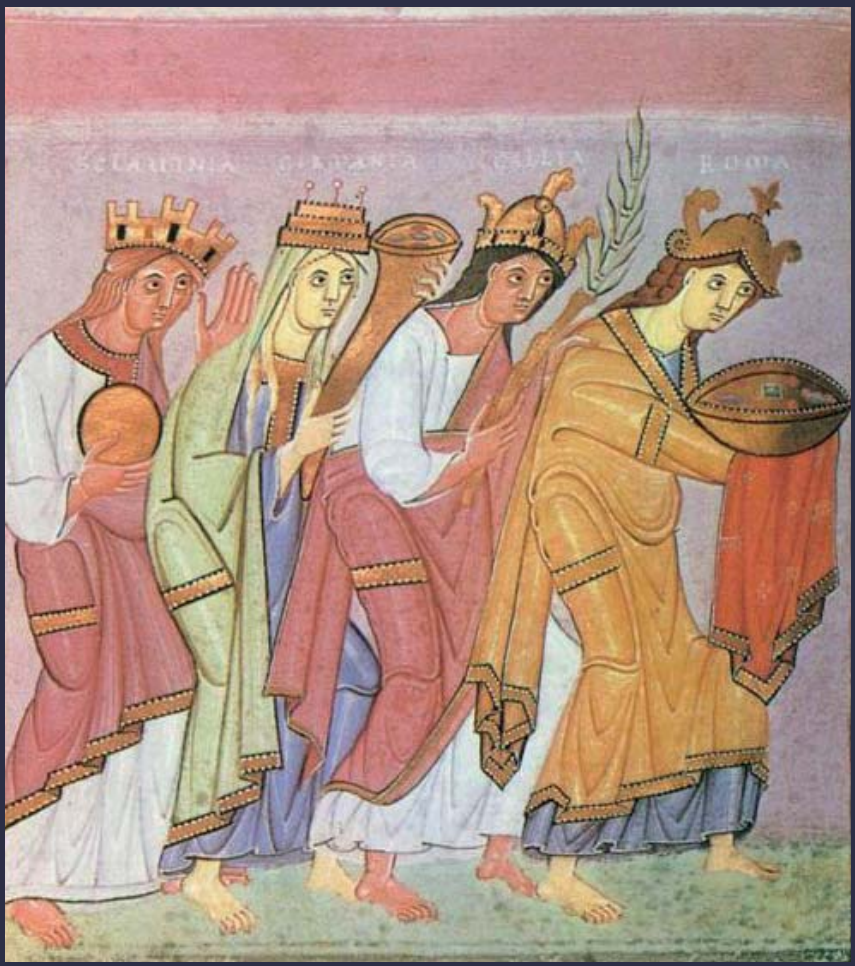
Przegląd Środkowo-Wschodni

8/2023



Uniwersytet Warszawski
Katedra Studiów Interkulturowych Europy Środkowo-Wschodniej

Przegląd Środkowo-Wschodni

Przegląd Środkowo-Wschodni

8/2023

Uniwersytet Warszawski
Katedra Studiów Interkulturowych Europy Środkowo-Wschodniej

Warszawa 2023

Rada Naukowa

CSc. Madina Alekseeva
Dr hab. Joanna Gierowska-Kałłaur (*Polska Akademia Nauk*)
Dr hab. Jerzy Gordziejew (*Uniwersytet Jagielloński*)
CSc. Alexander Grishchenko
PhD Magnus Ilmjärv (*Tallinna Ülikool*)
Prof. dr hist. Ēriks Jēkabsons (*Latvijas Universitāte*)
Prof. PhDr. Peter Káša (*Prešovská univerzita v Prešove*)
dr hab. Jadwiga Kozłowska-Doda (*Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej*)
CSc. Roman Kyselov (*Національна академія наук України*)
doc. CSc. Andrei Liuby
dr Dangiras Mačiulis (*Lietuvos istorijos institutas*)
Prof. DSc. Viktor Moisiienko (*Житомирський державний університет імені Івана Франка*)
doc. dr Nataliya Nyagolova (*Великотърновски университет „Св. св. Кирил и Методий”*)
doc. CSc. Oksana Ostapchuk
PhDr. Marek Příhoda, Ph.D. (*Univerzita Karlova*)
Dr. Roman Smolorz (*Universität zu Köln*)
doc. CSc. Andrii Smyrnov (*Національний університет „Острозька академія”*)

Recenzenci tomu

Nina Barszczewska (*Uniwersytet Warszawski*)
Viktar Yakubau (*Uniwersytet Warszawski*)
Eriks Jekabsons (*Latvijas Universitāte*)
Jerzy Gordziejew (*Uniwersytet Jagielloński*)
Aliona Liubaya (*Uniwersytet Warszawski*)
Andrei Matsuk (*Instytut Historii PAN*)
Antoni Mironowicz (*Uniwersytet w Białymstoku*)

Redakcja naukowa

Jerzy Grzybowski – redaktor naczelny
Joanna Getka – z-ca redaktora naczelnego
Marzena Grzybowska – sekretarz redakcji

Grzegorz Gąsior
Monika Grącka
Katarzyna Karwowska
Joanna Kozłowska
Rostysław Kramar
Iwona Krycka-Michnowska
Marcin Niemojewski

Spis treści

ARTYKUŁY

Marius Tărîţă, *Ornaments and frontispieces of Old Moldavian manuscripts* 9

Piotr Sawicki, *Prawosławne cerkwie Grodna w czasach Rzeczypospolitej Obojga Narodów* 25

Ігар Бортнік, *Грамадска-палітычныя ідэі ў творчасці Антонія Сялявы* 55

Дзмітрый Віцько, *Перамовы Сапегаў з пасламі рэспубліканцаў у Варшаве летам 1698 г.* 77

Viktar Korbut, *Гісторыя першай беларускай газеты «Наша Доля»* 101

Вячаслаў Швед, *Умовы фарміравання ідэнтычнасці беларусаў (1795–1991 гг.) – спроба пастаноўкі праблемы* 143

Rūdolfs Rubenis, *The Baltic Germans and the parliamentary Republic of Latvia: Higher education context* 161

Paweł Sekuła, *Czarnobyl: w żydowskim sztetlu* 177

Magdalena Waligórska, Ina Sorkina, Alexander Friedman, *Адраджэнне яўрэйскай спадчыны на польска-беларуска-ўкраінскім памежжы і міф пра мультыкультуралізм* 205

Urszula Siemakowicz, *Działalność kulturalna i edukacyjna na rzecz zachowania białoruskiej tożsamości narodowej na Podlasiu* 255

Вераніка Бандаровіч /Veranika Bandarovich, *Месца беларускай мовы ў сучаснай Беларусі* 277

RECENZJE

Аляксандр Пагарэлы, *Беларусь як дзяржава „пасярэдзіне”*..... 297

Jerzy Grzybowski, *Podwójnie deportowani... Żołnierze Polskich Sił Zbrojnych w Związku Sowieckim w latach 1945–1951 – dokumenty i materiały* 325

KRONIKA NAUKOWA

Андрэй Любы, *Гісторыя Вялікага Княства Літоўскага ў беларускай гістарычнай навуцы 2022 г.: спробы выжывання ва ўмовах адной кафедры* 333

Noty o Autorach 345

ARTYKUŁY

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 3.0 PL
© Copyright by Uniwersytet Warszawski Katedra Studiów Interkulturowych Europy Środkowo-Wschodniej & individual articles to their Authors

doi: 10.32612/uw.2543618X.2023.pp.9-23

Przegląd Środkowo-Wschodni, 8, 2023
ISSN 2543-618X eISSN 2545-1324

Nr art. 20230801

Data przesłania: 18.03.2023
Data akceptacji: 18.04.2023

Marius Tărîță
marius.tarita@historyinstitute.md
https://orcid.org/0000-0003-1538-5292

Ornaments and frontispieces of Old Moldavian manuscripts

Ornamenty i frontyspisy starych rękopisów mołdawskich

W tym tekście autor porusza zagadnienie ornamentów i innych dekoracji (np. litery otwierające szczególne paragrafy) w rękopisach mołdawskich XV wieku. Główną cechą tych rękopisów w dekoracjach był geometryzm. Choć niektórzy z badaczy pisali o stylu rumuńskim, tak naprawdę on był specyficzny szkołom klasztornym z Mołdawii. Te rękopisy występowały w Siedmiogrodzie i na Rusi Czerwonej. Analizie poddano reprodukcje z rękopisów mołdawskich przechowywanych w Bibliotece Narodowej w Warszawie i Centralnej Bibliotece Uniwersyteckiej w Cluj-Napoca. Dla porównania, ale także dla uhonorowania nieznanych mistrzów iluminacji, są odwołania do rękopisów suczawskiego, siedmiogrodzkiego, „nowogrodzkiego" i połockiego.

Słowa kluczowe: słowiański, mołdawski, rękopisy, ornamenty, XV wiek

The ornaments and frontispieces are a separate chapter in Palaeography. It deals with the motives that appear on the front pages of the manuscripts and also in the text where a new unit (e.g., chapter, paragraph) begins. These characteristics are usually proper to the manuscripts that are more expensive from the material point of view. Several times it also implies the skills of the monks who worked on them. In the case of the 15th century, it appeared a special inclination in using as much as possible colourful titles and different ornaments. Generally, in the

Moldavian writing of manuscripts existed two periods with expansive development of ornaments. The first one refers to the 15th century and continues through the 16th. I would pay attention to it in the present study. The second is much shorter, linked with the personality of the Metropoly Anastasie Krymka. His school emerged at the beginning of the 17th century[1].

The article is dedicated to the observations of some of the Russian pre-1914 scholars who focused on manuscripts, as well as to remarks of N. Iorga, E. Turdeanu, H. Stahl, Damian P. Bogdan and others. The paragraphs are dedicated to ornaments and frontispieces, a few miniatures of the political personalities and the initials and ligatures.

In the attachments I would reproduce ornaments, initials and ligatures from different Slavonic and Romanian-Slavonic[2] manuscripts, reachable in digital versions on the e-pages of the National Library in Warsaw and Central University Library from Cluj-Napoca.

The Romanian Slavonic and South-Slavonic manuscripts occupied a certain place in the research of Russian historians of the late 19th century and early 20th century. One of them, A. Sobolevsky, while analysing the miniatures mentioned:

> It seems that the Russian manuscripts of 15th and 16th centuries, have, all of them, those frontispieces and initials which are known from South-Slavonic and Moldavian manuscripts. The frontispieces represented by interlocking rings and black initials are very frequent, while the floral frontispieces and initials are very rare[3].

---

[1] At the National Library in Warsaw can be consulted at least one of these manuscripts. It is very rich in miniatures. See for example the manuscript under call number Rps 12178 III („Ustaw jerozolimski") also available on POLONA page.

[2] In Romanian historiography, since the contribution of P. Panaitescu (who published a Catalogue of Slavonic and Slavonic-Romanian manuscripts in the collections of the Library of the Romanian Academy in 1959), it is consecrated the term Romanian-Slavonic. As one can see in present article, some of the Russian historians used simply the term of Romanian. I would prefer the use of Moldavian, as indicating the emergence in the area of the Moldavian late medieval state. The same suggestion would be also for Wallahian. In what concern the charts, the Western historians use these two last denominations.

[3] А.И. Соболевскій, *Славяно-Русская палеографія. Курсъ первый*, С-Петербургъ 1901, с. 47.

An important and synthetic view on Moldavian ornaments was formulated by A. Yatsimirsky in 1905. He remarked that in the 15th century, Slavonic manuscripts in Moldavia appear with expansive ornaments covered with gold. In the world of the animals – the teratological ornament is replaced by vegetation or in the majority of cases with Geometric figures. "The simplest Moldavian-Wallahian ornament consists of three circles the middle point of which are situated on one line. Each string enters with a radius into the next one"[4]. This image became more and more complicated, having newly added lines. Up to the moment when it became difficult to distinguish what is represented in detail. Yatsimirsky remarked with regret that this type of ornament disappeared at the beginning of the 18th century being displaced together from the Slavonic language by the native language of Romanians which was up to that period in hutch. As observation has to be added that Sobolevsky has seen the Moldavian manuscripts beside those South Slavonic, while in the detailed approach of Yatsimirsky, it became clear that the Moldavian-Wallahian style was a huge one. Unfortunately, Yatsimirsky had an encyclopaedist approach and dealt with too many issues. His upper remarks are an exception which appeared as a parenthesis in the technical overview of a Slavonic-Romanian manuscript from 1649 in which he remarked on the specific ornaments.

Some interesting remarks on ornaments belong to A.I. Nekrasov. At a session of the Slavic Commission in 1909 he read the report "The Ornament of the Slavonic published books in 15th-16th centuries"[5]. In his opinion, the Romanian[6] frontispieces belonged to the group of the frontispieces of the Venetian editions. There were versions of the same style: "extremely tangled knit of the belts, in which it is quite difficult

[4] А. Яцимирскій, *Славянскія и русскія рукописи румынскихъ библиотекъ*, С-Петербургъ 1905, с. 377–378.

[5] *109 заседаніе 10 декабря 1909 г.*, „Древности. Труды славѧнской Коммисіи Императорского Московскаго Археологическаго Общества", Москва 1911, томъ V-й, с. 50–54.

[6] Nekrasov did not use the term Moldavian or Wallahian, but only Romanian.

to distinguish the Geographic diagram. From belts are drawn offspring in the form of buds or little leaves, which recall the Gothic stylization of the plants. (…) It seems that the Romanian frontispieces have developed from those Geometric Byzantine-Slavic, being possibly influenced also by German ornament"[7].

A.I. Nekrasov concluded that the ornament of the German Renaissance has penetrated the Slavonic editions. These were executed with wooden stamps, "and spread from North-West to South-East; the geometrical Slavonic-Byzantine ornament can be seen in the manuscripts of the 15th century and got a specific remaking in Romania and in typical Romanian forms has spread from South-East to North-West among the South Slavs (in a circuit which remained closed)"[8].

Also, at least a hypothesis has to be mentioned in the opinion of Mircea Tomescu (1968). The Geometric motives which are the fundamental element of the frontispieces of the manuscripts of the monk Gabriel[9] and his successors, "direct to the Romanian popular art. The ring and the geometric figures are known in the wooden popular sculpture"[10].

In his handbook I.D. Negrescu focused on the frontispieces of the manuscripts. Leading attention received the manuscript of Nicodim. He remarked on the ornaments of „floral and zoomorphic types – which decorate the frontispieces, and the very little semiuncial in which it is written. Everything in this manuscript is different than in the Moldavian

[7] *109 заседаніе 10 декабря 1909 г…*, с. 51.

[8] *109 заседаніе 10 декабря 1909 г…*, с. 53. N. Iorga considered that the Moldavian frontispieces came from Slavonic-Byzantine manuscripts, and that these manuscripts are the copy of the Byzantine synthesis with all the elements which it contains. N. Iorga, *Scrieri despre artă*, p. 234–235.

[9] The famous monk from Neamț monastery is known for his brilliant copies of religious manuscripts. Among them is also a bilingual Greek-Slavonic one. Samples from the last one were published by Ioan Bianu – *Evanghelia slavo-greacă scrisă în Mănăstirea Neamțului din Moldova de Gavriil Monachul la 1439*, Bucureşti 1922.

[10] M. Tomescu, *Istoria cărții românești de la începuturi pînă la 1918*, Bucureşti 1968, p. 23.

manuscripts"[11]. Unfortunately, the descriptivist style of Negrescu was not followed by theoretical conclusions as A.I. Nekrasov did. Even if sometimes subjective, every opinion expressed in that age which seems to be the Classic of the Romanian studies on old manuscripts could have been useful today.

Some researchers believed that there was also a specific type of ornamentation at the Neamţ monastery. It was a geometric concept, a system of rings, "pervaded by groups of two diameters in the form of X, as two parallel strings"[12]. This makes it possible to identify many manuscripts that circulated outside the territory of medieval Moldavia (or were used as models). Examples also include Transylvanian manuscripts from the 15th-16th centuries. An example of frontispieces can be found in Attachment 1.

Miniatures of political personalities

Generally, there is no unanimous opinion on miniatures in the Moldavian manuscripts. The category of miniatures related to the important moments in Gospels is a huge one. It is not the subject of the present study. I will focus only on miniatures of political personalities of this century.

A different approach to the influence and origin of miniatures was taken by Ion Bănăţeanu (1966). He took into account the perspective of art history and popular art.

> Concerning the Romanian miniatures from 14th, 15th and 16th centuries, it was sad, but without conclusive proofs, that they had some influence of Byzantine miniatures. The last one came to us through Serbian and Bulgarian manuscripts (but he does not enumerate these opinions, some of which may be skipped involuntarily by nowadays scholar – A/N). But

[11] I.D. Negrescu, *Limba slavă veche*, Bucureşti 1961, p. 74.

[12] M. Dan, O. Filipoiu, *Contribuţii la istoria legăturilor culturale dintre Moldova şi Transilvania în orînduirea feudală. Un manuscris slav translvănean din 1511*, „Mitropolia Moldovei şi a Sucevei", 1963, anul XXXIX, nr. 1–2, p. 56.

> the most impressive in this state is the skill with which were worked all these ornaments of the manuscripts. Their authors have worked with thoroughness and patience. The draw and the colours are so adequate (…) These actions required really the silence of the monk's cell. They inspired the lettering and ornaments of the published books, being up to now a source of inspiration for our decorative art. Among these manuscripts of high artistic value, from that age, remained the Gospel in cover of silver of St. Nicodim. It was finished in 1405 at the Prislop monastery, and has an extremely beautiful calligraphy and a remarkable decoration and others[13].

There are also specific miniatures depicting Moldavian politicians of that century. The most known in this category is a miniature of the voivode Stephen (IV) the Great – he is on the knees, in the *Four Gospels* from the Humor Monastery (1473). This seems to be a motive of Western European influence. Byzantine rulers in such depictions usually remained upright[14].

Another example is the miniature of the Ioan Tăutu the logothete which appears in *Psalter* written after 1475[15]. This manuscript was remarked on by I. Sokolov in 1883. The logothete is Byzantine – he is dressed in a Court costume of Greek inspiration at the neck of his skirt hat National seams *This shows that the national clothes were not*

[13] I. Bănăţeanu, *Aspecte mai de seamă ale artei religioase româneşti şi sârbeşti între secolele al XIV-lea şi al XV-lea*, în „Biserica Ortodoxă Română", 1966, an LXXXIV, nr. 7–8, iulie–august, p. 800. On the other hand, N. Iorga considered this Gospel as being of "Balcanic type". The letters were "round, petty, pounded, as used by South Slavs". N. Iorga, *Scrieri despre artă*, p. 228.

[14] This fact made N. Iorga to suppose that the miniaturist was a Westerner. N. Iorga, *Scrieri despre artă*. p. 236.

[15] This Psalter had a tumultuous destiny. For a long time, it was preserved at the Munkach monastery and in the Soviet age was sent to the Ethnography Museum in Uzhhorod. Ioan Tăutul appears in charts between 1475 and 1510. I would mention that another manuscript of I. Tăutul also had a pilgrim destiny. In February 1492 the diac Isayah has written a Miney on paper. This one was gifted by Ioan the logophete to the Humor monastery. At some moment it reached the Ossoliński Library in Lvov.

ignored even in the attire of high-rank dignitary[16]. It has similarities with the portrait at the Bălineşti church, painted before December 6, 1499[17].

E. Turdeanu had a specific opinion concerning this miniature. He considered that:

> Ion the Logophete is not the same one with Ion Tăutul. This is because the last one always signed Ion Tăutul. Anyway, the hypothesis may be admitted because one does not have another logophet named Ioan in the 15th century. And the skills of calligrapher of Tăutului and his love for saint books can be seen also from other witnesses[18].

Under the portrait of Tăutul is written – "Oh, Lord, accept an offering of your servant Ioan the logophet"[19]. It would be important to check the fact if this manuscript is still held in the collections of the Uzhhorod Ethnographic Museum.

Initials and ligatures

One of the first Romanian manuscripts, which is usually mentioned because its initials is those of the Nikodim (of Tismana) from 1405, is a Wallachian Slavonic manuscript. I.D. Negrescu explained that its initials are:

> weaved and knitted stalks, with leaves and flowers on them, Garland professionally knitted to flowers, or merges of large exotic leaves. One time, in the case of K-ey with which begins the Mark's Gospel, a peacock

---

[16] Carmen Ghica, *Vel logofătul Ioan Tăutu, cea mai veche miniatură a unui dregător*, „Studii şi Cercetări de Istoria Artei. Seria Artă Plastică", 1958, tom 15, nr 1, pp. 116–117.

[17] *Ibidem*, p. 116.

[18] E. Turdeanu, *Manuscrisele slave din timpul lui Ştefan cel Mare*, „Cercetări Literare", Bucureşti 1943, V, p. 180.

[19] Carmen Ghica, *op.cit*., p. 114. A photocopy is published at p. 115, and at p. 117 an enlarged fragment. See also Anna Adashinskaya, *Moldavian votive portraits with scrolls: toward rhetorical techniques applied in art of the late 15th–early 17th centuries*, „Revue Roum Hist Art", 2017–2018, LIV–LV, p. 10, p. 20 fig. 18. Also see the paragraph of Turdeanu on this manuscript in *Oameni şi cărţi de altădată*, Bucureşti, 1997, p. 104–105.

climbs a Garland. The elegant curves of his neck and tail complete the lines of the character[20].

An exact explanation of the nature of the motives which were dominant in Romanian-Slavonic manuscripts belongs to V. Brătulescu.

These were inspired from the form of the characters in the text*:*

this is why the images in the Slavonic texts used more the lines and its derivates, combined between them as the elements of a knitting. (…) This expansion of specific motives was a result of the use of the Cyrillic writing. The same way the Greek alphabet was harmonized with Floral motives (among the most spread was the Lily flower motive) and with those Zoomorphic combined frequently with those floral[21].

Examples of initials can be found in Attachment 2.

Stahl H. and Damian P. Bogdan noticed that especially the letters I and A used as initials (with floral motives, red ink, golden ink) have accents. But this did not mark the tonic accent, „but probably an influence from Greek alphabet"[22].

The ligatures are a complementary chapter which make the Moldavian manuscripts even more elegant. E. Kaluzhnyatsky cited the observation of V. Schepkin in "Archiv für Slavische Filologie" (vol. XXV, p. 109):

the ligatures had the mission to connect from capital letters the row with the help of abbreviations and embeauty through and uninterrupted ornament. And really, any Slavonic manuscript of Romanian origin you look through, in everyone one can find more or less enjoyable models of such type of writing[23].

---

[20] I. D. Negrescu, *op. cit.*, p. 75. He refers to the study of E. Lăzărescu and I.R. Mircea, *Manuscrisele*, In: *Studii asupra tezaurului restituit de URSS*, Bucureşti 1958, pp. 230–231. Unfortunately, it remains unclear why E. Turdeanu appreciated the floral motives from this manuscript as "unskillful". E. Turdeanu, *Oameni şi cărţi de altădată*, Bucureşti 1997, p. 11–12.

[21] See V. Brătulescu, *Ornamentica manuscriselor slavone*…, p. 479.

[22] H. Stahl, Damian P. Bogdan, *Manual de paleografie slavo-română*, Bucureşti 1936, p. 30.

[23] Е. Калужняцкій, *Кирриловское письмо у Румынъ*, с. 10. Also, he expresses the opinion that for the first time the ligatures have appeared on the charts of the Romanian voivodes. And that beside these existed monograms.

E. Kaluzhnyatsky remarked several groups of characters met in ligatures[24] – the ligature of letter **д** with **к**, **с**, **і**, **и**, **ѡ** and of **а** with **к**; **в** with **ѡ**; **к** with **ъ**; **л** with **ѡ**; **л** with **у**; **т** with **ρ**; **а** with **к** and **ѡ**; **с** with **т** and **ρ**; **т** with **ρ** and **і**, and **т** with **ρ** and **ъ**; **в** with **д** and **ъ**.[25] The letter **о** had several versions. It was in fact the first letter which disappeared in Romanian Cyrillic writing, followed by **ы** which would appear rarely after 1688, being replaced by **и** or another letter. See also the Attachment, 4, which contains a table by H. Stahl and Damian P. Bogdan on ligatures. It is not complete, but provides a good point of referral. For ligatures are illustrative all attachments nos. 1–3.

In fact, beside the complex explanation of E. Kaluzhnyatsky, the ligature had a simple utilitarian role – they marked the beginning of a new paragraph. In the texts one can frequently find letters much larger and more adorned, which replace the nowadays spaces and marking a new paragraph of a document[26].

This text does not have specific conclusions because its purpose was to pay attention to an issue that is unattended by scholars nowadays. The Moldavian initials, ligatures and frontispieces still wait for a separate catalogue. And the Slavonic manuscripts of Ruthenia or Lithuania do deserve such a synthesis and totalisation as well. That is why I have also chosen to reproduce among the samples, some initials from Russian and Western Slavonic manuscripts.

---

[24] V. Schepkin defined ligature next way – a decorative Cyrillic writing which has as purpose to tie a row into one continuous and homogenous ornament. This purpose is also achieved by abbreviations and various types of beauties. В.Н. Щепкин, *Русская палеография*, с. 44.

[25] *Ibidem*, сс. 18–19.

[26] H. Stahl, Damian P. Bogdan, *Manual de paleografie*..., p. 30.

Bibliography

Sources

Gospel from Rusul Birgaului (1511), Museum of Cluj Metropoly, Cluj-Napoca, Romania.

[*Four Gospels*, Moldavia (known also as „Tetra suczawska")], National Library in Warsaw, call number Rps BOZ 04.

[*Golden Stream*, Polotsk?], National Library in Warsaw, call number Rps BOZ 91.

[*Zbiór pouczenij Efrema Syryjczyka i innych Ojców Kościoła*, Novgorod Vielky], National Library in Warsaw, call number Rps BOZ 99.

Pandekts of Antioch, National Library in Warsaw, call number Rps BOZ 110.

Publications

109 zasedanie 10 dekabrâ 1909 g., In: „Drevnosti. Trudy slavѧnskoj Kommisii Imperatorskogo Moskovskago Arheologičeskago Obŝestva", tom″ V-j (izdan″ pod″ redakciej A. A. Pokrovskago dȟjstv. člena Obŝestva i sekretarâ Slav. Kommissii), Moskva, Sinodal′naâ Tipografiâ, 1911. [*109 заседаніе 10 декабря 1909 г.*, In: „Древности. Труды славѧнской Коммисіи Императорского Московскаго Археологическаго Общества", томъ V-й (изданъ подъ редакціей А. А. Покровскаго дȟйств. члена Общества и секретаря Слав. Коммиссіи), Москва, Синодальная Типографія, 1911].

Adashinskaya Anna, *Moldavian votive portraits with scrolls: toward rhetorical techniques applied in art of the late 15th-early 17th centuries*, „Revue Roum Hist Art", Serie Beaux-Arts, 2017–2018, LIV–LV, p. 3–45.

Âcimirskij A., Slavânskiâ i rusckiâ rukopisi rumynskih″ bibliotek″, S-Peterburg″ 1905 [Яцимирскій А., *Славянскія и русскія рукописи румынскихъ библіотекъ*, С-Петербургъ 1905].

Bănăţeanu I., *Aspecte mai de seamă ale artei religioase româneşti şi sârbeşti între secolele al XIV-lea şi al XV-lea*, „Biserica Ortodoxă Română", 1966, LXXXIV, nr. 7–8.

Brătulescu V., *Ornamentica manuscriselor slavone provenite de la mănăstirea Moldoviţa şi aflate la mănăstirile*

Dan M., Filipoiu O., *Contribuţii la istoria legăturilor culturale dintre Moldova şi Transilvania în orînduirea feudală. Un manuscris slav translvănean din 1511*, „Mitropolia Moldovei şi a Sucevei", 1963, XXXIX, nr. 1–2, p. 55–64.

Dragomirna, Suceviţa şi în alte părţi, „Mitropolia Moldovei şi Sucevei", 1963, XXXIX, nr. 7–8, p. 473–501.

Ghica Carmen, *Vel logofătul Ioan Tăutu, cea mai veche miniatură a unui dregător*, „Studii şi Cercetări de Istoria Artei. Seria Artă Plastică", 1968, tom 15, nr. 1, pp. 114–118.

Iorga N., *Les arts mineurs en Roumanie*, Bucarest 1934.

Iorga N., *Scrieri despre artă*, Bucureşti 1968.

Lăzărescu E., Mircea I. R., *Manuscrisele*, In: *Studii asupra tezaurului restituit de URSS*, Bucureşti 1958.

Mircea I.-R., *Cel mai vechi manuscris miniat din Ţara Romaneasca: Tetraevanghelul popii Nicodim*, „Romanoslavica", 1966, p. 203–221.

Negrescu I. D., *Limba slavă veche*, Bucureşti 1961.

Ŝepkin V.N., Russkaâ paleografiâ, Moskva 1967 [Щепкин В.Н., *Русская палеография*, Москва 1967].

Sobolevskij A.I., Slavâno-Russkaâ paleografiâ. Kurs″ pervyj, S-Peterburg″ 1901 [Соболевскій А.И., *Славяно-Русская палеографія. Курсъ первый*, С-Петербургъ 1901].

Stahl H., Bogdan Damian P., *Manual de paleografie slavo-română*, Bucureşti 1936.

Tomescu M., *Istoria cărţii româneşti de la începuturi pînă la 1918*, Bucureşti 1968.

Turdeanu E., *Manuscrisele slave din timpul lui Ştefan cel Mare*, „Cercetări Literare", Bucureşti 1943, V.

Turdeanu E., *Oameni şi cărţi de altădată*, Bucureşti 1997.

Ornaments and frontispieces of old Moldavian manuscripts

In this text, the author addresses the issue of ornaments and other decorations (e.g. letters opening particular paragraphs) in Moldavian manuscripts of the 15th century. In general, the main feature of these manuscripts in decoration was geometricism. Although some of the researchers wrote about the Romanian style, it was specific to monastic schools from Moldavia. These manuscripts were found in Transylvania and Red Ruthenia. Reproductions from Moldavian manuscripts stored in the National Library in Warsaw and the Central University Library in Cluj-Napoca were analysed. For comparison, but also to honor the unknown masters of illumination, there are references to Suceava, Transylvania, Novgorod and Polotsk manuscripts.

Keywords: Slavic, Moldavian, manuscripts, ornaments, 15th century

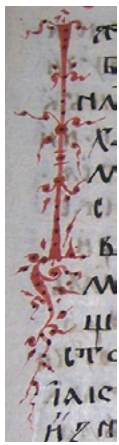
Attachment 1. Simple frontispiece and frontispiece of the Gospel of Mathew
(Moldavian manuscript from Suchava (1455?–1505?), National Library in Warsaw)



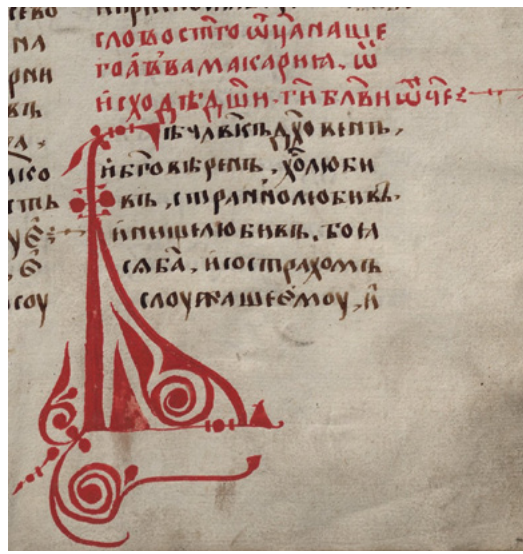


Vegetal motives and interconnected circles in the second one. The colors used also are a characteristic of the Moldavian style.

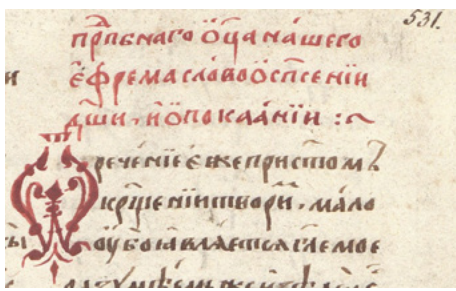
Attachment 2. Examples of initials of Slavonic manuscripts (mid-15th century-early 16th century)



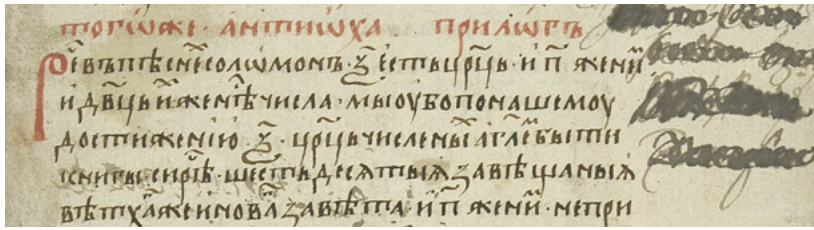
Initial in the Transylvanian manuscript of 1511 (Metropoly Museum in Cluj)



Large initial in the manuscript which was in use in Polotsk in 15th century. National Library in Warsaw, Rps BOZ 091.



Initial from the manuscript Rps BOZ 099, National Library in Warsaw.



Initial from the manuscript Rps BOZ 110, National Library in Warsaw.

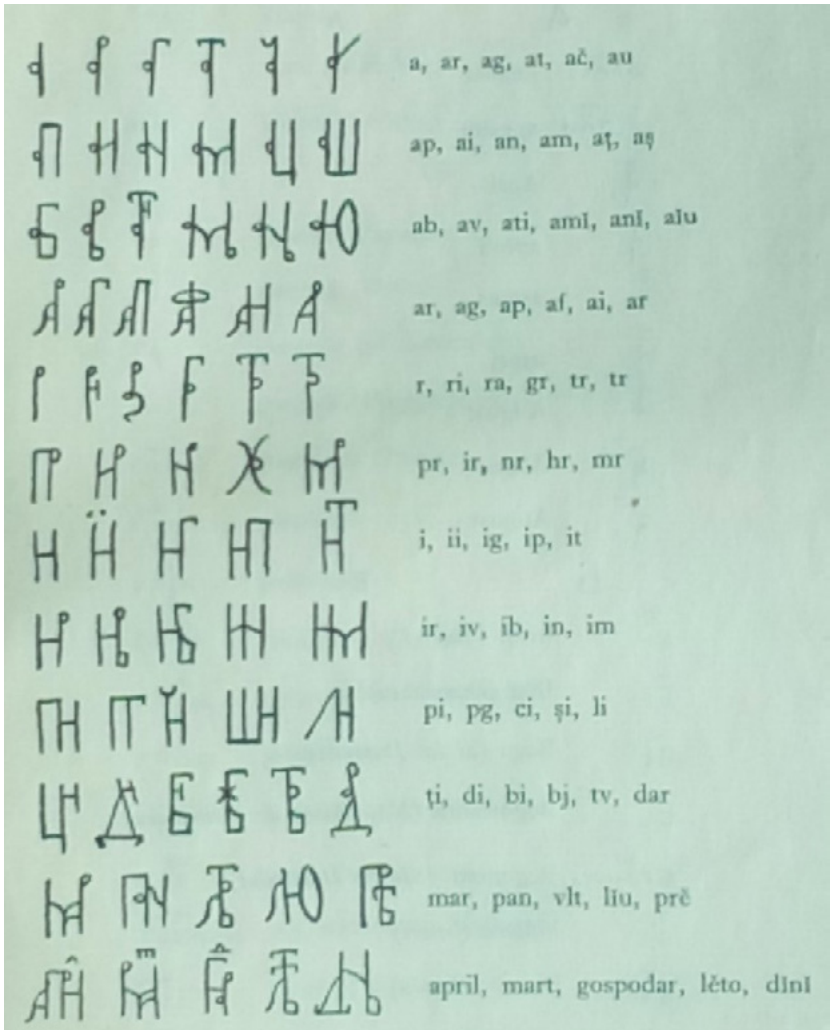
Attachment 3. The title containing the name of Theofilakt differently written in the Moldavian manuscript from Suchava and Transylvanian manuscript from Rusul Birgaului





In the second case is used Greek omega instead of o, “ak” which is linked in first case, is written separately in the second. The a at the end of the name is different in both cases. Mathew is differently abbreviated in both cases.

Attachment 4. Examples of ligatures as classified by H. Stahl and Damian P. Bogdan



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 3.0 PL
© Copyright by Uniwersytet Warszawski Katedra Studiów Interkulturowych Europy Środkowo-Wschodniej & individual articles to their Authors

doi: 10.32612/uw.2543618X.2023.pp.25-53

Przegląd Środkowo-Wschodni, 8, 2023
ISSN 2543-618X eISSN 2545-1324

Nr art. 20230802

Data przesłania: 07.05.2023
Data akceptacji: 10.06.2023

Piotr Sawicki
Uniwersytet Warszawski
p.sawicki19@uw.edu.pl
https://orcid.org/0000-0002-1522-0810

Prawosławne cerkwie Grodna w czasach Rzeczypospolitej Obojga Narodów

Artykuł ukazuje losy grodzieńskich cerkwi prawosławnych po wprowadzeniu na terytorium Rzeczypospolitej Obojga Narodów unii brzeskiej. Opisuje proces zaboru prawosławnych świątyń dokonany przez Cerkiew unicką i Kościół rzymskokatolicki oraz porusza kwestię przejmowania cerkiewnych gruntów. Celem artykułu nie jest tylko przedstawienie degradacji materialnego dziedzictwa Cerkwi prawosławnej, lecz również zobrazowanie przyczyn transformacji konfesyjno-etnicznej Grodna odzwierciedlonej w architekturze sakralnej tego miasta.
Słowa kluczowe: Grodno, Cerkiew prawosławna, unia brzeska, przemiany konfesyjne i etniczne

Cerkwie prawosławne były pierwszymi i jedynymi świątyniami chrześcijańskimi w Grodnie do momentu ufundowania w 1392 roku katolickiego kościoła pw. Najświętszej Marii Panny[1]. Wzniesiona przez litewskiego księcia Witolda drewniana świątynia na długo pozostała wyłącznym obiektem reprezentującym zachodnie chrześcijaństwo. Do XVII wieku prawosławne świątynie bezustannie przeważały swą liczebnością nad łacińskim budownictwem sakralnym. Jednak

[1] F. Walczyn, *Grodno,* [w:] *Miasta wielu religii. Topografia sakralna ziem wschodnich dawnej Rzeczpospolite*j, red. M. Jakubowski, M. Sas, F. Walczyn, Warszawa 2016, s. 218; J. Jodkowski, *Grodno,* Wilno 1923, s. 70.

pod koniec XVI wieku w duchu kontrreformacji została podjęta decyzja polityczna, która była w swych skutkach tragiczna dla całej Cerkwi prawosławnej na terenach Rzeczypospolitej Obojga Narodów i tym samym zaważyła o losach prawosławia w Grodnie. W 1596 roku w Brześciu Litewskim został podpisany przez większą część hierarchii i wyższego duchowieństwa metropolii kijowskiej akt unii z Kościołem łacińskim, na którego mocy przyjęto zwierzchność papieża Klemensa VIII i jego następców. Na dokumencie tym widnieje również podpis archimandryty grodzieńskiego Bohdana Klemensa Godkińskiego. Nie był on przypadkowy, gdyż w 1609 roku archimandryta wraz z protopopem grodzieńskim Zachariaszem Stefanowiczem podpisali kolejny akt, w którym część duchowieństwa przyznawała zwierzchność metropolity unickiego i ponownie potwierdziła unię[2]. Od tego momentu formalnie prawosławne cerkwie i monastery w Grodnie miały przekształcić się w unickie. W praktyce duchowieństwo i wierni grodzieńskich parafii nie opowiadali się po stronie zwolenników unii. W celu jej zapobiegania i walki przeciwko rosnącym wpływom katolicyzmu zostało powołane bractwo grodzieńskie[3]. Antyunijna postawa powodowała, że zabór prawosławnych świątyń przybrał formę długiego procesu zachodzącego na przestrzeni pierwszej połowy XVII wieku. Jednak z biegiem czasu pod wpływem antyprawosławnej polityki i ustawodawstwa w Grodnie nastąpiły niekorzystne dla prawosławia trwałe zmiany społeczne pod względem wyznaniowym oraz etnicznym, które zaważyły na losach prawosławnych cerkwi. Ostatecznie wydarzenia drugiej połowy XVII i pierwszej połowy XVIII wieku stały się decydujące dla procesu przebudowy struktury etniczno-wyznaniowej miasta[4]. Wiązało się to ze znacznym zmniejszeniem udziału ludności prawosławnej i grekokatolickiej w mieście na rzecz rzymskich katolików, przy czym katolikami byli nie tylko Polacy czy Litwini, lecz także w dużej mierze ludność

[2] Е. Орловский, *Гродненская старина,* Гродна 1910, s. 96.
[3] Ibidem, s. 99.
[4] J. Gordziejew, *Socjotopografia Grodna w XVIII wieku,* Toruń 2002, s. 262.

wschodniosłowiańska[5]. Dopiero wówczas powstaje katolicka architektura sakralna tworząca historyczną tkankę miasta zachowaną do czasów współczesnych. Natomiast wschodniochrześcijańskie budownictwo Grodna w przeważającej mierze zostało bezpowrotnie zatarte. Z tego też powodu celem artykułu jest ukazanie prawosławnego dziedzictwa miasta oraz przeanalizowanie procesu jego degradacji.

Pojawienie się prawosławia w Grodnie sięga początku tego miasta, a szczególnie XI wieku, kiedy na stałe zostało włączone w skład Rusi Kijowskiej, a wiek później stało się centrum udzielnego księstwa grodzieńskiego. W tym czasie na terenie grodu były wznoszone okazałe reprezentacyjne budowle podkreślające zwierzchnią pozycję grodu. W ten sposób powstały pierwsze murowane kamienne cerkwie. Najstarszą zachowaną informacją bezpośrednio dotyczącą grodzieńskich prawosławnych świątyń odnajdujemy w staroruskim hipackim latopisie opisującym pożar Grodna w roku 1183: „Tohoże leta Horodzien pogore wsi i cerkwi kamiennaja ot blistania i szibenija hroma"[6]. Na podstawie tego lakonicznego fragmentu i innych źródeł pisanych, potwierdzonych wieloletnimi badaniami archeologicznymi, opieramy twierdzenie o istnieniu w dwunastowiecznym Grodnie, z populacją nie większą niż półtora tysiąca mieszkańców, kilku kamiennych cerkwi[7]. Pierwsza z nich to książęca tzw. Dolna cerkiew na Starym Zamku, na której miejscu na przełomie XIII i XIV wieku została wzniesiona tzw. Górna cerkiew[8]. Kolejną była cerkiew pw. Zmartwychwstania Chrystusa dla zamożnych parafian, następnie cerkiew katedralna pw. Przeczystej Bogarodzicy oraz cerkiew monasterska pw. św. męczenników Borysa i Gleba.

---

[5] Ibidem, s. 262–265; F. Walczyn, *Grodno,* op.cit., s. 213.

[6] Полное Собрание Русскихъ Летописей, т. II, Ипатеевскя Летопись, Санкт-Петербург, (dalej: ПСРЛ. т. II), 1845, s. 8.

[7] И.Г. Трусов, *Православные храмы Гродно. Краткий очерк истории*, Минск 2008, s. 9.

[8] О.А. Трусов, *Памятники монументального зодчества Беларуссии XI–XVII вв. Архитектурно-археологический анализ,* Минск 1998, s. 50; В. Карнялюк, В. Швед, *Гродназнауства. Гісторыя еўрапейскага горада,* Гродня–Вроцлав 2012, s. 61.

Przechodząc do zaprezentowania prawosławnych cerkwi parafialnych istniejących w Grodnie w XVI stuleciu, należy rozpocząć od przytoczenia fragmentu inwentarza miasta Grodna z 1560 roku sporządzonego przez urzędników królewskich Ławryna Wojny i Sebastiana Dybowskiego. W tym dokumencie zapisano, że

> druga połowa ziem należących do wsi Olszanka, które przylegają do dóbr wsi Małachowicz, przede wszystkim, według przywileju jego miłościwego króla, stanowią w sobie łącznie dziesięć włók przekazanych dla pięciu ruskich cerkwi w Grodnie, a mianowicie dla cerkwi: Zmartwychwstania Chrystusa [*Woskriesienskaja*] – dwie włóki, Podwyższenia Krzyża Pańskiego [*Czestnokriestienskaja*] – dwie włóki, św. Mikołaja [*Nikołajewskaja*] – dwie włóki, św. Symeona [*Simieonowskaja*] – dwie włóki i cerkiew Przeczystej Bogarodzicy [*Prieczistienskaja*] – dwie włóki[9].

Istniała również cerkiew Świętej Trójcy (*Trojckaja*), o której informuje przywilej króla Zygmunta I Starego zapisany w Metryce Litewskiej pod datą 1511 roku, na mocy którego cerkwi została nadana ziemia po niejakim Chodarkiewiczu na uroczysku Susłowszczyzna[10]. Do wymienionych świątyń należy dodać cerkwie monasterskie: Borysa i Gleba i „Małą Cerkiew znajdującą się pod zamkiem"[11] oraz bezimienną kaplicę na Podolu"[12], co stanowiło łączną liczbę dziewięciu prawosławnych świątyń istniejących w Grodnie w XVI wieku. Dla porównania w tymże czasie w Grodnie funkcjonowały dwa kościoły katolickie i „jedna synagoga"[13].

---

[9] *Памятная книжка гродненской губернии на 1866 годъ* (dalej*: ПКГГ на 1866 г.*), Гродно 1866, s. 7.

[10] *ПКГГ на 1866*, s. 4.

[11] И.Г. Трусов, op.cit., s. 4.

[12] *ПКГГ на 1866*, s. 26.

[13] *Акты издаваемые Коммиссиею, Высочайше учрежденною для разбора древнихъ актовъ въ Вильне*, t. I: *Акты Гродненскаго Земского Суда* (dalej: *АГЗС* t. I), Вильна 1865, s. 219.

Cerkiew Przeczystej Bogarodzicy (*Prieczistienskaja*)

Pierwszą omawianą świątynią jest cerkiew pw. Przeczystej Bogarodzicy, która pełniła funkcję cerkwi katedralnej. Została zlokalizowana na tak zwanej centralnej osadzie Grodna, na wschód od Starego Zamku[14], gdzie obecnie znajduje się prawosławny żeński monaster Narodzenia Najświętszej Marii Panny. W 1980 roku na dziedzińcu tegoż klasztoru zostały przeprowadzone, pod kierownictwem białoruskiego archeologa Igora Czerniawskiego, badania wykopaliskowe. Dokonane prace dowiodły, że świątynia została wzniesiona w XII wieku w stylu grodzieńskiej szkoły architektonicznej[15]. Jednak do dziś nie odkryto żadnych pisemnych źródeł pochodzących z okresu od XII do XV wieku, które by informowały o dziejach omawianej cerkwi. Dopiero akty prawne spisane w XVI wieku wzmiankują o świątyni. Pierwszym tego typu materiałem źródłowym jest akt królewski z 29 kwietnia 1506 roku, w którym zapisane jest, iż kniaź Michaił Gliński, będąc w roli wykonawcy woli wojewody kijowskiego Dymitra Putjaty, podarował dla cerkwi Bogarodzicy dziesięć kop groszy litewskich[16]. Kolejnym szesnastowiecznym źródłem jest akt nadawczy rodu Grynkiewiczów-Chodkiewiczów pochodzący z 18 sierpnia 1526 roku, w którym przekazano pewne udziały ziemi w zamian za modlitwę w intencji zbawienia dusz ich przodków i krewnych[17]. Z księgi grodzieńskiego sądu ziemskiego spisanej w 1555 roku wiadomym jest, iż w połowie XVI wieku cerkiew katedralna posiadała duchowieństwo[18]. Natomiast księgi grodzieńskiego sądu

[14] Ю. Гардзееў, *Магдэбургская Гародня,* Гродня–Вроцлав 2008, s. 76.

[15] И.М. Чернявски, *Архитектурно-археологические исследования в Гродно и Могилеве. Археологические открытия 1980 года*, Минск 1981, s. 346–347.

[16] *Аты относящіеся к исторіи Западной Россіи, собраные и изданые Археографической Коммиссіею*, t. I, Санкт-Петербургъ 1846, s. 370.

[17] *Акты издаваемые Виленскою археографическою комиссиею,* t. VII: *Акты Гродненского городского суда* (dalej: *АГГС*, t. VII), Вильна 1874**,** s. 69.

[18] *Акты издаваемые Коммиссиею, Высочайше учрежденною для разбора древнихъ актовъ,* t. XXI: *Акты Гродненскаго Земского Суда* (dalej: *АГЗС*, t. XXI), Вильна 1894, s. 217.

ziemskiego pochodzące z lat 1596–1598 dostarczają nam informacji o dwóch ostatnich dokumentach z XVI wieku. Są tą przywileje królewskie odnoszące się do cerkiewnego szpitala. Pierwszy z nich był nadany przez króla Zygmunta Augusta 8 września 1565 roku, drugi przez króla Stefana Batorego 29 maja 1581 roku. Oba potwierdzały coroczny dochód świątyni w wielkości dziesięciu kop groszy zebranych z majątków królewskich na rzecz ubogich znajdujących się w szpitalu działającym pod patronatem soboru[19]. Przekazywane fundusze były przeznaczane na opiekę i wyżywienie przebywających w przytułku ubogich i żebraków. Z inwentarza cerkiewnego spisanego w 1784 roku wiadomo, iż szpital nadal miał zapewnione coroczne wsparcie pieniężne w wielkości 10 kop groszy litewskich, którego jednak od 1764 roku nie otrzymywał[20]. Ostatnim szesnastowiecznym źródłem dostarczającym informacji na temat cerkwi Przeczystej Bogarodzicy jest sztych Grodna z 1568 roku autorstwa Matthiasa Zündta wykonany na podstawie szkiców Johannesa Adelhausera uczestniczącego w sejmie grodzieńskim w 1567 roku. To graficzne źródło daje możliwość przybliżenia szesnastowiecznego zewnętrznego wyglądu cerkwi i jej lokalizacji. Na malowidle świątynia była oznaczona napisem *Templum muro circumdatum Russorum* – prawosławna świątynia otoczona murem. Umiejscowiona była na ulicy biegnącej od strony mostu nieopodal Starego Zamku. Z prawej strony cerkwi znajdowała się murowana kampanila, a na przednim planie widoczny jest budynek szpitala[21]. Jury Jakimowicz na podstawie badań Jeleny Kwitnickoj charakteryzuje tę cerkiew jako murowaną trójnawową bazylikę z kolistym obejściem[22]. W części środkowej świątynia posiadała dach typu namiotowego. Wokół cerkwi znajdował się cmentarz, który był otoczony murem wyposażonym w dwupoziomową wieżę przejazdową zwieńczoną dachem namiotowym. Istnienie cmentarza

[19] *АГЗС* t. I, s. 10.

[20] *ПКГГ на 1866*, s. 8.

[21] И.Г. Трусов, *Православные*..., op.cit., s. 17.

[22] Ю.А. Якимович, *Зодчество Беларуси XVI – середины XVII вв.,* Минск 1991, s. 108.

potwierdza również sporządzony w 1609 roku akt sprzedaży nieruchomości znajdującej się na gruntach tej cerkwi. Był to małych rozmiarów, typowy dla prawosławia cmentarz przeznaczony do pochówku duchowieństwa, uprzywilejowanych parafian czy fundatorów[23].

Po wprowadzeniu unii brzeskiej katedralne duchowieństwo pozostawało wierne Cerkwi prawosławnej i do połowy lat dwudziestych XVII wieku opierało się presji politycznej oraz kościelnej nakazującej uznanie zwierzchnictwa papieża. Niezłomna postawa kleru przynosiła negatywne konsekwencje w położeniu materialnym cerkwi, którego polepszenie było uwarunkowane przystąpieniem do unii z Kościołem łacińskim. Po przejściu pod jurysdykcję unitów cerkiew natychmiast wzbogaca się o prywatne darowizny. Przykładem jest nadanie przez Jarosza Wołowicza, starostę żmudzkiego, w 1626 roku pewnej liczby domostw z podległymi chłopami w zamian za modlitwę w intencji zbawienia duszy swej matki Mariny Maleszko pochowanej w części ołtarzowej tej cerkwi. Ów akt fundacji jest bardzo istotny dla naszych rozważań, ponieważ pozwala ustalić czas przystąpienia grodzieńskiej katedralnej parafii do unii brzeskiej. Jarosz Wołowicz w treści listu, w którym przekazywał swe dobra, zapisał:

> długo się zastanawiałem czy oddać ziemie z chłopami, a to dlatego, iż wspomniana cerkiew miała schizmatyckich popów i prezbiterów […]; ale teraz dzięki łasce Bożej cerkiew ze swoim klerem znajduje się w unii z rzymskokatolicką wiarą, przeto daruję […] na cerkiew Preczistjeńskuju[24].

Zatem Wołowicz akt fundacji uczynił dopiero w tym czasie, kiedy duchowieństwo prawosławne zastąpiono unickim. Pomimo wydanego 18 marca 1633 roku przez Władysława IV Wazę postanowienia, na którego mocy powołano komisje mające dokonać podziału cerkwi i monasterów w miastach królewskich proporcjonalnie do liczby wyznawców, cerkiew Przeczystej Bogarodzicy została w unii. W Grodnie, podobnie

---

[23] В.Н. Черепица, *Гродненский православный некрополь (с древнейших времен до начала XX века)*, Гродно 2001, s. 8.

[24] *АГЗС*, t. I, s. 62.

jak w Wilnie, Nowogródku, Słonimiu i wielu innych miastach, unici i katolicy nie pozwolili komisarzom królewskim przekazywać prawosławnym przyznanych im cerkwi[25]. Następnie od połowy lat trzydziestych XVII wieku świątynia zaczyna zmieniać swoje przeznaczenie. W 1635 roku na mocy decyzji metropolity unickiego Józefa Rutskiego zostały przeniesione z Wilna do Grodna cztery mniszki bazylianki, które tymczasowo zamieszkały w wynajętym domu przy cerkwi. Przybycie bazylianek do Grodna było wynikiem celowej polityki hierarchii unickiej ukierunkowanej na ciągłą konfrontację z restytuowaną przez Władysława IV hierarchią prawosławną o wiernych i majątek Cerkwi. Bazyliankom była powierzona misja polegająca na powiększaniu liczby prozelitów i zacieraniu wśród mieszkańców miasta jeszcze żywej pamięci o prawosławnej wierze[26]. Początkowo przez pierwsze lata powołań do klasztoru nie było dużo. Natomiast na podstawie zachowanych imion nowicjuszek można zauważyć, iż pochodziły ze szlacheckich i bogatych rodzin, a wstępowały do stanu zakonnego za radą i namową księży[27]. Wynika z tego, że powołania do wspólnoty nie były dobrowolne, a inicjowane odgórnie i w zaplanowany sposób. Kobiety przyjmujące śluby zakonne musiały wnieść określoną sumę pieniędzy, której wysokość była wygórowana jak na tamte czasy. Ten fakt znacznie utrudniał wstępowanie do klasztoru kobietom z niższych warstw społecznych, co było sprzeczne z samą ideą życia mniszego i jeszcze wyraźniej ukazywało upolityczniony charakter tej kościelnej instytucji. Po upływie siedmiu lat od powstania wspólnoty, w 1642 roku, w trakcie wizytacji grodzieńskich monasterów i parafii już należących do Cerkwi unickiej jej metropolita Antonii Sielawa wydał akt, na którego mocy przekazał bazyliankom grunty pod budowę budynku klasztornego. Były to nieużytkowane place cerkiewne sąsiadujące z cerkwią Przeczystej Bogarodzicy. Przekazane ziemie na rzecz klasztoru bazylianek zostały

[25] A. Mironowicz, *Józef Bobrykowicz biskup białoruski,* Białystok 2003, s. 36.
[26] *ПКГГ на 1866,* s. 8.
[27] Ibidem, s. 8.

potwierdzone przywilejem króla Władysława IV z dnia 27 lipca 1646 roku. W połowie XVII wieku, pięć lat od wybudowania drewnianego korpusu monasterskiego, budynek ten, wraz z sąsiadującą cerkwią Bogarodzicy, spłonął. Na zgliszczach murowanej dwunastowiecznej cerkwi została odbudowana drewniana, którą przejęły mniszki jako świątynię monasterską[28]. Z tego powodu funkcję soboru przejęła cerkiew Zmartwychwstania Chrystusa[29]. Na początku XVIII wieku unicki metropolita Kiszka postanowił o budowie nowej murowanej świątyni pw. Narodzenia Najświętszej Marii Panny, która stanęła na miejscu drewnianej cerkwi w 1726 roku. Cerkiew była wybudowana w stylu barokowym według projektu znanego architekta Józefa Fontany[30]. Tenże metropolita położył również kamień węgielny pod budowę murowanego budynku monasterskiego, który ostatecznie został oddany do użytku dopiero w 1751 roku. Niecałe stulecie później, w 1839 roku, po zjednoczeniu Cerkwi unickiej z prawosławną świątynia powraca do prawosławia. Cztery lata później, w 1843 roku, na miejscu byłego bazyliańskiego klasztoru żeńskiego powstaje prawosławny monaster Narodzenia Najświętszej Marii Panny[31].

Cerkiew Zmartwychwstania Chrystusa (*Woskriesienskaja*)

Cerkiew Zmartwychwstania Chrystusa to kolejny przykład grodzieńskiej architektury XII wieku[32]. Świątynia była usytuowana na wzniesieniu leżącym naprzeciw Starego Zamku[33], w miejscu, gdzie w pierwszej

[28] Е. Оровскій, *Гродненская*…, op.cit., s. 98.

[29] И. Трусов, *Православные...,* op.cit., s. 18.

[30] G. Rąkowski, *Ilustrowany przewodnik po zabytkach Białorusi,* Warszawa 1997, s. 65–66.

[31] U. Pawluczuk, *Życie monastyczne w II Rzeczypospolitej,* Białystok 2007, s. 188.

[32] Ю. Гардзееў, *Магдэбурская Гародня*, Гродна–Уроцлаў 2008, s. 78; И.Г. Трусов, *Православные...,* op.cit., s. 15.

[33] *АГЗС,* t. I, s. 60, ПКГГ на 1866*,* s. 20, Е. Orłowski, *Гродненская*…, op.cit., s. 53; А. К. Краўцэвіч, *Гарады і замкі Беларускага Панямоння XIV–XVII стст.,*

połowie XVIII wieku stanął wybudowany przez króla Augusta II Nowy Zamek – pałac królewski[34]. Przedstawioną lokalizację potwierdza również opis świątyni znajdujący się w inwentarzu zamku grodzieńskiego z 1653 roku[35]. Cerkiewna jurydyka składała się z placów leżących na terytorium podgrodzia, gdzie znajdowała się świątynia oraz gruntów na Podzamczu ze wzniesionym na nim monasterem z Małą cerkwią[36] zniszczonym w połowie XVII wieku przez wojska rosyjskie[37]. Pierwsza bezpośrednia wzmianka dotycząca samej świątyni znajduje się w sporządzonym w 1560 roku inwentarzu miasta, który informuje o nadaniu cerkwi dwóch włók ziemi we wsi Olszanka[38]. Natomiast wcześniej, w 1555 roku, w księdze grodzieńskiego sądu ziemskiego zapisany jest akt sprzedaży leżącego nieopodal Grodna folwarku „Małyszkowskiego", którego współwłaścicielem był Owierkiej Pawłowicz – proboszcz cerkwi Zmartwychwstania Chrystusa w Grodnie[39].

Późniejszym, już siedemnastowiecznym, źródłem jest przywilej króla Władysława IV nadany cerkwi 20 maja 1633 roku. Z tego dokumentu pochodzą informacje o tym, że w 1613 roku świątynia, wraz z innymi cerkiewnymi domami, spłonęła. Ówczesny proboszcz Maksym Jurewicz, uznając miejsce, na którym stała spalona cerkiew, za opustoszałe, małe i nieodpowiednie dla świątyni, postanowił kupić dwa prywatne place leżące w głębi miasta przy ulicy Rzeźnickiej [obecnie ulica Kirowa]. Następnie z własnych środków wzniósł nową świątynię Zmartwychwstania Chrystusa[40]. W inwentarzu miasta z 1771 roku

---

Мінск 1991, s. 70; М.А. Ткачоў, *Археалагічныя помнікі г. Гродна*, [w:] *Археалагічныя помнікі Гродзеншчыны*, Гродна 1992, s. 15.

[34] *ПКГГ на 1866*, s. 19.

[35] *Писцовая Книга Гродненской Экономии*, t 2 (dalej: *ПКГЭ,* t. 2), Вильно 1882, s. 10.

[36] Monaster na Podzamczu był wybudowany w starej, zasiedlonej jeszcze w XII wieku osadzie centralnej, na północ od Starego Zamku, nieopodal rzeki Horodniczanki.

[37] Ю. Гардзееў, *Магдэбурская*…, op.cit., s. 75.

[38] *ПКГГ на 1866*, s. 4.

[39] *АГЗС*, t. XXI, s. 80.

[40] *АГЗС,* t. I, s. 61.

zachował się opis świątyni i towarzyszącym jej zabudowań: „cerkiew ta była mała i biedna, pokryta była dranicą, bez żadnych ozdób, z jedną absydą […]. Niedaleko cerkwi znajdował się biały dom, naprzeciw niego stała stodoła, obok której stał mały domek, na uboczu znajdował się stary chlew”[41]. Na swoje utrzymanie cerkiew miała również cztery włóki ziemi w Olszance i Koniuchach nadane swego czasu przez wielkiego księcia Aleksandra, a następnie króla Stefana Batorego[42]. Dla zabezpieczenia majątku cerkwi jej kolejny proboszcz Iwan Rzepnicki w 1633 roku poczynił zabiegi, aby wszystkie nadania wraz z kupionymi placami były potwierdzone przywilejem monarchy. Panujący wówczas Władysław IV uznał wszystkie poprzednie hospodarskie nadania dla cerkwi pod warunkiem, „aby teraźniejszy ojciec Iwan Rzepnicki i po nim będące w jedności z kościołem rzymskim byli, pasterzowi w jedności z kościołem rzymskim posłuszeństwo oddawali”[43]. W taki sposób w 1633 roku cały majątek spalonej cerkwi został prawnie przeniesiony na nową cerkiew Zmartwychwstania Chrystusa znajdującej się na ulicy Rzeźnickiej i był wpisany do ksiąg sądu grodzieńskiego. Wymieniony powyżej przywilej królewski dostarcza również informacji o tym, że cerkiew Zmartwychwstania Chrystusa do czasu wydania dokumentu pozostawała prawosławna i aby zachować prawo do posiadanych majątków, prezbiter tej świątyni był przymuszony przez władcę do przejścia pod jurysdykcję Cerkwi unickiej. Treść przywileju ukazuje dyskryminację wyznawców prawosławia przez samego panującego, który nie stosował się do wydanego przez siebie aktu „potwierdzającego m.in. prawa Cerkwi prawosławnej do posiadania własnych świątyń, szkół i drukarni”[44]. W latach panowania Jana Kazimierza cerkiew została formalnie oddana prawosławnym mieszkańcom Grodna, wymieniono ją bowiem w postanowieniu tegoż władcy z 12 stycznia 1650 roku zatytułowanym „O wolnościach Cerkwi prawosławnej w Wielkim Księstwie Litew-

[41] *ПКГГ на 1866*, s. 23.
[42] Е. Оровскій, *Гродненская*…, op.cit., s. 105.
[43] *АГЗС,* t. I, s. 61.
[44] A. Mironowicz, *Józef Bobrykowicz*..., op.cit., s. 35–36.

skim”[45]. Pomimo tego w połowie XVIII wieku cerkiew była obsługiwana przez duchownego podległego unickiemu metropolicie.

Kolejne siedemnastowieczne i osiemnastowieczne źródła przedstawiają powolny proces materialnego upadku świątyni i utraty jej mienia. Jeszcze w inwentarzu Grodna z 1680 roku istnieją informacje o cerkiewnych placach znajdujących się po obu stronach ulicy Rzeźnickiej: „Ulica Rzeźnicka, prowadząca do miasta. Prawa strona – popowskie place, na których wybudowane są dwie chaty. Lewa strona – plac popowski, na którym w dwóch chatach mieszkają ogrodnicy”[46]. Natomiast według inwentarza miasta z 1691 roku cerkiewne grunty leżące po lewej stronie ulicy Rzeźnickiej znajdowały się już w dyspozycji dominikanów grodzieńskich[47]. Również inwentarz miasta z 1768 roku nie wymienia cerkiewnego placu, który w 1680 roku był opisany jako ten znajdujący się po lewej stronie ulicy, a jedynie informuje, że „do jurydyki cerkwi Zmartwychwstania należą dwa place na ulicy Rzeźnickiej, kupionych przez Maksyma Jurewicza, na których była wybudowana cerkiew Zmartwychwstania, obecnie znajduje się tu tylko cmentarz, plebania i ogród duchownego cerkwi Przeczystej Bogarodzicy”[48]. Należy zauważyć, że w opisie cerkiewnej jurydyki nie wymieniono samej świątyni, co świadczy, że przestała ona istnieć. Przyczynę takiego stanu rzeczy wyjaśnia inwentarz Grodna z 1771 roku: „cerkiew […] częściowo pod wpływem czasu, częściowo poprzez zaniedbania i przechodzące obce wojska zniszczona”[49]. W 1754 roku starostwo grodzieńskie czyniło starania mające na celu odbudować cerkiew pw. Zmartwychwstania Chrystusa, lecz zawłaszczenie cerkiewnego placu, na którym stała świątynia, przez szlachecki ród Badaraków uniemożliwiał jej odbudowę. Z tego

[45] *Акты издаваемые Коммиссиею, Высочайше учрежденною для разбора древнихъ актовъ,* t. XXXIII, *Акты относящиеся къ истори Западнорусской церкви,* Вильна 1908, s. 374; J. Jodkowski, *Grodno*, Wilno 1923, s. 26.

[46] *ПКГГ на 1866*, s. 21.

[47] Ibidem, s. 23.

[48] Ibidem, s. 22 i 23.

[49] Ibidem, s. 23.

powodu w 1753 roku do grodzieńskiego sądu ziemskiego została złożona skarga proboszcza Michała Lenkiewicza i metropolity unickiego Floriana Hrebnickiego na Józefa i Teresę Badaraków, którzy przywłaszczyli sobie leżący po prawej stronie ulicy Rzeźnickiej cerkiewny plac, samowolnie osiedlili na nim swoją służbę, zasiewali i zbierali plony[50]. Z przytoczonych aktów wynika, że do 1771 roku świątyni nie odbudowano, co potwierdzają późniejsze informacje pochodzące z XIX wieku. Prowadzi to do wniosku, że cerkiew definitywnie przestała istnieć w połowie XVIII wieku. Prócz utraty świątyni, w 1753 roku, w wyniku pożaru spłonęła plebanie i wszystkie budynki gospodarcze[51]. Odbudowę spalonej plebani rozpoczął proboszcz Michał Lenkiewicz, który wybudował dom parafialny z własnych środków z drzewa kupionego na rzece Niemen i po części wykorzystując materiały z ruin zabudowań nieistniejącej cerkwi pw. Podwyższenia Krzyża Pańskiego na Podolu[52].

Jurydyka cerkwi Zmartwychwstania Chrystusa na Podzamczu została przejęta przez unickich metropolitów. Znajdujący się na niej do połowy XVII wieku Mały popowski monaster, wraz z Małą cerkwią, nie został odbudowany, a miejsce po nim nie zostało w żaden sposób upamiętnione. Najprawdopodobniej w połowie XVIII wieku nie było śladu po monasterskich zabudowaniach i świątyni, a teren, na którym znajdowały się wymienione obiekty sakralne, został włączony do unickiej jurydyki metropolitalnej i był wynajmowany mieszkańcom miasta. Wiadome jest, że w połowie XVIII wieku jurydykę zamieszkiwało na prawie czynszu siedmioro Żydów (jeden posiadał dwa budynki), jedna wdowa Żydówka i dwóch chrześcijan[53]. Po pożarze z 1753 roku mieszkańcy tej jurydyki odmówili płacenia należności, co spowodowało wydanie przez króla aktu, na którego mocy metropolicie unickiemu ponownie nadano prawo do spalonych placów[54].

---

[50] *АГГС*, t. VII, s. 550 i 551.
[51] Ю. Гардзееў, *Магдэбурская*…, op.cit., s. 16.
[52] *ПКГГ на 1866*, s. 21.
[53] Е. Орловский, *Гродненская*…, op.cit., s. 155–156.
[54] Ibidem, s. 157.

Z postępem unii brzeskiej i rozwojem katolickiej misji cerkiew pw. Zmartwychwstania Chrystusa w Grodnie stopniowo ubożeała. Najwyraźniej konwersje wśród zamożnej warstwy ruskiego społeczeństwa do Cerkwi unickiej czy Kościoła łacińskiego pozbawiły prawosławną parafię patronatu. W okresie unii cerkiew przestała być otoczona materialną opieką, co przywiodło świątynię do bezużyteczności i ruiny, w konsekwencji czego w połowie XVIII wieku uległa zniszczeniu. Po tym wydarzeniu miała miejsce dalsza degradacja cerkiewnej jurydyki. Place cerkwi przy ulicy Rzeźnickiej przeszły w posiadanie dominikanów bądź we władanie wspomnianego szlacheckiego rodu. Natomiast grunty leżące obok cmentarza cerkwi pw. Zmartwychwstania Chrystusa, na którym unicki proboszcz Lenkiewicz wybudował plebanię, podobnie jak place na Podzamczu, zostały włączone do jurydyki unickiego metropolity. Już w połowie XIX wieku trudno zlokalizować miejsce, gdzie znajdowała się drewniana cerkiew Zmartwychwstania Chrystusa, jak również określić, kto przejął cerkiewne place. Jedyną wartą zainteresowania jest informacja zapisana w 1866 roku. Wynikało z niej, że miejsce, na którym stała cerkiew, znajdowało się w obrębie prywatnej posiadłości na terenie sadu. Dowodziły tego odkryte fragmenty fundamentów i odkopywane przez prywatnego właściciela nieruchomości ludzkie czaszki i kości[55]. Według dziewiętnastowiecznych historyków zapisujących te informacje opisywana prywatna posesja graniczyła z placem bezspornie należącym w XVIII wieku do cerkwi Zmartwychwstania Chrystusa. Na początku XX wieku Eustachy Orłowski usytuował cerkiew „blisko rogu ulic Policyjskoj i Bankowoj, na miejscu domu Baumgartena”[56], przy dzisiejszym skrzyżowaniu ulic Kirowa i Socjalistycznej[57].

[55] Ibidem, s. 23 i 24.
[56] Ibidem, s. 98.
[57] В.Н. Черепица, *Гродненский*…, op.cit., s. 18.

Cerkiew Podwyższenia Krzyża Pańskiego (*Czestnokriestienskaja*)

Cerkiew pw. Podwyższenia Krzyża Pańskiego podzieliła los poprzednich świątyń. W literaturze naukowej przyjmuje się, że zalicza się ona również do wczesnośredniowiecznej architektury Grodna XII wieku. Była ona umiejscowiona nad brzegiem Niemna w starym, zamieszkanym już w XI–XII wieku, rejonie miasta zwanym Podolem[58] (obecnie rejon ulicy Podolnej)[59]. Nie jest znana dokładna data budowy ani jej fundator. Dwunastowieczny rodowód świątyni jest oparty m.in. na wniosku, że Podole jako część osady grodowej wyraźnie wysuniętej na wschód względem reszty dzielnic i zamieszkanej od czasów najdawniejszych powinno posiadać własną świątynię. Istniały one bowiem we wszystkich innych głównych rejonach miasta: na dziedzińcu zamku, na Kołoży, na podgrodziu nad Horodniczanką[60]. Według Jerzego Gordziejewa pierwsze wzmianki o świątyni pochodzą z 1480 roku[61]. Natomiast w artykule najstarszym przytoczonym źródłem bezpośrednio informującym o świątyni jest inwentarz z 1560 roku. Również na sztychu miasta autorstwa Zündta-Adelhausera z 1568 roku cerkiew została oznaczona napisem *Templum Russorum ligneum suburbia* – cerkiew prawosławna drewniana na przedmieściach. Przedstawiono ją w formie rotundy z attyką i galerią dookoła kopuły z latarnią[62]. Jej lokalizacja na mapie szesnastowiecznego Grodna była bardziej konkretna w porównaniu do innych grodzieńskich cerkwi. W inwentarzu miasta z 1560 roku opisano jej położenie w następujący sposób: „część ulicy Mostowej nosząca nazwę Krestowozdwiżeńskoj, zaczynała się od tego miejsca, gdzie znaj-

[58] А.К. Краўцэвіч, *Гарады…,* op.cit., s. 70.

[59] H. Siemianczuk, *Grodno w średniowieczu i w czasach nowożytnych (w świetle źródeł archeologicznych),* [w:] Archeologia Historica Polona, t. 3, red. J. Olczak „Materiały z drugiej sesji naukowej Uniwersyteckiego Centrum Archeologii Średniowiecza i Nowożytności", Toruń 1996, s. 262.

[60] J. Gordziejew, *Socjotopografia...*, op.cit., s. 177.

[61] Ю. Гардзееў, *Магдэбурская…,* op.cit., s. 74.

[62] J. Jodkowski, *Grodno*, Wilno 1923.

dowała się prawosławna cerkiew i wiodła w stronę Niemna, mieszkało na niej siedem osób"[63].

W 1650 roku Andrzej Kotowicz, kasztelan wileński, i jego żona Barbara ofiarowali karmelitom plac naprzeciwko cerkwi, gdzie zbudowano mały drewniany kościół, który po krótkim czasie spłonął[64]. Według akt sądu zadwornego królewskiego z 1675 roku karmelici do czasu wybudowania nowego murowanego kościoła odprawiali nabożeństwa w cerkwi Podwyższenia Krzyża Pańskiego[65]. W inwentarzu miasta z 1768 roku została poczyniona uwaga, iż w wyniku samowolnych zarządzeń metropolity unickiego Cypriana Żochowskiego cerkiew pw. Podwyższenia Krzyża Pańskiego była oddana karmelitom. Inwentarz z 1771 roku potwierdza przejęcie w 1674 roku przez zakon karmelitów świątyni wraz z wszystkimi jej gruntami wyłącznie na podstawie wydanego przez wspomnianego unickiego metropolitę zwykłego pozwolenia[66]. Ponadto metropolita Żochowski zezwolił dla wielu zamożnych osób w sposób nieograniczony wznosić na cerkiewnych gruntach prywatne domy tak za jego życia, jak i po jego śmierci, opierając się na bezpodstawnie przysługujących mu prawach do władania nad cerkiewnym majątkiem[67]. W ten sposób przyczynił się do utraty znaczącej części cerkiewnych własności. W 1675 roku, po rozpoczęciu celebrowania przez karmelitów nabożeństw w nowym murowanym kościele, cerkiew, pozostając w ich rękach, była niewykorzystywana. Prawdopodobnie bez jakiejkolwiek konserwacji ze strony karmelitów budynek pod naporem czasu popadł w ruinę i niebyt. Z tych względów cerkiew pw. Podwyższenia Krzyża Pańskiego w 1754 roku już nie istniała[68]. Natomiast katolicki klasztor w 1845 roku został zamknięty, a jego budynki oddane

[63] *ПКГГ на 1866*, s. 24.

[64] Е. Орловский*, Гродненснія православныя церкви в XVI веке,* Гродненския Епархиальныя Ведомости, № 16 (dalej: *ГЕВ,* № 16), 1904, s. 448.

[65] *ПКГГ на 1866*, s. 25.

[66] *ПКГГ на 1866*, s 26.

[67] Ibidem, s. 25.

[68] Е. Орловский*, Гродненская*…, op.cit., s. 151.

dla wojska. Ostatecznie w 1881 roku zespół pokarmelicki staje się własnością miasta, które na początku XX wieku w tym miejscu wybudowało koszary[69]. Podczas prac przygotowawczych pod ich budowę odkopano wiele oznak świadczących o istnieniu na tym miejscu cerkwi, takich jak fragmenty fundamentów czy ludzkie kości[70].

W przywołanym powyżej inwentarzu z 1771 roku istnieje również wzmianka o tym, że na Podolu, niedaleko cerkwi pw. Podwyższenia Krzyża Pańskiego, istniała kaplica, która przynależała do cerkwi pw. Przeczystej Bogarodzicy. Nie zachowała się jednak informacja, pod jakim wezwaniem była wzniesiona i kiedy została zburzona. Natomiast wiadome jest, że był przy niej cmentarz, a na miejscu, w którym swego czasu znajdowała się kaplica, stał drewniany krzyż[71]. Podolska świątynia widnieje na sztychu Zündta-Adelhausera i jest przedstawiona w kształcie prostokąta z cebulkową kopułą. Według Igora Trusowa od 1674 roku przejęła funkcję cerkwi pw. Podwyższenia Krzyża Pańskiego[72]. W drugiej połowie XIX wieku plac, na którym była wzniesiona, znajdował się już w rękach prywatnej osoby.

Czas sprawowania godności metropolity unickiego przez Cypriana Żochowskiego był dla cerkwi Podwyższenia Krzyża Pańskiego najbardziej szkodliwy. W bezprawny sposób straciła ona znaczną część swoich gruntów, których najwięcej przysposobili sobie karmelici. Sąsiedztwo zakonników dla cerkwi okazało się tragiczne, ponieważ została wchłonięta przez ciągle rozrastający się jej kosztem klasztor. Okres, kiedy świątynia znajdowała się pod władaniem katolickich zakonników, był jej ostatnim. Natomiast unicki metropolita, wydając bezprawne pozwolenia na budowę prywatnych budynków na cerkiewnych placach, doprowadził do całkowitego rozgrabienia majątku podolskiej cerkwi.

---

[69] *ГЕВ,* № 16, s. 449.
[70] *ПКГГ на 1866*, s. 24.
[71] Ibidem, s. 26.
[72] И.Г. Трусов, *Православные*..., op.cit., s. 20.

Cerkiew Świętej Trójcy (*Trojckaja*)

Na temat kolejnej grodzieńskiej cerkwi pw. Świętej Trójcy nie zachowało się zbyt wiele informacji. Po raz pierwszy była wspomniana w przywileju Zygmunta I Starego zapisanym w Metrykach Litewskich w księdze z 1511 roku[73]. Nie zachowały się wcześniejsze źródła mogące dostarczyć wiadomości, kiedy i w jakim miejscu świątynia została wzniesiona i kto był jej fundatorem. Jednak najprawdopodobniej musiała być wybudowana w drugiej połowie XV wieku[74]. W takiej sytuacji jedynym pisanym źródłem wskazującym na istnienie w XVI wieku w Grodnie cerkwi pw. Świętej Trójcy jest wspomniany przywilej Zygmunta I Starego. Miał on formę aktu nadawczego, w którym władca darował dla duchownego tej cerkwi ziemię na uroczysku Susłowszczyzna: „Zygmunt z Bożej miłości król i wielki książę […]. Staroście grodzieńskiemu Panu Stanisławu Pietrowiczu. Bił nam czoło Pop z Grodna Ozierski z cerkwi Świętej Trójcy o imieniu Matwiej, mówiąc, iż posiada ziemie w Ozierach Susłowszczyźnie Chodarkowicza […] abyśmy jemu tę ziemię na utrzymanie cerkwi Bożej dali”[75].

W 1765 roku przywilej został potwierdzony przez króla Stanisława Augusta, co dowodzi, iż w tym roku cerkiew nadal funkcjonowała[76]. Niejasna pozostaje kwestia, gdzie znajdowało się uroczysko Susłowszczyzna. Sama nazwa obecnie nie funkcjonuje, została wspomniana jedynie w wymienionym źródle. Również nie została opisana lokalizacja świątyni na terenie miasta. Zgodnie z opinią dziewiętnastowiecznych badaczy przyjmuje się, iż świątynia była wybudowana przy ulicy Trojckoj [dzisiejszej Bolszoj Trojckoj][77]. Wiąże się to z ruską tradycją nazywania ulic od nazwy wybudowanych na nich cerkwi. Nie wiadomo jedynie dokładnie, w którym miejscu tej ulicy była wybudowana. W inwentarzu

[73] *ПКГГ на 1866*, s. 26.
[74] И.Г. Трусов, *Православные*..., op.cit., s. 27.
[75] *ПКГГ на 1866*, s. 26.
[76] Е. Орловский, *Гродненская*…, op.cit., s. 155.
[77] *ПКГГ на 1866*, s. 27 i 28, И.Г. Трусов, op.cit., s. 27, В.Н. Черепица, op.cit., s. 18.

miasta sporządzonym w 1676 roku zapisano: „Zaułek w pobliżu Świętej Trójcy. Prawa strona od dużej drogi: użytki arcybiskupie, na których stoją trzy chaty ogrodników. Lewa strona: ziemia należąca do szpitala, na niej cztery chaty ogrodników"[78]. Zatem oprócz placu, na którym stała cerkiew, znajdowały się inne cerkiewne grunty, które były zabudowane domami ogrodników. Przytoczony dokument informuje również o posiadaniu przez cerkiew szpitala. Jest to ważna informacja podkreślająca jej funkcję społeczną, poprzez której realizację cerkiew otaczała swą opieką najbardziej potrzebujących i najuboższych mieszkańców miasta. Utworzona w 1829 roku Komisja do spraw rewindykacji mienia dawnych prawosławnych cerkwi zebrała dokumenty dotyczące majątku cerkiewnego. Dzięki pracy tej instytucji dowiadujemy się, iż w połowie XIX wieku dwaj prywatni właściciele gruntów przy ulicy Trojckiej posiadali akty własności, z których wynikało, iż jeden z placów należał do duchownego cerkwi pw. Świętej Trójcy, a drugi do zarządzanego przez cerkiew szpitala[79]. Na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku grodzieński archeolog Grygorij Nikołajewicz Akinczyc, dokonując badań zabudowy ulicy Bolszoj Troickoj, odkrył resztki cmentarza, który mógł znajdować się właśnie wokół omawianej cerkwi[80], tym samym potwierdzając jej lokalizację.

Cerkiew bez wątpienia funkcjonowała od XVI wieku do początków panowania Stanisława Augusta Poniatowskiego. Ostatnia informacja o tej świątyni sięga 1765 roku, co sprawia, że była jedną z trzech najdłużej zachowanych cerkwi w nowożytnym Grodnie[81]. Wzniesiono ją na ulicy Troickoj, jednak nie wiadomo jak wyglądała i z jakich materiałów została zbudowana. Cerkiew posiadała użytki rolne na niezlokalizowanym dotąd uroczysku Susłowszczyzna, władała również kilkoma placami przy ulicy Troickoj i podległym pod nią szpitalem. W XIX wieku cała jej jurydyka została przejęta przez prywatne osoby. Z zacho-

[78] Ibidem, s. 28.
[79] *ПКГГ на 1866*, s. 28.
[80] И.Г. Трусов, *Православные*..., op.cit., s. 27.
[81] Е. Орловский, *Гродненская*…, op.cit., s. 155.

wanych źródeł nie można określić dokładnego czasu ani okoliczności, w jakich świątynia i szpital przestały istnieć. Jedynie w rezultacie przeprowadzonych w XIX wieku badań ustalono, że analogicznie do losów cerkwi Podwyższenia Krzyża Pańskiego i Przeczystej Bogarodzicy była przejęta przez łacińskie duchowieństwo[82].

Cerkiew Świętego Mikołaja (*Nikołajewskaja*)

Cerkiew pw. św. Mikołaja była świątynią, którą uwzględniono w inwentarzu Grodna z 1560 roku. Jednak źródła historyczne bardzo skąpo traktują o jej istnieniu, dlatego w literaturze jej dzieje są opisywane w sposób lakoniczny. Ze względu na ten fakt pozostaje powtórzyć za innymi badaczami kilka niepodważalnych informacji potwierdzających jej istnienie. Cerkiew wybudowana była na Horodnicy, w części miasta znajdującej się za rzeką Horodniczanką[83], usytuowana na niewysokim wzniesieniu przy Trakcie Wileńskim[84]. W źródłach osada występuje pod wieloma nazwami: Horodno, Horodnica, Sucha Dolina, Suche Sioło[85]. Obok cerkwi znajdował się dwór proboszczowski. W obrębie Horodnicy cerkiew posiadała nadania w postaci sześciu włók ziemi, które były wyodrębnione jako folwark św. Mikołaja. W 1640 roku majątek ten dzierżawiła dożywotnio rajczyni grodzieńska Maryna Siemionowna Hanusowa Fendeberkowa[86]. Z dużym prawdopodobieństwem cerkiew funkcjonowała jako kaplica zamku na Horodnicy i nie była uposażona placami w mieście[87]. Przeprowadzona w 1680 roku przez komisarzy królewskich pomiara włóczna obrębu Horodnicy wyszczególniła na jurydyce metropolitalnej opustoszałą murowaną cerkiew[88]. Z przyto-

[82] *ПКГГ на 1866*, s. 29.

[83] Е. Орловский, *Гродненская*..., op.cit., s. 74.

[84] Ю. Гардзееў, *Магдэбурская…,* op.cit., s. 74.

[85] P. Borowik, *Jurydyki Miasta Grodna w XV–XVIII wieku. Stanowy podział nieruchomości*, Supraśl 2005, s. 273.

[86] Ibidem, op.cit., s. 111.

[87] Ibidem, s. 111.

[88] *ПКГЭ*, t. 2, s. 238.

czonego źródła, jak też przez analogię do losów innych omówionych prawosławnych świątyń, można wywnioskować, że cerkiew św. Mikołaja była przejęta przez metropolitów unickich, po czym została zamknięta, natomiast folwark oddany w dzierżawę. W 1681 roku grunta z cerkwią przeniesiono we władania królewskie, tym samym włączono je do jurydyki zamkowej. Zgodnie z uwagą odnotowaną w pamiętniku unickiego archimandryty Ignacego Kulczyńskiego z 1736 roku cerkiew św. Mikołaja znajdowała się nieopodal królewskiego folwarku nad rzeką Horodniczanką, gdzie pozostał już tylko krzyż i cmentarz[89]. Pod koniec XVIII wieku, w 1793 roku, król Stanisław August Poniatowski na tym miejscu ufundował pałac, który został podarowany podskarbiemu nadwornemu litewskiemu Antoniemu Dziekońskiemu, po czym stał się własnością rodu Walickich[90]. Podczas budowy pałacu cmentarz został poważnie naruszony, ale nawet w połowie XIX wieku, po tym, jak rezydencja została zaadaptowana na potrzeby siedziby prawosławnego arcybiskupa, na jej terytorium zachowały się pojedyncze nagrobki[91].

Z przytoczonych faktów wynika, że cerkiew pw. św. Mikołaja przestała istnieć na przełomie XVII i XVIII wieku, kiedy znajdowała się już w jurydyce zamkowej. Wszystkie jej poprzednie nadania na Horodnicy bezpowrotnie zostały odebrane na rzecz władcy. Sam cerkiewny plac u schyłku panowania Stanisława Augusta Poniatowskiego przeszedł w ręce arystokratycznych rodów Wielkiego Księstwa Litewskiego, po czym w czasach Imperium Rosyjskiego powrócił we władania Cerkwi prawosławnej.

Cerkiew Świętego Symeona (*Simieonowskaja*)

Cerkiew pw. św. Symeona były jedną z pięciu grodzieńskich świątyń, które posiadały dwie włóki użytków rolnych w Olszance[92]. Niestety

[89] *ПКГГ на 1866*, s. 35, Ю. Гардзееў, *Магдэбурская…,* op.cit., s. 74, И.Г. Трусов, *Православные*..., op.cit., s. 27, В.Н. Черепица, op.cit., s. 18.

[90] Ю. Гардзееў, *Магдэбурская…,* op.cit., s. 74.

[91] В.Н. Черепица, *Гродненский*…, op.cit., s. 18.

[92] P. Borowik, *Jurydyki...,* op.cit., s. 281.

nie są znane inne informacje źródłowe o tej świątyni. Pewne jest, że cerkiew św. Symeona była prawosławna i istniała w Grodnie w XVI i na początku XVII wieku. Funkcjonują hipotetyczne wyobrażenia budynku tej cerkwi, dla którego osnową są źródła graficzne pochodzące z drugiej połowy XVI wieku. Jednym z tych źródeł jest wspomniany widok Grodna autorstwa Zündta-Adelhausera. Najprawdopodobniej napis nad jednym z naniesionych przez artystę budowli: *Russorum Templum in Urbe* – ruska świątynia w mieście tyczył się cerkwi św. Symeona[93]. E. Orłowski przedstawioną bryłę cerkwi opisywał jako specyficzną, odznaczającą się od ruskiej architektury sakralnej, a bardziej reprezentującą sakralne budownictwo zachodnioeuropejskie. Według jego opinii dawna cerkiew pw. św. Symeona miała wygląd zwykłego prywatnego domu w formie prostokąta o dwuspadowym dachu z umiejscowionymi na jego przednim i tylnym froncie dwoma krzyżami, które odróżniały ją od zwykłych mieszkalnych budynków[94]. J. Jakimowicz utożsamianie „Russorum Templum in Urbe" z cerkwią św. Symeona uważał za poprawne. Opisuje tą świątynię jako murowaną prostokątną, trójnawową bazylikę z wyższą nawą środkową przykrytą dwuspadowym dachem i dużo niższymi jednospadowymi nawami bocznymi[95]. Identyczny budynek znajduje się na drugim widoku miasta stworzonym na przełomie XVI i XVII wieku przez Tomasza Makowskiego. Jedyną różnicą jest umocowanie jednego z wieńczących dach krzyży na charakterystycznej dla ruskich cerkwi cebulastej kopułce. Świątynia, podobnie jak u Zündta-Adelhausera, jest umiejscowiona obok gmachu ratusza miejskiego. Przy założeniu, iż naniesiony na rysunkach budynek autentycznie był cerkwią św. Symeona, można również poczynić pewne założenia o jej lokalizacji. Poprzez próby umieszczenia cerkwi na mapie miasta względem budynku ratusza powstały dwie przeciwstawne koncepcje. Pierwsza, E. Orłowskiego, utrzymuje lokalizację świątyni w dawnej

[93] Ю. Гардзееў, *Магдэбурская...,* op.cit., s. 73, И.Г. Трусов, *Православные*..., op.cit., s. 25.

[94] Е. Орловский, *Гродненская*…, op.cit., s. 84.

[95] И.Г. Трусов, *Православные*..., op.cit., s. 25.

północno-wschodniej części rynku. Natomiast J. Kwitnickaja uważa, iż cerkiew mogła istnieć w południowo-wschodniej części rynku[96]. Jednak w ślad za E. Orłowskim większość badaczy umiejscawia cerkiew na początku dzisiejszej ulicy Karola Marksa, poniżej skrzyżowania z ulicą Horodniczańską[97].

Wnioski

Dokonana prezentacja grodzieńskich cerkwi pozwoliła przedstawić proces konfesyjnej i etnicznej przemiany miasta. Punktem wyjścia rozważań było scharakteryzowanie Grodna jako miasta, które w XVI wieku nadal utrzymywało swój ruski średniowieczny rodowód. Dla potwierdzenia tej tezy został podkreślony fakt istnienia u schyłku XVI wieku minimum dziewięciu prawosławnych cerkwi, co w porównaniu z dwoma kościołami katolickimi i jedną synagogą wciąż nadawało miastu prawosławny charakter. Wydarzeniem, które negatywnie zaważyło na dalszych losach prawosławia w Grodnie, była niekorzystna dla Rusinów polityczna unia lubelska Wielkiego Księstwa Litewskiego z Koroną i dopełniająca ją kościelna unia brzeska, narzucona prawosławnej wspólnocie metropolii kijowskiej. Te polityczne przedsięwzięcia zaktywizowały i dopełniły proces wynarodowienia i konwersji religijnej warstwy szlacheckiej ruskiego społeczeństwa na Litwie, jak i w samym Grodnie. Nastąpiły znaczące zmiany w mentalności ruskiej elity, która przyjęła obojętną, a nawet wrogą postawę do rodzimej kultury i prawosławnego dziedzictwa swych przodków. Pomniejszeniu ulegała liczba fundatorów i patronów cerkwi czy monasterów, czego przykładem były popadające w ruinę grodzieńskie cerkwie. Wprowadzenie unii ukształtowało nowe realia, w których cerkwie otrzymywały nadania bądź potwierdzenia już posiadających dóbr, lecz za cenę podległości pod unicką hierarchię. Proboszczowie prawosławnych grodzieńskich cerkwi często nie mieli moż-

[96] Ю. Гардзееў, *Магдэбурская…,* op.cit., s. 73.
[97] И.Г. Трусов, *Православные*..., op.cit., s. 25.

liwości zabezpieczyć poprzednich nadań dla swych cerkwi, ponieważ władca, wydając przywilej, czynił to pod warunkiem jedności duchowieństwa danej cerkwi z Kościołem łacińskim. W konsekwencji doprowadziło to do zaniku na terenie Grodna parafii prawosławnych i zaboru władanego przez cerkwie mienia. Przejęte przez Cerkiew unicką prawosławne świątynie przeważnie wyludniały się, popadały w ruinę i ulegały zniszczeniu. Z tych powodów większość prawosławnych cerkwi w Grodnie istniejących w XVI wieku, zakończyły swój byt w następnym stuleciu. Pod wpływem postępującej latynizacji i polonizacji pamięć o pozostałych dawnych prawosławnych cerkwiach wśród mieszkańców miasta została szybko zatarta, a szczątkowe źródła pisane nie we wszystkich przypadkach pozwoliły zlokalizować miejsca, na którym były wybudowane[98]. U schyłku panowania Stanisława Augusta Poniatowskiego z dawnych prawosławnych parafialnych świątyń uchowała się jedynie cerkiew pw. Przeczystej Bogurodzicy, która od połowy XVII wieku pełniła funkcję świątyni klasztornej zakonu bazylianek. Prócz omówionych parafialnych świątyń na Kołoży istniała przejęta przez zakon bazylianów cerkiew monasterska pw. św. męczenników Borysa i Gleba[99]. Były to jedyne dwie świątynie wschodniego obrządku, które przetrwały do końca istnienia Rzeczypospolitej Obojga Narodów, przy czym obie były unickie[100].

Równolegle z degradacją świątyń postępował proces zaboru mienia cerkiewnego, dokonywany przez katolickie klasztory, unickich metropolitów, grodzieńskich mieszczan, nieprawosławną szlachtę, kończąc na wysokiej rangi państwowych urzędnikach i władcy. Było to możliwe poprzez funkcjonowanie niekorzystnych dla Cerkwi uwarunkowań prawnoustrojowych oraz występowania praktyki polegającej na sprzyjaniu unitom w trakcie rozstrzygania sporów o dobra cerkiewne. Dyskryminujące położenie doprowadziło do sytuacji, w której prawosławne

[98] *ПКГГ на 1866*, s. 27.
[99] Е. Орловский, *Гродненская*…, op.cit., s. 155–157.
[100] Ibidem, s. 162.

duchowieństwo było pozbawione realnej możliwości utrzymania pieczy nad dotychczasowym stanem posiadania swych parafii. W ten sposób grunty dawnych cerkwi parafialnych leżących w Grodnie, jak również poza miastem w Olszance, które nie zostały przejęte przez katolickie zgromadzenia zakonne, szlacheckie rody, przyłączone do dóbr królewskich, nadane bazyliankom i nie zostały bezprawnie rozdane przez unickich metropolitów osobom prywatnym, tworzyły unicką jurydykę metropolitalną[101]. W drugiej połowie XVIII wieku niektóre przynależne do niej cerkiewne place jeszcze zachowywały swą pierwotną funkcję i były użytkowane przez unickiego proboszcza zburzonej cerkwi Zmartwychwstania Chrystusa. Na jednym z tych placów znajdowała się plebania, a kilka innych było w jego użytkowaniu. Natomiast na gruntach, które zamieszkiwał unicki prezbiter cerkwi katedralnej, następnie cerkwi bazylianek, zachował się stary budynek parafialny. Również jeden były cerkiewny plac na Podzamczu był władany przez bazylianki, a na Podolu swój dwór posiadali bazylianie z Bytenia. Pozostałe grunty dawnych prawosławnych świątyń, które przynależały unickiej jurydyce metropolitalnej, nie były wykorzystywane przez duchowieństwo i znajdowały się w posiadaniu chrześcijańskich oraz żydowskich mieszkańców miasta. Niektóre place były zabudowane prywatnymi domami, jeden dom zajmowali jezuici, na placu szpitalnym wzniesiono pałac Majewskiego, inne zaś stały puste i nie przynosiły dochodu[102].

Nie bez znaczenia dla naszych rozważań jest zbieżne z czasem zaboru prawosławnych cerkwi apogeum fundacji katolickich, które przypadło właśnie na pierwszą połowę XVII wieku[103]. Charakterystyczną cechą tego zjawiska było bowiem to, że łacińskie duchowieństwo rozmachem swych kościołów miało za zadanie umniejszyć znaczenie skromnych i biednych prawosławnych cerkwi, dlatego w tym celu wybierało same dogodne miejsca, nawet jeśli znajdowały się tam świątynie dyzunic-

[101] Ibidem, s. 155 i 163
[102] Ibidem, s. 155 i 156.
[103] F. Walczyn, *Grodno...,* op.cit., s. 212.

kie. Z drugiej strony katoliccy zakonnicy, w duchu jedności z klerem unickim, zjawiali się w posiadanych przez nich cerkwiach, celebrowali msze, aby przy pierwszej nadarzającej się sposobności w miejsce słowiańskiego nabożeństwa wprowadzić łacińskie, a następnie przejąć we władanie samą cerkiew[104]. Taki los spotkał cerkwie pw. Podwyższenia Krzyża Pańskiego, pw. Świętej Trójcy czy przejęty przez zakon bazylianek sobór Przeczystej Bogarodzicy. Liczba świątyń zachodniego obrządku wzrastała proporcjonalnie do malejącej liczby cerkwi. W taki sposób pod koniec XVIII wieku w Grodnie istniało łącznie dziesięć katolickich świątyń: kościół farny, kościół Świętego Ducha, kościół dominikański, kościół karmelicki, kościół bernardyński, kościół bernardynek, kościół brygidek, kościół franciszkański, kościół jezuicki oraz kościół bonifraterski[105]. Natomiast od początku istnienia unii do końca XVIII wieku w Grodnie nie ufundowano żadnej nowej cerkwi, czy to prawosławnej, czy też unickiej[106]. W ten sposób zgodnie z założeniami Kościoła katolickiego, Grodno, na równi z innymi białoruskimi miastami jak Połock, Nieśwież, Orsza, Smoleńsk, Nowogródek, Bobrujsk czy Pińsk, z prawosławnego ośrodka miejskiego przeistoczyło się w centrum propagandy katolicyzmu na zachodniobiałoruskich ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego[107].

[104] *ПКГГ на 1866*, s. 29.

[105] Е. Орловский, *Гродненская*…, op.cit., s. 158 i 159.

[106] Cerkiew pw. Zmartwychwstania Chrystusa zmieniła wyłącznie swoją lokalizację, jednak pod względem prawnym była tym samym podmiotem oraz wspólnotą parafialną co pierwotna świątynia z XII wieku. Również unickiej cerkwi bazylianek nie można traktować jako nowej fundacji, ponieważ była kontynuatorką dwunastowiecznej prawosławnej świątyni pw. Przeczystej Bogurodzicy, na której miejscu została wzniesiona.

[107] A. Pankowicz, *Spór o genezę narodu białoruskiego. Perspektywa historyczna*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe", 2004, nr 4, s. 96–97.

Bibliografia

Źródła drukowane

Akty izdawajemyje Kommissijeju,Wysoczajsze uczrieżdiennoju dła razbora driewnich aktow w Wilnie, t. I: *Akty Grodnienskago Ziemskogosuda*, Wilna 1865. [*Акты издаваемые Коммиссиею, Высочайше учрежденною для разбора древнихъ актовъ въ Вильне*, t. I: *Акты Гродненскаго Земского Суда*, Вильна 1865.]

Aktyizdawajemyje Wilenskoju archieograficzeskoju komissijeju. t. VII: *Akty Grodnienskogo gorodskogo suda*, Wilna 1874. [*Акты издаваемые Виленскою археографическою комиссиею,* t. VII: *Акты Гродненского городского суда,* Вильна 1874.]

Akty Izdawajemyje kommissijeju, Wysoczajsze uczrieżdiennoju dła razbora driewnich aktow, t. XXI*, Akty Grodnienskago Ziemskogo Suda*, Wilna 1894. [*Акты издаваемые Коммиссиею, Высочайше учрежденною для разбора древнихъ актовъ,* t. XXI: *Акты Гродненскаго Земского Суда,* Вильна 1894.]

Akty izdawajemyje Kommissijeju, Wysoczajsze uczrieżdiennoju dła razbora driewnich aktow, t. XXXIII: *Akty otnosiaszczijesia k istori Zapadnorusskojcerkwi*, Wilna 1908. [*Акты издаваемые Коммиссиею, Высочайше учрежденною для разбора древнихъ актовъ*, t. XXXIII: *Акты относящиеся къ истори Западнорусской церкви,* Вильна 1908.]

Aty otnosiaszcziiesia k istoriizapadnoj Rossii, sobranyje i izdanyje Archieograficzeskoj Kommissijeju, t. I, Sankt-Pietierburg 1846. [*Аты относящіеся к исторіи Западной Россіи, собраные и изданые Археографической Коммиссіею*, t. I, Санкт-Петербургъ 1846.]

Pamiatnaja kniżka grodnienskoj gubiernii na 1866 god, Grodno 1866. [*Памятная книжка гродненской губернии на 1866 годъ*, Гродно 1866.]

Piscowaja Kniga Grodnienskoj Ekonomii, t. 2, Wilno 1882. [*Писцовая Книга Гродненской Экономии*, t. 2, Вильно 1882.]

Połnoje Sobranijerusskich Letopisiej, t. II: *Ipatiejewskia Letopis'*, Sankt-Pietierburg. [*Полное Собрание Русскихъ Летописей*, т. II: *Ипатеевскя Летопись*, Санкт-Петербург].

Opracowania

Borowik P., *Jurydyki Miasta Grodna w XV–XVIII wieku. Stanowy podział nieruchomości*, Supraśl 2005.

Czeriepica W.N., *Grodnienskij prawosławnyj niekropol (s driewniejszych wriemien do naczała XX wieka)*, Grodno 2001. [Черепица В.Н., *Гродненский православный некрополь (с древнейших времен до начала XX века)*, Гродно 2001.]

Czerniawski I.M., *Architiekturno-archieołogiczeskije issledowanija w Grodno i Mogilewie. Archieołogiczeskije otkrytija 1980 goda*, Minsk 1981. [Чернявски И.М., *Архитектурно-археологические исследования в Гродно и Могилеве. Археологические открытия 1980 года*, Минск 1981.]

Gardziejeў Ju., *Magdeburskaja Garodnia*, Grodnia–Wrocław 2008. [Гардзееў Ю., *Магдэбурская Гародня*, Гродна–Уроцлаў 2008.]

Gordziejew J., *Socjotopografia Grodna w XVIII wieku,* Toruń 2002.

Jakimowicz Ju. A., Zodczestwo Biełarusi CHVI – sieriediny XVII ww., Minsk 1991. [Якимович Ю. А., *Зодчество Беларуси XVI – середины XVII вв.,* Минск 1991.]

Jodkowski J., *Grodno*, Wilno 1923.

Karnialuk W., Szwied W., *Grodnaznaustwa.Gistoryja jeurapiejskaga gorada*, Garodnia–Wrocław 2012. [Карнялюк В., Швед В., *Гродназнаўства. Гісторыя еўрапейскага горада,* Гародня–Wrocław 2012]

Kraucewicz A.K., *Garady i zamki Biełaruskaga Paniamonnia XIV–XVII stst.*, Minsk 1991. [Краўцэвіч А.К., *Гарады і замкі Беларускага Панямоння XIV–XVII ст ст.,* Мінск 1991.].

Mironowicz, *Józef Bobrykowicz biskup białoruski,* Białystok 2003.

Orłowskij Je., *Grodnienskaja starina*, Grodna 1910. [Орловский Е., *Гродненская старина,* Гродна 1910.]

Orłowskij Je., *Grodnienskija prawosławnyja cerkwi w XVI wiekie*, „Grodnienskija Jeparchialnyja Wiedomosti", 1904, № 16, s. 443–454. [Орловский Е., *Гродненския православныя церкви в XVI веке,* „Гродненския Епархиальныя Ведомости", 1904, № 16, s. 443–454].

Pawluczuk U., *Życie monastyczne w II Rzeczypospolitej,* Białystok 2007.

Rąkowski G., *Ilustrowany przewodnik po zabytkach Białorusi,* Warszawa 1997.

Siemianczuk H., *Grodno w średniowieczu i w czasach nowożytnych (w świetle źródeł archeologicznych),* [w:] *Archeologia Historica Polona*, t. 3: *Materiały z drugiej sesji naukowej Uniwersyteckiego Centrum Archeologii Średniowiecza i Nowożytności*, red. J. Olczak, Toruń 1996.

Tkaczou M.A., *Archieałagicznyja pomniki g. Grodna*, [w:] „Archieałagicznyja pomniki Grodzienszczyny", Grodna 1992. [Ткачоў М.А., Археалагічныя помнікі г. Гродна, [w:] *Археалагічныя помнікі Гродзеншчыны*, Гродна 1992.]

Trusow I.G., *Prawosławnyje chramy Grodno. Kratkij oczerk istorii*, Minsk 2008. [Трусов И.Г., *Православные храмы Гродно. Краткий очерк истории*, Минск 2008.]

Trusow O.A., *Pamiatniki monumientalnogo zodczestwa Biełarussii XI–XVII ww. Architiekturno-archieołogiczeski analiz*, Minsk 1998. [Трусов О.А., *Памятники*

монументального зодчества Беларуссии XI–XVII вв. Архитектурно-археологический анализ, Минск 1998.]

Walczyn F., *Grodno,* [w:] *Miasta wielu religii. Topografia sakralna ziem wschodnich dawnej Rzeczpospolitej*, red. M. Jakubowskiego, M. Sasa, F. Walczyna, Warszawa 2016.

Orthodox churches of Grodno in the times of the Polish-Lithuanian Commonwealth

The article shows the fate of the Grodno Orthodox churches after the introduction of the Union of Brest into the territory of the Polish-Lithuanian Commonwealth. It describes the process of annexation of Orthodox churches by the Uniate Church and the Roman Catholic Church and raises the issue of assuming possession of the church lands. The aim of the article is not only to present the degradation of the material heritage of the Orthodox Church, but also to illustrate the reasons for the confessional and ethnic transformation of Grodno reflected in the sacred architecture of this city.

Keywords: Grodno, Orthodox Church, Union of Brest, religious and ethnic transformations

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 3.0 PL
© Copyright by Uniwersytet Warszawski Katedra Studiów Interkulturowych Europy Środkowo-Wschodniej & individual articles to their Authors

doi: 10.32612/uw.2543618X.2023.pp.55-75

Przegląd Środkowo-Wschodni, 8, 2023
ISSN 2543-618X eISSN 2545-1324

Nr art. 20230803

Data przesłania: 23.04.2023
Data akceptacji: 10.06.2023

Ігар Бортнік
Еўрапейскі гуманітарны ўніверсітэт
iharbortnik@yahoo.com
https://orcid.org/0009-0003-2439-0234

Грамадска-палітычныя ідэі ў творчасці Антонія Сялявы[1]

Idee społeczne i polityczne w twórczości Antoniego Sielawy

Artykuł ten stanowi próbę przeanalizowania idei społecznych i politycznych w twórczości Antoniego Sielawy, jednego z przedstawicieli Kościoła unickiego. Autor dokonał analizy jego dzieła o charakterze polemicznym „Antelenchus", wydanego w 1622 r. Należy zauważyć, że w tym utworze zastosowano szereg pojęć charakterystycznych dla szlacheckiego dyskursu politycznego, który ukształtował się w duchu tradycji republikańskiej („Rzeczpospolita", „ojczyzna", „prawo", „wolność", „pokój społeczny"). Sielawa podkreśla nadmierną wolność w Rzeczypospolitej Obojga Narodów w związku z koniecznością uzasadnienia bezpodstawności skarg prawosławnych na naruszenie ich praw i wolności, czemu towarzyszy zaprzeczenie władzy absolutnej i tyranii oraz utwierdzenie się w pierwszeństwie pokojowych środków w walce religijno-politycznej (projekt dysputu). Rozpatrując relacje pomiędzy instytucjami religijnymi i świeckimi, podkreśla on autonomię Kościoła, niedopuszczalność ingerencji w sferę jego funkcjonowania ze strony władzy państwowej i wspólnot świeckich oraz monopol duchowieństwa w rozstrzyganiu kwestii stricte religijnych.

Słowa kluczowe: Kościół, wolność, prawo, Rzeczpospolita, pokój społeczny

[1] Артыкул падрыхтаваны дзякуючы падтрымцы Нямецкага гістарычнага інстытута ў Варшаве.

У гісторыі грамадска-палітычнай думкі Вялікага Княства Літоўскага прыкметнае месца займае постаць дзеяча ўніяцкай царквы першай паловы – сярэдзіны XVII ст. Антонія (свецкае імя – Анастасій) Сялявы. Ён паходзіў з аднайменнага полацкага шляхецкага роду, хаця дакладныя месца і год яго нараджэння невядомыя. У 1612 г. пад імем Антоній стаў манахам ордэна базыльянаў пры Віленскім Троіцкім манастыры. У 1615 г. А. Сялява пачаў навучанне ў Грэчаскім калегіюме ў Рыме, дзе ў 1617 г. атрымаў святарскае пасвячэнне. Пасля вяртання ў ВКЛ у 1622 г. ён прызначаны архімандрытам Віленскага Троіцкага манастыра, які быў на той час буйнейшым уніяцкім манастыром. Гэты час адзначаны ўздымам літаратурнай палемікі паміж праваслаўнымі і ўніятамі пасля спрэчнага з юрыдычнага пункту гледжання пасвячэння новай праваслаўнай іерархіі, здзейсненага ў 1620 г. Ерусалімскім патрыярхам Феафанам. А. Сялява адразу прыняў удзел у гэтай палеміцы, падрыхтаваўшы працу на польскай мове „*Antelenchus, to iest odpis na list uszczypliwy zakonnikow Cerkwie odstępney S. Ducha, Elenchus nazwany*" (далей „Antelenchus") у адказ на чарговы антыўніяцкі твор праваслаўнага полацкага архіепіскапа Мялеція Сматрыцкага „*Elenchus pism uszczupliwych*", выдадзены ў Вільні ў тым жа 1622 г. На тытульным лісце выдання працы А. Сялявы пазначаны толькі месца і год выдання – „Вільня, 1622". Найбольш верагодна, што выданне пабачыла свет у друкарні Лявона Мамоніча, якая пазней была перададзена ордэну базыльянаў[2].

Пасля забойства Іасафата Кунцэвіча А. Сялява быў прызначаны на пачатку 1624 г. архіепіскапам полацкім і віцебскім, а таксама архімандрытам Жыдзічанскага манастыра. Ён у значнай ступені садзейнічаў беатыфікацыі свайго папярэдніка на пасадзе полацкага архіепіскапа, падрыхтаваў прысвечаны яму агіяграфічны твор „*Życie sługi Bożego Jehoszafata*" (1625). З 1639 г. і да смерці ў 1655 г. А. Сялява з'яўляўся кіеўскім мітрапалітам, адначасова працягва-

[2] А. Анушкин, А. *На заре книгопечатания в Литве*, Вильнюс 1970, с. 73–74.

ючы (да 1652 г.) заставацца полацкім архіяпіскапам; у 1642 г. быў абраны протаархімандрытам ордэна базыльянаў. Знаходзячыся на вышэйшых пасадах уніяцкай царкоўнай іерархіі, ён актыўна садзейнічаў умацаванню матэрыяльнага і культурнага становішча ўніяцкай царквы ў Рэчы Паспалітай, ажыццяўляў намаганні па рэалізацыі праекта „новай уніі" паміж уніятамі і праваслаўнымі пад кіраўніцтвам рымскага папы[3].

Разам з тым дзейнасць і творчасць Антонія Сялявы да апошняга часу застаецца амаль па-за ўвагай навуковых даследаванняў. Яго асобе прысвечаны толькі асобныя артыкулы ў энцыклапедычных выданнях[4], кароткія нататкі пра жыццё і дзейнасць у працах украінскіх даследчыкаў А. Вялікага і І. Назарко[5] і характарыстыка царкоўнай дзейнасці ў сувязі з уніяцка-праваслаўным супрацьстаяннем у артыкуле польскага гісторыка Т. Кэмпы[6]. Гэта моцна кантрастуе з багатай гістарыяграфіяй, прысвечанай апаненту А. Сялявы Мялецію Сматрыцкаму, або яго папярэднікам на пасадзе ўніяцкага мітрапаліта – Іпацію Пацею і Язэпу Руцкаму.

Дадзенае даследаванне мае на мэце выяўленне комплекса асноўных грамадска-палітычных ідэй у творчасці Антонія Сялявы. Паколькі асноўным яго творам, у якім прысутнічаюць выразныя сацыяльныя і палітычныя аплікацыі, з'яўляецца ўзгаданы „Antelenchus", менавіта ён абраны ў якасці аб'екта даследавання.

---

[3] B. Kumor, *Sielawa Anastazy Antoni,* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. XXXVI/1, Warszawa–Kraków, 1995, s. 586–588; А.А. Суша, *Сялява Антоній,* [у:] *Францыск Скарына: энцыклапедыя*, рэд.: У. Андрыевіч і інш., Мінск 2017, с. 494.

[4] О.М. Дзюба, *Селява Антоній,* [в:] *Енциклопедія історії України*, т. 9, ред.: В.А. Смолій та ін., Київ 2012, с. 514; С. Казуля, *Сялява Антоній,* [у:] *Вялікае Княства Літоўскае*, т. 2, рэд.: Г.П. Пашкоў і інш., Мінск 2007, с. 649; B. Kumor, op.cit., s. 585-588; А. Суша, Сялява Антоній, op.cit., с. 494.

[5] *Epistolae metropolitarum cioviensium catholicorum Raphaelis Korsak, Antonii Sielava, Gabrielis Kolenda (1637–1674)*, coll. A.G. Welykyj, Romae 1956, p. 173–174; І. Назарко, *Київські і галицькі митрополити. Біографічні нариси (1590–1960)*, Торонто 1962, с. 45–49.

[6] T. Kempa, *Prawosławie i unia we wschodnich województwach WKL w końcu XVII w.* „Białoruskie Zeszyty Historyczne" 2004, 22, s. 28–31, 34–37.

Для дасягнення мэты праведзены наратыўны аналіз гэтай крыніцы ў кантэксце грамадска-палітычнага дыскурсу Вялікага Княства Літоўскага першай паловы XVII ст., а таксама тагачаснай літаратурнай уніяцка-праваслаўнай палемікі. Для гэтага быў выкарыстаны тэкст твора, надрукаваны ў спецыяльным выданні „*Памятники литературной полемики православных южно-русцев с латино-униатами в Юго-Западной Руси за XVI и XVII стол*." шматтомніка „*Архив Юго-Западной России*"[7]. Трэба адзначыць, што ў ранейшых навуковых даследаваннях твор „Antelenchus" узгадваўся перадусім у рэчышчы рэлігійнай палемікі, яму даваліся апісальныя характарыстыкі, аднак, ён не станавіўся прадметам асобнага аналізу[8].

Паводле сваёй канструкцыі, разглядаемая праца пабудавана ў форме палемічных адказаў на тэзісы, змешчаныя ў творы М. Смятрыцкага „Elenchus pism uszczupliwych". У ёй змешчаны дзве часткі. Першая частка, якая падзелена на восем раздзелаў, прысвечана разгляду тэалагічных пытанняў і ўключае ў сябе стандартныя аргументы ўніяцкай рэлігійнай палемікі[9]. У другой частцы ўтрымліваюцца чатыры раздзелы. Першы ставіць на мэце абвяржэнне абвінавачванняў з боку праваслаўных у сістэматычным парушэнні ўніяцкімі манахамі правіл манаскага жыцця, якое суправаджаецца зваротнымі абвінавачваннямі аналагічнага характару ў адрас праваслаўных[10]. У другім раздзеле аўтар адкідае папрокі апанентаў у тым, што дзейнасць уніятаў стала прычынай масавага пераходу

[7] A. Sielawa, *Antelenchus, to iest odpis na list uszczypliwy zakonnikow Cerkwie odstępney S. Ducha, Elenchus nazwany,* [в:] *Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною комиссиею для разбора древних актов*, ч. 1, т. 8: *Памятники литературной полемики православных южно-русцев с латино-униатами в Юго-Западной Руси за XVI и XVII стол.*, Киев 1914, с. 674–731.

[8] A. Brückner, *Spory o unię w dawnej literaturze* „Kwartalnik Historyczny", r. X, 1896, s. 620; В.Г. Короткий, *Творческий путь Мелетия Смотрицкого*, Минск 1987, с. 104; Н.А. Кутузова, *Нация, религия и государственность в полемической литературе Беларуси конца XVI – первой половины XVII вв.*, Минск 2005, с. 59, 79, 80.

[9] A. Sielawa, op.cit., s. 674–709.

[10] A. Sielawa, op.cit., s. 710–715.

праваслаўных русінаў у Новагрудку ў каталіцызм рымскага абраду і пратэстантызм[11]. У трэцім раздзеле праводзіцца палеміка наконт ролі і месца казацтва ва ўніяцка-праваслаўным канфлікце[12]. Апошні чацвёрты раздзел прысвечаны праблеме магчымага вырашэння канфлікту і знаходжання спосабу паразумення паміж уніятамі і праваслаўнымі[13]. Інфармацыя, якая дазваляе вылучыць пэўныя грамадска-палітычныя ідэі аўтара твора, змяшчаецца пераважна ў апошніх раздзелах.

Для характарыстыкі грамадска-палітычнага парадку А. Сялява выкарыстоўвае галоўныя паняцці тагачаснага шляхецкага палітычнага дыскурсу – „Рэч Паспалітая" і „айчына". Даследчыкі неаднаразова звярталі ўвагу на шматзначнасць тэрміну „Рэч Паспалітая", у якім суіснуюць апісальныя характарыстыкі палітычнай сістэмы і нарматыўныя ўзоры ідэальнага ладу[14]. У творы „Antelenchus" пераважае апісальнае выкарыстанне дадзенага тэрміну як пазначэння дзяржавы і адначасова супольнасці шляхты-грамадзян, што ідэнтыфікуецца з дзяржавай. У такім кантэксце аўтар гаворыць пра захаванне ўніяцтва нават ва ўмовах „zaburzenia RP" („разладу Рэчы Паспалітай"), выкліканага правакатыўным пасвячэннем праваслаўнай царкоўнай іерархіі ў 1620 г.[15] Такі ж сэнс укладае А. Сялява ў разглядаемы час, калі распавядае пра спробу знішчэння ўніяцтва ў самым зародку пасля Брэсцкай царкоўнай уніі 1596 г. „przez potęgę stanu szlacheckiego a ludzi przednich w tey Rzeczypospol."[16]. Як

[11] A. Sielawa, op.cit., s. 715–718.

[12] A. Sielawa, op.cit., s. 718–721.

[13] A. Sielawa, op.cit., s. 722–731.

[14] A. Grześkowiak-Krwawicz, *Dyskurs polityczny Rzeczypospolitej Obojga narodów. Pojęcia i idee*, Toruń 2018, s. 31–76; E. Opaliński, *Kultura polityczna szlachty polskiej w latach 1587–1652*, Warszawa 1995, s. 27–30; D. Pietrzyk-Reeves, *Ład Rzeczypospolitej. Polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska*, Kraków 2012, s. 201–221.

[15] A. Sielawa, op.cit., s. 727.

[16] A. Sielawa, op.cit., s. 723: „праз моц шляхецкага стану і важнейшых асоб у Рэчы Паспалітай" (Пер. аўт.).

сінонім шляхты-грамадзян Рэч Паспалітая разглядаецца пры пералічэнні трох соймавых станаў: „Krol Jego Mość z senatem swoim y wszystką RP Korony Polskiey y W. X. Lith.”[17]. Адметна, што аналагічным чынам ужываюцца канатацыі гэтага вузлавога паняцця шляхецкага палітычнага дыскурсу ў праваслаўнай літаратуры, у прыватнасці, у творах апанента А. Сялявы Мялеція Сматрыцкага[18].

Паняцце „айчына” некалькі разоў выкарыстоўваецца ў творы „Antelenchus” як сінонім Рэчы Паспалітай[19]. Немалаважнае значэнне мае тое, што ў межах шляхецкага дыскурсу дамінавала думка аб тым, што айчыну маюць толькі свабодныя грамадзяне, якія могуць уплываць на лёс сваёй супольнасці (у адрозненне ад падданых у абсалютных манархіях)[20]. Больш вузкае значэнне дадзенага тэрміну, якое сустракаецца ў тагачаснай літаратуры (айчына як Вялікае Княства Літоўскае, як Руская зямля[21]), у працы А. Сялявы не выяўлена.

У той жа час, пазначаючы сваю прыналежнасць да Рэчы Паспалітай, аўтар твора „Antelenchus” неаднаразова гаворыць пра

[17] A. Sielawa, op.cit., s. 721: „кароль ягомосць са сваім сенатам і ўся Рэч Паспалітая Кароны Польскай і Вялікага Княства Літоўскага” (Пер. аўт.).

[18] *Justificatia niewinności,* [в:] *Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною комиссиею для разбора древних актов*, ч. 1, т. 7: *Памятники литературной полемики православных южно-русцев с латино-униатами*, Киев 1883, с. 526; M. Smotrycki, *Elenchus pism uszczupliwych* [...], [в:] *Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною комиссиею для разбора древних актов*, ч. 1, т. 8: *Памятники литературной полемики православных южно-русцев с латино-униатами в Юго-Западной Руси за XVI и XVII стол.*, Киев 1914, с. 610; M. Smotrycki, *Verificatia niewinności,* [в:] *Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною комиссиею для разбора древних актов*, ч. 1, т. 7: *Памятники литературной полемики православных южно-русцев с латино-униатами*, Киев 1883, с. 343; M. Smotrycki, *Verificatia niewinności*, wyd. 2, Wilno 1621, k. 3–1.

[19] A. Sielawa, op.cit., s. 718, 725, 730.

[20] A. Grześkowiak-Krwawicz, op.cit., s. 304–305.

[21] Так, напрыклад, Мялецій Сматрыцкі ў працы „Justificatia niewinności”, гаворачы пра правы і прывілеі, нададзеныя рускаму народу нароўні з польскім і літоўскім, пазначае сярод іх права „o dobrym państw ich a oyczyzny swey radzić”, *Justificatia niewinności,* op.cit., с. 513.

„русь", „русінаў". Кантэксты ўжывання гэтых тэрмінаў указваюць пераважна на іх канфесійнае значэнне, якое дазваляе атаясамліваць „русь" з усходнехрысціянскай абраднасцю, да якой залічваліся і праваслаўе і ўніяцтва ("рускае набажэнства", „руская вера", „руская царква")[22]. Асабліва выразна гэтае значэнне відаць з наступнай цытаты: „aza unia winna, że tak wiele książąt, senatorow, ludzi zacnych, rodowitych, y stanu szlacheckiego niezliczona moc (...) rozeszła się z nabożeństwa Ruskiego, że teraz z swięcą przychodzi szukać szlachcica Rusina, a coż senatora?"[23]. З яе вынікае, што, пакінуўшы ўсходнехрысціянскую царкву, прадстаўнікі шляхты ўжо не з'яўляюцца „русінамі". У творы А. Сялявы няма ўзгадак пра рускі народ як супольнасць аднаго парадку з польскім і літоўскім народамі, у адрозненні ад прац тагачасных праваслаўных аўтараў, асабліва М. Сматрыцкага[24]. Не акрэслівае таксама аўтар твора „Antelenchus" саслоўную прыналежнасць „русінаў". У працы А. Сялявы адсутнічае апеляцыя да рэальнага або ўяўнага нешляхецкага паходжання апанентаў у якасці прыніжальнага аргумента ў палеміцы, якая шырока выкарыстоўвалася іншымі аўтарамі таго часу ўсіх канфесій. Адметна, што ў іншай уніяцкай палемічнай працы, якая была выдадзена ў разглядаемы час у Вільні ад імя Адама Храптовіча (у 1590–1600 гг. падкаморага новагарудскага), старасты браслаўскага Яна Скуміна-Тышкевіча, падкаморага слонімскага Мікалая Трызны, падхаружага слонімскага Юрыя Мялешкі ў адказ на твор М. Сматрыцкага „Veryficatia niewinności", прыналежнасць да рускага народу вызначаецца выключна за

[22] A. Sielawa, op.cit., s. 716–718.

[23] A. Sielawa, op.cit., s. 716: „хіба ўнія вінаватая ў тым, што так шмат князёў, сенатараў, годных, радавітых людзей і незлічоная колькасць асоб шляхецкага стану (...) адыйшла ад рускага набажэнства, так што зараз са свечкай даводзіцца шукаць шляхціца русіна, а тым больш сенатара?" (Пер. аўт.).

[24] *Justificatia niewinności,* op.cit., c. 513, 514; M. Smotrycki, *Verificatia niewinności,* [в:] *Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною комиссиею для разбора древних актов*, ч. 1, т. 7: *Памятники литературной полемики православных южно-русцев с латино-униатами*, Киев 1883, c. 392; M. Smotrycki, *Verificatia niewinności*, wyd. 2, Wilno 1621, k. 6–2.

шляхтай[25]. Выкарыстанне А. Сялявам тэрмінаў „старажытная Русь", „людзі старажытнай Русі"[26] сведчыць пра тое, што ўніяцкія дзеячы гэтак жа, як і праваслаўныя, лічылі сябе спадкаемцамі ўсходнехрысціянскай традыцыі.

Важнейшым элементам палітычнага дыскурсу Рэчы Паспалітай выступае права. Яно разглядалася як элемент упарадкавання чалавечага свету, што адрознівае яго ад жывёл, як фактар існавання грамадскага ладу[27]. Акцэнтацыя юрыдычных норм у якасці аргумента легітымацыі дзеянняў уласнай супольнасці і ўказання на неправавы характар дзеянняў апанентаў уласцівая для рэлігійна-палемічнай літаратуры ранняга Новага часу ў цэлым. Факт заключэння царкоўнай уніі, становішча і ўзаемаадносіны праваслаўнай і ўніяцкай супольнасцей разглядаліся ў плоскасці пастановаў мясцовых і сусветных сабораў, а таксама заканадаўства дзяржаўных уладаў[28]. А. Сялява акцэнтуе ўвагу на тым, што функцыянаванне ўніяцкай царквы грунтуецца на духоўным і свецкім праве, а таксама на старажытных звычаях. Ён падкрэслівае, што ўніяцкія дзеячы заўсёды як вусна, так і пісьмова спасылаюцца на іх; у той жа час ён прызнае, што праваслаўныя ў палеміцы таксама рэгулярна выкарыстоўваюць у якасці аргументацыі спасылкі на духоўнае і свецкае права[29]. У творы „Antelenchus" сцвярджаецца, што антыўніяцкія дзеянні лідэраў праваслаўнай супольнасці ў перыяд пасля заключэння Брэсцкай уніі супярэчаць „prawom y dawnym oyczyzny naszey zwycza-

[25] *Лист до законников Виленскаго Свято-Духовскаго монастыря, – сочинение, изданное униатами против православных в 1621 году,* [в:] *Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною комиссиею для разбора древних актов*, ч. 1, т. 8: *Памятники литературной полемики православных южно-русцев с латино-униатами в Юго-Западной Руси за XVI и XVII стол.*, Киев 1914, с. 737–738.

[26] A. Sielawa, op.cit., s. 676–715.

[27] A. Grześkowiak-Krwawicz, op.cit., s. 52.

[28] Д.А. Смалякоў, *Права як змест і інструмент мыслення ў рэлігійнай палеміцы канца XVI – сярэдзіны XVII стст. у Беларусі* „Философия и социальные науки: научный журнал" 2015, 1, с. 37.

[29] A. Sielawa, op.cit., s. 719.

iom”[30]. Больш глыбокая рэфлексія над феноменам права ў разглядаемай працы не праводзіцца.

Разам з правам важнейшым паняццем у межах тагачаснага палітычнага дыскурсу з’яўляецца вольнасць (свабода). Гэтае паняцце выкарыстоўваецца А. Сялявам у сваёй працы толькі аднойчы ў наступным кантэксце: адказваючы на абвінавачванні праваслаўных палемістаў у рэлігійным прыгнёце, які нібыта зыходзіць ад дзяржаўнай улады, аўтар твора „Antelenchus” сцвярджае наяўнасць „wielkiey wolności (z ktorey się ta swawola rodzi) w oyczyznie naszey”[31]. У палітычным дыскурсе Рэчы Паспалітай прасочваецца адрозненне паміж сапраўднай вольнасцю, якая выступае вынікам дзейнасці розуму, накіраванага на дасягненне агульнага дабра, і празмернай вольнасцю, якая перарастае ў сваволю[32]. Канцэпт сваволі служыў сродкам крытыкі крайнасцей шляхецкай дэмакратыі. Падаецца, што ў творы А. Сялявы акцэнт на празмернай вольнасці ў Рэчы Паспалітай пастаўлены ў сувязі з неабходнасцю абгрунтавання беспадстаўнасці сцвярджэнняў праваслаўных аб парушэнні іх правоў і свабод.

Прыхільнасць аўтара твора „Antelenchus” да пануючай у той час парадыгмы вольнасці адлюстроўвае адмаўленне абсалютнай улады (“absolutum dominium”), якое надзвычай моцна артыкулявалася ў шляхецкім дыскурсе. А. Сялява сцвярджае адсутнасць у тагачаснай Рэчы Паспалітай якіх-небудзь прыкмет абсалютызму[33]. У гэтым жа сэнсавым шэрагу знаходзіцца выкарыстанне паняцця тыраніі. Тыранам, на думку А. Сялявы, з’яўляўся візантыйскі імператар першай паловы IX ст. Леў Армянін, які праводзіў палітыку барацьбы

[30] A. Sielawa, op.cit., s. 725: „правам і старадаўнім звычаям нашай айчыны” (Пер. аўт.).

[31] A. Sielawa, op.cit., s. 730: „вялікай вольнасці (з якой нараджаецца сваволя) у нашай айчыне” (Пер. аўт.).

[32] A. Grześkowiak-Krwawicz, op.cit., s. 157; D. Pietrzyk-Reeves, op.cit., s. 268–270.

[33] A. Sielawa, op.cit., s. 730.

з культам абразоў і на гэтай глебе меў канфлікт з вядомым прадстаўніком духавенства Феадорам Студзітам. Доказам гэтага выступаюць жорсткія рэпрэсіі ў дачыненні да шанавальнікаў абразоў, пралітая першым кроў „верных божых". Аўтар твора „Antelenchus" супрацьпастаўляе вобраз візантыйскага імператара-тырана вобразу дзеючага манарха Рэчы Паспалітай Жыгімонта Вазы, якому прыпісваюцца такія якасці, як міласэрнасць і цярплівасць[34]. Аднак больш падрабязных разважанняў на тэму асаблівасцяў і суадносін розных форм дзяржаўнай улады ў творы А. Сялявы няма.

Адным з важнейшых паняццяў і каштоўнасцяў у межах палітычнага мыслення разглядаемага перыяду з'яўляецца мір у грамадстве. Гэтае паняцце *выкарыстоўвалася ў межах традыцыі разгляду Рэчы Паспалітай як супольнасці добрага жыцця, справядлівасці, „братэрскай міласці" і згоды*[35]. Адсутнасць згоды, канфлікты разглядаюцца ў выключна адмоўным сэнсе. А. Сялява ўжо ў першай частцы свайго твора „Antelenchus" робіць спробу адказаць на пытанне аб прычынах „разарвання" „братэрскай міласці" ў тагачасным грамадстве. На яго думку, ключавым фактарам канфлікту паміж уніятамі і праваслаўнымі выступае пытанне аб прызнанні духоўнай улады рымскага папы, у той час як разыходжанні адносна веравучэння і культу з'яўляюцца другаснымі[36]. Менавіта таму першая частка твора прысвечана ў асноўным абгрунтаванню тэзісу аб вяршэнстве ўлады рымскага папы ў хрысціянскай царкве і яе прызнанні ўсходняй царквой, у тым ліку рускай, са старажытных часоў[37]. У гэтым кантэксце ўнія выступае як вяртанне да легітымнага царкоўнага парадку.

Разам з тым аўтар прызнае, што заключэнне ўніі прывяло да грамадскага канфлікту паміж яе прыхільнікамі і праціўнікамі. А. Сялява ўсяляк імкнецца прадэманстраваць памяркоўнасць

[34] A. Sielawa, op.cit., s. 730.
[35] A. Grześkowiak-Krwawicz, op.cit., s. 222.
[36] A. Sielawa, op.cit., s. 675.
[37] A. Sielawa, op.cit., s. 677–690.

і схільнасць да кампрамісу з боку ўніятаў, і наадварот, ваяўнічасць з боку праваслаўных, што прыводзіла да абвастрэння канфлікту. Ён вылучае тры фазы абвастрэння канфлікту. Першая прыходзіцца на час пасля прыняцця Брэсцкай уніі, калі праваслаўныя ў Рэчы Паспалітай мелі моцных патронаў сярод шляхты на чале з Канстанцінам Астрожскім і імкнуліся ў зародку знішчыць уніяцтва, выкарыстоўваючы для гэтага спачатку пагрозы ўжывання вайсковай сілы, а потым соймы і органы судовай улады. У далейшым націск з боку шляхты аслабеў, паколькі сярод яе колькасць прыхільнікаў праваслаўя стала імкліва змяншацца: „(...) Pan Bog wszechmogcy tę siłę nieprzyjacioł naszych nie tylko zwątlił, ale ią do gruntu zniosł, bo wszytkich tych, to iest, sześciu senatorom y 24 z szlashsy opiekunow uprzątnął w tych kilku dwudziestu lat, że teraz gdy to piszemy, żaden z nich w żywocie nie iest, oprocz iednego z stanu szlacheckiego, ale iuż ten nam szkodzić nie ma woli”[38]. Рухаючай сілай падчас другой фазы абвастрэння канфлікту становіцца мяшчанства, арганізаванае ў праваслаўных брацтвах. Асабліва падкрэсліваецца дэструктыўная дзейнасць Віленскага праваслаўнага брацтва, антыўніяцкая агітацыя якога праводзілася ў розных гарадах ВКЛ. Нарэшце, трэцяя фаза абвастрэння канфлікту звязваецца з пасвячэннем праваслаўнай іерархіі ў 1620 г., прадстаўнікі якой праз свае лісты і пасланцаў імкнуліся выціснуць уніяцкае духавенства „па ўсёй Русі”[39].

У якасці сродку вырашэння канфлікту А. Сялява прапануе правядзенне дыспуту паміж прадстаўнікамі абодвух бакоў. Ён спецыяльна падкрэслівае большую прадуктыўнасць дыспутаў у параўнанні з палемічнымі творамі, паколькі першыя накіраваныя на пошук палажэнняў, якія аб’ядноўваюць апанентаў, а не раз’ядноўваюць[40].

---

[38] A. Sielawa, op.cit., s. 725: „(...) Усемагутны Пан Бог не толькі аслабіў моц нашых непрыяцеляў, але і цалкам яе знішчыў, бо ўсіх тых, г.зн. шасцярых сенатараў і 24 апякуноў ад шляхты прыбраў за гэтыя дваццаць гадоў, апрача аднаго ад шляхецкага стану, які ўжо зараз нічым нам пашкодзіць не можа” (Пер. аўт.).

[39] A. Sielawa, op.cit., s. 725–726.

[40] A. Sielawa, op.cit., s. 725, 728–729.

Адметна, што М. Сматрыцкі ў творы „Elenchus pism uszczupliwych" адмоўна паставіўся да ідэі дыспуту, паколькі, па-першае, дыскусія ў пытаннях веравызнання не мае сэнсу, бо ўсе дагматычныя ісціны ўжо вызначаныя старажытнымі царкоўнымі саборамі, па-другое, дыспут ва ўмовах рэпрэсій, якія адбываюцца адносна праваслаўных у Рэчы Паспалітай, не можа быць прадуктыўным[41]. У творы „Antelenchus" адмаўляюцца абвінавачванні М. Сматрыцкага і іншых праваслаўных палемістаў у гвалце з боку ўніятаў. Больш за тое, яго аўтар пераносіць акцэнт на феномены рэлігійнай нянавісці і гвалту з боку саміх праваслаўных. Ён адзначае высокі ўзровень агрэсіі ў праваслаўных палемічных творах у параўнанні з уніяцкімі і нават сцвярджае, што нянавісць, якая зыходзіць ад праваслаўных у дачыненні католікаў, у тым ліку і ўніятаў, большая, чым ад „ератыкоў"[42]. А. Сялява прыводзіць факты фізічнай расправы над уніяцкімі святарамі з боку казакаў у Кіеве і Шаргарадзе. Такім чынам, насуперак сцвярджэнням праваслаўных палемістаў менавіта ўніяты выступаюць галоўнай ахвярай у канфлікце[43].

А. Сялява вымушаны быў таксама адказваць на папрок з боку праваслаўных у тым, што ўвядзенне ўніі стала прычынай адыходу праваслаўных ад сваёй веры і пераходу да пострэфармацыйных вызнанняў. Так, М. Сматрыцкі даводзіў гэты тэзіс на прыкладзе Новагародка, дзе „людзі старажытнай русі" масава далучаліся да „новахрышчэнства" (антытрынітарызму) праз тое, што духавенства замест таго, каб правесці ў царкве патрэбныя рэформы, накіраваныя на павышэнне адукацыйнага ўзроўню святароў, перайшло ў іншую веру (уніяцтва) і тым самым дэзарыентавала шэраговых вернікаў[44]. А. Сялява прызнае факт распаўсюджання „новахрышчэнства" ў праваслаўным асяроддзі, але разглядае яго не як наступства ўвядзення ўніі, а як адну з яе прычын. Ён сцвярджае,

[41] M. Smotrycki, *Elenchus pism uszczupliwych* [...], s. 669–670.
[42] A. Sielawa, op.cit., s. 722–723.
[43] A. Sielawa, op.cit., s. 721.
[44] M. Smotrycki, *Elenchus pism uszczupliwych* [...], s. 655.

што ўжо да ўніі „русь" была моцна „атручаная" рэфармацыйнымі вучэннямі ва ўмовах адсутнасці супрадзеяння ім з боку праваслаўнага духавенства. Гаворыцца пра тое, як малапісьменныя святары выкарыстоўвалі кірылічныя выданні „ератыка-гусіта" Францыска Скарыны, а таксама „арыянаў" Сымона Буднага і Лаўрэнція Крышкоўскага, лічачы іх старадаўнімі царкоўнымі кнігамі. Увядзенне ж уніі, наадварот, садзейнічала аслабленню ўплываў пострэфармацыйных вызнанняў[45].

У навуковай літаратуры стала дастаткова шырока вядомым выказванне А. Сялявы, прысвечанае беларускаму першадрукару, якое прыводзілася ў разглядаемым кантэксце: „(...) przed unią był Skoryna, heresią Hussyta, ktory wam księgi po rusku drukawał w Pradze. Przyimowali ich wdzięcznie, dosyć na tym, że się zwał Rusinem z Połocka, iako się podpisał. Smakowali sobie iego druki, człowiek godny mowili, a Rusin, brat nasz, to drukował"[46]. Некаторыя даследчыкі разглядаюць гэтае выказванне як доказ таго, што Ф. Скарына насамрэч быў гусітам або, прынамсі, знаходзіўся пад моцным уплывам гусізму[47]. У той жа час большасць скарыназнаўцаў ставяцца да гэтай гіпотэзы скептычна. Таму застаецца невядомым, ці мае дадзенае выказванне пад сабой гістарычную аснову, а калі не мае, то адкуль узнікла такая версія (варта мець на ўвазе, што часы, у якія жылі Ф. Скарына і А. Сялява, падзяляе прыкладна стагоддзе). На думку беларускага даследчыка Г.Я. Галенчанкі, выснова А. Сялявы

[45] A. Sielawa, op.cit., s. 715–717.

[46] A. Sielawa, op.cit., s. 717: „(..) перад уніяй быў Скарына, ератык-гусіт, які друкаваў вам кнігі па-руску ў Празе. Удзячна прымалі іх толькі праз тое, што той называў сябе русінам з Полацка, так і падпісваўся. Захапляліся яго выданнямі, казалі, што надрукаваў іх годны чалавек, наш брат русін" (Пер. аўт.).

[47] А. Бокун, *Перадумовы Рэфармацыі ў Вялікім Княстве Літоўскім,* https://library.by/portalus/modules/belarus/readme.php?subaction=showfull&id=1160122954&archive=&start_from=&ucat=&. [dostęp: 10.02.2023]; С.А. Падокшын, *Гусізм і грамадскі рух Беларусі і Літвы XV–XVII стст.,* [у:] *450 год беларускага кнігадрукавання*, рэд.: К.К. Атраховіч (Кандрат Крапіва) [і інш.], Мінск 1968, с. 72–73.

аб гусізме Ф. Скарыны магла быць выклікана тым, што яго першыя кнігі выдаваліся ў Празе[48]. На жаль, недастатковая колькасць крыніц не дазваляе даць адназначны адказ на гэтае пытанне.

Надзвычай актуальнай праблемай у палемічнай літаратуры Рэчы Паспалітай з'яўляецца пытанне аб суадносінах інстытутаў свецкай і духоўнай улады. У праваслаўнай, як і ў пратэстанцкай, літартуры канца XVI – першай паловы XVII стст. у значнай ступені падкрэслівалася неўмяшанне дзяржавы ў рэлігійныя справы. Так, М. Сматрыцкі ў сваёй працы „Elenchus pism uszczupliwych" разглядаў гэтую праблему на прыкладзе ўжо ўзгаданай дыхатаміі візантыйскага імператара і Феадора Студзіта, які выступаў супраць прымусу ў справах веры з боку свецкай улады[49]. Адметна, што абмяркоўваючы гэты прыклад, А. Сялява робіць аналагічныя ацэнкі. Ён пагаджаецца з недапушчальнасцю рэлігійнага гвалту і дыскусіі „анём і мячом": „Mogł to mowić Studita cesarzowi Leonowi Armenowi, obrazoborcy, y słusznie mowił, bo ten cesarz tyranem był, krew wiernych Bożych przelewał, iednych samych mnichow Studitow, ktorych było na tysiąc po rożnych monastyrach pod rządem tego ś. Teodora, pozabiał, pomęczył, pokatował, a inszych po więzienich rożnych porozsyłał, y wiele inszych ludzi, tak świeckich, iako y zakonnych, pomordował"[50]. Недапушчальнымі, з пункту гледжання А. Сялявы, выступаюць аналогіі паміж сітуацыяй рэпрэсій адносна шанавальнікаў абразоў у Візантыі першай паловы IX ст. і актуальнай сітуацыяй у Рэчы Паспалітай, якія рабіў М. Сматрыцкі. Такія аналогіі, на яго, думку, з'яўляюцца паклёпам у адрас Жыгімонта Вазы,

[48] Г.Я. Галенчанка, *Францыск Скарына – беларускі і ўсходнеславянскі першадрукар*, Мінск 1993, с. 233.

[49] M. Smotrycki, *Elenchus pism uszczupliwych* [...], s. 669–670.

[50] A. Sielawa, op.cit., s. 730: „Мог такое гаварыць Студзіт імператару Льву Армяніну, абразаборцы, і правільна гаварыў, паколькі той імператар быў тыранам, праліваў кроў верных божых, адных толькі манахаў Студзіта, якіх было каля тысячы ў розных манастырах пад кіраўніцтвам св. Феадора, пазабіваў і закатаваў, а іншых павысылаў у вязніцы, і іншых шмат людзей, як свецкіх, так і манахаў, пазабіваў" (Пер. аўт.).

які нікога не пакараў смерцю ці нават якім-небудзь іншым чынам, а таму „mieczow, ogniow o wiarę bać się nie trzeba”[51].

У іншым месцы сваёй працы А. Сялява яшчэ раз у якасці ўзору да дзеянняў узгадвае Феадора Студзіта, які адмаўляў за імператарам і яго атачэннем права на вынясенне суджэнняў у справе рэлігіі. Далей у кантэксце крытыкі дзеянняў казакаў ён сцвярджае, што суджэнні ў сферы веравучэння – гэта прэрагатыва выключна духавенства, у якую не павінны ўмешвацца свецкія асобы[52]. Такі падыход адпавядае ўзнікшай у Сярэднявеччы канцэпцыі, згодна з якой чалавечае грамадства падзяляецца на дзве сутнасна адрозныя сферы – духоўную, якая атаясамліваецца з царквой, і свецкай, што пераважна асацыіруецца з дзяржавай. У залежнасці ад кантэксту гэтая канцэпцыя набывала розныя, часта канкуруючыя паміж сабой інтэрпрэтацыі. Змест твора „Antelenchus” дазваляе ўбачыць, што яго аўтар ухваляе стварэнне прававых рамак царкоўнай арганізацыі з боку дзяржаўнай улады. Так, ён з абурэннем гаворыць пра пасвячэнне праваслаўнай іерархіі без папярэдняй „прэзентацыі” кандыдатаў на царкоўныя пасады каралю, дзейнасць брацтваў, якія створаны без дазволу караля[53]. Такім чынам, некаторыя элементы мадэлі ўзаемаадносін паміж дзяржаўнымі і рэлігійнымі інстытутамі ў творы А. Сялявы дапасоўваюцца да прынятай і забяспечанай прававымі нормамі практыкі ўзаемадзеяння гэтых інстытутаў у Рэчы Паспалітай, якая ў разглядаемы час складвалася на карысць уніяцкай царквы.

Яшчэ адной актуальнай на той час грамадска-палітычнай праблемай, што знайшла адлюстраванне ў працы „Antelenchus”, была дзейнасць казацтва ў якасці фактычнага патрона праваслаўнай царквы ў Рэчы Паспалітай. У першай палове XVII ст. пасля таго, як праваслаўе пакінула большая частка магнатаў, казацтва фактычна

[51] A. Sielawa, op.cit., s. 730: „мяча і агню за веру баяцца не трэба” (Пер. аўт.).
[52] A. Sielawa, op.cit., s. 719.
[53] A. Sielawa, op.cit., s. 721, 725–727.

бярэ на сябе функцыю галоўнага свецкага апекуна праваслаўнай царквы. Пасля пасвячэння царкоўнай іерархіі ў 1620 г., якое адбылося дзякуючы казацкай старшыне, адбываецца гларыфікацыя казацтва ў праваслаўнай літаратуры. У творы М. Сматрыцкага „Elenchus pism uszczupliwych" казакі паўстаюць як „рыцарскі народ", які ў той жа час з'яўляецца часткай праваслаўнай царквы, і абаронцы праваслаўнай веры[54].

Яшчэ далей у гэтым плане ідзе пратэстацыя, напісаная ад імя мітрапаліта Іова Барэцкага і іншых епіскапаў ад 28 красавіка 1621 г., у якой казакі разглядаюцца як неад'емная частка рускага народу ў якасці „людзей рыцарскіх", што складалі войска яшчэ старажытных кіеўскіх князёў, разам з якімі прынялі хрысціянства з Візантыі. У гэтым творы яны выступаюць як узорныя хрысціяне, што працягваюць традыцыю абароны праваслаўя з боку свецкай часткі царквы і лідэраў рускага народу, якая непарыўна трывае з часоў Кіеўскай Русі[55]. А. Сялява, з аднаго боку, таксама трактуе казакаў як рыцарскіх людзей, якія вылучаюцца сваёй мужнасцю ў абароне айчыны, за што яны вартыя ўсялякіх ўзнагарод і пашаны. Аднак, з другога боку, ён падкрэслівае недапушчальнасць іх умяшання ў справы, звязаныя з веравучэннем[56]. З дапамогай прыведзеных вышэй спасылак на Феадора Студзіта аўтар твора „Antelenchus" абгрунтоўваў выключны статус духавенства ў сферы вызначэння і інтэрпрэтацыі веравызнаўчых ісцін. Ні дзяржаўныя ўлады, ні іншыя свецкія асобы

[54] M. Smotrycki, *Elenchus pism uszczupliwych* [...], s. 610–611.

[55] Й. Борецький та інші, *Протестація 1621 р.,* http://litopys.org.ua/suspil/sus46.htm [dostęp 14.02.2023]; T. Chynczewska-Hennel, *Świadomość narodowa szlachty ukraińskiej i kozaczyzny od schyłku XVI do połowy XVII w.*, Warszawa 1985, s. 67; С. Плохій, *Наливайкова віра: Козацтво та релігія в ранньомодерній Україні*, 2-е вид., Київ 2006, с. 216–217; П.М. Сас, *Витоки українського націотворення*, Київ 2010, с. 335–337.

[56] Падобнае стаўленне да казацтва сфармулявана ў вышэй узгаданай палемічнай працы ад імя прадстаўнікоў уніяцкай шляхты, якая з'явілася ў тым жа 1622 г.: *Лист до законников Виленскаго Свято-Духовскаго монастыря,* op.cit., с. 747.

не маюць, на яго думку, падобнага права[57]. У якасці ўзмацнення свайго тэзісу А. Сялява адзначае некампетэнтнасць у духоўных пытаннях з боку казакаў, іх увогуле нізкі культурна-адукацыйны ўзровень, што было скіравана супраць стварэння вобразу казакаў як узорных адукаваных і дабрадзейных хрысціян у праваслаўнай палемічнай літаратуры. Сцвярджаецца таксама, што ў рэлігійнай барацьбе казакі выступаюць не як самастойны суб'ект, а як аб'ект маніпуляцый з боку праваслаўнага духавенства[58]. Такім чынам, пры абмеркаванні казацкага пытання А. Сялява дэманструе сваю прыхільнасць да канцэпцыі царквы, якая прадугледжвае выразны функцыянальны падзел паміж духавенствам і свецкімі асобамі.

Падсумоўваючы, можна адзначыць, што грамадска-палітычныя ідэі ў творчасці Антонія Сялявы адлюстроўваліся ў кантэксце агульнай рэлігійна-палемічнай скіраванасці твора „Antelenchus". У дадзенай працы выкарыстоўваецца шэраг ключавых паняццяў, характэрных для шляхецкага палітычнага дыскурсу, які сфарміраваўся ў рэчышчы рэспубліканскай традыцыі, такіх як „Рэч Паспалітая", „айчына", „права", „вольнасць", „грамадскі мір". Адметнай выступае акцэнтацыя празмернай вольнасці ў Рэчы Паспалітай у сувязі з неабходнасцю абгрунтавання беспадстаўнасці скаргаў праваслаўных аб парушэнні іх правоў і свабод, што суправаджаецца адмаўленнем абсалютнай улады і тыраніі і сцвярджэннем прыярытэту мірных сродкаў у рэлігійна-палітычнай барацьбе (праект дыспуту). У працы „Antelenchus" артыкулюецца руская ідэнтычнасць у сэнсе прыналежнасці да ўсходнехрысціянскай традыцыі. Пры разглядзе ўзаемаадносін рэлігійных і свецкіх інстытутаў падкрэсліваюцца аўтаномія царквы, недапушчальнасць умяшання ў сферу яе функцыянавання з боку дзяржаўнай улады і свецкіх супольнасцей, манаполія духавенства на вырашэнне пытанняў, што датычаць веравучэння і культу.

---

[57] A. Sielawa, op.cit., s. 718–719.

[58] A. Sielawa, op.cit., s. 719–720.

Бібліяграфія

Крыніцы

Epistolae metropolitarum cioviensium catholicorum Raphaelis Korsak, Antonii Sielava, Gabrielis Kolenda (1637–1674), collegit adnotationibus illustravit et introduction auxit A.G. Welykyj. – Romae 1956.

Justificatia niewinności, [v:] *Arhiv Ûgo-Zapadnoj Rossii, izdavaemyj Vremennoû komissieû dlâ razbora drevnih aktov*, č. 1, t. 7: *Pamâtniki literaturnoj polemiki pravoslavnyh ûžno-ruscev s latino-uniatami*, Kiev 1883, s. 511–532 [*Justificatia niewinności,* [в:] *Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною комиссиею для разбора древних актов*, ч. 1, т. 7: *Памятники литературной полемики православных южно-русцев с латино-униатами*, Киев 1883, с. 511–532].

List do zakonnikov Vilenskago Svâto-Duhovskago monastyrâ, – sočinenie, izdannoe uniatami protiv pravoslavnyh v 1621 godu, [v:] *Arhiv Ûgo-Zapadnoj Rossii, izdavaemyj Vremennoû komissieû dlâ razbora drevnih aktov*, č. 1, t. 8: *Pamâtniki literaturnoj polemiki pravoslavnyh ûžno-ruscev s latino-uniatami v Ûgo-Zapadnoj Rusi za XVI i XVII stol.*, Kiev 1914, s. 732–761 [*Лист до законников Виленскаго Свято-Духовскаго монастыря, – сочинение, изданное униатами против православных в 1621 году,* [в:] *Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною комиссиею для разбора древних актов*, ч. 1, т. 8: *Памятники литературной полемики православных южно-русцев с латино-униатами в Юго-Западной Руси за XVI и XVII стол.*, Киев 1914, с. 732–761].

Smotrycki M., *Elenchus pism uszczupliwych* [...], [v:] *Arhiv Ûgo-Zapadnoj Rossii, izdavaemyj Vremennoû komissieû dlâ razbora drevnih aktov*, č. 1, t. 8: *Pamâtniki literaturnoj polemiki pravoslavnyh ûžno-ruscev s latino-uniatami v Ûgo-Zapadnoj Rusi za XVI i XVII stol.*, Kiev 1914, s. 732–761 [Smotrycki M., *Elenchus pism uszczupliwych* [...], [в:] *Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною комиссиею для разбора древних актов*, ч. 1, т. 8: *Памятники литературной полемики православных южно-русцев с латино-униатами в Юго-Западной Руси за XVI и XVII стол.*, Киев 1914, с. 597–673].

Smotrycki M., *Verificatia niewinności,* [v:] *Arhiv Ûgo-Zapadnoj Rossii, izdavaemyj Vremennoû komissieû dlâ razbora drevnih aktov*, č. 1, t. 7: *Pamâtniki literaturnoj polemiki pravoslavnyh ûžno-ruscev s latino-uniatami*, Kiev 1883, s. 279-344 [Smotrycki M., *Verificatia niewinności,* [в:] *Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною комиссиею для разбора древних актов*, ч. 1, т. 7: *Памятники литературной полемики православных южно-русцев с латино-униатами*, Киев 1883, с. 279–344].

Smotrycki M., *Verificatia niewinności*, wyd. 2, Wilno 1621.

Літаратура

Anuškin A., *Na zare knigopečataniâ v Litve*, Vil′nûs 1970 [Анушкин А., *На заре книгопечатания в Литве*, Вильнюс 1970].

Bokun, A. *Peradumovy Rèfarmacyì ŭ Vâlìkìm Knâstve Lìtoŭskìm,* https://library.by/portalus/modules/belarus/readme.php?subaction=showfull&id=1160122954&archive=&start_from=&ucat=& [dostęp: 10.02.2023] [Бокун, А. *Перадумовы Рэфармацыі ў Вялікім Княстве Літоўскім,* https://library.by/portalus/modules/belarus/readme.php?subaction=showfull&id=1160122954&archive=&start_from=&ucat=& [доступ: 10.02.2023].

Borec′kij J. ta ìnšì, *Protestacìâ 1621 r.,* http://litopys.org.ua/suspil/sus46.htm. – [dostęp: 14.02.2023] [Борецький Й. та інші, Протестація 1621 р., http://litopys.org.ua/suspil/sus46.htm. – [доступ: 14.02.2023].

Brückner A., *Spory o unię w dawnej literaturze* „Kwartalnik Historyczny" 1896, r. X, s. 578–644.

Chynczewska-Hennel T., *Świadomość narodowa szlachty ukraińskiej i kozaczyzny od schyłku XVI do połowy XVII w.*, Warszawa 1985.

Dzûba O.M., *Selâva Antonìj,* [v:] *Enciklopedìâ ìstorìï Ukraïni*, t. 9, red.: V.A. Smolìj ta ìn., Kiïv 2012, s. 514 [Дзюба О.М., *Селява Антоній,* [в:] *Енциклопедія історії України*, т. 9, ред.: В.А. Смолій та ін., Київ 2012, с. 514].

Galenčanka G.Â., *Francysk Skaryna – belaruskì ì ŭshodneslavânskì peršadrukar*, Mìnsk 1993 [Галенчанка Г.Я., *Францыск Скарына – беларускі і ўсходнеславянскі першадрукар*, Мінск 1993].

Grześkowiak-Krwawicz A., *Dyskurs polityczny Rzeczypospolitej Obojga narodów. Pojecia i idee*, Toruń 2018.

Kazulâ S., *Sâlâva Antonìj,* [u:] *Vâlìkae Knâstva Lìtoŭskae*, t. 2, rèd.: G.P. Paškoŭ ì ìnš., Mìnsk 2007, s. 649 [Казуля С., *Сялява Антоній,* [у:] *Вялікае Княства Літоўскае*, т. 2, рэдкал. Г.П. Пашкоў і інш., Мінск 2007, с. 649.

Kempa T., *Prawosławie i unia we wschodnich województwach WKL w końcu XVII w.* „Białoruskie Zeszyty Historyczne" 2004, z. 22, s. 5-41.

Korotkij V.G., *Tvorčeskij put' Meletiâ Smotrickogo*, Minsk 1987 [Короткий В.Г., *Творческий путь Мелетия Смотрицкого*, Минск 1987].

Kumor B., *Sielawa Anastazy Antoni,* [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. XXXVI/1, Warszawa–Kraków, 1995, s. 585-588.

Kutuzova N.A., *Naciâ, religiâ i gosudarstvennost' v polemičeskoj literature Belarusi konca XVI – pervoj poloviny XVII vv.*, Minsk 2005 [Кутузова Н.А., *Нация, религия и государственность в полемической литературе Беларуси конца XVI – первой половины XVII вв.*, Минск 2005].

Nazarko Ì., *Kiïvs'kì ì galic'kì mitropoliti. Bìografìčnì narisi (1590–1960)*, Toronto 1962 [Назарко І., *Київські і галицькі митрополити. Біографічні нариси (1590–1960)*, Торонто 1962].

Opaliński E., *Kultura polityczna szlachty polskiej w latach 1587–1652*, Warszawa 1995.

Padokšyn S.A., *Gusìzm ì gramadskì ruh Belarusì ì Lìtvy XV–XVÌÌ stst.,* [u:] *450 god belaruskaga knìgadrukavannâ*, rèd.: K.K. Atrahovìč (Kandrat Krapìva) ì ìnš., Mìnsk 1968, s. 69–84 [Падокшын С.А., *Гусізм і грамадскі рух Беларусі і Літвы XV-XVII стст.,* [у:] *450 год беларускага кнігадрукавання*, рэд.: К.К. Атраховіч (Кандрат Крапіва) і інш., Мінск 1968, с. 69–84].

Pietrzyk-Reeves D., *Ład Rzeczypospolitej. Polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska*, Kraków, 2012.

Plohìj S., *Nalivajkova vìra: Kozactvo ta relìgìâ v rann'omodernìj Ukraïnì*, 2-e vid., Kiïv 2006 [Плохій С., *Наливайкова віра: Козацтво та релігія в ранньомодерній Україні*, 2-е вид., Київ 2006].

Sas P.M., *Vìtoki ukraïns'kogo nacìotvorennâ*, Kiïv 2010 [Сас П.М., *Витоки українського націотворення*, Київ 2010].

Smalâkoŭ D.A., *Prava âk zmest ì ìnstrument myslennâ ŭ rèlìgìjnaj palemìcy kanca XVI – sârèdzìny XVIÌ stst. u Belarusì* „Filosofiâ i social′nye nauki: naučnyj žurnal" 2015, nr 1, s. 36–41 [Смалякоў Д.А., *Права як змест і інструмент мыслення ў рэлігійнай палеміцы канца XVI – сярэдзіны XVII стст. у Беларусі* „Философия и социальные науки: научный журнал" 2015, № 1, с. 36–41].

Suša A.A., *Sâlâva Antonìj,* [u:] *Francysk Skaryna: èncyklapedyâ*, rèd.: U.U. Andryevič ì ìnš., Mìnsk 2017, s. 494 [Суша А.А., *Сялява Антоній,* [у:] *Францыск Скарына: энцыклапедыя*, рэд.: У.У. Андрыевіч і інш., Мінск 2017, с. 494].

Social and political ideas in the works of Antoni Sielawa

The article is devoted to the identification of a complex of basic social and political ideas in the work of the Union church figure Antoni Sielawa, using the example of his polemical work „Antelenchus", published in 1622. It is noted that this work uses a number of key concepts characteristic of the noble political discourse, which was formed in along the lines of the republican tradition ("Rzeczpospolita", „fatherland", „law", „freedom", „social peace"). The accentuation of excessive freedom in the Polish-Lithuanian Commonwealth in connection with the need to justify the groundlessness

of the Orthodox complaints about the violation of their rights and freedoms, which is accompanied by the denial of absolute power and tyranny and the assertion of the priority of peaceful means in the religio-political struggle (dispute project), is notable. When considering the relationship between religious and secular institutions, the autonomy of the church, the inadmissibility of interference in the sphere of its functioning by the state government and secular communities, and the monopoly of the clergy to resolve specifically religious issues are emphasized.

Keywords: church, freedom, law, Rzeczpospolita, social peace

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 3.0 PL
© Copyright by Uniwersytet Warszawski Katedra Studiów Interkulturowych Europy Środkowo-Wschodniej & individual articles to their Authors

doi: 10.32612/uw.2543618X.2023.pp.77-99

Przegląd Środkowo-Wschodni, 8, 2023
ISSN 2543-618X eISSN 2545-1324

Nr art. 20230804

Data przesłania: 01.03.2023
Data akceptacji: 18.04.2023

Дзмітрый Віцько
Беларускі гістарычны агляд
zmiejavik@gmail.com
https://orcid.org/0009-0009-1072-9659

Перамовы Сапегаў з паслами рэспубліканцаў у Варшаве летам 1698 г.

Rokowania między Sapiehami a posłami republikanów w Warszawie latem 1698 r.

Artykuł poświęcony mało dotąd znanej próbie pokojowego zakończenia wielkiego konfliktu, który przeszedł do historii jako wojna domowa w Wielkim Księstwie Litewskim (1696–1702). Przyczyny konfliktu dotychczas nie zostały w pełni zbadane. Najlepiej, zdaniem autora, ujawniły się w czasie rokowań między zwaśnionymi stronami. Materiały omawianych rokowań dają możliwość prześledzenia wzajemnych pretensji, natomiast wychodząc z tego, jak się zmieniały stawiane warunki, możemy wywnioskować, w jakim stopniu stronnictwa w rzeczywistości dążyły do zawarcia trwałej ugody. Rozbieżności dotyczyły przede wszystkim liczebności i opłacania wojska, nadużyć skarbowych i niektórych innych kwestii. Rokowania trwały 30 czerwca – 22 lipca 1698 r. pod auspicjami króla Augusta II i części senatorów Rzeczypospolitej, zaś ich efektem stało się zawarcie ugody między Sapiehami a posłami republikańców, którzy działali bez niezbędnych uprawnień, licząc na przyszłe potwierdzenie umowy. W tych warunkach umowa nie rozstrzygnęła wszystkich kwestii spornych, częściowo nawet pogłębiła je, zwiększając liczbę wojska oraz wynagrodzenia hetmanom. Czołówka republikańców, pozostająca w Wielkim Księstwie, odrzuciła ją i zaczęła przygotowania do pospolitego ruszenia. W ten sposób zamiast załagodzenia konfliktu doprowadziło to do jego zaognienia.

Słowa kluczowe: rokowania, stronnictwo, republikanie, wojsko

У гісторыі грамадзянскай вайны 1696–1702 г. у Вялікім Княстве Літоўскім перыяды працяглых баявых дзеянняў змяняліся спробамі перамоў паміж бакамі, якія пакуль даследаваны недастаткова[1]. Між тым, вывучэнне гэтых спроб можа праліць святло на сутнасць канфлікту ў не меншай, а то і большай ступені, чым падрабязнае апісанне сілавога супрацьстаяння, паколькі на перамовах закраналіся ўсе спрэчныя пытанні, якія былі прычынай нязгоды і канфлікту. Супрацьстаянне паміж групоўкамі Сапегаў і рэспубліканцаў было выклікана, па версіі апошніх, парушэннем усеўладнымі магнатамі шляхецкіх праў і свабод. Аднак гэта былі агульныя абвінавачанні, тады як канкрэтныя рознагалоссі застаюцца ў цяні і патрабуюць высвятлення.

Пачатак 1698 г. прайшоў пад знакам абвастрэння ўнутрыпалітычных адносін у Княстве. 22 лютага ў Шкудах у Жамойці была ўтворана скіраваная супраць Сапегаў канфедэрацыя часткі войска ВКЛ. Таксама ў красавіку гэтага года адбыўся з'езд шляхты ВКЛ у Вільні, прымеркаваны рэспубліканцамі да адкрыцця Галоўнага Трыбунала. На з'ездзе правадыр рэспубліканцаў віцебскі каштэлян Міхал Казімір Коцел быў зацверджаны генеральным палкоўнікам ваяводстваў і паветаў ВКЛ, а вялікі харужы ВКЛ Грыгорый Антоній Агінскі – генеральным рэгіментарам. Першаму з іх прызнавалася права склікання паспалітага рушэння, другому – фактычна функцыі галоўнакамандуючага замест гетмана[2].

Пасля Віленскага з'езда да караля былі накіраваныя паслы: падстолі ВКЛ Лявон Казімір Агінскі, як пасол з гэтага з'езда, разам

[1] Пра адну з такіх спробаў гл.: Д. Віцько, *Рэспубліканска-сапежынскія перамовы на з'ездзе ў Горадні восенню 1701 г.*, „Беларускі гістарычны агляд", т. 18, сш. 1–2, 2011, с. 61–97.

[2] A. Rachuba, *Wielkie Księstwo Litewskie w systemie parlamentarnym Rzeczypospolitej w latach 1569–1763*, Warszawa 2002, s. 319; G. Sliesoriūnas, *Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės Vyriausiasis Tribunolas Vilniuje XVII ir XVIII amžių sandūroje – politinės kovos arena*, „XVIII amžiaus studijos", t. 2, Vilnius 2015, p. 260–264; Д. Віцько, *Галоўны Трыбунал ВКЛ 1698 г.: судовая расправа над Сапегамі*, „Arche", 2016, № 3, с. 102–108.

з берасцейскім падкаморым Людвікам Канстанцыем Пацеем, як паслом ад Трыбунала. Яны павінны былі прасіць манарха скласці конны сойм, на якім рэспубліканцы хацелі суда над Сапегамі, а да таго часу перадаць усё войска пад камандаванне Грыгорыя Антонія Агінскага[3].

Пацей і Агінскі выехалі ў Варшаву ў траўні, калі ўжо становішча рэспубліканцаў у ВКЛ пахіснулася – пасля таго, як у ноч на 30 красавіка большая частка іх войска без бою капітулявала пад Жыжмарамі[4]. Вялікі гетман паведаміў пра гэта каралю, папрасіўшы, каб суняў „новазавербаваныя купы некаторых ваяводстваў і паветаў, якія яшчэ засталіся", і намякнуўшы, што без гэтага цяжка будзе забяспечыць заробкам і гібернай войска, якое ўжо гатова да вайсковай кампаніі супраць турак[5]. Таксама 8 траўня ён выдаў універсалы да ваяводстваў і паветаў ВКЛ, у якіх паведаміў пра поспех („а калі так будзе і далей – то каб былі ласкавыя дапамагчы, падаткаў ніякіх не складалі на іх пажытак, але хутчэй каб грошы рыхтавалі і звозілі на камісію, прызначаную войску, якое ўваходзіць у рэестр і ўжо ідзе на вайну")[6].

У сярэдзіне траўня Аўгуст II накіраваў у Вільню з лістамі як пасрэдніка менскага старасту Крыштафа Завішу, які павінен быў запрасіць у Варшаву на перамовы з Сапегамі лідараў рэспубліканцаў: віцебскага кашталяна Коцела, вялікага харужага Агінскага, абодвух

---

[3] A. Rachuba, *Wielkie Księstwo Litewskie...*, s. 319; Д. Віцько, *Галоўны Трыбунал ВКЛ...*, с. 107–108.

[4] Падрабязней пра гэта гл.: Д. Віцько, *Галоўны Трыбунал ВКЛ...*, с. 108–118.

[5] Archiwum Główne Akt Dawnych (AGAD), Archiwum Radziwiłłow (AR), dz. II, ks. 32, k. 115–116, К.Я. Сапега да Аўгуста II, Горадна, 3 траўня 1698 г., копія.

[6] Ibidem, Zbiór Branickich z Suchej (ZBS), sygn. 41/55, s. 102v–104, універсал К.Я. Сапегі да ваяводстваў і паветаў ВКЛ, Горадна, 8 траўня 1698 г.; Ibidem, AR, dz. II, ks. 32, k. 116–119, тое самае да Берасцейскага павета; Vilniaus universiteto biblioteka. Rankraščių skyrius (VUB RS), f. 7, sign. 32/13909, l. 46–47, тое самае да Вількамірскага павета, б. д., актыкаваны ў павятовых гродскіх кнігах 22 траўня 1698 г.; гл. таксама: Biblioteka Książąt Czartoryskich w Krakowie (BCz), rkps. 192, nr 33, k. 186–189, ліст К.Я. Сапегі да Віленскага павета, Горадна, 10 траўня 1698 г.; Ibidem, rkps. 521, k. 203–205, тое самае.

Пацеяў (Людвіка Канстанцыя і яго брата, троцкага харужага Казіміра Аляксандра) ды мсціслаўскага харужага Марцыяна Дамініка Валовіча. Таксама забараніў ім склікаць паспалітае рушэнне, бо гэта была яго, каралеўская, прэрагатыва[7]. Аднак у гэты ж самы час здарылася падзея, якая значна ўскладніла магчымае пагадненне. Па дарозе ў Варшаву, на Падляшшы, на рэспубліканскіх паслоў Агінскага і Пацея напалі жаўнеры, высланыя наўздагон Сапегамі, у ходзе чаго Агінскі быў цяжка паранены, а Пацей абрабаваны[8]. 22 ці 24 траўня апошні з іх быў прыняты Аўгустам II, але змог толькі коратка паскардзіцца на гэту атаку, бо атрыманую пасламі інструкцыю ў іх забралі пры нападзе[9].

27–30 траўня адбылася рада сената, у якой ад ВКЛ бралі ўдзел троцкі ваявода Казімір Уладзіслаў Сапега, жамойцкі каштэлян Яўстахій Вільгельм Гротуз і вялікі падскарбі Бенядзікт Павел Сапега. У першы дзень быў таксама падканцлер ВКЛ Караль Станіслаў Радзівіл, які зачытваў прапановы ад караля (галоўнымі пытаннямі былі знешнепалітычныя). Напрыканцы дададзена было

[7] K. Zawisza, *Pamiętniki (1666–1721)*, wyd. J. Bartoszewicz, Warszawa 1862, s. 58; Archiwum Państwowe w Toruniu (APT), kat. II, dz. XIII, sygn. 34, s. 252–252v, каралеўскі мемарыял К. Завішы, травень [1698 г.], копія; BCz, rkps. 192, nr 34, k. 191–195, Аўгуст II да М.К. Коцела, Варшава, 15 траўня 1698 г.; Ibidem, rkps. 521, k. 205–207, тое самае; A.Ch. Załuski, *Epistolarum historico-familiarium*, t. II, Brunsbergae 1711, p. 561–562, тое самае (лацінскі пераклад), 13 траўня – відаць, памылкова.

[8] Гл. пра гэты эпізод: Д. Віцько, *Падстолі ВКЛ Лявон Казімір Агінскі і яго роля ў міжусобных канфліктах канца XVII ст.*, „Герольд Litherland", № 22, Горадня–Менск 2021, с. 35–37.

[9] AGAD, AR, dz. II, ks. 27, k. 103, прамова Л.К. Пацея перад каралём у Варшаве 22 траўня 1698 г.; тое самае: Ibidem, ks. 32, k. 130–131; BCz, rkps. 521, k. 259–261; AGAD, ZBS, sygn. 41/55, s. 108v–109, 24 траўня 1698 г.; Lietuvos valstybės istorijos archyvas (LVIA), f. 1135, ap. 2, b. 65, l. 85–85v, тое самае; BCz, rkps. 3436, k. 77v–78, памылкова дата – 8 траўня 1698 г. і імя пасла; Львівська національна наукова бібліотека України ім. В. Стефаника. Відділ рукописів (ЛННБУ. Відд. рук.), ф. 5, оп. 1, спр. 1447, арк. 228, памылкова дата – 2 траўня 1698 г.; Lietuvos mokslų akademijos Vrublievskių biblioteka. Rankraščių skyrius (LMAVB RS), f. 148, b. 62, l. 48–48v, б. д.

яшчэ ў вуснай форме пытанне замірэння ў ВКЛ (не ўключанае ў пісьмовую павестку „з-за інтрыг некаторых іх міласцяў", але каго канкрэтна – невядома). Яго закранулі ў сваіх выступленнях усе сенатары, якія падтрымалі намаганні ў гэтым кірунку. Супраць рэспубліканцаў выразна выказаліся плоцкі біскуп Анджэй Хрызастом Залускі, які выступаў у першы дзень (абвінавацiў іх, што ні каралеўскіх універсалаў не слухаюць, ні камісараў не прымаюць), і каронны вялікі падскарбі Геранім Аўгусцін Любамірскі, які выступаў 30 траўня (казаў пра сваволле праціўнікаў вялікага гетмана Казіміра Яна Сапегі). Вялікі падскарбі ВКЛ, які выступаў за ім, акрамя „крыўд свайго дому і сваіх прыяцеляў", скардзіўся, што ў скарбу забралі мыта і іншыя паступленні. У заключэнне кароль паабяцаў узяць на сябе замірэнне ВКЛ[10].

[10] BCz, rkps. 192, nr 47, k. 228–233, 233–249, прапановы, рашэнні і дыярыуш рады сената, Варшава, 27–30 траўня 1698 г. (два варыянты: кароткі, са спісам прысутных, і падрабязны – з прамовамі ўсіх удзельнікаў); Biblioteka PAU i PAN w Krakowie (BPAU-PAN), rkps. 977, k. 71. Гл. таксама каралеўскі ўніверсал, якім забаранялася адбіраць у скарбу мыта і тытунёвую манаполію: LVIA, Senieji aktai (SA), b. 43, l. 367–368, універсал Аўгуста II да шляхты Віленскага павета і да мытных адміністратараў і службоўцаў, Варшава, б. д. дзённай, 1698 г., атрыманы ў віленскім гродскім судзе 18 траўня, упісаны ў кнігі Галоўнага Трыбунала ВКЛ 21 траўня 1698 г.; VUB RS. F. 7, sign. 32/13909, l. 45, тое самае да Вількамірскага павета. Пазней кароль выдаў універсал, якім абвяшчаў, што бярэ ў сваю пратэкцыю скарбнага ВКЛ Яна Шрэтара, якога спрабавалі пазбавіць паўнамоцтваў адміністратара мытні на той падставе, што ён асуджаны Галоўным Трыбуналам ВКЛ: Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі (НГАБ), КМФ-18, воп. 1, спр. 149, арк. 212, універсал Аўгуста II да шляхты ВКЛ, 20 ліпеня 1698 г.

Размова, відавочна, ішла пра прэтэнзіі ломжынскага лоўчага Фартуната Замойскага і віленскага райцы Яна Яхімовіча, саступленыя ашмянскаму падстолію Міхалу Багуславу Коцелу, які і судзіўся са Шрэтарам. Сутнасць іх была ў тым, што скарбны ВКЛ нібыта падкупіў Уладзіслава Рора, які загадваў скарбовай канцылярыяй, каб той выдаваў ад імя падскарбія загады, якія парушалі ўмовы кантракту з Замойскім і Яхімовічам (маўляў, Шрэтар, „быўшы перад тым адміністратарам гэтага ж мыта ВКЛ і нажыўшы з яго сабе вялікага багацця", не хацеў, каб яго арандаваў нехта іншы). Справа разглядалася ў Галоўным Трыбунале ВКЛ у 1698–1700 гг. У 1700 г. да Міхала Багуслава ў якасці істца дадаўся Міхал Казімір Коцел. 16 жніўня 1700 г. Трыбунал вынес рашэнне: Шрэтар павінен быў

Між тым, Завіша як каралеўскі пасланнік прыбыў 23 траўня ў Вільню і сустрэўся там з лідарамі рэспубліканцаў („пачалі мы адразу ж умовы міру абмяркоўваць", – як запісаў у сваім дзённіку)[11]. Аўгуст II запрашаў іх на перамовы ў Варшаву 18 чэрвеня. Аднак прыбылі на гэты час (дакладней, назаўтра) толькі Сапегі і хтоніхто з іх прыхільнікаў (вялікі гетман Казімір Ян, канюшы Міхал Францішак, вялікі стражнік Міхал Юзаф Сапегі і полацкі ваявода Дамінік Міхал Слушка), таму яны былі адкладзены яшчэ на восем дзён[12]. Па некаторых дадзеных, рэспубліканцы хацелі, каб Аўгуст II выдаў універсалы на соймікі, на якіх абралі б дэлегатаў на перамовы, а як пасярэдніка – прыслаць да іх вялікапольскага генеральнага старасту Рафала Ляшчынскага[13].

Калі і на другі тэрмін ад рэспубліканцаў ніхто не з'явіўся, Аўгуст II схіліў да перамоў Агінскага і Пацея. Перамовы пачаліся 30 чэрвеня. Вяліся яны пры пасрэдніцтве караля і прысутных

прысягнуць, што не ўступаў у змову з Рорам і не чыніў перашкод Замойскаму і Яхімовічу. 18 жніўня ён гэтую прысягу выканаў і быў вызвалены ад адказнасці, а галоўным адказчыкам у справе імавернага парушэння кантракту быў прызнаны падскарбі, і Коцелы, калі жадалі, маглі судзіцца з ім. Пасля Алькенікаў яны дабіліся завочнага асуджэння Сапегі і прысуджэння сабе па гэтай справе 335 тыс. злотых, гл.: LVIA, SA, b. 385, l. 1462–1463v; Ibidem, b. 386, l. 2326–2353v; Ibidem, b. 388, l. 75–82v, дэкрэты Галоўнага Трыбунала ВКЛ ад 5 верасня 1699 г., 18 жніўня і 14 снежня 1700 г. У тым жа 1698 г. да атакі на Шрэтара падключыўся і інстыгатар ВКЛ Станіслаў Рукевіч, які абвінаваціў яго, што „жыдоў на мытні хавае [...], ад якіх такія скандалы дзеюцца, што хаваючы ў сябе распяцце для прысягі хрысціян, гэтыя ж жыды надзвычайна яго зневажаюць і насміхаюцца": Ibidem, b. 214, l. 41–41v, пратэстацыя С. Рукевіча на Я. Шрэтара ў Галоўным Трыбунале ВКЛ, 2 траўня 1698 г.

[11] K. Zawisza, *Pamiętniki*..., s. 58.

[12] *Awizy warszawskie różne y lwowskie*, z Krakowa, 5 Iulij 1698, [k. 2], навіны ад 19 [чэрвеня] 1698 г.; AGAD, AR, dz. V, sygn. 15655, s. 58–59, С.А. Шчука да К.С. Радзівіла, 19 чэрвеня 1698 г.; Ibidem, sygn. 11913/I, s. 9–10, Л.К. Пацей да К.С. Радзівіла, Варшава, 20 чэрвеня 1698 г.; параўн.: [J.B.] Parthenay, *Dzieje panowania Fryderyka Augusta II, króla polskiego*, Warszawa 1854, s. 120.

[13] AGAD, AR, dz. V, sygn. 13939/IV, s. 12, К. Сарнэцкі да К.С. Радзівіла, Варшава, 16 чэрвеня 1698 г.

сенатараў. Спачатку дамовіліся, што паслам рэспубліканцаў будуць вернуты палітычныя дакументы, захопленыя ў іх пры нападзе[14]. Сапегі засядалі ў мальбаркскага ваяводы Яна Ежы Пшэбяндоўскага, рэспубліканцы – у кароннага рэферэндара Станіслава Антонія Шчукі; самі перамовы праходзілі ў каралеўскім замку[15].

Прапановы, высунутыя рэспубліканцамі, былі разбітыя на некалькі блокаў. Першы датычыў т. зв. каэквацыі – ураўнавання праў літоўскай і польскай шляхты. Адпаведная пастанова была прынятая элекцыйным соймам 1697 г., і рэспубліканцы дамагаліся яе выканання. Апелюючы да польскіх норм, патрабавалі таксама, каб гетманы не прэтэндавалі на месца маршалка Галоўнага Трыбунала, не ўмешваліся ў яго выбары, не былі прысутнымі на іх і не прысутнічалі нават у Вільні падчас паседжанняў (за выключэннем выпадкаў працэсуальнай неабходнасці, напрыклад, прысягі, калі яны маглі прыязджаць з абмежаваным суправаджэннем). Патрабавалася таксама, каб на соймiках не з'яўляліся жаўнеры, якія не маюць жыхарства ў павеце, а хто б іх туды насылаў – каб быў пазбаўлены гонару і права ў іх удзелу.

Другая частка тычылася прызнання і захавання „рэпартыцыі", прынятай на Віленскім з'ездзе ў красавіку гэтага года (г. зн. сістэмы выплаты заробку войску ВКЛ, якая прадугледжвала замацаванне канкрэтных харугваў за пэўнымі паветамі). Пры гэтым татараў прапаноўвалася выключыць з рэестра войска, а колькасць рэйтараў скараціць да 400 ставак, паколькі яны даліся ў знакі шляхце сваімі рабункамі (на той момант іх было 600 ставак, але рэспубліканцы падазравалі, што гетман трымае харугвы і звыш вызначанай колькасці. – *Д. В.*). Нанесеныя страты прапаноўвалася Сапегам пакрыць з уласнай кішэні. Месца распушчаных татарскіх і рэйтарскіх харугваў павінны былі заняць новыя шляхецкія. Прапаноўвалася, каб

[14] Ibidem, sygn. 11913/I, s. 9–14, Л.К. Пацей да К.С. Радзівіла, Варшава, 20 і 26 чэрвеня, 2 ліпеня 1698 г.

[15] APT, kat. II, dz. XIII, sygn. 34, s. 259, А. Хайнацкі да Д. Янітцэна, Варшава, 8 ліпеня 1698 г.

на новыя харугвы кароль выдаў прыпаведныя лісты і каб зараз жа быў падрыхтаваны новы рэестр.

Войска мусіла заставацца на тых кватэрах, што былі вызначаны ў пастанове аб каэквацыі, пакуль сойм не прызначыць новыя. У сувязі з тым, што эканоміі былі спустошаныя, у чым вінавацілі татараў і рэйтараў, завербаваных звыш дазволенай колькасці, якія займалі месцы іншых харугваў, то Сапегам прапаноўвалася пакрыць і гэтыя страты, нанесеныя каралеўскім уладанням (праз кампенсацыю іх трымальнікам).

Ставілася пытанне адказнасці падскарбія за дэфіцыт у скарбе: прыходную частку бюджэта, пачынаючы з 1684 г., рэспубліканцы ацэньвалі ў 45 млн злотых, з якіх „на войска не было выдадзена і паловы". Тое самае датычыла і загадвання каралеўскімі эканоміямі падчас бескаралеўя, прыбыткі з якіх нібыта цалкам былі прыўлашчаны, і цяпер ад падскарбія патрабавалі кампенсацыі. Таксама ад яго вымагалі вярнуць прысвоенае ўзнагароджанне вайсковым ураднікам ВКЛ у памеры 100 тыс. злотых у год, якое „ніколі ім не выплочвалася". Гэта ж датычыла гіберны („у невядомай колькасці"), якая не выдавалася на „польскія" харугвы (цяжкую конніцу). Яшчэ адно патрабаванне датычыла забароны перадаваць Сапегам праз кантракты каралеўскія эканоміі. Таксама ад гетмана патрабавалі кампенсацыі за размяшчэнне войска ў прыватных уладаннях. Сюды ж дадавалася патрабаванне кампенсацыі за захоп уладанняў і прыўлашчванне з іх прыбыткаў (без удакладнення, пра якія маёнткі ідзе размова). Таксама Агінскі і Пацей патрабавалі кампенсацыі за нядаўні на іх напад ды пакарання ў выглядзе інфаміі для тых, хто правярае пошту і парушае таямніцу прыватнай перапіскі, у чым таксама абвінавачвалі Сапегаў. Акрамя таго, падымалася пытанне расстрэлу па загаду гетмана незадоўга перад гэтым рэспубліканцаў Багуслава Бакея і Караля Белазора ды, адпаведна, пакарання за гэта ці кампенсацыі.

Далей ішлі асобныя пажаданні. Сапегам прапаноўвалася адмовіцца ад канкурэнцыі ў барацьбе за ўрады канцлера і вялікага мар-

шалка, паколькі *pacta conventa* забаранялі наданне міністэрскіх урадаў прадстаўнікам аднаго дому. Патрабавалася таксама прызнанне трактата ад 3 сакавіка гэтага года паміж рэспубліканскай шляхтай і часткай войска ВКЛ, у адпаведнасці з якім была скасаваная большасць даўгоў па заробку гэтаму войску. Што тычыцца рэшты харугваў, пакідалася права адлічыць з іх заробку страты, нанесеныя шляхецкім уладанням. Ад вялікага гетмана патрабавалі не размяшчаць войскі ў гэтых уладаннях. Нарэшце, перамоўшчыкі дамагаліся гарантый бяспекі для іх саміх, а таксама для Грыгорыя Антонія Агінскага (абранага незадоўга да гэтага жамойцкім старастам), харужых троцкага Казіміра Аляксандра Пацея, жамойцкага Казіміра Заранка, мсціслаўскага Марцыяна Дамініка Валовіча, жамойцкага стольніка Якуба Казіміра Гружэўскага і некаторых іншых[16].

Прапановы захаваліся, запісаныя ў два слупкі. У першым змешчаны зыходныя патрабаванні, прыведзеныя вышэй. „Другі праект", у правым слупку, змяшчае аргументы ў дапаўненне да іх, з элементамі палемікі. Аргументы прыводзіліся ад імя шляхты ВКЛ („шляхецкага стану"), што можа ўказваць на нейкія кансультацыі з лідарамі рэспубліканцаў, якія засталіся ў ВКЛ. У прыватнасці, ёсць звесткі, што рэспубліканцы прысылалі ў гэты час паслоў са сваімі прапановамі, жадаючы іх уключэння ў праект[17].

Так, наконт рэпартыцыі Сапегі пярэчылі, што яна была прынятая без удзелу гетманаў (на што рэспубліканцы парыравалі, што гэта не абмяркоўваецца, бо рэпартыцыя прадугледжана каэквацыяй, якую самі ж Сапегі пагаджаюцца выконваць, і наогул – іх прэрагатывам гэта не шкодзіць). Наконт рэйтараў і татараў Сапегі звярталі ўвагу,

[16] AGAD, AR, dz. II, ks. 35, k. 728–731, „Пункты трактата", б. д., копія, [ліпень 1698 г.]; Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu (BOss), rkps. 260/II, k. 689–695, тое самае.

[17] [J.B.] Parthenay, *Dzieje panowania*... s. 120 („Літоўская шляхта прыслала са свайго боку прадстаўнікоў да караля са скаргамі на Сапегаў і некалькімі артыкуламі, жадаючы іх уключэння ў запланаваную дамову. Гэтыя артыкулы былі прынятыя і ўжытыя ў пэўнай ступені ў якасці асновы для заключанай дамовы").

што гэтыя адзінкі неабходныя для кампаніі супраць Турцыі ў гэтым годзе (рэспубліканцы парыравалі, што „ваяводствы з гэтага часу даюць замест гэтых распушчаных на папаўненне [войска] свае шляхецкія харугвы"). Сапегі таксама прапаноўвалі ў выпадку, калі войска не атрымае заробку, вярнуцца да „ранейшай практыкі" (момант не да канца ясны: відаць, размова пра збор падаткаў да каэквацыі ці спагнанне даўгоў. – *Д.В.*). Іх апаненты пагаджаліся, што гэта было б справядліва, але „не ў бягучых абставінах", бо Сапегі маглі б самі тады да гэтага імкнуцца, каб атрымаць нагоду вяртання да старых парадкаў. Адзінае, у чым рэспубліканцы змякчалі пазіцыю, гэта скарбовыя злоўжыванні Бенядзікта Паўла Сапегі. Тут ад імя „шляхецкага стану" выказвалася гатоўнасць перадаць гэта на разгляд караля і прыняць любое яго рашэнне. Нарэшце, абвяшчалася, што шляхта не рассядлае коней, пакуль не ўбачыць выканання ўсіх сваіх патрабаванняў[18]. Акрамя таго, высоўваліся і немалыя фінансавыя прэтэнзіі: вялікі гетман ацэньваў страты ад канфедэрацыі 1696 г. на чале Агінскім у 7 млн злотых, рэспубліканцы ацэньвалі свае прэтэнзіі ў 4 млн злотых. Па некаторых дадзеных, у ходзе перамоў яны патрабавалі ад Сапегаў таксама складання паўнамоцтваў[19].

12 ліпеня быў складзены першы чарнавы варыянт дамовы. Ён налічваў дзевяць пунктаў: 1) Прызнанне ўсімі бакамі каэквацыі; 2) Гетманы і падскарбі выдаюць асігнацыі харугвам паводле рэпартыцыі; 3) Кватэры войску пакуль прызначаюцца паводле пастановы аб каэквацыі, але часова, потым соймам будуць вызначаны іншыя; там жа войска мелася атрымаць заробак за дзве чвэрці гэтага года паводле рэестра, верыфікаванага гетманамі і польным пісарам непасрэдна на кампаніі, „у полі". Калі гэтыя грошы не будуць прывезеныя на кватэры, то гетман мог вярнуцца, зноў жа, да „ранейшай практыкі". Для выплаты заробку склікалася камісія на падставе

[18] AGAD, AR, dz. II, ks. 35, k. 728–731, „Пункты трактата", б. д., копія, [ліпень 1698 г.]; BOss, rkps. 260/II, k. 689–695, тое самае.

[19] AGAD, Archiwum Tyzenhauzów, C-12, s. 173, К. Кандратовіч да А. Глэмбоцкага, Варшава, 18 ліпеня 1698 г.

пастановы каранацыйнага сойма, дзеля чаго кароль мусіў выдаць універсалы, якімі прызначыць на 12 лістапада соймікі (відавочна, для абрання дэпутатаў) і вызначыць дэпутатаў з сената[20]; 4) За адмову ад часткі паўнамоцтваў прызначалася гадавое ўзнагароджанне вялікаму гетману ў 100 тыс. злотых, польнаму – 70 тыс. і падскарбію – 100 тыс. злотых. Скарб мог па-ранейшаму „трымаць" збор некаторых падаткаў, перададзеных пастановай аб каэквацыі на павятовы ўзровень (тытунёвай манаполіі, жыдоўскага пагалоўнага); 5) Пытанне выключэння з рэестра татараў, каб не змяншаць войска перад кампаніяй, адкладалася да фармавання новага рэестра на наступны сойм (дадзены пункт быў затым выкраслены і заменены на рашэнне адкласці гэта на камісію, дададзенае ў п. 3 і разгорнутае шырэй у наступнай рэдакцыі. – *Д.В.*); 6) Усе крыўды ўзаемна дараваліся, а пытанне „рэальных" страт адкладалася да наступнага сойма, які бакі абяцалі не зрываць. Шкода, нанесеная Агінскаму і Пацею, мусіла быць кампенсаваная, а ўсё забранае вернута. Забаранялася насылаць жаўнераў на соймікі; 7) Трыбунал не павінен быў судзіць пад аховай войска, а гетманы не мусілі прэтэндаваць на месца маршалка (за выключэннем выпадкаў, калі б на гэта была ўсеагульная згода); 8) Бакі абяцалі не складаць соймікаў і з'ездаў з мэтай нашкодзіць адно аднаму, не прымаць і не выконваць адпаведных пастаноў і судовых рашэнняў, спыніць ужо распачатыя працэсы; паспалітае рушэнне, дзе яно збіралася ці планавалася, мусіла быць распушчана – Аўгуст II абяцаў выдаць універсалы з адпаведным заклікам; 9) Гарантам прызначаўся кароль, які меўся дапамагчы ў выпадку чаго пацярпеламу пры парушэнні дамовы[21].

[20] Тут можна адзначыць, што пастанова каранацыйнага сойма прадугледжвала камісію для падзелу абяцаных каралём на элекцыі грошай на пакрыццё даўгоў перад войскам. У гэтым жа выпадку размова ішла яўна пра вайсковую камісію для выплаты яму заробку з падаткаў. Хаця канстытуцыя аб каэквацыі прадугледжвала, што такая камісія будзе прызначана каранацыйным соймам, але гэтага зроблена не было. – *Д.В.*

[21] AGAD, Archiwum Publiczne Potockich, sygn. 134, s. 419–423, праект мірнага пагаднення ў ВКЛ, Варшава, 12 ліпеня 1698 г., чарнавы варыянт.

У той жа дзень гэты праект быў перапісаны, скарочаны і набыў наступны выгляд. Два першыя пункты захоўваліся, але ў другі пункт было перанесена рашэнне наконт кватэр і дададзена вайсковая камісія ў Горадне ды парадак яе склікання. Камісія мусіла пачаць працу праз два тыдні пасля Св. Марціна (г. зн. пасля 11 лістапада), а скончыць праз чатыры пасля яго. На гэтай жа камісіі павятовыя камісары павінны былі прыняць рашэнне наконт татараў (спачатку пытанне павінны былі разгледзець соймікі і даць ім адпаведныя інструкцыі), пакуль жа татарскія харугвы мусілі прыняць удзел у кампаніі. Было дададзена таксама (відаць, пры пазітыўным вырашэнні гэтага пытання) захаванне рэестра ў 9 тыс. ставак да наступнага сойма (што, аднак, было на 440 ставак больш, чым да гэтага, г. зн. рэальна ён павялічваўся. – *Д.В.*). Трэці пункт прадугледжваў выплату двух чвэрцяў заробку паводле падпісанага ў полі рэестра. Калі б з нейкіх паветаў не былі своечасова прывезены падаткі, тады на той жа камісіі было б прызначана прымусовае іх спагнанне. Чацвёрты пункт датычыў узнагароджання гетманам і падскарбію; затым ішлі астатнія ўмовы, якія паўтараліся з невялікімі дапаўненнямі: дазвол скарбу займацца зборам некаторых падаткаў, забарона прыводзіць з сабой на соймікі жаўнераў (акрамя звычайнага суправаджэння для гетманаў), забарона размяшчаць жаўнераў у прыватных уладаннях, узаемнае дараванне (акрамя рэальных страт), абяцанне не зрываць наступны сойм, кампенсацыя і зварот рэчаў паслам, роспуск паспалітага рушэння і забарона склікання новых з'ездаў, гарантыі караля[22].

Каб схіліць бакі да пагаднення, 14 ліпеня кароль раздаў прадстаўнікам розных груповак вакантныя пасады: вялікаму харужаму Грыгорыю Антонію Агінскаму быў нададзены ўрад жамойцкага

[22] Ibidem, s. 417–418, 425, праект мірнага пагаднення ў ВКЛ, Варшава, 12 ліпеня 1698 г. Шэраг пытанняў быў выкраслены: „Аб рэестры, каб яго прэзентаваць перад ваяводствамі, падпісаны рукой гетмана"; „Аб роспуску татараў і рэйтараў", „Каб ваяводствы і паветы не раней расслядлалі коней, чым войска выйдзе ў поле". Гэтыя патрабаванні рэспубліканцаў былі адхілены.

старасты, урад харужага, які вызваліўся пасля яго – Юзафу Чартарыйскаму, вялікага маршалка – надворнаму маршалку Аляксандру Паўлу Сапегу, надворнага маршалка пасля яго – вялікаму пісару Казіміру Міхалу Пацу[23]. Акрамя таго, урад канцлера быў паабяцаны падканцлеру Каралю Станіславу Радзівілу, а падканцлера – менскаму старасце Крыштафу Завішы[24]. За ўрад польнага пісара працягвалася барацьба паміж берасцейскім падкаморым Людвікам Канстанцыем Пацеем і вялікім стражнікам Міхалам Юзафам Сапегам[25]. Намінацыю Сапегі на вялікага маршалка рэспубліканцы яшчэ пэўны час аспрэчвалі (*pacta conventa* забаранялі наданне міністэрскіх урадаў прадстаўнікам аднаго дому), у сувязі з чым не мог заняць свой урад і Пац[26]. Акрамя гэтага, 18 ліпеня ўрад генерала артылерыі атрымаў канюшы ВКЛ Міхал Францішак Сапега[27].

Вынікам перамоваў стала мірнае пагадненне, заключанае 22 ліпеня 1698 г. на наступных умовах:

---

[23] *Urzędnicy centralni i dygnitarze Wielkiego Księstwa Litewskiego XIV–XVIII wieku*, oprac. H. Lulewicz i A. Rachuba, Kórnik 1994, s. 29, 74, 78.

[24] AGAD, Archiwum Tyzenhauzów, C-12, s. 174, К. Кандратовіч да А. Глэмбоцкага, Варшава, 18 ліпеня 1698 г. Акрамя таго, паводле Кандратовіча, урад мсціслаўскага ваяводы быў паабяцаны віцебскаму кашталяну Коцелу, а навагрудскага кашталяна – гарадзенскаму маршалку Стафану Яўстахію Александровічу. Што тычыцца Александровіча, то ён ужо быў навагрудскім кашталянам з 20 красавіка гэтага года. Адносна перспектыў Коцела можна хіба што дапусціць, што мелася на ўвазе нейкае павышэнне мсціслаўскага ваяводы Міхала Казіміра Сесіцкага, калі тут няма памылкі, бо той толькі нядаўна (19 красавіка) атрымаў гэты ўрад. З іншага боку, магчыма, гэта былі нейкія няпэўныя намінацыі, гл.: *Urzędnicy Wielkiego Księstwa Litewskiego (UWKL)*, t. II: *Województwo trockie. XIV–XVIII wiek*, pod red. A. Rachuby; oprac. H. Lulewicz, A. Rachuba, P.P. Romaniuk, A. Haratym; przy współpracy A. Macuka i J. Aniszczanki, Warszawa 2009, s. 269; *UWKL*, t. IX: *Województwo mścisławskie, XVI–XVIII wiek*, pod red. A. Rachuby; oprac. H. Lulewicz, T. Jaszczołt, A. Radaman, A. Rachuba, P.P. Romaniuk, A. Macuk, A. Danilczyk, A. Haratym, Warszawa 2019, s. 195.

[25] AGAD, Archiwum Tyzenhauzów, C-12, s. 174, К. Кандратовіч да А. Глэмбоцкага, Варшава, 18 ліпеня 1698 г.; параўн.: A.Ch. Załuski, *Epistolarum*..., t. II, p. 592.

[26] *Urzędnicy centralni*..., s. 74, 78.

[27] Ibidem, s. 38 (ранейшы генерал артылерыі Матэвуш Ромер ад яго адмовіўся).

1) Бакі пацвярджалі, што прызнаюць каэквацыю.

2) Права выдачы асігнацый да бліжэйшага сойма прызнавалася гетману (пры наглядзе падскарбія).

Прадугледжвалася, што з падаткаў, збор якіх на моцы каэквацыі быў ужо перададзены на павятовы ўзровень, прынамсі два (тытунёвая манаполія і яўрэйскае пагалоўнае) скарб па-ранейшаму зможа збіраць, калі „ваяводствы" дадуць на гэта згоду.

Была прызначана камісія для разлікаў з войскам у Берасці, якая павінна была пачаць працу за два тыдні перад 11 лістапада (днём Святога Марціна) і скончыць праз два тыдні пасля яго. Шляхта павінна была абраць на яе па аднаму камісару ад павета на соймiках, якія Аўгуст II абавязаўся скласці 25 жніўня. У склад камісіі кароль прызначаў таксама сенатараў; туды ж уваходзілі гетманы і іншыя адказныя ўраднікі.

Да сойма захоўваўся рэестр войска ў 9 тыс. ставак. Пытанне ўваходжання ў яго татараў адкладалася на рашэнне павятовых камісараў, пакуль жа татары меліся ўзяць удзел у кампаніі.

Прадугледжвалася таксама скліканне іншай камісіі, прызначанай рашэннем каранацыйнага сойма (г. зн. для падзелу абяцаных каралём грошай на войска).

3) Размяшчэнне харугваў на зімовыя кватэры адбывалася паводле канстытуцыі аб каэквацыі, у вызначаных ёй месцах, але займаўся гэтым вялікі гетман. Затым сойм мусіў прызначыць іншыя кватэры.

Войска пасля вяртання з кампаніі мусіла атрымаць заробак за дзве чвэрці гэтага года паводле рэестра, верыфікаванага на кампаніі польным пісарам разам з гетманамі. Калі б яно гэтых грошай не атрымала, тады па рашэнні камісіі мусіла быць прызначана прымусовае іх спагнанне ў адпаведных паветах. Калі б грошай не прывезлі ўсе паветы, тады „гетманскі ўрад" мог вярнуцца да „ранейшай практыкі", пакуль сойм не прыйме іншага рашэння.

4) За адмову ад часткі паўнамоцтваў прызначалася ўзнагароджанне для гетманаў і падскарбія: вялікаму гетману – 100 тыс. злотых у год, польнаму – 70 тыс., вялікаму падскарбію – 100 тыс. злотых.

5) Усе крыўды ўзаемна дараваліся, а пытанне нанесеных у ходзе супрацьстаяння страт адкладалася на будучы сойм. Абодва бакі абавязаліся, што не будуць яго зрываць з гэтай нагоды.

Забаранялася прыводзіць на соймікі жаўнераў (за выключэннем звычайнага суправаджэння гетманаў) і размяшчаць войскі ў шляхецкіх уладаннях. У той жа час пацвярджалася ранейшая юрысдыкцыя гетманскага суда.

6) Паспалітае рушэнне альбо выправы мусілі быць распушчаныя. Рэспубліканцы мусілі адмовіцца ад складання соймікаў і з'ездаў, скіраваных супраць Сапегаў, а таксама ад выканання скіраваных супраць іх судовых рашэнняў.

7) Гарантам пагаднення прызнаваўся кароль, які павінен быў дапамагчы ў выпадку яго парушэння пацярпеламу боку.

Хаця двое паслоў падпісалі гэту дамову як прадстаўнікі рэспубліканцаў, Агінскі адзначыў, што падпісваецца пры ўмове наступнага яе зацвярджэння[28].

---

[28] BCz, rkps. 192, nr 50, k. 301–304, пагадненне Сапегаў з пасламі рэспубліканцаў, Варшава, 22 ліпеня 1698 г., актыкаванае у гарадзенскім гродскім судзе 30 ліпеня 1698 г., копія ад 14 кастрычніка 1784 г.; AGAD, Archiwum Zamojskich (AZ), sygn. 3055, k. 55–56, 65–69, тое самае, выпіс з гарадзенскіх гродскіх кніг у дзень актыкацыі; LVIA, f. 1135, ap. 2, b. 27, l. 310–312, тое самае, копія выпісу (не ўсе пасрэднікі ўказаны як пасрэднікі, толькі першы); іншыя копіі: AGAD, AR, dz. II, ks. 35, s. 822–826 (памылкі ў подпісах); BCz, rkps. 192, nr 47, k. 262–266 (без даты дзённай); LVIA, f. 1135, ap. 2, b. 27, l. 314v–316 (подпісы няпоўныя); AGAD, ZBS, sygn. 46/60, k. 389–389 (без подпісаў); НГАБ, ф. 694, воп. 12, спр. 261, арк. 1–2 (без даты дзённай і подпісаў); AGAD, AR, dz. II, ks. 60, s. 28–30 (тое самае); BPAU-PAN, rkps. 6122, s. 208–208v (без даты і подпісаў; але ў канцы пазнака, што кароль падпісаў яго 22 ліпеня, пасля чаго адразу выехаў у Львоў); AGAD, ZBS, sygn. 41/55, k. 106v–107v (на палях памылковая дата 24 ліпеня 1698 г.); A.Ch. Załuski, *Epistolarum*…, t. II, p. 599–601 (лацінскі пераклад, без подпісаў); параўн.: K. Zawisza, *Pamiętniki*..., s. 197; [J.B.] Parthenay, *Dzieje panowania*…, s. 120; K. Jarochowski, *Dzieje panowania Augusta II od śmierci Jana III do chwili wstąpenia Karola XII na ziemię polską*, Poznań 1856, s. 178–179. Акрамя Аўгуста II, чый подпіс ідзе першым, пагадненне падпісалі: куяўскі біскуп Станіслаў Домбскі, плоцкі біскуп Анджэй Залускі, лэнчыцкі ваявода і вялікапольскі генеральны стараста Рафал Ляшчынскі, мальбаркскі ваявода Ян Ежы Пшэбяндоўскі, каронны

У той жа дзень Аўгуст II выдаў два ўніверсалы. Першым паведаміў пра заключанае пагадненне, заклікаў шляхту ВКЛ адмовіцца ад паспалітага рушэння і распусціць выправы, пагражаючы адказнасцю перад законам за самавольства[29]. Другім склікаў на 29 лістапада вайсковую камісію ў Берасці, на 25 жніўня – соймікі для абрання на яе камісараў (па адным з павета), а з сената прызначыў у яе склад віленскага біскупа Канстанцыя Казіміра Бжастоўскага, полацкага ваяводу Дамініка Слушку, берасцейскага ваяводу Стафана Курча, менскага ваяводу Міхала Сесіцкага і наваградскага кашталяна Стафана Александровіча[30]. Акрамя віленскага біскупа, усе яны былі блізкія да Сапегаў, што магло выклікаць незадаволенасць рэспубліканцаў.

рэферэндар Станіслаў Антоній Шчука (як пасрэднікі, прызначаныя каралём), польны гетман ВКЛ і віленскі кашталян Юзаф Багуслаў Слушка, вялікі гетман ВКЛ і віленскі ваявода Казімір Ян Сапега, вялікі падскарбі ВКЛ Бенядзікт Павел Сапега, падстолі ВКЛ Лявон Казімір Агінскі і берасцейскі падкаморы Людвік Канстанцый Пацей. Апошнія два падпісаліся як „прадстаўнікі" (рэспубліканцаў), але ў трох копіях пасля подпісу Агінскага ідзе агаворка – *„cum plena województw i powiatów ratihabitione"*, якая можа разумецца, як дзеянне звыш атрыманага даручэння, пры ўмове яго наступнага зацвярджэння: AGAD, AZ, sygn. 3055, k. 69; BCz, rkps. 192, nr 47, k. 266; LVIA, f. 1135, ap. 2, b. 27, l. 312. Таксама ў першай з іх адстунічае подпіс Залускага, а яшчэ ў іншай копіі на месцы яго стаіць пазнака: „месца, пакінутае на подпіс яго міласці ксяндза наміната варшаўскага": AGAD, AR, dz. II, ks. 35, s. 826. Відаць, тут памылка з вармінскім, а копія рабілася не раней, чым у наступным годзе, калі Залускі заняў гэтую пасаду. Таксама ў гэтай копіі пасля подпіса Агінскага ідзе: *„cum plena województw i powiatów concordia"* – відаць, памылкова.

[29] НГАБ, КМФ-18, спр. 149, арк. 243 адв. – 244, універсал Аўгуста II да Жамойцкага княства, Варшава, 22 ліпеня 1698 г.; Тамсама, ф. 1733, воп. 1, спр. 14, арк. 545–545 адв., тое самае да Пінскага павета; AGAD, AR, dz. II, sygn. 1867, s. 2–3, тое самае (без указання павета і б. д.); BCz, rkps. 1668, s. 232–233, тое самае (б. д. дзённай, адрозненні ў тэксце); параўн.: [J.B.] Parthenay, *Dzieje panowania*…, s. 121.

[30] НГАБ, КМФ-18, спр. 149, арк. 244, універсал Аўгуста II, Варшава, 22 ліпеня 1698 г.; тое самае: Тамсама, ф. 1733, воп. 1, спр. 14, арк. 546–546 адв.; VUB RS, f. 7, sign. 32/13909, l. 48; тое самае, б. д. дзённай: AGAD, ZBS, sygn. 41/55, s. 108–108v (да Віленскага павета); Ibidem, AR, dz. II, sygn. 1867, s. 1–2; BCz, rkps. 1668, s. 233–234.

Адразу пасля завяршэння перамоваў Аўгуст II выехаў на вайсковую кампанію супраць турак і татараў. У той жа дзень ён падпісаў „асекурацыю", якой абавязаўся выдаць войску ВКЛ абяцаныя падчас элекцыі грошы на пакрыццё даўгоў па заробку, як толькі войска з'явіцца ў лагеры пад Львовам[31].

Пагадненне было заключана часткова дзякуючы таму, што ўдалося задобрыць прэтэнзіі Пацея. Бакі пагадзіліся, што той атрымае 50 тыс. злотых кампенсацыі за страты падчас канфлікта, таксама яму вярталіся паперы, забраныя падчас нападу. Гэтая кампенсацыя мусіла быць выплачана вялікім гетманам з сумы, якую Аўгуст II абяцаў выдаць войску ВКЛ[32]. Верагодна, назаўтра, 23 ліпеня, была вырашана і спрэчка за ўрад польнага пісара. Была выкарыстана наступная камбінацыя: урад атрымаў Міхал Юзаф Сапега, а вызвалены ім урад стражніка кароль перадаў Пацею[33].

---

[31] AGAD, AZ, sygn. 3055, k. 75, асекурацыя Аўгуста II, Варшава, 22 ліпеня 1698 г.

[32] Archiwum Narodowe w Krakowie, Archiwum Młynowskie Chodkiewiczów, sygn. 1027, s. 251–252, дамова К.Я. Сапегі з Л.К. Пацеем, [Варшава], 22 ліпеня 1698 г.; LVIA, f. 1292, ap. 1, b. 44, l. 34–37, тое самае, упісана ў кнігі Галоўнага Трыбунала ВКЛ 12 чэрвеня 1713 г. як асекурацыйны запіс К.Я. Сапегі, выпіс. Акрамя Сапегі і Пацея, дамову падпісалі пасрэднікі: куяўскі біскуп Домбскі, польны гетман Слушка і мальбаркскі ваявода Пшэбяндоўскі. Паколькі выплата грошай войску ВКЛ зацягвалася, яшчэ праз год падскарбі Сапега пісьмова абавязаўся, што пракантралюе на камісіі па падзелу гэтых грошай, каб уся сума была выдадзена Пацею: Ibidem, l. 52–53, асекурацыйны запіс Б.П. Сапегі, Варшава, 13 жніўня 1699 г., упісаны ў кнігі Галоўнага Трыбунала ВКЛ 12 чэрвеня 1713 г., выпіс. Паколькі грошы войску каралём выплачаны не былі, гэтая дамова стала пазней прадметам разбіральніцтва. Прычым усе прэтэнзіі Пацей выстаўляў Сапегам, а менавіта падскарбію Бенядзікту Паўлу, і пасля Алькенікаў дабіўся завочна прысуджэння сабе гэтай сумы: НГАБ, ф. 1705, воп. 1, спр. 117, арк. 630–631, скарга Л.К. Пацея ў берасцейскі гродскі суд, 7 жніўня 1700 г.; LVIA, f. 1292, ap. 1, b. 44, l. 14–15, тое самае, выпіс; Ibidem, l. 24–27, дэкрэт Галоўнага Трыбунала ВКЛ у гэтай справе, 16 лютага 1701 г.; Ibidem, SA, b. 388, l. 1879–1882v, тое самае.

[33] *Urzędnicy centralni*…, s. 110, 191; BCz, rkps. 192, nr 51, k. 305–306, Аўгуст II да К.С. Радзівіла, Гура, 23 ліпеня 1698 г. (кароль паведамляў, што польнае пісарства нададзена М.Ю. Сапегу, каб аблегчыць заключэнне пагаднення, і прасіў

Таксама ўзнікае пытанне, ці не ў рамках нейкіх папярэдніх дамоўленасцей у гэтай справе лідар рэспубліканцаў Міхал Казімір Коцел атрымаў кантракт на гадавую арэнду мыта ВКЛ, пачынаючы з 1 ліпеня гэтага года[34]. Хаця ўлічваючы яго непрымірымую пазіцыю, сцвярджаць тут нешта складана.

Аднак гэтае пагадненне, на заключэнне якога пайшло столькі часу і намаганняў першых асоб у дзяржаве, было сарванае практычна адразу. У той жа дзень, калі яно было заключана, г. зн. 22 ліпеня, пад Юрбаркам у Жамойці адбылася бітва паміж войскам Агінскага і часткай войска ВКЛ пад камандаваннем стольніка ВКЛ Станіслава Юрыя Сапегі, у ходзе якой Агінскі пацярпеў паражэнне і быў вымушаны ратавацца ўцёкамі на тэрыторыі Прусіі[35].

Пасля атрымання звестак пра варшаўскае пагадненне Коцел пратэставаў у Галоўным Трыбунале ВКЛ разам з ураднікамі розных паветаў, прысутнымі на той час у Вільні, бо расцаніў яго як замах на каэквацыю і парушэнне права „вольнага голасу”[36]. Рэспубліканцы прыводзілі наступныя аргументы, што прымаць яго нельга: па-першае, што ў паслоў не было паўнамоцтваў на яго заключэнне; па-другое, што яно закранала пытанні, якія належаць да кампетэнцыі сойма (павелічэнне войска, аклады гетманаў і падскарбія, скасаванне трыбунальскіх дэкрэтаў); нарэшце, незадаволенасць іх выклікала тое, што быў праігнараваны шкудскі трактат ад 3 сакавіка, заключаны іх камісарамі з войскам Агінскага, які скасоўваў усю запазычанасць шляхты па заробку перад войскам,

---

запячатаць яму прывілей); AGAD, AR, dz. V, sygn. 13939/IV, s. 44, K. Сарнэцкі да K.C. Радзівіла, [Варшава], 24 ліпеня 1698 г. Прывілей Сапегу датаваны 25 ліпеня, Пацею – 10 ліпеня, магчыма, заднім днём.

[34] LVIA, SA, b. 387, l. 1822–1825v, дэкрэт Галоўнага Трыбунала ВКЛ, 25 жніўня 1700 г. Пазней падскарбі і віцебскі кашталян узаемна абвінавачвалі адзін аднаго ў невыкананні абавязальніцтваў: першы сцвярджаў, што Коцел цалкам не разлічыўся па гэтым кантракце, другі – што ўсё выплаціў, але не атрымаў у скарбе разліку.

[35] [J.B.] Parthenay, *Dzieje panowania*…, s. 121; K. Jarochowski, *Dzieje panowania*…, s. 178–180; A. Rachuba, *Wielkie Księstwo Litewskie*..., s. 319.

[36] AGAD, AR, dz. II, sygn. 1855, s. 1; K. Zawisza, *Pamiętniki*... s. 198.

акрамя 4 чвэрцяў[37]. У больш разгорнутым варыянце іх аргументы выглядалі наступным чынам. Вайсковая камісія была непрымальная, бо сярод рашэнняў апошняга сойма значылася толькі камісія для падзелу грошай, абяцаных Аўгустам II (выплата 4 чвэрцяў, абяцаных паводле шкудскага трактата, магла быць разгледжана на гэтай жа камісіі). Турбаваў іх таксама склад камісараў (пагаджаліся толькі на прызначаных каранацыйным соймам). Гетман не павінен быў займацца размяшчэннем на кватэры, бо пастанова аб каэквацыі перадавала гэта асобнай камісіі. Парадак выплаты таксама аспрэчваўся: не грошы неабходна было звозіць на кватэры, а самі харугвы дасылаць прадстаўнікоў у паветы з асігнацыямі ад гетмана. Аклады гетманаў мусілі заставацца ранейшыя: 60 тыс. злотых вялікаму і 40 тыс. – польнаму гетману. Таксама яны не пагаджаліся на перадачу збору некаторых падаткаў скарбу, бо гэта парушала б каэквацыю. Татары мусілі несці службу, не ўваходзячы ў рэестр. Нанятыя звыш дазволенай колькасці рэйтарскія харугвы мусілі быць распушчаныя. Нарэшце, рэспубліканцы не пагаджаліся, што ўсе крыўды і прэтэнзіі павінны быць дараваныя. І галоўны іх аргумент – паслы не мелі паўнамоцтваў заключаць пагадненне. Таксама да Вільні дайшлі навіны пра падзеі ў Жамойці, дзе Агінскі пацярпеў паражэнне. Таму рэспубліканцы ў Вільні пісалі, што ўжо не да пагаднення, і заклікалі да „абароны і ратавання свабоды”[38].

У выніку Коцел вырашыў склікаць у Вільні новы агульнакняскі з’езд. Гэты з’езд, які прайшоў у сярэдзіне жніўня, прыняў рашэнне

[37] LMAVB RS, f. 17, b. 53, l. 16–16v, „Тлумачэнне, што ніякая мірная дамова ВКЛ, пра якую пагалоска разносіць, нібыта яна была заключаная ў Варшаве 12 ліпеня ў гэтым годзе без ведама ваяводстваў і паветаў ВКЛ, не можа мець месца і, [як вынікае] з ніжэй пададзеных пунктаў, прынятая быць не можа”; A.Ch. Załuski, *Epistolarum*…, t. II, p. 609–610, тое самае ў лацінскім перакладзе.

[38] LMAVB RS, f. 17, b. 53, l. 16v – 18v, „Адказ на кожны пункт шкоднага пагаднення, нібыта заключанага ў Варшаве без ведама ваяводстваў і паветаў”; A.Ch. Załuski, *Epistolarum*…, t. II, p. 610–612, тое самае ў лацінскім перакладзе; параўн.: K. Zawisza, *Pamiętniki*... s. 198. Хутчэй за ўсё, гэтыя пярэчанні зыходзілі ад самога Коцела.

склікаць паспалітае рушэнне, каб з дапамогай яго прымусіць войска ВКЛ да роспуску. Дадзеная спроба, дастаткова добра вядомая ў гісторыі, скончылася для рэспубліканцаў частковым поспехам – роспускам паловы войска ВКЛ, якое было галоўнай апорай Сапегаў.

Ацэньваючы перамовы ў цэлым, можна адзначыць, што іх лёс у значнай ступені залежаў ад непадатлівасці лідараў рэспубліканцаў, якія не жадалі ні самі ў іх удзельнічаць, ні прызнаваць адпаведныя паўнамоцтвы паслам, хаця і не адмаўлялі іх цалкам. З другога боку, можна заўважыць, што і Сапегі, і кароль фарсіравалі гэтыя перамовы, прасоўваючы заведама непрымальныя ўмовы, асабліва што тычыцца войска. Інтарэс караля ў павелічэнні колькасці войска перад кампаніяй цалкам зразумелы. Відавочна, непакоіла рэспубліканцаў і збліжэнне на гэтай глебе караля з Сапегамі. Гэтыя разыходжанні прадвырашылі лёс пагаднення, якое не было прынятае лідарамі рэспубліканцаў у ВКЛ і прывяло нават, разам з паражэннем іх войска пад Юрбаркам, да яшчэ большага абвастрэння.

Бібліяграфія

Архіўныя крыніцы

Archiwum Główne Akt Dawnych (AGAD), Archiwum Radziwiłłow (AR), dz. II, ks. 27.
AGAD, AR, dz. II, ks. 32.
AGAD, AR, dz. II, ks. 35.
AGAD, AR, dz. II, ks. 60.
AGAD, AR, dz. II, sygn. 1855.
AGAD, AR, dz. II, sygn. 1867.
AGAD, AR, dz. V, sygn. 11913/I.
AGAD, AR, dz. V, sygn. 13939/IV.
AGAD, AR, dz. V, sygn. 15655.
AGAD, Archiwum Publiczne Potockich, sygn. 134.
AGAD, Archiwum Tyzenhauzów, C-12.
AGAD, Archiwum Zamojskich, sygn. 3055.
AGAD, Zbiór Branickich z Suchej (ZBS), sygn. 41/55.
AGAD, ZBS, sygn. 46/60.

Archiwum Narodowe w Krakowie, Archiwum Młynowskie Chodkiewiczów, sygn. 1027.

Archiwum Państwowe w Toruniu, kat. II, dz. XIII, sygn. 34.

Biblioteka Książąt Czartoryskich w Krakowie (BCz), rkps. 192.

BCz, rkps. 521.

BCz, rkps. 1668.

BCz, rkps. 3436.

Biblioteka PAU i PAN w Krakowie (BPAU-PAN), rkps. 977.

BPAU-PAN, rkps. 6122.

Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich we Wrocławiu, rkps. 260/II.

Lietuvos mokslų akademijos Vrublievskių biblioteka. Rankraščių skyrius (LMAVB RS), f. 17, b. 53.

LMAVB RS, f. 148, b. 62.

Lietuvos valstybės istorijos archyvas (LVIA), f. 1135, ap. 2, b. 27.

LVIA, f. 1135, ap. 2, b. 65.

LVIA, f. 1292, ap. 1, b. 44.

LVIA, Senieji aktai (SA), b. 43.

LVIA, SA, b. 214.

LVIA, SA, b. 385.

LVIA, SA, b. 387.

LVIA, SA, b. 388.

Vilniaus universiteto biblioteka. Rankraščių skyrius (VUB RS), f. 7, sign. 32/13909.

L′vìvs′ka nacìonal′na naukova bìblìoteka Ukraïni ìm. V. Stefanika. Vìddìl rukopisìv, f. 5, op. 1, spr. 1447 [Львівська національна наукова бібліотека України ім. В. Стефаника. Відділ рукописів, ф. 5, оп. 1, спр. 1447].

Nacyjanaĺny histaryčny archiŭ Bielarusi (NHAB), KMF-18, vop. 1, spr. 149 [Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі (НГАБ), КМФ-18, воп. 1, спр. 149].

NHAB, f. 694, vop. 12, spr. 261 [НГАБ, ф. 694, воп. 12, спр. 261].

NHAB, f. 1705, vop. 1, spr. 117 [НГАБ, ф. 1705, воп. 1, спр. 117].

NHAB, f. 1733, vop. 1, spr. 14 [НГАБ, ф. 1733, воп. 1, спр. 14].

Апублікаваныя крыніцы і літаратура

Awizy warszawskie różne y lwowskie, z Krakowa, 5 Iulij 1698.

Jarochowski K., *Dzieje panowania Augusta II od śmierci Jana III do chwili wstąpenia Karola XII na ziemię polską*, Poznań 1856.

Parthenay [J.B.], *Dzieje panowania Fryderyka Augusta II, króla polskiego*, Warszawa 1854.

Rachuba A., *Wielkie Księstwo Litewskie w systemie parlamentarnym Rzeczypospolitej w latach 1569–1763*, Warszawa 2002.

Sliesoriūnas G., *Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės Vyriausiasis Tribunolas Vilniuje XVII ir XVIII amžių sandūroje – politinės kovos arena*, „XVIII amžiaus studijos", t. 2, Vilnius 2015, p. 250–275.

Urzędnicy centralni i dygnitarze Wielkiego Księstwa Litewskiego XIV–XVIII wieku, oprac. H. Lulewicz i A. Rachuba, Kórnik 1994.

Urzędnicy Wielkiego Księstwa Litewskiego (UWKL), t. II: *Województwo trockie. XIV–XVIII wiek*, pod red. A. Rachuby; oprac. H. Lulewicz, A. Rachuba, P.P. Romaniuk, A. Haratym; przy współpracy A. Macuka i J. Aniszczanki, Warszawa 2009.

UWKL, t. IX: *Województwo mścisławskie, XVI–XVIII wiek*, pod red. A. Rachuby; oprac. H. Lulewicz, T. Jaszczołt, A. Radaman, A. Rachuba, P.P. Romaniuk, A. Macuk, A. Danilczyk, A. Haratym, Warszawa 2019.

Vićko D., Haloŭny Trybunal VKL 1698 h.: sudovaja rasprava nad Sapiehami, „Arche", 2016, № 3, s. 84–139 [Віцько Д., *Галоўны Трыбунал ВКЛ 1698 г.: судовая расправа над Сапегамі*, „Arche", 2016, № 3, с. 84–139].

Vićko D., Padstoli VKL Liavon Kazimir Ahinski i jaho rolia ŭ mižusobnych kanfliktach kanca XVII st., „Hieroĺd Litherland", № 22, Horadnia–Miensk 2021, s. 33–39 [Віцько Д., *Падстолі ВКЛ Лявон Казімір Агінскі і яго роля ў міжусобных канфліктах канца XVII ст.*, „Герольд Litherland", № 22, Горадня–Менск 2021, с. 33–39].

Vićko D., Respublikanska-sapiežynskija pieramovy na z'jezdzie ŭ Horadni vosienniu 1701 h., „Bielaruski histaryčny ahliad", t. 18, sš. 1–2, 2011, s. 61–97 [Віцько Д., *Рэспубліканска-сапежынскія перамовы на з'ездзе ў Горадні восенню 1701 г.*, „Беларускі гістарычны агляд", т. 18, сш. 1–2, 2011, с. 61–97].

Załuski A.Ch., *Epistolarum historico-familiarium*, t. II, Brunsbergae 1711.

Zawisza K., *Pamiętniki (1666–1721)*, wyd. J. Bartoszewicz, Warszawa 1862.

Negotiations between the Sapiehas and Republican deputies in Warsaw in the summer of 1698

An article devoted to a hitherto little-known attempt to peacefully end a great conflict, which went down in history as the civil war in the Grand Duchy of Lithuania (1696–1702). The causes of the conflict have not yet been fully explored. According

to the author, they were best revealed during negotiations between the warring parties. The materials of the discussed negotiations provide the opportunity to trace mutual grievances, and based on how the conditions changed, we can deduce to what extent the parties actually sought to conclude a lasting settlement. The discrepancies concerned primarily the size and payment of the army, fiscal abuses and some other issues. Negotiations lasted from June 30 to July 22, 1698, under the auspices of King August II and some senators of the Commonwealth, and resulted in a settlement between the Sapiehas and the Republican deputies, who acted without the necessary powers, hoping for a future confirmation of the agreement. Under these conditions, the agreement did not resolve all the contentious issues, and partly even deepened them by increasing the number of troops and the remuneration of hetmans. The leading republicans remaining in the Grand Duchy rejected it and began preparations for a mobilization of nobility. In this way, instead of appeasing the conflict, it exacerbated it.

Keywords: negotiations, party, republicans, army

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 3.0 PL
© Copyright by Uniwersytet Warszawski Katedra Studiów Interkulturowych Europy Środkowo-Wschodniej & individual articles to their Authors

doi: 10.32612/uw.2543618X.2023.pp.101-141

Przegląd Środkowo-Wschodni, 8, 2023
ISSN 2543-618X eISSN 2545-1324

Nr art. 20230805

Data przesłania: 18.03.2023
Data akceptacji: 18.04.2023

Viktar Korbut
Uniwersytet Warszawski
v.korbut@uw.edu.pl
https://orcid.org/0000-0001-6848-1160

Гісторыя першай беларускай газеты «Наша Доля»

Historia pierwszej gazety białoruskiej „Nasza Dola"

Pierwsza legalna gazeta białoruska „Nasza Dola" ukazywała się w Wilnie we wrześniu–grudniu 1906 r. Inicjatorem jej wydawania był Jan Łuckiewicz, prominentna postać Białoruskiej Socjalistycznej Hromady. W skład redakcji wchodziły młode osoby: jego brat Antoni Łuckiewicz, pisarka Alojza Paszkiewicz, działacz społeczny Franciszek Umiastowski. Formalnym wydawcą, redaktorem i faktycznym sponsorem gazety był Jan Tukierkies, mieszkaniec Wilna. Jednak z powodu sporów wewnątrz redakcji, Łuckiewiczowie odeszli z „Naszaj Doli" i stworzyli nową białoruską gazetę „Nasza Niwa", Tukierkies zaś kontynuował wydanie „Naszaj Doli". Jednak wszystkie numery „Naszaj Doli" oprócz drugiego zostały skonfiskowane. Jednocześnie gazecie udało się stać ośrodkiem kształtowania białoruskiej tożsamości narodowej, placówką dla rozwoju w przyszłości słynnych pisarzy Kanstancina Mickiewicza (Jakuba Kołasa), Antoniego Lewickiego (Jadwihina Sz.) i in.

Słowa kluczowe: Białorusini, Wilno, tożsamość, język, naród, prasa, „Nasza Dola"

У 1902–1906 гг. з'яўляюцца і развіваюцца першыя беларускія нацыянальныя грамадскія арганізацыі сацыялістычнага кірунку (пад назвамі «круг», «партыя», «грамада»), члены якіх выйшлі пераважна з польскага моўна-культурнага асяроддзя і ўсвядомілі сваю прыналежнасць да беларускага народа (нацыі), а галоўнай прыкметай прыналежнасці да гэтай нацыі выбралі беларускую

мову. Масавая легальная работа па распаўсюджванні гэтай ідэі, а значыць, па сутнасці, агітацыя да «ўступлення» ў рады беларускага руху, які можна атаясамліваць на гэтым этапе і з пачатковым ядром беларускай нацыі, пачалася гэтымі актывістамі 1 верасня 1906 г., з выхаду ў свет па ініцыятыве Яна (Івана) Луцкевіча першай беларускамоўнай легальнай газеты «Наша Доля» / „Nasza Dola"[1] (апошні, шосты, нумар выйшаў 1 снежня 1906 г.). Усе гэтыя ключавыя падзеі дасягнулі кульмінацыі ў Вільні, культурным і эканамічным цэнтры Паўночна–Заходняга краю Расіі, у склад якога ўваходзіла асноўная тэрыторыя пражывання беларускамоўнага насельніцтва, – у завяршаючы перыяд рэвалюцыі 1905–1907 гг. у Расійскай імперыі, калі адбылася значная дэмакратызацыя грамадскага жыцця, а для народаў імперыі адкрыліся магчымасці легальнай нацыянальна-культурнай работы.

У гэтай публікацыі пастаўлена задача ўпершыню комплексна прадставіць па магчымасці поўную гісторыю «Нашай Долі»[2].

---

[1] Выкарыстоўваюцца арыгінальныя формы назваў выдання: «Наша Доля. Першая белоруская газэта для вёсковаго и местоваго рабочаго народу. Выходзиць раз у тыдзень рускими и польскими литэрами»; «Наша Доля. Первая белорусская газета для весковаго и местоваго рабочаго народа. Выходзиць раз у тыдзень русскими и польскими литэрами»; „Nasza Dola. Pierszaja biełaruskaja hazeta dla wioskowaho i miestowaho raboczaho narodu. Wychodzić raz u tydzień polskimi i ruskimi literami" («Наша Доля» 1906, № 6, 1.12, c. 1; „Nasza Dola" 1906, Nr 6, 1.12, s. 1). У цытатах з прац іншых даследчыкаў захоўваюцца тыя формы назваў газеты, якія імі ўжыты. Таксама выкарыстоўваюцца арыгінальныя назвы іншых выданняў, захоўваюцца асаблівасці правапісу крыніц.

[2] Гл. таксама: V. Korbut, *Polskie wpływy i tematy na łamach pierwszych gazet białoruskich „Nasza Dola" i „Nasza Niwa" w latach 1906–1907*, [w:] *Polacy na Białorusi od Powstania Styczniowego do XXI wieku.* T. V. *Traktat ryski i jego konsekwencje dla Polaków i Białorusinów*, red. T. Gawin (Bibliotheca Europæ Orientalis, t. LXXIV, studia 17), Warszawa: Studium Europy Wschodniej Uniwersytetu Warszawskiego 2021, s. 61–80; Idem, *Onomastyka Białorusi i Litwy a wpływy na nią języka polskiego na łamach pierwszych gazet białoruskojęzycznych „Nasza Dola" i „Nasza Niwa" w latach 1906–1907*, [w:] *Nazwy własne w przestrzeni wielokulturowej: zeszyt streszczeń, XXI Międzynarodowa i Ogólnopolska Konferencja Onomastyczna, Uniwersytet Rzeszowski, 14–16 października 2021 r.,* Rzeszów:

Спробы выдання беларускіх газет у 1902–1906 гг.

Беларускія дзеячы яшчэ ў 1902 г. спрабавалі выдаць свой першы друкаваны орган – «Свабода». У падрыхтоўцы выдання ўдзельнічалі Вацлаў Іваноўскі, Леан Малецкі, Рамуальд Мілер, Антон Валейка, Вінцэнты Валейка, Алаіза Пашкевіч і, магчыма, Ян Луцкевіч, які ўвосень 1902 г. прыехаў у Санкт–Пецярбург. Аднак тыраж выдання, выпушчаны ў Лябёдцы Іваноўскіх (цяпер частка аграгарадка Галавічполе ў Шчучынскім раёне[3]), маёнтку Іваноўскіх пад Лідай,

---

Uniwersytet Rzeszowski 2021; Idem, *Kwestia religijna w relacjach białoruskopolskich na łamach pierwszych gazet białoruskich „Nasza Dola" i „Nasza Niwa" w latach 1906–1907*, [w:] *Polacy na Białorusi od Powstania Styczniowego do XXI wieku.* T. VI. *Kościół katolicki*, red. T. Gawin (Bibliotheca Europæ Orientalis, t. LXXVII, studia 20), Warszawa: Studium Europy Wschodniej Uniwersytetu Warszawskiego 2022, s. 135–143; Idem, *Беларускае пытанне на старонках першых беларускіх газет «Наша Доля» („Nasza Dola") і «Наша Нива» („Nasza Niwa") (1906 г.)*, „Acta Polono-Ruthenica" 2020, t. XXV, zesz. 3, s. 177–189; В. А. Корбут, *Ад Мінска да Вільні. Гісторыя Беларусі ў журналісцкіх нататках*, Мінск: «Беларусь» 2016; Idem, *Удзел літоўцаў у выданні і пашырэнні беларускіх газет і кніг у Вільні на пачатку XX стагоддзя (на прыкладзе Марцінаса Кукты і яго друкарні ды Марыі Пясяцкайце–Шлапялене і яе кнігарні)*, [у:] *Першы міжнародны навуковы кангрэс беларускай культуры: зборнік матэрыялаў (Мінск, Беларусь, 5–6 мая 2016 г.)*, гал. рэд. А. І. Лакотка, Мінск: «Права і эканоміка» 2016, с. 408–411; Idem, *Роля Марыі Пясяцкайце–Шлапялене і яе Літоўскай кнігарні ў Вільні ў пашырэнні беларускамоўнага друку на пачатку XX ст.*, [у:] *Матэрыялы XII Міжнародных кнігазнаўчых чытанняў «Кніжная культура Беларусі: погляд праз стагоддзі», Мінск, 7–8 красавіка 2016 г.,* скл. Т. А. Сапега [і інш.], Мінск: Нацыянальная бібліятэка Беларусі 2016; Idem, *Абазначэнне гука [ў] у першых беларускіх газетах «Наша Доля» («Nasza Dola») і «Наша Нива» («Nasza Niwa») у 1906 – пачатку 1907 г.,* [у:] *Матэрыялы XVII Міжнародных кнігазнаўчых чытанняў. Мінск, 22–23 красавіка 2021 г.*, скл.: Т. А. Сапега, А. А. Суша, К. В. Суша, Мінск: Нацыянальная бібліятэка Беларусі 2021, с. 185–189. Гістарыяграфія «Нашай Долі» асвятляецца ў: Idem, *Гістарыяграфія першых беларускамоўных газет «Наша Доля» і «Наша Нива»*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne" = «Беларускі гістарычны зборнік» 2023, Nr 56, s. 131–220.

[3] G. Rąkowski, *Kresowe rezydencje. Zamki, pałace i dwory na dawnych ziemiach wschodnich II RP.* T. II. *Województwo nowogródzkie*, Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej 2021, s. 387–390.

у снежні 1902 г. з датай 1903 г., быў знішчаны (магчыма, бацькам Іваноўскага – расійскім чыноўнікам Леанардам Іваноўскім, які мог спыніць гэту ініцыятыву, каб не мець праблем з уладамі, прыехаўшы з Санкт–Пецярбурга ў Лябёдку). Ніводзін экзэмпляр выдання не захаваўся[4]. Хаця ў 1924 г. Аляксандр Бурбіс і сведчыў:

> пры поліцэйскіх варунках усё выданьне прыйшлося зьнішчыць, і асталіся толькі два нумары – адзін у Вільні ў жонкі Кіркара, а другі трапіў у варшаўскую ахранку[5].

Спроба беларускіх дзеячаў пачаць самастойна выдавецкую дзейнасць на беларускай мове сведчыць пра ўзровень іх нацыянальнай свядомасці, а таксама пра тое, што яны ўсведамлялі важнасць распаўсюджвання літаратуры на беларускай мове.

А. Луцкевіч разумеў, што паколькі Расія ў 1902–1903 гг. яшчэ ўяўляла сабой

> царство неограниченной власти бюрократии, стремившейся сознательно к задержанию каких бы то ни было просветительных поползновений общества, то все почти пункты программы первых культурников белорусских оказались невыполнимыми легальным путем[6].

Анатоль Сідарэвіч удакладняе, што ў канцы 1903 г. Беларуская рэвалюцыйная грамада яшчэ не займалася выпускам ніякіх праклямацый. Выдавецкая дзейнасць партыі пачалася ў 1904 г.[7]

---

[4] Ю. Туронак, *З гісторыі беларускага выдавецкага руху ў 1902–1905 гадох*, [у:] Idem, *Мадэрная гісторыя Беларусі*, Vilnius: Інстытут беларусістыкі 2006, с. 46.

[5] А. Бурбіс, *Беларуская Соцыялістычная Грамада ў першым пэрыядзе яе працы (1903–1907 гг.),* [у:] *Беларусь. Нарысы гісторыі, эканомікі, культурнага і рэволюцыйнага руху*, аг. рэд.: А. Сташэўскі, З. Жылуновіч, Ў. Ігнатоўскі, з дап. А. Смоліча, С. Некрашэвіча і Я. Пятровіча, Менск: Выданьне Цэнтральнага Выканаўчага Комітэту Беларускае Савецкае Соцыялістычнае Рэспублікі 1924, с. 178.

[6] А. Луцкевіч, *Национальное возрождение белорусов*, [в:] Idem, *Да гісторыі беларускага руху*, укл. А. Сідарэвіч; 2-е выд., дап. і папр., Vilnius: Інстытут беларусістыкі; Białystok: Białoruskie Towarzystwo Historyczne 2010, с. 28.

[7] [А. Сідарэвіч], *Камэнтары*, [у:] А. Луцкевіч, *Да гісторыі беларускага руху*, с. 276.

28 лістапада 1904 г. Казімір Кастравіцкі звярнуўся да міністра ўнутраных спраў Расійскай імперыі Пятра Святаполк–Мірскага з хадайніцтвам на «право издавать литературно-хозяйственную газету на белорусском языке под названием «Полесье», спасылаючыся на тое, што «литвины, поляки, евреи имеют свои книги и газеты, а чем же белорусы хуже их?» Кастравіцкі бачыў гэту газету «сельскай беларускай» і планаваў выдаваць два разы ў тыдзень у Мінску. Выдаўцом павінен быў быць ён сам, а рэдактарам – вядомы ў той час мінскі журналіст Дарафей Бохан (Д. Сліжань). Сярод супрацоўнікаў выдання таксама бачыўся Макар Богдан. Кастравіцкі звяртаўся да Святаполк–Мірскага невыпадкова:

> Осмеливаюсь считать Ваше сиятельство белорусом, яко потомка наших князей, я, бедный белорус, уповаю, что у Вашего Сиятельства в душе хранится искра симпатии к Белоруссии[8].

Аднак просьба Кастравіцкага не была здаволена.

Нягледзячы на гэта, творы беларускіх аўтараў друкавалі некаторыя рускамоўныя выданні. У мінскай штодзённай газеце «Сѣверо–Западный край», якая выходзіла ў 1902–1905 гг., друкаваліся беларускія паданні ў запісах К. Кастравіцкага. Гэта выданне пісала аб вершах А. Пашкевіч «Хрэст на свабоду», «Пад штандарам»[9]. Яно 15 мая 1905 г. надрукавала першы беларускамоўны верш Яна Луцэ-

---

[8] С. Х. Александровіч, *Пуцявіны роднага слова. Праблемы развіцця беларускай літаратуры і друку другой паловы XIX – пачатку XX стагоддзя*, Мінск: Выдавецтва Беларускага дзяржаўнага універсітэта імя У. І. Леніна 1971, с. 197–198; *Гісторыя беларускай кнігі*. У 2 т. Т. 2. *Кніжнасць новай Беларусі (XIX–XXI стст.)*, навук. рэд. В. В. Антонаў, М. В. Нікалаеў, Мінск: «Беларуская Энцыклапедыя імя Петруся Броўкі» 2011, с. 41; У. Конан, *Пачатак, які не забудзецца. Да 80-годдзя газет «Наша доля» і «Наша ніва»*, «Мастацтва Беларусі» 1986, № 9, с. 20; М. Касьпяровіч, *Карусь Каганец (Да 10-й гадавіны сьмерці)*, «Маладняк» 1928, сш. 10, с. 76.

[9] С. В. Говін, *Гісторыя беларускай журналістыкі (1563–1917 гг.): вучэбна-метадычны комплекс*, Мінск: Беларускі дзяржаўны універсітэт 2003, с. 53.

віча (Янука Купалы) «Мужык»[10]. Наступныя творы Купалы ў друку з'явіліся толькі ў 1907 г. – на старонках газеты «Наша Нива»[11].

1 студзеня 1906 г. мінскі аграном, член Беларускай сацыялістычнай грамады Сяргей Скандракоў выдаў адзіны нумар газеты «Голосъ Бѣлоруссіи». У газеце быў надрукаваны верш Янкі Лучыны «Роднай старонцы» і верш Францішка Багушэвіча «Панская ласка». «Голосъ Бѣлоруссіи» быў закрыты за «шкодны кірунак». Тады Скандракоў вырашыў выдаваць газету «Жизнь Бѣлоруссіи», тыраж якой быў канфіскаваны адразу ж, у наборы[12].

У снежні 1906 г. уладальнік маёнтка Парэчча ў Барысаўскім павеце дваранін Пётр Язафовіч звярнуўся да віленскага губернатара па дазвол на выданне ў Вільні беларускага штотыднёвіка «Наша думка». Аднак, у сувязі з яго ўдзелам у прапагандзе рэвалюцыйных ідэй, барысаўскія спраўнік і пракурор на запыт віленскага губернатара параілі адмовіць у просьбе[13].

Разам з выданнямі, якія адзначаліся прыхільнасцю да беларускай мовы, у пачатку 1906 г. стаў выходзіць аднайменны орган створанага ў 1905 г. таварыства «Крестьянинъ». Яно мела манархічны кірунак і спрабавала здабыць прыхільнасць беларускага селяніна, які шукаў выхад з цяжкага эканамічнага становішча праз драбненне буйной памешчыцкай уласнасці, якая належала пераважна мясцовым польскім панам. Справа ў тым, што ў тагачасных умовах, як адзначаў Аляксандр Цвікевіч, «усемагутная Расійская імперыя на беларускай тэрыторыі эканамічна была нулём»[14]. Польскія па ідэнтычнасці памешчыкі валодалі значнымі плошчамі зямлі ў Бела-

[10] Я. Купала, *Мужыкъ*, «Сѣверо–Западный край» 1905, № 746, 15.05.

[11] Idem, *Поўны збор твораў*. У 9 т. Т. 1. *Вершы, пераклады 1904–1907*, рэд. кал.: С. А. Андраюк [і інш.], рэд. тома У. В. Гніламёдаў, Мінск: «Мастацкая літаратура» 1995, с. 51–52, 343–344.

[12] С. Х. Александровіч, *Пуцявіны роднага слова...*, с. 177, 193.

[13] У. Конан, *Пачатак, які не забудзецца...*, с. 20.

[14] А. Цвікевіч, *«Западноруссизм»: нарысы з гісторыі грамадскай мыслі на Беларусі ў XIX і пачатку XX в.,* [у:] Idem, *Збор твораў.* У 2 т. Т. 1. *Гістарычныя працы*, укл. А. С. Ліс, Д. В. Віцько, Смоленск: «Інбелкульт» 2021, с. 399–403.

русі і маглі стаць прыкметнай палітычнай сілай. «Западноруссы» з «Крестьянина», выступаючы нібы ад імя беларускіх сялян, а на самай справе адстойваючы інтарэсы Расійскай імперыі, спрабавалі нацкаваць *беларускіх* сялян на *польскіх* паноў. На самай жа справе, заўважае Цвікевіч, «аб бядняцкай частцы беларускага насельніцтва «западноруссы» думалі менш за ўсё»[15].

Гісторыя выдання газеты «Наша Доля»

Літоўская легальная прэса ў Расійскай імперыі пачала выходзіць з канца 1904 г. (ва Усходняй Прусіі (Малой Літве) – яшчэ ў 1832 г.[16]), а ўкраінская – з 1905 г. (у Аўстра–Венгрыі ўкраінская перыёдыка выдавалася з 1830–1840-х гг.[17]).

Беларуская прэса – газета «Наша Доля» – з'яўляецца пазней, у 1906 г., але амаль адначасова з выданнямі некаторых іншых нацыянальнасцей Расійскай імперыі: напрыклад, першыя перыядычныя выданні на чувашскай мове выходзяць з 1901 г., на татарскай – з 1905 г., на асецінскай і якуцкай мовах – з 1907 г.[18]

У перыяд рэвалюцыі 1905–1907 гг. актывізавалася выдавецкая дзейнасць у Беларусі на рускай і польскай мовах. З'явіліся ў тым ліку выданні, якія звярталіся да беларускай праблематыкі[19]. На рускай мове падчас рэвалюцыі ў адным толькі Мінску выходзіла разнастайная перыёдыка, прыхільная да рэвалюцыйных падзей, як, напрыклад, газета «Отклики Бѣлоруссіи» і інш.[20]

---

[15] Ibidem, c. 404.

[16] *Lietuvos istorija*, red. A. Šapoka, Kaunas: Švietimo ministerijos knygų leidimo komisijos leidinys 1936; Vilnius: „Mokslas" 1989, p. 624; J. Šliūpas, *Rinktiniai raštai*, sud. K. Doveika, Vilnius: „Vaga" 1977, p. 167–174, 554–555.

[17] J. Kozik, *Ukraiński ruch narodowy w Galicji w latach 1830–1848*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 1973, s. 98 і наст.; Idem, *Między reakcją a rewolucją. Studia z dziejów ukraińskiego ruchu narodowego w Galicji w latach 1848–1849*, Kraków: Państwowe Wydawnictwo Naukowe. Oddział w Krakowie 1975, s. 177 і наст.

[18] С. Х. Александровіч, *Пуцявіны роднага слова...*, с. 196.

[19] С. В. Говін, *Гісторыя беларускай журналістыкі...*, с. 62.

[20] С. Х. Александровіч, *Пуцявіны роднага слова...*, с. 177 і наст.

Паводле даных літоўскага бібліёграфа Ядвігі Казлаўскайце, у 1904–1907 гг. у Вільні ўбачылі свет 16 назваў перыядычных выданняў на літоўскай мове, каля паўсотні на рускай мове, больш за 30 на польскай мове, пяць на іўрыце, каля 25 на ідышы[21].

Як адзначаў беларускі літаратуразнавец Павел Навойчык,

> паставіўшы за галоўную мэту нацыянальнае адраджэнне Беларусі, выдаўцы «Нашай долі» і «Нашай нівы» сталі арганізатарамі і кіраўнікамі шырокага нацыянальна-культурнага руху[22].

Гэта ставіць іх на асобае месца ва ўсёй гісторыі Беларусі і беларускай пісьменнасці.

Антон Луцкевіч успамінаў:

> у канцы лета 1906 году адбылася ў Вільні йшчэ адна наша партыйная канфэрэнцыя [Беларускай сацыялістычнай грамады. – *В.К.*] (у кватэры «Кудлы» – Кастэцкага – на Юраўскім завулку)».

На ёй была прынята «пастанова распачаць яўную легальную працу»:

> Апошнюю справу рэфэраваў Іван [Луцкевіч. – *В.К.*] і тут кінуў думку аб патрэбе друкаваньня *легальнае беларускае газэты* [курсіў А. Луцкевіча. – *В.К.*] – ведама, у грамадаўскім духу. Прапазыцыя Івана была прынята аднагалосна, у выніку чаго праз пару месяцаў і нарадзілася «Наша Доля», замененая пасьля «Нашай Нівай». [...] Скажу толькі, што адгэтуль рэдакцыя «Н. Д.» і «Н. Н.» зьяўляецца фактычным цэнтрам ня толькі Грамады, якая фармальна як быццам замірае, але і ўсяго беларускага адраджэнскага руху – яго «генэральным штабам». Тут вырашаліся ўсе справы руху, тут было кіраўніцтва кожнай шырэйшай акцыяй[23].

---

[21] J. Kazlauskaitė, *Vilniaus periodiniai leidiniai, 1760–1918: bibliografinė rodyklė*, red. kom.: B. Butkevičienė (pirm.) ir kt., Vilnius: „Mintis“ 1988, p. 96–103.

[22] П. І. Навойчык, *«Наша ніва» і літаратурна-грамадскі працэс на Беларусі пачатку XX ст. 10.01.01 – беларуская літаратура. Аўтарэферат дысертацыі на атрыманне вучонай ступені кандыдата філалагічных навук*, Мінск: Беларускі дзяржаўны універсітэт 1996, с. 4.

[23] А. Луцкевіч, *За дваццаць пяць гадоў (1903–1928). Успаміны аб працы першых беларускіх палітычных арганізацый: Беларуская Рэвалюцыйная Грамада,*

12 жніўня 1906 г. віленскі інжынер Ян (Іван) Тукеркес атрымаў пасведчанне на права выдання штотыднёвай газеты «Наша Доля»[24]. 1 (14) верасня 1906 г. «Наша Доля» выйшла ў свет.

У 1916 г. А. Луцкевіч успамінаў:

> выхад «Нашай Долі» зрабіў незвычайна сільнае ўражэньне на грамадзянство: на вуліцах места ўсюды відаць было беларускую газэту, каторую бралі на расхват. Дзьверы рэдакціі не зачыняліся ні на мінуту[25].

З'яўленне першай беларускай газеты заўважылі «ўсе віленскія рускія, польскія, літоўскія і яўрэйскія, а таксама некаторыя мінскія газеты («Голос провинции»)»[26].

Першая легальная газета на беларускай мове «Наша Доля» выходзіла ў Вільні з 1 верасня да 1 снежня 1906 г. Свет убачылі шэсць нумароў. А. Луцкевіч пісаў, што пяты і шосты нумары «Нашай Доли» выйшли «без учасьця» БСГ і «з боку мовы былі выданы вельмі благa»[27].

Рэдакцыя з першага да чацвёртага нумара знаходзілася па адрасе: «Вильня, Виленская вулица 32» („Wilnia, Wilenskaja wulica 32"). Цяпер гэта будынак на Vilniaus gatvė 21.

Рэдакцыя пятага-шостага нумароў размяшчалася ў будынку па адрасе: «Вильня, Катэдральны плацъ № 4» („Wilnia, Katedralny plac № 4").

З дзейнасцю «Нашай Доли» можна звязаць яшчэ адзін адрас. Як успамінаў літоўскі сацыял-дэмакрат Сцяпанас Кайрыс, будучы муж Алаізы Пашкевіч, Пашкевіч у 1905–1906 гг. жыла ў раёне Сніпішкі,

---

Беларуская Сацыялістычная Грамада, [у:] Idem, *Да гісторыі беларускага руху*, с. 184–185.

[24] У. Конан, *Пачатак, які не забудзецца...*, с. 20.

[25] І. Мелешка, *10-летні юбілей беларускай прэссы*, «Гоман» 1916, № 73, 24.10, с. 2.

[26] С. Х. Александровіч, *Пуцявіны роднага слова...*, с. 199.

[27] *«Наша Ніва» (23-га лістапада 1906 г. – 23-га лістапада 1926 г.),* «Народная справа» 1926, № 37, 23.11, с. 1.

у кватэры братоў Вацлава і Юзафа Пашкевічаў, афіцэраў Маладзечанскага пяхотнага палка[28]. Гэта кватэра (вул. Хівінская, 44 (цяпер Giedraičių gatvė)) была адначасова канспіратыўнай кватэрай БСГ, дзе бывалі Францішак Умястоўскі, Эдвард Будзька, пра што апошні сведчыў у сваіх успамінах. Там Будзька пазнаёміўся з Янам Луцкевічам[29].

Склад рэдакцыі «Нашай Доли»

Рэдактарам-выдаўцом з першага да чацвёртага нумара (з 1 да 27 верасня) і выдаўцом пятага-шостага (18 лістапада – 1 снежня) нумароў «Нашай Доли» з'яўляўся Ян Тукеркес («Рэдактор-выдауца Иван Тукеркес»; „Redaktor wydauca Iwan Tukierkies"), „za redaktora" пятага нумара быў падпісаны Адам Гедвіла (Adam Giedwiłło), ён жа – рэдактарам шостага.

Паводле А. Луцкевіча, у склад рэдакцыі «Нашай Доли» ўвайшлі: Ян Луцкевіч, «як галоўны арганізатар і ідэйны кіраўнік часопісі», Францішак Умястоўскі, «як літэратурны кіраўнік», Алаіза Пашкевіч і Антон Луцкевіч – «як сябры рэдакцыі і галоўныя супрацоўнікі»[30]. А. Луцкевіч дадаваў, што «рэдакцыя «Наша Доля» складалася вылучна з студэнтаў», а «пры «радзінах» газеты былі студэнты з Санкт–Пецярбурга Антон Неканда–Трэпка, з Мінска – Браніслаў Зяменцкі, а таксама «група вучняў хіміка-тэхнічнае школы ў Вільні»[31].

А. Луцкевіч падкрэсліваў, што Ф. Умястоўскі пісаў толькі перадавіцы ў першы-трэці нумары «Нашай Доли»:

> а так жа рабіў раскладку матэрыялу і корэктуру ў друкарні, як адзіны сярод нас легальны чалавек. Увесь-жа матэрыял рабілі мы з Цёткай.

---

[28] С. Кайрыс, *З маіх успамінаў пра Цётку*, [у:] *На суд гісторыі. Успаміны. Дыялогі*, укл. Б. І. Сачанка, Мінск: «Мастацкая літаратура» 1994, с. 15–16.

[29] А. Будзька, *Успаміны пра Івана Луцкевіча*, [у:] *Памяці Івана Луцкевіча ў першые ўгодкі яго сьмерці яго (20.VIII.1919–20.VIII.1920),* Вільня 1920, с. 40.

[30] *1906 – 14/IX – 1926,* «Народная справа» 1926, № 17, 15.09, с. 1.

[31] А. Луцкевіч, *Роля моладзі ў зачатках адраджэнскага руху,* [у:] Idem, *Да гісторыі беларускага руху*, с. 169.

А. Луцкевіч сцвярджаў:

> На № 3 праца Ўмястоўскага спынілася – Spiritus movens газэты быў, бясспрэчна, Іван Луцкевіч як у сэнсе надаваньня кірунку, так і ў сэнсе організацыі[32].

Кветка Вітан, якая была звязана асабістымі адносінамі з Я. Луцкевічам, запісала з яго слоў:

> Па смерці бацькі, калі браты Луцкевічы канчалі гімназію, на іхную долю прыпала невялікая спадчына па бацьку, што дала ім магчымасць вучыцца далей, але, яшчэ будучы студэнтамі, яны часта давалі грошы на беларускую справу. Калі ж яны перабраліся ў Вільню, дык арганізацыя беларускай працы, асабліва ж друку, неўзабаве праглынула рэшту іхнае спадчыны, і, каб не дапусціць да заняпаду гэтае працы, трэба было шукаць новых сродкаў[33].

Ф. Умястоўскі ўспамінаў, што першымі, хто пачаў дасылаць свае творы ў «Нашу Долю», былі Ядвігін Ш. і Якуб Колас[34]. Пра арганізацыю рэдакцыі ён пакінуў наступнае сведчанне:

> Гэта было летам 1906 г., калі я прышоў да пракананьня, што мінуў беспаваротна час Калядных і Вялікодных пісанак, якія мы ў гурткох беларускіх у Маскве і Петраградзе друкавалі на гэктографах у некалькіх дзесяткох экзэмпляраў. Настаў час, калі беларускае друкаванае слова павінна шырокай ракой ліцца ў нашу цёмную бяздольную вёску і гукамі роднай мовы будзіць людзей да лепшага жыцьця і сьвет пазнаньня нясьці ў курныя мужыцкія хаты. [...]
>
> Неяк яшчэ ў гімназіі я пазнаёміўся з Янам Тукеркесам. Бацькі яго, хрышчоныя жыдкі, мелі ў Вільні хатку на Новым Сьвеце, недалёчка

[32] А. Шлюбскі, *Новыя матэрыялы да гісторыі «Нашае Долі»*, «Полымя» 1927, № 3, с. 199–200.

[33] К. Вітан, *«Наша ніва» і Іван Луцкевіч*, [у:] *На суд гісторыі*..., с. 62.

[34] К., *Праўда аб «Нашай Долі»*, «Беларускі дзень» 1927, № 2, 13.03, с. 2–4. А. Луцкевіч сцвярджаў, што В. Іваноўскі з «Нашай Доляй» не супрацоўнічаў, бо жыў у той час у Санкт–Пецярбургу і пачаў супрацоўніцтва ўжо з «Нашай Нівай» – у канцы 1906 г. А. Уласаў «прыехаў у Вільню толькі ў пачатку 1907 году ў «Н[ашу] Н[іву]». Колас і Купала жылі на вёсцы і ніякага ўдзелу ў кіраваньні «Нашай Доляй» прымаць не маглі» (А. Шлюбскі, *Новыя матэрыялы*..., с. 203).

ад таго месца, дзе жыў і я. Гэтак, дзякуючы суседзтву, завязалася знаёмасьць у нас. У тым часе, аб якім ідзе гутарка, бацька Тукеркеса памёр, пакінуўшы пану Яну хатку і некалькі тысячаў грашыма. Пачуўшы грошы ў кішані пан Ян закруціўся. Малады прыгожы дзяцюк загуляў, і грошы пачалі ўцякаць. Разглядзеўся пан Ян, што гэтак доўга не працягнеш і падумаў на астаткі бацькаўскага дабра пачаць які інтэрас. Гэткім добрым інтарэсам здалася яму расейская вечаровая газэта і, ведаючы што я знаюся на газэтнай справе, ён прышоў на раду да мяне і мы згаварыліся. [...] Слова за словам і Тукеркес праканаўся, што беларуская газэта пойдзе і, калі ня дасьць барышу, то скупіць сябе. [...]

Тутка я пазнаёміў Тукеркеса з братамі Луцкевічамі і Алёізай Пашкевічанкай, што вядома была у беларускіх гурткох пад прозьвішчам Цёткі. Луцкевічы і Цётка з ахвотай абяцаліся памагчы і зараз-жа з усей энэргіяй прыняліся да работы. Хутка Ян Тукеркес адтрымаў дазваленьне на выдавецтва «Нашае Долі». Фактычным і афіцыяльным рэдактарам меўся быць я, але паводлуг закону мне не хапіла гадоў (я меў толькі 23, а трэба было меці ня менеў 24) для права падпісваньня газэты. Гэткім чынам Ян Тукеркес зрабіўся выдаўцом і падпісваў газэту, як рэдактар, хаця паміж сабою мы згаварыліся, што ўсю рэдактарскую працу буду вясьці я. Антон Луцкевіч і Цётка ўвайшлі ў рэдактарскую колёгію [sic!].

Наладзіўшы гэтак справу, я паехаў да маёнтку Лябёдкі, да Вацлава Іваноўскага, каб адпачыць трошкі [...]. Праз некалькі часу я адтрымаў ад Тукеркеса ліст, у якім ён мне пісаў, каб я хутчэй прыяжджаў да Вільні, бо сам ён ня можа паладзіць з Луцкевічамі. Сягоньня не памятаю, з чаго у іх пайшла сварка; досьць таго, што прыехаўшы я ўсіх згадзіў і праз некі тыдзень вышаў нумар «Нашае Долі». Калі а гадзіне 12-ай са сьвяжусенькім першым нумарам «Н. Д.» я вышаў з друкарні, ў якой прасядзеў бяз мала ўвесь дзень, робячы карэктуру і сотні разоў прачытываючы тыя словы, што хутка палятуць да родных вёсак, сэрца ў мяне стукала ад радасьці і шчасьця, а можа і ад трывогі разам за будучыну нашага дарагога дзіцяці. Прышоўшы ў рэдакцыю на Віленскай вуліцы я знашоў там усю кампанію. Быў тут Ян Тукеркес і Антон і Ян Луцкевічы, і Цётка, і Станіслаў Сымановіч – экспэдытар газэты, здаецца, што праездам з Менску быў і Трэпка. Усе з нецярпеньнем

чакалі майго прыходу, і газэту амаль не парвалі, выдзіраючы з рук адзін ў аднаго.

Гэтак да познай ночы мы гулялі на хрэсьбінах «Нашае Долі»[35].

Паводле А. Луцкевіча, Тукеркес быў сынам віленскага фельчара – «жыда-выхрыста», сябрам Ф. Умястоўскага, апошні і рэкамендаваў Тукеркеса Яну і Антону Луцкевічам:

> як чалавека, каторы-бы мог фінансаваць, як даходнае прадпрыемства, проектаваную намі беларускую часопісь ды ўзяць концэсію на сваё імя, як выдавец і рэдактар.

А. Луцкевіч характарызаваў Тукеркеса як «тыповага «хлышча» і «прожигателя жизни», але «па натуры не благога, даволі адзыўчывага»[36].

Паводле яшчэ аднаго сведчання А. Луцкевіча,

> тыднёвік «Наша Доля» [...] выйшаў 1 верасьня 1906 году, за грошы, выручаные Ів. Луцкевічам за прададзеную ім з болем сэрца колекцыю ордэраў [ордэнаў. – *В.К.*][37].

Паводле іншага яго сведчання, першы нумар «Нашай Доли» выйшаў за грошы Я. Тукеркеса,

> якія ўраз-жа і вярнуліся з прычыны вялізарнага попыту на газэту: у Вільні было прададзена да 3.000 экз. за адзін дзень. [...] Але ўжо на другі дзень «Н. Д.» была сконфіскавана, што выклікала ў Тукеркеса прыкрую рэакцыю.

У выніку, Тукеркес

> «ня толькі не ўкладаў нічога ў газэту (якая далей выходзіла за грошы майго брата, прадаўшага з гэтай мэтай колекцыю сваіх ордэнаў), але, наадварот, рабіў спробы сёе-тое цягнуць з газэты на сваю карысьць.

---

[35] К., *Праўда аб «Нашай Долі»*, «Беларускі дзень» 1927, № 1, 7.03, с. 3–5.
[36] А. Шлюбскі, *Новыя матэрыялы...*, с. 201.
[37] *Жыцьце і праца Івана Луцкевіча,* [у:] *Памяці Івана Луцкевіча...*, с. 12.

Луцкевіч сцвярджае, што Ф. Умястоўскі «неспадзявана» з'ехаў з Вільні, захапіўшы з сабой «усю налічнасьць касы», а ў Луцкевічаў з Тукеркесам

> адносіны так папсаваліся, што далейшае вядзеньне газэты пад ягонай фірмай аказалася немагчымым, тым болей, што павыкрываліся і былі разьдзьмуханы палякамі нейкія даволі цёмныя справы з ягонага прошлага. Гэта прымусіла нас зьліквідаваць газэту пасьля чацьвертага нумару.

На першай старонцы чацвёртага нумара з'явілася аб'ява аб тым, што па незалежных ад рэдакцыі прычынах «Наша Доля» больш не будзе выходзіць. Паводле А. Луцкевіча, ён, яго брат Ян і А. Пашкевіч пасля выезду Ф. Умястоўскага былі вымушаны знаходзіцца

> на нелегальным палажэньні і асабліва мусілі ўкрывацца ў сувязі з сталымі конфіскацыямі газэты і пільным надзорам за ёй паліцыі[38].

А. Луцкевіч тлумачыў, чаму ў другім-трэцім нумарах «Нашай Доли» была апублікавана аб'ява наступнага зместу:

> Уселякіе грошы присыланые у Рэдакцію «Нашае Доли», просим прысылаць канешне на имя Ефстафія Сымоновича[39].

Аказваецца, каб грошы «ня мог узяць Тукеркес з пошты»: Сымановіч служыў лёкаем у Тукеркеса і быў узяты ў «Нашу Долю» экспедытарам. Яму Луцкевічы давяралі больш, чым Тукеркесу[40].

Аднак у шостым, апошнім, нумары газеты паведамлялася, што грошы трэба

> канешне адресаваць так: у рэдакцию «Нашае Доли» Вильня, а не на имя быушаго стоража рэдакции Ефстафия Сымоновича, бо ён больш ня служиць[41].

---

[38] А. Шлюбскі, *Новыя матэрыялы...*, с. 201.

[39] *Ад Рэдакции*, «Наша Доля» 1906, № 2, 15.09, с. 1; *Ад Рэдакции*, «Наша Доля» 1906, № 3, 20.09, с. 1.

[40] А. Шлюбскі, *Новыя матэрыялы...*, с. 202.

[41] «Наша Доля» 1906, № 6, 1.12, с. 7.

Гэта было звязана з тым, што пяты і шосты нумары газеты выйшлі без Луцкевічаў, а былі выдадзены Тукеркесам.

А. Луцкевіч успамінаў, што рэдактар пятага і шостага нумароў «Нашай Доли» Адам Гедвіла – гэта была «дужа сьветлая фігура, ідэйны рэволюцыянэр (віленец), сябра П. П. С»:

> З намі ён быў у блізкіх адносінах. Вось-жа з ім у нас пазнаёміўся Тукеркес, і, калі мы зьліквідавалі рэдакцыю «Н[ашай] Д[оли]», Тукеркес, манячыся далей вясьці выдавецтва, як рэч магчыма даходную, зьвярнуўся да Гедвіллы аб супрацоўніцтве, кажучы, што абодва Луцкевічы і Цётка прымушаны ўцякаць, няма каму вясьці працы[42].

Як пісаў даследчык гісторыі «Нашай Доли» Аляксандр Шлюбскі, Гедвіла

> афіцыяльна рэдагаваць [...] ня меў права, бо рэдактарам афіцыяльным быў Ів. Тукеркес. За «незаконнае» рэдагаваньне «Нашай Долі» Гедвілла быў прыцягнуты Віленскай цэнзурай да адказнасьці, аб выніках гэтага вестак няма ніякіх[43].

Гедвіла, паводле А. Луцкевіча, «хутка памёр ад сухотаў»[44].

Вышэйпрыведзеныя даныя даюць магчымасць толькі часткова рэканструяваць склад рэдакцыі «Нашай Доли», які змяняўся з нумара ў нумар. Кола асоб, якія рэальна, а не толькі фармальна ўдзельнічалі ў выданні і рэдагаванні першай беларускай газеты, гэта перш за ўсё браты Ян і Антон Луцкевічы (да чацвёртага нумара), Алаіза Пашкевіч (апошнія двое фарміравалі змест першых нумароў газеты), Францішак Умястоўскі (да трэцяга (?) нумара), Ян Тукеркес. З газетай найбольш найбольш актыўна супрацоўнічалі пісьменнікі Канстанцін Міцкевіч (Якуб Колас) і Антон Лявіцкі (Ядвігін Ш.).

---

[42] А. Шлюбскі, *Новыя матэрыялы*..., с. 201.
[43] Ibidem, с. 202.
[44] Ibidem.

Канфіскацыі нумароў «Нашай Доли»

«Наша Доля» сваім рэвалюцыйным зместам раз'юшыла расійскія ўлады. Рэдакцыя ў другім нумары паведамляла:

> Першы нумэр «Нашае Доли» па прыказу Виленскаго губэрнатора палиция конфискавала. Разышлася тольки палавина – пяць тысячоу, а пяць тысячоу палиция забрала, так што ничого схаваць не удалося, и дзеля таго высылаць першы нумэр никому ня можем[45].

Канфіскацыя **першага** нумара адбылася 2 верасня 1906 г. – за артыкулы «Што будзе?» (паводле Антона Луцкевіча, ён з'яўляўся аўтарам артыкула – гэта быў яго «дэбют»[46]) і «Даходъ Расейскаго Цара» (перадрук з літоўскай сацыял-дэмакратычнай газеты „Naujoji gadynė")[47]. У рэдакцыі быў зроблены вобыск[48].

Другі нумар не быў канфіскаваны.

Трэці нумар выйшаў 20 верасня і быў канфіскаваны за наступныя матэрыялы: артыкулы «Старое лекарство», «Як мужыку палепшыць сваё жыццё» і верш Якуба Коласа «Бэларусам» [sic!][49]. Літаратуразнавец Хведар Імшэннік падкрэсліваў, што менавіта за гэты верш быў канфіскаваны трэці нумар «Нашай Доли»[50].

У трэцім нумары «Наша Доля» паведамляла пра «обыски и арэшты» ў Вільні:

> Вось у панедзелок палиция зрабила обыск у рэдакции газэты «Эхо», забрала усе писульки и арыштавала 5 людзей. [...] Так само, як людзей, палиция арыштуе и газэты.

---

[45] *Ад Рэдакции*, «Наша Доля» 1906, № 2, 15.09, с. 7.

[46] А. Шлюбскі, *Новыя матэрыялы...*, с. 203.

[47] *Што будзе?,* «Наша Доля» 1906, № 1, 1.09, с. 2–3; (Naujoje Gadyne [sic!]), *Даходъ Расейскаго Цара,* «Наша Доля» 1906, № 1, 1.09, с. 4.

[48] С. Х. Александровіч, *Пуцявіны роднага слова...*, с. 199.

[49] *Старое лекарство*, «Наша Доля» 1906, № 3, 20.09, с. 1–2; *Як мужыку палепшыць сваё жыццё (прадоужэнне),* «Наша Доля» 1906, № 3, 20.09, с. 3–4; Якуб Колас, *Бэларусам* [sic!], «Наша Доля» 1906, № 3, 20.09, с. 7.

[50] Х. Імшэньнік, *«Наша Ніва» і дваццацігадовы юбілей беларускае пэрыодычнае прэсы,* «Полымя» 1926, № 7, с. 54.

Пералічаны наступныя газеты, у якіх адбыліся вобыскі: польская „Echo", літоўская „Naujoji gadynė"[51].

Рэдакцыя „Naszaj Doli" удакладняла, што яе першы, трэці і чацвёрты нумары „palicija kanfiskawała, tak szto niczoha schować nie udałosia"[52].

Чацвёрты нумар «Нашай Доли» канфіскавалі за перадавіцу аб выбарах у Дзяржаўную думу Расіі[53]. А. Луцкевіч успамінаў:

> пасьля выхаду чацьвёртаго нумэру «Нашай Долі» наступіў разгром супрацоўнікоў яе: большая часць іх ужо даўно працавала, укрываючыся ад арэшту за старую работу на беларускай ніве, і гэта прымусіло іх на момэнт «счэзнуць», калі пачаліся рэпрэссіі проці учасьнікоў газэты[54].

У выніку рэпрэсій улад

> многа штрафоў было наложэно на рэдакцію, і гурток асноўцоў, каторые выдавалі газэту за свае цяжка запрацаваные грошы, прымушэн быў аддаваць на іх апошкі [sic!][55].

У пятым нумары „Nasza Dola" пісала пра рэпрэсіі ў адносінах да „Naujoji gadynė" (канфіскацыя тыражу), „Echo" і да самой «Нашай Доли»:

> Redaktora polskaj hazety „Echo" Uładzimira Stojkawa i redaktora-wydaucy „Naszaje Doli" Iwana Tukierkiesa, pryciahajuć da suda pa 1 i 2 punkt. st. ust. uh. sud. i pa punktu 6 atd. 8 urem. praw. ab pauremiennych wydaniach, za wydrukowanie artykułau u swaich hazetach[56].

Ф. Умястоўскі сведчыў, што «вялікая популярносьць «Н. Д.» зьвярнула на сябе ўвагу царскіх чыноўнікаў»:

---

[51] «Наша Доля» 1906, № 3, 20.09, с. 5.

[52] *Ad redakcii*, „Nasza Dola" 1906, Nr 5, 18.11, s. 7.

[53] А. Шлюбскі, *Да гісторыі конфіскацыі «Нашай Долі»*, «Звезда» 1926, № 210, 14.09, с. 2.

[54] І. Мелешка, *10-летні юбілей...*, с. 2.

[55] Ibidem.

[56] „Nasza Dola" 1906, Nr 5, 18.11, s. 7.

> 3-і нумар «Н. Д.» ужо сконфіскавалі, так што толькі некалькі дзясяткаў [sic!] экзэмпляраў яе ўбачылі сьвет Божы. З той пары бяз мала кожны нумар «Н. Д.» спатыкала або канфіската, або штраф.

Паводле Умястоўскага, паліцыя «пачала конфіскаваць газэту ў самой друкарні і, нарэшце, на Яна Тукеркеса налажылі штраф і прыцягнулі яго да суду»:

> А побач з гэным, баючыся ўплыву «Нашае Долі», мясцовыя ўлады выдалі цыркуляр, у якім гаварылася, каб усе нумары «Н. Д.» конфіскаваць, як газэту «исключительно вреднаго направленія», так гаварылася ў цыркуляры. Стала ясна, што пры гэткіх варунках газэту выдаваць не магчыма. Папаўшы ў «гісторыю», – Ян Тукеркес адмовіўся даваць грошы. На пасяджэньні рэдактарскай колегіі, калі разглядалася пытаньне аб тым, як быць далей, Ян Луцкевіч абяцаўся дастаць грошы і гэтак мы пастанавілі газэту выдаваць далей, перамяніўшы трошкі тон.
>
> Але з перамены тону ня выйшла нічога. Пробны нумар, у якім мы зрабіліся ціхімі і спакойнымі, таксама быў сконфіскаваны. Чыноўнікі прычапіліся да слова «ваяваць» у адным з вершыкаў, дзе яно азначала звычайную барацьбу, змаганьне, – растлумачыўшы яго як прызыў да паўстаньня з аружжам у руках. Тады мне стала ясна, што «Нашай Долі» ўжо падпісаны прыгавар [sic!] і дні яе зьлічаны і ніякая перамена тону нічога ўжо не паможаць [sic!]. І дзеля таго, ня гледзячы на намовы братоў Луцкевічаў, я зрабіў заяву ў газэтах, што «Наша Доля» сваё істнаваньне спыняе[57].

У шостым нумары, які выйшаў 1 снежня 1906 г., «Наша Доля» пісала: «У прошлым тыдню зноу канфискавали № 5 «Нашае Доли»[58]. **Пяты** нумар быў канфіскаваны за рад артыкулаў. А. Шлюбскі лічыў, што быў канфіскаваны і **шосты**[59]. Паводле А. Луцкевіча, былі канфіскаваны тры з чатырох нумароў выдадзеных пад рэдакцыяй Тукеркеса і абодва выдадзеныя пад рэдакцыяй Гедвілы[60]:

---

[57] К., *Праўда аб «Нашай Долі»*, «Беларускі дзень» 1927, № 2, 13.03, с. 2–4.

[58] «Наша Доля» 1906, № 6, 1.12, с. 5.

[59] А. Шлюбскі, *Да гісторыі конфіскацыі...*, с. 2.

[60] Idem, *Новыя матэрыялы...*, с. 202.

некаторые нават ешчэ у друкарні – перш, чым іх закончылі друкаваць[61].

Ян Тукеркес быў прыцягнуты да судовай адказнасці па ўсіх выпадках канфіскацыі газеты[62]. Паводле пастановы Віленскай судовай палаты ад 11 студзеня 1907 г., Тукеркес ва ўзросце 25 год быў прыгавораны да зняволення ў крэпасці на адзін год з забаронай прымаць на сябе званне рэдактара перыядычнага выдання на працягу трох гадоў[63].

19 студзеня 1907 г. „Nasza Niwa" выйшла з артыкулам „Sud „Naszaj Doli"[64]. У ім паведамлялася пра суд над Тукеркесам, які адбыўся 12 студзеня [sic!] у Віленскай судовай палаце. На працэсе Тукеркеса абвінавачвалі ў закліку „da razruchu ŭsiaho ciapieraszniaho hasudarstwienaho ustrojstwa", „za žadannie pieramieny starych paradkaŭ dy ustanaŭlennie na ziamli tawarystwa miež ludźmi (socjalizmu)".

У працэсе над «Нашай Доляй» прымаў удзел дзеяч заходнерускага руху Аляксандр Пшчолка, які працаваў прысяжным перакладчыкам матэрыялаў газеты з беларускай мовы на рускую[65], прычым, як піша Шлюбскі, перакладаў «няправільна для большага пакараньня газэты»[66].

У выніку, суд абвінаваціў Тукеркеса ў тым, што „było napisana ŭ „Naszaj Doli", szto mužyku treba procič zdzirstwa panoŭ złuczacca u sajuzy", у тым, што „korespondent nazwaŭ kazakoŭ „czužyncami". Аднак

[61] І. Мелешка, *10-летні юбілей...*, с. 2.

[62] А. Шлюбскі, *Да гісторыі конфіскацыі...*, с. 2.

[63] Ibidem; С. Х. Александровіч, *Пуцявіны роднага слова...*, с. 200.

[64] „Marcin", *Sud „Naszaj Doli"*, „Nasza Niwa" 1907, Nr 3, 19.01, s. 6–7.

[65] І. Шыпіла, *Хто яны?*, «Савецкая Беларусь» 1926, № 157, 14.07, с. 4–5; А. Шлюбскі, *Пшчолка і «Вражда из-за языка»*, «Савецкая Беларусь» 1926, № 164, 22.07, с. 3–4; А. Шлюбскі, *Да гісторыі конфіскацыі...*, с. 2.

[66] Ibidem.

adwakat, choć nie biełarus, ale sprawiedliwa zhadaŭ, szto zdzirstwa (jak i polskaje „zdzierstwo") – heta wymahannie liszniaho (u kramie, na raboci), abo ekspłuatacija; Kazaki nazywajucca „czużyncami", pa rusku: „czużakami", nieznajomcami, a toj [Пшчолка. – *B.K.*] placie: czużaziemcy. Ŭsio, kab wyszła brechnia na rasiejskaje wojska. Tak i pamahła [sic!] redaktoru starannie adwakata, nawat i szczyraje, wyciahnuć jaho z biady, jak toj kaszel u chwarobi. Iwan Adamoŭ Tukierkies prysudżeny na hod siadzieć u krepaści, dy hazeta jaho zamknuta na zaŭsiahdy.

23 sakavika 1907 г. у 4-м addzjaljenni krymінальnaga kasacyjnaga dэpartamenta Senata Rasійskaj imperyi slyxali spravu ab skarze Tukerkesa na prygavor Vilenskaj sudovaj palaty. Adnak prygavor byŭ pakinuty ŭ sile[67]. Pavodle A. Luckevіča, pasla taho, jak sud prygavaryŭ Tukerkesa «na hod krэpasьci, dyk ён uцёk u Paryж» – i prapaŭ bez vestak[68].

Faktyчna «Nasha Dolja» spyniła vyxad z apoшnim numaram za 1 snežnja 1906 г., adnak farmalna byla zakryta ŭ pачatku 1907 г.

Da pytannja ab kolkascі vydadzenych numaroŭ «Nashaj Doli»

Ф. Umystoŭskі njaŭpэŭnena scvjarżdżaŭ:

na 7-m, zdaecca, numary, zadušanaja rukamі rasejskaga kata, skončyla svaё istnavanьne «dzіcja svabody», peршaja belaruskaja časopіs «Nasha Dolja»[69].

Pavodle Ramuaльda Zjamkevіča, jamu ŭ 1906–1907 гг. Ф. Umystoŭskі gavaryŭ, шto **sёmy** numar «Nashaj Dolі»

byŭ nabrany ŭ drukarni *tolькі ŭ palove staronkі* [kursiŭ R. Zjamkevіča. – *B.K.*] і skončanym nja byŭ[70].

---

[67] A. Шlюbskі, *Novyja matэryjaly*..., s. 205–206.
[68] Ibidem, s. 202.
[69] K., *Praŭda ab «Nashaj Dolі»*, «Belaruskі dzeń» 1927, № 2, 13.03, s. 2–4.
[70] A. Шlюbskі, *Novyja matэryjaly*..., s. 203.

А. Шлюбскі, спасылаючыся на Умястоўскага, пісаў, што выйшлі ўсяго не шэсць, а **восем** нумароў «Нашай Доли» – апошні 23 лютага 1907 г., аднак яны не захаваліся:

> з прычыны іх канфіскацыі ў друкарні ў дзень выхаду; [...] пасьля судовага зачыненьня газэты, якое адбылося 11 студзеня 1907 года[71].

А. Луцкевіч і Р. Зямкевіч папраўлялі А. Шлюбскага, тлумачачы, што віленская цэнзура зрабіла апіску і ў яе дакументах меўся на ўвазе восьмы нумар «Нашай Нівы» за 24 лютага 1907 г.[72] На самай справе 23 лютага 1907 г. в. а. віленскага інспектара па справах друку А. Кемерлінг паведамляў у Галоўнае ўпраўленне па справах друку МУС Расійскай імперыі:

> на вышедший сегодня 23-го [на самай справе 24-га! – *В.К.*] февраля № 8 газеты на белорусском наречии «Наша Нива» мною наложен арест[73].

Падсумоўваючы, трэба прызнаць, што «Наша Доля» пры спрыяльных умовах магла выходзіць і далей, аднак фактычна выйшла толькі шэсць нумароў газеты.

Праблема пераемнасці паміж «Нашай Доляй» і «Нашай Нівай»

Вышэй было сказана пра некаторыя супярэчнасці паміж членамі рэдакцыі «Нашай Доли». Гэта паўплывала не толькі на розныя інтэрпрэтацыі гісторыі гэтай газеты, але і на пытанне аб узаемасувязі паміж «Нашай Доляй» і «Нашай Нівай».

«Наша Доля» не выходзіла ў кастрычніку – сярэдзіне лістапада 1906 г. Антон Луцкевіч у 1926 г. успамінаў:

---

[71] Idem, *Да гісторыі конфіскацыі...*, с. 2.

[72] Idem, *Новыя матэрыялы...*, с. 202, 204; „Nasza Niwa" 1907, Nr 8, 24.02.

[73] А. Унучак, *«Наша ніва» і беларускі нацыянальны рух (1906–1915)*, Мінск: «Беларуская навука» 2008, с. 147.

> Пасьля канфіскацыі трэцяга нумару «Нашае Долі» зрабілася ясным, што газэце царская ўлада жыць ня дасьць. Дый рады працаўнікоў газэты працярэбіліся: першы пакінуў рэдакцыю Пранук Умястоўскі і цішком выехаў вучыцца ў Пецярбург. Сьледам за ім прымушана была выехаць загранiцу Цётка, якую цягнулі пад суд за арганізацыю работнікаў у Нова–Вілейску [цяпер раён Вільні – Наўёі Вільня. – *В.К.*]. [...] І вось, Цэнтральны Камітэт Беларускае Сацыялістычнае Грамады пастанаўляе выпусьціць яшчэ толькі адзін – чацьверты – нумар Н. Д., у якім і абвясьціць аб спыненьні выдавецтва[74].

У перадавым артыкуле ў першым нумары рэдакцыя „Naszaj Niwy" тлумачыла сітуацыю, якая к таму часу склалася з беларускамоўнай прэсай:

> „Nasza Niwa" budzie druhoj biełaruskoj hazetoj – pierszaja hazeta, „Nasza Dola", użo nie żywieć: jana była nadto nia doŭho, blisnuła, jak małanka, i zhinuła hdzieści[75].

Аднак гэтыя радкі, апублікаваныя 10 (23) лістапада 1906 г., як паказалі далейшыя падзеі, не зусім адпавядалі рэчаіснасці.

У другім нумары «Нашай Нивы» за 17 (30) лістапада з'явілася паведамленне:

> U czaćwiortym numery „Naszaj Doli" na pierszym miejscu staić abjaŭlennie, szto „dziela pryczyn ad redakcji niezależnych „Nasza Dola" bolsz wychadzić nia budzie" udzie. Abjaŭlennie heta pieredrukawali wilenskije hazety.

„Nasza Niwa" спасылалася, у прыватнасці, на газету «Сѣверо-западный голосъ», у якой 30 верасня 1906 г. (№ 245) была апублікавана згаданая аб'ява. Затым, паводле „Naszaj Niwy", 19 кастрычніка ў № 261 «Сѣверо–западного голоса» з'явілася заява Я. Тукеркеса аб тым, што ён не закрываў «Нашу Долю», а „zrabili heta niejakije niawiedamyje jamu ludzi". 21 кастрычніка ў № 263 «Сѣверо-западного голоса» з'явілася заява былых членаў рэдакцыі «Нашай Доли», якія

---

[74] *«Наша Ніва» (23-га лістапада 1906 г. – 23-га лістапада 1926 г.),* с. 1.

[75] „Nasza Niwa" 1906, Nr 1, 10 (23).11, s. 1.

atkazali panu Tukierkiesu, szto „Nasza Dola" zakryta, a kali i budzie znoŭ wychadzic, to jany pracawać u joj nia buduć.

Далей „Nasza Niwa" інфармавала:

Czytacieli i ůsie zainteresowanyje, chto padpisaůsia na „Naszu Dolu", prychodzili da redakcji „Naszaj Niwy" pytacca, czamu „Nasza Dola" tak doůho nie wychodzić, czy wyjdzie jana kali i czy praůda, szto pan Tukierkies pamieszczaje ů hazetach abjaůlennia ab padpiscy dziela taho, kab paprawić swaju kiszeniu, katoruju padarwali czastyje konfiskacii „Naszej Doli"?

Працягваючы, рэдакцыя „Naszaj Niwy" паведамляла, што, паводле яе даных,

nichto z byůszych satrudnikoů redakcji „Naszaj Doli" pracawać z panom Tukierkiesom nie budzie.

З „Naszaj Niwy" даведваемся, што Тукеркес 14 лістапада ў № 143 газеты «Свободное слово» апублікаваў пісьмо, у якім

łajeć redakcju „Naszaj Niwy". My na heta nia budziem niczoha adkazywać, bo z ludźmi niekulturnymi nia choczem mieć nijakoha inseresu [sic!][76].

18 лістапада ў пятым нумары „Naszaj Doli" я выдавец Я. Тукеркес у звароце „Da Czytacielou" тлумачыў перапынак у выданні газеты:

Pa pryczynam, ad mianie nie zależnym, „Nasza Dola" była pierastauszy wychodzić. [...]

Ot żesz kryhu [sic!] aprawiuszyś ad usich bied, szto na mianie nawaliliś, znou paczynaju wydawać „Naszu Dolu", znou idu służyć biednamu, skryużennamu [sic!] wioskowamu i miestowamu raboczemu narodu[77].

Тукеркес таксама выступіў з заявай у сувязі са з'яўленнем „Naszaj Niwy":

---

[76] *Ad Redakcji*, „Nasza Niwa" 1906, Nr 2, 17 (30).11, s. 8.

[77] Januk Tukierkies, *Da Czytacielou*, „Nasza Dola" 1906, Nr 5, 18.11, s. 1.

U Wilni ciapier wydajuć druhuju biełaruskuju hazetu, nazywajecca jana „Nasza Niwa".

Dziela taho, że „Nasza Dola" nie wychadziła, szmat ludziej dumali, że „Nasza Niwa" wychodzić umiesta „Naszaje Doli[''].

Dyk ja zajaulaju wielmi poważajemym czytacielam, szto „Nasza Dola" nikoli niczoha ahulnaho nia miela i nia mająć z „Naszaje [sic!] Niwoj"[78].

Апошні, шосты, нумар «Нашай Доли» убачыў свет 1 снежня 1906 г., а 2 (15) снежня выйшаў ужо чацвёрты нумар «Нашай Нивы». Такім чынам, пэўны час існавалі дзве беларускія газеты.

А. Луцкевіч «Нашу Долю» называў

последним отзвуком пролетавшей революции и по своему содержанию, и по своей фразеологии, напоминающей фразеологию революционных листков 1905 г.[79]

Пад «листками» меліся на ўвазе лістоўкі, якія выдавала Беларуская сацыялістычная грамада.

Юры Туронак выказваў нязгоду з тым, што Я. Луцкевіч адыграў вырашальную ролю ў заснаванні «Нашай Доли», сцвярджаючы, што яе пачалі выдаваць Ф. Умястоўскі і Я. Тукеркес:

Праўда, браты Луцкевічы імкнуліся пераняць кіраўніцтва газэтай і, калі гэта не ўдалося, пасьля выпуску чацьвертага нумару «адкалоліся» і пачалі выдаваць «Нашу ніву». Факт, што ў падзагалоўку «Нашай нівы» падавалася «першая беларуская газэта з рысункамі», у гэтым кантэксьце вельмі сымптаматычны: ён адлюстроўваў тэндэнцыю непрызнаваньня ў той час «не сваёй» «Нашай долі»[80].

Калі з другой часткай вываду Ю. Туронка можна пагадзіцца, то яго сумненні што да ключавой ролі Я. Луцкевіча ў заснаванні беларускай прэсы не знаходзяць пацвярджэння.

---

[78] Ibidem.

[79] А. Луцкевіч, *Собственноручные показания А.И. Луцкевича. 30 октября 1939 г.,* [у:] Idem, *Да гісторыі беларускага руху*, с. 226.

[80] Ю. Туронак, *Па плёнах пазнаеце іх*, [у:] Idem, *Мадэрная гісторыя Беларусі*, с. 15.

«Наша Доля» была першай, а «Наша Нива» – другой беларускай газетай, прычым пасля змен у складзе рэдакцыі «Нашай Доли» і заснавання «Нашай Нивы» яны пэўны час суіснавалі. Аднак бясспрэчным з'яўляецца ключавая роля братоў Яна і Антона Луцкевічаў у заснаванні абедзвюх газет.

Сістэма выдання і распаўсюджвання «Нашай Доли»

Пытанне аб тым, як друкавалася і распаўсюджвалася першая беларуская газета, немалаважнае. Яно высвятляе тое, да якой аўдыторыі даходзіла гэта выданне (не канфіскаваныя цэнзурай экзэмпляры) і, адпаведна, які яно мела ўплыў. Гэта дазваляе меркаваць аб рэальнай аўдыторыі не толькі газеты, але і беларускай нацыянальнай ідэі.

Газета «Наша Доля» з першага да чацвёртага нумара друкавалася ў друкарні «Типографія «Артель Печатнаго Дѣла» («Вильна, уг. Большой и Рудницкой ул., д. Залкинда», цяпер – Didžióji gatvė 33 / Rūdninkų gatvė 2 / Arklių gatvė 1). Пяты нумар „odbijano w drukarni M. Romma", шосты – „w drukarni A. G. Syrkina".

Пра тое, як распаўсюджвалася «Наша Доля», можна меркаваць фактычна толькі з успамінаў Ф. Умястоўскага, які сведчыў, што ў сувязі з канфіскацыямі газеты паліцыяй

> мы часьць выданьня адразу з друкарні вывозілі ў прыватныя кватэры і толькі другую частку прывазілі ў рэдакцыю, дзе на яе ўжо чакала паліцыя. Схаваныя гэткім спосабам нумары мы прадавалі потым па павялічанай цане, так што некалькі часу, ня гледзячы на конфіскацыю, маглі такі зьвязьці канцы з канцамі[81].

З інфармацыі, якая публікавалася на першай старонцы «Нашай Доли», вядома, што першы-чацвёрты нумары прадавала «Литоуская книгарня М. Пясэцкой–Шляпэлис. Вильня, Доминиканская вул., 13» (цяпер Dominikõnų gatvė 11), «тамъ жэ […] прымаецца

[81] К., *Праўда аб «Нашай Долі»*, «Беларускі дзень» 1927, № 2, 13.03, с. 2–4.

падписка»[82]. Літоўская кнігарня прадавала «рожныя беларускія книжки», напрыклад, як паведамляла ў першым нумары «Наша Доля»:

> Элементар беларуски, Казки, Вязянка [sic!], Дудка Бурачка–Богушэвича, Скрыпка Беларуская, Смык Беларуски, Песни, Што такое свабода и другіе[83].

20 верасня 1906 г. «Наша Доля» паведамляла пра «обыски и арэшты» ў Вільні:

> прышла палиция да книгарни Шлапэлиса, што прадае книжки литоуские и беларуские, и у яго забрала неякие писулки [sic!] и книжку беларускую «Хрэст на свабоду»[84].

3 лістапада 1906 г. Марыя Пясяцкайце-Шлапялене пісала мужу Юргісу Шлапялісу пра тое, што ён нешта абяцаў рэдактару «Нашай Доли» Я. Тукеркесу [„Tukierkiui”][85]. 29 лістапада 1906 г. Марыя паведамляла, што „Gromad”, г. зн. нехта з БСГ, хоча ад яе грошай:

> Я не дала, бо спярша, сказала, трэба звесці рахункі [„suvest rokundą”]. Ён сказаў: мне нямнога трэба грошай, але 25 руб., а, сказаў, п. Ш[лапяліс] гаварыў, што прададзена кніг прынамсі на 60 руб. Я адказала – пакуль не падлічу, не збяру грошы, даць не магу, бо не маю[86].

У лютым 1907 г. М. Пясяцкайце–Шлапялене пісала Ю. Шлапялісу, што, «наводзячы парадак, знайшла на акне № 1, 4 «Н[ашай] Доли»:

---

[82] «Наша Доля» 1906, № 1, 1.09, с. 8; V. Žukas, *Marijos ir Jurgio Šlapelių lietuvių knygynas Vilniuje*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas 2000; *Vilniaus kultūrinis gyvenimas ir Šlapeliai. Mokslinės konferencijos medžiaga*, sud. A. Lapinskienė, J. Paškevičienė, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas 2019.

[83] «Наша Доля» 1906, № 1, 1.09, с. 8.

[84] «Наша Доля» 1906, № 3, 20.09, с. 5.

[85] *Marijos ir Jurgio Šlapelių archyvas*, par. V. Žukas, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas 2006, p. 78.

[86] Ibidem, p. 87.

Паміж імі знайшла 4 польскімі літарамі. Усцешылася. Прашу, ведаеш, усіх знаёмых, ці не прадалі б некаторыя з іх па 5 руб., і гэта за № 4 рускімі літарамі, і так дагэтуль польскімі я не знайшла. Таму напісала Зямкевічу [„Zemkevyčiui"], што можна атрымаць толькі за 10 руб. Калі ён возьме, тады ўжо змагу за тыя грошы купіць [дачцэ, якая нарадзілася ў 1906 г. – *В.К.*] Лаймуце ложачак або калыску, бо ўжо яна мяне так мучыць, што не магу больш жыць без ложка[87].

Гэта сведчыць пра тое, што ў той час «Наша Доля» магла ўжо быць рарытэтам, што абумоўлена канфіскацыяй большасці яе тыражу.

Пытанні беларускай нацыянальнай ідэнтычнасці на старонках «Нашай Доли»

Галоўнае значэнне «Нашай Доли» ў тым, што з яе старонак у грамадскае жыццё прыйшлі публіцысты, літаратары – тагачасныя беларускія ідэолагі. Мастацкая літаратура і публіцыстыка першых беларускіх газет з'яўляліся тымі сродкамі, з дапамогай якіх у свядомасці чытачоў замацоўвалася вядучая роля і значэнне беларускай мовы для беларускай нацыі, што ў той час фарміравалася ў працэсе нацыянальнай агітацыі менавіта на старонках гэтага выдання.

У першым зборніку Янкі Купалы «Жалейка», выдадзеным у 1908 г. у Санкт–Пецярбургу, быў надрукаваны верш «Нашэй Доли. Першай беларускай газэце», які, мяркуючы з яго зместу, быў напісаны ў той час, калі гэта выданне яшчэ выходзіла:

Гэй! ўсе разам без патоли,
Беларусы-дзеци!
Пашлйом дзякуй «Нашэй Доли»,
Родниньkай газэце. [...]

Дзякуй! и хай «Наша Доля»
Часцей к нам прыходзе;

[87] Ibidem, p. 102.

А з ей праўда и з ей воля
Зажыве ў народзе[88].

У гэтым вершы выразна прачытваюцца такія паняцці, як «беларусы», «народ» і разам з тым разам з імі пастаўлена «Наша Доля». Гэта падкрэслівала тое значэнне, якое мела газета для беларускага нацыянальнага руху. І хаця сам Купала ў гэтай газеце не друкаваўся, аднак відавочна, што яна пакінула след у гісторыі беларускага нацыянальнага руху.

Беларускі перыядычны друк з першых крокаў сутыкнуўся з патрэбай вырашэння і нацыянальнага, і рэлігійнага, і сацыяльнага, і эканамічнага пытанняў, якія былі ўзаемазвязаны.

У сваім першым нумары, у звароце «Да чытацелёу», «Наша Доля», гаворачы пра падзеі рэвалюцыі, што пачалася ў 1905 г., калі «прачхнууся з цяжкаго сну народ […] за вяликае дзело свабоды и лепшае доли», адзначала:

> Тольки з пад стрэхи цёмное хаты мужыка беларуса як дауней, як сотни гадоу таму назад веець холадом магильнаго сну[89].

Гэтым падкрэсліваўся асноўны адрасат беларускай газеты – селянін беларускай нацыянальнасці. А ў той час паняцці беларус і селянін былі практычна ідэнтычныя.

У сувязі з гэтым рэдакцыя «Нашай Доли» так бачыла свае мэты і намеры:

> И пачали людзи шукаць прычыны нашае нядоли. Шукали у книжкох, пытали у самого жыцця. И усюды быу адзин адказ: «Дайце беларусу такую книжку, каб йон зразумеу, што у йой написана. Тольки книжка, написаная на мови бацькоу яго, патрапиць сноп свету закинуць у цяжкое жыццio беларуса, тольки яна патрапиць холад и голад выжануць з мужыцкае хаты, токьки [sic!] яна пакажэць яму дарогу лепшае яснейшае доли!

---

[88] *Жалейка Янки Купалы*, Пецярбург: «Загляне сонцэ и у нашэ ваконцэ!» 1908, с. 138; Я. Купала, *Поўны збор твораў*. У 9 т. Т. 1, с. 127–128, 360.

[89] *Да чытацелёу*, «Наша Доля» 1906, № 1, 1.09, с. 1–2.

У гэтым фрагменце фігуруюць чарговыя, вельмі важныя паняцці для беларускай публіцыстыкі, увогуле літаратуры і нацыянальнага руху. Гэта «кніжка» і «доля». Прычым кніга, як вынікае з газетнага артыкула, гэта – увогуле друкаванае слова, літаратура. І гэта літаратура менавіта на беларускай мове бачылася «дарогай» да «лепшае яснейшае долі». Такі падыход прадвызначыў стратэгічную дарогу беларускай літаратуры і беларускага руху: прывесці беларусаў (сялян) да сацыяльнага вызвалення праз асвету на беларускай мове. У звароце «Да чытацелёу» ў першым нумары «Нашай Доли» таксама гаворыцца больш падрабязна пра актуальныя задачы газеты:

> Писаць […] мы будзем для віоски и будзем бараниць справы віосковых людзёу.

Гэтымі вясковымі людзьмі лічыўся «восьмимильённы народ белорусски». Выказвалася спадзяванне:

> «Наша Доля» разыдзецца далёка па усей нашэй маци зямлицы Беларуской.

Аднак у тагачасных умовах, як сведчыў Першы ўсеагульны перапіс насельніцтва Расійскай імперыі 1897 г., сярод праваслаўных жыхароў Беларусі, у залежнасці ад рэгіёна, было ад 9,6% да 17,33% пісьменных, а сярод католікаў – ад 27,73% да 35,4%[90]. Такім чынам, магчымасці доступу да большасці патэнцыяльных чытачоў былі абмежаваны іх непісьменнасцю.

Гісторык Уладзімір Пічэта невыпадкова адзначаў:

> беларускі нацыянальны культурны рух – гэта протэст супроць прыгнячэньня беларускага сялянства з боку насіцеляў польскай і расійскай культур[91].

---

[90] П. В. Терешкович, *Этническая история Беларуси XIX – начала XX в. в контексте Центрально-Восточной Европы*, Минск: Белорусский государственный университет 2004, с. 172.

[91] У. Пічэта, *Формы нацыянальнага й опозыцыйнага руху на Беларусі*, «Полымя» 1924, № 2 (10), с. 147.

Пры гэтым публіцыстыка першай беларускай газеты па нацыянальным пытанні характарызавалася памяркоўнасцю і схільнасцю да пошуку згоды паміж рознымі народамі і канфесіямі. «Наша Доля» абсалютна адназначна выступала праціўніцай усіх відаў ксенафобіі. Выданне лічыла, што нянавісць людзей адзін да аднаго выклікала «жменька людзёу, каторая баицца народнае свабоды»:

> И вот яны цкуюць адзин народ на други, хрысцнян [sic] на жыдоу, руских на палякоу, татароу на армяноу[92].

„Nasza Dola" прапаноўвала нацыянальную праграму, якая знаходзілася ва ўзаемазалежнасці з сацыяльнай. У артыкуле „Ab wybarach u Hasudarstwienuju Dumu" гаварылася:

> Wot hetakich deputatau nam patreba, katoryje smieła baraniliby mużyckaje sprawy i dabiwaliśby palepszennia życcia jak mużyka-biełarusa, tak i usiej pracawitaj biednaty, szto żywieć u naszym kraju. [...]
>
> Adzin i hłaunyj woroh jak wioskowaho, tak i miestowaho biednaho raboczaho narodu, heta niadola i ciamnota, prociu katoraj pawinna usia pracawitaja biednata wajewać jak adzin czeławiek, nie razhladajuczy jakoj jon wiery i narodnaści: czy heta prawasłaunyj, czy katolik, czy żyd, czy ruskij, czy palak, czy litwin, czy łatysz, czy niemiec, czy tatar, czy armianin, czy kałmyk i szmat jeszcze druhich, katoryje żywuć u cełym naszem wialikam hasudarstwie. Usio heta braty naszy pa biadzie i niadoli[93].

Увогуле, рыторыка «Нашай Доли» была сугучная праграме Беларускай сацыялістычнай грамады, прынятай на I з'ездзе Беларускай рэвалюцыйнай грамады ў 1903 г. і на II з'ездзе БСГ у 1906 г. і апублікаванай лістоўкай у кастрычніку 1906 г. У праграме БСГ гаварылася:

> «Белорусска Социалистычна Громада», организуя працовиту бедноту Белорусского края без различия национальностей, имеет конечной целью замену капиталистического строя социалистическим [...].

---

[92] *Пагром*, «Наша Доля» 1906, № 2, 15.09, с. 1.

[93] *Ab wybarach u Hasudarstwienuju Dumu*, „Nasza Dola" 1906, Nr 5, 18.11, s. 2.

БСГ считает своей ближайшей политической задачей ниспровержение самодержавия, выступая в борьбе за осуществление этой задачи совместно с пролетариатом всей России[94].

Агульным з іншымі сацыялістычнымі партыямі Расіі быў і лозунг БСГ: «Працавіта беднота усіх краёу, злучайся!» А яшчэ ў маі 1906 г. у лістоўцы БСГ гучаў заклік:

Вон цараво правіцельство!
Вон панское і чыноўніцкое здзірство!
Нехай жыве соціалістычна справедлівосьць![95]

Фундаментальнае значэнне той работы, якую выконвалі публіцысты «Нашай Доли» ў параўнанні з польскімі дзеячамі ў Беларусі і Літве XIX – пачатку XX ст., заключаецца ў тым, што яны не толькі самі ўсведамлялі факт *самабытнасці* беларусаў (якую даследчыкі абгрунтавалі яшчэ ў XIX ст.), але і абгрунтоўвалі іх *самастойнасць* як нацыі.

«Наша Доля» з'яўлялася першым сродкам масавай інфармацыі на беларускай мове, на базе якога пачаўся літаратурны працэс, дзе фарміравалася літаратурная мова беларускай нацыі, ідэя якой толькі пачынала афармляцца ў коле тых людзей, якія стварылі беларускі рух і беларускі друк як трыбуну гэтага руху.

Выдаўцам і аўтарам «Нашай Доли» давялося ствараць сучасную беларускую нацыю і літаратурную мову фактычна з нуля, толькі зрэдку звяртаючыся да спадчыны мінулага. Адпаведна, першая беларускамоўная газета бачыцца своеасаблівым *think tank* – «фабрыкай», дзе фарміравалася беларуская нацыянальная ідэнтычнасць, а разам з тым – грамадска-палітычным цэнтрам, вакол якога гуртаваўся ў той час яшчэ малады і нешматлікі беларускі нацыянальны рух.

1 верасня 1906 г. у газеце «Наша Доля» адбыўся літаратурны дэбют Канстанціна Міцкевіча пад псеўданімам Якуб Колас з вершам

---

[94] А. Шлюбскі, *Да гісторыі Б. С. Г.*, «Полымя» 1925, № 5, с. 158–159, 161.

[95] Idem, *Новыя матэрыялы да гісторыі беларускага рэволюцыйнага руху*, «Полымя» 1928, № 7, с. 144, 147–149.

«Наш родны край» – на сёмай (з васьмі) старонцы выдання. Твор быў сугучны назве газеты апошнімі радкамі:

Край наш родны Бедна [sic!] *поля*
Ты глядзишь, як сирота.
Нудна ты, як наша доля,
Як ты, наша цямната![96]

Верш «Наш родны край» нарадзіўся пасля ўдзелу пісьменніка ў нелегальным сходзе рэвалюцыянераў на Камароўцы (раён Мінска) у жніўні 1906 г. (гэта падзея адлюстравана ў напісанай пазней трылогіі Я. Коласа «На ростанях»). Тут К. Міцкевіч пазнаёміўся з Аляксандрам Уласавым, які прапанаваў яму супрацоўнічаць з першай беларускамоўнай газетай:

> Уласаў неяк дазнаўся пра мяне як пра беларускага песняра і прыехаў, каб адшукаць мяне.

Міцкевіч пазней ва ўспамінах удакладняў:

> Вернувшись домой, я принялся с жаром за стихи. Написал «Наш родны край» и подписался – Якуб Колас. Этот псевдоним я сообщил Власову в день своего знакомства с ним. Выход в свет белорусской газеты был величайшим событием в моей жизни[97].

Літаратуразнавец Максім Гарэцкі, такім чынам, няслушна лічыў, што «друкавацца Міцкевіч пачаў з 3-га нумара «Нашае Долі», у якім быў змешчаны яго верш «Беларусам»[98]. Аднак гэты твор – «Бэларусам» [sic!] = „Biełarusam" – меў не толькі сацыяльны, рэвалюцыйны настрой, але і абуджаў нацыянальныя пачуцці. Ён пачынаецца радкамі:

---

[96] Якуб Колас, *Наш родны край*, «Наша Доля» 1906, № 1, 1.09, с. 7.

[97] У той час Міцкевіч захапляўся творчасцю расійскага пісьменніка-нарадавольца Пятра Якубовіча: асабліва яму, як пазней сведчыў Пятро Глебка, спадабаўся верш Якубовіча пра колас. Адсюль нарадзіўся псеўданім будучага беларускага класіка, які вырашыў назваць сябе Якуб[овіч] Колас (В.А. Корбут, *Ад Мінска да Вільні*..., с. 407).

[98] М. Гарэцкі, *Гісторыя беларускае літаратуры*; выд. 2-е (папр.), Вільня: Выданьне «Віленскага выдавецтва» Б. Клецкіна 1921, с. 151.

Встаньце, хлопцы, встаньце, братки!
Встань ты, наша старана!

І заканчваецца:

Выдзем [sic!] *разам да работы.*
Дружна станем, як сцяна,
И прачнецца ад дрэмоты
З вами наша старана!

Матыў «нашай стараны» з'яўляецца тым нацыянальным зместам твора, які сугучны яго назве. Тут выразна прачытваецца паралель паміж народам, беларусамі, і краінай – «нашай стараной».

Літаратуразнавец Уладзіслаў Дзяржынскі (Чаржынскі) адзначаў гэты верш як знакавы ў творчасці паэта, рэзюмуючы, што ў «бодрых, оптымістычных танох напісана бадай уся грамадзкая лірыка Я. Коласа» 1906–1907 гг.:

> У 1906 годзе мы бачым Я. Коласа ў ролі поэта-трыбуна, поэта-заклікача, які ў вершы «Беларусам» магутным, поўным веры і натхненьня, голасам гукаў: «Устаньце, хлопцы, ўстаньце, браткі! Ўстань ты, наша старана». [...]
>
> Але перамога ня так блізка, як гэта здавалася ў 1906 г. поэту. Наадварот, рэакцыя старога політычнага рэжыму ўсё больш і больш сьцягвае сваю сьмяртэльную пятлю на ўсіх жывых маладых парастках рэволюцыі 1905 году, у тым ліку і на беларускім нацыянальным руху. Некаторыя працаўнікі і дзеячы гэтага апошняга часамі паддаюцца бязьвер'ю, роспачы, пачынаюць апушчаць бязьдзейна рукі. Але Я. Колас не належыць да іх ліку. Наадварот, ён бодрым голасам расьсейвае гэты часовы настрой наўкольнага пэсымізму[99].

Ацэньваючы ролю «Нашай Доли» ў працэсе фарміравання нацыянальнай ідэнтычнасці беларусаў, трэба пагадзіцца з нямецкім даследчыкам Райнэрам Лінднэрам, які прыйшоў да вываду:

---

[99] У. Дзяржынскі, *Да пытаньня аб псыхолёгічным стылі нашаніўскае поэзіі*, «Узвышша» 1928, № 3, с. 132–133.

Калі глядзець у цэлым, палітычныя тэксты «Нашай Долі» адпавядалі сацыялістычнай рыторыцы часу. Доля матэрыялаў нацыянальна-беларускай тэматыкі, у параўнанні з гэтым, была невялікай. Тым не менш, менавіта тут упершыню ў рэгулярна друкаваным перыядычным выданні па-беларуску пісалася пра «беларускі народ», лёс якога, паводле аўтараў гэткіх публікацыяў, быў цесна звязаны з прыгнечаным становішчам вясковага насельніцтва. Адначасова мела месца першая публіцыстычная спроба асэнсавання беларускай часткі насельніцтва як супольнасці і надання ёй гістарычнага глыбіннага маштабу[100].

На хвалі рэвалюцыі асноўнае месца ў творчасці пісьменнікаў, а дакладней, у тых творах, якія публікаваліся ў «Нашай Доли», займалі пытанні сацыяльнага характару, *долі мужыка*, яго *нівы* – г. зн. усяго, што знаходзілася ў цэнтры жыцця тагачаснага беларускамоўнага чалавека – селяніна, які апрацоўваў зямлю.

Bibliografia

1906 – 14/IX – 1926, «Narodnaâ sprava» 1926, № 17, 15.09 [*1906 – 14/IX – 1926,* «Народная справа» 1926, № 17, 15.09].

Ab wybarach u Hasudarstwienuju Dumu, „Nasza Dola” 1906, Nr 5, 18.11.

Ad redakcii, „Nasza Dola” 1906, Nr 5, 18.11.

Ad Rèdakcii, «Naša Dolâ» 1906, № 2, 15.09 [*Ад Рэдакцыи*, «Наша Доля» 1906, Nr 2, 15.09].

Ad Rèdakcìi, «Naša Dolâ» 1906, № 2, 15.09 [*Ад Рэдакцíи*, «Наша Доля» 1906, № 2, 15.09].

Ad Rèdakcii, «Naša Dolâ» 1906, № 3, 20.09 [*Ад Рэдакцыи*, «Наша Доля» 1906, № 3, 20.09].

Ad Redakcji, „Nasza Niwa” 1906, Nr 2, 17 (30).11.

Aleksandrovìč S.H., *Pucâvìny rodnaga slova. Prablemy razvìccâ belaruskaj lìtaratury ì druku drugoj palovy XIX – pačatku XX stagoddzâ*, Mìnsk: Vydavectva Belaruskaga dzâržaŭnaga unìversìtèta ìmâ U.Ì. Lenìna 1971 [Александровіч С.Х., *Пуцявіны роднага слова. Праблемы развіцця бела-*

[100] Р. Ліндэр, *Гісторыкі і ўлада. Нацыятворчы працэс і гістарычная палітыка ў Беларусі XIX–XX стст.,* рэд. Г. Сагановіч, Мінск; Санкт–Петербург: «Неўскі прасцяг» 2003, с. 99.

рускай літаратуры і друку другой паловы XIX – пачатку XX стагоддзя, Мінск: Выдавецтва Беларускага дзяржаўнага універсітэта імя У.І. Леніна 1971].

Âk mužyku palepšyc' svaë žyc'cë (pradoužènne), «Naša Dolâ» 1906, № 3, 20.09 [*Як мужыку палепшыць сваё жыццё (прадоужэнне),* «Наша Доля» 1906, № 3, 20.09].

Budz'ka A., *Uspamìny pra Ìvana Luckevìča*, [u:] *Pamâcì Ìvana Luckevìča ŭ peršye ŭgodkì âgo s'mercì âgo (20.VIII.1919 – 20.VIII.1920),* Vìl'nâ 1920 [Будзька А., *Успаміны пра Івана Луцкевіча*, [у:] *Памяці Івана Луцкевіча ў першыя ўгодкі яго сьмерці яго (20.VIII.1919 – 20.VIII.1920),* Вільня 1920].

Burbìs A., *Belaruskaâ Socyâlìstyčnaâ Gramada ŭ peršym pèryâdze âe pracy (1903–1907 gg.)*, [u:] *Belarus'. Narysy gìstoryì, èkonomìkì, kul'turnaga ì rèvolûcyjnaga ruhu*, ag. rèd.: A. Stašèŭskì, Z. Žylunovìč, Ŭ. Ìgnatoŭskì, z dap. A. Smoliča, S. Nekrašèvìča ì Â. Pâtrovìča, Mensk: Vydan'ne Cèntral'naga Vykanaŭčaga Komìtètu Belaruskae Saveckae Socyâlìstyčnae Rèspublikì 1924 [Бурбіс А., *Беларуская Соцыялістычная Грамада ў першым пэрыядзе яе працы (1903–1907 гг.),* [у:] *Беларусь. Нарысы гісторыі, эканомікі, культурнага і рэвалюцыйнага руху*, аг. рэд.: А. Сташэўскі, З. Жылуновіч, Ў. Ігнатоўскі, з дап. А. Смоліча, С. Некрашэвіча і Я. Пятровіча, Менск: Выданьне Цэнтральнага Выканаўчага Камітэту Беларускае Савецкае Соцыялістычнае Рэспублікі 1924].

Cvìkevìč A., *«Zapadnorussizm»: narysy z gìstoryì gramadskaj myslì na Belarusì ŭ XIX ì pačatku XX v.,* [u:] Cvìkevìč A., *Zbor tvoraŭ.* U 2 t. T. 1. *Gìstaryčnyâ pracy*, ukl. A.S. Lìs, D.V. Vìc'ko, Smolensk: «Ìnbelkul't» 2021 [Цвікевіч А., *«Западноруссизм»: нарысы з гісторыі грамадскай мыслі на Беларусі ў XIX і пачатку XX в.,* [у:] Цвікевіч А., *Збор твораў.* У 2 т. Т. 1. *Гістарычныя працы*, укл. А.С. Ліс, Д.В. Віцько, Смоленск: «Інбелкульт» 2021].

Da čytacelëu, «Naša Dolâ» 1906, № 1, 1.09 [*Да чытацелёу*, «Наша Доля» 1906, № 1, 1.09].

Dzâržynskì U., *Da pytan'nâ ab psyholëgìčnym stylì našanìŭskae poèzìì*, «Uzvyšša» 1928, № 3 [Дзяржынскі У., *Да пытаньня аб псыхолёгічным стылі нашаніўскае поэзіі*, «Узвышша» 1928, № 3].

Garèckì M., *Gìstoryâ belaruskae lìtaratury*; vyd. 2-e (papr.), Vìl'nâ: Vydan'ne «Vìlenskaga vydavectva» B. Kleckìna 1921 [Гарэцкі М., *Гісторыя беларускае літаратуры*; выд. 2-е (папр.), Вільня: Выданьне «Віленскага выдавецтва» Б. Клецкіна 1921].

Gìstoryâ belaruskaj knìgì. U 2 t. T. 2. *Knìžnasc' novaj Belarusì (XIX–XXI stst.)*, navuk. rèd. V.V. Antonaŭ, M. V. Nìkalaeŭ, Minsk: «Belaruskaâ Èncyklapedyâ ìmâ Petrusâ Broŭkì» 2011 [*Гісторыя беларускай кнігі*. У 2 т. Т. 2. *Кніжнасць*

новай Беларусі (XIX–XXI стст.), навук. рэд. В.В. Антонаў, М.В. Нікалаеў, Мінск: «Беларуская Энцыклапедыя імя Петруся Броўкі» 2011].

Govìn S.V., *Gìstoryâ belaruskaj žurnalìstykì (1563–1917 gg.): vučèbna-metadyčny kompleks*, Mìnsk: Belaruskì dzâržaŭny unìversìtèt 2003 [Говін С.В., *Гісторыя беларускай журналістыкі (1563–1917 гг.): вучэбна-метадычны комплекс*, Мінск: Беларускі дзяржаўны універсітэт 2003].

Ìmšèn′nìk H., *«Naša Nìva» ì dvaccacìgadovy ûbìlej belaruskae pèryodyčnae prèsy*, «Polymâ» 1926, № 7 [Імшэньнік Х., *«Наша Ніва» і дваццацігадовы юбілей беларускае пэрыодычнае прэсы,* «Полымя» 1926, № 7].

K., *Praŭda ab «Našaj Dolì»*, «Belaruskì dzen′» 1927, № 1, 7.03; № 2, 13.03 [К., *Праўда аб «Нашай Долі»*, «Беларускі дзень» 1927, № 1, 7.03; № 2, 13.03].

Kajrys S., *Z maìh uspamìnaŭ pra Cëtku*, [u:] *Na sud gìstoryì. Uspamìny. Dyâlogì*, ukl. B.Ì. Sačanka, Mìnsk: «Mastackaâ lìtaratura» 1994 [Кайрыс С., *З маіх успамінаў пра Цётку*, [у:] *На суд гісторыі. Успаміны. Дыялогі*, укл. Б.І. Сачанка, Мінск: «Мастацкая літаратура» 1994].

Kas′pârovìč M., *Karus' Kaganec (Da 10-j gadavìny s'mercì),* «Maladnâk» 1928, sš. 10 [Касьпяровіч М., *Карусь Каганец (Да 10-й гадавіны сьмерці)*, «Маладняк» 1928, сш. 10].

Kazlauskaitė J., *Vilniaus periodiniai leidiniai, 1760–1918: bibliografinė rodyklė*, red. kom.: B. Butkevičienė (pirm.) ir kt., Vilnius: „Mintis“ 1988.

Kolas Âkub, *Bèlarusam*, «Naša Dolâ» 1906, № 3, 20.09 [Колас Якуб, *Бэларусам* [sic!], «Наша Доля» 1906, № 3, 20.09].

Kolas Âkub, *Naš rodny kraj*, «Naša Dolâ» 1906, № 1, 1.09 [Колас Якуб, *Наш родны край*, «Наша Доля» 1906, № 1, 1.09].

Konan U., *Pačatak, âkì ne zabudzecca. Da 80-goddzâ gazet «Naša dolâ» ì«Naša nìva»*, «Mastactva Belarusì» 1986, № 9 [Конан У., *Пачатак, які не забудзецца. Да 80-годдзя газет «Наша доля» і «Наша ніва»*, «Мастацтва Беларусі» 1986, № 9].

Korbut V.A., *Abaznačènne guka [ŭ] u peršyh belaruskìh gazetah «Naša Dolâ» («Nasza Dola») ì «Naša Nìva» («Nasza Niwa») u 1906 – pačatku 1907 g.,* [u:] *Matèryâly XVII Mìžnarodnyh knìgaznaŭčyh čytannâŭ. Mìnsk, 22–23 krasavìka 2021 g*., skl.: T.A. Sapega, A.A. Suša, K.V. Suša, Mìnsk: Nacyânal′naâ bìblìâtèka *Belarusì* 2021 [Корбут В.А., *Абазначэнне гука [ў] у першых беларускіх газетах «Наша Доля» («Nasza Dola») і «Наша Нива» («Nasza Niwa») у 1906 – пачатку 1907 г.,* [у:] *Матэрыялы XVII Міжнародных кнігазнаўчых чытанняў. Мінск, 22–23 красавіка 2021 г.*, скл.: Т.А. Сапега, А.А. Суша, К.В. Суша, Мінск: Нацыянальная бібліятэка Беларусі 2021].

Korbut V.A., *Ad Mìnska da Vìl'nì. Gìstoryâ Belarusì ŭ žurnalìsckìh natatkah*, Mìnsk: «Belarus'» 2016 [Корбут В.А., *Ад Мінска да Вільні. Гісторыя Беларусі ў журналісцкіх нататках*, Мінск: «Беларусь» 2016].

Korbut V., *Belaruskae pytanne na staronkah peršyh belaruskih gazet «Naša Dolâ» („Nasza Dola") ì «Naša Nìva» („Nasza Niwa") (1906 g.)*, „Acta Polono-Ruthenica" 2020, t. XXV, zesz. 3 [Korbut V., *Беларускае пытанне на старонках першых беларускіх газет «Наша Доля» („Nasza Dola") і «Наша Нива» („Nasza Niwa") (1906 г.)*, „Acta Polono-Ruthenica" 2020, t. XXV, zesz. 3].

Korbut V., *Gìstaryâgrafìâ peršyh belaruskamoŭnyh gazet «Naša Dolâ» ì «Naša Nìva»,* „Białoruskie Zeszyty Historyczne" = «Belaruskì gìstaryčny zbornìk» 2023, Nr 56 [Корбут В., *Гістарыяграфія першых беларускамоўных газет «Наша Доля» і «Наша Нива»*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne" = «Беларускі гістарычны зборнік» 2023, Nr 56.

Korbut V., *Kwestia religijna w relacjach białorusko-polskich na łamach pierwszych gazet białoruskich „Nasza Dola" i „Nasza Niwa" w latach 1906–1907*, [w:] *Polacy na Białorusi od Powstania Styczniowego do XXI wieku.* T. VI. *Kościół katolicki*, red. T. Gawin (Bibliotheca Europæ Orientalis, t. LXXVII, studia 20), Warszawa: Studium Europy Wschodniej Uniwersytetu Warszawskiego 2022.

Korbut V., *Onomastyka Białorusi i Litwy a wpływy na nią języka polskiego na łamach pierwszych gazet białoruskojęzycznych „Nasza Dola" i „Nasza Niwa" w latach 1906-1907*, [w:] *Nazwy własne w przestrzeni wielokulturowej: zeszyt streszczeń, XXI Międzynarodowa i Ogólnopolska Konferencja Onomastyczna, Uniwersytet Rzeszowski, 14–16 października 2021 r.,* Rzeszów: Uniwersytet Rzeszowski 2021.

Korbut V., *Polskie wpływy i tematy na łamach pierwszych gazet białoruskich „Nasza Dola" i „Nasza Niwa" w latach 1906–1907*, [w:] *Polacy na Białorusi od Powstania Styczniowego do XXI wieku.* T. V. *Traktat ryski i jego konsekwencje dla Polaków i Białorusinów*, red. T. Gawin (Bibliotheca Europæ Orientalis, t. LXXIV, studia 17), Warszawa: Studium Europy Wschodniej Uniwersytetu Warszawskiego 2021.

Korbut V., *Rolâ Maryì Piaseckaitė–Šlapelienė ì âe Lìtoŭskaj knìgarnì ŭ Vìl'nì ŭ pašyrènnì belaruskamoŭnaga druku na pačatku XX st.*, [u:] *Matèryâly XII Mìžnarodnyh knìgaznaŭčyh čytannâŭ «Knìžnaâ kul'tura Belarusì: poglâd praz stagoddzì», Mìnsk, 7–8 krasavìka 2016 g.*, skl. T.A. Sapega [ì ìnš.], Mìnsk: Nacyânal'naâ bìblìâtèka Belarusì 2016 [Корбут В., *Роля Марыі Пясяцкайце–Шлапялене і яе Літоўскай кнігарні ў Вільні ў пашырэнні беларускамоўнага друку на пачатку XX ст.*, [у:] *Матэрыялы XII*

Міжнародных кнігазнаўчых чытанняў «Кніжная культура Беларусі: погляд праз стагоддзі», Мінск, 7–8 красавіка 2016 г., скл. Т.А. Сапега [і інш.], Мінск: Нацыянальная бібліятэка Беларусі 2016].

Korbut V., *Udzel lìtoŭcaŭ u vydannì ì pašyrènnì belaruskìh gazet ì knìg u Vìl'nì na pačatku XX stagoddzâ (na prykladze Martynasa Kukty ì âgo drukarnì dy Maryì Piaseckaitė–Šlapelienė ì âe knìgarnì),* [u:] *Peršy mìžnarodny navukovy kangrès belaruskaj kul'tury: zbornik matèryâlaŭ (Minsk, Belarus', 5–6 maâ 2016 g.)*, gal. rèd. A.Ì. Lakotka, Mìnsk: «Prava i èkanomika» 2016 [Корбут В., *Удзел літоўцаў у выданні і пашырэнні беларускіх газет і кніг у Вільні на пачатку XX стагоддзя (на прыкладзе Марцінаса Кукты і яго друкарні ды Марыі Пясяцкайце-Шлапялене і яе кнігарні)*, [у:] *Першы міжнародны навуковы кангрэс беларускай культуры: зборнік матэрыялаў (Мінск, Беларусь, 5–6 мая 2016 г.)*, гал. рэд. А.І. Лакотка, Мінск: «Права і эканоміка» 2016].

Kozik J., *Między reakcją a rewolucją. Studia z dziejów ukraińskiego ruchu narodowego w Galicji w latach 1848–1849*, Kraków: Państwowe Wydawnictwo Naukowe. Oddział w Krakowie 1975.

Kozik J., *Ukraiński ruch narodowy w Galicji w latach 1830–1848*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 1973.

Kupala Â., *Poŭny zbor tvoraŭ*. U 9 t. T. 1. *Varšy, peraklady 1904–1907*, rèd. kal.: S. A. Andraûk [ì ìnš.], rèd. toma U.V. Gnìlamëdaŭ, Mìnsk: «Mastackaâ lìtaratura» 1995 [Купала Я., *Поўны збор твораў*. У 9 т. Т. 1. *Вершы, пераклады 1904–1907*, рэд. кал.: С.А. Андраюк [і інш.], рэд. тома У.В. Гніламёдаў, Мінск: «Мастацкая літаратура» 1995].

Kupala Â., *Mužyk"*, «Sěvero–Zapadnyj kraj» 1905, № 746, 15.05 [Купала Я., *Мужыкъ*, «Сѣверо-Западный край» 1905, № 746, 15.05].

Lietuvos istorija, red. A. Šapoka, Kaunas: Švietimo ministerijos knygų leidimo komisijos leidinys 1936; Vilnius: „Mokslas“ 1989.

Lìndnèr R., *Gìstorykì ì ŭlada. Nacyâtvorčy pracès ì gìstaryčnaâ palìtyka ŭ Belarusì XIX–XX stst.,* rèd. G. Saganovìč, Mìnsk; Sankt–Peterburg: «Neŭskì prascâg» 2003 [Лінднэр Р., *Гісторыкі і ўлада. Нацыятворчы працэс і гістарычная палітыка ў Беларусі XIX–XX стст.,* рэд. Г. Сагановіч, Мінск; Санкт–Петербург: «Неўскі прасцяг» 2003].

Luckevìč A., *Nacional'noe vozroždenie belorusov*, [v:] Luckevič A., *Da gìstoryì belaruskaga ruhu*, ukl. A. Sìdarèvìč; 2-e vyd., dap. ì papr., Vilnius: Ìnstytut belarusìstykì; Białystok: Białoruskie Towarzystwo Historyczne 2010 [Луцкевіч А., *Национальное возрождение белорусов*, [в:] Луцкевіч А., *Да гісторыі беларускага руху*, укл. А. Сідарэвіч; 2-е выд., дап. і папр., Vilnius: Інстытут беларусістыкі; Białystok: Białoruskie Towarzystwo Historyczne 2010].

Luckevìč A., *Rolâ moladzì ŭ začatkah adradžènskaga ruhu,* [u:] Luckevìč A., *Da gìstoryì belaruskaga ruhu* [Луцкевіч А., *Роля моладзі ў зачатках адраджэнскага руху,* [у:] Луцкевіч А., *Да гісторыі беларускага руху*].

Luckevìč A., *Sobstvennoručnye pokazaniâ A.I. Luckeviča. 30 oktâbrâ 1939 g.,* [u:] Luckevìč A., *Da gìstoryì belaruskaga ruchu* [Луцкевіч А., *Собственноручные показания А. И. Луцкевича. 30 октября 1939 г.,* [у:] Луцкевіч А., *Да гісторыі беларускага руху*].

Luckevìč A., *Za dvaccac' pâc' gadoŭ (1903–1928). Uspamìny ab pracy peršyh belaruskìh palìtyčnyh arganìzacyj: Belaruskaâ Rèvalûcyjnaâ Gramada, Belaruskaâ Sacyâlìstyčnaâ Gramada*, [u:] Luckevìč A., *Da gìstoryì belaruskaga ruchu* [Луцкевіч А., *За дваццаць пяць гадоў (1903–1928). Успаміны аб працы першых беларускіх палітычных арганізацый: Беларуская Рэвалюцыйная Грамада, Беларуская Сацыялістычная Грамада,* [у:] Луцкевіч А., *Да гісторыі беларускага руху*].

„Marcin", *Sud „Naszaj Doli"*, „Nasza Niwa" 1907, Nr 3, 19.01.

Meleška Ì., *10-letnì ûbìlej belaruskaj prèssy*, «Goman» 1916, № 73, 24.10 [Мелешка І., *10-летні юбілей беларускай прэссы*, «Гоман» 1916, № 73, 24.10].

Marijos ir Jurgio Šlapelių archyvas, par. V. Žukas, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas 2006.

Navojčyk P. Ì., *«Naša nìva» ì lìtaraturna-gramadskì pracès na Belarusì pačatku XX st. 10.01.01 – belaruskaâ lìtaratura. Aŭtarèferat dysertacyì na atrymanne vučonaj stupenì kandydata fìlalagìčnyh na atrymanne vučonaj stupenì kandydata filalagìčnyh navuk*, Mìnsk: Belaruskì dzâržaŭny unìversìtèt 1996 [Навойчык П. І., *«Наша ніва» і літаратурна-грамадскі працэс на Беларусі пачатку XX ст. 10.01.01 – беларуская літаратура. Аўтарэферат дысертацыі на атрыманне вучонай ступені кандыдата філалагічных навук*, Мінск: Беларускі дзяржаўны універсітэт 1996].

«Naša Nìva» (23-ga lìstapada 1906 g. – 23-ga lìstapada 1926 g.), «Narodnaâ sprava» 1926, № 37, 23.11 [*«Наша Ніва» (23-га лістапада 1906 г. – 23-га лістапада 1926 г.),* «Народная справа» 1926, № 37, 23.11].

(Naujoje Gadyne [sic!]), *Dahod" Rasejskago Cara*, «Naša Dolâ» 1906, № 1, 1.09 [(Naujoje Gadyne [sic!]), *Даходъ Расейскаго Цара,* «Наша Доля» 1906, № 1, 1.09].

Pagrom, «Naša Dolâ» 1906, № 2, 15.09 [*Пагром*, «Наша Доля» 1906, № 2, 15.09].

Pìčèta U., *Formy nacyânal'naga j opozycyjnaga ruhu na Belarusì*, «Polymâ» 1924, № 2 (10) [Пічэта У., *Формы нацыянальнага й апозыцыйнага руху на Беларусі*, «Полымя» 1924, № 2 (10)].

Rąkowski G., *Kresowe rezydencje. Zamki, pałace i dwory na dawnych ziemiach wschodnich II RP.* T. II. *Województwo nowogródzkie*, Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej 2021.

[Sìdarèvìč A.], *Kamèntary*, [u:] Luckevìč A., *Da gìstoryì belaruskaga ruhu* [[Сідарэвіч А.], *Камэнтары*, [у:] Луцкевіч А., *Да гісторыі беларускага руху*].

Šliūpas J., *Rinktiniai raštai*, sud. K. Doveika, Vilnius: „Vaga“ 1977.

Šlûbskì A., *Da gìstoryì B. S. G.*, «Polymâ» 1925, № 5 [Шлюбскі А., *Да гісторыі Б. С. Г.*, «Полымя» 1925, № 5].

Šlûbskì A., *Da gìstoryì konfiskacyì «Našaj Dolì»*, «Zvezda» 1926, № 210, 14.09 [Шлюбскі А., *Да гісторыі канфіскацыі «Нашай Долі»*, «Звезда» 1926, № 210, 14.09].

Šlûbskì A., *Novyâ matèryâly da gìstoryì «Našae Dolì»*, «Polymâ» 1927, № 3 [Шлюбскі А., *Новыя матэрыялы да гісторыі «Нашае Долі»*, «Полымя» 1927, № 3].

Šlûbskì A., *Novyâ matèryâly da gìstoryì belaruskaga rèvolûcyjnaga ruhu*, «Polymâ» 1928, № 7 [Шлюбскі А., *Новыя матэрыялы да гісторыі беларускага рэволюцыйнага руху*, «Полымя» 1928, № 7].

Šlûbskì A., *Pščolka ì «Vražda iz-za âzyka»*, «Saveckaâ Belarus′» 1926, № 164, 22.07 [Шлюбскі А., *Пшчолка і «Вражда из-за языка»*, «Савецкая Беларусь» 1926, № 164, 22.07].

Staroe lekarstvo, «Naša Dolâ» 1906, № 3, 20.09 [*Старое лекарство*, «Наша Доля» 1906, № 3, 20.09].

Što budze?, «Naša Dolâ» 1906, № 1, 1.09 [*Што будзе?,* «Наша Доля» 1906, № 1, 1.09].

Šypìla Ì., *Hto âny?*, «Saveckaâ Belarus′» 1926, № 157, 14.07 [Шыпіла І., *Хто яны?*, «Савецкая Беларусь» 1926, № 157, 14.07].

Tereškovič P. V., *Ètničeskaâ istoriâ Belarusi XIX – načala XX v. v kontekste Central'no-Vostočnoj Evropy*, Minsk: Belorusskij gosudarstvennyj universitet 2004 [Терешкович П. В., *Этническая история Беларуси XIX – начала XX в. в контексте Центрально-Восточной Европы*, Минск: Белорусский государственный университет 2004].

Tukierkies Januk, *Da Czytacielou*, „Nasza Dola” 1906, Nr 5, 18.11.

Turonak Ûl., *Pa plënah paznaece ìh*, [u:] Ûl. Turonak, *Madèrnaâ gìstoryâ Belarusì*, Vilnius: Ìnstytut belarusìstykì 2006 [Туронак Ю., *Па плёнах пазнаеце іх*, [у:] Туронак Ю., *Мадэрная гісторыя Беларусі*, Vilnius: Інстытут беларусістыкі 2006].

Turonak Ûl., *Z gìstoryì belaruskaga vydaveckaga ruhu ŭ 1902–1905 gadoh*, [u:] Ûl. Turonak, *Madèrnaâ gìstoryâ Belarusì* [Туронак Ю., *З гісторыі белару-*

скага выдавецкага руху ў 1902–1905 гадох, [y:] Ю. Туронак, *Мадэрная гісторыя Беларусі*].

Unučak A., *«Naša nìva» ì belaruskì nacyânal'ny ruh (1906–1915)*, Mìnsk: «Belaruskaâ navuka» 2008 [Унучак А., *«Наша ніва» і беларускі нацыянальны рух (1906–1915)*, Мінск: «Беларуская навука» 2008].

Vilniaus kultūrinis gyvenimas ir Šlapeliai. Mokslinės konferencijos medžiaga, sud. A. Lapinskienė, J. Paškevičienė, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas 2019.

Vìtan K., *«Naša Nìva» ì Ìvan Luckevìč*, [u:] *Na sud gìstoryì…* [Вітан К., *«Наша ніва» і Іван Луцкевіч*, [y:] *На суд гісторыі...*]

Žalejka Ânki Kupaly, Pecârburg: «Zaglâne soncè i u našè vakoncè!» 1908 [*Жалейка Янки Купалы*, Пецярбург: «Загляне сонцэ и у нашэ ваконцэ!» 1908].

Žukas V., *Marijos ir Jurgio Šlapelių lietuvių knygynas Vilniuje*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 2000.

Žyc'se ì praca Ìvana Luckevìča, [u:] *Pamâcì Ìvana Luckevìča…* [*Жыцьце і праца Івана Луцкевіча,* [y:] *Памяці Івана Луцкевіча...*].

The history of the first Belarusian newspaper „Nasza Dola"

The first Belarusian legal newspaper, *Nasza Dola*, was published in Vilna (Vilnius) in September–December 1906. It was initiated by Jan Łuckiewicz, a prominent figure of the Belarusian Socialist Hramada. The editorial board consisted of young people: his brother Anton Łuckiewicz, writer Alojza Paszkiewicz, and social activist Franciszek Umiastowski. The formal publisher, editor and de facto sponsor of the newspaper (hoping to make a profit) was the Vilna-based Jan Tukierkies. However, due to disagreements within the editorial board, the Łuckiewiczs left *Nasza Dola* and created a new Belarusian newspaper, *Nasza Niwa*, while Tukierkies continued to publish *Nasza Dola*. However, all but the second of the six issues of *Nasza Dola* were confiscated. At the same time, the newspaper managed to become a centre for the formation of the Belarusian national identity, an outpost for the future development of the famous writers Kanstancin Mickiewicz (Jakub Kołas), Antoni Lewicki (Jadwihin Sz.) and others.

Keywords: Belarusians, Vilnius, identity, language, nation, press, „Nasza Dola"

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 3.0 PL
© Copyright by Uniwersytet Warszawski Katedra Studiów Interkulturowych Europy Środkowo-Wschodniej & individual articles to their Authors

doi: 10.32612/uw.2543618X.2023.pp.143-160

Przegląd Środkowo-Wschodni, 8, 2023
ISSN 2543-618X eISSN 2545-1324

Nr art. 20230806

Data przesłania: 20.03.2023
Data akceptacji: 24.04.2023

Вячаслаў Швед
Uniwersytet Warszawski
v.shved@uw.edu.pl
https://orcid.org/0000-0002-2878-6231

Умовы фарміравання ідэнтычнасці беларусаў (1795 – 1991 гг.) – спроба пастаноўкі праблемы

Uwarunkowania kształtowania się tożsamości Białorusinów (1795–1991) – próba zarysu problemu

Autor analizuje główne procesy życia społecznego i politycznego, które pozytywnie lub negatywnie wpłynęły na kształtowanie się tożsamości Białorusinów w różnych okresach historii kraju: polonizację i litwinizm końca XVIII-pierwszej połowy XIX wieku, rusyfikację po powstaniu 1830–31, rosyjskość zachodnia w połowie XIX w., białorutenizacja w latach 1923–27, sowietyzacja ludności białoruskiej w latach 1922–91. Autor zwraca uwagę na znaczenie każdego z wymienionych procesów dla kształtowania tożsamości Białorusinów.

Słowa kluczowe: polonizacja, litewskość, rusyfikacja, zachodniorusizm, białoruskość, sowietyzacja

Разбор працэсаў грамадска-палітычнага жыцця ў даследуемы перыяд пачнем, як не дзіўна, з **паланізацыі**[1], якая ахапіла Беларусь у час праўлення Паўла I і Аляксандра I (1796–1825 гг.). Пад „паланізацыяй" мы разумеем сістэму мерапрыемстваў дзяржаўных органаў, устаноў культуры і адукацыі, Каталіцкай царквы накіра-

[1] „паланізацыі ў імя расійскага цара", як слушна напісаў у сваёй манаграфіі З. Шыбека . Гл.: *Historia Białorusi 1795–2000.* – Lublin: Instytut EŚW, 2002, s. 37.

ваных на асіміляцыю беларускага народа. „Под Русским владычеством полонизм развился в Русской земле гораздо сильнее, нежели во времена продолжительного господства над нею Речи Посполитой", – пісаў даследчык С. Шалковіч[2]. Шляхта з Беларусі ў адрасе, па дадзеным Паўлу I, заявіла, што „жывучы не ў Польшчы, яна адчувае сябе як бы ў Польшчы і нават лепш, чым ў сапраўднай Польшчы"[3].

Аб ролі адукацыі ў захаванні польскасці добра гаварылася ў дакуменце „Будзем вучыцца", які распаўсюджваўся ў першай палове XIX ст. на землях Беларусі:

> З адукацыі, кіруемай ворагам і схіляемай да выключнай яго выгодзе, можна атрымаць выгоду і для Польшчы. Калі са школ, якія стаяць пад пруска-аўстрыйска-маскоўскім папячыцельствам, могуць выходзіць польскія пісьменнікі, дык чаму ж з тых самых школ не могуць выходзіць і польскія грамадзяне? Мы не гаворым аб вялікіх вучоных, аб геніях, аб Каперніках; дарэмна мы выглядалі бы іх; каб дачакацца такіх пладоў, трэба каб народная ніва была спачатку добра апрацавана па-польску. Але мы цалкам маем права патрабаваць ад польскіх юнакоў, якія вучацца ў нямецка-маскоўскіх школах, каб яны былі грамадзянамі, а маючы гэта права, маем і абавязак, калі не падаць, дык хаця б напомніць ім спосаб, наслядуючы які яны не будуць ні немцамі, ні рускімі[4].

24 студзеня 1803 г. Аляксандр I падпісаў указ аб усталяванні навучальных акруг у Расійскай імперыі. Была створана і Віленская навучальная акруга на чале з апекуном князем Адамам Чартарыйскім (5 лютага 1803 – 17 красавіка 1824). Яна ахапіла ўсю тэрыторыю былога Вялікага княства Літоўскага з насельніцтвам у 11 млн.

---

[2] С. Шолкович, *Польская пропоганда в учебных заведениях Северо-Западного края. Сборник статей, разъясняющих польское дело по отношению к Западной России,* сост. Шолкович, Вып. 1, Вильна 1885, с. 242.

[3] Цыт. па: М.К. Любавский, *Основные моменты истории Белоруссии*, Москва 1918, с. 21.

[4] В. Ратч, *Польская эміграція до і во время последнего мятежа 1831–1863 гг.*, Вільна 1866, с. 406–407.

чал. і разглядалася ў палітычным значэнні, як „аб'яднанне края, якое цяпер выяўляецца ў адзінстве адукацыі"[5]. Даследчык М. Кукель пісаў:

> Вялікая навуковая, педагагічная, адміністрацыйная і кіруючая праца, звязаная з гэтым польскім культурным самаўпраўленнем на гэтых землях была прасякнута духам даўняй Адукацыйнай камісіі, грамадзянскім і патрыятычным імкненнем, як у міцкевічаўскай песні філарэтаў, праз навуку і годнасць да адраджэння Айчыны[6].

Быў адчынены Віленскі ўніверсітэт, які палякі сустрэлі вельмі радасна і ён сапраўды стаў „ачагом польскай адукацыі і вартаўніком нацыянальнага духа"[7]. Сродкамі паланізацыі ў Віленскім універсітэце і школах, падпарадкаваных яму, былі педагагічныя кадры, мова навучання, праграмы, вывучаемыя прадметы, падручнікі, літаратура ў бібліятэках[8]. Трэба прызнаць, што польская школа не толькі паланізавала беларускую моладзь, але і ўзмацняла пачуццё краёвага патрыятызма, абуджала цікавасць да гісторыі і культуры беларускага народу.

У перыяд 1772–1863 гг. сярод мясцовых інтэлектуальных эліт каталіцкага веравызнання на тэрыторыі Беларусі распаўсюджылася **ліцвінская** палітычная свядомасць. Успомнім філаматаў, філарэтаў і іншых чальцоў патаемных і легальных таварыстваў 1-й чвэрці XIX на тэрыторыі Віленскай навучальнай акругі[9]. У 1850-я гады сфарміравалася так званая „літоўская партыя" (ці грамадска-літаратурны гурток) А.-Г.Кіркора. Характарыстыку гэтага цэнтра інт-

---

[5] St. Pigoń, *Księcia kuratora Adama Czartoryskiego troski o język i literatura polska*, „Źródła mocy" 1931, z. 7, s. 132.

[6] M. Kukieł, *Dzieje Polski porozbiorowej 1795–1921*. Wyd. 4. Paris, 1984, s. 191.

[7] В. Грабенский, *.История польского народа*, СПб. 1910, с. 417.

[8] Падрабязней пра гэта чытай маю кнігу – В.В. Швед, *Паміж Польшчай і Расіяй: Грамадска-палітычнае жыццё на землях Беларусі (1772–1863)*. Гродна, 2001, с. 209–211.

[9] Падрабязнасці гл.: W. Szwed, *Przejawy licwinskosci w zyciu spolecznopoltycznym na ziemiach Bialorusi (pierwsza polowa XIX wieku),* „Rocznik centrum studiów białoruskich" 2016, nr 1, s. 45–61.

электуальнага жыцця далі даследчыкі А.Цвікевіч і М.Каяловіч. Першы пісаў, што яны „хоць і лічылі сябе палякамі, былі польскай культуры і бачылі будучыню краю ў сувязі з адроджанай Польшчай, але нацыянальна ці, лепш сказаць, этнаграфічна адрознівалі сябе і ад Варшавы і ад усяго карэнна польскага", „людзі гэтыя жылі ўспамінамі аб Літоўскім княстве, аб гістарычнай асобнасці краю", „цесна былі звязаны з вуніяй і са ўсёй тэй беларускай стыхіяй, якая ў ёй захоўвалася праз вякі"[10] .

Каяловіч пісаў:

> Паводле іх перакананьня, народу беларускаму пагражае тая самая небясьпека, як і народу польскаму, ад няспрaвядлівых дамаганьняў на верхавенства (преобладание) расійскай нацыянальнасьці. Яны цьвердзяць, быццам беларусы ніколі ня былі дый ня хочуць быць расійцамі і ў той жа час яны адмаўляюцца ад намеру апалячваць беларуса. Паводле іх слоў, гісторыя вырабіла для беларусаў асобную нацыянальнасьць і вярнула ім тую самую веру, якая існавала да падзелу цэркваў пад вярхоўным адзінствам рымскага папы: захаваньне ў чыстасьці і недатыкальнасьці гэтае нацыянальнасьці і гэтае веры стварае сьвяты абавязак польскага народу. Яны кажуць, што кожны з гэтых народаў (беларусы і палякі) валодае ўсімі ўмовамі для самастойнага і сваяадменнага развіцця і мае на гэтае поўнае права, якое, на няшчасце, яшчэ не ўвайшло ў свядомасць народных мас (...) Яны хочуць усіх пераканаць, у тым ліку і самі сябе, што ў літоўска-беларускіх правінцыях дваранства ня хоча і ня мае патрэбы абяртацца ў польскае, што яно прыняло мову і цывілізацыю польскую толькі часова, для развіцця ўласных (г. зн. беларускай мовы і цывілізацыі), і што нават сваё чыстае каталіцтва яно заменіць вуніяй, калі народ вызначае яе сваёй пануючай верай"[11].

Большасць пачынальнікаў беларускага культурнага адраджэння, не называлі сябе беларусамі, бо, як слушна піша сучасны польскі

---

[10] А. Цьвікевіч, *„Западно-руссизм": Нарысы з гісторыі грамадскай мыслі на Беларусі ў XIX пачатку XX ст.* 2-е выд., Мінск 1993, с. 104, 106, 147.

[11] Цыт. па: А. Цьвікевіч, *„Западно-руссизм..,* с. 156–157.

даследчык Б. Бялаказовіч „не ўсвядамлялі сабе, хто яны па нацыянальнасці, і зусім лёгка зжываліся з тэрмінам „ліцвін". Тым часам сённяшні даследчык Р. Радзік піша:

> Ліцвінамі сябе лічылі тыя, хто вёў сябе з грамадзянства Вялікага княства Літоўскага, без погляду на этнічна-культурныя падзелы. Літоўскай была шляхта, якая выводзіла сябе як з этнічна літоўскіх родаў, так і з беларускіх, якая ў сваю чаргу ўсіх сваіх сялян, нягледзячы на іх мову і вызнанне, лічыла ліцвінамі. Літоўскасць азначала родавае паходжанне, сувязь з краем, яго грамадскасцю, гісторыяй, прыродай, лакальнымі супольнасцямі[12].

Шляхецкая эліта называла сябе «gente Lithuani (Rutheni), natione Poloni» (або пішуць яшчэ так: «gente Lithuanus (Ruthenus), nationae Polonus» – палякамі ліцвінскага або русінскага паходжання, а інакш па паходжанню ліцвін (беларус), па нацыянальнасці паляк[13]. „Ліцвін (русін), – піша ў сваёй другой працы Р. Радзік, – адначасова адчуваў сябе палякам – падобна таму, як цяпер брэтонец з'яўляецца французам. Палітычна-тэрытарыяльная „літоўскасць" была ў паўсядзённым жыцці бліжэй мясцовай эліце (азначала іх будзённае акружэнне), чым ідэалагічная „польскасць", якая абуджалася значна радзей"[14].

Ліцвінамі сябе лічылі А. Міцкевіч, А.Т. Касцюшка, бацька А. Чартарыйскага, прафесар ксёндз Ст. Юндзіл, біскуп Смаленскі і Луцкі, паэт і гіторык А.Нарушэвіч, гісторык І.Лялевель, кампазітар С. Манюшка, літаратар Л. Сыракомля і шмат іншых вядомых людзей, якіх адносяць да польскай культуры. Прыкладам праяўлення ліцвінскай самасвядомасці можа быць выпадак з Адамам Кіркорам.

---

[12] B. Białakozowicz, *U źródeł kształtowania się nowożytnie białoruskiej świadomości narodowej,* „Białoruskie Zeszyty Historyczne" 1995, nr 2, s. 51–52.

[13] А. Ліс, *Беларуская ідэя і адраджэнне славян. 20–90-я гады XIX стагоддзя,* „Полымя" 1993, № 4, с. 6; Турук Ф. Ф., *Указ. Соч*., Москва 1921, с. 9.

[14] Р. Радзік, *Узаемаабумоўленасць нацыянальнага развіцця польскага і беларускага грамадства (да 1914 г.)* [у:] *Беларусіка=Albaruthenica*, Мінск 1993, Кніга 1, с. 91.

Калі яго жонка (А. Маеўская), пад уплывам сваіх варшаўскіх знаёмых папракнула яго ў не вельмі прыязнных адносінах да Польшчы і патрабавала, каб ён змяніў свой патрыятызм, дык Кіркор адказаў:

> Ты добра ведаешь, як я люблю Літву, як ненавіджу (зашыфраванае слова, магчыма Расію – ВШ). Ты хочаш, каб я змяніў патрыятызм (...) Ты ведаешь, як я цябе кахаю, але аднак, калі б у глыбіні душы я быў перакананы, што ты ўжо не ліцвінка, а толькі полька – маё каханне знікла б адразу (...) Ці Літва, для таго, каб быць з Польшчай, павінна перастаць быць Літвой? Не! Я ліцвін, – і ніколі гэта пачуццё ва мне не будзе знішчана. Я люблю сваю радзіму з усім юначым энтузіязмам, з усёй мужчынскай самаахвярнасцю. Маю сэрца і адчуваю сімпатыю да Польшчы настолькі, наколькі яе лёс звязаны з нашым[15].

Пасля трох падзелаў Рэчы Паспалітай мерапрыемствы ўсіх расійскіх імператараў перыяда 1772–1863 гг. былі накіраваны на тое, каб „вярнуць гэтаму краю былы рускі выгляд, заслонены чужымі новаўводзінанамі і парадкамі”[16]. У палітыцы гэта знайшло сваё адлюстраванне ў **русіфікацыі**, „овеликорушении народа”, як пісаў М.Багдановіч[17]. Праграму русіфікацыі прапанаваў расійскаму ўраду магілёўскі губернатар М.М. Мураўёў. У 1831 г. ён падаў дзве запіскі, ў якіх дакладаў „аб способах сближения Белорусского края с Россией”. Яго прапановы былі разгледжаны ў Камітэце па справам заходніх губерняў 28 снежня 1831 г., які зрабіў адпаведнае заключэнне. Яно было падзелена на 3 раздзелы, кожны з якіх меў прапановы па духоўнай і грамадзянскай часцы. Прывядзем гэтыя дакументы у нашай, некалькі абагульнёнай і скарочанай форме:

---

[15] Цыт. па: І. Запруднік, *Роля гістарычнага самаўсведамлення ў працэсе фарміравання нацыянальнай свядомасці беларусаў (сярэдзіна XIX ст.)* // Беларусіка=Albaruthenica. Мінск, 1993. Кніга 2, с. 215.

[16] А. Турчинович, *Столетие Гродненской губернии: Исторический очерк. 1802–1902*// Виленский календарь на 1903 г. Вильно, 1902, с. 173.

[17] А. Багдановіч , *Беларусы* // Поўны збор твораў. Мінск, 1995. Т. 2, с. 121.

I. Прапановы, якія можна ўвесці ў дзеянне неадкладна

а) па духоўнай частцы:

1. Замяніць магілёўскага архіепіскапа і трох епіскапаў у губернях „вернутых ад Польшчы".

2. Палепшыць склад беларускага духавенства святарамі з Расіі, якія „образованные в России, преданные православной вере и твердого характера". Прыняць меры да падтрымання іх становішча і стану праваслаўных цэркваў.

3. Падняць прэстыж духавенства праваслаўнага сана і адмяніць здачу вінаватых святароў у рэкруты.

4. Забараніць каталіцкаму духавенству займацца выхаваннем юнакоў у дамах і замяніць духоўныя вучылішчы на свецкія з выкладаннем у іх на рускай мове.

5.Увесці судзебную адказнасць свецкіх і духоўных асоб за «совращение православных в римско-католическую веру» па расійскаму заканадаўству.

в) па грамадзянскай частцы:

Дазволіць уступаць у грамадзянскую службу па пасведчанням дэпутацкіх сходаў, зацверджаных губернатарам. Надаць ім правы канцылярскіх служачых 3-га разраду.

II. Прапановы, якія трэба выканаць паступова і з цягам часу.

а) Па духоўнай частцы:

1. Зменьшыць колькасць рыма-каталіцкіх і грэка-уніяцкіх кляштароў, забраць іх нерухомыя маёнткі ўзамен за штогадовы грошавы аклад.

2. Усіх дзяцей праваслаўных і каталіцкіх бацькоў хрысціць у праваслаўную веру.

3. Забараніць каталіцкім святарам служыць ва ўніяцкіх кляштарах, а уніяцкім – у каталіцкіх.

4. Прыняць строгія меры, каб спыніць пераход слуг памешчыкаў у каталіцкую веру з уніятаў і праваслаўных.

в) Па грамадзянскай частцы:

1. Прызначыць на галоўныя месцы ў губерні рускіх благанадзейных чыноўнікаў (земскіх спраўнікаў, гараднічых, віцэ-губернатараў, губернатараў, пракуроraў, сяброў губернскіх прысут-

ных месцаў, пошт-экспедытараў) з прадстаўленнем некаторых выгад па службе.

2. Раздаваць рускім казённыя маёнткі для ўмацавання там рускіх сямействъ.

3. Аблягчэнне жыхароў Беларусі ў розных „неуравнительных тягостях".

4. Узнагародзіць знакамі адзнакі беларускіх памешчыкаў, адданых Расіі.

III. Прапановы, якія ўжо выконваюцца.

а) Па духоўнай частцы:

3 Магілёўскія епархіі аддалены прэлат Шчыт.

б) Па грамадзянскай частцы:

1. Уведзена руская мова ў судзебнае і грамадскае справаводства. Польскія назвы пасад заменены рускімі.

2. Адменены Літоўскі Статут і адноўлена дзеянне расійскага заканадаўства[18].

Удакладнім сказанае.

Прыехаўшым расіянам мікалаеўскі ўрад раздаваў казённыя і канфіскаваныя ў польскай шляхты землі, каб умацаваць аграрную каланізацыю і пазбавіць эканамічнай базы будучых паўстанцаў. Улады заахвочвалі пераязджаць у Беларусь нават расійскіх дзяржаўных сялян.

На галоўныя месцы ў губерні прызначалі расійскіх благанадзейных чыноўнікаў, якія ведалі рускую (а дакладней расійскую) мову. Пры Мікалаі I яе ўвялі замест польскай не толькі як вусную, але і ў справаводства. У 1855 г. у Віленскай і Гродзенскай губернях расійскіх чыноўнікаў было каля 20%[19].

Дзеянне Літоўскага Статута 1588 было ліквідавана ў Віцебскай і Магілёўскай губернях у 1831, а ў Мінскай, Гродзенскай і Віленскай губернях – у 1840 г. Да гэтага часу І. Даніловічам быў падрых-

[18] *Белоруссия в эпоху феодализма: Сборник документов и материалов,* т. 4. Минск 1961, с. 107.

[19] Z. Szybeka, *Historia Białorusi 1795–2000,* Lublin: Instytut EŚW 2002, s. 44.

таваны „Заходні збор праў” для жыхароў былога ВКЛ, але Мікалай I не прыняў яго, бо Збор абапіраўся на нормы Статута. Фрагменты яго ўвайшлі ў падрыхтаваны М.М. Сперанскім „Поўны збор законаў Расійскай імперыі”[20].

У навуковай літаратуры доўга трымалася неправільнае разуменне сенацкага ўказа 18(30) ліпеня 1840 г., які, нібыта, адмяніў найменаванні „Літва”, „Беларусь” і ўвёў назву „Северо-Западный край”. На самой справе Мікалай I загадаў перапісаць указ з назвамі губерняў кожнай па асобку Віцебскай, Магілёўскай, Віленскай і Гродненскай і патрабаваў „Правила сего держаться и впредь, никогда иначе не прописывая, как поименовано, губерний”[21]. Прагледжаныя намі архіўныя матэрыялы і апублікаваныя дакументы 1830–1850-х гг. даказваюць, што назва „Северно-Западны край” не сустракаецца, а ўжываюцца „западныя губернии”, „западный край”. Але этнаграфічнасць (літоўскія, беларускія губерні) з назвы далучаных тэрыторый усё ж знікла.

Польская сістэма адукацыі змянілася расійскай. Пасля лістападаўскага паўстання ўлады зачынілі Віленскі ўніверсітэт, а ў 1841 г. Каталіцкую багаслоўскую акадэмію перавялі ў Пецярбург, у 1842 г. зачынілі Медыка-хірургічную Акадэмію. Беларуская моладзь мусіла вучыцца ў расійскіх ВНУ (у першую чаргу ў Маскве і Пецярбурзе) і там русіфікавалася. У 1848 г. расіяне адчынілі ў Беларусі вышэйшую школу – Горы-Горацкі інстытут сельскай гаспадаркі. Польскія школы зачыняліся, а на іх месцы ствараліся расійскія пад кіраўніцтвам расійскіх чыноўнікаў. Таму зразумела, што у іх вучылі на расійскай мове (польская была забаронена ў 1836 г. у Віцебскай і Магілеўскай губернях, а пазней і ў іншых), па праграмах, падручніках і дапаможніках расійскіх. Адукацыйныя ўстановы Магілёўскай і Віцебскай губерній былі падпарадкаваны Санкт-Пецярбургскай адукацыйнай акрузе.

---

[20] *Полное собрание законов Российской империи*, Санкт-Петербург 1830.

[21] *Белоруссия в эпоху феодализма: Сб. Документов и материалов,* Т. 4.., с. 131.

У Нацыянальным гістарычным архіве Беларусі ёсць цікавы дакумент – прашэнне ад 29 красавіка 1833 г. да папячыцеля Беларускай навучальнай акругі Р.І. Карташэўскага вядомага расійскага дэмакрата В.Р. Бялінскага аб уладкаванні на працу настаўнікам. Да прашэння быў далучаны дадатак „Думкі мае пра тое, якім чынам трэба паступаць настаўніку пры навучанні рускай мовы вучняў, якія не могуць гаварыць на ім, і каторы са свайго боку не ведае іх айчыннай мовы". Бялінскі адзначаў, што польская і руская мовы – галіны аднаго вялікага дрэва і вывучаць іх ні паляку, ні рускаму няма цяжкасці. Ён збіраўся падабраць літаратуру перакладзеную з польскай на рускую і наадварот; выкладаць рускую граматыку на польскай мове, якой сам авалодае; займацца з дзецьмі перакладамі пасля таго, як яны пазнаюць скланенне. Бялінскі не атрымаў пасады настаўніка, бо Карташэўскі, відаць, даведаўся пра яго сувязь з Ф. Заблоцкім, які распаўсюджваў у Віцебску верш з заклікам да звяржэння царызму[22].

Сродкі ажыццяўлення русіфікацыі былі наступнымі:

– канфіскацыя, секвестр, каланізацыя захопленных зямель;

– дэпартацыя, ссылка найбольш актыўных элементаў паняволенага народа;

– сканфрантаванне сялянства са шляхтай;

– ўладкаванне агульнай сістэмы кіравання і суда;

– распаўсюджванне расійскай культуры;

– умацаванне дзяржаўнага веравызнання і царквы на далучаных землях, выцясненне або ліквідацыя іншых веравызнанняў[23].

---

[22] Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі, ф. 3157, воп. 1, с. 43, а. 213 аб. – 219 аб.; *Нарысы гісторыі народнай асветы і педагагічнай думкі ў Беларусі,* рэд. С.А. Умрэйка, Мінск 1986, с. 169.

[23] Падрабязней пра пералічаныя сродкі русіфікацыі гл.: В.В. Швед, *Паміж Польшчай і Расіяй…*; Z. Szybieka, *Historia Białorusi 1795–2000…*; С.Я. Куль-Сяльверстава, *Беларусь на мяжы стагоддзяў і культур: Фарміраванне культуры Новага часу на Беларускіх землях (другая палова XVIII ст. – 1820-я гады),* Мінск, 2000; С.В. Таляронак, *Палітыка царызму ў адносінах да каталіцкай і ўніяцкай царквы на Беларусі (1772–1839),* „Весці АН Беларусі. Серыя грамадскіх навук" 1992, № 2, с. 60–66.

Пасля паўстання 1863–64 гг. стаў узмацняцца у грамадска-палітычным жыцці **„западнорусизм" (заходнерусізм)**. Яго галоўным тэарэтыкам быў народжаны ў Беларусі прафесар гісторыі Духоўнай акадэміі ў Пецярбургу Міхаіл Каяловіч, які лічыў беларусаў часткай расійскага народу, у які ўваходзілі таксама велікарусы (расіяне) і маларусы (украінцы). Каяловіч, каб аслабіць уплывы палякаў прапаноўваў увесці ў школах і адміністрацыі беларускую мову, а землі гаспадароў-палякаў распарцэляваць сярод беларускіх сялян. Прыхільнікі заходнерусізму імкнуліся даказаць адвечную сувязь Заходняй Расіі з іншымі часткамі Расіі. Аднак пасля больш глыбокага вывучэння Беларусі і яе народа, некаторыя даследчыкі зразумелі гістарычныя, этнічныя і культурныя адметнасці беларускай зямлі і, нават, спрычыніліся да развіцця беларускай нацыянальнай свядомасці. У Беларусі падтрымоўвалі заходнерусізм чыноўнікі, настаўнікі, праваслаўнае духавенства – усе тыя, хто залежыў ад расійскага ўрада і утрымліваўся за кошт расійскай дзяржавы. У падтрымцы апошняй яны бачылі дасягненне свайго дабрабыту і тоеснасці краю[24].

З вясны 1923 г. на тэрыторыі Савецкай Беларусі праводзілася палітыка **беларусізацыі**: адбываўся ўвод беларускай мовы ў публічнае жыццё і грамадскія, дзяржаўныя ўстановы, прызначэнне на пасады ў апошніх беларусаў. Гэтаму добра спрыялі інтэнсіўныя курсы навучання беларускай мовы. У 1924–1925 гг. пачаліся курсы для настаўнікаў, чыноўнікаў дзяржаўных і партыйных органаў кіравання. У гарадах адчыняліся курсы для працоўных, арганізоўвалі гурткі беларусазнаўства сярод студэнтаў і сялянства. Ужо ў 1927 г. беларуская мова была ў 80% дзяржаўных устаноў вышэйшага ўзроўня, 80% партыйных і дзяржаўных чыноўнікаў на абласным і рэспубліканскім узроўнях валодалі беларускай моваю. У 1924–1929 гг. значна выросла колькасць газет і часопісаў, выдава-

[24] Гл.: А. Цьвікевіч, „Западно-руссизм"... ; Z. Szybeka, *Historia Białorusi ...,* s. 121–122.

ных па-беларуску. У 1927 г. працэнт беларусаў, занімаючых пасады на ўзроўні кіраўнікоў раёнаў і абласцей вырас з 30 да 46%. Сярод глаў вясковых саветаў працэнт беларусаў дасягнуў 90%. Павысіўся працэнт беларусаў на камандуючых пасадах у войску, якое пачало фарміравацца на беларускай тэрыторыі. Быў задуманы пераход беларускай мовы з кірыліцы на лацініцу.

Напэўна, першы раз беларуская адукацыя атрымала з боку дзяржаўнай ўлады прызнанне і вырасла да справы дзяржаўнага статуса. У 1920/21 гг. у школьную праграму ўлады ўключылі прадмет „Звесткі пра Беларусь". Новая палітыка аказала ўплыў на развіццё навукі, была апрацавана навуковая тэрміналогія. У 1922 г. у Мінску пачаў дзейнасць Інстытут беларускай культуры (з 1929 г. – Беларуская акадэмія навук). 10 снежня 1924 г. яго прэзідыўм прыняў рашэнне аб скліканні ў чэрвені 1925 навуковага з'езда беларусістаў. У 1926 г. ён быў ператвораны ў акадэмічную канферэнцыю, якая занялася граматыкай беларускай мовы.

Беларусізацыя ўнесла значны ўнёсак у развіццё беларускай нацыянальнай самасвядомасці. Беларускі народ атрымаў у гэты час усё, што не даў яму ні польскі, ні расійскі ўрады. Але савецкая ўлада не турбавалася пра беларусаў. Беларусізацыя была „чырвонай" – трэба было быць лаяльным да цэнтральнай улады, падтрымліваць палітыку, якую яна праводзіла. Беларусізацыя праводзілася адміністрацыйнымі сродкамі і мела прымусовы і штучны характар. Таму ў некаторых мясцовасцях беларуская моладзь выступіла супраць беларускамоўнай адукацыі.

У першай палове 1990-х гг. адбылася другая беларусізацыя. 26 студзеня 1990 г. Вярхоўны Савет прагаласаваў за наданне беларускай мове статуса афіцыйнай дзяржаўнай мовы, быў прыняты „Закон аб мовах". 20 верасня 1990 г. урад ухваліў „Дзяржаўную праграму развіцця беларускай мовы і іншых нацыянальных моў у Беларускай ССР". 4 чэрвеня 1991 г. быў прыняты „Закон аб культуры", а 29 кастрычніка 1991 г. – „Закон аб адукацыі". У апошнім адзначалася, што адукацыя ажыццяўляецца дзеля „фарміравання

і ўмацавання нацыянальнай свядомасці грамадзяніна Рэспублікі Беларусь, а таксама павагі да іншых краін і народаў свету”[25].

Палітыка саветызацыі, па словах польскага даследчыка А. Главацкага была накіравана да прымушэння сілай сістэмных зменаў (сацыяльна-гаспадарчых, палітычна-культурных), а таксама ідэалагічнага эксперыменту, які павінен быў перабудаваць у тым ліку палякаў у савецкіх людзей. Вынікам гэтых зменаў павінна было быць нараджэнне новага чалавека, чалавека савецкага[26]. У Беларусі яна пачалася адразу пасля ўваходжання Савецкай Беларусі ў СССР (1922). У краіне стала фармавацца савецкая палітычная сістэма. На чале яе знаходзілася КП(б)Б, паколькі іншыя партыі былі ліквідаваны да сярэдзіны 1920-х гг. У 1922 г. камуністаў у Савецкай Беларусі налічвалася 4,8 тыс. чал.; у 1928 – ужо 33,3 тыс. чал. Пад кантролем партыі было ўсё – эканоміка, грамадска-палітычнае жыццё, культурнае развіццё. Па сутнасці партыйны апарат паяднаўся з дзяржаўным. Памочнікам Камуністычнай партыі быў савецкі камсамол. Былыя моладзевыя арганізацыі „Праца і свет”, яўрэйскі камсамол, „Саюз сельскай моладзі” і іншыя былі зачынены. У 1924 г. налічвалася 12,3 тыс. камсамольцаў, а перад 1941 г. – 263 тыс. Гэта яны ў першую чаргу праводзілі па закліку партыі калектывізацыю, індустрыялізацыю і культурную рэвалюцыю ў Беларусі і ў цэлым СССР. Сярод рабочых былі створаны прафесійныя саюзы. Колькасць іх чальцоў таксама павышалася з прыкладна 150 тыс. у палове 1926 г. да 650 тыс. у канцы 1940 г.

Фармальна ўладу ў БССР згодна Канстытуцый ажыццяўлялі Саветы ўсіх узроўняў – ад вясковых да Вярхоўнага Савета. Выбары былі агульныя, раўныя і прамыя. Аднак у сапраўднасці гэта былі „выбарамі без выбараў”. Каб узмацніць сувязь Саветаў з працоўнымі масамі, пры іх сталі ствараліся розныя камісіі і секцыі, а менавіта: адукацыйныя, культурныя, сельска-гаспадарчыя, фінанса-

[25] З. Запруднік, *Беларусь на гістарычных скрыжаваннях*. Мінск 1996, с. 148–151.
[26] J. Szumski, *Sowietyzacja Zachodniej Białorusi*..., s. 15.

ва-падатковыя, санітарныя і г.д. У 1926 г. яны аб'ядноўвалі 20 тыс. чал., а ў 1931 – 80 тыс.[27].

Камуністычная ўлада пастаянна ваявала супраць сапраўдных і вымышленых ворагаў, праводзіла чысткі ў партыйным, літаратурным і навуковым асяродзі. Людзей абвінавачвалі ў "буржуазным нацыяналізме". Замянялі мясцовыя кадры пераважна на расіян. Русіфікацыя, пра якую мы гаварылі раней, стала ў пасляваенны час часткай дзяржаўнай ідэалогіі, а расіяне – стрыжнем „кіручага народа". У 1956 г. на міжрэспубліканскай канферэнцыі ў Ташкенце было сказана, што руская мова стала ўсім савецкім людзям „другой роднай мовай" і сродкам „узбагачэння" лексікі нацыянальных моў. Падчас візыту ў Мінску М. Хрушчоў выказаўся канкрэтна: „Чым хучэй усе мы будзем гаварыць па-руску, тым хутчэй пабудуем камунізм". У 1960-я гг. пры першым сакратары КП(б)Б П. Машэраве пачалася „эпідэмія вызвалення ад беларускай мовы". Адукацыя ад сярэдняй школы да інстытутаў і універсітэтаў была на рускай мове, а навучанне ажыццяўлялася па праграмах, напісаных у РСФСР. Беларускія школы засталіся толькі на вёсках.

У пасляваенныя гады ў БССР прыйшоў у заняпад беларускамоўны друк. У перыяд з 1960 г. па 1980 гг. колькасць кніг на беларускай мове скарацілася з 26% да 12%. Беларускія творы насельніцтва чытала ў перакладзе на рускую мову. Амерыканскі гісторык беларускага паходжання Янка Запруднік вельмі трапна падсумаваў дадзеную сітуацыю: „У дзяржаве поўнай пісьменнасці беларускі народ (як і ўсе астатнія нерасійскія народы) стаў жахліва непісьменным у сферы сваёй гісторыі і культуры"[28]. Гісторыю Беларусі вучылі па падручніках Л.С. Абэцэдарскага, які прытрымліваўся лініі аб неіснаванні беларускай дзяржаўнасці ў часы ВКЛ (паводле аўтара гэта была краіна, у якой літоўская і польская шляхта прыгнятала беларускіх сялян), існаванні старажытнарускага народу як

[27] Гл.: Я. Трацяк, *Саветы. Заходнебеларускі раман-хроніка*, Гродна 2015.
[28] Я. Запруднік..., с. 117–121

калыскі трох усходнеславянскіх – рускага, украінскага і беларускага; распаўсюджваў міты пра мары беларусаў аб жыцці ў расійскай дзяржаве; пісаў пра Айчынную вайну 1812 г.; сцвярджаў, што нараджэнне першай беларускай дзяржавы адбылося ў 1919 г. дзякуючы расійскім камуністам[29].

У выніку дзейнасці камуністычнай партыі, органаў савецкай улады, грамадскіх таварыстваў савецкай накіраванасці быў створаны так званы „савецкі народ", „навуковую" характырыстыку якога даюць энцыклапедыі таго часу: 1) новая гістарычная, сацыяльная і нацыянальная супольнасць людзей, маючая сумесную тэрыторыю, эканомічную і сацыялістычную культуру; саюзную агульнанацыянальную дзяржаву з адзінай мэтай – будаўніцтвам камунізму; 2) шматнацыянальная супольнасць працаўнікоў горада і вёскі, злучаная агульным сацыялістычным ладам, марксісцка-ленінскай ідэалогіяй, камуністычнымі ідэаламі працоўнага класу і прынцыпамі інтэрнацыялізма. Пра савецкіх людзей пісала ў сваіх творах Святлана Аляксіевіч, першая беларуская лаўрэатка Нобелеўскай прэміі ў галіне літаратуры. У сваёй нобелеўскай лекцыі яна сказала:

> Я никогда не могу произнести слово „совок" , тогда мне пришлось бы так назвать своего отца, родных, знакомых людей. Друзей. Они все оттуда – из социализма. Среди них много идеалистов. Романтиков. Сегодня их называют по-другому – романтики рабства. Рабы утопии. Я думаю, что все они могли бы прожить другую жизнь, но прожили советскую[30].

Высновы

Падводзячы вынікі спробы ацэнкі ўмоў фармавання беларускай нацыянальнай ідэнтычнасці належыць адзначыць, што апісаныя

[29] Z. Szybeka, *Historia Białorusi* .., 2002, s. 400–402.

[30] С. Алексиевич, *О проигранной битве*, „Народная воля" 2015, 11 снежня, с. 3.

праблемы спынялі або ўскладнялі натуральны працэс фарміравання беларускага народу. Аднак нягледзячы на цяжкасці фарміраванне беларускай нацыі адбывалася. Яна захавала сваю этнічна-культурную асаблівасць стаўшы палітычнай нацыяй, якая мае будычыню.

Бібліяграфія

Akerman A., *Gìstoryâ Garodnì. 1919–1991.Nacyânalìzacyâ, vynìščènne ì savetyzacyâ sârèdneèŭrapejskaha mesta,* Smalensk: Inbelkult 2021 [Акерман А., *Гісторыя Гародні. 1919–1991. Нацыяналізацыя, вынішчэнне і савецізацыя сярэднеэўрапейскага места,* Смаленск: Інбелкульт 2021].

Aleksievič S., *O proigrannoj bitve*, „Narodnaâ volâ" 2015, 11 snežnâ, s. 3 [Алексиевич С., *О проигранной битве*, „Народная воля" 2015, 11 снежня, с. 3].

Bagdanovìč A., *Belarusy,* [u:] *Poŭny zbor tvoraŭ*, Mìnsk 1995, t. 2 [Багдановіч А., *Беларусы* [у:] *Поўны збор твораў*, Мінск 1995, t. 2].

Belorussiâ v èpohu feodalizma: Sbornik dokumentov imaterialov, t. 4, Minsk: Izd-vo ANB 1961 [*Белоруссия в эпоху феодализма: Сборник документов и материалов,* т. 4, Минск: Изд-во АНБ 1961].

Białakozowicz B., *U źródeł kształtowania się nowożytnie białoruskiej świadomości narodowej,* „Białoruskie Zeszyty Historyczne" 1995, nr 2, s. 51–52.

C′vìkevìč A., *„Zapadno-russizm": Narysy zgìstoryì gramadskaj myslì na Belarusì ŭ XIX – pačatku XX st.,* 2-e vyd. Mìnsk: Navuka ì tèhnìka 1993 [Цьвікевіч А., *„Западно-руссизм": Нарысы з гісторыі грамадскай мыслі на Беларусі ў XIX пачатку XX ст.,* 2-е выд., Мінск: Навука і тэхніка 1993].

Grabenskij V., *Istoriâ pol'skogo naroda,* SPB. 1910 [Грабенский В., *История польского народа*, СПб. 1910].

Kukieł M., *Dzieje Polski porozbiorowej 1795–1921,* wyd. 4, Paris 1984.

Kul′-Sâl′verstava S.Â., *Belarus' na mâžystagoddzâŭ ì kul'tur: Farmìravanne kul'tury Novaga času na Belaruskìh zemlâh (drugaâ palova XVIII st. – 1820-â gady),* Mìnsk: BDU 2000 [Куль-Сяльверстава С.Я., *Беларусь на мяжы стагоддзяў і культур: Фарміраванне культуры Новага часу на Беларускіх землях (другая палова XVIII ст. – 1820-я гады),* Мінск: БДУ 2000].

Lìs A., *Belaruskaâ ìdèâ ì adradžènne slavân. 20–90-â gady XIX stagoddzâ,* „Polymâ" 1993, nr 4 [Ліс А., *Беларуская ідэя і адраджэнне славян. 20–90-я гады XIX стагоддзя,* „Полымя" 1993, nr 4].

Lûbavskij M.K., *Osnovnye momenty istorii Belorussii*, Moskva 1918 [Любавский М.К., *Основные моменты истории Белоруссии*, Москва 1918].

Nacyânal′ny gìstaryčny arhìŭ Belarusì, f. 3157, vop. 1, s. 43, a. 213 ab. – 219 ab. [Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі, ф. 3157, воп. 1, с. 43, а. 213 аб. – 219 аб.].

Narysygìstoryì narodnaj asvety ì pedagagìčnaj dumkì ŭ Belarusì, rèd. S.A.Umrèjka, Minsk: Narodnaâ asveta 1986 [*Нарысы гісторыі народнай асветы і педагагічнай думкі ў Беларусі,* рэд. С.А. Умрэйка, Мінск.: Народная асвета 1986].

Pigoń St., *Księcia kuratora Adama Czartoryskiego troski o język i literatura polska* [w:] „Źródla mocy" 1931, z. 7.

Polnoe sobranie zakonov Rossijskoj imperii, Sankt-Peterburg 1830. [*Полное собрание законов Российской империи*, Санкт-Петербург 1830].

Radzìk R., *Uzaemaabumoŭlenasc' nacyânal'naga razvìccâ pol'skkaga ì belaruskaga gramadstva (da 1914)* [u:] *Belarusika=Albaruthenica*, Mìnsk: Navuka ì tèhnìka 1993, knìga 1 [Радзік Р., *Узаемаабумоўленасць нацыянальнага развіцця польскага і беларускага грамадства (да 1914 г.)* [у:] *Беларусіка=Albaruthenica,* Мінск: Навука і тэхніка 1993, кніга 1].

Ratč V., *Pol'skaâ èmigraciâ do i vo vremâ poslednego mâteža 1831–1863 gg.*, Vil′na 1866 [Ратч В., *Польская эмиграция до и во время последнего мятежа 1831–1863 гг.,* Вільна 1866].

Šolkovič S., *Pol'skaâ propaganda v učebnyhzavedeniâh Severo-Zapadnogo kraâ* [v:] *Sbornik statej, raz"âsnâûŝih pol'skoe delo po otnošeniû k Zapadnoj Rossii*, sost. Šolkovič, vyp. 1, Vil′na 1885. [Шолкович С., *Польская пропаганда в учебных заведениях Северо-Западного края* [в:] *Сборник статей, разъясняющих польское дело по отношению к Западной России,* сост. Шолкович, вып. 1, Вильна 1885.

Šved V.V., *Pamìž Pol'ščaj ì Rasìâj: Gramadska-palìtyčnae žyccë na zemlâh Belarusì (1772–1863),* Grodna: GrDU 2001 [Швед В.В., *Паміж Польшчай і Расіяй: Грамадска-палітычнае жыццё на землях Беларусі (1772–1863),* Гродна: ГрДУ 2001].

Szumski J., *Sowietyzacja Zachodniej Białorusi. 1944–1953. Propaganda i edukacja w służbie ideologii,* Kraków 2010.

Szwed W., *Przejawy licwinskosci w zyciu spoleczno-poltycznym na ziemiach Bialorusi (pierwsza polowa XIX wieku)* [w:] Rocznik centrum studiów białoruskich. 2016, № 1, S. 45–61.

Szybeka Z., *Historia Białorusi 1795–2000,* Lublin: Instytut EŚW, 2002.

Talâronak S.V., *Palìtyka caryzmu ŭ adnosìnah da katalìckaj ì ŭnìâckaj carkvy na Belarusì (1772–1839),* „Vescì AN Belarusì. Seryâ gramadskìh navuk" 1992, nr 2, s. 60–66 [Таляронак С.В., *Палітыка царызму ў адносінах*

да каталіцкай і ўніяцкай царквы на Беларусі (1772–1839), „Весці АН Беларусі. Серыя грамадскіх навук" 1992, № 2, с. 60–66].

Tracâk Â., *Savety. Zahodnebelaruskì raman-hronìka,* Grodna: Ûrsaprìnt 2015. [Трацяк Я., *Саветы. Заходнебеларускі раман-хроніка,* Гродна: ЮрСа-Прінт 2015].

Turčinovič A., *Stoletie Grodnenskoj gubernii: Istoričeskij očerk. 1802–1902* [v:] *Vilenskij kalendar' na 1903 g.,* Vilno 1902. [Турчинович А., *Столетие Гродненской губерниu: Исторический очерк. 1802–1902* [в:] *Виленский календарь на 1903 г.,* Вильно 1902].

Turuk F.F., *Belorusskoe dviženie: Očerkiistorii nacional'nogo i revolûcionnogo dviženiâ belorussov*, Moskva: Gosizdat 1921. [Турук Ф.Ф., *Белорусское движение: Очерки истории национального и революционного движения белоруссов,* Москва: Госиздат 1921].

Zaprudnìk Â., *Belarus' na gìstaryčnyh skryžavannâh*, Mìnsk: VC „Bac'kaŭščyna" 1996. [Запруднік Я., *Беларусь на гістарычных скрыжаваннях*, Мінск: ВЦ „Бацькаўшчына" 1996].

Zaprudnikì I., *Rolâ gìstaryčnaga samaŭsvedamlennâ ŭ pracèse farmìravannâ nacyânal'naj svâdomascì belarusaŭ (sârèdzìna HÌH st.)* [u:] *Belarusìka =ALBARUTHENICA*, Mìnsk: Navuka ì tèhnìka 1993, knìga 2 [Запруднік І., *Роля гістарычнага самаўсведамлення ў працэсе фарміравання нацыянальнай свядомасці беларусаў (сярэдзіна XIX ст.)* [у:] *Беларусіка =Albaruthenica*, Мінск: Навука і тэхніка 1993, Кніга 2].

Conditions of formation of the identity of Belarusians (1795–1991): attempt to outline the problem

The author examines the main processes of social and political life, which positively or negatively influenced the formation of the identity of Belarusians in various periods of the country's history: polonization and Litvinism at the end of the 18th-first half of the 19th century,Russification after the uprising of 1830–31, Western Russianism in the middle of the 19th century, Belarusianization in 1923–27, Sovietization of Belarusian people in 1922–91. The essence of each of the mentioned processes is revealed, examples are given.

Keywords: Polonization, Litvinism, Russification, Western Russianism, Belarusianization, Sovietization

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 3.0 PL
© Copyright by Uniwersytet Warszawski Katedra Studiów Interkulturowych Europy Środkowo-Wschodniej & individual articles to their Authors

doi: 10.32612/uw.2543618X.2023.pp.161-175

Przegląd Środkowo-Wschodni, 8, 2023
ISSN 2543-618X eISSN 2545-1324

Nr art. 20230807

Data przesłania: 20.03.2023
Data akceptacji: 18.04.2023

Rūdolfs Rubenis

Faculty of History and Philosophy, University of Latvia,
rudolfs.rubenis@lu.lv
https://orcid.org/0000-0003-2136-9950

The Baltic Germans and the parliamentary Republic of Latvia: Higher education context

Niemcy bałtyccy w Republice Łotewskiej w dobie demokracji parlamentarnej: kontekst szkolnictwa wyższego

Celem artykułu jest ocena roli Niemców bałtyckich w łotewskim systemie szkolnictwa wyższego w okresie międzywojennym w parlamentarnej Łotwy ze szczególnym uwzględnieniem roli ideologii narodowej państwa łotewskiego w Uniwersytecie Łotewskim (UL). Niemcy bałtyccy to specyficzna i wyjątkowa grupa etniczna w historii regionu bałtyckiego, bez której nie byłoby możliwe dzisiejsze łotewskie szkolnictwo wyższe. Łotewskie szkolnictwo wyższe rozpoczęło się od założonego w 1862 r. przez Niemców Riga Polytechnikum, które w pierwszej połowie lat dwudziestych XX wieku zostało przekształcone w UŁ. Na tej uczelni po raz pierwszy rozpoczęło się szkolnictwo wyższe w języku łotewskim. Jednak ze względu na dziedzictwo historyczne obok języka łotewskiego na uczelni używano języków niemieckiego i rosyjskiego. Niniejszy artykuł oparty jest na dokumentach pochodzących z Łotewskiego Państwowego Archiwum Historycznego Łotewskiego Archiwum Narodowego (LNA LVVA) i Muzeum Uniwersytetu Łotewskiego. Ponadto autor wykorzystał bogatą literaturę przedmiotu na temat historii Niemców bałtyckich. Autor przybliża genezę szkolnictwa wyższego w Łotwa i utworzenie Uniwersytetu Łotewskiego. Jednocześnie próbuje oszacować straty i zyski Niemców bałtyckich w Republice Łotewskiej oraz określić stosunek państwa łotewskiego do ich obecności w szkolnictwie wyższym.

Słowa kluczowe: Niemcy bałtyckie, szkolnictwo wyższe, Uniwersytet Łotewski, mniejszości narodowe, Politechnika Ryska/Instytut Politechniczny w Rydze, Uniwersytet w Dorpacie/Uniwersytet w Tartu

The Origins of the Latvian Higher education

Higher education in Latvia, and to some extent in Estonia, has been influenced by the Germans, who, in the 18th-19th centuries under the German born Russian Empress Catherine II, settled in the vast western part of the Russian Empire, establishing German communities in the Baltic, St Petersburg, the Volga, the Black Sea and Transcaucasia.[1] It should be noted that the Baltic Germans were not the only made up of immigrant Germans, but also of Germans who had lived for generations on the territory of modern Latvia and Estonia since the 13th–16th centuries Livonian Order states. Although Catherine II was born in Stettin, Pomerania (modern Szczecin in north-western Poland), the University of Dorpat (UD), which stopped functioning due to Great Nordic war (1700–1721), was not revived during Catherine II reign because of Russia's centralisation policy, which did not entrench higher education institutions as national centres of nations.[2] Before the founding of the Riga Polytechnikum/Riga Polytechnical Institute (RP/RPI), the UD was the main institution of higher education and science in the entire Baltic General Governorate (Provinces of Estonian, Livonia and Kurland), where not only Baltic Germans, but also Latvians, Estonians, Poles, Russians and other nations received higher education.[3] The changes that followed in the 19th century – nationalism and the Industrial Revolution – had an impact on higher education in the Baltic region, when nationally-minded Latvian intellectuals from the UD, the so-called Young Latvians (*Jaunlatvieši*), led by Atis Kronvalds, raised the idea of a higher education and scientific institution where Latvian language is used to oppose to German language at UD. The Young Latvians

[1] T. H. Herbert, *Das Baltikum: Siebenhundert Jahre Geschehen an der Ostsee (1. Auflage)*, Berg 1994, Seite 444–445.

[2] K. Benjamins, No priviliģētas valdošās šķiras līdz minoritātei – vācbaltieši, [in:] *Latvija (1918–2018): Valstiskuma gadsimts*, eds: I. Ijabs, J. Kusbers, I. Misāns, E. Oberlanders, Rīga 2018, 63. lpp.

[3] A. Schmidt, *Geschichte des Baltikusms: Von den alten Göttern bis zur Gegenwart,* München 1999, Seite 257.

dreamed of the University of Latvia (UL) as a symbol of development of Latvian state through Latvian national science and higher education.[4] Speaking about the industrial revolution, the need for technical specialists for the growth of Baltic industry and trade was raised. In this situation, a polytechnical school was founded, known as the RP/RPI. It was a specific higher education institution which undertook to train technical specialists (architects, engineers, mechanics, agronomists, trade specialists, etc.) for the growth of the Baltic provinces.[5] It was a German established institution of higher education, but in addition to Germans (Baltic Germans, Black Sea Germans, Volga Germans, etc.), Poles, Russians, Jews, Latvians, Estonians, and Lithuanians from modern-day territories of Russia, Belarus, Ukraine, Poland, Estonia, Latvia and Lithuania also received higher education in RP/RPI. Thus, the RP/RPI played a role not only in the technical and economic development of the Baltic, but also of Central and Eastern European regions.[6] In contrast to the UD, the RP/RPI did not experience the severe Russification that began in 1887 and ended in 1904. As a classical university, it was easy to replace German speaking lecturers of UD with Russian speaking lecturers by sending them from the universities of St Petersburg or Moscow. In contrast, RP/RPI, as the only polytechnical school in the entire Russian Empire, was undergoing a moderate Russification, as it needed not only lecturers who understood Russian, but also specialised in complex, specific technical disciplines.[7] Despite the Russification policy, the Riga Polytechnikum was reorganised into the Riga Polytechnic Institute in 1896, when it had grown from a regional Baltic university to a state university

[4] H. Strods, Latvijas Universitātei (1919–1940), [in:] *Latvijas Universitāte 75,* eds: A. Varslavāns, Rīga 1994, 46.–47. lpp.

[5] V. Daukšte, *Vācbaltiešu elites skolu politika un tautas izglītība Vidzemē 19. gadsimtā,* Rīga 2021, 29. lpp.

[6] R. Rubenis, *Polijas-Latvijas diplomātisko attiecību Simtgades medaļa,* https://dspace.lu.lv/dspace/handle/7/54201 [skatīts: 29.12.2021]

[7] M. Lukss, Vācieši Rīgā, [in:], *Katram bija sava Rīga: Daudznacionālas pilsētas portrets no 1857. līdz 1914. gadam,* eds: K. Volfarte, E. Oberlanders, Rīga 2004, 101.–102. lpp.

of the Russian Empire. The higher education diploma obtained there was equated with diplomas obtained in Moscow, St Petersburg, etc. The graduates of the RP/RPI received the right to work in the public service of the Russian Empire.[8]

Among the Baltic Germans who graduated and worked as teaching staff in the RP/RPI were the chemists Wilhelm Ostwald and Paul Walden. Dr Ostwald won the Nobel Prize for his molecular research and Dr Walden was the student of the Nobel Prize winner.[9] Dr Walden had the opportunity to become the first Rector of the UL on 28 September 1919, when the national *Alma Mater* of the independent Latvian state was founded during the Latvian War of Independence (1918–1920). He was the first to be entrusted with the leadership of the UL because of his experience in administrating the academical institution. He was the director of the RP/RPI from 1902 to 1905, and from 1917 to 1918. Dr Walden successfully led the re-evacuation of the RP/RPI from Moscow to Riga at the end of the First World War, when on 3 March 1918 the Treaty of Brest-Litovsk was signed between the German Empire and the newly established Soviet Russia, ending hostilities on the Eastern Front. On the bases of the RP/RPI the UL was founded, where higher education in Latvian began. However, the Baltic German scientist left for Germany before the foundation of the UL and did not return. Dr Walden refused to take part in the transformation of RP/RPI into UL because he was not in favour of the subordination of higher education and science to the national ideology of the Latvian state. However, with the formation of UL, things went differently from what the Young-Latvians of 19th Century expected – a sole Latvian university.[10]

[8] Ē. Jēkabsons, *Valstsvīrs: Voldemārs Roberts Zāmuels (Latvijas 20. gadsimts),* Rīga 2022, 22.–23. lpp.

[9] J. Stradiņš, *Trešā atmoda,* Rīga 1992, 240.–241. lpp.

[10] H. Strods, Latvijas Universitātei (1919–1940)…, op. cit., 46.–47. lpp.

The establishment of the University of Latvia: benefit or loss for the Baltic Germans

When UL was established from 1919 till 1926, it inherited the technical faculties, staff, and students from the RP/RPI times.[11] The students and teaching staff of the RP/RPI studied and lectured in German and Russian, and it was difficult to establish a Latvian higher education and science. Baltic Germans studied not only in the „old" technical faculties (Architecture, Engineering, Mechanics, Agriculture and Chemistry), but also in the „new" faculties of sciences and humanities – Economics and Law, Mathematics and Natural Sciences, Veterinary Medicine, Medicine, Theology, Philology and Philosophy.[12] The UL Constitution, ratified by the Latvian Government on 23 August 1922 and ratified by the Latvian Saeima (Parliament) on 28 March 1923, did not prevent students from obtaining higher education if they were not Latvian or their mother tongue was not Latvian.[13] However, the Baltic Germans were required to study and receive higher education in Latvian, which was especially demanded for teaching staff to learn it in 3–5 years[14] and the compulsory Latvian language entrance examination for students, regardless of the specialisation chosen, even if the use of Latvian language was not a priority there. The situation was complicated that the UL Council decided to make exceptions for the Latvianisation of higher education.[15]

---

[11] *Latvijas Universitātes divgadu darbības pārskats (1924–1926),* https://dspace.lu.lv/dspace/handle/7/34498 [skatīts: 29.12.2022]

[12] R. Rubenis, Vācbaltiešu sociālpolitiskā ietekme uz Latvijas augstāko izglītību Politiskās pārvaldes redzeslokā parlamentārisma perioda beigās, [in:], *Jauno vēsturnieku zinātniskie lasījumi (7/2021),* eds: G. I. Bikše, Rīga 2022, 208. lpp.

[13] *Latvijas Universitātes Satversme,* Rīga 1923, 3. lpp.

[14] P. Bolin, *Between National and Academical agendas: Ethnic Policies and "National Disciplines" at the University of Latvia, 1919–1940,* Stockholm 2012, page 120–121.

[15] R. Rubenis. *POSSIBILITIES TO OBTAIN HIGHER EDUCATION IN GERMANY FOR LATVIAN BALTIC GERMAN STUDENTS (1920–1934),* https://www.apgads.lu.lv/lv/izdevumi/htqe-2021/91/ [29.12.2022]

For example, on 1 September 1919 the Commission of the Organisation of the UL (predecessor of the UL Council) allowed Baltic German mechanics professor Paul Denfer from the Faculty of Mechanics to lecture in Russian and German[16], because he had previously worked in the Mechanics Department of RP/RPI (he started working at RP/RPI on 29 August 1899).[17] A similar situation existed when on 1 April 1920, the Latvian Minister of Education, Kārlis Kasparsons, confirmed Baltic German chemist Carl Blacher as a professor at the Faculty of Chemistry[18]; before that, he had been a professor at the RP/RPI Chemistry Department from 1 July 1906 to 1 April 1920.[19] On 28 April 1927, Dr Blacher was allowed by the Dean of the Faculty of Chemistry, the Latvian chemist Eduards Zariņš, to give lectures in Russian without a fixed period, but he also gave lectures in German at the request of students.[20] The Faculty of Chemistry was one of the most German speaking faculties, with 50 Baltic German and 88 Jewish students in the spring semester of 1927.[21] The language of the lectures depended on the students in the audience – if, for example, the majority were German speaking, the lectures were given in German. The Council of the Faculty of Chemistry and it's the Dean E. Zariņš unanimously supported the extension of the deadline for lecturing in Russian and German for 5 years – till 1 July 1937.[22] It is important to note that from 15 May 1934 until 17 June 1940, the Latvian state was under an authoritarian dictatorship which strongly advocated the complete domination of the Latvian language in public and educational life.[23]

---

[16] R. Rubenis, Vācbaltiešu sociālpolitiskā ietekme uz Latvijas augstāko izglītību Politiskās pārvaldes redzeslokā parlamentārisma perioda beigās…, op. cit., 210. lpp.

[17] LNA LVVA, 7427. f., 13. apr., 372. l., 51. lpp.

[18] LNA LVVA, 7427. f., 13. apr., 221. l., 145. lpp.

[19] LNA LVVA, 7427. f., 13. apr., 221. l…., op. cit., 175. lpp.

[20] Ibidem, 84. lpp.

[21] *Latvijas Universitātes divgadu darbības pārskats (1924–1926),* https://dspace.lu.lv/dspace/handle/7/34498 [skatīts: 30.12.2022]

[22] LNA LVVA, 7427. f., 13. apr., 221. l…., op. cit., 92. lpp.

[23] P. Bolin, *Between National and Academical agendas,...,* op. cit. page 264.

The fact that Dr Blacher as a lecturer of the UL, who was allowed to lecture in non-Latvian languages, partly refutes the fact that the Organisations Commission of the UL demanded its professors to learn Latvian in 5 years. This refuted fact was previously mentioned by Swedish history professor Per Bolin from the Södertörn university in Stockholm, who, however, points out that Professor Jānis Endzelīns, a Latvian Baltic philologist at the Faculty of Philology and Philosophy, made a proposal to give lectures in different languages depending on the language skills of the students. The proposal of Dr Endzelīns was supported by the Organisation Commission of the UL, which allowed lectures to be given in Latvian, Russian and German.[24] Dr Blacher was lucky that in 1927 the Latvian history professor Augusts Tentelis was the rector of the UL, who a month later (on 27 May) got the Council of the UL to allow lectures in Latvian, Russian and German, freezing the Latvianisation of the UL. The Latvianisation remained freezed till the end of 1930s.[25] The fact of K. Blachers also proves that lecturing in Latvian, Russian and German continued during the authoritarian period. Dr Bolin explains that the rector of UL, Latvian chemistry professor Jūlijs Auškāps, developed good relations with the Latvian authoritarian dictator, Latvian Prime Minister, and President of Latvia Kārlis Ulmanis, so the Latvian government did not interfere in UL academic language issues. If the Baltic Germans were competent and experienced in their field of study, there was no reason to dismiss them, otherwise it could paralyse academical work at UL.[26]

Another good example is the situation at the Faculty of Mathematics and Natural Sciences which was different from that at the Faculty of Chemistry, because there the Baltic German physics teaching staff were not RP/RPI graduates. During the RP/RPI time, physics was not an independent academic science, but a compulsory subject for students of the

[24] Ibidem, page 125.

[25] A. Šnē, Latvijas Universitātes rektors profesors Augusts Tentelis, [in:], *Profesors Dr. honoris caus Augusts Tentelis: Dzīve un darbs,* eds: M. Saviča, Rīga 2009, 15. lpp.

[26] P. Bolin, *Between National and Academical agendas,….,* op. cit. page 264.

Departments of Chemistry, Architecture, Engineering and Mechanics, as well as Agriculture. Physics as an independent academic science only started in UL, while Chemistry as a permanent science was inherited from RP/RPI by creating the Faculty of Chemistry of UL based on the Department of Chemistry of RP/RPI.[27] The scientific work in physics was headed by Fricis Gulbis, a Latvian physicist who graduated from the Faculty of Physics and Mathematics of St. Petersburg University in 1916.[28] The Latvian physicist supervised two Baltic Germans physicists, Rudolf Meijer, and Friedrich Trey, both graduates of the UD. As the UL faculty was composed of graduates and scientists from universities of the Russian Empire, it was important for the UL to equate the diplomas of UD graduates. On 4 December 1926, the dean of the Faculty of Mathematics and Natural Sciences of UL, the Latvian mathematician Edgars Lejnieks, informed the rector of UL, Dr Tentelis, that there were no obstacles for recognising the academic and professional rights of graduates of Latvian and Estonian universities, thus allowing graduates to work at the Faculty of Mathematics and Natural sciences.[29] On 22 February 1927, Dr Tentelis informed the Latvian Ministry of Education that the Faculty of Mathematics and Natural sciences had concluded the recognition of the rights of graduates of the Faculty of Physics and Mathematics of UD in Latvia. The fact that the rights of UD graduates had been recognised complements the biography of F. Gulbis written by the director of the Institute of Solid-State Physics of UL, the Latvian physicist Jānis Jansons, where he mentions facts about Baltic German physicists as UD graduates and UL teaching staff.[30]

On 20 November 1919, the Baltic German physicist Dr Meijer was approved as an assistant professor of physics at UL on the basis of the

[27] J. Jansons, *Latvijas Universitātes Fizikas institūts (1919–1944) un tā sagatavotie fiziķi,* Rīga 2008, 10. lpp.

[28] Ibidem, 16.–17. lpp.

[29] LNA LVVA, 7427. f., 6. apr., 119. l, 108. lpp.

[30] Ibidiem, 113. lpp.

resolution of the Latvian Minister of Education Kasparsons No.921.[31] On 7 September 1923, the University of Tartu (UD's successor) in Estonia sent to UL a certificate about its graduate Dr Meijer, certifying that he had been prepared for a professorship in meteorology and physical geography at UD from 1 April 1905 till 1 December 1906 by passing the master's examination. The purpose of the certificate was to confirm that Dr Meijer could work at UL as part of teaching staff.[32] After obtaining his master's degree, Dr Meijer was accepted as an assistant in physics at RP/RPI, and on 5 August 1913 he obtained his master's degree in physical geography at the University of Warsaw (UW), defending his master's thesis on 5 May of the same year. He received his Doctoral degree in physical geography at the University of Berlin, Germany, in 1924.[33] In view of Dr Meijer's academic connections with the UW, in 1920 Dr Gulbis established official contacts between the Institute of Physics of UL and the Institute of Physics of UW. Dr Gulbis gained contacts with the UW Rector, the Polish physicist Stefan Pienkowski, who was awarded an honorary doctorate (Dr. phys. h.c.) in mathematics by the UL.[34]

On 19 March 1932, Dr Meijer approved his colleague, another Baltic German physicist, F. Trey, for a position at the UL, certifying with his signature that he had worked at RP/RPI from 1 September 1912 till 16 November 1916 as an assistant professor of physics, after graduating from the Faculty of Physics and Mathematics of the UD in 1910 and being trained as professor from 1 September 1911 till 1 September 1912.[35] Dr Trey started his career at UL on 1 October 1919, but as a confirmed assistant at the Faculty of Mathematics and Natural Sciences. Only on 1 July 1923 was Dr Trey approved as a freelance assistant professor at the Faculty of Mathematics and Natural Sciences, and on 1 July

[31] LNA LVVA, 7427. f., 13. apr., 1122. l, 10. lpp.

[32] LNA LVVA, 7427. f., 13. apr., 1122. l, 8. lpp.

[33] *Latvijas Universitāte Divdesmit gados (1919–1939): II daļa (Mācību spēku biogrāfijas un bibliogrāfija)*, Rīga 1939, 302. lpp.

[34] J. Jansons, …., op. cit., 10. lpp.

[35] LNA LVVA, 7427. f., 13. apr., 1794. l, 8. lpp.

1928 he was elected assistant professor.[36] He had previously obtained his doctorate from the University of Münster, Germany, in 1926. Dr Trey himself lectured the students in German, Russian and even Latvian, and it was in Latvian that he showed great dedication. However, he was not very good at Latvian, because he lacked good speaking skills.[37]

Latvian state attitude towards the Baltic Germans in the University of Latvia

As the national *Alma Mater* of the independent Republic of Latvia, UL played a role in strengthening the national ideology of the Latvian state. UL's motto is „For Science and the Fatherland" (in Latin *Scientiae et Patriae*), founded with the philosophical idea as „a university of universal and national significance". It was needed by the entire Latvian nation, especially the Latvians. The national *Alma Mater* of Latvia was established as a „uniter of technical, natural sciences and humanities" to create a comprehensive, intelligent, and educated Latvian citizen for the growth of the national Latvian state.[38] Although it was modelled on Western European universities, it retained the university system of the former Russian Empire – RP/RPI and other imperial Russian university graduates as teaching staff, and RP/RPI technical faculties. The Higher education was also more difficult to access at UL than at Western European or American universities because of the two-tier system of degrees – Candidate of Science and Doctor of Science. The degree of Candidate of Science (after 1939 the master's degree) was awarded at the same time as the diploma, while the Doctor's degree was awarded by decision of the UL Faculty Council, after public presentation of a doctor's thesis of independent research. As a result, the UL Doctors degree was more prestigious than that of Western European and American universi-

[36] Ibidem, 1. lpp.

[37] J. Jansons, …., op. cit., 33. lpp.

[38] M. Kūle, Universitāšu filosofija un Juris Zaķis kā rektors-filosofs, [in:], *Profesors Dr. habil. Phys. Juris Zaķis: Dzīves un darbs,* eds: M. Saviča, Rīga 2022, 27. lpp.

ties, and it was equated with the master's degree of the universities of the Russian Empire. Although higher education at UL was more difficult to access than in Western Europe and USA, it was more readily available than in the Russian Empire. In the Russian Empire there was a three-tier system – Candidate of Science, Master, and Doctor. The UL made it possible for persons who had difficulties in obtaining a doctor's degree at the universities of the former Russian Empire to do so.[39]

To strengthen UL's ties with the independent state of Latvia, its faculty teaching staff, including Baltic Germans, received the highest awards of the Latvian state for their merits in strengthening higher education and science of the Latvian state. On 16 November 1926, two days before the 8th anniversary of the Republic of Latvia, Latvian Minister of Education, the Latvian engineer Edmunds Ziemelis, who was also a professor at the Faculty of Engineering of UL[40], wanted to award Dr Denfer with the Order of Three Stars IV class (officer rank). Minister Ziemelis recognised Dr Denfer's active involvement in the reorganisation of RP/RPI into UL and the integration of the Department of Mechanics in the UL as Faculty of Mechanics, that he wanted to award him a state decoration as a token of gratitude.[41] Dr Denfer refused the state order, but he continued to strengthen UL's academic links with Western Europe. For example, from 22 October till 13 November 1927, Dr Denfer participated in the International Mechanics Congress *Werkstofftagung, Werkstoffschau and DATsch-Tagung* (*Deutscher Ausschuss f*ür *technisches Schulwesen*) held in Berlin, Germany.[42] At the congress, the Baltic German professor gained experience and knowledge in the use, processing, and study of metals, as well as the latest techniques for improving the properties of materials. This exchange of experience and knowledge was used to complement the mechanics courses in Faculty of Mechanics.[43]

---

[39] H. Strods, Latvijas Universitātei (1919–1940)…, op. cit., 54. lpp.
[40] *Latvijas Universitāte Divdesmit gados, ...*, op. cit., Rīga 1939, 132. lpp.
[41] LNA LVVA, 1303. f., 2. apr., 110. l, 50. lpp.
[42] LNA LVVA, 7427. f., 13. apr., 372. l., 34. lpp.
[43] Ibidem, 33. lpp.

Another professor of the Faculty of Mechanics, professor Nikolai Schieman received support from his faculty on 13 April 1923 to go on a working trip to Sweden to learn about modern methods and means of producing and using peat.[44] The Faculty of Mechanics was interested in the great importance of peat as a fuel for the Latvian economy, which Dr Schieman was able to study and practise in his academic work. He visited the Gothenburg Technical Exhibition to learn about peat processing methods and their application to Latvia's conditions. He decided to clarify these issues only through in-depth studies by going on an exchange visit to Sweden.[45] For his contribution in the field of mechanics, Dr Schieman was awarded an honorary doctorate in mechanics (Dr.art.ing. h.c.) on 21 September 1929, and in November 1935 he was awarded the Order of the Three Stars, III Class (Commander rank).[46]

Conclusion

It can be concluded that the Baltic Germans in Latvian higher education was an obstacle to the full establishment of UL as a Latvian higher education and scientific institution. All the plans for a UL where only the Latvian language would prevail were not fully realised. This was not realised because of the legacy of the German-founded RP/RPI in the academic activities of the UL, which was manifested in the integration of the Baltic German lecturers and students as well as the technical faculties into the new UL system. The UL system partly overlapped with the RP/RPI system, so that RP/RPI was in fact transformed into UL, with the addition of faculties of Natural sciences and humanities, whose teaching staff consisted of graduates and faculty members from UD and other universities of the former Russian Empire. However, the transfor-

[44] LNA LVVA, 7427. f., 13. apr., 1680. l, 34. lpp.
[45] Ibidem, 32. lpp.
[46] *Latvijas Universitāte Divdesmit gados, ...*, op. cit., Rīga 1939, 362.–363. lpp.

mation of RP/RPI into UL should also be viewed positively, as the higher education acquired by the Baltic German teaching staff at RP/RPI and other universities was aligned to the higher education acquired at UL, which made it possible to continue the started and unfinished academical work at RP/RPI for the development of the Latvian state. The research work found out that there were exceptions, for example, in the case of Dr Blachers, lecturing in German and Russian was allowed for unlimited term, despite the requirement in the UL Constitution for Latvian as the official study language. The Baltic German lecturers themselves, for example, in the case of Dr Trey, attempted to give lectures in Latvian, demonstrating the loyalty to the independent state of Latvia, which was inextricably linked with the UL. The Latvian state itself tried to create feedback with the Baltic German lecturers of the UL by decorating them with state awards for their contribution to the establishment of the UL and its development both locally and internationally.

Bibliography

Benjamins K., No priviliģētas valdošās šķiras līdz minoritātei – vācbaltieši, [in:] *Latvija (1918–2018): Valstiskuma gadsimts*, eds: I. Ijabs, J. Kusbers, I. Misāns, E. Oberlanders, Rīga 2018, 63.–77. lpp.

Bolin P., *Between National and Academical agendas: Ethnic Policies and "National Disciplines" at the University of Latvia, 1919–1940,* Stockholm 2012.

Daukšte V., *Vācbaltiešu elites skolu politika un tautas izglītība Vidzemē 19. gadsimtā,* Rīga 2021.

Herbert T. H., *Das Baltikum: Siebenhundert Jahre Geschehen an der Ostsee (1. Auflage)*, Berg 1994.

Jansons J., *Latvijas Universitātes Fizikas institūts (1919–1944) un tā sagatavotie fiziķi,* Rīga 2008.

Jēkabsons Ē., *Valstsvīrs: Voldemārs Roberts Zāmuels (Latvijas 20. gadsimts),* Rīga 2022.

Kūle M., Universitāšu filosofija un Juris Zaķis kā rektors-filosofs, [in:], *Profesors Dr. habil. Phys. Juris Zaķis: Dzīves un darbs,* eds: M. Saviča, Rīga 2022, 22.–33. lpp.

Latvijas Universitāte Divdesmit gados (1919–1939): II daļa (Mācību spēku biogrāfijas un bibliogrāfija), Rīga 1939, 302. lpp.

Latvijas Universitātes divgadu darbības pārskats (1924–1926), https://dspace.lu.lv/dspace/handle/7/34498 [skatīts: 29.12.2022]

Latvijas Universitātes Satversme, Rīga 1923.

LNA LVVA, 1303. f., 2. apr., 110. l.

LNA LVVA, 7427. f., 13. apr., 1122. l.

LNA LVVA, 7427. f., 13. apr., 1680. l.

LNA LVVA, 7427. f., 13. apr., 1794. l.

LNA LVVA, 7427. f., 13. apr., 221. l.

LNA LVVA, 7427. f., 13. apr., 372. l.

LNA LVVA, 7427. f., 6. apr., 119. l.

Lukss M., Vācieši Rīgā, [in:], *Katram bija sava Rīga: Daudznacionālas pilsētas portrets no 1857. līdz 1914. gadam,* eds: K. Volfarte, E. Oberlanders, Rīga 2004, 71.–113. lpp.

Rubenis R., *Polijas-Latvijas diplomātisko attiecību Simtgades medaļa,* https://dspace.lu.lv/dspace/handle/7/54201 [skatīts: 29.12.2021]

Rubenis R., Vācbaltiešu sociālpolitiskā ietekme uz Latvijas augstāko izglītību Politiskās pārvaldes redzeslokā parlamentārisma perioda beigās, [in:], *Jauno vēsturnieku zinātniskie lasījumi (7/2021),* eds: G. I. Bikše, Rīga 2022, 207.–220. lpp.

Rubenis R.. *POSSIBILITIES TO OBTAIN HIGHER EDUCATION IN GERMANY FOR LATVIAN BALTIC GERMAN STUDENTS (1920–1934),* https://www.apgads.lu.lv/lv/izdevumi/htqe-2021/91/ [29.12.2022]

Schmidt A., *Geschichte des Baltikusms: Von den alten Göttern bis zur Gegenwart,* München 1999.

Stradiņš J., *Trešā atmoda,* Rīga 1992.

Strods H., Latvijas Universitātei (1919–1940), [in:] *Latvijas Universitāte 75,* eds: A. Varslavāns, Rīga 1994, 45.–71. lpp.

Šnē A., Latvijas Universitātes rektors profesors Augusts Tentelis, [in:], *Profesors Dr. honoris caus Augusts Tentelis: Dzīve un darbs,* eds: M. Saviča, Rīga 2009, 7.–53. lpp.

The aim of the article is to evaluate the role of the Baltic Germans in the higher education system of Latvia during the interwar period in the parliamentary Republic of Latvia, paying attention also to the role of the national ideology of the Latvian state in the University of Latvia (UL). The Baltic Germans are a specific and unique ethnic group in the history of the Baltic region, without whom today's Latvian higher education would not be possible. Latvian higher education began with the German founded Riga Polytechnikum/Riga Polytechnical institute (RP/RPI) in 1862, which in the first half of the 1920s was transformed into the UL, where higher education in Latvian first began. However, due to the legacy of the RP/RPI, German and Russian academical languages were retained as well as the Latvian academical language. The article is based on the Documents of the Latvian State Historical Archives of Latvian National archive (LNA LVVA) and the Museum of the University of Latvia, the existing historiography of Baltic Germans history problems, structured around the following issues: Origins of higher education in Latvia; the establishment of the University of Latvia: benefit or loss for the Baltic Germans; the attitude of the Latvian state towards Baltic Germans in higher education.

Keywords: Baltic Germans, Higher Education, The University of Latvia, National minorities, The Riga Polytechnicum/Riga Polytechnical institute, University of Dorpat/ University of Tartu

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 3.0 PL
© Copyright by Uniwersytet Warszawski Katedra Studiów Interkulturowych Europy Środkowo-Wschodniej & individual articles to their Authors

doi: 10.32612/uw.2543618X.2023.pp.177-203

Przegląd Środkowo-Wschodni, 8, 2023
ISSN 2543-618X eISSN 2545-1324

Nr art. 20230808

Data przesłania: 23.01.2023
Data akceptacji: 18.02.2023

Paweł Sekuła
Uniwersytet Jagielloński
pawel.sekula@uj.edu.pl
https://orcid.org/0000-0002-1760-7832

Czarnobyl: w żydowskim sztetlu

Celem artykułu jest rekonstrukcja mikroświata XIX-wiecznego Czarnobyla ze szczególnym uwzględnieniem społecznego, ekonomicznego i kulturalnego znaczenia jego żydowskich mieszkańców. W tekście podjęto próbę oceny wpływu Żydów na aktywność społeczno-gospodarczą Czarnobyla i rodzaju relacji łączących czarnobylskich wyznawców judaizmu z chrześcijańskimi sąsiadami, zwłaszcza na tle porównawczym z innymi sztetlami Imperium Rosyjskiego. W pracy sformułowano hipotezę o kluczowej roli Żydów w ekonomicznym i materialnym rozwoju Czarnobyla, a w warunkach dyskryminacyjnej polityki carskiej i narastających tendencji nacjonalistycznych relatywnie pokojowego współistnienia różnych wyznań oraz kultur.

Słowa kluczowe: Czarnobyl, Żydzi, Ukraina, Rosja

Wstęp

Wybuch w Czarnobylskiej Elektrowni Jądrowej (CzEJ) jest jednym z najbardziej tragicznych wydarzeń w dwudziestowiecznej historii Ukrainy. Perspektywa 1986 roku często eliminuje z horyzontu zainteresowań współczesnych badaczy i publicystów przedsowiecki okres Czarnobyla, a w literaturze naukowej zawęża go do roli skromnego dodatku do właściwej historii katastrofy[1]. Bogata w rozmaite odcienie przeszłość

[1] Cf. F.M. Cataluccio, *Czarnobyl*, Wołowiec 2013, passim.

czarnobylskiego miasteczka w czasach I Rzeczypospolitej i Cesarstwa Rosyjskiego ustępuje wobec znacznie krótszego okresu funkcjonowania w Związku Sowieckim, a dawne losy jego mieszkańców blakną w zderzeniu z globalną skalą eksplozji w CzEJ[2].

Podstawowym celem artykułu jest rekonstrukcja mikroświata dziewiętnastowiecznego Czarnobyla i zaprezentowanie sposobów współegzystencji jego mieszkańców ze szczególnym uwzględnieniem społecznej, ekonomicznej i kulturalnej aktywności czarnobylskich Żydów. Ramy czasowe niniejszych analiz obejmują okres przełomu XVIII i XIX wieku do końca pierwszej dekady XX stulecia. Przy zastosowaniu metody jakościowej analizy treści podjęto próbę rozwiązania głównego problemu badawczego, czyli określenia charakteru relacji łączących czarnobylskich wyznawców judaizmu z chrześcijańskimi sąsiadami, a także roli Żydów w codziennym życiu mieszkańców Czarnobyla. Szczególnie istotna jest próba odpowiedzi na pytanie, w jakim stopniu na tle innych tego typu ośrodków miejskich stosunki wzajemne podlegały przemianom w warunkach dyskryminacyjnej polityki carskiej i narastających tendencji nacjonalistycznych w Imperium Rosyjskim? W pracy wykorzystano także metodę porównawczą zjawisk, faktów i zmian zachodzących w skali lokalnej. Przedstawiono hipotezę, że stosunki pomiędzy wyznawcami judaizmu i przedstawicielami różnych kultur były rezultatem szerszych procesów historyczno-kulturowych na obszarze środkowego Polesia, a także długofalowej polityki rozwoju gospodarczo-społecznego prowadzonej przez właścicieli Czarnobyla. Natomiast obecność ludności żydowskiej odgrywała kluczową rolę w ekonomicznym i społecznym rozwoju miasteczka od końca XVIII wieku, aż do wybuchu pierwszej wojny światowej.

[2] P. Sekuła, *Katastrofa w Czarnobylu. Ukraińcy wobec tragedii 1986 roku*, Poznań 2022, s. 7–18.

Początki sztetlu

Najstarsze wzmianki źródłowe na temat ludności żydowskiej w Czarnobylu pojawiają się stosunkowo późno, bo w siedemnastowiecznych dokumentach, w związku z powstaniami kozackimi, które zmuszały okolicznych Żydów do szukania schronienia za murami miasteczka. Nieco później występują już jako dzierżawcy okolicznych majątków szlacheckich. Właściciele Czarnobyla wywodzący się ze znanych rodów magnackich Sapiehów i Chodkiewiczów wpisywali się w powszechną na Ukrainie praktykę zarządzania wielkimi latyfundiami poprzez oddawanie ich w arendę żydowskim kupcom i przedsiębiorcom. W prywatnych posiadłościach Żydzi otrzymali także monopol na handel z chłopami oraz dzierżawienie gospód i szynków. Tym samym pełnili funkcję pośredników pomiędzy ukraińską wsią i polskim dworem (pałacem). Jak podkreśla Iwan Dziuba, przeciętny chłop ukraiński na co dzień nie miał do czynienia ani z polskim właścicielem ziemi, ani z judaizmem jako takim, a raczej z konkretnym Żydem-dzierżawcą[3]. Arendarze majątków czarnobylskich byli przeważnie zwolnieni od różnego rodzaju podatków, ceł i opłat, stąd wielu Żydów traktowało dzierżawę nie tylko jako dobrze opłacalną inwestycję, ale również funkcję dziedziczną[4].

Do połowy XVIII stulecia Czarnobyl pozostawał nieznacznym miasteczkiem z małą liczbą mieszkańców określoną na 100 chrześcijańskich i 40 żydowskich domów, jednak pozycja ekonomiczna ludności żydowskiej systematycznie się poprawiała[5]. Według oficjalnych danych w 1778 roku Czarnobyl zamieszkiwało 311 Żydów w 76 domach, nato-

[3] І. Дзюба, *Тарас Шевченко*, Київ 2005, s. 191–194.

[4] *Архив Юго-Западной России, издаваемый Временной комиссией для разбора древних актов, высочайше учрежденной при Киевском военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе*, Киев 1859–1911, ч. 5, т. 2, вып. 2: *Переписи еврейского населения в Юго-Западном крае в 1765–1791 гг.*, Кіевъ 1890, s. 13–14.

[5] И.И. Фундуклей, *Статистическое описание Кіевской губерніи, изданное Тайным Совѣтникомъ, Сенаторомъ Иваномъ Фундуклеемъ*, ч. 1, Санкт-Петербургъ 1852, s. 483. Dopiero Jan Mikołaj Chodkiewicz rozbudował miasteczko, poszerzył swoje włości o okoliczne wioski i na nowo zreorganizował plan zabudowy Czarnobyla.

miast w całym kahale czarnobylskim było 505 Żydów. Z kolei na podstawie spisu z 1784 roku liczba żydowskich mieszkańców Czarnobyla wynosiła 369 osób w 73 domach, a w całym kahale czarnobylskim wraz z przyległymi wioskami mieszkało 655 osób[6]. Należy jednak zachować szczególną ostrożność, posługując się przedrozbiorowymi spisami, na których dokładność miały wpływ trudności techniczne, przyjęta metoda obrachunkowa i inne przeszkody (od spisu zależała wysokość podatku). W rzeczywistości liczba ludności żydowskiej z pewnością była większa, jak pokazują przykłady z innych województw, niekiedy nawet dwukrotnie. W dalszym ciągu byli jednak w mniejszości, bowiem pod koniec XVIII wieku liczba wszystkich mieszkańców Czarnobyla wzrosła do 2865 osób[7].

Kluczowym momentem w historii Żydów zamieszkujących Wschodnie Kresy Rzeczypospolitej był II i III rozbiór państwa, który dla prawie miliona wyznawców judaizmu na terenach Ukrainy, Białorusi, Litwy oraz polskiej części zaboru rosyjskiego oznaczał początek nowej ery[8]. W odmienionej rzeczywistości polityczno-prawnej Żydzi musieli przystosować się do aktualnych reguł funkcjonowania w Imperium Rosyjskim. Czarnobyl został włączony do powiatu radomyskiego w guberni kijowskiej, a bezpośrednim skutkiem polityki władz w stosunku do żydowskich poddanych w całym Cesarstwie był ich gwałtowny napływ do małych miasteczek. Od tego momentu liczba ludności żydowskiej Czarnobyla zaczęła stopniowo wzrastać, przekształcając prawosławne miasteczko z katolickimi właścicielami i rosyjską warstwą urzędniczo-biurokratyczną w aktywny sztetl z dominującym żywiołem żydowskim. Był to rezultat szerszych procesów historyczno-kulturowych, polityki państwa, a także uwarunkowań geograficzno-ekonomicznych.

Proces stopniowego ograniczania praw oraz dyskryminacji ludności żydowskiej rozpoczęła caryca Katarzyna II, która w 1791 r. wydała

[6] Ibidem, s. 392.

[7] М.В. Черніговець, Н.М. Черніговець, *Чорнобиль. Історичний нарис*, Київ 2016, s. 40.

[8] *Архив Юго-Западной России…*, op.cit., s. 3.

edykt ograniczający miejsce zamieszkania Żydów do tzw. strefy osiedlenia – pasa ziemi, który obejmował Litwę, Polskę rozbiorową, Białoruś i część Ukrainy[9]. Nawet w wyznaczonej strefie nie wolno im było osiedlać się na wsi, kupować ziemi, nabywać młynów lub prowadzić karczm (zakaz uchylił Mikołaj I), a także mieszkać w niektórych miastach (np. w Kijowie). W konsekwencji ludność żydowska, która przed podziałem państwa polsko-litewskiego w województwie kijowskim zamieszkiwała głównie w dużych miastach i wioskach, przenosiła się do małych miasteczek, które wydawały się bezpieczną przystanią w nieciekawej rzeczywistości imperium[10].

Uwarunkowania geograficzno-środowiskowe Czarnobyla stwarzały korzystne perspektywy rozwoju ekonomicznego, co wobec licznych zakazów nałożonych przez władze carskie miało olbrzymie znaczenie dla nowo przybyłej ludności żydowskiej. Miasteczko położone było przy ważnych szlakach handlowych, a ułożenie rzek środkowego Polesia otwierało możliwości komunikacji i transportu rzecznego. Żeglowna Prypeć omywała Czarnobyl od strony wschodniej i północnej, natomiast na południu płynęła spławna Uż. System rzek Uż–Prypeć–Dniepr umożliwiał handel lokalny z Kijowem, a na północy z Mozyrzem i Pińskiem[11]. Z kolei poprzez sieć Dniepr–Prypeć–Bug–Wisła mieszkańcy mogli uczestniczyć w wymianie handlowej z ośrodkami Europy Środkowo-Wschodniej, a także państwami basenu Morza Bałtyckiego[12]. Port w Czarnobylu był również ważną bazą przeładunkową na linii północ–południe. Niezależnie od szlaków wodnych funkcjonowały drogi lądowe (będące jednak gorszą alternatywą wobec ich kiepskiego stanu) przez wieś Szepeliczi do Mozyrza, Korohod do stacji Chabne (obecnie

[9] D. Beauvois, *Walka o ziemię. Szlachta polska na Ukrainie prawobrzeżnej pomiędzy caratem a ludem ukraińskim 1863–1914*, Sejny 1996, s. 269. Ograniczenie to nie obejmowało najbogatszych kupców żydowskich zrzeszonych w I gildii.

[10] *Архив Юго-Западной России…*, op.cit., s. 17.

[11] М.В. Черніговець, Н.М. Черніговець, *Чорнобиль...*, op.cit., s. 23.

[12] Л. Похилевич, *Уезды киевский и радомыслський*, Кіевъ 1887, reprint, [w:] idem, *Краєзнавчі праці*, red. О.В. Пшонківський і ін., Біла Церква 2007, s. 169.

Poliśke), Czerewacz i Karpyliwkę do Iwankowa i Radomyśla oraz przez Hornostajpol do Kijowa[13].

Silne piętno na rozwoju miasteczka odcisnęła familia Chodkiewiczów – właścicieli Czarnobyla w XVIII–XIX wiekach. Jan Mikołaj Chodkiewicz (1738–1781), aby ożywić handel i podnieść dochody ze swoich majętności, sprowadził do nich licznych Żydów. Udzielił także schronienia różnym grupom ludności, które drugiej połowie XVIII wieku uciekały na Polesie przed prześladowaniami religijnymi, uciskiem społecznym lub konfliktami międzywyznaniowymi. Chodkiewicz wówczas „ściągnął tłumnie okolicznych mieszkańców różnego stanu i religii, wkrótce pomnożyła się ludność, pojawiły się kościoły staroobradzkie i prawosławne cerkwie i bożnice żydowskie, słowem w małym przeciągu czasu doprowadził je do stanu kwitnącego”[14]. W innym miejscu czytamy, że „nowe domy i liczne kramy pobudował, ściągnął też ludność złożoną z Żydów, szlachty i z szukających w Polsce schronienia pilipowców [staroobrzędowców – P.S.]”[15]. Sprawnie zarządzana przez właścicieli majątku gospodarka rolna wymagała znacznych nakładów siły roboczej, a handel ludzi przedsiębiorczych i ambitnych. W XIX wieku Czarnobyl, chociaż w granicach imperium rosyjskiego wciąż pozostawał w prywatnych rękach Chodkiewiczów (do 1896 roku), natomiast rola ludności żydowskiej pomimo prób ograniczenia ich wpływu przez władze carskie odgrywała pierwszorzędną rolę w ekonomicznym rozwoju miasteczka.

Obok przedstawicieli tradycyjnego judaizmu w Czarnobylu osiedlili się wyznawcy chasydyzmu. Nowy nurt w religii żydowskiej pojawił się w połowie XVIII wieku na ziemiach współczesnej Ukrainy na Podolu, łączył wiarę mistyczną i etykę z praktycznym sposobem życia oraz dość liberalnym podejściem do wielu kwestii formalnych. Wobec licznych prześladowań ze strony mitnagdim – ortodoksyjnych Żydów zaciekle

[13] Л. Похилевич, *Город Чернобыль киевской губернии описанный отставнымъ военнымъ*, Кіевъ 1884, reprint, [w:] idem, *Краєзнавчі...*, op.cit., s. 190–199.

[14] J. Dalkiewicz, *Wyprawa hajdamaków na Czarnobyl za czasów Koliszczyzny*, „Czas” 1859, t. 13, s. 269.

[15] *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 1, red. F. Sulimierski, W. Walewski, Warszawa 1880, hasło: Czarnobyl, s. 753.

zwalczających chasydyzm znaleźli oni schronienie w miasteczku nad Prypecią. Na początku XIX stulecia Czarnobyl zyskał sławę głównej siedziby dynastii cadyków twerskich – duchowych przywódców chasydów, nazywanych także dynastią cadyków czarnobylskich. Założycielem rodu był Menachem Nochum Twerski, najmłodszy student twórcy ruchu chasydzkiego Baal Szem Towa (Izrael ben Eliezer). Nestor czarnobylskich cadyków zmarł w 1797 roku, a jego syn Mordechaj Twerski (1770–1837), zwany Mordechajem z Czarnobyla, uczynił z miasteczka jedno z największych centrów chasydyzmu na Ukrainie. Ośmioro synów Mordechaja również zostało cadykami, zarówno w Czarnobylu, jak i okolicznych miejscowościach: Makarowie, Turzysku, Czerkasach, Talnem, Rotmistriwce, Hornostajpolu i Skwyrze. Po ucieczce do Rumunii i Galicji równie słynnej dynastii chasydzkiej z Różyna w latach czterdziestych XIX wieku Czarnobyl stał się centrum największej dynastii chasydów na całej Ukrainie[16].

Wśród czynników sprzyjających wszechstronnemu rozwojowi ekonomicznemu i kulturalnemu miasteczka należy wymienić sprawne administrowanie i tolerancyjną politykę jego właścicieli wobec poddanych. Różne grupy ludności osiedlone w dobrach Chodkiewiczów, mogły obok uszanowania starych praw i przywilejów uzyskać zupełnie nowe. Żydzi, zachowując wolność osobistą i swobodę religijną, otrzymali szereg swobód ekonomicznych, w tym zwolnienia od różnego rodzaju opłat i danin na rzecz dworu. Znaczne korzyści otrzymali staroobrzędowcy. Kupców zwolniono między innymi z obowiązku uiszczania myta mostowego i grobelnego, a także cła od przewożonych towarów. Zakonnicy popowców mogli bez przeszkód poruszać się po mieście, kupować i sprzedawać na targach nie ponosząc dodatkowych opłat[17].

---

[16] D. Assaf, G. Sagiv, *Hasidism in Tsarist Russia: Historical and Social Aspects*, „Jewish History" 2013, vol. 27, nr 2/4, s. 241–269; M. Bałaban, *Dzieje Żydów w Galicyji i w Rzeczpospolitej Krakowskiej 1772–1868*, Lwów 1916, s. 128.

[17] Archiwum Narodowe w Krakowie [ANK], Archiwum Młynowskie Chodkiewiczów [AMCh], syg. 423, Darowizny placów Jana M. Chodkiewicza dla osadników w miasteczku Czarnobyl i gruntów w uroczysku Rosocha, k. 5–7.

Materialnym i zarazem symbolicznym wyrazem panującej wolności religijnej w Czarnobylu były wznoszone bez żadnych ograniczeń obiekty sakralne i miejsca modlitw: cerkwie prawosławne, kościoły rzymskokatolickie, monastery i świątynie staroobrzędowców, a także kahał i liczne synagogi[18].

Mieszkańcy

Wśród czynników, które w omawianym okresie kształtowały różnorodność kulturową Czarnobyla, na plan pierwszy wysuwa się struktura narodowo-wyznaniowa. Odpowiadała ona powszechnemu na prawobrzeżnej Ukrainie (poza dużymi ośrodkami miejskimi) schematowi, tj. rzymskokatoliccy Polacy obok prawosławnej ludności ukraińskiej i rosyjskiej. Staroobrzędowcy reprezentowali narodowość rosyjską. Żydzi stanowili odrębną grupę etniczno-religijną i kulturową podzieloną na ortodoksów i chasydów, a także postępowców. Dane dotyczące mieszkańców Czarnobyla w XIX wieku wskazują na Żydów jako dominującą grupę wyznaniowo-etniczną, którzy wedle oficjalnych danych w szczytowym okresie stanowili prawie 70% całej populacji, a w rzeczywistości zapewne jeszcze więcej (zob. tabelę 1). Liczba ludności żydowskiej miała tendencję wzrostową, ale w połowie XIX wieku wskutek złej polityki podatkowej i celnej właścicieli miasteczka (Czarnobyl znajdował się na krótko w posiadaniu hrabiny Palen) wielu mieszkańców przeprowadziło się do okolicznych miejscowości, a liczba ludności żydowskiej nie rosła w stałym tempie[19]. Również pod koniec stulecia wystąpiły wśród niej dążenia emigracyjne, które nie ominęły Czarnobyla i miały wpływ na spadek ogólnej liczby mieszkańców.

[18] F. Rawita-Gawroński, *Uposażenie duchowieństwa rzymsko-katolickiego na kresach ukrainnych w końcu XVIII wieku*, [w:] *Studya i szkice historyczne*, Serya I, Lwow 1903, s. 48–54.

[19] *Статистическое описание Кіевской губерніи…*, op.cit., s. 483.

Tabela 1. Ludność Czarnobyla w XIX stuleciu[20]

Rok	**Żydzi**	Prawosławni	Staroobrzędowcy	Katolicy	**Ogółem**
1832	**2855 (60%)**	1491 (31%)	337 (7%)	98 (2%)	4781
1864	**3683 (57%)**	2160 (33%)	566 (9%)	84 (1%)	6493
1882	**6559/6743 (67–65%)**	2620/3000 (26–28%)	478 (5/4%)	154 (1,5%)	9816/ 10373

Na strukturę etniczno-wyznaniową Czarnobyla nakładał się skład społeczny (stanów). Obok szlachty, która należała głównie do obrządku rzymskokatolickiego i stanu trzeciego (prawosławni chłopi), najliczniej reprezentowany był stan średni, do którego zaliczano mieszczan, kupców i chłopów państwowych. Kategoria mieszczan dotyczyła bardzo zróżnicowanych grup społecznych: kupców, którzy nie należeli do gildii kupieckich (istniały trzy gildie kupieckie według stanu majątku) i cechowych, żołnierzy po odbyciu służby, rzemieślników, a zatem ludności wolnej, ale na ogół o niskim statusie społecznym i materialnym[21]. Według spisu stanu społecznego z 1882 roku w mieście było 50 osób ze szlachty i urzędników, 17 duchownych, 5 rodzin kupców żydowskich (14 kupców III gildii), resztę, czyli dominującą większość, stanowili mieszczanie i chłopi. Do kategorii mieszczan należeli oprócz kupców wszyscy żydowscy mieszkańcy miasteczka[22].

Jak zauważył Yohanan Petrovsky-Shtern o istocie sztetlu nie stanowiła jednak liczebność Żydów w stosunku do pozostałych mieszkańców, ale wpływ, jaki wywierali na ekonomiczny rozwój miasteczka i jego koniunk-

[20] Opracowanie na podstawie: Л. Похилевич, *Сказания о населенных местностях киевской губернии или статистические, исторические и церковные заметки о всех деревнях, селах, местечках и городах, в пределах губернии находящихся*, Киев 1864, s. 144–147; idem, *Город Чернобыль…*, op. cit., s. 190–199.

[21] J. Kowalski, *Konstytucja Federacji Rosyjskiej a rosyjska i europejska tradycja konstytucyjna*, Warszawa 2009, s. 45.

[22] Л. Похилевич, *Город Чернобыль…*, op. cit., s. 194.

turę. Żydzi nie musieli stanowić większości, aby miasteczko w z związku z ich działalnością przynosiło prywatnym właścicielom spore korzyści finansowe[23]. W Czarnobylu społeczność żydowska stanowiła istotne ogniwo w życiu gospodarczym i kulturalnym miasteczka, przyczyniała się do wzrostu obrotów towarowych oraz rozwoju lokalnego rzemiosła i usług. Do tradycyjnych zajęć starozakonnych mieszczan i kupców należały handel, prowadzenie gospód i karczm, a także rzemiosło i drobny przemysł. W drugiej połowie XIX wieku wyroby rzemieślnicze produkowano nie tylko dla mieszkańców Czarnobyla, ale także okolicznych wiosek. Z kolei żydowscy kupcy stali się głównymi dostawcami i pośrednikami towarów dla chłopów z pogranicza ukraińsko-białoruskiego.

Handel zewnętrzny skoncentrowany był w porcie nad Prypecią, po której kursowały barki, znacznych rozmiarów bajdaki (żaglowce) i inne łodzie przewożące towary z góry rzeki na południe do Kijowa, często bez rozładunku w Czarnobylu[24]. W drugim kierunku przywożono zboże, sól, bakalie, słoninę i wełnę, przeznaczone głównie do sprzedaży w położonych na północy miastach: Mozyrzu, Turowie i Pińsku. W Czarnobylu wyładowywano tylko niewielką część tych produktów dla zaspokojenia potrzeb lokalnego rynku. Natomiast z miasteczka eksportowano ryby, warzywa, zwłaszcza ziemniaki i cebulę oraz owoce[25]. Zanim pojawiły się statki parowe po Prypeci pływała duża liczba bajdaków, z których wszystkie miały przystań w Czarnobylu. Najczęściej jednak zamiast znacznie obszerniejszych barek do drobnego transportu używano średnich szuhalej (czółen) zrobionych z jednego pnia dębu. Większe szuhaleje poleskie nazywane były dębami czarnobylskimi[26].

[23] Y. Petrovsky-Shtern, *Sztetl. Rozkwit i upadek żydowskich miasteczek na Kresach Wschodnich*, tłum. J. Gilewicz, Kraków 2014, s. 28–29.

[24] Od strony południowej miasteczka wzniesienie, na którym położony był Czarnobyl opadało bardziej płasko w stronę rzeki Uż. Z kolei od strony wschodniej, bardziej stromej, w kierunku rzeki i portu opadały dwa zejścia – pożarowy i promowy. Ten pierwszy pełnił rolę arterii handlowej prowadzącej do centrum miasta.

[25] Л. Похилевич, *Город Чернобыль…*, op.cit., s. 190–199. Idem, *Сказания о населенных…,* op.cit., s. 121.

[26] J.I. Kraszewski, *Nowele, obrazki i fantazye*, Warszawa 1890, s. 85–86.

Dzięki ukształtowaniu terenu wokół Czarnobyla rybołówstwo stanowiło jedno z podstawowych zajęć lokalnej ludności i ważne źródło zarobków. Od północy i zachodu miasteczka rozciągała się równina przesiekana strumykami biegnącymi do Prypeci lub Uży. Obie rzeki tworzyły liczne jeziorka zasobne w ryby[27].

Drugim centrum życia handlowego miasteczka był rynek, na którym prowadzony był handel lokalny, głównie za sprawą odbywających się trzy razy w roku jarmarków „dwudniowych na Trójcę Świętą i Pokrowę [Wstawiennictwa Bogurodzicy – P.S.] i jednodniowe na dzień proroka Eliasza", gdy do miasta zjeżdżali ukraińscy i białoruscy chłopi z sąsiednich i dalszych miejscowości. Obrót towarów w porównaniu z portem był jednak znacznie mniejszy, bowiem według Pochiliewicza w porcie czarnobylskim pozyskiwano towary o wartości 36 000 rubli i wysyłano za 27 000 rubli, gdy tymczasem wycena zakupów i sprzedaży nie przekraczała 6000 rubli na każdym z trzech jarmarków. Niezależnie od jarmarków na rynku odbywały się targi, w drewnianych kramach zajmujących zachodnią część placu handlowali zarówno Żydzi, jak i chrześcijanie: „Tam można znaleźć prawie wszystko co jest konieczne skromnemu człowiekowi w codziennym życiu. W niedziele ruch handlowy wzrasta po przybyciu sprzedawców i kupców z okolicznych wiosek i przysiółków"[28]. Dni jarmarczne oznaczały również zwiększone obroty w czarnobylskich gospodach i zajazdach (oferujących noclegi), czego dobitnym wyrazem był gwałtowny wzrost sprzedaży alkoholu[29].

Przemysł i różne rodzaje rzemiosła w Czarnobylu reprezentowały w drugiej połowie XIX wieku cztery garbarnie – trzy żydowskie i jedna należąca do chrześcijańskiego mieszczanina. Fabryka świec łojowych, zakład i jednocześnie sklep produkcji obuwia należący do Żyda Izraela Orłowa. Miejska cegielnia produkowała około 40 000 cegieł piecowych rocznie, jednak lokalne cegły były kiepskiej jakości i gdy budo-

[27] Л. Похилевич, *Сказания о населенных ...,* op.cit., s. 121.
[28] *Город Чернобыль*..., op.cit., s. 190–199.
[29] Y. Petrovsky-Shtern, *Sztetl*..., op.cit., s. 123.

wano cerkiew św. Eliasza, trzeba było przywozić cegłę z Wyszogrodu[30]. W miasteczku znajdowała się również należąca do Żydów fabryka mydła (1903), zakład produkujący napoje gazowane, a w 1913 roku od chrześcijańskiego właściciela miejscowi Żydzi wykupili zakład odlewniczy. W większości żydowskich zakładów i fabryczek pracowali również prawosławni robotnicy.

W dzielnicy Padół znajdowała się rzeźnia bydła. Handel mięsem (z wyjątkiem wieprzowiny) znajdował się w rękach Żydów, którzy skupowali żywy inwentarz od chłopów po atrakcyjnej cenie i zabijali w wydzierżawionej rzeźni, w której roczny ubój wynosił około 1000 sztuk bydła, 200 owiec i kóz oraz 2000 sztuk drobiu. Mięso było następnie sprzedawane Żydom i ludności nieżydowskiej. Ceny mięsa miały być podobne do tych w Kijowie[31].

Tabela 2. Struktura zawodowa rzemieślników[32]

Rzemieślnicy	**Żydzi**	**Chrześcijanie**
krawcy (mężczyźni i kobiety)	15	–
szewcy	15	5
kowale	6	3
cieśle	12	8
stolarze	7	–
zdunowie i tynkarze	5	–
czapnicy	10	–

Interesująco przedstawiały się sprawy własności gruntów na terenie miasteczka, które zresztą nie odzwierciedlały przewagi liczebnej Żydów i ich największej liczby domów. Działki w Czarnobylu zajęte pod prywatne domy i zagrody należące do społeczności żydowskiej w la-

[30] Л. Похилевич, *Город Чернобыль*..., op.cit., s. 190–199.
[31] Ibidem.
[32] Ibidem.

tach osiemdziesiątych XIX wieku zajmowały powierzchnię około 25 ha, natomiast żydowskie budynki użyteczności publicznej, jak przytułki dla biednych, wspólna łaźnia żydowska na 20 osób z mykwą, synagogi, szkoły cechowe, zakłady – ponad 6,5 ha. Razem z cmentarzem składało się to na nieco ponad 17% gruntów miejskich. Dla porównania najwięcej ziemi w stosunku do liczby mieszkańców posiadali staroobrzędowcy, bo ponad 40 hektarów (około 21% gruntów miejskich). Również klasztor męski staroobrzędowców w Czarnobylu miał ponad 313 ha pól uprawnych i lasów (dla porównania dwie cerkwie i kościół katolicki 130 hektarów). Najbogatsi mieszkańcy Czarnobyla – wywodzący się ze szlachty, chrześcijańscy i żydowscy mieszczanie posiadali zarówno działki w miasteczku, jak i pola uprawne poza miastem. Ośmiu z nich było Żydami, najbogatszy członek żydowskiej społeczności w mieście magid i kupiec Aaron Twerski z Czarnobyla posiadał 11 ha ziemi rolnej, pozostałych siedmiu miało zaledwie od 2,5 do 5 ha, czyli średnio poniżej 4 ha[33].

Bardziej majętni Żydzi, idąc za przykładem ludności chrześcijańskiej, zaczęli przeznaczać kawałek ogrodzonej ziemi wokół domu pod uprawę ogródka warzywnego. Czarnobylscy chrześcijanie zajmowali się sadownictwem, ogrodnictwem, a wielu uprawą roli, natomiast mniejszość rzemiosłem i drobnym handlem, oddając pole żydowskim sąsiadom. Pozostali mieszczanie z chrześcijan byli cieślami i szkutnikami. Staroobrzędowcy trudnili się głównie ogrodnictwem, dzierżawili pod miastem duże połacie ziemi, a płody sprzedawali w Kijowie. Wpływ staroobrzędowców na współmieszkańców, w tym żydowskich sąsiadów, odbywał się głównie za sprawą osiąganych przez nich znakomitych rezultatów w sadownictwie: „Przykładowo ziemniaki, cebula, kapusta, ogórki, słonecznik uprawiane są wyśmienicie, owoce nawet delikatne morele i brzoskwinie są dostarczane do Kijowa w dużych ilościach, a na miejscu wszystkie te produkty kosztują o wiele taniej niż

[33] Ibidem.

w Kijowie”[34]. Ogrodnictwo i sadownictwo stały się ulubionymi zajęciami czarnobylskich staroobrzędowców, a ich przykład pociągał licznych naśladowców: „Nawet około dziesięciu żydowskich właścicieli pozakładało niewielkie grządki ziemniaków i innych produktów roślinnych; a Rubinstein, wbrew powszechnemu żydowskiemu zwyczajowi, utrzymuje mały owocowy sad”[35].

Z drugiej strony chrześcijanom imponowała dobrze rozwinięta sieć społecznych i dobroczynnych instytucji żydowskich w miasteczku, a zatem przytułki i szpitale dla bezdomnych, starszych i niepełnosprawnych Żydów, czy nawet sama organizacja cmentarza. Prawosławne bractwo przy cerkwi św. Eliasza zajmujące się pochówkami zmarłych miało czerpać wzór z żydowskiego bractwa pogrzebowego w Czarnobylu[36].

Dość dobrze rozwinięty był transport kołowy, który na terenie samego miasteczka reprezentowali woźnice trudniący się głównie przewozem towarów z portu do centrum i na jego obrzeża. Osobną kategorię stanowili woziwodowie dostarczający konnymi beczkowozami wodę do domów majętnych Żydów. Jednak większość mieszkańców samemu czerpała wodę z Prypeci i okresowo z rzeki Użу[37].

Z kolei usługi transportowe na znaczne odległości świadczyli oprócz koni pocztowych żydowscy dorożkarze zwani bałagułami (baal-pan, agula-wóz)[38]. Zarobki bałagułów kształtowały się na poziomie średniej pensji urzędniczej w cesarstwie rosyjskim. Bałagułów w Czarnobylu w latach osiemdziesiątych XIX wieku było około 12 i 30 koni.

> Na tych koniach codziennie, z wyjątkiem oczywiście szabatu, bałaguła jedzie do Kijowa, przynajmniej z jednym lub dwoma pasażerami, zbiera-

[34] Ibidem.

[35] Ibidem.

[36] Ibidem, s. 200–201.

[37] Ibidem, s. 192–193.

[38] M. Bałaban, *Żydzi lwowscy na przełomie XVI i XVII wieku*, Lwów 1906, s. 456. Bałaguła to także nazwa powozu krytego lub otwartego, którego prosta i solidna konstrukcja musiała wytrzymywać kiepski stan dróg. Taki wóz mógł być zaprzęgnięty w 2–4 koni.

jąc pasażerów stopniowo po drodze we wsiach i miasteczkach, i próbując wrócić do domu w tym samym tygodniu, zabierając z powrotem pasażerów z Kijowa i po drodze. W niektóre dni bałagułowie jeżdżą do Radomyśla i Mozyrza, do każdego po dwóch[39].

Oczywiście transport kołowy stanowił mniej atrakcyjną alternatywę dla szlaków rzecznych (zwłaszcza wobec zintensyfikowania śródlądowej żeglugi parowej) lub rozwijającej się intensywnie w XIX stuleciu kolei żelaznej.

Chociaż zajęcie bałagułów nie należało do elitarnych, to – jak podkreśla Agnieszka Hawrot – aby móc wykonywać tę profesję kandydaci na furmana, oprócz bycia Żydem, powinni byli posiadać szczególne przymioty umysłu i charakteru, takie jak: rozmowność, cierpliwość, mądrość i tolerancyjność na poglądy pasażerów[40]. Bałaguła musiał być także człowiekiem godnym zaufania: „Żydzi tak bardzo ufają tym swoim bałagułom, że wręczają im nie tylko obszerną korespondencję, ale także znaczące kwoty i, jak mówią, nie było takiego przypadku, żeby coś stracili"[41].

Wpływ na życie miasteczka wywierany przez społeczność żydowską nie ograniczał się tylko do spraw związanych z życiem gospodarczym i środowiskami zawodowymi. Większość wyznawców judaizmu miała znaczny wpływ na wybór władz samorządu miejskiego, który podejmował administracyjno-bytowe i finansowe sprawy Czarnobyla. O ile starosta samorządu oprócz dwóch starozakonnych członków wybierany był tylko spośród prawosławnych mieszczan, to Żydzi, sami zresztą pozostając pod wpływem autorytetu swoich magidów, popierali kandydata odpowiadającego ich oczekiwaniom (starosta i jego pomocnicy byli wybierani na ogólnym zebraniu w siedzibie samorządu). Sama siedziba samorządu mieściła się przez długi czas w budynku dzierżawionym od żydowskiego mieszczanina. W tym kontekście trzeba zwrócić uwagę na

[39] Л. Похилевич, *Город Чернобыль*..., op.cit., s. 192–193.

[40] A. Hawrot, *Huculszczyzna jako miejsce współistnienia kultur na podstawie tetralogii Stanisława Vincenza „Na wysokiej połoninie"*, Kraków 2012, s. 146.

[41] Л. Похилевич, *Город Чернобыль*…, op.cit., s. 192–193.

negatywnie postrzegane aspekty aktywności żydowskiej przez niektórych nieżydowskich obserwatorów. Współczesny świadek dziewiętnastowiecznych realiów w miasteczku wspominany Pochiliewicz, nie bez uprzedzeń wobec wyznawców judaizmu, postawił zarzut, że „urząd zamiast zrobić coś pożytecznego dla czarnobylskich chrześcijan zaspakaja tylko religijne potrzeby Żydów", samego starostę zaś określił „pijanym popychaczem żydowskim"[42].

Życie religijne i szkolnictwo

Życie religijne żydowskich mieszkańców Czarnobyla toczyło się wokół licznych synagog, domów modlitwy i szkół o charakterze religijnym. Ponieważ w miasteczku podobnie jak w innych sztetlach Ukrainy nie istniała segregacja rasowa osiedla i żydowskie obiekty kultu były rozrzucone w różnych rejonach, począwszy od rynku pełniącego funkcję głównego placu targowego, aż po obrzeża[43]. W centrum miasteczka przed wielkim placem Synagogalnym (pomiędzy ulicą Nową i Szeroką) znajdowała się główna synagoga, w której ogniskowało się centrum życia religijnego lokalnej społeczności żydowskiej[44]. Szczególnie w święta Żydzi „przechadzają się po ulicach i placach miasteczka, zwłaszcza starsi mężczyźni, w strojach liturgicznych: tałesach i kitlach; a główna synagoga i wszystkie szkoły cechowe dniami i nocami wypełnione są okrzykami modlitewnymi"[45]. Był to jeden z największych budynków w Czarnobylu, trzykondygnacyjny, drewniany z elementami typowymi dla murowanej architektury synagogalnej. Na tym samym

[42] Л. Похилевич, *Город Чернобыль*..., op.cit., s. 206–207.

[43] Wyjątek od tej reguły stanowiła dzielnica staroobrzędowców w północnej części miasteczka. Zyskali oni gwarancję od Jana Mikołaja Chodkiewicza, że na ich terenie nie będzie karczm ani nie będą tam mieszkać Żydzi, ANK, AMCh, syg. 423, Darowizny placów Jana M. Chodkiewicza dla osadników w miasteczku Czarnobyl i gruntów w uroczysku Rosocha, k. 5–7.

[44] К. Степанец, О. Михайлик, *Святині землі чорнобильської*, Київ 2018, s. 129.

[45] Л. Похилевич, *Город Чернобыль*..., op.cit., s. 197–198.

placu Synagogalnym przy obecnej ulicy Proletariackiej znajdowały się co najmniej jeszcze dwie synagogi, w tym należąca do żydowskich bałagułów – woźniców[46].

Wybudowana pod koniec XIX wieku Synagoga Chóralna przy ulicy Spaskiej należała do społeczności chasydów i była jednym z nielicznych kultowych obiektów murowanych[47]. Dwupoziomowa, zwieńczona roślinnym fryzem i wystającym gzymsem posiadała piętro przeznaczone dla kobiet oraz parter dla mężczyzn. Charakterystyczne półkoliście zamknięte okna, w tym z trójlistnym łukiem, zachowały się do czasów współczesnych. W XIX i na początku XX wieku rodzina Twerskich mieszkała przy ulicy Zawalnej 30, gdzie w prywatnym czteropokojowym budynku należącym do cadyka znajdował się także dom modlitwy[48].

Ogółem synagog (należących do gminy żydowskiej) i domów modlitwy (często w wydzielonym specjalnie do tego celu pomieszczeniu w prywatnych domach) było co najmniej kilkanaście. W 1895 roku tylko samych szkół modlitewnych było w mieście osiem[49]. Większość z nich znajdowała się przy głównej ulicy miasteczka – Korohodzkiej – lub w ścisłym centrum. W pobliżu placu Synagogalnego znajdował się także murowany dom magida, czyli cieszącego się autorytetem charyzmatycznego przewodnika i mentora społeczności żydowskiej[50]. Cadykowie czarnobylscy znani byli z tego, że utrzymywali pyszny dwór będący celem pielgrzymek chasydów z Polski, Ukrainy i Białorusi (na jego utrzymanie Mordechaj Czarnobylski zaprowadził wśród wyznawców specjalny podatek). Składał się, obok innych licznych budynków, z okazałej rezydencji

[46] К. Степанец, О. Михайлик, *Святині землі…*, op.cit., s. 129.

[47] Wybudowano ją z cegły sprowadzanej specjalnie z kijowskiej fabryki polskiego przedsiębiorcy Feliksa Berezowskiego, О.В. Бреяк, *Культові споруди Київського Полісся*, „Археологія і давня історія України" 2016, вип. 3, s. 257.

[48] Е. Бень, *Из семейной хроники*, „Литературный Иерусалим" 2012, вып. 4, s. 169.

[49] *Вибори равіна по Чорнобилю*, Державний архів Київської області [ДАКО], Ф. 1, оп. 132. спр. 293, арк. 66.

[50] Funkcję magida wśród chasydów czarnobylskich pełnił zawsze cadyk.

cadyka, synagogi oraz sali dla gości[51]. Mordechaj z Czarnobyla otoczył się przepychem, prowadząc żywot na wzór prawdziwego żydowskiego cara. Aaron Twerski (1784–1871), wnuk Menachema Nochuma Twerskiego, był jednym z najbardziej szanowanych mieszkańców Czarnobyla i najbogatszym członkiem społeczności żydowskiej, posiadaczem ziemi zarówno w mieście, jak i roli poza murami Czarnobyla. Wystawny sposób życia cadyków czarnobylskich (podobnie jak ich konkurentów z Różyna na Żytomierszczyźnie), otaczanie się przez nich świtą i prawie bałwochwalczy stosunek wiernych do cadyka, stał się przedmiotem krytyki pozostałych Żydów, zarówno misnagdów, jak i wykształconych maskili, czyli zwolenników haskali, oświecenia żydowskiego[52].

W sferze organizacji życia religijnego pozostawały szkoły. Staranne wykształcenie dla Żydów stanowiło nie tylko wartość z punktu widzenia rynku pracy, ale było bardzo ważnym elementem kultury wzmacniającym ich tożsamość duchową i etniczną. W Czarnobylu od początku istniały żydowskie domy modlitewne, wszystkie w drewnianych budynkach. Uczniowie uczęszczali do cheder – religijnych szkół z wykładowym językiem hebrajskim lub Talmud-Tory. W 1912 roku otwarto w Czarnobylu drugą w imperium rosyjskim powszechną szkołę żydowską w języku jidysz i jednocześnie pierwszą legalną. Jednym ze współorganizatorów szkoły był urodzony w Czarnobylu Jankiel Boruchowycz Reznik (1892–1952), żydowski pedagog, profesor, wykładowca w Odeskim Instytucie Oświaty Narodowej oraz Katedrze Pedagogiki Instytutu Pedagogicznego w Kijowie[53]. Było to wydarzenie ogromnej

[51] P. Radensky, *The Rise and Decline of a Hasidic Court. The Case of Rabbi Duvid Twersky of Tal'noye,* [w:] *Holy Dissent. Jewish and Christian Mystisc in Eastern Europe*, ed. G. Dynner, Detroit 2011.

[52] Ibidem. Oprócz budynków mieszkalnych, szkół modlitwy i cechowych, a także zakładów i sklepików pejzaż żydowskiego miasteczka uzupełniała służąca do rytualnych ablucji mykwa znajdująca się obok jednej z licznych synagog, В.К. Козюба, *Давні укріплення півночі Київського Полісся: стан і перспективи дослідження*, „Археологія і давня історія України" 2016, вип. 3, s. 41–56.

[53] М. Рибаков, *Правда історії. Діяльність єврейської культурно-просвітницької організації «Культурна ліга» у Києві (1918–1925)*, упор. М. Рибаков. Київ

wagi, bowiem zakładaniu tego typu szkół, często przy użyciu policji, próbowały przeciwdziałać władze carskie, które niechętnie spoglądały na dążenia narodowościowe Żydów, a w szkołach jidysz widziały rozsadnik nieprawomyślnych idei zagrażających spoistości imperium. Również przez sporą część żydowskich ortodoksów szkoły jidysz były postrzegane jako niebezpieczne narzędzie sekularyzacji, a sam język za niegodny sal wykładowych lub ław szkolnych[54]. Natomiast zwolennicy szkół jidysz widzieli je jako ośrodki służące formowaniu w młodych ludziach silniejszego przywiązania do kultury, tradycji, a także narodowej autonomii, co miało duże znaczenie chociażby wobec rozwijających się ruchów asymilacyjnych wśród Żydów[55]. Fakt, że szkoła w Czarnobylu była jedną z pierwszych legalnych w imperium, a z całą pewnością pierwszą na Ukrainie, był o tyle znaczący, że wcześniejsze próby, podejmowane zresztą z różnym skutkiem i najczęściej krótkotrwałe, były nieliczne, na przykład w Mirze na Białorusi (1898) czy Warszawie w 1899 roku[56]. W 1911 roku udało się otworzyć nielegalną (za cichym przyzwoleniem przekupnej policji) świecką szkołę jidysz w żydowskiej Demijiwce pod Kijowem[57]. Podobne praktyki polegające na półoficjalnym wprowadzaniu języka jidysz do nauczania miały miejsce też w polskiej części zaboru rosyjskiego[58]. Dopiero wybuch pierwszej wojny światowej przyniósł spontaniczne i nieskrępowane tworzenie takich szkół na terenie Polski i Rosji w czasie okupacji niemieckiej. Dla władz niemiec-

2001, s. 173–174. Jankiel Reznik był bratem urodzonego w Czarnobylu Lipe Rieznika (1890–1944), pisarza i poety.

[54] H. Меїр, *Євреї в Києві 1859–1914*, Київ 2016, s. 279.

[55] W. Paszkowski, *Powstanie szkolnictwa jidyszystycznego w Polsce*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Pedagogika" 2004, t. 13, s. 43–56.

[56] J. Shandler, *Adventures in Yiddishland: Postvernacular Language and Culture*, London 2006, s. 65.

[57] Demiiwka była w istocie żydowskim sztetlem, a od 1918 roku znalazła się w administracyjnych granicach Kijowa, G. Estraikh, *In Harness: Yiddish Writers' Romance with Communism*, Syracuse 2005, s. 14.

[58] W. Paszkowski, *Powstanie szkolnictwa…*, op.cit., s. 43–56.

kich szkoły mniejszościowe na zajętych terenach wschodnich stały się instrumentem zwalczania wpływów kultury rosyjskiej[59].

W Czarnobylu do szkoły jidysz pierwsi uczniowie przechodzili głównie z chederu i Talmud-Tory, ale prawie od razu szkoła spotkała się z silnym oporem miejscowych chasydów dbających przede wszystkim o swój rozwój duchowy. W nowych szkołach widzieli niebezpieczne narzędzie sekularyzacji i zeświecczenia społeczności żydowskiej. Chasydzi uważali, że nauczanie powinno odbywać się w starym stylu chederu, łącznie z nauką pełnych tekstów modlitw i psalmów. Chociaż chasydyzm był ruchem, który swój początek zawdzięczał przeciwstawieniu się judaistycznej ortodoksji, to do początku XX stulecia przeszedł znaczną ewolucję i sam zdążył przekształcić się w ultraortodoksyjny odłam judaizmu stojący na straży wiary i tradycji[60].

Zakończenie

Z zachowanych źródeł wyłania się obraz tętniącego życiem i dynamicznego, Czarnobyla, a różnorodność zawodowa żydowskich mieszkańców zajmujących się handlem, rzemiosłem i transportem nadawała w XIX wieku rytm aktywności gospodarczej niewielkiego sztetlu. W 1896 roku ostatni właściciel Czarnobyla Władysław Chodkiewicz sprzedał majątek, kończąc tym samym kilkusetletnią historię miasteczka w posiadaniu polskich magnatów.

Polesie od wieków zamieszkiwali przedstawiciele wielu grup etnicznych i religijnych różniących się od siebie językiem, wartościami i stylem życia. To sprawiło, że doświadczenie wielokulturowości, a także tolerancji wobec inności przetrwało w pamięci zbiorowej mieszkańców i stały się częścią ich świadomości[61].

---

[59] J. Shandler, *Adventures in Yiddishland*…, op.cit., s. 65.

[60] M. Batsman, *Crafting a Jewish School System for Soviet Ukraine: Interwar Nationality Policies and Yiddish Pedagogical Writing*, Budapest 2015, MA Thesis, s. 38.

[61] S. Boltovska, *Local Identities in Ukrainian Polesia and their Transformation under the (Post-) Soviet Nuclear Economy*, „Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung" 2019, nr 3, s. 445–475.

Nieskrępowany rozwój kultury w obrębie mniejszości był szczególnie istotny w sytuacji, gdy Rosja prowadziła politykę asymilacji, a państwo uprawiało politykę homogenizacji etnicznej i nie zapewniało mniejszościom należytego bezpieczeństwa (pogromy). Była to zupełnie inna sytuacja niż w monarchii Habsburgów, gdzie sztetl wpisywał się w tolerancyjną politykę państwa po 1867 roku. Tworzeniu kulturowej stabilności i więzi porozumienia sprzyjało poczucie wspólnego losu wielu grup religijnych, narodowych i etnicznych Czarnobyla wynikające z doświadczenia allochtonizmu, duchowe ojczyzny większości mieszkańców znajdowały się przecież daleko poza granicami miasteczka: w Krakowie i Warszawie, Jerozolimie, Starodubiu oraz innych centrach w Rosji.

Warto zwrócić uwagę, że pomimo silnego poczucia odrębności językowej, religijnej i obyczajowej (bez oznak jakiejkolwiek asymilacji), mieszkańców Czarnobyla często łączyły podobny system wartości w centrum, którego stał Dekalog, stosunek do rodziny i pracy, ale także wspólne cele. Innymi słowy było to społeczeństwo konserwatywne, wierne tradycji i jednocześnie tolerancyjne wobec innych, o ile nie były naruszane normy moralne respektowane przez wszystkie strony[62].

Nie bez znaczenia był fakt, że większość żydowskich mieszkańców Czarnobyla nie była zamożna (poza wąską elitą i nielicznymi przedsiębiorcami skupionymi w III gildii, a zatem o mniejszych wymogach dotyczących stanu majątku), dominowali drobni kupcy niezrzeszeni w gildiach i rzemieślnicy. Członkowie społeczności żydowskiej, którzy nie posiadali własności prywatnej służyli u bogatszych właścicieli, np. w roli dozorcy lub odźwiernego w gospodach i zajazdach. Biedne Żydówki najmowały się do pracy u ludności chrześcijańskiej w sadach i na działkach.

---

[62] P. Sekuła, *Fanatyczni mieszkańcy Czarnobyla? Wielokulturowy obraz XIX-wiecznego miasta w tekstach Ławrientija Pochiliewicza i Konstantina Paustowskiego*, „Wschód Europy. Studia Humanistyczno-Społeczne" 2021, t. 7, nr 2, s. 93–104.

Niewyszukany poziom życia mieszkańców, ascetyczność obyczajów i przywiązanie do tradycji zmniejszały ryzyko konfliktów na tle społecznym pomiędzy różnymi grupami narodowymi. Zewnętrzni obserwatorzy (nie zawsze przychyli żydowskim mieszkańcom) przyznawali, że w Czarnobylu nie dochodziło do antagonizmów na tle religijnym, a stosunki pomiędzy wyznawcami judaizmu i chrześcijanami układają się poprawnie – Żydzi „żyją obok chrześcijan i handlują w sąsiednich sklepach"[63]. Nie zanotowano również znaczących konfliktów w obrębie samej społeczności żydowskiej pomiędzy chasydami i talmudystami[64]. Warto podkreślić, że obok akcentowanej przez chasydów bezpośredniej relacji z Bogiem, entuzjazm i żywiołowe reakcje były bardzo ważną częścią ich życia religijnego, miały bowiem wieść do duchowego ożywienia. Wielka radość życia przejawiająca się także w nieortodoksyjnym podejściu do popularnych rozrywek i różnego rodzaju uciech (picia alkoholu, śpiewu i tańców), zbliżały ich do słowiańskich sąsiadów o skłonnych do nastrojów, ale prostych i otwartych duszach. Jakkolwiek z upływem czasu chasydzi przeszli na pozycje ortodoksyjne, sprzeciwiające się sekularyzacji życia społecznego Żydów, to jednak pozostawali znacznie bardziej tolerancyjni wobec nowoczesnych zmian niż ich pobratymcy w Galicji[65].

Relacje mieszkańców Czarnobyla często układały się niejako wbrew oficjalnej polityce carskiej, która dyskryminując poszczególne grupy i siejąc podziały, stwarzała klimat lub przyzwolenie do działań skutkujących ekscesami antysemickimi. W drugiej połowie XIX wieku przez Ukrainę, podobnie jak w innych częściach imperium, przetoczyły się fale pogromów żydowskich, które przybrały na sile po zabójstwie cara Aleksandra II. Pogromy nie ominęły także położonego na południe od Czarnobyla Kijowa i przywołały na myśl tragiczne wydarzenia z czasów hajdamacczyzny[66]. Nie bez znaczenia był fakt, że zaostrzenie przez

[63] Л. Похилевич, *Город Чернобыль…*, op.cit., s. 190–199.
[64] P. Sekuła, *Fanatyczni mieszkańcy Czarnobyla…*, op.cit., s. 93–104.
[65] D. Assaf, G. Sagiv, *Hasidism in Tsarist…*, op.cit., s. 241–269.
[66] H. Meïp, *Євреї в Києві...*, op.cit., s. 78.

władze kursu antyżydowskiego zbiegło się w czasie z rozbudzeniem nacjonalizmów wśród narodów wschodniosłowiańskich. Jak zauważył Daniel Beauvois, „skutki antysemickiej nienawiści na prawobrzeżnej Ukrainie bardziej dawały się odczuć pośród Rosjan i Ukraińców", w rezultacie czego „spełniały się w niezliczonych pogromach"[67].

Pogromy i gwałty na ludności żydowskiej wstrząsnęły mieszkańcami także małych miasteczek w strefie osiedlenia, w tym należących do silnych ośrodków chasydyzmu[68]. Punktem zwrotnym w historii żydowskiego Czarnobyla okazał się wybuch rewolucji bolszewickiej i wojna domowa, które pociągnęły za sobą krwawe pogromy Żydów. Na początku kwietnia 1919 r. mieszkańców Czarnobyla sterroryzowały oddziały znanego z antysemityzmu atamana Ilko Struka[69]. Żołnierze Struka oskarżali swoje ofiary o komunizm i sprzyjanie bolszewikom, a także podpalanie cerkwi i inne przestępstwa. W ciągu kolejnych tygodni w miasteczku i okolicznych wioskach trwały grabieże domów żydowskich, gwałty na kobietach i dzieciach oraz masowe zabójstwa mężczyzn w każdym wieku[70].

W rezultacie pogromów po wojnie rozpoczął się exodus wstrząśniętej pogromami ludności żydowskiej. W 1920 roku miasteczko opuściła rodzina czarnobylskich cadyków. Ostatnim ze sławnej dynastii był Szlomo Ben-Cijjon Twerski, który wraz ze sporą grupą chasydów wyjechał najpierw do Kijowa, a następnie na krótko do Stanów Zjedno-

[67] D. Beauvois, *Walka o ziemię…*, op.cit., s. 283.

[68] W Czarnobylu do pogromów ludności żydowskiej przez długi czas nie dochodziło, a fala krwawych mordów nadeszła wraz z wybuchem wojny domowej 1917–1922. Nie można przy tym pominąć przykrych wydarzeń z 1905 r., gdy w czarnobylskim porcie wielokrotnie ograbiono i pobito żydowskich pasażerów parostatku. W pobiciach brali również udział niektórzy z miejscowych chłopów. Udało się jednak uniknąć ofiar śmiertelnych, jak to miało powszechnie miejsce w innych ośrodkach Ukrainy.

[69] С. Гусев-Оренбургский, *Книга о еврейских погромах на Украине в 1919 г.*, Петроград 1921, s. 10, 55–62.

[70] Ibidem, s. 55–62, 84–87. Często stosowaną przez oprawców metodą pozbawiania życia było topienie ofiar w rzece poprzedzone torturami fizycznymi i znęcaniem psychicznym.

czonych[71]. Zmarł w 1939 roku w Kijowie, gdzie został pochowany[72]. Do momentu jego śmierci z polecenia władz sowieckich prowadzących programową walkę z religią wszystkie synagogi żydowskie i domy modlitwy w Czarnobylu zostały zamienione na obiekty świeckie lub zrównane z ziemią.

Bibliografia

Archiw Jugo-Zapadnoj Rossii, izdawajemyj Wriemiennoj komissijej dla razbora driewnich aktow, wysoczajsze uczrieżdiennoj pri Kijewskom wojennom, Podolskom i Wołynskom gienierał-gubiernatorie, Kijew 1859–1911, cz. 5, t. 2, wyp. 2: *Pieriepisi jewriejskogo nasielenija WIUGO-Zapadnom kraje w 1765–1791 gg*., Kiiew 1890 [*Архив Юго-Западной России, издаваемый Временной комиссией для разбора древних актов, высочайше учрежденной при Киевском военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе*, Киев 1859–1911, ч. 5, т. 2, вып. 2: *Переписи еврейского населения в Юго-Западном крае в 1765–1791 гг*., Кіевъ 1890].

Archiwum Narodowe w Krakowie, AMCh, syg. 423, Darowizny placów Jana M. Chodkiewicza dla osadników w miasteczku Czarnobyl i gruntów w uroczysku Rosocha, k. 5–7.

Assaf D., Sagiv G., *Hasidism in Tsarist Russia: Historical and Social Aspects*, „Jewish History" 2013, vol. 27, nr 2/4.

Bałaban M., *Dzieje Żydów w Galicyji i w Rzeczpospolitej Krakowskiej 1772–1868*, Lwów 1916.

Bałaban M., *Żydzi lwowscy na przełomie XVI i XVII wieku*, Lwów 1906.

Batsman M., *Crafting a Jewish School System for Soviet Ukraine: Interwar Nationality Policies and Yiddish Pedagogical Writing*, MA Thesis, Budapest 2015.

Beauvois D., *Walka o ziemię. Szlachta polska na Ukrainie prawobrzeżnej pomiędzy caratem a ludem ukraińskim 1863–1914,* Sejny 1996.

[71] Poprzednikami Szlomo Ben-Cijon Twerskiego w Czarnobylu byli synowie Aarona Twerskiego, cadykowie: Icchak Meszulam Zusja (Zysze) Twerski (zm. 1881) i Baruch Aszer Twerski (zm. 1905), Cf. Z. Tversky-Novoseller et al., *Grand Rabbis of the Chernobyl Dynasty*, New York 2020, s. 38–41.

[72] Cf. B. Wasserstein, *On the Eve: The Jews of Europe Before the Second World War*, New York 2012, s. 150.

Boltovska S., *Local Identities in Ukrainian Polesia and their Transformation under the (Post) Soviet Nuclear Economy*, „Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung" 2019, nr 3.

Bien′ Je., *Iz siemiejnoj chroniki*, „Litieraturnyj Ijerusalim" 2012, wyp. 4 [Бень Е., *Из семейной хроники*, „Литературный Иерусалим" 2012, вып. 4].

Brejak O.W., *Kultowi sporudy Kyjiwśkoho Polissia*, „Archeołohija i dawnia istorija Ukrajiny" 2016, wyp. 3 [Бреяк О.В., *Культові споруди Київського Полісся*, „Археологія і давня історія України" 2016, вип. 3].

Cataluccio F.M., *Czarnobyl*, Wołowiec 2013.

Czernihoweć M.W., Czernihoweć N.M., *Czornobyl. Istorycznyj narys*, Kyiw 2016. [Черніговець М.В., Черніговець Н.М., *Чорнобиль. Історичний нарис*, Київ 2016].

Dalkiewicz J., *Wyprawa hajdamaków na Czarnobyl za czasów Koliszczyzny*, „Czas" 1859, t. 13.

Derżawnyj archiw Kyjiwśkoji obłasti (DAKO), F. 1, op. 132. spr. 293 [Державний архів Київської області (ДАКО), Ф. 1, оп. 132. спр. 293].

Dziuba I., *Taras Szewczenko*, Kyjiw 2005 [Дзюба І., *Тарас Шевченко*, Київ 2005].

Estraikh G., *In Harness: Yiddish Writers' Romance with Communism*, Syracuse 2005.

Funduklej I.I., *Statisticzeskoje opisanije Kiiewskoj gubiernii, izdannoje Tajnym Sowietnikom, Sienatorom Iwanom Funduklejem*, cz. 1, Sankt-Pietierburg 1852 [Фундуклей И.И., *Статистическое описание Кіевской губерніи, изданное Тайным Совѣтникомъ, Сенаторомъ Иваномъ Фундуклеемъ*, ч. 1, Санкт-Петербургъ 1852].

Gusiew-Orienburgskij S., *Kniga o jewriejskich pogromach na Ukrainie w 1919 g.*, Pietrograd 1921 [Гусев-Оренбургский С., *Книга о еврейских погромах на Украине в 1919 г.*, Петроград 1921].

Hawrot A., *Huculszczyzna jako miejsce współistnienia kultur na podstawie tetralogii Stanisława Vincenza „Na wysokiej połoninie"*, Kraków 2012.

Kowalski J., *Konstytucja Federacji Rosyjskiej a rosyjska i europejska tradycja konstytucyjna*, Warszawa 2009.

Koziuba W.K., *Dawni ukripłennia piwnoczi Kyjiwśkoho Polissia: stan i perspektywy doslidżennia*, „Archeołohija i dawnia istorija Ukrajiny" 2016, wyp. 3 [Козюба В.К., *Давні укріплення півночі Київського Полісся: стан і перспективи дослідження*, „Археологія і давня історія України" 2016, вип. 3].

Kraszewski J.I., *Nowele, obrazki i fantazye*, Warszawa 1890.

Mejir N., *Jewreji w Kyjewi 1859–1914*, Kyjiw 2016 [Меїр Н., *Євреї в Києві 1859–1914*, Київ 2016].

Paszkowski W., *Powstanie szkolnictwa jidyszystycznego w Polsce*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Pedagogika" 2004, t. 13.

Petrovsky-Shtern Y., *Sztetl. Rozkwit i upadek żydowskich miasteczek na Kresach Wschodnich*, tłum. J. Gilewicz, Kraków 2014.

Pochilewicz Ł., *Gorod Czernobyl kijewskoj gubiernii opisannyj otstawnym wojennym*, Kiiew 1884, reprint, [w:] Ł. Pochyłewycz, *Krajeznawczi praci*, red. O.W. Pszonkiwśkyj i in., Biła Cerkwa 2007 [Похилевич Л., *Город Чернобыль киевской губернии описанный отставнымъ военнымъ*, Кіевъ 1884, reprint, [w:] Л. Похилевич, *Краєзнавчі праці*, ред. О.В. Пшонківський і ін., Біла Церква 2007].

Pochilewicz Ł., *Skazanija o nasielennych miestnostiach kijewskoj gubiernii ili statisticzeskije, istoriczeskije i cerkownyje zamietki o wsiech dieriewniach, siełach, miestieczkach i gorodach, w priediełach gubiernii nachodiaszczichsia*, Kijew 1864 [Похилевич Л., *Сказания о населенных местностях киевской губернии или статистические, исторические и церковные заметки о всех деревнях, селах, местечках и городах, в пределах губернии находящихся*, Киев 1864].

Pochilewicz Ł., *Ujezdy kijewskij i radomysł'kij*, Kiiew 1887, reprint, [w:] Ł. Pochyłewycz, *Krajeznawczi praci*, red. O.W. Pszonkiwśkyj i in., Biła Cerkwa 2007 [Похилевич Л., *Уезды киевский и радомыслський*, Кіевъ 1887, reprint, [w:] Л. Похилевич, *Краєзнавчі праці*, ред. О.В. Пшонківський і ін., Біла Церква 2007].

Radensky P., *The Rise and Decline of a Hasidic Court. The Case of Rabbi Duvid Twersky of Tal'noye,* [w:] *Holy Dissent. Jewish and Christian Mystisc in Eastern Europe*, ed. G. Dynner, Detroit 2011.

Rawita-Gawroński F., *Uposażenie duchowieństwa rzymsko-katolickiego na kresach ukrainnych w końcu XVIII wieku*, [w:] *Studya i szkice historyczne*, Serya I, Lwów 1903.

Rybakow M., *Prawda istoriji. Dijalnist' jewrejśkojikulturno-proswitnyćkoji orhanizaciji «Kulturna liha» u Kyjewi (1918–1925)*, upor. M. Rybakow, Kyjiw 2001 [Рибаков М., *Правда історії. Діяльність єврейської культурно-просвітницької організації «Культурна ліга» у Києві (1918–1925)*, упор. М. Рибаков, Київ 2001].

Sekuła P., *Fanatyczni mieszkańcy Czarnobyla? Wielokulturowy obraz XIX-wiecznego miasta w tekstach Ławrientija Pochiliewicza i Konstantina Paustowskiego*, „Wschód Europy. Studia Humanistyczno-Społeczne" 2021, t. 7, nr 2.

Sekuła P., *Katastrofa w Czarnobylu. Ukraińcy wobec tragedii 1986 roku*, Poznań 2022.

Stepanec K., Mychajłyk O., *Swiatyni zemli czornobylśkoji*, Kyjiw 2018 [Степанец К., Михайлик О., *Святині землі чорнобильської*, Київ 2018].

Shandler J., *Adventures in Yiddishland: Postvernacular Language and Culture*, London 2006.

Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich, t. 1, red. F. Sulimierski i W. Walewski, Warszawa 1880.

Tversky-Novoseller Z., *Grand Rabbis of the Chernobyl Dynasty*, New York 2020.

Wasserstein B., *On the Eve: The Jews of Europe Before the Second World War*, New York 2012.

Chernobyl: in a Jewish shtetl

The aim of this article is to reconstruct the microcosm of the 19th-century Chernobyl with particular emphasis on the social, economic and cultural significance of its Jewish inhabitants. The text attempts to answer the question about the kind of relationships between Chernobyl Jews and their Christian neighbors, especially in comparison with other shtetls of the Russian Empire. In the paper a hypothesis has been formulated that Jews played a key role in the economic and material development of Chernobyl, and that under the conditions of the tsarist discriminatory policy and growing nationalistic tendencies, the town on the Pripyat river until the Russian civil war could have been an example of tolerance and comparatively peaceful coexistence of various religions and cultures.

K e y w o r d s : Chernobyl, Jews, Ukraine, Russia

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 3.0 PL
© Copyright by Uniwersytet Warszawski Katedra Studiów Interkulturowych Europy Środkowo-Wschodniej & individual articles to their Authors

doi: 10.32612/uw.2543618X.2023.pp.205-254

Przegląd Środkowo-Wschodni, 8, 2023
ISSN 2543-618X eISSN 2545-1324

Nr art. 20230809

Data przesłania: 23.01.2023
Data akceptacji: 18.02.2023

Magdalena Waligórska
Humboldt-Universität zu Berlin
magdalena.waligorska-huhle@hu-berlin.de
https://orcid.org/0000-0001-7856-0831

Ina Sorkina
Uniwersytet Warszawski, Humboldt-Universität zu Berlin
i.sorkina@uw.edu.pl
https://orcid.org/0000-0001-6648-1343

Alexander Friedman
Humboldt-Universität zu Berlin
alexander.friedman@mx.uni-saarland.de

Адраджэнне яўрэйскай спадчыны на польска-беларуска-ўкраінскім памежжы і міф пра мультыкультуралізм[1]

Odrodzenie dziedzictwa żydowskiego na pograniczu polsko-białorusko-ukraińskim a mit wielokulturowości

Niniejszy artykuł ma na celu zbadanie politycznych i kulturowych implikacji projektów pamięci odnoszących się do wielokulturowej przeszłości regionu, zarówno w odniesieniu do kwestii kulturowego zawłaszczania, jak i kontekstu postkolonialnych relacji władzy. Autorzy poddali analizie inicjatywy upamiętniające dziedzictwo żydowskie w kilku

[1] Дадзены артыкул – пераклад з англійскай на беларускую мову з некаторымі зменнямі і дапаўненнямі нашага даследавання: M. Waligórska, I. Sorkina, A. Friedman, *Jewish Heritage Revival in the Polish-Belarusian-Ukrainian Borderlands and the Myth of Multiculturalism,* [in:] Simon Lewis and Stanley Bill (eds.) *Multicultural Commonwealth*, Pittsburgh: Pittsburgh University Press**,** forthcoming. Даследаванне падтрымана *Gerda Henkel Foundation.*

byłych sztetlach, które do 1939 r. szczyciły się znaczną większością ludności żydowskiej, a znajdują się na dzisiejszym pograniczu polsko-ukraińsko-białoruskim: w Biłgoraju (Polska), w Państwowym Muzeum Kultur Narodowych w Iwju (Białoruś) oraz projekcie rewitalizacji synagogi w Brodach (Ukraina). Porównując różne oddolne, prywatne i państwowe inicjatywy na rzecz zachowania wieloetnicznego dziedzictwa regionu, autorzy pokazują różne formaty (m.in. lokalni aktorzy i diaspora żydowska). Badając lokalny kontekst społeczny i polityczny, motywacje lokalnych aktorów i dyskursy otaczające projekty, autorzy zbadali, w jaki sposób mit minionej wielokulturowości regionu inspiruje oddolne próby przeformułowania dominujących narracji o lokalnej przeszłości, które wymazały żydowskie dziedzictwo z oficjalnej historiografii po 1945 r. Autorzy zajęli się również implikacjami nieżydowskiego sprawstwa w ożywianiu żydowskiego dziedzictwa regionu i międzynarodowymi transakcjami związanymi z upamiętnieniami, które mają miejsce w tym kontekście.

Słowa kluczowe: wielokulturowość, dziedzictwo wieloetniczne, dziedzictwo żydowskie, zawłaszczenie kulturowe, sztetl, Biłgoraj, Iwje, Brody

У апошнія дзесяцігоддзі адбываецца беспрэцэдэнтнае адраджэнне яўрэйскай спадчыны, асабліва ў Польшчы, але таксама ў суседніх дзяржавах: Літве, Беларусі і Украіне. У Польшчы гэта набыло абароты як у культурнай сферы, калі па краіне як грыбы растуць фестывалі яўрэйскай культуры, культурныя асацыяцыі, музеі і мастацкія праекты, так і ў камерцыйным сектары, дзе «яўрэйскі бум» праявіўся праз распаўсюджванне тураў па яўрэйскай спадчыне, рэстаранаў ў яўрэйскім стылі і рэвіталізацыю гістарычных яўрэйскіх кварталаў[2]. Хаця яўрэі не складалі найбольшую этнічную меншасць у Польшчы да 1939 г., менавіта яўрэйская спадчына стала сінекдахай мінулага мультыкультуралізму як часоў Рэчы Паспалітай, так і між-

[2] R.E. Gruber, *Virtually Jewish: Reinventing Jewish Culture in Europe*, Berkeley 2002; E.T. Lehrer, *Jewish Poland Revisited: Heritage Tourism in Unquiet Places*, Bloomington 2013; M. Waligórska, *Klezmer's Afterlife: An Ethnography of the Jewish Music Revival in Poland and Germany*, Oxford 2013; M. Murzyn-Kupisz, *Rediscovering the Jewish Past in the Polish Provinces: The Socioeconomics of Nostalgia*, [w:] Jewish Spaces in Contemporary Poland, red. E. Lehrer, M. Meng, Bloomington 2015, s.115–148; M. Murzyn-Kupisz, J. Purchla, red. *Reclaiming Memory: Urban Regeneration in the Historic Jewish Quarters in Central Europe,* Kraków 2009.

ваеннай Другой Польскай Рэспублікі. Падобная мадэль «яўрэйскага адраджэння», як камерцыйна паспяховая, так і палітычна выкарыстоўваемая, пачала з'яўляцца і ў іншых краінах рэгіёну, асабліва ў Літве, Беларусі і Украіне. Тым не менш, ці можна казаць пра транснацыянальную тэндэнцыю па той жа схеме ва ўсім рэгіёне былой Рэчы Паспалітай, ці гэтыя адраджэнскія намаганні хутчэй патрапілі ў пастку сваіх адметных нацыянальных мемарыяльных традыцый, гістарычных наратываў і палітычных патрабаванняў?

У гэтым артыкуле мы імкнемся даследаваць больш шырокія палітычныя і культурныя наступствы такіх праектаў памяці ў дачыненні да пытанняў культурнага прысваення. Мы разглядаем мемарыяльныя ініцыятывы, якія спасылаюцца на мультыкультурнае мінулае рэгіёну ў шэрагу былых мястэчак на сённяшнім польска-ўкраінска-беларускім памежжы: рэканструкцыя мястэчка ў Білгараі (Польшча); дзяржаўны Музей нацыянальных культур і помнік чатыром канфесіям у Іўі (Беларусь), праект рэвіталізацыі сінагогі ў Бродах (Украіна). Параўноўваючы розныя мясцовыя, як прыватныя, так і падтрыманыя дзяржавай, ініцыятывы па захаванні шматэтнічнай спадчыны рэгіёна, мы паказваем, што былі мабілізаваныя розныя фарматы памяці (уключаючы музеі, рэвіталізацыю і сімулякр), што гэтыя праекты ўбудаваныя ў розныя дыскурсы і што існуюць розныя схемы супрацоўніцтва паміж мясцовымі дзеячамі і яўрэйскай дыяспарай. Тым не менш, мы выяўляем, што ў кожным выпадку нацыянальныя рамкі памяці – стэрэатыпы, нацыянальна дамінантныя міфы, метанаратывы, якія падтрымліваюцца дзяржавай і г.д. – па-ранейшаму застаюцца найважнейшым фактарам у вызначэнні таго, як узгадваецца і абмяркоўваецца мультыкультурнае мінулае.

Агульнай рысай даследаваных тут гарадоў з'яўляецца не толькі высокая доля яўрэйскага насельніцтва да 1939 г.[3], але і тое, што

[3] На 1939 г. яўрэйскае насельніцтва Білгарая складала 60 % ад агульнай колькасці больш за 8000 гараджан; у Іўі яўрэі складалі больш за 75% ад 5000

сярод іх жыхароў былі палякі-каталікі, украінцы-грэка-каталікі, праваслаўныя беларусы, татары-мусульмане, а таксама армяне, цыганe і немцы. Гэтая высокая этнічная і рэлігійная разнастайнасць, характэрная для гарадскіх цэнтраў Цэнтральна-Усходняй Еўропы, мела доўгую традыцыю, сфарміраваную гісторыяй пашырэння, міграцыі і развіцця гарадоў Рэчы Паспалітай. Потым яна падыйшла да раптоўнага і жорсткага канца, выкліканага Халакостам, прымусовымі міграцыямі і зменай межаў пасля Другой сусветнай вайны[4]. Тэрыторыя, якая ахоплівае сённяшнюю Заходнюю Беларусь, Заходнюю Украіну і Усходнюю Польшчу, таксама была тэрыторыяй, дзе Акцыя Рэйнхардта і так званы «Халакост ад куль» пакінулі найбольш разбуральны след[5]. Гэта азначае не толькі тое, што памяць аб мінулым мультыкультуралізме непарыўна звязана са спадчынай зверстваў, але і тое, што мясцовае неяўрэйскае насельніцтва было сведкам беспрэцэдэнтнай жорсткасці генацыду пад кіраўніцтвам нацыстаў і было датычна да гэтага працэсу: як праз удзел у вышуку яўрэйскіх уцекачоў з гета, так і ў, сапраўды масавым, захопе яўрэйскай маёмасці і нерухомасці пасля забойства[6].

чалавек; у Бродах – 55% сярод 18 000 чалавек (A. Skibińska, *Powiat biłgorajski*, [w:] *Dalej jest noc: Losy Żydów w wybranych powiatach okupowanej Polski*, t. 1, red. B. Engelking and J. Grabowski, Warszawa 2018, s. 196; S. Spector, red., *The Encyclopedia of Jewish Life Before and During the Holocaust*, Jerusalem 2001, s. 201–202, 830).

[4] R. Frost, *The Oxford History of Poland-Lithuania,*Oxford 2015; P. Jasienica, *Rzeczpospolita Obojga Narodów*, Warszawa 1985.

[5] Л. Смиловицкий, *Катастрофа евреев в Белоруссии 1941–1944*, Тель Авив 2000; T. Snyder, *Bloodlands: Europe between Hitler and Stalin,* New York 2010; P. Desbois, P.A. Shapiro, *The Holocaust by Bullets: A Priest's Journey to Uncover the Truth Behind the Murder of 1.5 Million Jews,* Basingstoke 2010; C. Gerlach, *Kalkulierte Morde Die deutsche Wirtschafts- und Vernichtungspolitik in Weißrußland 1941 bis 1944*, Hamburg 2013; W. Curilla, *Die deutsche Ordnungspolizei und der Holocaust im Baltikum und in Weißrußland 1941–1944*, Paderborn 2005; И. Альтман, *Жертвы ненависти. Холокост в СССР. 1941–1945*, Москва 2002.

[6] J. Grabowski, D. Libionka, *Klucze i kasa: O mieniu żydowskim w Polsce pod okupacją niemiecką i we wczesnych latach powojennych 1939–1950*, Warszawa 2014; L. Rein, *The Kings and the Pawns: Collaboration in Byelorussia during WW II*, New

Каб зразумець складанасць становішча, якое займаюць сучасныя захавальнікі яўрэйскай спадчыны ў гэтых месцах, мы прымяняем катэгорыю Майкла Ротберга «implicated subject» («замешаны (уцягнуты, датычны) суб'ект»). Пераадольваючы дыхатамію «ахвяраў» і «злачынцаў» і кідаючы выклік постаці «пасіўнага назіральніка», канцэпт Ротберга ўключае ў сябе людзей, генеалагічна або структурна ўцягнутых у гісторыю гвалту і несправядлівасці.

> Замешаныя суб'екты займаюць пазіцыі, звязаныя з уладай і прывілегіямі, самі не з'яўляючыся непасрэднымі агентамі шкоды; яны спрыяюць, насяляюць, успадкоўваюць або атрымліваюць выгаду ад рэжымаў панавання, але не ствараюць і не кантралююць такія рэжымы. Уцягнуты суб'ект не з'яўляецца ні ахвярай, ні злачынцам, а хутчэй удзельнікам гісторыі і сацыяльных утварэнняў, якія спараджаюць пазіцыі ахвяры і злачынцы[7].

Канцэпт Ротберга цікавы для нашага аналізу не толькі таму, што ён тэарэтызуе пазіцыю «спазніўшыхся да гісторыі злачынстваў», прапаноўваючы спосаб разважання пра ўплыў траўмы паміж пакаленнямі, але і таму, што ён засяроджваецца на доўгатэрміновых наступствах гвалту і несправядлівасці, уключаючы захаванне матэрыяльных выгадаў і ўладных пазіцый для супольнасцей, якія атрымалі прывілегіі ў выніку гвалту ў мінулым. У бачанні Ротберга, «уцягнутасць» можа мець месца толькі ў тым выпадку, калі гістарычная несправядлівасць працягвае ўплываць на сучаснасць, калі адбываецца «пастаяннае, нераўнамернае і дэстабілізуючае ўварванне незваротнага мінулага ў неадкупленую сучаснасць»[8].

York 2011; M. Dean, *Collaboration in the Holocaust: Crimes of the Local Police in Belorussia and Ukraine, 1941–44*, New York 2003; K. Slepyan, *The Soviet Partisan Movement and the Holocaust*, „Holocaust and Genocide Studies", t. 14, no. 1 (2000), s.1–27; B. Engelking, *Jest taki piękny słoneczny dzień: Losy Żydów szukających ratunku na wsi polskiej 1942–1945*, Warszawa 2011; Engelking, Grabowski, *Dalej jest noc*, 2018.

[7] M. Rothberg, *The Implicated Subject: Beyond Victims and Perpetrators*, Stanford 2019, s. 1.

[8] Ibidem, s. 9.

Прымяняючы тэарэтычную аснову Ротберга да Цэнтральна-Усходняй Еўропы пасля Халакосту, мы будзем даследаваць, як матэрыяльныя сляды яўрэйскага мінулага – ці гэта будзе ў куратарскай форме выстаў, перформансаў і помнікаў, або ў непасрэднай прысутнасці руін або чалавечых парэшткаў у публічнай прасторы – ствараюць кропкі «ўварвання» траўматычнага мінулага ў сучаснасць, выклікаючы мясцовыя намаганні, якія як аспрэчваюць, так і ўзнаўляюць уладную пазіцыю для супольнасцяў, прывілеяваных у выніку гвалту ў мінулым. Разглядаючы адраджэнскія праекты, якія дэманструюць мінулую шматкультурнасць у Польшчы, Беларусі і Украіне, мы прасочваем, як яны могуць зняць табу, пераносячы гісторыю мінулых злачынстваў у публічную прастору, і, часам адначасова, стварыць форму кантролю над мемарыяльнымі прасторамі і наратывамі.

Рэканструяваны штэтл: Білгарай (Польшча)

Размешчаны прыкладна ў 90 кіламетрах на поўдзень ад Любліна ў маляўнічым сельскім рэгіёне Расточча, Білгарай (пол. Biłgoraj) мае мінулае класічнага польскага мястэчка. Першае пісьмовае згадванне аб яўрэйскай абшчыне горада датуецца 1597 г., і, нягледзячы на страты, панесеныя мясцовымі яўрэямі ў Хмяльніцкіх пагромах (1648–1656), яўрэйскае жыццё Білгарая працягвала квітнець як у перыяд Рэчы Паспалітай, так і пасля яе падзелаў[9]. У 1795 г., пасля трэцяга падзелу Рэчы Паспалітай, Білгарай апынуўся пад уладай Аўстра-Венгрыі, пазней, у 1809 г., быў уключаны ў напалеонаўскае Варшаўскае герцагства і, нарэшце, у 1815 г., стаў часткай кіраванага

[9] H. Gmiterek, *Żydzi biłgorajscy w okresie przedrozbiorowym*, [w:] M. Adamczyk-Grabowska, B. Wróblewski, red., *Biłgoraj, czyli raj. Rodzina Singerów i świat, którego już nie ma*, Lublin 2005, s. 22; A. Kronenberg, red. *Zagłada Biłgoraja: Księga Pamięci*, Gdańsk 2009, s. 23; N. Hannover, *Jawen Mezula: Schilderung des polnisch-kosakischen Krieges und der Leiden der Juden in Polen während der Jahre 1648–1653*, Hannover 1863.

Расіяй Каралеўства Польскага. У XIX ст. яўрэйская абшчына хутка пашыралася, дасягнуўшы пад канец стагоддзя 42 % насельніцтва горада[10]. Яўрэйскі след у гарадскім асяроддзі да таго часу было немагчыма не заўважыць. Пасля таго, як першая драўляная сінагога, датаваная першай паловай XVIII ст., была страчана ў выніку пажару, у 1875 г. пачалося будаўніцтва новай мураванай сінагогі, якая павінна была стаць «жамчужынай горада». У міжваенны перыяд, калі Білгарай зноў трапіў пад польскую юрысдыкцыю, у горадзе ўжо былі 3 яўрэйскія могілкі, школа Бэйс Якаў[11], 3 яўрэйскія банкі, дзіцячы дом і друкарня[12]. Да 1921 г. дзве трэці білгарайцаў былі яўрэямі, горад мог пахваліцца яркім і шматгранным яўрэйскім культурным і палітычным жыццём[13].

Напярэдадні Другой сусветнай вайны ў Білгараі пражывала крыху больш за 5000 яўрэяў, што складала 60 % насельніцтва горада. Яны былі сканцэнтраваны ў цэнтральнай частцы мястэчка[14]. Нямецкаму ўварванню ў Білгарай у 1939 г. папярэднічаў вялікі пажар у цэнтры горада, які знішчыў 300 дамоў, а таксама мясцовую сінагогу, каталіцкі касцёл і ратушу[15]. Гэтае бедства стала ўдарам па яўрэйскай суполцы, але таксама мела некаторыя доўгатэрміновыя наступствы – яўрэі, якія страцілі сродкі да існавання ў агні, часцей прымалі рашэнне бегчы на ўсход. Нямецкія войскі прыбылі ў горад 16 верасня 1939 г., адразу ж распачаўшы сваю смяротную антыяўрэйскую палітыку.

---

[10] A. Kopciowski, *Żydzi w Biłgoraju na przełomie XIX i XX w.* [w:]: Adamczyk-Grabowska, Wróblewski, red., *Biłgoraj, czyli raj...,* op.cit., s. 82.

[11] Бэйс Якаў у перакладзе з іўрыту азначае «Дом Якава» – агульная назва артадаксальных яўрэйскіх рэлігійных навучальных устаноў для дзяўчынак

[12] A. Kronenberg, *Zagłada Biłgoraja...,* op.cit., s. 38–40, 71–99.

[13] У 1921 г. насельніцтва Білгорая складала 5603 жыхары, у тым ліку 3715 яўрэяў. Гл.: A. Skibińska, *Powiat biłgorajski...,* op.cit., s. 196.

[14] A. Skibińska, *Powiat biłgorajski...,* op.cit., s. 214; S. Kwiecińska, *Szabasowe opowieści*, „Tygodnik Zamojski" 1987, n. 1, s. 11, http://www.bilgoraj.lbl.pl/hist/szabasowe.php [dostęp: 20.08.2020].

[15] A. Skibińska, *Powiat biłgorajski...,* op.cit., s. 204.

Дзве асаблівасці ваеннай гісторыі Білгарая заслугоўваюць увагі. Адна з іх заключаецца ў тым, што нямецкае панаванне ў горадзе ненадоўга перапынілася. Пасля таго, як 17 верасня 1939 г. савецкія войскі ўвайшлі ў Польшчу і ў канцы месяца дайшлі да Білгарая, нямецкія вайскоўцы на кароткі час адступілі. Гэты перыяд савецкага кантролю дазволіў каля тысячы чалавек эвакуявацца ў Савецкі Саюз і такім чынам пазбегнуць Халакосту[16]. Іншая асаблівасць датычылася гетаізацыі яўрэйскага насельніцтва. З-за рэльефу горада нацысцкія ўлады ў Білгараі ніколі не прызначалі яўрэйскае гета закрытым, а замест гэтага ўвялі забарону яўрэям пакідаць перыметр горада. Гэта азначала, як сказала Аліна Скібіньска, што «ўвесь горад пераўтварыўся ў гета», што стварыла асаблівыя ўмовы для таго, каб неяўрэйскія жыхары маглі быць сведкамі, а таксама саўдзельнікамі далейшых зверстваў[17]. Яны не толькі насілі вельмі жорсткі характар, але і разыгрываліся ў значнай ступені ўнутры горада, навідавоку ў хрысціянскіх суседзяў. Шматлікія яўрэйскія сведкі паведамлялі, што, калі ў 1942 г. пачалося сістэматычнае знішчэнне яўрэяў, «увесь горад быў пакрыты трупамі, а кроў цякла па вуліцах, як на бойні»[18]. Дарогі, якія вялі з Білгарая, таксама былі ўсеяныя яўрэйскімі трупамі[19]. Гэтая няўхільная блізкасць да забойства таксама стварала ўмовы для рабавання, вымагальніцтва і калабарацыі з боку неяўрэйскіх гараджан. Крыніцы пералічваюць не толькі акты непасрэднага саўдзелу ў забойстве з боку польскай паліцыі і мясцовых фольксдойчэ, але таксама ўдзел мірных жыхароў, дапамога ў выяўленні яўрэйскіх сховішчаў, пошук уцекачоў у навакольных лясах або рабаванне яўрэйскіх дамоў[20]. У той час як некаторыя

[16] Ibidem, s. 207.

[17] Ibidem, s. 22–23.

[18] I. Gajst, *Żydzi biłgorajscy pod okupacją*, [w:] A. Kronenberg, *Zagłada Biłgoraja* ... op.cit., s. 189.

[19] A. Skibińska, *Powiat biłgorajski...,* op.cit., s. 295.

[20] A. Skibińska, *Powiat biłgorajski...,* op.cit., s. 294; J. Mikulski, *Myśli, wspomnienia, uwagi, refleksje*..., Biłgoraj 1970 (niepublikowany rękopis); J. Gajst, *Żydzi biłgorajscy pod okupacją*..., op.cit., s. 191, 193–94, 197, 199, 218; Акты калабарацыі

з гэтых формаў саўдзелу сталі прадметам пасляваеннага судовага пераследу, катэгорыя «ўцягнутага суб'екта» Ротберга дапамагае пашырыць прызму за межы актыўных злачынных дзеянняў, дазваляючы ўбачыць шырока распаўсюджаныя формы ўдзелу ў генацыдным гвалце і пазбаўленні ўласнасці, якія ахопліваюць цэлыя суполкі.

Агулам у Акцыі Рэйнхардта загінулі амаль 4000 белгарайскіх яўрэяў, амаль 500 з іх былі расстраляныя падчас мясцовых пакаранняў смерцю, а яшчэ 2800–3300 дэпартаваныя ў лагер смерці Белжэц[21]. Ва ўсім Білгарайскім раёне толькі 274 яўрэям удалося выжыць, хаваючыся да вызвалення горада Чырвонай Арміяй у ліпені 1944 г.[22] У 1945 г. толькі 25 ацалелых яўрэяў былі зарэгістраваны ў якасці жыхароў горада, і практычна ўсе яны неўзабаве пакінулі Білгарай[23]. Такім чынам гісторыя яўрэйскага Білгарая падышла да незваротнага канца. І ўсё ж у 2016 г.Білгарай стаў адзіным горадам у пасляваеннай Польшчы, які мог пахваліцца новапабудаванай сінагогай.

Новая сінагога Білгарая з'яўляецца часткай беспрэцэдэнтнага праекта гарадской рэканструкцыі, мэтай якога з'яўляецца аднаўленне традыцыйнай драўлянай архітэктуры тыповага пагранічнага штэтла. Народжаны як ідэя і пажыццёвы праект аднаго чалавека, мясцовага бізнэсмэна Тадэвуша Кузьміньскага, "рэканструяваны" штэтл павінен стаць жывым помнікам мультыкультурнаму мінуламу Білгарая. Запланаваны на 40 гектарах зямлі з цэлымі

мясцовых жыхароў таксама наглядна апісаны ў паказаннях сведак-яўрэяў на пасляваенным працэсе. Гл.: Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Lublinie, Sąd Okręgowy w Zamościu, Akta w sprawie: Kulesza Franciszek i inni, LU 327/31.

[21] Невялікую групу таксама дэпартавалі ў канцлагер Майданэк. Гл.: A. Skibińska, *Powiat biłgorajski...,* op.cit., s. 372–380.

[22] Гэта лічба ўключае тых, хто хаваліся ў навакольных лясах ці вёсках, уступалі ў партызанскія атрады ці выжывалі дзякуючы так званым «арыйскім дакументам»,не ўлічаны тыя, хто збег у Савецкі Саюз. Гл.: A. Skibińska, *Powiat biłgorajski...,* op.cit., s. 368.

[23] A. Skibińska, *Powiat biłgorajski...,* op.cit., s. 365.

вуліцамі драўляных дамоў, разам з мячэццю, пратэстанцкім, праваслаўным і каталіцкім храмамі, а таксама сядзібай з музеем польскай шляхты, усё яшчэ недабудаваны комплекс, безумоўна, належыць да самых арыгінальных мемарыяльных пачынанняў у краіне.

У той жа час рэканструкцыя штэтла – не адзіная ініцыятыва, якая дэманструе яўрэйскае мінулае ў Білгараі, які за апошнія пятнаццаць гадоў вельмі інтэнсіўна сутыкнуўся са сваёй страчанай мультыкультурнай спадчынай[24]. Сёння Білгарай можа пахваліцца двума штогадовымі фестывалямі яўрэйскай культуры, музеем Ісаака Башэвіса Зінгера, які правёў тут частку свайго дзяцінства, шэрагам месцаў, прысвечаных мясцовым яўрэям, уключаючы помнікі, муралы і «Парк памяці». Гарадскія ўлады таксама плануюць ушанаваць памяць мясцовых яўрэяў з дапамогай новых назваў вуліц. А гарадская мемарыяльная кніга (yizkor bukh), якая пабачыла свет у 1956 г. у Ізраілі, перавыдадзена па-польску ў 2009 г., дзякуючы таму, што пераклад быў фундаваны мясцовым бізнесменам (гэта толькі другое такое польскамоўнае выданне).

“Горад культур памежжа” не з’яўляецца ні праектам рэстаўрацыі, ні непасрэднай рэканструкцыяй нейкай гістарычнай часткі даваеннага Білгарая[25]. Сінагога, якая, насуперак правілам тапаграфіі штэтла, размешчана ў цэнтры рынкавага пляца, насамрэч з’яўляецца дакладнай копіяй сінагогі ў Воўпе, размешчанай за 400 км на паўночны ўсход ад Білгарая ў сённяшняй Беларусі. Гэты шэдэўр драўлянай яўрэйскай архітэктуры і выбітны прыклад яўрэйскага барока, разбураны нацыстамі падчас Другой сусветнай вайны, быў уключаны ў праект Білгарая, таму што захавалася падрабязная архітэктурная дакументацыя будынка, у той час як ад улас-

[24] Праект рэканструкцыі мястэчка прадугледжвае ў далейшым стварэнне музея праваслаўнай іконы і выставачнай плошчы, прысвечанай польскім татарам. Штогадовы «Фэст культур», хоць і вылучае на першы план яўрэйскую культуру, адводзіць месца і іншым этнічным культурам, у тым ліку ўкраінскай і беларускай.

[25] Поўная афіцыйная назва праекта «Miasteczko na szlaku kultur kresowych».

най арыгінальнай драўлянай сінагогі Білгарая не засталося ніякіх архіўных слядоў. Канчатковая планіроўка запланаванага комплексу таксама адыходзіць ад гістарычнай тапаграфіі горада. «Гарадская частка» структуравана вакол двух ядраў: «яўрэйскай рынкавай плошчы» і «польскай рынкавай плошчы», дапоўнена маляўнічай паркавай зонай, усеянай драўлянымі копіямі цэркваў і сядзібным домам. Праект ўяўляе сабой Аркадскае папуры з архітэктурных жамчужын, а не дакладнае адлюстраванне любога гарадскога жыццёвага досведу. Гэта міф аб мультыкультуралізме, пераўтвораны ў дрэва і камень; бачанне гарманічнага суіснавання, гатовага да жыцця ў маштабе 1:1.

Тым не менш, нягледзячы на недарэчнасць гэтага сімулякра, размешчанага на краі сучаснага горада, праект мае бясспрэчную і інтуітыўную сувязь з гісторыяй Білгарая. Т. Кузьмінскі, які быў бацькам праекта і кіраваў ім больш за дзесяць гадоў да сваёй смерці ў 2020 г., грунтаваў сваё бачанне як на сваіх дзіцячых успамінах драўлянай архітэктуры Білгарая, так і на даследаваннях. Дамы, што стаяць на вуліцах яго «памежнага штэтла», з'яўляюцца копіямі аўтэнтычных будынкаў, якія прадстаўляюць архітэктурны стыль рэгіёна. Каб знайсці гістарычныя дакументы для свайго бачання, ён абшукаў архівы, звязаўся з сем'ямі тых, хто выжыў, і здзейсніў чатырохмесячную паездку па Усходняй Еўропе, наведаўшы дзясяткі музеяў драўлянага дойлідства пад адкрытым небам ад Беларусі да Чарнагорыі[26].

Кузьмінскі разглядаў сваю заангажаванасць у яўрэйскую спадчыну як вынік яго «захаплення гісторыяй польскіх яўрэяў», а таксама як рэакцыю на паўсюднае пачуццё страты, якое ў такіх месцах, як Білгарай, было прыкметна нават на ўзроўні адной толькі мовы, якая захавала некаторыя ідышскія фразы і выразы[27]. Кузьмінскі вырас у горадзе, дзе паўсюль былі сляды яўрэйскай

[26] T. Kuźmiński, wywiad z M. Waligórską, 27.06.2020.
[27] Ibidem.

адсутнасці, а мінулае літаральна ўрывалася ў сучаснасць. У дзяцінстве ён гуляў на былых яўрэйскіх могілках, перапрафіляваных пасля вайны ў спартовую пляцоўку, дзе «косткі стукалі побач з мячом»[28]. Косці працягвалі ўсплываць там аж да 1970-х гадоў, калі падчас будаўнічых працаў на спартовай пляцоўцы вучні павінны былі збіраць іх у вялікія драўляныя скрыні, якія затым былі вывезены ў невядомым накірунку[29]. На працягу ўсяго дзяцінства Кузьмінскага, у 1960-х гадах, неглыбокія магілы ахвяр, якія загінулі падчас пажару 1939 г. і ліквідацыі гета, часта агалялі чалавечыя астанкі. "Усюды, дзе раней былі яўрэйскія дамы, і людзі капалі, каб усталяваць новыя фундаменты, яны заўсёды сутыкаліся з косткамі", – распавёў ён[30]. Распаўсюджанымі былі таксама яўрэйскія надмагіллі, перапрацаваныя пасля вайны ў падмуркі будынкаў ці тратуары. Некаторымі з іх была пракладзена пад'яздная дарога да мясцовага святара, якая існавала ажно да 2003 г.[31] Калі ў 2005 г. было заснавана мясцовае Культурнае Таварыства Ісака Башэвіса Зінгера[32], у горадзе пачалі «адраджацца» іншыя яўрэйскія аб'екты, трапляючы ў рукі актывістаў. Так, у 2006 г., напрыклад, Таварыства арганізавала рытуальнае пахаванне скрутка Торы, набытага ў мясцовага жыхара, які знайшоў яго замураваным падчас рамонтных работ у сваёй кватэры[33].

Гэта «ўварванне» траўматычнага мінулага горада ў паўсядзённае жыццё білгаран, якія на працягу апошніх сямідзесяці гадоў пастаянна сутыкаліся з фізічнымі слядамі Халакосту і маральнымі

[28] Ibidem.

[29] A. Bara, wywiad z M. Waligórską, 15.07.2020.

[30] T. Kuźmiński, wywiad z M. Waligórską, 11.07.2020.

[31] *Cmentarz żydowski w Biłgoraju*, Virtual Shtetl, https://sztetl.org.pl/pl/miejscowosci/b/1911-bilgoraj/114-cmentarze/7515-cmentarz-zydowski-w-bilgoraju-ul-konopnickiej-2123 [dostęp: 27.08.2020].

[32] Ісаак Башэвіс Зінгер, таксама Іцхак Зінгер (1902–1991) – амерыканскі яўрэйскі пісьменнік, лаўрэат Нобелеўскай прэміі па літаратуры (1978). Пісаў на мове ідыш.

[33] A. Bara, op.cit.

наступствамі пражывання на яўрэйскіх могілках, з'яўляецца важнай матывацыяй для мясцовых актывістаў у галіне памяці. Для Т. Кузьміньскага і яго аднадумцаў узаемадзеянне з мультыкультурным мінулым горада ў канчатковым выніку таксама з'яўляецца формай кампенсацыі і спробай выправіць гістарычную несправядлівасць – несправядлівасць, у якой некаторыя этнічныя палякі адыгралі пэўную ролю, хоць і другасную. «Мы яшчэ не прайшлі, як нацыя, праз працэс адкуплення, праз катарсіс», – сказаў Кузьміньскі ў інтэрв'ю. «Польская гісторыя па-ранейшаму поўная хлусні, і многія факты застаюцца замоўчанымі, але пакуль наша грамадства не ачысціцца, [цяжкая гісторыя] будзе заставацца гнойнай ранай»[34]. Ён не меў ілюзій і разумеў, што сутыкнуць сваіх землякоў-білгаран з іх гісторыяй «падтэксту» будзе нялёгкай задачай; гэта працяглы працэс, які патрабуе «вялікай чуласці»[35].Ён, аднак, спадзяваўся, што яго «Горад памежных культур» можа паспрыяць гэтаму адкуплению. Прапаноўваючы прастору, дзе страчаную этнічную разнастайнасць Польшчы можна адчуць з першых рук, не толькі праз архітэктуру, але таксама праз мастацтва і кухню, ён хацеў спрыяць цікаўнасці да іншых культур і дапамагчы пераадолець забабоны. У той жа час сам акт рэканструкцыі нёс для яго этычнае вымярэнне адкуплення. Адным з гістарычных будынкаў, копію якога ён уключыў у свой праект, з'яўляецца драўляная праваслаўная царква з суседняй вёскі Рудка, спаленая польскімі ўладамі падчас хвалі антыўкраінскіх рэпрэсій у 1938 г.[36] Такім чынам, полікультурны штэтл,

[34] T. Kuźmiński, wywiad z M. Waligórską, 04.07.2020.

[35] Ibidem.

[36] У 1938 г. польскія ўлады распачалі маштабную кампанію па зносе праваслаўных храмаў на Хелмшчыне. У ходзе гэтай акцыі, арганізаванай войскам, з удзелам пажарнікаў, вязняў і моладзі, у Люблінскім ваяводстве былі знішчаныя 91 царква, 10 капліц і 26 малітоўных дамоў. Кампанія, закліканая абмежаваць уплыў украінскіх нацыяналістаў у рэгіёне, дасягнула зусім адваротнага, што прывяло да далейшага пагаршэння польска-ўкраінскіх адносін. Гл.: M. Papierzyńska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością: Państwo wobec prawosławia 1918–1939*, Warszawa 1989.

калі ён будзе завершаны, не толькі візуалізуе страчаную спадчыну «Іншых», але і сутыкне наведвальнікаў з некаторымі нязручнымі пытаннямі аб саўдзеле Польшчы ў яе знішчэнні.

Такім чынам, памяць пра мультыкультурную спадчыну Білгарая, адноўленая праектам рэканструкцыі мястэчка і «Фэстам культур», стварае выклік старым наратывам, якія дамінавалі ў перыяд пасля 1945 г. Інтэгруючы гісторыю мінулага мультыкультуралізму і дэманструючы яўрэйскую спадчыну як каштоўную і неад'емную частку спадчыны горада, мясцовыя актывісты зноўку ўпісваюць вынішчанае яўрэйскае мінулае Білгарая ў публічную прастору, робячы яго зноў бачным і адчувальным. Сімулякр штэтла ў Білгараі, які сімвалічна «адмяняе» разбурэнне ў ваенны час і пасляваенныя намаганні па ліквідацыі іншасці, таксама можа разглядацца як спроба зняць табу вакол датычнасці супольнасці да гвалту ў мінулым і яго доўгатэрміновых выгод.

Гэты патэнцыйна трансфармацыйны эфект адраджэння мясцовай яўрэйскай спадчыны становіцца, мабыць, найбольш відавочным праз адваротную рэакцыю, якую яно выклікае. Антысеміцкія абразы, адрасаваныя мясцовым актывістам у галіне памяці на форуме мясцовай газеты, лісты нянавісці і нязначныя акты вандалізму суправаджаюцца больш удасканаленымі і інстытуцыянальнымі спробамі «нейтралізаваць» мясцовае «вяртанне» яўрэяў у публічную прастору[37]. Пасля адкрыцця ў горадзе «Сцяны памяці» ў 2016 г., пабудаванай на ахвяраванні білгарайскай дыяспары і мясцовай супольнасці, паркавая зона вакол мемарыяла стала месцам для масавых памінанняў, дзе сем'і яўрэяў, хто не мае належнага надмагільнага помніка, маглі паставіць сімвалічную мацэву. Аднак першая мемарыяльная стэла, якая з'явілася ў парку, была заснавана дзяржаўным Інстытутам нацыянальнай памяці і ўшаноўвала

[37] Сярод актаў вандалізму – знішчэнне муралу з выявай Ісаака Башэвіса Зінгера і напісанне антысеміцкага графіці на адным з помнікаў і «Сцяне памяці». A. Bara, op.cit.; *Antysemityzm czy zwykły wandalizm,* Biłgorajska.pl, https://bilgorajska.pl/aktualnosc,3045,0,0,0,Antysemityzm-czy-zwykly-wandalizm.html [dostęp: 31.08.2020].

памяць каталіцкай сям'і, забітай немцамі за дапамогу яўрэям у хаванні. Засяроджваючы ўвагу на польскіх памагатых яўрэям, што само па сабе з'яўляецца пахвальным жэстам, помнік узмацняе, аднак, асноўны польскі наратыў пра гістарычную добразычлівасць да яўрэяў і гераічнасць цэлага народа падчас Другой сусветнай вайны. Размешчаная па перыметры яўрэйскіх могілак, зраўняных з зямлёй пасля 1945 г. і забудаваных бетонным заводам, стэла і пасланне, якое яна азначае, хаваюць самі прычыны, па якіх быў створаны «парк памяці»: сістэматычнае сціранне яўрэйства з гарадскога пейзажу[38]. Больш за тое, высоўванне на першы план пазіцыі, якую падзяляла толькі невялікая меншасць палякаў падчас нямецкай акупацыі, заглушае размову пра абыякавасць большасці не толькі падчас генацыду, але і пасля яго.

За апошнія пятнаццаць гадоў мемарыяльныя ініцыятывы ў Білгараі звычайна адбываліся ў цесным супрацоўніцтве з яўрэйскімі партнёрамі, у тым ліку з Ізраільскай Асацыяцыяй тых, хто выжыў у Білгараі, Яўрэйскім гістарычным інстытутам у Варшаве і Варшаўскім фестывалем Зінгера. І мясцовыя актывісты, і гарадскія ўлады, якія нават ініцыявалі супрацоўніцтва з горадам-партнёрам у Ізраілі, бачаць у гэтых кантактах важны рэсурс. Па-першае, яны дазваляюць перадаваць веды пра яўрэйскі Білгарай паміж тымі, хто перажыў Халакост, і мясцовымі актывістамі ў галіне памяці. Аднак сетка ўзаемаадносін значна больш складаная.

Т. Кузьміньскі быў адным з першых мясцовых актывістаў, якія звярнуліся да білгарайскай дыяспары ў надзеі знайсці архіўныя матэрыялы, якія маюць дачыненне да яго праекта рэканструкцыі, і ўрэшце атрымаў фінансавую падтрымку для завяршэння дарагіх паліхромій у будынку сінагогі. Дзякуючы Шмуэлю Ацмону-Вірцэру, былому білгараіну і мастацкаму кіраўніку Тэль-Авіўскага тэатра на ідыш «Yiddishpiel», Кузміньскі атрымаў старую акварэль дома,

[38] Z. Brzozowska, A. Trzciński, *Cmentarze żydowskie w Biłgoraju,* [w:] *Biłgoraj, czyli raj*..., op.cit., s. 114–115.

дзе правёў частку свайго дзяцінства Ісаак Башэвіс Зінгер[39].У копіі будынка, рэканструяваным у 2016 г., зараз размешчаны невялікі музей, прысвечаны пісьменніку. Асацыяцыя тых, хто выжыў у Білгараі, у сваю чаргу арганізавала кампанію па зборы сродкаў для фінансавання гарадской «Сцяны памяці» і прывезла ізраільскі аркестр, каб іграць на яе адкрыцці[40]. Перавод сродкаў, аднак, ішоў і ў адваротным кірунку. Калі тэатр «Yiddishpiel» апынуўся ў фінансавых цяжкасцях, шэраг бізнесменаў Білгарая зрабілі ахвяраванні на яго падтрымку[41]. Пасля таго, як у горадзе зноў з'явіўся пашкоджаны скрутак Торы, мясцовае Таварыства Зінгера выкупіла яго ў таго, хто знайшоў, каб зрабіць рытуальнае пахаванне[42]. Нарэшце, калі ў 2009 г. пачынаўся праект рэканструкцыі мястэчка, менавіта галоўны рабін Польшчы Міхаэль Шудрых заклаў краевугольны камень у будынак[43].

Нягледзячы на тое, што гэтыя кантакты на нізавым узроўні маюць велізарны патэнцыял і дазваляюць працаваць з памяццю, што было б немагчыма без такога супрацоўніцтва, яны адбываюцца ў сетцы пераважна непрызнаных уладных адносін, якія вынікаюць з гістарычнага падтэксту. Іншымі словамі, палякі-неяўрэі, якія сталі захавальнікамі яўрэйскай прасторы і артэфактаў, а таксама памяці пра яўрэйскае мінулае, пасля гвалту, з якога яны структурна выйгралі, застаюцца прывілеяваным бокам у гэтым абмене. У канчатковым выніку менавіта ў іх руках тое, як яўрэйскае мінулае будзе прадстаўлена на мясцовым узроўні, а таксама тое, што будзе пакінута

[39] T. Kuźmiński, wywiad z M. Waligórską, 27.06.2020.

[40] I. Bar-On, wywiad z M. Waligórską, 13.07.2020.

[41] *Przekazanie darowizny dla teatru Yiddishpiel w Tel Avivie od firm Uprawa Pieczarek Myszkowiec w Radzyniu i Agencji Ochrony 'BAKO' w Biłgoraju, Biłgorajskie Stowarzyszenie Kulturalne im. I.B. Singera,* http://singer.lbl.pl/pl/galeria/przekazanie-darowizny-dla-teatru-yiddishpiel-w-tel-avivie-od-firm-uprawa-pieczarek-myszkowiec-w-radzyniu-i-agencji-ochrony-bako [dostęp: 31.08.2020].

[42] Цырымонію, якая адбылася 5 лістапада 2006 г., узначаліў рабін прагрэсіўнага іўдаізма Варшавы Берт Шуман. A. Bara, op.cit.

[43] *Kamienie węgielne wmurowane*, Biłgoraj.com.pl, wrzesień 14, 2009, http://bilgoraj.com.pl/kamienie-wegielne-wmurowane,,3,11,1,4012,n.html [dostęp: 31.08.2020].

ў апавяданні, якое яны фармуюць. Напрыклад, Т. Кузьміньскі адмовіўся ад рэканструкцыі першапачатковай сінагогі ў Білгараі на той падставе, што «яна не адрознівалася выключнай прыгажосцю» і што, паколькі была мураваная, то не ўпісвалася б у яго архітэктурнае бачанне[44]. Аднак некаторыя члены ізраільскай асацыяцыі тых, хто выжыў, лічаць ганьбай тое, што першапачатковая сінагога не была рэканструявана, указваючы на тое, што праект рэканструкцыі мястэчка «не адлюстроўвае характар даваеннага Білгарая»[45] і «не з'яўляецца яўрэйскім горадам»[46]. Паводле кіраўніка асацыяцыі Ізраэля Бар-Она, цікавыя для білгарайскай дыяспары, галоўным чынам, аўтэнтычныя, гістарычныя мясціны – тыя, якія маюць непасрэднае дачыненне да жыцця іх продкаў[47]. Рэканструкцыя, якой бы дакладнай яна ні была, ніколі не будзе мець такога эмацыйнага зараду, як сапраўдныя месцы, дзе адбывалася жыццё яўрэяў.

У запале мясцовай адраджэнскай дзейнасці такую яўрэйскую адчувальнасць часам можна не заўважыць. Калі мясцовыя актывісты запрасілі Шмуэля Ацмона-Вірцэра выступіць са сваім ідыш-тэатрам у Шчэбжэшыне, ён даведаўся, што спектакль павінен адбыцца ў былой сінагозе – тым самым месцы, дзе ў 1940 г. жыўцом быў спалены яго дзед, спрабуючы выратаваць скрутак Торы пасля таго, як немцы падпалілі будынак.

> Я прыехаў у Шчэбжэшын і пытаюся ў іх: «дзе будзе спектакль?», таму што я памятаў, што Шчэбжэшын быў невялікім мястэчкам і не меў сцэны. Кажуць: «У нас ёсць сцэна – у цэнтры культуры». …І мяне вядуць у сінагогу. Я гляджу на гэта і кажу: «Слухайце, я не магу тут граць. У мяне будзе сардэчны прыступ!» Яны кажуць: «Але спадар Шмулік, мы прадалі ўсе білеты, людзі чакаюць спектакля! Як можна адмяніць?» Таму я сказаў: «Ведаеце што, [я буду граць] пры адной умове: на месцы будуць доктар і хуткая дапамога»[48].

---

[44] T. Kuźmiński, wywiad z M. Waligórską, 04.07.2020.
[45] D. Bar, wywiad z M. Waligórską, 25.08.2020.
[46] I. Bar-On, op.cit.
[47] Ibidem.
[48] S. Atzmon-Wircer, interview with M. Waligórska, 01.07.2020.

Сцэна гэтых перамоваў асабліва востра паказвае адносіны ўлады ў дзеянні. Мультыкультурнае мінулае тут інсцэніруецца па сцэнары, падрыхтаваным новымі захавальнікамі мясцовых аб'ектаў яўрэйскай спадчыны, нават коштам эмацыйных пакут перажыўшага Халакост, змушанага выступаць на месцы смерці свайго дзеда. Прывілегія, атрыманая ў выніку гвалту, узнаўляецца ў аднабаковым і неабдуманым рашэнні аб умовах, на якіх будуць ствараццa ўяўленні аб Іншым. Тая самая прывілегія дзейнічае, калі гісторыя горада пішацца такім чынам, каб зручна хаваць пэўныя факты. Так, на вэб-сайце мясцовага самакіравання Білгарая, які адзначае Шмуэля Ацмона-Вірсера як ганаровага грамадзяніна горада, мы чытаем, што ён пакінуў Польшчу пасля 1945 г. «з-за палітычнай сітуацыі», у той час як сапраўдная прычына – пасляваенны антысеміцкі гвалт – застаецца неартыкуляванай[49].

Памяць пра мінулы мультыкультуралізм Білгарая, хоць і вельмі прыкметная ў грамадскай прасторы горада, культурным жыцці і парадку дня развіцця, застаецца вельмі амбівалентнай і праблематычнай. Яна адкрывае кантактную зону, дзе розныя актары сустракаюцца і дамаўляюцца аб спосабах апавядання, святкавання і пераадольвання шматэтнічнага мінулага горада. Тым не менш, у той жа час гэта таксама дазваляе захоўвацца маўчанню, міфам і табу ў настальгічнай рамцы гарманічнага суіснавання, маляўнічай разнастайнасці і добрасуседскіх адносін – бачанне, якое хавае ўладныя адносіны, антаганізмы і гвалт.

[49] *Samuel Atzmon-Wircer*, https://www.bilgoraj.pl/page/470/samuel-atzmon-wircer.html [dostęp: 06.09.2020].

Сіметрычны мультыкультуралізм і міф пра талерантнасць: Іўе (Беларусь)

Горад Іўе (пол. Iwje) размешчаны прыблізна ў 150 км на ўсход ад Гродна, сёння з'яўляецца адміністрацыйным цэнтрам Іўеўскага раёна і налічвае каля 8000 жыхароў. Іўе мае доўгую гісторыю шматэтнічнага гарадскога паселішча, якое бярэ свой пачатак у XV ст. Разам з яўрэйскім насельніцтвам у горадзе жылі рыма-каталікі, праваслаўныя, татары-мусульмане і арыяне. Антытрынітарная хрысціянская супольнасць ператварыла Іўе ў важны цэнтр арыянскай думкі і навукі ў XVI ст.[50] Татары, якіх, як мяркуецца, прывёз у XIV ст. вялікі князь Вітаўт, і да сённяшняга дня фармуюць аблічча горада. Драўляная мячэць, пабудаваная ў 1882 г., была адзінай дзеючай мячэццю ва ўсёй Беларускай ССР і застаецца славутасцю горада, які называюць «татарскай сталіцай Беларусі». У 1938 г. Іўе было больш чым на тры чвэрці населена яўрэямі[51]. Актыўнае гаспадарчае, рэлігійнае і культурнае жыццё іўеўскай яўрэйскай абшчыны, якая мела ў мястэчку сваю сістэму адукацыі, у тым ліку школу "Тарбут", дабрачынныя арганізацыі, пажарную і футбольную каманды, тэатр і аркестр, перапыніла Другая Сусветная вайна[52].

Яўрэйская абшчына Іўя амаль што цалкам спыніла сваё існаванне 12 мая 1942 г., у дзень масавага расстрэлу больш за 2,5 тысячы яўрэяў у суседнім лесе каля вёскі Стоневічы[53]. Меншыя рас-

---

[50] В. Шаблюк, *Іўе*, [w:] *Энцыклапедыя гісторыі Беларусі*, т. 3, Мінск 1996, с. 510.

[51] Яўрэі ў Іўі складалі ў 1938 г. 76 % мясцовага насельніцтва. *Ивье. Историческая справка,* Yad Vashem, https://netzulim.org/R/Const/Yad/75righteous/content/places/popup/ivie.htm?height=450&width=565 [dostęp: 06.09.2022].

[52] Больш пра гісторыю Іўя гл.: I. Sorkina, *Iwie – karta dziedzictwa kulturowego*, https://shtetlroutes.eu/pl/iwie-karta-dziedzictwa-kulturowego/ [dostęp: 06.09.2022].

[53] У красавіку 1945 г. пры ўскрыцці масавага пахавання на паўднёвай ўскраіне лесу ў ваколіцах в. Стоневічы было выяўлена 2524 трупы, сярод якіх целы дзяцей ва ўзросце ад 3 месяцаў. Гл.: Л. Смиловицкий, *Катастрофа евреев*... op.cit., s. 179.

стрэлы адбываліся і раней – так, у пачатку жніўня 1941 г. у Іўі былі забітыя прадстаўнікі яўрэйскай інтэлігенцыі і высокакваліфікаваныя спецыялісты[54]. Што здарылася з апошнімі вязнямі іўеўскага гета дакладна невядома.

Каля 80 іўеўскіх яўрэяў перажылі Халакост, хаваючыся або далучыўшыся да партызанскіх атрадаў у бліжэйшых лясах[55]. Многія скарысталіся магчымасцю пакінуць Савецкі Саюз па схеме «рэпатрыяцыі», пераехаўшы ў Польшчу і ўрэшце эміграваўшы на «Захад». Сем яўрэйскіх сем'яў засталіся ў Іўі да распаду СССР, каб на пачатку 1990-х эміграваць у Ізраіль[56]. Нягледзячы на тое, што пасля 1944 г. яўрэйскае жыццё працягвалася ў горадзе, суполцы тых, хто выжыў, прыйшлося сутыкнуцца з пасляваенным пазбаўленнем маёмасці, знішчэннем яўрэйскіх мясцін і рэлігійных традыцый, працяглым антысемітызмам[57].

У 2009 г., праз два дзесяцігоддзі пасля таго, як апошнія яўрэі пакінулі Іўе, мясцовыя ўлады ўрачыста адкрылі музей, мэта якога – увекавечыць шматнацыянальную спадчыну горада. Адзіны ў Беларусі Музей нацыянальных культур з пастаянна дзеючай экспазіцыяй "Пад агульным небам праз стагоддзі" прадстаўляе мясцовую гісторыю праз прызму этнічнай і канфесійнай разнастайнасці горада. З трыма выставачнымі заламі, прысвечанымі адпаведна хрысціянскаму, яўрэйскаму і татарскаму насельніцтву[58], музей адыходзіць ад асноўнага гістарычнага наратыву, які на працягу дзе-

[54] *Cmentarz żydowski w Iwiu*, Virtual Shtetl, https://sztetl.org.pl/en/towns/i/1513-iwie/116-sites-of-martyrdom/46290-cmentarz-zydowski-w-iwiu-miejsce-egzekucji-i-grob-zbiorowy [dostęp: 07.09.2022].

[55] М. Меламед, интервью и литературная обработка Г. Койфмана, https://iremember.ru/memoirs/partizani/melamed-mikhail-elimelekh-aleksandrovich/ [dostęp: 20.12.2022].

[56] Т. Барадач, інтэрв'ю з І.Соркінай, 07.08.2020.

[57] *Когда стены заплакали. История Цили Иофен,* Yad Vashem, https://www.yadvashem.org/ru/education/testimony-films/cyla-yoffan.html [dostęp: 13.09.2020]; В. Кошчар, інтэрв'ю з Інай Соркінай, 16.10.2020.

[58] Чацвёртая зала музея прысвечана „Вялікай Айчыннай вайне" (у яе афіцыйнай інтэрпрэтацыі), экспазіцыя пакуль знаходзіцца ў стадыі стварэння.

сяцігоддзяў, асабліва ў заходняй Беларусі, зацямняў прысутнасць этнічных Іншых, і ўзмацняе гэта, усхваляючы міф пра выключную талерантнасць Беларусі і паказваючы яўрэяў і татараў Іўя як экзагенныя групы.

Арганізацыя і планіроўка Іўеўскага музея не толькі не адлюстроўвае рэальныя суадносіны розных этнічных груп, якія насялялі мястэчка да 1942 г., але і пазначае раздзел выставы, прысвечаны хрысціянам, як «карэннае насельніцтва». Яўрэі і татары, хоць і фігуруюць у наратыве музея як «беларускія яўрэі» і «беларускія татары», па сутнасці выглядаюць нетутэйшымі, кожны ў сваёй асобнай выставачнай прасторы. Больш за тое, нягледзячы на траўматычную гісторыю горада, адзначаную генацыдам, масавай міграцыяй і рэпапуляцыяй (паўторным засяленнем), гісторыя шматканфесійнага і шматэтнічнага мінулага Іўя апавядаецца выключна як гісторыя мірнага суіснавання і згоды. Гэтая гісторыя, у якой этнічныя ці рэлігійныя адрозненні пазначаныя і вынесеныя па-за межы «тутэйшасці», служыць для вызначэння нацыянальных асаблівасцей беларускага хрысціянскага «ядра» як адкрытага, добразычлівага і талерантнага[59]. Мясцовая газета «Іўеўскі край» у артыкуле пра музей у 2015 г. сцвярджала, што «Іўе вылучаецца сярод [іншых заходнебеларускіх гарадоў] найбольшай рэлігійнай і нацыянальнай талерантнасцю». Журналістка таксама высунула гіпотэзу, што мясцовую мячэць ніколі не зачынялі ў савецкі перыяд, таму што «мясцовыя ўлады заўсёды арыентаваліся ў сваёй ідэалагічнай працы на нацыянальную згоду іўеўчан, іх сяброўства, ушанаванне сваіх этнічных каранёў», выхаванне глыбокага пачуцця патрыятызму і прывязанасці да «супольнага неба маці-Радзімы»[60].

[59] Такім жа духам напоўнена мясцовая гістарыяграфія, якая цалкам засяроджваецца на мірным суіснаванні ўсіх этнічных груп, якія насяляюць рэгіён. Гл.: *Памяць. Іўеўскі раён,* Мінск 2002; зборнікі матэрыялаў канферэнцый: *З гісторыі вякоў і пакаленняў Іўеўскага краю*, рэд. І. Крэнь, Гродна 1999; *Іўеўская зямля – сузор'е народаў, рэлігій, культур*, рэд. А. Гецэвіч, Гродна 2013.

[60] В. Гулідава, *Не ў Рым дарогі ўсіх людзей вядуць, а вядуць яны іх у …Іўе*, „Іўеўскі край", 19.06.2015, https://ivyenews.by/novosti/kultura/1751-ne-rym-darogi-sikh-lyudzej-vyaduts-vyaduts-yany-ikh-u-i-e.html [dostęp: 15.09.2020].

У духу міжрэлігійнай згоды было аформлена і адкрыццё ў 2019 г. абноўленай яўрэйскай экспазіцыі. Паведамляючы пра цырымонію, падчас якой галоўны рабін Рэлігійнага аб'яднання прагрэсіўнага іўдаізму ў Беларусі Рыгор Абрамовіч запрасіў мясцовага каталіцкага святара і кіраўніка татарскай суполкі прачытаць частку Торы, мясцовая газета задае рытарычнае пытанне: „Скажыце, дзе яшчэ, акрамя Іўя і Іўеўскага музея нацыянальных культур, можна ўбачыць і адчуць падобнае?!"[61] Ідэалізуючы мінулыя міжэтнічныя стасункі ў горадзе і ўпісваючы іх у плоскасць рэлігійнага экуменізму, афіцыйны наратыў пра мультыкультуралізм Іўя сфармуляваў складаную гісторыю горада такім чынам, каб яна адпавядала ідэалагічным пастулатам рэжыма Лукашэнкі і цалкам засланяла пытанне мясцовага ўплыву на гвалт і пазбаўленне маёмасці, звязаныя з Халакостам.

Такі ж святочны мэсэдж пра этнічную разнастайнасць і гармонію нясе манумент пад афіцыйнай назвай «У гонар сяброўства і адзінства канфесій Іўеўшчыны», усталяваны ў 2012 г. у цэнтры галоўнай плошчы горада (на месцы знесенага будынка гандлёвых радоў XIX ст.). Ён складаецца з чатырох белых 10-метровых бетонных стэл, якія прадстаўляюць каталіцызм, праваслаўе, іслам, іўдаізм. Помнік візуалізуе мінулую поліэтнічнасць горада з той самай сіметрыяй, якую мы сустракаем у афармленні музея. Стэлы, упрыгожаныя фігурамі Яна Паўла II, Дзевы Марыі, выявамі паўмесяца і меноры, павернутыя ў бок адпаведных будынкаў храмаў[62].

---

[61] *Экспозиция под звездой Давида*, „Іўеўскі край", 30.11.2019, https://ivyenews.by/novosti/obshchestvo/6085-ekspozitsionnyj-zal-prinyal-pervykh-posetitelej.html [dostęp: 15.09.2020].

[62] Іўдзейская стэла накіравана ў бок былога сінагагальнага двара. Да нядаўняга часу ў Іўі стаялі побач тры будынкі сінагог (вул. 1 мая, дамы пад нумарамі 9, 11, 13). Ператвораныя ў пасляваенны час адпаведна ў культурны цэнтр (клуб), пякарню і электрастанцыю, ніводная з сінагог не магла быць выкарыстана яўрэйскай абшчынай Іўя па свайму рэлігійнаму прызначэнню. Мясцовыя яўрэі, якія навучыліся спраўляцца з гэтай сітуацыяй дасціпным выказваннем аб тым, што сінагогі па-ранейшаму забяспечваюць гараджан «самым важным: хлебам,

Велічны манумент чатыром канфесіям Іўя стварае вобраз ідэальнай геаметрычнай раўнавагі, санкцыянуе афіцыйную версію гісторыі горада, у якой пануе пастулат аб гарманічным сужыцці канфесій. Аднак, улічваючы, што апошнія яўрэі Іўя эмігравалі ў 1990-х гадах, а яўрэйская спадчына горада падвяргалася сістэматычнаму знішчэнню і „перазапісу", іўдзейская стэла мае кардынальна іншае значэнне ў параўнанні з трыма астатнімі – паказальнікамі існуючых канфесій і дзеючых храмаў. Хоць іўдзейская стэла размешчана ў адзіным ансамблі, але яна неэквівалентая іншым тром стэлам, бо сімвалізуе поўную страту рэлігійнай супольнасці і адлюстроўвае ўладную пазіцыю хрысціянскай большасці паслявае́ннага Іўя адносна спадчыны зніклай яўрэйскай супольнасці.

Яшчэ адно месца ў Іўі, што выклікае пачуццё гістарычнай несправядлівасці і вельмі выразна адлюстроўвае супярэчнасць паміж нядаўна адкрытай мультыкультурнай спадчынай горада і шматгадовай сістэматычнай практыкай яе „перазапісу", – гэта былыя яўрэйскія могілкі.

Могілкі перажылі вайну, выкарыстоўваліся ў паслявае́нны час, аднак былі амаль цалкам знішчаныя ў 1960-я – 1980-я гг., каб вызваліць месца для шматкватэрнага дома і банка, у той час як мясцовыя жыхары пачалі выкарыстоўваць мацэвы ў сваіх гаспадарчых мэтах. Апошні нераспрацаваны ўчастак могілак у 2013 г. быў абраны ўладамі для размяшчэння мемарыяльнай кампазіцыі пад адкрытым небам пад назвай „Кола гісторыі". Яна складаецца з чатырнаццаці масіўных размешчаных па крузе валуноў, на якіх пазначаныя некаторыя падзеі з гісторыі горада: першая згадка Іўя ў гістарычных дакументах (1444); наданне Іўю статуса мястэчка (1742), гарадскога

электрычнасцю і культурай», тым не менш балюча адчувалі выключэнне з ранейшых супольных прастораў (І. Кошчар, інтэрв'ю з І. Соркінай, 16.10.2020). Сёння ў тым будынку, дзе быў клуб, знаходзіцца спартовая зала. Сінагога, дзе была пякарня, а пазней прадуктовая крама „Смак", сёння пустуе. На вялікі жаль, некалькі гадоў таму быў знесены будынак былой сінагогі, ператвораны ў электрастанцыю.

пасёлка (1940), горада (2000); даты заснавання храмаў чатырох канфесій і помніка ў гонар іх сяброўства. Інсталяцыя таксама спрабуе прывязаць лакальную гісторыю ў больш шырокі кантэкст імперскіх зменаў улады: асобныя валуны адзначаюць перыяд, калі Іўе было ў складзе Рэчы Паспалітай (1569–1795), Расійскай імперыі (1795–1917), міжваеннай Польшчы (1921–1939), пад нацысцкай акупацыяй (1941–1944) і ў Савецкім Саюзе (1939–1991).

У гэтай манументальнай гарадской хроніцы адзіным ускосным згадваннем яўрэяў з'яўляецца лаканічная дошка, на якой адзначана, што ў Іўі ў XVIII ст. была ўзведзена сінагога. Няма ніякай інфармацыі пра тое, што „Кола гісторыі" размешчана на тэрыторыі разбураных яўрэйскіх могілак, і што ў гады Другой сусветнай вайны тут адбываліся акцыі расстрэлаў яўрэяў[63].

У такім выглядзе помнік „Кола гісторыі" выконвае акт „перазапісу", падмяняючы савецкі метанаратыў наднацыянальнага братэрства і атэізму маркай мультыкультуралізму, трывала замацаванай у міфе аб талерантнасці, які прызнае разнастайнасць толькі тады, калі гэта не пагражае пазітыўнай калектыўнай ідэнтычнасці этнічнай/рэлігійнай большасці.

Падтрымка дзяржавай міфа аб мультыкультуралізме ў Іўі суіснуе з працяглым занядбаннем, маргіналізацыяй і сціраннем яўрэйскіх матэрыяльных слядоў у горадзе[64], а таксама з гістарычнай амнезіяй адносна траўматычных аспектаў гісторыі горада. Старонкі так званай „цяжкай гісторыі" (difficult history), асабліва тыя, якія тычацца саўдзелу мясцовага насельніцтва ў антыяўрэйскім гвалце і пазбаўленні яўрэяў маёмасці, застаюцца пад табу. Адпаведна, ні

[63] Тамара Барадач, яўрэйская актывістка, якая нарадзілася ў Іўі, але цяпер жыве ў Ізраілі, звярнулася да мясцовых уладаў з просьбай выправіць сітуацыю. Аднак экспазіцыя застаецца нязменнай (Т. Барадач, інтэрв'ю з І. Соркінай, 08.07.2020).

[64] Нядаўна былі знесеныя будынкі адной з былых сінагог, яўрэйскага дома сям'і Дварэцкіх, а таксама знішчаныя сляды надпісу на іўрыце на фасадзе будынка былой школы Тарбут, які цяпер належыць гораду.

ў мясцовым музеі, ні ў мемарыяльным ландшафце не згадваецца ні пра пагром, які адбыўся ў мястэчку ў 1923 г.[65], ні пра сістэматычнае рабаванне мясцовымі жыхарамі яўрэйскіх дамоў пасля масавых расстрэлаў у маі 1942 г.[66] Месца брацкай магілы ў Стоневіцкім лесе, дзе загінула большасць іўеўскіх яўрэяў, добра пазначана[67], але той факт, што ў расстрэле ўдзельнічалі мясцовыя паліцэйскія, як палякі, так і беларусы[68], застаецца замоўчаным. Брацкая магіла каля Стоневіч таксама пацярпела ад неаднаразовых актаў апаганьвання мясцовымі жыхарамі, якія ў пасляваенны час капаліся тут у пошуках залатых зубоў і іншых каштоўнасцей[69].

Ускладняе вобраз гарманічнага суіснавання яўрэяў і неяўрэяў у пасляваенным Іўі праблема масавага прысваення яўрэйскай маёмасці ў горадзе. У адрозненне ад Білгарая, дзе мясцовыя яўрэі, якія выжылі, сутыкнуліся з сітуацыяй экспрапрыяцыі толькі на кароткі перыяд часу, перш чым пакінулі горад і эмігравалі з Польшчы, ацалелым яўрэям Іўя, якія засталіся ў горадзе, давялося сутыкнуцца з пачуццём несправядлівасці на працягу дзесяцігоддзяў. Пасляваенны статус-кво, калі яўрэйскія дамы і кватэры прысвойваліся іншымі сем'ямі або канфіскоўваліся дзяржаўнымі ўладамі для іншага

---

[65] I. Соркіна, *Новыя крыніцы па гісторыі Іўя*, [w:] *Іўеўская зямля*..., op.cit., s. 91.

[66] Пад апусцелыя яўрэйскія дамы падганялі запрэжаныя коньмі вазы, першымі рабаўніцтвам займаліся паліцаі, а тое, што заставалася, забіралі іншыя людзі. Адна з сем'яў паліцаяў, дзякуючы нарабаванай яўрэйскай маёмасці, змагла пасля вайны вывучыць у медыцынскім інстытуце траіх дзяцей. (Т. Барадач, інтэрв'ю з І. Соркінай, 20.10.2020).

[67] Мемарыял на гэтым месцы быў усталяваны ў 1957 г. На ім быў надпіс, у якім забітых называлі «яўрэямі», а не «савецкімі грамадзянамі». У 1989 г. мемарыял быў абноўлены і пашыраны.

[68] *Когда стены заплакали…,* op.cit.

[69] Тамара Барадач успамінае, што аднойчы ёй з братам удалося прасачыць за адным мясцовым жыхаром і стаць сведкам гэтых актаў вандалізму (Т. Барадач, інтэрв'ю з І. Соркінай, 08.07.2020). Падобнае апісанне таксама гл.: L. Segal, *Tears of a Hero: The Amazing Story of Rubin and Ida Segal*, 2005, s. 53.

выкарыстання, было, як правіла, амаль немагчыма змяніць[70]. Так, Майсей Кошчар, які перажыў Халакост у савецкіх глыбінках, так і не вярнуўся ў свой бацькоўскі дом, хоць і займаў высокую пасаду ў савецкай адміністрацыі. Больш за тое, знайшоўшы нарабаваную сямейную мэблю, ён вымушаны быў выкупіць яе ў пасляваеннага гаспадара[71].

Мінулае штэтла нечакана „уварвалася" у сучаснае жыццё Іўя ў 1994 г., у той самы момант, калі мясцовае яўрэйскае жыццё падыходзіла да канца: апошнія яўрэйскія сем'і Іўя збіраліся эміграваць з Беларусі. У лесе каля вёскі Стоневічы, дзе нацыстамі былі забітыя больш за 2,5 тысячы яўрэяў, быў пастаўлены спектакль. Арт-праект ажыццявіла амерыканская балярына, харэограф і рэжысёр Тамар Рогаф, дзядуля якой выехаў з Іўя ў 1911 г. Яе 29 сваякоў загінулі ў гэтым лесе. Спектакль пад адкрытым небам у Стоневіцкім лесе доўжыўся тры тыдні, сабраў тысячы гледачоў з усёй Беларусі, а таксама з Літвы, Эстоніі і Расіі, прыцягнуў увагу СМІ, глыбока зацікавіў мясцовую супольнасць[72]. Выбраўшы мясцовых яўрэяў у якасці акцёраў і наняўшы дзясяткі мясцовых жыхароў для кіравання складанай лагістыкай прадпрыемства, Рогаф, як яна сама лічыць, змагла забяспечыць «каталізатар» для размоў як мясцовых яўрэяў, так і неяўрэяў аб іх досведзе ў якасці ахвяр і "уцягнутых суб'ектаў"[73]. Хоць спектакль Рогаф быў засяроджаны на паўсядзённым жыцці мястэчка, а не на гвалце ў час вайны, ён паставіў перад мясцовым неяўрэйскім насельніцтвам шэраг непрыемных

[70] Выключэннем з правілаў былі ўзброеныя мужчыны – яўрэі-партызаны, якія мелі больш шанцаў выселіць арандатараў са сваёй маёмасці. Напрыклад, Рубін Сігал і Петэр Хадош змаглі вярнуць сабе дамы, якія належалі іх сваякам у Іўі. Гл.: Segal L., *Tears of a Hero…,* op.cit., s. 112; E. Svinkin, interview with M. Waligórska, 20.12.2020.

[71] Т. Барадач, інтэрв'ю з І. Соркінай, 08.07.2020.

[72] Былі выдзелены спецыяльныя аўтобусы, якія бясплатна даставілі жадаючых з Мінска, Масквы, Літвы і Эстоніі (T. Rogoff, interview with M. Waligórska, 17.11.2020).

[73] T. Rogoff..., op.cit.

пытанняў, такіх як лёс яўрэйскай маёмасці. Сцэны, у якіх яўрэі давяраюць сваім суседзям-неяўрэям на захоўванне свае каштоўнасці (самавар) альбо закопваюць іх у зямлю (сталовы посуд), альбо дзе сталовыя срэбныя прыборы тырчаць з зямлі ўсяго ў некалькіх метрах ад месца забойства, здымаліся з выкарыстаннем даваеннай мэблі і іншых рэчаў, што збіраліся па навакольных вёсках[74]. Гэта надало тэатральнай пастаноўцы трывожнае адчуванне аўтэнтычнасці і напружання. Звязваючы матэрыяльныя каштоўнасці яўрэяў непасрэдна з месцам забойства, Рогаф пераканаўча ўзняла праблему ўдзелу мясцовай супольнасці ў пераразмеркаванні яўрэйскай уласнасці і ўскоснай альбо нават прамой датычнасці да гвалту і несправядлівасці.

Вельмі паказальна, што спектакль Рогаф супаў па часе з іншым мемарыяльным жэстам, які з'явіўся моцным сімвалічным контрапунктам. У 1994 г. Іўе асвяціла свой самы малады храм – праваслаўную царкву, адкрыццё якой адзначалася пампезна, сам Патрыярх Маскоўскі і ўсяе Русі Алексій II правёў літургію, на якой прысутнічалі амаль усе жыхары горада. Царкву заснавалі ў былым яўрэйскім доме, які да вайны належаў, паводле ўспамінаў мясцовых жыхароў, адвакату-яўрэю. Пасля вайны там размясцілі спачатку дзіцячы садок-яслі, а пазней радзільню.

Адметна тое, што новая царква прысвечана св. Гаўрыілу Беластоцкаму, хлопчыку, які нібыта быў забіты яўрэямі ў рытуальных мэтах у 1690 г.[75] Культ Гаўрыіла Беластоцкага, кананізаванага

[74] T. Rogoff and D. Wright, dir. *Summer in Ivye*, *Tamar Rogoff Performance Projects* (video film, 2002).

[75] Гаўрыіл Беластоцкі разам са святымі Афанасіем і Макарыем належаць да групы «беларускіх» святых пакутнікаў XVII ст., якія сімвалізуюць барацьбу «беларускай» праваслаўнай супольнасці з іншымі канфесіямі. Афанасій стаў ахвярай рэлігійнага канфлікту паміж каталікамі і праваслаўнымі, Макарый быў забіты туркамі, а Гаўрыіл – яўрэямі. (Гл.: А. Мірановіч, *Праваслаўная Беларусь*, Białystok 2009, с. 195. У іншым месцы А. Мірановіч адзначае, што гісторыя рытуальнага забойства Габрыэля яўрэямі была прыдуманая ў Расіі ў XIX ст. (M. Chołodowski, *Prawosławie: Święty męczennik Gabriel. Relikwie w Białymstoku*,

Праваслаўнай царквой у 1820 г., які лічыцца заступнікам дзяцей і моладзі, зноў здабыў папулярнасць у канцы XX ст. як у Беларусі, так і ў Польшчы[76]. Выбар неадназначнага патрона для мясцовай царквы не прайшоў незаўважаным. Яўрэі Іўя палічылі гэтае рашэнне «абсурдным» і «абразлівым», апасаючыся, што культ Гаўрыіла падсілкоўвае міф аб крывавым нагаворы, з якім яны сутыкаліся ў Іўі з дзяцінства[77]. Так, Валянціна Кошчар (1941 г.н.) успамінае, што ў 1950-х гг. у Іўі яшчэ хадзіў міф пра яўрэяў, якія п'юць кроў хрысціянскіх дзяцей: з такімі гісторыямі яе сутыкнулі сябры дзяцінства[78]. Сапраўды, аповеды аб крывавым паклёпе ўсё яшчэ гучалі на мясцовым узроўні нават у 1990-я гг.[79] Мясцовы праваслаўны святар, які падтрымлівае гісторыю святога Гаўрыіла як ахвяры рытуальнага забойства, аднак падкрэслівае, што свайго апекуна храм атрымаў супольным рашэннем духавенства і вернікаў[80]. Выяўленая Рогаф у Іўі гісторыя „датычнасці" адразу ж выклікала контррэакцыю, якая прыняла форму спробы выставіць яўрэяў як выканаўцаў гвалту. Гэты сімвалічны разварот, зроблены такім дэманстратыўным спосабам у публічнай прасторы, паказвае, як усведамленне „ўцягнутымі суб'ектамі" іх калектыўнай, структурнай датычнасці да мінулай несправядлівасці выклікае дыскамфорт, які вымагае палёгкі.

Такім чынам, і ў Іўі памяць пра мінулае штэтла, полікультурнай спадчыны горада ў цэлым, хоць і добра бачная ў публічнай прасторы

---

https://bialystok.wyborcza.pl/bialystok/7,35241,22408474,prawoslawie-swiety--meczennik-gabriel-relikwie-w-bialymstoku.html?fbclid=IwAR2U_NL7yx4TASuuZnq7ptMOkcJ_PNIsBlZ__J8oIdWfgJ5Eq6Y_CTQyz_I&disableRedirects=true .

[76] Мошчы святога Гаўрыіла Беластоцкага былі перанесены з Гродна ў Беласток у 1992 г. (Гл.:J. Tokarska-Bakir, *Legendy o krwi*..., op.cit., s. 243–244, 297, 324).

[77] Т. Барадач, інтэрв'ю з І. Соркінай, 08.07.2020.

[78] В. Кошчар, інтэрв'ю з І. Соркінай, 16.10.2020.

[79] Т. Барадач, інтэрв'ю з І. Соркінай, 16.10.2020. Гл. таксама вынікі антрапалагічных даследаванняў у Лідскім рэгіёне: J. Tokarska-Bakir, *Legendy o krwi*..., op.cit., s. 378.

[80] В. Пашкевіч, інтэрв'ю з І. Соркінай, 24.09.2020.

і культурным жыцці горада, але застаецца вельмі неадназначнай і праблематычнай. Мясцовыя стратэгіі ўсхвалення міфа пра мінулы лакальны мультыкультуралізм выяўляюць глыбокі разлом у калектыўнай памяці Іўя, дзе жаданне прызнаць шматэтнічную спадчыну горада супярэчыць патрэбе захаваць пазітыўную групавую ідэнтычнасць цяперашняй неяўрэйскай большасці[81]. Адзіны спосаб дасягнуць абедзвюх мэтаў – праз наратыў пра мінулую гармонію і сіметрычны мультыкультуралізм, які адначасова выкрэслівае міжэтнічныя канфлікты ці гвалт і замоўчвае ўладныя адносіны, якія вызначаюць умовы, у якіх будуецца і распаўсюджваецца гісторыя выключнай талерантнасці Іўя. Такім чынам, публічныя акты ўшаноўвання яўрэйскай спадчыны як часткі маляўнічага мультыкультурнага габелена Іўя, разглядаемага як рэлікт Вялікага Княства Літоўскага, адбываюцца коштам ігнаравання мінулых і цяперашніх выпадкаў прысваення, наўмыснага знішчэння і перазапісу, а таксама пытанняў аб саўдзеле неяўрэйскага насельніцтва горада ў Халакосце і эканамічныя выгады, якія гэта прынесла. Гэткім жа чынам замоўчваюцца галасы яўрэяў Іўя, якія пратэставалі супраць недастатковай чуласці ў мясцовых мэмарыяльных мерапрыемствах. Тое, што застаецца недаацэненым, – гэта таксама удзел яўрэяў у галоўных праектах памяці горада. Напрыклад, тое, што яўрэйская стэла Помніка чатырох рэлігій, мемарыяльная дошка на будынку былой сінагогі і шматлікія экспанаты на яўрэйскай выставе ў Музеі нацыянальных культур былі спансіраваныТамарай Барадач, актывісткаю аб'яднання іўеўскіх яўрэяў у Ізраілі, не знаходзіць згадак ні ў глянцавых рэкламных матэрыялах, выдадзеных гарадскімі ўладамі, ні на самой музейнай экспазіцыі[82]. Шэраг яўрэйскіх ініцы-

[81] J. C. Turner, *Towards a Cognitive Redefinition of the Social Group*, [in:] Social Identity and Intergroup Relations, ed. H. Tajfel, Cambridge 1982, p. 34.

[82] У элегантна адрэдагаванай глянцавай справаздачы аб міжнародных стасунках Іўеўскага раёна за 2015 г., дзе фігуруе Помнік чатыром канфесіям, не згадваецца, што сродкі на яго яўрэйскую частку ішлі не з гарадскога бюджэту. Таксама ў брашуры згадваецца Стоневіцкі лес як месца расстрэлу «мірных жыхароў

ятываў, як мясцовы „Марш Жыцця" ці арт-праект Тамары Рогаф у Стоневічах, таксама рэтраспектыўна афармлены як плён мясцовых адміністратыўных намаганняў. Але ў той час як мясцовыя ўлады, падобна, цэняць прысутнасць яўрэйскіх актараў у стварэнні міфа пра беларускую добразычлівасць да яўрэяў, сцэнар, у які ўпісаны іх намаганні, агаляе ўладныя адносіны за фасадам рэлігійнай роўнасці і міжнацыянальнага братэрства. Гістарычная несправядлівасць, ад якой пацярпелі мясцовыя яўрэі, а таксама ўстойлівыя антысеміцкія забабоны ў горадзе застаюцца выціснутымі за межы мэйнстрымнага наратыву, які ўзнаўляе прывілеяванае становішча, якое вынікае з этнічнага гвалту і перамяшчэння.

У цені яўрэйскіх руін: Броды (Украіна)

Вядомы з канца XI ст. горад Броды з 1340 г. належаў да Польскага Каралеўства. Разам з палякамі і ўкраінцамі ў XVI – XVII стст. у Бродах пасяліліся шматлікія шатландцы, грэкі, армяне і, перш за ўсё, яўрэі. Броды ператварыліся ў буйны эканамічны цэнтр Рэчы Паспалітай, умацоўваючы свае важныя пазіцыі ў гандлі паміж Заходняй і Усходняй Еўропай і прыцягваючы актыўных яўрэйскіх гандляроў і рамеснікаў. Броды сталі таксама месцам пасяджэнняў Ваада чатырох зямель – найвышэйшага інстытута яўрэйскага самакіравання ў Польскім Каралеўстве[83].

Іўя». Гл.: *Беларусь – Израиль. Сотрудничество Ивьевского районного исполнительного комитета с соотечестенниками за рубежом,* https://en.calameo.com/read/00456668454ec6057d86a [dostęp: 03.12.2022].

[83] *Броды*, Еврейская электронная энциклопедия, https://eleven.co.il/diaspora/communities/10761/ [dostęp: 10.11.2022]; B. Kuzmany, *Brody always on my mind: the mental mapping of a Jewish city*, „East European Jewish Affairs" 2013, t. 43, no. 2, s. 163–165; B. Kuzmany, *Brody: eine galizische Grenzstadt im langen 19. Jahrhundert*, Köln–Wien 2011, s. 319–20; N.M. Gelber, *Brody. Jerusalem of Austria*, red. Y. Klausner, *An Eternal Light: Brody*, [in:] Memoriam (Ukraine). Translation of Ner Tamid: Yizkor leBrody Edited by: Organization of former Brody residents in Israel, 1994, New York 2018, https://www.jewishgen.org/yizkor/brody/bro050.html [dostęp: 10.11.2022].

1772 год стаў пераломным у гісторыі Бродаў. Пры першым падзеле Рэчы Паспалітай яны былі далучаны да Аўстрыі і ўвайшлі ў склад кароннай зямлі Галіцыі. Дзякуючы свайму размяшчэнню каля мяжы паміж Аўстрыяй і Расіяй, штэтл ператварыўся ў важны аўстрыйскі гандлёвы цэнтр, у якім яўрэі адыгрывалі галоўную ролю[84]. Гэта, а таксама той факт, што ў Бродах быў самы высокі працэнт яўрэяў ва ўсёй Габсбургскай імперыі (88% у 1820 г.; 68,5% у 1900 г.[85]), стварылі мястэчку рэпутацыю «маленькага Іерусаліма» Аўстрыі ці Галіцыі[86]. Журналіст і пісьменнік Йозэф Рот (1894 – 1939), які паходзіў з хасідскай сям'і і правёў свае дзяцінства і юнацтва ў Броўдах, напэўна, самы вядомы яўрэйскі жыхар горада[87].

У складзе Польскай Рэспублікі пасля Першай Сусветнай вайны Броды заставаліся яўрэйскім мястэчкам, у 1921 г. яўрэйскае насельніцтва дасягала 66,3% ад агульнай колькасці жыхароў. Бродаўскія яўрэі, многія з якіх уцяклі з горада ў страху перад антысеміцкімі беспарадкамі з боку расійскіх салдат падчас Першай Сусветнай вайны, успрынялі канец аўстрыйскага панавання як пачатак бурнай эпохі, якая ў канчатковым выніку прывяла да гібелі «Галіцкага Іерусаліма»[88].

Броды былі акупаваныя Чырвонай Арміяй у верасні 1939 г., а ў канцы ліпеня 1941 г. – нацыстамі. Частка мясцовага ўкраінскага насельніцтва вітала нямецкіх акупантаў як «вызваліцеляў» ад баль-

---

[84] B. Kuzmany, *Brody*..., op.cit., s. 253–258.

[85] Ibid., s. 125, 126, 345.

[86] N. M. Gelber, *Brody*..., op.cit.; B. Kuzmany, *Brody always on my mind*…, op.cit., s. 166.

[87] D. Bronsen, *Joseph Roth. Eine Biographie*, Köln 2018, s. 21–54.

Амалія Фрэйд, у дзявоцтве Натансон (1835–1930), якая выросла ў Адэсе і была маці заснавальніка псіхааналізу Зігмунда Фрэйда (1856–1939), таксама паходзіла з Бродаў. É. Roudinesco, *Freud: In His Time*and Ours, Cambridge 2016, s. 560.

[88] Sh. Spector, G. Wigoder red., *The Encyclopedia of Jewish Life Before and During the Holocaust*: A-J, New York 2001, s. 202; B. Kuzmany, *Brody always on my mind*…, op.cit., s.165.

шавізму[89]. Нямала мясцовых жыхароў былі гатовыя ўдзельнічаць у нацыянал-сацыялістычным перасследзе і знішчэнні яўрэйскага насельніцтва – напрыклад, у якасці даносчыкаў і ахоўнікаў гета (членаў украінскай дапаможнай паліцыі). Толькі 150-250 з 9000-10000 яўрэяў Бродаў перажылі Халакост[90]. На змену мультыкультурнаму штэтлу з пераважна яўрэйскім характарам прыйшоў гамагенны ўкраінска-савецкі правінцыйны горад, які набыў пэўнае значэнне як вузел нафтаправода «Дружба» паміж СССР і яго сатэлітамі ва Усходняй Еўропе (1964 г.). Шматнацыянальная і шматканфесійная спадчына польска-літоўскіх і аўстрыйскіх часоў знікла.

Трагедыя яўрэяў у Бродах не адыграла ніякай ролі ў савецкай культуры памяці пасля вайны: да 1994 г. у горадзе не было помніка ахвярам Халакосту[91]. Інфармацыя пра ўдзел мясцовых жыхароў у нацысцкіх злачынствах у савецкі час у асноўным замоўчвалася, і нават пасля 1991 г. у Бродах пра гэта вельмі рэдка гавораць. Больш распаўсюджаным з'яўляецца апалагетычны наратыў, створаны ўкраінскімі эмігрантамі, якія з'ехалі з Бродаў на Захад пасля вайны. Паводле гэтага наратыву менавіта яўрэі «эксплуатавалі», «прыгнятралі» і ўвогуле «дрэнна абыходзіліся» з украінскім насельніцтвам Бродаў у часы Рэчы Паспалітай, у аўстрыйскай Галіцыі, і, перш за ўсё, падчас кароткага савецкага перыяда (1939–1941). Шматлікія ўкраінцы, у сваю чаргу, давалі прытулак яўрэям і ратавалі іх падчас нямецкай акупацыі з вялікай рызыкай для ўласнага жыцця. У той жа час іншыя яўрэі – напрыклад, паліцыя яўрэйскага гета – даносілі немцам на сваіх адзінаверцаў. Згодна з гэтым наратывам, «няўдзячныя» яўрэі з тых, хто перажыў Халакост, замест таго, каб прызнаць высакародныя ўчынкі украінцаў, выстаўляюць сваіх выратавальнікаў «антысемітамі» і «калабарантамі»[92].

---

[89] Я. Чумак, ред. *Броди і Брідщина. Історично-мемуарний збірник*, Торонто 1988, с. 85.

[90] *The Encyclopedia of Jewish Life*…, op.cit., s. 202; B. Kuzmany, *Brody always on my mind*…, op.cit., s. 166.

[91] В. Стрільчук, *Броди – «Галицький Єрусалим»,* Броди 2015.

[92] Я. Чумак, ред. *Броди і Брідщина...,* op.cit., s. 371, 372, 385.

У лютым 1946 г. мясцовы яўрэй, які перажыў Халакост, апісаў сітуацыю ў горадзе ў лісце да ўраджэнца Бродаў, ізраільскага літаратуразнаўцы і палітыка Дова Садана (1902–1989) наступным чынам: «Горад Броды напалову ў руінах і ён зусім бязлюдны. … Толькі сцены Старой сінагогі стаяць у сваім бляску. Сінагога здалёк выглядае як Калізей. З бродаўскіх яўрэяў захавалася толькі на міньян»[93]. Пабудаваная ў 1740-х гг.[94] багата абстаўленая сінагога-крэпасць Бродаў адлюстроўвала багацце і высокую самасвядомасць яўрэйскай абшчыны горада. Сур'ёзна пашкоджаная падчас абедзвюх сусветных войнаў, яна пасля 1945 г. стала ахвярай савецкай антырэлігійнай і антысеміцкай палітыкі[95].

У наступныя дзесяцігоддзі Вялікая сінагога заставалася разбураным «Калізеем» Бродаў. Паколькі пасля вайны ў Бродах засталіся толькі некалькі яўрэяў, паўторнае выкарыстанне сінагогі ў якасці малітоўнага дома было выключана. Аднак у пачатку 1960-х будынак быў афіцыйна прызнаны «помнікам архітэктуры», адрамантаваны і выкарыстоўваўся пад складскія памяшканні і буфет. Схільныя да авантурызму мясцовыя жыхары лічылі руіны Сінагогі таямнічым месцам, дзе яўрэі маглі схаваць сваё золата і каштоўнасці перад нападам Германіі на Савецкі Саюз[96]. Разбурэнне сінагогі тым часам працягвалася, пры гэтым мясцовыя ўлады паводзілі сябе абыякава і пасіўна, дазваляючы яе заняпад. Толькі пасля таго, як у 1988 г. абвалілася заходняя сцяна сінагогі, пачалася дыскусія пра будучыню руінаў, чаму спрыяла грамадска-палітычная лібералізацыя эпохі

[93] D. Davidowitz, The Synagogue of Brody, Eternal Light..., op.cit., https://www.jewishgen.org/yizkor/brody/bro050.html [dostęp: 10.11.2022].

[94] B. Kuzmany, *Brody always on my mind*..., op.cit., s. 167; А. Корчак, *Бродовские синагоги конца XVI – начала XVIII вв*., „Тирош – труды по иудаике", т. 8, Москва 2009, с. 69–71.

[95] А. Корчак, *Бродовские синагоги*..., op.cit, с. 73; B. Kuzmany, *Brody always on my mind*..., op.cit., p. 167.

[96] А. Корчак, *Бродовские синагоги*..., op.cit, с. 74; Н. Поліщук, *„Велика" синагога у Бродах*, https://risu.org.ua/ua/relig_tourism/religious_region/56098/ [dostęp: 10.11.2022].

Перабудовы. У выніку гэтай дыскусіі з'явіліся два прынцыпова розныя праекты: план пабудовы яўрэйскага музею ў адбудаванай сінагозе[97] і ідэя «ўкраінізацыі» сінагогі праз ператварэнне яе ў галерэю сучаснага мастацтва[98]. Аднак з-за недахопу фінансавых сродкаў ні адзін з гэтых праектаў так і не быў рэалізаваны.

У 1990-я і 2000-я гады некалі галоўная славутасць Бродаў ператварылася ў сметнік і грамадскі туалет. У 2006 г. абваліўся дах будынку, і хуткая гібель Вялікай сінагогі здавалася непазбежнай. Але рост прытоку заходніх турыстаў, якія цікавяцца, у тым ліку, яўрэйскай спадчынай горада[99], і небяспека поўнага знішчэння сінагогі паступова прывялі да пераасэнсавання яе значэння з боку жыхароў горада. Украінская «Рэвалюцыя Годнасці» (Еўрамайдан, 2013/2014 гг.), вайна Расіі супраць Украіны (з 2014 г.) і ў цэлым празаходні курс краіны ўзмацнілі менавіта ў былой польскай і аўстрыйскай Усходняй Галіцыі цікавасць да поліэтнічнай і поліканфесійнай традыцыі рэгіёна, якія цяпер ўспрымаецца як «еўрапейская». Шырока распаўсюджаны ў Заходняй Украіне да «Рэвалюцыі Годнасці» украінскі нацыяналістычны наратыў, паводле якога польская і яўрэйская культурная спадчына «не ўкраінская» і, такім чынам, чужая, паступова саступае месца ўкраінска-еўрапейскаму наратыву, які разглядае яўрэйскую і польскую мінуўшчыну як частку ўкраінскай гісторыі[100]. Такім чынам, этнічная і рэлігійная разнастайнасць, якую горад страціў у Другой сусветнай вайне, і сімвалам якой з'яўляецца вобраз «Іерусаліма Галіцыі», становіцца ўсё

[97] О. Яремчук, *Де Мама. Про що мовчить остання єврейка у місті, яке колись звалось «галицьким Єрусалимом»,* Reporters 8.6.2017, https://www.reporters.media/de-mama/ [dostęp: 10.11.2022].

[98] А. Корчак, *Бродовские синагоги*..., op.cit, с. 74.

[99] B. Kuzmany, *Brody always on my mind...,* op.cit., s. 168; Г. Терещук, *Броди – місто, яким ходив Бальзак, Франко, Рот*, Radio Free Europe / Radio Liberty (Ukrainian Service) 14.6.2013, https://www.radiosvoboda.org/a/25015371.html [dostęp: 10.11.2022].

[100] Гл. напрыклад: B. Cherkes, S. Linda, *The public space and the revival of multicultural identity in the city of Lviv,* „Architectural Studies" 2016, t. 2, no. 2, s. 75–84.

больш прыкметнай. У той жа час польска-літоўскі перыяд гісторыі горада, з якім звязана ўзнікненне і развіцце яўрэйскай абшчыны Бродаў, адыгрывае толькі маргінальную ролю ў сучаснай культуры памяці і застаецца ў цені аўстрыйскай эпохі, якая лічыцца залатой у гісторыі «вольнага горада» Броды[101].

Апытанне, праведзенае мясцовым грамадскім аб'яднаннем „Край" у 2016 г., паказала, што жыхары горада, асабліва моладзь, якая выхоўвалася пасля распаду Савецкага Саюза, лічаць Вялікую сінагогу важным аб'ектам і выступаюць за яе рэканструкцыю[102]. Аднак пытанне аб тым, хто павінен выдаткаваць сродкі на рэканструкцыю, не ставілася. Пазіцыя, агучаная ў 2017 г. тагачасным дырэктарам мясцовага тэлеканалу Уладзімірам Булішыным, што ўкраінская дзяржава і мясцовыя ўлады павінны аднавіць Вялікую сінагогу, здаецца, не знайшла ў Бродах вялікай падтрымкі[103]. У горадзе больш распаўсюджаная думка, што былым малітоўным домам павінны апекавацца «заможныя яўрэі» (напрыклад, украінскія алігархі яўрэйскага паходжання) або замежныя спонсары, а не ўкраінская дзяржава, якая знаходзіцца ў складаным эканамічным стане і ваюе супраць Расіі[104].

Наадварот, заклік Булішына адкрыць для сябе «забытага сына» горада Йозэфа Рота і тым самым павысіць прывабнасць Бродаў як турыстычнага напрамку[105] меў больш шырокі рэзананс. Рот, які пакінуў роднае мястэчка ў 1913 г., вярнуўся ў Броды больш чым праз стагоддзе як яўрэйска-аўстрыйская легенда. Мясцовы гісто-

---

[101] Р. Данилюк, интервью с А. Фридманом, 31.07.2020.

[102] Л. Біло, *Чи вважаєте ви Броди історично привабливим містом,* «Брідські вісті» 8 (2016), с. 2; гл. таксама: Л. Лисонін, *Примара величної споруди*, «Брідські вісті» 4 (2017), с. 3.

[103] В. Булішин, *Що нам робити з «чужою» спадщиною*, «Брідські вісті» 1 (2017), с. 2.

[104] Р. Данилюк, интервью с А. Фридманом, 31.07.2020 и 10.08.2020; В. Ковальчук, інтерв'ю з Р. Данилюком, 26.12.2020; В. Стрільчук, інтерв'ю з Р. Данилюком, 29.12.2020.

[105] В. Булішин, *Що нам робити з «чужою» спадщиною*…, op.cit.

рыка-краязнаўчы музей, які ўключыў Вялікую сінагогу ў свае экскурсійныя праекты «Броды – галіцкі Іерусалім» і «Старыя малітоўныя дамы»[106], таксама арганізаваў спецыяльную экскурсію пра Йозэфа Рота. У 2019 г., да 125-годдзя з дня нараджэння пісьменніка і 80-годдзя з дня яго смерці, у Бродах быў усталяваны помнік Роту[107]. У жніўні таго ж года міжнародны фестываль LvivMozArt, спонсарамі якога з'яўляліся пераважна аўстрыйскія фундатары, зладзіў памятны канцэрт каля Вялікай сінагогі. Спектакль, які атрымаў шырокі рэзананс як ва Украіне, так і ў Аўстрыі, прыцягнуў увагу да жахлівага стану Вялікай сінагогі[108].

Але самым актыўным прыхільнікам рэстаўрацыі сінагогі ў Бродах з'яўляецца мясцовы актывіст і прафесійны рэстаўратар Уладзімір Кавальчук, які называе рэканструкцыю храма місіяй свайго жыцця[109]. Пасля таго, як напрыканцы 2010-х гадоў ён па ўласнай ініцыятыве распачаў рэканструкцыю тэрыторыі сінагогі, украінская і мясцовая прэса пісала пра яго намаганні, характарызуючы яго як «вар'ята», «дзівака», «візіянера» і нават як «Дон Кіхота

[106] В. Стрільчук, *Броди. «Давні Грані»*, Броди 2015.

[107] М. Суханов, *В Бродах открыли бюст выдающемуся земляку – писателю Йозефу Роту*, „Хадашот" 7 (2019), http://hadashot.kiev.ua/uk/node/1379 [dostęp: 10.11.2022].

[108] *Сцена фестивалю „LvivMozArt" готова приймати гостей!* (ТК „Броди online"), 2.8.2019, https://www.youtube.com/watch?v=gPmAfYeclps&feature=youtu.be&fbclid=IwAR3k2pENofpXUPiulgrh2_WjS5Zd0nzKCclhcQgZQDxXSwFidLiGmN1d_ho [dostęp: 10.11.2022]; В. Самченко, *Поміж звуків Моцартів у Львові,* «Україна молода» 24.7.2019, с. 10; М. Шот, *Львів полонила класична музика*, «Урядовий кур'єр» 14.8.2019, с.32; *Oksana Lyniv eröffnete mit beeindruckendem Joseph Roth-Gedenkkonzert*, „Kleine Zeitung" 5.8.2019, https://www.kleinezeitung.at/kultur/festspiele/5669666/LvivMozArtFestival_Oksana-Lyniv-eroeffnete-mit-beeindruckendem [dostęp: 10.11.2022]; *Joseph Roth-Gedenkkonzert eröffnete Lviv-MozArt-Festival*, „Salzburger Nachrichten", 5.8.2019, https://www.sn.at/kultur/allgemein/joseph-roth-gedenkkonzert-eroeffnete-lvivmozart-festival-74393509 [dostęp: 10.11.2022]

[109] В. Ковальчук, интервью с А. Фридманом, 28.08.2020; Володимир Ковальчук, інтерв'ю з Русланом Данилюком, 26.12.2020.

з Бродаў»[110]. Узяцца за сінагогу Кавальчука падштурхнула пачуцце сораму перад замежнымі гасцямі, якія бачылі ў Бродах занядбаны стан прыгожай Вялікая сінагогі[111]. Паведамленні ў СМІ, як, напрыклад, рэпартаж швейцарскага радыё і тэлебачання SRF, у якім распавядалася пра «вялізныя руіны пасярод… роднага горада Йозэфа Рота Броды»[112], на думку Кавальчука, нанеслі шкоду рэпутацыі горада.

Матыў калектыўнага сораму ў дачыненні да яўрэйскіх руінаў, якія з'яўляюцца архітэктурнай «заганай» у гарадскім пейзажы, можна разглядаць і вобразна. Драматычны, разбураны будынак ў цэнтры горада, мабыць, найбольш літаральная форма «уварвання» мінулага ў сучаснасць і шчымлівы напамін пра неартыкуляваную яўрэйскую гісторыю Бродаў. Вялікі гістарычны будынак, які разбураецца на вачах у мясцовых жыхароў, патрабуе дзеянняў як у фізічным, так і ў маральным вымярэнні. Як сімвал яўрэйскай прысутнасці і візуальная метафара разбурэння, руіны таксама з'яўляюцца матэрыяльным сведчаннем дзесяцігоддзяў грэбавання, апаганьвання і амнезіі адносна яўрэйскага мінулага.

Складанасць падтэксту, які выкрываюць руіны сінагогі, магчыма, лепш за ўсё сфармулявана ў асабістай яўрэйска-ўкраінскай сямейнай гісторыі галоўнага дзеяча адраджэння. Маці Кавальчука Ента Гольдштэйн нарадзілася ў забяспечанай яўрэйскай сям'і, якая, жадаючы выратаваць яе ад нацысцкіх зверстваў, дамовілася

---

[110] Ю. Гаврилова, *Реставратор из Львовской области в одиночку спасает трехсотлетнюю синагогу*, „Комсомольская правда в Украине", 27.12.2018, https://kp.ua/life/627273-restavrator-yz-lvovskoi-oblasty-v-odynochku-spasaet-trekhsotletnuiui-synahohu [dostęp: 10.11.2022]; О. Дударь, *Дон Кихот из Бродов, или как в одиночку спасать историческое наследие*, „Хадашот" 2 (2019), http://archive.hadashot.kiev.ua/content/don-kihot-iz-brodov-ili-kak-v-odinochku-spasat-istoricheskoe-nasledie[dostęp: 10.11.2022]

[111] В. Ковальчук, интервью с А. Фридманом, 28.08.2020.

[112] Ju. Wipfler, *Auf der Suche nach verwischten jüdischen Spuren in der Ukraine*, srf.ch, 18.9.2014, https://www.srf.ch/kultur/gesellschaft-religion/auf-der-suche-nach-verwischten-juedischen-spuren-in-der-ukraine[dostęp: 10.11.2022].

з украінскім хатнім работнікам Сцяпанам Кавальчуком, які ўсынавіў дзяўчынку. Пад прыдуманай украінскай ідэнтычнасцю Ядвіга Кавальчук здолела пражыць Халакост як украінская прымусовая рабочая (остарбайтэр) у Гамбургу і вярнулася ў Броды пасля вайны[113]. Тэорыя Ротберга, якая падкрэслівае «суіснаванне розных адносінаў да мінулых… несправядлівасцяў» у межах аднаго чалавека, які можа адначасова займаць пазіцыю «ўцягнутага суб'екта» і пазіцыю ахвяры (ці злачынцы), сыходзіць з таго, што катэгорыі злачынцаў, ахвяр і ўцягнутых суб'ектаў – гэта не жорсткія «анталагічныя ідэнтычнасці», а дынамічныя і складаныя пазіцыі, якія мы займаем у адносінах да розных гісторый[114]. Перспектыва «складанага падтэксту» Кавальчука паказвае як на заблытаную гісторыю каланізацыі, акупацыі і этнічнага гвалту ў рэгіёне, так і на амбівалентны характар праектаў адраджэння яўрэйскай спадчыны ў гэтай частцы Еўропы, якія звычайна пазбягаюць лёгкіх ярлыкоў самасцвярджэння, адкуплення або эксплуатацыі.

За апошнія некалькі гадоў У. Кавальчук з дапамогай брыгады валанцёраў ачысціў тэрыторыю сінагогі ад дрэў, адрамантаваў дзверы, а таксама прыбраў смецце і бруд. Яго няспынныя намаганні, падмацаваныя ахвяраваннямі невялікіх кампаній і прыватных асоб з Украіны і Ізраіля, выклікалі розныя водгукі ў горадзе. У той час як гарадская адміністрацыя Бродаў падтрымала Кавальчука, прадаставіўшы грузавікі для вывазу смецця, у горадзе распаўсюдзіліся чуткі пра тое, што рэстаўрацыйныя працы – гэта на самой справе толькі падстава для пошуку закапаных яўрэйскіх каштоўнасцей[115].

Нягледзячы на тое, што першыя намаганні з нізу, каб задзей-

[113] *И один в поле воин: в одиночку спасти здание бродской синагоги пытается Владимир Ковальчук*, http://vaadua.org/news/i-odin-v-pole-voin-v-odinochku-spasti-zdanie-brodskoy-sinagogi-pytaetsya-vladimir-kovalchuk [dostęp: 10.11.2022]; *Что произошло с синагогой в Бродах и Владимиром Ковальчуком. Продолжение истории*, http://vaadua.org/news/chto-proizoshlo-s-sinagogoy-v-brodah-i-vladimirom-kovalchukom-prodolzhenie-istorii [dostęp: 10.11.2022].

[114] Rothberg, *The Implicated Subject...*, op.cit, s. 8.

[115] О. Дударь, *Дон Кихот из Бродов...*, op.cit.

нічаць наратыў пра Броды як пра «галіцкі Іерусалім», пачалі выклікаць некаторую цікавасць да яўрэйскага мінулага горада як да патэнцыйнай турыстычнай славутасці, адраджэнне яўрэйскай спадчыны Бродаў яшчэ чакае доўгі шлях. Галоўнай перашкодай на шляху прыняцця яўрэйскага мінулага горада як часткі яго гісторыі дагэтуль з'яўляецца адсутнасць асэнсавання ўкраінскай ролі ў Халакосце. Ускладняе сітуацыю і тое, што гаворка ідзе пра спадчыну замежнага кантролю[116]. У той час як перыяд аўстрыйскага панавання ў Бродах адыгрывае ўсё больш важную ролю ў мясцовай палітыцы памяці, як эпоха, якая легітымізуе пачуццё прыналежнасці Заходняй Украіны да еўрапейскай, і нават заходнееўрапейскай, мультыкультурнай, касмапалітычнай «цывілізацыі», літоўска-польскай эпохе – не ў апошнюю чаргу з-за падпарадкаванага становішча Украіны ў Рэчы Паспалітай – надавалася прыкметна менш увагі.

Такім чынам Габсбургская манархія, якая стварала спрыяльныя ўмовы для ўздыму ўкраінскага нацыяналізму, мае імідж прагрэсіўнай, шматэтнічнай і талерантнай дзяржавы[117]. Наадварот, Рэч Паспалітая, якая таксама ўспрымаецца праз прызму міжваеннага польскага панавання, пазначанага рэпрэсіўнай антыўкраінскай палітыкай, уяўляецца больш негатыўна насычаным перыядам.

[116] Гл. новую крытычную ўкраінскую гістарыяграфію, якая разглядае пытанне саўдзелу ў антыяўрэйскіх злачынствах: Ю. Радченко, *Українська поліція та Голокост на Донбасі*, «Україна Модерна», 2017, т. 24, с. 64–121; Yu. Radchenko, *„We Emptied our Magazines into Them": The Ukrainian Auxiliary Police and the Holocaust in Generalbezirk Charkow, 1941–1943,* „Yad Vashem Studies" 2013, t. 41, s. 63–98; Ю. Радченко, «Ukrainische Hilfspolizei» и Холокост на территории генераль-бецирка Чернигов, 1941–1943 гг., «Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры – Русское издание» 2013, т. 1, с. 297–321; M. Havryshko, *Women's Voices: Jewish Rape Survivors' Testimonies* [in:] *Soviet War Crimes Trials, If this is a Woman: Studies on Women and Gender in the Holocaust*, red.: D. Nešťáková, K. Grosse-Sommer, B. Klacsmann, Ja. Drábik, Brookline 2021, s. 221–242.

[117] Аб развіцці ўкраінскага нацыяналізму пад аўстрыйскім панаваннем гл. T. Snyder, *The Reconstruction of Nations: Poland, Ukraine, Belarus 1596–1999*, New Haven 2003, s. 122–132.

Па гэтай прычыне спасылка на аўстрыйска-яўрэйскую спадчыну, увасобленую, у прыватнасці, у асобе Йозэфа Рота, здаецца больш прымальнай для ўкраінскай грамадскасці, чым яўрэйская матэрыяльная спадчына, напрыклад, Вялікая сінагога, якая ўзыходзіць да Рэчы Паспалітай і ўскосна азначае польскае ярмо. Міжнародны поспех польскай пісьменніцы, лаўрэата Нобелеўскай прэміі па літаратуры Вольгі Такарчук, чый эпас «Кнігі Якуба», перакладзены на ўкраінскую мову ў 2019 г., адбываецца часткова ў Бродах другой паловы XVIII ст. і прадстаўляе горад як цэнтр яўрэйскай адукацыі, патэнцыйна можа паспрыяць паўторнаму адкрыццю гэтага перыяду[118]. Нядаўняя трансфармацыя ўкраінскага нацыяналістычнага наратыву – які да пачатку 2000-х гадоў адкідваў шматкультурную і асабліва яўрэйскую спадчыну горада як «чужую» – ва ўкраінска-еўрапейскі наратыў, больш адкрыты да шматэтнічнага (і асабліва яўрэйскага) мінулага, паказвае дынамічны працэс лакальнай памяці.

Сёння з прычыны вайны пытанні яўрэйскай спадчыны адыйшлі на другі план і ўвогуле цяжка сказаць, ці застанецца пасле вайны гэтая спадчына...

Заключэнне

Працоўная гіпотэза, на якой грунтуецца дадзенае даследаванне, заключаецца ў тым, што праекты памяці, якія дэманструюць яўрэйскую спадчыну як сінекдаху мінулага мультыкультуралізму польска-беларуска-ўкраінскага памежжа, можна разглядаць як адказ на «ўварванне мінулага ў сучаснасць». У былых штэтлах, якія мы даследавалі, радыкальныя дэмаграфічныя змены і ўмовы структурнага ўплыву на мінулы міжэтнічны гвалт стварылі сітуацыю, у якой матэрыяльная спадчына Іншых засталася «пазбаўленай спадчын-

[118] O. Tokarczuk, *Księgi Jakubowe*, Kraków 2014; translated into Ukrainian by Ostap Slivinskii, Knigi Âkova, Kijv 2019.

нікаў», цалкам трапіла пад кантроль новай этнічнай большасці, можа выклікаць дысананс і псіхалагічны дыскамфорт у яе цяперашніх «спадкаемцаў»[119]. Такім чынам, трывожная прысутнасць яўрэйскіх руін, чалавечых рэштак, якія зноў усплываюць на паверхню, скляпоў, якія разбураюцца, замураваных аб'ектаў і перапрацаваных надмагілляў, спарадзіла нядаўнюю хвалю адраджэнскіх рэакцый, якія выкарыстоўвалі топас мультыкультуралізму як для прайгравання, так і для аспрэчвання прывілеяванага становішча, якое непасрэдна ўзнікла ад «знікнення» яўрэйскай большасці.

Адзін са спосабаў, якім такія праекты дапамаглі захаваць прывілеяваную пазіцыю, – гэта афармленне спадчыны Іншых як эканамічнага актыву для ўсёй супольнасці. Дыскурсы, якія апраўляюць сінагогу ў Бродах ці рэканструяваны штэтл у Білгараі як турыстычныя магніты для стымулявання мясцовай эканомікі, увекавечваюць чаканне, што яўрэйская матэрыяльная спадчына з'яўляецца рэсурсам, якім мясцовае неяўрэйскае насельніцтва можа карыстацца як заўгодна і атрымліваць з гэтага карысць. Парадаксальна, але гэты наратыў захоўваецца, нягледзячы на тое, што многія адраджэнскія прадпрыемствы не толькі не прыносяць ніякіх фінансавых прыбыткаў, але і залежаць ад дзяржаўных субсідый, прыватных ахвяраванняў і працы валанцёраў.

Іншым спосабам, у якім адраджэнне мінулага мультыкультуралізму суадносіцца з «рэжымамі панавання», з'яўляецца самаахоўная функцыя міфаў, якія яно спараджае. Зварот да больш далёкіх і ідылічных «шчаслівых часоў» Вялікага Княства Літоўскага, Рэчы Паспалітай ці Аўстра-Венгерскай імперыі, такім чынам, дазваляе схаваць больш блізкае і балючае мінулае, пазначанае міжэтнічным гвалтам. Больш за тое, талерантнасць, мірнае суіснаванне і згода, якія складаюць гэты міф, дапамагаюць абяліць мясцовыя супольнасці, на падставе меркавання аб тым, што дзяржавы-спадкаемцы («гістарычныя нацыі») атрымалі ў спадчыну прынцыпы

[119] J.E. Tunbridge and G.J. Ashworth, *Dissonant Heritage*, Chicherste 1996, s. 21.

і каштоўнасці, звязаныя з адпаведным нацыянальным уяўленні аб Рэчы Паслітай[120]. Засяроджваючыся на добрасуседскіх адносінах, як у Іўі, або дэманструючы мясцовыя гісторыі поспеху, такія як літаратурная кар'ера Йозэфа Рота ці Ісаака Башэвіса Зінгера ў Бродах і Білгараі, адпаведна, наратыў культурнай разнастайнасці дапамагае абыйсці менш гарманічныя эпізоды ў мясцовых міжнацыянальных адносінах, у тым ліку антысемітызм, калабарацыю і экспрапрыяцыю.

Нягледзячы на тое, што міф пра мультыкультуралізм мінулага, несумненна, утрымлівае ў сабе эскапісцкі[121] патэнцыял, праекты адраджэння, заснаваныя на ім, могуць таксама функцыянаваць як сродак для павышэння дасведчанасці аб мінулых несправядлівасцях ці нават як сродак для выпраўлення. Для заснавальніка праекта штэтла ў Білгараі Тадэвуша Кузміньскага акт матэрыяльнай рэканструкцыі меў этычнае вымярэнне «ратавання» або вяртання да жыцця знішчаных жамчужын яўрэйскай драўлянай архітэктуры. Уключыўшы ў свой праект рэканструкцыю мясцовай праваслаўнай царквы, спаленай польскімі ўладамі, Кузьміньскі таксама паказаў, як дэманстрацыя мультыкультуралізму не павінна выключаць балючыя раздзелы з мінулага, але можа як прыцягнуць да іх увагу грамадскасці, так і прапанаваць спосаб кампенсацыі.

У той час як білгарайскія актывісты прадставілі свой удзел у адраджэнні як адказ на пачуццё маральнай адказнасці і сродак «ачышчэння нацыі» і супрацьдзеяння антысемітызму, фактычную эфектыўнасць «святла мультыкультуралізму» або папулярных рэпрэзентацый разнастайнасці культуры да Халакоста, безумоўна, нельга ўспрымаць за «чыстую манету». Ці могуць культурныя фестывалі ці архітэктурныя рэканструкцыі падштурхнуць зацікаўленую аўдыторыю да крытычнага перагляду гістарычных памылак

[120] Да канцэпцыі «гістарычнай нацыі» гл. E. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge 1990, s. 73–75.

[121] Эскапізм у псіхалогіі разумеецца як схільнасць да ўцёкаў з рэальнага свету ў бяспечны і камфортны свет фантазій.

уласнай групы, застаецца адкрытым пытаннем. Але ўжо той факт, што такі парадак дня нават толькі фармулюецца, можа паказваць на змену ва ўспрыманні адносін паміж яўрэямі і неяўрэямі ў Польшчы, дзе крытычнае даследаванне ўдзелу нацыі ў антыяўрэйскім гвалце вядзецца як мінімум два дзесяцігоддзі, пакінуўшы след не толькі ў гістарыяграфіі, але і ў калектыўным уяўленні[122]. Нягледзячы на тое, што падобнага, здаецца, не назіраецца ва ўкраінскім і беларускім выпадках, на дадзены момант немагчыма зрабіць шырокія абагульненні адносна інтраспектыўнага і адукацыйнага парадку дня такіх адраджэнскіх праектаў або яго адсутнасці.

Аднак з гэтага параўнальнага даследавання становіцца відавочным, наколькі мясцовыя спробы адрадзіць міф пра мультыкультуралізм у Польшчы, Украіне і Беларусі ў канчатковым выніку трапляюць у пастку нацыянальных гістарычных наратываў і культур памяці. У той час як для Заходняй Украіны спадчына Габсбургскага перыяду мае большую вагу і палітычны ўплыў, чым памяць пра Рэч Паспалітую, для беларускага дэмакратычнага руху, а таксама да 2020 г. і для афіцыйных органаў, міф пра мультыкультуралізм

[122] Важнай вехай у дыскусіі аб саўдзеле палякаў у антыяўрэйскім гвалце стала публікацыя Яна Томаша Гроса Neighbors (Princeton, NJ 2001), якая прыцягнула ўвагу грамадскасці да пагрому ў Едвабне ў 1941 г., а таксама Fear (Princeton, NJ 2001), якія засяродзіліся на пагроме ў Кельцах у 1946 г. Пасля было шмат іншых наватарскіх публікацый, такіх як: B. Engelking, *Szanowny Panie Gistapo: Donosy do władz niemieckich w Warszawie i okolicach w latach 1940–1941*, Warszawa 2003; B. Engelking, *Jest taki piękny słoneczny dzień: Losy Żydów szukających ratunku na wsi polskiej 1942–1945*, Warszawa 2011; J. Tokarska-Bakir, *Legendy o krwi: Antropologia przesądu*, Warszawa 2008; J. Grabowski, *Judenjagd: polowanie na Żydów 1942–1945*, Warszawa 2011; J. Grabowski, D. Libionka, *Klucze i kasa: o mieniu żydowskim w Polsce pod okupacją niemiecką i we wczesnych latach powojennych 1939–1950*, Warszawa 2014; M. Tryczyk, *Miasta śmierci: sąsiedzkie pogromy Żydów*, Warszawa 2015; B. Engelking, J. Grabowski, red., *Dalej jest noc: Losy Żydów w wybranych powiatach okupowanej Polski*, t. 1, Warszawa 2018, і іншыя. Таксама быў зняты шэраг фільмаў і тэатральных пастановак, прысвечаных праблеме польскага «ўмяшання» ў антыяўрэйскі гвалт, у тым ліку фільм Уладзіслава Пасікоўскага «Наступствы» (Pokłosie, 2012) і п'еса Томаша Шпевака «1946» (прэм'ера якой адбылася ў Teatr Żeromskiego у Кельцах у 2017).

звязаны непасрэдна з бачаннем Вялікага Княства Літоўскага як папярэдніка беларускай нацыянальнай дзяржавы і «гістарычнай нацыі», якая легітымізавала імкненне краіны да еўрапейскай сферы ўплыву. Аднак пасля брутальнага падаўлення пратэстаў у Беларусі ў 2020 г. міф пра Вялікае Княства Літоўскае як залаты век беларускай дзяржаўнасці знік з афіцыйных наратываў, створаных рэжымам Лукашэнкі, саступіўшы месца савецкім топасам вечнага сяброўства з Расіяй.

Адраджэнне міфа пра мультыкультуралізм у былых мястэчках мае складаныя этычныя наступствы для грамадстваў, якія, як Польшча, Беларусь і Украіна, пацярпелі ад этнічнага гвалту ў мінулым. Калі сучасныя «ўцягнутыя суб'екты» рэканструююць, курыруюць і выкарыстоўваюць яўрэйскую спадчыну, яны дэ-факта аднаўляюць умовы ўлады і прывілегіяў, створаных падчас Халакоста – гэта гегеманічная большасць, часта пры падтрымцы дзяржаўных інстытутаў, прымае рашэнні аб тым, як прадстаўляць Іншых і распавядаць іх гісторыю ў публічнай прасторы. З іншага боку, аднак, ствараючы сувязь паміж сучаснымі супольнасцямі і этнічнай/рэлігійнай разнастайнасцю ў мінулым, такія праекты, магчыма, нават ненаўмысна, дапамагаюць усталяваць прычынную сувязь паміж статус-кво: пасляваеннай этнічнай аднастайнасцю, адсутнасцю, разбурэннем і занядбаннем мультыкультурнай спадчыны і датычнасцю мясцовага насельніцтва да гістарычнай несправядлівасці, якая прывяла да гэтага. У некаторых выпадках яны нават прапануюць сродкі для выпраўлення або прасторы для крытычнага разважання і дыялогу.

Bibliografia

Adamczyk-Grabowska M., Wróblewski B., red., *Biłgoraj, czyli raj. Rodzina Singerów i świat, którego już nie ma*, Lublin 2005.

Al′tman I., *Žertvy nenavisti. Holokost v SSSR. 1941–1945*, Moskva 2002.

Antysemityzm czy zwykły wandalizm, Biłgorajska.pl, https://bilgorajska.pl/aktualnosc,3045,0,0,0,Antysemityzm-czy-zwykly-wandalizm.html [dostęp: 31.08.2020].

Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Lublinie, Sąd Okręgowy w Zamościu, Akta w sprawie: Kulesza Franciszek i inni, LU 327/31.

Âremčuk O., De Mama. Pro šo movčit′ ostannâ êvrejka u mìstì, âke kolis′ zvalos′ «galic′kim Êrusalimom», Reporters 8.6.2017, https://www.reporters.media/de-mama/ [dostęp: 10.11.2022].

Atzmon-Wircer S., wywiad z M. Waligórską, 01.07.2020.

Bar D., wywiad z M. Waligórską, 25.08.2020.

Bara A., wywiad z M. Waligórską, 15.07.2020.

Baradač T., ìntèrv`û z Ì.Sorkìnaj, 08.07.2020; 07.08.2020; 20.10.2020.

Bar-On I., wywiad z M. Waligórską, 13.07.2020.

Belarus'–Izrail'. Sotrudničestvo Iv'evskogo rajonnogo ispolnitel'nogokomiteta s sootečestennikami za rubežom, https://en.calameo.com/read/00456668454ec6057d86a [dostęp: 03.12.2022].

Bilo L., *Či vvažaête vi Brodi gistaričnо privablivim mìstom,* „Bridski visti" 8 (2016), s. 2.

Bronsen D., *Joseph Roth. Eine Biographie*, Köln 2018.

Bulišin V., *Šo nam robiti z „čužoû" spaadčinoû,* „Bridski visti" 1 (2017), s. 2.

Cherkes B., Linda S., *The public space and the revival of multicultural identity in the city of Lviv*, „Architectural Studies" 2016, t. 2, no. 2, s. 75–84.

Cmentarz żydowski w Biłgoraju, Virtual Shtetl, https://sztetl.org.pl/pl/miejscowosci/b/1911-bilgoraj/114-cmentarze/7515-cmentarz-zydowski-w-bilgoraju-ul-konopnickiej-2123 [dostęp: 27.08.2020].

Cmentarz żydowski w Iwiu, Virtual Shtetl, https://sztetl.org.pl/en/towns/i/1513-iwie/116-sites-of-martyrdom/46290-cmentarz-zydowski-w-iwiu-miejsce-egzekucji-i-grob-zbiorowy [dostęp: 07.09.2022].

Čto proizošlo s sinagogoj v Brodah i Vladimirom Koval'čukom. Prodolženie istorii, http://vaadua.org/news/chto-proizoshlo-s-sinagogoy-v-brodah-i-vladimirom-kovalchukom-prodolzhenie-istorii [dostęp: 10.11.2022].

Čumak Â red., *Brodi ì Brìdŝina: ìstoričnо-memuarnij zbìrnik*, Toronto 1988.

Curilla W., *Die deutsche Ordnungspolizei und der Holocaust im Baltikum und in Weißrußland 1941–1944*, Paderborn 2005.

Danilûk R., interv′û s A. Fridmanom, 31.07.2020; 10.08.2020.

Danilûk R., interv′û s A. Fridmanom, 31.07.2020.

Dean M., *Collaboration in the Holocaust: Crimes of the Local Police in Belorussia and Ukraine, 1941–44*, New York 2003.

Desbois P., Shapiro P. A., *The Holocaust by Bullets: A Priest's Journey to Uncover the Truth Behind the Murder of 1.5 Million Jews,* Basingstoke 2010.

Dudarʹ O., *Don Kihot iz Brodov, ili kak v odinočku spasat' istoričeskoe nasledie,* „Hadashot“ 2 (2019), http://archive.hadashot.kiev.ua/content/don-kihot-iz-brodov-ili-kak-v-odinochku-spasat-istoricheskoe-nasledie [dostęp: 10.11.2022].

Ekspozicyja pod zwiezdoj Dawida, „Iuieuski kraj“, 30.11.2019, https://ivyenews.by/novosti/obshchestvo/6085-ekspozitsionnyj-zal-prinyal-pervykh-posetitelej.html [dostęp: 15.09.2020].

Engelking B., Grabowski J., red., *Dalej jest noc: Losy Żydów w wybranych powiatach okupowanej Polski*, t. 1, Warszawa 2018.

Engelking B., *Jest taki piękny słoneczny dzień: Losy Żydów szukających ratunku na wsi polskiej 1942–1945* , Warszawa 2011.

Engelking B., *Szanowny Panie Gistapo: Donosy do władz niemieckich w Warszawie i okolicach w latach 1940-1941,* Warszawa 2003.

Frost R., *The Oxford History of Poland-Lithuania,* Oxford 2015.

Gavrilova Û., *Restavrator iz L'vovskoj oblasti v odinočku spasaet trehsotletnûû sinagogu*, „Komsomolsʹkaâ pravda v Ukraine“, 27.12.2018, https://kp.ua/life/627273-restavrator-yz-lvovskoi-oblasty-v-odynochku-spasaet-trekhsotletnuiui-synahohu [dostęp: 10.11.2022]

Gelber N.M., *„Brody. Jerusalem of Austria”*, red. Yo. Klausner, An Eternal Light: Brody, [in:] *Memoriam (Ukraine).* Translation of Ner Tamid: Yizkor leBrody Edited by: Organization of former Brody residents in Israel, 1994, New York 2018, https://www.jewishgen.org/yizkor/brody/bro050.html [dostęp: 10.11.2022].

Gerlach C., *Kalkulierte Morde Die deutsche Wirtschafts- und Vernichtungspolitik in Weißrußland 1941 bis 1944*, Hamburg 2013.

Grabowski J., *Judenjagd: polowanie na Żydów 1942–1945*, Warszawa 2011.

Grabowski J., Libionka D., *Klucze i kasa: O mieniu żydowskim w Polsce pod okupacją niemiecką i we wczesnych latach powojennych 1939–1950*, Warszawa 2014.

Gruber R.E., *Virtually Jewish: Reinventing Jewish Culture in Europe*, Berkeley 2002.

Hannover N., *Jawen Mezula: Schilderung des polnisch-kosakischen Krieges und der Leiden der Juden in Polen während der Jahre 1648-1653*, Hannover 1863.

Gulìdava V., *Ne ŭ Rym darogì ŭsìh lûdzej vâduc', a vâduc' âny ìh u…Ìŭe*, “Ìŭeŭskì kraj”, 19.06.2015, https://ivyenews.by/novosti/kultura/1751-ne-rym-darogi-sikh-lyudzej-vyaduts-vyaduts-yany-ikh-u-i-e.html [dostęp: 15.09.2020].

Havryshko M., *Women's Voices: Jewish Rape Survivors' Testimonies* [in:] *Soviet War Crimes Trials, If this is a Woman: Studies on Women and Gender in the*

Holocaust, red.: D. Nešťáková, K. Grosse-Sommer, B. Klacsmann, Ja. Drábik, Brookline 2021, s. 221-242.

Hobsbawm E., *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality,* Cambridge 1990.

I odin v pole voin: v odinočku spasti zdanie brodskoj sinagogi pytaetsâ Vladimir Koval'čuk, http://vaadua.org/news/i-odin-v-pole-voin-v-odinochku-spasti-zdanie-brodskoy-sinagogi-pytaetsya-vladimir-kovalchuk [dostęp: 10.11.2022]

Ìůeůskaâ câmlâ – suzor`e narodaŭ, rèlìgìj, kul'tur, rèd. A. Gecèvìč, Grodna 2013.

Jasienica P., *Rzeczpospolita Obojga Narodów*, Warszawa: PIW, 1985.

Joseph Roth-Gedenkkonzert eröffnete LvivMozArt-Festival, „Salzburger Nachrichten", 05.08.2019, https://www.sn.at/kultur/allgemein/joseph-roth-gedenkkonzert-eroeffnete-lvivmozart-festival-74393509 [dostęp: 10.11.2022].

Kamienie węgielne wmurowane, Biłgoraj.com.pl, wrzesień14, 2009, http://bilgoraj.com.pl/kamienie-wegielne-wmurowane,,3,11,1,4012,n.html [dostęp: 31.08.2020].

Kogda steny zaplakali. Istoriâ Cili Iofen, Yad Vashem, https://www.yadvashem.org/ru/education/testimony-films/cyla-yoffan.html [dostęp: 13.09.2020].

Korčak A., *Brodovskie sinagogi konca XVI – načala XVIII vv.,* red.: M. Členov, „Tirosš – trudy po iudaike", t. 8, Moskwa 2009, s. 69–77.

Koščar I., ìntèrv`û z Ì.Sorkìnaj,16.10.2020.

Koščar V., ìntèrv`û z Ì.Sorkìnaj, 16.10.2020.

Koval′čuk V., ìnterv`û z R. Danilûkom, 26.12.2020.

Koval′čuk V., ìnterv`û z A. Fridmanem, 28.08.2020.

Kronenberg A., red. *Zagłada Biłgoraja: Księga Pamięci*, Gdańsk 2009.

Kuzmany B., *Brody always on my mind: the mental mapping of a Jewish city*, „East European Jewish Affairs" 2013, t. 43, no. 2, s. 163–165.

Kuzmany B., *Brody: eine galizische Grenzstadt im langen 19*. Jahrhundert, Köln Wien 2011.

Kuźmiński T., wywiad z M. Waligórską, 27.06.2020; 04.07.2020; 11.07.2020.

Kwiecińska S., *Szabasowe opowieści*, „Tygodnik Zamojski" 1987, n. 1, s.11, http://www.bilgoraj.lbl.pl/hist/szabasowe.php [dostęp: 20.08.2020].

Lehrer E.T., *Jewish Poland Revisited: Heritage Tourism in Unquiet Places*, Bloomington 2013.

Lysonin L., *Primara veličnoj sporudi*, „Bridski visti" 4 (2017), s. 3.

Melamed M., interv′û i literaturnaâ obrabotka G. Kojfmana, https://iremember.ru/memoirs/partizani/melamed-mikhail-elimelekh-aleksandrovich/ [dostęp: 13.09.2020].

Murzyn-Kupisz M., Purchla J., red., *Reclaiming Memory: Urban Regeneration in the Historic Jewish Quarters in Central Europe,* Kraków 2009.

Murzyn-Kupisz M., *Rediscovering the Jewish Past in the Polish Provinces: The Socioeconomics of Nostalgia*, [w:] *Jewish Spaces in Contemporary Poland*, red. E. Lehrer and M.Meng, Bloomington 2015, s.115–148.

Oksana Lyniv eröffnete mit beeindruckendem Joseph Roth-Gedenkkonzert, „Kleine Zeitung“ 5.8.2019, https://www.kleinezeitung.at/kultur/festspiele/5669666/LvivMozArtFestival_Oksana-Lyniv-eroeffnete-mit-beeindruckendem [dostęp: 10.11.2022].

Pamâc'. Ìŭeŭskì raën, Mìnsk 2002.

Papierzyńska-Turek M., *Między tradycją a rzeczywistością: Państwo wobec prawosławia 1918–1939*, Warszawa 1989.

Paškevìč V., ìntèrv`û z Ì. Sorkìnaj, 24.09.2020.

Polìŝuk N., “*Velika” sinagoga u Brodah*, https://risu.org.ua/ua/relig_tourism/religious_region/56098/ [dostęp: 10.11.2022].

Radčenko Û., *«Ukrainische Hilfspolizei» i Holokost na territorii general-becirka Černigov, 1941–1943 gg.,* „Forum noveĭšeĭ vostočnoevropeĭskoĭ istorii i kul′tury - Russkoe izdanie” 2013, t. 1, s. 297-321.

Radčenko Û., *Ukraïns'ka polìcìâ ta Golokost na Donbasì*, „Ukraïna Moderna” 2017, t. 24, s. 64-121.

Radchenko Y., „*We Emptied our Magazines into Them”: The Ukrainian Auxiliary Police and the Holocaust in Generalbezirk Charkow, 1941–1943,* „Yad Vashem Studies” 2013, t. 41, s. 63-98.

Rein L., *The Kings and the Pawns: Collaboration in Byelorussia during WW II*, New York 2011.

Rogoff T., interview with M. Waligórska, 17.11.2020; 22.11.2020.

Rothberg M., *The Implicated Subject: Beyond Victims and Perpetrators*, Stanford 2019.

Šablûk V., Ìŭe, [w:] Èncyklapedyâ gìstoryì Belarusì, t. 3, Mìnsk 1996, s. 510

Samčenko V., *Pomìž zvukìv Mocartìv u L'vovì*, „Ukraïna moloda“ 24.7.2019, s. 10.

Samuel Atzmon-Wircer, https://www.bilgoraj.pl/page/470/samuel-atzmon-wircer.html [dostęp: 06.09.2020].

Scena festivalû „Lvivmozart” gotova prijmati gostej! (TK „Brodi online”), 2.8.2019, https://www.youtube.com/watch?v=gPmAfYeclps&feature=youtu.be&fbclid=IwAR3k2pENofpXUPiulgrh2_WjS5Zd0nzKCclhcQgZQDxXSwFidLiGmN1d_ho [dostęp: 10.11.2022].

Segal L., *Tears of a Hero: The Amazing Story of Rubin and Ida Segal*, 2005.

Shot M., *L'vìv polonila klasična muzika*, „Urâdovyj kur’er“ 14.8.2019, s. 32.

Slepyan K., *The Soviet Partisan Movement and the Holocaust*,” Holocaust and Genocide Studies“ , t.14, no. 1 (2000), s.1–27.

Smilovickij L., *Katastrofa evreev v Belorussii 1941– 1944*, Tel′ Aviv 2000

Snyder T., *Bloodlands: Europe between Hitler and Stalin*, New York 2010.

Snyder T., *The Reconstruction of Nations: Poland, Ukraine, Belarus 1596–1999,* New Haven 2003.

Sorkina I., *Iwie – karta dziedzictwa kulturowego*, https://shtetlroutes.eu/pl/iwie-karta-dziedzictwa-kulturowego/ [dostęp: 06.09.2022].

Spector Sh., Wigoder G. red.., *The Encyclopedia of Jewish Life Before and During the Holocaust*, New York 2001.

Strìl′čuk V., Brodi. „*Davnì Hrami*", Brodi 2015.

Strìl′čuk V., *Brodi. «Galic'kij Êrusalim»*, Brodi 2015.

Strìl′čuk V., ìnterv`û z R. Danilûkom, 29.12.2020.

Suhanov M., *V Brodah otkryli bûst vydaûŝemusâ zemlâku – pisatelû Jozefu Rotu*, „Hadashot" 7 (2019), http://hadashot.kiev.ua/uk/node/1379 [dostęp: 10.11.2022].

Svinkin E., interview with M. Waligórska, 20.12.2020.

Tereŝuk G., *Brodi – mìsto, âkim hodiv Bal'zak, Franko, Rot,* Radio Free Europe / Radio Liberty (Ukrainian Service) 14.6.2013, https://www.radiosvoboda.org/a/25015371.html [dostęp: 10.11.2022]..

Tokarczuk O., *Księgi Jakubowe*, Kraków 2014.

Tokarska-Bakir J., *Legendy o krwi: Antropologia przesądu*, Warszawa 2008.

Tryczyk M., *Miasta śmierci: sąsiedzkie pogromy Żydów,* Warszawa 2015.

Tunbridge J.E., Ashworth G.J., *Dissonant Heritage*, Chicherste 1996.

Turner J.C., *Towards a Cognitive Redefinition of the Social Group*, [in:] Social Identity and Intergroup Relations, ed. H. Tajfel, Cambridge 1982, p. 15–40.

Waligórska M., *Klezmer's Afterlife: An Ethnography of the Jewish Music Revival in Poland and Germany*, Oxford 2013;

Wipfler Ju., *Auf der Suche nach verwischten jüdischen Spuren in der Ukraine,* srf.ch, 18.9.2014, https://www.srf.ch/kultur/gesellschaft-religion/auf-der-suche-nach-verwischten-juedischen-spuren-in-der-ukraine [dostęp: 10.11.2022].

Z gìstoryì vâkoŭ ì pakalennâŭ Ìŭeŭskaga kraû, rèd. Ì. Krèn′, Grodna 1999.

Jewish Heritage Revival in the Polish-Belarusian-Ukrainian Borderlands and the Myth of Multiculturalism

The present article seeks to investigate the political and cultural ramifications of the memory projects referencing the region's multicultural past, both in regard to issues of cultural appropriation and the context of post-colonial power relations.

We are considering the memorial initiatives in a number of former ***shtetls***, boasting a significant Jewish majority up to 1939, and located in today's Polish-Ukrainian-Belarusian borderland: a shtetl reconstruction in Biłgoraj (Poland); the state Museum of National Cultures and Memorial to Four Religions in Iŭje (Belarus) and the project of revitalizing the synagogue of Brody (Ukraine). Comparing different grassroots, private and state supported, initiatives of preserving the region's multi-ethnic heritage, we are showing the different formats (including museums, revitalization and simulacrum) a variety of discourses they are embedded in, as well as different patterns of cooperation between the local actors and the Jewish diaspora. Investigating the local social and political context, the motivations of the local actors and the discourses that surround the projects, we are examining how the myth of the region's bygone multiculturalism inspires grassroots attempts at reframing the dominant narratives of local past, which had expunged Jewish heritage from the official historiography after 1945. We are also addressing the implications of non-Jewish agency in reviving Jewish heritage of the region and the transnational memorial transactions that take place in this context.

Keywords: multiculturalism, multi-ethnic heritage, Jewish heritage, cultural appropriation, shtetl**,** Biłgoraj, Iŭje, Brody.

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 3.0 PL
© Copyright by Uniwersytet Warszawski Katedra Studiów Interkulturowych Europy Środkowo-Wschodniej & individual articles to their Authors

doi: 10.32612/uw.2543618X.2023.pp.255-275

Przegląd Środkowo-Wschodni, 8, 2023
ISSN 2543-618X eISSN 2545-1324

Nr art. 20230810

Data przesłania: 12.02.2023
Data akceptacji: 18.04.2023

Urszula Siemakowicz
Uniwersytet Warszawski
ula.siemakowicz@gmail.com
https://orcid.org/0009-0002- 6102- 4615

Działalność kulturalna i edukacyjna na rzecz zachowania białoruskiej tożsamości narodowej na Podlasiu

Artykuł ukazuje współczesną działalność kulturalną i edukacyjną mniejszości białoruskiej w województwie Podlaskim. Celem artykułu jest scharakteryzowanie współczesnych cech wzorca białoruskiej tożsamości narodowej na Podlasiu oraz ukazanie działalności kulturalnej i edukacyjnej na rzecz jej zachowania. Autorka przedstawiła to zagadnienie na podstawie analizy historycznych uwarunkowań, które wpłynęły na ukształtowanie się tożsamości narodowej Białorusinów na Podlasiu oraz przybliżenia współczesnych działań kulturowych i edukacyjnych podejmowanych przez przedstawicieli mniejszości białoruskiej w województwie podlaskim.

Słowa kluczowe: białoruska tożsamość narodowa, mniejszość białoruska, cechy wzorca, język i kultura białoruska, odrębność językowa

Historyczny rodowód Białorusinów na Białostocczyźnie od czasów okresu międzywojennego do 1989 roku

Region Białostocczyzny, czyli województwo podlaskie, zamieszkuje duża liczba mieszkańców narodowości białoruskiej. Wielość cerkwi i cmentarzy wyznania prawosławnego na terenie Białostocczyzny pokazuje białoruską odrębność kulturową i tworzy charakterystyczny dla regionu Podlasia wygląd wsi i miast.

W celu zrozumienia przyczyn, dla których dzisiejsze województwo podlaskie zamieszkuje wiele osób narodowości białoruskiej, należy spojrzeć na kontekst historyczny i powody osiedlenia się Białorusinów w tym rejonie Polski od okresu międzywojennego do 1989 roku. Dopiero wtedy możemy zrozumieć postawy Białorusinów wobec do ich języka ojczystego, kultury, tradycji i edukacji.

Punktem wyjścia do rozważań stanowi rok 1918. W granicach odrodzonego państwa polskiego znalazło się około 2 milionów osób narodowości białoruskiej. Białorusini zamieszkiwali ziemie północno-wschodnie II Rzeczypospolitej (województwa: nowogródzkie, wileńskie, poleskie i białostockie). W niektórych powiatach i gminach ludność białoruska dominowała liczebnie. Cechą charakterystyczną mniejszości białoruskiej w okresie międzywojennym był niski poziom świadomości narodowej. U wielu mieszkańców rozwinięte było poczucie przynależności do grupy regionalnej, a nie narodowej. W związku z tym bardzo często swoje pochodzenie określali mianem „tutejsi". Istotnym czynnikiem wpływającym na zachowanie odrębności kulturowej była przynależność do wyznania prawosławnego. W powszechnym odbiorze na ziemiach północno-wschodnich II Rzeczypospolitej prawosławie kojarzyło się z białoruskością, podczas gdy katolicyzm był utożsamiany z polskością, aczkolwiek wielu działaczy białoruskich pochodziło ze środowisk katolickich (szczególnie na Wileńszczyźnie). Odmienność religijna i kulturowa Białorusinów była na ogół akceptowalna przez władze polskie, aczkolwiek starano się wywierać na nich presję w celu asymilacji z kulturą polską. Znalazło to swoje potwierdzenie w próbach polonizacji Cerkwi prawosławnej, stopniowej likwidacji szkolnictwa białoruskiego, faworyzowaniu osób narodowości polskiej podczas obsadzania stanowisk w administracji publicznej i wojsku. Pomimo nacisków władz, tożsamość narodową Białorusinów podtrzymywały liczne organizacje kulturalno-oświatowe, m.in. Towarzystwo Szkoły Białoruskiej (1921–1937) i Muzeum Białoruskie im. Iwana Łuckiewicza (1921–1945) w Wilnie. W tym muzeum eksponowano ikony, książki, obrazy, stroje ludowe, które reprezentowały białoruską kulturę i tożsa-

mość narodową[1]. Jednym z najbardziej aktywnych i zasłużonych działaczy politycznych i społecznych, w tym w dziedzinie rozwoju szkolnictwa białoruskiego, w II Rzeczypospolitej był obecny patron II Liceum Ogólnokształcącego z Białoruskim Językiem Nauczania w Bielsku Podlaskim – Bronisław Taraszkiewicz, poseł na Sejm Rzeczypospolitej, rozstrzelany przez NKWD w 1938 roku w Mińsku[2].

Po wybuchu drugiej wojny światowej sytuacja ludności białoruskiej uległa znacznemu pogorszeniu, ponieważ ich ojcowiznę strawiła pożoga wojenna. W czasie działań wojennych ziemie zamieszkane przez Białorusinów przechodziły z rąk do rąk. Okupację sowiecką (1939–1941) zastąpiła okupacja niemiecka (1941–1944). Władze Związku Socjalistycznego Republik Radzieckich (ZSRR) i III Rzeszy podejmowały próby pozyskania Białorusinów do własnych celów politycznych i militarnych. W związku z tym obaj okupanci dawali Białorusinom złudne nadzieje w zakresie prawa do posiadania ziemi i awansu społecznego oraz odrodzenia kultury i języka[3]. Polityka sowiecka i niemiecka nie była skuteczna i przyniosła ograniczone rezultaty, a jej skutkiem były liczne ofiary wśród ludności cywilnej, przymusowe wysiedlenia (deportacje na Syberię i roboty przymusowe w III Rzeszy) i pacyfikacje całych miejscowości zamieszkałych przez Białorusinów przez niemieckie oddziały policyjne (np. w Puszczy Białowieskiej). Krwawa pacyfikacja wsi Rajsk na Podlasiu była najbardziej tragicznym wydarzeniem dla ludności białoruskiej Podlasia (rozstrzelano wówczas 149 osób). W związku z powyższym Białorusini z Białostocczyzny postrzegali Sowietów i Niemców przez pryzmat barbarzyństwa i okrucieństwa[4].

---

[1] V. Shved, J. Grzybowski, *Historia Białorusi od czasów najdawniejszych do roku 1991,* Warszawa 2020, s. 79 – 80.

[2] Taki los spotkał wielu przedstawicieli inteligencji białoruskiej w Białoruskiej Socjalistycznej Republice Radzieckiej.

[3] P. Chomik, H. Głogowska, S. Iwaniuk i in., *Historia Białorusinów Podlasia,* Białystok 2016, s. 299.

[4] Ibidem, s. 311.

Na skutek zmian geopolitycznych po drugiej wojnie światowej, Polska utraciła większość ziem zamieszkanych przez ludność białoruską. W granicach Polski znalazła się tylko Białostocczyzna jako region o znacznym odsetku ludności białoruskiej (ok. 160 tys. osób)[5]. W okresie powojennym przeprowadzono wymianę ludności (repatriację) pomiędzy ZSRR a Polską. Białorusini na Białostocczyźnie uzyskali możliwość dobrowolnego (jednak z użyciem różnych form nacisku ze strony władz obu państw) wyemigrowania do Związku Radzieckiego, w granicach którego istniała Białoruska Socjalistyczna Republika Radziecka (BSRR). Białorusini jednak pamiętali okres tzw. pierwszych sowietów (1939–1941) – represje i deportacje oraz przymusową kolektywizację – więc zdecydowana większość zrezygnowała z możliwości wyjazdu, pozostając na zawsze w Polsce[6]. Osoby, które zdecydowały się na wyjazd do ZSRR, w zdecydowanej większości były osiedlane poza BSRR. Władzom komunistycznym w Polsce zależało na pozyskaniu mniejszości białoruskiej do swoich celów politycznych. W związku z tym w zamian za lojalność wobec władzy komunistycznej oferowano jej możliwości rozwoju społecznego i gospodarczego oraz pewną autonomię kulturalno-oświatową. Białorusini uczestniczyli w tworzeniu terenowego aparatu władzy w województwie białostockim. Mieli wysoki status społeczny, dobrą sytuację finansową, a także mogli bez kwalifikacji zdobyć posady w różnorodnych instytucjach. W odniesieniu do edukacji okres ten był znaczący, ponieważ umożliwiono edukację w języku ojczystym – dzieciom i młodzieży białoruskiej. Istotne były lata 1944–1945, w których pomimo trudności związanych ze skutkami wojny utworzono kilka placówek edukacyjnych (gimnazjów) w Białymstoku, Hajnówce i Bielsku Podlaskim. Wówczas położono podwaliny pod oświatę białoruską w Polsce, która w dużej mierze przetrwała do dziś[7]. Gimnazja przyczyniły się do kształcenia inteligencji białoruskiej w Polsce, która

[5] E. Mironowicz, *Białorusini w Polsce 1944–1949,* Warszawa 1993, s. 116.

[6] P. Chomik, H. Głogowska, S. Iwaniuk i in., *Historia…*, s. 335.

[7] Więcej na ten temat zob.: E. Mironowicz, *Polityka narodowościowa PRL,* Białystok 2000.

skupiała się głównie wokół tygodnika „Niwa" i Białoruskiego Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego (założone w 1956 roku). Organizacja ta posiadała filie zarówno na Podlasiu, jak i w innych regionach Polski (np. w Warszawie i Białymstoku)[8]. Na fali ruchu „Solidarności" aktywność zaczęła przejawiać młodzież akademicka narodowości białoruskiej, co znalazło odzwierciedlenie w powstaniu Białoruskiego Zrzeszenia Studentów[9].

Upadek komunizmu i przemiany ustrojowe w 1989 roku ożywiły aktywność narodową mniejszości białoruskiej. Przed Białorusinami otworzyły się nowe możliwości pracy organizacyjnej, kulturalnej i edukacyjnej. Na początku lat dziewięćdziesiątych Jerzy Turonek, historyk i publicysta, powołał Klub Białoruski z siedzibą w Białymstoku. Po 1989 roku znacznie uaktywniły się dotychczasowe organizacje i powstały nowe inicjatywy. Na podkreślenie zasługuje utworzenie Związku Białorusinów w Rzeczypospolitej, w skład którego weszły poszczególne organizacje i stowarzyszenia, m.in. Białoruskie Towarzystwo Historyczne, Białoruskie Zrzeszenie Studentów, Stowarzyszenia Muzeum i Ośrodka Kultury Białoruskiej w Hajnówce[10].

Liczebność i struktura społeczna Białorusinów Podlasia

Powszechny spis ludności w Polsce w 2002 roku wykazał, że w województwie podlaskim mieszka zaledwie 46,4 tys. osób przedstawicieli mniejszości białoruskiej. Oznacza to, że w ciągu kilkudziesięciu lat liczba ludności przyznającej się do narodowości białoruskiej znacznie się zmniejszyła. Wśród przyczyn należy wymienić postępującą asymilację i towarzyszące ruchy migracyjne. Narastającym zjawiskiem po drugiej wojnie światowej był proces zmiany miejsc zamieszkania Białorusinów. W rezultacie migracji duża część Białorusinów przeniosła

[8] H. Głogowska, *Białorusini na Wybrzeżu Gdańskim,* Toruń 2003, s. 78.

[9] V. Shved, J. Grzybowski, *Historia Białorusi*…, op.cit., s. 92.

[10] P. Chomik, H. Głogowska, S. Iwaniuk, O. Łatyszonek, E. Mironowicz, Z. Misiuk, H. Siemianczuk, *Historia*…, op.cit., s. 359.

się ze wsi do miast. Chłopów białoruskich przyciągał przede wszystkim Białystok, w którym ludzie zaczęli widzieć szanse na osobisty rozwój w różnych zawodach[11].

Poziom urbanizacji ilustruje tabela 1, zawierająca dane o liczebności mieszkańców wsi i miast w poszczególnych miejscowościach województwa podlaskiego o znacznej liczbie ludności białoruskiej. Widać z danych tabeli jednoznaczny trend migracyjny ze wsi do miast – do stolicy województwa podlaskiego Białegostoku i zmniejszającą się liczbę Białorusinów zamieszkujących obszary wiejskie. W mieście Hajnówka, jednym z większych i bardziej rozpoznawalnych ośrodków województwa podlaskiego, nastąpił wzrost liczby mieszkańców z 23 858 osób (1989) do 24 170 (1990–1998). Podobnie wzrost notował Bielsk Podlaski (z 26 670 do 27 594)[12].

W latach 2002–2014 w obu miastach (Hajnówce i Bielsku Podlaskim) oraz innych mniejszych miejscowościach nastąpił spadek liczby mieszkańców ludności białoruskiej. Ludzie świadomie opuszczali obszary wiejskie i udawali się do Białegostoku. W tym samym czasie wzrosła liczba mieszkańców Białymstoku (z 291 383 do 295 459)[13]. Świadczy to o wzmożonej migracji ludzi z obszarów wiejskich na tereny aglomeracyjne, aby nabierać nowych doświadczeń z przeświadczeniem, że w mieście jest znacznie więcej możliwości samorozwoju jednostek i grup.

W dużych miastach nie ma szkół białoruskich, jednak tutejsza młodzież białoruska może korzystać z prywatnych placówek edukacyjnych mających służyć nauczaniu języka białoruskiego. Duże zasługi na tym polu położyło AB-BY (Stowarzyszenia na Rzecz Dzieci i Młodzieży Uczących się Języka Białoruskiego), które powstało w 2002 roku w Białymstoku. Im więcej jest przedstawicieli mniejszości białoruskiej w dużych miastach, tym do większej liczby osób można zaapelować,

[11] J. Syrnyk, *Białorusini w Polsce a „Solidarność"* „Białoruskie Zeszyty Historyczne" 2012, nr 37, s. 172.

[12] P. Chomik, H. Głogowska, S. Iwaniuk i in., *Historia*…, op.cit., s. 379.

[13] Ibidem.

by uczestniczyli w wydarzeniach kulturowo-oświatowych, festynach, pokazach filmowych[14].

Tabela 1. Mieszkańcy miast i gmin województwa podlaskiego zamieszkiwanych przez Białorusinów

Gmina	Liczba mieszkańców w roku				
	1990	**1998**	**2002**	**2011**	**2014**
Białowieża	3288	2919	2722	2301	2281
Białystok	270 568	283 937	291 383	293 998	295 459
m. Bielsk Podlaski	26 670	27 594	27 115	26 679	26 249
w. Bielsk Podlaski	9482	8472	7715	7185	6966
Boćki	5728	5401	5104	4800	4581
Czeremcha	4217	3980	3824	3514	3385
Czyże	3560	3062	2787	2361	2182
Dubicze Cerkiewne	2639	2250	2062	1792	1615
Gródek	7108	6466	6038	5696	5488
m. Hajnówka	23 858	24 170	22 545	22 274	21 422
w. Hajnówka	5190	4668	4494	4076	3922
Kleszczele	3697	3284	3067	2814	2662
Michałowo	9144	8262	7564	7250	6976
Mielnik	3144	2880	2781	2594	2543
Milejczyce	2684	2401	2368	2106	1928
Narew	5279	4795	4522	3937	3684
Narewka	4999	4676	4199	3898	3804
Nurzec-Stacja	5592	5206	4920	4361	4176
Orla	4723	3855	3647	3107	2913
Zabłudów	11 385	11 575	11 680	9047	9159

Źródło: P. Chomik, H. Głogowska, S. Iwaniuk i in., *Historia*..., op.cit., s. 379.

[14] Ibidem, s. 403.

Inicjatywy kulturalne i edukacyjne Białorusinów Podlasia

W przeszłości Białorusini doświadczali opresji i dyskryminacji ze strony różnych państw i reżimów. Procesy geopolityczne, które miały miejsce na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, przyniosły duże zmiany. Upadek ustroju komunistycznego w Polsce sprawił, że ludność białoruska znalazła się w nowej rzeczywistości[15]. Zmiany te poprawiły sytuację Białorusinów, jednak wciąż pod znakiem zapytania stała kwestia ich tożsamości narodowej. Jednym z głównych wyznaczników przynależności do narodowości białoruskiej w Polsce jest wyznawanie prawosławia, choć nie znajdowało to przełożenia na wzrost białoruskiej tożsamości narodowej. Cerkiew prawosławna jedynie swoją odmiennością religijną i kulturową przyczynia się do hamowania procesów asymilacyjnych w kulturze polskiej. W życiu cerkiewnym, w nabożeństwach, dominuje język cerkiewnosłowiański, a językami kazań są przeważnie język rosyjski i polski[16]. W zaistniałej sytuacji jedynym elementem podtrzymania i pielęgnowania tożsamości narodowej Białorusinów w Polsce są instytucje kulturalne i edukacyjne. To ich działalność sprawiła, że zaczęli na nowo dbać o tożsamość, podejmując aktywności np. w przedszkolach oraz szkołach podstawowych, szczególnie w Przedszkolu Samorządowym nr 14 i Szkole Podstawowej nr 4 w Białymstoku. Uzyskane przez młodzież wysokie wyniki w nauczaniu podniosły znaczenie języka białoruskiego, co sprawiło, że był traktowany jako język prestiżowy, a nie gorszy od języka polskiego. Ponadto pojawiły się inicjatywy oddolne na rzecz krzewienia języka i kultury białoruskiej[17].

Białorusini zamieszkujący województwo podlaskie nie mierzą się z wydarzeniami historycznymi kraju, lecz z wyzwaniami dotyczącymi **oświaty (szkolnictwa), kultury, a także religii**. Ich rolą jest rozwijanie działalności oświatowej, istotnej z punktu widzenia podtrzymywania

[15] Ibidem, s. 84, 86.

[16] *Historia Białorusinów Podlasia,* Białystok 2016, s. 340–341.

[17] P. Chomik, H. Głogowska, S. Iwaniuk i in., *Historia*…, op.cit., s. 380.

języka ojczystego i przekazywania wartości narodowych najmłodszym pokoleniom w różnych instytucjach oświatowych z białoruskim językiem nauczania – Liceum Ogólnokształcącym w Bielsku Podlaskim i Liceum Ogólnokształcącym w Hajnówce, istniejące od 1949 roku i prowadzące nauczanie języka białoruskiego. **Tożsamość** wyraża się działaniami na rzecz podtrzymania języka ojczystego, we współczesnych placówkach oświatowych[18].

Działania na rzecz zachowania tożsamości polskich Białorusinów to zbiór indywidualnych i zbiorowych inicjatyw edukacyjnych i kulturowych. Współcześni Białorusini Podlasia dbają o swoją kulturę poprzez organizację licznych wydarzeń kulturalnych i festynów ludowych. Promowane podczas nich lokalne zespoły z Podlasia, występują również zespoły Białorusi. Jednym ze znanych wydarzeń kulturalnych na Podlasiu jest „I tam żywuć ludzi" (I tam żyją ludzie) – inicjatywa Muzeum Kultury Białoruskiej w Hajnówce, ale również „Kultura na schodach muzeum". Do ważnych cyklicznych projektów Białorusinów w Białymstoku należy Festiwal Teatralny Ode[19]. Tutaj używa się miejscowej gwary, dialektów białoruskich, a nie tylko języka literackiego (Obiektyw TVP3 Białystok, 2019). Trzeba wspomnieć, że w 2019 roku z inicjatywy i pomocy Radia Racja oraz tygodnika „Niwa", a także Białoruskiego Towarzystwa Historycznego odbyło się upamiętnienie 101. rocznicy ogłoszenia przez Białoruś niepodległości 25 marca w 1918 roku (Białoruska Republika Ludowa) jako „Dzień Wolności" („Dzień Woli"). Autorytarny reżim „prezydenta" A. Łukaszenki nie uznaje tego święta i uniemożliwia organizację jego obchodów na Białorusi. Różne nielegalne inicjatywy w tym zakresie podejmuje białoruska opozycja i środowiska niezależne. Dla podlaskich Białorusinów jest to bardzo ważne święto. Różnego rodzaju wydarzenia kulturalne zbliżają Białorusinów oraz dają namiastkę białoruskości tym, którzy jej poszukują. Dbałość wyraża się tutaj podtrzymywaniem, kultywowaniem oraz upa-

[18] Ibidem, s. 407.
[19] Ibidem, s. 411–412.

miętnianiem kultury białoruskiej w licznych współczesnych przedsięwzięciach.

Rola Białoruskich rozgłośni radiowej Radia Racja i gazety „Niwa" na rzecz Białorusinów na Podlasiu

Rola Białoruskiego Radia Racja (Biełaruskaje Radijo Racyja) jest istotna z punktu widzenia działań kulturowych na rzecz zachowania białoruskiej tożsamości narodowej. Białoruskie Radio Racja, które powstało w 1999 roku jako Radio Racja swoją pierwszą audycję miało na jesieni. Nadawano z dwóch miejsc: Leszczynki oraz Białegostoku. Głównym celem działalności Radia Racja było obiektywne informowanie słuchaczy w Polsce i na Białorusi o sprawach życia codziennego np. problemach z produktami spożywczymi, sytuacji w Białorusi, a także dotyczących Unii Europejskiej, a najważniejszym celem było kreowanie postaw obywatelskich. Racja powróciła w latach 2005 – 2006 pod współcześnie funkcjonującą nazwą, czyli Białoruskie Radio Racja. Zastój w działalności radia spowodowany był problemami finansowymi[20].

Współczesne Białoruskie Radio Racja nadaje wiadomości przez 7 dni w tygodniu i niemal całą dobę, poruszając sprawy z obszaru: polityki, sportu, praw człowieka, zagadnień ekonomicznych, kultury, historii. Informacje skierowane są przede wszystkich do mniejszości białoruskiej, zamieszkującej tereny województwa podlaskiego[21]. Radio służy też rozrywce, odtwarzane są białoruskie pieśni folklorystyczne oraz omawiane białoruskie wydarzenia kulturalne. Z analizy audycji wynika, że aktywnie słucha tego radia grupa słuchaczy w wieku 20 – 40 lat. Jest to grupa, która robi to świadomie, ponieważ słuchanie audycji i korzystanie z ofert radia jest dla niej formą samokształcenia. W ten sposób pozyskują też informacje o tym, jakie wydarzenia mają miejsce przede wszystkim na Białostocczyźnie. Radio ma także swoją stroną interne-

[20] *Białoruskie Radio Racja,* Białystok 2022.
[21] Radio FMOnline.pl, 2022.

tową (*www.racyja.com*). Można tam na żywo słuchać różnych audycji, ale tylko w języku białoruskim, by przeciwstawić się tłumieniu języka białoruskiego na Białorusi. Są tam zamieszczone pliki dźwiękowe i teksty do czytania[22]. Współczesnym wyzwaniem jest przeciwstawienie się reżimowi na Białorusi i dostarczanie przedstawicielom mniejszości białoruskiej prawdziwych informacji z różnych dziedzin. W redakcji Radia Racja (współ)pracuje wielu dziennikarzy, których celem jest pozyskiwanie prawdziwych informacji z różnych miast i miejsc na Białorusi. Czołową postacią jest Pan Eugeniusz Wappa, założyciel radia, który wniósł ogromny wkład w rozwój rozgłośni i do chwili obecnej jest prezesem placówki[23].

Działalność tygodnika „Niwa" i miesięcznika „Czasopis"

Gazeta „Niwa" jest tygodnikiem Białorusinów w Polsce, zarządza też stroną internetową o (e-niva.org), która zawiera liczne numery wydań, a to wszystko jest dzięki swej Radzie Programowej. Redaktor naczelny „Niwy", E. Wappa zachęca czytelników do prenumeraty. Jego zdaniem zakup „Niwy" jest wsparciem dla całej mniejszości białoruskiej w Polsce. „Niwa" ma również rubrykę przeznaczoną dla dzieci z elementami edukacyjnymi i rozrywkowymi (*Zorka*). Najmłodsi mają okazję znaleźć dla siebie coś ciekawego, jednocześnie pogłębiając znajomość języka białoruskiego.

Współczesna „Niwa" tak jak Radio Racja informuje o tym, co dzieje się w województwie podlaskim, jakie wydarzenia miały miejsce w wybranych miejscowościach.

Czytelnicy „Niwy" mają okazję bliżej zapoznać się z historiami opowiadanymi przez świadków zdarzeń; uzupełnieniem tekstów często są zdjęcia. Przedstawiają one np. widoki z danych miejscowości, wydarzenia kulturalne, rzemiosło i rdzennych mieszkańców. Dzięki Radzie Pro-

[22] *Białoruskie Radio Racja,* Białystok 2022.
[23] *Białoruskie Radio Racja,* Białystok 2022.

gramowej Tygodnika „Niwa" powstała książka pt. *NIWA FOTO ARCH*., która zawiera zestawienie fotografii z lat 1956 – 2000, zgromadzonych w archiwum tej redakcji. Jest to album z „ulotnymi chwilami życia Białorusinów w Polsce" oraz momentami „dzieciństwa i dorosłości, wsi i miasta, przyrody i wiejskiej codzienności". Eugeniusz Wappa opisuje w albumie swoje wspomnienia z dzieciństwa, gdy wraz rodziną czytał „Niwy". Gazeta była obecna w jego życiu od początku i pozostała symbolem tożsamości białoruskiej[24].

Inną postacią środowiska związanego z „Niwą" jest Michał Androsiuk, znany wśród mniejszości białoruskiej w województwie podlaskim ze swoich powieści, np. *Miascowaja grawitacja* (2004), *Biały koń* (2006, tłumaczenie na język polski), *Firma* (2006), *Wagon drugiej klasy* (2010)*, Krzyżyk* (2015). Autor urodził się w Puszczy Białowieskiej przy granicy z Białorusią. Jego powieści pokazują, jak wyglądało i wygląda życie na Podlasiu i w Puszczy Białowieskiej, w różnych małych podlaskich miejscowościach. Podkreślane są przemijanie i ulotność życia, relacje pomiędzy mieszkańcami podlaskich wsi. Autor ocenia, że zamieszczone w albumie *NIWA FOTO ARCH* fotografie „wspólnym, harmonijnym głosem opowiedzą o ponad półwieczu naszej podlaskiej historii"[25]. Androsiuk często jest gościem Radia Racja, a opisy powieści znajdują się na stronie Kamunikat.org (Kamunikat, Беларуская Інтэрнэт-Бібліятэка, 2022).

Miesięcznik „Czasopis", tak jak „Niwa", na własną stroną internetową (czasopis.pl) i różni się od tego tygodnika dwoma elementami. Po pierwsze „Czasopis" zawiera nagłówki w języku polskim i poszczególne części tekstów. Po drugie, jest o wiele młodszy od „Niwy", bo powstał dopiero w 1990 roku. Duża część artykułów na stronie internetowej jest jednak w języku białoruskim. Szata graficzna strony jest również atrakcyjna i profesjonalnie przygotowana, tak jak Radia Racja. Wydawcą „Czasopisu" jest Stowarzyszenie Dziennikarzy Białoruskich.

[24] E. Wappa, J. Kinowska, M. Androsiuk, *NIWA FOTO ARCH,* Białystok 2020, b.p.
[25] Ibidem.

Miesięcznik sprawuje funkcję społeczno-kulturalną dla mniejszości białoruskiej na Podlasiu, obejmując tematykę historyczną, literacką oraz związaną ze sztuką. Jednym z elementów miesięcznika jest cykl reportaży. Miesięcznik w formie papierowej można kupić w punktach sprzedaży w Białymstoku, ale również w mniejszych miastach i miejscowościach, jak: Białowieża, Bielsk Podlaski, Boćki, Kleszczele, Narew, Michałowo. O ile „Niwa" jest wydawana tylko w języku białoruskim, o tyle „Czasopis" jest dwujęzyczny, co umożliwia społeczności lokalnej nieposługującej się w języku białoruskim pozyskanie informacji o wydarzeniach, które mają miejsce na Podlasiu[26].

Rola *AB-BA* w świetle wyzwań pozaformalnych edukacyjnych młodzieży białoruskiej

Pomysł na Stowarzyszenie AB-BA (Stowarzyszenie na Rzecz Dzieci i Młodzieży Uczących się Języka Białoruskiego) jest od 1995 roku. Nazwa pochodzi od słów z języka białoruskiego (***AB**jadnańnie **BA**ćkoŭ*), które w języku polskim oznacza „Stowarzyszenie Rodziców". Ma to duże znaczenie, ponieważ rodzice wnieśli największy wkład w rozpoczęcie działalności stowarzyszenia. Rodzice, należący wcześniej do Białoruskiego Zrzeszenia Studentów, zaangażowali się w jego powołanie i rozwiązanie kwestii lokalowych wbrew wielu trudnościom. Wraz z nauczycielami i pomocą sponsorów placówka AB-BA w Przedszkolu Samorządowym nr 14 w Białymstoku mogła rozpocząć funkcjonowanie. Sponsorzy pomogli zakupić potrzebne pomoce dydaktyczne i naukowe, co stymulowało rodziców i nauczycieli do dalszych wysiłków. Do chwili obecnej Przedszkole Samorządowe nr 14 w Białymstoku prowadzi zajęcia z polskim i białoruskim językiem nauczania. Działalność rodziców zaczęła się rozwijać, ponieważ otwarto kolejną placówkę na

[26] RUCH, Prenumerata – *Czasopis – Pismo Informacyjno-Kulturalne Wschodniej Białostoczyzny,* https://prenumerata.ruch.com.pl/prenumerata-czasopis-pismo-informacyjno-kulturalne-wschodniej-bialostoczyzny [dostęp: 10.07.2014].

poziomie szkoły podstawowej. W tej placówce Alina Wawrzeniuk (zastępczyni przewodniczącej AB-BA w latach 2010 – 2014 i 2014 – 2018) prowadziła zajęcia z siedmiorgiem dzieci. Rodzice zapewnili wyposażenie klas (tablice, krzesła itp.), mieli również wkład w organizowanie różnorodnych wycieczek i wydarzeń kulturowych. Wawrzeniuk stworzyła także koło teatralne, które jest jedną z najpopularniejszych form działalności Stowarzyszenia. AB-BA od początku koncentruje się na podtrzymywaniu białoruskiej tożsamości narodowej nie tylko poprzez typowe zajęcia (przed)szkolne, ale także na prowadzeniu teatru pt. Od obrzędowości do tożsamości. Już z samej nazwy wynika dbałość o tożsamość narodową. Tutaj skupiano się na poszczególnych obrzędach związanych z białoruską kulturą i zwyczajami. Przełomowy był rok 2006, w którym przyjęto pełną nazwę, czyli „Stowarzyszenie na Rzecz Dzieci i Młodzieży Uczących się Języka Białoruskiego". W związku z rosnącą liczbą chętnych i zainteresowanych nauką języka białoruskiego niezbędna była większa pomoc. Dlatego pracowano nad ustaleniem konkretnych form zajęć[27].

Stowarzyszenie AB-BA ma swoją główną siedzibę w Białymstoku, w Szkole Podstawowej nr 4 im. Sybiraków. Nauka języka białoruskiego nie obejmuje tylko tej jednej szkoły, ale też cztery inne placówki oświatowe na terenie miasta. Od 1995 roku zwiększyła się liczba dzieci uczących się języka białoruskiego (250 osób z różnych typów wobec 30 uczęszczających w1995 roku). Fakt, że Stowarzyszenie przetrwało, rozwinęło swoją działalność i zwiększyło liczbę dzieci, jest zasługą rodziców, którzy myśleli o przyszłości swoich dzieci i przekazywaniu im wartości białoruskich, które związane są z poszanowaniem swoich korzeni i przodków.

Wszystkie zajęcia w AB-BA odbywają się w języku białoruskim. AB-BA oferuje liczne aktywności. Rozwinięta jest działalność koła teatralnego, w którym uczestniczą dzieci i młodzież z różnych grup wiekowych. Koło teatralne od samego początku jest na bardzo wysokim

[27] Stowarzyszenie na rzecz dzieci i młodzieży uczących się języka białoruskiego *AB-BA,* http://www.ab-ba.com.pl [dostęp: 07.07.2023].

poziomie, a jednym z najpopularniejszych form jest „Zabawa w teatr". Projekt o nazwie *Kroniki Podlaskie* polegała na przedstawianiu na żywo przez dzieci i młodzież opowieści, które wcześniej usłyszeli od najbliższych członków rodziny (dziadka, babci, mamy, taty). W opowieściach przedstawione są wydarzenia, które miały miejsce. Słuchając opowieści i pieśni ludowych podlasko-białoruskich uczestnicy spotkań mogą zwizualizować sobie wysłuchane opowieści i przenieść się w czasie. Inną formą aktywności AB-BA jest Klub Dyskusyjny „Porozmawiajmy o…", który włącza nie tylko młodzież, ale również dorosłych, rodziców i nauczycieli. Tematyka na każdym ze spotkań jest inna[28].

AB-BA oferuje zajęcia taneczne i współpracuje z Białoruskim Zespołem Tanecznym „Padlaski Wianok" (Podlaski Wianek) dla dzieci i młodzieży. Z danych z 2019 roku wiadomo, że około 52 dzieci zapisało się na te zajęcia, a od czasu powstania tego zespołu w 2015 roku odbyło się około 65 koncertów[29]. Pani Oksana Prus, instruktorka, uczy białoruskiego tańca ludowego oraz baletu, tworzy też choreografie, by na przedstawieniach i koncertach została zaprezentowana tradycyjna i regionalna kultura białoruska. Pierwsza grupa wiekowa (6–9 lat) nazywa się „grupa młodsza", druga starsza (10–13 lat), (14–17 lat) to „grupa młodzieżowa"[30]. Dzieci i młodzież z tych grup przychodzą na zajęcia dwa razy w tygodniu. AB-BA współpracuje ze Studiem Białoruskiego Folkloru „Tutaj się urodziłem", gdzie wykonuje się pieśni w języku białoruskim. Zespół nagrał płyty CD tego zespołu *Wiaczorki*, *Czas* i *Wasilki-Wałoszki*[31].

Dzieci i młodzież wiele razy uczestniczyli w licznych wycieczkach na Białorusi, ale od ponad 16 lat również w Letnich Warsztatach

[28] Stowarzyszenie na rzecz dzieci i młodzieży uczących się języka białoruskiego *AB-BA*, http://www.ab-ba.com.pl [dostęp: 07.07.2023].

[29] Szkoła Podstawowa nr 4 im. Sybiraków w Białymstoku, ul. Częstochowska 6a, http://www.sp4bialystok.vizz.pl/index.php/24-wydarzenia/1310-iwacv [dostęp: 07.07.2023].

[30] Stowarzyszenie na rzecz dzieci i młodzieży uczących się języka białoruskiego *AB-BA*, http://www.ab-ba.com.pl [dostęp: 07.07.2023].

[31] Ibidem.

Etnograficznych w województwie podlaskim. Warsztaty odbywają się co roku w innym miejscu. Podczas wycieczek kładzie się nacisk na rozmawianie na gwarze białoruskiej. Na wycieczkach młodzi mają okazję posłuchać osób, które są np. twórcami ludowymi i zapoznają ich z historią i aspektami folkloru danego miejsca, danej gminy. Organizowane były też wycieczki, które przed pandemią COVID-19 odbywały się w różnych miejscach na Białorusi, np. w Grodnie czy Nowogródku. Trzeba powiedzieć, że AB-BA oferuje wiele różnorodnych inicjatyw, pozwalających dzieciom i młodzieży poznawać język białoruski. Koło Teatralne ma Piwnicę Kulturalną, która jest zarazem salą teatralną, klubem dyskusyjnym, gdzie odbywają się dyskusje, a Studio Folkloru ćwiczy pieśni w języku białoruskim[32].

AB-BA również aktywna na stronie Kamunikat – bibliotece cyfrowej Białorusinów w Polsce. Wydaje też Беларускі настаўнік- *Biełaruski nastaunik*, *Białoruski nauczyciel*), który znajduje się na stronie Kamunikatu od grudnia 2021 roku i jest w wersji elektronicznej na stronie Kamunikat.org[33]. Настаўнік został sporządzony w kilkunastu tomach, czyli plikach pdf., został stworzony do nauczania języka białoruskiego w placówkach oświatowych i ma funkcję podręcznika edukacyjnego. Podręcznik i jego pierwszy numer zawiera scenariusze zajęć lekcyjnych oraz m.in. opis aspektów nauczania języka białoruskiego kiedyś i dziś. Podręcznik ma służyć jako platforma, na której nauczyciele języka białoruskiego prezentują własne spostrzeżenia dotyczące ich doświadczeń związanych z nauczaniem języka białoruskiego. Każdy, kto poszerza wiedzę na tematy związane np. z historią Podlasia i uczy geografii ma okazję zaczerpnąć stąd dodatkowe inspiracje, co może też modyfikować swoją metodę nauczania, aby lepiej uczyć innych i siebie[34].

[32] Ibidem.
[33] Kamunikat, https://kamunikat.org/?pubid=61023 [dostęp: 07.07.2023].
[34] Ibidem.

Główne cechy wzorca białoruskiej tożsamości narodowej na Podlasiu

Współcześnie, pierwszą cechą wzorca białoruskiej tożsamości narodowej jest odrębność językowa. Instytucje oświatowe z dodatkową nauką języka białoruskiego, jak II Liceum Ogólnokształcące z Białoruskim Językiem Nauczania im. Bronisława Taraszkiewicza w Bielsku Podlaskim oraz II Liceum Ogólnokształcące z dodatkową nauką języka białoruskiego w Hajnówce wprowadzają uczniów w kulturę białoruską, zachęcają uczniów do poznania języka i posługiwania się nim w szkole i poza nią. Odbywa się to podczas nauczania w języku białoruskim, zwłaszcza przedmiotu *Historia i kultura mniejszości białoruskiej*, który jest poświęcony działalności mniejszości białoruskiej w Polsce. Język białoruski może być wykorzystywany nie tylko na lekcjach historii. Młodzież uczestniczy także w wydarzeniach szkolnych z udziałem twórców białoruskiej kultury i przedstawicieli instytucji kulturalnych oraz w wycieczkach na terenie Podlasia. Młodzież ma tam okazję posłuchać licznych dialektów oraz dowiedzieć się wiele o historiach odwiedzanych miejsc. Odnosząc się do instytucji kulturowych, od samego początku w Radiu Racja i tygodniku „Niwa" posługiwano się językiem białoruskim. Te instytucje zwracają szczególną uwagę na to, w jakim języku komunikują się między sobą i w jakim języku piszą do odbiorców. Wzorzec odrębności językowej jest jak najbardziej obiecujący, ponieważ Radio Racja, tygodnik „Niwa" oraz „Kamunikat" publikują w języku białoruskim. Z jednej strony zawęża to grono odbiorców, z drugiej jednak nakłania przedstawicieli mniejszości białoruskiej do nauki języka i refleksji nad swoją tożsamością narodową. Można zdecydowanie powiedzieć, że odrębność językowa wzmacnia poczucie białoruskiej tożsamości narodowej.

Drugą cechą wzorca białoruskiej tożsamości narodowej jest dbałość o najmłodsze pokolenia Białorusinów. Aktywnie zachęca się dzieci i młodzież białoruską do uczęszczania w zajęciach w języku białoruskim. Dzieci uczęszczając na zajęcia w Stowarzyszeniu AB-BA,

kształtują swoją świadomość narodową i tożsamościową. Prowadzący skłaniają dzieci i młodzież do refleksji nad tożsamością poprzez zanalizowanie swoich korzeni poprzez wgląd na drzewo genealogiczne. Odbywają się rozmowy w domu z rodzinami, prowadzącymi oraz rówieśnikami w Stowarzyszeniu AB-BA. Uczestnicy zajęć tworzą swoją mapę przemyśleń, dzięki której mogą potem świadomie umieścić siebie w kulturze białoruskiej związanej z regionem Podlasia. Kreowanie wzorca dbałości o tożsamość narodową u młodych pokoleń jest bardzo ważne z punktu widzenia ich przyszłości. Gdy będą potrafili zdefiniować swoją tożsamość w okresie dorastania, przekażą te wzorce nowym pokoleniom. Uczęszczając na zajęcia AB-BA odpowiadają na pytania: Kim jestem? Jakie mam korzenie? Rodzice zachęcają dzieci do uczestnictwa w zajęciach AB-BY, bo w ofercie są zajęcia teatralne, taneczne oraz muzyczne, a także wycieczki po regionie Podlasia. Najważniejsze jest to, że wszystkie zajęcia odbywają się w języku białoruskim i to kształtuje odrębność kulturową Białorusinów. Także wszystkie zajęcia są prowadzone na najwyższym poziomie, co oznacza, że uczestnicy rozwijają swoje umiejętności językowe, ale także dobrze wczuwają się w swoje role na zajęciach. W zajęciach tanecznych uczestnicy uczą się białoruskich tańców ludowych i zapoznają się ze strojami ludowymi. Na zajęciach muzycznych ćwiczy się nie tylko umiejętności językowe, ale też poznaje kulturę białoruską. AB-BA dba o najmłodsze pokolenia Białorusinów, by białoruska tożsamość narodowa przetrwała. AB-BA poprzez swoją działalność ma na celu wykreować świadomych ludzi o silnej tożsamości narodowej.

Trzecią cechą wzorca białoruskiej tożsamości narodowej jest rozpowszechnianie języka i kultury białoruskiej w postępującej technologii, co sprawia, że informacje docierają do szerszego grona odbiorców. Kamunikat jako internetowa biblioteka umożliwia nauczycielom czerpanie materiałów edukacyjnych, a przede wszystkim wydań popularnego *Biełaruskiego nastaŭnika,* który w dużej mierze pomaga w edukacji języka białoruskiego najmłodszych pokoleń. Na stronie miesięcznika „Czasopis" możliwe jest podzielenie się z innymi własnymi przemyśle-

niami dotyczącymi własnych przeżyć, historiami związanymi z innymi przedstawicielami mniejszości białoruskiej. Czasopismo pozwala też na przedstawienie własnego zdania. Refleksje mogą na przykład dotyczyć przeczytanego artykułu w ofercie „Czasopisu". Chętnie są zamieszczane refleksje w języku białoruskim, co sprzyja podtrzymaniu znajomości języka białoruskiego. Zagłębiając się w „Czasopis", można dowiedzieć się wiele o historii i kulturze białoruskiej związanej z Podlasiem. Internet umożliwia także poznanie twórczości Michała Androsiuka, który przedstawia lokalnych przedstawicieli Podlasia wraz ze scenerią Puszczy Białowieskiej. Oczywiście nie wolno zapomnieć o tygodniku „Niwa", który zamieszcza na stronie internetowej elektroniczną wersję z najbardziej aktualnymi wiadomościami z regionu Białostocczyzny. Osoby, które nie mają przy sobie wersji papierowej, w każdej chwili mogą znaleźć w Internecie wersję cyfrową. Wymienione instytucje, które zajmują się rozpowszechnianiem języka i kultury białoruskiej odgrywają bardzo ważną rolę w podtrzymaniu białoruskiej tożsamości narodowej. Udostępniają informacje wszystkim, zwłaszcza czerpią zeń wiedzę świadomi swojej tożsamości przedstawiciele mniejszości białoruskiej. Zaznajamianie się z tym, co oferuje „Niwa", „Czasopis", „Kamunikat" powiększa zakres wiedzy o mniejszości białoruskiej, języku, kulturze i życiu mniejszości na Podlasiu. Korzystają nawet ci, którzy nie są Białorusinami z Białostocczyzny.

Czwartą cechą wzorca białoruskiej tożsamości narodowej są powyżej wymienione instytucje *oświatow*e i kulturowe. W środowisku mniejszości białoruskiej jest tak, że albo ludzie bardzo dobrze się znają, albo bardzo dobrze siebie kojarzą. Razem jednak tworzą społeczność, która jest wspólnotą oświatowo-kulturową, nawet jeżeli ze sobą na co dzień nie współpracują. W placówkach edukacyjnych dzieci i młodzież mają okazję zapoznać się z „Niwą", „Czasopisem", „Kamunikatem" i licznymi pisarzami białoruskimi, jak Michał Androsiuk, przedstawicielami Białoruskiego Towarzystwa Historycznego czy profesorami Olegiem Łatyszonkiem i Eugeniuszem Mironowiczem oraz wieloma innymi ważnymi postaciami i organizacjami. Głównym celem tych placówek

i instytucji jest podtrzymywanie białoruskiej tożsamości narodowej i pamięci o języku białoruskim, kulturze, korzeniach i regionie Podlasia. Dzięki tym instytucjom i organizacjom białoruska tożsamość narodowa przetrwała procesy asymilacyjne. Starają się one zahamowywać te procesy poprzez nieustanną pracę na rzecz białoruskiej tożsamości narodowej. Instytucje oświatowe i kulturalne wymienione w artykule odgrywają dzisiaj kluczową rolę. Aktywnie nakłaniają ludzi do refleksji nad swoją tożsamością i zachęcają do uczestnictwa w różnego rodzaju festynach i wydarzeniach, by mogli na żywo zagłębić się w klimat Podlasia. Zachęcają do tego również polskich mieszkańców Podlasia.

Wskazane cechy mają ukazać działalność poszczególnych współczesnych instytucji oświatowych i kulturalnych, których forma przekazywania informacji i założeń nieco się różni, natomiast główny cel pozostaje ten sam. Tym głównym celem jest podejmowanie działań, które przyczynią się do zachowania białoruskiej tożsamości narodowej na podstawie czterech wzorców w perspektywie najbliższych lat.

Bibliografia

Opracowania

Bielarusian Radio Racja, Bialystok 2022.

Białoruskie Radio Racja, Białystok 2022.

Chomik P., Głogowska H., Iwaniuk S. i in., *Historia Białorusinów Podlasia,* Białystok 2016.

Głogowska H., *Białorusini na Wybrzeżu Gdańskim,* Toruń 2003.

Mironowicz E., *Białorusini w Polsce 1944–1949,* Warszawa 1993.

Mironowicz E., *Polityka narodowościowa PRL,* Białystok 2000.

Shved V., Grzybowski J., *Historia Białorusi od czasów najdawniejszych do roku 1991,* Warszawa 2020.

Siegień-Matyjewicz J.A., *Poczucie tożsamości narodowej młodzieży pochodzenia białoruskiego,* Olsztyn–Warszawa 2007.

Syrnyk, J., *Białorusini w Polsce a „Solidarność". Białoruskie Zeszyty Historyczne* , 2012, nr 37s. 171–184.

Wappa E., Kinowska J., Androsiuk M., *NIWA FOTO ARCH,* Białystok 2020.

Źródła internetowe

TVP 3 Białystok, *Festiwal Teatralny Ode,* https://bialystok.tvp.pl/44613178/festiwal-teatralny-ode [dostęp: 29.09.2019]

Białoruskie Radio Racja, https://www.racyja.com/ [dostęp: 10.07.2018].

Stowarzyszenie na rzecz dzieci i młodzieży uczących się języka białoruskiego AB-BA, http://www.ab-ba.com.pl [dostęp: 07.07.2023].

Czasopis, https://czasopis.pl/ [dostęp: 07.07.2023].

Kamunikat, https://kamunikat.org/?pubid=61023 [dostęp: 07.07.2023].

Niwa, https://e-niva.org/ [dostęp: 07.07.2023].

Polskie Radio Białystok*, Od ponad 55 lat ukazuje się w Białymstoku „Niwa" – tygodnik Białorusinów w Polsce,* https://www.radio.bialystok.pl/wiadomosci/index/id/59767 [dostęp: 07.07.2023].

Radio FM Online*, Radio Racja,* https://radiofmonline.pl/radio-racja/ [dostęp: 07.07.2023].

RUCH, Prenumerata – *Czasopis – Pismo Informacyjno-Kulturalne Wschodniej Białostoczyzny,* https://prenumerata.ruch.com.pl/prenumerata-czasopis-pismo-informacyjno-kulturalne-wschodniej-bialostoczyzny [dostęp: 10.07.2014].

Szkoła Podstawowa nr 4 im. Sybiraków w Białymstoku, ul. Częstochowska 6a, http://www.sp4bialystok.vizz.pl/index.php/24-wydarzenia/1310-iwacv [dostęp: 07.07.2023].

Dzieje.pl, Portal Historyczny., *Mniejszość białoruska świętowała w Białymstoku narodową rocznicę,* https://dzieje.pl/aktualnosci/mniejszosc-bialoruska-swietowala-w-bialymstoku-narodowa-rocznice [dostęp: 24.03.2019].

Cultural and educational activities to preserve the Belarusian national identity in Podlasie

This article presents the contemporary cultural and educational activities of the Belarusian minority in the Podlaskie Voivodeship. The aim of this article is to characterize the contemporary features of the model of Belarusian national identity in Podlasie and to show cultural and educational activities for its preservation. I am going to present this issue based on the analysis of historical conditions that influenced the formation of the national identity of Belarusians in Podlasie, and an approximation of contemporary cultural and educational activities undertaken by representatives of the Belarusian minority in the Podlaskie Voivodship.

Keywords: Belarusian national identity, Belarusian minority, model features, Belarusian language and culture, linguistic distinctiveness

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 3.0 PL
© Copyright by Uniwersytet Warszawski Katedra Studiów Interkulturowych Europy Środkowo-Wschodniej & individual articles to their Authors

doi: 10.32612/uw.2543618X.2023.pp.277-294

Przegląd Środkowo-Wschodni, 8, 2023
ISSN 2543-618X eISSN 2545-1324

Nr art. 20230811

Data przesłania: 10.01.2023
Data akceptacji: 18.02.2023

Вераніка Бандаровіч /Veranika Bandarovich
litarcoffee@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-1985-1759

Месца беларускай мовы ў сучаснай Беларусі

Miejsce języka białoruskiego we współczesnej Białorusi

Celem badań było ustalenie, jak bardzo język białoruski cieszy się popularnością wśród współczesnej młodzieży, która wybrała niefilologiczny profil kształcenia. Na podstawie tych badań można snuć przypuszczenia co do dalszych losów języka białoruskiego. Badania wykazały, że młodzież białoruska w większości posługuje się językiem ojczystym poziomie na średnim. Poziom nauczania języka białoruskiego w placówkach ogólnokształcących również został przez respondentów oceniony głównie jako średni. Dla większości młodych ludzi język białoruski jest atrybutem odrębnego narodu i wartością, którą należy chronić. Na ogół młodzież poczuwa się do odpowiedzialności za krzewienie języka białoruskiego.

Słowa kluczowe: ankieta, Białorusin, język białoruski, wartości, naród

Найвялікшым духоўным багаццем народа з'яўляецца яго мова.
Якуб Колас

2022-гі год багаты на юбілеі, звязаныя з падзеямі ды асобамі беларускай культурнай прасторы. Для класікаў беларускай літаратуры Янкі Купалы і Якуба Коласа ён адзначаны 140-годдзем ад нараджэння. Беларусь павінна шырока святкаваць і 500-годдзе скарынаўскай «Малой падарожнай кніжкі», першага друкаванага

выдання, што з'явілася ва Усходняй Еўропе (Вільня, 1522). Аднак па-сапраўднаму маштабнай, усеагульнай увагі ў Беларусі гэтым падзеям не надавалася, не кажучы ўжо пра, напрыклад, 130-годдзе Б. Тарашкевіча, 215 гадоў ад нараджэння Напалеона Орды, 175-годдзе Эдварда Вайніловіча, 110-годдзе Максіма Танка і пералік гэты можа быць яшчэ доўгім.

Трапна ды сімвалічна, трагічна-сімвалічна нават, але, хутчэй за ўсё, без поўнага ўсведамлення гэтага 2022-гі быў вызначаны ўладамі ў Беларусі Годам гістарычнай памяці. Як вядома, гістарычная памяць, спадчына ў значнай ступені ўтрымліваюцца ў мове народа. У «Лісце ў бюро ЦК КП Беларусі аб стане беларускай мовы і далейшым развіцці культуры ў рэспубліцы», напісаным яшчэ 25 траўня 1956 года, Якуб Колас адзначае, што каб зберагчы мову, трэба найперш кожны дзень ужываць яе ў побыце. А што пісьменнік бачыў яшчэ ў сярэдзіне XX стагоддзя на свае вочы?

> Установы сталіцы вывелі з абыходку беларускую мову: на ёй не вядзецца перапіска, на ёй не гавораць з наведвальнікамі, у гарадах няма беларускіх шыльд і надпісаў, мала беларускіх афіш і плакатаў (...) Саюзы кампазітараў і мастакоў таксама адмовіліся ад свае мовы (...) наша мова выкладаецца кепска, так, што робіцца нялюбым прадметам. Беларускіх школ мала[1],

– і так ліст можна цытаваць яшчэ доўга ды праецыраваць гэта на дзень сённяшні. Па вялікім рахунку, нічога не змянілася за амаль 70 гадоў, дакладней, спробы змен былі, аднак урэшце мы ў Беларусі зноў апынуліся ў 50-х гадах XX стагоддзя.

І ў сувязі з гэтым намі была пастаўлена **мэта** даведацца ў сучаснай беларускай моладзі, 17–18-гадовых студэнтаў (1–2 курсы), – так бы мовіць, будучыні Беларусі, якое месца беларуская мова займае

[1] Якуб Колас. *Ліст у бюро ЦК КП Беларусі аб стане беларускай мовы і далейшым развіцці культуры ў рэспубліцы*. 25.05.1956, https://knihi.com/Jakub_Kolas/List_u_biuro_CK_KP_Bielarusi_ab_stanie_bielaruskaj_movy_i_dalejsym_razvicci_kultury_u_respublicy.html

ў **іх** жыцці. Маладым людзям было прапанавана таксама паразважаць пра бліжэйшую будучыню беларускай мовы (5–10 гадоў). Такія разважанні, на нашу думку, карысныя як для канкрэтнага выкладчыка (каб ведаць настроі ў групах, выявіць узровень падрыхтаванасці аўдыторыі), так і ўвогуле для навукі, а таксама (у ідэале) і для чыноўнікаў, кіраўнікоў навучальных і не толькі ўстаноў, каб прасочваць тэндэнцыі і рэагаваць на патрэбы грамадства дзеля яго будучыні.

Звесткі былі сабраны ў верасні 2022 г. у выглядзе адказаў на пытанні ананімнай анкеты. Усяго было апытана 40 студэнтаў з факультэта філасофіі і сацыяльных навук, а таксама геаграфіі і геаінфарматыкі Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта. Адзначу, што падобнае, але не ідэнтычнае апытанне было праведзена намі ў лютым 2022 г. на факультэце геаграфіі і геаінфарматыкі, а таксама прыкладной матэматыкі. Тады ў апытанні прыняў удзел 121 студэнт. У новым даследаванні мелася на мэце ў тым ліку параўнаць звесткі паўгадавой даўнасці і свежыя.

У большай ступені ў дадзеным, апошнім даследаванні нас цікавіла **эмоцыя да беларускага ў сучаснай беларускай моладзі**, яе думкі пра будучыню беларускай мовы.

Апрацоўка анкет

1-е пытанне «Хто Вы па паходжанні?: амаль усе апытаныя вызначаюць сябе як беларусы па нацыянальнасці. 1 не беларус і 1 чалавек адказаў, што ён 50/50.

2-е пытанне «Кім сябе адчуваеце?»: **36** апытаных з 40 адчуваюць сябе беларусамі.

3-е пытанне «Ці вывучалі беларускую мову раней?: **вывучалі** ўсе апытаныя.

4-е пытанне «Калі вывучалі, то дзе?»: усе вывучалі беларускую мову ў школе/гімназіі, **ніхто не пазначыў, што ў дзіцячым садку або дома**.

5-е пытанне «Як ацэньваеце ўзровень выкладання беларускай мовы ў школе/гімназіі (калі вывучалі мову)?»: **узровень выкладання** беларускай мовы ў школе **17** чалавек, ацэньваюць як **сярэдні**. Тых, хто адказаў **«вышэй за сярэдні», «высокі», «вельмі высокі»** – усяго разам **21** чалавек, гэта крыху больш за палову ад агульнай колькасці апытаных.

6-е пытанне «Ці здавалі Вы экзамен па беларускай мове пры паступленні ў ВНУ?»: здавалі цэнтралізаванае тэсціраванне / экзамен па беларускай мове пры паступленні **14** з 40 чалавек (больш за трэць).

7-е пытанне «Як Вы самі ацэньваеце свае цяперашнія веды па беларускай мове?»: **17** апытаных з 40 (больш за трэць) ацэньваюць свае веды на **здавальняюча**, на добра – 10 чалавек, выдатна – 4, нездавальняюча – 8 апытаных.

Калі больш канкрэтна, то 15 чалавек адзначылі, што ўспрымаюць на слых беларускую мову і пішуць на ёй добра; 17 чалавек адказалі, што на слых успрымаюць добра, а пішуць з цяжкасцю.

8-е пытанне «Як і дзе на сённяшні дзень Вы выкарыстоўваеце ў жыцці беларускую мову?»: **ніводзін** з апытаных **не карыстаецца ўсюды і заўсёды** беларускай мовай; **дома – толькі 1 чалавек з 40**; **большасць, 21 чалавек,** карыстаецца ў беларускамоўным асяроддзі; 17 чытаюць мастацкую літаратуру; выбіраюць у банкамаце – 4 чалавекі; робяць запыты ў інтэрнэце – 2 апытаныя; нідзе і ніяк не карыстаюцца беларускай мовай 3 чалавекі з 40.

9-е пытанне «Наколькі Вам важна, каб беларуская мова сёння прысутнічала вакол: у інтэрнэце, на тэлебачанні, радыё, у крамах, банках, метро і г. д.?»: для большасці апытаных (**26**-ці чалавек з 40) **важна або вельмі важна, каб беларуская мова сёння прысутнічала ў навакольным жыцці**: у інтэрнэце, у крамах, банках, на радыё, тэлебачанні і г. д.

10-е пытанне «Ці жадалі б Вы, каб беларускай мовы было больш у навучальным працэсе ў ВНУ (гуманітарных і спецыяльных прадметаў па-беларуску, мерапрыемстваў і г. д.)»: **ЗА**

тое, каб беларускай мовы было больш у навучальным працэсе, таксама **выказалася больш апытаных**, чым супраць – **23** чалавекі.

11-е пытанне «Што для Вас беларуская мова?»: тут можна было выбраць некалькі адказаў, і **большасць апытаных** (**29** чалавек) назвалі беларускую мову **атрыбутам асобнага народа**, **на другім месцы** па колькасці аддадзеных галасоў (**23**) – адказ «**каштоўнасць**, якую варта зберагаць»; **трэць** апытаных (**13** чалавек) вызначылі беларускую мову як **атрыбут асобнай дзяржавы**. **Нічога** беларуская мова не значыць для 1-го чалавека з 40 апытаных.

12-е пытанне «Што варта зрабіць, каб беларускай мовай карысталіся ўсе і заўсёды?»: як і ў папярэднім нашым даследаванні, **адказнасць** за пашырэнне, папулярызацыю беларускай мовы апытаныя **ўскладаюць найперш на саміх сябе** і выбіраюць адказ **«кожнаму карыстацца беларускай мовай»**, а затым на кіраўніцтва краінай. 7 апытаных не бачаць патрэбы ў тым, каб беларускай мовай карысталіся ўсе і заўсёды і абіраюць адказ «А навошта гэта рабіць?».

На гэтае пытанне таксама прапанавалася даць свой адказ. І такіх адказаў было дадзена **14**, больш як **трэць** выказалі сваю думку – гэта альбо разам з адным з прапанаваных, альбо без. Гэтыя адказы – **голас сучаснай беларускай моладзі** – я прапаную вашай увазе далей:

Што варта зрабіць, каб беларускай мовай карысталіся ўсе і заўсёды?

1. «Трэба заўсёды **падтрымліваць народ**, каб ён вывучаў сваю родную беларускую мову».

2. «Спачатку **трэба прывіць** любоў да мовы, таму што **шмат беларусаў не ўспрымаюць яе як родную**».

3. «Трэба **прывіваць любоў і павагу да роднай мовы яшчэ з дзяцінства**. Паказваць папулярныя фільмы на беларускай мове, праводзіць цікавыя мерапрыемствы і г. д.».

4. «Её можно сберечь как традицию, но пусть этим занимаются те, кто хочет».

5. «**Прывіваць дзецям любоў да беларускай мовы** і тлумачыць, чаму гэта важна: ведаць яе».

6. «Свободная организация гражданского общества».

7. «Я лічу, што нікога не прымусіш карыстацца мовай. **Кожны сам павінен прыйсці да гэтага**».

8. «**Адвесці большы час у школах на мову** і літаратуру, праводзіць **агітацыйную работу з насяленнем, асабліва з дзецьмі**».

9. «Рабіць **больш кантэнту** на беларускай мове дзеля моладзі».

10. «У самым рэчы, кожны сам выбірае свой шлях (размаўляць па-беларуску або не). Але **калі кожны з нас будзе хоць троху размаўляць, гэта будзе добра**, праўда».

11. «Навошта? Я лічу, што чым больш моў ведае наш народ, тым ён багацей».

12. «**Кожны вольны выбіраць сам**, на якой мове яму размаўляць!»

13. «**Патрэбна, каб ва ўсіх навучальных установах гаварылі па-беларуску, пачынаючы з дзіцячага садка**».

14. «**Гаварыць** на мове, **чытаць, пісаць. З самага дзяцінства размаўляць з дзіцем** на мове, каб яно ведала, што гэта такое. Магу прывесці прыклад са свайго жыцця: у, здаецца, 5 гадоў я прыехала да бабулі, якая жыве ва Украіне. І я вельмі здзівілася, таму што дзеці там казалі на іншай мове. Таму лічу: з дзяцінства патрэбна прывучаць дзіця не да ангельскай мовы, як зараз модна, а менавіта да беларускай».

Высновы: важна тое, што маладыя людзі ўсведамляюць: любоў да сваёй мовы трэба прывіваць з дзяцінства, трэба больш кантэнту, больш увагі ў навучальных установах. І адначасова **бачна, чаго не хапае цяпер**: не хапае беларускай мовы ў дзяцінстве, у навучальных установах, падтрымкі з боку дзяржавы. Але **цешыць** тое, што большасць маладых людзей пазітыўна ставіцца да беларускага, яго пашырэння, хоць **ніхто з іх не пазначыў, што ў сям'і культывуецца беларускасць** ці хаця б проста гавораць па-беларуску.

13-е пытанне-заданне «Паразважайце, калі ласка, пра месца беларускай мовы ў сучаснай Беларусі і праз 5–10 гадоў». Далей прыводзяцца гэтыя разважанні. Пры чытанні іх звяртае на сябе ўвагу арфаграфія і граматыка тэкстаў выказванняў: памылак вельмі шмат або напісана па-руску. Выказванні прыводзяцца максімальна набліжана да арыгінала, каб паказаць, як сучасныя маладыя людзі ў Беларусі валодаюць роднай мовай, а таксама не заўсёды можна было расчытаць складаны почырк, таму дзе-нідзе частка тэксту апускалася.

Філосафы (1 і 2 курс)

1. «На сённяшні час сустракаць беларускую мову ў звычайным жыцці не так проста. На вуліцы ёсць знакі і паказальнікі на беларускай мове, але **людзей, якія гавораць на ёй, менш**. Я думаю, што **праз 5–10 гадоў будзе прымерна так сама**».

2. «Негатыўны варыянт: мова будзе стаяць на месцы. Пазітыўны варыянт: людзі зразумеюць важнасць мовы і яна будзе больш актуальная».

3. «Адразу беларуская мова не вельмі распаўсюджана. Яна карыстаецца папулярнасцю толькі ў цэнтральных і ўсходніх раёнах Беларусі. Думаю, што праз 5–10 гадоў застанецца такая ж сітуацыя».

4. «Я заўважыла, што беларуская мова становіцца больш папулярнай. Шмат маіх знаёмых размаўляюць па-беларуску ў паўсядзённым жыцці, што вельмі прыемна. Таму я лічу, што беларуская мова будзе жыць, больш людзей захочуць (а **некаторыя хочуць ужо**) карыстацца роднай мовай часцей».

5. «Я вельмі надзеюсь, што беларуская мова ахопіць большы круг людзей. Упэўненая, што гэта мова ніколі не памрэ».

6. «Я заўважыла, што сярод малодшага пакалення шмат людзей пачынае размаўляць і тым самым папулярызаваць беларускую мову. Я лічу, што праз некалькі гадоў людзей, якія будуць гаварыць па-беларуску, стане вельмі больш».

7. «Можа быць, праз 5–10 гадоў больш людзей будуць размаўляць на беларускай мове. Але гэта будзе ліш тады, калі больш людзей будуць жадаць так размаўляць. І я спадзяюся, што праз гэтыя гады беларускую мову будуць вывучаць усе. Можа, у школах будзе больш урокаў».

8. «Я лічу, што праз 5–10 гадоў на беларускай мове будзе размаўляць вельмі шмат людзей. Большасць будуць яе разумець і адносіцца з павагай».

9. «Я лічу, што ў будучыні больш людзей будзе размаўляць па-беларуску, бо ўжо зараз вакол мяне ёсць тыя, хто заўсёды размаўляе на роднай мове. Магчыма, расійская мова будзе замежнай для жыхароў Беларусі».

10. «Беларуская мова з'яўляецца важным аспектам беларускай нацыі. Беларуская мова прыгожая і незвычайная, ёю нельга не захапляцца, бо з яе дапамогай можна перадаць усю прыгажосць навакольнага свету, а таксама ўнутраны стан чалавека».

11. *(Піша той, хто называе сябе беларусам.)* «Уже сегодня люди совсем нечасто используют в речи белорусский язык, многие общаются с иностранцами, родители разговаривают с детьми на русском, и русский, в принципе, знают многие в мире (по крайней мере, представляют, как он звучит). Сейчас **уже поздно возрождать белорусский**, потому что, кроме самих белорусов, кто-то вряд ли слышал о его существовании (да и не многие даже знают о существовании страны). И через 5–10 лет ситуация не изменится, только сам белорусский не уберут в школе и вузах совсем».

12. «Думаю, на дадзены момант **беларуская мова не шануецца ў нашай краіне**, **рэдка чуецца гаворка па-беларуску**, **у сем'ях на ёй не гавораць**, у школах часцей за ўсё **безадказна яе выкладаюць**.

Але **ў апошні час ва ўніверсітэце** я часцей чую, як **маладыя людзі 17–22 гадоў размаўляюць на беларускай мове на пастаяннай аснове**, пішуць на ёй у інтэрнэце, што, вядома, **здзіўляе і захапляе**».

13. *(Піша беларус, які не адчувае сябе беларусам.)* «Ситуация будет такая же **уничижительная**, как сейчас: **я пишу по-русски**. Отсутствие культурных (в широком смысле слова) мероприятий, свободного источника создания их же. Как показывает опыт, **все белорусские мероприятия созданы за границей, где это основывается на свободном выборе** организаторов, участников. **Всё плохо, всё так и будет**».

14. «На маю думку, месца беларускай мовы было, ёсць і будзе вельмі важным у сэрцы кожнага беларуса. Гэта **гістарычная каштоўнасць**, якую трэба зберагчы».

15. «**Нашай** мовай вельмі шмат людзей **не** карыстаецца. Людзі **прыстасаваліся да рускай** мовы і карыстаюцца заўсёды ёю. Размаўляюць па-беларуску амаль заўсёды ў дзярэўнях людзі за 40–50 гадоў, якія знаходзяцца ў беларускамоўным асяроддзі, і ім не трэба размаўляць па-руску. Ёсць і маладзёж, якая размаўляе на нашай мове, але іх адзін на мільён, і пачці заўсёды яны размаўляюць у тык-току (сацсетцы для маладзёжы). Але не ў інтэрнэце рэдка сустрэнеш беларускамоўнага маладога чалавека».

16. «Зараз беларуская мова з'яўляецца адной з дзяржаўных. Выкарыстоўваецца **некаторымі** людзьмі ў паўсядзённым жыцці. Не думаю, што яе месца ў найбліжэйшай будучыні зменіцца».

17. «Месца мовы залежыць, па-першае, ад карыстання ёй сярод моладзі, па-другое, ...».

18. «Калі мы не будзем яе (= мову) выкарыстоўваць, яна памрэ».

Географы (2 курс)

1. «Я разважаю, што беларускую мову будуць вывучаць як у школах, так і ў вышэйшых навуковых установах. Тым самым, кожны чалавек будзе ведаць хаця б асновы беларускай мовы. Але ж калі беларускай мовай людзі пачнуць карыстацца ў інтэрнэце, на тэлебачанні, пры размове паміж сабою, тады гэта ўвойдзе ў звычайнае жыццё людзей».

2. «У нынешні момант ідзе працэс стагнацыі беларускай мовы сярод насялення краіны, і перш за ўсё нам трэба скончыць гэта, а потым пачынаць своеабразнае адраджэнне мовы. Для гэтага нашаму кіраўніцтву трэба ўвесці значныя рэформы і законы, якія расшырат патрэбнасць і значнасць мовы ў быту насялення. Таксама, я лічу, што неабходна направіць моцныя сілы адукацыі на распаўсюджванне мовы і літаратуры ў школах і ВНУ, асабліва гэта трэба выконваць з будучымі дзейнікамі краіны – дзецьмі, з самага маленькага ўзросту».

3. *(Меркаванне беларуса, які не адчувае сябе беларусам.)* «У сучасны век **беларуская мова** з'яўляецца **архаізмам**. Усё менш грамадзян рэспублікі размаўляюць на ёй, аднак яе становішча праз 5–10 гадоў кардынальна не зменіцца».

4. «У сучаснай Беларусі ня вельмі часта сустракаецца беларуская мова, амаль толькі ў школах і іншых месцах адукацыі. Ёсць праграмы і тэлебачанне на беларускай мове, але яны выкарыстоўваюцца рэдка і не папулярныя. Я лічу, што праз 5–10 гадоў можа адбыцца два сцэнарыі: 1) беларуская мова ўвойдзе ў стан "выміраючых" моў; 2) калі цяпер папулярызаваць нашу мову, то ў далейшым ёй будуць карыстацца больш як на рабочым месцы, так і ў жыцці».

5. *(Меркаванне беларуса, як ўсведамляе сябе беларусам.)* «**Большинство молодёжи считает её не лучшей**, так как большинство разговаривает на русском из-за наследия СССР. Я считаю, что **белорусский язык может стать ещё более русским** ("чистый" белорусский), потому что большинство средств информационных на русском языке... **если учить, то какой-то иностранный, который поможет уехать или больше заработать** (более перспективный)».

6. «Калі ўсё застанецца як ёсць, нічога не будзе. **Зараз трэба прымаць нейкія радыкальныя меры**, таму што развіццём нацыянальнай культуры трэба было займацца спачатку. Цяпер дабіцца гэтага будзе вельмі цяжка, таму я ўпэўнены, што **кардынальна нічога не зменіцца**, але **я б хацеў**».

7. «Вельмі добра, калі дзяржава (але, **па-першае, народ**) будзе мець сваю родную мову. Беларуская мова для Беларусі – гэта...

нешта даражэйшае для кожнага з нас. Але ж, **еслі глядзець праўдзе ў вочы**, то **беларуская мова можа знікнуць**, не праз 5–10 гадоў, канечне, але **праз 20, 30, 40**... **Людзі ўжо прывыклі к рускай мове**, для іх **яна лягчэй і радней** (і вось гэта вельмі **сорамна**). Лічу, што ўсё ж такі **берагчы мову трэба»**.

8. «Сваё разважанне я б хацеў падзяліць на дзве часткі: на месца ў дзяржаве і месца сярод народа. На мой погляд, **месца ў дзяржаве будзе трошкі крапчаць**, зараз мы маем беларускаязычныя радыё, тэлебачанне, іншыя СМІ. А вось **сярод людзей сітуацыя цяжэйшая**. Я лічу, што ідзейныя беларусы будуць імкнуцца папулярызаваць родную мову, але гэта будзе мець слабы выхад у канцы, таму што большай частке насельніцтва **прасцей карыстацца рускай мовай**. Каб што-небудзь сур'ёзна змяніць, трэба не 5–10 год, а 25–30: як мінімум адно пакаленне».

9. «У сучасны момант беларусы ўсё больш звяртаюцца да беларускай мовы ў літаратуры, сацсетках, уласным жыцці, каб адчуваць сваю народнасць і памятаць гісторыю. Я разважаю, што праз 5–10 гадоў у нашым жыцці станет больш беларускай мовы, але ж багато залежыць ад уласці і сістэмы адукацтва».

10. «На гэты момант беларуская мова не выкарыстоўваецца ў большай часткі насельніцтва, але міністэрства адукацыі спрабуе папулярызаваць мову праз школы і ўніверсітэты. Гэта **не дапаможа**, таму што **людзі не жадаюць размаўляць па-беларуску**, і **праз 5–10 гадоў беларуская мова можа знікнуць яшчэ больш**».

11. *(Меркаванне чалавека, які вызначыў сябе як не беларус.)* «Я считаю, что **белорусский язык хотят больше учить молодые люди, язык начинает набирать популярность**».

12. «У цяперашні дзень вельмі рэдка можна сустрэць людзей, якія будуць размаўляць на беларускай мове. Гэта заўсёды дрэнна, бо **кожны чалавек, хто лічыць сябе беларусам, павінны ведаць родную мову**. Усё **менш і менш людзей карыстаюцца беларускай мовай**, і **праз 5–10 гадоў амаль нікога не застанецца, хто будзе размаўляць на гэтай мове**».

13. «У сувязі з сучаснай сітуацыяй у нашай краіне **людзі, якія размаўляюць па-беларуску, сустракаюцца з не вельмі добрай рэакцыяй ад іншых**. На мой погляд, **зараз няма чаго казаць пра месца беларускай мовы праз 5–10 гадоў**».

14. «Я **спадзяюся**, што больш людзей будуць размаўляць па-беларуску. Лічу, што кожны жыхар нашай краіны павінен больш-менш ведаць родную мову. Таксама я **чакаю ад сябе, што я цалкам перайду на мову, на якой гаворыць мой бацька**. Гэта важна (размаўляць па-беларуску) ня толькі таму, што гэта наша мова, але і таму, што беларуская мова – адна з самых прыгожых на нашай Зямлі».

Хто забыў сваіх продкаў – сябе губляе,
Хто забыў сваю мову – усё згубіў. (У. Караткевіч)

15. «Усё часцей я пачынаю сустракаць людзей, якія размаўляюць па-беларуску, але ўсё ж такі я сумняваюся, што праз 5–10 гадоў мы пачнем усе размаўляць на ёй. Я лічу, што **ўсё залежыць ад кіраўніцтва**. І **калі ў нас будзе адзіная дзяржаўная мова, то з часам, я лічу, мы пачнем размаўляць па-беларуску**».

16. «На цяперашні момант большасць людзей, якія жывуць у Беларусі, размаўляе на рускай мове. Але **апошні год я сустракаю ўсё больш людзей, якія карыстаюцца беларускай мовай**. Я **з павагай** адношуся да гэтых людзей. **Для мяне яны і ёсць – сапраўдныя беларусы**».

17. «Сёння мы назіраем, як беларускую мову амаль паўсюды замяняе расійская. Праз 5–10 гадоў гэта тэндэнцыя захаваецца, і **мова можа знікнуць** увогуле».

18. «Постепенное уменьшение использования языка во всех сферах жизни».

19. «**Беларуская мова зараз не мае месца ў беларусаў**, а праз 5–10 гадоў яшчэ аднясецца далей, і **многія навогул забудуць яе**».

20. «На сённяшні дзень **самі беларусы амаль не выкарыстоўваюць сваю мову**, і гэта **вельмі дрэнна**. Наша родная мова з'яўляецца важным сродкам сувязі народа, яго гісторыі і традыцый.

Калі памірае мова, то з ёй памірае і народ, яго самабытнасць, што мы можам бачыць і сёння. Я спадзяюся, што праз 5–10 гадоў **з дапамогай адукацыйных рэформ** гэта сітуацыя можа змяніцца ў лепшы бок. Менавіта тады мы зможам пачуць нашу родную мову паўсюды – на вуліцы, у магазіне, на дзіцячых майданчыках».

21. «Я **ўсё больш чую** зараз беларускую мову. Многія беларусы пад уплывам дзеянняў, якія адбываліся ў 20-м годзе, пачалі пераходзіць на мову. У сучаснай Беларусі гэты пераход, у большасці выпадкаў, носіць пратэстны характар. Мой сябар пачаў пераходзіць на мову ў гэтым годзе. Я вельмі ім ганарылася, **спрабавала размаўляць разам з ім. Але ў мяне не атрымалася, на жаль**... Веру, што праз 5–10 гадоў беларуская мова будзе гучаць паўсюль. Шчыра **веру**, **што зменяцца не толькі адносіны людзей да мовы, але і адносіны да сваёй краіны, гісторыі**».

Высновы: Пасля прачытання гэтых выказванняў можна ўпэўніцца ў надзвычай складанай сітуацыі з беларускай мовай у Беларусі, у дадзеным выпадку сярод моладзі. Беларуская мова ўспрымаецца хутчэй як замежная, а не як родная, адпаведна, і выказвацца на ёй складана.

Сённяшняя моладзь у большасці ўсведамляе важнасць беларускай мовы, тое, што ёй трэба вучыць змалку, але канстатуе сумныя факты: вывучэнне беларускай мовы не заахвочваецца, бацькі, шукаючы для сваіх дзяцей перспектыву, выбіраюць англійскую, а як асноўную – рускую мову, бо на ёй працуе ўся дзяржаўная сістэма. Беларуская мова выступае ў многім **як дэкарацыя**. І тут працытую Я. Коласа, яго названы ўжо ліст 1956 года: «Моладзь, падрастаючы, пачала ўжо нігілістычна адносіцца да мовы: нашто яе вывучаць, калі яна не мае практычнага прыстасавання, не ўжываецца для выкладання, для перапіскі, не гучыць на сходах...»[2]. Цяперашняя сітуацыя

[2] Якуб Колас. *Ліст у бюро ЦК КП Беларусі аб стане беларускай мовы і далейшым развіцці культуры ў рэспубліцы*. 25.05.1956, https://knihi.com/Jakub_Kolas/List_u_biuro_CK_KP_Bielarusi_ab_stanie_bielaruskaj_movy_i_dalejsym_razvicci_kultury_u_respublicy.html

ў многім аналагічная той, што склалася 70 гадоў таму і выклікала занепакоенасць у класіка.

Нягледзячы на гэта, трэба адзначыць **пазітыўнае стаўленне да беларускай мовы ў сённяшніх студэнта**ў, хоць іх і **НЕ выхоўвалі ў сем'ях па-беларуску**. Што да бліжэйшай будучыні, то ў моладзі ўсё ж **няма надзеі** на тое, што нешта ў сітуацыі з беларускай мовай зменіцца праз 5–10 гадоў, нават пры тым, што ёсць людзі, якія свядома сёння пераходзяць на беларускую мову. Змены тут магчымыя толькі разам са зменамі на дзяржаўным узроўні, у свядомасці людзей, якія кіруюць, пры асэнсаванні імі першачарговай ролі мовы і культуры ў захаванні нацыі.

І ўсё ж унушае аптымізм **нераўнадушнасць** многіх маладых людзей да моўнай праблемы, а так сама **ўсведамленне ўласнай адказнасці за яе лёс**.

Эмоцыя да беларускага

Цікавыя вынікі другой часткі нашага апытання, якая датычыць эмоцый да беларускага. Так, **рэакцыяй на зварот да апытаных студэнтаў па-беларуску** найчасцей з'яўляецца **здзіўленне**. Так пазначыў 21 рэспандэнт. Другая па колькасці адзначаных эмоцыя – **радасць**, на 3-м месцы – **удзячнасць** і з адрывам у адзін голас **натхненне на зварот да іншых па-беларуску**. На 5-м месцы – **зарад пазітыву**.

Вызначальна, што ніхто не адчувае гневу, непрыязнасці да таго, хто звяртаецца да іх па-беларуску. Замяшанне адчувалі 7 чалавек з 40 апытаных, 3 апытаныя адчувалі разгубленасць і ў 6-ці не ўзнікала ніякіх пачуццяў.

Выснова: людзям, каб загаварыць самім па-беларуску, **патрэбны невялікі імпульс, прыклад другога чалавека**.

Адказваюць на зварот па-беларуску апытаныя так: **27** чалавек з **40**-ка (гэта **амаль 68 %** рэспандэнтаў) **стараюцца адказаць таксама па-беларуску**, 15 чалавек адказваюць па-руску, а 5 чалавек

з задавальненнем адказваюць па-беларуску. Зноў негатыву – раздражнення, непаразумення, просьбаў паўтарыць па-руску – няма.

Таксама нам было цікава, **ці пісалі б студэнты свае выніковыя, курсавыя, дыпломныя работы па-беларуску**, калі б ім прапанавалі. Тут сітуацыя менш аптымістычная, чым вышэй, калі гаворка была пра вусныя зносіны. Усё ж **найбольш** адказалі, што **пісалі б па-руску** (18 апытаных), 17 чалавек узважылі б свае магчымасці, наяўнасць літаратуры на беларускай мове і пасля гэтага зрабілі б выбар. 5 чалавек паспрабавалі б напісаць работу па-беларуску, а 1 рэспандэнт з задавальненнем бы гэта зрабіў.

У каментарыях да адказу на апошняе пытанне – «**Калі б Вам прапанавалі пісаць курсавыя/дыпломную на выбар: па-руску або па-беларуску, – што б Вы выбралі?»** – прысутнічае пэўная меркантыльнасць: «Калі б гэта аблегчыла працу, пісаў бы курсавую па-беларуску», – выказваецца адзін з рэспандэнтаў. Таксама адказвалі: «Калі б было патрэбна/пры неабходнасці» (3 рэспандэнты). «Калі б добра валодаў/ла беларускай мовай» – так адказалі 4 чалавекі. Былі таксама адказы «Калі б акружэнне рабіла так сама», «Ні пры якіх умовах не пісаў бы».

Увогуле ў іншых дзяржавах і не ўзнікае, відаць, падобных пытанняў. Беларуская ж сітуацыя ў гэтым сэнсе бачыцца абсурднай і ганебнай. Моладзь адчувае недахоп ведаў па беларускай мове, практыкі і беларускамоўнага акружэння, яна здольная гэта сфармуляваць, аднак масава выказацца пра гэта сёння практычна немагчыма без пагрозы пераследу.

Агульныя высновы (у параўнанні з папярэднім даследаваннем (люты – май 2022)):

1) таксама амаль 43 % вызначаюць узровень выкладання беларускай мовы ў сярэдняй навучальнай установе як «здавальняючы», аднак 21 чалавек з 40 (**52, 5 %**) пазначыў узровень **вышэй за сярэдні**;

2) **здавалі экзамен** па беларускай мове пры паступленні **35 %** апытаных. У мінулым навучальным годзе гэта лічба была **40, 5 %**;

3) **самаацэнка** ведання беларускай мовы: 20 % ведаюць нездавальняюча, 42, 5 % здавальняюча, 25 % добра, выдатна – 10 %. Як і ў папярэднім даследаванні, большасць ацэньвае свае веды на «здавальняюча»;

4) найчасцей рэспандэнты карыстаюцца беларускай мовай **у беларускамоўным асяроддзі**, гэта **21** адказ з 40, **(52, 5 %)**. Прыкладна так і ў папярэднім даследаванні. 2-гі па колькасці пазначаных адказ «чытаю мастацкую літаратуру па-беларуску» (аналагічна паўгода таму). З чалавекі ніяк не выкарыстоўваюць беларускую мову ў жыцці;

5) пра **важнасць прысутнасці беларускай мовы сёння ў навакольлі**. Прыкладна пароўну ў папярэднім даследаванні было тых, каму важная і тых, каму няважная беларуская мова ў навакольным жыцці. **Цяперашняе** анкетаванне паказала, што **65-ці працэнтам важна**, каб беларуская мова прысутнічала ў наваколлі;

6) аб **прысутнасці беларускай мовы ў навучальным працэсе**. Папярэдняе даследаванне выявіла, што большасці, **59, 5 %, не трэба** больш,чым ёсць (хоць яе амаль няма). **Цяперашняе** даследаванне паказала, што **57, 5 % – ЗА павелічэнне прысутнасці беларускай мовы ў навучальным працэсе**;

7) як і ў папярэднім даследаванні, на пытанне «Што для вас беларуская мова?» найбольш папулярным быў адказ **«атрыбут асобнага народа»**, далей ідзе «**каштоўнасць**, якую варта зберагаць» і трэцяе месца за адказам «**атрыбут асобнай дзяржавы**»;

8) як і ў папярэднім нашым даследаванні, **адказнасць за пашырэнне, папулярызацыю беларускай мовы апытаныя ўскладаюць найперш на саміх сябе** і выбіраюць адказ «кожнаму карыстацца беларускай мовай», а **затым на кіраўніцтва краінай**.

Высновы ў дачыненні да карыстання беларускай мовай у Беларусі не надта аптымістычныя. Але, як паказваюць два праведзеныя за паўгода апытанні, у большасці станоўчыя адносіны да беларускага ў сучаснай моладзі ёсць, моладзь усведамляе важнасць існа-

вання беларускай мовы і яе прысутнасці ў жыцці, аднак для пашырэння беларускасці няма належнай падтрымкі ад улады.

Слушна ў 1956 годзе пісаў Я. Колас:

> **Усю справу можа вырашыць добры прыклад**. Лягчэйшым за ўсё мне здаецца такі шлях. У нас праводзіцца шмат рэспубліканскіх нарад, урачыстасцей, святкаванняў. На іх выступаюць з дакладамі адказныя работнікі, якія ведаюць беларускую мову. Вось няхай бы гэтыя даклады рабіліся па-беларуску. Гэта задавала б тон і паказала павагу да мовы і з боку кіраўніцтва рэспублікі[3].

Вось якраз тое, што актуальна цяпер і магло б прынесці вялікі плён у розных сферах дзейнасці беларускага грамадства. Сёння ж месца беларускай мовы ў грамадстве вельмі сціплае. Пакуль яна трымаецца на энтузіязме і неабыякавасці невялікай свядомай ды адказнай часткі грамадства.

Бібліяграфія

37% belarusaŭ ličac', što movy peravažna ne hapae ŭ sfery rèklamy. 2010. Marketing.by. 24 maâ, https://marketing.by/novosti-rynka/37-belarusa-lichats-shto-movy-peravazhna-ne-khapae-sfery-reklamy/ [dostęp: 28.09.2022].

Âkub Kolas. *List u bûro CK KP Belarusi ab stane belaruskaj movy i dalejšym razvicci ku l'tury ŭ rèspublicy*, https://knihi.com/Jakub_Kolas/List_u_biuro_CK_KP_Bielarusi_ab_stanie_bielaruskaj_movy_i_dalejsym_razvicci_kultury_u_respublicy.html [dostęp: 28.09.2022].

Analìtyk BÌSD: u belaruskaj moladzì vyrazna sfarmìravana nacyânal'naâ ì gramadzânskaâ ìdèntyčnasc'. 2021. Belta, 3 snežnâ, https://blr.belta.by/society/view/analityk-bisd-u-belaruskaj-moladzi-vyrazna-sfarmiravana-natsyjanalnaja-i-gramadzjanskaja-identychnasts-107682-2021/ [dostęp: 28.09.2022].

Kesner G., *Nacyânal'naâ ìdèntyčnasc': dzâržaŭnaâ palìtyka ì gramadskaâ dumka*. „Novy Čas", 16 kastryčnìka, https://belinstitute.com/be/article/

[3] Якуб Колас. *Ліст у бюро ЦК КП Беларусі аб стане беларускай мовы і далейшым развіцці культуры ў рэспубліцы*. 25.05.1956, https://knihi.com/Jakub_Kolas/List_u_biuro_CK_KP_Bielarusi_ab_stanie_bielaruskaj_movy_i_dalejsym_razvicci_kultury_u_respublicy.html

nacyyanalnaya-identychnasc-dzyarzhaunaya-palityka-i-gramadskaya-dumka [dostęp: 03.10.2022].

Lânkevič A., *Belaruskaâ mova i zmešanyâ kody ŭ sacyâlingvistyčnym i psihalingvistyčnym aspektah: katègoryâ adnosin da movy ŭ gramadstve*: dys. kand. filal. navuk: 10.02.01., 10.02.19. Minsk: BDU, 2014.

Lânkevič A., *Moŭnaâ sìtuacyâ ŭ sìstème vyšèjšaj adukacyì ŭ Rèspublìcy Belarus' (na matèryâle statystyčnyh dadzenyh)*. Mìnsk: RÌVŠ, https://elib.bsu.by/bitstream/123456789/152772/1/%D0%9B%D1%8F%D0%BD%D0%BA%D0%B5%D0%B2%D1%96%D1%87_62-66.pdf [dostęp: 03.10.2022].

Lânkevič A., *Staŭlenne da belaruskaj movy studèntaŭ VNU pa škale Lìkerta (na matèryâle anketavannâ)*. „Vesnìk BDU" 2012, ser. 4, nr 3, s. 29–33.

Lastoŭskì A., *Pačatkì belaruskaj dzâržaŭnascì ŭ gìstaryâgrafìčnaj tradycyì ì kalektyŭnaj svâdomascì*. Mat-ly da kanf. Lâtučaga ŭnìversìtèta, https://fly-uni.org/stati/pachatki-belaruskaj-dzyarzha%D1%9Enasci-%D1%9E-gistaryyagrafichnaj-tradycyi-i-kalekty%D1%9Enaj-svyadomasci/ [dostęp: 03.10.2022].

Vynìkì sacyâlagìčnaga dasledavannâ „Nacyânal'naâ ìdèntyčnasc' vačamì belarusaŭ: hto my ì âkìmì my budzem?". 2009. BUDZMA.by. 14 kastryčnìka, https://budzma.org/news/vyniki-prezientacyi-sacyjalahichnaha-dasliedvannia-2009.html [dostęp: 28.09.2022].

The place of the Belarusian language in modern Belarus

The purpose of the study was to find out how much the Belarusian language is in demand among modern youth, namely, those who have chosen a non-philological profile of education, in order to predict the future fate of the Belarusian language. It turned out that the Belarusian youth in the majority speaks the title language of the nation at an average level. The level of teaching the Belarusian language in general education institutions was also assessed by the respondents mainly as average. For most young people, the Belarusian language is an attribute of a separate people and a value that needs to be protected. Responsibility for expanding the use of the Belarusian language is assumed by young people.

Keywords: questionnaire, Belarusian, Belarusian language, value, nation, level

RECENZJE

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 3.0 PL
© Copyright by Uniwersytet Warszawski Katedra Studiów Interkulturowych Europy Środkowo-Wschodniej & individual articles to their Authors

doi: 10.32612/uw.2543618X.2023.pp.297-324

Przegląd Środkowo-Wschodni, 8, 2023
ISSN 2543-618X eISSN 2545-1324

Nr art. 20230812

Data przesłania: 05.03.2023
Data akceptacji: 18.04.2023

Аляксандр Пагарэлы
Badacz niezależny
mbv.mancunian@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-2182-6656

Беларусь як дзяржава „пасярэдзіне"

Piotra P. Murzionak, *Belarus: prospects of a middle power,* Lanham–Boulder–New York–London 2022, xxxvi+311 pp.

З'яўленне ў Паўночнай Амерыцы ці Заходняй Еўропе кніг прысвечаных Беларусі, якія б прапаноўвалі паглядзець на гісторыю, культуру і грамадскія працэсы ў шырокім тэматычным і храналагічным кантэксце, а яшчэ б закраналі пытанні перспектыў краіны і сцэнараў развіцця ў будучыні, адносіцца да рэдкіх падзеяў. Манаграфіі такога характару ад прадстаўнікоў беларускай дыяспары за мяжой з'яўляюцца яшчэ радзей[1]. Аўтарскія праекты часцяком не прывязаны да нейкіх падзей і іх стварэнне прыпадае на больш „спакойныя" часы. Тым больш важна, што калі надыходзяць менш „спакойныя" часы, грамадская вага такіх кніг і іх значэнне толькі ўзрастаюць. Само з'яўленне такіх манаграфій можна без пафасу назваць сведчаннем пачуцця грамадзянскага абавязку і вялікім укладам у веды грамадства пра сябе. Цяжка перабольшыць значэннне такіх манаграфій для міжнароднай аўдыторыі ў момант, калі, паводле глыбокага перакананння аўтара гэтай рэцэнзіі, Беларусі можа па-

[1] Гл., напрыклад: Savchenko A., *Belarus – a Perpetual Borderland*, Leiden–Boston 2009.

гражаць страта суверэнітэта, тэрытарыяльнай цэласці і знікненне з палітычнай мапы. У наш час эфемернага дыгітальнага існавання значнай колькасці людзей, якое напаўняе іх жыццё бясконцым баражом інфармацыйнага шуму[2], добра ведаць, што крытычны і аналітычны погляд на мінулае і сучаснасць Беларусі, перасцярога аб яе будучыні знайшлі свой голас. Такім голасам стала кніга Пятра Мурзёнка „Беларусь: перспектывы дзяржавы пасярэдзіне".

Сама назва манаграфіі звязана з аднаго боку, з жаданнем беларусаў бачыць сябе геаграфічным цэнтрам Еўропы (і быць у цэнтры ўвагі). З іншага боку, гэта звязана з цывілізацыйным пасярэдніцтвам Беларусі паміж еўразійскім Усходам, якім прадстаўлена Расія, і Еўропай, часткай якой так ці інакш (палітычна, ментальна, у цывілізацыйным сэнсе ці толькі геаграфічна) бачаць сябе беларусы. Існаванне Беларусі, паводле аўтара манаграфіі, вызначаецца супрацьстаяннем „Усходу" і „Захаду" (p. xv).

Пётр Мурзёнак, беларускі і канадскі даследчык-беларусіст, фізіёлаг, літаратар і грамадскі дзеяч, кіраўнік Беларускага інстытута навукі і мастацтва ў Канадзе (Belarusian Institute of Arts and Sciences, Canada), адной з найважнейшых грамадска-культурных і навуковых пляцовак арганізаванай беларускай дыяспары ў Паўночнай Амерыцы і па-за межамі Беларусі.

Кніга стала плёнам разваг і дыскусій на старонках часопіса „Сакавік" ("Культура. Нацыя"), якія пачаліся ў 2012 г. (p. x). Аднак не будзе перабольшаннем сказаць, што манаграфія стала вынікам яшчэ ранейшых шматгадовых рэфлексій і роздумаў аўтара. Прамежкавым этапам перад стварэннем гэтай манаграфіі можна лічыць кнігу даследчыка „Шляхі да беларускай нацыі"[3]. Адразу трэба сцвердзіць, што хоць аўтар і не з'яўляецца паводле адукацыі гісторыкам ці культурным антраполагам, несправядліва было б ацэньваць манаграфію як толькі погляд непрафесіянала. Усё зусім наадварот.

[2] Foer F., *World without Mind. The Existential Threat of Big Tech*, London 2017.
[3] Мурзёнак П. М., *Шляхі да беларускай нацыі*, Мінск 2016.

Аўтар вельмі добра арыентуецца ў гістарычных, антрапалагічных і культуралагічных аспектах праблем, якія аналізуе. Кніга напісана на высокім даследчыцкім узроўні. Добра відаць, што, кніга ствараласяў сталым дыялогу з прафесійнымі даследчыкамі беларускай тэматыкі. Кніга абапіраецца на шырокае кола тэматычна і дысцыплінарна разнастайнай літаратуры і з'яўляецца прыкладам інтэрдысцыплінарнага даследвання.

Добра прадумана структура кнігі паводле праблемнага падыхода. Манаграфія Пятра Мурзёнка складаецца з 15 раздзелаў. Уключае яна таксама змястоўныя дадаткі, якія дазваляюць чытачам атрымаць грунтоўную інфармацыю пра гістарычны кантэкст і постаці звязаныя з Беларуссю. Важнай з'яўляецца інфармацыя аб дзяржаўных, культурных, навуковых і мастацкіх дзеячах Беларусі, якая выходзіць па-за межы стандартных сёняшніх вікіпедыйных схем (p. xxix–xxxv). Таксама аўтар дае ў шостым раздзеле інфармацыю пра сучасную Беларусь, яе культуру, спорт, навуку, гаспадарку (p. 99–112).

Кніга закранае важныя тэмы, якія патрабуюць асэнсавання і рэфлексіі. Аўтар задумваецца аб праблематыцы нейтралітэта Беларусі і паказвае кантэкст пытання дэманструючы прыклады іншых краін, якія абралі гэты шлях. Таксама Пётр Мурзёнак абмяркоўвае перспектывы еўрапейскай інтэграцыі Беларусі, яе характар і перадумовы. Даследчык бярэцца асэнсаваць падзеі 2020 г. і называе іх „рэвалюцыяй надзеі" у прысвечаным ёй асобным пятнаццатым раздзеле (p. 225–237). Гэта фактычна першая манаграфічная спроба асэнсаваць гэты неадназначны перыяд нядаўняй айчыннай гісторыі.

У манаграфіі таксама аналізуюцца самыя розныя магчымыя (і актуальныя ў сэнсе іх функцыянавання на сёняшні дзень ў Беларусі) мадэлі дзяржаўнасці адносна ролі ў іх этнакультурнага (этнанацыянальнага) фактара. Пры гэтым самым галоўным матывам у кнізе з'яўляецца супольнасць лёсаў украінцаў і беларусаў. Аўтар нават лічыць, што абодва народы ўтваралі адну супольную бела-

руска-украінскую (або русінскую) цывілізацыю (p. 53, 55–71, 73, 79, 84, 127, 247), лёсы і сацыяльныя, культурныя і ментальныя характарыстыкі якой рэзка адрозніваюцца ад расійскай (маскоўскай) дзяржаўнасці Еўразіі, якая заснавана на імперыялістычнай тэрытарыяльнай экспансіі і традыцыі сакралізаванай палітычнай дэспатыі[4]. У сярэднявечны і раннемадэрны перыяд дастаткова выразна назіраецца дыстанцыяванне (ці ўвогуле падкрэсленая самаізаляцыя) маскоўскай дзяржавы ад заходнееўрапейскіх уплываў у адрозненні ад беларускіх і украінскіх зямель у складзе Вялікага Княства Літоўскага і Рэчы Паспалітай[5]. Мурзёнак пераканаўча і слушна падкрэслівае, што гэта хутчэй Вялікае Княства Літоўскае было цэнтрам вакол якога аб'ядналіся ўсходнія славяне, але не Масква (p. 60–63). Ён таксама робіць крытычны разбор еўразійскай ідэалогіі (p. 74–79) як небяспекі не толькі для існавання беларуска-украінскай цывілізацыі, але і для Еўропы таксама (p. 77).

Аўтар прыходзіць да высновы, што беларуска-украінская (або русінская) цывілізацыя з'яўляецца часткай Заходняй цывілізацыі (p. 79–84). Адным з аргументаў, які ён выкарыстоўвае, з'яўляецца існаванне парламентарызму і гарадскога самакіравання на падставе нямецкага (магдэбургскага) права ў Вялікім Княстве Літоўскім і Рэчы Паспалітай (p. 73). Варта дадаць, што ў эпоху падзелаў Рэчы Паспалітай у апошнюю траціну XVIII ст. назіралася сапраўдная адваротная эвалюцыя інстытутаў самакіравання і грамадзянскай супольнасці на украінскіх і беларускіх землях, ператварэнне няхай нешматлікіх, але грамадзян у падданых цара[6]. Даследчык пры гэтым канстатуе, што існуючыя ў літаратуры па геапалітыцы і глабальнай культурна-цывілізацыйнай дыферэнцыяцыі крытэрыі адносяць толькі невялікія часткі Беларусі і Украіны да заходняй ці

[4] Cherniavsky M., *Tsar and people: Studies in Russian myths*, New Haven and London 1961.

[5] Кинан Э., *Російські історичні міфи*, Київ 2001.

[6] Murphy C. G., *From Citizens to Subjects: City, State, and the Enlightenment in Poland, Ukraine, and Belarus*, Pittsburgh 2018.

лацінскай цывілізацыі, але гэтую пазіцыю можна абгрунтавана адкінуць. Аўтар манаграфіі робіць гэта на падставе працы польскага географа Пятра Эберхардта (Piotr Eberhardt) (p. 80).

Аўтар спыняецца таксама на вельмі важным моманце эліт. Ён класіфікуе існуючыя сёння ў Беларусі эліты на кіруючыя і ўласна нацыянальныя (p. 244). Даследчык бачыць крытычна важную ролю нацыянальных эліт у працэсе будавання нацыі. У якасці перадумовы для гэтага аўтар слушна разглядае паглыбленне гістарычнай свядомасці (p. 165). Агулам пашырэнне ведаў аб уласнай гісторыі, культуры і традыцыях сярод жыхароў Беларусі з'яўляюцца ўмовай для таго, што аўтар называе парадаксальнай „беларусізацыяй Беларусі" (і, трэба дадаць, фармаванне грамадзянскай свядомасці). Пры гэтым дзяржава, ці кіруючыя эліты, у гэтым сэнсе, паводле аўтара, або індыферэнтная ці ўвогуле перашкаджае гэтаму працэсу (p. 165).

Працягваючы тэму эліт Мурзёнак спыняецця на сёняшніх палітычных і сацыяльных тэндэнцыях у свеце. Касмапалітычныя эліты ў працэсе глабалізацыі становяцца, паводле Яэль Тамір (Yael Tamir), ўсё менш і менш прывязанымі да нацыянальнага кантэксту, а працоўныя бачаць у нацыяналізме інструмент абароны сваіх інтарэсаў (p. 152, 183). Хоць аўтар не выказвае гэтага адкрыта, але яго разважанні дазваляюць меркаваць, што нацыянальным беларускім элітам не столькі варта кіравацца тым, што з'яўляецца „трэндавым" на глабальнай сцэне, колькі дакладна разумець нацыянальныя інтарэсы (умацаванне пазіцый беларускай мовы, захаванне палітычнай незалежнасці, змяншэнне залежнасці і пагрозы з боку Расіі, узмацненне розных форм бяспекі ў т. л. дэмаграфічнай, энергетычнай, эканамічнай і г. д.). Пры гэтым з прагматычных меркаванняў можна і варта браць „трэндавыя" дыскурсы на ўзбраенне ў якасці заслоны для сапраўдных нацыянальных мэтаў.

Кажучы пра „трэндавыя" і глабальныя дыскурсы трэба сказаць, што дагэтуль крытычна і ўсебакова не ацэнены і не прааналізаваны „раман" беларусаў з сацыялістычнымі ідэалогіямі, камунізмам і марксізмам увогуле. А менавіта ў кантэксце сацыялізму фарма-

ваўся нацыянальна палітычны дыскурс у сітуацыі пасля дэзінтэграцыі ліберальнай ідэалогіі на землях былога Вялікага Княства Літоўскага ў канцы XIX ст. і адбывалася гэта пры спрыянні Польскай Сацыялістычнай Партыі (ППС) на пачатку XX стст[7]. Да тэмы сацыялізму мы яшчэ вернемся ніжэй.

У дзесятым раздзеле аўтар аналізуе розныя тэарэтычныя мадэлі нацыі на падставе інсуючай заходняй (пераважна брытанскай і паўночнаамерыканскай) літаратуры (p. 155–168). Ён вылучае чатыры сцэнары, якія акрэліваюць лёс Беларусі ў будучыні: 1) захаванне сёняшняй сітуацыі (па змаўчанні, дэ-юрэ незалежнасці Беларусі); 2) „добраахвотнае" далучэнне да „рускага міру"; 3) сяброўства ў Еўрапейскім Саюзе; 4) спроба дыстанцыявацца ад Расіі праз узброены нейтралітэт і далучыцца да агульначалавечай (sic!) цывілізацыі, якая прыйдзе на змену цяперашняй і ў якой (што ўсё ж з'яўляецца хутчэй утапічным бачаннем) вялікія дзяржавы будуць паважаць інтарэсы маленькіх і сярэдніх (p. 166). Але крыху вышэй Пётр Мурзёнак канстатуе, што цяжка прадказаць, які шлях абярэ Беларусь у сэнсе цывілізацыйнай арыентацыі (p. 152), хоць у папярэднія гады інтэлектуалы Беларусі з пераважна ліберальнымі поглядамі патрацілі шмат высілкаў, каб акрэсліць шляхі не беларусізацыі, але „еўрапеізацыі" Беларусі[8]. У свой час нават маскоўскія навіны „ИТА" у сваім рэпартажы з Мінска ў студзені 1993 г. высока ацэньвалі магчымасці і перспектывы еўрапейскай інтэграцыі Беларусі падкрэсліваючы высокі прамыслова-тэхналагічны, навуковы, інфраструктурны і чалавечы патэнцыял краіны[9].

Адносна ж негатыўных сцэнараў трэба сказаць, што пры канцы XIX-пачатку XX стст. таксама хапала засцярог і трывог адносна

[7] Туронак Ю., *Узаемадзеяньні ППС зь беларускім рэвалюцыйным рухам у 1902–1906 гадох*, [у:] Туронак Ю., *Мадэрная гісторыя Беларусі*, Вільня 2006, с. 55–65.

[8] *Пути европеизации Беларуси: между политикой и конструированием идентичности 1991–2010*, ред. О. Шпарага, Минск 2011.

[9] Запіс у архіве аўтара.

лёсаў Беларусі. Украінскі фактар, хоць толькі да некаторай ступені, меў і тады свой уплыў на погляды беларусаў. Выбітны дзеяч Польскай Сацыялістычнай Партыі (ППС), паплечнік Юзафа Пілсудскага, міністр замежных спраў Польшчы Леон Васілеўскі (1870–1936) успамінаў пра сваю маладосць у Пецярбурзе, што прыкладна ў канцы 1880-х гг., г. зн. некаторы час перад з'яўленнем „Дудкі беларускай" Францішка Багушэвіча, сярод праваслаўных беларусаў ніякага нацыянальнага руху не назіралася. Ён быў знаёмы з адным судовым чыноўнікам з Рагачоўшчыны, які, паводле яго, быў пад пэўным украінскім уплывам. Васілеўскі спрабаваў разбудзіць у таго пачуццё беларускага „сепаратызму", чыноўнік нават першапачаткова зацікавіўся гэтым. Пазней усё ж яго зацікаўленасць знікла і ён сцвердзіў, што ўжо запозна і што сацыялістычная ідэя прывядзе Беларусь да збліжэння і асіміляцыі з Вялікаросіяй[10]. Не спраўдзіліся таксама трывогі Васілеўскага адносна патэнцыяла ўнутраных канфліктаў на рэлігійнай глебе у заходняй частцы Беларусі (гістарычнай Літве), якую ён параўноўваў з канфесійна стракатай Босніяй[11].

Усё ж існуе, паводле Мурзёнка, магчымасць стварыць сёння ў Беларусі этнакультурную ці этнанацыянальную дзяржаву нягледзячы на негатыўныя тэндэнцыі (p. 243). Аўтар лічыць наступны перыяд пасля 2020 г. спрыяльным для нацыянальнага будаўніцтва ў Беларусі таксама як у першай траціне XX ст. ці ў першай палове 1990-х гг. (p. 262).

Даследчык страецца давесці, што нейтралітэт дасць Беларусі маральныя і прававыя падставы супраціўляцца вайсковай ці эканамічнай агрэсіі (p. 201). Ён паказвае ўсе супярэчнасці і неадназначнасць нейтралітэта ў трынаццатым раздзеле кнігі (p. 193–203). У якасці непрыхаванай і яўнай пагрозы незалежнасці, суверэнітэта Беларусі і, варта дадаць, нават самой нацыянальнай ідэнтычнасці ў сучасны

[10] Wasilewski L., *Wspomnienia 1870–1904 (1914). Fragmenty dziennika 1916–1926. Diariusz podróży po kresach 1927*, Warszawa 2014, s. 65.

[11] Wasilewski L., *Litwa i Białoruś: przeszłość – teraźniejszość – tendencje rozwojowe*, Kraków 1912.

момант, аўтар манаграфіі абгрунтавана разглядае Расію (p. 180), якая з'яўляецца недэмакратычнай краінай-агрэсарам (p. 199). Пры гэтым аўтар слушна звяртае ўвагу на абаронны патэнцыял Беларусі, які нельга назваць благім для магчымага ўзброенага нейтралітэта ўлічваючы хаця б характарыстыкі ракетнага комплекса „Паланэз", распрацаванага сумесна з Кітаем (p. 243).

Пётр Мурзёнак дзеліцца сваімі назіраннямі і дае зразумець, што без адзінства палітычных партый, недзяржаўных арганізацый і актыўных грамадзян немагчыма дэмакратычная будучыня Беларусі. Пры гэтым крыху вышэй ён справядліва заўважыў, што без вырашэння нацыянальных пытанняў барацьбы за дэмакратычныя ці ліберальныя каштоўнасці не будзе дастаткова, каб змяніць свядомасць беларусаў (p. 221). Там жа аўтар слушна піша, што інтэрнэт-прастора дастаткова раздробнена, там няма адзінства. Агулам нягледзячы на высокую долю карыстальнікаў інтэрнэта ў Беларусі ён як і сацыяльныя медыі (сацыяльныя сеткі) знаходзіцца пад кантролем улады (p. 221, 211). Гэтыя ацэнкі супадаюць з тым, што піша беларуска-амерыканскі аўтар і інтэлектуал Яўген Марозаў (Evgeny Morozov). Інтэрнэт не стаў насуперак ілюзіям інструментам свабоды, але кантролю за грамадствам. Драбненне сацыяльнай і культурнай прасторы[12], а як наступства гэтага – і палітычнай, маніпуляцыі, збіранне інфармацыі аб і ад карыстальнікаў рознага характару далёкія ад „дыгітальнай утопіі", якая на мяжы XX і XXI стст. падавалася дасяжнай[13]. Так што можна канстатаваць, што тыя надзеі, якія ўскладаліся на інтэрнэт як інструмент дэмакратызацыі беларускага грамадства некаторымі даследчыкамі, дагэтуль не спраўдзіліся[14].

Досыць важнае назіранне аўтар робіць аб тым як бы, на яго думку, рэагавалі беларусы ў выпадку ўзброенай атакі з боку Расіі.

---

[12] Morozov E., *The net delusion: the dark side of internet freedom*, New York 2011; Morozov E., *To Save Everything, Click Here: The Folly of Technological Solutionism*, New York 2013.

[13] Foer F., *World without Mind* (Publication: 2017), https://www.theguardian.com/books/2017/oct/25/world-without-mind-by-franklin-foer-review.

[14] Savchenko A., *Belarus – a Perpetual Borderland* (Publication: 2009), https://brill.com/display/title/15694?language=en.

Паводле яго, беларусы не акажуць супраціву не таму, што ёсць недахоп у абаронцах, але таму, што беларусы як іншыя цывілізаваныя нацыі аддаюць перавагу грамадзянскаму супраціву (p. 208). Даследчык таксама адзначае, што Беларусь атрымала незалежнасць мірным шляхам (p. 153). Пры тым, што павярхоўна гэта павінна было б характарызаваць Беларусь як шляхетнае і цывілізаванае грамадства з адпаведнымі каштоўнасцямі, у практыцы гэта азначае, што ў ваенна-палітычным вымярэнні Беларусь можа быць тэрыторыяй, з якой магчыма ажыццяўленне далейшай агрэсіі супраць дзяржаў, які мяжуюць з ёй. Гэта ўжо бярэцца ў разлік экспертамі па вайскова-стратэгічных пытаннях[15].

Даследчык бачыць у "ментальнасці выжывання", якая ўкаранілася ў беларускім грамадстве, перашкоду для развіцця нацыянальных і грамадзянскіх пачуццяў, бо беларусы хутчэй абіраюць не свабоду, а выжыванне, хоць аўтар і бачыць у гэтым і пазітыўны бок (p. 133). Ён з горыччу ўказвае на „неканструктыўную крытыку" (p. 217–218) і ўзаемную падазронасць і нават „шпіёнаманію" (p. 218–219), якія паводле яго, паралізуюць дзейнасць нацыянальных эліт. З гэтага моманту хацелася б пачаць крытычны разгляд манаграфіі Пятра Мурзёнка і сігналізаваць тыя моманты і пастулаты, якія, паводле аўтара гэтага агляду, з'яўляюцца спрэчнымі, а таксама на памылкі, якія даследчык зрабіў на старонках кнігі.

Калі вяртацца да тэзісаў аўтара адносна нацыянальных эліт, якім прысвечаны цэлы чатырнаццаты раздзел (p. 205–224), то відавочна ўсё ж ён меў на ўвазе не столькі эліту, але палітычную апазіцыю. Даследчык недастаткова добра размежаваў гэтыя паняцці. Адносна палітычнай апазіцыі ў Беларусі, якую некаторыя аўтары лічаць неэфектыўнай[16], трэба адзначыць, што яна наўрадці ўклю-

[15] Parafianowicz, R., *The military-geographical significance of the Suwałki Gap*, „Security and Defence Quarterly", 2017, Vol. 17, № 4, p. 3–20.

[16] Ланеўскі А., *Гісторыя палітычнай неэфектыўнасці: польскі погляд на беларускую апазіцыю*, „Беларускі гістарычны агляд", 2016, Т. 23 (сш. 1–2), с. 288–310.

чае ў сябе ўсю групу, якую можна назваць нацыянальнай элітай. Пры тым, што карані кіруючай эліты трэба шукаць у савецкай наменклатуры (на што аўтар не звярнуў належнай увагі, хоць ёсць даступная заходняя літаратура па гэтым пытанні ўжо перакладзеная на беларускую мову[17]), нельга яе цалкам лічыць антынацыянальнай ці толькі такой, якая чыніць перашкоды ці не дапамагае працэсам нацыяналізацыі беларускага грамадства. Тым больш варта было б аўтару звярнуць увагу на цікавыя працэсы, якія адбываліся сярод рэгіянальных эліт Беларусі ў постсавецкі перыяд[18]. Занадта аднабокім уяўляецца і тое, што аўтар пры зрэшты справядліва адзначанай шкоднасці ўзаемных прэтэнзій і канфліктаў не дапускае, што на апазіцыйным полі краіны можа гуляць і гуляе таксама Расія са сваімі імперскімі інтарэсамі зацікаўленая ва ўтрыманні кантролю над Беларуссю. Тым больш, што падзеі 2020 г., на жаль, прымушаюць задумацца пра ролю расійскага фактара не толькі адносна кіруючых эліт, але і апазіцыі[19].

Аўтар яўна супярэчыць сам сабе, калі бярэцца крытыкаваць „фанатычныя" рэлігійныя ідэі ў сучаснасці (p. 146–147). Ён фактычна кажа, што Беларусь упісваецца у сёняшнія трэнды атэізацыі (p. 143). Заяўляе нават пра тое, што, маўляў, цэрквы сеюць варожасць паміж рознымі рэлігіямі (p. 147). Адносна першага трэба заўважыць, што хутчэй праблемы ў сучасным свеце звязаны з пагрозай экстрэмісцкіх і фундаменталісцкіх плыняў ісламу, якія кідаюць выклік і уяўля-

[17] Urban M. E., *An Algebra of Soviet Power: Elite Circulation in the Belorussian Republic 1966–86*, Cambridge – New York – Port Chester – Melbourne – Sydney 1989. Беларускі пераклад кнігі Майкла Урбана выйшаў у 2010 г.: Урбан М., *Беларуская савецкая эліта (1966–1986): алгебра ўлады*, Вільня 2010.

[18] Казакевіч А., Смок В., *Алігархія ці вертыкаль? Рэгіянальныя эліты ў Беларусі: эвалюцыя ў 1999–2014,* http://palityka.org/wp-content/uploads/2014/03/Reg_elites_Political_Sphere-2014.pdf (апошняе наведванне 14 траўня 2023 г.).

[19] *Беларуские игры Кремля: кто стоит за лидерами „оппозиции"*, https://sprotyv.info/analitica/belaruskie-igry-kremlya-kto-stoit-za-liderami-oppozicii/ (апошняе наведванне 5 траўня 2023 г.).

юць пагрозу для Заходняй цывілізацыі і яе каштоўнасцей[20]. Даследчык, што заўважна, імкнецца заставацца палітычна карэктным, што навязваюць існуючыя ў заходніх акадэмічных і медыйных сферах пісаныя і непісаныя нормы, а таму і не згадвае іслам. Гэта зразумела і не павінна быць нейкіх закідаў аўтару мааграфіі ў гэтай сувязі. Аднак аўтар гэтага агляду адмаўляе палітычную карэктнасць як шкодную і небяспечную для грамадскага дыялогу і акадэмічнага жыцця і таму лічыць інакш.

У сувязі з другім сцвярджэннем аўтара таксама ёсць пытанні. Ён прыводзіць адпаведныя лічбы з сацыялагічных даследванняў рэлігійнасці беларускага грамадства, але таксама не дапускае, што сітуацыя можа змяніцца. Таксама ён не звяртае належнай увагі на дэмаграфічны кантэкст рэлігійнай сітуацыі асабліва ў сувязі з рыма-каталіцкім насельніцтва Панямоння і пратэстантамі Палесся ў заходняй частцы Беларусі (p. 144).

Тэзісы Пятра Мурзёнка адносна канфліктнасці, якую нібыта генеруюць арганізаваныя хрысціянскія цэрквы, паўтаруся, супярэчыць таму, што ён сам піша ў сваёй манаграфіі пра ролю царквы і рэлігіі ў гісторыі Беларусі. Аўтар зрэшты не абышоў увагай важнасць царкоўнай уніі для беларусаў (p. 18, 141), рэфармацыі (p. 18, 23. 81), а таксама каталіцкіх ордэнаў часоў контррэфармацыі, а перш за ўсё езуітаў (p. 81). Аўтар мог бы крыху болей месца прысвяціць уніяцкай царкве і значэнню яе ліквідацыі ў 1839 г. У адным месцы, праўда, ён зрабіў памылку, калі указаў у якасці даты далучэння ўніятаў да праваслаўя 1831 год (p. 144). Але калі быць ужо зусім дакладным, то на тэрыторыі сучаснай Беларусі царкоўная ўнія праіснавала да 1875 г., калі ўніяты Польскага Каралеўства на тэрыторыі сёняшняй Сапоцкіншчыны былі далучаны да праваслаўя[21].

---

[20] Buruma I., Margalit A., *Occidentalism. The West in the Eyes of its Enemies*, New York 2004; Murray D., *The Strange Death of Europe. Immigration, Identity, Islam*, London – Oxford – New York – New Delhi – Sydney 2017.

[21] Вашкевіч А., Нарэль Д., *Паміж Ласоснай і Чорнай Ганчай. Гісторыя каталіцкіх парафій у паўднёва-ўсходняй частцы Аўгустоўскай пушчы*, Мінск 2006.

Таксама аўтар мог крыху больш сказаць пра ролю рэлігіі ў фармаванні нацыянальнай эліты і свядомасці, нацыянальнага руху, фармаванні палітычнай культуры ў XX ст. Літаратура і даведнікі па гэтай тэме добра вядомыя[22].

Адносна разваг аўтара пра культурныя і цывілізацыйныя адрозненні маскоўскай дзяржавы ад Украіны і Беларусі і ролі ў генезісе першай ардынскага (мангола-татарскага) элемента, што аўтар досыць слушна даводзіць аналізуючы цюркскае паходжанне прозвішчаў расійскіх дваранскіх сем'яў (p. 61–62), то тут можна было б дадаць і культурна-лінгвістычны момант. У расійскага боку пытанне „штучнага" паходжання таго, што сёння прынята называць „рускай мовай" (украінцы акцэнтуюць яе менавіта „расійскі" характар – „російська мова") выклікае заклапочанасць. На пачатку XXI ст. удзельнікі серыі круглых сталоў аб паходжанні ўкраінскай і беларускай нацый у Маскве нават выказалі занепакоенасць, што сучаснае расійскае грамадства, калі будзе ведаць пра „ненатуральнае" паходжанне сваёй мовы ў параўнанні з украінцамі і беларусамі, якія маюць уласныя мовы і могуць карыстацца рускай, будзе мець у гэтай сувязі „комплекс непаўнавартасці"[23].

Развіваючы сюжэт аб беларуска-украінскай цывілізацыі аўтар мог бы ўспомніць гіпатэзіс, які б калі і не ўзмацніў яго ўласныя тэзысі, то прынамсі дапамог упісаць у пэўную гістарыяграфічную плынь. Гаворка ідзе аб меркаванні выказаным некалі Эндру Уілсанам, паводле якога да сярэдзіны XVII ст. існаваў шанец беларусам і украінцам стаць адной нацыяй[24].

На думку аўтара гэтага агляду, даследчык мог бы больш пераканаўча давесці свой тэзіс аб супольнасці лёсаў украінцаў і беларусаў

---

[22] Конан У., *Ксёндз Станкевіч і каталіцкае адраджэнне ў Беларусі*, Мінск 2003; *Białoruski ruch chrześcijański w XX wieku. Słownik Biograficyno-Bibliograficzny*, pod. red. J. Garbińskiego, J. Turonka, Warszawa 2003.

[23] *На путях становления украинской и белорусской нации: факторы, механизмы, соотнесения*, Москва 2004.

[24] Wilson A., *The Ukrainians: Unexpected Nation*, New Haven and London 2002.

згадаўшы некаторыя эпізоды падабенства іх інтарэсаў у мінулым і сучаснасці. Не варта, канечне, прадстаўляць супольнасць гэтых інтарэсаў у духу савецкай гістарыяграфіі, якая прадукавала адпаведныя наратывы паводле ідэалагічнай замовы[25]. Таксама дэманстрацыя гістарычнага кантэксту і некаторых супярэчнасцяў паміж народамі дазволіла б зразумець, што агульнага больш, чым уяўлялася ў моманты разыходжання.

Гэта зусім не абмяжоўваецца сярэднявечнымі эпізодамі канфліктаў паміж Полацкам і Кіевам (p. 14). Да прыкладу, ужо само стварэнне беларускай савецкай дзяржаўнасці ў 1920-я гг. было неабходна як супрацьвага Украіне з яе т. зв. „нацыяналістычнымі тэндэнцыямі", якія, паводле бальшавіцкага кіраўніцтва, уяўлялі пагрозу для стабільнасці ўсяго СССР[26]. Нельга недаацэньваць фактар геапалітычных інтарэсаў маскоўскіх бальшавікоў у гэтай сувязі[27].

У якасці яшчэ аднаго эпізода разыходжання інтарэсаў беларусаў і украінцаў можна назваць збліжэнне і паразуменне ўкраінскх палітычных сіл у Сойме з польскім бокам у міжваеннай Польшчы ў сярэдзіне 1930-х гг. Гэта ўскладніла магчымасці палітычнага манеўравання для беларусаў, значна абмежавала магчымасці беларуска-украінскага ўзаемадзеяння ў той час[28].

Не зусім зразумела, што Пётр Мурзёнак мае на ўвазе, калі піша пра талерантнасць. Тое, што аўтар вызначае як талерантнасць паводле свайго сэнсу хутчэй можа азначаць „цярплівасць" ці „трываласць" (p. 133–134). Калі гаворка ідзе пра сёняшні дзень, то хутчэй

---

[25] Кондуфор Ю., Афонин Ю., *Нерушимая дружба украинского и белорусского народов в период социализма*, Киев 1978.

[26] Hirsch F., *Empire of Nations. Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union,* Ithaca & London 2005, p. 150.

[27] Czarniakiewicz A., *„Obcy w trzecim rzędzie": państwo białoruskie jako produkt rosyjskiej geopolityki*, [w:] *Ofiary imperium. Imperia jako ofiary. 44 spojrzenia*, red. A.Nowak, Warszawa 2010, s. 476–482.

[28] *IV. Sprawy narodowości Białoruskiej. 2. Życie polityczne* [w:] *Sprawozdanie z życia mniejszości narodowych za IV kwartał 1935 r. Wydział Narodowościowy*, Warszawa 1936, Archiwum Akt Nowych, Sygn. 963, K 46 (s 45).

варта казаць пра павагу да тых этнічных меншасцей, якія жывуць у Беларусі, а не „любоў" (p. 113). Такі выраз больш падыходзіць да вакабуляра турыстычных даведнікаў і буклетаў, але не навуковай манаграфіі. Сэнс рэлігійнай і этнічнай талерантнасці ў Еўропе і Беларусі змяняўся на працягу гісторыі. Цяжка сказаць, што азначала б паводле аўтара рэлігійная талерантнасць беларусаў. Ці ў мінулым гэта было тое самае, што назіралася на раннемадэрным еўрапейскім захадзе, дзе талерантнасць магла значыць столькі ж, колькі проста дазвол фізічна існаваць іншаверцам і не быць забітымі[29]. Ці можна гэта акрэсліць як „талерантнасць да зла" ці гэта нейкі механізм, што акрэсліваецца як „рэпрэсіўная талерантнасць"[30]?

Зрэшты аўтар сам сумняецца ў тым, ці беларускае грамадства сапраўды талерантнае і гэтым прызнае пластычнасць і зменлівасць гэтага паняцця па працягу гісторыі. Ён памяшчае гэта ў кантэкст пэўных глабальных дыскурсаў, якія акрэсліваюць умовы для інтэграцыі краін у супольнасць сёняшніх цывілізаваных дзяржаў. Даследчык лічыць, што ў гэтай сувязі беларусы недастаткова праяўляюць талерантнасць да сэксуальных меншасцей і праяўляюць ксенафобныя адносіны да іншых этнічнх груп. Гэта, на яго думку, з'яўляецца перашкодай на шляху да ўваходжання ў Еўрапейскі Саюз (p. 185).

Нельга пагадзіцца са сцвярджэннем аўтара, што слабае развіццё грамадзянскай супольнасці трэба звязваць толькі з дзеяннямі існуючага ў Беларусі палітычнага рэжыму (p. 128). Гэта больш складанае пытанне, якое патрабуе падрабязнага разгляду. Таксама нельга прыняць і пункт гледжання аўтара адносна таго, што Беларусь у перыяд да 2020 г. зусім „застыла" у сваім нацыянальным развіцці, развіцці нацыянальнай свядомасці і ідэнтычнасці (p. 206). У перыяд 2014–2020 гг., наадварот, назіралася вялікая колькасць ініцыятыў, з'яўляліся новыя пляцоўкі, інфармацыйныя рэсурсы. У гэты пе-

[29] Marx A., *Faith in nation: exclusionary origins of nationalism*, Oxford–New York 2003.

[30] Wolff R. P., Moore, Jr., B., Marcuse H., *A critique of pure tolerance*, Boston 1965.

рыяд назіральнікі ўнутры Беларусі адзначалі пэўны прагрэс і з асцярожным аптымізмам ацэньвалі перспектывы нацыяналізацыі беларускага грамадства і яе няўхільнасць[31]. Масавае святкаванне 100-годдзя абвяшчэння незалежнасці Беларускай Народнай Рэспублікі ў 2018 г., пра што, зрэшты, аўтар сам піша і такім чынам супярэчыць сабе, таксама сведчаць пра адваротнае (р. 219).

Аўтар агляду не згодны з даследчыкам у тым, што выкарыстанне нацыянальнага бел-чырвона-белага сцяга падчас падзей 2020 г. сведчыла пра неэфектыўнасць антынацыянальнай палітыкі (р. 220). Гэта хутчэй сведчыла пра жаданне мець альтэрнатыўныя сімвалы. Наўрадці падтрымка нацыянальнай сімволікі была вельмі глыбокай, паводле пераканання аўтара гэтага агляду.

Гаворачы пра перыяд першай паловы 1990-х гг., калі беларуская нацыянальная ідэя, пад якой аўтар разумее нацыянальную ідэнтычнасць і самасвядомасць, істотна развівалася, ён згадвае як прыклад такога развіцця дзіцячую тэлевізійную праграму „Калыханка" і яе музычнае суправаджэнне на беларускай мове (р. 95). Але даследчык памыляецца, бо праграма для дзяцей з такой назвай з'явілася на тэлебачанні БССР яшчэ ў студзені 1981 г.[32]

Важнай тэмай, на якой аўтар спыняецца, з'яўляецца праблема і спадчына сталінскіх рэпрэсій і сталінізму агулам. Пры гэтым аўтар не піша пра хаця б ацэначныя і існуючыя на сёняшні дзень лічбы ахвяр савецкіх чыстак (р. 88). Ён двойчы называе імя свайго дзеда, які загінуў ад рук савецкіх рэпрэсіўных органаў (р. 44, 135),

---

[31] Аляксей Ластоўскі: *Радыкальны нацыянальны праект беларусам ажыццявіць немагчыма, але тэндэнцыя нацыяналізацыі няўхільная. Інтэрв'ю даследчыка „Палітычнай сферы" Аляксея Ластоўскага*, https://palityka.org/2016/05/intervju-dasljedchyka-palitychnaj-sfjery-aljaksjeja-lastouskaha/ (апошняе наведванне 18 чэрвеня 2023 г.).

[32] *Калыханка (тэлеперадача)*, https://be-tarask.wikipedia.org/wiki/Калыханка_(тэлеперадача) (апошняе наведванне 14 траўня 2023 г.). Гл. таксама: *Фільм „Калыханцы-35"* https://www.youtube.com/watch?v=fg6Q9eEv5VM (апошняе наведванне 14 траўня 2023 г.); *„Калыханка" – 20 лет (БТ, 14.01.2001) фрагмент*, https://www.youtube.com/watch?v=Y2N7RaBksgo&t=27s (апошняе наведванне 14 траўня 2023 г.).

але называе толькі колькасць сасланых камуністамі рэпрэсаваных сялян („кулакоў") з БССР у 15 600 чалавек (p. 42). Апублікаваныя на сёння даследванні і матэрыялы дазваляюць меркаваць аб маштабах і жахах савецкага тэрора[33].

Аўтар прысвяціў сваю манаграфію супольным лёсам і інтарэсам украінцаў і беларусаў. Аднак у кнізе ёсць моманты, якія супярэчаць гэтай задуме аўтара. Даследчык, прысвячае сказ крытыцы ўкраінскага батальёна „Азоў", які і на момант выхаду кнігі і напісання агляду паспяхова абараняў Украіну ад агрэсіі Расіі. Не зусім зразумелыя закіды „скрайняга нацыяналізму" і „ксенафобіі" (p. 165). Гэта тым больш незразумела ўлічваючы, што патэнцыйная аўдыторыя кнігі ідэалагічна разнастайная і ўключаць будзе не толькі прыхільнікаў дамінуючай на сёняшні дзень у акадэмічных установах і мас-медыя ліберальных поглядаў (і звязанай з імі палітычнай карэктнасці), але і людзей якія не падзяляюць такія светапоглядныя і ідэалагічныя прынцыпы.

Трэба таксама абмеркаваць ужыванне даследчыкам тэрміналогіі. У англамоўнай літаратуры ў большай ступені прынята такое словазлучэнне як „Polish-Lithuanian Commonwealth" для Рэчы Паспалітай пасля 1569 г. Але аўтар у гэтым сэнсе не вельмі паслядоўны. У двух месцах ён выкарыстоўвае як агульнапрынятае, так і хутчэй ужыванае ў польскамоўнай літаратуры „Rzeczpospolita" (p. 3, 114). Далей па тэксце відаць, што ён большую перавагу аддае польскаму тэрміну (p. xiv, 3, 82, 114, 165, 187, 194). Толькі ў адным месцы ён выкарыстаў агульнапрыняты тэрмін (p. 26).

Такая ж непаслядоўнасць відавочная ў аўтара ў выпадку ўкраінскай геаграфічнай і гістарычнай назвы горада Чарнігаў. У адным

[33] Кушнер В.Ф., *Грамадска-палітычнае жыццё ў БССР у 1920–1930-я гг.*, [у:] *Гісторыя Беларусі (у кантэксце сусветных цывілізацый)*, пад рэд. В.І. Галубовіча і Ю.М. Бохана, Мінск 2005; Адамушка У.І., *Палітычныя рэпрэсіі 20–50-ых гадоў на Беларусі*, Мінск 1994; Кузнецов И., *Политические репрессии на Беларуси в 1917–1952 гг.*, [у:] „Гістарычны альманах", Т. 7, 2002, с. 65–81; Раманава І., *Улада і грамадства: БССР у 1929–1939 гады ў дакументах Асобага аддзела/ Асобага сектара ЦК КП(б)Б*, [Вільня] 2019.

выпадку ён выкарыстаў беларускую лацінічную транслітэрацыю (Charnihau, p. 145). Аднак у большасці выпадкаў ён чамусьці выбраў рускую транслітэрацыю: Chernigov (p. xxiv, 15, 40, 57, 288). Даследчык таксама зрабіў памылку на пачатку кнігі, калі назваў сталіцу Хазарскага каганата „Атылай" (Attila) (p. 15). На самой жа справе правільная назва гучыць як Ітыль (на англійскай мове – „Atil").

Аўтар шырока выкарыстоўвае ў тэксце тэрмін „беларуска-украінская цывілізацыя", але побач з ім фігуруе „русінская цывілізацыя" (p. 53, 79), а таксама „заходнерусінская цывілізацыя" (p. 55–71, 84, 188). Варта было б пераасэнсаваць мэтазгоднасць частага ўжывання гэтага паняцця, бо яно можа быць пераблытана з „заходнерусізмам" (p. 163).

Даследчыку варта было б таксама суправаджаць некаторую інфармацыю, якую ён дае для ілюстрацыі ці пацвярджэння сваіх тэзісаў, спасылкамі на інтэрнэт-рэсурсы ці хаця б сігналізаваць у спасылках, што гэта з яго асабістага архіву (прыкладам гэтага можа быць інфармацыя аўтара на старонках 212 і 231). Да таго ж, калі не з віны аўтара, то выдаўцоў, было скажона прозвішча беларускага навукоўца Вячаслава Шведа. Замест правільнай формы ў кнізе ўжыта чамусьці слова „Swed" (p. 279).

Неабходна звярнуць увагу на якасць тэкста ў манаграфіі. Ствараецца ўражанне, што ўводзіны (p. 1–10) перакладаліся літаральна. Гэта вялікая памылка і нават недаравальна, што гэта ёсць на самым пачатку кнігі, бо можа разахвоціць чытачоў да азнаямлення з рэштай кнігі. Бачны вялікі кантраст з першым раздзелам у сэнсе якасці тэкста (p. 11–30). Таксама і трынаццаты раздзел выклікае падобнае пытанне (p. 193–203). Адрозніваецца нават сам стыль тэксту. Відавочна пры гэтым, што некаторую ролю ў стварэнні раздзелаў адыгралі падсумаванні на англійскай мове з папярэдняй кнігі аўтара „Шляхі да беларускай нацыі"[34].

Ёсць таксама памылкі ў некаторых словах. У адным месцы аўтар відавочна меў на ўвазе „exciting", але замест гэтага ў тэксце

[34] Мурзёнак П. М., *Шляхі да беларускай нацыі*.

недарэчнае „exiting”, калі ён апісвае паслявыбарчыя дэманстрацыі ў 2020 г. у Беларусі (p. 130). Пры тым, што аўтар агляду не мае закідаў адносна структуры кнігі, варта было б тым не менш змясціць галерэю дзеячоў дзяржавы, навукі, мастацтва і культуры Беларусі (p. xxix–xxxv) у канцы манаграфіі.

Абмеркаваўшы моцныя і слабыя бакі кнігі Пятра Мурзёнка хацелася б падзяліцца рэфлексіямі агульнага характару, якія маюць хутчэй палемічны характар. Кніга аўтара тут з’яўляецца добрым прыкладам пэўных тэндэнцый і ўзораў мыслення характэрных для беларускіх аўтараў як у Беларусі, так і прадстаўнікоў дыяспары. Яна не толькі падводзіць вынікі, але і пашырае поле дыскусій па значнаму колу пытанняў.

Самі гэтыя рэфлексіі хоць фактычна палемізуюць з меркаваннямі даследчыка, але не з’яўляюцца нейкімі дадатковымі заўвагамі, а спрабуюць акрэсліць агульныя рамкі таго, што магло б збалансаваць падыходы да працы беларускіх даследчыкаў сёння. Некаторыя з іх працягваюць сюжэты, абмеркаваныя вышэй, але таксама пацвярджаюць слушнасць выказаных Пятром Мурзёнкам думак. Натуральна, гэтыя рэфлексіі можна расцаніць як суб’ектыўныя, але гэта толькі спроба зрабіць уклад у разуменне дастаткова складаных культурных і сацыяльных працэсаў, якія перажывае сёння Беларусь і, трэба дадаць без пафасу, увесь свет. Хацелася б, каб на гэтыя развагі адрэагаваў не толькі аўтар манаграфіі.

Перш за ўсё варта не столькі крытыкаваць, колькі палемізаваць з аптымістычнай перспектывай аўтара. Яна датычыць як уласна беларускай праблематыкі, так і больш глабальнай перспектывы і вектараў будучага развіцця цывіліізацыі, да тэмы якой даследчык звяртаецца ў манаграфіі. Напрыклад, як адзначалася вышэй, аўтар лічыць наступны пасля 2020 г. перыяд развіцця нацянальнага будавання ў Беларусі спрыяльным (p. 262). Але аўтар ніяк не абгрунтоўвае сваю думку. Наадварот, пасля 2020 г. шмат якія культурныя ініцыятывы, медыі і арганізацыі былі ліквідаваны, пра што аўтар сам піша (p. 232). Таксама магчымасці неяк уплываць на агульную

культурную сітуацыю ў краіне рэзка абмежаваны пасля таго, як шмат актыўных прадстаўнікоў беларускай культурнай сферы выехалі з Беларусі.

Аўтар шмат у чым (і гэта з'яўляецца перавагай яго кнігі) стараецца супаставіць розныя перспектывы і сцэнары. Ён слушна піша пра агульны крызіс лібералізму (p. 200, 243–244), наступствам чаго з'яўляецца адраджэнне нацыяналізму і ролі нацыянальнай дзяржавы. Даследчык аднак схільны крытыкаваць „антыэмігранцкія" партыі (p. 151, 185). Ён пры гэтым праігнараваў зробленае больш 15 гадоў таму назіранне амерыканскага гісторыка нямецка-яўрэйскага паходжання Вальтэра Лакера (Walter Laqueur, 1921–2018) аб тым, што палітычнае кіраўніцтва еўрапейскіх краін не пытала згоды выбарцаў на прыезд эмігрантаў. Менавіта на іх плечы ўскладалася не толькі вага выдаткаў, але і сацыяльных наступстваў прыбыцця значнай колькасці культурна адрозных жыхароў[35].

Мурзёнак цытуе беларускага географа Аркадзя Смоліча, які сцвярджаў, што беларусы падрыхтаваны да ролі грамадзян краіны, у якой справядлівасць пераможа, але яны кепска падрыхтаваны да барацьбы за жыццё ў сучасны момант (p. 126). Гэтае выказванне ўказвае як на ўтапічнасць поглядаў часцяком пераважна левых ці лева-радыкальных беларускіх інтэлектуалаў у мінулым XX ст., так і падкрэслівае пэўны ідэалізм самога аўтара манаграфіі. Але калі быць паслядоўным у тым жа духу як сам даследчык, які дае розныя сцэнары развіцця беларускай дзяржаўнасці (у т. л. песімістычныя), то трэба адзначыць, што аптымізм павінен быць супастаўлены з супрацьлеглай перспектывай. Тым больш, што парадаксальным чынам гэта толькі б даводзіла рацыю Пятра Мурзёнка. Пад „новай цывілізацыяй", якая прыйдзе на змену сучаснай, аўтар хутчэй за ўсё мае на ўвазе канечне ж не камуністычны (ці сацыялістычны) ідэалагічны праект, але глабалізаваны свет. Аднак тут для справядліва-

[35] Laqueur W., *The Last Days of Europe: Epitaph for an Old Continent*, New York 2007.

сці трэба запярэчыць, што выказваліся ўжо сумневы ў тым, што новая версія „светлай будучыні" для ўсяго чалавецтва сапраўды спраўдзіцца. Выказваліся думкі пра надыход хутчэй глабальнай „анархіі" і дэстабілізацыі свету, з'яўленне элементаў распаду і сацыяльна-палітычнай дысфункцыі не толькі ў рэгіёнах, якія раней называліся „трэцім светам" (цяпер гэта „глабальны поўдзень"), але і ўласна ў краінах Заходняй Еўропы і Паўночнай Амерыкі. У гэтым сэнсе палітычны, эканамічны і сацыяльны хаос у Афрыцы, Азіі ці Паўднёвай Амерыцы прапаноўвалася разглядаць як правобраз таго, што чакае цывілізаваныя заходнія краіны[36].

Не выключана, што і грамадзянскія канфлікты і войны будуць у болшай колькасці адбывацца не толькі на „перыферыі", але і ў цэнтры Заходняй цывілізацыі[37]. Узмацненне геапалітычных канфліктаў і сутыкненне інтарэсаў дзяржаў таксама верагодныя. Гісторыя, якая можа ўключаць такія сутыкненні, не „скончылася", але „вярнулася"[38]. У такіх умовах не столькі супрацоўніцтва паміж краінамі, колькі прынцып „кожная нацыя сама за сябе" становіцца больш распаўсюджаным[39]. Таксама не толькі гісторыя, але і геаграфія з'яўляецца паказчыкам патэнцыяльных ці актуальных канфліктаў[40]. Глабалізацыя і інтэграцыя (у т. л. і еўрапейская) можа выклікаць імкненне да лакалізму (своеасаблівая актуалізацыя „тутэйшасці"), да дэцэнтралізацыі[41], хоць пазбегнуць цэнтраліза-

[36] Kaplan R.D., *The Coming Anarchy: Shattering the Dreams of the Post Cold War*, New York 2000.

[37] Шимов Я., *Гражданских войн будет больше. 1919: воспоминания о будущем?*, https://www.svoboda.org/a/29877461.html (размова з гісторыкам Б Каланіцкім; апошняе наведванне 7 траўня 2023 г.).

[38] Kagan R., *The Return of History and the End of Dreams*, New York 2008.

[39] Bremmer I., *Every Nation for itself: Winners and Losers in a G-Zero World*, New York 2012.

[40] Kaplan R.D., *The Revenge of Geography: What the Map Tells Us About Coming Conflicts and The Battle Against Fate*, New York 2012.

[41] Scott J.C., *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, New Haven and London 2009.

цыі становіцца ўсё цяжэй. Не ўсе падзяляюць аптымізм адносна будучыні еўрапейскага кантынента і праекта адзінай Еўропы і заклікаюць пры гэтым цвяроза ўсвядоміць банкруцтва „еўрапейскай мары" і заняпад кантынета[42].

Нельга забываць, што сама мадэрнасць мае далёка не толькі абяцанне дабрабыту і дэмакратыі, але і цалкам аўтарытарнае этатысцкае вымярэнне[43]. Ёсць сумневы адносна таго, што ліберальныя ідэі мадэрнасці, на крызіс якіх звярнуў увагу аўтар, утрымаюцца як і сама гэтая мадэрнасць[44]. Нават сам мадэрны светапогляд з'яўляецца гістарычнай анамаліяй улічваючы тое, колькі пакаленняў існавала з традыцыйным светапоглядам[45]. Дэмакратыя і дабрабыт таксама знаходзяцца ў глабальным (ці, больш правільна, еўра-амерыканскім) свеце пад пагрозай. Гэта звязана з заняпадам і знікненнем сярэдніх клас, з надыходам у заходніх краінах таго, што каліфарнійскі сацыёлаг Джоэл Коткін назваў „неафеадалізмам"[46].

Таму вобраз света і будучыні, які не столькі апісвае, колькі прапануе прыняць па змаўчанні аўтар, не абавязкова мусіць быць адназначны. Але, незалежна ад таго ці здзейсняцца спадзяванні даследчыка ці спраўдзяцца скептычныя папярэджанні і ацэкі адносна будучыні сучаснага света, інтарэсы беларусаў павінна прадстаўляць нацыянальная беларуская дзяржава. Гэта аўтар даводзіць і на працягу кнігі ні ў якой ступені не сумняецца ў гэтым.

Хутчэй вобраз свету і будучыні неабавязкова мусіць быць чорна-белым. Натуральна і цалкам зразумела, што негатыўныя сцэнары канчатковай страты Беларуссю незалежнасці (p. 166) не

[42] Laqueur W., *After the Fall: The End of the European Dream and the Decline of a Continent*, New York 2011.

[43] Scott J.C., *Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve Human Condition Have Failed*, New Haven and London 1998.

[44] Heretz L., *Russia on the eve of modernity. Popular religion and traditional culture under the last tsars*, Cambridge–New York 2008, p 238.

[45] Ibid., p. 237.

[46] Kotkin J., *The Coming of Neo-Feudalism: A Warning to the Global Middle Class*, New York–London 2020.

з'яўляецца фантастычным. А вось рэлятывісцкая пазіцыя тут можа быць не толькі інтэлектуальна неабгрунтаванай, але і амаральнай. Акупацыя і анексія могуць прынесці цярпенні і гібель многім беларусам. Таму такі сцэнар сапраўды можна назваць „чорным" без перабольшання. Прымяншаць або рэлятывізаваць гэта раўназначна патуранню акупацыі ці анексіі.

Але ў іншым чорна-белая карціна свету хутчэй прымітывізуе дэбаты і дэзарыентуе, чым дае магчымасць адрозніць тое, што з'яўляецца стратэгічна важным для Беларусі і беларусаў, а што можа несці шкоду. Прыкладам гэтага ў аўтара можа быць т. зв. пытанне меншасцей і канстатацыя ім недастатковай талерантнасці беларусаў адносна некаторых з іх. Тут аднак можна запярэчыць, што ў заходніх краінах прасоўваннеў гэтага пытанняў у мас-медыя і інтэрнэце палярызуе грамадствы, не стварае новыя каштоўнасці, а, наадварот, спрыяе сацыяльнаму нігілізму. Гэтыя негатыўныя працэсы брытанскі аўтар Даглас Мюрэй назваў „шалёнасцю натоўпаў"[47], або нават часткай таго, што ён у новай сваёй кнізе расцаніў як вайну супраць Заходняй цывілізацыі[48]. Трэба было б нагадаць, што ў перадваенны час, асабліва ў 1920-я гг., у БССР разгортвалася не толькі беларусізацыя, але і адбываўся сацыяльны эксперымент сэксуальнай рэвалюцыі, плён якога быў дастаткова разбуральным для сацыяльнай тканкі грамадства і сям'і[49]. Тое, што ўяўляецца як прагрэсіўны марш „абсалютнага дабра" і рух да святла, можа на практыцы быць злом. Так што тое, што настойліва навязваецца як „неталерантнасць" можа быць механізмам супраціўлення бязладдзю і нігілізму. Таму нельга ўсё ж беларусаў лічыць з "сучасных" пазіцый нейкімі „дрэннымі". Пры гэтым у іх традыцыйнай ментальнасці (тут гэта нейтральны тэрмін) агульна прымаецца добрая прырода чалавека,

[47] Murray D., *The Madness of the Crowds: Gender, Race and Identity*, London–Oxford–New York–New Delhi–Sydney 2019.

[48] Murray D., *The War on the West*, New York 2022.

[49] Гужалоўскі А.А., *Сексуальная рэвалюцыя ў Савецкай Беларусі: 1917–1929 гг.*, Мінск 2017.

падкрэсліваццa базавая чалавечнасць[50]. Трэба, пазбягаючы афарбоўкі некаторых соцыякультурных аспектаў жыцця беларускага грамадства як „цёмных" ці „адсталых", памятаць пра папярэджанне Уладзіміра Конана, які казаў пра асцярожнае і ўважлівае стаўленне да прапанаваных грамадству навацый, так і ўстрымацца ад надання маральнай перавагі ім у сэнсе іх патэнцыялу для беларускага грамадства[51].

Не выпадае сумнявацца, што ўсебаковае і інтэрдысцыплінарнае вывучэнне чорна-белай карціны інтэлектуальнай, ідэалагічнай ці палітычнай палярызацыі, яе прыроду, паходжанне, прэцэдэнты ў мінулым беларускага грамадства яшчэ справа будучыні таксама як вызначэнне яе каранёў як хрысціянскіх ці маніхейскіх, гнастычных ці паганскіх. Але ёсць ужо працы ў сучаснасці, якія могуць быць маяком у такіх даследаваннях[52]. Былі асобныя спробы даць ацэнку гэтаму феномену ў мінулым[53]. Аўтар гэтага агляду таксама зрабіў свой сціплы ўклад у вывучэнне праблемы[54]. Можна спекуляваць, у якой ступені інтэрнэт і сёняшнія тэхналагічныя манапалісты спрыяюць і гуляюць на чорна-белай карціне свету і сацыяльнай рэчаіснасці, паглыбляюць падзелы і палярызацыю ў грамадствах[55]. Але, паводле суб'ектыўнага перакананння аўтара агляду і як паказвае разглядаемая манаграфія, мы яшчэ знаходзімся ўнутры гэтай праблемы і не ўсведамляем крытычна яе маштаб.

---

[50] Engelking A., *Kolchoźnicy. Antropologiczne studium tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku*, Toruń 2012.

[51] Конан У., *Антыномii дэмакратыi i культуры (Нацыянальныя i міжнародныя аспекты)*, [у:] *Беларусіка.* Кн. 3, Мінск 1994, с. 98–104.

[52] Dutton K., *Black and White Thinking: The burden of a binary brain in a complex world*, New York 2020.

[53] Pawluczuk W., *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, Warszawa 1972.

[54] Paharely A., *„Чорна-белая" рэчаіснасць у святле прэсы міжваеннай Беларускай Хрысціянскай Дэмакратыi i „добрыя" i „дрэнныя рэчы",* „Studia interkulturowe Europy Środkowo-Wschodniej", 2020, T. 13, s. 278–299.

[55] Foer F., *World without Mind.*

Улічваючы тую ўвагу, якую аўтар кнігі надае нацыянальным элітам, трэба таксама яшчэ раз вярнуцца да тэмы і даць палемічны каментар аб іх. Паўтаруся, што ў аўтара немагчыма адрозніць інтэлектуальныя эліты ад нацыянальных інтэлектуалаў ці прадстаўнікоў палітычнай апазіцыі, хоць гэта ўсё даволі розныя паняцці і групы паводле свайго складу. Развагі ніжэй не столькі пярэчаць тым тэзісам, якія высунуў аўтар, колькі развіваюць яго думкі і завастраюць увагу на адказнасці гэтай групы за будучыню і лёсы краіны, значэнне таго выбару, які яна можа зрабіць ці індывідуальна ці як абстрактная ці згуртаваная супольнасць.

Нават з тых тэзісах, якія даследчык высунуў у кнізе, і, зважаючы на тое, што ён сам усведамляе ўласную адказнасць перад краінай і будучыняй, вынікае, што нацыянальныя інтэлектуалы, прадстаўнікі нацыянальных эліт – пасярэднікі паміж уласна грамадствам і ідэямі[56], якія на дадзены момант могуць успрымацца не столькі як „модныя" ці актуальныя, але як такія, што з'яўляюцца крытэрам пэўнай спеласці краіны і грамадства, гатовасці да таго, каб быць часткай нейкай міжнароднай ці еўрапейскай супольнасці. Вядома, толькі з вялікім спрашчэннем, але можна сцвярджаць, што на землях былога Вялікага Княства Літоўскага гэта ў свой час пасля сярэдзіны XVIII ст. былі ідэі асветніцтва[57], пазней лібералізму[58], яшчэ пазней – сацыялізму[59]. Усё гэта магло (хоць і неабавязкова) звязвацца з адпаведнасцю пэўным знешнім стандартам, якія існавалі там, адкуль гэтыя ідэі і дыскурсы паходзілі[60]. Самі гэтыя ідэі і дыскурсы маглі прымацца на веру

[56] *Intellectuals and the Articulation of the Nation*, eds. R.G. Suny and M.D. Kennedy, Ann Arbor 1999.

[57] Jedlicki J., *A Suburb of Europe. Nineteenth-Century Polish Approaches to Western Civilization*, Budapest–New York 1999, p. 8, 15–17.

[58] Porter B. A., *The Social Nation and its Futures: English Liberalism and Polish Nationalism in Late Nineteenth-Century Warsaw*, „The American Historical Review" 1996, Vol. 101, No. 5 (December), p. 1470–1492.

[59] Snyder T., *The Reconstruction of Nations: Poland, Ukraine, Lithuania, Belarus, 1569–1999*, New Haven and London 2003, p. 53.

[60] Jedlicki J., *A Suburb of Europe*, p. 16.

як догма ці абсалютная ісціна[61]. Сёння мы таксама маем дачыненне з новымі падобнымі дыскурсамі. А гэта ў т. л. ідэі „абсалютнага дабра", „талерантнасці" і "сацыяльнай справядлівасці" (ці, нават, „касмічнай справядлівасці", паводле слоў Томаса Саўэла)[62].

Паміж шляхтай (ці „дробнай шляхтай"), беларускімі нацыянальнымі інтэлектуаламі на мяжы XIX і XX стст. і сёняшнімі інтэлектуаламі ў Беларусі можа не быць ні генетычнай, ні сацыяльнай сувязі пры тым, што пры поўнай амаль адсутнасці даследванняў на гэтую тэму, можна груба накрэсліць радавод нацыянальнай інтэлігенцыі ад шляхты на прасторах былога Вялікага Княства Літоўскага і Рэчы Паспалітай агулам[63]. Можна ўсё ж сцвярджаць наяўнасць калі не сацыяльнай ці генетычнай пераемнасці са шляхтай, то, прынамсі, пераемнасць у этасе, якая назіралася, напрыклад, паміж зямельнай арыстакратыяй і вярхушкай сярэдніх клас пры пераходзе да мадэрнага індустрыяльнага грамадства[64]. Справядлівасць, гонар, годнасць і шляхетнасць магчыма разглядаць як спадчыну, якую шляхта пакінула прадстаўнікам нацыянальных інтэлектуалаў. Вяскоўцы традыцыйна ў сваёй ідэнтычнсаці залежалі ад сімвалічнай, міфалагізаванай ці рэальнай постаці „яўрэя" ці „пана", ім належала не толькі сацыяльная, але і інтэлектуальная перавага[65]. Аднак пры гэтым шляхетнасць і годнасць не ўспрымаліся беларускімі вяскоўцамі як нешта важнае. Яны больш цанілі само жыццё, фізічнае існаванне[66]. На вёсцы было прынята кпіць і смяяцца са шляхты, было прынята скептычна ставіцца да прэтэнзій дробных шляхцічаў да вышэйшага сацыяльнага статуса[67].

---

[61] Vakar N., *The Taproot of Soviet Society,* New York 1962, p. 29.

[62] Sowell T., *The Quest for Cosmic Justice*, New York 2001.

[63] Miłosz C., *Rodzinna Europa*, Paryż 1959, s. 30.

[64] Moore Jr. B., *Social Origins of Dictatorship and Democracy. Lord and Peasant in the Making of the Modern World*, Harmondsworth [1966] 1991.

[65] Engelking A., *Kolchoźnicy.*

[66] Асабістае паведамленне доктара гістарычных навук С.М. Токця аўтару рэцэнзіі.

[67] S-ič, „*Adzin łapać, druhu bot, a ja šlachcic – daliboh!*", „Biełaruskaja Krynica", 1935, № 4, s. 3; Ciotka Julka, *Šlachockaja durnata*, „Biełaruskaja Krynica", 1927, № 2, s. 3.

У пэўным сэнсе „раман" прадстаўнікоў нацыянальных эліт і інтэлектуалаў з сацыялізмам[68] быў не запярэчаннем ідэй годнасці, гонару, шляхетнасці і справядлівасці. Толькі апошняя ўжо разумелася ў класавых катэгорыях, а прадстаўнікі шляхты знаходзілі сябе ў авангардзе барацьбы за „нацыянальныя і сацыяльныя правы". Аднак апошняе магло перарастаць не столькі ў вырашэнне нацыянальных задач, колькі быць часткай нейкай глабальнай барацьбы „дабра" са „злом", маніхейскага чорна-белага бачання рэчаіснасці, утапічных і нерэалістычных ідэалаў. Аўтар манаграфіі сам фактычна даводзіць гэта на прыкладзе ўжо прыведзенага вышэй выказвання Смоліча аб тым, што, маўляў, беларусы падрыхтаваны да ролі грамадзян будучыні (p. 126). Варта больш скептычна і асцярожна ставіцца да надання статуса „шляхетнасці" пэўным ідэям „справядлівасці" ў сучасны момант і іх патэнцыялу для будучыні Беларусі і цывілізацыі ў цэлым, бо патэнцыял гэты можа быць разбуральны і негатыўны[69]. Адказнасць нацыянальных эліт якраз павінна быць у тым, каб больш крытычна і асцярожна падыходзіць да ідэй „светлай будучыні", глядзець на гэта не з пазіцыі знешніх крытэрый, а магчымасцей захавання нацыянальнай ідэнтычнасці і незалежнасці.

Таксама варта пераасэнсаваць абсалютны характар імкнення беларусаў захаваць свой статус як адданых антываенным ідэалам (p. 208). Гэта не перашкаджала беларусам у XX ст. масава ўдзельнічаць у войнах і агрэсіі на баку іншых краін і палітычных (у т. л. таталітарных) рэжымаў. Да таго ж варта было б больш глыбока асэнсаваць і пераацаніць праблему таго, што цягам таго ж стагоддзя нацыянальныя эліты і фактар сілы існавалі як быццам у розных вымярэннях, але на практыцы нацыянальныя эліты не здолелі манапалізаваць ужыванне сілы[70]. Гэта мела і яшчэ можа мець катастрафічныя наступствы як для саміх беларусаў, так і іх суседзяў.

[68] Snyder T., *Reconstructiuon of Nations*, p. 53.
[69] Murray D., *The War on the West*.
[70] Savchenko A., *Belarus – a Perpetual Borderland*, p. 71.

Тут варта зноў звярнуцца да сітуацыі на пачтаку XX ст. Амерыканскі філосаф Уільям Джэймс быў прынцыпова супраць вайны і мілітарызму. Ваенную складовую грамадстваў ён разглядаў як свайго роду фаталістычную бязглуздзіцу[71]. Пры гэтым ён верыў (як сёння аўтар манаграфіі ў "якасна новую цывілізацыю") у непазбежны надыход нейкай формы сацыялізму ў будучыні, грамадства, якое будзе мець больш насалодаў, чым сучаснае на той момант. Аднак ён засцерагаў, што грамадствы не павінны губляць сваёй мужнасці і ваяўнічасці, бо менавіта на гэтых падставах збудаваны дзяржавы. Нават пацыфісты павінны добра ведаць аргументацыю прыхільнікаў вайны і ваяўнічасці ў прынцыпе[72]. Таксама і аўтар гэтага агляду суб'ектыўна лічыць, што мужнасць больш патрэбная беларускаму грамадству, чым „талерантнасць".

Іншая развага, якую выклікала кніга Пятра Мурзёнка ў аўтара гэтага агляду, датычыць як тэмы нацыяльных эліт, так і небяспекі з боку расійскага імперыялізму (p. 77, 180, 199), а дакладней таго, як гэты імперыялізм і эксперты на яго службе здабываюць патрэбныя веды пра аб'ект імперскіх памкненняў. Тым больш, што вядома пра два дыскурсіўныя падыходы імперскай палітыкі Масквы. Адзін з іх гэта мова непрыхаваных пагроз, шантажу і адкрытая агрэсія, а другі–больш мяккі, фармальны і дыпламатычны. Гэта як кантраст паміж умоўным „добрым" і „дрэнным" паліцыянтам. Гэта розніца паміж „сутнасным" дыскурсам і карэктным фармальным[73].

У 2018 г. з'явілася праца расійскіх сацыёлагаў „Зразумець Беларусь: нататкі вандроўных сацыёлагаў". Яна была заснавана на інтэрв'ю з некалькімі дзесяткамі прадстаўнікоў беларускіх нацыянальных эліт. Сваю ролю карэктны і мяккі падыход тут безумоўна

---

[71] Pick D., *War Machine. The Rationalisation of Slaughter in the Modern Age*, New Haven and London 1993, p. 15.

[72] Гл. падрабязней у: James W., *The Moral Equivalent of War*, New York 1910.

[73] Миллер А., *Введение в историческую политику в Восточной Европе начала XXI в.*, [у:] *Историческая политика в XXI веке*, Москва 2012, с. 31.

адыграў. Дарэчы, тэма шляхетнасці ў гэтай кнізе таксама фігуруе[74]. Рэакцыі на гэтае выданне былі як ў расійскім друку[75], так і ў беларускай інтэлеткуальнай інтэрнэт-прасторы. Пры чым у апошнім выпадку аўтар водгуку нават згадаў, што сацыёлагі, у полі зроку якіх апынулася Беларусь, гэта не проста выпадковыя людзі, а кансультанты і коўчы „палітычных актараў Расіі”[76]. На жаль, з’яўленне гэтага даследвання нельга разглядаць выключна па-за кантэкстам зацікаўленасці Масквы ўтрымаць Беларусь у сферы свайго ўплыву. Аўтар гэтага агляду зусім не лічыць, што поўны недавер і адмова ў супрацоўніцтве з’яляюцца правільнымі падыходамі ў такой сітуацыі, але здаровая доза падазронасці і скепсісу да намераў расійскіх навукоўцаў павінны мець месца.

Прыведеныя заўвагі і палемічныя тэзісы зусім не адмаўляюць высокую вартасць манаграфіі Пятра Мурзёнка. Хутчэй наадварот, гэта сведчыць, што яна сапраўды цікавая, заслугоўвае большай увагі, павінна выклікаць дыскусіі, таму што дадзены тэкст далёка не вычарпаў магчымыя новыя думкі, якія яшчэ з’явяцца і будуць напаўняць дэбаты вакол будучыні Беларусі ў бліжэйшы час і пазней. Памылкі будзе нескладана выправіць. А манаграфію сапраўды можна рэкамендаваць як замежным экспертам, якія цікавяцца беларускай праблематыкай, так і тым, хто пачынае вывучаць Беларусь. З упэўненасцю можна сказаць, што яна паслужыць пашырэнню абмеркаванняў актуальных праблем у беларусістыцы як на бацькаўшчыне, так і па-за яе межамі.

---

[74] Борисов С., Юшкова-Борисова Ю., *Понять Беларусь: записки странствующих социологов*, [s. l.] 2018.

[75] *Российские ученые-социологи – о секретах белорусского характера*, https://rg.ru/2018/05/17/rossijskie-uchenye-sociologi-raskryli-sekrety-belorusskogo haraktera.html (аплшняе наведванне 14 траўня 2023 г.).

[76] Лаврухин А., *О книге „Понять Беларусь: записки странствующих социологов”*, https://nmn.media/articles/6891 (апошняе наведванне 14 траўня 2023 г.).

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 3.0 PL
© Copyright by Uniwersytet Warszawski Katedra Studiów Interkulturowych Europy Środkowo-Wschodniej & individual articles to their Authors

doi: 10.32612/uw.2543618X.2023.pp.325-329

Przegląd Środkowo-Wschodni, 8, 2023
ISSN 2543-618X eISSN 2545-1324

Nr art. 20230813

Data przesłania: 05.05.2023
Data akceptacji: 10.06.2023

Jerzy Grzybowski
jgrzybowski@uw.edu.pl
https://orcid.org/0000-0002-7359-487X

Podwójnie deportowani...

Żołnierze Polskich Sił Zbrojnych w Związku Sowieckim w latach 1945–1951 – dokumenty i materiały, wstęp i oprac. D. Panto, Gdańsk 2022

Dmitryi Panto napisał monografię poświęconą byłym żołnierzom Polskich Sił Zbrojnych na Zachodzie (PSZZ), którzy po wojnie wrócili do ZSRS (na tereny Białorusi, Litwy, Łotwy, Ukrainy). Waga podjętego tematu nie ulega wątpliwości, wpisuje się on bowiem w szerszy kontekst historiograficzny dotyczący badań nad dziejami oręża polskiego w czasie drugiej wojny światowej i po jej zakończeniu. Pomimo iż problem PSZZ doczekał się licznych opracowań naukowych, niektóre ważne zagadnienia nadal wymagają głębszych badań. Na liście tych tematów znajdują się losy żołnierzy PSZZ, którzy po wojnie zdecydowali się wyjechać do Związku Sowieckiego. Złożyło się na to kilka przyczyn. W czasach komunistycznych podjęcie tego tematu było niemożliwe ze względów ideologicznych. Natomiast po upadku komunizmu o słabym rozpoznaniu tematu przesądziła dostępność materiału badawczego. Na przeszkodzie stanął fakt, iż źródła niezbędne do opracowania danego zagadnienia są rozproszone na obszarze postsowieckim. W zaistniałej sytuacji dotychczasowi badacze podejmowali tę kwestię na marginesie badań nad innymi tematami (np. udziałem Białorusinów i Ukraińców

w PSZZ). O ile w odniesieniu do Białorusi zagadnienie to doczekało się wartościowych opracowań naukowych, o tyle w przypadku innych krajów (Ukrainy, Litwy, Łotwy) zostało zaledwie zasygnalizowane. W konsekwencji dotychczas brakowało całościowego ujęcia problematyki dotyczącej powojennych losów żołnierzy PSZZ w ZSRS. W związku z powyższym praca Dmitriya Panto wypełnia istotną lukę zarówno w historiografii polskiej, jak i zagranicznej (białoruskiej, rosyjskiej, ukraińskiej).

Część pierwsza książki stanowi merytoryczne wprowadzenie, w którym Autor omawia trzy zasadnicze tematy: 1) system repatriacji sowieckich obywateli do ZSRS w latach 1944–1951, 2) repatriacja żołnierzy Polskich Sił Zbrojnych na Zachodzie do Związku Sowieckiego w latach 1945–1948, 3) deportacja byłych żołnierzy PSZZ na Syberię w kwietniu 1951 roku. W tej części pracy Autor w sposób szczegółowy ukazuje całokształt sowieckiej polityki repatriacyjnej w pierwszych latach powojennych, przybliżając meandry i zawiłości prawne i międzynarodowe związane z procesem repatriacji obywateli sowieckich. Autor przedstawia również sytuację żołnierzy Polskich Sił Zbrojnych na Zachodzie w okresie rozwiązania tej formacji. W szczególności analizuje powojenne losy tych, którzy pochodzili z ziem wschodnich II Rzeczypospolitej, które po wojnie znalazły się w granicach Związku Sowieckiego. Autor stara się prześledzić proces ich powrotu w strony ojczyste, ukazując stosunek do nich władz sowieckich. Dużo miejsca Autor poświęca prześladowaniom i szykanom, którym w zasadzie od początku byli poddawani „andersowcy". Szczytem represji stała się deportacja byłych żołnierzy PSZZ na Syberię w kwietniu 1951 roku. Wówczas w głąb ZSRS (przeważnie do obwodu irkuckiego) wywieziono 5092 ludzi, w tym 1266 byłych żołnierzy i 3826 członków ich rodzin. Deportacja objęła trzy republiki związkowe: Białoruś (3822 osób), Ukrainę (1032) i Litwę (238) (s. 59). Jako powód deportacji wskazywano brak „zasług wobec socjalistycznej ojczyzny".

Zastanawiając się nad motywami deportacji „andersowców" w 1951 roku można wymienić ich służbę w szeregach Polskich Sil Zbrojnych

na Zachodzie, domniemane szpiegostwo na rzecz obcego wywiadu oraz obawę władz, że byli żołnierze mogą dołączyć do oddziałów polskiej antykomunistycznej partyzantki, która w tym czasie działała na dawnych północno-wschodnich ziemiach II Rzeczypospolitej. Jednak przede wszystkim u podstaw decyzji o deportacji leżały względy ideologiczne. Represje wobec „andersowców" wpisują się w szerszą politykę terroru wobec mieszkańców ziem, które przed wojną należały do Polski. W sowieckiej rzeczywistości, w której za przestępstwo mógł być uznany jakikolwiek czyn niezgodny z obowiązującymi normami politycznymi czy społecznymi, bardzo łatwo było oskarżać byłych żołnierzy PSZZ o działalność antysowiecką, gdyż ich światopogląd znacznie różnił się od poglądów przeciętnego człowieka sowieckiego. Ludzie ci nie pasowali do sztucznie tworzonego przez władze sowieckie obrazu patrioty sowieckiego i uczestnika „Wielkiej Wojny Ojczyźnianej", dlatego też zepchnięto ich poza sowieckie społeczeństwo, gdyż za bardzo wyróżniali się moralnością, poglądami, innym stosunkiem do otaczającego świata i innym myśleniem. Władza sowiecka nie mogła darować ich życiowych doświadczeń – kontaktów z innym typem człowieka, innym sposobem życia, którego poziom diametralnie wybijał się ponad biedną rzeczywistość powojennego ZSRS. Nieprzypadkowo w ZSRS ludzie ci byli skrzętnie wymazywani z pamięci i kart historii. Nie można było o nich przeczytać w podręcznikach historii, nielicznych zaś żyjących weteranów walk o Monte Cassino i Arnhem nie uznawano za uczestników wojny.

Największy fragment książki (ok. 3/4 pracy) stanowi część druga, która jest wyborem niepublikowanych dotychczas źródeł dokumentalnych pochodzących z archiwów białoruskich, litewskich, polskich, rosyjskich i ukraińskich. Fakt ten uprawnia do twierdzenia, że książka stanowi tak naprawdę wybór źródeł. Zaprezentowane dokumenty zostały wytworzone przez sowieckie instytucje i urzędy państwowe. Dokumenty te mają w większości charakter urzędowy, jak noty kierowane do rządów mocarstw zachodnich, pisma przewodnie, dokumentacja obozów filtracyjnych, ewidencje repatriantów, dokumenty operacyjne

Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego, listy imienne repatriantów i osób deportowanych, decyzje administracyjne, odpisy o konfiskacie majątku oraz inna dokumentacja (np. załączniki do pism przewodnich).

Na część trzecią składa się aneks fotograficzny, w którym zaprezentowano niepublikowane dotąd zdjęcia, na których zostali uwidocznieni „andersowcy" i ich krewni. Znaczna część fotografii pochodzi ze zbiorów prywatnych.

Podstawę źródłową książki stanowią materiały archiwalne przechowywane w archiwach na obszarze postsowieckim, a mianowicie: w Państwowym Archiwum Federacji Rosyjskiej w Moskwie, Narodowym Archiwum Republiki Białorusi w Mińsku, Wydzielonym Państwowym Archiwum Służby Bezpieczeństwa Ukrainy w Kijowie, Litewskim Specjalnym Archiwum w Wilnie, Archiwum Historii Mówionej Syberii Bajkalskiej w Irkucku, Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie. Autorowi udało się włączyć do obiegu naukowego liczne niepublikowane dokumenty, które rzucają światło dzienne na mało dotąd znane epizody z życia byłych żołnierzy polskich. Materiały archiwalne zostały uzupełnione o dostępną literaturę przedmiotu i dokumenty ze zbiorów prywatnych. Prezentowany w bibliografii dorobek literatury, który mimo iż został wykorzystany przez Autora w pełni, pod względem ilościowym nie jest imponujący, co potwierdza, że ten temat jest słabo zbadany w dotychczasowej historiografii. Wykaz wykorzystanej literatury i źródeł archiwalnych utwierdza w przekonaniu, że kwerenda została przeprowadzona w szerokim zakresie i uwzględnia najważniejsze elementy niezbędne przy opracowaniu przedmiotowego tematu.

Niemniej należy wskazać wychwycone usterki oraz kwestie, co do których uważny czytelnik może mieć pewne wątpliwości.

Moim zdaniem pewnych zmian wymaga podtytuł książki, ponieważ w obecnej postaci nie w pełni oddaje on istotę zagadnienia. Wydaje mi się, że lepszym rozwiązaniem byłoby zatytułowanie go jako: *Dokumenty i materiały dotyczące byłych żołnierzy Polskich Sił Zbrojnych na Zachodzie w Związku Sowieckim w latach 1945–1951.*

Szkoda, że Autor nie pokusił się o bardziej szczegółową analizę struktury narodowościowej powracających do ZSRS żołnierzy PSZZ, jak również przebiegu ich służby w czasie wojny. Tym bardziej że dostępne źródła umożliwiają przynajmniej częściowe odtworzenie danych. Wynika z nich, że większość deportowanych stanowili Białorusini i Polacy.

Powyższe uwagi nie przesłaniają faktu, że książka dr. Dmitriya Panto stanowi bardzo ciekawe i pod wieloma względami pionierskie dzieło. Na podstawie bogatych zbiorów archiwalnych, uzupełnionych literaturą przedmiotu Autor zadał sobie trud przedstawienia problemu powojennych losów byłych żołnierzy Polskich Sił Zbrojnych na Zachodzie, którzy powrócili w ojczyste strony, będące po wojnie częścią Związku Sowieckiego. Niniejsza książka na tle innych publikacji naukowych z dyscypliny jest dziełem bardzo wartościowym, zarówno pod względem formy, jak i treści. Niebagatelną zaletą książki jest to, że Autor dokonał analizy powojennych losów „andersowców" na terenie całego ZSRS, podczas gdy dotychczas przedmiotem dociekań badaczy była sytuacja tych ludzi na terenie wybranych republik sowieckich (głównie na Białorusi). Do tej pory nikt nie podjął się opracowania danego zagadnienia w tak szerokiej perspektywie geograficznej. Gorąco polecam lekturę tej książki wszystkim, którzy interesują się dziejami zarówno polskiego oręża podczas drugiej wojny światowej, jak i historią represji sowieckich wobec mieszkańców Europy Środkowo-Wschodniej.

KRONIKA NAUKOWA

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 3.0 PL
© Copyright by Uniwersytet Warszawski Katedra Studiów Interkulturowych Europy Środkowo-Wschodniej & individual articles to their Authors

doi: 10.32612/uw.2543618X.2023.pp.333-344

Przegląd Środkowo-Wschodni, 8, 2023
ISSN 2543-618X eISSN 2545-1324

Nr art. 20230814

Data przesłania: 09.02.2023
Data akceptacji: 18.04.2023

Андрэй Любы
liuby@bsu.by
https://orcid.org/0000-0001-5612-5847

Гісторыя Вялікага Княства Літоўскага ў беларускай гістарычнай навуцы 2022 г.: спробы выжывання ва ўмовах адной кафедры

Пытанні дзяржаўнасці Вялікага Княства Літоўскага з'яўляюцца аднымі з ключавых у гістарыяграфіі гісторыі Беларусі XX і XXI ст. Менавіта асэнсаванне прыналежнасці да спадчыны „Вялікага Княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага" дало штуршок і Беларускаму Адраджэнню пачатку XX ст., і перазапуску актыўнасці нацыянальнай інтэлігенцыі ў 1960-ыя і 1980-ыя гг., а таксама ўздыму цікавасці да гістарычнага мінулага Беларусі ў канцы XX – пачатку XXI ст. (публікацыйны бум 1993–1996 гг., рыцарскія турніры і рэканструкцыі, заснаванне профільных кафедр і аддзелаў у навучальных і навуковых установах).

Праведзеная ў гістарыяграфіі абагульняючая праца прывяла да стварэння ў 1990-ыя і 2000-ыя гады спецыялізаваных беларускіх наратываў па гісторыі Вялікага Княства – гэта і другі-трэці тамы „Гісторыі Беларусі" ў 6 тамах, і „Вялікае княства Літоўскае. Энцыклапедыя" ў 3 тамах. У 2010-ыя гады працэс падрыхтоўкі і спецыялістаў, і спецыялізаваных прац запаволіўся. Гады 2020-ыя відавочна будуць вырашальнымі для перазапуска і цікавасці да гісторыі дзяржавы, якая існавала больш за пяць стагоддзяў на беларускіх землях, і для гістарычнай беларускай нацыянальнай школы. Яшчэ

існуе патэнцыял некалькіх пакаленняў (умоўна „старэйшага" і „малодшага"), застаюцца спецыялісты-ВКЛісты і асобныя інстытуцыйныя асяродкі. Сярод якіх і кафедра гісторыі Беларусі старажытнага часу і сярэдніх вякоў гістарычнага факультэта Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта.

Навуковы круглы стол „Сацыяльна-палітычныя канфлікты ў Беларусі ў Сярэднявеччы і раннім Новым часе" (Гістарычны факультэт Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта, 17 лютага 2022 г.).

Кафедра гісторыі Беларусі старажытнага часу і сярэдніх вякоў гістарычнага факультэта БДУ пачынаючы з 2010 г. рэгулярна праводзіла навуковыя мерапрыемствы, прысвечаныя асобным праблемам з гісторыі Беларусі эпохі Вялікага Княства Літоўскага. Аднак карантынныя абмежаванні і тэхнічныя складанасці, выкліканыя пераездам гістарычнага факультэта на „зімнія кватэры" з Чырвонаармейскай на Мендзялеева, крыху парушылі традыцыйны размераны тэмп. Круглы стол, прысвечаны праблемам сацыяльна-палітычных канфліктаў у Сярэднявеччы і раннім Новым часе, быў перанесены са снежня 2021 на люты 2022 г. У кафедральнай аўдыторыі, аздобленай партрэтнай галерэяй вялікіх князёў, адбылося першае навуковае мерапрыемства ў часовым месцы жыхарства факультэта. У працы навуковага круглага стала прынялі ўдзел даследчыкі з гістарычнага факультэта БДУ і Інстытута гісторыі Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі.

Праблема сацыяльна-палітычнай барацьбы на тэрыторыі Беларусі XV–XVIII ст. бадай-што самая распрацаваная ў айчыннай гістарыяграфіі. І кафедра гісторыі Беларусі старажытнага часу і сярэдніх вякоў за 1990-ыя – 2000-ыя гг. зрабіла дастаткова важкі ўнёсак, звязаны з публікацыямі П.А. Лойкі, У.П. Емельянчыка, Ю.Л. Казакова. Праблемам унутрыпалітычных канфліктаў у 2000-ыя гг. былі прысвечаны кандыдацкія дысертацыі А.У. Любага і М.А. Шніпа.

Уплыву палітыкі дзяржавы на пазіцыю шляхты – А.В. Дземідовіч. У межах дзейнасці папярэдніцы – кафедры гісторыі БССР – праблематыкай сацыяльна-палітычнай барацьбы займаліся такія спецыялісты як А.П. Інгнаценка, У.А. Сосна і інш.

Арганізатары круглага стала бачылі актуальным пераасэнсаванне ў айчыннай і замежнай гістарыяграфіі праблемы, назапашанай у апошнія дзесяцігоддзі. А таксама – пашырэнне навуковага аб'екта сацыяльна-палітычнага канфлікту на такія важныя для Сярэднявечча і ранняга Новага часу вобласці як міжканфесійныя і міжэтнічныя стасункі.

З прывітальным словам выступіў намеснік дэкана па вучэбнай рабоце і адукацыйным іннавацыям гістарычнага факультэта БДУ, кандыдат гістарычных навук, дацэнт Аляксандр Вячаслававіч Бурачонак. Ад імя кіраўніцтва факультэта ён павіншаваў удзельнікаў, адзначыў актуальнасць вывучэння праблематыкі канфліктаў на гістарычным факультэце і важнасць развіцця навуковых школ гісторыі Беларусі.

У першым блоку круглага стала былі агучаны паведамленні дацэнта кафедры гісторыі Беларусі старажытнага часу і сярэдніх вякоў, кандыдат гістарычных навук Андрэя Уладзіміравіча Любага „Даследаванне ўнутрыпалітычных канфліктаў у Вялікім Княстве Літоўскім у айчыннай гістарыяграфіі 1990-х – першай чвэрці XXI ст.: пастаноўка праблемы, тэрміналогія, персаналіі". Аўтар раскрыў асноўныя дасягненні айчыннай гістарыяграфіі ў распрацоўцы праблемы, адзначыў складанасць ва ўжыванні і ўніфікацыі тэрміналогіі. Асобна было закранута пытанне ўшанавання даследчыкаў гісторыі Вялікага Княства і перспектывы гістарыяграфічных даследаванняў гісторыі ВКЛ у Беларусі (у святле смерці доктара гістарычных навук, гістарыёграфа Дзмітрыя Уладзіміравіча Карава).

У паведамленні загадчыка Цэнтра гісторыі Беларусі IX–XVIII ст. і спецыяльных гістарычных навук Інстытута гісторыі Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі, доктара гістарычных навук, прафесара Валянціна Фёдаравіча Голубева „Сельская абшчына ў лакаль-

ных сацыяльна-эканамічных канфліктах на тэрыторыі Беларусі ў XVI ст.” былі акрэслены функцыі абшчыны ва ўнутрысацыяльных кантактах у пачатку ранняга Новага часу, прааналізавана сітуацыя складання прававога і па-за/прававога поля вырашэння сацыяльна-эканамічных канфліктаў у эпоху рэформаў вялікага князя Жыгімонта Аўгуста.

Цікавым прыкладам сацыяльнага і дзяржаўнага канфлікта была прапанавана справа аб маёмасці Астафія Валовіча, прадстаўленая на круглым стале загадчыкам кафедры гісторыі Беларусі старажытнага часу і сярэдніх вякоў, кандыдатам гістарычных навук, дацэнтам Уладзімірам Аляксеевічам Падалінскім „«Дайшло ў той час да грабяжу”: справа аб канфіскацыі ў сакавіку 1569 г. маёнткаў Астафея Валовіча”. На прыватным прыкладзе быў раскрыты прававы механізм ціску на дзяржаўнага ўрадніка ў ВКЛ.

У другім блоку, прысвечаным міжканфесійным адносінам, заслухалі выступленне прафесара кафедры гісторыка-культурнай спадчыны Беларусі Рэспубліканскага інстытута вышэйшай школы, кандыдата гістарычных навук, дацэнта Алёны Аляксандраўны Любай „Канфлікты ў межах татарскай супольнасці па судовых кнігах XVI ст.”. На прыкладзе справаў Гродзенскага і Слонімскага земскіх судоў быў праілюстраваны ход вырашэння справаў у татарскай супольнасці Вялікага Княства Літоўскага.

Паведамленне загадчыка аддзела спецыяльных гістарычных даследаванняў Інстытута гісторыі Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі, кандыдата гістарычных навук Аляксандра Барысавіча Доўнара „Барацьба за навагрудскае войтаўства 1645–1646 гг.: гарадскі пісар Базыль Яхімовіч ці войскі Брацлаўскага павета Філон Юдзіцкі” насіла характар кейса. На прыкладзе войтаўскага ўраду аўтар змог паказаць механізм легалізацыі ўлады ў асобным рэгіёне дзяржавы, ролю цэнтральнай улады Вялікага Княства і мясцовай ваяводскай палітычнай эліты. У паведамленні магістранткі гістарычнага факультэта БДУ і спецыяліста кафедры Валянціны Іванаўны Захарыч „Этнарэлігійныя адносіны ў Віцебску XVII–XVIII ст. (на

прыкладзе канфліктаў з мясцовай яўрэйскай абшчынай)" атрымалася паказаць дастаткова нетрывіяльны сюжэт спрэчак за маёмасць.

У трэцім блоку былі агучаны паведамленні дацэнтамі кафедры гісторыі Беларусі старажытнага часу і сярэдніх вякоў, кандыдатамі гістарычных навук Уладзімірам Аркадзевічам Соснам „Беларускія сяляне ва ўмовах Вялікай Паўночнай вайны" і Дзмітрыем Вячаслававічам Скварчэўскім „Нябесныя знаменні сацыяльна-палітычных канфліктаў у гісторыі Вялікага Княства Літоўскага", якія закраналі важныя пастулаты ў айчыннай гістарыяграфіі. У выступленні У.А. Сосна быў зроблены акцэнт на разгляд эвалюцыі праблемы ўдзелу беларускага і літоўскага сялянства ў Паўночнай вайне ў савецкай гістарыяграфіі 1950–1980-х гг. і гістарыяграфіі Беларусі канца XX – пачатку XXI ст. У паведамленні Д.В. Скварчэўскага пытанне ідэалогіі сацыяльна-палітычных канфліктаў было паказана на прыкладзе інтэрпрэтацыі папулярных для Сярэднявечча і ранняга Новага часу сімвалаў – нябесных знаменняў.

Завяршала пасяджэнне навуковага круглага стала выступленне магістранта гістарычнага факультэта БДУ Юрыя Валер'евіча Тамковіча „Станаўленне наёмнага войска Вялікага Княства Літоўскага ад XV ст. да пачатку Лівонскай вайны ў сучаснай гістарыяграфіі Цэнтральнай і Усходняй Еўропы". У ім была адзначана вузкая гістарыяграфічная база мілітарных даследаванняў увогуле, а наёмнага войска ВКЛ упрыватнасці, па-за расійскай і польскай гістарыяграфіямі. Асноўны ўхіл быў зроблены на аналіз напрацовак двух даследчыкаў – беларуса Юрыя Мікалаевіча Бохана і літоўца Гедымінаса Лесмайціса.

Дыскусіі па пытанням пра новыя крыніцы для даследаванняў сацыяльна-палітычнай гісторыі Беларусі дадзенай эпохі і пра міжэтнічныя адносіны ў Вялікім Княстве былі перанесены нават у кулуары. Па выніках навуковага круглага стала запланавана электроннае выданне матэрыялаў.

Апошнія гады праблемы гісторыі XIV–XVIII ст. абмяркоўваліся на спецыялізаваных навуковых мерапрыемствах у Беларусі толькі

ў малых фарматах, часцей падчас круглых сталоў, арганізаваных пераважна ці Інстытутам гісторыі, ці гістарычным факультэтам БДУ. Кафедра гісторыі Беларусі старажытнага часу і сярэдніх вякоў БДУ імкнецца прадставіць рэгулярную магчымасць удзелу ў дыскусійнай пляцоўцы для даследчыкаў эпохі Вялікага Княства Літоўскага.

Навуковы круглы стол „Асоба ў гісторыі Вялікага Княства Літоўскага: памяці доктара гістарычных навук Юрыя Мікалаевіча Бохана (1966–2017)" (Гістарычны факультэт БДУ, 14 красавіка 2022 г.)

Кафедра гісторыі Беларусі старажытнага часу і сярэдніх вякоў правяла 14 красавіка 2022 г. навуковы круглы стол па ўшанаванню памяці выбітнага беларускага гісторыка Сярэднявечча і раннага Новага часу доктара гістарычных навук Ю.М. Бохана (1966–2017). Юры Мікалаевіч на працягу дваццаці гадоў з'яўляўся выкладчыкам кафедры. Менавіта ў якасці кафедральнага спецкурса была апрабіравана яго доктарская дысертацыя па праблеме ўзбраення войска Вялікага Княства Літоўскага канца XIV – пачатку XVI ст. У першай палове 2010-х гг. нават планаваўся пераход Ю.М. Бохана на загадванне кафедрай гісторыі Беларусі старажытнага часу і сярэдніх вякоў на гістарычны факультэт БДУ. Заўчасная смерць 13 красавіка 2017 г. перарвала шматлікія творчыя планы – і ўжо апошняя манаграфія, прысвечаная мястэчкам і працэсам ўрбанізацыі на землях Беларусі ў XV–XVIII ст., была выдадзена яго вучнямі і сям'ёй.

Праблема Асобы ў гісторыі Вялікага Княства Літоўскага паўстала з актуальнасці біяграфічных даследаванняў у асяродку сучаснай беларускай ВКЛістыкі. Цягам апошніх гадоў дала пра сябе знаць абяскроўленасць даследчацкага патэнцыялу ў вывучэнні гісторыі Беларусі Сярэднявечча і ранняга Новага часу (і не толькі ў БДУ). Тут важным фактарам з'явілася выгасанне цэлага пакалення гісторыкаў-васьмідзесятнікаў, якія зрабілі вялікі ўклад

у распрацоўку гістарычнага наратыва Беларусі ў 1990–2000-ыя гг. Сярод іх варта ўзгадаць супрацоўнікаў кафедры П.А. Лойка, У.П. Емельянчыка і канешне Ю.М. Бохана. Кожнаму з іх на момант смерці было толькі каля 50 год. Другі фактар – адыход з прафесіі пакалення 2000–2010-х гг., абумоўленега пераважна фінансавым фактарам, традыцыйным не толькі для Усходняй Еўропы ў дадзены перыяд. У 2010-ыя гг. беларуская ВКЛістыка цалкам, а БДУшная ўпрыватнасці, задавальнялася падрыхтоўкай кандыдацкіх дысертацый, і амаль не марыла пра доктарскія, а адпаведна і стварэнне новых навуковых школ. Нарэшце эміграцыя апошніх двух гадоў сярод даследчыкаў, спецыялістаў па эпосе Ягелонаў і Вазаў, а ўкупе з імі і праблематыкі XVIII ст., раскрылі абмежаваныя рэсурсы не толькі для правядзення даследаванняў асобных перыядаў айчыннай гісторыі (нарыклад Рэчы Паспалітай Абодвух Народаў), але і падрыхтоўку спецыялістаў падобнага профіля ва ўніверсітэтах Беларусі. Гістарычны факультэт БДУ, праўда, вылучаецца тут лепшым становішчам сярод іншых навуковых і дыдактычных інстытутаў, маючы адпаведную спецыялізацыю на першай і другой ступені вышэйшай адукацыі (планаваная ў 1990-ыя гг. спецыялізацыя па гісторыі Вялікага Княства de-facto засталася), уласную аспірантуру і дактарантуру. Па стану на 2022 г. у апошняй знаходзяцца такія спецыялісты па гісторыі Сярэднявечча і ранняга Новага часу Беларусі як М.А. Плавінскі, У.А. Падалінскі; па гістарыяграфіі А.У. Любы.

Па задумцы арганізатараў пасяджэнне круглага стала павінна было складацца з двух частак. У першай планаваліся выступіць даследчыкі-калегі Юрыя Мікалаевіча, прагучаць словы ўспамінаў пра асобу Бохана, што безумоўна фарміруе акадэмічнцую памяць і глыбіню карпаратыўнай культуры пра калег і настаўнікаў з навуковага цэха. У другой часцы былі запланаваны выступы студэнтаў, магістарнтаў і аспірантаў гістарычнага факультэта БДУ, з праблематыкай уласных даследаванняў з гісторыі Вялікага Княства Літоўскага XIII–XVIII ст.

Да ўдзелу ў працы круглага стала былі запрошаны спецыялісты, якія доўгі час супрацоўнічалі з Ю.М. Боханам у Інстытуце гісторыі НАН Беларусі і на гістарычным факультэце БДУ. У „малодшай" частцы прынялі ўдзел пераважна студэнты спецыялізацыі кафедры гісторыі Беларусі старажытнага часу і сярэдніх вякоў і іншых кафедр гістарычнага факультэта БДУ, а таксама магістранты і аспіранты Кафедры.

Пасяджэнне навуковага круглага стала адкрыў дэкан гістарычнага факультэта БДУ Аляксандр Генадзьевіч Каханоўскі, які адзначыў важнасць памяці пра сышлых з жыцця навукоўцаў і стварэнне ў іх гонар падобных навуковых мерапрыемстваў. Таксама было зазначана пра вопыт кафедры ў супрацоўніцтве з Інстытутам гісторыі (выпускніком аспірантуры, супрацоўнікам і загадчыкам адддзела гісторыі феадалізма Ю.М. Бохан з'яўляўся на працягу некалькіх дзесяцігоддзяў) і перспектывы далейшых сумесных праектаў з Інстытутам гісторыі НАН Беларусі ды Цэнтрам гісторыі Беларусі IX–XVIII ст. і спецыяльных гістарычных навук (у першую чаргу з падрыхтоўкай спецыялістаў вышэйшай катэгорыі).

У першай частцы мерапрыемства ўзялі слова загадчык кафедры гісторыі Беларусі старажытнага часу і сярэдніх вякоў, кандыдат гістарычных навук, дацэнт Уладзімір Аляксеевіч Падалінскі і загадчык кафедры гісторыі старажытнага часу і сярэдніх вякоў, кандыдат гістарычных навук, дацэнт Андрэй Аркадьевіч Прохараў, супрацоўнікі Інстытута гісторыі загадчык Цэнтра гісторыі Беларусі IX–XVIII ст. і спецыяльных гістарычных навук, доктар гістарычных навук, прафесар Валянцін Фёдаравіч Голубеў і вядучы навуковы супрацоўнік аддзела гісторыі Беларусі IX–XVIII ст., кандыдат гістарычных навук, дацэнт Анастасія Анатольеўна Скеп'ян. Кожны з выступоўцаў акрэсліў свой досвед супрацы з Ю.М. Боханам як кіраўніком аддзела ці кафедры (напрыклад у Беларускім дзяржаўным эканамічным універсітэце), сябрам навуковых радаў, аўтарам падручнікаў, навукоўцам-калегам.

Уражлівымі былі выступленні прадстаўнікоў сям'і Юрыя Мікалаевіча – кандыдата мастацтвазнаўства, дацэнта Алены Сяргееўны Бохан і студэнта гістарычнага факультэта БДУ Францішка Юр'евіча Бохана. У выступленні А.С. Бохан „Візуальны кантэнт у працах Юрася Бохана" быў раскрыты аспект ва ўспрыняцці гістарычнага мінулага і папулярызацыі гістарычных артэфактаў Ю.М. Боханам. Расповяд ішоў і пра талент малявання Юрыя Мікалаевіча (у аўтарскіх публікацыях Юрый Мікалаевіч выкарыстоўваў уласныя прамалёўкі), і пра супрацоўніцтва з беларускімі мастакамі-графікамі. Дзякуючы яму паўстаў цэлы шэраг прац, напрыклад, Зміцера Шапавала (мілітарны Рэнесанс). Дзе былі ўлічаны не толькі сімвалічныя рэчы Сярэднявечча і ранняга Новага часу, але і рэалістычнае выкарыстанне іх у эпоху Вялікага Княства Літоўскага. Завяршэннем першай часткі выступлення было паведамленне магістранта кафедры Юрыя Валер'евіча Тамковіча пра гістарыяграфічную спадычну Бохана па ваеннай гісторыі Беларусі.

Другая частка атрымалася своеасаблівай Dedicatio Doctoris. Былі агучаны трынаццаць паведамленняў на тэмы з гісторыі Беларусі ад XIII–XIV да XVIII ст. Выступленні былі падзелены на чатыры праблемныя панэлі і закраналі пытанні палітычнай і канфесійнай гісторыі Вялікага Княства, а таксама крыніцазнаўчы аспект.

Распачаў першую панэль магістрант гістарычнага факультэта Захар Валер'евіч Чачулін з паведамленнем „Архіў Альгерда Гедымінавіча і яго віртуальная рэканструкцыя: праблемы і перспектывы", які ўзняў праблему магчымасці рэканстуявання вялікакняжаскага архіва да часу фарміравання дзяржаўнай канцэлярыі ВКЛ на прыкладзе дакументальнага матэрыялу часоў кіравання Альгерда. Наступныя тры даклады студэнтаў кафедральнай спецыялізацыі тычыліся эпохі Ягелонаў і закраналі дзяржаўна-палітычныя трансфармацыі Вялікага Княства канца XV – другой трэці XVI ст. У выступленні Данііла Уладзіміравіча Пясецкага „Віленскі прывілей вялікага князя літоўскага Аляксандра ад 6 жніўня 1492 г. як пачатак новага этапа ў заканадаўстве Вялікага Княства Літоўскага"

дадзены аналіз зместу дзяржаўнага акта ў кантэксце новай дзяржаўнай палітыкі ў адносінах дзяржаўна-палітычных кампетэнцый дзяржавы Ягелонаў. Студэнтка другога курса Галавацкая Дар'я Дзмітрыеўна прадставіла паведамленне па праблеме скрытага рэгіцыда ў ВКЛ „Спробы адхілення дынастыі Ягелонаў ад улады ў Вялікім Княстве Літоўскім князьямі Алелькавічамі". Аўтар ахарактарызавала ролю і вобраз Алелькавічаў з дынастыі Гедымінавічаў у дзяржаватворчых працэсах ВКЛ другой паловы XV ст. Нарэшце ў паведамленні Кірыла Дзмітрыевіча Даўматовіч „Станаўленне соймавага прадстаўніцтва ў Вялікім Княстве Літоўскім: канец XV – другая трэць XVI ст." быў прадстаўлены аналіз механізмаў функцыянавання парламенцкіх структур у далюблінскі перыяд.

Другая панэль – канфессіянальная – была прадстаўлена заяўленымі дакладамі трох даследчыц. Магістранткамі гістарычнага факультэта былі прапанаваны да абмеркавання замалёўкі з функцыянавання двух каталіцкіх манашаскіх орэнаў: Рахоўская Алена Анатольеўна „Францысканскія пакутнікі ў Вялікім Княстве Літоўскім: рэпрэзентацыя ў крыніцах" і Захарыч Валянціна Іванаўна „Калектыўны партрэт фундатараў дамініканскага ордэна ў Вялікім Княстве Літоўскім у XVII–XVIII ст.". Паведамленне А.А. Рахоўскай выклікала жывую дыскусію на прадмет наратыва (натуральна склалага ці сканструяванага) хрысціянскіх пакутнікаў у "язычніцкай Літве" XIV ст. Праблему эпісталярнай і дакументальнай спадчыны Беларусі канца XVI – пачатку XVII ст. на прыкладзе „Ліста Яна Завішы да Ісафата Кунцэвіча як часткі „невядомага" Архіва Завішаў" прадставіла студэнтка першага курса Ксенія Андрэеўна Любая.

Мілітарны блок на круглым стале быў прадстаўлены чатырма паведамленнямі, якія тычыліся шырокага часавага абсягу ад Вайны 1519-1521 гг. да дзяржаваразбуральных палітычных рашэнняў XVIII ст. і эпохі Станіслава Аўгуста Панятоўскага. У паведамленні магістранта гістарычнага факультэта Юрыя Валер'евіча Тамковіча „Літоўскія татары ў Польска-тэўтонскай вайне 1519–1521 гг." за-

кранута праблема ўдзелу ў XVI ст. татарскіх вайсковых аддзелаў, змена іх функцый у дзяржаве Ягелонаў і статуса ў шляхецкай ваеннай сістэме. Студэнт спецыялізацыі кафедры Максім Сяргеевіч Завёрткін прапанаваў паведамленне па праблеме „Пачатак ваенна-стратэгічнага дамінавання Расійскай дзяржавы над Рэччу Паспалітай ва Усходняй Еўропе на прыкладзе асады Смаленска летам-восенню 1654 г.". Аўтар актыўна займаецца вывучэннем змены ваенна-палітычнай дактрыны Вялікага Княства цягам XVII ст. У паведамленні Францішка Юр'евіча Бохана „Палітычныя канфлікты шляхты ў кантэксце працэсуальнага права Рэчы Паспалітай на мяжы XVII–XVIII ст." прааналізаваны грамадскія і палітычна-судовыя механізмы стрымлівання дамінавання роду Сапегаў у Вялікім Княстве. Нарэшце асобныя аспекты палітычнай барацьбы эпохі Панятоўскага былі раскрыты ў паведамленні Івана Віктаравіча Сушко „Палітычная сітуацыя ў Вялікім Княстве Літоўскім у 1764–1795 гг. у кантэксце барацьбы шляхецкіх радоў".

Па задумцы арганізатараў, завяршальная частка мерапрыемства павінна была быць прысвечана праблеме ўнутрыцаркоўных кантактаў. Аспірант кафедры Дмітрый Мікалаевіч Пінчук выступіў з паведамленнем „Праблемы ўнутрыцаркоўных кантактаў Магілёўскай епархіі ў 1674-1696 гг.", а студэнтка Валерыя Андрэеўна Есіс прапанавала сваё бачанне па праблеме „Праваслаўная царква ў палітыцы Вялікага Княства Літоўскага ў XIII–XIV ст.". У выніку былі акрэслены асноўныя тэндэнцыі ў гістарыяграфіі пытання, што безумоўна актуальна пры дамінаванні ў нашым рэгіёне наратыва гісторыі Праваслаўнай царквы, які склаўся пераважна ў XIX ст.

Удзельнікі навуковага круглага стала выказалі шчырую ўдзячнасць сям'і Ю.М. Бохана за супрацу. Узаемна Алена Сяргееўна Бохан падзякавала кафедры за памяць пра асобу Юрыя Мікалаевіча. Таксама падзяка была выказана персанальна дацэнту кафедры Андрэю Уладзіміравічу Любаму за арганізацыю і правядзенне мерапрыемства.

Па вынікам праведзенага навуковага круглага стала плануецца падрыхтаваць зборнік матэрыялаў. Аднак ужо варта зазначыць, што праца кафедры гісторыі Беларусі старажытнага часу і сярэдніх вякоў па папулярызацыі гісторыі Вялікага Княства ў Беларусі насёння застаецца выключнай з'явай для дыдактычных асяродкаў у дзяржаве. Менавіта выкладчыкі-практыкі кафедры прымаюць удзел у стварэнні навучальных дапаможнікаў па гісторыі Беларусі перыяду Сярэднявечча і ранняга Новага часу і для сярэдняй школы (В.А. Варонін, А.У. Любы, У.А. Сосна, а з 2021 г. і А.Р. Дзянісава), і для ўстановаў вышэйшай адукацыі (калектыў кафедры падрыхтаваў першы і другі тамы чатырохтомнай „Гісторыі Беларусі" для гістарычных факультэтаў). Падобная праца з'яўляецца паўнавартасным працягам працы калег-папярэднікаў, сярод якіх і першы загадчык кафедры Павел Алегавіч Лойка, і асоба, у гонар якой праводзіўся навуковы круглы стол, – Юрый Мікалаевіч Бохан.

Noty o Autorach

Veranika Bandarovich – doktor, pracuje na Wydziale Filologicznym Białoruskiego Uniwersytetu Państwowego. Zainteresowania naukowe: historia języka białoruskiego, leksyka języka starobiałoruskiego, socjolingwistyka.

Ihar Bortnik – doktor, pracownik Europejskiego Uniwersytetu Humanitarnego. Zainteresowania naukowe: myśl społeczno-polityczna w Wielkim Księstwie Litewskim w drugiej połowie XVI i pierwszej połowie XVII wieku.

Alexander Friedman – doktor, zatrudniony na Uniwersytet Humboldtów. Zainteresowania naukowe: historia Holokaustu ze szczególnym uwzględnieniem obszaru (post)sowieckiego, zwłaszcza Białorusi i Ukrainy; historia nazistowskich zbrodni wojennych; historia Żydów i Romów w Europie Wschodniej.

Jerzy Grzybowski – doktor habilitowany, profesor w Katedrze Studiów Interkulturowych Europy Środkowo-Wschodniej Uniwersytetu Warszawskiego. Zainteresowania naukowe: stosunki polsko-białoruskie, historia białoruskiego ruchu niepodległościowego, dzieje Kościoła prawosławnego w Polsce.

Viktar Korbut – doktorant na Wydziale Lingwistyki Stosowanej Uniwersytetu Warszawskiego. Zainteresowania naukowe: kształtowanie się białoruskiej tożsamości narodowej w świetle publicystyki pierwszych gazet białoruskich „Nasza Dola" i „Nasza Niwa".

Andrei Liuby – doktor, pracuje na Wydziale Historycznym Białoruskiego Uniwersytetu Państwowego. Zainteresowania naukowe: historia polityczna i religijna Wielkiego Księstwa Litewskiego w XV–XVII w.

Aliaksandr Paharely – doktor, badacz niezależny. Zainteresowania naukowe: historia białoruskiego ruchu narodowego w II Rzeczypospolitej ze szczególnym uwzględnieniem ugrupowań politycznych o orientacji chadeckiej.

Rūdolfs Rubenis – doktorant na Uniwersytecie Łotewskim, pracownik Muzeum Uniwersytetu Łotewskiego. Zainteresowania naukowe: historia Uniwersytetu Łotewskiego; mniejszość niemiecka na Łotwie w okresie międzywojennym.

Piotr Sawicki – doktorant na Wydziale Lingwistyki Stosowanej Uniwersytetu Warszawskiego. Zainteresowania naukowe: dzieje Kościoła prawosławnego w Polsce w XX wieku ze szczególnym uwzględnieniem historii grodzieńsko-nowogródzkiej diecezji prawosławnej w okresie międzywojennym.

Viachaslau Shved – profesor w Katedrze Studiów Interkulturowych Europy Środkowo-Wschodniej Uniwersytetu Warszawskiego. Zainteresowania naukowe: dzieje polityczne ziem Litwy i Białorusi w XVIII i XIX wieku.

Paweł Sekuła – doktor, zatrudniony na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zainteresowania naukowe: katastrofa w elektrowni w Czarnobylu i jej skutki; Państwo Kijowskie wobec cywilizacji Wschodu w teoriach i badaniach naukowych.

Urszula Siemakowicz – absolwentka Wydziału Pedagogicznego Uniwersytetu Warszawskiego. Zainteresowania naukowe: mniejszość białoruska w Polsce po roku 1989; kultura i media białoruskie w Polsce.

Ina Sorkina – doktor, zatrudniona w Centrum Studiów Białoruskich Studium Europy Środkowo-Wschodniej Uniwersytetu Warszawskiego. Zainteresowania naukowe: historia Żydów na Białorusi w XX wieku.

Marius Tărîţă – doktor, starszy badacz naukowy. Pracownik Instytutu Historii w Kiszyniowie. Zainteresowania naukowe: pisemna kultura cyryliczna Mołdawii, Siedmiogrodu i Rusi Czerwonej w XV–XVI stuleciach; działalność pisarzy mołdawskich (1944–1954); stosunki polsko-rumuńskie w okresie międzywojennym; kadra partyjna i biografie funkcjonariuszy radzieckich (1924–1961).

Zmicer Vićko – doktor, absolwent Wydziału Historycznego Białoruskiego Uniwersytetu Państwowego. Współpracownik niezależnego cza-

sopisma naukowego „Białoruski Przegląd Historyczny". Zainteresowania naukowe: historia polityczna ziem Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XVII wieku.

Magdalena Waligórska – doktor, socjolog i historyk kultury. Zatrudniona na Uniwersytecie Humboltów. Zainteresowania naukowe: współczesna historia Polski i Białorusi; relacje żydowsko-nieżydowskie; studia nad Holokaustem; nacjonalizm i symbole narodowe; dziedzictwo żydowskie i kultura popularna, muzyka i tożsamość oraz studia nad pamięcią.

Katedra Studiów Interkulturowych Europy Środkowo-Wschodniej istnieje na Uniwersytecie Warszawskim od 2001 roku. Jednostka powstała z myślą o prowadzeniu badań nad regionem Europy Środkowo-Wschodniej, obejmującym takie kraje jak: Polska, Białoruś, Czechy, Litwa, Niemcy i Austria, Rosja, Słowacja, Ukraina. Katedra posiada również własną koncepcję studiów na kierunku „Kulturoznawstwo Europy Środkowo-Wschodniej", mającą zapewnić studentom gruntowną i wszechstronną wiedzę w zakresie języków, historii, kultury i sztuki danego regionu. Misją Katedry jest dążenie do coraz pełniejszego i prawdziwszego rozumienia sytuacji interkulturowej w regionie w ujęciu historycznym i współczesnym.

Więcej informacji na stronie: **www.ksi.uw.edu.pl**

ISSN 2543-618X
9 770025 436184