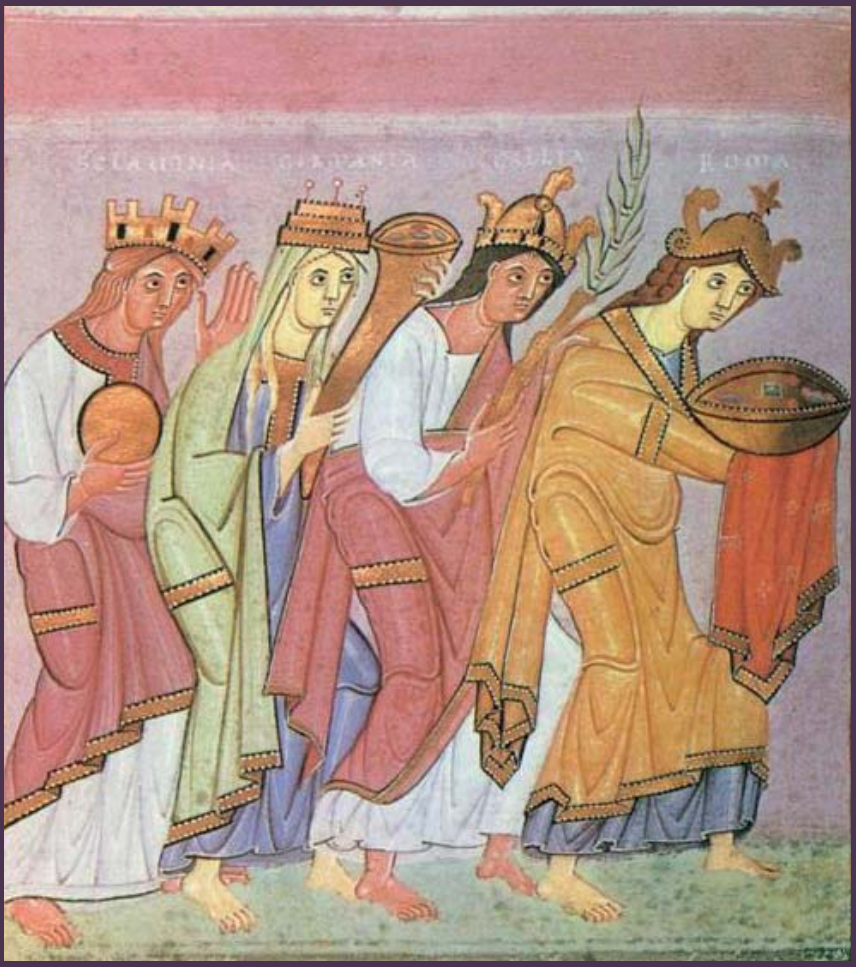
Przegląd Środkowo-Wschodni

9/2024



Uniwersytet Warszawski
Instytut Studiów Interkulturowych Europy Środkowo-Wschodniej

Przegląd Środkowo-Wschodni

Przegląd Środkowo-Wschodni

9/2024

Uniwersytet Warszawski
Instytut Studiów Interkulturowych Europy Środkowo-Wschodniej

Warszawa 2024

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

Jazep Januszkiewicz
Aliaksandr Kraucewicz (*Uniwersytet Warszawski*)
Andrei Liuby
Uladzimir Padalinski (*Uniwersytet Jagielloński*)
Ina Sorkina (*Uniwersytet Warszawski*)
Anatol Vialiki (*Polska Akademia Nauk*)

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

Віктар Якубаў, *Удзел грамадзян ВКЛ у войску II Ілжэдзмітрыя ў 1608–1610 гг.* 9

Юрый Тамковіч, *Феномен рыцарства ў Вялікім Княстве Літоўскім у XIV – XVI стагоддзях: гістарыяграфія пытання* 51

Мікола Хаўстовіч, *Рукапісы беларускай* Энеіды 87

Dangiras Mačiulis, *„Obcy" w kulturze narodowej: kwestia orientacji kulturowej na Litwie w okresie międzywojennym XX wieku* 103

Андрэй Мастыка, *Месца і значэнне памяці аб Акце 25 сакавіка для беларускага студэнцкага руху ў міжваеннай Вільні* 125

Kevin Foglar, *Legal challenges Faced by Hasidic non-profit Organisations in Poland* 145

Сцяпан Захаркевіч, *Пошукі і прэзентацыі агульных ідэнтыфікацый беларусаў напрыканцы XX – першай чвэрці XXI ст.: прыклад „бульбашоў"* 159

Jakob Wunderwald, M.A., *History's Receding Potentiality: From Vasil Bykaŭ to Eva Viežnaviec* 185

Тетяна Трофименко, *Українська поезія та музика після 24 лютого 2022 року* 203

Tomasz Cudowski, Wyspa Krym *Wasilija Aksionowa odczytana na nowo* 229

RECENZJE

Павел Котаў, *Метадалогія і дэмагогія або яшчэ раз пра год нараджэння Францішка Скарыны* 249

Noty o Autorach 263

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.2024.pp.9-49

Przegląd Środkowo-Wschodni, 9, 2024
ISSN 2543-618X eISSN 2545-1324

Nr art. 20240901

Data przesłania: 19.04.2024
Data akceptacji: 27.06.2024

Віктар Якубаў

Wydział Artes liberales, Warszawski Uniwersytet
yakubau@yahoo.com
ORCID: 0000-0002-5239-1598

Удзел грамадзян ВКЛ ў войску II Ілжэдзмітрыя ў 1608–1610 гг.

Udział obywateli WKL w wojsku Dymitra Samozwańca II w latach 1608–1610

Głównym celem artykułu jest odnalezienie i uwypuklenie udziału przedstawicieli Wielkiego Księstwa Litewskiego w ruchu Dymitra Samozwańca II podczas rosyjskiej „Wielkiej Smuty". Autor podjął próbę udowodnienia udziału przedstawicieli ziem białoruskich WKL w armii najemnej Dymitra Samozwańca II i istnienia odrębnego dowództwa składającego się z przedstawicieli ukraińskiej magnaterii Korony Polskiej, która dowodziła w obozie Samozwańca w Tuszynie. Dymitr Samozwaniec I i Dymitr Samozwaniec II zostali oficjalnie zignorowani przez elity rządzące WKL, a król Zygmunt Waza zabronił obywatelom i szlachcie udziału w atakach na Moskwian. Początkowo do Samozwańców dołączyła powiatowa szlachta kresowa – J. Budzilla, J. Kernażycki, M. Wilamowski i zbóje A. Lisowskiego, a dopiero po zakończeniu rokoszu w WKL, latem 1608 r. dowódcami pułków zostali kapitanowie weterani armii Wielkiego Księstwa Litewskiego: J.P. Sapieha, J. Tyszkewicz, A. Mlocky, E. Strawiński i inni. W przeciwieństwie do ziem ukraińskich Królestwa Polskiego, magnateria WKL, z wyjątkiem Tyszkiewiczów, nie poparła Dymitra Samozwańca. Obecnie brakuje dowodów na to, jaki stosunek do tego miał król Zygmunt Waza. Wiadomo, iż J.P. Sapieha został hetmanem północnej groty armii Dymitra Samozwańca II. On i jego kapitanowie pochodzący z WKL wykonywali najważniejsze zadania bojowe w latach 1609–1610, okupując północ Rosji próbowali uniemożliwić przemarsz M. Skopina Szujskego i Szwedów na Moskwę jesienią 1609 r. Po rozpoczęciu wojny między Rosją a Rzecząpospolitą 1609–1618, ucieczce Dymitra Samozwańca II

i przysiędze złożonej przez bojarów moskiewskich na wierność księciu Władysławowi, najemnicy z WKL, z własnej woli, wstąpili do armii państwowej.
Słowa kluczowe: Wielkie Księstwo Litewskie, Dymitr Samozwaniec II, wojska najemne, magnaci ochotnicy

Адной з закрытых тэмаў для афіцыйнай гістарычнай навукі Беларусі да гэтага часу з'яўляецца ўдзел і роля прадстаўнікоў беларускіх земляў ВКЛ у руху Самазванцаў ў Маскоўскай дзяржаве 1606–1611 г. Для расійскай і польскай гістарыяграфіі і грамадскай думкі XIX–XX ст. пры разглядзе падзей Расійскай Смуты было абсалютна характэрна ігнараваць удзел іх продкаў сучасных беларусаў і ўкраінцаў. Сённяшнія дыктатарскія рэжымы Расіі і Беларусі, нават больш чым пры цары, палітызавалі гэтую тэму, робячы з яе ідэалагічнае абгрунтаванне міжцывілізацыйнага супрацьстаяння. Мэтай дадзенага артыкула з'яўляецца выяўленне „грамадзян" ВКЛ і іх ролі сярод удзельнікаў Ілжэдзмітрыяды 1606–1610 г.

Першага Ілжэдзмітрыя, ані магнатэрыя, ані дзяржаўныя структуры ВКЛ у адрозненні ад казакоў і шляхты (Мнішкі, Вішнявецкія) польскіх і ўкраінскіх земляў Польскага каралеўства (Кароны) не падтрымала[1]. Адзіная вядомая павятовая інструкцыя ВКЛ 1604 г. - слонімскага сойміка, прызнала "царэвіча", але заклікала трымаць мір з Масквой[2]. Аднак, калі Самазванец стаў царом Дзмітрыем I (1605–1606), а сандамірскі ваявода Юры і Марына Мнішак паехалі да яго ў Маскву, сенатары ВКЛ пачалі дамаўляцца з пераможцамі. Тым больш, што шлях вясельнага аршака праходзіў праз Берасце, Слонім, Менск і Оршу. У Слоніме, ім і іх свіце ў 1969 чалавек, на чале з кароннымі магнатамі Вішнявецкімі, Тарло, Стадніцкімі на Вялікдзень 1606 г. вялікі канцлер ВКЛ Леў Сапега зладзіў баль. 31

[1] А.В. Дземідовіч, *Вялікае Княства Літоўскае ў адносінахРэчы Паспалітай з Расіей і Швецыяй у першай трэці XVII ст.*, Мінск 2021, с. 44–55.

[2] Амброзяк Т., *Отношение литовских сеймиков к Смуте и интервенции Речи Посполитой в Москве* [w:] *Смута как исторический и социокультурный феномен.* Материалы всероссийской научной конференции 22.04.2013, Москва, 2013 с.181–182.

сакавіка ў Нясвіжы, з будучай царыцай і яе бацькам віленскі ваявода Мікалай Радзівіл правёў прыватныя перамовы[3]. Рэчы Паспалітай неабходна было пацвердзіць мір з Масквой пры новым цары, таму на вяселле Дзмітрыя I з Марынай Мнішак была выпраўлена вялікае пасольства на чале з веліжскім старастам Аляксандрам Гасеўскім[4] і малгоскім кашталянам Мікалаем Аляснiцкім[5]. Шлюбныя ўрачыстасці скончыліся трагедыяй 27 траўня 1606 г. Змоўшчыкі справакавалі пагром супраць замежнікаў, пад час якога забілі цара. Тых з гасцей хто выжыў, кінулі ў маскоўскія турмы, уключна з вялікімі пасламі і Мнішкамі. Забойцы цара Дзмітра I, начале з новым царом Васілем Шуйскім (1606–1610), афіцыйна тлумачылі масквічам, што той збіраўся разам з „літвой" замяніць праваслаўе на каталіцтва, а баяр і дваран – на магнатаў і шляхту. Гвалт над пасламі быў абразай дзяржавы і мог стаць законнай прычынай для пачатку вайны[6].

Аб падзеях у Маскве ў ВКЛ стала вядома ўжо ў канцы траўня 1606 г. Адразу пасля забойства, па Расіі пачаўся рух новых Самазванцаў і казацтва. Выведка ВКЛ вымушана была кантактаваць з імі. Летам 1606 г. Міхаіл Малчанаў абвесціў у Самборы пры двары Ежы Мнішака сябе „царом Дзмітром" і натхніў Івана Балотнікава на паўстанне. Аднак, як і ў выпадку першага Самазванца, сенат ВКЛ блакаваў на дзяржаўным узроўні ідэю інтэрвенцыі на Усход. Як толькі самазваны „цар" паспрабаваў пераслаць у Пуціўль праз землі ВКЛ, атрад наймітаў на падтрымку балотнікаўцаў, людзі Л. Сапегі перахапілі „гетмана" і яго салдат. Вялікі канцлер ВКЛ, як каардынатар дыпламатыі і выведкі на Усходзе, даслаў у каронны

[3] Dyaryusz Waclawa Dyamentowskiego (1605–1609) [w:] A. Hirschberg, *Polska a Moskwa w pierwszej połowie weku XVII*, Lwów 1901, s. 24–26.

[4] Сын ротмістра паляка, літвін у другім пакаленні, пачаткова слуга Л. Сапегі. Меў грамадства і маёмасць у Віцебску і Вільні. Niesiecki K., *Herbarz polski: w X t.,* t. IV, Lipsk 1839, c. 221.

[5] A.G. Przepiórka, *Od Staroduba do Moskwy. Działania wojsk Dymitra II Samozwańca 1607–1608*, Zabrze 2007, s. 19.

[6] Biblioteka Naukowa Polskiej Akademii Nauk i Polskiej Akademii Umiejętności (BN PAN PAU w Krakowie), sygn. 363, №23.

Самбор свайго слугу (Яна) Грыдзіча, каб „дазіраць" самазванца, але той уцек ад прымусовага нагляду „каяцца" ў кляштар бернардынаў. Рашучыя дзеянні канцылярыі ВКЛ паспрыялі таму, каб М. Малчанаў знік з далягляду і з'явіўся толькі праз паўгады ў свіце новага Самазванца, які аб'явіўся ўжо ў ВКЛ.

6 снежня 1606 г. іншы самазванец, які абвесціў сябе ўнукам Івана IV Жахлівага – Ілжэпётр, аб'явіўся ў Копысі дзеля таго, каб сустрэць „дзядзю". Яго пад кантролем паноў Зяновіча і Сянькевіча даставілі на сустрэчу з аршанскім старастам, мсціслаўскім ваяводам Андрэем Сапегам. У сувязі з візітам Ілжэпятра ў Віцебску 8 студзеня 1607 г. упершыню ўзгадваецца „цудам выратаваны цар Дзмітры". Верагодней за ўсё, гэта быў валацуга – настаўнік з ваколіц Шклова – Іван Нагі. Нягледзячы на некалькі стагоддзяў прафесійных гісторычных даследаванняў, дакументальна даказаць яго сувязь ці інспірацыю спецслужбамі ВКЛ дагэтуль няўдалося. Наадварот, канцлер і сенатары ВКЛ выступалі супраць авантуры і дзейсна супрацьдзейнічалі ёй. Паводле афіцыйнай версіі віцебскі „Дзмітры", неўзабаве „спужаўся" і ўцек у Прапойск, дзе яго схапілі і кінулі ў турму людзі чачэрскага, прапойскага старасты і берасцейскага ваяводы Крыштофа Зяновіча, а Ілжэпятра дэпартавалі назад з тэрыторыі ВКЛ у Маскоўскае царства[7].

Галоўнай прычынай зацягвання рэакцыі на знявагу пасольства была вайна са Швецыяй у Інфлянтах 1600–1611 г. і рокаш 1606–1609 г. Пад ціскам гэтых праблем Жыгімонт Ваза, як вялікі князь ВКЛ афіцыйна забараняў беларускім мяшчанам нападаць на маскоўскіх купцоў па абодва бакі мяжы ў 1604–1608 г[8]. Тым не меньш у канцы 1606 г. манарх паспрабаваў аб'яднаць грамадства, прапанаваўшы ў інструкцыях на павятовыя соймікі пачаць і перамагчы ў наступальнай вайне супраць Масквы. Аднак нават прыдворныя раялісты

[7] И.О. Тюменцев, *Смута в России в начале XVIII ст.: движение Лжедмитрия*, Волгоград 1999, с. 54–58, 61, 71–79.

[8] Нацыянальны Гістарычны Архіў (НГАБ), КМФ-18, Метрыка Літоўская, спр. 289, воп. 1, арк. 188, 320, 338, 375.

выступалі супраць падтрымкі новага Ілжэдзмітрыя[9]. Магнаты ВКЛ з досведу папярэдніх войнаў разумелі ў што могуць ператварыцца ўдары ў адказ і маршы войскаў па Беларусі, дзе Хадкевічы, Сапегі, Радзівілы і іншыя мелі свае латыфундыі. З усіх вядомых нам інструкцый ВКЛ гэтага перыяду, толькі рэчыцкая і пінская шляхта падтрымала вайну супраць Масквы, а віцебская патрабавала вызваліць з палону паслоў[10]. Пінчукі патлумачыла сваю пазіцыю: "бо такога разліцця крыві братоў нашых… разрабавання ўласнасці нашаму народу, ні ад якога іншага народа не было". Прычым Маскоўскую дзяржаву прапанавалася далучыць цалкам[11].

Пасля дасягнення дамоў з балотнікаўцамі, чачэрскі староста К. Зяновіч 23 траўня 1607 г. выправіў Ілжэдзмітрыя II на ўсход, пад суправаджэннем чачэрскага ўрадніка Рагазінскага (Рагазы), паддзячага А. Рукіна і прапойскага купца Георгія Кашчыца. Каля Паповай гары „цара" перадалі у Старадуб расійскім паўстанцам і данскому казацкаму атаману родам з Тарнопаля – Івана Заруцкага. На землі казацкага Старадубскага палка асабліва ў памежныя вескі Паповай гары і Раслаўля ад прыгону ўцякала шмат беларускіх сялян і мяшчанства[12], таму для выведкі ВКЛ зладзіць падтрымку Самазванца ў гэтым рэгіене было цалкам рэальна. Царская прапаганда Васіля Шуйскага афіцыйна абвесціла новага Ілжэдзмітра „жыдом-выхрыстам". З мэтай высвятлення асобы „цара" Л. Сапега накіраваў у Старадуб нейкага „жыда Якуба", які быў жаўнерам-наймітам Дзмітрыя І. Апошні пазнаў „цара" і нават павез лісты ад таго да Жыгімонта Вазы. За дзеянні свайго падначаленага Л. Сапега і кароль былі вымушаны тлумачацца. Дадзеная нестыкоўка дазваляе І. Цюменцаву

---

[9] Archiwum Państwowe na Wawielu, Archiwum Sanguszkow, (APW AS) №51.

[10] Амброзяк Т., Отношение литовских сеймиков …, op. cit., с.182.

[11] Biblioteka książąt Czartoryjskich (BCzart), sign. 103, № 258.

[12] Хроленок Е.В. Персональный состав Стародубских казаков накануне Деулинского перемирия (1614–1617): «Письма дозора» 1614 г. // История, политология, социология, философия: теоретические и практические аспекты, Новосибирск, 2018, № 6–7(8), С. 20–26.

казаць аб адсутнасці сувязі Ілжэдзмітрыя са спецслужбамі Рэчы Паспалітай, хаця аўтар следам за савецкай гістарыяграфіяй лічыць, што з лютага па травень 1607 г. шклоўскага валацугу да далейшай ролі падрыхтавалі на землях Беларусі польскі авантурыст Мікалай Мехавіцкі і К. Зяновіч[13].

Ад самага пачатку паходу, ужо 12 чэрвеня 1607 г. „цар Дзмітры" запрасіў да сябе ў наёмнікі жыхароў Магілёва, потым звярнуўся да грамадзян Оршы, Крычава, Мсціслаўя, Менска, Чарнігава. Пры гэтым вярбоўшчыку Зэрстыроўскаму, які быў скіраваны да магілёўцаў, было дазволена абяцаць жаўнерам у 2–3 разы большы жолд чым ім плаціліў Рэчы Паспалітай, а таксама падарункі і землі пасля перамогі. Аналагічныя прапановы шляхце ВКЛ павезла высакародная асоба – наваградскі ваявода Фёдар (Тэадор/Фрыдэрык) Скумін Тышкевіч. Тым часам, Мікалай Харлінскі[14] і Валенты Валеўскі з аналагічнай місіяй накіраваліся на землі Кароны. Праз сына Крыштофа Зяновіча, Мікалая Багуслава, „Дзмітры I" пераслаў Жыгімонту Вазе ліст з прапановай аднавіць „перарваныя" адносіны, але той адмовіўся прызнаць самазванца і загадаў Л. Сапегу сачыць за выкананнем забароны прапускаць наймітаў у Вялікае княства Маскоўскае (ВКМ)[15].

У адрозненні ад першага Самазванца, дзяржаўныя структуры ВКЛ не здолелі стрымаць свавольны рух памежнай шляхты і мяшчанства, якое прагнула ўзбагаціцца на вайне суседа. Пасля перасячэння маскоўскай мяжы да Ілжэдзмітрыя II, як прыватныя асобы, пачалі далучацца прадстаўнікі ВКЛ. У пачатку верасня 1607 г. з ВКЛ да „царка" прыбыў мазырскі харужы Восіп (Юзэф, Эзоп) Будзіла[16]. Апошні з нейкім „наймітам з Мсціслаўля" меў пры сабе 200 кавалерыі. Вярагодна, у большасці з мяшчан ВКЛ была сфар-

[13] Тюменцев И.О., *Смута в России…*, op. cit., с. 75–77.

[14] Мікалай Харлінскі vel Харленскі, сын падкаморыя кіеўскага. S. Uruski, *Rodzina.Herbarz szlachty polskiej*, Warszawa 1905, т. II, с. 150.

[15] И.О. Тюменцев, *Смута в России…*, op. cit., с. 98–101.

[16] *Памятники смутного времени*, Москва 2001, с. 167.

мавана пяхота, якую прывеў да Ілжэдзмітрыя II (?) Воўк[17], а са шляхты ВКЛ – роты Марка Вілямоўскага і Яна Кернажыцкага[18] – ветэранаў вайны ВКЛ са шведамі ў Інфлянтах 1600–1605 г. Мікалай Мехавіцкі прывеў у табар некалькі атрадаў польскай конніцы, ён стаў гетманам, а Г. Кашчыц падскарбіем Самазванца II[19].

Баявая дзейнасць патрабвала грошай. Летам 1607 г. кіеўскі падкаморы Шчэсны Харлінскі дакладаў К. Радзівілу, аб тым, што князь з роду валынскіх Гедымінавічаў – Раман Ружынскі атрымаў ад кракаўскага кашталяна Мікалая Зэбжыдоўскага 60000 злотых на найм войска. Прыгадаем, што і М.Зэбжыдоўскі і Януш Радзівіл у гэты час былі лідарамі рокашу. Пасля таго, як кароль разбіў іх пад Гузавам, наём жаўнераў на Маскву стаў яшчэ больш паспяховым. Ужо восенню роты Ружынскага налічвалі 700 – 1000 гусар і каля 400 пяхоты. Самуэль Тышкевіч прывеў з ВКЛ у лагер Ілжэдзмітрыя II яшчэ 700 коннікаў і 200 пяхоты[20]. Прыбыцце пасілкаў у табары ішло нераўнамерна. Перад паходам на Бранск, у абозе Самазванца караняжаў Р. Ружынскага было каля 500 коннікаў, а ў С. Тышкевіча – 700 гусар і 5 харугваў казакоў. Неўзабаве з кіеўскага ваяводства Кароны прыйшлі Адам Вішнявецкі з 200 гусарамі, паны Мялешка і Хруслінскі

---

[17] Вядомыя даследчыкам Ваўкі гэта шляхта, якая паходзіла з ВКЛ: з Полацкага, Пінскага і Рэчыцкага паветаў. Магчыма, што сярод іх знаходзіўся Яраш, які ўдзельнічаў у аблозе Смаленска (K. Żojdź, *Wszyscy ludzie króla: Zygmunt III Waza i jego stronnicy w Wielkim Księstwie Litewskim w pierwszych dekadach XVII wieku,* Toruń 2019, c. 347) або Максім, якога набіліtаваў сойм у 1616 г. за абарону Смаленска. K. Niesiecki, *Herbarz polskij*, Lipsk 1842, т. IX, с. 410.

[18] Нацыянальны Гістарычны Архіў Беларусі (НГАБ), спр. 85, воп. 1. арк. 429 Прывілей Марку Велямоўскаму на ўладанні ў Віцебскім ваяводстве ў Лужэснянскай воласці: Кучына, Жэчалава, Данілаўшчызна, Сухое ад 21.04.1606 г.; Ян Кернажыцкі вярагодна паходзіў з менскай шляхты. S. Uruski, Rodzina. *Herbarz szlachty polskiej*, Warszawa 1909, т. VI, s. 323.

[19] И.О. Тюменцев, *Смута в России*..., op. cit., с. 101–102.

[20] Вярагодней за ўсё гаворка ідзе пра сына берасцейскага ваяводы Юрыя Тышкевіча – Самуэль, які загінуў на неакрэсленай „маскоўскай вайне". K. Niesiecki, *Herbarz polski: w X t.,* т. VIII, Lipsk 1842, s. 176.

з брацлаўкага ваяводства[21]. Адтуль жа прыбылі Мікалай Веляглоўскі Карытко – 12 рот (каля 800 гусар і казакоў), Войцэх Рудніцкі – 120 вершнікаў, Анджэй Хруслінскі – 200 пяцігорцаў, Стэфан Казімірскі – 150 пяцігорцаў. Колькасць наймітаў з Рэчы Паспалітай у войску „царка" вырасла да 4000[22]. Пры гэтым шмат наймітаў, якія апынуліся ў табарах Самазванца, з'язджала бязладна рабаваць па Масковіі.

Зімой 1607–1608 г. – ваявода наваградскі „Стары" (Тэадор) Скумін Тышкевіч прыбыў у лагер Ілжэдзмітрыя II, з ротмістрам Габрыэлем Тупальскім з 400 коньмі кавалерыі і Ян Мікулінскі[23] з 450 былымі інфлянцкімі жаўнерамі. Каля 700 былых ракашан і бандытаў з ВКЛ прыйшло на чале з асуджаным на баніцыю злачынцам Аляксандрам Юзэфам (Эзопам) Лісоўскім[24]. „Цар" скіраваў лісоўчыкаў да данскіх казакоў. Лісоўскі злучыўся з імі і разграміў праціўнікаў Ілжэдзмітрыя II у ваколіцах Разані, Арла і Міхайлава. Вясной яго аддзелы складалі да 2500 ваяроў, сярод якіх пераважалі казакі і рускія[25].

Вясной 1608 г. у войску Самазванца было каля 2000 літвінаў, да якіх далучыўся Павел Руцкі[26] з 1150 ваярамі. Адзначым, што на гэты час у табары была больш добраахвотнікаў з земляў Польскага каралеўства і асабліва той яго часткі, якая зараз з'яўляецца ўкраінскай. У сакавіку 1608 г. князь Р. Ружынскі мёў 1800 коней, у асноўным з Кіеўскага і Брацлаўскага ваяводства. Акрамя яго з Галіцыі прыйшоў Аляксандр Збароўскі (сын былога гетмана Запарожскай Сечы), Мікалай Струсь (любецкі староста, які меў ула-

[21] *Historia wojny moskiewskiej przez Mikołaja Scibora z Marchocic Marchockiego*, Poznań 1841, s. 10.

[22] И.О. Тюменцев, *Смута в России…*, op. cit., с. 109–111.

[23] Іван/Ян Мікулінскі – род з Брацлаўскага ваяводства. S. Uruski, *Rodzina. Herbarz szlachty polskiej*, Warszawa 1914, т. XI, с. 60.

[24] Ротмістр ВКЛ А. Лісоўскі з'яўляўся сынам полькага ратмістра на службе ВКЛ. Першапачаткова ён быў слугам Януша Радзівіла. K. Niesiecki, *Herbarz polski: w X t.,* т. VI. Lipsk 1841, s. 133–134.

[25] *Памятники смутного времени*, Москва 2001, с. 331, 169, 211, 172.

[26] *Баркулабаўскі летапіс* „Беларускія летапісы і хронікі", Мінск 1997, с. 216.

данні на Галічыне і Падоллі), Я. Мікулінскі (450 чал.), Мікалай Веляглоўскі Карытка (600), Валенты Валеўскі (660), Адам Вішнявецкі (960). Разам наймітаў-замежнікаў у табарах Ілжэдзмітрыя II набіралася ад 5620 да 9200. Да іх належыць дадаць каля 3000 запарожскіх і 5000 данскіх і волжскіх казакоў Івана Заруцкага. У першай вялікай бітве – пад Болхавам 30 красавіка 1608 г. у войску Самазванца шляхта Рэчы Паспалітай складала каля 5000 на 12000 агульнай колькасці жаўнераў. Менавіта кавалерыя наймітаў разграміла войскі Шуйскіх[27].

Са снежня 1607 па травень 1608 г. у Маскве да цара Васіля Шуйскага адбывалася новае пасольства ад Жыгімонта Вазы. Начале яго быў полацкі Рурыкавіч – Ян Друцкі Саколінскі і паляк Станіслаў Віткоўскі. Для ВКЛ была актуальна пралангацыя міра з Масквой і вызваленне з турмы вялікіх паслоў А. Гасеўскага, М. Аляскіцкага і іншых гасцей вяселля Дзмітрыя I[28]. Перамовы зацягнуліся, але паслы дамагліся вызвалення і злучэння іх з вялікім пасольствам А. Гасеўскага. Хаця на практыцы памежным ваяводам і гетманам было загадана затрымліваць расійскіх паўстанцаў і наймітаў, якія ішлі ім на дапамогу, дыпламаты шантажавалі Васіля Шуйскага, што калі цар не выпусціць палонных, кароль падтрымае Ілжэпетра і Ілжэдзмітра. Падчас перамоваў з В. Шуйскім, Е. Мнішак выракся „зяця" і па просьбе цара скіраваў да наймітаў Самазванца ад імя Вялікага пасольства Пятра Баркоўскага і пляменніка М. Аляскіцкага, а пазней паноў Дамарадскага і Бучынскага з паведамленнем. Разлік рабіўся на тое, што хутка будзе заключаны міждзяржаўны мір, а грамадзяне Кароны і ВКЛ пакінуць межы ВКМ. Хаця наймітыпраігнаравалі заклікі дыпламатаў, у ліпені 1608 г. вялікае пасольства і цар заключылі перамір'е і не на два, як планавалася, а на чатыры гады[29]. Выпускаючы дыпламатаў дамоў, В. Шуйскі скіра-

[27] И.О. Тюменцев, *Смута в России*..., op. cit., с.114, 115, 140, 146, 157.

[28] А.В. Дземідовіч, *Вялікае Княства Літоўскае*..., op. cit., с. 2021, с. 57.

[29] Нацыянальны Гістарычны Архіў Беларусі (НГАБ). КМФ – 18. Метрыка ВКЛ, Воп – 1. спр. 596. арк.1–14.

ваў да Жыгімонта Вазы просьбу забраць сваіх падданых у Ілжэдзмітрыя[30].

Вясной 1608 г. у Ілжэдзмітрыя II назбіралася каля 27000 чалавек. Яны разбілі войскі В. Шуйскага ў мілі ад Масквы і ў канцы чэрвеня 1608 г. стварылі ўмацаваны Тушынскі лагер. Прадстаўнікоў Рэчы Паспалітай было сярод іх каля 5600 чалавек, 3000 запарожскіх і 5000 данскіх казакоў. Летам 1608 г. да іх далучылася рота Бабоўскага „з Літвы". Большасць войска тушынцаў складалі расійскія правінцыйныя баяры іх слугі, казакі, халопы і татары. Яшчэ вясной 1608 г. Самазванец скіраваў з Арла на Разань полк А. Лісоўскага. Палкоўнік разграміў войска верных Шуйскім разанскіх і арзамаскіх дваран. Пасля перамогі ён набраў ажно 30000 разанцаў, данскіх і запарожскіх казакоў і павёў іх з вялікім абозам у Тушына. Па дарозе яны захапілі Каломну. Нягледзячы на тое, што тры палкі кінутыя з Масквы на Мядзвежым бродзе разбілі войска А. Лісоўскага 27 чэрвеня 1608 г., перахапілі абоз і вярнулі Каломну – асноўныя сілы лісоўчыкаў зайшлі ў Тушынскі лагер[31]. У траўні 1608 г. Вялікія Лукі, Невель, Завалочча перайшлі на бок Самазванца, ў жніўні да іх далучыліся Тарапец, Белая і іншыя замачкі „літоўскай украіны".

Пасля завяршэння пастракашовага супрацьстаяння Я. Радзівіла і Я.К. Хадкевіча ў ВКЛ у чэрвені 1608 г., жаўнеры пайшлі наймацца на ўсход. Летам 1608 г. да тушынцаў прыбылі Яраш (Геранім) Стравінскі[32] з братамі і 500 гусарамі, Андрэй Млоцкі[33] – 150 гусараў з гарадзенскай канфедэрацыі, (Станіслаў?) Стараборoўскі[34] з 200 гусарамі, паны Арлікоўскі, Капычынскі, бацка

[30] И.О. Тюменцев, *Смута в России*..., op. cit., с. 73, 161.

[31] Ibidem, с. 166, 178–179.

[32] Браты Геранім (Яраш), Бальтазар, Эразм Крыштоф Стравінскія, шляхта Менскага і Троцкага ваяводства. K. Niesiecki, *Herbarz polski*: w X t. T. VIII. Lipsk 1841, s. 535.

[33] Ротмістр войска ВКЛ у Інфлянтах, паляк, які ажаніўся з літвінкай і асеў ў ВКЛ быў слугам Аляксандра Хадкевіча (K. Niesiecki, *Herbarz polski: w X t.,* т. VI. Lipsk 1841, с. 425–426; K. Żojdź, *Wszyscy ludzie króla...,* op. cit., s. 288).

[34] Вярагодней за ўсё, што гэта быў адзін з пяці сыноў кашталяна Пятра

і сын Бохвалы[35] з 200 жаўнерамі. Роты караняжаў Аляксандра Збароўскага і (Станіслава ці Яна) Стадніцкага тады мелі 500 гусараў, літвіны М. Вілямоўскага – 700–800, Я. Мікулінскага – 450 ваяроў. У ліпені–жніўні 1608 г. палітычную сітуацыю ў стане наймітаў на карысць ВКЛ змяніў прыход Яна Пятра Сапегі з 1720 жаўнерамі набранымі з былых берасцейскіх і гарадзенскіх канфедэратаў інфлянцкага войска ВКЛ[36].

Неабходна адзначыць, што кароль і віленскі біскуп па просьбе Л. Сапегі пераконвалі і забаранялі Я.П. Сапегу ісці да тушынцаў. Апошні аднак не паслухаўся. Свавольны ўчынак падарваў давер Л. Сапегі да ротмістра-пляменніка на некалькі год. Хаця спакусліва было б пайсці за сцверджаннямі В. Шуйскага і В. Сабескага і заяўляць аб існаванні патаемнай дамовы ротмістра з каралём[37], але на сённяшні дзень у мемуарах, карэспандэнцыі і іншых дакументальных крыніцах адсутнічаюць пераканаўчыя доказы сувязі вялікага канцлера ВКЛ ці каралеўскага двара з Я.П. Сапегам. Таму шэраг даследчыкаў робіць выснову аб прыватным характары ўдзелу праслаўленага ротімстра ў маскоўскай вайне ў якасці наймітa, ініцыятыве якога супраціўляліся дзяржаўныя структуры ВКЛ. Зрэшты, каб дамова існавала, падзеі 1609 – 1611 г. разгортваліся б інакш. Магчыма, што асабістым стымулам да ўдзелу ў Дзмітрыядзе для Я.П. Сапегі была яго сувязь з „украінскай" магнатэрыяй.

Пры перасячэнні дзяржаўнай мяжы з ВКМ[38] абраны маршалкам новастворанай канфедэрацыі Я.П. Сапега пачаў караць марадзёраў

Стаброўскага, палітычнага рэпрэсаванага пасля рокашу 1606–1609. K. Niesiecki, *Herbarz polski: w X t.,* т. VIII, Lipsk 1841, s. 474.

[35] Боўфал-Дарашкевіч род у Слонімскім і Гарадзенскім павеце. S. Uruski, *Rodzina. Herbarz szlachty polskiej*, т. I., Warszawa 1904, s. 366–367.

[36] *Дневники Яна Петра Сапеги (1608–1611),* Масква 2012, с. 36; И.О. Тюменцев, *Смута в России…*, op. cit., с. 181–182.

[37] W. Sobieski, *Żółkiewski na Kremlu,* Warszawa 1920, s. 8.

[38] В.У. Якубаў, *Першыя канфедэрацыі войска Вялікага Княства Літоўскага і іх уплыў на сітуацыю ў Вялікім Княстве Літоўскім у 1604–1608 гадах* „Веснік Полацкага дзяржаўнага універсітэта" 2008, № 7, с. 34–44.

смерцю, канфіскацыяй маёмасці і выгнаннем[39]. Аднак, ротмістры наймітаў, якія ішлі на ўсход асобна, мелі праблемы з дысцыплінай ужо падчас пастояў у ВКЛ. Так, рота „сапежынцаў" пад камандаваннем Яна Алендзкага разрабавала каштоўнасці Гасеўскіх, якія былі на захаванні ў віцебскіх камяніцах Войнаў і Герлінскіх. Перад маршам на Маскву роты П. Руцкага, А. Лісоўскага і А. Млоцкага спляндравалі маёнтак Гуменое віленскага біскупства, а лісоўчыкі – радзівілаўскі Клецк і Брагінскі замак Вішнявецкіх[40].

Увайшоўшы ў межы Расейскага царства, Я.П. Сапега спачатку адрэзаў верны Шуйскім Смаленск ад Масквы, а потым, калі даведаўся, што В. Шуйскі выпусціў палонных і накіраваў іх пад канвоем маскоўскіх войскаў да мяжы ВКЛ, пайшоў ім на перахоп. Па дарозе паслы і канваіры пасварыліся, Марына Мнішак, Е. Мнішак, і М. Аляскіцкі выправіліся на Белую, а А. Гасеўскі, С. Вітоўскі, Я. Сакалінскі перайшлі мяжу ВКЛ пад Веліжам. 14 жніўня атрад скіраваны Самазванцам, які складалі роты А. Збароўскага, Я. Стадніцкага, П. Руцкага вызваліў Мнішкаў спад варты. Сапежынцы не сталі спяшацца ў Тушына, а пайшлі да збароўцаў, якія пачакалі іх ў Любініцах. 18–19 жніўня адбыліся перамовы, на якіх Мнішкі аб нечым дамовіліся з „інфлянцамі" і ўсе разам вырушылі да „цара" пад Маскву[41].

Працягваючы ўнутрыдынастычнае супрацьстаянне з Жыгімонтам Вазам на чужой тэрыторыі, Карл IX спрабаваў нацкаваць на Рэч Паспалітую Барыса Гадунова, а потым В. Шуйскага. Працяглыя перамовы 27 лютага 1609 г. завяршыліся Выбаргскімі трактатам з Васілем Шуйскім, паводле якога шведскія гарнізоны павінны былі размясціцца ў Інгерманландыі, Карэліі і на Пскоўшчыне і цар наймаў сабе на службу 2000 вершнікаў і 3000 пехураў. Аднак, яшчэ летам 1608 г., калі на Пскоўшчыну з Масквы вярнуліся мясцовыя

[39] *Дневники Яна Петра Сапеги (1608–1611),* с. 39.

[40] Biblioteka Czartoryjskich (BCzart), Rkps. 102, №. 117; Якубаў В.У., *Першыя...*, op. cit., с. 36.

[41] И.О. Тюменцев, *Смута в России…*, op. cit., с. 186–189.

баяры і ваяры, яны распавялі землякам аб змове Шуйскіх са шведамі. Іх сведчанняў аб „здрадзе цара" хапіла, каб да Ілжэдзмітрыя II перайшлі Себеж, Апочка, Остраў, Ізборск і Краснае. Пскавічы адмовіліся ўпускаць у горад шведаў і, калі тушынскае войска з „гарадоў Літоўскай украіны" падышло пад Пскоў у пачатку жніўня 1608 г., горад адкрыў ім брамы. Тое ж зрабіла большасць прыбалтыйскіх гарадоў: Івангарад, Капор'е, Ладага, Арэшак, Карэла, Ям. Толькі Ноўгарад захаваў адданасць В.Шуйскаму.

З прыходам Я.П. Сапегі ў Тушынскім лагеры налічваў 10000 наймітаў, з якіх 6350 складалі прастаўнікі ВКЛ. Яшчэ больш узмацніў пазіцыі выхадцаў з ВКЛ падвод праз Паволжжа і Уладзімір А. Лісоўскага, які меў прыблізна 5000 літоўскіх і паўднёварасійскіх ваяроў. Паміж Р. Ружынскім і Я.П. Сапегам пачаліся бурлівыя перамовы аб умовах аб'яднання і субардынацыі[42]. Праз некалькі тыдняў, у канцы верасня, у войску Ілжэдзмітрыя II пачаліся складанасці з забеспячэннем Тушына. Тым часам, Р. Ружынскі забіў М. Мехнавіцага і абвесціў сябе вярхоўным гетманам Самазванца, а А. Вішнявецкі быў выгнаны з лагеру.

Каб пазбегнуць далейшых канфліктаў, Ілжэдзмітры II пачаў рассылаць жаўнераў на ўтрыманне па рэгіёнах. У Тушыне засталіся каля 10000 караняжаў, казакоў і расіян пад кіраўніцтвам Р. Ружынскага і І. Заруцкага. Я.П. Сапега быў прызначаны гетманам над наймітамі з ВКЛ і скіраваны са змешаным маскоўска-літоўскім войскам пашыраць уладу Самазванца на паўноч ад Масквы. Яго сілы былі наступнымі: полк Я. Стравінскага – 500 гусараў, М. Вілямоўскага – 700 капійнікаў (гусар і пяцігорцаў) і 200 казакоў, Я. Мікулінскага – 700 капійнікаў і 300 казакоў з гарматамі, роты пяцігорцаў Дзевялтоўскага[43] і Мірскага[44]. Разам з ім з Тушына выйшаў 6-тысячны

[42] Ibidem, c. 160–164, 190–192, 196–197, 201.

[43] S. Uruski, *Rodzina.Herbarz szlachty polskiej*, т. III, Warszawa 1906, c. 360; K. Niesiecki, *Herbarz polski: w X t.,* т. III. Lipsk 1839, c. 473–474.

[44] *Дневники Я.П. Сапеги*, с. 441.

полк маскоўскіх тушынцаў на чале з А. Лісоўскім. Роты А. Млоцкага і Баброўскага былі скіраваны з Тушына ў Серпухаў, адкуль на Каломну, дзе засталіся да развалу тушынскага лагера[45]. Зімой 1608–1609 г. караняжы Р. Ружынскага атрымалі ад Ілжэдзмітрыя II „у кармленне" землі на поўдзень ад Масквы, а сапежынцы – засталіся на поўначы. Маскоўскія ваяводы ў гэты час афіцыйна называлі Я.П. Сапегу „гетманам, панам, каштэлянічам кіеўскім, старастам веліжскім і керапецкім", а яго войска „літвой"[46].

22 верасня/2 кастрычніка 1608 г. на полі бітвы пад Рахманцавым у 2 мілях ад Троіца Сергіева манастыра войскам Я.П. Сапегі камандавалі А. Лісоўскі, Я. Мікулінскі, М. Велямоўскі, Я. Стравінскі. Сапежынцы разгромілі каля 15000 войск І. Шуйскага. Гэта параза спрычынілася да самавольнага выезду баяр з Масквы, асабліва тых, чыім дамам „ад літвы і рускіх вароў" пагражала разрабаванне, а пераможцы падышлі пад знакамітую сваім багаццем Троіцка Сергіеўскую лаўру. Манастыр быў моцнай фартэцыяй з 3000 ваяроў, 110 гарматамі і запасам зброі. Войска Я.П. Сапегі восенню 1608 г. мела каля 7000 кавалерыі і 3000 пяхоты з 14 палявымі і толькі адной штурмавой гарматай. Пачалася зацяжная аблога. Пад мурамі Троіцы былі створаны два палявыя лагеры, якія сталі базай сапежынцаў на наступныя два гады. У начы на 1 лістапада адбыўся першы няўдалы вялікі штурм. Больш таго, абложаныя зладзілі паспяховыя вылазкі: 9 лістапада яны захапілі 8 гармат сапежынцаў, а ў баі 28 лістапада забілі Юрыя Горскага, паранілі А. Лісоўскага і Яна Тышкевіча. Атрад наймітаў пад кіраўніцтвам Паўла Руцкага і расійскіх тушынцаў (1150 вершнікаў) у гэты ж час узяў у аблогу Іосіфа Валакаламскі манастыр і на працягу шмат месяцаў спрабаваў яго ўзяць штурмам[47].

---

[45] *Ibidem,* с. 60, 62; И.О. Тюменцев, *Смута в России…*, op. cit., с. 222, 251–253.

[46] *Памятники смутного времени,* Москва 2001, с. 357–366, 391–396.

[47] И.О. Тюменцев, *Оборона Троице – Сергиева монастыря 1608–1610 гг.*, Москва 2007, с. 15–23, 36; И.О. Тюменцев, *Смута в России…*, op. cit., с. 222–228, 233–234.

З мэтай прывядзення да прысягі „цару Дзмітрыю" Пераяслаўля-Залескага ў кастрычніку 1608 г. з Троіцкага лагеру Я.П. Сапега скіраваў літвіна Пятра Галавача[48], расійскага шведа Цімафея Б'югава і італьянскага найміта дона Хуана Крузацці з 300 запарожцамі, 3 ротамі гусараў і некалькіх сотняў пераяслаўскіх дваран. Яны занялі месца збору прыхільнікаў Шуйскіх і забралі сабе на службу каля 200 мясцовых дваран і татар. Іх атрад пачаў павялічыўся да 800 ваяроў. Пасля гэтага ўзмацнення ротмістры загадалі Растову прысягнуць на адданасць „цару Дзмітрыю". Мітрапаліт Філарэт і ваявода Т. Сеітаў сабраўшы 2000 маскоўскіх, растоўскіх, яраслаўскіх і ўладзімірскіх ваяроў, адмовіліся скласці прысягу. У выніку аддзелы П. Галавача рушылі на Растоў. У бітве 15 кастрычніка 1608 г. тушынцы разграмілі Т. Сеітава і ўварваліся ў горад. Яны разрабавалі і спалілі Растоў, а палоннага мітрапаліта накіравалі ў Тушына[49].

Пасля перамогі П. Галавач разаслаў ганцоў з патрабаваннем прысягі мясцовасцей на поўначы. Часта маскоўскія баяры спачатку прыязджалі прысягаць да Я.П. Сапегі, пасля чаго „гетман" адсылаў іх да „царэвіча". Першымі, ужо 18 кастрычніка ў лагер да Я.П. Сапегі прыехалі прысягаць яраслаўцы, праз дзень усцюжцы, раманаўцы, пашахонцы, кастрамічы, валагодцы і галічане. За кастрычнік – лістапад 1608 г. Суздаль, Юр'еў Польскі, Уладзімір, Арзамас, Мурам, Саратаў, касімаўскія і цемнікаўскія татары, абралі сабе ваяводу і даслалі пасольства не ў Тушына, а да Я.П. Сапегі пад Троіцу. Уладу „цара Дзмітрыя" прызнала большая частка краіны, але, абяцаных ім грошай, найманае войска не атрымала. Тады на агульным рыцарскім коле ў Тушына Андрэй Млоцкі прапанаваў увесці ў Расіі падатак – „панасоўшчыну", сродкі якога пайшлі б на ўзнагароду наймітам. Жаўнеры прымусілі Самазванца выпісаць ім адпаведныя граматы, забралі акладныя кнігі і іх прадстаўнікі

[48] S. Uruski, *Rodzina.Herbarz szlachty polskiej*, т. V, Warszawa 1908, c.166.
[49] И.О. Тюменцев, *Смута в России*..., op. cit., с. 236–239.

паехалі разам расійскімі тушынцамі збіраць гаспадаравы падаткі. Больш таго, як у часы вайсковых канфедэрацый у ВКЛ, гетман Я.П. Сапега распісаў зімовыя Лёжы сваім ваярам на землях „цара" ў паўночнай Расіі, дзе жаўнеры бралі стацыю на свае ўтрыманне з мясцовага насельніцтва.

Пётр Галавач і Ц. Б'югаў, якіх падтрымалі розныя групоўкі яраслаўскіх баяраў, неўзабаве ўвайшлі ў канфлікт паміж сабой. Нягледзячы на тое, што гарнізоны наймітаў Самазванца цалкам выціснулі з уезда бандытаў і свавольнікаў-загоншчыкаў, аднак „літва, палякі і казакі", як і самі расіяне, няшчадна рабавалі сялян і мяшчан. Адзіны, хто мог ім загадаць і ўтрымліваў дысцыпліну, быў Самуіл Тышкевіч. У лістападзе 1608 г. збіраць „панасоўшчыну" па яраслаўскіх уездах пачалі роты Канецкага, Янушкоўскага і М. Уяздоўскага, праз месяц – М. Ксенафонтаў і І. Незбытоўскі. Зімой 1608–1609 г. на Залессі, у Юр'еўскім і Суздальскім паветах мясцовае насельніцтва сцвярджала, што іх рабавала"літва". Менавіта там кватараваліся аддзелы (Я.) Мікулінскага і (Б.?) Стравінскага. Рэагуючы на звароты мясцовых, сілы гетмана з рота Я. Сабалеўскага правялі аблавы супраць марадзераў і „шмат хлопцаў, пайманых на загонах" пасадзілі ў суздальскую турму. Аднак праблема не знікла. Прыстаўствы ў Закубежскай воласці атрымалі Барацкі і М. Завязкі, у юр'еўскай воласці – Адамовіч, кіржацкі манастыр – Станіслаў Стаброўскі, Пераяслаў – Х. Канвінскі, А. Юшынскі, Я. Лазоўскі. Некаторыя наймиты нападалі нават на прадстаўнікоў афіцыйнай „царскай" адміністрацыі. Так, пан Страла з палку Я. Мікулінскага, забраў грошы з падаткаў, якія сабралі тушынцы Т. Крашыньскі і П. Міхалеўскі. Нейкі ротмістр „Яныш" Буякоўскі „ўчыніў ліхую смуту" ў Суздалі, таму мясцовы расійскі ваявода прасіў Я.П. Сапегі яго замяніць. Гэта не перашкодзіла Самуілу Корсаку разрабаваць маёнтак думнага дз'яка П. Трэц'якова. Раззлаваныя сваволяй, мясцовыя жыхары зладзілі змову, але яе выкрылі, а кіраўніцтва пакаралі[50].

[50] Ibidem, c. 222, 244–246, 333–337, 343, 351–355, 361–362.

Прыстаўства Я. Сабалеўскага размяшчалася ва Уладзіміры. Ён і іншыя ротмістры атрымалі загад вынішчаць дэзертыраў, загоншчыкаў і бунтаўнікоў супраць „цара Дзмітрыя". Уладзімірскі ваявода М. Вільямінаў пры дапамозе рот А. Прыклонскага і М. Акульскага разбілі і павесілі запарожскага атамана Налівайку, які рабаваў ваколіцы Уладзіміра, а камандзір гарнізона Кастрамы Хуан Крузацці пакараў бунтаўніка Яна Унгары. Спробы вярнуць дысцыпліну былі спозненымі. Калі татарскія і тушынскія атрады былі разбітыя пад Ніжнім Ноўгарадам, паўстала мясцовае насельніцтва ў Галічы, Волагдзе, Кастраме Памор'і, Яраслаўлі і Ноўгарадскіх пяцінах. У снежні 1608 г. маскіруючы барацьбу за ўладу паміж баярскімі групоўкамі змаганнем за радзіму, апалчэнцы мабілізаваліся пад слоганы прапаганды Васіля Шуйскага, які ў граматах сцвярджаў што рух Ілжэдзмітрыя II „арганізаваны Літвою каб забіць праваслаўе" і што „богаадступнікі літоўскія людзі і рускія здраднікі", „ўзялі Самазванца са Старадуба, а ўзяла яго Літва"[51].

На падаўленне паўстанцаў Ілжэдзмітры II скіраваў аддзелы Я.П. Сапегі на Кастраму, на Яраслаўль – А. Лісоўскага, Яраша і Эразма Стравінскіх, Р. Ружынскага – (Яна?) Бонка Ланцкронскага і Казакоўскага – да Усцюга і Бялозера. Аляксандр Сабалеўскі разам з суздальскімі тушынцамі пайшоў караць Шую, Кінешму і Юр'евец. 11 снежня А. Лісоўскі і Я. Стравінскі занялі Яраслаўль, разграмілі апалчэнцаў пад Вялікай Соллю, затым 23 снежня пад Данілавым, і ўжо 28 снежня 1608 г. захапілі Кастраму, а 2 студзеня 1609 – Галіч. У гэты ж час А. Сабалеўскі разбіў шуян. Паўстанцы вярнуліся і разбілі суздальскіх рускіх тушынцаў пад Шуяй, але прысланае падмацаванне на чале з М. Сабалеўскім, Я. Жычэўскім, Я. Мерскім і Дзевялтоўскім 17 лютага 1609 г. адкінула апалчэнцаў ад Суздаля. Разбітыя ледзьве здолелі ўцячы на лыжах. Пераследуючы іх, найміты з ВКЛ спалілі Шую, Плёс і Халуй[52].

---

[51] Ibidem, c. 357, 392 – 393.

[52] *Дневники Я.П. Сапеги,…*, op. cit., с. 76–78; И.О. Тюменцев, *Оборона…*, op. cit., с. 36; И.О. Тюменцев, *Смута в России* 19…, op. cit., с. 293–294, 414.

Калі на поўначы справы Самазванца ішлі больш меньш добра, дык на поўдні Тушынскі лагер перажываў заняпад. Хмялеўскі не здолеў ўзяць Каломну, а Р. Ружынскі быў паранены пад Красным сялом. У студзені 1609 г. рэйд смалян выбіў тысячу запарожцаў Чыжа з Дарагабужа. Самазванец хранічна не плаціў за службу, а таму тушынскія найміты даслалі паслоў на вальны сойм Рэчы Паспалітай і выставілі Ілжэдзмітрыю II рахунак на 17 мільёнаў злотых або 5 мільёнаў рублёў. "Цар Дзмітры" 11 лютага паспрабаваў уцячы з Тушына, але быў затрыманы. Пры ўсёй складанасці сітуацыі на гэты момант у войску Ілжэдзмітрыя II налічвалася ажно 40000 капійнікаў, размешчаных у сямі лагерах[53]. Авантура дасягнула піку папулярнасці не толькі сярод расіян, але сярод грамадзян Рэчы Паспалітай.

На месцы дыслакацыі найміты супрацоўнічалі з маскоўскімі баярамі. Так, яраслаўскі ваявода выправіў у паход 200 „літвы", казакоў і татар на чале з П. Галавачом, якія разбілі 11 сакавіка 1609 г. пад Раманавам валагодскае і паморскае апалчэнне. Аднак, як толькі войска тушынцаў сканцэнтравалася ў Яраслаўлі, пакінула Раманаў і ваколіцу, апошні зноў апынуўся ў руках апалчэнцаў. 27 сакавіка 1609 г., супраць тушынцаў паўстаў Уладзімір, а перад гэтым Мурам. А. Лісоўскі і М. Вілямоўскі накіраваліся на падтрымку Уладзіміра-Суздальскай групоўкі[54].

У канцы сакавіка – пачатку красавіка 1609 г. А. Млоцкі заблакаваў гарнізон верны Шуйскім у Каломне і перахапіў усе абозы з поўдня да Масквы. Ужо ў сярэдзіне красавіка ў Маскве пачаліся цынга, голад і змовы супраць Васіля Шуйскага. Толькі 17 ліпеня 1609 г. маскоўскія войскі здолелі адагнаць А. Млоцкага ад Каломны і расчысціць шлях для дастаўкі харчавання ў Маскву. У гэты ж час 3000 казакоў і пяцігорцаў А. Лісоўскага і Я. Стравінскага пера-

[53] *Памятники смутного времени*,…, op. cit., с. 61; И.О. Тюменцев, *Смута в России*…, op. cit., с. 398–400.

[54] И.О. Тюменцев, *Оборона*…, op. cit., с. 41.

духілілі чарговае паўстанне суздальцаў. Потым яны падышлі да Уладзіміра, дзе 3 красавіка разбілі і загналі мясцовых апалчэнцаў у горад. Узяць гэтую фартэцыю амаль без артылерыі было немагчыма. Тым больш, паколькі 9 красавіка паўстаўшыя яраслаўцы перабілі тамтэйшы гарнізон, а ротмістры Страла і С. Тышкевіч ледзьве выратаваліся, лісоўчыкам давялося здымацца з пад Уладзіміра. Яны пайшлі на злучэнне з Я. Мікулінскім, А. Ружынскім, В. Будзілам і іншымі сапежынцамі, каб выпраўляць сітуацыю. Паралельна ротмістр Сума і растоўскі ваявода І. Навумаў занялі Кастраму і адпомсцілі за забойства мясцовымі паўстанцамі прыхільнікаў Ілжэдзмітрыя II. Да іх на падмацаванне прыйшоў полк С. Тышкевіча. Сілы тушынцаў у Кастраме склалі каля 1000 шабляў[55].

Войскі на чале з В. Будзілам і Я. Мікулінскім у баях 6–9 траўня 1609 г. разбілі астраханскіх, сібірскіх і мясцовых паўстанцаў пад Яраслаўлем, спалілі і захапілі яго пасад. Аднак за ўвесь май літвіны так і не здолелі ўзяць мураваны крэмль і Яфімаў манастыр. Пасля чаго адышлі да асноўных сілаў на чуткі аб разгроме групоўкі Я. Кернажыцкага і аб руху апалчэнняў М. Скопіна Шуйскага і шведаў з Ноўгарада[56]. Пакуль ішлі баі за Яраслаўль, апалчэнцы напалі (з Уладзіміра) на Суздаль і (з Мурама) на Касімаў. У адказ тушынцы і ротмістр Сума ўдарамі з Суздаля ў чэрвені спалілі пасады Уладзіміра, а полк Я. Мікулінскага – захапіў Угліч. З сярэдзіны чэрвеня А. Лісоўскі, В. Будзіла і тушынцы занялі Юр'евец Паволжскі, спалілі Кінешму і імкнуліся прарвацца ў Кастраму, дзе апалчэнцы ўзялі ў аблогу ў Іпацеўскім манастыры гарнізон. У 3-дзённым баі літвіны разгромілі паволжскіх апалчэнцаў, забілі іх кіраўніцтва, але 28 ліпеня не здолелі захапіць варожы флот, каб пераправіцца праз Волгу ў Кастраму. Калі яны адступілі ў накірунку Троіцы, Іпац'еўскі манастыр здаўся апалчэнцам[57].

---

[55] И.О. Тюменцев, *Смута в России*…, op. cit., с. 411–414, 448.

[56] *Из дневника И. Будиллы* [w:] *Памятники смутного времени*, Москва 2001, с. 177–178; И.О. Тюменцев, *Смута в России*…, op. cit., с. 414–416.

[57] И.О. Тюменцев, *Смута в России*…, op. cit., с. 418, 444.

Перамога Я.П. Сапегі над войскамі Шуйскіх пад Рахманцавым восенню 1608 г. і дамова В. Шуйскага аб здачы шведам Карэліі, зрабілі магчымым рух на поўнач для войска Самазванца. Полк Яна Кернажыцкага ў сярэдзіне лістапада 1608 г. разграміў сілы Міхаіла Скопін Шуйскага і заблакаваў Ноўгарад да вясны 1609 г. Яго полк складалі 2000 нізавых казакоў палкоўніка Грыца і каля 6000 расійскіх тушыцаў з Пскова і „літоўскай украіны". У лютым 1609 г. атрад Мікалая Касакоўскага зрабіў рэйд на Усцюжну Жэлезнапольскую[58]. Вычарпанне мясцовых рэсурсаў і тое, што Я.П. Сапега і Я. Кернажыцкі паверылі дэзінфармацыі царскай прапагнады аб падыходзе да Ноўгарад 15000 шведскіх падмацаванняў да М. Скопін Шуйскага, спрычыніліся для пачатку стратээгічнага адступлення. У рэчаіснасці шведскіх наймітаў прыйшло 3000 вершнікаў і 2000 пяхоты да якіх далучылася тысяча мясцовых прыхільнікаў Шуйскіх[59].

Пачынючы вайсковую кампанію ў Маскоўскай дзяржаве шведы разлічвалі акупаваць Наўгарод і Пскоў, а прынамсі іх прыбалтыйскія воласці. Каб гэты план не стаў рэчаіснаццю адразу пасля прыхода шведскага арміі, М. Скопін Шуйскаму прышлося выплаціць наймітам Я. Дэлагардзі аванс за будучы паход і перадаць Швецыі Карэлу. Толькі пасля гэтага ў траўні 1609 г. саюзнікі вырушылі ў паход на Маскву. На чуткі аб пачатку выправы шведаў і скопінцаў адбыліся гарадскія перавароты ў Таржку, Тарапцу, Ржэве, Холму, Белай, Старай Русе. Скопінцы пад Цверру разбілі каля 500 наймітаў, падмацаваных запарожцамі, на чале са Станіславам Панятоўскім[60]. Масавыя сутыкненні адбыліся ў Пскове, але праскопінскіх паўстанцаў удалося апанаваць, пасля чаго пскавічы адбілі наўгародцаў і шведаў ад горада. Пачаткам агульных поспехаў наўгародцаў – скопінцаў стала тое, што перадавы атрад саюзных ім

[58] А.А. Селин, *Смута на Северо-Западе в начале XVI века: очерки из жизни новгородского общества,* СПб, 2017, с. 360.

[59] И.О. Тюменцев, *Смута в России*…, op. cit., с. 247–248, 391.

[60] *Памятники смутного времени*…, op. cit., с. 385.

шведаў Э. Горна, знянацку застаў п'яных казакоў у вёсцы Каменцы і іх разграміў. Я. Кернажыцкі адышоў са Старай Русы да Ржэва з 30 таварышамі[61]. Войскі, якія складаліся з наўгародцаў, шведаў і найміта Міхайла Скопін Шуйскага, дагнала і разбіла групу адступаючых пад Тарапцом 15 траўня 1609 г.

У Троіцкім і Тушынскім лагерах пачалася канцэнтрацыя сіл на рашаючыя дзеянні, якія суправаджаліся адпраўкай нарабаванай „рухлядзі" ў Літву. З вялікімі цяжкасцямі на поўнач з Тушына ўдалося выправіць 1500 ваяроў А. Збароўскага і баярына І. Шахоўскага. Самі тушынцы няўдала паспрабавалі штурмаваць Маскву 5 чэрвеня. „Царык" выклікаў Я.П. Сапегу сабе на дапамогу, але апошні вырашыў сваімі сіламі штурмаваць Троіцу. Тым часам, кавалерысцкія палкі С. Панятоўскага, А. Збароўскага і Я. Мікулінскага з Угліча, 2000 вершнікаў з Рэчы Паспалітай і 1000 рускіх тушынцаў выправілася на падтрымку Я. Кернажыцкага на Таржок. У чэрвені 1609 г. пад булавой Я.П. Сапегі было каля 3000 наймітаў і 5000 сялян-тушынцаў. 28–29 чэрвеня 1609 г. ён паспрабаваў правесці штурм Троіца Сергееўскага манастыра, але большасць сялян паўцякала са штурмавых калон і абозу. Пасля чарговай няўдачы, частку сваіх войскаў Я.П. Сапега павёў на Цвер, але на бітву не паспеў. Гэтыя падмацаванні, якая злучыліся з сіламі Я. Кернажыцкага, дазволілі сабраць каля 2000 гусар і 6000 запарожскіх казакоў[62].

17 чэрвеня 1609 г. адбылася бітва пад Таржком. Апалчэнцы М. Скопін Шуйскага апёрліся на нямецкіх кнехтаў і горадскія ўмацаванні, якіх рыцарская кавалерыя „літоўскія людзі" А. Збароўскага[63] не сталі штурмаваць. Пасля паспяховых атак на розных участках бітвы камандаванне загадала адыходзіць у Цвер і запрасіла новага падмацавання з Тушына. Ідучы на канцэнтрацыю 27 чэрвеня Я.

---

[61] И.О. Тюменцев, *Смута в России*..., op. cit., с. 437–439.

[62] И.О. Тюменцев, *Оборона Троице – Сергиева*..., op. cit., с. 47–48; И.О. Тюменцев, *Смута в России*..., op. cit., с. 441–442.

[63] *Памятники смутного времени*,..., op. cit., с. 394–396.

Мікулінскі перамог апалчэнцаў пад Гарадцом, аднак дазнаўшыся аб паразе пад Таржком, адыйшоў да Калязіна[64].

У Цверы адбылася канцэнтрацыя паўночных сілаў Ілжэдзмітрыя II. З Тушына прывялі роты паны Хруслінскі, Цаглінскі, Бялінскі, Карытка, Павала і Я. Тышкевіч, з Троіцы – М. Вілямоўскі, з Яраслаўля – А. Ружынскі. Разам было каля 4000 ваяроў. 11 чэрвеня адбылася бітва пад Цверу. Пасля зацятай сечы гусары апракінулі нанятую шведамі кавалерыю і прагналі апалчэнцаў з поля. Пасля чаго пераможцы зайшлі ў Цвер на адпачынак[65]. Скопінцы нечаканым начным ударам 13 чэрвеня 1609 г. выбілі тушынцаў з пасадаў Цвяры.

Развіваючы поспех у пасадзе, войскі Шуйскіх і найміты чатыры разы няўдала штурмавалі цвярскія ўмацаванні – „осыпь", дзе сядзеў гарнізон на чале з „панам Красоўскім і літоўскім людам". Страты, якія штурмуючыя панеслі ў Цверы, так уразілі нямеціх наймітаў, што яшчэ ў лютым 1610 г. яны адмовіліся ісці на прыступ Дзмітрава, які абаранялі сапежынцы. Так ці інакш, пасля перамогі пад Цверам, шведскія найміты запатрабавалі аплаты, а паколькі ў М. Скопін Шуйскага грошай не было, большасць французаў і немцаў вырушыла дадому. Я. Дэлагадзі затрымаў пры сабе толькі каля 2000 жаўнераў[66].

Сканцэнтраваўшыся пад Троіцка Сергіеўскім манастыром, А. Збароўскі, Я.П. Сапега, Касцінецкі, М. Вілямоўскі, Б. Ланцкронскі і рускія тушынцы, ноччу 29 ліпеня 1609 г. трэці раз няўдала штурмавалі манастыр. Аднак 28 жніўня ротмістр Сума ўдалай атакай пад Суздалем спыніў паспяховы дагэтуль марш ніжагародскага апалчэння на Маскву. Калі ў верасні 1609 г. узнавіўся рух М. Скопін Шуйскага да Волгі, супраць яго з пад Троіцы выйшаў гетман Я.П. Сапега, А. Лісоўскі, А. Збароўскі, Б. Ланцкронскі[67].

---

[64] *Ibidem,* с. 180, И.О. Тюменцев, *Смута в России…*, op. cit., с. 443.

[65] И.О. Тюменцев, *Смута в России…*, op. cit., с. 445.

[66] *Памятники смутного времени,…*, op. cit., с. 397; *Дневники Я.П. Сапеги,…*, op. cit., с. 186; И.О. Тюменцев, *Смута в России…*, op. cit., с. 447.

[67] И.О. Тюменцев, *Смута в России…*, op. cit., с. 451.

Сітуацыя наймітаў-грамадзян Рэчы Паспалітай на службе Ілжэзмітрыя II змяняецца з уступлення ВКЛ і Польскай кароны ў міждзяржаўную вайну з Вялікім княствам Маскоўскім. Пасля канчатковага спынення рокашу на Варшаўскім вальным сойме1609 г. у Жыгімонта Вазы вызваліліся рукі. Аднак сенатары з ВКЛ, на чале з Хадкевічамі і Радзівіламі, запратэставалі супраць непадрыхтаванага нападу і заблакавалі разгляд пытання аб пачатку вайны з Масквой. Л. Сапега выказаўся на сойме за вайну, але, адначасова, адмоўна выказаўся наконт намераў караля ў лістах да Радзівілаў. У выніку вальны сойм 1609 г. скіраваў ухваленыя падаткі на выплату войскам у Інфлянтах, іх канфедэрацыям і прадухіленню іншых небяспекаў[68]. Тым не менш, ужо вясной 1609 г. стомленыя рабаўніцтвамі сваіх уладанняў войскамі канфедэратаў і добраахвотнікаў, якія ішлі на ўсход, сенатары ВКЛ змянілі свой ранейшы антываенны настрой. Літоўскія сенатары прапанавалі каралю вывесці жаўнераў ці ў Інфлянты, ці пад Пскоў і Вялікія Лукі[69].

Да жніўня 1609 г. кароль спрабаваў пераадолець унутрыпалітычны супраціў магнатаў ВКЛ і толькі пасля поспехаў войска ВКЛ у Інфлянтах зімой – летам 1609 г., абвесціў аб пачатку паходу на Смаленск. Гэта было зроблена без афіцыйнага дазволу вальнага сойму і сенату Рэчы Паспалітай, што з'яўлалася парушэннем права. Вырашальную ролю ў прыспешванні нападу на Смаленск, адыгралі Л. Сапега і А. Гасеўскі, якія пераканалі караля, што горад адразу здасца. Роты выстаўленыя Сапегамі з'явіліся пад мурамі Смаленска ў сярэдзіне верасня 1609 г. Праз некалькі тыдняў з каралём падышлі сілы іншых магнатаў ВКЛ і Каронны[70]. Войскі Жыгімонта Вазы не мелі сур'езнай артылерыі і не былі падрыхтаваны да штурмавых прац, а таму завязлі пад Смаленскам да 3 чэрвеня 1611 г.

Першай аперацыяй сапежынцаў, на якую паўплывала зборы караля пад Смаленск, сталі падзеі пад Калязінам. 14 жніўня 1609 г.

---

[68] А. Дземідовіч, *Вялікае Княства Літоўскае*..., op. cit., с. 61.

[69] APW, AS, №51.

[70] BCzart, sign. 104, №216.

роты Будзілы, Чаплінскага, Тышкевіча і Каліноўскага занялі Рабаў манастыр і заблакавалі пераправу М. Скопін Шуйскага і шведаў праз Волгу. 18 жніўня яны загналі ў палявы лагер, адрэзалі ад Волгі частку скопінцаў і нямецкіх наймітаў, але штурмаваць Калязінскія ўмацаванні не сталі. Калі да рыцарства вярнуліся з Тушына паслы і распавялі, што Жыгімонт Ваза плануе наступ з Вільні на Смаленск, найманае рыцарства, баючыся, што „царок" уцячэ і ім не заплоціць ня скончыўшы аблогу, зняліся з лагера і паехалі да Я.П. Сапегі пад Троіцу[71].

Лінія абароны тушынцаў значна аслабла. Каб паспець хутчэй за канкурэнтаў да Тушына, у Пераяслаўлі ад асноўных сілаў Я.П. Сапегі канчаткова аддзяліліся палкі караняжаў А. Збароўскага, Ланцкронскага і Касцянецкага. Маючы досвед марнавання перамог канфедэрацыямі інфлянцкага войска ВКЛ і разумеючы, што грошай у Самазванца няма, гетман абвесціў агульны збор усіх сваіх войскаў у лагеры каля Троіцы. З Растова былі выкліканы гусары Я. Мікулінскага, на замену якім накіраваліся 2000 казакоў А. Лісоўскага. Каля тысячы рускіх тушынцаў складалі гарнізон Пераяслаўля Залескага, на падтрымку якога вырушылі гусары Стэцкевіча і казакі Церлікоўскага. Э. Стравінскаму яшчэ ўдалося разграміць рэйд скопінцаў пад Дзмітравам, але 8 верасня адбылося паўстанне ў Пераяслаўлі Залескім і 4 роты гарнізона горада былі знішчаны. Асноўныя сілы М. Скопін Шуйскага атабараліся ў Пераяслаўлі і Аляксандравай слабадзе. Праз некалькі тыдняў А. Лісоўскі паспрабаваў адбіць горад. Пацярпеўшы няўдачу, лісоўчыкі зняліся з базы ў Растове і вярнуўся ў Суздаль. Пасля іх прыхода, Я. Стравінскі паспяхова прарваўся з Суздаля да Троіцы[72].

Наймиты ў Тушынскім лагеры склалі канфедэрацыю, якой Ілжэдмітры II паабяцаў перадаць Северскую і Разанскую зямлю

[71] *Памятники смутного времени…*, op. cit., с. 180–181; И.О. Тюменцев, *Смута в России…*, op. cit., с. 453.

[72] И.О. Тюменцев, *Смута в России…*, op. cit., с. 454 – 455.

ў якасці кампенсацыі іх заробку і страт. Аб новай канфедэрацыі Я.П. Сапега даведаўся ад паслоў 27 верасня 1609 г. у сваім лагеры. Аднак замест таго, каб далучыцца для пабрацімаў, ён пачаў сепаратныя перамовы з Жыгімонтам Вазам і Л. Сапегам аб прызнанні імі даўгоў па аплаце, якія ён нарабіў на службе Ілжэдзмітрыю II. Казакі Веляглоўскага і Кернажыцкага, якія кватараваліся ў Вязьме, абвесцілі аб далучэнні да войскаў Рэчы Паспалітай.

Працягваючы змаганне за Самазванца і ўзнагароды, 11 кастрычніка тушынскія канфедэраты правялі начны штурм Масквы, але прарвацца ў горад ня здолелі. Апошнім буйным поспехам тушынцаў у кастрычніку 1609 г. стала авалоданне Іосіфа Валкаламскім манастыром. Каб пазбегнуць кары за супраціўленне, капітулючыя адчынілі брамы не П. Руцкому, а Р. Ружынскаму. Развіваючы поспех, тушынскі гетман узяў з сабой каля 2000 палякаў і 18 кастрычніка 1609 г. прыйшоў на дапамогу Я.П. Сапегу пад Троіцу. Аднак два дні раней, нечаканым ударам абоз скопінцаў прарваўся праз аблогу ў Троіцкі манастыр. Далейшая аблога стала бяссэнсоўнай. Да таго ж сустрэўшыся, два гетманы не паладзілі. У выніку, на бітву з М. Скопін Шуйскім пад Аляксандраву Слабаду выйшлі караняжы і тушынскія расіяне, падмацаваныя толькі некалькімі ротамі літвінаў. Ім удалося пад сялом Корына знішчыць перадавыя часткі апалчэнцаў, але ў баях 19–24 кастрычніка 1609 г. шведы і скопінцы схаваліся за ўмацаваннямі і не выходзілі біцца ў полі. Штурмаваць бастыёны і засекі без артылерыі атакуючым каштавала шмат крыві. Калі пачаліся маразы, Р. Ружынскі адступіў да Троіцы, а потым – у Тушына[73]. 26 кастрычніка 1609 г. А. Млоцкі разграміў канвой з харчаваннем і зноў пачаў аблогу Каломну.

Пасля прыхода ружынцаў у Тушына туды ж прыбыла пасольства ад Жыгімонта Вазы. Кіраўніцтва Рэчы Паспалітай ніколі не прызнавала Ілжэдзмітра II царом і, спрабуючы звабіць сваіх суайчыннікаў да сябе пад Смаленск, Жыгімонт Ваза тым не менш,

[73] Ibidem, c. 456–461.

не хацеў прызнаць яго даўгі. 10 снежня 1609 г. паслы ад караля абвінавацілі тушынскіх наймітаў у правакацыі вайны Рэчы Паспалітай са Швецыяй і Масквой, што магло пагражаць пазбаўленнем іх шляхецтва і баніцыяй. Дзякуючы А. Млоцкаму, які пабіўся на шаблях з папярэднім паслом тушынцаў да караля, на павестцы агульнага сходу стала ідэя сапежанцаў аб выплаце каралем кампенсацыі службы на „царка" за кошт акупацыі імі Смаленшчыны і Севершчыны, але ўжо ад імя Жыгімонта Вазы. Каралеўскія паслы, аднак, не пагадзіліся з прапановамі жаўнерскага кола і пачалі персанальныя перамовы з камандзірамі баяздольных частак аб пераходзе на дзяржаўную службу. Публічныя перамовы, якія суправаджаліся дэманстратыўнай пагардай і пагрозамі Самазванцу, прывялі да спробы ўцёку „царыка" з Тушына. Найміты яго аднак злавілі і пасадзілі пад арышт.

Уцячы ў Калугу з-пад аховы Ілжэдзмітрыю II ўдалося пры дапамозе расейскіх тушынцаў толькі 27 снежня 1609 г. Цяпер Самазванец стаў патрыётам, пачаў барацьбу супраць замежнікаў і здраднікаў. Ужо 3 студзеня 1610 г. расіяне, верныя Ілжэдзмітрыю II, напалі і разбілі атрад А. Млоцкага. Тады ж Ф. Тышкевіч пачаў перамовы з Самазванцам, а Я. Кернажыцкі ўвеў сваіх запарожскіх казакоў у Калугу. Частка тушынскіх баяр вярнулася ў Маскву да Шуйскіх дзе абвесціла, што „літва збіраецца на пабег" з Тушына[74].

Адступленне сапежынцаў восенню 1609 г. не азначала руху М. Скопін Шуйскага наперад. Я. Дэлагардзі, выконваючы загады шведскага караля настойваў на тым, каб новая партыя наймітаў далучылася да манарха толькі пасля рэальнай перадачы Швецыі Івангарада і іншых замкаў, паколькі расійскі гарнізон Карэлы адмовіўся разглядаць здачу апошнім і нават не запусціў паслоў ад М. Скопін Шуйскага ў горад. Разгром рэгулярнай шведскай арміі ў Інфлянтах Я.К. Хадкевічам у верасні 1609 г і набліжэння войскаў Рэчы Паспалітай да Смаленска прымусілі Карла IX пагадзіцца накіра-

[74] Ibidem, c. 467–471.

ваць Шуйскім у Аляксандраву Слабаду 4000 еўрапейскіх наймітаў. Толькі атрымаўшы падмацаванне на пачатку студзеня 1610 г. войскі М. Скопін Шуйскага з 50000 рускіх апалчэнцаў, 1330 шведскімі кавалерыстамі і 900 пехурамі падышлі пад Троіцу. Пасля ўпартых баёў з 12 па 27 студзеня і спробаў выцягнуць ворага на бітву ў поле, Я.П. Сапега быў вымушаны адступаць у Дзімітраў. Калі 19 лютага 1610 г. пад горад падышлі асноўныя сілы Шуйскіх, 400 сапежынцаў і тысяча казакоў пайшлі ў атаку. Пасля боя расіяне адступілі да Троіцы, але і сапежынцы, спаліўшы ўмацаванні Дзмітрава, вырушылі праз Ржэў на Тушына. Ранняй вясной 1610 г. А. Лісоўскі выправіўся з Суздаля праз Цвер і Вялікія Лукі на Пскоў. Па дарозе лісоўчыкі спалілі Растоў і Калязін манастыр[75].

Уцёкі „царка" прымусілі Я.П. Сапегу і Р. Ружынскага пагадзіцца на далучэнне да войска Жыгімонта Вазы і збірацца да Смаленска. У лютым 1610 г. М. Мінішак і большасць тушынцаў прызнала царом Уладзіслава, але Ф. Тышкевіч прывез у Тушына ліст ад Ілжэдзмітрыя II, у якім апошні абвінаваціў Р. Ружынскага, П. Руцкога і іншых у здрадзе і паабяцаў разлічыцца за старыя даўгі і новы наём, калі жаўнеры прывядуць да „цара" яго „жонку". Я. Тышкевіч зрабіў спробу скінуць уладу Р. Ружынскага. Паміж двума партыямі тушынцаў на вайсковым коле адбылася бойка. Жаўнеры здолелі своечасова спыніцца і дачакацца вяртання паслоў ад караля, аднак калі апошнія чарговы раз не прывезлі грошы, 6–8 сакавіка 1610 г. войскі пакінула і спалілі Тушынскі лагер. 12 сакавіка 1610 г. скопінцы і шведы увайшлі ў Маскву.

Роты А. Збароўскага, А. Млоцкага, М. Велямоўскага і некаторыя іншыя перайшлі адразу на службу караля. Астатнія, горш узброеныя роты, увесну 1610 г. вагаліся. Раман Ружынскі з большасццю тушынцаў скацэнтраваўся ў Іосіфа Валакаламскім манастыры, дзе памёр у выніку атрыманых ран. 11 траўня 1610 г. пад манастыр падышлі аб'яднаныя сілы шведаў і Шуйскіх. У дадзенай сітуацыі

[75] *Szwedzkie wojny 1611–1632*, Oświęcim 2015, s. 30.

былыя тушынцы пад кіраўніцтвам Паўла Руцкога вырашылі адступаць на злучэнне з каралём. Аднак яны трапілі ў засаду і былі разбіты. У палон патрапілі Г. Тупальскі, Філарэт і А. Ружынскі. Самому П. Руцкаму ўдалося вырвацца.

Узімку 1610 г. калужскай стаўцы Ілжэдзмітрыя II працягвалі падначальвацца Пскоў, Вялікія Лукі, Арзамас, Астрахань, Севершчына і прыбалтыйскія гарады. Яго войска са студзеня 1610 г. узначалілі Г. Шахоўскі і Я. Кернажыцкі. Незабаве, у Калугу падышлі роты Хруслінскага, Янікоўскага, а роты Быхаўца і Каменскага, перадалі Самазванцу Валакаламск, а самі адышлі ў Медынь і Прудкі, дзе была абвешчана месца збору для іншых наймітаў. 3 красавіка 1610 г. палкоўнік ВКЛ А. Гасеўскі захапіў Белую, запарожцы і кіяне прымусілі жыхароў Чарнігава і Севершчыны цалаваць крыж каралевічу Уладзіславу Вазе.

У гэты ж час тушынскі ваявода Ф. Пляшчэеў, сабраўшы 6000 пскавічоў і жыхароў гарадоў „літоўскай украіны", няўдала паспрабаваў адбіць у шведаў Вялікі Ноўгарад. Прыйшоўшы на Пскоўшчыну А. Лісоўскі звабіў да сябе 700 ірландскіх і англійскіх наймітаў і дапамог пскавічам адбіцца ад шведскіх нападаў з Нарвы, зрабіўшы паспяховы рэйд разам з вялікалуцкімі казакамі пад Івангарад. Аднак у рэшце рэшт шляхі А. Лісоўскага і тушынцаў канчаткова разышліся. Калі пераможцы вярталіся назад, пскавічы адмовілі ім пастоя ў горадзе. Раззлаваныя лісоўчыкі перабазаваліся ў Краснае, Завалочча і Вароніч – на паўночным памежжы ВКЛ. Расійскія казакі з палка А. Лісоўскага перайшлі на бок царскага ваяводы Г. Валуева і дапамаглі яму выразаць тушынцаў у Вялікіх Луках[76]. У 1610–1611 гг. лісоўчыкі рабілі глыбокія рэйды на Пскоўшчыну і Навагародчыну рабуючы і спыняючы канкурэнтаў. Вальны сойм 1611 г. зняў баніцыю з А. Лісоўскага і афіцыйна наняў

[76] *Памятники смутного времени…,* op. cit., с. 223; И.О. Тюменцев, *Смута в России,* op. cit., с. 472–494.

яго на службу[77]. 11 лютага 1612 г. яго „літоўскія і польскія людзі" спалілі Старую Русу[78]. Пачынаючы з 1612 г. манарх адсылаў татар ВКЛ пад яго каманду[79] і ў 1613 г. афіцыйна лічыў Завалочча далучаным да ВКЛ[80].

23 чэрвеня пяхота выбіла царскія войскі з грэбляў і забяспечала пераход асноўных сіл Рэчы паспалітай да Царова Займішча[81]. 24 чэрвеня/4 ліпеня 1610 г. прыняўшы у свае шэрагі 1500 збароўцаў войска С. Жалкеўскага пад Клушынам ушчэнт разграміла царскую армію. Большасць войска пераможцаў пад Клушынам складалі караняжы, але вельмі важную ролю ў бітве адыграў полк былых тушынцаў А. Збароўскага і Людвіга Панятоўскага з ротамі Я. Скуміна Тышкевіча і А. Гасеўскага[82]. Разлік з гэтымі ротамі, як і з інфлянцкімі і смаленскай залогай у 1613 г. быў даручаны скарбу ВКЛ. Гэта сведчыць аб тым, што ў яго складзе пераважна былі прадстаўнікі ВКЛ[83]. Войскам Жыгімонта Вазы здаліся Цвер, Бароўск, Осіпаў і шэраг іншых[84].

Тым часам прамарнаваўшы паўгады ў перамовах з Жыгімонтам Вазам і не атрымаўшы задавальнення сваіх патрабаванняў ад Рэчы Паспалітай, Я.П. Сапега, 6 чэрвеня прывеў Ілжэдзмітрыю II тысячу сваіх ваяроў, заняўшы Угру. 15 чэрвеня 1610 г. на агульным вайсковым коле былых расійскіх тушынцаў, сапежынцаў і казакоў Я.П. Сапега быў абраны гетманам усяго войска Самазванца. Грошай выплаціць нават аванс за службу Ілжэдзмітры II ня меў, але 24 чэрвеня прыбыў у вайсковы лагер на Угры. Калі звесткі аб клушынскім разгроме пацвердзіліся і былыя тушынскія баяры на

---

[77] Volumina Legum, T. III, 1860, s. 25.

[78] А.А. Селин, *Смута на Северо-Западе,* op.cit., с.157.

[79] НГАБ, КМФ – 18. Воп. – 1, спр. 293, арк. 66 аб., 67, 106, 108 аб.

[80] Ibidem, арк. 220.

[81] ЛННБУіВС., Ф.103. Воп. IV – спр. 569 арк. 8–9.

[82] T. Bohun, *Moskwa 1612,* Warszawa 2005, с. 33–35.

[83] Volumina legum t. III, 1860, с. 114.

[84] Lietuvos Mokslu Akademijos Vrublevskiu Biblioteka (LMAVB), f. 9–431, арк. 143.

чале з Філарэтам паабяцалі дапамагчы з уваходам у Маскву, войскі Самазванца рушыла ў паход. Асноўнай баявой сілай і афіцэрскага корпуса зноў былі найміты з ВКЛ: полк Я.П. Сапегі – 100 гусар, 600 пяцігорцаў, 300 казакаў; В. Будзілы – 200 гусар, 600 пяцігорцаў, 400 казакоў; С. Тышкевіча – 200 гусар, 600 пяцігорцаў, 100 казакоў; А. Хруслінскага 200 гусар, 600 пяцігорцаў, 200 казакоў, а так сама роты Стравінскага, Камянецкага, Таляфуса, два палкі запарожцаў Друшлака і Касцінецкага. Казацтва і расійскія баярскія сілы самазванца складалі большасць, але не вызначаліся якасцю. Разам набіралася каля 5000 войска[85].

На шляху да Масквы 5 ліпеня 1610 г. войскі Самазванца ўзялі і разрабавалі Бароўскі Пануфрыеўскі кляштар, перабіўшы ўсіх абаронцаў. Пасля перамогі, Я.П. Сапега 5-дзённымі манеўрамі прымусіў адысці ад Масквы войскі паўднёварасійскіх баяр і крымскіх татар, якія ішлі на дапамогу Шуйскім, а таксама пазбегнуў сутычкі з войскамі С. Жалкеўскага. 17 ліпеня 1610 г. цар Васіль Шуйскі быў злажоны з пасада. Але 23 ліпеня насуперак чаканням, масквічы адмовіліся цалаваць крыж Ілжэдзмітрыю II, а яго паслу Лазоўскаму і ваярам прапанавалі „перастаць вараваць і вяртацца ў Літву". Паміж тушынцамі і масквічамі працягнуліся баі. Папярэджваючы перамовы сапежынцаў з маскоўскім баярствам, Самазванец напісаў ліст Я.П. Сапегу з абяцанямі прызнаць сябе васалам Жыгімонта Вазы, выплаціць 200 і 100 000 злотых Рэчы Паспалітай і Уладзіславу Вазе адпаведна. Больш таго, ён паабяцаў за свой кошт заваяваць Лівонію для Рэчы Паспалітай выдаць 15 000 ваяроў для далейшай экспедыцыі Вазаў на Швецыю. Я.П. Сапега склаў на падмурку гэтых умоў кандыцыі, якія войска запрысяжыла пры стварэнні новай канфедэрацыі, у якой паабяцала не пакідаць Самазванца[86].

Яшчэ ў студзені 1607 г. пасол ад бояраў Валконскі патаемна ад

[85] И.О. Тюменцев, *Смута в России*, op. cit., с. 496–498; *Дневники Я.П. Сапеги*, op. cit., с. 204.

[86] *Дневники Я.П. Сапеги*…, op. cit., с. 210; Тюменцев И.О., *Смута в России*…, op. cit., с. 501–503.

В. Шуйскага прапанаваў царскую шапку каралевічу Уладыславу Вазе, а ўлетку 1608 г. прапанова паўтарылася[87]. 22 ліпеня 1610 г. з іншага боку ад Тушына, да Масквы падыйшоў С. Жалкеўскі. Аднак наймітам Я.П. Сапегі залежала, каб царом стаў Ілжэдзмітры. Паміж гетманамі каралеўскага і самазванскага войска пачаліся перамовы. С. Жалкеўскі абвесціў аб нежаданні выбіваць сапежынскае рыцарства з занятых ім гарадоў, пагадзіўся прызнаць васалітэт Самазванца ад караля і папрасіць для войска грошы. Пасля дамовы гетманаў караняжы маглі займаць па правізію землі на поўнач, а сапежынцы на поўдзень ад Масквы.

31 ліпеня жаўнеры маскоўскага гарнізона зрабілі ўдалую вылазку на лагер сапежынцаў. 2 жніўня 1610 г. войскі Ілжэдзмітрыя II ударылі двума калоннамі на Маскву. Галоўнай атакай – на Серпухаўскую браму кіраваў В. Будзіла. Але расійскія ваяводы ў стане С. Жалкеўскага, насуперак ранейшых дамоваў і забароны гетмана, ўдарылі ў спіну сапежынцам і дапамаглі масквічам адкінуць апошніх ад сталіцы. С. Жалкеўскі папрасіў прабачэння і яшчэ раз заверыў, што ня мае ніякіх кепскіх намераў супраць шляхецкай браці. Аднак трохбаковае супрацьстаянне працягвалася. У боі пад горадам 11 жніўня, у якім масквічы паранілі Януша Скумін Тышкевіча, каралеўскае войска не ўдзельнічала, але стаяла ў баявым шыхце[88]. 17 жніўня 1610 г. масквічы афіцыйна абвесцілі царом Уладзіслава Вазу[89].

Адначасова баяры дамовіліся з Я.П. Сапегам аб перамір'і, а назаўтра, вечарам іншаму войску – С. Жалкеўскага, дазволілі прайсці праз Маскву, каб разагнаць Тушынскі лагер. 26 жніўня 1610 г. С. Жалкеўскі вывеў сваё і маскоўскае войска ў поле перад Тушынам. Я.П. Сапега пашыхтаваўся да бою. Каб пазбегнуць крывапраліцця,

---

[87] Тюменцев И.О., *Смута в России*..., op. cit., с. 283.

[88] *Дневники Я.П. Сапеги*..., op. cit., с. 218; Тюменцев И.О., *Смута в России*..., op. cit., с. 503–504.

[89] *Dyaryusz poselstwa moskiewskiego wysłanego do Warszawy z końcem r. 1611* [w:] Hirschberg A., *Polska a Moskwa w pierwszej połowie weku XVII*, Lwów, 1901. S. 379.

вялікі каронны гетман і гетман войска Самазванца, з'ехаліся перад войскам і пачалі перамовы. Потым да іх пад'ехалі А. Гасеўскі, вялікі маршалак ВКЛ М.К. Дарагастайскі і іншыя палкоўнікі абодвух войскаў. Пагадненне паміж гетманамі было дасягнута. Бітвы не адбылося, а С. Жалкеўскі праз паслоў – літвіна Быхаўца і караняжа Пабядзінскага прапанаваў Ілжэдзмітрыю II прызнаць царскую ўладу Уладзіслава і атрымаць сабе на выбар Самбор ці Гародню. Вечарам жаўнеры азнаёмілі „царэвіча" з вынікам перамоў, але апошні адмовіўся іх разглядаць. Ноччу 27 жніўня кароннае войска пайшло на Нікольскі манастыр, дзе знаходзіўся Самазванец, які ўцек у Калугу. Я.П. Сапега прышоў з двума палкамі на выручку свайму „цару", але яго сустрэў ужо В. Валеўскі. Гетман-літвін застаўся старэйшым па статусе ў табарах Самазванца і маскоўскія баяры афіцыйна звярнуліся да яго, каб ён не перашкаджаў пераходу расіянаў на бок цара Уладзіслава і баярскага ўраду. 6 верасня 1610 г. адбылася прысяга новаму цару[90]. Восенню Ноўгарад і Арэшак таксама прысягнулі каралевічу[91].

Жадаючы выпіхнуць былых тушынцаў з-пад сталіцы, масквічы працягнулі дыверсіі супраць сапежынцаў. Іх рух атрымаў назву „шышоў". Ужо 9 верасня вылазка шышоў скончылася сапраўдным боем, у якім сапежынцы забілі каля 200 нападаўшых, а астатніх загналі назад у Маскву[92]. Назаўтра пасля боя, да сапежынцаў вярнуўся пасол пад Смаленск з адмовай караля пацвердзіць абяцанні С. Жалкеўскага. Гнеў жаўнераў удалося перанакіраваць, калі С. Жалкеўскі здолеў выціснуць з разанскіх баяр 10000 рублеў выкупа, каб вывесці сапежынцаў з-пад Масквы і накіраваць на пастой не да іх, а ў Масальск. Перадыслакаваўшыся, сапежынцы заблакавалі рух Самазванца з Калугі.

---

[90] *Дневники Я.П. Сапеги*…, op. cit., с. 226–228; И.О. Тюменцев, *Смута в России*…, op. cit., с. 507–510.

[91] А.А. Селин, *Смута на Северо-Западе в начале XVI века: очерки из жизни новгородского общества,* СПб, 2017, с.262.

[92] *Дневники Я.П. Сапеги*…, op. cit., с. 231.

Гарнізон Масквы на гэты момант складалі ў асноўным прадстаўнікі Польскага каралеўства, пераможцы з-пад Клушына і атрады маскоўскіх баяр. Жолд ім павінны быў выплочвацца з маскоўскага скарбу, які аднак быў пусты і харчавання таксама не хапала. Жыгімонт Ваза працягваў адмаўляцца браць на дзяржаву чужыя выдаткі, але калі вайсковыя канфедэраты з Інфлянтаў і вэтэраны з Масквы вярнуліся ў межы ВКЛ, пад ціскам соймікаў манарх прызнаў такую магчымасць. У выніку канфлікта, які пачаўся паміж каралём і С. Жалкеўскім, каронны гетман у канцы кастрычніка 1610 г. з'ехаў з Крамля з царскай казной і большай часткай караняжаў. Яшчэ перад ад'ездам па яго згодзе з баярамі, „старастам" Масквы і кіраўніком 5000 найманага гарнізона стаў А. Гасеўскі.

Я.П. Сапега зноў стаў самым аўтарытэтным лідарам замежнага рыцарства. Ён перабазаваўся на Севершчыну ў пачатку кастрычніка 1610 г. займаўся зборам і падвозам правізіі для залогі Масквы. Са згоды Сямібаяршчыны ім і іншым ротам з Рэчы Паспалітай былі распісаны прыстаўствы на тэрыторыі Маскоўскай дзяржавы. Бароўскі ўезд дастаўся Э. Стравінскаму, Суздаль і Кастрама – роце Я. Парыцкага[93], у якой служыў літвін Самуэль Маскевіч. У снежні 1610 г. Жыгімонт Ваза нарэшце пагадзіўся прыняць сапежынцаў на службу Рэчы Паспалітай і паабяцаў разлічыцца па запазычанасцях Самазванца[94].

На канец восені ў Калузе ў „цара Дзмітрыі" сабралося 3000 расіян, 500 татар і 1000 наймітаў. Новым гетманам у яго стаў В. Валеўскі. Я. Кернажыцкі быў накіраваны ў паслом у Астрахань. У пачатку студзеня 1611 г. татары Пятра Урусава разбілі роту сапежынцаў Чаплінскага. 10 студзеня 1611 г. падчас балю ў гонар гэтай перамогі П. Урусаў забіў Самазванца. Сапежынцы і казакі пайшлі ў наступ на раней верныя Самазванцу гарадкі Севершчыны.

---

[93] S. Uruski, *Rodzina. Herbarz szlachty polskiej,* t. XIV, Warszawa 1917, s. 267.

[94] И.О. Тюменцев, *Смута в России*..., op. cit., с 506–517.

Прыналежнасць войсковых фармаванняў да пэўнай палітычнай структуры, калі не ўваходзіць у аналіз самасвядомасці кожнага ваяра, вызначаецца паводле таго, якая дзяржава наймала жаўнера на службу, чый афіцэрскі корпус кіраваў аддзеламі, хто забяспечваў армію на полі боя, чый скарб і чыноўнікі ажыццявілі фінальны разлік з жаўнерамі за службу. Фармальна дабраахвотнікі на службе Самазванца былі наймітамі, а значыць іх ідэнтычнасць не павінна была граць ролі. Аднак, падзел на „караняжаў" і „літву" меў месца і паўплываў на ход падзей. Паводле дакументаў эпохі ў этнічным плане палкі ўдзельнікаў Смуты складала мяшанка з „літвы", „палякаў", „нізоўцаў", „масквы", „немцаў", татараў і казакоў з розных рэгіёнаў. Роты лёгкай кавалерыі – лісоўчыкаў і казакоў былі найбольш стракатымі, але „капійнікаў" – гусарыю і пяцігорцаў у большасці выпадкаў складалі прадстаўнікі шляхты Рэчы Паспалітай. Немагчыма высвятліць імёны большасці шэраговых удзельнікаў рот, але ў крыніцах ёсць узгадкі прозвішчаў ротмістраў і таварышчаў. Шляхту часта ставілі кіраваць ротамі іншых народаў і „прасталюдзінаў", як, напрыклад, адбылося з А. Лісоўскім, Я.Кернажыцкім і, мяркуючы па разліку, з А. Гасеўскім і В. Будзілам. Грамадзянства асобных ваяроў – „абывацельства" вызначалася паходжаннем бацькоў і спадчыннай маёмасцю ў пэўным павеце. Шляхецкія карпарацыі ВКЛ і Кароны ахоўвалі асобнасць сваіх структур і манаполію сваіх прадстаўнікоў на размеркаванне рэсурсаў у сваей частцы Рэчы Паспалітай. Пры гэтым абодва войскі Рэчы Паспалітай: ВКЛ і Польскага Каралеўства былі не нацыянальнымі, а прафесійным – караняжы наймаліся і служылі ў найманых ротах арміі ВКЛ, а літвіны – у каронных. Удзел у авантуры Самазванца быў прыватнай інцыятавай за якую заплацілі абедзьве дзяржаўныя структуры Рэчы Паспалітай, падзяліўшы выдаткі паміж сабой.

Падчас баявых дзеянняў у Інфлянтах, а потым у Маскве за 1600–1618 г. жаўнеры і ротмістры змянялі роты, камандзіраў і паднача-

ленне. Найбольшая мешаніна ўтварылася ў 1611 – 1613 г., калі ўдзельнікі баявых дзеянняў у Інфлянтах 1605 – 1611 г., Дзмітрыядзе 1606 – 1611 г. і дзяржаўныя войскі са Смаленска і Масквы 1609–1612 г. вярнуліся па ўзнагароду ўсяго заслужанага ў Рэч Паспалітую. Роты з ВКЛ выстаўлялі рахункі ў першую чаргу сваёй дзяржаве, размяшчаліся на яе землях, але манарх і вальны сойм быў агульны. Паколькі скарб ВКЛ быў хранічна пусты і гадамі не выплочваў ім заробку, жаўнеры ВКЛ стваралі канфедэрацыі, аб'ядноўваліся з караняжамі і з 1607 г. пачалі выбіваць грошы за сваю службу з каралеўскіх уладанняў і скарба не толькі ВКЛ, але і ў Польшчы. Каб справядліва ўлічыць заробак сваіх суграмадзян і ацаніць страты абодвух шляхецкіх карпарацый ад пастояў канфедэратаў вальны сойм 1613 г. прызначыў змешаныя каронна-літоўскія камісіі па разліку з імі[95]. Калі літвіны атрымлівалі разлік у складзе каронных рот, літоўскі скарб павінны быў падвезці грошы ці гасіць выдаткі польскаму і наадварот.

Пасля завязвання войскам „сталічнай"[96] канфедэрацыі на Крамлі пад маршалкоўствам Юзэфа Цэклінскага і ад'езду ў лютым 1612 г. з Масквы каронных рот, разам з імі ў Львоў выправіліся палкі А. Збароўскага, А. Гасеўскага, Я. Парыцкага. Аднак большасць „сапежынскіх" жаўнераў ВКЛ заняла сталовыя эканоміі ВКЛ з цэнтрам у Берасці і вяла перамовы ажно да поўнага разліку з імі 1 лістапада 1613 г.[97] з ўраднікамі ВКЛ[98]. У выніку разлік атрымалі за службу ў Інфлянтах 1605-1609 г., войску Самазванца II і ў смаленска-маскоўскіх кампаніях Жыгімонта Вазы 1609 – 1612 гг. гусарскія роты: дзве „белая" і „чорная" Я.П. Сапегі (з Кароны ім заплацілі 695 і 849/15+100 з ВКЛ 48585 і 46340/15 злотых за кожную адпаведна), Сумы і Глухоўскага (64 злотых з Кароны і 35890 злотых з ВКЛ),

[95] *Volumina legum*, T. III, St. Petersburg 1860, s. 81–82.

[96] LMAVB, f. 17–178, p. 5–6.

[97] BCzart, sign, 2245, №10.

[98] A. Filipczak-Kocur, *Skarbowość Rzeczy Pospolitej 1587–1648. Projekty – ustawy – realizacja,* Warszawa 2006, s. 289.

Тышкевічаў (55+11670/29 з Кароны і 14474/1 злотых з ВКЛ), Чарноцкага (Карона – 336, з ВКЛ – 38844 злотых), Падгарадынскага (Карона – 504/20 ВКЛ-21685/10 злотых), роту Пакірскага цалкам аплаціла ВКЛ, а Дэмбінскага – цалкам Карона. З Кароны большасць грошай заплацілі за роту Каменскага (784+55376/10 і 369/10 з ВКЛ) і большасць выдалі за роту В. Будзілы (35743/25 з Кароны і 2676/5 з ВКЛ), Кербеца (з Кароны – 18822 і 5318 злотых з ВКЛ), Сямашкі (Карона – 29266 і 1214 злотых ВКЛ) а так сама за Бадзяноўскага, Бялінскага, Левікоўскага. Прычым, паколькі шмат мужоў патрапіла ў палон ці загінула, іх заслужанае атрымалі жонкі ротмістраў: Сумы і Глухоўскага, Тышкевіча, Кербеца, Будзілы, Сямашкі. На гусарскія роты скарб ВКЛ выдаў 513825 злотых. З ВКЛ паходзілі роты пяцігорцаў: Хруслінскага, Стравінскага, Іваноўскага, Бернацкага, Стогнева, Бедрыцкага, жонкам Стэцкевіча, Скалка, Белазора. З іх толькі Семіхоўскі атрымаў узнагароджанне з Кароны. Разам за пяцігорцаў выходзіла 244605 зл. Сярод казакоў з Кароны паходзілі роты Дзербіцкага і жонкі нейкага Марціна, а з ВКЛ: Токарскага, Стагнева, Чаплінскага, Германовіча (атрымала жонка), Вайцэхоўскага. Казацкія роты ўзялі са скарбу ВКЛ агулам 158900 зл. Палку А. Лісоўскага выдалі яшчэ 15000 зл.

Выдаткі былі астранамічныя, збіраліся яны павольна і галоўны з'езд шляхты ВКЛ 9 лістапада 1613 г. прызначыў на аплату інфлянцкім і Берасцейскім канфедэратам усе свае падаткі і дабраахвотныя складкі[99]. Агулам ВКЛ выдаткавала на маскоўскую і інфлянцкую вайну 1220000 злотых, у той час, як Карона выдала 4194783 злотых. Паводле справаздачы падскарбія ВКЛ Яраша Валовіча сойму 1613 г. скарб ВКЛ, выплаціў канфедэратам 833252, 25 злотых і акрамя таго, скарбны ВКЛ Мікалай Бральніцкі прывез сапежынцам у Берасце 541000 і 1715,20 злотых[100]. Па выніку разлікаў 1612–1614 г. Берасцейскія канфедэраты атрымалі – 541716,

[99] *Akta zjazdów stanów Wielkiego Księstwa Litewskiego*, t. 2. Warszawa 2009, s. 179–183.

[100] РНБ, ф. 971, воп. 2. Аўт.63/2. арк. 39.

Сталічныя – 10741, Смаленскія – 22923, Інфлянцкія – 180535 зл. адпаведна, акрамя таго, кампенсацыю за службу ў 13525 злотых выдалі А. Гасеўскаму[101]. Апошнімі з удзельнікаў Дзмітрыяд у сакавіку 1614 г. разлічыліся роты Юрыя Збароўскага, Язэпа Корсака, Габрыэля Тупальскага і Паўла Руцкага. Яны прынялі грошы разам з інфлянцкімі канфедэратамі 1611–1612 г. у Менску[102], што сведчыць аб іх выхадзе пасля вайны ў Маскве на гарнізоную службу ў Інфлянты.

Такім чынам удзел шляхты ВКЛ – „літвы" у падзеях другой Дзмітрыяды відавочны. Шляхта, маяшчане і прафесійныя жаўнеры інфлянцкай арміі ВКЛ бралі ўдзел у выправе Ілжэдзмітрыя II ад самага яго пачатку і да канца. З'яўленне і знікненне кандыдатаў на Самазванца ў Віцебску і Сандаміры, як і фінальнае выпраўленне „шклоўскага бадзягі" з Прапойска, як і карэспандэнцыя ўраднікаў ВКЛ вакол гэтых падзей, можа сведчыць аб удзеле беларускай шляхты ў падрыхтоўцы авантуры Ілжэдзмітрыя II на прыватным узроўні. Разам з тым, наяўныя крыніцы не дазваляюць сцвярджаць напэўна аб інспірацыі руху спецслужбамі ВКЛ. У войску Самазванца найманыя роты былі адносна роўныя па колькасці. Яны захоўвалі свае камандаванне і характэрны для Рэчы Папалітай падзел на каронную і літоўскую часткі. Прыход у Тушынскі лагер брацлаўскай і кіеўскай шляхты з начале Р. Ружынскім і запарожскіх казакоў пахіснулі ўладу у бок караняжаў, але падыход войска Тышкевічаў і А. Лісоўскага ўраўняла палітычныя пазіцыі прадстаўнікоў дзьвух частак Рэчы Паспалітай. Калі ж да войска Самазванца далучыўся славуты ротмістр з інфлянцкага войска ВКЛ Я.П. Сапега і шэраг яго баявых таварышаў, адбыўся кампраміс, паводле якога Р. Ружынскі стаў гетманам на поўдзень, а Я.П. Сапега на поўнач ад Масквы. Менавіта на долю аддзелаў, якімі кіравалі грамадзяне

[101] A. Filipczak-Kocur, *Skarbowość Rzeczy Pospolitej 1587–1648. Projekty – ustawy – realizacja,* Warszawa 2006, c. 291.

[102] Г.М. Сагановіч, *ВКЛ і вайсковыя канфедэрацыі 1612–1614 гг.* „Беларускі гістарычны агляд', 2008. Т. 15, с. 116.

ВКЛ, прыйшліся асноўныя баявыя дзеянні 1608–1610 г. супраць апалчэнцаў Шуйскіх і войскаў Швецыі, аб чым сведчыць не толькі пералік дзеючых асоб, але і разлік з ротамі „сапежынцаў" і іншых праз структуры ВКЛ у 1611–1614 г.

Бібліяграфія

Архіўныя крыніцы

Archiwum państwowe na Wawelu (Archiwum Narodowe w Krakowie), „Archiwum Sanguszków Sławuckie", Sygn. 51.

Biblioteka książąt Czartoryjskich, Sign. 102, №117; Sign, 103, №250; Sign, 104, №216; Sign, 2073, №69 (295); Sign, 2245, №10.

Biblioteka Naukowa Polskiej Akademii Nauk i Polskiej Akademii Umiejętności, Sygn. 363, №23.

Lietuvos Mokslu Akademijos Vrublevskiu Biblioteka, f. 9–431, p.143; F.17–178, p.5–6

Natsyyanalny Gistarychny Arkhiu Belarusi [Нацыянальны Гістарычны Архіў Беларусі, КМФ 18, Метрыка Літоўская, спр. 85, воп. 1, арк. 429; спр. 289, воп. 1, арк. 188, 320, 338, 375; спр. 293, воп. 1, арк. 66 аб.–67. 189, 220; спр. 596. арк.1–14].

Rasiyskaya natsyyanalnaya bibliyateka u Sankt Petsiarburgu [Расійская Нацыянальная бібліятэка ў Санкт–Пецярбургу], ф. 971. воп. 2, „Аўтографы П.П. Дуброўскага", Аўт.63/2, арк.39, арк. 22.

Літаратура

Akta zjazdów stanów Wielkiego Księstwa Litewskiego, red. H. Lulewicz. T. 2: Okresy panowań królów elekcyjnych, Warszawa 2009.

Âkubaŭ V.U., *Peršyâ kanfedèracyì vojska Vâlìkaga Knâstva Lìtoŭskaga ìih uplyŭ na sìtuacyû ŭ Vâlìkìm Knâstva Lìtoŭskaga ì ih uplyŭ na sìtuacyû ŭ Vâlìkìm Knâstve Lìtoŭskìm u 1604–1608 gadah* „Vesnìk Polackaga dzâržaŭnaga unìversìtèta". Seryâ A. Gumanìtarnyânavukì. Nr. 7. 2008, s. 34–44 [Якубаў В.У., *Першыя канфедэрацыі войска Вялікага Княства Літоўскага і іх уплыў на сітуацыю ў Вялікім Княстве Літоўскім у 1604–1608 гадах* „Веснік Полацкага дзяржаўнага універсітэта". Серыя А. Гуманітарныя навукі. Nr. 7. 2008, с. 34–44].

Barkulabaŭskaâ hronìka [у:] *Belaruskìâ letapìsy ì hronìkì,* red. Arloŭ U.,Mìnsk 1997 *[Баркулабаўская хроніка* [у:] *Беларускія летапісы і хронікі*, ред. Арлоў У., Мінск 1997].

Bohun T., *Moskwa 1612,* Warszawa 2005.

Dnevniki Âna Petra Sapegi (1608–1611) [u:] *Pamâtniki Istorii Vostočnoj Evropy. Istočniki XV–XVII v.* T. IX Gralâ, I., Florâb.N., Èskin, Û.M., Tûmencev I. Moskva 2012 *[Дневники Яна Петра Сапеги (1608–1611)* [y:] Памятники Истории Восточной Европы. Источники XV–XVII в. *T. IX* Граля, И., Флоря Б.Н., Эскин, Ю.М., Тюменцев И. Москва 2012].

Dyaryus*z poselstwa moskiewskiego wysłanego do Warszawy z końcem r.1611* [w:] Hirschberg A., *Polska a Moskwa w pierwszej połowie weku XVII*, Lwów, 1901.

Dyaryusz Waclawa Dyamentowskiego (1605 – 1609) [w:] Hirschberg A., *Polska a Moskwa w pierwszej połowie weku XVII*, Lwów, 1901.

Dzemìdovìč A.V., V*âlikae Knâstva Lìtoŭskae ŭ Adnosìnahrèčy Paspalìtajz Rasìej ì Švecyâj u peršaj trècì XVII st.,* Mìnsk 2021 [Дземідовіч А.В., *Вялікае Княства Літоўскае ў адносінахРэчы Паспалітай з Расіей і Швецыяй у першай трэці XVII ст.*, Мінск 2021].

Filipczak-Kocur A., *Skarb Litewski za pierwszych dwu Wazów 1587–1648,* Wrocław 1994.

Filipczak-Kocur A., *Skarbowość Rzeczy Pospolitej 1587 – 1648.Projekty – ustawy – realizacja,* Warszawa 2006.

Historia wojny moskiewskiej przez Mikołaja Scibora z Marchocic Marchockiego, Poznań 1841.

Niesiecki K., *Herbarz polski,* t. III, Lipsk 1839.

Niesiecki K., *Herbarz polsk*i, t. IX, Lipsk 1842.

Niesiecki K., *Herbarz polsk*i, t. T. IV, Lipsk 1839.

Niesiecki K., *Herbarz polsk*i, t. VI, Lipsk 1841.

Pamâtniki smutnogo vremeni.Tušinskij vor: ličnost', okruženie, vremâ. Dokumenty i materialy [y:] *Trudy istoričeskogo fakul'teta MGU*. Seriâ 1. Nr. 10. Istoričeskie istočniki. Moskva 2001 *[Памятники смутного времени. Тушинский вор: личность, окружение, время. Документы и материалы* [w:] Труды исторического факультета МГУ. Серия 1. Nr. 10. *Исторические источники*, Москва 2001].

Przepiórka A.G., *Od Staroduba do Moskwy. Działania wojsk Dymitra II Smozwańca 1607 – 1608*, Zabrze 2007.

Saganovìč G.M., *VKL ì vajskovyâ kanfedèracyì 1612–1614 gg.,* „Belaruskì gìstaryčny aglâd". T. 15 (28–29). 2008, s.100–123 [Сагановіч Г.М., *ВКЛ і вайсковыя канфедэрацыі 1612–1614 гг.,* „Беларускі гістарычны агляд". Т. 15 (28–29). 2008, с.100–123].

Selin A.A., *Smuta na Severo-Zapade v načale XVI veka: očerki iz žizninovgorodskogo obŝestva,* SPb 2017 [Селин А.А*., Смута на Северо-Западе в начале XVI века: очерки из жизни новгородского общества*, СПб 2017].

Sobieski W., *Żółkiewski na Kremlu*, Warszawa 1920.

Szwedzkie wojny 1611–1632, t. I/2, Oświęcim 2015.

Tûmencev I.O., *Oborona Troice – Sergieva monastyrâ 1608 – 1610 gg.,* Moskva 2007 [Тюменцев И.О., *Оборона Троице – Сергиева монастыря 1608 – 1610 гг.*, Москва 2007].

Tûmencev I.O., *Smuta v Rossii v načale XVIII st.: dviženie Lžedmitriâ,* Volgograd 1999 [Тюменцев И.О., *Смута в России в начале XVIII ст.: движение Лжедмитрия*, Волгоград 1999].

Uruski S., *Rodzina. Herbarz szlachty polskiej*, t. IV, Warszawa 1909.

Uruski S., *Rodzina.Herbarz szlachty polskiej*, t. I, Warszawa 1904.

Uruski S., *Rodzina.Herbarz szlachty polskiej*, t. V, Warszawa 1908

Uruski S., *Rodzina.Herbarz szlachty polskiej*, t. II, Warszawa 1905.

Uruski S., *Rodzina.Herbarz szlachty polskiej*, t. III, Warszawa 1906.

Uruski S., *Rodzina.Herbarz szlachty polskiej*, t. XI, Warszawa 1914.

Uruski S., *Rodzina.Herbarz szlachty polskiej*, t. XIV, Warszawa 1917.

Volumina constiutionum. Рэд.S. Grodziski, t. II, vol. 1, Warszawa 2005.

Volumina legum. Рэд. J. Ohryzka. T. III, St. Petersburg 1860.

Żojdź K., *Wszyscy ludzie króla: Zygmunt III Waza i jego stronnicy w Wielkim Księstwie Litewskim w pierwszych dekadach XVII wieku*, Toruń 2019.

Participation of the GDL citizens in the army of falshe Dmitry II in 1608–1610

The main goal of the article is to find and highlight the participation of representatives of Grand Duchy of Lithuania in the movement of False Dmitriy II during the Russian Thames of Troubles. The participation of representatives of the Belarusian lands of the GDL in the mercenary army of False Dmitri II and their separate command from representatives of the Ukrainian magnatery of Polish Crown, which was in charge in the Tushino camp of the Impostor, was proven. The First and Second Dmitry was officially ignored by the governing circles of the GDL, and the king Sigismund Vasa forbade the participation of the citizens and nobles of the border lands in attacking the moskovites on both sides of the border. at first, the district border nobility joined the impostor – J. Budzilla, J. Kernazycki, M. Wilamowski and the criminals of A. Lisowsky, and only after the end of the rokash in the GDL, on the summer of 1608, captains, veterans from the Grand Duchy Inflant army: J.P. Sapega, J. Tyszkewicz, A. Mlocky, E. Strawinski and others become commanders of regiments in the service of False Dmitry II. In contrast to the Ukrainian lands of the Polish kingdom, the magnatery of the Lithuanian Commonwealth,

except for the Tyszkewicz, did not support False Dmitri. There is currently no evidence of a behaviour – determining connection J.P. Sapega with L. Sapega and Sigismund Vasa. J.P. Sapieha became the hetman of north grope of armies of False Dmitry II. He and his captains of hired forces from the GDL origin performed the most important combat tasks in 1609–1610, occupied the Russian North tried to prevent the march of M. Skopin Shuisky and the Swedes to Moscow in the fall of 1609. After the beginning of the interstate war 1609–1618, the escape of False Dmitry II and the oath of Moscow to Prince Wladislaw, the mercenaries from the GDL joined the state forces, by their own good will.

K e y w o r d s: Grand Duchy of Lithuania, False Dmitry II, mercenary troops, volunteers magnates

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.2024.pp.51-85

Przegląd Środkowo-Wschodni, 9, 2024
ISSN 2543-618X eISSN 2545-1324

Nr art. 20240902

Data przesłania: 30.11.2023
Data akceptacji: 03.01.2024

Юрый Тамковіч
незалежны даследчык
yuratamkovich@mail.ru
ORCID: 0009-0001-3878-6526

Феномен рыцарства ў Вялікім Княстве Літоўскім у XIV – XVI стагоддзях: гістарыяграфія пытання

Artykuł traktuje o problematyce badań nad rycerstwem w Wielkim Księstwie Litewskim na przestrzeni ostatnich 120 lat – od początku XX wieku do czasów współczesnych. W pierwszej kolejności dokonano przeglądu głównych dzieł z zakresu historii rycerstwa, które wyszły spod pióra badaczy zachodnioeuropejskich: M. Keen, J. Fleury, J. Hoesing, J. Bumke i innych. Następnie poddano analizie prace naukowe bezpośrednio związane ze zjawiskiem rycerstwa w Wielkim Księstwie Litewskim: przedrewolucyjnych historyków rosyjskich (M. Daszkiewicz, M. Lyubauski, F. Leontowicz) i współczesnych badaczy litewskich i białoruskich (E. Hudavichus, R. Petrauskas, K. Antonaitis, A. Nikzhentaitis, Y. Kyavpene, Y. Bohan). Autor zauważa, że temat ten został po raz pierwszy podniesiony na początku XX wieku, jednak przez długi czas, w okresie dominacji marksistowskiego podejścia do historii, problem ten był prawie niezbadany. Dopiero w latach 90. i po XX w., na tle kryzysu sowieckiej tradycji historiograficznej, w litewskiej i białoruskiej nauce historycznej rozwinął się nurt badawczy dotyczący dziejów rycerstwa w WKL. Większość tekstów naukowych ukazała się w litewskim środowisku akademickim. Nauka białoruska niewiele uwagi poświęca problematyce rycerstwa, a właściwie jedynym historykiem, który poważnie zainteresował się tym tematem, był Jurij Bokhan. Słowa kluczowe: rycerz, rycerstwo, elita, arystokracja, Średniowiecze, historiografia, WKL, wojna, kultura

Мы прызвычаіліся да стэрэатыпнага ўяўлення пра рыцарства: „ваякі на грозных канях" у цяжкіх даспехах, якія „срэбнай збруяй далёка грымяць"[1]. Як вы, напэўна, заўважылі, гэтае апісанне ўзятае з верша класіка беларускай літаратуры Максіма Багдановіча – паэтычным словам ён паспрабаваў апісаць старадаўні герб Вялікага Княства Літоўскага (далей – ВКЛ) – „рыцера збройнага на кане з мечам"[2]. Аднак, што мы ведаем пра рыцарства на землях Літвы і Русі? Нягледзячы на тое, што рыцар змяшчаўся на гербе даўняй славяна-балцкай дзяржавы, а сам феномен рыцарства стаў мегапапулярным ва ўсёй Еўропе, пра дадзеную з'яву на тэрыторыі ВКЛ мы ведаем мала. У нашым артыкуле мы паспрабавалі сабраць у адным месцы той корпус навуковых наратываў, якія падводзяць да раскрыцця феномену рыцарства ў Вялікім Княстве Літоўскім.

Рыцарства ў заходнееўрапейскай гістарыяграфіі

Аднак перад тым, як звярнуцца да даследванняў, што тычацца тэрыторый ВКЛ, нам будзе карысна пазнаёміцца з асноўнымі працамі еўрапейскіх навукоўцаў па тэме рыцарства. Для таго, каб разабрацца ў гісторыі феномена рыцарства ВКЛ, трэба даведацца, як рыцарская ідэя пранікла на літоўскія і ўсходнеславянскія тэрыторыі, якімі былі яе карані, як яна ўзнікла. У кароткім аглядзе, вылучым некалькі гісторыкаў, чые работы, на наш погляд, найбольш поўна даюць адказ на пастаўленныя пытанні.

Падручнікам па вывучэнні сусвета чалавека эпохі Позняга Сярэднявечча можна назваць працу нідэрландскага гісторыка і культуролага Ёхана Хейзінгі „Восень Сярэднявечча"[3]. У сваім

[1] *Поўны збор твораў / Максім Багдановіч*, Т. 1: *Вершы, паэмы, пераклады, наследаванні, чарнавыя накіды / падрыхтоўка тэкстаў і каментарыі: Э.А. Золавай, Т. Р. Строевай, Л. У. Хрышчановіч*. Мінск: Навука і тэхніка, 1992. С. 314.

[2] *Густынская летопись* / Рос. акад. наук, Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом). СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. – (Полное собрание русских летописей; Т. 40). С. 125.

[3] Гл.: Й. Хейзинга, *Осень Средневековья*. Санкт-Петербург 2022.

сацыякультурным аналізе аўтар дае падрабязную характарыстыку свету ідэй вышэйшых колаў сярэднявечнага грамадства, у тым ліку рыцарства. Асаблівую ўвагу аўтар звяртае на гісторыю штодзённасці, мастацтва і культуру, а ў якасці глебы для даследвання абірае Бургундыю XIV–XV ст., якая дала яму вялікі корпус літаратурных, дакументальных, рэлігійных і мастацкіх крыніцаў. Адной з цэнтральных тэмаў кнігі ёсць рыцарства – гэтаму феномену прысвечана некалькі раздзелаў. Аўтар лічыць, што характэрнай рысай таго часу было панаванне „рыцарскай ідэі": ідэі пра асаблівае прызначэнне арыстакратыі, пра каштоўнасць цноты, вернасці і самаадданасці, пра імкненне да гераічных подзвігаў і воінскай доблесці, пра рамантычную любоў да Дамы, далёкія паходы і турніры. У кнізе даецца аналіз уплыву „рыцарскай ідэі" на вайну і палітыку, разглядаецца феномен рыцарскіх ордэнаў і цнот.

Іншая асоба, якую нельга абмінуць, Жан Флары – адзін з самых таленавітых паслядоўнікаў французскага медыявіста Жоржа Дзюбі, які вядомы як спецыяліст у пытаннях мілітаранай гісторыі сярэднявечнай Еўропы. Ягоная кніга „Ідэалогія мяча"[4] падрабязна аналізуе фармаванне ідэалогіі рыцарства. Навуковец стварае панараму эвалюцыі поглядаў на вайну і ролю ваяра ў раннесярэднявечным грамадстве. Ён звяртае ўвагу на тое, што менавіта ў дадзены перыяд быў сфармаваны кодэкс „рыцарскага гонару", які аказаў значны ўплыў на еўрапейскую культуру пазнейшых вякоў.

Другая кніга Флары „Рыцары і рыцарства ў Сярэднявеччы"(у рускім перакладзе „Паўсядзённае жыццё..")[5], з'яўляецца працягам „Ідэалогіі". Гэта апавяданне пра перадгісторыю і пачаткі рыцарства, пра гісторыю зменаў разумення тэрміна „рыцар" у сярэднявечным грамадстве. Аўтара вельмі займала пытанне адпаведнасці рыцарскага міфа сапраўднай гісторыі, у сваёй спробе

[4] Ж. Флори, *Идеология меча: Предыстория рыцарства* / Жан Флори. – СПб.: Изд. группа «Евразия», 1999.

[5] Ж. Флори, *Повседневная жизнь рыцарей в Средние века: [перевод с французского]*. Москва 2006.

дайсці да праўды Флары абвяргае распаўсюджаныя гістарычныя памылкі. Агулам аўтар падымае цэлы комплекс пытанняў: паходжанне рыцарства, сістэма васальна-феадальных адносінаў, рыцарская ідэалогія і адносіны з Царквой, літаратура, турніры, змены ў тактыцы бою, крыжовыя паходы.

Пры вывучэнні рыцарства нельга абмінуць постаць брытанскага гісторыка Морыса Кіна. Ва ўводным слове да кнігі „Рыцарства”[6] навуковец піша пра сваю дзіцячую любоў да прадмету даследвання, з якой ён яго і апісвае. У кнізе даследуюцца вытокі рыцарства, ягоныя адносіны з царквой, крыжовыя паходы, эвалюцыя турнірнай справы, міфалогія рыцарства. Кін дае сваё ўласнае вызначэнне рыцарства, акрэслівае аспекты, якія фармавалі вобраз рыцара, дае характырыстыку крыніцаў па тэме і апісвае важнейшыя з іх.

Аўтар кнігі „Паняцце рыцарства ў Сярэднявеччы”[7] Ёахім Бумке актыўна вывучаў сярэднявечную нямецкую літаратуру – менавіта яна стала крыніцазнаўчай базай даследвання. Кніга даволі поўна тлумачыць канцэпцыю рыцарства ў Сярэднія вякі. Цэнтральнымі тэмамі ў ягонымі даследванні сталі: эвалюцыя слова „рыцарства”, разгляд рыцара ў вобразе жаўнера, слугі, прадстаўніка шляхецкага стану. У першую чаргу Бумке звяртаецца да нямецкага рыцарства, аналізуючы дакументы напісаныя на раннегерманскіх дыялектах. Гісторык выступае супраць існавання цэльнай канцэпцыі рыцарства (дарэчы, як і Флары) – адзначаючы, што на працягу Сярэдніх вякоў тэрмін „рыцар” меў розныя значэнні.

Неабходна спыніцца і на даследванні брытанскага гісторыка Роберта Джонса „Гісторыя рыцарства”[8], якая ахоплівае гісторыю еўрапейскага рыцарства з XI па XVI стагоддзе. Аўтар аналізуе эканамічныя, сацыяльныя, культурныя і рэлігійныя аспекты развіцця рыцарскага стану, расказвае пра асаблівасці рыцарскага кодэкса

[6] М. Кин, *Рыцарство.* Москва 2000.
[7] J. Bumke, *The Concept of Knighthood in the Middle Ages.* New York, 1982.
[8] Р. Джонс, *История рыцарства.* Москва 2014.

гонару, ролю рыцараў у кіраванні дзяржавай. У кнізе ўсебакова апісваецца жыццё рыцарства на працягу чатырох стагоддзяў, расказваецца аб эвалюцыі іх прававога і сацыяльнага статусу, сістэмы навучання, вонкавага выгляду, а таксама рыцарскай культуры і традыцый.

Гістарыяграфія феномена рыцарства ў ВКЛ

Пераходзячы да пытання рыцарства ў Вялікім Княстве Літоўскім мы павінны прыгадаць прозвішчы некаторых гісторыкаў, якія працавалі ў канцы XIX – першай палове XX ст. Асабліва ў гэтым шэрагу вылучаецца постаць расійскага гісторыка і літаратуразнаўцы Мікалая Дашкевіча. Мікалай Паўлавіч спецыялізаваўся на вывучэнні гісторыі Паўднёвай Русі і ВКЛ, абгрунтоўваў сувязь сюжэтных ліній заходнееўрапейскага і ўсходнеславянскага фальклору, старажытнарускіх былінаў і украінскіх думаў. Арыгінальнай з'яўляецца яго прамова (пазней надрукаваная) „Рыцарства на Русі – у жыцці і паэзіі"[9]. У ёй даследчык выкарыстоўвае характэрны для яго параўнаўчы аналіз. Дашкевіч паказвае, як рыцарская культура пранікала на тэрыторыю Русі і Літвы, а таксама адзначае, што гэтыя землі таксама ўваходзілі ў арыял распаўсюду ідэалаў рыцарства. Пры дапамозе дакументальных крыніцаў, літаратурных твораў і фальклора ён даводзіць, што паноўны стан украінска-беларуска-літоўскіх земляў XII–XVII стагоддзяў: дружыннікі, шляхта, казакі мелі агульныя рысы з заходнееўрапейскім рыцарствам. Дашкевіч прыходзіць да высновы, што „рыцары" Заходняй Русі і Літвы значна адрозніваліся ад заходнееўрапейскіх, аднак яны часткова перанялі рыцарскую ідэалогію і перыядычна выкарыстоўвалі найменаванне „рыцарства". Акрамя таго аўтар вылучае два перыяды пранікнення рыцарскай ідэалогіі на землі Украіны, Беларусі

[9] Н. П. Дашкевич, *Рыцарство на Руси – в жизни и поэзии: [речь, произнесенная 27 октября 1899 г.*]. Киев 1902.

і Літвы: перыяд Старажытнай Русі (XII – першая палова XIII ст.) і эпоха ВКЛ/Рэчы Паспалітай (канец XIV–XVII ст.).

Сучаснік Дашкевіча прафесар Маскоўскага ўніверсітэту Мацвей Любаўскі ў сваёй працы „Нарыс гісторыі Літоўска-Рускай дзяржавы да Люблінскай вуніі ўключна”[10] прыходзіць да высновы, што ў ВКЛ сфармавалася цалкам адпаведная еўрапейскай сістэма феадальных адносінаў са сваёй уласнай „шляхтай-рыцарствам”. Пра распаўсюд тэрміна „рыцарства” і ягоных „звычаяў” на Літоўскую Русь з Польшчы піша ў “Літоўска-Рускім сейме”[11]. Гісторык сцвярджае, што рыцарства ў ВКЛ было „не пустым гукам”, а рэальнай з’явай з усімі рысамі, якія былі ўласцівы заходнееўрапейскай шляхце.

Прафесар Варшаўскага ўніверсітэта Фёдар Леантовіч у сваёй працы „Баяры і служылыя людзі ў Літоўска-Рускай дзяржаве”[12] кажа пра „старых літоўска-рускіх „рыцараў”, ці „milites”, якія не былі тым самым, што і шляхта. Леантовіч лічыў, што рыцарства было асаблівай часткай шляхецкага стана, якая выконвала вайсковую службу і сваімі каранямі ўзыходзіла да старажытнарускіх дружыннікаў. У артыкуле „Праваздольнасць літоўска-рускай шляхты”[13] ён зноў агучвае гэтую ідэю, гаворачы пра тое, што літоўска-рускае рыцарства з’яўляецца ў дакументах XV–XVI ст. у якасці ваенна-служылай часткі шляхты, якая адрознівалася ад буйных феадалаў і служылай шляхты, знаходзячыся ў сацыльна-прававым плане паміж імі.

На жаль, гэтыя першыя крокі расійскіх навукоўцаў да даследвання праблемы рыцарства ў ВКЛ, былі спыненыя з Рэвалюцыяй

[10] М.К. Любавский, *Очерк истории Литовско-Русского государства до Люблинской унии включительно: с приложением текста хартий, выданных Великому княжеству Литовскому и его областям*. Москва 1915.

[11] М.К. Любавский, *Литовско-русский сейм: опыт по истории учреждения в связи с внутренним строем и внешней жизнью государства*. Москва 1900.

[12] Ф.И. Леонтович, *Бояре и служилые люди в Литовско-Русском государстве* [w:] *Журнал министерства юстиции*. №15. 1907.

[13] Ф.И. Леонтович, *Правоспособность литовско-русской шляхты* [w:] *Журнал министерства народного просвещения*. Новая серия. Ч. 15. 1908.

і доўгі час да пытання не вярталіся. У савецкі час, пры панаванні класавага падыходу, не было вялікай патрэбы ў вывучэнні феномена рыцарства. Да таго ж гісторыкам „хапала" разгляда арыстакратычнага мілітарнага стану ў выглядзе шляхты, дваранства. Больш глыбокае вывучэнне праблемы рыцарства як часткі мілітарнай культуры ВКЛ пачалося адносна нядаўна. Пачынальнікамі былі літоўскія даследчыкі, якія шукалі і шукаюць у гісторыі старой Літвы праявы з'яваў, характэрных для цывілізацыі сярэднявечнага Захаду. Для сучаснай літоўскай дзяржавы, якая ўваходзіць у склад аб'яднанай Еўропы, вельмі важна рэпрэзентаваць сябе ў ідэалагічным, а значыць і гістарычным плане як частку заходнееўрапейскага света. Рыцарская культура – гэта адзін са слупоў еўрапейскай цывілізацыі і свядомасці. Больш за тое папулярнасць рыцарскага міфа распаўсюдзілася і на тыя тэрыторыі, дзе гістарычна рыцарства не існавала – якія падпалі пад уплыў заходнееўрапейскай цывілізацыі ў Новы час. Таму для гісторыкаў Літвы тэма рыцарства з'яўляецца адным з "масткоў", які звязвае іх дзяржаву, якая ўвайшла ў "сям'ю еўрапейскіх народаў" даволі позна, з цэнтральнымі краінамі Старога Свету. У пошуках свайго ўласнага рыцарства, літоўская гістарыяграфія зрабіла вялікі крок у распрацоўцы праблемы

Пры гэтым, на дадзены момант кола даследчыкаў, якія звярталіся да акрэсленай тэмы адносна невялікае, а іх напрацоўкі пакуль абмежаваны навуковымі артыкуламі. Сярод піянераў у вывучэнні феномена рыцарства ВКЛ былі літоўскія гісторыкі Эдвардас Гудавічус і Станісловас Лазутка, якія яшчэ ў 1981 г. апублікавалі невялікі артыкул „Рыцары"[14]. У ім аўтары даюць вызначэнне тэрміна „рыцар", кажуць пра ягоную неадзначнасць. На думку аўтараў рыцарствам можна назваць і ўвесь шляхецкі стан разам, і асобны пласт дробнага шляхецтва ў вузкім сэнсе. Рыцарства як з'ява „раскладаецца" на аснову – сацыяльна-маёмасныя адносіны і ідэалагічную

[14] E. Gudavičius, S. Lazutka, *Riteriai* [w:] *Lietuvos istorijos metraštis*. *1980 metai*. – Vilnius 1981. P. 105–109.

надбудову ў выглядзе рыцарскай культуры з яе атрыбутамі. Пасля агульнага апісання тэрміна аўтары пераходзяць да яго ўжывання ў ВКЛ. Яны робяць выснову, што рыцарства ў ВКЛ існавала, мела адпаведную заходнееўрапейскай сацыяльна-эканамічную базу, але „ідэалагічная надбудова" ў поўнай меры ў Літве не сфармавалася. Пазней Гудавічус звяртаўся да пытання „рыцарства". У артыкуле „Асаблівасці арганізацыі літоўскага прызыўнога войска"[15] і сваёй „Гісторыі Літвы"[16] навуковец паўтарае папярэднія высновы. Ён піша, што ў ВКЛ аформілася цалкам еўрапейская сістэма феадальных адносінаў са сваім рыцарствам, якое часцей звалася шляхтай ці баярамі (тэрмін „рыцарства" быў не самым папулярным ў паноўнага стану). Пры тым, даследчык сцвярджае, што калі ў сацыяльнымі і мілітарным плане вялікалітоўскае „рыцарства" адпавядала заходнееўрапейскаму, то ў культурным узроўні розніца была вялікая: у Княстве не быў шырока распаўсюджаны кодэкс рыцарскага гонару, культ Дамы і іншыя элементы рыцарскай, куртуазнай культуры. Адзначым, што ў сваіх працах аўтар звяртае шмат увагі на зямельныя адносіны, механізмы фармавання паспалітага рушання. Тэксты Гудавічуса напісаныя ў марксісцкай традыцыі, хоць пасля атрымання Літвой незалежнасці з іх і знікла адпаведная ідэалагічная тэрміналогія. Іншым бачацца наратыў маладзейшых літоўскіх гісторыкаў, якія працягваюць вывучэнне тэмы, паднятай Гудавічусам і Лазуткай, але ў адрозненні ад іх звяртаюць больш увагі на культурныя асаблівасці феномена рыцарства ВКЛ.

У 1990–2000-ыя гг., у сувязі з атрыманнем літоўскай гістарычнай навукай метадалагічнай і ідэалагічнай незалежнасці ад савецкай гістарычнай парадыгмы, да праблемы звярнуліся зноў. Даволі поўна апісаны феномен рыцарства ВКЛ Рымвідасам Пятраўскасам у артыкуле „Рыцарства ў Вялікім Княстве Літоўскім з канца XIV

[15] E. Gudavičius, *Lietuvių pašauktinės kariuomenės organizacijos bruožai* [w:] *Karo archyvas*. T. 13. Vilnius 1992. P. 43–118.

[16] Э. Гудавичюс, *История Литвы.* Т. I: *с древнейших времен до 1569 года* / науч. Ред. Е. Л. Назарова; пер. Г. И. Ефремова. Москва 2005.

па пачатак XVI стагоддзя”[17]. Аўтар падзяліў свой артыкул на тры часткі: Рыцарства ў эпоху Позняга Сярэднявечча; Рыцарства пры двары вялікага князя літоўскага; Тэрмін Miles strenuus у ВКЛ у XVI стагоддзе. Таксама ёсць прылажэнне у якім даследчык дае пералік пасаваных у рыцары шляхцічаў ВКЛ (1400–1501). Пятраўскас сабраў і прааналізаваў вялікую колькасць матэрыялаў аб раннім этапе развіцця рыцарскай культуры ў ВКЛ. Навуковец даследуе значэнне тэрміну „рыцар” у вялікалітоўскіх дакументах таго часу, каб зразумець на колькі пашыранай была гэтая з’ява сярод шляхты. Асаблівая ўвага звяртаецца на вялікакняскія двары Вітаўта і Аляксандра Ягелончыка – панаванне гэтых манархаў разглядаецца як эпоха ўздыма рыцарскай культуры ў ВКЛ у XIV – XVI ст. Навуковец падрабязна апісвае факты праяваў рыцарскай культуры ў ВКЛ: пасаванне рыцараў, турніры, падарожжы „па рыцарскую навуку” ў іншыя краіны, прысутнасць рыцараў-іншаземцаў пры двары вялікага князя. Урэшце ён адзначае, што рыцарскія каштоўнасці былі вядомыя ў ВКЛ, але не сталі распаўсюджанай з’явай, бо рыцарская культура ў асноўным была засяроджана пры двары вялікага князя і абмяжоўвалася вузкім колам шляхты.

Артыкул Кастыціса Антанаіціса „Феномен рыцарства ў Літве у XIV–XVI ст.”[18] прысвечаны таму, калі і як з’явіліся літоўскія рыцары. У ім таксама ідзе гаворка аб паходжанні спецыфічнага характару і ўзвышэнні сацыяльнай групы рыцараў у сярэднявечнай Еўропе і Літве. Аўтар сцвярджае, што культура літоўскіх феадалаў мела больш агульнага з заходнееўрапейскай рыцарскай культурай, чым лічылася раней. Антанаіціс піша, што тэхнічны ўзровень узбраення літоўцаў у XV ст. набліжаецца да заходніх суседзяў (прыводзяцца археалагчныя і пісьмовыя звесткі), а менталітэт літоўскай

---

[17] R. Petrauskas, *Knighthood in the Grand Duchy of Lithuania from the late fourteenth to the early sixteenth centuries* [w:] *Lithuanian Historical studies II*, 2006. P. 39–66.

[18] K. Antanaitis, *Riterijos apraiškos Lietuvoje 14–16 amžiais* [w:] *Darbai ir Dienos Nom 5(14).* Kaunas, 1997. P. 125–142.

феадальнай эліты быў падобны на еўрапейскі – гэта прывяло да таго, што ідэі рыцарства маглі быць лёгка прыняты ў ВКЛ. Аднак заходнееўрапейскі культурны ўплыў не быў поўным. Літоўцы не прымалі турніры, культ Дамы, рыцарскую літаратуру і многія традыцыі паводзін рыцараў. У перыяд гаспадарання Вітаўта Вялікага знаць знаходзілася пад моцным уплывам цэнтральнай княскай адміністрацыі і менавіта адтуль ішоў распаўсюд заходняй рыцарскай культуры ў ВКЛ. Паступова, да канца XVI ст., слова „рыцар" стала сінонімам тэрміна „шляхціц".

Яшчэ адзін літоўскі аўтар, які звяртаўся да нашай тэмы ў 1990–ыя гг. – Альвідас Нікжантайціс у сваім артыкуле „Асаблівасці літоўскага войска ў XIII–XV ст. (арганізацыя, тактыка, звычаі)" адзначае, што сутыкненне літоўцаў з заходнееўрапейскімі рыцарамі прывяло да арыентацыі літоўскіх элітаў на вобраз рыцара, а таксама паўплывала на распаўсюджванне элементаў рыцарскай культуры ў ВКЛ[19].

Нельга абыйсці ўвагай артыкул Юратэ Кяўпене „Вобраз рыцара Вялікага Княства Літоўскага ў тэкстах, напісаных Мацеем Стрыйкоўскім"[20]. Даследчыца спрабуе даць адказ на пытанне – ці існаваў у Вялікім Княстве Літоўскім класічны сярэднявечны інстытут рыцарства альбо на гэтых тэрыторыях прысутнічалі толькі яго атрыбуты? У артыкуле даецца шырокі агляд даследаванняў паяпрэднікаў, якія ў той ці іншай ступені займаліся пытаннем феномена рыцарства ў ВКЛ: К. Антанайціс, Х. Л. Буш, Э. Гудавічус, Н. Якавенка, Ф. Леантовіч, М. Любаўскі і А. Нікжэнтайціс. Каб адказаць на пытанне спадарыня Кяўпене выкарыстоўвае літаратурныя тэксты, напісаныя М. Стрыйкоўскім – адштурхваючыся ад іх, яна спрабуе зразумець якім быў вобраз рыцара ў ВКЛ XVI ст. Самога

[19] A. Nikžentaitis, *XIII–XV a. lietuvių kariuomenės bruožai (organizacija, taktika, papročiai)* [w:] *Karo archyvas.* T. 13. 1992. p. 3–33.

[20] J. Kiaupiene, *Kunigaikštystės riterio vaizdinys Motiejaus Stryjkovskio tekstuose', Kultūrų sankirtos. Skiriama doc. dr. Ingės Lukšaitės 60-mečiui*, cd. Z. Kiaupa et al. Vilnius 2000, p. 117–141.

Мацея Стрыйкоўскага аўтарка называе рыцарам Вялікага Княства Літоўскага XVI ст., які пісаў для такіх жа рыцараў. Яна прыходзіць да высновы, што паняцце рыцар у творах Стрыйкоўскага часцей за ўсё ўжываецца ў значэнне „герой". Для М.Стрыйкоўскага рыцар – гэта адважны салдат, воін, імі ён называе воінаў-герояў розных часоў і краін. Акрамя гэтага М. Стрыйкоўскі паслядоўна выкарыстоўвае слова „рыцары" ў дачыненні да шляхты рускіх земляў ВКЛ, падкрэсліваючы, што рускае дваранства ВКЛ мела больш старажытную традыцыю рыцарства, чым літоўскае. Таксама Кяўпене заўважае, што, чым больш гістарычнае апавяданне Стрыйкоўскага набліжаецца да XVI ст., тым часцей рыцарства атаясамліваецца з усёй шляхтай ВКЛ.

Падобныя тэзісы Юратэ Кяўпеня паўтарае і ў раздзеле „Сярэднявечныя рыцары ці *gentry* Вялікага Княства Літоўскага ранняга Новага часу?" сваёй кнігі „Мы, Літва". Шляхта Вялікага Княства Літоўскага. Грамадскае і прыватнае жыццё"[21]. Спадарыня Кяўпеня прааналізавала дакументы, творы эпохі ВКЛ, у якіх ужываўся тэрмін „рыцар", „рыцарства" у адносінах да шляхты гэтай дзяржавы. Асаблівая ўвага была звернутая на працы слыннага гісторыка Мацея Стрыйкоўскага, які гэты тэмін ужываў даволі часта. Аўтар складае вобраз той часткі грамадства ВКЛ якая звалася „рыцарствам", а напрыканцы раздзела на аснове ранейпрыведзенага матэрыялу спрабуе знайсці агульныя рысы паміж вялікалітоўскім „рыцарствам" і англійскімі gentry. Аднак канчатковага адказу – ці адпавядае „рыцарства" ВКЛ брытанскім gentry аўтар не дае.

Нягледзячы на тое, што яшчэ з 1990-ых гадоў у беларускай мастацкай, навукова-папулярнай, а часам і навуковай літаратуры пачаў ужывацца тэрмін „рыцарства", айчынная гістарыяграфія не можа пахваліцца комплексным вывучэннем праблемы. Пры ўжыванні дадзенага тэрміна беларускія аўтары карыстаюцца тымі жа

[21] J. Kiaupiene, *„Mes, Lietuva" Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės bajorija XVI a. (viešasis ir privatus gyvenimas)"*. Vilnius 2003.

матывамі, што і іх літоўскія калегі: неабходна паказаць беларусам, што яны таксама з'яўляюцца спадчыннікамі таямнічага, яскравага света рыцарства, што Беларусь таксама ёсць краінай еўрапейскай культуры. Аднак тэзіс пра існаванне рыцарства ў ВКЛ так і не знайшоў грунтоўнага пацверджання ў навуковых працах беларускіх гісторыкаў.

У кантэксце даследвання рыцарскай культуры беларускімі навукоўцамі, можна прыгадаць артыкул „Рыцары"[22] аўтарства вядомага гісторыка Анатоля Пятровіча Грыцкевіча, змешчаны ў першым томе „Энцыклапедыі ВКЛ", аднак ён даволі павярхоўны і не мае вялікага аб'ёма, што звязана з фарматам „Энцыклапедыі". Большую частку артыкула, напісанага ў ключы савецкай гістарыяграфіі, займае тлумачэнне тэрміну рыцарства ў кантэксце Заходняй Еўропы. Напрыканцы, у адным абзацы, навуковец коратка ўзгадвае асноўныя дакументы эпохі ВКЛ, у якіх фігуруе гэты тэрмін. Аўтар кажа пра асаблівасці ў разуменні феномена рыцарства на тэрыторыі ВКЛ – ён сцвярджае, што рыцарствам тут называлі коннікаў-феадалаў, а сам тэрмін „рыцар" адпавядаў „шляхцічу" і "баярыну".

Аднак беларуская навука можа пахваліцца грунтоўнымі працамі, якія разглядаюць розныя аспекты шляхецкай культуры ў ВКЛ – некаторыя з іх будуць надзвычай карысны для вывучэння феномена рыцарства. Адной з самых вядомых у гэтым шэрагу з'яўляецца праца Юрыя Бохана „Турнірныя традыцыі ў Вялікім княстве Літоўскім у XIV–XVI стагоддзях"[23]. У кнізе разглядаецца далучанасць феадальнай эліты Вялікага княства Літоўскага да еўрапейскіх турнірных традыцый у часы Позняга Сярэднявечча. Звяртаецца ўвага на пачатак распаўсюджання ў ВКЛ турнірнай практыкі, віды турнірных практыкаванняў і спецыфічны турнірны рыштунак.

---

[22] *Рыцары* [w:] *Вялікае княства Літоўскае: Энцыклапедыя. У 2 т.* Т. 1: *Абаленскі – Кадэнцыя* / Рэдкал.: Г.П. Пашкоў (гал. рэд.) [і інш.]. Мінск 2005.

[23] Бохан Ю.М. *Турнірныя традыцыі ў Вялікім княстве Літоўскім у XIV–XVI стагоддзях.* Мінск 2008.

Яшчэ адна праца аўтара „Узбраенне насельніцтва беларускіх зямель у XIV – XVI стагоддзях”[24] прысвечана эвалюцыі зброі на тэрыторыі Беларусі ў эпоху ВКЛ. У ёй разглядаюцца розныя катэгорыі наступальнага і засцерагальнага ўзбраення, мясцовыя традыцыі, а таксама заходнія і ўсходнія ўплывы на развіццё вайсковай справы. У кантэксце рыцарскай культуры яна карысна тым, што добра паказвае працэс „вэстэрнізацыі” ўзбраення ў ВКЛ, асаблівую цікавасць выклікае інфармацыя пра пласцінавыя даспехі, якія выкарыстоўваліся феадальнай элітай дзяржавы (прыгадаем багацейшы збор Радзівілаў у Нясвіжы) і былі характэрныя для еўрапейскага рыцарства таго часу.

Неабходна ўзгадаць і кнігу, напісаную Юрыем Мікалаевічам разам з Анастасіяй Скеп’ян, „Побыт феадалаў Вялікага Княства Літоўскага ў XV – сярэдзіне XVII стагоддзя”[25], якая адлюстроўвае важнейшыя аспекты матэрыяльнай культуры феадалаў – жыллё, харчаванне, адзенне, вялікая ўвага надаецца баўленню вольнага часу – паляванню, рыцарскім турнірам, гульням і забавам. Праца комплексна паказвае „знешнія” атрыбуты жыццядзейнасці феадалаў ВКЛ і тым самым дазваляе правесці параўнанне з еўрапейскай рыцарскай культурай, паказаць падабенства і адрозненне гэтых двух сацыяльных груп.

Хацелася б адзначыць, што Юры Бохан браў актыўны ўдзел у беларускім рэканструктарскім русе, дапамагаў вядомаму клубу „Княжы Гуф” у стварэнні рыцарскіх даспехаў. Дарэчы, гэты клуб займаўся не толькі папулярызацыяй вайсковай гісторыі ВКЛ і гістарычнай рэканструкцыяй, але і падрыхтоўкай гістарычных праектаў – так у 2008 г. у Нацыянальным гістрычным музеі удзельнікамі клуба была арганізавана выстава „Рыцары Вялікага княства”. Агулам рэканструктарскі рух на Беларусі – важная старонка ў гісторыі

[24] Бохан Ю.М. *Узбраенне насельніцтва беларускіх зямель у XIV–XVI стагоддзях.* Мінск: Беларусь, 2012.

[25] Бохан Ю.М. Скеп’ян А.А. *Побыт феадалаў Вялікага Княства Літоўскага ў XV – сярэдзіне XVII стагоддзя.* Мінск 2011.

папулярызацыі рыцарскай культуры на Беларусі, аднак гэта тэма асобнага даследавання.

Трэба сказаць, што рыцарскія ідэалы былі важнай часткай сармацкай культуры шляхты Рэчы Паспалітай. Феномен рыцара-воіна, рыцара-абаронцы Айчыны і Веры эпохі сарматызму быў апісаны ў працах: „Сармацкая культура беларускай шляхты ў XVI–XVIII стагоддзях”[26] беларускай даследчыцы Лады Клімуць і “Міфы і вобразы сарматызма. Вытокі нацыянальнай ідэалогіі Рэчы Паспалітай”[27] расійскага навукоўца Марыі Лескінен. Аўтаркі даюць падрабязны аналіз асноўных рысаў сармацкага міфа, ідэала і вылучаюць у якасці адной з галоўных роляў шляхціча-сармата – роль воіна-рыцара. Лада Яраславаўна прыходзіць да высновы, што шляхта ВКЛ XVI–XVII ст. успрыняла заходнееўрапейскую рыцарскую этыку, перапрацаваўшы яе на свой манер, дадаўшы сармацкі каларыт, а Марыя Войтаўна сцвярджае, што пералік рысаў, які быў уласцівы для „польскага рыцара” цалкам адпавядае тым, што былі характэрныя для заходнееўрапейскага рыцара.

Асобна прыгадаем працу Наталлі Якавенка „Украінская шляхта з канца XIV да сярэдзіны XVII стагоддзя. Валынь і Цэнтральная Украіна” у якой яна разглядае гісторыю прывіляванага стану на тэрыторыі Украіны у складзе ВКЛ і Польшчы[28]. Першы раздзел кнігі пачынаецца з даследвання пераходу „баяр-рыцараў” (так у Якавенка) да баяр-шляхты, гаворка ідзе пра перабудову старажытнарускай структуры баярства ў часы Вялікага Княства Літоўскага. Нягледзячы на тое, што кніга павярхоўна закранае тэму рыцарства, яна карысна аналізам развіцця шляхецкага (рыцарскага) стану ў кантэксце феадальнага грамадства. Гэта дае добры грунт не

[26] Клімуць Л.Я. *Сармацкая культура беларускай шляхты ў XVI–XVIII стагоддзях*. Мінск 2013.

[27] Лескинен М. В. *Мифы и образы сарматизма. Истоки национальной идеологии Речи Посполитой*, Москва 2002.

[28] Н. М. Яковенко, *Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII ст. Волинь і Центральна Україна*. Київ 1993.

толькі для роздумаў пра лёсы рыцарства ў ВКЛ, але і для параўнанняў з тымі ж працэсамі ў Заходняй Еўропе.

Спецыяльная літаратура

Трэба памятаць, што феномен рыцарства ўключае ў сябе не толькі матэрыяльную культуру, але і духоўную, важным элементам якой ёсць літаратура. Вядомым знаўцам гэтай часткі рыцарскай культуры з'яўляецца беларускі даследчык Аляксандр (Алесь) Бразгуноў, які напісаў манаграфію „Перакладны рыцарскі і гістарычны раман Беларусі XV – XVI стст."[29]. У кнізе даследуюцца пытанні гісторыі і эвалюцыі папулярных жанраў беларускай перакладной літаратуры Позняга Сярэднявечча – рыцарскага і гістарычнага рамана, разглядаюцца ў параўнанні з еўрапейскімі крыніцамі такія помнікі перакладнога пісьменства, як „Трышчан", „Бава", „Александыя", „Троя", „Атыла". Алесь Уладзіміравіч звяртае ўвагу на „адрозны ад заходнееўрапейскага рыцарства погляд на сваю ролю ў жыцці" шляхты ВКЛ. Ён адзначае, што вялікалітоўская шляхта не мела той ідэйна-эстэтычнай, асновы, на якой грунтавалася культура заходнееўрапейскага рыцарства, то бок для яе тэрмін „рыцарства" не ўтвараў адзіны ментальны комплекс, харэктэрны для заходнееўрапейскага рыцарства. На аснове вывучэння тэкстаў перакладных рыцарскіх раманаў даследчык разважае пра адрозненні і падабенства ў разуменні панятка „рыцарства" ў вялікалітоўскіх і заходнееўрапейскіх феадалаў.

Яшчэ адзін вядомы беларускі даследчык літаратуры ВКЛ Сяргей Кавалёў з'яўляецца аўтарам цэлага шэрагу даследванняў[30]

---

[29] А.У. Бразгуноў, *Перакладны рыцарскі і гістарычны раман Беларусі XV–XVI стст.: еўрапейскі кантэкст, трансфармацыя і эвалюцыя жанру*: Аўтарэф. дыс. на атрыманне вучон. ступ. канд. філал. навук: 10.01.01.Мінск, 2002.

[30] С.В. Кавалёў, *Героіка-эпічная паэзія Беларусі і Літвы канца XVI ст.*. Мінск: Універсітэцкае, 1993. Кавалёў С.В. *Літаратура Вялікага Княства Літоўскага XVI – пачатку XVII ст.: феномен культурнага памежжа*. Мінск 2011. С.В. Ка-

у якіх разглядаюцца творы, прысвечаныя вайсковым канфліктам і вядомым дзеячам мілітарнай гісторыі XV–XVII стагоддзяў. Гэтыя творы, створаныя ў розных жанрах шматмоўнага пісьменства ВКЛ (эпіграматычная, эпічная паэзія, мемуары) раскрываюць вайсковыя ідэалы шляхты ВКЛ, даюць уяўленне пра тое, чым быў тэрмін „рыцарства" для аўтараў гэтых твораў і шырэй для ўсяго шляхецтва.

З гэтага жа пункта гледжання для нас былі карыснымі такія навуковыя працы беларускіх даследчыкаў, як „Беларуская лацінамоўная паэзія: ранні рэнесанс", „Беларуская лацінамоўная паэзія: позні рэнесанс і ранняе Барока"[31] аўтарства Жанны Некрашэвіч-Каротка, „Кніжна-эпіграматычная паэзія Вялікага Княства Літоўскага XVI ст. у кантэксце антычнай традыцыі"[32] Ганны Карповіч, „Старажытная паэзія Беларусі XVI – першая палова XVII ст."[33] Івана Саверчанкі, а таксама артыкул Уладзіміра Кананoвіча „Пахвала князя Канстанціна Астрожскага" як крыніца для вывучэння ідэнтычнасці праваслаўнай эліты ВКЛ пачатку XVI стагоддзя"[34].

валёў, *Шматмоўная паэзія Вялікага Княства Літоўскага эпохі Рэнесансу*. Мінск 2010.

[31] Ж.В. Некрашэвіч-Кароткая, *Беларуская лацінамоўная паэзія: ранні Рэнесанс*. Мінск 2009. Ж.В. Некрашэвіч-Кароткая, *Беларуская лацінамоўная паэма: позні Рэнесанс і ранняе Барока*. Мінск 2011.

[32] Г. А. Карповіч, *Кніжна-эпіграматычная паэзія Вялікага Княства Літоўскага XVI ст. у кантэксце антычнай традыцыі.* Інстытут Славянскай Філалогіі Універсітэта Марыі Кюры-Складоўскай у Любліне, Польскі Інстытут у Мінску. Мінск 2012.

[33] І. В. Саверчанка, *Старажытная паэзія Беларусі XVI – першая палова XVII ст*. / Рэд.А.І.Мальдзіс; АН Беларусі.Ін-т літ.імя Я.Купалы.Фонд фундам.даслед. Рэсп.Беларусь. Мінск 1992.

[34] У. Кананoвіч, *„Пахвала князя Канстанціна Астрожскага як крыніца для вывучэння ідэнтычнасці праваслаўнай эліты ВКЛ пачатку XVI стагоддзя"* [w:] *Arche Пачатак; № 12 (133). Бітва пад Оршай: месца памяці і канфлікт інтэрпрэтацый*. Мінск 2014. С. 736–752.

Мастацтва

Пры вывучэнні рыцарскай культуры ў ВКЛ неабходна спыніцца на тэме вобраза рыцара ў мастацтве. Тут мы можам прыгадаць кнігу Л.Я. Клімуць „Сармацкая культура беларускай шляхты ў XVI – XVIII стагоддзях", дзе даецца апісанне мастацтва эпохі сарматызма, важнай часткай якой быў мілітарны, рыцарскі кампанент.

Унікальным артэфактам эпохі, якую мы абралі для даследвання, з'яўляецца карціна „Бітва пад Оршай". Гэта выбітны твор бітальнага мастацтва, аб'ект для вывучэння зброі і адзення таго часу, адзін з важнейшых сімвалаў сённяшняга канструявання гераічнай мінуўшчыны народаў былога ВКЛ. Для нашай тэмы твор важны тым, што мала-дзе з такой дакладнасцю выяўлены сюжэт з гісторыі Княства, у якім цэнтральнае месца займаюць ваяры, якіх можна назваць рыцарамі. Нягледзячы на тое, што большасць выяўленых на карціне рыцараў мела польскае паходжанне (літоўская кавалерыя ў той час мела больш лёгкі характар), карціна і сёння іграе важную ролю ва ўкараненні думкі пра наяўнасць рыцарства ў старажытнай Літоўскай дзяржаве сярод патрыятычных колаў нацый былога ВКЛ. Карціне прысвечана некалькі значных артыкулаў[35], але мы звернем ўвагу на працу даследчыка з Ужгарада Уладзіміра Гуцула „Карціна

---

[35] M. Janicki, *Obraz Bitwa pod Orszą – geneza, datowanie, wzory graficzne a obraz bitwy „na Kropiwnej" i inne przedstawienia batalistyczne w wileńskim pałacu Radziwiłłów* [w:] *Bitwa pod Orszą,* red. M. Nagielski. Warszawa 2015.

[3.] Жыгульскі, *„Бітва пад Оршай" – аналіз структуры карціны* [w:] *Arche Пачатак;* № 12 (133). *Бітва пад Оршай: месца памяці і канфлікт інтэрпрэтацый*. Мінск 2014. С. 354–401.

[A.] Болдыраў, *Карціна „Бітва пад Оршай" і даследванне яе прыдатнасці для вывучэння гісторыі ўзбраення. Да пытання аб гістарыяграфіі легендарнага палатна* [w:] *Arche Пачатак;* № 12 (133). *Бітва пад Оршай: месца памяці і канфлікт інтэрпрэтацый*. Мінск 2014. С. 441–456.

[B.] Гуцул, *„Конно і збройно". Образи представників руських воєнних еліт на памятці станкового живопису першої третини XVI ст. „Битва під Оршею": спроба ідентифікації.* [w:] *Sredniowiecze Polskie i Powszechne.* T. 6(10). Katowice 2014. С. 334–349.

„Бітва пад Оршай" – прыдворная прапаганда ці рыцарскі эпас?"[36], у якой аўтар кажа пра неабходнасць разгляду карціны праз прызму рыцарскай культуры, пра погляд на яе як на артэфакт сымбалічнай камунікацыі. Даследчык прыходзіць да высновы, што карціна ёсць прыкладам адлюстравання рыцарскай традыцыі элітаў Польшчы і ВКЛ.

Прыгадаем яшчэ адзін артыкул аўтара „Іканаграфія харызмы: вобраз князя Канстанціна Астрожскага (1460–1530) у дакументальнай баталістыцы першай траціны XVI ст."[37], дзе ён вывучае выявы знакамітага палкаводца – у першую чаргу даследчык звяртае ўвагу на карціну „Бітва пад Оршай". Гуцул лічыць, што князь паказаны на карціне не толькі як палкаводзец, але і як рыцар, што свядома рызыкуе ўласным жыццём у баі.

Важным аспектам рыцарскай культуры з'яўляецца геральдыка – навука пра гербы. Вядучым беларускім даследчыкам геральдыкі ВКЛ Аляксеем Іванавічам Шаландай была напісана праца „Таямнічы свет беларускіх гербаў. Шляхецкая геральдыка Вялікага княства Літоўскага"[38], у якой раскрываецца сутнасць і шляхі развіцця гербаў шляхты ВКЛ. У сутнасці гэтая кніга – выклад гісторыі шляхецкай сымболікі, навуковае даследаванне геральдыкі і сфрагістыкі ВКЛ канца XIV–XVIII ст.

Паколькі тэрмін „рыцарства" уключае ў сябе вялікі дыяпазон мілітарных, культурных, побытавых аспектаў, неабходна адзначыць, што існуе вялікая колькасць даследванняў, прысвечаных тэмам, каторыя апасродкава тычыцца прадмета нашага агляда:

---

[36] У. Гуцул, *Карціна „Бітва пад Оршай" – прыдворная прапаганда ці рыцарскі эпас?* [w:] *Arche Пачатак;* № 12 (133). *Бітва пад Оршай: месца памяці і канфлікт інтэрпрэтацый*. Мінск: Гайсак 2014. С. 401–441.

[37] В. Гуцул, *Іконографія харизми: образ князя Костянтина Острозького (1460–1530) в документальній баталістиці першої третини XVI ст.* [w:] *Острозька давнина.* Вип. 3. Острiг, 2014. – С. 7–20.

[38] А.І. Шаланда, *Таямнічы свет беларускіх гербаў: шляхецкая геральдыка Вялікага княства Літоўскага*. Мінск: А. М. Янушкевіч, 2014.

мастацтва[39] [40] [41] [42] [43], прававое развіццё дзяржавы[44] [45], родавыя легенды [46], архітэктура феадальных замкаў [47] [48], пахавальная культура шляхты [49] [50] і іншае.

[39] А.А. Ярошевич, *От ренессанса к барокко: мемориальная и алтарная пластика Беларуси XVII–XVIII веков* . Минск 2019.

[40] А. К. Лявонава, *Старажытнабеларуская скульптура*. Мінск 1991.

[41] М. Матушакайте, *Литовская надгробная скульптура эпохи Ренессанса и раннего барокко* [w:] Искусство Прибалтики. Таллинн, 1981.

[42] Л. И. Тананаева, *Сарматский портрет: из истории польского портрета эпохи барокко*. Москва 1979.

[43] А. Ю. Хадыка, Ю. В. Хадыка *Непаўторныя рысы: з гісторыі беларускага партрэта*. Мінск 1992.

[44] С. Лазутка С., И. Валиконите, Э. Гудавичюс, *Первый Литовский Статут (1529 г.).* Вильнюс 2004.

[45] Я.А. Юхо, *Гісторыя дзяржавы і права Беларусі: Вучэбн. дапам.* Мінск 2000.

[46] R. Petrauskas, *Socialiniai ir istoriografiniai lietuvių kilmės iš romenų teorijos aspektai* [w:] *Literatūros istorija ir jos kurėjai.* Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas; red. S. Narbutas. Vilnius 2004. P. 270–285.

[47] М. Волкаў, *Мірскі замак у XVI–XVIII стст.: гісторыя будаўніцтва і эвалюцыя функцыянальнага прызначэння* [w:] Беларускі гістарычны часопіс. 2016. № 9. С. 29–45.

[48] Н. А. Волков, *Уподобляясь монархам: символика магнатских резиденций в Великом княжестве Литовском в конце XV – середине XVII в.* [w:] *Вызов времени: становление централизованных государств на Востоке и Западе Европы в конце XV–XVII вв*. Калуга 2019. С. 94–101.

[49] Д.В. Лісейчыкаў, *„Ходилъ до церкви и тамъ надгробокъ писаныи виделъ…» Кірылічныя надмагіллі XVI – XVII стст. на землях Вялікага Княства Літоўскага.* [w:] *Epitaphium: пахавальная культура народаў Вялікага Княства Літоўскага: зборнік артыкулаў*. Мінск 2022. С.69–102.

[50] Н.В. Стахно, *Пахавальная цырымонія эпохі барока як частка рэпрэзентацыі шляхты Вялікага Княства Літоўскага // Epitaphium: пахавальная культура народаў Вялікага Княства Літоўскага: зборнік артыкулаў.* Мінск 2022. С.121–131.

Старажытнарускія дружыннікі. Рыцарства Ордэна і Польшчы.

На наш погляд пры вывучэнні рыцарства ў ВКЛ нельга забывацца на старажытнарускіх дружыннікаў, бо гэты прывіліяваны пласт сярэднявечнага грамадства пры стварэнні Літоўскай дзяржавы нікуды не знік, а з часам уліўся ў шляхецкі стан. Для нас уяўляе цікавасць пытанне – а наколькі блізкімі была ідэалогія, культура, сацыяльнае становішча старажытнарускай дружыны і еўрапейскага рыцарства? Адным з першых яго падымае Мікалай Дашкевіч у сваёй працы „Рыцарства на Русі". Аўтар звяртае ўвагу на тое, што розныя народы і культуры мелі такі пласт, які ў заходнееўрапейскай культуры называецца рыцарствам – на Русі яму адпавядаюць дружыннікі. Аналізуючы дакументальныя крыніцы і паэтычную спадчыну Русі, Дашкевіч прыходзіць да высновы, што ў рускіх эліт былі падобныя да рыцарскіх погляды на воінскі гонар і славу. Таксама ён звяртае ўвагу на тое, што ў старажытнарускую эпоху ішоў працэс пранікнення заходнееўрапейскай, у тым ліку рыцарскай, культуры на Русь. З аднаго боку яна пранікла з поўначы – з Ноўгарада Вялікага праз стасункі з паўночнаеўрапейскімі краінамі, з іншага – з Польшчы, Вугоршчыны, Чэхіі. Эліты Русі былі знаёмыя з рыцарскай паэзіяй, турнірамі, феноменам крыжовых паходаў, але пры тым, як піша Дашкевіч, заходнееўрапейскае рыцарства і старажытнаруская дружына ўсё ж не былі адным і тым жа.

Падрабязна вывучаецца ідэалогія дружыны ў кнізе сучаснага расійскага гісторыка Аляксандра Мусіна „Milites Christi Старажытнай Русі. Вайсковая культура рускага Сярэднявечча ў кантэксце рэлігійнага менталітэту"[51]. Мэта працы – рэканструкцыя суадносін вайсковага і рэлігійнага кампанентаў у рускай культуры X–XVI ст. Навуковая праца, сабрала вядомыя на сённяшні дзень навуковыя звесткі, якія тычацца дадзенай праблемы. Кніга раскрывае гіста-

[51] А.Е. Мусин, *Milites Christi Древней Руси: воинская культура русского Средневековья в контексте религиозного менталитета*. Санкт-Петербург 2005.

рычны менталітэт старажытнарускага грамадства, апісвае ідэалогію „дружыны Гасподняй", дэманструе эвалюцыю адносін старажытнарускага чалавека да зброі і вайсковай службы. Гэтая праца дазваляе правесці паралелі паміж ідэалогіяй заходнееўрапейскага рыцарства і старажытнарускай дружыны, вылучыць падобныя рысы ў вайсковай культуры, хоць аўтар і кажа, што дружыннікаў можна назваць рыцарамі з вялікай доляй умоўнасці.

Яшчэ адна важная праца, якую неабходна прыгадаць гэта артыкул беларускага гісторыка Піліпа Падбярозкіна „Ці можа „схізматык" быць рыцарам? Статус рускага воіна ў лівонскіх хроніках XIII ст."[52] У артыкуле разглядаецца пытанне аб прымяненні канцэпта рыцарства ў адносінах да рускіх воінаў у кантэксце руска-лівонскіх адносін XIII ст. Аўтар звяртаецца да тэкстаў „Хронікі Лівоніі" Генрыха Латвійскага і "Лівонскай Старэйшай рыфмаванай хронікі", а таксама з дапамогай параўнальнага аналізу сюжэтаў еўрапейскага рыцарскага эпасу робіць спробу вызначыць статус рускіх воінаў, з пункту гледжання Рыжскай царквы і братоў ордэна. Аналізуючы сюжэты рыцарскага эпасу, лівонскіх хронік і рускага летапісання ўдалося выявіць куртуазныя практыкі і літаратурныя матывы ў лівонскіх і рускіх крыніцах XIII ст.: дараванне турнірных коняў, захаванне прынцыпаў fair play, інстытут закладніцтва, васальныя звычаі, рыцарскі візіт прэстыжу. Даследчык прыходзіць да высновы, што еўрапейскі канцэпт рыцарства можа прымяняцца ў дачыненні да рускіх воінаў у кантэксце руска-лівонскіх стасункаў у XIII ст.

Пытанне турнірных практык на Русі падымае П. Васін у артыкуле „Ігрушкі рускіх князёў"[53]. Аўтар сцвярджае, што на Русі мелі распаўсюд воінскія турнірныя ігры, якія называліся „іграмі" альбо „ігрушкамі". Васін падкрэслівае, што „ігры" істотна адрозніваліся

---

[52] Ф.Д. Подберезкин, *Может ли «схизматик» быть рыцарем? Статус русского воина в ливонских хрониках XIII в.* [w:] *Александр Невский: личность, эпоха, историческая память. К 800-летию со дня рождения. Материалы международной научной конференции (25-27 мая 2021 г., Москва, Россия)*. С. 259–268.

[53] П. Васин, *Игрушки русских князей* [w:] Родина. 2003, № 11. С.106–110.

ад заходнееўрапейскіх турніраў – для Русі не быў характэрны інстытут герольдаў, не было спецыяльнага зводу правілаў, турнірнай зброі і т.д. Аўтар лічыць, што з'яўленне воінскіх забаваў на Русі было абумоўлена заходнім уплывам. Больш за тое былі прэцэдэнты, калі прадстаўнікі рускіх эліт удзельнічалі ў падобных „іграх" змагаючыся супраць польскіх і ўгорскіх рыцараў. Такім чынам турнірныя практыкі не былі чымсьці невядомым для Старажытнай Русі.

У артыкуле расійскага гісторыка Уладзіслава Назарава „Этас служылага баярства на Русі XIII – XV ст. (да пытання аб паралелях з еўрапейскім рыцарствам)"[54], аўтар спрабуе вылучыць шэраг прыкметаў заходнееўрапейскага рыцара, а пасля тлумачыць на колькі рускі баярын ім адпавядаў. Нягледзячы на наяўнасць частковага падабенства ў сацыяльнай трансфармацыі рускага служылага баярства і еўрапейскага рыцарства, Назараў прыходзіць да высновы, што праз асаблівасці сацыяльна-эканамічнага развіцця Русі (у першую чаргу аўтар звяртае ўвагу на Паўночна-Усходнюю Русь) рыцарства ў гэтым рэгіёне не сфармавалася.

У артыкуле „Таранны бой у сярэднявечнай Русі" Уладзімір Гуцул вылучае такую важную рысу заходнееўрапейскага рыцарства, як выкарыстанне тараннага боя. Аўтар лічыць, што таранны бой быў не толькі важным баявым тактычным сродкам феадальнай вайны, але і сур'ёзным культурным фактарам. Гуцул паспрабаваў разгледзіць праблему бытавання тараннага бою на тэрыторыі сярэднявечнай Русі ў кантэксце цывілізацыі сярэднявечнага Захаду. Вывучэнне тэкставых, візуальных і рэчавых крыніц дазволіла аўтару прыйсці да высновы, што тэхніка тараннага бою ў сярэднявечнай Русі адпавядала заходнееўрапейскім практыкам.[55]

---

[54] В. Д. Назаров, *Этос служилого боярства на Руси XIII–XV вв. (к вопросу о параллелях с европейским рыцарством)* [w:] *Долгое Средневековье. Сборник в честь профессора А. А. Сванидзе*. М., 2011. С. 178–189.

[55] В. Гуцул, *Таранный бой в Седневековой Руси* [w:] *Colloquia Russica. Series I,* vol. 5. *Rus' and Central Europe from the 11th to the 14th Century.* Krakow – Bratislava *2015*. С. 199–215.

Падобные погляды сустракаюцца і ў іншай ягонай рабоце – „Рыцары Данілы Раманавіча. Рыцарская зброя сярод персанажаў Галіцка-Валынскага летапіса”[56]. Аўтар прыходзіць да высноў, што тэкст летапісу дае прамыя падставы гаварыць аб наяўнасці сярод згаданых у ім персанажаў „рыцарскага мілітарнага трэнду”. Выражаецца гэты трэнд у практыцы выкарыстання зброі: мячоў, коп’яў, суліц, якая адпавядала заходнееўрапейскаму рыцарскаму мілітарнаму мастацтву. Агулам неабходна адзначыць, што рысай Уладзіміра Гуцула як даследчыка вайсковай гісторыі Русі ёсць вялікая ўвага да тэхнічнага, мілітарнага (зброя і практыка боя) складніка прадмета даследвання.

Іншы ўкраінскі медыявіст – Леонці Вайтовіч у артыкуле „Праблемы гістарычнай тэрміналогіі сярэднявечнай Русі: дружынная дзяржава, феадалізм, княства, воласць, лен, кармленне, вотчына” падымае праблему ўжывання агульнаеўрапейскіх тэрмінаў у адносінах да гісторыі Старажытнай Русі[57]. У прыватнасці мы сустракаем думку пра адпаведнасць старажытнарускіх тэрмінаў „детескі”, „отроки”, „гриді” заходнееўрапейскім пажам, пахалкам, рыцарам. Да таго ж аўтар арыентуе чытача на вялікі корпус крыніц да тэмы гонару і прысягі ў дружынным асяроддзі.

Суседства з Нямецкім Ордэнам і Польскім Каралеўствам адыгравала вялікае значэнне ў знаёмстве эліт ВКЛ з рыцарскай культурай. Вывучаючы феномен рыцарства ў Княстве неабходна валодаць ведамі па гісторыі польскага і балтыйскага рыцарства. Паспрабуем коратка расказаць пра некаторыя працы, што даюць ўяўленне аб сутнасці рыцараў-”суседзяў” Літвы. Праца нямецкага гісторыка Хартмута Бокмана „Нямецкі ордэн: дванаццаць главаў з яго гісто-

---

[56] В. Гуцул, *Рицарі Данила Романовича. Рицарська зброя серед персонажів галицько-волинсько літопису* [w:] *Спеціальні історичні дістципліни*. Нац. акад. наук України, Ін-т історії України. Вип. 16. 2009. С. 78–91.

[57] Л. Войтович, *Проблеми історичної термінології середньовічної Русі: дружинна держава, феодалізм, князівство, волость, лен, кормління, вотчина.* [w:] *Colloquia russica.* Series II, Vol. 4. *Середньовічна Русь: Проблеми термінології.* Івано-Франківськ–Краків 2018. С. 9–21.

рыі”[58], якая абапіраецца на вялікую колькасць сярэднявечных крыніц, прысвечана гісторыі Нямецкага ордэна ад яго заснавання на Святой зямлі ў канцы XII стагоддзя да навейшага часу. Асобныя главы кнігі расказваюць пра няпростыя адносіны Ордэна з Літоўскай, а пасля і Літоўска-Польскай дзяржавай. Другая праца якую хацелася б прыгадаць – „Лівонія і Русь у XIII ст.”[59] эстонскага даследчыка Анці Селарта. Манаграфія з’яўляецца даследаваннем адносін крыжакоў з Руссю. У ёй разглядаюцца галоўныя праблемы гэтага перыяду ў адносінах нямкціх рыцараў і рускіх княстваў на фоне шырокага кантэкста гісторыі крыжовых паходаў, гісторыі Усходняй і Паўночнай Еўропы ў цэлым. Для нас важна, што вялікую частку даследвання займаюць адносіны рыцараў з Паўночна-заходняй Руссю і Літвой.

Артыкул нямецкага гісторыка Вернера Паравічыні „Літовец: ад праціўніка-язычніка да шляхетнага вяльможы”[60] расказвае пра тое, як змяняўся вобраз літоўца ў вачах крыжаносцаў на працягу XIV–XV ст. Змены ў стаўленні да элітаў ВКЛ, як лічыць Паравічыні, суправаджалася паступовай вестэрнізацыяй літоўскай шляхты, працэсам далучэння яе да еўрапейскай культуры.

Зноў узгадаем імя Рымвідаса Пятраўскаса, які шчыльна займаўся тэматыкай стасункаў крыжакоў з ВКЛ. У сваіх артыкулах[61] [62] [63]

---

[58] Х. Бокман, *Немецкий орден: двенадцать глав из его истории*. Москва 2004..

[59] Selart A. *Livland und dir Rus’ im 13. Jahrhundert* . Köln; Weimar; Wien 2007.

[60] W. Paravicini, *Litauer: vom heidnischen Gegner zum adligen Standesgenossen* [w:] *Tannenberg – Grunwald – Žalgiris 1410: Krieg und Frieden im späten Mittelalter Herausgegeben von Werner Paravicini, Rimvydas Petrauskas und Grischa Vercamer*. Harrassowitz Verlag. Wiesbaden 2012.

[61] R. Petrauskas, *Litauen und der Deutsche Orden: Vom Feind zum Verbündeten* [w:] *Tannenberg – Grunwald – Žalgiris 1410: Krieg und Frieden im späten Mittelalter Herausgegeben von Werner Paravicini, Rimvydas Petrauskas und Grischa Vercamer*. Wiesbaden 2012.

[62] R. Petrauskas, *Der Frieden im Zeitalter des Krieges: Formen friedlicher Kommunikation zwischen dem Deutschen Orden und dem Großfürstentum Litauen zu Beginn des 15. Jahrhunderts* [w:] *Annaberger Annalen über Litauen und deutsch-litauische Beziehungen. 2004, Nr. 12.* P. 28–42.

[63] Р. Пятраўскас, *Фармаванне інстытуцыйнага двара вялікага князя ў Літве (XIV – пачатак XV ст.)* [w:] *Arche № 9 (84). 2009. Літва і Беларусь: тысяча год разам*. Мінск 2009. С. 39–71.

ён падымаў не толькі праблемы міжнародных адносінаў, але і пытанне культурнага, інстытуцыянальнага ўплыву Ордэна на Літву.

Звяртаючыся да гісторыі польскага рыцарства ўзгадаем працу Дарыюша Піваварчыка „Рыцарскі звычай у познесярэднявечнай Польшчы (XIV–XV ст.)"[64], якая акрамя гісторыі падрабязна расказвае пра розныя формы рыцарскай культуры, такія як рыцарскія касцюмы, турніры, паляванне, правілы паводзін, ідзе параўнанне з заходнееўрапейскім рыцарствам.

Некалькі словаў хацелася б сказаць пра зборнік навуковых артыкулаў „Рыцарскі этас у культуры. Традыцыі і працяг". Шматаўтарская манаграфія прадстаўляе міждысцыплінарны падыход да рыцарскага этасу, які склаўся ў Сярэднявеччы, традыцыя якога культывавалася ў розных сферах жыцця ад першых стагоддзяў да нашых дзён як у Еўропе, так і ў іншых краінах. Аўтары шэрагу навуковых артыкулаў, сабраных у манаграфіі, з'яўляюцца даследчыкамі розных галін: гісторыкамі, літаратуразнаўцамі, культуролагамі. Сярод іх вылучым артыкулы Агнешкі Тэтэрыч-Пузё „Воін, абаронца веры і прыгнечаных? Рыцарскія ўзоры ў святле сярэднявечных апавяданняў"[65] і Агнешкі Клавіноўскай „Грамадства страху? Паводзіны, неадпаведныя рыцарскаму этасу ў найстарэйшых польскіх хроніках"[66], якія на аснове гістарычных крыніцаў апісваюць ідэал польскага рыцара і ягоную адпаведнасць/неадпаведнасць уяўнаму вобразу.

---

[64] D. Piwowarczyk, *„Obyczaj rycerski w Polsce późnośredniowiecznej (XIV–XV wiek)".* Warszawa 2006.

[65] A. Teterycz-Puzio, *Wojownik, obrońca wiary i uciśnionych? Wzorce rycerskie w świetle średniowiecznych przekazów narracyjnych* [w:] *Ethos rycerski w kulturze. Tradycje i kontynuacje. T.1. W kręgy średniowiecza* – Uniwersytet Śląski 2017. S.151–184.

[66] A. Klawinowska, *Społeczeństwo trwogi? Zachowania niezgodne z ethosem rycerskim w najstarszych kronikach polskich* [w:] *Ethos rycerski w kulturze. Tradycje i kontynuacje.* T. 1. *W kręgy średniowiecza.* Uniwersytet Śląski 2017. S.184–203.

Высновы

Можна сказаць, што на дадзены момант створаны пэўны корпус навуковых тэкстаў, прысвечаных феномену рыцарства ў Вялікім Княстве Літоўскім. Упершыню гэтая праблема падымаецца ў працах дарэвалюцыйных расійскіх гісторыкаў на пачатку XX ст., у асаблівасці неабходна адзначыць даследванне Мікалая Дашкевіча „Рыцарства на Русі". У канцы XX – пачатку XXI ст. рэй у даследванні рыцарства бяруць літоўскія гісторыкі, якімі быў створаны шэраг навуковых артыкулаў. Сярод беларускіх гісторыкаў гэтая тэма не карыстаецца вялікай папулярнасцю і адзіным даследчыкам, які звярнуўся (першае дзесяцігоддзе XXI ст.) да такога аспекта рыцарскай культуры як турнір, быў Юрый Бохан.

На пачатак трэцяга дзесяцігоддзя XXI ст. навуковай супольнасцю створаны пласт навуковых даследванняў, прысвечаных як рыцарству наогул, так і рыцарству рэгіёна Цэнтральна-Усходняй Еўропы. Неабходна адзначыць, што вывучэнне феномена рыцарства ў рэгіёне актывізавалася пасля распаду СССР, з атрыманнем свабоды ў выбары тэмаў і метадалогіі даследванняў. Акрамя наратыву, прысвечанаму непасрэдна тэме рыцарства ў апошнія дзесяцігоддзі была створана вялікая колькасць навуковых работаў, якія падымаюць розныя аспекты рыцарскай культуры: побыт, зброя, замкавае будаўніцтва, пахавальная культура, мастацтва.

Пры параўнанні заходнееўрапейскай і рэгіянальнай гістарыяграфію адзначым, што заходнееўрапейскай гістарычная навука даволі глыбака вывучыла феномен рыцарства ва ўсіх ягоных праўленнях і акрамя спецыяльных даследванняў, быў створаны корпус аб'ёмных агульных прац. Гістарычная навука краінаў былога ВКЛ, на жаль, такім узроўнем вывучэння праблемы пахваліцца не можа праз шэраг фактараў: доўгае панаванне ідэалогіі ў навуцы і разгляд дадзенай тэмы як перыферыйнай. На сённяшні дзень рэгіянальная гістарыяграфія абмежавана даволі невялікай колькасцю артыкулаў па тэме рыцарства, аднак цікавасць да праблемы ёсць і гэта дае надзею на працяг працы даследчыкаў у дадзеным кірунку.

Бібліяграфія

Antanaitis K. *Riterijos apraiškos Lietuvoje 14–16 amžiais* [w:] *Darbai ir Dienos Nom 5(14).* Kaunas, 1997. p. 125–142.

Bohan Yu.M. Skep'yan A.A. *Pobyt feadalau Vyalikaga Knyastva Litouskaga u XV – syaredzine XVII stagoddzya.* Minsk: Belarus, 2011.[Бохан Ю.М. Скеп'ян А.А. *Побыт феадалаў Вялікага Княства Літоўскага ў XV – сярэдзіне XVII стагоддзя*. Мінск: Беларусь, 2011].

Bohan Yu.M. *Turnirnyya tradycyi u Vyalikim knyastve Litouskim u XIV–XVI stagoddzyah.* Minsk: I. P. Logvinau, 2008. [Бохан Ю.М. *Турнірныя традыцыі ў Вялікім княстве Літоўскім у XIV–XVI стагоддзях*. Мінск: І. П. Логвінаў, 2008].

Bohan Yu.M. *Uzbraenne naselnictva belaruskih zyamel u XIV– XVI stagoddzyah.* Minsk: Belarus, 2012.[Бохан Ю.М. *Узбраенне насельніцтва беларускіх зямель у XIV– XVI стагоддзях*. Мінск: Беларусь, 2012].

Bokman H. *Nemeckij orden: dvenadcat glav iz ego istorii*. Moskva: Ladomir, 2004. [Бокман Х. *Немецкий орден: двенадцать глав из его истории.* Москва: Ладомир, 2004].

Boldyrau A. *Karcina „Bitva pad Orshaj" i dasledvanne yae prydatnasci dlya vyvuchennya gistoryi uzbraennya. Da pytannya ab gistaryyagrafii legendarnaga palatna* [w:] *Arche Pachatak;* № 12 (133). *Bitva pad Orshaj: mesca pamyaci i kanflikt interpretacyj*. Minsk: Gajsak, 2014. C. 441–456. [Болдыраў А. *Карціна „Бітва пад Оршай" і даследванне яе прыдатнасці для вывучэння гісторыі ўзбраення. Да пытання аб гістарыяграфіі легендарнага палатна* [w:] *Arche Пачатак;* № 12 (133). *Бітва пад Оршай: месца памяці і канфлікт інтэрпрэтацый.* Мінск: Гайсак, 2014. С. 441–456].

Brazgunou A.U. *Perakladny rycarski i gistarychny raman Belarusi XV–XVI stst.: eurapejski kantekst, transfarmacyya i evalyucyya zhanru: Autaref. dys. na atrymanne vuchon. stup. kand. filal. navuk*: 10.01.01.Minsk, 2002.[Бразгуноў А.У. *Перакладны рыцарскі і гістарычны раман Беларусі XV–XVI стст.: еўрапейскі кантэкст, трансфармацыя і эвалюцыя жанру: Аўтарэф. дыс. на атрыманне вучон. ступ. канд. філал. навук*: 10.01.01.Мінск, 2002].

Bumke J. *The Concept of Knighthood in the Middle Ages*. New York, 1982.

Dashkevich N. P. *Rycarstvo na Rusi – v zhizni i poezii: [rech, proiznesennaya 27 oktyabrya 1899 g.].* Kiev, 1902. [Дашкевич Н. П. *Рыцарство на Руси– в жизни и поэзии: [речь, произнесенная 27 октября 1899 г.*]. Киев, 1902].

Dzhons R. *Istoriya rycarstva*. Moskva: Eksmo, 2014. [Джонс Р. *История рыцарства*. Москва: Эксмо, 2014].

Flori Zh. *Ideologiya mecha: Predystoriya rycarstva.* SPb.: Izd. gruppa «Evraziya», 1999. [Флори Ж. Идеология меча: Предыстория рыцарства. СПб.: Изд. группа «Евразия», 1999].

Flori Zh. *Povsednevnaya zhizn rycarej v Srednie veka: [perevod s francuzskogo]*. Moskva: Molodaya gvardiya, 2006.[Флори Ж. *Повседневная жизнь рыцарей в Средние века: [перевод с французского*]. Москва: Молодая гвардия, 2006].

Gucul U. *Karcina „Bitva pad Orshaj" – prydvornaya prapaganda ci rycarski epas?* [w:] Arche Pachatak; № 12 (133). *Bitva pad Orshaj: mesca pamyaci i kanflikt interpretacyj*. Minsk: Gajsak, 2014. C. 401–441. [*Гуцул У. Карціна „Бітва пад Оршай" – прыдворная прапаганда ці рыцарскі эпас?* [w:] *Arche Пачатак;* № 12 (133). *Бітва пад Оршай: месца памяці і канфлікт інтэрпрэтацый.* Мінск: Гайсак, 2014. С. 401–441].

Gucul V. *„Konno i zbrojno". Obrazy predstavnykiv ruskyh voyennyh elit na pamyatci stankovogo zhyvopysu pershoyi tretyny XVI st. „Bitva pid Orsheyu": sproba identyfikaciyi*. [w:] S*redniowiecze Polskie i Powszechne. T.6(10)*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Slaskiego, 2014. C. 334–349. [Гуцул В. *„Конно і збройно". Образи представників руських воєнних еліт на памятці станкового живопису першої третини XVI ст. „Битва під Оршею": спроба ідентифікації.* [w:] *Sredniowiecze Polskie i Powszechne. T.6(10).* Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Slaskiego, 2014. C. 334–349].

Gucul V. *Ikonografiya harizmi: obraz knyazya Kostyantyna Ostrozkogo (1460–1530) v dokumentalnij batalistyci pershoyi tretyny XVI st*. [w:] *Ostrozka davnyna.* Vip. 3. Ostrig, 2014. – S. 7–20. [Гуцул В. *Іконографія харизми: образ князя Костянтина Острозького (1460–1530) в документальній баталістиці першої третини XVI ст*. [w:] *Острозька давнина. Вип. 3.* Острiг, 2014. – С. 7–20].

Gucul V. *Rytsari* Danyla Romanovycha. Rytsarska zbroia sered personazhiv halytsko-volynsko litopysu [w:] *Spetsialni istorychni disttsypliny. Nats. akad. nauk Ukrainy, In-t istorii Ukrainy.* Vyp. 16. 2009. S. 78–91. [Гуцул В. *Рицарі Данила Романовича. Рицарська зброя серед персонажів галицько-волинсько літопису* [w:] *Спеціальні історичні дістципліни. Нац. акад. наук України, Ін-т історії України. Вип. 16.* 2009. С. 78–91].

Gucul V. *Tarannyj boj v Sednevekovoj Rusi* [w:] *Colloquia Russica.* Series I, vol. 5. *Rus' and Central Europe from the 11th to the 14th Century.* Krakow – Bratislava, 2015. C. 199–215. [Гуцул В. *Таранный бой в Седневековой Руси* [w:] *Colloquia Russica.* Series I, vol. 5. *Rus' and Central Europe from the 11th to the 14th Century*. Krakow – Bratislava, 2015. C. 199–215].

Gudavichyus E. *Istoriya Litvy.* T. I: *s drevnejshih vremen do 1569 goda* / nauch. Red. E. L. Nazarova; per. G. I. Efremova. M.: fond im. I. D. Sytina. – Baltrus,

2005. [Гудавичюс Э. *История Литвы.* Т. I: *с древнейших времен до 1569 года* / науч. Ред. Е. Л. Назарова; пер. Г. И. Ефремова. М.: фонд им. И. Д. Сытина. – Baltrus, 2005].

Gudavičius E. *Lietuvių pašauktinės kariuomenės organizacijos bruožai* [w:] *Karo archyvas.* T. 13. Vilnius, 1992. p. 43–118.

Gudavičius E., Lazutka S. *Riteriai* [w:] *Lietuvos istorijos metraštis. 1980 metai*. – Vilnius, 1981. p. 105–109.

Gustynskaya letopis / Ros. akad. nauk, In-t rus. lit. (Pushkin. dom). SPb.: Dmitrij Bulanin, 2003. (*Polnoe sobranie russkih letopisej;* T. 40). S. 125. [*Густынская летопись* / Рос. акад. наук, Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом). СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. (*Полное собрание русских летописей;* Т. 40). С. 125].

Hadyka A. Yu., Hadyka Yu. V. *Nepautornyya rysy: z gistoryi belaruskaga partreta*. Minsk: Navuka i tehnika, 1992. [Хадыка А. Ю., Хадыка Ю. В. *Непаўторныя рысы: з гісторыі беларускага партрэта*. Мінск: Навука і тэхніка, 1992].

Hejzinga J. *Osen Srednevekovya*. Sankt-Peterburg: Azbuka, 2022. [Хейзинга Й. *Осень Средневековья.* Санкт-Петербург: Азбука, 2022].

Janicki M. *Obraz Bitwa pod Orszą – geneza, datowanie, wzory graficzne a obraz bitwy „na Kropiwnej" i inne przedstawienia batalistyczne w wileńskim pałacu Radziwiłłów* [w:] *Bitwa pod Orszą,* red. M. Nagielski. Warszawa, 2015.

Kananovich U. *„Pahvala knyazya Kanstancina Astrozhskaga yak krynica dlya vyvuchennya identychnasci pravaslaunaj elity VKL pachatku XVI stagoddzya*" [w:] *Arche Pachatak;* № 12 (133)*. Bitva pad Orshaj: mesca pamyaci i kanflikt interpretacyj.* Minsk: Gajsak, 2014. С. 736–752. [Кананович У. *„Пахвала князя Канстанціна Астрожскага як крыніца для вывучэння ідэнтычнасці праваслаўнай эліты ВКЛ пачатку XVI стагоддзя"* [w:] *Arche Пачатак;* № 12 (133). *Бітва пад Оршай: месца памяці і канфлікт інтэрпрэтацый*. Мінск: Гайсак*,* 2014. С. 736–752].

Karpovich G. A. *Knizhna-epigramatychnaya paeziya Vyalikaga Knyastva Litouskaga XVI st. u kanteksce antychnaj tradycyi.* Instytut Slavyanskaj Filalogii Universiteta Maryi Kyury-Skladoŷskaj u Lyubline, Polski Instytut u Minsku. Minsk: Knigazbor, 2012. [Карповіч Г. А. *Кніжна-эпіграматычная паэзія Вялікага Княства Літоўскага XVI ст. у кантэксце антычнай традыцыі.* Інстытут Славянскай Філалогіі Універсітэта Марыі Кюры-Складоўскай у Любліне, Польскі Інстытут у Мінску. Мінск: Кнігазбор, 2012].

Kavalyou S.V. *Geroika-epichnaya paeziya Belarusi i Litvy kanca XVI st*. Minsk: Universiteckae, 1993. [Кавалёў С.В. *Героіка-эпічная паэзія Беларусі і Літвы канца XVI ст.* Мінск: Універсітэцкае, 1993].

Kavalyou S.V. *Litaratura Vyalikaga Knyastva Litouskaga XVI – pachatku XVII st.: fenomen kulturnaga pamezhzha.* Minsk: Knigazbor, 2011. [Кавалёў С.В. *Літаратура Вялікага Княства Літоўскага XVI – пачатку XVII ст.: феномен культурнага памежжа*. Мінск: Кнігазбор, 2011].

Kavalyou S.V. Shmatmounaya paeziya Vyalikaga Knyastva Litouskaga epohi Renesansu. Minsk: Knigazbor, 2010. [Кавалёў С.В. *Шматмоўная паэзія Вялікага Княства Літоўскага эпохі Рэнесансу.* Мінск: Кнігазбор, 2010].

Kiaupiene J. *„Mes, Lietuva" Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės bajorija XVI a. (viešasis ir privatus gyvenimas)".* – Vilnius: Kronta, 2003.

Kiaupiene J. *Kunigaikštystės riterio vaizdinys Motiejaus Stryjkovskio tekstuose', Kultūrų sankirtos. Skiriama doc. dr. Ingės Lukšaitės 60-mcčiui,* cd. Z. Kiaupa et al. Vilnius, 2000 , p. 117–141.

Kin M. *Rycarstvo.* Moskva: Nauch. mir, 2000. [Кин М. *Рыцарство.* Москва: Науч. мир, 2000].

Klawinowska A. *Społeczeństwo trwogi? Zachowania niezgodne z ethosem rycerskim w najstarszych kronikach polskich* [w:] *Ethos rycerski w kulturze. Tradycje i kontynuacje.* T. 1. *W kręgy średniowiecza.* Uniwersytet Śląski, 2017. S.184–203.

Klimuc L.Ya. *Sarmackaya kultura belaruskaj shlyahty ў XVI–XVIII stagoddzyah.* Minsk: Belarus, 2013. [Клімуць Л.Я. *Сармацкая культура беларускай шляхты ў XVI–XVIII стагоддзях.* Мінск: Беларусь, 2013].

Lazutka S., Valikonite I., Gudavichyus E. *Pervyj Litovskij Statut (1529 g.).* Vilnyus: Izdatelstvo Margi Rashtaj, 2004. [Лазутка С., Валиконите И., Гудавичюс Э. *Первый Литовский Статут (1529 г.).* Вильнюс: Издательство Марги Раштай, 2004].

Leontovich F.I. *Boyare i sluzhilye lyudi v Litovsko-Russkom gosudarstve* [w:] *Zhurnal ministerstva yusticii.* № 15. 1907. [Леонтович Ф.И. *Бояре и служилые люди в Литовско-Русском государстве* [w:] *Журнал министерства юстиции*. *№15.* 1907].

Leontovich F.I. *Pravosposobnost litovsko-russkoj shlyahty* [w:] *Zhurnal ministerstva narodnogo prosvesheniya. Novaya seriya.* Ch. 15. 1908. [Леонтович Ф.И. *Правоспособность литовско-русской шляхты* [w:] *Журнал министерства народного просвещения. Новая серия.* Ч. 15. 1908].

Leskinen M. V. *Mify i obrazy sarmatizma. Istoki nacionalnoj ideologii Rechi Pospolitoj.* Moskva: Institut slavyanovedeniya RAN, 2002. *[Лескинен М. В. Мифы* и образы сарматизма. Истоки национальной идеологии Речи Посполитой. Москва: Институт славяноведения РАН, 2002].

Lisejchykau D.V. „*Hodil do cerkvi i tam nadgrobok pisanyi videl…" Kirylichnyya nadmagilli XVI – XVII stst. na zemlyah Vyalikaga Knyastva Litouskaga*. [w:]

Epitaphium: pahavalnaya kultura narodau Vyalikaga Knyastva Litouskaga: zbornik artykulau. Minsk: NGAB, 2022. С.69–102. [Лісейчыкаў Д.В. *„Ходилъ до церкви и тамъ надгробокъ писаныи виделъ…" Кірылічныя надмагіллі XVI – XVII стст. на землях Вялікага Княства Літоўскага*. [w:] *Epitaphium: пахавальная культура народаў Вялікага Княства Літоўскага: зборнік артыкулаў*. Мінск: НГАБ, 2022. С.69–102].

Lyavonava A. K. *Starazhytnabelaruskaya skulptura.* Minsk: Navuka i tehnika, 1991. [Лявонава А. К. *Старажытнабеларуская скульптура.* Мінск: Навука і тэхніка, 1991].

Lyubavskij M.K. *Litovsko-russkij sejm: opyt po istorii uchrezhdeniya v svyazi s vnutrennim stroem i vneshnej zhiznyu gosudarstva.* Moskva, 1900. [Любавский М.К. *Литовско-русский сейм: опыт по истории учреждения в связи с внутренним строем и внешней жизнью государства.* Москва, 1900].

Lyubavskij M.K. *Ocherk istorii Litovsko-Russkogo gosudarstva do Lyublinskoj unii vklyuchitelno: s prilozheniem teksta hartij, vydannyh Velikomu knyazhestvu Litovskomu i ego oblastyam.* Moskva: Moskovskaya hudozhestvennaya pechatnya, 1915. [Любавский М.К. *Очерк истории Литовско-Русского государства до Люблинской унии включительно: с приложением текста хартий, выданных Великому княжеству Литовскому и его областям.* Москва: Московская художественная печатня, 1915].

Matushakajte, M. *Litovskaya nadgrobnaya skulptura epohi Renessansa i rannego barokko* [w:] *Iskusstvo Pribaltiki.* Tallinn, 1981. [Матушакайте, М. *Литовская надгробная скульптура эпохи Ренессанса и раннего барокко* [w:] *Искусство Прибалтики*. Таллинн, 1981].

Musin, A. E. *Milites Christi Drevnej Rusi: voinskaya kultura russkogo Srednevekovya v kontekste religioznogo mentaliteta* . Sankt-Peterburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 2005. [Мусин, А. Е. *Milites Christi Древней Руси: воинская культура русского Средневековья в контексте религиозного менталитета* . Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение, 2005].

Nazarov V. D. *Etos sluzhilogo boyarstva na Rusi XIII–XV vv. (k voprosu o parallelyah s evropejskim rycarstvom)* [w:] *Dolgoe Srednevekove. Sbornik v chest professora A. A. Svanidze*. Moskva, 2011. S. 178–189. [Назаров В. Д. *Этос служилого боярства на Руси XIII–XV вв. (к вопросу о параллелях с европейским рыцарством)* [w:] *Долгое Средневековье. Сборник в честь профессора А. А. Сванидзе*. Москва, 2011. С. 178–189].

Nekrashevich-Karotkaya Zh.V. *Belaruskaya lacinamounaya paema: pozni Renesans i rannyae Baroka.* Minsk: Belaruski dzyarzhauny universitet, 2011. [Некрашэвіч-Кароткая Ж.В. *Беларуская лацінамоўная паэма: позні*

Рэнесанс і ранняе Барока. Мінск: Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт, 2011].

Nekrashevich-Karotkaya Zh.V. *Belaruskaya lacinamounaya paeziya: ranni Renesans.* Minsk: Belaruski dzyarzhauny universitet, 2009. [Некрашэвіч-Кароткая Ж.В. *Беларуская лацінамоўная паэзія: ранні Рэнесанс*. Мінск: Беларускі дзяржаўны універсітэт, 2009].

Nikžentaitis *A. XIII–XV a. lietuvių kariuomenės bruožai (organizacija, taktika, papročiai)* [w:] *Karo archyvas.* T. 13. 1992. p. 3–33.

Paravicini W. *Litauer: vom heidnischen Gegner zum adligen Standesgenossen* // *Tannenberg – Grunwald – Žalgiris 1410: Krieg und Frieden im späten Mittelalter Herausgegeben* von Werner Paravicini, Rimvydas Petrauskas und Grischa Vercamer. Harrassowitz Verlag. Wiesbaden, 2012.

Petrauskas R. *Der Frieden im Zeitalter des Krieges: Formen friedlicher Kommunikation zwischen dem Deutschen Orden und dem Großfürstentum Litauen zu Beginn des 15. Jahrhunderts* [w:] *Annaberger Annalen über Litauen und deutsch-litauische Beziehungen*. 2004, Nr. 12. p. 28–42.

Petrauskas R. *Knighthood in the Grand Duchy of Lithuania from the late fourteenth to the early sixteenth centuries* [w:] *Lithuanian Historical studies II*, 2006. p. 39–66.

Petrauskas R. *Litauen und der Deutsche Orden: Vom Feind zum Verbündeten* [w:] *Tannenberg – Grunwald – Žalgiris 1410: Krieg und Frieden im späten Mittelalter Herausgegeben* von Werner Paravicini, Rimvydas Petrauskas und Grischa Vercamer. Harrassowitz Verlag. Wiesbaden, 2012.

Petrauskas, R. *Socialiniai ir istoriografiniai lietuvių kilmės iš romenų teorijos aspektai* [w:] *Literatūros istorija ir jos kurėjai.* Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas; red. S. Narbutas. Vilnius, 2004. P. 270–285.

Piwowarczyk D. *„Obyczaj rycerski w Polsce późnośredniowiecznej* (XIV–XV wiek)".Warszawa: Wydawnictwo DiG, 2006.

Podberezkin F.D. *Mozhet li „shizmatik" byt rycarem? Status russkogo voina v livonskih hronikah XIII v.* [w:] *Aleksandr Nevskij: lichnost, epoha, istoricheskaya pamyat. K 800-letiyu so dnya rozhdeniya. Materialy mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii (25–27 maya 2021 g., Moskva, Rossiya).* S.259–268. [Подберезкин Ф.Д. *Может ли „схизматик" быть рыцарем? Статус русского воина в ливонских хрониках XIII в.* [w:] *Александр Невский: личность, эпоха, историческая память. К 800-летию со дня рождения. Материалы международной научной конференции (25–27 мая 2021 г., Москва, Россия).* С.259–268].

Pouny zbor tvorau / Maksim Bagdanovich. T. 1: *Vershy, paemy, peraklady, nasledavanni, charnavyya nakidy / padryhtouka tekstau i kamentaryi: E. A. Zolavaj, T. R. Stroevaj, L. U. Hryshchanovich*. Minsk: Navuka i tehnika, 1992.

S. 314. [*Поўны збор твораў / Максім Багдановіч. Т. 1: Вершы, паэмы, пераклады, наследаванні, чарнавыя накіды / падрыхтоўка тэкстаў і каментарыі: Э. А. Золавай, Т. Р. Строевай, Л. У. Хрышчановіч.* Мінск: Навука і тэхніка, 1992. С. 314].

Pyatrauskas R. *Farmavanne instytucyjnaga dvara vyalikaga knyazya u Litve (XIV – pachatak XV st.)* [w:] *Arche № 9 (84). 2009. Litva i Belarus: tysyacha god razam*. Minsk, 2009. S. 39–71. [Пятраўскас Р. *Фармаванне інстытуцыйнага двара вялікага князя ў Літве (XIV – пачатак XV ст.)* [w:] Arche № 9 (84). 2009. *Літва і Беларусь: тысяча год разам*. Мінск, 2009. С. 39–71].

Rycary [w:] *Vyalikae knyastva Litouskae: Encyklapedyya.* U 2 t. T. 1: *Abalenski – Kadencyya* / Redkal.: G.P. Pashkou (gal. red.) [i insh.]. – Minsk.: BelEn, 2005. [*Рыцары* [w:] *Вялікае княства Літоўскае: Энцыклапедыя. У 2 т.* Т. 1: *Абаленскі – Кадэнцыя* / Рэдкал.: Г.П. Пашкоў (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск.: БелЭн, 2005].

Saverchanka I. V. *Starazhytnaya paeziya Belarusi XVI – pershaya palova XVII st.* / Red. A.I. Maldzis; AN Belarusi. In-t lit.imya Ya.Kupaly. Fond fundam. dasled.Resp.Belarus. Minsk: Navuka i tehnika, 1992. [Саверчанка І. В. *Старажытная паэзія Беларусі XVI – першая палова XVII ст*. / Рэд. А.І.Мальдзіс; АН Беларусі. Ін-т літ.імя Я.Купалы. Фонд фундам.даслед. Рэсп.Беларусь. Мінск: Навука і тэхніка, 1992].

Selart A. *Livland und dir Rus' im 13. Jahrhundert* . Köln; Weimar; Wien, 2007.

Shalanda A.I. T*ayamnichy svet belaruskih gerbau: shlyaheckaya geraldyka Vyalikaga knyastva Litouskaga.* Minsk: A. M. Yanushkevich, 2014. [Шаланда А.І. *Таямнічы свет беларускіх гербаў: шляхецкая геральдыка Вялікага княства Літоўскага*. Мінск: А. М. Янушкевіч, 2014].

Stahno N.V. *Pahavalnaya cyrymoniya epohi baroka yak chastka reprezentacyi shlyahty Vyalikaga Knyastva Litouskaga* [w:] *Epitaphium: pahavalnaya kultura narodau Vyalikaga Knyastva Litouskaga: zbornik artykulau*. Minsk: NGAB, 2022. С.121–131. [Стахно Н. В. *Пахавальная цырымонія эпохі барока як частка рэпрэзентацыі шляхты Вялікага Княства Літоўскага* [w:] *Epitaphium: пахавальная культура народаў Вялікага Княства Літоўскага: зборнік артыкулаў.* Мінск: НГАБ, 2022. С.121–131].

Tananaeva L.I. *Sarmatskij portret: iz istorii polskogo portreta epohi barokko*. Moskva: Nauka, 1979. [Тананаева Л. И. *Сарматский портрет: из истории польского портрета эпохи барокко.* Москва: Наука, 1979].

Teterycz-Puzio A. *Wojownik, obrońca wiary i uciśnionych? Wzorce rycerskie w świetle średniowiecznych przekazów narracyjnych* [w:] *Ethos rycerski w kulturze. Tradycje i kontynuacje.* T. 1. *W kręgy średniowiecza.* Uniwersytet Śląski, 2017. S. 151–184.

Vasin P. *Igrushki russkih knyazej* [w:] *Rodina.* 2003, № 11. S.106–110.[Васин П. *Игрушки русских князей* [w:] *Родина.* 2003, № 11. С.106–110].

Vojtovich L. *Problemi istorichnoyi terminologiyi serednovichnoyi Rusi: druzhinna derzhava, feodalizm, knyazivstvo, volost, len, kormlinnya, votchina*. [w:] *Colloquia russica.* Series II, Vol. 4. *Serednovichna Rus: Problemi terminologiyi.* Ivano-Frankivsk–Krakiv, 2018. S. 9–21. [Войтович Л. *Проблеми історичної термінології середньовічної Русі: дружинна держава, феодалізм, князівство, волость, лен, кормління, вотчина.* [w:] *Colloquia russica.* Series II, Vol. 4. *Середньовічна Русь: Проблеми термінології.* Івано-Франківськ–Краків, 2018. С. 9–21].

Volkau M. *Mirski zamak u XVI–XVIII stst.: gistoryya budaunictva i evalyucyya funkcyyanalnaga pryznachennya* [w:] *Belaruski gistarychny chasopis.* 2016. № 9. S. 29–45. [Волкаў М. *Мірскі замак у XVI–XVIII стст.: гісторыя будаўніцтва і эвалюцыя функцыянальнага прызначэння* [w:] *Беларускі гістарычны часопіс.* 2016. № 9. С. 29–45].

Volkov N. A. *Upodobliyayas monarham: simvolika magnatskih rezidencij v Velikom knyazhestve Litovskom v konce XV – seredine XVII v.* [w:] *Vyzov vremeni: stanovlenie centralizovannyh gosudarstv na Vostoke i Zapade Evropy v konce XV–XVII vv.* Kaluga, 2019. S. 94–101. [Волков Н. А. *Уподобляясь монархам: символика магнатских резиденций в Великом княжестве Литовском в конце XV – середине XVII в.* [w:] *Вызов времени: становление централизованных государств на Востоке и Западе Европы в конце XV–XVII вв.* Калуга, 2019. С. 94–101].

Yakovenko N. M. *Ukrainska shliakhta z kintsia XIV do seredyny XVII st. Volyn i Tsentralna Ukraina*. Kyiv, 1993. [Яковенко Н. М. *Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII ст. Волинь і Центральна Україна.* Київ, 1993].

Yaroshevich A.A. *Ot renessansa k barokko: memorialnaya i altarnaya plastika Belarusi XVII–XVIII vekov.* Minsk: Belarus, 2019. [Ярошевич А.А. *От ренессанса к барокко: мемориальная и алтарная пластика Беларуси XVII–XVIII веков* . Минск: Беларусь, 2019].

Yuho, Ya.A. *Gistoryya dzyarzhavy i prava Belarusi: Vuchebn. dapam*. Minsk: RIVSh BDU, 2000. [Юхо, Я.А. *Гісторыя дзяржавы і права Беларусі: Вучэбн. дапам*. Мінск: РІВШ БДУ, 2000].

Zhygulski Z. *„Bitva pad Orshaj" – analiz struktury karciny* [w:] *Arche Pachatak;* № 12 (133). *Bitva pad Orshaj: mesca pamyaci i kanflikt interpretacyj.* Minsk: Gajsak, 2014. C. 354–401. [Жыгульскі З. *„Бітва пад Оршай" – аналіз структуры карціны* [w:] *Arche Пачатак;* № 12 (133). *Бітва пад Оршай: месца памяці і канфлікт інтэрпрэтацый.* Мінск: Гайсак, 2014. С. 354–401].

The phenomenon of knighthood in the Grand Duchy of Lithuania in the XIV–XVI centuries: historiography of the issue

The article studies the problem of the phenomenon of knighthood in the Great Duchy of Lithuania during the last 120 years from the beginning of the 20th century until today. In the beginning, the main works dedicated to the history of knighthood are examined: ones by M.Kin, G. Flori, J. Huizinga, E. Bumke and others. Further the scientific works, which particularly dedicated to the phenomenon of knighthood in the Great Duchy of Lithuania, are studied: from the first articles, references in the academic works of pre-revolutionary Russian historians (M. Dashkewytsch, M. Lyubavsky, F. Leontovich) until contemporary studies by Lithuanian and Belarusian authors (E. Gudavičius, R. Petrauskas, K. Antanaitis, A. Nikzhentaitis, J. Kiaupiene, Y. Bohan). The author emphasises that this topic was being discussed in the first time at the beginning of the 20th century, however, during the long time, during the existence of Marxism approach towards history, the problem barely developed. In this regard only in 1990s – 2000s, the problem of the phenomenon of knighthood was being developed in Lithuanian and Belarusian history, against the background of the crisis of the Soviet historiographical tradition. The main part of scientific texts appeared in works created by Lithuanian scientists. In its turn, Belarusian science pays little attention to the study of the problem of knighthood and basically the only historian who was really interested in this topic, was Yury Bohan.
K e y w o r d s: knight, knighthood, elite, aristocracy, Middle Ages, historiography, Grand Duchy of Lithuania, war, culture

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.2024.pp.87-102

Przegląd Środkowo-Wschodni, 9, 2024
ISSN 2543-618X eISSN 2545-1324

Nr art. 20240903

Data przesłania: 14.01.2024
Data akceptacji: 28.02.2024

Мікола Хаўстовіч
Uniwersytet Warszawski
m.khaustovich@uw.edu.pl
ORCID: 0000-0002-3007-0603

Рукапісы беларускай *Энеіды*

Rękopisy białoruskie *Eneidy*

Badania nad *Eneidą* białoruską rozpoczęły się na początku XX wieku, kiedy językoznawca Joachim Karski opublikował artykuł „Eneida białoruska na opak" i w załączniku do niej umieścił wydanie zbiorcze dzieła. Do swojej pracy autor wykorzystał trzy rękopisy. Najpierw rękopis Mysłowskiego dla Vosipa Badziańskiego (lata 30. XIX w.); potem rękopis W. Badziańskiego dla Pawła Szafarika (1837); następnie rękopis Barysa Zaleskiego dla W. Badziańskiego (1851). W latach dwudziestych XX wieku wszystkie te rękopisy zaginęły. Z tego powodu badając *Eneidę na opak,* można było posługiwać się jedynie publikacją J. Karskiego. W 2018 r. Wiaczesław Martysiuk odkrył w katalogach Rosyjskiego Państwowego Archiwum Akt Dawnych dokumenty W. Badziańskiego, wśród których znajdowały się dawne rękopisy białoruskiej *Eneidy.* W niniejszym artykule dokonano analizy nowo odkrytych rękopisów *Eneidy.* Zwraca się uwagę na odrębność rękopisu Mysłowskiego sporządzonej w języku białoruskim alfabetem łacińskim (obecność literatury „ŭ", oddającej dźwięk [ў]). Naszym zdaniem brak „cokannia" w rękopisach *Eneidy,* które pochodzą z domu Rawińskiego, może wskazywać na to, że owe dzieło białoruskie nie wyszło spod pióra Wincentego Rawińskiego.

Słowa kluczowe: Dawne rękopisy białoruskiej *Eneidy*, cechy graficzne, niereprezentowane „cokanie", atrybucja

Рымскі паэт Публій Вергілій Марон (70 да н. э. – 19 да н. э.) на замову Гая Юлія Цэзара Актавіяна Аўгуста (63 да н. э. – 14) дзеля станаўлення нацыянальнай свядомасці і нацыянальнага гонару народа і абароны дынастычных інтарэсаў імператара цягам дзесяці гадоў напісаў на падставе паданняў, што выводзіліся непасрэдна з *Іліяды* Гамера, патрыятычны эпас *Энеіда* (*Aeneis*), прысвечаны гісторыі легендарнага траянскага героя Энея, які пасля разбурэння Троі перасяліўся з рэшткамі свайго народа ў Італію.

Перайманні-наследаванні *Энеідзе* з'явіліся ўжо ў I ст. н. э. Твор у хрысціянскую эпоху стаўся своеасаблівым падручнікам лацінскай мовы. У XV ст. *Энеіду* пачалі актыўна перакладаць (спачатку прозаю, пасля вершам) на еўрапейскія мовы – французскую (1500), іспанскую, шатландскую (1513), нямецкую (1515, 1610), італьянскую (1581), галандскую (1646) і інш.

Першы друкаваны расійскі пераклад *Энеіды* Васіля Санкоўскага (1741–?) з'явіўся ў 1769 г. (I песня), поўны (Васіля Пятрова, 1736–1799) у 1780-я гг.

У XVII ст. з'явіліся першыя травестацыі славутай паэмы Вергілія. Пачынальнікам лічыцца Джавані Батыста Лалі (1772–1637), які ў 1634 г. выдаў *L'Eneide travestita del Signor Gio*. Але сапраўдную славу жанру травестацыі ў духу бурлеска і іроікамічнай паэмы прынёс сваім *Вергіліем пераліцаваным бурлескным вершам* (*Le Virgile travesti en vers burlesques*, 1648) Поль Скарон (1610–1660).

Для ўсходнеславянскіх травестацый *Энеіды* найважнейшае значэнне мела праца аўстрыйскага паэта Алаіса Блюмауэра (1755–1798) *Virgil's Aeneis, travestirt* (1784–1788). Бо менавіта яе ў першую чаргу выкарыстоўвалі і расійскі, і ўкраінскі, і беларускі паэты. Тут мы не будзем закранаць пытання першынства славянскай травестацыі, адзначым толькі, што шэраг украінскіх даследнікаў выказваюць аргументаваныя сумненні, што *Виргиліева Энейда, вывороченная наизнанку* (1791) Мікалая Осіпава (1751–1799) з'явілася раней іншых. Таксама лічым патрэбны сказаць, што Міхайло Маркоўскі (1869–1947) у 1926 г. выказаў думку, што Іван Катлярэўскі на па-

чатковым этапе свае травестацыі Вергілія карыстаўся беларускім тэкстам:

> ранній текст білоруської *Енеїди* міг ходити по Чернігівщині, міг бути відомий і Парпурі, що був родом з Чернігівщини (Конотіпського повіту), міг навіть попасти до рук і самого Котляревського, що в пізнішій редакції і міг вставити це білоруське „смякай", бо в найстарішому списку *Енеїди* Котляревського (1794) тут стоїть „размишляй" (в виданню К 1809 р. „и помишляй", у Ж було раніше „и помишляй" або „размишляй" – важко напевне розібрати), тільки-ж витерто і потім, написано, як і в Парпури, „смякай" (в рук. 1839 р. и помишляй)[1].

Мы маем яшчэ пару аргументаў, якія сведчаць, што беларуская травестацыя была напісаная не ў 1820-я гг., а значна раней, але, пакідаючы гэтае пытанне дзеля адмысловага даследавання, найперш паразважаем пра нашыя пошукі рукапісаў беларускай *Энеіды*.

Даследаванне беларускай *Энеіды* пачалося ўласна на пачатку XX ст., калі вядомы расійскі (беларускага паходжання) мовазнаўца Яўхім Карскі (1861–1931) апублікаваў у XVIII томе *Сборника Харьковскаго Историко-Филологическаго Общества, изданнаго въ честь профессора Н.Ф. Сумцова* (1908) невялікі артыкул *Бѣлорусская Энеида на изнанку съ приложеніемъ текста сохранившихся отрывковъ*[2].

Дзеля свае працы ён карыстаўся трыма рукапісамі (Я. Карскі назваў іх «древнѣйшими списками»). Па-першае, рукапісам Мыслоўскага для Восіпа Бадзянскага (1830-я гг.); па-другое, рукапісам В. Бадзянскага для Паўла Шафарыка (1837); па-трэцяе, рукапісам Барыса Залескага для В. Бадзянскага (1851). Навуковец паводле

---

[1] М. Марковський, *Енеїда Івана Петровича Котляревського,* „Записки історично-філологічного відділу" 1926, кн. IX, с. 89.

[2] Гл.: Е. Карскій, *Бѣлорусская ЭНЕИДА НА ИЗНАНКУ: Съ приложенемъ текста сохранившихся отрывковъ, [в:] Сборникъ Харьковскаго Историко-Филологическаго Общества, изданнаго въ честь профессора Н.Ф. Сумцова,* т. XVIII, Харьковъ 1908.

ўласнага расчытання апублікаваў апошні з іх, часткова адаптуючы яго («въ основномъ текстѣ приходится принять однообразную орфографію»[3], а таксама падаючы ў спасылках асноўныя варыянты паводле двух іншых.

Рукапіс Мыслоўскага для В. Бадзянскага і рукапіс Б. Залескага для В. Бадзянскага захоўваліся ў той час у паперах В. Бадзянскага ў бібліятэцы Московскаго Общества Исторіи и Древностей российскихъ, а рукапіс В. Бадзянскага для Паўла Шафарыка – у Пражскім музеі ў архіве знанага чэшскага навукоўца.

У 1920-я гг. усе гэтыя рукапісы былі згубленыя. Фактычна беларускае савецкае літаратуразнаўства мусіла карыстацца адной публікацыяй Я. Карскага. Зрэшты, пытаннямі тэксталогі *Энеіды* ніхто з навукоўцаў не займаўся. Даследаваўся ідэйна-мастацкі змест твора, а найбольш – ягоная атрыбуцыя. На тэму ўстанаўлення аўтарства і часу напісання *Энеіды навыварат* мы маем некалькі манаграфій, раздзелаў манаграфіях і вялікую колькасць артыкулаў. Перад беларускім савецкім літаратуразнаўствам ставілася задача пацвярджэння гіпотэзаў Я. Карскага, і яно паспяхова выконвала яе: „афіцыйна" прынятым лічылася, што беларуская *Энеіда* ўзнікла пасля французска-расійскай вайны 1812 г., (як асноўнае пацвярджэнне – радок „Дамовки стали убиратца, // Якъ адъ Кургузова Липарт", які рэдактары XX ст. звычайна падавалі „Як ад Кутузава Банапарт"), а напісаў паэму палкоўнік расійскага войска Вікенці Равінскі (1786–1855).

Трэба сказаць, што беларускія гісторыкі літаратуры доўгі час марна імкнуліся знайсці рукапісы *Энеіды навыварат*. Адзінае, што ўдалося высветліць Ізмаілу Басу і Г. Кісялёву, дык гэта тое, што бібліятэка Московскаго Общества Исторіи и Древностей россійскихъ, дзе пасля смерці В. Бадзянскага захоўваліся (у 1877–1879 гг.) паперы навукоўца, была апісаная Ягорам Сакаловым

[3] Е. Карскій, *Бѣлорусская ЭНЕИДА НА ИЗНАНКУ*…, op. cit., s. 18.

у адмысловым выданні[4], дзе ў раздзеле *Труды Бодянскаго по собиранію матеріаловъ по языкознанію и по собиранію памятниковъ народнаго творчества* пазначаныя 22 пазіцыі з пераважна беларускімі матэрыяламі[5]. Сярод іх – два рукапісы *Энеіды навыварат*. Менавіта імі карыстаўся Я. Карскі, калі рыхтаваў сваю публікацыю пра беларускую *Энеіду*.

Пасля ліквідацыі ў 1929 г. Общества Исторіи и Древностей россійскихъ ягоная бібліятэка была падзеленая і перададзена ў розныя ўстановы. У пасляваенны час рукапісы бібліятэкі трапілі ў Расійскі дзяржаўны архіў старасвецкіх актаў (тады: Цэнтральны дзяржаўны архіў старасвецкіх актаў) і сталіся 188 фондам. У 1980 г. быў зроблены вопіс гэтага фонду, а г. зн. ужо тады можна было выявіць «древнѣйшіе списки» беларускай *Энеіды*. Але чакаць давялося амаль сорак гадоў. У 2018 г. В. Мартысюк,

> гартаючы чацвёрты том даведніка *Российский государственный архив древних актов. Путеводитель* <…> натрапіў на гэткую пазіцыю: *Бодянский О.М., профессор Московского университета: Материалы по языкознанию, записи белорусского фольклора XIX в.* [*Российский государственный архив древних актов*… 1999, 119]. Зварот да вопісаў РДАДА дазволіў удакладніць інфармацыю: *Записи белорусского фольклора и материалы по языкознанию профессора Московского университета О.М. Бодянского. <Разрозненные тетради. См. Соколов, бумаги О.М. Бодянского, NoNo 144–165.> Российский государственный архив древних актов (РГАДА), Москва. – Ф. 188. Рукописное собрание Центрального государственного архива древних актов (коллекция). – Оп. 1. – Д. 1394. <с. ф.>*. Неўзабаве ўдалося атрымаць і фотакопіі архіўных матэрыялаў, зробленыя з мікрафільмаў[6].

---

[4] Гл.: Е. Соколовъ, *Библіотека Императорскаго Общества Исторіи и Древностей Россійскихъ, вып. второй: Описаніе рукописей и бумагъ, поступившихъ съ 1846 по 1902 г.*, Москва 1905.

[5] Ibidem, s. 627–629.

[6] М. Марковський, *Енеїда Івана Петровича Котляревського*, „Записки історично-філологічного відділу" 1926, кн. IX, с. 89.

Усяго ў справе 114 аркушаў. Дэталёвае апісанне ўсіх дакументаў справы 1394 апублікаваў В. Мартысюк[7]. Яно крыху адрозніваецца ад апісання Я. Сакалова. Ніжэй падаём пазіцыі, якія датычаць толькі *Энеіды*:

1. Отривокъ изъ 1ой пѣсни *Энеиды вывороченной наизнанку на бѣлорусскій языкъ, Гнамъ Мысловскимъ* (лл. 43–44 об.);

2. *Энеида. Съ Малороссійскаго на Смоленскій крестьянскій языкъ переложенная Викентіемъ Ровинскимъ (помѣщикомъ Духовщинскаго уѣзда)* (лл. 101–107 об.).

Гэта і ёсць «древнѣйшіе списки» беларускай Энеіды.

Першы з іх, г. зв. рукапіс Мыслоўскага–Бадзянскага датуецца сярэдзінай 1830-х гг., але не пазней 1837 г., бо дакладна вядома, што ўжо ў снежні г. г. В. Бадзянскі часткова (80 радкоў са 103) транслітараваў яго з лацінкі на гражданку і падараваў П. Шафарыку. А вось адказаць на пытанне: калі В. Бадзянскі атрымаў рукапіс Мыслоўскага? –даволі складана. Высветлена ў апошні час, што Мыслоўскіх, вераемна звязаных з маскоўскім і пецярбургскім „асяродкамі" зацікаўлення беларускаю *Энеідаю*, было двое: родныя браты Іван і Каятан, г. зн., праўдападобна, што старэйшы Іван (1815–1834) падчас вучобы ў Маскоўскім універсітэце перадаў рукапіс В. Бадзянскаму. Аднак справа не такая і простая: І. Мыслоўскі быў студэнтам адно два месяцы: ён нечакана захварэў і памёр ва ўніверсітэцкім шпіталі ў лістападзе 1834 г.

А вось В. Бадзянскі пачаў цікавіцца беларускаю *Энеідаю* хіба толькі ў красавіку 1836 г., калі атрымаў просьбу П. Шафарыка даць звесткі пра ўкраінскую і беларускую мовы і літаратуры. А гэта азначае, што В. Бадзянскі гэтыя звесткі атрымаў непасрэдна ў Віцебску, калі даць веры словам з ягонага ліста ў Прагу:

положил себе правилом: не произносить своего суда о том, чего сам не имел случая видеть, слышать, проверить на туземье: ведь стра-

[7] Ibidem, s. 256–258.

ны-то эти не за горами? Авось, рано-поздно, приведет Бог побывать там, прислушаться, наглядеться, сверить, переверить вычитанное и перенятое от других и, тогда уже, подвесть конечный итог…[8].

Такім чынам, першы вядомы рукапіс *Энеіды* занатаваны рукою Каятана Мыслоўскага. Звернем увагу: рукапіс Мыслоўскага – двухмоўны: тытул запісаны па-руску, тэкст паэмы – лацінкаю па-беларуску, спасылка-тлумачэнне на палях («Бахциха содержательница пивного погреба въ Бѣшенковичахъ Витебской Губерніи») – зноў па-руску; напрыканцы маецца таксама пазнака («и проч.»), якая сігналізуе, што перапісвальнік ведае (ці мае), але з нейкіх прычынаў не занатоўвае працяг паэмы. Цяжка меркаваць паводле фотакопіі рукапісу, ці тытул і тэкст паэмы запісаныя рукою аднаго чалавека? Адзінае, што можна сказаць: тытул беларускага твора (*Отривокъ изъ 1ой пѣсни Энеиды вывороченной на изнанку на Бѣлорусскій языкъ, Гномъ Мысловскимъ*), відаць, „запазычаны", ці лепш сказаць: створаны на ўзор тытулу расійскай *Енеиды* Мікалая Восіпава (1751–1799). Перапісвальнік быў знаёмы хіба не з першым (*Виргиліева Энейда, на изнанку*, 1791), а другім ці трэцім выданнем (*Виргиліева Энейда, вывороченная на изнанку*. Н. О., 1800; 1801). Цікава і тое, што перапісвальнік не выкарыстоўвае тытулы выданняў украінскае паэмы: першае называлася *Малороссійская Енеида въ трехъ частяхъ: Енеида на малороссійскій языкъ перелицованная И. Котляревскимъ* (1798). Падобны тытул мела і другое, зноў „пірацкае", выданне: *Енеида на малороссійскій языкъ перелицованная И. Котляревскимъ* (1808). І толькі трэцяе выданне будзе мець аўтарскі тытул: *Виргиліева Енеида на малороссійскій языкъ переложенная И. Котляревскимъ* (1809).

Перапісвальнік, пэўна, добра валодаў польскай мовай, графіку якое здолеў дастасаваць да беларускай мовы. Апрача таго, ён, скажам так, адчуваў фанетыку беларускай мовы. Прынамсі, гук [ў]

[8] Цыт. па: Г. Кісялёў, *Жылі-былі класікі: Хто напісаў паэмы* Энеіда нававарат *і* Тарас на Парнасе, Мінск 2005, с. 35.

быў для яго адметным, бо нават прыдумаў дзеля яго адмысловыя графемы ***ŭ*** і ***ů***[9]. Характэрна, што ён не меў узораў запісу беларускай мовы, бо іх было зусім мала. Так, Марыя Чарноўская (к. XVIII – п. п. XIX ст.) ў артыкуле *Zabytki mitologii słowianskiey w zwyczajach wieyskiego ludu na Białej Rusi dochowywane* па-рознаму адлюстроўвала на пісьме гэты гук: выкарыстоўвае літары ***ł*** і ***u***: „Kab moy lon by**ł** tak wieliki jak hetaja berasina", „Hdzie Kupała naczawała? // <…> Szto **u** Iwana **u**żywała"[10]. Іншым шляхам ішоў Лукаш Галамбёўскі (1773–1849), які ведаў публікацыю М. Чарноўскае: у яго беларускі гук [ў] перадаецца літараю ***w***: „światy Pokro**w**! Pokro**w**! // Pokry**w** ziamlu i wadu"[11], „Kab da**w** Boh dażdać"[12], „Pra**w**da! **w**czora na torhu ja bywa**w**"[13], „Da nia da**w** mnie Boh, nia sudzi**w** mnie Boh"[14]. А вось Міхал Баброўскі (?) (1784–1848) выкарыстоўвае дзве літары ***u*** і ***w***: „Chto ż nas Satwary**u**?"[15], „Czy ż my byli b u piekle"[16], „I **w**sio wieru ja dla Ciabie"[17], „Sława **w** Troycy Jedynomu"[18].

Сваім мовазнаўчым досведам перапісвальнік рукапісу Мыслоўскага выгодна адрозніваецца ад усіх іншых – вядомых і невядомых – аматараў беларускае пісьменнасці, дзякуючы якім да нас дайшла *Энеіда*. Праўда, мы дапускаем, што ён карыстаўся нейкім іншым рукапісам, дзе гук [ў] перадаваўся графемаю ***ŭ*** (***ů***)?

Другі рукапіс беларускай *Энеіды* паходзіць з 1851 г.: Б. Залескі

---

[9] Магчыма, усё ж літара ***ů*** „атрымалася" ў перапісвальніка як варыянт ***ŭ***. Альбо так было ў пратографе і перапісвальнік дакладна скапіраваў свайго папярэдніка.

[10] M. Czarnowska, *Zabytki mitologii sławianskiey w zwyczajach wieyskiego ludu na Białej Rusi dochowywane*, „Dziennik Wileński" 1817, t. 6, s. 398.

[11] Ł. Gołębiowski, *Lud polski jego zwyczaje, zabobony*, t. 1, Lwów 1884, t. I, s. 65.

[12] *Ibidem*, s. 66.

[13] *Ibidem*, s. 71.

[14] *Ibidem*, s. 80.

[15] Anonim, *Krótkie zebranie nauki chrzesciańskiey dla wieśniakow mówiących językiem polsko-ruskim wyznania rzymsko-katolickiego*, Wilno 1835, s. 52.

[16] *Ibidem*, s. 53.

[17] *Ibidem*, s. 56.

[18] *Ibidem*, s. 57.

(1827–1889) пасля заканчэння навучання ў Маскоўскім універсітэце ахвяраваў прафесару В. Бадзянскаму спіс *Энеіды навыварат*[19]. Відаць, Б. Залескі, скончыўшы ў 1847 г. са срэбраным медалём Смаленскую гімназію, вучыўся на аддзяленні славеснасці, бо ведаў пра цікавасць В. Бадзянскага да беларускай *Энеіды*[20]. Магчыма, нават, што прафесар знаёміў сваіх студэнтаў з тым фрагментам паэмы, якім ён меў, нейкі час лічачы аўтарам твора Мыслоўскага[21]. Б. Залескі з дзяцінства быў знаёмы з сынам В. Равінскага Канстанцінам, але пра *Энеіду навыварат* у доме Равінскіх ён даведаўся хіба толькі на пачатку 1850-х гг.

Узнікае пытанне: чаму Равінскія толькі на пачатку 1850-х гг. актыўна пачалі пашыраць твор, які быў напісаны блізу дваццаці пяці – трыццаці гадоў таму?[22] Адказу мы не ведаем, але гіпатэтычна можам прапанаваць наступнае: даўні рукапіс *Энеіды* (магчыма, і рукапісы іншых твораў) бацькі толькі цяпер трапіў на вочы прадстаўнікам маладзейшага пакалення Равінскіх. Яны (прынамсі, Уладзімір) прыкладаюць пэўныя намаганні, каб зацікавіць навуковую грамадскасць і, пэўна, апублікаваць літаратурную спадчыну Вікенція Паўлавіча. Ці ўзгаднялі маладыя Равінскія свой „праект”

[19] Здарылася гэта да 11 жніўня 1851 г. Цікава, што ў дзённіку В. Бадзянскага гэтая падзея аніяк не адлюстраваная [гл.: И. Павловскій, *Осипъ Максимовичъ Бодянскій въ его дневникъ 1849–1852 гг*. «Русская старина» 1889, т. LXIV, с. 123–141.

[20] Г. Кісялёў, *Жылі-былі класікі…,* op. cit., с. 178–179.

[21] Цікава, Уладзір Назімаў (1803–1874), апякун Маскоўскай навучальнай акругі, падчас наведвання Універсітэта патрабаваў, каб лекцыі чыталі на ўсіх славянскіх «наречияхъ», на што В. Бадзянскі яму адказаў: «но наречий 10–12!» [гл.: И. Павловскій, *Осипъ Максимовичъ Бодянскій въ его дневникъ 1849–1852 гг*. «Русская старина» 1888, т. LX, с. 414.

[22] Г. Кісялёў сцвярджае, што В. Равінскі мог напісаць паэму „ў 1816–1826 гг., калі ён жыў у адстаўцы на радзіме, або ў 1827–1828 гг., калі быў зволены з пасады інспектара піцейных збораў Арэнбургскай губерні і стажыраваўся ў Смаленскай удзельнай канторы” (Г. Кісялёў, *Ад Чачота да Багушэвіча: Праблемы крыніцазнаўства і атрыбуцыі беларускай літаратуры XIX ст*., Мінск 1993, с. 353).

з бацькам? Магчыма. Але калі, напрыклад, яны жылі ў розных мясцовасцях (Уладзімір у Смаленску, а Вікенці Паўлавіч у адным са сваіх фальваркаў – за 60–80 вёрст адзін ад аднаго), дык ці не дастаткова для сына, каб атрыбутаваць тэкст на карысць бацькі, было таго, што *Энеіда* занатаваная рукою бацькі і знаходзіцца сярод іншых ягоных папераў?

“Рукапіс Залескага” як і пазнейшы „рукапіс Сразнеўскага”, а таксама фрагменты паэмы ў артыкуле П. Шастакова і публікацыя ў газеце «Смоленскій вѣстникъ» (1890) паўсталі, бясспрэчна, на падставе аднаго рукапісу, хоць усе яны маюць адрозныя тытулы:

1851 – *Енеида съ Малороссійскаго на Смоленскій крестьянскій языкъ переложенная Викентіемъ Ровинскимъ (помѣщикомъ Духовщинскаго уѣзда)*.

1853 – *Енеида, на Смоленское крестьянское нарѣчіе переложенная В.П. Р-скимъ*.

[1850-я] – *Энеида съ малоруского на Смоленский крестьянский язык переложенная В.П. Ров…*

1890 – *Енеида на Бѣлорусскомъ нарѣчіі* (з пазначэннем, што ў рукапісе твор мае тытул *Энеида, съ малороссійскаго на Смоленскій крестьянскій языкъ переложенная*)[23].

З трох копій („рукапіс Залескага”, „рукапіс Сразнеўскага” і публікацыя ў газеце «Смоленскій вѣстникъ») найбольш цікаваю нам падаецца першая, выкананая філолагам-славістам і смалянінам Б. Залескім. Перапісаў ён „манускрыпт” Равінскіх, на нашую думку, паводле ўзору запісаў беларускамоўных тэкстаў В. Бадзянскага. І што цікавае: запіс Б. Залескага нагадвае транслітарацыю, якую выканаў В. Бадзянскі для П. Шафарыка. Мы нават схільны думаць, што „манускрыпт” Равінскіх быў лацінкаю. Пакінутыя В. Равінскім лацінскія крыптанімы пад рускамоўнымі тэкстамі

[23] У тэксце ўступнай нататкі (аўтарства Канстанціна Равінскага) ідзе гаворка пра «смоленское бѣлорусское нарѣчіе».

дазваляюць меркаваць, што літаратар мог ведаць польскую мову[24] (нейкі час служыў на Украіне і Заходняй Беларусі) і мог карыстацца дзеля запісвання ці перапісвання беларускамоўных твораў польскаю графікаю.

Якія аргументы мы можам падаць у карысць таго, што „рукапіс Залескага" – гэта транслітарацыя „манускрыпту" Равінскіх?

Па-першае, Б. Залескі не змог расчытаць шэраг даволі простых, але „цёмных" для яго мясцінаў „манускрыпту". Напрыклад, у 48 радку слова „*няцысцикъ*". Відаць сыну праваслаўнага святара польская лацінка давалася цяжка, асабліва калі ў слове фіксавалася невядомае Б. Залескаму „цоканне". У 76 радку ён не змог прачытаць слова „Tam", відаць, па той прычыне, што ў польскай графіцы літара „T" пісалася па-рознаму. 222 радок перададзены ім даволі „прыблізна": „Чистоль вы ошутча визицё".

Па-другое, як і В. Бадзянскі, Б. Залескі падобным чынам перадаваў беларускі гук [ў]: *живъ, бывъ, вдався, набивъ, всхадився* і інш. Калі ж гук [у] утвараў склад, неабходны для рытму, дык ён перадаваўся літараю ***у***: *ни вошто украсивъ, на уцёкъ, въ кацёлъ упекло* і інш. Прыназоўнік ***ў*** звычайна Б. Залескі запісваў як ***въ***: *въ табаку, въ адзинъ, словно въ войта силязни, папряникъ въ хусточку влажила* і інш. Але двойчы ў ягоным спісе (апошнія радкі паэмы) з'явілася літара… ***ў***: *Шматками мяса ў миски клала, Зиканья ў волюшку было*. Мы тлумачым гэта тым, што стомлены перапісвальнік механічна транслітараваў ***й*** у новую для грамадзянкі літару ***ў***. Тым самым стаўшы вынаходнікам новай літары ў грамадзянцы.

Па-трэцяе, як і В. Бадзянскі, Б. Залескі няправільна трансліта-

[24] Равінскія, пасля захопу Смаленшчыны Масковіяй у XVII ст., перайшлі на расійскую службу і, відаць, памянялі веравызнанне, але як і амаль уся смаленская шляхта доўгі час захоўвалі шэраг адметных рысаў, „звязаных з гісторыяй гэтага краю і працяглым знаходжаннем ў складзе беларуска-літоўскай і польскай дзяржавы" (Г. Кісялёў, *Жылі-былі класікі…,* op. cit., с. 198). Вераемна, польская мова ў сям'і Равінскіх таксама была той каштоўнасцю, якая перадавалася з пакалення ў пакаленне.

раваў літару ***l***: *лада* (замест – ляда), *кашёлъ*, *Эола*. Але: *дульку, любивъ*.

Па-чацвёртае, Б. Залескі меў праблему з перадачаю гуку [іо]. Асабліва гэта датычыла займенніка ***ён*** (па-польску – ***on***), які лацінкаю мог быць запісаны як ***jon***. З ***jo*** маглі быць таксама словы *panjowu* і *kaljoй*. Думаецца, менавіта дзеля перадачы гэтага гуку перапісвальнік выкарыстаў фанетычны запіс: літары ***io*** ён палучыў „дашкам" (kareta) ^ (у нас –.͡.): *і о͡нъ* (шмат разоў), *пані о͡ву*, *калі о͡въ*. Характэрна, што ў іншых выпадках гук [іо] Б. Залескі перадае літараю ***ё***: *маё, мёдомъ, нёба, свадёбную, паскрёбся, крадицё, плащёмъ, дзяцёмъ, адёжу* і інш.

Па-пятае, лацінкаю „зыходніка" мы можам патлумачыць выкарыстанне Б. Залескім графемы ўкраінскай азбукі ***Є*** (некалькі разоў). Магчыма, таксама, што яна ўзнікла пад уплывам практыкі запісу ўкраінскіх тэкстаў пад час заняткаў ва ўніверсітэце.

Па-шостае, звяртае на сябе ўвагу слова *вѣдьмуй* у 196 радку. Гэта памылка, ці сапсаваны беларускі варыянт польскага слова *wiedźmą*?

Увогуле, нельга сказаць, што „рукапіс Залескага" выкананы гэтак жа старанна, як і "рукапіс Бадзянскага". Так, перапісвальнік імкнуўся захоўваць асаблівасці беларускае мовы (аканне, дзеканне, цеканне, цвёрды ***р***, прыстаўныя ***г*** і ***в***), але ўдавалася яму гэта зрабіць не заўсёды.

Агульнай загадкаю для „смаленскай рэдакцыі" *Энеіды навыварат* з'яўляецца адсутнасць у спісах „цокання", адметнай асаблівасці беларускай мовы гэтага рэгіёна. Пра тое, што дадзеная асаблівасць была характэрная для родных мясцінаў В. Равінскага нават у другой палове XIX ст., паведамляе і ўнук літаратара, Канстанцін Равінскі:

> Белорусский язык у крестьян названных трех уездов стал окончательно вытесняться великорусским, на котором говорили образованные классы и который господствовал в школе, в суду, а администрации. Но в наиболее глухих местах, особенно в Порецком

уезде, еще долгое время крестьяне и особенно крестьянки «цоколи» и нередко в разговоре употребляли белорусские слова и окончания слов выговаривали как белорусы[25].

Дык В. Равінскі, творачы паэму на мове сялянаў свае ваколіцы, павінен быў перадаць гэтае „цоканне". Прыкладна так, як зрабіў у сваіх *Гецыкахъ* Пётр Кушын:

Андруха Пархи́ровицъ! кали́ мо́й Ва́ська вы́расциць, а вы́ бу́дици учи́-цилямъ у Вице́пскамъ учи́лишцу, навцыци яго́ такъ гавари́ць, я́къ вы́ гаво́рици… и я́ даки́ кай што́ шу́плю, да ницо́хъ ни дакуми́въ, што́ вы́ гавари́ли… бо́ у ва́сь ву́мъ за ро́зумъ заишо́въ атъ Хвилазо́хвіи; а не́, я вы́пишу Ре́хтару, што́ Ва́ська калѣка, яго склю́цуць, ниха́й валѣ́й бу́дить дзякъ, цымъ разу́мный и дакува́нный дура́къ, мы́ Хвилазохвіи ня вцы́лись; а ге́та вѣ́къ мадзѣ́имъ и хлѣ́пъ идзи́мъ[26].

Чаму ж гэтая рыса не адлюстроўваецца ў *Энеідзе навыварат*? Чаму на амаль 60-разовае выкарыстанне ў „рукапісе Залескага" словаў з літараю ***ч*** маецца адзін толькі *кацатыгъ* з "цоканнем"?

Так, мы памятаем, што „рукапіс Залескага" – гэта не аўтограф. Больш за тое, узнік гэты рукапіс, як і публікацыя К. Равінскага ў «Смоленскомъ вѣстникѣ», на падставе не аўтографа, а „не вельмі спраўнага спісу"[27]. У такім разе прыхільнікі аўтарства В. Равінскага павінны прызнаць, што паэт аўтограф страціў (аддаў цікаўным суседзям-чытачам, выслаў у рэдакцыю літаратурнага часопіса і інш.), але ўзамен атрымаў (магчыма, праз шмат гадоў) іншую моўную рэдакцыю твора (без „цокання"!), даволі сапсаваную і перайначаную. І, вядома, не мог ужо ўзнавіць арыгінал, адно захоўваў яе як памятку.

Такім чынам, гіпатэтычна можна меркаваць, што напісаная («переложенная») В. Равінскім у 1816–1826 гг. *Энеіда навыварат*

---

[25] [Цыт. па: Г. Кісялёў, *Жылі-былі класікі…,* op. cit., с. 264..

[26] П. Кушинъ, *Гецыки,* «Москвитянинъ: Учено-литературный журналъ» 1843, № 8, с. 403.

[27] Г. Кісялёў, *Жылі-былі класікі…,* op. cit., с. 189.

неўзабаве трапіла на Віцебшчыну і Магілёўшчыну, набыла новыя моўныя шаты (без „цокання"), а пасля, занатаваная на сваёй „другой радзіме" нейкім аматарам, вярнулася пад страху Равінскіх, адкуль зноў павандравала, але ўжо ў свет навукі (архіўных сховішчаў) і мясцовых краязнаўчых публікацый. Апошні раз гэты спіс быў выкарыстаны К. Равінскім, унукам паэта, у 1890 г.

Аднак гіпатэтычна мы можам прапанаваць і іншы варыянт паходжання рукапісу, які доўгі час быў уласнасцю Равінскіх. Аўтар беларускай паэмы быў ураджэнец Магілёўшчыны ці Віцебшчыны, але ў сталым веку жыў і працаваў на Смаленшчыне, дзе з пад ягонага пяра выйшла, па ўзору І. Катлярэўскага, «переложенная» *Энеіда навыварат*. Адсюль у паэме шэраг смаленскіх геаграфічных рэалій, а таксама асобныя дыялектызмы, зрэшты, нешматлікія. Праз вуснае (а можа, часткова і пісьмовае) пашырэнне ў арэоле гаворак з "цоканнем" (Веліжскі павет) твор набыў асобныя рысы гэтага дыялекту і трапіў, дзякуючы К. Мыслоўскаму, у друк. В. Равінскаму ўдалося атрымаць спіс паэмы ў часе першага доўгага побыту ў родных мясцінах у 1816–1826 гг. Вядома, быў гэта не аўтарскі арыгінал, але перапісвальнік, хоць і занатоўваў *Энеіду навыварат* па памяці, але меў ўяўленне пра яе строфіку і па магчымасці стараўся ўзнавіць яе.

І на яшчэ адну адметнасць „спісу Залескага" варта звярнуць увагу. Завяршаецца ён папярэджаннем пра магчымы працяг твора. Згадаў пра гэта Я. Карскі: «Въ концѣ приписка: „продолженіе впередь"»[28]. Знаны славіст, аднак, пакінуў без увагі яшчэ адну, узятую ў круглыя дужкі, фразу канцавое «приписки»: «А можетъ быть и нѣтъ!». Вераемна, улічваючы гуллівы характар „паслання чытачу", належаць гэтыя канцавыя пазнакі калі не аўтару, дык перапісвальніку-папярэдніку Б. Залескага.

[28] Е. Карскій, *Бѣлорусская Энеида на изнанку*…, op. cit., s. 6.

Bibliografia

Anonim, *Krótkie zebranie nauki chrzesciańskiey dla wieśniakow mówiących językiem polsko-ruskim wyznania rzymsko-katolickiego*, Wilno 1835.

Czarnowska M., *Zabytki mitologii sławianskiey w zwyczajach wieyskiego ludu na Białej Rusi dochowywane*, „Dziennik Wileński" 1817, t. 6, s. 396–408.

Gołębiowski Ł., *Lud polski jego zwyczaje, zabobony*, t. 1, Lwów 1884.

Karskìj E., *Bělorusskaâ Èneida na iznanku: S" priloženem" teksta sohranivšihsâ otryvkov"*, [v:] Sbornik" Har'kovskago Istoriko-Filologičeskago Obŝestva, izdannago v" čest' professora N.F. Sumcova, t. XVIII, Har'kov" 1908 [Карскій Е., *Бѣлорусская Энеида на изнанку: Съ приложенемъ текста сохранившихся отрывковъ*, [в:] *Сборникъ Харьковскаго Историко-Филологическаго Общества, изданнаго въ честь профессора Н.Ф. Сумцова*, т. XVIII, Харьковъ 1908].

Kìsâlëŭ G., *Ad Čačota da Bagušèviča: Prablemy krynìcaznaŭstva ì atrybucyì belaruskaj lìtaratury XIX st*., Mìnsk 1993 [Кісялёў Г., *Ад Чачота да Багушэвіча: Праблемы крыніцазнаўства і атрыбуцыі беларускай літаратуры XIX ст*., Мінск 1993].

Kìsâlëŭ G., *Žylì-bylì klasìkì: Hto napìsaй paèmy* Èneìda navavarat *ì* Taras na Parnase, Mìnsk 2005 [Кісялёў Г., *Жылі-былі класікі: Хто напісаў паэмы* Энеіда нававарат *і* Тарас на Парнасе, Мінск 2005].

Kušin" P., *Gécyki*, «Moskvitânin": Učeno-literaturnyj žurnal"» 1843, № 8, s. 383–412 [Кушинъ П., *Гéцыки*, «Москвитянинъ: Учено-литературный журналъ» 1843, № 8, с. 383–412].

Markovs'kij M., *Eneïda Ìvana Petroviča Kotlârevs'kogo*, „Zapiski ìstoričnofìlologìčnogo vìddìlu" 1926, kn. IX, s. 78–155 [Марковський М., *Енеїда Івана Петровича Котляревського*, „Записки історично-філологічного відділу" 1926, кн. IX, с. 78–155].

Martysûk V., *Belaruskìâ matèryâly ŭ maskoŭskaj častcy arhìva Vosìpa Badzânskaga*, „Belaruskì fal'klor: matèryâly ì dasledavannì: zb. navuk. pr." 2023, vyp. 10, s. 252–270 [Мартысюк В., *Беларускія матэрыялы ў маскоўскай частцы архіва Восіпа Бадзянскага*, „Беларускі фальклор: матэрыялы і даследаванні: зб. навук. пр." 2023, вып. 10, с. 252–270].

Pavlovskìj I., *Osip" Maksimovič" Bodânskìj v" ego dnevnikě 1849–1852 gg*., «Russkaâ starina» 1888, t. LX, s. 395–416 [Павловскій И., *Осипъ Максимовичъ Бодянскій въ его дневникѣ 1849–1852 гг*., «Русская старина» 1888, т. LX, с. 395–416].

Pavlovskìj I., *Osip" Maksimovič" Bodânskìj v" ego dnevnikě 1849–1852 gg*., «Russkaâ starina» 1888, t. LXIV, s. 123–141 [Павловскій И., *Осипъ*

Максимовичъ Бодянскій въ его дневникѣ 1849–1852 гг. «Русская старина» 1889, т. LXIV, с. 123–141].

Sokolov″ E., *Biblìoteka Imperatorskago Obŝestva Istorìi i Drevnostej Rossìjskih″*, vyp. vtoroj: *Opisanìe rukopisej i bumag″, postupivših″ s″ 1846 po 1902 g*., Moskva 1905 [Соколовъ Е., *Библіотека Императорскаго Общества Исторіи и Древностей Россійскихъ*, вып. второй: *Описаніе рукописей и бумагъ, поступившихъ съ 1846 по 1902 г*., Москва 1905].

Manuscripts of the Belarusian Aeneid

The study of the Belarusian *Aeneid* began at the beginning of the 20th century, when the linguist Yaŭhim Karsky published the article Belarusian Aeneid on the wrong side… and included the consolidated edition of the text in an appendix. He used three manuscripts for his work. First, Mysloŭsky's manuscript for Vosip Badziansky (1830s); secondly, by V. Badziansky's manuscript for Pavel Shafarik (1837); thirdly, a manuscript by Barys Zalesky for V. Badziansky (1851). In the 1920s all these manuscripts were lost. For this reason, for researching the *Aeneid inside out,* was possible to use only the publication of J. Karsky. In 2018, Vyacheslaŭ Martysyuk discovered in the catalogs of the Russian State Archive of Ancient Documents the papers of V. Badziansky, among which were „the oldest editions" of the Belarusian *Aeneid*. The article analyses recently discovered copy of the *Aeneid* poem. Attention is drawn to the distinctiveness of „Mysloŭsky's copy" performed in Belarusian Latin (the presence of the letter *ŭ*, which denoted the sound [ŭ]). In our opinion, the absence of a „cokania" (pronunciation of the sound [ў] instead of [č]) in the manuscript of the *Aeneid*, which comes from the house of Ravinsky, may indicate that the Belarusian work does not belong to the pen of Vikenty Ravinsky.

K e y w o r d s: „The oldest editions" of the Belarusian *Aeneid*, features of graphics, unrepresented „cokanie", attribution

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.2024.pp.103-123

Przegląd Środkowo-Wschodni, 9, 2024
ISSN 2543-618X eISSN 2545-1324

Nr art. 20240904

Data przesłania: 28.03.2024
Data akceptacji: 04.05.2024

Dangiras Mačiulis
Instytut Historii Litwy
dangirasmaciulis@yahoo.com
ORCID: 0000-0001-6496-1538

„Obcy" w kulturze narodowej: kwestia orientacji kulturowej na Litwie w okresie międzywojennym XX wieku

Po I wojnie światowej Litwini utworzyli państwo narodowe, które miało zapewnić dominację litewskiej wspólnoty etnicznej w kulturze kraju. W ówczesnym dyskursie nacjonalizmu litewskiego dominowało przekonanie, że jedynie przedstawiciele narodu tytularnego – etniczni Litwini – mogą tworzyć litewską kulturę narodową. Jednocześnie jednak zdawano sobie sprawę, że dorobek kulturalny innych krajów będzie musiał zostać wykorzystany do tworzenia własnej kultury narodowej. W ten sposób doszło do dyskusji nad nacjonalizmem litewskim, w trakcie której zastanawiano się nad tym, co jest „swoje", a co „obce" w kulturze litewskiej; na jakich krajach można się wzorować, tworząc własny dorobek kulturalny; jakich wzorców należy unikać. Pojawiło się pytanie o orientację kulturową kraju. W dyskursie na temat nacjonalizmu litewskiego najbardziej obawia się negatywnych wpływów kulturowych dużych państw ościennych (Rosji, Polski i Niemiec). Intelektualiści litewscy postanowili wykorzystać dorobek kulturalny krajów reprezentujących kulturę zachodnią, podczas gdy kulturę Wschodu, utożsamianą z Rosją, odrzucono jako nieodpowiedni przykład dla Litwinów. Dominująca na Litwie tożsamość katolicka sprawiła, że elity kraju ze względu na swoją orientację kulturową wybrały jako wzór do naśladowania kraje reprezentujące katolicką kulturę zachodnią, przede wszystkim Francję.

Słowa kluczowe: nacjonalizm litewski, orientacja kulturowa, wpływy kulturowe, litewska kultura narodowa, Republika Litewska (1918–1940)

Po I wojnie światowej Litwini utworzyli własne państwo narodowe. Zrealizowany projekt państwowości stworzył warunki do rozwoju kultury narodowej, co nastąpiło poprzez powołanie instytucji o charakterze kulturalnym (takich jak teatr, muzeum, biblioteka itp.), zapewnienie warunków rozwoju profesjonalnej twórczości artystycznej i ekspresji kulturalnej mas. Projekt kultury narodowej miał na celu zagwarantowanie dominacji litewskiej społeczności etnicznej w dziedzinie kultury. Litewsko-francuski semiotyk i teoretyk literatury Algirdas Julius Greimas, odpowiadając na pytanie, co przyniosło niepodległe państwo litewskie w okresie międzywojennym XX w., stwierdził, że najważniejszym osiągnięciem było to, że naród zdał egzamin dojrzałości – dla Litwina stało się oczywiste, że nie jest Polakiem ani Rosjaninem, ale Litwinem[1]. Jego zdaniem po zamachu stanu w grudniu 1926 r., kiedy władzę przejął prezydent Antanas Smetona, na Litwie miała miejsce tak zwana litewska rewolucja – lituanizacja kraju[2]. Dążono do dominacji nie tylko poprzez promowanie kultury litewskiej, ale także przez usunięcie z niej tego, co uważano za „obce". Proces ten zainspirował długotrwałą debatę publiczną o tym, co jest „swoje", a co „obce" w kulturze litewskiej, jaka orientacja kulturowa jest potrzebna Litwie i jakie „obce" wpływy mogą stanowić zagrożenie dla narodu litewskiego. Celem artykułu jest przegląd kwestii „obcych" w litewskim dyskursie nacjonalistycznym w okresie międzywojennym XX w. oraz udzielenie odpowiedzi na następujące pytania: jakie wpływy uznawano w przypadku kultury litewskiej za „obce", a jakie tolerowano, jak „obcy" wpływali na wybór oferowanej Litwie orientacji kulturowej.

Przed odbudowaniem państwowości w prasie litewskiego ruchu narodowego nie pojawiały się rozważania teoretyczne o problemach kultury narodowej. Ograniczano się do obrony prawa do tworzenia kultury narodowej w języku ojczystym. Wyzwolenie spod obcych wpływów rozumiano zatem jako wywalczone i obronione uprawnienie do two-

[1] A.J. Greimas, *Iš arti ir iš toli*, Vilnius 1991, s. 321.
[2] Ibidem, s. 258.

rzenia w języku litewskim. Filozof Stasys Šalkauskis był pierwszym, który konceptualnie podszedł do problemu litewskiej kultury narodowej. W wydanej w 1919 r. w Genewie po francusku książce *Ties dviejų pasaulių riba. Sintetinis esė apie lietuvių tautinės civilizacijos problemą* (Na granicy dwóch światów. Syntetyczny esej o problemie litewskiej cywilizacji narodowej) przedstawił oryginalną koncepcję, która obejmowała problem orientacji kultury litewskiej oraz obcych wpływów.

W eseju Šalkauskis zaprezentował ideę kultury litewskiej jako syntezę kultur Wschodu i Zachodu. Twierdził, że w przypadku Litwy jest ona zdeterminowana przez jej położenie geopolityczne, na skrzyżowaniu dwóch światów – Wschodu i Zachodu. Przypominając historię, pisał:

> Litwini, może nie tyle geograficznie, ile kulturowo, byli pośrednikami między Słowianami wschodnimi i zachodnimi, z Rosjanami na czele tych pierwszych i Polakami na czele tych drugich. Litwa najpierw nawiązała stosunki z Rosją, a następnie z Polską, ale nigdy całkowicie się nie odwróciła ani od jednej, ani od drugiej. Jej pozycja i rola pośrednika odgrywana przez naród litewski sprawiły, że Litwa stała się polem bitwy między Rosjanami a Polakami o dominację w świecie słowiańskim. Na Litwę z obu stron oddziaływał szeroki wachlarz wpływów intelektualnych i politycznych. Rosja przejęła kulturę chrześcijańską ze Wschodu, a Polska z Zachodu. Na Litwie ścierały się te dwie rywalizujące ze sobą mentalności[3].

Šalkauskis był przekonany, że Litwini, aby zapewnić sobie istnienie i dobrobyt, „muszą zachować równowagę między Wschodem i Zachodem w swojej polityce i cywilizacji", ponieważ doświadczenie historyczne pokazuje, że naród sprostał wyzwaniom związanym z sytuacją geopolityczną w takim stopniu, w jakim ta równowaga była utrzymywana. Argumentował, że „naród litewski może żyć pełnią życia tylko wtedy, gdy uda mu się połączyć elementy kultury rosyjskiej i polskiej w jedną litewską kulturę narodową i ustanowić zewnętrzną równowagę, przynajmniej lokalnie lub częściowo, między światem germańskim

[3] S. Šalkauskis, *Raštai*, Vilnius 1995, t. 4, s. 36.

i słowiańskim". Nie miał wątpliwości, że Litwa może odgrywać rolę „solidnego państwa pośredniego" między dwoma światami, a zadaniem narodu litewskiego jest synteza dwóch cywilizacji, Wschodu i Zachodu[4].

Šalkauskis twierdził, że na przestrzeni wieków, otwierając się na obce wpływy, Litwa dała swoim sąsiadom pretekst do wysuwania nieuprawnionych roszczeń. Miał na myśli Polskę i Rosję, które opierały swoje roszczenia na śladach pozostawionych przez reprezentowane przez siebie kultury, co nazwał „prawem do wpływu kulturowego". Relacje między narodami i cywilizacjami Litwy i Polski uznał za najbardziej skomplikowane, ponieważ polska elita jest jego zdaniem przywiązana do koncepcji historycznej – widzi przywrócenie państwowości we własnym kraju tylko poprzez ustanowienie nierozerwalnych więzi z Litwą, ignorując aspiracje litewskiego ruchu narodowego[5].

Książka Šalkauskisa ukazała się, gdy suwerenność polityczna Litwy stała się już rzeczywistością. Litewski ruch narodowy był zdominowany przez ideę, że Litwini powinni być narodem tytularnym w państwie litewskim, a państwowość powinna gwarantować im polityczną i kulturową dominację. Mając to na uwadze, Šalkauskis opracował swoją teorię syntezy, którą postrzegał jako jedyne rozwiązanie – coś, co mogłoby zapobiec potencjalnym konfliktom w walce z obcymi wpływami. Tłumaczył, że nierozsądne jest bezkrytyczne odrzucanie ugruntowanych obcych wpływów kulturowych na Litwie i że nie przyniesie to pożądanego skutku, dlatego „obowiązkiem każdego świadomego i wykształconego Litwina, który wychował się w środowisku kultury rosyjskiej i polskiej, jest dążenie do pozbycia się obcych form, ale bez odrzucania tego, co jest uniwersalne i pozytywne w tych kulturach. Innymi słowy, różne elementy kultury rosyjskiej i polskiej muszą zostać połączone przez Litwinów w organiczną całość, a następnie włączone do kultury narodowej"[6].

[4] Ibidem, s. 170.
[5] Ibidem, s. 163.
[6] Ibidem.

Podkreślając, że na Litwie obecne są ślady obcych cywilizacji, których wpływów nie da się wymazać, Šalkauskis argumentował, że synteza kultur nie jest życzeniem, ale koniecznością, ponieważ może raz na zawsze zapobiec „wszelkim politycznym roszczeniom Rosji lub Polski do Litwy, opartym na prawie do wpływów kulturowych", a następnie będzie „skutecznym antidotum na jakąkolwiek dalszą rusyfikację lub polonizację", gdyby takie zagrożenie się pojawiło[7]. Syntezę kultur widział jako panaceum na wszystkie bolączki i niebezpieczeństwa, które zagrażały młodemu państwu.

Idea Šalkauskisa nie spotkała się z zainteresowaniem w społeczeństwie, w latach dwudziestych XX w. na Litwie nie było jej recepcji. Można to wytłumaczyć przede wszystkim faktem, że cała uwaga skupiona była na tworzeniu narodowych instytucji kulturalnych i kształceniu inteligencji. Sytuacja zmieniła się w latach trzydziestych, kiedy młode pokolenie litewskich intelektualistów, które dorastało w okresie międzywojennym, stało się aktywnym uczestnikiem życia społecznego i zwróciło uwagę na problemy litewskiej kultury narodowej. Wówczas w dyskursie publicznym pojawiły się stwierdzenia, że poszukiwanie prawdziwej litewskiej drogi (odrębnej państwowości, zdolnej do obrony ideałów litewskiego nacjonalizmu) i stworzenie oryginalnej litewskiej kultury narodowej będzie możliwe tylko poprzez wyeliminowanie „obcego" – tego, co uważano za wpływ obcej kultury. Twierdzono, że to z powodu obcych wpływów kulturowych mentalność społeczeństwa litewskiego jest naznaczona biernością, zrusyfikowana i zgermanizowana, a to z kolei uniemożliwia Litwinom stworzenie własnej oryginalnej kultury oraz osiągnięcie szczytów kulturowych i cywilizacyjnych[8].

Idea oczyszczenia z obcych wpływów zyskała szczególną popularność wśród litewskich intelektualistów – uważano ją za najważniejszy warunek stworzenia udanej kultury narodowej. Warunek ten był podkreślany, a nawet uważany za punkt programowy przez Juozasa Keliuotisa,

[7] Ibidem, s. 163–164.

[8] J. Keliuotis, *Kas yra tas rusicizmas*, „Naujoji Romuva" 1932, nr 20, s. 457.

redaktora najbardziej wpływowego międzywojennego litewskiego czasopisma kulturalnego „Naujoji Romuva", które zaczęło ukazywać się w 1931 r., oraz skupionych wokół niego przedstawicieli młodego pokolenia litewskich intelektualistów. Ci, zwani „romuwianami", przedstawiali się jako ruch walczący o „niezależność kulturową", głoszący, że „po wywalczeniu wolności politycznej nadszedł czas, by uwolnić sferę kultury spod opieki cudzoziemców", ponieważ powierzenie zarządzania życiem kulturalnym obcokrajowcom lub cudzoziemcom „upokarza naród, pozbawia go twórczego honoru i jest próbą udowodnienia, że jesteśmy bezsilni"[9]. W końcu, jak podkreślał Keliuotis, rusofile, germanofile i polonofile przez cały czas twierdzili, że Litwini są małym, biednym i niekulturalnym narodem, który nie jest w stanie samodzielnie stworzyć niczego wartościowego[10]. W latach trzydziestych, gdy redakcja pisma „Naujoji Romuva" podjęła rygorystyczną walkę z rusyfikacją i germanizacją, zdawało się, że nie warto już społeczeństwu udowadniać zagrożenia płynącego ze strony polonizacji, gdyż „istnieje powszechne i spontaniczne nastawienie przeciw polskości", dlatego przede wszystkim była zdecydowana na walkę rygorystyczną, by nie powiedzieć brutalną „ze smokami rosyjskimi i germańskimi"[11].

Vytautas Alantas, ideolog reżimu politycznego sprawującego władzę w 1940 r., scharakteryzował sytuację Litwy jako znajdującą się w „swego rodzaju kulturowym rowie", z którego wyjście było nie tylko kwestią szacunku do samego siebie, ale także przetrwania narodu. Wzywał do jak najszybszego wypełnienia tej „wyrwy", aby niższy poziom kultury nie stał się uzasadnionym argumentem dla „zaspokojenia ekspansywnych apetytów" tego czy innego z sąsiadów i aby „inni nie byli kuszeni, by nas «ukulturalniać»"[12]. Po zdaniu sobie sprawy, że nie będzie możliwe samodzielne zasypanie tego „rowu" zacofania, który

[9] J. Keliuotis, *Konstruktyvinės kritikos keliu*, „Naujoji Romuva" 1933, nr 114, s. 217.
[10] J. Keliuotis, *Jaunosios Lietuvos gairės Dariui ir Girėnui žuvus*, „Naujoji Romuva" 1933, nr 134, s. 625.
[11] J. Keliuotis, *„N.Romuvos" 100 numeris*, „Naujoji Romuva" 1932, nr 48, s. 1034.
[12] V. Alantas, *Žygiuojanti tauta*, Kaunas 1940, s. 13.

oddziela Litwę od Europy Zachodniej, zaczęto rozglądać się za pomocnikami. Było to postrzegane jako kwestia orientacji kulturowej.

Wytworzyła się sytuacja, którą Paulius Slavėnas opisał w 1934 r. następująco:

> Po wyzwoleniu się Litwy spod wpływów słowiańskich […] pojawiła się chęć poszukania czegoś lepszego, czegoś bardziej odmiennego. Niemcy, nasi najbliżsi sąsiedzi na zachodzie, znaleźli się na pierwszym miejscu. Anglicy i Francuzi są zbyt daleko, by mieć znaczący wpływ na naszą kulturę. Kultura skandynawska jest zbyt powolna, pasywna i bezwładna. Z drugiej strony Niemcy bardzo imponują swoją niezwykłą zewnętrzną aktywnością i dynamizmem[13].

Dlatego, rozglądając się za narodami, od których można by „się uczyć kultury", wzrok przede wszystkim skierował się na tych ostatnich. Książka Slavėnasa *Vokiečių kultūra* (*Kultura niemiecka*) (z podtytułem *Krytyczna ocena*) ukazała się, gdy według słów autora „Niemcy stają przed nami w roli «kulturträger»"[14]. Petras Slavėnas nie miał wątpliwości, że aby stworzyć odrębną kulturę, zasoby będą musiały być czerpane ze spichlerzy bardziej kulturalnych narodów, ale ostrzegał, „[a]by poprowadzić rozwój kulturalny Litwy w zdrowym kierunku, musimy być krytyczni wobec wszystkich narodów, w tym Niemców"[15]. W książce wydanej w serii biblioteki „Naujoji Romuva" Slavėnas szukał odpowiedzi na pytanie, czy „europejska inicjatywa kulturalna" należy do Niemców, czy możliwe i właściwe jest uczenie się od nich? Slavėnas znał odpowiedź na te pytania i już od pierwszych stron książki krytycznie odnosił się do kultury niemieckiej. Dowodził, że Słowianie (chodzi o Rosjan) „pomimo wielu zarzutów pod ich adresem" nie zawsze mieli zły wpływ na duchowość, podczas gdy „wpływ Niemców na naród li-

[13] P. Slavėnas, *Vokiečių kultūra*, Kaunas 1934, s. 87.
[14] Ibidem, s. 3.
[15] Ibidem, s. 4.

tewski (a także na inne narody) zawsze był usypiający i demoralizujący”[16].

Slavėnas nie był odosobniony. Tego samego zdania był litewski poeta i prozaik Vincas Mykolaitis-Putinas, który postanowił „ponownie stworzyć broń z pióra, skierowaną przeciwko wrogom narodu litewskiego”, przekonany, że germanizacja wyrządziła narodowi litewskiemu dziesięć razy więcej szkód niż rusyfikacja[17]. Dowodząc negatywnego wpływu Niemców, Slavėnas nie szczędził przykładów. Twierdził, że „wiodąca linia «niemieckiej kultury» jest prymitywna, nieludzka i niezgodna z istniejącymi osiągnięciami kulturowymi”[18], a w sztuce niemieckiej uderzała go przede wszystkim „mała niezależność stylu”. Nawet w swojej „najsilniejszej dziedzinie”, muzyce, Niemcy nie byli znani z „przecierania nowych szlaków”, a Wagner, który nieustannie podkreślał swoją niemieckość, postrzegał własną twórczość jako „mającą najwyraźniej słowiański odcień”[19]. Historyczne doświadczenia w kontaktach z Niemcami wydawały się tak negatywne, że nawet pojawiające się w litewskim folklorze utożsamianie Niemca z diabłem („porównanie dzieł Niemców z dziełami diabła”) pisarzowi Balisowi Sruodze wydawało się zbyt łagodne[20].

Zgodnie z doświadczeniem historycznym najbardziej obawiano się wpływu kultur krajów sąsiednich, a niebezpieczeństwo obcego wpływu, według ówczesnego przekonania, malało w miarę oddalania się geograficznego obcej kultury od świata litewskiego: „Pożyczanie wartości kulturowych od swoich bliskich sąsiadów jest dla małego narodu bardzo niebezpieczne, ponieważ za kilka dekad lub stuleci będzie on musiał płacić rachunki z najwyższymi odsetkami”[21]. Dystansowano się

[16] Ibidem, s. 88.

[17] V. Mykolaitis–Putinas, *Lietuvių literatūros problemos*, „Naujoji Romuva” 1935, nr 10–11, s. 232.

[18] P. Slavėnas, *Vokiečių kultūra*, s. 125.

[19] Ibidem, s. 60–61.

[20] J. Plieninis, *Vokiškasis siaubas. Teisybė apie vokiečius*, Kaunas 1934, s. 4.

[21] S. Tarvydas, *Geopolitika*, Kaunas 1939, s. 88.

przede wszystkim od dawnej metropolii, Rosji, która symbolizowała cały wschodni świat. Wraz z odwróceniem się od Wschodu, pozostawał Zachód. Jednak wszystkie kraje sąsiadujące bez wyjątku były traktowane z podejrzliwością. Traumatyczne doświadczenia historyczne łatwo tłumaczą podejrzliwość/strach przed kulturą rosyjską, polską czy niemiecką, ale Keliuotis podkreślał w swoich wykładach, że „Łotysze też nie życzą nam dobrze"[22].

Poszukiwania kraju, z którego można by przejąć pozytywne osiągnięcia cywilizacji europejskiej, skierowano do państw położonych dalej, od Skandynawii po Włochy. Pozostało tylko zdecydować, które wybrać na nauczyciela kultury. Litewscy intelektualiści sformułowali następujące kryteria wyboru kraju mentora: musiał mieć długą tradycję kulturową, być w awangardzie kultury europejskiej i nie mieć zamiarów ekspansji kulturowej w stosunku do Litwy. W 1932 r. Alantas „w ramach poszukiwania przyjaciół dla własnej kultury" proponował budowę dwóch mostów: przerzucenie jednego „przez Berlin do narodów romańskich, szczególnie do Francji", a inny przez Morze Bałtyckie do Skandynawii. Argumentował, że najbardziej przyjazne kulturze litewskiej są narody skandynawskie, których „poziom kultury nie ustępuje najbardziej kulturalnym narodom", a one same „należą do małych państw, tak jak my", a „równi sobie zawsze szybciej dojdą do porozumienia"[23].

Jednak współistnienie w niepodległej Litwie tożsamości narodowo-państwowej oraz etniczno-wyznaniowej[24] spowodowało pojawienie się kolejnego kryterium wyboru kraju, który miał zostać nauczycielem kultury – musiał to być kraj katolicki. Zrozumiałe jest zatem, dlaczego Włochy i Francja znalazły się w czołówce kandydatów. Uwaga im po-

[22] Dział Rękopisów Litewskiej Biblioteki Narodowej im. Martynasa Mažvydasa, f. 31, b. 97, Plan wykładu wygłoszonego przez J. Keliuotisa w Gimnazjum w Poniewieżu.

[23] V. Alantas, *Tiltas per Vokietiją*, „Lietuvos aidas" 1932, nr 64, s. 5.

[24] R. Trimakas, *Lietuvių nacionalinis identitetas: etniškumo ir konfesiškumo santykio problema tarpukario Lietuvos Respublikoje (1918–1940)*, „Sociologija" 1999, nr 3 (5), s. 78.

święcana szczególnie nasiliła się w 1931 r. wraz z początkiem wydawania pisma „Naujoji Romuva", które publikowało obszerne przeglądy francuskiego i włoskiego życia artystycznego oraz przedrukowywało dzieła klasyków i modernistów[25]. Redaktor periodyku Keliuotis, który studiował we Francji, darzył dużą sympatią ten kraj. Co prawda już w 1927 r. pisarz Juozas Tumas-Vaižgantas twierdził, że „wiele osób ma tendencję do zbliżania się raczej do Francuzów niż Niemców", i wyjaśniał: „Oni [Niemcy] są zbyt dużymi «krzyżowcami», są zbyt zarozumiali, z góry patrzą na nas – Murzynów i nie mają zamiaru współpracować w dziedzinie kultury"[26]. Kulturowa orientacja na Francję pojawiła się nie tylko w wizjach intelektualistów – obecna była również w umysłach władz. Minister edukacji prof. Juozas Tonkūnas 6 marca 1936 r. w informacji dla prezesa Rady Ministrów, prezentując projekt nowej „Ustawy o szkołach średnich", proponował, aby francuski był pierwszym językiem obcym, uzasadniając w następujący sposób korzyści płynące z jego nauki: „Francuski sposób myślenia, wychowanie i interesy polityczne są bardzo zbliżone do naszych i łatwe do zrozumienia ze względu na położenie geograficzne i wspólną tradycję katolickiej edukacji chrześcijańskiej"[27].

W umysłach tych, którzy skłaniali się ku Francji, istniał jeszcze jeden argument, który nie był publicznie omawiany. Petras Klimas, dyplomata i wieloletni wysłannik Litwy w Paryżu, który opowiadał się za zbliżeniem z Francją (należy podkreślić, że był również sygnatariuszem Aktu Niepodległości Litwy), uważał, że kontakt z francuskimi intelektualistami byłby również, jak to ujął, „nowym chrztem ducha odporności dla naszej młodzieży". Klimas w liście do Vaižgantasa pisał:

> Francuski duch i kultura, z jej ultra-wyrafinowanym poczuciem narodowym, jej indywidualnością, byłyby dla nas bardzo zdrowe, ponieważ to,

[25] J. Mulevičiūtė, *Modernizmo link: dailės gyvenimas Lietuvos Respublikoje 1918–1940*, Kaunas 2001, s. 181.

[26] Vaižgantas, *Laiškai Klimams*, Vilnius 1998, s. 111.

[27] S. Kaubrys, *Lietuvos mokykla 1918–1939 m.: galios gintis*, Vilnius 2000, s. 28–29.

czego nam najbardziej brakuje, to oryginalność, inicjatywa wolności i poczucie wewnętrznego piękna, które konsolidują siły, chronią przed zastojem i poddaniem się[28].

Vaižgantas zgadzał się z taką opinią. Atrakcyjność Francji dla Klimasa można podsumować słowami: należy uczyć się od Francji estetycznego nacjonalizmu i musi się on stać ideologią kultury narodowej.

Dla Valentinasa Gustainisa, absolwenta uniwersytetów w Heidelbergu i Sorbony oraz byłego redaktora dziennika „Lietuvos aidas", który wyrażał poglądy litewskiego rządu, fakt, że „Litwa zdecydowała się czerpać wzorce kulturowe głównie z Francji", wydawał się całkowicie rozsądnym i właściwym wyborem. W latach 1935–1936 był korespondentem gazety „Lietuvos aidas" w Warszawie, a w latach 1938–1939 korespondentem Elty (agencja prasowa) w Paryżu. Gustainis przekonywał, że „Francja ma dość światła, by wykształcić cały kulturalny świat, próżno szukać w historii współczesności innego kraju tak bogatego w «dobra duchowe»"[29].

W latach trzydziestych francuskie wpływy kulturowe na Litwie wyraźnie się nasiliły. Germanista Ignas Skrupskelis, dokonując przeglądu litewskiego życia kulturalnego w 1937 r., stwierdził, że zwrot ku kulturze francuskiej miał na celu „zrównoważenie pewnych utrzymujących się wpływów obcych kultur". Ten absolwent uniwersytetów w Królewcu i Wiedniu z zadowoleniem przyjął taki obrót spraw, ale zastrzegł, że „wpływ jakiejkolwiek obcej kultury, przeniesienie jej osiągnięć do naszego kraju, nie jest ostatecznym celem. Obce kultury są nam potrzebne o tyle, o ile pomagają rozwijać naszą własną kulturę narodową"[30].

Poszukiwanie orientacji kulturowej znalazło odzwierciedlenie w ocenie teorii syntezy kultur Wschodu i Zachodu Šalkauskisa, o której wspomniano wyżej. W 1938 r. Šalkauskis, już jako uznany działacz

[28] Dział Rękopisów Uniwersytetu Wileńskiego, f. 1–331, List P. Klimasa z 14 lutego 1927 r. do Vaižgantasa.

[29] V. Gustainis, *Prancūzija*, Kaunas 1938, s. 9–10.

[30] I. Skrupskelis, *Lietuvos gyvenimas 1937 metais*, „Židinys" 1938, nr 1, s. 6.

społeczny i profesor Uniwersytetu Witolda Wielkiego (a w następnym roku jego rektor) w piśmie „Židinys" ogłosił artykuł *Geopolitinė Lietuvos padėtis ir lietuvių kultūros problema* (Sytuacja geopolityczna Litwy i problem kultury litewskiej), w którym przypomniał czytelnikom o swojej koncepcji syntezy kultur. Tym razem rozważał problem kultury litewskiej z perspektywy geopolitycznej, podkreślając, że jest ona najważniejsza, ponieważ „w rzeczywistości dotyka życia narodu, łącząc pierwiastki geograficzny, polityczny, gospodarczy, a nawet historyczny"[31]. Podkreślił, że w Europie istnieją trzy kraje, których sytuacja geopolityczna wyróżnia się tym, że znajdują się pomiędzy kilkoma konkurującymi ze sobą mocarstwami – chodzi o Szwajcarię, Belgię i Litwę. Ta ostatnia znajduje się na przecięciu politycznych i kulturowych interesów Niemiec, Polski i Rosji Radzieckiej, a rywalizacja o wpływy na Litwie jest jednym z najsilniejszych czynników gwarantujących jej suwerenność polityczną. Argumentował, że sytuacja Litwy jest szczególna, ponieważ znajduje się ona na linii Wschód–Zachód, ale całkowicie nie należy do żadnej ze stron: religia łączy Litwinów z Zachodem, ale temperament, psychika i dziedzictwo historyczne łączą ich ze Wschodem[32].

Należy zauważyć, że w rozważaniach Šalkauskisa Litwa nie jest krajem o rzeczywistych granicach z 1938 r. bez Wilna, ale ma granice ustanowione traktatem pokojowym zawartym pomiędzy Litwą a Rosją Radziecką w Moskwie w 1920 r. Jest krajem o znacznie większym terytorium na południu i wschodzie, które według obliczeń Kazysa Pakštasa powinno było liczyć ponad 4 mln mieszkańców, z czego tylko 56% stanowili Litwini. Šalkauskis zauważył, że biorąc pod uwagę mieszany skład narodowościowy ludności i różne doświadczane wpływy kulturowe, niemożliwe jest postrzeganie Litwy jako kraju i państwa zjednoczonego i jednolitego narodowo. Dlatego też integralność państwa i lojalność jego mieszkańców można osiągnąć tylko wtedy, gdy szanowana

[31] S. Šalkauskis, *Raštai*, s. 455.
[32] Ibidem, s. 456–458.

jest „specyfika wyrażania się" wszystkich obywateli i uznawana zasada wielojęzyczności w różnych regionach[33].

Šalkauskis twierdził, że Litwa jest państwem buforowym i równoważenia sytuacji międzynarodowej, a ze względu na swoje położenie graniczne, mieszaną ludność i historycznie doświadczane wpływy obce ma tworzyć „kulturę narodową o charakterze syntetycznym" – ma dokonać syntezy kultur. Zauważył, że każdy kulturalny naród nie może obejść się bez komunikacji, wymiany kulturalnej i przyswojenia osiągnięć obcych narodów w drodze syntezy. Jeśli duże narody o wielkim potencjale kulturowym mogą być bardziej wycofane w tworzeniu kultury, to małe, jeśli chcą się rozwijać – „stanąć na kulturalnych wyżynach" – nie mogą zrezygnować z intensywnej pracy na rzecz syntezy kultur, w przeciwnym razie pozostaną w tyle za swoimi wielkimi sąsiadami i stracą możliwość niezależnego istnienia. Jeśli zawłaszczenie kulturowe odbywa się poprzez syntezę kultur – asymilację w narodowych formach „zgodnie z duchem narodowym" – wówczas naród nie będzie narażony na asymilację lub pozostawanie pod jednostronnym wpływem obcej kultury[34].

Šalkauskis twierdził, że we „wcześniejszej historii" Litwy obce wpływy były przyjmowane bez asymilacji, ale po odrodzeniu narodowym i przywróceniu litewskiej państwowości kultura rozwinęła się w bardziej narodowych formach, ale nie była jeszcze wolna od jednostronności. W tym czasie wpływy kultury polskiej zostały radykalnie wyeliminowane, ale wpływy rosyjskie i niemieckie pozostały znaczące. Wynikało to z faktu, że starsze pokolenie litewskich intelektualistów, będące pod wpływem kultury rosyjskiej, miało tendencję do „bezkrytycznego przenoszenia rosyjskich przykładów do naszego niezależnego życia", podczas gdy duża część młodszego pokolenia po przywróceniu niepodległości studiowała w Niemczech, a wracając, „przywoziła niemieckie wpływy, które wdzierały się na Litwę różnymi drogami".

[33] Ibidem, s. 458–462.
[34] Ibidem, s. 466–468.

Šalkauskis zauważył, że bezkrytyczne i jednostronne zawłaszczanie niemieckiej kultury nadal jest bardzo silne, o czym świadczy np. fakt, że nawet francuskie filmy są często wyświetlane w niemieckiej wersji językowej[35].

Šalkauskis ostrzegał przed niebezpieczeństwami związanymi z koncentrowaniem się wyłącznie na osiągnięciach jednej obcej kultury: „Zapożyczanie kultury z jednego źródła dla małego narodu jest niebezpieczne. Jeśli kultura narodowa jest tworzona przez syntezę elementów pochodzących z różnych źródeł, pojawiają się warunki, aby naród nie uległ niebezpiecznym jednostronnym wpływom. Oczywiście wpływy sąsiedzkie zawsze będą najsilniejsze”[36]. Uważał, że kultura litewska nieuchronnie będzie musiała łączyć elementy kultury słowiańskiej i germańskiej. Chociaż pożądane było wykorzystanie pierwiastków innych kultur, takich jak romańska, jako przeciwwagi dla wspomnianych, uważano, że czynnik sąsiedztwa będzie najsilniejszy, a zatem słowiańskie i germańskie elementy zdominują litewską syntezę kultur. Co więcej, pozycja Litwy na linii Wschód–Zachód oznaczała, że litewska synteza kultur będzie łączyć wschodnie i zachodnie pozytywne elementy kulturowe[37].

Przyznając, że realizacja zasady syntezy kultur jest trudna i wymaga subtelności, Šalkauskis podkreślał jej konieczność, jeśli państwo ma łagodzić, a nawet godzić antagonizmy spowodowane wpływem różnych obcych kultur. Przedstawił realistyczną jego zdaniem propozycję, jak można to osiągnąć. Przypomniał, że naród litewski żyje pod faktycznym wpływem trzech narodów – niemieckiego, rosyjskiego i polskiego. Każdy z nich ma swoją kulturę narodową, z której można by zaczerpnąć uniwersalne wartości, by następnie przekształcić je w element własnej kultury za pomocą syntezy, nadając im formę narodową. Na przykład od Niemców sugerował przejęcie aktywności, organizacji i dyscypliny,

[35] Ibidem, s. 469–470.
[36] Ibidem, s. 470–472.
[37] Ibidem.

z kultury rosyjskiej – jej nieodłączny ogólnoludzki pierwiastek, który nawet często przyćmiewa rosyjską odrębność narodową, podczas gdy kultura polska przyciągała bardzo wyrazistym pierwiastkiem narodowym. Šalkauskis twierdził, że „subtelność form kulturowych, dobry smak i ekspresja artystyczna są charakterystyczne dla kultury polskiej jako całości", dlatego jeśli się chce przybliżyć litewską kulturę narodową do „spolonizowanych elementów", należy dodać elementom własnej kultury „kunsztu i subtelności opartej na polskich przykładach", gdyż w przeciwnym razie prymitywizm ekspresji będzie nadal odpychał od siebie „spolonizowane elementy naszego narodu". Był przekonany, że tylko syntetyczny typ kultury litewskiej pomoże pomyślnie połączyć wielojęzyczne i zróżnicowane kulturowo społeczeństwo w jednolity organizm państwowy. Wiązał realizację idei syntezy kultur z zapewnieniem bezpieczeństwa międzynarodowego Litwy, uznając to za gwarancję równowagi, ponieważ według niego „każde jednostronne poddanie się wpływom kulturowym któregoś sąsiada zostałoby uznane przez pozostałych za poddanie się obcym wpływom politycznym"[38].

Pomysły Šalkauskisa nie spotkały się z większym poparciem – tak samo krytycznie oceniali je zarówno Keliuotis, redaktor pisma „Naujoji Romuva", jak i Vytautas Alantas, jeden z ideologów narodowców, który „specjalizował się" w dziedzinie kultury. Dla Keliuotisa twierdzenie Šalkauskisa, że naród litewski zawiera w sobie ducha Wschodu, było „tylko mitem, legendą, pięknym romantycznym snem, nieopartym na żadnych danych naukowych". Podobne twierdzenie Šalkauskisa było dla Keliuotisa nawet obraźliwe, podkreślał bowiem, iż „Litwini są bardzo utalentowani i od dawna mają kulturę na dość wysokim poziomie, czym nie mogą się pochwalić przedstawiciele innych narodów"[39].

Alantas ocenił teorię syntezy kultur zaproponowaną przez Šalkauskisa jako wyraz braku zaufania do twórczej siły narodu litewskiego. Według niego naród litewski chce być niezależny kulturowo tak samo,

[38] Ibidem.

[39] J. Keliuotis, *Meno tragizmas*, Vilnius 1997, s. 143.

jak chce być niezależny politycznie[40]. Zachęcał, aby w propagandzie kulturalnej zaszczepiać kluczową myśl, że w tworzeniu kultury narodowej „litewskość jest początkiem i końcem wszystkiego, a droga do kultury narodowej nie prowadzi przez Wschód i Zachód […], ale przez Litwę i Litwinów”[41]. W opinii Alantasa hasło „Litewska osobowość, litewska wola, litewskie wysiłki po to, by stworzyć litewską kulturę narodową!” najlepiej pasowało do realiów Litwy i jej ambicji narodowych[42].

Dla Alantasa i Keliuotisa nie do przyjęcia była propozycja Šalkauskisa, aby czerpać kulturę ze Wschodu, którą utożsamiano przede wszystkim z kulturą rosyjską. Starsze pokolenie intelektualistów było ganione przez młodsze za podziw dla niej. W latach trzydziestych rozważaniom na temat orientacji kulturowej Litwy towarzyszyła teza o konflikcie pokoleń: pokolenia rodziców, którzy nadal nie mogą i najwyraźniej nie będą w stanie pozbyć się nawyku patrzenia na Wschód, ponieważ dorastali pod wpływem kultury rosyjskiej, oraz pokolenia dzieci, które nie mają żadnych sentymentów do Wschodu, wierzą tylko we własne siły i sympatyzują wyłącznie z Zachodem. Keliuotis i jego współpracownicy argumentowali, że kulturę narodową Litwy mogą stworzyć tylko ludzie z jego pokolenia – młodzi Litwini, którzy, jak podkreślał, „nie uczyli się w rosyjskich szkołach”. Uważając się za przedstawiciela tego pokolenia, Keliuotis obiecał w jego imieniu:

> Nie będziemy wspierać ani szkół rosyjskich, ani niemieckich. Nie będziemy uczyć się wulgarnych rosyjskich dowcipów ani klęczeć w ekstazie u stóp [aktorki] Niemczynowej i płacić jej tysięcy litów miesięcznie. Nie będziemy zapraszać Waregów ze wszystkich czterech krajów i prosić ich niewolniczo, by stworzyli dla nas kulturę. Stworzymy ją sami, nie będziemy marnować pieniędzy na przechodniów. Ufamy sobie i nie będziemy służyć obcym bogom. Nie jesteśmy dzikim narodem – nie po-

[40] V. Alantas, *Žygiuojanti tauta*, s. 118–119.
[41] Ibidem, s. 126.
[42] Ibidem, s. 129.

trzebujemy kulturtragerów. […] Wiemy, że będziemy mieć tylko tyle, ile wywalczymy własnym wysiłkiem[43].

Pismo „Naujoji Romuva" nieustannie przekonywało, że kulturę narodową może tworzyć tylko młodzież – „młode pokolenie urodzone na Litwie, dojrzałe na wolnym powietrzu"[44], które znacznie wyprzedziło starsze pokolenie w swoich radykalnych poglądach na kwestie narodowe. Młodzież była przede wszystkim zainteresowana własną kulturą, a starsze pokolenie, które oglądało się na inne kraje, było wielokrotnie oskarżane o „brak szczerej i głębokiej miłości do litewskiej cywilizacji narodowej"[45]. Twierdzono, że pokolenie młodych osób wykształconych w litewskich szkołach w niepodległej Litwie „charakteryzuje się głębokim poczuciem narodowym" i „jest prawie nacjonalistyczne, w dobrym tego słowa znaczeniu"[46].

W odpowiedzi Šalkauskis w 1938 r. zauważył, że nowe pokolenie litewskich intelektualistów, którzy dojrzewali i zdobywali wykształcenie w niepodległej Litwie i nie mieli osobistego doświadczenia przebywania za granicą, często zaprzeczało konieczności przejęcia kultury z innych krajów i deklarowało gotowość do samodzielnego stworzenia „czysto litewskiej, całkiem odrębnej i niezależnej kultury". Jednak nie znając obcych kultur, nie potrafią odróżnić przejawów kultury własnej od obcej i „nieświadomie poddają się gorszym trendom w modzie"[47].

Młodemu pokoleniu litewskich intelektualistów obcy był bezkrytyczny podziw dla Zachodu. Zachód interesował je tylko w takim stopniu, w jakim mógł przyczynić się do tworzenia kultury narodowej. Tej powściągliwej postawie sprzyjały również idee kryzysu, odzwierciedlone w *Zmierzchu Zachodu* niemieckiego filozofa Oswalda Spenglera. Litewski filozof Antanas Maceina uważał książkę Spenglera za odbi-

[43] J. Keliuotis, *Penkiolika laisvo gyvenimo metų*, „Naujoji Romuva" 1933, nr 111, s. 146.

[44] Ibidem, s. 146.

[45] V. Keliuotis, *Kova dėl tautinės kultūros*, „Naujoji Romuva" 1932, nr 19, s. 434.

[46] *Lietuvių jaunuomenės misija*, „Naujoji Romuva" 1934, nr 166, s. 232–233.

[47] S. Šalkauskis, *Raštai*, s. 470.

cie całego zachodniego świata: „Nastrój, który emanuje z całego jego dzieła, jest nie tylko jego osobistym nastrojem, ale nastrojem całego zachodniego świata, który jest zmęczony i wątły w swojej racjonalności. […] Zachód jest przepracowany. Jest zmęczony. Jest wyczerpany w swojej strukturze, logice i technice”[48]. Spenglerowskiemu pesymizmowi próbowano przeciwstawiać optymistyczną wiarę, że kryzys kultury zachodniej nie zainfekuje kultury litewskiej, która wciąż była „jakby niedokończonym dziełem”[49].

Czy ideolodzy litewskiej kultury narodowej mogli być zafascynowani pesymistycznymi myślami o końcu kultury zachodniej, skoro dopiero kładziono podwaliny pod ich własną kulturę? Co więcej, świat zachodni dla ideologów litewskiej kultury narodowej nie wydawał się zbyt atrakcyjny. Pogrążony w materializmie praktycznym, był w ich oczach daleki od idealnego modelu, który zaszczepili w swojej wyobraźni, ponadto zachęcał do kulturowej samoizolacji. Zachód przyciągał jednak tradycją chrześcijańską i osiągnięciami cywilizacyjnymi. W takiej dwuznacznej sytuacji młodzi intelektualiści zaproponowali wyjście: pamiętać o Zachodzie tylko wtedy, „gdy trzeba się czegoś nauczyć”[50].

Oficjalny dziennik rządowy wzywał czytelników do zachowania czujności, aby przy „zakładaniu francuskiego krawata” nie „doszło do uduszenia litewskiego ducha”, jednak nie należało „rezygnować z uczenia się od innych tego, czego brakuje nam u siebie”. Sugerowano, aby nie kierować uwagi w jednym kierunku, ale uczyć się „od każdego kraju, który wzmacnia Litwę, czyni ją bogatszą i zwiększa jej zdolność do samoobrony”[51]. Proponowano brać od świata to, czego brakuje Litwie, aby ucywilizować się pod względem kultury materialnej. Dlatego otwartość na Zachód była konieczna tylko w takim stopniu, w jakim było to potrzebne do realizacji programu modernizacji Litwy pielęgno-

[48] A. Maceina, *Raštai*, t. 1, Vilnius 1991, s. 52.

[49] Ibidem, s. 513–514.

[50] J. Keliuotis, Konstruktyvinės kritikos keliu, „Naujoji Romuva” 1933, nr 114, s. 219.

[51] *Kultūros kryptis*, „ Lietuvos aidas” 1933, nr 54, s. 1–2.

wanego przez intelektualistów, a Maceina w swoich pracach z zakresu filozofii społecznej określał nowoczesną cywilizację zachodnią jako największego wroga[52].

Radykalna postawa młodego pokolenia, które zetknęło się ze światem zachodnim, nie powinna dziwić – w końcu nacjonalizm, jak zauważył Anthony D. Smith, to program ludzi wykształconych, którzy ulegli wpływom nowoczesnej, świeckiej, zwłaszcza zachodniej kultury i nauki[53]. Kontakt narodowej inteligencji z Zachodem zrodził pragnienie podniesienia poziomu kultury swojego narodu do poziomu zachodniego, dlatego idea państwa narodowego narodziła się i była realizowana jako projekt nowoczesnej kultury litewskiej. Uważano, że program modernizacji kultury narodowej odniesie sukces i uda się uniknąć negatywnych skutków tylko wtedy, gdy dzieło modernizacji zostanie powierzone wyłącznie przedstawicielom dominującej społeczności etnicznej, co doprowadziło do podejrzliwego stosunku do obcokrajowców i Zachodu.

Podsumowując, można twierdzić, że dyskurs litewskiego nacjonalizmu w międzywojennej Litwie był zdominowany przez pogląd, że litewska kultura narodowa powinna być tworzona samodzielnie i zadanie to ma zostać powierzone przedstawicielom narodu tytularnego. Jednocześnie jednak zdawano sobie sprawę, że tworząc własną kulturę narodową, trzeba będzie czerpać z dorobku innych krajów. Doświadczenie historyczne było powodem zaniepokojenia negatywnym wpływem kulturowym głównych krajów sąsiednich (Rosji, Polski i Niemiec) na społeczeństwo litewskie, dlatego pojawiły się apele o przeciwstawienie się temu potencjalnemu wpływowi. Podczas gdy kultura zachodnia była postrzegana z podejrzliwością i zachęcano do jej krytycznej oceny, kultura wschodnia, utożsamiana przede wszystkim z kulturą rosyjską, była kategorycznie odrzucana. Przeważająca na Litwie katolicka tożsamość miała znaczący wpływ na obranie orientacji kulturowej na katolicki Zachód.

---

[52] L. Donskis, *Tarp Karlailio ir Klaipėdos*, Klaipėda 1997, s. 215.

[53] A.D. Smith, *Nacionalizmas XX amžiuje*, Vilnius 1994, s. 39.

Bibliografia

Źródła archiwalne

Dział Rękopisów Uniwersytetu Wileńskiego, f. 1–331, List P. Klimasa z 14 lutego 1927 r. do Vaižgantasa.

Dział Rękopisów Litewskiej Biblioteki Narodowej im. Martynasa Mažvydasa, f. 31, b. 97, Plan wykładu wygłoszonego przez J. Keliuotisa w Gimnazjum w Poniewieżu.

Opracowania

Alantas V., *Tiltas per Vokietiją*, „Lietuvos aidas" 1932, nr. 64, s. 5.

Alantas V., *Žygiuojanti tauta*, Kaunas 1940.

Donskis L., *Tarp Karlailio ir Klaipėdos*, Klaipėda 1997.

Greimas A. J., *Iš arti ir iš toli*, Vilnius 1991.

Gustainis V., *Prancūzija*, Kaunas 1938.

Kaubrys S., *Lietuvos mokykla 1918–1939 m.: galios gintis*, Vilnius 2000.

Keliuotis J., *Kova dėl tautinės kultūros*, „Naujoji Romuva" 1932, nr 19, s. 433–435.

Keliuotis J., *Kas yra tas rusicizmas*, „Naujoji Romuva" 1932, nr 20, s. 457–459.

Keliuotis J., *„N.Romuvos" 100 numeris*, „Naujoji Romuva" 1932, nr 48, s. 1033–1036.

Keliuotis J., *Penkiolika laisvo gyvenimo metų*, „Naujoji Romuva" 1933, nr 111, s. 145–147.

Keliuotis J., *Konstruktyvinės kritikos keliu*, „Naujoji Romuva" 1933, nr 114, s. 217–219.

Keliuotis J., *Jaunosios Lietuvos gairės Dariui ir Girėnui žuvus*, „Naujoji Romuva" 1933, nr 134–135, s. 625–628.

Keliuotis J., *Meno tragizmas*, Vilnius 1997.

Kultūros kryptis, „ *Lietuvos aidas*" 1933, nr. 54 s. 1–2.

Lietuvių jaunuomenės misija, „Naujoji Romuva" 1934, nr. 166, s. 232–233.

Maceina A., *Raštai*, t. 1, Vilnius 1991.

Mykolaitis-Putinas V., *Lietuvių literatūros problemos*, „Naujoji Romuva" 1935, nr 10–11, s. 225–232.

Mulevičiūtė J., *Modernizmo link: dailės gyvenimas Lietuvos Respublikoje 1918–1940*, Kaunas 2001.

Plieninis J., *Vokiškasis siaubas. Teisybė apie vokiečius*, Kaunas 1934.

Skrupskelis I., *Lietuvos gyvenimas 1937 metais*, „Židinys", 1938, nr 1, s. 3–10.

Slavėnas P., *Vokiečių kultūra*, Kaunas 1934.
Smith A.D., *Nacionalizmas XX amžiuje*, Vilnius 1994.
Šalkauskis S., *Raštai*, t. 4, Vilnius 1995.
Tarvydas S., *Geopolitika*, Kaunas 1939.
Trimakas R., *Lietuvių nacionalinis identitetas: etniškumo ir konfesiškumo santykio problema tarpukario Lietuvos Respublikoje (1918–1940)*, „Sociologija" 1999, nr 3 (5), s. 67–80.
Vaižgantas, *Laiškai Klimams*, Vilnius 1998.

„Foreigner" in national culture: the question of cultural orientation in the 20th century in interwar Lithuania

After the First World War, Lithuanians created a national state, which was supposed to ensure the dominance of the Lithuanian ethnic community in the country's culture. At that time, the discourse of Lithuanian nationalism was dominated by the notion that only representatives of the titular nation – ethnic Lithuanians – could create Lithuanian national culture. However, at the same time, it was realized that the cultural achievements of other countries will have to be used in creating their own national culture. This inspired a discussion in the discourse of Lithuanian nationalism about what is „own" – Lithuanian, and what is „foreign" in Lithuanian culture; which countries cultural achievements can be based on and which should be avoided. The question of the country's cultural orientation arose. In the discourse of Lithuanian nationalism, the negative cultural influence of the big neighboring states (Russia, Poland and Germany) is most feared. Lithuanian intellectuals decided to use the cultural achievements of countries representing Western culture, while Eastern culture, which is identified with Russia, was categorically rejected as an unsuitable example for Lithuanians. The dominant Catholic identity in Lithuania determined that the country's elite chose countries representing Catholic Western culture for their cultural orientation, primarily France.
K e y w o r d s: Lithuanian nationalism, cultural orientation, cultural influence, Lithuanian national culture, Republic of Lithuania (1918–1940)

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.2024.pp.125-143

Przegląd Środkowo-Wschodni, 9, 2024
ISSN 2543-618X eISSN 2545-1324

Nr art. 20240906

Data przesłania: 05.06.2024
Data akceptacji: 27.06.2024

Андрэй Мастыка

Цэнтр Чэслава Мілаша
ва Універсітэце Вітаўта Вялікага, Каўнас
mastyka@gmail.com
ORCID 0000-0002-1245-9113

Месца і значэнне памяці аб Акце 25 сакавіка для беларускага студэнцкага руху ў міжваеннай Вільні

Miejsce i znaczenie pamięci o Akcie 25 Marca dla białoruskiego ruchu studenckiego w międzywojennym Wilnie

W artykule podjęto próbę zbadania roli i znaczenia Aktu z 25 marca 1918 roku oraz dnia ogłoszenia niepodległości Białoruskiej Republiki Ludowej jako ważnego wydarzenia historycznego dla społeczności białoruskich studentów Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie (1919-1939). Na podstawie opracowania pisma studenckiego dowiadujemy się, jakie miejsce w pamięci historycznej młodzieży białoruskiej zajmowało święto niepodległości BRL, jak idee i zasady zapisane w ustawie z 25 marca wpłynęły na świadomość, ideologię i przekonania polityczne studentów oraz jak zmieniała się ta postawa pod wpływem przemian społeczno-politycznych w okresie międzywojennym.
Słowa kluczowe: Uniwersytet Stefana Batorego, białoruski ruch studencki, Białoruski Związek Akademicki, „Studenckaja Dumka", korporacja «Skarynia», „Novaja Varta", „Szlach Mołodzi", „25 Sakavika"

Аднаўленне дзейнасці ўніверсітэта ў Вільні ў 1919 г. дало магчымасць моладзі з Заходняй Беларусі, якая на той момант уваходзіла ў склад польскай дзяржавы, атрымліваць вышэйшую адукацыю непасрэдна ў межах свайго краю. Такім чынам, з першага года ўтварэння Універсітэта Стэфана Баторыя (УСБ) у Вільні фарму-

ецца група беларускіх студэнтаў, якая на працягу міжваеннага часу ператварылася ў паўнавартасную супольнасць, якая стварыла ўласную арганізацыйную структуру, мела рэпрэзентатыўныя друкаваныя органы, а таксама ўласную традыцыю беларускага студэнцтва.

Дадзеная беларуская моладзевая супольнасць фармавалася ў асяроддзі, якое вылучалася пэўнымі важнымі асаблівасцямі. Менавіта ў Вільні ў той час знаходзіўся цэнтр беларускага нацыянальнага рух Заходняй Беларусі, дзе адбываліся найбольш важныя падзеі сацыяльна-палітычнага жыцця і знаходзіліся асноўныя грамадскія і культурныя арганізацыі, друк і г.д. Студэнцтва воляй-няволяй было ўключана ў нацыянальныя працэсы як найбольш актыўная і адукаваная частка грамадскасці. Адначасова ў асобах сваіх дзеячаў і ўласных арганізацый студэнцтва ўсведамляла сваё значэнне і ролю, якую яно адыгрывала ў жыцці грамадства. Таму студэнцкаму руху важна было заняць сваю пэўную грамадзянскую пазіцыю і быць арганізаваным так, каб прадстаўляць сапраўдную згуртаваную сілу. Гэта значыць закласці ў падмурак сваёй супольнасці моцныя кансалідуючыя асновы, якія забяспечвалі бы яе адзінства пры магчымай разнастайнасці палітычных арыентацыяй яе прадстаўнікоў.

З іншага боку, беларускія студэнты знаходзіліся ў «чужародным» культурным асяроддзі, бо ўніверсітэт быў польскім, таму ў пэўным сэнсе накіраваны на правядзенне як грамадзянскай, так і культурнай «паланізацыі» сярод сваіх навучэнцаў. Вядома, нельга сказаць, што польская культура, якая на той момант заставалася культурай вышэйшых сацыяльных слаёў на гэтых землях, была чымсьці абсалютна чужым для беларусаў. Аднак у эпоху росквіту нацыяналізму і канкурэнцыі розных нацыянальных праектаў, для нацыянальна-свядомых прадстаўніка беларускага грамадства дамінаванне польскай культуры было пагрозай і аб'ектам супрацьстаяння. У той жа час універсітэт пазіцыянаваў сябе прадаўжальнікам слаўных традыцый былога Віленскага ўніверсітэта, наступніка Віленскай езуіцкай акадэміі, і захавальніка вялікай культурнай спадчыны,

якая ўспрымалася як важны складнік польскай гістарычнай спадчыны. У дадатак да ўсяго, польская студэнцкая моладзь мела багаты гістарычны досвед самаарганізацыі, якая вяла свае пачаткі ад тайных студэнцкіх таварыстваў філаматаў і філарэтаў Віленскага ўніверсітэта. На той момант польскае студэнцтва ўжо мела багатую ўласную традыцыю, якая паўставала ў XIX ст. у польскім студэнцкім руху, як у самой Польшчы, так і ўніверсітэтах Аўстра-Венгрыі і Расіі[1]. У гэтым сэнсе студэнты-беларусы, якія толькі пачыналі разбудоўваць сваю нацыянальнага супольнасць, саступалі палякам.

Усе гэтыя абставіны мелі непасрэднае ўздзеянне як на фармаванне арганізацыйных структур студэнцкага руху беларусаў, так і на самаакрэсленне і тоеснасць моладзі, а таксама падштурхвала да вынаходніцтва ўласнай традыцыі. У гэтым артыкуле мы хацелі б разглядзець месца і значэння Акта 25 сакавіка і падзей паўстання Беларускай Народнай Рэспублікі (БНР) як выбітнай гістарычнай падзеі і памятнай даты для супольнасці беларускіх студэнтаў УСБ. Паспрабуем адказаць на пытанне: якое значэнне гэтая падзеі мелі для гістарычнай памяці нацыянальна-арыентаванай моладзі і як прынцыпы Акта 25 сакавіка ўплывалі на ідэйна-палітычныя перакананні беларускага студэнцтва? Асноўнай крыніцай даследавання будзе студэнцкі перыядычны друк, які выходзіў у міжваеннай Вільні.

Пераходзячы да аналізу друкаваных выданняў беларускіх студэнцкіх арганізацый, неабходна адзначыць, што асаблівасць гэтых часопісаў заключалася ў тым, што яны мелі карпаратыўны характар, былі прызначаныя ў першую чаргу для ўнутранага карыстання. Да асноўнай мэты, якую ставілі перад сабой дадзеныя выданні, можна аднесці выкананне так званых ідэйна-выхаваўчых функцый сярод сваіх сяброў. Задачы гэтага выхавання былі: 1) Фарміраванне грамадзянскай пазіцыі і вызначэнне адказнасці, якую нясе перад

[1] P. Tomaszewski, *Polskie korporacje akademickie w latach 1918–1939,* Toruń 2011, s. 33–38.

грамадствам студэнт як асоба, якая валодае неабходнымі якасцямі і магчымасцямі для артыкуляцыі інтарэсаў мас насельніцтва. 2) Выпрацоўка агульнай платформы, на якой у сітуацыі складанай унутрыпалітычнай абстаноўкі ў нацыянальным руху, можна было б захаваць ідэалагічнае адзінства студэнцтва. 3) Стварэнне пачуцця згуртаванасці і духу карпаратывізму. Дасягненне гэтых мэт, у сваю чаргу, дазволіла б вырашыць галоўную задачу, якая стаіць перад арганізатарамі беларускага студэнцкага руху, – фармуляванне і стварэнне ўласнай традыцыі. Наяўнасць уласных традыцый надавала беларускаму студэнцтву сваю пэўную місію і месца ў жыцці грамадства, якое выносіць яго за дужкі палітычнай фрагментаванасці, надавала агульнанацыянальнае значэнне.

У сувязі з гэтым студэнцкі друк можа нам прадэманстраваць, якія менавіта гістарычныя сюжэты, выбітныя гістарычныя постаці або важныя грамадска-палітычныя з'явы і падзеі ўключаліся ў аснову гэтай традыцыі. Таксама мы можам вызначыць тыя нацыянальныя культурныя каштоўнасці і месцы памяці, якія былі здольныя інтэграваць і згуртаваць беларускую студэнцкую моладзь розных ідэйных поглядаў і пазіцый, а ў прыватнасці, месца Акта 25 сакавіка ў гэтай сістэме каштоўнасцяў.

У дадзенай працы мы даследавалі найперш тыя выданні, якія з'яўляліся афіцыйнымі органамі беларускай студэнцкай супольнасці і яе кіраўніцтва – Беларускага студэнцкага саюза (БСС). На працягу свайго існавання ў 1921–1939 гг. арганізацыяй выпускаліся часопісы: «Наш Шлях», «Студэнцкая думка», а таксама дадатак да часопіса «Крыніца» – «Студэнцкая трыбуна» і да часопіса «Шлях моладзі» – «Шлях беларускага студэнта», аднаднёўка «Голас студэнта»[2]. А таксама разглядаліся выданні, якія публікаваліся розныя

[2] «Наш шлях: штомесячнік беларускага студэнцтва», 1922; «Студэнская думка: грамадзка-навуковы і літэратурны месячнік беларускага студэнства», 1924–1926, 1928–1930, 1935; «Студэнская трыбуна: дадатак да «Крыніца»», 1932–1937; «Šlach biełaruskaha studenta: dadatak da „Šlachu moladzi"», 1938–39; «Голас студэнта», 1937; «Шлях моладзі», 1929–1939; «25 сакавіка», 1936–1939.

ідэалагічныя кірункі студэнцкай моладзі і прадстаўлялі іх пазіцыю ды бачанне, такі як: «Шлях моладзі», «25 сакавіка».

Сярод памятных дат і падзей 25 сакавіка 1918 года, безумоўна, з'яўлялася галоўнай датай, якая станавілася прадметам святкавання і культурных мерапрыемстваў. Сам Акт 25 сакавіка займаў важнае месца як сімвалічная з'ява, і з'яўляўся ідэйнай падставай у фармаванні ўласнай традыцыі беларускага студэнцтва, але з развіццём руху і зменамі ў палітычнай сітуацыі трактоўкі падзеі і яго значэнне пэўным чынам змяняліся.

У 1922 г. пабачыў свет часопіс „Наш шлях" – першае друкаванае выданне беларускіх студэнтаў. Першы нумар «Нашага шляху» быў прысвечаны 4-м угодкам Акту 25 сакавіка. Адпаведна мы бачым, што ўжо на самым пачатку фармавання ўласнай традыцыі студэнцтва ставіць ў цэнтр гэтую падзею, як пункт адліку на яшчэ толькі распачатым шляху да незалежнасці, і як асноўную святочную дату ў жыцці народа – «Вялікае свята»[3]. Паўстанне ж незалежнай беларускай дзяржавы вызначалася як факт, які мусіць абавязкова і найхутчэй здзейсніцца, і моладзь павінна неадкладна ўключыцца ў гэтае ажыццяўленне як «будаўнічыя сваёй беларускай Бацькаўшчыны»[4].

Важнай адметнасцю было тое, што ў першыя гады пасля адкрыцця ўніверсітэта ў шэрагах беларускіх студэнтаў патрапіла досыць актыўная моладзь, у тым ліку ўжо досыць сталыя, ці, прынамсі, дасведчаныя асобы, якія ўжо бралі ўдзел у грамадска-палітычным жыцці, у рэвалюцыйных падзеях і нацыянальным руху[5]. Характэрна, што рэдактарам-выдаўцом «Нашага Шляху» і аўтарам асобных праграмных артыкулаў з'яўляўся Браніслаў Ту-

---

[3] А. Навіна, *Вялікае свята*, „Наш шлях: штомесячнік беларускага студэнцтва" 1922, №1, с. 17–20.

[4] М. Крывічонак, *Шляхі беларускай студэнцкай моладзі*, „Наш шлях: штомесячнік беларускага студэнцтва" 1922, №1, с. 3–4.

[5] А. Мастыка, *Беларускі студэнцкі саюз у культурна-асветніцкім жыцці Заходняй Беларусі (да 100-годдзя заснавання арганізацыі)*, „Przegląd Środkowo-Wschodni" 2021, T. 6, с. 150–151.

ронак (псеўданімы М. Крывічонак, М. Крушына). На момант паступлення ва ўніверсітэт ён меў 23 гады[6], у гэтым узросце гэта ўжо была дасведчаная асоба ў нацыянальным руху, арганізатар беларускага школьніцтва, прыхільнік Беларускай хрысціянскай дэмакратыі (БХД)[7].

Таму агульная характарыстыка выдання тагачаснага часопісу можна даць як органу прагрэсіўнай моладзі, якая ў сваіх памкненнях была арыентаваная не столькі на гістарыка-культурную традыцыю і спадчыну, колькі на актыўныя сацыяльна-палітычныя пераўтварэнне і ўвесь свае надзеі і імпэт скіроўвала на хуткія пазітыўныя змены ў краіне. Таму змест і пафас матэрыялаў часопісу можна акрэсліць як заахвочванне і наўпроставая агітацыя да актыўнай грамадскай дзейнасці і палітычнай уключанасці з поўнай упэўненасцю на хуткае дасягненне мэт і ідэалаў Акту 25 сакавіка.

Такая пазіцыя моладзі вынікала з тагачаснага грамадска-палітычнага кантэксту. 1922 год – гэта перыяд актыўная парламенцкая барацьбы ў Польшчы (выбары ў Сойм і Сенат), на той момант яшчэ вызначаўся лёс такога квазі-дзяржаўнага ўтварэнне як Сярэдняя Літва, з якім народы Віленскага краю звязвалі магчымасці сваёй незалежнасці, або, прынамсі, аўтаноміі ў складзе Польшчы. Але паступова рэчаіснасць прымушала ад ідэалістычнага бачання вяртацца да больш прагматычных планаў і ацэнкі сітуацыі.

Спробы пераасэнсавання і глыбейшай прапрацоўкі падзей 1918 года і значэння Акта 25 сакавіка мы бачым ужо ў публікацыі 1925 года. У артыкуле «Абвяшчэнне незалежнасці Беларусі ў святле ідэі гаспадарсцвенасці»[8] адзначаным падзеям надаецца пэўнае гісторыка-філасофскае абгрунтаванне. Тут фармулюецца думка, што Акт

---

[6] Lietuvos centrinis valstybės archyvas [далей: LCVA], f. 175, ap. 3IXD, b. 10(120): Akta osobowe studenta Turonka Bronisława;

[7] Ю. Туронак, *Памяці Браніслава Туронка,* [у:] Мадэрная гісторыя Беларусі, Вільня 2006, с. 93–94.

[8] *Абвяшчэнне незалежнасці Беларусі ў святле ідэі гаспадарсцвенасці*, „Студэнская думка" 1925, №2(3), с. 2–9.

25 сакавіка быў зацвярджэннем і замацаваннем права на гістарычнае існаванне беларускага народа як дзяржаўнай нацыі. Праз кароткі агляд гісторыі Беларусі даказваецца, што ўся гісторыя была скіравана на стварэнне ў выніку ўласнай беларускай дзяржавы, а абвяшчэнне незалежнай БНР – квінтэсэнцыя гэтага шляху, гэтага памкнення, што пацвярджае дзяржаўніцкі характар беларускага нацыі і права мець ўласную дзяржаву. Паралельна раскрываецца пытанне аб вартасці сваёй дзяржаўнасці, неабходнасці яе калі не ва ўласна існуючай форме, то хоць наяўнасць яе ў гістарычным мінулым, што забяспечвае сучаснае існавання і гарантуе будучае для народа.

Пры гэтым моладзь таксама звяртаецца да вынаходніцтва ўласнай гістарычнай традыцыі, у тым ліку пошуку вытокаў студэнцкага руху, але гістарычныя ўяўленні студэнцтва пакуль не сягаюць надта глыбока. У 4-м нумары «Нашага шляху» апублікаваны артыкул «Студэнцкая моладзь у беларускім руху»[9]. Гэта была першая спроба на старонках друку беларускага студэнцтва прасачыць сваю генеалогію. Першапачатковы генезіс гэтага руху выводзіўся са студэнцкага асяроддзя расійскіх універсітэтаў Пецярбурга і Масквы ў 80–90-я гг. XIX ст. Паўнавартаснымі арганізаванымі формамі нацыянальнага студэнцкага руху называліся беларускія гурткі, якія ўзніклі ў пачатку XX ст. у Пецярбургу, у прыватнасці, як найбольш ранні адзначаўся «гурток беларускай народнай асветы», заснаваны ў 1902 г.

Чарговым паваротным момантам, які паўплываў на погляды у студэнцкім асяроддзі, сталі падзеі 1927 года. Падчас палітычных ўзрушэнняў, абумоўленых шырокамаштабнай дзейнасцю Беларускай Сялянска-Работніцкай Грамады, якія бударажылі беларускую студэнцкую супольнасць цягам 1926-1927 гг., адбылося рэзкае павелічэнне супярэчнасці і ўзнікненне падзеленасці паміж

[9] Н. А., *Студэнцкая моладзь у беларускім руху*, „Наш шлях: штомесячнік беларускага студэнцтва" 1922, №4, с. 12–13.

сябрамі арганізацыі на ідэалагічнай глебе і як вынік – празмерная палітызаванасць дзейнасці арганізацыі. Гэта не спрыяла развіццю студэнцкага руху і прывяло да занядбання ўнутранага парадку дзейнасці Студэнцкага Саюза. Таму у 1927–1931 гг. фарміруецца новая кансалідуючы праграма арганізацыі: аб'яднанне студэнцкай моладзі не зважаючы на палітычныя арыенціры, згуртаванасць вакол адной мэты дабрадзеі для Бацькаўшчыны, якой яна ўяўлялася студэнтам як, найперш, самаадданая праца на грамадскім полі на карысць народу (пазітывісцкая праца), захаванне нейтральнасці ў палітычным сэнсе, змаганне з усялякай палітычнай ангажаванасцю ў сваім асяроддзі[10].

У гэты час Акту 25 сакавіка надаецца значэнне ідэалу, які ў сціслым вызначэнне можна акрэсліць Воляй і Незалежнасцю, якіх можна дасягнуць толькі праз пазітывісцкую дзейнасць на культурна-нацыянальнай ніве. Менавіта моладзь і студэнцтва мусяць быць галоўным рухавіком гэтай працы, адмовіўшыся ад палітычных амбіцый на карысць агульнаграмадзянскага і агульнанацыянальнага дабрабыту. Гэтая думка была ўвасоблена Станіславам Станкевічам у артыкуле, прысвечаным 10-годдзю абвяшчэння БНР[11]. Таксама само свята 25 сакавіка адыгрывала ролю моцнага аб'ядноўваючага сімвалу, які для большасці студэнцтва, нягледзячы на палітычную арыентацыю, з'яўляецца прызнанай і безумоўнай памятнай датай. С. Станкевіч у сваім артыкуле спрабуе абгрунтаваць непасрэдную гістарычную датычнасць беларускага студэнцтва да падзеі 25 сакавіка 1918 г. Таму ў тэксце раскрываецца шырокі гістарычны кантэкст, праз які дэманструецца актыўная дзейнасць многіх пакаленняў беларускай моладзі, якія ў першую чаргу рупіліся пра свабоду і незалежнасць свайго народу.

---

[10] А. Мастыка, *Беларускі студэнцкі рух ва Ўніверсітэце Стэфана Баторыя ў Вільні: кароткая гісторыя й асноўныя ідэалагічныя кірункі*, „Запісы. Беларускі інстытут навукі і мастацтва" 2023, Z. 43, с. 92–93.

[11] Ст. Ст., *25.III.1918–25.III.1928*, „Студэнская думка" 1928, №2(9), с. 4–6.

Тут варта адзначыць, што С. Станкевіч з'яўляўся адным з лідараў студэнцкага руху ў канцы 1920-х – пачатку 1930-х гг. і быў прыхільнікам пазітывісцкага шляху. З 1927 г. навучаўся на гуманітарным факультэце УСБ, у 1933 г. атрымаў ступень магістра польскай філалогіі за працу «Беларускі элемент у творах Элізы Ажэшкі»[12]. Пасля абароны доктарскай дысертацыі на тэму „Беларускія элементы ў польскай рамантычнай паэзіі ч. I да 1830 года" у 1936 г., яго ўзялі на працу на кафедры славянскай філалогіі УСБ[13].

З шэрагу выбітных дзеячаў нацыянальнага руху, якія ў студэнцкія гады былі звязаны з нацыянальнымі моладзевымі таварыствамі, у іншым артыкуле С. Станкевіча вылучаецца постаць Івана Луцкевіча[14]. Такім чынам праводзіцца сімвалічная сувязь паміж віленскім студэнцтвам і адным з «айцоў» Акту 25 сакавіка, які непасрэдна звязана з Віленскім асяроддзем, адраджэнскім рухам і культурнай дзейнасцю. Відавочна, што гэтая асоба была зручнай для міфалагізацыі і ўшанавання, як ўзорная фігура, якая па свайму характару была досыць беззаганнай, бо І. Луцкевіч непасрэдна спрычыніўся да стварэння БНР, але пры гэтым яго ранні сыход з жыцця ў 1919 г. пакінуў незаплямленым яго імя ў тых палітычных спрэчках і расколах, якія напаткалі нацыянальны рух і кіраўніцтва БНР у наступны перыяд. У 1929 годзе студэнтамі праводзіцца шэраг камемаратыўных мерапрыемстваў, прысвечаных ушанаванню 10-й гадавіны смерці І. Луцкевіч, асобны нумар «Студэнцкай Думкі» быў прысвечаны памяці гэтай асобы і яго ролі для студэнцкага руху[15]. І. Луцкевіч называўся пачынальнікам беларускага студэнцкага руху і яго лідарам, прыкладам шчырага служэння студэнта-інтэлігента на-

---

[12] LCVA, f. 175, ap. 5IVCa, b. 1439: Stankiewicz Stanisław.

[13] T. Zienkiewicz, *Białorusini na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie: (rekonesans), „*Acta Polono-Ruthenica" 2004, T. 9, s. 179-180.

[14] Ст. Станкевіч, *Іван Луцкевіч*, „Студэнская думка" 1930, № 1(12), с. 5–11.

[15] А. Б., *Памяці Івана Луцкевіча*, „Студэнская думка" 1930, № 1(12), с. 4; Міт., *Пару слоў пра Музей Беларускага Навуковага Таварыства ім. Івана Луцкевіча ў Вільні,* „Студэнская думка" 1930, № 1(12), с. 28–30.

цыянальным інтарэсам, а таксама прадаўжальнікам ідэй К. Каліноўскага і Ф. Багушэвіча, якому іх удалося шмат у чым увасобіць у жыццё. Па колькасці спасылак і згадак, якія сустракаюцца ў студэнцкім друку, І. Луцкевіча можна бадай назваць найбольш папулярнай гістарычнай фігурай і прыкладам беспярэчнага аўтарытэту і прызнання.

У гэты ж час робіцца спроба паглыблення і пашырэння гістарычнага міфу аб уласнай студэнцкай традыцыі. Важным тэкстам, які прэтэндаваў на статус асноватворнай працы ў вызначэнні «уласных вытокаў» быў артыкул таго ж С. Станкевіча «Гісторыя Беларускага студэнцкага руху»[16]. С. Станкевіч знаходзіць ідэйныя пачаткі беларускага студэнцтва ўжо ў асяроддзі патаемных таварыстваў «філаматаў і шуброўцаў» – ліберальна-асветніцкіх гурткоў, якія існавалі ў Імператарскім Віленскім універсітэце на пачатку XIX ст. Яны, як гаворыцца ў тэксце, «валодалі ў роўнай ступені глыбокім польскім патрыятызмам і яскрава праяўленым мясцовым беларускім каларытам»[17]. Як носьбіты рамантычнай шляхецкай ідэалогіі прадстаўнікі гэтай студэнцкай генерацыі не адносіліся яшчэ да беларускіх нацыянальных дзеячаў, але як асветнікі, неабыякавыя да пытання развіцця народнай культуры, прызнаваліся заснавальнікамі культурнага падмурка для развіцця беларускай літаратуры. Пачаткам уласна беларускага студэнцкага руху вызначаліся 80-я гг. XIX ст., што было звязана з дзейнасцю беларускіх нарадавольцаў і нелегальнай газеты „Гоман". Ідэалогія народнікаў называлася блізкай беларускай нацыянальнай ідэі, як пераважна сялянскай нацыі. Далей гісторыя беларускага студэнцтва звязвалася з дзейнасцю пецярбургскага «гуртку беларускай народнай асветы» і іншымі гуркамі і зямляцтвамі, якія ўзнікаюць ва ўніверсітэцкіх цэнтрах Расіі, асабліва пасля 1905 г. Важнае месца адводзіцца і ў гэтым тэксце асобе

[16] Ст. Станкевіч, *Гісторыі Беларускага студэнцкага руху*, „Студэнская думка" 1930, № 3(14), с. 12–20.

[17] Ibidem, с. 12.

Івана Луцкевіча, як «духоўнага правадыра і кіраўніка студэнцкай дзейнасці»[18]. Узнікненне першых беларускіх партый «Беларускай рэвалюцыйнай грамады» і «Беларускай сацыялістычнай грамады» таксама атаясамлівалася з актыўнай дзейнасцю беларускіх студэнтаў па іх арганізацыі.

Такім чынам, у гэты перыяд з гістарычнай перспектывы студэнцкая моладзь называлася адным з галоўных актораў, які паспрыяў набліжэнню падзей 1918 г. і абвяшчэнню БНР, што мусіла падвышаць ролю і адказнасць ужо новай генерацыі беларускага студэнцтва і вымушае яго да самаадданай дзейнасці на карысць патрэб народа[19]. На гэтым фоне Акт 25 сакавіка рабілася кансалідуючай каштоўнасцю, а святу надавалася значэння агульнанацыянальнага значэнне, якое для большасці[20], нягледзячы на палітычную арыентацыю, з'яўлялася прызнанай і шанаванай памятнай датай.

Вясной 1931 г. група студэнтаў, сяброў БСС, пераважна юрыстаў, заснавала карпарацыю „Скарынія", утварэнне якой было падтрымана польскімі ўладамі. Пэўная лаяльнасць да польскага ўраду і сувязь карпарацыі з прадстаўнікамі арганізацыі Цэнтрасаюз, якая лічылася паланафільскай структурай, прывялі да расколу ў студэнцкай супольнасці[21]. Сябры карпарацыі вымушаны былі сысці з шэрагаў БСС, а паміж сябрамі арганізацыямі трываў зацягнуты канфлікт. «Скарынія» хутчэй прытрымлівалася больш правых і кансерватыўных пазіцый, і мела свой уласны друкаваны орган – «Новая варта»[22]. Аднак нават пасля ўнутранага расколу, які меў ідэала-

[18] Ibidem, c. 14.

[19] S.S., *Niezale¿naœæ*, [u: Studenskaja Trybuna, №5], „Bie³aruskaja Krynica" 1933, №11(510), s. 4.

[20] Відавочна, што апроч скрайне левых сіл, камуністычнай скіраванасці, якія таксама прысутнічалі ў студэнцкім асяроддзі, але не мелі значнага ўплыву на кіраванне ці ідэалогію Студэнцкага Саюзу.

[21] T. Błaszczak, P. Tomaszewski, *Białoruska Korporacja Akademicka «Scorinia» w Wilnie w latach 1931–1934,* „Białoruskie Zeszyty Historyczne" 2013б, Z. 40, s. 142.

[22] „Novaja varta: hramadzka-navukovaja i literaturnaja časapiś Biełaruskaj studenskaj korporacyi „Skorinia"" 1931–1934.

гічныя падставы, для карпарацыі 25 сакавіка таксама заставалася цэнтральнай памятнай датай для ўшанавання. У перыяд свайго існавання прадстаўнікі «Скарыніі» бралі чынны ўдзел у мерапрыемствах прысвечаных святкаванню чарговых угодак абвяшчэння незалежнасці; карпаранты ўдзельнічалі ў іх пад сваёй «харугвай»[23] і прытрымліваліся праграмы святкавання, якую прапаноўвалі прадстаўнікі Цэнтрасаюза.

У той жа час скарынаўцы ўводзяць у сваю камемаратыўную практыку ўшанаванне іншай падзеі, якая непасрэдна датычыцца гісторыі абвяшчэння БНР і барацьбы за незалежнасць – Слуцкае паўстанне. Сябры «Скарыніі» актыўна ўключыліся ў арганізацыю ўрачыстасцей па ўшанаванні Слуцкага паўстання[24] і памяці яго ўдзельнікаў[25]. Паўстанне было антыбальшавіцкім, а паўстанцы падтрымлівалі ідэі незалежнасці БНР, але пасля адступлення пад ціскам Чырвонай арміі ўзброеныя фарміраванні паўстанцаў перайшлі на польскі бок і увайшлі ў склад Войска Польскага. У гэтым сэнсе Паўстанне было вельмі прыдатным менавіта для ідэалогіі карпарацыі, бо з аднаго боку яно адсылала да гісторыі БНР і змагання за незалежнасць, а з іншага можна было яго падаць як прыклад сумеснай барацьбы з палякамі супраць агульнага ворага – бальшавізму.

Варта адзначыць, што на пачатку 1930-х гг. святкавання ўгодак 25 сакавіка праходзіла досыць шырока ў Вільні. У гэты час святочныя акадэміі прадстаўнікамі Цэнтрасаюза ці пазней яго паслядоўніка Таварыства беларускай асветы ладзіліся асобна ад Беларускага Нацыянальнага Камітэта, які прадстаўляў большасць беларускай грамады. Такім чынам памятных акадэмій было нават

[23] Сябры карпарацыі мелі сваю сімволікі, форменныя адзнакі і фуражкі, сцяг, чым вылучаліся на фоне як сяброў БСС, так і астатняй беларускай грамады.

[24] «Novaja varta: hramadzka-navukovaja i literaturnaja časapiś Biełaruskaj studenskaj korporacyi „Skorinia”» 1934, № 3, s. 2–3.

[25] Ibidem, 1931, № 1, s. 32.

некалькі[26], асобныя імпрэзы ладзілі беларускія скаўты, святочныя набажэнствы праводзілася як у каталіцкім касцёле, так і праваслаўнай царкве, а таксама магло адбывацца ўрачыстае шэсце беларусаў па горадзе, калі на гэта была згода гарадскіх уладаў. Аднак пачынаючы з сярэдзіны 1930-х сітуацыя змяняецца, адбываецца наступ на дзейнасць нацыянальных меншасцяў, абмяжоўваецца праца на інстытуцыйным узроўні, забараняюцца публічныя мерапрыемствы, закрываюцца друкаваныя органаў і т.д. Да канца 1930-х абмежаванні пачынаюць распаўсюджвацца і на мерапрыемствы ўнутры ўніверсітэцкіх муроў. Акадэмічныя свабоду дазвалялі студэнтам і іх арганізацыям, у тым ліку аб'яднанням нацыянальных меншасцяў, праводзіць імпрэзы культурнага і асветніцкага характару, аднак калі пытанне датычылася публічнага святкавання ўгодак 25 сакавіка, то адміністрацыя ўніверсітэту не давала дазвол, відавочна, па палітычных прычынах[27].

У гэты ж перыяд адбываюцца і якасныя змены ў складзе самой беларускай студэнцкай супольнасці. Прыходзіць пакаленне, якое не мела на ўласнай памяці падзей 1918, для якіх гэта ўжо была цалкам гістарычная дата, яны былі выхаванв ў польскай дзяржаве і тут пачыналі сацыяльную актыўнасць, значная колькасць з іх скончыла польскія гімназіі, таму добра валодалі польскай мовай і арыентаваліся ў польскай культуры. Адпаведна стаўленне і ўспрыняцце Акта 25 сакавіка і паўстанне БНР для іх было ўжо іншае, мела іншую перспектыву, чым для студэнцтва 1920-х гадоў.

З сярэдзіны 1930-х вялікая ўвага БСС надаецца захаванню культурнай спадчыны, папулярызацыі нацыянальнай ідэі пад пагрозай паланізацыі і палітычным ціскам санацыйнага рэжыму. У гэтых умовах захаванне ідэалаў Акта 25 разглядаецца ўжо не проста як імкненне да незалежнасці і пабудовы ўласнай дзяржаўнасць, а за-

---

[26] *17-я ўгодкі Вялікага Акту*, „Шлях моладзі" 1935, 3(76), с. 3.

[27] *Bielaruskaja chronika*, „Шлях моладзі" 1939, №6 (148), с. 18; *Сьвяткаваньне 19-х угодкаў абвяшчаньня Незалежнасьці Беларусі*, „Шлях моладзі" 1937, №3(102), с. 6.

беспячэння існавання народу наогул, збераж энне мовы і культуры, як асноўных фактараў існавання нацыі. Таму, па прычыне тэрытарыяльнай і адміністрацыйнай аўтаноміі ўніверсітэта, студэнцкія арганізацыя пад патранажам УСБ маглі займацца нацыянальна скіраванай актыўнасцю, прынамсі, культурнага і асветнага характару, чым БСС імкнуўся актыўна карыстацца. Ладзіліся канцэрты, прадстаўленні музыкальнай і тэатральнай мастацкай самадзейнасці. Сярод асветніцкіх задач накіраваных на шырокі нацыянальны ўзровень была культурна-асветніцкая дзейнасць у рэгіёнах: арганізацыя лекцый, культурна-забаўляльных імпрэз, найперш у мястэчках і вёсках Заходняй Беларусі[28]. Аднак да канца 1930-х магчымасці дзейнічаць па-за сценамі ўніверсітэта былі вельмі моцна абмежаваны польскай адміністрацыяй, весці культурна-асветніцкую працу ў рэгіёнах было фактычна немагчыма па прычыне забароны ці нават пераследу з боку мясцовых уладаў. У гэты час павялічыўся ўзровень польскага нацыяналізму ў студэнцкім асяроддзі, моцныя страты панеслі пазіцыі беларускіх партый, культурных і асветніцкіх арганізацый.

У сувязі з гэтым 25 сакавіка і БНР для студэнтаў ператвараецца ў гістарычны прыклад магчымасці абуджэння народу на шляху да незалежнасці ва ўмовах палітычнага прыгнёту і рэпрэсій, калі палітычнае дзейнасць немагчымая. Таму ў гэты час памяць пра БНР і Слуцкае паўстанне падаецца прыкладам рэальнай і зусім нядаўняй барацьбы беларусаў за сваю дзяржаўнасць, насуперак абвінавачанням у няздатнасці і слабасці беларускага руху, або недаразвітасці гэтай нацыі[29].

Найбольш выразна гэтыя ідэі дэкларуюцца ў часопісы з характэрнай назвай «25 сакавіка», які ўзнік ў 1936 г. У канцы 30-х гг.

---

[28] А. Мастыка, Беларускі студэнцкі саюз у культурна-асветніцкім жыцці Заходняй Беларусі (да 100-годдзя заснавання арганізацыі), „Przegląd Środkowo-Wschodni" 2021, T. 6, c. 163–164.

[29] *Пад развагу*, [u: Studenskaja Trybuna, №1(20)], „Biełaruskaja Krynica" 1936, №9(650), s. 4; Я. Н., *25.III.1918-25.III.1937*, „Шлях моладзі" 1937, №3(102), c. 5–6.

БХД пайшла на збліжэнне з камуністамі з мэтай стварэння адзінага антыфашысцкага фронту і кансалідавання беларускіх сіл усяго палітычнага спектру супраць націску з боку польскіх ўладаў. Аднак на ўзроўні студэнцтва ініцыятыва не мела належнай падтрымкі. Частка хадэцкай моладзі БСС перайшла на бок Народнага фронту, утворанага ў 1936 г. кс. В. Гадлеўскім, які быў у апазіцыі да дадзенай ініцыятывы БХД. Нават адданыя прыхільнікі БХД крытычна паставіліся да ідэі супрацоўніцтва з камуністамі. Апазіцыю да прыхільнікаў БХД складала група студэнтаў, якія гуртаваліся вакол часопіса «25 сакавіка». Гэтае выданне апаніравала часопісам, якія былі пад уплывам кс. Станкевіча – «Хрысціянскай Думцы» і «Шляху Моладзі» – і прасоўвала ідэю стварэння Беларускай Народна-Радыкальнай Партыі, якая мусіла прытрымлівацца пазіцыі безумоўнай незалежнай Беларусі і недапушчэння чужых ідэалагічных уплываў[30]. Рэдактарам-выдаўцом часопіса быў Вацлаў Пануцэвіч – моладзевы лідар і прыхільнік Народнага фронту В. Гадлеўскага. Ён паступіў на юрыдычны факультэт УСБ у 1935 г., перад гэтым адслужыў тэрміновую службу ў войску і ў 1934-1935 гг. скончыў адзін курс Віленскай духоўнай семінарыі[31].

На старонках часопіса «25 сакавіка» сутнасць Акта 25 сакавіка разглядалася не толькі як ідэя дзяржаўнай і нацыянальнай незалежнасці, але як і незалежнасці і свабоды ад іншых палітычных і ідэалагічных уплываў[32]. Адначасова падзеі вясны 1918 года разглядаліся як эпахальная з'ява нацыянальнай гісторыі, якая дэманструе, што беларускі народ можа адстойваць незалежнасць і будаваць уласную дзяржаву, але ў пэўных сацыяльна-культурных умовах, якія былі створаны на папярэднім этапе нацыянальнага адраджэння. Таму для таго, каб ажыццявіць ідэі пабудовы незалежнай дзяржавы,

---

[30] А. Мастыка, *Беларускі студэнцкі рух ва Ўніверсітэце Стэфана Баторыя ў Вільні: кароткая гісторыя й асноўныя ідэалагічныя кірункі*, „Запісы. Беларускі інстытут навукі і мастацтва" 2023, Z. 43, с. 100.

[31] LCVA, f. 175, ap. 2VICa, b. 3999: Papucewicz Wacław.

[32] *Ad redakcyi i belaruskaha studenctva*, „25 сакавіка" 1936, № 1, с. 1–2.

мусіць адбыцца і новы этап нацыянальна-культурнага абуджэння[33]. Адпаведна, адданасць прынцыпам Акта 25 сакавіка разумелася як неабходнасць захавання беларускай тоеснасці, ідэі дзяржаўнай незалежнасці і праца па накапленню сілаў і культурнай падрыхтоўцы да нацыянальнага адраджэння. У сваёй практычнай дзейнасці прадстаўнікі супольнасці, якая гуртавалася вакол «25 сакавіка», бачылі магчымасць рэалізацыі гэтых задач праз фарміраванне так званага згуртавання Моладзі Адраджэння ці руху адраджэння, якое будзе кіравацца прынцыпамі незалежнасці і рыхтаваць адпаведную сацыя-культурную глебу[34].

Такім чынам, да 1939 года можна сказаць, што ва ўспрыманні віленскага студэнцтва значэнне і памяць пра Акт 25 сакавіка ператварыліся ў агульнапрызнанае для большасці месца памяці, а адначасова ідэал-сімвал, які мусіць спрыяць захаванню беларускай ідэнтычнасці і перадачы яе наступным пакаленням да пэўнага часу і адпаведных умоваў, калі можа быць здзейснены чарговы этап нацыянальнага Адраджэння. Як мы можам прасачыць далей пасля трагічных падзей 1939 і катастрофы Другой сусветнай вайны, тыя былыя студэнты-беларусы, якія здолелі перажыць гэты час, ці то тыя, хто выехаў ў эміграцыю і ці то нават тыя, якія засталіся ў Беларусі пад камуністычнай уладай, працягвалі менавіта ў такім ключы разглядаць прынцыпы Акта 25 сакавіка. У пэўным сэнсе яны былі носьбітамі і транслятарамі гэтых ідэй, якія шмат у чым сталі падставай для аднаўлення дзяржаўнасці і пашырэння нацыянальнай самасвядомасці сярод шырокіх мас пры чарговым уздыме нацыянальнага руху і культурнага адраджэння у канцы XX ст.

---

[33] *Bielaruskaje Narodnaje Sviata,* „25 сакавіка" 1937, № 1(2), с. 1–4.

[34] *Ideovaja deklaracyja Małady ch Adradżencau,* „25 сакавіка" 1938, № 1(3), с. 1–4.

Bibliografia

„Biełaruskaja Krynica" 1933, №11(510).

„Biełaruskaja Krynica" 1936, №9(650).

Błaszczak T., Tomaszewski P., *Białoruska Korporacja Akademicka «Scorinia» w Wilnie w latach 1931–1934*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne" 2013б, Z. 40, s. 142.

„Golas studènta:adnadnёŭka" 1937 [„Голас студэнта: аднаднёўка" 1937].

Lietuvos Centrinis Valstybės Archyvas (LCVA), Fondas 175: Vilniaus Stepono Batoro universitetas.

Mastyka A., *Belaruski studentski rukh va Universitetsie Stefana Batoryya u Vilni: karotkaya gistoryya y asnounyya idealagichnyya kirunki,* „Zapisy. Belaruski instytut navuki i mastactva" 2023, Z. 43, c. 86–108 [Мастыка А., *Беларускі студэнцкі рух ва Ўнівэрсытэце Стэфана Баторыя ў Вільні: кароткая гісторыя й асноўныя ідэалагічныя кірункі*, „Запісы. Беларускі інстытут навукі і мастацтва" 2023, Z. 43, с. 86–108].

Mastyka A., *Belaruski studentski sayuz u kulturna-asvetnitskim zhytsi Zhakhodnyay Belarusi (da 100-goddzya zasnavannya arganizatsyi)*, „Przegląd Środkowo-Wschodni" 2021, T. 6, c. 147–168 [Мастыка А., *Беларускі студэнцкі саюз ў культурна-асветніцім жыцці Заходняй Беларусі (да 100-годдзя заснавання арганізацыі),* „Przegląd Środkowo-Wschodni" 2021, T. 6, с. 147–168].

„Naš šlâh: štomesâčnik belaruskaga studènctva" 1922, №1 [„Наш шлях: штомесячнік беларускага студэнцтва" 1922, №1].

„Naš šlâh: štomesâčnik belaruskaga studènctva" 1922, №2–3 [„Наш шлях: штомесячнік беларускага студэнцтва" 1922, №2–3].

„Naš šlâh: štomesâčnik belaruskaga studènctva" 1922, №4 [„Наш шлях: штомесячнік беларускага студэнцтва" 1922, №4].

„Studènskaâ dumka" 1924, №1 [„Студэнская думка" 1924, №1].

„Studènskaâ dumka" 1925, №1(2) [„Студэнская думка" 1925, №1(2)].

„Studènskaâ dumka" 1925, №2(3) [„Студэнская думка" 1925, №2(3)].

„Studènskaâ dumka" 1925, №3(4) [„Студэнская думка" 1925, №3(4)].

„Studènskaâ dumka" 1925, №4(5) [„Студэнская думка" 1925, №4(5)].

„Studènskaâ dumka" 1925, №5(6) [„Студэнская думка" 1925, №5(6)].

„Studènskaâ dumka" 1926, №1(7) [„Студэнская думка" 1926, №1(7)].

„Studènskaâ dumka" 1928, №1(8) [„Студэнская думка" 1928, №1(8)].

„Studènskaâ dumka" 1928, №2(9) [„Студэнская думка" 1928, №2(9)].

„Студэнская думка" 1928, №3(10) [„Studènskaâ dumka" 1928, №3(10)].

„Studènskaâ dumka" 1929, №1(11) [„Студэнская думка" 1929, №1(11)].
„Studènskaâ dumka" 1930, №1(12) [„Студэнская думка" 1930, №1(12)].
„Studènskaâ dumka" 1930, №2(13) [„Студэнская думка" 1930, №2(13)].
„Studènskaâ dumka" 1930, №3(14) [„Студэнская думка" 1930, №3(14)].
„Studènskaâ dumka" 1935, №1(15) [„Студэнская думка" 1935, №1(15)].
„Šliach moladzi" 1935, №3(76) [„Шлях моладзі" 1935, 3(76)].
„Šliach moladzi" 1937, №3(102) [„Шлях моладзі" 1937, 3(102)].
„Šliach moladzi" 1939, №6 (148) [„Шлях моладзі" 1939, №6 (148)].
„Šlach biełaruskaha studenta: dadatak da „Šlachu moladzi"" 1938, №1.
„Šlach biełaruskaha studenta: dadatak da „Šlachu moladzi"" 1938, №2.
„Šlach biełaruskaha studenta: dadatak da „Šlachu moladzi"" 1938, №3–4.
„Šlach biełaruskaha studenta: dadatak da „Šlachu moladzi"" 1939, №1(5).
„Šlach biełaruskaha studenta: dadatak da „Šlachu moladzi"" 1939, №2(6).
„Šlach biełaruskaha studenta: dadatak da „Šlachu moladzi"" 1939, №3(7).
„Šlach biełaruskaha studenta: dadatak da „Šlachu moladzi"" 1939, №4(8).
„Šlach biełaruskaha studenta: dadatak da „Šlachu moladzi"" 1939, №5(9).
Tomaszewski P., *Polskie korporacje akademickie w latach 1918–1939*, Torón 2011.
Turonak Y., *Pamiatsi Branislava Turonka,* [u:] *Madernaya gistoryya Belarus,* Vilnya 2006, s. 81–110 [Туронак Ю., *Памяці Браніслава Туронка,* [у:] *Мадэрная гісторыя Беларусі*, Вільня 2006, с. 81–110].
Zienkiewicz T.,*Białorusini na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie: (rekonesans)*, „Acta Polono-Ruthenica" 2004, t. 9, s. 173–183.
„25 sakavika: časapis Biełaruskich studentaŭ" 1936, №1.
„25 sakavika: časapis Biełaruskich studentaŭ" 1937, №1(2).
„25 sakavika: časapis Biełaruskich studentaŭ" 1938, №1(3).
„25 sakavika: časapis Biełaruskich studentaŭ" 1938, №1(4).
„25 sakavika: časapis Biełaruskich studentaŭ" 1939, №1(5).

The place and importance of the memory of the March 25 Act for the Belarusian student movement in interwar Vilnius

The article attempts to examine the role and significance of the Act of March 25, 1918 and the day of declaring the independence of the Belarusian People's Republic as an important historical event for the community of Belarusian students of the Stefan Batory

University in Vilnius (1919–1939). Based on the study of the student magazine, we learn what place the independence day of the BRL occupied in the historical memory of Belarusian youth, how the ideas and principles enshrined in the Act of March 25 influenced the consciousness, ideology and political beliefs of students, and how this attitude changed under the influence of social and economic changes. political in the interwar period.

K e y w o r d s: Stefan Batory University, Belarusian student movement, Belarusian Academic Union, «Studenckaja Dumka», «Skarynia» corporation, «Novaja Varta», «Szlach Moładzi», «25 Sakavika»

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.2024.pp.145-158

Przegląd Środkowo-Wschodni, 9, 2024
ISSN 2543-618X eISSN 2545-1324

Nr art. 20240907

Data przesłania: 06.06.2024
Data akceptacji: 27.06.2024

Kevin Foglar
Uniwersytet Jagielloński
kevin@foglar.pl
ORCID: 0000-0003-2749-5544

Legal challenges Faced by Hasidic non-profit Organisations in Poland

Wyzwania prawne, z którymi zmierzają się chasydzkie organizacje non-profit w Polsce

Artykuł zwraca uwagę na wyzwania prawne, z którymi mierzą się chasydzkie organizacje non-profit działające w Polsce. Organizacje te zakładane są przez zagraniczne społeczności chasydów celem: 1) odzyskania miejsc kultu utraconych w latach powojennych oraz 2) ułatwienia odbywania pielgrzymek do tych miejsc. Miejsca te, w wyniku drugiej wojny światowej oraz działań władz komunistycznych, znajdują się obecnie w dużej mierze we władaniu Skarbu Państwa, jednostek samorządu terytorialnego bądź też podmiotów prywatnych. Chasydzkie organizacje non-profit muszą jednak zmierzyć się z wyzwaniami legislacyjnymi, aby osiągnąć swoje cele – w szczególności wyzwaniami z zakresu wyboru formy prawnej, ograniczeniami prawnymi w zakresie możliwości władania cmentarzami oraz braku sukcesji prawnej po przedwojennych gminach żydowskich.
Słowa kluczowe: chasydzi, non-profit, gmina żydowska, Polska, procedura regulacyjna

Introduction

In recent years Poland has seen a rise in non-profit organisations incorporated by communities of Hasidic Jews. Their activities are often

overlooked by the public eye, as they do not promote their activities among non-Jews nor do they interfere with the way broad society goes along with its everyday affairs. The goals of these non-profit organisations are also very specific – they are usually limited to caretaking of places of religious and historical significance for the Hasidic community, by striving to acquire ownership of such places (mostly former Jewish cemeteries and synagogues) and offering food and accommodation to pilgrims.

Despite the narrow scope of interest of these organisations they are making a significant impact on both the international Hasidic community as well as Polish society in general. Poland is a popular destination for religious tourism among the Hasidic Jews. The country is visited by tens of thousands of Hasidic Jews annually[1]. The main points of interest of these pilgrimages are graves and synagogues of *tzadikim*[2], which are scattered across Poland – mostly in small towns and villages in the south-eastern part of the country, such as Nowy Sącz, Sokołów Małopolski, Grybów, Gorlice and Bobowa. Many of these places are (due to historical events, as well as through state legislature) currently owned by non-religious entities, such as private persons, businesses, local and state administrative bodies or the State Treasury. Many are also used for non-religious purposes, such as storage facilities (ex. the old Jewish cemetery in Sokołów Małopolski), museums (ex. the synagogue in Lesko) and even bus terminals (ex. the land of the former Jewish cemetery in Przeworsk).

Thanks to the efforts of Hasidic non-profit organisations in Poland, places of religious significance are being brought back to their original functions, allowing for religious tourism to flourish. Furthermore, the growth of religious tourism also promotes the establishment of a variety

[1] https://turystyka.wp.pl/tysiace-chasydow-w-niewielkim-miescie-w-polsce-pielgrzymki-z-roznych-stron- swiata-7000903328385568a, [access: 29.05.2024].

[2] The concept of a tzaddik among Hasidim is similar to that of a saint in Christian religions. This title was given to individuals who were particularly outstanding in terms of their faith and who adhered to moral principles in an impeccable manner.

of businesses aimed towards Hasidic pilgrims, such as transportation companies, kosher kitchens, butcheries and hotels.

Although Hasidic non-profit organisations have an interesting set of characteristics, as their actions combine both the spiritual and the secular, Polish law does not create a special legal form for these entities. Because of this, Hasidic non-profit organisations must satisfy themselves with one of the existing legal forms generally offered by corporate law[3], the Act on foundations[4], the Act on associations[5], the Act related to guarantees of freedom of conscience and religion[6] or the Act on the relationship of the State to Jewish religious communities in the Republic of Poland[7]. The issue is that none of these legal forms offer a comprehensive solution to the needs of Hasidic non-profit organisations. The organisations are also faced with limitations in the scope of the possibility to reclaim lost real property, as well as challenges related to the possibility of owning cemeteries altogether.

In this article I will present the legal and factual situation that such organisations operate in. First I shall explain how it happened to be that so many places of religious significance are currently owned by secular entities and are used for non-religious purposes. I shall also explain the main objectives and motives driving these non-profit organisations. Finally, I shall present the legal challenges these organisations face when trying to achieve their objectives.

---

[3] Act of September 15, 2000 Commercial Companies Code (Journal of Laws of 2024, item 18, consolidated text, as amended).

[4] Act of April 6, 1984 on foundations (Journal of Laws of 2023, item 166, consolidated text).

[5] Act of April 7, 1989 Law on Associations (Journal of Laws of 2020, item 2261, consolidated text).

[6] Act of May 17 1989 on guarantees of freedom of conscience and religion (Journal of Laws 2023, item 265, consolidated text).

[7] Act of February 20, 1997 on the relationship of the State to Jewish religious communities in the Republic of Poland (Journal of Laws of 2014, item 1798).

Overview of legal and factual situation

Before the outbreak of World War II, Poland was home to some three million Jews, which constituted around 10% of the country's general population in those years[8]. Poland boasted the highest percentage of Jewish people outside of Palestine, ranking second in the world after the United States[9]. At this time there were a few hundred officially recognised Jewish communities (*gminy żydowskie*) operating across Poland[10]. These communities were responsible for a variety of both religious and secular tasks, including organising and maintaining the rabbinate, establishing and maintaining synagogues, houses of prayer, ritual baths and cemeteries, overseeing the religious upbringing of the youth, taking care of providing the Jewish population with kosher meat, managing communal property and foundations established for the benefit of the community[11].

The disastrous events of the Second World War drastically changed the landscape of Jewish communities in Poland. During this traumatic time, Polish society, including the Jewish religious communities, came under the influence of brutal legislative changes imposed by the Nazi regime. Although the Jewish communities during this period were, at least formally, kept active for a while, the rights they had were very quickly revoked or their representatives were simply murdered. Of the 3,300,000 Polish Jews who were victims of the Holocaust, only about

[8] United States Holocaust Memorial Museum, Washington, DC, *JEWISH POPULATION OF EUROPE IN 1933: POPULATION DATA BY COUNTRY*, https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/jewish-population-of-europe-in-1933-population-data-by-country, [access: 30.05.2024].

[9] P. Borecki, *Uwagi o statusie prawnym wyznawców judaizmu na ziemiach polskich,* Czasopismo Prawno-Historyczne Tom LXII – 2010 – Zeszyt 2, 2010, p. 69.

[10] A. Żbikowski, *Gmina Wyznaniowa,* https://sztetl.org.pl/pl/slownik/gmina-wyznaniowa, [access: 30.05.2024].

[11] Art. 4 of the Decree of the Head of State of February 7, 1919 on changes in the organisation of Jewish religious communities, later extended to cover the entire country by the presidential regulations of 1927–1928.

13% managed to survive the cruel events of the war[12]. As a result of these losses many Jewish quarters in Polish towns and villages lay desolate and large areas of real estate were abandoned or left without any owners or heirs. Most former Jewish communities simply ceased to exist.

The authorities set up after the occupation of Poland's territories by Soviet troops very quickly began working on legislation to regulate the legal situation of Jewish communities. As early as February 6, 1945, the Ministry of Public Affairs issued Circular No. 3 on the temporary regulation of the religious affairs of the Jewish population[13]. Under the aforementioned act, it was made possible to create so-called Jewish religious associations, which were not to be treated as legal successors of the religious communities regulated by the 1927 presidential regulations[14]. Furthermore, these associations were not granted legal personality.

Under the Circular, the boards of Jewish religious associations were to receive from the starosts for use real estate and movable property which was "*previously owned by the former Israelite religious communities and other Israelite associations*."[15] It is worth noting that the Circular only indicated that Jewish religious associations were to be given the indicated movable and immovable property for *use*. However, the Circular did not regulate the question of *ownership* – i.e. it did not indicate to whom the ownership of the movable and immovable property in question was vested. Indeed, due to the devastation that took place during World War II, most of the movables and real estate in question were abandoned or lost as a result of the annihilation of the relevant Jewish community or previous owners. The question of ownership was not settled until the Decree of March 8, 1946 on Abandoned and

[12] P. Borecki, *Uwagi o statusie prawnym…,* op. cit., p. 81.

[13] Circular No. 3 of the Minister of Public Administration dated February 6, 1945 (Dep. Wyzn. 911/45) on the temporary regulation of the religious affairs of the Jewish population (Official Gazette of MAP 1945, No. 1, p. 21).

[14] Order of the Supreme Court of October 13, 1960, ref. III CO 27/60.

[15] P. Borecki, *Uwagi o statusie prawnym…,* op. cit., p. 82.

Formerly German Property[16]. Based on this Decree, abandoned property, including numerous pieces of real property fulfilling functions related to religious worship, such as synagogues, cemeteries or ritual pools, passed by virtue of the decree to the State Treasury or local government (real estate after 10 years, movables after 5 years)[17].

At this point, it should be noted that on the date the Decree of March 8, 1946 on Abandoned and Formerly German Property came into force, and also during the 10-year period ending with the State Treasury's takeover of the property, the Jewish associations did not have legal personality, nor were they treated as legal successors to the pre-war Jewish communities, and therefore they were not in a position to make claims to prevent the takeover of the property. In this way countless properties constituting places of religious significance were taken over by the State Treasury or local administrative bodies. Astonishingly, Communist authorities, after taking ownership of the properties in question, were very reluctant to describe them in accordance with their original functions. It was not uncommon for former synagogues, *mikvahs* or schools to be referred to as warehouses, libraries, gymnasiums, etc. Also, court rulings under which the State Treasury or local government bodies took ownership over the properties often made no mention of the religious nature of the properties. Post-war documentation often used names such as "brick building" instead of synagogue, arable land, meadows or land for development instead of cemetery, or municipal bath house instead of *mikveh*[18]. As a result of these legal provisions countless properties holding historical and religious significance for the Hasidic Jews were taken over by the State (either by the State Treasury or by local government bodies), after which they were often sold to private

[16] Decree of March 8, 1946 on Abandoned and Formerly German Property (Journal of Laws of 1946, No. 13, item 87).

[17] Article 34, Decree of March 8, 1946 on Abandoned and Formerly German Property (Journal of Laws of 1946, No. 13, item 87).

[18] H. Kozłowski, *Restytucja mienia gmin wyznaniowych i organizacji żydowskich,* Warszawa 2014, p. 4.

entities as commercial or residential properties.

Currently, Jewish communities operate under the Act of February 20, 1997 on the relationship of the State to Jewish religious communities[19]. The above act also contains provisions regulating a special procedure, which was to constitute an opportunity for Jewish communities to regain ownership of lost properties (the so-called "*regulatory procedure*"). Under the provisions of the act, at the request of a Jewish community or the Union of Communities, proceedings could be initiated within five years from the date of entry into force of the act, to transfer to the applying Jewish community or the Union of Communities the ownership of real estate or parts thereof taken over by the State, and which on September 1, 1939 were owned by Jewish communes or other denominational Jewish legal entities operating in the territory of the Republic of Poland. The act further specified two conditions, which had to be met in order for a claim to be valid[20]:

a) as of September 1, 1939 there had to be a Jewish cemetery or synagogue located on the particular property, or
a) as of the date of entry into force of the act there were buildings on the particular properties which were previously the headquarters of Jewish communes or buildings which previously served the purposes of religious worship, educational and charitable activities.

It is significant to note that the above proceedings, even if successful, did not guarantee that the ownership of the specific property will be transferred to the applicant. Such a possibility only existed if the property in question was at the time owned by the State[21] and only if the

[19] Act of February 20, 1997 on the relationship of the State to Jewish religious communities in the Republic of Poland (Journal of Laws of 2014, item 1798).

[20] Article 30, Act of February 20, 1997 on the relationship of the State to Jewish religious communities in the Republic of Poland (Journal of Laws of 2014, item 1798).

[21] A significant amount of properties were at the time already owned by private entities (which usually acquired ownership of such from the State in good faith) – it

State agreed to do so at its discretion. Thus, the act did not provide for the possibility of forcing the State to transfer ownership of a property owned by it, nor did it follow from the legislation that the current Jewish communities are legal successors to the pre-war communities (which was also confirmed by the Supreme Court's ruling of November 30, 1971, II CR 525/71, according to which „*there is no legal succession from the former Israelite Religious Communities to the property left behind.*"[22]).

Over the five-year period allowing for the filing of applications for regulatory proceedings, Jewish communities filed 5544 applications[23]. However, the above impressive number of applications represents only a fraction of the lost property. As of December 31, 2019, the statistics for regulatory proceedings were as follows[24]:

a) 2854 proceedings were fully or partially completed, including:
   669 – completed by settlement,
   539 – completed with a ruling (fully or partially) granting the application,
   1018 – completed with a ruling on discontinuance of regulatory proceedings,
   553 – completed with a ruling to dismiss/reject the application
   107 – ruling not agreed upon
   71 regulatory proceedings were suspended,
   2650 cases remained to be processed.

Based on the above statistics it is easy to realise that a significant number of religious properties remain in the hands of secular entities,

---

was therefore impossible to forcefully transfer ownership of such properties from the current private owner to the applicant.

[22] Judgment of the Supreme Court of November 30, 1971, ref. II CR 525/71.

[23] D. Walencik, *Revindication of religious organizations' properties in Poland: Thirty years' experience of building a democratic state ruled by law,* Studia z prawa wyznaniowego 2022, Vol. 25, p. 17.

[24] Ibidem.

be it public or private. The 5-year deadline for filing applications to commence regulatory proceedings lapsed over 20 years ago, therefore there are currently no official proceedings allowing Jewish communities to try and acquire ownership of lost properties through an official ruling or decision. State-recognised Jewish communities, operating on the basis of the Act of February 20, 1997 on the relationship of the State to Jewish religious communities, are unable to effectively strive for the acquisition of lost properties on commercial terms because of limited financial resources and manpower. This is why Hasidic Jews, through community-driven non-profit organisations, have decided to take matters into their own hands, by focusing their efforts on the reacquisition of religious properties, which official Jewish communities were unable to acquire on the basis of the above described regulatory proceedings.

Legal challenges

Hasidic non-profit organisations face a number of legal obstacles when striving to achieve their goals. First, Polish law does not provide a dedicated legal form for such entities, therefore most Hasidic non-profit organisations operate in the form of foundations (*fundacje*) or limited liability companies (*spółki z ograniczoną odpowiedzialnością*). Although both of these legal forms offer a variety of their own benefits (in particular considerable tax exemptions offered to foundations[25]), they have one serious flaw – they are not allowed to own cemeteries.

Ownership of cemeteries is regulated by the Act of January 31, 1959 on cemeteries and burial of the dead[26]. The act distinguishes between the concept of a cemetery and cemetery land. A cemetery is a property on

[25] In particular Article 16 of the Act of April 6, 1984 on Foundations (Journal of Laws of 2023, item 166, consolidated text) and Article 17 section 1 point 4) of the Act of February 15, 1992 on Corporate Income Tax (Journal of Laws of 2023, item 2805, consolidated text, as amended).

[26] Act of January 31, 1959 on cemeteries and burying the dead (Journal of Laws 2024, item 576, consolidated text).

which the burial of remains is conducted. Cemetery land is a property on which a cemetery was once located, which was subsequently closed down[27]. According to the act, the "*maintenance and management of religious cemeteries belongs to religious associations*"[28]. There are, however, no limitations on the ownership, maintenance or management of cemetery land.

The interpretation of the quoted Art. 2 sec. 2 of the Act of January 31, 1959 on cemeteries and burial of the dead is subject to debate. On the one hand, the provision doesn't specify that *ownership* of religious cemeteries belongs to religious associations – the provision only mentions the *maintenance and management* of such. Similarly, according to the provisions of the Act of May 17, 1989 on guarantees of freedom of conscience and religion[29], "*churches and other religious associations have the right to possess, manage and establish and expand burial cemeteries*". It should be noted that the above act also does not specify that churches and religious associations are the only ones allowed to *own* cemeteries (as Polish law distinguishes between *ownership* and *possession*). It could therefore be argued that anyone can own a cemetery, however all actions related to conducting burials and ceremonies, exhumations etc. must be conducted by a religious association. Despite the above argumentation, in practice the State is reluctant to transfer the ownership of cemeteries to entities which are not religious associations – mostly in fear of damaging its public image by being accused of transferring the ownership of a religious property to a "non-religious" entity. The usual argument from the side of the State authorities is that the law only allows them to transfer the ownership of cemeteries to religious associations or Jewish religious communities.

[27] Article 6 of the Act of January 31, 1959 on cemeteries and burying the dead (Journal of Laws 2024, item 576, consolidated text).

[28] Article 2 section 2 of the Act of January 31, 1959 on cemeteries and burying the dead (Journal of Laws 2024, item 576, consolidated text).

[29] Act of May 17, 1989 on guarantees of freedom of conscience and religion (Journal of Laws 2023, item 265, consolidated text).

One may therefore wonder – why don't Hasidic non-profit organisations simply operate in the form of religious associations operating under the Act of May 17, 1989 on guarantees of freedom of conscience and religion, or Jewish religious communities operating under the Act of February 20, 1997 on the relationship between the State and Jewish religious communities in the Republic of Poland? The answer is strictly practical:

a) the right to establish a religious association is granted to at least 100 *Polish citizens* with full legal capacity[30],
b) the right to establish a Jewish religious community is, on the basis of internal regulations accepted by the Union of Jewish Communities, granted to the Council of the Union of Communities under the condition that a group of 30 persons of legal age lives in the district in which the new community is to be established[31].

Since Hasidic non-profit organisations are usually established and managed by non-Polish citizens (mostly from the USA, UK and Belgium) who permanently reside outside of Poland, the above conditions to establish a religious association or Jewish religious community are very difficult to meet. Furthermore, the incorporation of a new Jewish religious community is dependent on the consent of the Council of the Union of Communities – therefore if the Council does not agree to such an incorporation (at its own discretion) then such an incorporation is simply not possible.

The goals of specific non-profit organisations are also very specific and have more similarities with non-profit SPV companies than with proper religious entities. This is because the organisations strive to acquire, renovate, conserve and maintain specific properties of religious

[30] Article 31 sections 1 and 2 of the Act of May 17, 1989 on guarantees of freedom of conscience and religion (Journal of Laws 2023, item 265, consolidated text).

[31] Article 15.1. of the Internal Law of the Jewish Religious Community in the Republic of Poland, January 2006.

and historical significance, usually found within one town or district. Their actions are usually limited to:

a) purchasing real property in order to create a *pilgrim's house* for Jews visiting nearby places of religious significance,
b) acquiring ownership of cemeteries and/or burial places, synagogues and other properties of religious significance in order to renovate them and make it convenient for pilgrims to visit them.

Hasidic non-profit organisations do not, however, strive to conduct burials, perform marriages, run schools or perform other actions usually associated with broadly defined religious organisations. This is why, in practice, Hasidic non-profit organisations are not established as religious associations or Jewish religious communities and instead choose to operate in one of the remaining legal forms generally offered by Polish law to non-profit organisations.

Another legal challenge is the lack of legal successorship in relation to pre-war Jewish communities. Although Hasidic non-profit organisations are often established by heirs of rabbis and *tzaddikim* who used to be the leaders of communities owning particular religious properties, they do not currently have any legal claims they can pursue through court or administrative proceedings aimed at reinstating their ownership over said properties. These organisations also lack any sort of privileges in relation to these properties, therefore they are treated (both by the State and by private entities owning the properties) in a similar way to any other non-profit entity. Because of all the above, negotiations aimed at reacquiring ownership of specific properties must be conducted at a commercial level, i.e.:

a) the current owner must be willing to transfer ownership – there is no legal basis to request that this is done forcefully through a court ruling or governmental decision,
b) the transfer of title must be done on the basis of conditions, to which both of the parties agree (i.e. on the basis of a commercial

contract concluded between the current owner and the interested Hasidic organisation). Unfortunately, in practice, many entities try to take advantage of the fact that their property holds significant religious or sentimental value to a particular Hasidic organisation by trying to sell their property at a price that is much higher than the property's market value. The Hasidic organisaitons, having no other options, are often forced to overpay for the purchase of particular properties.

Conclusion

Despite the above legal challenges the number Hasidic non-profit organisations operating in Poland is increasing year-by-year. Having this in mind one may wonder what the optimal legal set-up for Hasidic non-profit organisations may be. There is currently no "standard" approach these organisations take – in particular when it comes to the legal form in which these organisations operate, their corporate structure, goals and objectives defined in their by-laws etc. There is also currently no legislation in the works aimed at creating provisions which may support the actions of Hasidic non-profit organisations, therefore they must make do with what the law offers for the time being.

Having this in mind I believe it would be interesting to conduct comprehensive research on existing legislature and existing Hasidic non-profit organisations (both in Poland and abroad) in order to establish a legal set-up which will optimise their structure and maximise their chances of success.

Bibliography

Borecki, P. *Uwagi o statusie prawnym wyznawców judaizmu na ziemiach polskich,* Czasopismo Prawno-Historyczne Tom LXII – 2010 – Zeszyt 2, 2010.

Kozłowski, H. *Restytucja mienia gmin wyznaniowych i organizacji żydowskich,* Warszawa 2014.

United States Holocaust Memorial Museum, Washington, DC, *JEWISH POP-*

ULATION OF EUROPE IN 1933: POPULATION DATA BY COUNTRY, https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/jewish-population-of-europe-in-1933-population-data-by-country, [access: 30.05.2024].

Walencik, D. *Revindication of religious organizations' properties in Poland: Thirty years' experience of building a democratic state ruled by law,* Studia z prawa wyznaniowego 2022, Vol. 25.

Żbikowski, A. *Gmina Wyznaniowa*, https://sztetl.org.pl/pl/slownik/gmina-wyznaniowa, [access: 30.05.2024].

https://turystyka.wp.pl/tysiace-chasydow-w-niewielkim-miescie-w-polsce-piel-grzymki-z-roznych-stron- swiata-7000903328385568a, [access: 29.05.2024].

Order of the Supreme Court of October 13, 1960, ref. III CO 27/60.

Judgment of the Supreme Court of November 30, 1971, ref. II CR 525/71.

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.2024.pp.159-183

Przegląd Środkowo-Wschodni, 9, 2024
ISSN 2543-618X eISSN 2545-1324

Nr art. 20240908

Data przesłania: 23.04.2024
Data akceptacji: 04.05.2024

Сцяпан Захаркевіч
Еўрапейскі гуманітарны ўніверсітэт
stsiapan.zakharkevich@ehu.lt
ORCID: 0000-0002-8520-2730

Пошукі і прэзентацыі агульных ідэнтыфікацый беларусаў напрыканцы XX – першай чвэрці XXI ст.: прыклад „бульбашоў"

Poszukiwania i prezentacje ogólnych identyfikacji Białorusinów końca XX – pierwszej ćwierci XXI wieku na przykładzie „bulbaszy"

Artykuł poświęcony jest zrozumieniu zjawiska tożsamości współczesnych Białorusinów poprzez kategorię „bulbaszy". Identyfikacja ta jest ściśle związana z ważnym pokarmem dla białoruskiej kultury – ziemniakami. W związku z kryzysem ideologicznym społeczeństwa białoruskiego po rozpadzie ZSRR etnofolizm o pejoratywnym znaczeniu „bulbaszy" zyskał zastosowanie przez samych Białorusinów i stał się środkiem i formą identyfikacji części społeczeństwa. Stało się to możliwe dzięki splotowi trzech głównych czynników związanych z uprawą ziemniaków i kategoryzacją siebie poprzez fenomen ziemniaków – apolityczności w warunkach silnej presji politycznej, zdolności do wystarczającej niezależności od władzy w sytuacji kryzysu gospodarczego. Ponadto uprawa ziemniaków wymaga znacznego wysiłku społecznego, zaś władze manipulują tą okolicznością. Pojęcie ziemniaka przestało być określeniem odnoszącym się wyłącznie do żywności i nabrało nowego znaczenia w wymiarze symboliki społecznej, z którego aktywnie korzystają zarówno politycy, jak i zwykli ludzie.

Słowa kluczowe: tożsamość Białorusinów, kategoryzacja zewnętrzna Białorusinów, „bulbasze" jako przykład identyfikacji Białorusinów, współczesna kultura Białorusi, współczesna Białoruś

Пытанне ідэнтычнасці, ідэнтыфікацыі, этнічнай ці нацыянальнай свядомасці беларусаў з набыццём дзяржаўнай незалежнасці ў 1991 г. атрымала незвычайную актуальнасць і да сённяшняга часу не страціла яе ў палітычнай сферы, а таксама ў навуковай думцы. З 2020 г. назіраецца новая хваля ўздыму цікавасці да гэтай праблемы. Значная колькасць палітыкаў, экспертаў і навукоўцаў з розных галін гуманістыкі і сацыяльных дысцыплін (гісторыкі, сацыёлагі, палітолагі, філосафы, этнолагі, антраполагі, псіхолагі і інш.) пастаянна выкарыстоўваюць гэтыя дэфініцыі і вызначэнні. Можна пагадзіцца са знакамітым выразам Філіпа Глісана, што „ў размове аб этнічнасці цяжка абысціся без слова *ідэнтычнасць*".[1] Ужо з упэўненасцю можна зрабіць некалькі высноў аб гэтых візіях і падыходах у адносінах да беларусаў.

Па-першае, ідэнтыфікацыя і самаідэнтыфікацыя беларусаў пачынаючы з пачатку XX ст. заўсёды моцна палітызавалася. Палітыкі імкнуліся яе інструменталізаваць, надзяляючы асобнай палітычнай вартасцю ці нават эсэнцыялізуючы, разглядаючы як асобны феномен, што можа існаваць нават па-за беларусамі як людзьмі. У гэтым працэсе заўважная фактычная аб'ектывацыя беларусаў. Ідэнтычнасць беларусаў „патрабуе пільнай увагі", яе „патрэбна ствараць", „фармаваць", „развіваць", што сведчыць аб адмове людзям у суб'ектнасці і праве ўласна вызначаць візіі сябе, свайго месца ў беларускім грамадстве і свеце, ці аб сумневу ў праве беларусаў рабіць гэта самастойна. Паказальным з'яўляецца інтэрв'ю беларускага палітыка Аляксандра Мілінкевіча, які сказаў ад 23 лістапада 2023 г.: «Калі мы не здабудзем ідэнтычнасць, мы прайграем Беларусь»[2]. Падаецца, што часцей за ўсё гаворка ідзе не пра адсутнасць у беларусаў ідэнтычнасці/ідэнтыфікацыі, а аб адсутнасці ў іх „патрэбнай" ці „правільнай" ідэнтычнасці на

[1] P. Gleason, *Identifying Identity: A Semantic History*, The Journal of American History. Vol. 69. № 4. 1983. c. 910.

[2] А. Милинкевич, *Без идентичности мы потеряем Беларусь* https://www.youtube.com/watch?v=ndch2i-JhZE [Доступ: 11.03.2024].

думку экспертаў. Нярэдка эксперты і палітыкі падазрона глядзяць на беларусаў, як на дзяцей, якія яшчэ не разабраліся ў „дарослых пытаннях" і таму ім трэба патлумачыць іх, падказаць і навучыць. Асобна можна адзначыць існаванне думак і пазіцый аб тым, што ёсць „правільныя" ідэнтыфікацыі, звязаныя з падтрымкай пэўнага набору паняццяў, каштоўнасцей і ідэй (агульная і старадаўняя беларуская гісторыя; беларуская мова; элементы традыцыйнай беларускай вясковай культуры; еўрапейскасць і г.д.) і „неправільная" свядомасць (накіраванасць на Расію, добрыя пачуцці да савецкага перыяду, апалітычнасць)[3]. Такое спрашчэнне аналітычных высноў аб шматгранных, а таксама метадалагічна і інструментальна вельмі складана даследуемых праблемах ідэнтыфікацый, безумоўна, стварае скажоную карціну культурнай і сацыяльнай рэчаіснасці сучаснага беларускага грамадства. Па-сутнасці, гэта праявы дзіўнай трансфармацыі „палітыкі ідэнтычнасці", свядомага канструявання калектыўнай ідэнтычнасці, накіраванае на паляпшэнне патрэбных характарыстык[4]. Гэты падыход разглядае беларусаў як дыскрымінуемую групу, якой навязваецца думка аб наяўнасці ў іх „неправільнай" ідэнтычнасці. Севярын Квяткоўскі ў сваёй кнізе з гучнай назвай „Як стаць беларусам" ва ўводзінах адразу катэгарычна заяўляе: „Вам ужо не трэба рабіцца беларусам? Паколькі вы ўжо не Нехта, а Хтосьці? Тады гэтая кніга *можа дапамагчы* некаму з вашых родных, сяброў ці знаёмых"[5].

Па-другое, назіраецца моцная тэндэнцыя гістарызацыі феномена ідэнтычнасці ці ідэнтыфікацый беларусаў. Перадусім гаворка ідзе аб пошуках сучасных уяўленняў беларусаў аб сабе і ўласным месцы ў свеце, грамадстве і г.д. праз далёкія гістарычныя падзеі (напрыклад першай паловы XX ст., XIX ст., а бывае, што нават

[3] З. Лукашук, М. Гаруноў, *Беларуская нацыянальная ідэя*. Варшава 2022; З. Лукашук, М. Гаруноў, *Беларуская нацыянальная ідэя на маршы*. Варшава 2022.

[4] Ф. Фукуяма, *Идентичность: Стремление к признанию и политика неприятия*. Москва, 2019, с. 33 – 34.

[5] С. Квяткоўскі, *Як стаць беларусам. Сто гісторый*. Мінск 2014, с. 11.

і XVIII ст.). Тут можна прывесці цытату з ужо класічнай працы польскага сацыёлага Рышарда Радзіка „Вакол ідэнтычнасці беларусаў": „Каб зразумець беларускую сучаснасць, трэба звярнуцца да мінуўшчыны"[6]. Дарэчы, назва іншай працы гэтага аўтара таксама гаворыць сама за сябе – „Вытокі сучаснай беларускасці"[7]. Беларускі сацыёлаг Філіп Біканаў, які даследуе сучаснае беларускае грамадства (фактычна пасля 2020 г.), прапанаваў сваё разуменне нацыянальнай ідэнтычнасці: „Нацыянальная самасвядомасць — феномен масавай свядомасці, што выяўляецца ў пачуцці прыналежнасці да пэўнай нацыі і адчуванні адасобленасці гэтай нацыі ад іншай дзякуючы адзінству мовы, гістарычнага шляху, культурных і антрапалагічных асаблівасцяў, якія сфармаваліся ў выніку гісторыка-культурных працэсаў на пэўнай тэрыторыі"[8]. Гэтае вызначэнне таксама абапіраецца на заўважны гістарычны фактар. Аднак кожная нацыя праходзіць канкрэтны гістарычны шлях і мае пэўныя гісторыка-культурныя працэсы, таму пошук гістарычных канатацый гэта хутчэй размова аб гістарычнай памяці. Узнікненне БНР і БССР, расійская імперская палітыка і нават падзелы Рэчы Паспалітай нярэдка разглядаюцца палітычнымі экспертамі як прамыя механічныя прычыны таго, што адбываецца зараз[9]. Нават палітычным сімвалам, створаным стагоддзя таму, прыпісваецца сакральны сэнс: „Бел-чырвона-белы: код нацыі"[10]. Безумоўна, было б неабачлівым непагаджацца з відавочнымі тэндэнцыямі глабальнага гістарычнага працэсу. Аднак пры абмеркаваннях ці аналізе сучас-

[6] Р. Радзік, *Вакол ідэнтычнасці беларусаў*. Мінск 2017, с. 172.

[7] Р.Радзік, *Вытокі сучаснай беларускасці.* Мінск 2012.

[8] Ф. Біканаў, *Беларусская национальная идентичность в 2022 году: опыт количественного исследования,* https://library.fes.de/pdf-files/bueros/belarus/ 19770-20221206.pdf [доступ: 06.02.2024].

[9] З. Пазняк, *„Беларусь перадусім" – гэта сёння наша галоўная націдэя*, З. Лукашук, М. Гаруноў, *Беларуская нацыянальная ідэя*. Варшава 2022, с. 34; П. Латушка, *Веру ў Беларусь, беларускі народ і яго будучыню*, З. Лукашук, М. Гаруноў, *Беларуская нацыянальная ідэя на маршы*. Варшава 2022, с. 37 – 38.

[10] *Бел-Чырвона-Белы. Сцяг. Нацыя. Ідэнтычнасць*. Ząbki 2023, с. 91–102.

ных ідэнтыфікацый беларусаў, хутчэй трэба вывучаць і даследаваць гісторыю апошніх 50–70 гадоў, перыяду рэальнага жыцця сучаснага беларускага грамадства (прынамсі трох – чатырох апошніх пакаленняў беларусаў). Таму ключавымі тут з'яўляюцца пасляваенная гісторыя БССР і найноўшая гісторыя Рэспублікі Беларусь. Аднак у беларускай гістарыяграфіі гэты перыяд настолькі запрапагандаваны і ідэалагізаваны, што з цяжкасцю можна прыгадаць значную колькасць айчынных агульнапрызнаных і ўплывовых гістарычных даследаванняў гэтага перыяду[11]. Тое самае датычыцца беларускай этнаграфіі/этналогіі, якая засяродзілася на вывучэнні ці можа нават „вымысленні" „пражыткаў" традыцыйнай вясковай беларускай культуры, як аўтэнтычнай канцэнтрацыі сакральнай „беларускасці"[12]. Ідэнтычнасць ці свядомасць беларусаў (ці вузей палякаў Беларусі) цікавіла польскіх этнолагаў і філолагаў[13]. Гістарычныя даследаванні гэтага перыяда накіраваныя на даследаванні элітаў і інтэлігенцыі[14]. Татальна не хапае даследаванняў мясцовай,

---

[11] І. Раманава, І. Махоўская, *Мір: Гісторыя мястэчка: что расказалі яго жыхары.* Вільня 2009. 248 с; Д. Марціновіч, *Слюнькоў. Палітычная біяграфія.* Ząbki, 2023. 294 с.; В. Шадурскі, *Нараджэнне беларускага Левіафана. Беларусь: ад парламенцкай рэспублікі да аўтарытарнага рэжыму (1990–1996).* Беласток 2024. 280 с. і інш.

[12] С. Захаркевіч, *Традыцыйная культура беларусаў: удалы праект культурнай спадчыны Беларусі, інструменталізаваны этнаграфіяй,* CTRL+. Утопіі нашай спадчыны. Вільня, 2023, с. 39 – 48.

[13] K. Waszczyńska, *Kto to est szlachcic, czyli o obrazie szlachcica w oczach współczesnych mieszkańców pogranicza litewsko-białoruskiego*. Etnografia Polska. 40. Z. 1– 2, с. 155 – 187; I. Kabzińska, *Wśród „kościelnych Polaków"*. Warszawa 1999; A. Engelking, *Kołchoźnicy. Antropologiczne studium tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku*. Toruń 2012; J. Kozłowska-Doda, *Tożsamość, losy i język najstarszych mieszkańców okolic Dociszek na Białorusi*. Lublin 2021.

[14] Т. Астроўская*, Культура і супраціў. Інтэлігенцыя, іншадумства і самвыдат у савецкай Беларусі (1968– 1988).* Беласток 2022. 278 с.; Г. Сагановіч. *Іншадумства акадэмічнай інтэлігенцыі ў БССР эпохі адлігі,* „Беларускі Гістарычны Агляд" (далей БГА). 2021 Т. 28 Сш. 1– 2. [Доступ: 10.04.2024]; Г. Сагановіч. *„Возможны негативные последствия", або Дыскусія пра балцкі субстрат у БССР эпохі Машэрава*, БГА. 2023 Т. 30 Сш. 1– 2 [Доступ: 10.04.2024].

рэгіянальной і агульнарэспубліканскай паўсядзённасці, руціны, масавай культуры, публікацыі крыніц аб гэтым. Прамая гістарызацыя такога складанага і дыскусійнага феномена як ідэнтычнасці ці ідэнтыфікацыі вельмі небяспечная. Буйны тэарэтык нацыяналізму Роджэр Брубэйкер, напрыклад, вельмі скептычна выказаўся аб гістарызацыі нацыянальных ідэнтычнасцей[15].

З гістарызацыі выцякае трэцяя тэндэнцыя – імкненне сфармуляваць, апісаць, а значыць і сканструяваць наяўнасць у беларускім грамадстве падзелу па палітычнаму (а аўтаматычна значыць і па ідэнтычнасцёваму і свядомаснаму прынцыпу) выбару беларусаў. Такое спрашчэнне зразумелае і чаканае. Сацыялагічныя апытанні з-за мяжы яго знаходзяць, а эксперты аналізуюць і асэнсоўваюць, а затым канструююць сацыяльную рэчаіснасць. Так, напрыклад, вядомы беларускі сацыёлаг Андрэй Вардамацкі прама кажа „пра падзеленасць ідэнтычнасці сярод беларусаў. Ізноў-такі, мы бачым праяўленне паралельнага грамадства – фактар, пра які мы не раз казалі ў дачыненні да іншых сфер”[16]. Ён актыўна называе гэта „водападзелам ідэнтычнасці”, аналізуе гістарычную памяць (ВКЛ, БССР і г.д.), выкарыстоўвае тэрмін „падзеленасць ідэнтычнасці сярод беларусаў”. Пры гэтым уяўляе ідэнтычнасць як статычны вынік, дасягальную кропку: „працэс *станаўлення* ідэнтычнасці працягвае дынамічна развівацца”[17].

Чацвёртая тэнденцыя – адсутнасць дыстанцыі ці выразнага падзелу паміж мовай палітычнай практыкі і катэгорыямі навуковага аналізу свядомасці і ідэнтыфікацыі. Акадэмічныя даследчыкі ўжо разумеюць гэтую праблему, і адмыслова ствараюць уласныя тэрміны для аналізу, каб паказаць і дапамагчы чытачам усвядоміць розніцу паміж палітыкай і навукай[18].

---

[15] Р. Брубейкер, *Мифы и заблуждения в изучении национализма*, Мифы и заблуждения в изучении империи и национализма. Москва 2010, с. 80.

[16] А. Вардамацкі. *Беларусы і іх нацыянальная ідэнтычнасць*, БГА. 2020 Т. 27 Сш. 1– 2, с. 189– 198. [доступ: 10.04.2024].

[17] Ibidem.

[18] Р. Брубейкер, *Мифы и заблуждения в изучении…* с. 64.

Вылучаючы гэтыя тэндэнцыі і падыходы, вельмі важным падаецца таксама вызначыцца з дэфініцыямі. Што значыць нацыянальная ідэя, нацыянальная свядомасць, самасвядомасць, ідэнтычнасць ці можа ідэнтыфікацыя, а нават ідэнтыфікацыі ў множным ліку. Як разумець гэтыя катэгорыі абстрактна і асобна, так і ў звязку з Беларуссю, беларусамі, асобамі і групамі. А таксама што значаць вартасцёвыя іх адзнакі: быць свядомым ці самасвядомым беларусам добра і правільна, а тым, хто не падпадае пад гэтакую нарматыўнасці – быць нядобрымі і неправільнымі. Той, хто размаўляе па-беларуску, носіць вышымайку ці нават мае сапраўдную вышыванку, хто падзяляе еўрапейскія каштоўнасці (цікава гэта якія?), той лічыцца „сапраўдным беларусам". Дзе праходзіць мяжа дакладнага вызначэння „сапраўднага" і „несапраўднага" беларуса? Але звярніце, калі ласка, увагу, што ў гэтым пытанні і той і другі ўсё адно беларус!

Польская даследчыца беларускай культуры Катажына Вашчыньска ў сваім грунтоўным аналізе праблемы ідэнтычнасці звяртае ўвагу на тое, што гэты феномен звязаны з рознымі аспектамі спадчыны, традыцый, этнічнай і культурнай разнастайнасці і гэтым ускладняецца і дадае цяжкасці ў разуменні і дакладнай катэгарызацыі[19]. Польская даследчыца Беларусі Ганна Энгелькінг так вызначала калектыўную ідэнтычнасць: „носьбіты культуры надаюць сэнс культурным адрозненням, якія фармуюць іх ідэнтычнасць, а не фармуюцца адрозненнямі, якія існуюць «аб'ектыўна»"[20]. Яна рабіла акцэнт на сімвалічныя адрозненні, а не натуралістычныя, і звяртала ўвагу на мову, з дапамогай якой ствараюцца вобразы, што могуць разглядацца як выраз ідэнтычнасці[21].

Феномен ідэнтычнасці складаны, зменлівы, спрэчны і цяжка вывучаемы. Існуе шмат дыскусій на яго конт, падыходаў да яго раз-

[19] K. Waszczyńska, *Wokół problematyki tożsamości*, Rocznik Towarzystwa Naukowego Płockiego. 2014. nr 6, c. 69.

[20] A. Engelking, *Kołchoźnicy. Antropologiczne studium tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku*. Toruń 2012, c. 25.

[21] Ibidem, c. 26.

умення і нават ідэі аб яго неіснаванні ці бессэнсоўнасці вывучэнні гэтакай аморфнай і цякучай з'явы. Вынік гэтых дыскусій залежыць ад поглядаў акадэмічных удзельнікаў дыскусій – прымардыялісцкіх, канструктывісцкіх ці інструменталісцкіх, і пазіцый палітычных экспертаў. Гэты артыкул не мае на мэце такога тэарэтычнага аналізу феномена ідэнтычнасці ў цэлым і вырашэння таго, якая з канцэпцый мае большую рацыю.

Артыкул накіраваны на вызначэнне непалітычных праяў агульнабеларускіх ідэнтыфікацый (магчыма знешніх катэгарызацый) на адным асобным прыкладзе „ідэі бульбашоў", аналіз і характарыстыка якіх могуць дадаць яшчэ крок да нашага разумення сістэмы каштоўнасцей сучаснага беларускага грамадства і яго ўдзельнікаў, якія, на жаль, моцна скажоныя прапагандысцкімі маніпуляцыямі і палітызацыяй. Падаецца, што гэта дазволіць больш дэтальна зразумець палітычныя і нацыянальныя працэсы ў беларускім грамадстве. Па-сутнасці, усе дыскусіі аб беларусах у межах праблемы ідэнтычнасці звужаюцца да нацыянальнай ідэнтычнасці і гендэрных уяўленняў, як самых актуальных палітызаваных тэм і іх т.зв. „грантарэсурснасці". Аднак, калі эксперты размаўляюць аб феномене адчування прыналежнасці чалавека з Беларусі да беларускай нацыі (дзе адразу ўзнікае новае складанае пытанне – а што такое беларуская нацыя!), то гэтая праблема не можа вырашацца без вывучэння і разумення іншых формаў праяў ідэнтыфікацыі людзей з Беларусі. Гэта абумоўлена перш за ўсё тым, што нацыянальныя і палітычныя ўяўленні людзей будуюцца не абстрактна, а ў межах больш складаных „букетаў" ідэнтыфікацый. Напрыклад, адчування прыналежнасці да мясцовасці, лакальных груп і супольнасцей і г.д. І ўсе яны яшчэ пастаянна змяняюцца ў часе, прасторы і пад уплывам розных навакольных фактараў.

Гэты артыкул – спроба выйсці за межы палітызацыі і гістарызацыі вывучэння ідэнтыфікацый беларусаў. Я наўмысна не буду выкарыстоўваць такія анталагічныя і халістычныя, а можа нават эсэнцыялістычныя тэрміны як ідэнтычнасць ці свядомасць, бо

мне падаецца, што зараз адсутнічаюць дастатковыя магчымасці і матэрыялы, каб сфармуляваць іх, калі яны сапраўды існуюць.

Гэта як раз спроба паразважаць аб падзелах, уяўленнях і катэгарызацый, што рэальна функцыянуюць у беларускім грамадстве, аказываюць уплывы на руцінныя і штодзённыя практыкі жыцця, выбары і маральныя правілы. „Менавіта недахоп у беларускім грамадстве згоды наконт культурнай самабытнасці, значэння беларускай мовы і ўзгодненасці розных уяўленняў пра ўласную культуру і гісторыю разглядаецца як слабасць беларускай калектыўнай ідэнтычнасці”[22].

У пэўным сэнсе гаворка будзе ісці аб так званых „гібрыдных” ідэнтыфікацыях, якія змагаюцца адна з адной[23]. У дадзеным выпадку можна прапанаваць тэрмін „культурныя катэгарызацыі”, як калектыўныя ўяўленні, што дапамагаюць беларусам разумець сябе і іншых, адносіць сябе да пэўнай групы ці супольнасці, набор каштоўнасцей, што дапамагаюць арганізоўваць свет вакол сябе, катэгарызаваць, структураваць яго, рабіць зразумелым і прагназаваным.

Артыкул абапіраецца на аналіз сацыяльных сетак (перадусім Facebook’a) і вялікай колькасці мемаў і reels, створаных у сувязі з даследуемай тэматыкай. З-за абмежаванасці аб’ёма тэкста артыкула, аўтар сканцэнтраваўся на аналізе толькі аднага прыклада гэтакай ідэнтыфікацыі – выкарыстання катэгорыі „бульбаш”[24].

---

[22] О. Шпарага, *Национальные идентичности в 21-м веке: перспектива для Беларуси,* https://reform.by/nacionalnye-identichnosti-v-21-m-veke-perspektiva-dlja-belarus [доступ: 10.03.2024].

[23] M. Rohava, *Identity in an Autocratic State: Or What Belarusians Talk about When They Talk about National Identity*, East European Politics and Societies and Cultures, August 2018, https://www.researchgate.net/publication/326456493 [доступ: 09.03.2024].

[24] Выказваю падзяку ўсім сваім студэнтам і слухачам, на занятках з якімі ў розных установах за апошнія 5-6 гадоў неаднаразова абмяркоўвалася гэтая тэма.

«Бульбяны» патрыятызм ці як любіць «Драніклэнд»: катэгорыя „бульбаш" як апалітычны/анархістскі маркер беларускай ідэнтыфікацыі

Дранікі – сіла, кажуць, што дранікі
Гэта культура нейкай керамікі
Дранікі – гэта смачная акцыя
Якую праводзіць бульбяная нацыя[25]

Кухня заўсёды адыгрывае важную ролю ў ідэнтыфікацыях чалавека: «Скажы мне, што ты ясі, і скажу, хто ты»[26]. Ежа з'яўляецца эфектыўным і зразумелым інструментам нацыяналізму[27]. Беларусы доўгі час былі носьбітамі традыцыйнай аграрнай культуры, займаліся земляробствам і жывёлагадоўляй. Гэта абумоўлівала і рацыён харчавання – беларусы елі шмат кашаў і хлеба. Бульба даволі позна ўвайшла ў рацыён харчавання і культуру беларусаў, аб чым сведчыць яе адсутнасць у традыцыйных святочных і рытуальных стравах беларусаў. Аднак у рэгіёне яна з'явілася дастаткова рана[28]. З другой паловы XIX ст. бульба становіцца важнай сельскагаспадарчай раслінай і стравай у рацыёне беларусаў. Культурную сувязь беларусаў з бульбай адзначалі падарожнікі, даследчыкі, этнографы. Ужо пачатку XIX ст., напрыклад, гэта засведчыў В. М. Севяргін, апісваючы ваколіцы Гродна: «картофели здесь есть, как и во всей Литве; но в недовольно большем количестве»[29]. А ў пачатку XX

[25] Я. Карлюк, *Дранікі*, https://vershy.ru/content/draniki [Дата досутпа: 15.10.2023].

[26] Дж. Ковини, *Гурманистика. Культура еды и еда как культура*. Харьков 2016, с. 39–40.

[27] K. Walczak, *Patriotyzm w kuchni. Kilka uwag o kształtowaniu polskiej tożsamości narodowej za pomocą noża i widelca*, Kulturowe analizy patriotyzmu. Gdańsk 2016, c. 555 – 572.

[28] P. Badyna, *Wybrane historie kartofla – Fryderyk II i ziemie polskie od XVII do połowy XIX stulecia*, Kultura – Historia – Globalizacja. 2015. nr 18, c. 1 – 20.

[29] В. Севергин, *Записки путешествия по западным провинциям Российскаго государства*. Санкт-Петербург, 1803, с. 115. Цыт. па: Ю. Внуковіч, *Характары-*

ст. гэты тэзіс стаў нормай: „Бульба ці размазня з жытняй крупы – звычайная ежа небагатага беларуса. Хлеб не заўсёды маецца ў запасе”.[30] Чэслаў Пяткевіч ў кнізе „Рэчыцкае Палессе” ўзгадваў, што фартэпіяна мясцовыя называлі картаплянам ці ў некаторых мясцовасцях на памежжы з Магілёўскай губерніяй называлі картапляскі: „Ніхто так чудна не грае на картапляні, як маканавіцкі пан”[31]. Магчыма, гэта ўжо сведчыць аб пашырэнні вартасцей бульбы за межы толькі комплекса харчавання.

Расійская імперыя і СССР, як вялікія сукупнасці этнічных супольнасцяў і культураў, стваралі ўмовы для міжэтнічных кантактаў сярод насельніцтва буйных эканамічных і індустрыяльных цэнтраў, мабілізаваных мужчынаў у арміі і г.д. Кожная з этнічных груп, супольнасцей і народаў атрымлівала пэўныя назвы (этнафалізмы), якія маглі абапірацца на розныя стэрэатыпы. Шырокае выкарыстанне страў з бульбы дзякуючы этнаграфічнай літаратуры стала заўважным не толькі ў інтэлектуальнай прасторы, але і сярод шырокіх слаёў грамадскасці, чаму дапамагала і павышэнне мабільнасці людзей. А гэта паступова пачынае ўплываць і на этнічную катэгарызацыю і ідэнтыфікацыю. Так у XX ст. бульба зрабіліся адным з цэнтральных кулінарных маркераў беларусаў[32]. У палявых этнаграфічных матэрыялах беларускага этнографа Лідзіі Малчанавай з экспедыцыі 1951 г. у аповядах аб службы ў арміі падчас Другой сусветнай вайны зафіксавана: «Нас беларусаў звалі бульбянікамі»[33].

стычныя прыкметы беларусаў і літоўцаў у народаапісаннях XIX – пачатку XX стагоддзя, Беларускі фальклор: матэрыялы і даследаванні. 2024, с. 30.

[30] *Народы России. Краткие объяснительные очерки к Художественно-Этнографическому Альбому*, изданному под редакцией Н. А. Янчука. Москва 1905, с. 81 – 82.

[31] Ч. Пяткевіч, *Рэчыцкае Палессе*. Мінск 2004, с. 522 – 523.

[32] Ю. Внуковіч, *Характарыстычныя прыкметы беларусаў і літоўцаў у народаапісаннях XIX – пачатку XX стагоддзя*, Беларускі фальклор: матэрыялы і даследаванні. 2024, с. 29.

[33] Архіў аддзела этнаграфіі Інстытута мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклора НАН Беларусі. Ф. 6, воп. 2, спр. 28. Материалы по истории семейных

Нават у кіраўніцтве СССР беларусы стэрэатыпна ўспрымаліся звязанымі з бульбай. Так, у першай палове 1980-х гг. пасля спробы кіраўніка Брэсцкага абкама партыі Яфрэма Сакалова наладзіць больш цесныя кантакты з Польшчай, яго выклікалі ў Маскву, дзе Міхаіл Суслаў (другая асоба ў СССР) зрабіў яму заўвагу: „Не лезьце ў не сваю справу. Вяртайцеся дадому і займайцеся сваёй картоплей”[34].

Набыццё Беларуссю незалежнасці прывяло да неабходнасці выпрацоўкі групамі ці беларускім грамадствам у цэлым новых ідэнтыфікацый і новых нацыянальных сімвалаў, альтэрнатыўных савецкім ці нейтральных у дачыненні да іх. Большасць вясковых кананічных традыцый ужо было знішчана ці забыта ў працэсе масавай урбанізацый 1970-1980-х гг., ці яшчэ не было ўзноўлена ці сканструявана „турыстычнымі прапановамі” і новай палітычнай прапагандай. У гэтай сітуацыі вобраз бульбы і „бульбашоў” ў шырокім сэнсе, а дранікі, як апалітычнае блюда маглі аб’яднаць правых і левых, еўрапейцаў, „савецкіх” і рускаарыентаваных. Гэта тэндэнцыя падмацоўвалася ўстойлівымі стэрэатыпамі з савецкіх часоў. У „народным” расійскім фільме „Любіць па-руску”, у трэцяй частцы (1999), адзін з галоўных герояў, губернатар Мухін, едзе ў Беларусь да даўняга сябра па дапамогу з словамі „Бульбашы не кінуць”[35]. Гэта была дэманстрацыя ўжо ўстойлівых і масава зразумелых у Расіі этнафалічных катэгорый, якія маглі б выклікаць абурэнне ці нязгоду ўласна беларусаў. Аднак масавых рэакцый не адбылося.

отношений. Записи ст. научн. сотрудника Молчановой Л.А. Полесская этнографическая экспедиция. Люты 1951 г. Хойницкий район. Арк. 13. Дакладная ідэнтыфікацыя дакументаў даволі складаная, што адзначалі і спецыялісты: С. Жумарь, *Документальные собрания Института искусствоведения, этнографии и фольклора Национальной Академии наук Беларуси, Архівы і справаводства*. 2003, nr 5, с. 74 – 75.

[34] Д. Марціновіч, *Слюнькоў. Палітычная біяграфія.* Ząbki 2023, с. 114.

[35] *Любить по-русски-3. Губернатор*. 1999. https://www.youtube.com/watch?v=BALzi-fUicw [Дата доступа: 12.03.2023].

Падчас палітычных крызісаў і моцнай палітызацыі асяроддзя, пошук і выкарыстанне палітычна нейтральных знешніх катэгарызацый і ідэнтыфікацый актуалізаваліся. Менавіта „харчовыя катэгорыі" маглі стаць аб'ядноўчым фактарам – усе, незалежна ад палітычных перавaг, разам сядаюць за стол, „прэламляюць хлеб", ужываюць „бізнэс-ланч", ідуць з офіса „на абед" і г.д. Моцным стымулам у час эканамічных праблем і інфляцыі для аб'яднання беларусаў стала знакамітая сезонная „гульня" 1990-х гг. – саджэнне і капанне бульбы на вёсцы, куды да бацькоў і дзядоў з'язджаліся дзеці і ўнукі, каб дапамагчы выкапаць „соткі". На адным полі сустракалася ўся сацыяльная структура грамадства Беларусі за адной справай: настаўнікі, чыноўнікі, вайскоўцы, працоўныя, навукоўцы, бізнэсоўцы. Бульба аб'ядноўвала беларусаў усіх узростаў, рангаў і статусаў! Да сённяшняга часу адгалоскі гэтага агульнага занятку беларускага грамадства можна назіраць у палітычным полі Беларусі[36]. Амерыканская антраполаг Нэнсі Рэйс лічыць, што бульба – гэта не проста расліна і ежа, а сімвал і каштоўнасная катэгорыя, што дапамагае канцэптуалізаваць постсацыялістычны свет, а таксама структураваць і падтрымоўваць яго[37]. У пэўным сэнсе аб падобным, звязаным з імкненнем беларусаў да лецішчаў і земляробству ў складаны час 1990-х пісаў французскі сацыёлаг Ронан Эрвуэ[38]. Бульбяны дыскурс таксама мог фактычна легітымізаваць і рэпрэзентаваць здольнасць беларусаў пракарміць сябе аўтаномна, нават насуперак дзяржаве і ўладам[39].

У пачатку незалежнасці Беларусі ў хаосе палітычных і эканаміч-

[36] *Лукашенко и картошка: зачем политики копаются в земле*, https://www.bbc.com/russian/society/2015/08/150817_tr_lukashenko_gardening_adventures [доступ: 16.02.2024].

[37] N. Ries, *Potato ontology: Surviving Postsocializm in Russia*, Cultural Anthropology, vol. 24, Issue 2, s. 182.

[38] R. Hervouet, *Dachas and vegetable gardens in Belarus: economic and subjective stakes of an „ordinary passion",* The Anthropology of East Europe Review. 2003. Vol. 21, nr 1, c. 163–164.

[39] N. Ries, *Potato ontology: Surviving*… c. 181.

ных ідэй, канцэпцый і практык быў патрэбны зразумелы і агульны сімвал, таму канцэпт „бульбашы" набыў новы сэнс – беларусы атрымалі ўласную „сакральную" харчовую пеяратыўную суб'ектнасць у лоне еўрапейскіх краінаў. „Бульбашы" атрымалі магчымасць патрапіць у адну катэгорыю з „макароннікамі", „жабаядамі", „калбаснікамі" і інш. А „бульбяная сімпатыя" супадае з абсалютна і бездакорна еўрапейскімі ірландцамі.

Бульбяная ідэнтыфікацыя стала настолькі заўважная, што яе пачалі выкарыстоўваць маркетолагі. Гарэлка „Бульбаш", напрыклад, стала адной з самых вядомых алкагольных марак ў Беларусі, і прадаецца практычна ў кожнай краме. Прычым з самага пачатку назву імкнуліся прывязаць да вобразу вясковага беларуса. На этыкетцы ў пачатку развіцця брэнда быў намаляваны вусаты дзядзька ў брылі і вышыванцы. Асацыяцыі вобраза адсылалі да кананічнага выгляду Уладзіміра Мулявіна з „Песняроў" ці амерыканскага кінагероя-рэстлера канца 1980 – пачатку 1990-х Халка Хогана. Цалкам магчыма, што вобраз з этыкеткі „Бульбаша" мог узнікнуць пад уплывам папулярных малюнкаў з дзіцячых кніжак беларускага мастака Уладзіміра Савіча, якія былі, напрыклад, надрукаваныя ў кнізе казак Ніны Мацяш у 1982 г. накладам 60 тысяч асобнікаў[40]. Сетка беларускіх кавярняў „Мама дома" некалькі год таму, калі ўводзіла ў сваё меню дранікі, рэкламавала гэта праз слоган „Дранікі. Краіна ўзыходзячай бульбы". Гэты слоган рабіў алюзіі на існаванне ў Беларусі своеасаблівай уласнай эстэтыкі, як і ў Японіі, але звязанай са складанасцю гадавання і прыгатавання бульбы.

Дарэчы, і алкагольны брэнд „Бульбаш" і іншыя падобныя яму, напрыклад, хлеб „Бульбаш" Слуцкага хлебзавода выклікалі заўважную рэакцыю інтэлектуалаў. Юрыст і вядомы грамадскі абаронца беларускай мовы Ігар Случак распачаў грамадскую кампанію

[40] Н. Мацяш, *Казка пра суседзяў, змяю і мядзведзя. Паводле беларускай народнай казкі*. (Мастак У. Савіч). Мінск 1982. Кніга аздоблена вялікай колькасцю малюнкаў мастака. Выказваю падзяку і ўдзячнасць за дапамогу С. Харэўскаму.

„Стоп бульбаш”, якая была накіраваная на барацьбу супраць выкарыстанне гэтага тэрміна ў маркетынгавых кампаніях і брэндах. Ім была замоўлена філалагічная экспертыза ў Інстытуце мовы НАН Беларусі, якая дала пазітыўную ацэнку выкарыстання тэрміна „бульбаш”, у адрозненні ад такіх, напрыклад, як экзаэтнонімы „маскаль”, „жыд”, „лабус” ці „пшэк”[41]. Асобная кампанія была арганізаваная І. Случаком супраць брэнда „Бульбаш” Слуцкага хлебазавода. Паказальнай з’яўлялася пазіцыя кіраўніцтва прадпрыемства, якое адзначала, што гэтых хлеб стаў візітнай карткай краіны і не раз атрымліваў высокія адзнакі на выставах. Акрамя гэтага, „прававых падставаў для забароны вытворчасці і рэалізацыі хлеба „Бульбаш” няма”[42]. Цікава, што кіраўніцтва прадпрыемства тлумачыла гэта тым, што „галоўны прадукт харчавання беларусаў – гэта бульба. Тое наша традыцыйнае, роднае і блізкае, на чым грунтуецца самасвядомасць людзей”[43]. Можна тут згадаць, што грамадская актыўнасць І. Случака прынесла плён – пасля шматгадовых зваротаў і актывізму Слуцкі хлебазавод у 2023 г. адмовіўся ад свайго брэнда хлеба „Бульбаш”, які існаваў з 2007 г.[44]

Таксама сваю негатыўную пазіцыю па пытанню выкарыстання тэрміна „бульбаш” выказаў вядомы мовазнаўца і філосаф Пётр Руд-

---

[41] *В Беларуси выясняли, оскорбительны ли слова «бульбаш», «москаль», «лабус» и «жид»*, https://www.delfi.lt/ru/abroad/belorussia/v-belarusi-vyyasnyali-oskorbitelny-li-slova-bulbash-moskal-labus-i-zhid-79081077 [доступ: 04.02.2024].

[42] Слуцкий хлебозавод ответил на обращение активистов с просьбой изменить название хлеба «Бульбаш», http://slutsk-gorod.by/novosti/item/slutskij-khlebozavod-otvetil-na-obrashchenie-aktivistov-s-prosboj-izmenit-nazvanie-khleba-bulbash [доступ: 10.02.2024].

[43] Слуцкий хлебозавод ответил на обращение активистов с просьбой изменить название хлеба «Бульбаш», http://slutsk-gorod.by/novosti/item/slutskij-khlebozavod-otvetil-na-obrashchenie-aktivistov-s-prosboj-izmenit-nazvanie-khleba-bulbash [доступ: 10.02.2024].

[44] І. Случак, *Бульбаш – усё*, https://www.facebook.com/ihar.sluchak/posts/pfbid0CT3vyDqV1HgQ7Smv1ZAKzpggHqv8ssRmW1abwX8Gq8VwG2V5UFhUX1kTyDrh5hMHl [доступ: 04.02.2024]; *Слуцкий хлебозавод больше не будет выпускать хлеб «Бульбаш»*, https://nashaniva.com/ru/332344 [доступ: 04.02.2024].

коўскі[45]. Ён падкрэсліваў менавіта пеяратыўнасць гэтага тэрміна і дзяліўся ўласным досведам адчування адмоўных эмоцый у войску, калі да беларусаў выкарыстоўвалі гэты экзаэтнонім.

Мовазнаўца Вінцук Вячорка прысвяціў асобную перадачу праблеме выкарыстання тэрміну „бульбаш"[46]. У сваім выступе ён падкрэсліў галоўны аргумент праціўнікаў аўтавыкарыстання беларусамі гэтага тэрміну і вобразу, бо ён з'яўляецца пеяратывам і мае адназначную негатыўную канатацыю. Аднак у выступе ён таксама прапанаваў вынікі журналісцкіх апытанняў на вуліцах Мінску, дзе да яго здзіўлення, беларусы дакладна тлумачылі што такое „бульбаш" і хто такі „бульбаш", а таксама ацэньвалі тэрмін абсалютна станоўча[47]. В. Вячорка прывёў толькі адзін прыклад негатыўнага стаўлення да гэтай катэгорыі – ад беларускі, якая чула яго ў Расіі ў дачыненні да сябе і ацэньвала яго як негатыўны. І тут бачная розніца паміж знешней катэгарызацыяй уласна беларусаў і экзаэтнонімам, які выкарыстоўвалі „не-беларусы", у дадзеным выпадку – расіяне. Унутраная ацэнка аўтаідэнтыфікацыі праз вобраз „бульбаша" абсалютна пазітыўная, а экзаэтнанімічная вызначэнне, асабліва ў канкрэтных асабістых выпадках камунікацый за мяжой Беларусі выклікае негатыўныя эмоцыі.

Аднак негледзячы на адмоўныя ацэнкі беларускіх інтэлектуалаў, знешняя катэгарызацыя беларусамі ўласна сябе праз тэрмін „бульбаш" працягваецца. Прычым назіраецца замацаванне гэтай тэндэнцыі праз вобраз бульбы як галоўнай расліны харчавання беларусаў.

У 2020 г. беларускі лінгвіст і даследчык Расійскага дзяржаўнага гуманітарнага ўніверсітэта і Вышэйшай школы эканомікі Антон

---

[45] П. Садоўскі, *Калі страляюць гарматы і словы: яшчэ раз пра гандлёвы брэнд „Бульбаш"*, https://www.facebook.com/sadouskip/posts/pfbid0vjzsq9TDBMamSWTMyucZcrt2RLChSkKnPovu3d5NpWwAXn2Zf5nLeeNMxfk8aqx8l [доступ: 04.02.2024].

[46] В. Вячорка, *Ці падабаецца беларусам быць „бульбашамі"?*, https://www.facebook.com/watch/?v=1746634735360782 [доступ: 04.02. 2024].

[47] Ibidem.

Сомін каб дапамагчы расійскай аўдыторыі зразумець беларускую культуру і сітуацыю, што склалася падчас выбараў 2020 г. выбраў 12 беларускіх слоў і даў цікавыя тлумачэнні кожнаму з іх. Адным з іх была „бульба". Лінгвіст падкрэсліваў, што беларусы самі з задаваленнем жартуюць і робяць мемы пра бульбу і не крыўдуюць на мянушку «бульбашы». Ён таксама звярнуў увагу на выраз «хавайся ў бульбу», які азначае, што здарылася нешта вельмі непрыемнае[48]. У размове аб бульбе і „бульбашах" як вобразе і візіі свету беларусамі амаль заўсёды ўзгадваюцца дранікі, як „квінтэсэнцыя бульбяной стравы", як цэнтральная частка пантэону нацыянальнай кухні. А. Сомін адзначаў важнасць дранікаў у жыцці беларусаў і прыводзіў цікавыя прыклады: вымярэнне інфляцыі па індэксе драніка і вялікі попыт на шкарпэткі з выявай драніка ад беларускай фірмы Mark Formelle.

Дранікі – найважнейшы элемент „бульбянога" патрыятызму

Бульба і „бульбашы" непасрэдна сведчаць аб драніках як галоўнай страве нацыянальнага пантэону беларусаў. Па-сутнасці дранікі ўвасабляюць не толькі ежу, а катэгарызацыю свету. Менавіта аб гэтым сведчаць спрэчкі і дыскусіі аб правільных рэцэптах і памылках у іх. З аднаго боку, дранікі могуць лёгка палітызавацца. Пытанне аб правільным рацэпце дранікаў (з мукою ці без мукі, з цыбуляй ці без і іншае) задавалася нават патэнцыйным кандыдатам у прэзідэнты на выбарах 2020 года[49]. З другога боку дранікі

[48] *Лінгвіст расказаў расійскай аўдыторыі пра ментальнасць беларусаў з дапамогай дванаццаці слоў. Не ўсе з іх літаратурныя*, https://nashaniva.com/lr/315199?fbclid=IwAR22DeAHQkhb65o6WPnUyzCFkSnLZBcWW9_U2zGhe8JUkNiNaSZSEzRajt0 [доступ: 07.10.2022].

[49] *Виктор Бабарико: Настоящие драники — это только картошка и соль*, https://nashaniva.com/ru/252559 [доступ: 07.10.2022].

ў гастрафэсткультуры сучаснай Беларусі набываюць каштоўнасць рэпрэзентанта беларускай культуры і ўвасабляюць яе нарматыўнасць: „Чаму менавіта дранікі? Па-першае, гэтыя аладкі – першае, што прыходзіць на розум пры згадванні нацыянальнай кухні”[50]; „Дранікі – гэта ўжо сфармаваны сімвал беларускай культуры”[51]. Кожны беларус, які сустракаў замежнага госця стаяў перад пытаннем – чым такім нацыянальным пачаставаць „інтурыста”. Любы беларус, які працаваў ці вучыўся за мяжой, рэпрэзентаваў беларускую культуру сярод калег хутчэй за ўсё менавіта дранікамі. Дранікі – класічны адказ на гэтае, між іншым, вельмі важнае і прасякнутае нацыянальным гонарам і катэгарызацыяй пытанне! Дыскусіі сярод экспертаў аб небеларускасці дранікаў і іх прастаце не змяняюць сам факт – дранікі сталі агульным сімвалам рэпрэзентацыі беларускай культуры ежы.

Асабліва актуалізавалася праблема выбудовы этнічных межаў падчас масавай міграцыі пасля выбараў 2020 г., калі для вялікай колькасці беларусаў стала важным выбудова сацыяльных межаў уласнай этнічнасці, рэпрэзентацыі своеасаблівасці ўласнай культуры ў прасторы, дзе яна незаўважная (у Польшчы, Літве, дзе знешнія характарыстыкі не даюць магчымасці вылучыцца ці заявіць аб сваёй адметнасці). Алесь Пілецкі жартаўліва назваў дранікі „беларускім нацыянальным антыдэпрэсантам”[52].

13 мая 2022 г. дранікі разам з іншымі стравамі з таркаванай бульбы былі ўнесены ў Рэспубліканскі спіс гісторыка-культурных каштоўнасцей Беларусі. Па сутнасці, гэта яшчэ больш замацавала сувязь паміж бульбай, дранікамі і катэгарызацыяй „бульбашы”. По-

[50] А. Орловская, *Тайный гость в поиск драников по слуцкому общепиту*, Інфа-Кур’ер, 30.10.2014, nr 44 (717), с. 8–9.

[51] П. Латушко, *Наши драники достойны пополнить список нематериального культурного наследия ЮНЕСКО*, Минск-Новости, https://minsknews.by/pavel-latushko-odna-iz-otlichitelnyih-chert-belorusov-obyazatelnost/ [доступ: 10.02.2024].

[52] *Беларускі нацыянальны антыдэпрэсант,* https://www.facebook.com/alespilecki/posts/pfbid02Sw5KTfRz1oPKQMq9ZYPFLmyZGWbkBWSFY6Z9KZ79ezXvsupFrunon1a4xGaaDVhil [Дата доступа: 23.02.2024].

гляды спецыялістаў у сферы спадчыны на магчымасць прызнаць дранікі каштоўнасцямі беларусаў падзяліліся[53].

Сімвалічнае асэнсаванне і прыватызацыя драніка адбываецца ўвесь час. Гэта і фестывалі дранікаў, прыгатаванне найбуйнейшага драніка ў свеце для кнігі рэкордаў Гінэсу, вынаходніцтва дранікбургера і шмат чаго яшчэ. Дранік стаў увасабляць сабой космас і салярны сімвал. Дізайнер Уладзімір Цеслер стварыў лінейку адзення „Драніклэнд"[54]. Ідэя „Драніклэнда", увасаблённая ў мапу Беларусі ў выглядзе драніка цудоўна лягла на папулярныя сярод расійскіх турыстаў ідэі на інтэрнэтфорумах аб рахманасці беларусаў праз празмернае ўжыванне бульбы і крухмалу. Вобраз краіны-драніка моцна дадае аргументаў на гэты конт. Асобна трэба заўважыць знакамітыя білборды, якія стаяць па ўсёй краіне – „Я люблю Беларусь", дзе сэрца выканана ў выглядзе драніка[55].

Такім чынам, бульба і дранікі сталі неад'емнай часткай культурнай самапрэзентацыі і катэгарызацыі беларусаў, а экзаэтнонім „бульбашы" (хутчэй за ўсё савецкі і расійскі) стаў ужывацца для ўнутраных патрэбаў падчас ідэалагічнага вакума і моцнай палітызацыі.

Выкарыстанне катэгарызацыі „бульбаш" ці любога слова з дадаткам „бульба" адразу дае беларусу адказ аб „уласнасці" на нейкую з'яву ці працэс, яе прыватызацыі і засваення. „Бульбамуві" – гэта фестываль беларускага кіно, што ладзіцца ў Польшчы. „Бульбаш Нано" – гэта гарэлка з інавацыйнымі тэхналогіямі (што б гэта не значыла). Песня і кліп новай папулярнай аўтаркі з Беларусі – „Бульбадэнс"[56]. Нават спецыфічная ўласнабеларуская сварка ў фэйсбуку

---

[53] Сварка з-за дранікаў. З'есці дранік — знішчыць каштоўнасць, https://novychas.online/kultura/svarka-z-za-dranikau-z-esci-dranik-zniszczyc-ka [доступ: 15.12.2023].

[54] Цеслер. *DranikLand*, https://www.facebook.com/vtsesler/photos/a.146919293 3368130/1609717445982344/?type=3 [доступ: 14.04.2023].

[55] *Я люблю Беларусь!*, https://starcom68.livejournal.com/1844947.html [доступ: 14.04.2023].

[56] *Премьера клипа на новый народный суперхит – Ангелина Волкова – «Бульбадэнс»*, https://www.youtube.com/watch?v=V8_5UBacU5c [доступ: 10.04.2024].

(ці шырэй – усюды) набыла яскравую патрыятычную саманазву – „бульбасрач”[57]. Тэрмін стаў устойлівы і не выклікае пратэсту ці негатыву. З гэтага бачна, што бульба аб’ядноўвае розныя рэальнасці і рэгістры, розныя кропкі гістарычнай памяці і розныя групы насельніцтва Беларусі. Паралельна яна паказвае на сацыяльныя рознагалоссі і індэксуе сацыяльныя падзелы. Пасля распаду СССР у Беларусі, дзе быў вялікае запатрабаванне на сацыяльную роўнасць, бульба была эфектыўным сімвалам аб’яднання – пры капаніі бульбы аб’ядноўвалася ўся сям’я, усе яе пакаленні, негледзячы на сацыяльныя, эканамічныя і палітычныя розніцы.

Таксама бульба заўсёды была асноўнай стравай у цяжкія часы. Бульба „легітымізуе і ўслаўляе здольнасць насельніцтва пракарміць сябе аўтаномна, „нягледзячы ні на што””[58]. Аўтаномнасць, самастойнасць і недавер да дзяржавы ў пэўным сэнсе з’яўляецца беларускай ідэяй і рэчаіснасцю. У гэтай прасторы палітычная ўлада, якая персаналізаваная ў Беларусі, метафарычна надзяляецца „бульбяным” ярлыком з заўважна пеяратыўным сэнсам – „бульбафюрэр”.

З другога боку, бульба заўважна становіцца інструментам палітычнага ўплыву або легітымацыі ў руках дзяржавы і эліты. На думку Н.Рэйс „бульбяныя сістэмы, практыкі і ідэалогіі сапраўды адыгрываюць пэўную ролю ў стабілізацыі і легітымізацыі асаблівай няроўнасці, характэрнай для постсацыялізму, у Расіі і за яе межамі”[59]. З аднаго боку ўлады Беларусі імкнуцца мабілізаваць людзей (як у прамым, так і ўскосным сэнсах) для збору ўраджаю бульбы[60]. З другога боку, эліты і прэзідэнт актыўна выкарыстоўваюць традыцыйныя каштоўнасці беларусаў і катэгарызацыю „буль-

[57] А. Сомин, *12 слов, помогающих понять культуру Беларуси*, https://arzamas.academy/mag/878-zhyve_belarus [доступ: 10.04.2024].

[58] N. Ries, *Potato ontology: Surviving Postsocializm in Russia*, Cultural Anthropology, Vol. 24, Issue 2, с. 182.

[59] Ibidem, с. 185.

[60] *Лукашенко призвал мобилизовать всех белорусов*, https://obzor.lt/news/n84848.html [доступ: 22.04.2024].

башы", каб замацоўваць уладу і маніпуляваць беларусамі: „і толькі праз сто год бульба з'явілася на сталах усіх беларусаў. І паступова ператварылася ў галоўную нацыянальную гародніну, з-за чаго нас жартам сталі называць „бульбашамі""[61].

Такім чынам, на мяжы 1980-х – 1990-х гг. адбылася значная эрозыя савецкай ідэалогіі і сімвалічнай сістэмы. Яна страціла сваю каштоўнасць у грамадстве, а новыя палітычныя прапановы не сталі агульнапрынятымі, не сфармавалі агульнабеларускую ідэнтыфікацыю і сістэму каштоўнасцей. У гэтай сітуацыі еўрацэнтрычныя, савецкацэнтрычныя ці расійскацэнтрычныя праекты былі моцна палітызаваныя і дзялілі грамадства. „Бульба" магла стаць нізавым дэпалітызаваным канцэптам, які аб'ядноўваў нават тых, хто меў розныя палітычныя погляды. Таму гэтая сімвалічная мадэль у пэўны момант аб'яднала беларусаў. Аднак для часткі інтэлектуалаў такая катэгарызацыя з'яўляецца непрымальнай, яна вяртае іх ў свет традыцыйнай культуры. Для шмат каго яна выглядае занадта простай. Аднак для большасці катэгорыя „бульбашы" зразумелая, ясная, і, што, можа самае галоўнае, апалітычныя, бо не нясе пагрозы расколу сем'яў, эмацыянальных і псіхалагічных траўмаў.

Бібліяграфія

Archiu addzieła etnahrafii Instytuta mastactwaznaustwa, etnahrafii i falkłora NAN Biełarusi. F. 6. Wop. 2. Spr. 28. Matieriały po istorii siemiejnych otnoszenij. *Zapisi st. nauczn. sotrudnika Mołczanowoj Ł.A. Polesskaja etnograficzeskaja ekspiedicyja. Fiewral 1951 g. Chojnickij rajon.* Ark. 13.

Astrouskaja T., *Kultura i supraciu. Intelihiencyja, inszadumstwa i samwydat u sawieckaj Biełarusi (1968– 1988)*. Biełastok 2022.

Badyna P., *Wybrane historie kartofla – Fryderyk II i ziemie polskie od XVII do połowy XIX stulecia*, „Kultura – Historia – Globalizacja" 2015, nr 18, s. 1 – 20.

Biełaruski nacyjanalny antydepresant, https://www.facebook.com/alespilecki/

[61] *«Это дороже нефти». Как Лукашенко сделал картофель национальным продуктом Беларуси*, https://www.belta.by/president/view/eto-dorozhe-nefti-kak-lukashenko-sdelal-kartofel-natsionalnym-produktom-belarusi-581349-2023/ [доступ: 22.04.2024].

posts/pfbid02Sw5KTfRz1oPKQMq9ZYPFLmyZGWbkBWSFY6Z9KZ79ezXvsupFrunon1a4xGaaDVhil [dostęp: 23.02.2024].

Biel-Czyrwona-Bieły. Sciah. Nacyja. Identycznasć. Ząbki 2023.

Bikanow F., *Biełarusskaja nacyonalnaja idienticznost' w 2022 godu: opyt koliczestwiennogo issledowanija*, https://library.fes.de/pdf-files/bueros/belarus/19770-20221206.pdf [dostęp: 06.02.2024].

Brubiejkier R., *Mify i zabłużdienija w izuczenii nacyonalizma*, [w:] *Mify i zabłużdienija w izuczenii impierii i nacyonalizma*. Moskwa 2010.

Ciesler. *DranikLand*, https://www.facebook.com/vtsesler/photos/a.14691929333 68130/1609717445982344/?type=3 [dostęp: 14.04.2023].

Engelking A., *Kołchoźnicy. Antropologiczne studium tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku*. Toruń 2012.

«Eto doroże niefti». Kak Łukaszenko sdiełał kartofiel nacyonalnym produktom Biełarusi, https://www.belta.by/president/view/eto-dorozhe-nefti-kak-lukashenko-sdelal-kartofel-natsionalnym-produktom-belarusi-581349-2023/ [dostęp: 22.04.2024].

Fukujama F., *Idienticznost': Striemlenije k priznaniju i politika nieprijatija*. Moskwa 2019.

Gleason, P. *Identifying Identity: A Semantic History*, „The Journal of American History" Vol. 69, nr 4, 1983, s. 910–931.

Hervouet R., *Dachas and vegetable gardens in Belarus: economic and subjective stakes of an „ordinary passion"*, „The Anthropology of East Europe Review" 2003, vol 21, nr 1, s. 159–168

Ja lublu Biełaruś!, https://starcom68.livejournal.com/1844947.html [dostęp: 14.04.2023].

Kabzińska I., *Wśród „kościelnych Polaków"*. Warszawa 1999.

Karluk J., *Draniki*, https://vershy.ru/content/draniki [dostęp: 15.10.2023].

Kowini Dż., *Gurmanistika. Kultura jedy i jeda kak kultura*. Char'kow, 2016.

Kozłowska-Doda J., *Tożsamość, losy i język najstarszych mieszkańców okolic Dociszek na Białorusi*. Lublin, 2021.

Kwiatkouski S., *Jak stać biełarusam. Sto historyj*. Minsk 2014.

Łatuszka P., *Wieru u Biełaruś, biełaruski narod i jaho buduczyniu*, [w:] Łukaszuk Z., Harunou M., *Biełaruskaja nacyjanalnaja ideja na marszy*. Warszawa 2022.

Łatuszko P., *Naszy draniki dostojny popołnit'spisok niematierialnogo kulturnogo nasledija JUNIESKO*, Minsk-Nowosti, https://minsknews.by/pavel-latushko-odna-iz-otlichitelnyih-chert-belorusov-obyazatelnost/ [dostęp: 10.02.2024].

Linhwist raskazau rasijskaj audytoryi pramientalnasć biełarusau z dapamohaj dwanaccaci слоў. Nie usie z ich litaraturnyja, https://nashaniva.com/

lr/315199?fbclid=IwAR22DeAHQkhb65o6WPnUyzCFkSnLZBcWW9_U2zGhe8JUkNiNaSZSEzRajt0 [dostęp: 07.10.2022].

Lubit' po-russki-3. Gubiernator. 1999. https://www.youtube.com/watch?v=BALzi-fUicw [dostęp: 12.03.2023].

Łukaszenko i kartoszka: zaczem politiki kopajutsia w ziemle, https://www.bbc.com/russian/society/2015/08/150817_tr_lukashenko_gardening_adventures [dostęp: 16.02.2024].

Łukaszenko prizwał mobilizowat' wsiech biełorusow, https://obzor.lt/news/n84848.html [dostęp: 22.04.2024].

Łukaszuk Z., Harunou M., *Biełaruskaja nacyjanalnaja ideja na marszy*. Warszawa 2022.

Łukaszuk Z., Harunou M., *Biełaruskaja nacyjanalnajaideja*. Warszawa 2022.

Maciasz N., *Kazka pra susiedziau, zmiaju i miadzwiedzia.Pawodle biełaruskaj narodnaj kazki*. (Mastak U. Sawicz). Minsk 1982.

Marcinowicz D., *Słuńkou. Palitycznaja bijahrafija*. Ząbki 2023.

Milinkiewicz A., *Biez idientiticznosti my potieriajem Biełarus'* https://www.youtube.com/watch?v=ndch2i-JhZE [dostęp: 11.03.2024].

Narody Rossii. Kratkije objasnitielnyje oczerki k Chudożestwienno-Etnograficzeskomu Albomu, izdannomu pod riedakcyjej N. A. Janczuka. Moskwa 1905.

Orłowskaja A., *Tajnyj gost' w poisk dranikow po słuckomu obszczepitu*, „Infa-Kur'jer", 30.10.2014, nr 44 (717), s. 8–9.

Pazniak Z., *„Biełaruś pieradusim" – heta sionnia nasza hałounaja nacideja*, [w:] Łukaszuk Z., Harunou M., *Biełaruskaja nacyjanalnaja ideja*. Warszawa 2022, s. 33 – 37.

Piatkiewicz Cz., *Reczyckaje Palessie*. Minsk 2004.

Priemjera klipa na nowyj narodnyj supierchit – Angielina Wołkowa – «Bulba-dens», https://www.youtube.com/watch?v=V8_5UBacU5c [dostęp: 10.04.2024].

Radzik R., *Wakoł identycznasci biełarusau*. Minsk 2017.

Radzik R., *Wytoki suczasnaj biełaruskasci*. Minsk 2012.

Ramanawa I., Machouskaja I., *Mir: Historyja miasteczka: czto raskazali jaho żychary*. Wilnia 2009.

Ries N., *Potato ontology: Surviving Postsocializm in Russia*, "Cultural Anthropology", Vol. 24, Issue 2, s. 182 – 212.

Rohava M., *Identity in an Autocratic State: Or What Belarusians Talk about When They Talk about National Identity*, East European Politics and Societies and Cultures, August 2018, https://www.researchgate.net/publication/326456493 [dostęp: 09.03.2024].

Sadouski P., *Kali stralajuć harmaty i słowy: jaszcze raz pra handlowy brend „Bulbasz"*, https://www.facebook.com/sadouskip/posts/pfbid0vjzsq9TDBM

amSWTMyucZcrt2RLChSkKnPovu3d5NpWwAXn2Zf5nLeeNMxfk8aqx8l [dostęp: 04.02.2024].

Sahanowicz H., *„Wozmożny niehatuwnyje posledstwuia", abo Dyskusija pra bałcki substrat u BSSR epochi Maszerawa*, „Biełaruski Histaryczny Ahlad (dalej BHA)", 2023, t. 30, ssz. 1-2 [dostęp: 10.04.2024].

Sahanowicz H., *Inszadumstwa akademicznaj intelihiencyi u BSSR epochi adlihi*,. „BHA", 2021, t. 28, ssz . 1– 2. [dostęp: 10.04.2024].

Siewiergin W., *Zapiski putieszestwija po zapadnym prowincyjam Rossijskago gosudarstwa*. Sankt-Pietierburg, 1803.

Słuckij chlebozawod bolsze nie budiet wypuskat' chleb «Bulbasz», https://nashaniva.com/ru/332344 [dostęp: 04.02.2024].

Słuckij chlebozawod otwietił na obraszczenije aktiwistow s pros'boj izmienit' nazwanije chleba «Bulbasz», http://slutsk-gorod.by/novosti/item/slutskij-k-hlebozavod-otvetil-na-obrashchenie-aktivistov-s-prosboj-izmenit-nazvanie-khleba-bulbash [dostęp: 10.02.2024].

Słuczak I., *Bulbasz – usio*, https://www.facebook.com/ihar.sluchak/posts/pfbid0CT3vyDqV1HgQ7Smv1ZAKzpggHqv8ssRmW1abwX8Gq8VwG2V5UFhUX1kTyDrh5hMHl [dostęp: 04.02.2024].

Somin A., *12 słow, pomogajuszczich poniat' Kulturu Biełarusi*, https://arzamas.academy/mag/878-zhyve_belarus [dostęp: 10.04.2024].

Swarka z-za dranikau. Zjesci dranik — zniszczyć kasztounasć, https://novychas.online/kultura/svarka-z-za-dranikau-z-esci-dranik-zniszczyc-ka [dostęp: 15.12.2023].

Szadurski W., *Naradżennie biełaruskaha Lewiafana.Biełaruś: ad parłamienckaj respubliki da autarytarnaha reżymu (1990–1996)*. Biełastok 2024.

Szparaga O., *Nacyonalnyje idientycznosti w 21-m wiekie: pierspiektiwa dla Biełarusi*, https://reform.by/nacionalnye-identichnosti-v-21-m-veke-perspektiva-dlja-belarus [dostęp: 10.03.2024].

W Biełarusi wyjasniali, oskorbitielny li słowa»bulbasz», «moskal», «łabus» i «żyd», https://www.delfi.lt/ru/abroad/belorussia/v-belarusi-vyyasnyali-oskorbitelny-li-slova-bulbash-moskal-labus-i-zhid-79081077 [dostęp: 04.02.2024].

Walczak K. *Patriotizm w kuchni. Kilka uwag o kształtowaniu polskiej tożsamośći narodowej za pomocą noża i widelca* [w:] *Kulturowe analizy patriotyzmu* (red. C. Obracht-Prondzyńskiego, K. Kulikowskiej). Gdańsk, 2016, s. 555–572.

Wardamacki A., *Biełarusy i ich nacyjanalnajaidentycznasć*, „BHA", 2020, t. 27, ssz. 1–2, s. 189– 198. [dostęp: 10.04.2024].

Waszczyńska K., *Kto to est szlachcic, czyli o obrazie szlachcica w oczach współczesnych mieszkańców pogranicza litewsko-białoruskiego,* „Etnografia Polska" 40, z. 1–2, s. 155–187.

Waszczyńska K., *Wokół problematyki tożsamości*, „Rocznik Towarzystwa Naukowego Płockiego" 2014, nr 6, s. 48–73.

Wiaczorka W., *Ci padabajecca biełarusam być „bulbaszami"?*, https://www.facebook.com/watch/?v=1746634735360782 [dostęp: 04.02. 2024].

Wiktor Babariko: *Nastojaszczije draniki — eto tolko kartoszka i sol*, https://nashaniva.com/ru/252559 [dostęp: 07.10.2022].

Wnukowicz J., *Charaktarystycznyja prykmiety biełarusau i litoucau u narodaapisanniach XIX – paczatku XX stahoddzia*, „Biełaruski falkłor: materyjały idasledawanni", 2024, s. 28–61.

Zacharkiewicz S., *Tradycyjnaja kultura biełarusau:udały prajekt kulturnaj spadczyny Biełarusi, instrumientalizawany etnahrafijaj*, „CTRL+. Utopii naszaj spadczyny". Wilnia, 2023, s. 39–48.

Żumar′ S., *Dokumientalnyje sobranija Instituta iskusstwowiedienija, etnografii i folkłora Nacyonalnoj Akadiemii nauk Biełarusi*, „Archiwy i sprawawodstwa" 2003, nr 5, s. 74–79.

Searches and presentations of common identifications of Belarusians at the end of the 20th – the first quarter of the 21st century: the example of „Bulbashov"

The article is devoted to understanding the phenomenon of identification of modern Belarusians through the category „Bulbashi". This identification is closely connected with an important food for Belarusian culture – potatoes. In connection with the ideological crisis in Belarusian society after the collapse of the USSR, ethnofolism with the pejorative meaning of „bulbashi" acquired internal use with positive connotations by the Belarusians themselves and became a means and form of identification for part of society. This became possible due to the interweaving of three main conditions associated with potato cultivation and categorization of oneself through the phenomenon of potatoes – the apolitical nature of the category under conditions of strong political pressure, the ability to be sufficiently independent from the authorities in conditions of an economic crisis, the difficulty of growing potatoes requires strong social cohesion of the group and manipulation by the authorities of this circumstance. Potatoes have moved from food and dishes in Belarusian society into a symbolic space, which is actively used by marketing, politicians and society as a whole.

K e y w o r d s: identification of Belarusians, external categorization of Belarusians, „Bulbashi" as an example of identification of Belarusians, modern culture of Belarus, modern Belarus

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.2024.pp.185-201

Przegląd Środkowo-Wschodni, 9, 2024
ISSN 2543-618X eISSN 2545-1324

Nr art. 20240909

Data przesłania: 25.04.2024
Data akceptacji: 04.05.2024

Jakob Wunderwald, M.A.
University of Potsdam – Institute for Slavic Studies
jakob.wunderwald@uni-potsdam.de
ORCID: 0009-0004-0567-1783

History's Receding Potentiality: From Vasil Bykaŭ to Eva Viežnaviec

Cofający się potencjał historii: od Vasyla Bykaua do Evy Viežnaviec

Artykuł dotyczy ponownego pojawienia się II wojny światowej w literaturze białoruskiej na przykładzie twórczości zmarłego sowieckiego pisarza Vasyla Bykaua i poradzieckiej powieściopisarki Evy Viežnaviec. Czyta się je jako teksty o historii, podejmujące problem potencjalności historii, co nasuwa następujące pytania: Co ich literackie podejście do historii mówi o ich konkretnych pomysłach na rozwój podmiotowości? Jakie możliwości uzyskania podmiotowości one stwarzają dla ludności białoruskiej? Do kwestii tych autor artykułu podchodzi za pomocą kategorii opracowanych przez teoretyka antykolonialnego Frantza Fanona.
Słowa kluczowe: Literatura białoruska, II wojna światowa, historia, potencjalność, postkolonializm

How do we conceive of history and its potentiality as we learn about it in and through literature? Which framings of such a question does literature – especially literature *about* historical topics – bring to the table? And how are those conceptualizations of history's potentiality themselves subjected to historical change? These questions concern Belarusian literature past and present – especially when it is returning to the historical topics that have haunted it for decades: For example, the

Second World War. The war has been one of the major topics of Belarusian Soviet literature of the post-1945 period[1], and it still plays a major role in the *imaginarium* of Belarusian culture – looking, for example, at the ongoing productivity of the figure of the partisan.[2] The 2020 protests have brought this tendency out even more firmly, when the posing of the conflict as an 'anti-fascist' struggle has been used on both sides of the barricades, actualizing what novelist Alhierd Bacharevič has dubbed the „vaccination wound"[3] every Belarusian carries with them from Soviet times – the ongoing presence of war discourse on everyone's mental map. This ever-lasting return of the war in cultural discourse makes the questions posed in the beginning even more pressing: If history returns again and again, but under changed circumstances, then how does it do so – in what form? What is *meant* by it? Where does it point? To try to begin to answer such questions, this article will turn to the works of two Belarusian authors of different historical periods who wrote about the wartime, the late Soviet writer Vasil Bykaŭ and the post-Soviet novelist Eva Viežnaviec – and it will do so with the help of thoughts from the post-war decolonial theorist Frantz Fanon's work.

Why this framing? I believe there is a gap in the application of so-called postcolonial theory to Belarus, which is becoming increasingly important – for good reasons.[4] Often such an application is rather unhistorical, and cannot really explain why theories developed in the Western

---

[1] For a broader meaning of the war in Belarusian literature see S. Lewis, *The „Partisan Republic": Colonial Myths and Memory Wars in Belarus*, in: *War and Memory in Russia, Ukraine and Belarus*, ed.: J. Fedor, M. Kangaspuro, J. Lassila, T. Zhurzhenko, Cham 2017, pp. 371–396.

[2] One should think here of the several actualizations that, for example, the figure of the Partisan has gotten in Belarusian underground and pop culture – the journal *Partysan* or a phenomenon like the „Kiberpartisany". See A. Klinaŭ, *Partisanen. Kultur_Macht_Belarus*, Berlin 2014.

[3] А. Бахаревич, *Последнее слово детства*, https://www.sn-plus.com/2020/11/05/algerd-baharevich-poslednee-slovo-detstva/ [доступ: 12.05.2024].

[4] See for example the recent monography by Simon Lewis: S. Lewis, *Belarus – Alternative Visions: Nation, Memory and Cosmopolitanism*, New York/London 2019.

academy concerning very different geographical spaces are applied to Belarus. I think it makes sense to go back to the roots, to the moment of actual decolonization that Fanon is writing about, i.e. the period after the Second World War. This is based on genuine parallels between the critiques developed by Frantz Fanon about post-war France and Vasil Bykaŭ about the post-war Soviet Union and Belarus. As we shall see, the scope of historical imagination brought out in Fanon's anti-colonial writing echoes the scope we find in his contemporary Bykaŭ's literary works. These parallels in biography and historical imagination are then used to elaborate a broader perspective on Belarusian literature on the Second World War and its view of history – cursorily read through the Bykaŭ-Viežnaviec continuum.

1. The Problem

> Пасля вайны палічылі, колькі ў нас народу ўхайдачылі. Ну і вышла, што кожнага трэцяга. Каго немцы, а каго і не немцы, хто тут разбярэ.[5]
>
> [After the war they counted how many people had been murdered here. And well, it turned out to be one out of three. Who by the Germans and who not by the Germans – who could tell?][6]

Thus concludes one of the chapters of Eva Viežnaviec's novel *Pa što idzieš, voŭča?*, published in 2020, one of the most important texts in Belarusian literature of recent years. The position marked by these sentences is a specific one: it places the victims of the Second World War and their suffering centrally. At the same time, it makes it clear that against the backdrop of all those victims, the question of who was to blame for anything in the war must become blurred. So many suffered, so many were killed, that the „small history" of those who suffered

[5] Е. Вежнавец, *Па што ідзеш, воўча?*, Мінск 2020, с. 97.
[6] All translations from the Belarusian in this article are mine.

makes the „great history" of war parties, ideologies, etc. almost automatically impossible – „who could tell?".

Viežnaviec writes her version of that small history through the prism of a small village in the swamps of Palessie in southern Belarus. This is where her protagonist Ryna hails from; it's where she returns to after spending years as a labor migrant in Germany (working for elderly people – this employment position already points to the position she inhabits as a Belarusian in the world, but more on that later) for the funeral of her grandmother. The following chapters recount the history of the village and the people in it as told to Ryna by her grandmother. The grandmother herself was somewhat of an outsider: As a healer and supposed witch, she is as feared by the locals while her services are looked for in times of need. Thereby, her view is a specific one: She is not just excluded from „big" history by virtue of being born on the outskirts of empires between swamps and forests; she is also excluded from the dominant „small" histories those outskirts try to tell themselves to make sense of the ever-changing conditions brought to them by big history with its wars, empires, and political systems. To her, nothing really changes over the course of the 20th century. As she states laconically: „Вялікія балаты ў нас, непраходныя, а чалавеку ні схову, ані спасу няма. Як захочуць, то дастануць цябе і выкалацяць усю душу – ці ваўкі, ці ўласці."[7] [We have huge swamps with no way through, with no place to hide, and no salvation for man. If they want to, they'll get to you and crush your soul – be it the wolves, be it those in power.] In the swamps, you'll always get eaten.

Ryna, as the voice of her grandmother's memory and returnee from Germany, takes over this double-outsider's position: She might be the only historian her village has ever produced, but she also was never really part of the village (as her grandmother's grandchild) and has left the village to work abroad. She is an alcoholic with no family and no money: Her travels out of the village did not bring her success. By

[7] Е. Вежнавец. *Па што ідзеш…*, с. 63.

changing her geographic position, she could not change her positionality in society; the swamp follows her. This then is what connects her to her home: it has put her and everyone else who lives in it into a situation of being excluded they can never transcend. *This* condition she shares with the others. As an outsider inside the village, she can speak about its condition: Outside of the world, bereft of power, never a subject. In this, Ryna mirrors all of her ancestors and their neighbors: None of them ever really became a subject in their own life. They might have tried, by becoming communists, Nazi collaborators, antisemitic murderers, or White Army warriors, but none of that could ever work out; none of these positionalities can get them out of small history. Subjectivity is reserved for other people, the ones with history on their side – maybe the ones Ryna is now caring for in Germany. What matters then, though, is the following: In Ryna's retelling of history, the actual decisions of the Palessie people don't matter. Which side of history they pick, which doomed attempt of subjectivizing themselves they might undertake – they pick from a palette of positions they didn't create, but they still *have to pick*, because big history demands that. Who is to judge such people?

One can read in this position a variation on the thesis developed by Valiancin Akudovič in his essay *Kod adsutnasci*, that in war there are neither heroes nor antiheroes – only martyrs and victims:

> Там, дзе вайна, там няма высакародства (па-за прыватна-канкрэтнай сітуацыяй). У бруд і кроў упэцкваюцца ўсе. Там, дзе вайна, там няма герояў і антыгерояў, ёсць толькі пакутнікі і ахвяры. І калі наша свядомасць яшчэ не можа абысціся без ідэі гераічнага на вайне, дык няхай паспрабуе перанесці сваё ўяўленне аб гераічным на годнае пакутніцтва ці самаахвярнасць (як гэта зрабіла хрысціянства)[8].
>
> [Where there is war, nothing noble can exist (outside of concrete and private situations). Everybody has dirt and blood on them. Where there is war, no heroes and antiheroes can exist, just martyrs and victims. And if we need the idea of the heroic in wartimes for our conscience, then we

[8] В. Акудовіч, *Код адсутнасці. Асновы беларускай ментальнасці*, Мінск 2007, с. 59.

should try to transfer our perception of the heroic to graceful martyrdom or self-sacrifice (as Christianity has done).]

From such a point of view, war escapes any ideological evaluation – it is suffering, it is death. If anything, it brings to light only the lowest human impulses. Akudovič focuses on this thesis because he has an opponent – the Soviet myth of the heroic Belarusian partisan, which he wants to deconstruct. For Akudovič, the partisan is a stranger, a pure ideological construction of the Soviet rulers, which does not refer to anything real in the Belarusian war experience. All have killed, all have suffered – „who could tell?". And those who claim to know are lying.

2. Frantz Fanon

A movement like this, which finds its literary completion in Viežnaviec's novel, the de-ideologization of history from the perspective of those who are small in it, can be placed in a tradition with the post- and anti-colonial thinking of the 20th century. One of the founding fathers of this thinking, Frantz Fanon, in his great work *The Wretched of the Earth* (1961), describes, how, from the position of the colonially oppressed, the world shows itself to be devoid of any ideological exaggerations:

> The town belonging to the colonized people […] is a place of ill fame, peopled by men of evil repute. They are born there, it matters little where or how; they die there, it matters not where, nor how. It is a world without spaciousness; men live there on top of each other, and their huts are built one on top of the other. The native town is a hungry town, starved of bread, of meat, of shoes, of coal, of light. The native town is a crouching village, a town on its knees, a town wallowing in the mire.[9]

With Fanon, one can understand the war of the colonized in Viežnaviec's novel as just such a war: they are hungry, crouched down, on their knees.

[9] F. Fanon, *The Wretched of the Earth*, London 1971, p. 30.

Fanon develops his description of the colonial world based on the situation after the Second World War. He, who had at great risk traveled to Europe from his homeland, the French colony and Caribbean island of Martinique, to fight in the Free French Army, had believed in the idea of a free France until the outbreak of war. His biographer David Macey describes the young Fanon as an enthusiastic supporter of the ideas of the French Revolution, of freedom, equality, and justice, and it was his belief in these values that led him to go to war in Europe. His thoughts on colonialism developed from this; he did not see the promise of the great anti-fascist struggle fulfilled in the world after the war. Even during the war, he writes to his family, „I've been deceived."[10] And in 1945, Fanon writes to his brother: „Listen to me, I've grown a lot older than you. […] I've been deceived, and I am paying for my mistakes […]. I'm sick of it all."[11] In a letter to his parents, he qualifies the deception even further:

> [I]f one day you should learn that I died facing the enemy, console each other, but never say: he died for a good cause. Say: God called him back to him. This false ideology that shields the secularists and the idiot politicians must not delude us any longer. I was wrong![12]

Fanon writes of a problem: an ideology that shields itself from reality and reality from itself. France did not correspond to its own values – the Second World War no longer presented itself as a war of liberation, but was rather turned into its opposite: fascism may have been defeated, but freedom had not been achieved; the world remained one of authoritarian states in which lack of freedom might be modified, but not abolished. It was precisely this realization that made Fanon an anti-colonial fighter in the post-war period. In 1960, after one and a half decades of thinking through the problem, Fanon summarizes the contradictory situation in which he finds himself as a colonially oppressed who fought on the side of France against fascism:

---

[10] Cited by: D. Macey, *Frantz Fanon. A Biography*, London/New York 2012, p. 101.
[11] Cited by: ibidem, p. 101.
[12] Cited by: ibidem, p. 102.

> The colonialist countries, when they were in danger, and fascism, Nazism were submerging them, hence when their freedom and their independence were threatened, did not hesitate to tap the African masses and to hurl a majority of the „colonials" against the Nazi positions. Today it is the freedom and the independence of the Africans that are at issue.[13]

The post-war world does not fulfill the promise of the anti-fascist war: instead, Free France continues to keep its colonies under massive oppression, committing massacres against the civilian population in Algeria, where Fanon moves in the 1950s, and where it does not kill them, it keeps them in the very abject conditions expressed in Fanon's quote. The world did not become free in the violence of war, rather, in retrospect, it is only a transformational form of a violent process from which there seems to be no outside – at least not within the framework of societies that claim the very tradition of freedom for themselves and thereby pervert it, as Fanon would say for post-war France. His doubt is not about France's anti-fascist struggle per se, but about a France that does not live up to its values. Fanon's critique, which is formed from this moment on, is an immanent one: he criticizes a France, a Europe, a Western society that does not live up to its own claims. The war was worth nothing because it was not waged for freedom.

3. Vasil Bykaŭ

Why this digression to a thinker objectively not very close to the Belarusian situation? If you read the works of Fanon's contemporary Vasil Bykaŭ – and they really are contemporaries, Bykaŭ was born in 1924, Fanon in 1925 – then you can see that their critiques of their respective worlds mirror each other to a certain extent. Both are, to just give a starting point, influenced by existentialism. Both meet Jean-Paul Sartre, one of the most important thinkers of that school, exactly once in

[13] F. Fanon, *Toward the African Revolution. Political Essays*, New York 1967, pp. 172–173.

their lives and in the same city, in Rome: Fanon in 1961, Bykaŭ in 1965. And for both of them, the decisive factor in these meetings was Sartre's position on the question of imperial oppression: Fanon motivated Sartre in Rome to write the preface to his main anti-colonial work *Wretched of the Earth*, and Bykaŭ recalled Sartre's position on the Gulag in his autobiography *Doŭhaja daroha dadomu*:

> Мы ўважліва і зь некаторым зьдзіўленьнем слухалі глыбакадумныя выступы Сартра, рэжысэра Антаніёні, Джона Карла Вігарэлі, якія гаварылі зусім ня так і не пра тое, што мы прывыклі чуць на радзіме. Асабліва ўразіў Сартр сваімі філязофскімі экспромтамі пра экзістэнцыялізм. Разумна ён гаварыў, Сартр, а я думаў, што ўсё ж праўда, мабыць, на баку ягонага земляка Камю, які зганіў СССР за канцлягеры, а Сартр за тое парваў зь ім адносіны[14].
> [Carefully and somewhat surprised we listened to the profound speeches by Sartre, the director Antonioni, and Giancarlo Vigorelli, who all did not talk in the same way and not about the same topics we were used to from at home. Sartre especially impressed us with his philosophical improvisations on existentialism. What he, Sartre, said – it made sense, but still, I thought that the truth may be on the side of his compatriot Camus, who had damned the Soviet Union for its concentration camps, for what Sartre had ended all relationships with him.]

In writing, Bykaŭ, like Fanon a front-line soldier in the Second World War, like Fanon a participant in a „liberation", the worth of the war also is increasingly thrown into question. Bykaŭ often reads like a predecessor of Akudovič's theses cited at the beginning of this article. His texts are in this way always historical texts – texts about history.

This becomes clear when looking at Bykaŭ's novella *Sotnikaŭ* from 1970, in which the very value of war is called into question; the question of who of the protagonists in the story acts „correctly" is not definitively answered in the text: Sotnikaŭ, who does not break his oath after being arrested by the Germans and goes to his death for it, or other characters who cooperate with the Germans. Soviet post-war literature hardly

[14] В. Быкаў, *Доўгая дарога дадому*, Мінск 2002, с. 242.

knows a clearer moral juxtaposition than that of loyal partisan and traitorous defector[15] – but Bykaŭ introduces various levels of complication into the equation that destroy this clarity. In these ambiguities, a critique of official war narratives is developed – a critique that, in its specificity, goes back above all to the non-fulfillment of the story that Soviet liberation tells of itself.

One of the fundamental narrative strands in *Sotnikaŭ* are the fates of various figures from the civilian population who become the collateral damage of the arrest of the two partisan protagonists. The most interesting of these is the figure of the elder, the *starast* of a village, a „collaborator". He is initially mistaken by Sotnikaŭ, the loyal partisan, for a simple criminal:

> Ён не мог спачуваць чалавеку, які пайшоў на службу да немцаў і так ці інакш выконваў гэтую службу. Тое, што ў таго знаходзіліся нейкія там апраўданні, не кранала Сотнікава, які ўжо ведаў цану такога роду апраўданням. У той барацьбе, якая пачалася з фашызмам, нельга было зважаць ні на якія, самыя важкія прычыны – перамагчы можна было толькі насуперак усім прычынам. Ён засвоіў гэта з самага першага свайго бою і ўсюды трымаўся менавіта таго пераканання, што толькі і давала яму захоўваць цвёрдасць сваіх пазіцый ва ўсіх складанасцях гэтай вайны.[16]
>
> [He could not feel for a man who had worked for the Germans and did what he had to do in this position, for better or worse. His justifications didn't touch Sotnikaŭ, who already knew these sorts of justifications. In the fight against Fascism, one couldn't consider any, not even the most serious explanations – one could only win despite all explanations. He had made that lesson his own from his first battle and had been true to this conviction, and only that made it possible for him to be true to his positions despite all hardships of the war.]

Later, when they are both imprisoned, Sotnikaŭ learns the whole

[15] See Lewis, *The Partisan Republic…*, p. 381.

[16] В. Быкаў, *Сотнікаў*, в: В. Быкаў, *Альпійская балада. Дажыць да світання. Сотнікаў*, Мінск 2021, с. 353.

story of the *starast* and how he belongs to a category of people who do not fit his moral ideas and his friend-enemy scheme:

> – Ясна? Як жа вы тады ў старасты пайшлі? […]
> – Я пайшоў! Калі б ведалі… Нягожа гаварыць тут. Хаця што ўжо цяпер таіцца. Адбрыкваўся, як мог. У раён не ехаў. Хіба я дурны, не разумею, ці што. Ды во гэтак уночы раз – тут-тук у акно. Адчыніў, гляджу – наш былы сакратар з раёна, начальнік міліцыі і яшчэ двое, пры зброі. А сакратар мяне ведаў калісь, яшчэ ў калектывізацыю адвозіў яго пасля сходу. Ну, слова за слова, кажа: „Чулі, цябе ў старасты мецяць. Дык пагаджайся. А то Будзілу паставяць – усім горай будзе". Во і пагадзіўся на сваю галаву.[17]
> [–Clear? How did you become a starast then?
> –Yes, I became one! If you only knew… One shouldn't talk about these things. But who cares now? I tried my best. Didn't go to town. I'm not an idiot, I understand everything. But then one night – knock-knock at my window. I open it, and there is our former secretary from the town, the chief of the militia, and two more, with weapons. And the secretary knows me from way back, I took him home once after a meeting during collectivization. Well, one word gives the other, and he says: „We hear people want you as starast. Please, agree to do it. Otherwise, they'll give Budzila the position – and it will be worse for everyone." So I agreed and put this weight on me.]

For the *starast* there is no liberation, there can be no liberation in war: As a member of the „small" people, he is only pushed back and forth by people with real power – be it partisans, Germans, or the militia. He is one of the hungry, crouched down, on his knees, to say it with Fanon. He has no subjectivity, and he will die meaninglessly; for someone like him, there is no liberation: „Паўгода выкручваўся. А цяпер што рабіць? Давядзецца пагінуць."[18] [For half a year it worked out for me. And now what? I'll have to die.]

When Bykaŭ writes about the war in this way, he reads the story of

[17] Ibidem, c. 454.
[18] Ibidem.

the war against the grain, to paraphrase Walter Benjamin[19]: he introduces people into history who otherwise do not exist in it; a population that lives outside of the great liberation narrative of the Great Patriotic War. Any liberation would actually have to prove itself to this population. If this population does not become free, the war is nothing but slaughter – and the mere admission of such a thought in the 1970s indicates that there is something unfulfilled about the Soviet promise of liberation, that there is something wrong with Bykaŭ's present, that the war was not worth the sacrifices in their totality. In this, the criticisms of their present formulated by Bykaŭ and Fanon mirror each other: an element emerges behind the great history that can never become a subject in it – and thus the potentiality of history is thrown into crisis.

4. Eva Viežnaviec

Eva Viežnaviec takes up this very problem again in *Pa što idzieš, voŭča?* in 2020. The novel is in itself a novel about history, as it tells the story of how the great history of the 20th century meets a village in Palessie, but from a different perspective: Viežnavec narrates the wars, the Holocaust, the entire 20th century in Belarus as a pure succession of moments of violence, as a trauma passed down through generations, a series of deaths. Her writing about the war often mirrors that of Bykaŭ; we again encounter the *starast*, who falls powerlessly into this role:

> Так і жылі. Удзень прыязджаюць немцы, ставяць старастам якога мужыка. Той просіцца, моліцца: не магу я старастам, заб'юць мяне парцізаны. Але з немцамі размова кароткая: або застрэлім, або збірай харчы для гарнізона і вазі. І нідзе не дзенешся, прынясеш як міленькі.[20]

> [So that's how we lived. During the daytime, the Germans came and made

[19] W. Benjamin, *On the Concept of History*, https://www.sfu.ca/~andrewf/books/Concept_History_Benjamin.pdf [accessed: 12.05.2024].

[20] Е. Вежнавец, *Па што ідзеш…*, с. 90.

some guy the starast. That guy pleads and prays: I can't be starast, the partisans will kill me. But with the Germans there is no time for talk: Either we'll shoot you, or you'll collect food for our soldiers and bring it to us. No way out for you, you'll bring it to them either way.]

The war in Viežnaviec's prose means the absence and impossibility of subjectivity. Ideological categories, the different warring parties, all that merely represents an untruthful shell for what is actually going on: a continuation of the ever-same. The reader hears this in a description of the partisans' ways of treating the population:

Ну, хлопцы нашы і змікіцілі, што як не пойдзеш у парцізаны, то ці заб'юць, ці апухнеш з голаду і работы. Валоў, кароў і коней забралі ўсіх – як не немцы, дык парцізаны. Аралі, скародзілі і сеялі хто на чым прымелі, на нейкіх калеках, якіх ніхто нікуды адагнаць не мог, або і на сабе.[21]

[Our boys understood well, that if you wouldn't go to the partisans, they would kill you, or you'd die of starvation and work. The cattle, the cows, and the horses had all been brought away – if not by the Germans, then by the partisans. They plowed and sowed with whatever was left, with cripples that no one could steal, or just by themselves.]

Later, after Stalin gives out an order to mobilize all of the village men to the partisans, and to shoot all supporters of the Germans in the same vein, these ideological categories, again, for the people on the ground realize in a way that just continues their deathly domination:

Ну, ён тут і назнаходзіў столькі ворагаў і пасобнікаў, што зямля загарэлася ў нас пад нагамі. Прыйдуць у вёску, набяруць „пасобнікаў", згоняць усіх, прачытаюць загад іменем Сталіна і трудавога нарожу і пастраляюць. А трудавы народ стаіць і трасецца, языкі ў сраку запхнуўшы, бо як заступішся, то і сам пасобнік. Застрэляць цябе, палічаць, і ў Маскву напішуць.[22]

[Well, he found as many enemies and helpers here that the earth started to

[21] Ibidem, c. 87.
[22] Ibidem, c. 88.

burn under our feet. They would come to the village, would collect some of those „helpers", would round them up, read them orders in the name of Stalin and the working people, and shoot them all. And the working people would stand in fear and shiver, not saying a word, because if you'd speak up, then you'd also be a helper. They would shoot you, count you, and send a note to Moscow.]

There are no heroes in war, categories like „enemy", „helper" or „working people" just guise a way for the deeper circle of violence to repeat itself. The subject claimed by the Soviet system as its basis – the „working people" – are the ones shivering in fear of being shot in the name of the „working people". Categories of subjectivization in their reality turn into categories of domination. There is no outside to this – there never was.

The narrator's grandmother symbolizes that in a way: She, the healer, the one in cahoots with the occult, always persists. Her services are needed by everybody, all the different sides fighting for differing versions of „progress" actually rely on her: „Палюбоўніцы парцізанскія ні бабу, ні мяне не далі б забіць. Хто б ім зелле на аборт рабіў? Не кожную вазілі ў Маскву, а толькі заслужаных. Зноў жа, па сёлах то тыф, то дрыстун крывавы."[23] [The partisans' lovers would not allow to kill grandmother or even me. Who would have made them potions for their abortions? Not all of them would have been brought to Moscow, just the most deserving. Again, there was typhus in the villages and bloody diarrhea.]

Peter Preuss once wrote about modernity as the age of the discovery of history, which was „not simply the discovery of a set of facts about the past but the discovery of the historicity of man: man, unlike animal, is a historical being. Man is not wholly the product of an alien act, either natural or divine, but in part produces his own being."[24] The Palessie of Viežnaviec's prose is a place where this has never happened – man

[23] Ibidem, c. 94.

[24] P. Preuss, „Introduction", in F. Nietzsche: *On the Advantage and Disadvantage of History for Life*, Indianapolis/Cambridge 1980, p. 1–3, here S. 1–2.

never became historical, he has always been the product of an alien act. He is trapped in a pre-historical position, for him, nothing ever changes – in the continued need for a pre-modern form of medicine the absence of progress, of any meaningful subjectification comes to the forefront. Ryna and her grandmother are what is real about the swamp: They are *its* people. Their reality is grim, and it only becomes more so in the war. What is posed as liberation is not that; just continued subjugation.

However, Viežnaviec's novel continues its narrative at a place that Bykaŭ rarely gets to: she tells of how the traumas produced during the war also determine the post-war and post-Soviet period.[25] What is only hinted at in Bykaŭ is fully brought out here: The war was worth nothing in the lives of the crouched down and the hungry, to return to Fanon's phrasing; those who were down never found liberation. One can find a nearly word-to-word echo of Fanon's description of the colonially crouched-down in Viežnaviec's description of life in the direct after-war period: „Народ тады нарадзіўся маленькі, нізенькі, слабарукі і крываногі, але было яго многа. У кожнай хаце па трое – па сямёра дзяцей. Неяк выкачаліся, вывучыліся."[26] [A small people was born, tiny, with weak arms and crooked legs, but high in numbers. In every hut, there were three to seven children. Somehow, we managed – we learned how to.]

The novel concludes with a chapter that simply lists the deaths of various villagers, one more senseless than the next, all of them falling under the paradigm that has become established in English-language literature as „deaths of despair". In the last sentence of the novel, this comes to the fore once again: „А сабака, павешаны ў алешніку, быў

[25] Of course, Bykaŭ has several texts that are set at least partially in the post-war period, for example, the novella *Abelisk*. But even there, the relationship between the war and the post-war period is still in question in a way that it isn't anymore in Viežnaviec. In *Abelisk*, the possibility of a new view on the past, of actual progress, is very much still intact – it's the whole point of the novella. This has broken down in Viežnaviec. See: В. Быкаў, *Абеліск*, в: В. Быкаў, *Дажыць да світання. Аповесці,* Мінск 1990, с. 262-322.

[26] Е. Вежнавец, *Па што ідзеш…*, с. 99.

ні пры чым. Сабачая смерць тут не лічыцца.” [And the dog that hung in the alder tree didn’t matter. A dog’s death doesn’t count here.] Viežnaviec describes a lost, dark world in which the subtext of Bykaŭ’s stories has become the text. In this respect, it is literature about people as Fanon already located them in the post-war world: People for whom there is no place in history. On the one hand, these people are actually given the center stage in Viežnaviec’s texts – but on the other hand, they are also trapped in this role; there seems to be no beyond.

In *The Wretched of the Earth*, Frantz Fanon still has the hope that behind a successful political revolution, a transformation, a completely different world would still be possible – that there would be a life behind the violence, that the subjugated need not remain prisoners of their traumas: „After the conflict there is not only the disappearance of colonialism but also the disappearance of the colonized man.”[27] The questions raised by the Bykaŭ-Viežnavec continuum could then perhaps be posed as follows: Is this line to be understood purely as a coming-together in the sense that Belarusian literature can finally tell of people and their traumas that never had a place in great history? Can literature finally address what has long been taboo? At the same time though: What potential does literature like this still see in people and history? Does the history described mean anything? Can it yet mean something?

Bibliography

Akudovìč V., *Kod adsutnascì. Asnovy belaruskajmental'nascì,* Mìnsk 2007 [Акудовіч В., *Код адсутнасці. Асновы беларускай ментальнасці*, Мінск 2007].

Baharevič A., *Poslednee slovo detstva,* https://www.sn-plus.com/2020/11/05/algerd-baharevich-posledne slovo-detstva/[dostup: 12.05.2024] [Бахаревич А., *Последнее слово детства*, https://www.sn-plus.com/2020/11/05/algerd-baharevich-poslednee-slovo-detstva/ [доступ: 12.05.2024]].

Benjamin W., *On the Concept of History*, https://www.sfu.ca/~andrewf/books/Concept_History_Benjamin.pdf [accessed: 12.05.2024].

[27] F. Fanon, *The Wretched…*, p. 198.

Bykaŭ V., *Doŭgaâ daroga dadomu,* Mìnsk 2002 [Быкаў В., *Доўгая дарога дадому*, Мінск 2002].

Bykaŭ V., *Sotnìkaŭ,* v: V. Bykaŭ, *Al'pìjskaâ balada. Dažyc' da svìtannâ.Sotnìkaŭ,* Mìnsk 2021 [Быкаў В., *Сотнікаў*, в: В. Быкаў, *Альпійская балада. Дажыць да світання. Сотнікаў*, Мінск 2021].

Bykaŭ V.,Abelìsk, v: V. Bykaŭ, *Dažyc' da svìtannâ. Apovescì,* Mìnsk1990, s. 262-322 [Быкаў В., *Абеліск*, в: В. Быкаў, Дажыць да світання. Аповесці, Мінск 1990, с. 262–322].

Fanon F., *The Wretched of the Earth*, London 1971.

Fanon F., *Toward the African Revolution. Political Essays*, New York 1967.

Klinaŭ A., *Partisanen. Kultur_Macht_Belarus*, Berlin 2014.

Lewis S., *Belarus – Alternative Visions: Nation, Memory and Cosmopolitanism*, New York/London 2019.

Lewis S., *The „Partisan Republic": Colonial Myths and Memory Wars in Belarus*, in: *War and Memory in Russia, Ukraine and Belarus*, ed.: J. Fedor, M. Kangaspuro, J. Lassila, T. Zhurzhenko, Cham 2017, pp. 371–396.

Macey D., *Frantz Fanon. A Biography*, London/New York 2012.

Preuss P., „Introduction", in F. Nietzsche: *On the Advantage and Disadvantage of History for Life*, Indianapolis/Cambridge 1980, p. 1–3.

Vežnavec E., *Pa što ìdzeš, voŭča?,* Mìnsk 2020 [Вежнавец Е., *Па што ідзеш, воўча?*, Мінск 2020].

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.2024.pp.203-227

Przegląd Środkowo-Wschodni, 9, 2024
ISSN 2543-618X eISSN 2545-1324

Nr art. 20240910

Data przesłania: 01.04.2024
Data akceptacji: 04.05.2024

Тетяна Трофименко
Uniwersytet Narodowy im. V. N. Karazina w Charkowie
trofymenko@karazin.ua
Uniwersytet Warszawski
t.trofymenko@uw.edu.pl
ORCID: 0000-0001-8852-587X

Українська поезія та музика після 24 лютого 2022 року

Poezja ukraińska a muzyka po 24 lutego 2022 roku

W artykule zbadano aktualne procesy ukraińskiego życia artystycznego po 24 lutego 2022 roku, w szczególności relacje między poezją a muzyką. Wojna wzmocniła znaczenie gatunku pieśni, który w czasach wstrząsów historycznych zawsze odgrywał wiodącą rolę ideologiczną i konsolidacyjną. Pełna faza rosyjskiej agresji uczyniła z nienawiści do okupantów główny motyw twórczości, co jednocześnie doprowadziło do pojawienia się zjawiska „bajraktarszczyny", oportunistycznego wykorzystywania tematu wojny. Obok utworów raczej o niskim poziomie, przeznaczonych dla masowego odbiorcy, pojawiają się także projekty, które można uznać za udane przykłady łączenia tekstu i muzyki, treści i formy. Osobnym problemem jest sytuacja poetów-weteranów, którzy pozbawieni są możliwości pracy twórczej, przez co ich głosy nie brzmią tak mocno, jak na to zasługują.
Słowa kluczowe: poezja, muzyka, popkultura, bajraktarszczyzna, wojna rosyjsko-ukraińska, literatura ukraińska

У сучасній українській літературі після 24 лютого 2022 року чільне місце займає поезія, адже саме вона здатна в гранично лаконічній та емоційній формі акумулювати трагічний досвід російсько-української війни, що у своїй повномасштабній фазі незворотно вплинула на перебіг не тільки української, а і світової історії.

Попри те, що творення сучасної української поезії «великої війни» є процесом, що триває, вона вже стала об'єктом літературознавчих досліджень як у форматі рецензій і оглядів, так і у формі розлогіших аналітичних матеріалів, до яких слід віднести насамперед серію публікацій Тараса Пастуха «Поезія в час війни»[1]. Дослідник розглядає поезію як форму колективного опору українців російській інвазії і робить спробу окреслити канон нової української поезії[2], виокремлюючи її основні функції та зміну поетичної мови, викликану війною.

Ґрунтовний огляд творчості багатьох українських поетів і поеток пропонує у статті «Кілька штрихів до сучасної української лірики під обстрілами» відомий літературознавець професор Юрій Ковалів[3]. Він характеризує українську поезію після 24 лютого 2022 року в режимі високого пафосу, розглядаючи, подібно до Тараса Пастуха, авторів і авторок як частину монолітної спільноти та творців спільного загальнонаціонального дискурсу, інспірованого новим витком російсько-української війни. Юрій Ковалів наполягає на тому, що сучасна українська поезія витворила спільний психотип ліричного героя (героїні), «невгнутої української людини» [4], образ якої ми бачимо у віршах дуже різних авторів – як військовослужбовців, так і цивільних, парамедиків, волонтерів, тих, хто пережили окупацію, лишається на території обстрілюваної з боку РФ України, виїхав за кордон тощо. Існування такого узагальненого образу

---

[1] Т. Пастух, *Поезія в час війни*, ч. I, 27.05.2022, https://zbruc.eu/node/112014; ч. II, 27.07.2022, https://zbruc.eu/node/112646; ч. III, 10.10.2022, https://zbruc.eu/node/113426 [доступ: 10.03.2024].

[2] Т. Пастух, *До нового канону сучасної української поезії (час російсько-української війни)*, 04.02.2024, https://zbruc.eu/node/117641 [доступ: 10.03.2024].

[3] Ю. Ковалів, *Кілька штрихів до сучасної української лірики під обстрілами*, „International Studies. Interdisciplinary Political and Cultural Journal", 2022, vol. 29, no 1, pp. 125–145, DOI:10.18778/1641-4233.29.09, https://www.researchgate.net/publication/377462120_Kilka_strihiv_do_sucasnoi_ukrainskoi_liriki_pid_obstrilami [доступ: 10.03.2024].

[4] Ю. Ковалів, *Кілька штрихів до сучасної української лірики*…, с. 131.

видається дещо ідеалізованим, так само як і спроба показати всіх гравців українського поетичного поля як одностайну communitas, що творить спільну справу.

Значно стриманішою в цьому плані є літературознавиця Ганна Улюра в огляді під назвою «На трибуні, у сховищі, в окопі. 9 нових українських поетів та поеток, які варті уваги». Критикиня наголошує насамперед на тому, що сучасна українська поезія – різна, а стереотипне мислення «генераціями», характерне для вітчизняного літературознавства, не завжди адекватно відбиває реальний стан речей, тож «навряд чи ті поети, що активно працюють у літературі останні кілька років, що випустили свою першу книжку в 2020-х оформляться в якесь „покоління великої війни”»[5].

Слід зазначити, що сучасна українська поезія після повномасштабного вторгнення функціонує не лише в форматі «високої полиці», тобто у поважних жанрах філософської та громадянської лірики, що в першу чергу стають об’єктом літературознавчого аналізу, але й у популярному, масовому форматі, який зазвичай є тісно пов’язаним із суміжними царинами мистецтва, насамперед музикою, адже саме пісня в часи вагомих історичних потрясінь стає жанром, що відповідає на ціннісний запит суспільства, виконує ідеологічну функцію, піднімає бойовий дух. Мистецький синтез як такий є неодмінною ознакою сучасної доби: зараз уже важко уявити презентацію поетичної книжки, що не поєднувалася б із музичним супроводом, елементами перфомансу, використанням відеоефектів. Велике значення YouTube, соціальних мереж, таких як facebook, Instagram, TikTok, дає можливість авторам (виконавцям) вигідно представити свій твір, швидко здобути популярність, отримати миттєвий відгук від реципієнтів. Разом із тим, розширення

[5] Г. Улюра, *На трибуні, у сховищі, в окопі. 9 нових українських поетів та поеток, які варті уваги*, 05.02.2024, https://donttakefake.com/na-trybuni-u-shovyshhi-v-okopi-9-novyh-ukrayinskyh-poetiv-ta-poetok-yaki-varti-uvagy/?fbclid=IwAR0nxqjNe2a4ZtuNstVwGCr-gSDWYpxRXMBF99hp0DHJozMqVDE7ku-xBck [доступ: 10.03.2024].

меж аудиторії часто означає «спрощення» формально-змістової складової поезії. Тож далі у статті ми розглянемо приклади проєктів, які можна віднести до музично-поетичних, що досі майже не були об'єктом уваги літературної критики; спробуємо з'ясувати, чи справді сучасна українська поезія становить собою монолітне явище; розглянемо також загальнокультурні процеси, що ілюструють зміни у мистецькому дискурсі України після 24 лютого 2022 року, зокрема явище «байрактарщини».

Останнє поняття використовується переважно музичними критиками, однак, на нашу думку, цілком може бути застосованим і щодо літератури, зокрема поезії. Відома українська мовознавиця Ганна Дидик-Меуш пояснює виникнення поняття «байрактарщина» процесом подвійної неологізації:

> Спочатку в українськомовному медіапросторі з'явився неологізм байрактар 'турецький ударний оперативно-тактичний середньовисотний безпілотний літальний апарат із великою тривалістю польоту і здатністю виконувати дистанційно керовані або автономні польоти'…, який одразу став словом-символом українського опору під час російсько-української війни. Це спричинило надзвичайно високу частотність використання військової назви, яка за рекордно короткий час стала невіддільною частиною сучасної масової культури… А це, своєю чергою, спричинило нове явище, іменоване збірною назвою байрактарщина 'використання теми війни та воєнних символів у медіапросторі та в комерції'…; дуже швидко лексема байрактарщина набула стійкої негативної конотації завдяки появі неосеми 'надмірно часте використання теми війни і символів війни', від якої одразу розвинулася неосема 'спекулювання, паразитування на темі війни і на символах війни'[6].

У сучасній українській поп-музиці термін набув особливого поширення після появи хіта військовослужбовця ЗСУ Тараса Боровка

[6] Г. Дидик-Меуш, *Неологізми в час війни: функційність поняття „байрактарщина"* [в:] *Досвід війни. Медійно-дискурсивний простір сучасної України*, за ред. Світлани Романюк, Варшава 2024, с. 111–122.

«Байрактар»[7], прем'єра якого відбулася 1 березня 2022 року. Пісня виконувала суто пропагандистську (чи радше контрпропагандистську) функцію – викривала та висміювала брехливість наративу про «непереможну російську армію» та акцентувала на потужності української армії, озброєної ударними дронами:

Прийшли окупанти до нас в Україну,
Форма новенька, воєнні машини,
Та трохи поплавився їх інвентар –
Байрактар!.. Байрактар!..

Російські танкісти сховались в кущі,
Щоб лаптем посьорбати довбані щі,
Та трохи у щах перегрівся навар –
Байрактар!.. Байрактар!..

…Веде пропаганду кремлівський урод,
Слова пропаганди ковтає народ.
Тепер нове слово знає їх цар:
Байрактар!.. Байрактар!..

Поява цієї пісні «в моменті» зробила її надзвичайно популярною. 7 березня 2022 року замість радіостанції «Русское Радио Україна» почало мовлення «Радіо Байрактар» – українська FM-радіостанція, що на сьогодні теж у багатьох слухачів асоціюється з довколавоєнною кон'юнктурою.

Найближчою за значенням до «байрактарщини» є «шароварщина» – ідеологізований та консервований архаїчний кітч, що толерувався як офіційна форма існування української культури в Російській імперії, СРСР і значною мірою протягом 30 років незалежності України, яка на рівні масової культури продовжувала перебувати в російському силовому полі. Як зазначає музикознавиця Лєра Зданевич,

[7] Тарас Боровок – Байрактар, https://www.youtube.com/watch?v=9TXww0a_7p4 [доступ: 17.03.2024].

оскільки українська культура спочатку свідомо, а потім за інерцією і сприяння російської soft power виставлялася, як щось нецікаве, примітивне, і витіснялася в межі «маргінального села», доволі багато українців себе усвідомили українцями, на жаль, лише внаслідок повномасштабної війни. З 24 лютого 2022 року позиція «внє палітікі» стала немодною, а поголовна маніфестація національної ідентичності вирвалася в мейнстрім. Людям потрібне було усвідомлення, що вони є частиною сильної, незламної України, яка обов'язково переможе російську навалу. На фоні цього розквітла реакційна музика про джавеліни, байрактари, ЗСУ, пса Патрона та подібні загальноукраїнські меми, яку згодом назвуть байрактарщиною[8].

Поява музики і текстів подібного спрямування було зрозумілим у перші місяці повномасштабного вторгнення: «людям потрібно було виплеснути емоції від спільного пережитого горя, страху, і згуртуватися навколо чогось»[9], однак поступово стихійна реакційність переросла в кон'юнктурність. Російськомовні артисти почали переходити у своїй творчості на українську і досить часто це виглядало як алярмове «перевзування на льоту». Особливо помітно це, наприклад, у кейсі Світлани Лободи, яка роками жила й працювала в Росії, а до річниці повномасштабного вторгнення випустила пісню «По-українськи»[10], настільки ж пафосну, як і примітивну на рівні образності та володіння українською мовою («Ніколи не пробачимо, ніколи не забудемо / Ви так підступливо напали, а ми не відступимо / Бо дух свободи у кожній клітинці / Ми кожного із вас зустрінемо по-українськи» тощо).

Стандартний кон'юнктурний набір для хітової композиції сьогодні включає ключові слова на патріотичну тему, згадку про військо, зброю, військову техніку, використання національних сим-

[8] Л. Зданевич, *Шароварщина: погибель чи панацея для української музики. Ультимативний розбір від Лєри Зданевич*, 03.04.2023, https://liroom.com.ua/music/sharovarshchyna/ [доступ: 17.03.2024].

[9] Ibidem.

[10] Loboda – По-українськи, 24.02.2023, https://www.youtube.com/watch?v=CN01_g2fLMc [доступ: 18.03.2024].

волів (жовто-блакитний прапор, вишиванка, калина), а загальний настрій має транслювати віру в непереможність, згуртованість, мужність українців. Реалізуватися ця схема може в різних жанрах, однак практично завжди є запорукою успіху серед різних сегментів масової аудиторії. На реципієнта з мінімальними естетичними вимогами розрахована, скажімо, пісня, яку можна вважати класичним прикладом поєднання шароварництва та байрактарщини, – «Всипте, хлопці, москалям»:

Рано-вранці на світанку окупант проклятий
Їхав танком із росії на вкраїнську хату.
На путі йому зустрілись хлопці з України,
Байрактарами спалили орка до загину!

Приспів:
Всипте, хлопці, москалям,
Щоб було не мало, щоб було не мало!
Смерть російським ворогам!
Україні слава! Україні слава![11]

Іншим шляхом ідуть артисти, що намагаються «осучаснити» фольклор, надати йому актуальної музичної обробки (реп, хіп-хоп, техно тощо), додати модних трендів, що на ділі досить часто обертається на естетичний несмак у поєднанні з об'єктивацією (про слабкий рівень володіння українською мовою додавати зайве). Яскравим прикладом може бути кліп гурту HANUMIKE «Дика дичка»[12] (центральний образ, вочевидь, є реплікою популярної народної пісні «Ой на горі дичка», де фігурує «файна молодичка», яка танцює та причаровує козаченьків). Далі зберігаємо орфографію й пунктуацію тексту з офіційного відео:

[11] Всипте, хлопці,…!!! Виконує заслужена артистка України Ярослава Руденко, 24.08.2022, https://www.youtube.com/watch?v=8t_2-MG_Xhc [доступ: 18.03.2024].

[12] HANUMIKE – Дика Дичка, 22.03.2023, https://www.youtube.com/watch?v=irFen3VIe8A [доступ: 18.03.2024].

Я зустрів ту чорну учора
Чотка чолка чіка чудова
Чорні очі губки червоні
На тонесеньких очах маярять погони
Ой при лужку при лужку та при широкім полі
І у день і в ночі бачу плечі голі я своєї Олі
В одній ручці автомат – в інший капучіно
Це не Джавелін
Це не Хаймерс
Це моя дівчина
Дика Дика Дикадичка…
Не виходить с голови піксельна спідничка.

Стиль «Дикої дички» можна було би схарактеризувати як «воєнно-еротичний гламур», де жінка трактується насамперед як сексуальний об'єкт (цьому служить навіть танець дівчат у пікселі). Сленг і провокативні фрази («…мій незламний беетер без саляри вже скучає ти навіть на відстані його заводиш я не знаю»), напевне, були розраховані на широку молодіжну аудиторію, одначе кліп став об'єктом активного обговорення в соцмережах і засудження з боку проактивної спільноти, яка загалом демонструє стале негативне ставлення до байрактарщини.

Не надто позитивно ставляться до байрактарщини й самі військовослужбовці – про це свідчить стаття Дмитра Крапивенка «Мода, ремейки і байрактарщина. Як змінюються музичні смаки військових», що не претендує на глибинну аналітику, однак засвідчує певні тенденції, які можуть не відповідати ідеалізованим уявленням про українське військо, наприклад, коли автор констатує, що в армії слухають російську музику, зокрема чеченського барда Тимура Муцураєва[13].

[13] Д. Крапивенко, *Мода, ремейки і байрактарщина. Як змінюються музичні смаки військових*, 01.12.2024, https://texty.org.ua/articles/111526/moda-remejky-i-bajraktarshyna-yak-zminyuyutsya-muzychni-smaky-sered-vijskovyh/?fbclid=IwAR0f2ij0eZWMZx-zG91Rh8yCnetN2eCTcc7doO0_OWaxi34XxrpmiLPB4mY [доступ: 17.03.2024].

Власне, тут Дмитро Крапивенко підходить упритул до питання, чому російсько-українська війна, що триває від 2014 року, не дала українській культурі постатей таких окопних бардів, чия творчість була би знаною й любленою як у середовищі військових, так і цивільних. Сам автор, який після 24 лютого перебуває в лавах ЗСУ (і власне тому може дозволити собі виступати з критикою контенту), усвідомлює цю потребу: «Настає момент, коли з'являється запит на те, щоб було чути голос самих фронтовиків, а не кон'юнктурне кривляння поп-співаків»[14]. Наголошує він також і на зміні загального настрою в суспільстві та ситуації на фронті в 2023 – на початку 2024, коли бравурні інтонації байрактарщини сприймаються вже мало не як блюзнірство: «Зміна характеру війни деактуалізує усі пісні, написані в стилі „гей-гоп, москалі тікають, женемо їх копняками". Ми ж не хочемо брехати самі собі? Про ту війну, яка відбувається тут і зараз, не вийде написати оптимістичні мало не танцювальні композиції»[15].

Бардами нинішньої війни, на думку Дмитра Крапивенка, могли би стати такі поети та поетки, що перебувають на фронті, як Олекса Бик, Христина Панасюк, Павло Вишебаба, Максим Кривцов, Олена Білозерська, Ярина Чорногуз. Не маючи змоги розглянути детально творчість усіх указаних авторів і авторок, зупинимося насамперед на кейсі Павла Вишебаби, який до початку повномасштабного вторгнення не був відомим як поет і виконавець музичних творів.

Можна з упевненістю стверджувати, що Павло Вишебаба (громадський активіст і бізнесмен родом із Краматорська, який після повномасштабного вторгнення приєднався до лав ЗУСУ) здобув популярність у доволі короткий термін завдяки відео у YouTube з виконанням власних творів. Його вірш «Доньці» (більш відомий за першим рядком «Тільки не пиши мені про війну»[16]) став попу-

[14] Ibidem.

[15] Ibidem.

[16] Під цією ж назвою Павло Вишебаба опублікував (методом «самвидаву», не звертаючись до посередництва видавництв) книжку своїх віршів 2022 року (друге доповнене видання – 2023).

лярним серед масової аудиторії, а також зініціював флешмоб: військовослужбовці ЗСУ читали вірша, показуючи на камеру фотографії своїх дітей.



Vyshebaba – ДОНЬЦІ (Тільки не пиши мені про війну)

Тексти Павла Вишебаби є максимально простими, з граматичними римами та доволі стандартною образністю, вони розраховані на масового реципієнта, який сприймає текст через первинну емоцію, без розшифрування складних метафор і відшукування алюзій:

Тільки не пиши мені про війну,
розкажи, чи є біля тебе сад,
чи ти чуєш коників і цикад,
і чи повзають равлики по в'юну.

Як у тих далеких від нас краях,
називають люди своїх котів?
Те, чого найбільше би я хотів,
щоб не було суму в твоїх рядках.

Чи цвіте там вишня та абрикос?
І якщо подарують тобі букет,
не розказуй, як бігла ти від ракет,
розкажи, як добре нам тут жилось[17].

[17] Vyshebaba – ДОНЬЦІ (Тільки не пиши мені про війну), https://www.youtube.com/watch?v=ybWS0zwfsn4 [доступ: 15.03.2024].

Простота мотивної системи й віршування текстів Павла Вишебаби поєднується з синтетичністю подачі: зазвичай, вірші у його виконанні є своєрідним перфомансом, де поезія (начитка тексту в ритмі репу) має певний музичний супровід, а в фокусі уваги перебуває сам автор-виконавець, чия харизма справляє відповідне враження на слухача/глядача. Прикладом може бути інша композиція цього автора – «Моє покоління», де для ритмічного супроводу використовуються кулеметна гільза, ящик з-під ручного протитанкового гранатомету та тубус з-під снаряду.



МОЄ ПОКОЛІННЯ - вірш і музика на ящиках від снарядів (@Vyshebaba)

Завдяки колаборації з професійними музикантами на основі віршів Павла Вишебаби було створено кілька повноцінних музичних проєктів: композиції «Ліхтарі» з гуртом DOVI[18] та «Душі» з гуртом Burla[19]. 2022 року з виконавицею NICHKA було записано компо-

[18] Vyshebaba & DOVI – Ліхтарі, 20.10.2023, https://www.youtube.com/watch?v=j_sPoki9LSs [доступ: 15.03.2024].

[19] Vyshebaba & BURLA – Душі, 21.07.2023, https://www.youtube.com/watch?v=egF3fBNnYf8 [доступ: 15.03.2024].

зицію «Кохатись»[20] – мелодраматичну історію в антуражі зруйнованих помешкань, а зі співачкою KOLA у 2023 році – подібний за стилістикою відеокліп «Шлях», який позиціонують як «реальну історію кохання на лінії фронту»[21]. Помітним є прагнення Вишебаби писати «у високому стилі», що сприймається радше як лексична й версифікаційна невправність, байдужа, утім, масовому реципієнту, який є потенційною аудиторією пісні:

Як замовкнуть усі автомати
і розчуємо врешті весну,
як же спрагло ми будем кохатись,
щоби змити із себе війну…
…Будуть дотики легшого легші,
щоб сп'яніти від зволікань,
спілкуватися знову, як вперше,
на забутій мові торкань.
…Хай згущається тиша над нами
і пронизує простір наскрізь.
Буду зцілювати губами,
твої очі, збліднілі від сліз («Кохатись»).

Видається сумнівним, що в інших обставинах поезія Павла Вишебаби здобула би популярність і забезпечила авторові можливість увійти до першого ряду українських поетів[22], однак причетність до ЗСУ та звернення до воєнної тематики, важливої для більшості проактивної аудиторії, дали свій результат. Слід відзначити також достатньо високу технічну якість виконання відео Павла Више-

[20] Vyshebaba & NICHKA – Кохатись, 22.12.2022, https://www.youtube.com/watch?v=qtS61XixNa4 [доступ: 15.03.2024].

[21] Vyshebaba & KOLA – Шлях, 22.12.2023, https://www.youtube.com/watch?v=Bi2DfHqfC6g [доступ: 15.03.2024].

[22] Тексти Павла Вишебаби вміщено в антологіях «Війна 2022. Щоденники, есеї, поезія», «Поміж сирен. Нові вірші війни», «Книга Love 3.0 Любов, що перемагає».

баби, що до певної міри компенсувала посередність вокальних даних та текстів. Співпраця з професійними співачками дала змогу позиціонувати автора як музичного виконавця, що означало вихід на аудиторію, значно ширшу, ніж звична аудиторія поетичних збірок в Україні. Чи є творчість Павла Вишебаби байрактарщиною – лишається питанням, яке далі активно обговорюється читачами та критиками, одначе загальнонародно улюбленим бардом цієї війни назвати його я би не ризикнула.

Що ж до інших поетів і поеток, які зараз перебувають на військовій службі (до запропонованих Дмитром Крапивенком імен, на нашу думку, слід додати також Єлизавету Жарікову, бойову медикиню ЗСУ, яка пише пісні та має власний YouTube-канал[23]), то в більшості випадків їм не вдається поєднувати службу в ЗСУ та творчість, зокрема музичну кар'єру. Про це свідчить, наприклад, нещодавній допис про збір донатів «на творчість» медикині й військовослужбовиці Анастасії Шевченко, співачки, відомої під сценічним псевдонімом Стасік (її найпопулярнішою композицією є пісня 2019 року «Колискова для ворога» зі словами «ти хотів землі цієї – тож тепер змішайся з нею»): «Я хочу співати. І у мене є тексти, які я хотіла би перетворити на пісні і випустити в люди. Але створення, запис, зведення пісень та зйомка кліпів коштують недешево»[24].

Особливо пронизливо ситуацію митців, які в постійній небезпеці, без ротацій перебувають на фронті, часто позбавлені елементарних життєвих умов, а не лише умов для творчості, відображено у віршах зі збірки «Три медалі в шухляді» Валерія Пузіка – фрон-

[23] https://www.youtube.com/@liza.zharikova [доступ: 29.03.2024]. Також Єлизавета Жарікова є клавішницею та бек-вокалісткою інді-рок гурту «Поророка», який виконує музику у стилях фольк, фольк-рок і дарк-фольк, і авторкою двох книжок поезії «Мурахи Йоганна Себастьяна» (2021) та «Між любов'ю й любов'ю» (2023).

[24] https://www.facebook.com/hardbride/posts/pfbid0U7xSibsaxgXDYXMWoi75MJPyaRUmZWgXtdRcFeQMwhE79LXR77DXrKG52iQiwbMyl [доступ: 29.03.2024].

товика, письменника й художника, який пише картини на ящиках з-під снарядів. В одній із поезій він дає збірні образи двох поетів, для яких війна означає щось діаметрально протилежне:

> Петро пише вірші про війну.
> Його найбільший конкурент – Павло в ЗСУ.
> І поки Петро їздить по фестивалях,
> отримує гонорари, читає на сцені тексти
> й інколи жаліється в публічних дискусіях на те,
> що світ ніколи не буде колишнім,
> Павло риє черговий окоп десь під Херсоном[25].

Гірка іронія автора, що переходить у сарказм при зображенні «тяжкого життя» поета Петра, засвідчує відчутний розкол усередині мистецького середовища в Україні, що є відбитком загального розмежування суспільства, сприйнятого більш емоційно та переосмисленого у творчості. Зрештою, про це Пузік говорить і в інтерв'ю під промовистою назвою «Між цивільними та військовими – прірва. І вона росте з геометричною прогресією. Чим далі – тим гірше». Згадує він у цьому інтерв'ю й свого друга поета Максима Кривцова (позивний «Далі»), який загинув на фронті у січні 2024 року як боєць Сил спецоперацій ЗСУ, щойно отримавши з друку свою першу й, на жаль, останню збірку «Вірші з бійниці»:

> Дуже показовий приклад збірка поезій «Вірші з бійниці» Максима Кривцова. Коли він особисто за декілька днів до загибелі звертався до блогерів, щоб подарувати книгу, щоб вони розповіли про неї в своїх сторіс, … йому в більшості випадків просто не відповідали, або говорили, що ні. А писав він людям у вишиванках, що промотують все українське. Чи як зараз там модно казати – є амбасадорами України. …Сама ж ситуація змінилася, коли він загинув 7 січня, і ті самі блогери й діячі культури від літератури згадали про нове розстріляне

[25] В. Пузік, *Три медалі в шухляді*, Харків 2023, с. 46.

відродження. Чи не кожен з них запостив його останній вірш, фото, де він тримає книгу, розповідь про Максима. Його поезія звучала на літературних подіях, врученнях премій та в ефірах телеканалів. Розумієте, подібна ситуація може повторитися, і, на жаль, не один раз[26].

Ці міркування Пузіка суттєво підважують тезу про ідеальну спільноту, якою є українське поетичне середовище, засвідчуючи існування протилежних тенденцій. Приклад Максима Кривцова у цьому плані є показовим, адже наочно демонструє реальну ситуацію, у якій обдарований поет, який воював під час обох фаз російсько-української війни, не здобув широкої популярності за життя – навіть попри те, що був автором слів досить відомих пісень у виконанні гурту Yurcash «Панівна висота», «Жовтий скотч» (саундтрек до кінострічки «Наші котики» про пригоди воїнів АТО), а також зворушливої ліричної композиції «Він в ЗСУ, вона в ТРО»[27] про закоханих, котрих розділила велика війна:

Він – в ЗСУ, вона – в ТРО
Місяць тому цілувались в метро
Перетинали площі Дніпро
Києва тихе спокійне нутро

Вона надягає піксель і берці
Розгрузка ховає малесенькі плечі
На ній важка зброя, тактичнії речі
Чекає на тишу і на вечір…[28]

---

[26] *Письменник, військовослужбовець Валерій Пузік: „Між цивільними та військовими – прірва. І вона росте з геометричною прогресією. Чим далі – тим гірше”*, https://censor.net/ru/resonance/3471002/pismennik_vyiskovoslujbovets_valeryi_puzk_mj_tsivlnimi_ta_vyiskovimi_prrva_vona_roste_z_geometrichnoyu#comments [29.03.2024].

[27] Yurcash – Він в ЗСУ Вона в ТРО [Official Audio], прем'єра 03.05.2022, https://www.youtube.com/watch?v=SxDx6HDkES0 [доступ: 29.03.2024].

[28] М. Кривцов, *Вірші з бійниці*, Київ 2023, с. 228.

Загалом поезія Максима Кривцова, представлена у збірці «Вірші з бійниці», мало корелює з поняттям популярної музики чи масової поезії. Тут зафіксовано весь екзистенційний жах війни, і навіть якщо ці вірші видаються позірно простими, вони здатні виступити сильним тригером, адже ліричний герой перебуває в постійному очікуванні смерті – і «звичайні» реалії фронтового побуту тільки посилюють ефект:

Коли уже мене
уб'є ракета?
Коли нарешті
спалить град?

Я випалюю цей світ
наче сигарету

стрибаю в спальник
стягую шкарпетки
і пишу тобі в тг:
усе гаразд[29].

Створена вже після загибелі Максима Кривцова композиція на основі його вірша «Не ходи ти тут, не ходи»[30] у виконанні інді-рок-гурту Vivienne Mort передає атмосферу страху, безвиході, неуникної смерті («Не іди сюди не заходь / тут лише руїни та Господь / на дорозі стеляться тіла / їх рахують як приходить мла»), що посилюється усвідомленням трагічної долі автора тексту.

Складною й багатошаровою є також лірика Ярини Чорногуз, військовослужбовиці й воєнної медикині, яка 2024 року отримала найвищу державну нагороду України – Національну премію імені Тараса Шевченка в галузі літератури – за збірку поезій «[dasein:

[29] Ibidem, c. 219.

[30] Vivienne Mort – Не ходи ти тут, не ходи (на вірш Максима Кривцова), 13.02.2024, https://www.youtube.com/watch?v=FW9h40ggv9Y [доступ: 29.03.2024].

оборона присутності]». Більшість віршів тут – пронизані темою смерті верлібри, які потребують особливого досвіду (і йдеться зараз не про читацький досвід) для сприйняття:

> і на конвеєрі смерті, в який загрузила нас уже мертва
> росія
> ми не відпускаємо один одного навіть у небутті
> «і хай небуття не розлучить вас», так…
> кожен раз ти хочеш помилитися
> у ясноті цих очей
> очі тих, що вирішили одного дня
> загинути у бою
> завжди ясніші, ніж в інших[31].

Цілком очевидно, що такого кшталту вірші не можуть бути розраховані на масову аудиторію, чиїм запитам відповідає бадьора або сентиментально-пафосна «байрактарщина»; тож навряд чи можна говорити про реальні перспективи появи всенародно улюблених бардів із середовища поетів-фронтовиків. Чітка сегментація аудиторій, характерна для читацької спільноти в Україні загалом[32], присутня й у цьому випадку, і для пересічного читача «вірші з фронту» або залишаться незрозумілими, або стануть тригерними, ретравматизуючими, такими, що занурюють у депресію через оголену й жорстоку манеру говорити про реальність війни.

Оскільки ж чисельність аудиторії, схильної споживати поп-контент, закономірно більша, ніж аудиторії, готової сприймати складну філософську й громадянську лірику, чи означає це автоматично, що байрактарщина неминуче посуне вбік «серйозний» контент у літературно-музичній сфері? Аби довести, що ситуація не є аж такою фа-

---

[31] Я. Чорногуз, *[dasein: оборона присутності]*, Київ 2023, с. 22.

[32] Більше про це див. у: T. Trofymenko, *Сучасна українська проза після 24 лютого 2022: рецепція війни*, „Studia Interkulturowe Europy Środkowo-Wschodniej", vol. 16, 2023, pp. 97–113, https://doi.org/https://doi.org/10.31338/2544-3143.si.2023-16.5.

тальною, наведу приклад двох проєктів, які видаються вдалими прикладами синтезу сучасної української поезії та популярної музики.

Чи не найвідомішою піснею перших місяців повномасштабного вторгнення, справжнім замовлянням-прокляттям окупантам устами українських жінок, став вірш Людмили Горової, відомий за першим рядком «Сію тобі в очі»[33] і покладений на музику гуртом «Енджі Крейда». Відеоряд композиції «Враже»[34] поєднує кадри воєнних дій та відьомського обряду, призначеного на смерть ворогу:

Сію тобі в очі,
Сію проти ночі.
Буде тобі, враже,
Так, як Відьма скаже.
Скільки в святу землю
Впало зерен жита –
Стільки разів буде тебе,
враже вбито…

Мінімальні художні засоби та повтори конденсовано виражають ненависть до росіян, які прийшли вбивати українців на їхній землі, – потужний ефект пісні досягається самим лише називанням тих, від чийого імені лунає прокльон:

Слово моє липке,
Слово моє кріпке,
Буде тобі, враже,
Так, як мати скаже,
Буде тобі, враже,
Як дружина скаже,

[33] «Сію тобі в очі» – також назва збірки віршів Людмили Горової, виданої друком 2022 року, жоден інший вірш із якої не набув такої популярності, як згаданий.

[34] Енджі Крейда – Враже, 23.05.2022, https://www.youtube.com/watch?v=cdEEffF7_rU [доступ: 16.03.2024].

Буде тобі, враже,
Як дівчина скаже,
Буде тобі, враже,
Як дитина скаже,
Буде тобі, враже,
Так.
Як.
Відьма.
Скаже.



Гендзі Крейда - Враже (Офіційний Відеокліп)



Враже.Кавер. Педагогічний колектив Полтавської початкової школи 43



Лаконізм та емфатичність тексту в поєднанні з тривожною й відчайдушною мелодією, зв'язок із архаїчними текстами на рівні лексики й глибинних сенсів гарантували успіх цьому проєктові, що на сьогодні має рекордну кількість переглядів на YouTube – понад 22 мільйони. На пісню з'явилася велика кількість досить відмінних за стилем і мистецьким рівнем каверів і ремейків, завдяки чому посилюються різні компоненти композиції (робиться сильніший акцент на магічному ритуалі, додаються бурлескні мотиви, пов'язані з висміюванням ворога тощо; найпотужнішою, на нашу думку, є відеоверсія за участі волонтерок і військовослужбовиць із ЗСУ, ТРО, полку «Азов» та «Правого сектору»[35]). У такий спосіб ми бачимо, як текст, що виражає спільні емоції українців та їхнє ставлення до російських окупантів, «працює» на різні аудиторії – як інтелектуальну, так і масову.

Іншим значущим літературно-музичним проєктом 2022 року, орієнтованим зокрема на іноземного реципієнта, став двомовний альбом із 10 композицій під назвою «Ukrainian Songs Of Love And Hate»[36], створений під егідою київського «Мистецького арсеналу» (кураторка Оксана Щур). Над проєктом працювали берлінський музикант і продюсер Юрій Гуржи, українські поети Григорій Семенчук та Любов Якимчук, співачка й письменниця Ірена Карпа; візуальне втілення – Гриця Ерде та Євгеній Арлов. У час, коли Україна переживала перші масовані обстріли, митці вирішили розповісти про це світові у несподіваній формі: «Треба було зробити шоу. Шоу про Україну, любов і ненависть. Трошки нахабне. Хуліганське. Смішне. З музикою»[37], – згадує про виникнення ідеї Оксана Щур.

Проєкт від початку замислювався як масовий, і про це прямо сказано в анотації:

---

[35] *Буде тобі, враже, так, як Відьма скаже…*, 13.10.2022, https://www.youtube.com/watch?v=EH1qaUQn6ug [доступ: 16.03.2024].

[36] *Ukrainian Songs Of Love And Hate*, 11.10.2022, https://www.youtube.com/playlist?list=PLtj25ZLjRgOsVL591mBASUDvtByQ5eIze [доступ: 16.03.2024].

[37] *Як ти? Колонка Оксани Щур про любов, ненависть, пісні і те, як руйнується світобудова*, 14.06.2023, https://suspilne.media/culture/507346-ak-ti-kolonka-oksani-sur-pro-lubov-nenavist-pisni-i-te-ak-rujnuetsa-svitobudova/ [доступ: 17.03.2024].

> «Цей інструмент вбиває фашистів», писалося на гітарі Вуді Ґатрі, американського фолк-виконавця 1950-х. «Ці пісні вбивають рашистів» – таким міг би бути підзаголовок цього проєкту… Поп-музика говорить понад мовами. Невимовне можна наспівати. …Ми шукаємо слів і звуків для своїх історій, щоб прокричати про те, що відбувається в Україні.

Тож у піснях любові й ненависті немає складних образів і вишуканих рим, натомість є танцювальні мелодії, яскравий відеоряд, багато злості, обсценна лексика й максимально чітко сформульований меседж: «кожна людина / бажання загадує / це одне бажання на багатьох: / щоб путін здох» («Raketa»). До наскрізних образів альбому можна віднести візію палаючої Москви – ще одну колективну мрію українців («палає москва немов крематорій» («New Saints Of Ukraine»), «Moscow's burning in my dream, / Moscow's burning! / Горить Москва…» («I Have A Dream (Moscow's Burning)»)) або образ чорного лебедя з теорії Талеба, який у саркастичний спосіб «римується» з образом класичного російського балету «Лебедине озеро»: «Black swan, black swan / This is the end / Black swan, black swan, / Shit, ain't it grand?» («Black Swan Returns»). У текстах багато згадок про зброю, адже проєкт створювався в період, коли її надання









закордонними партнерами було особливо нагальною потребою, – звідси виникає цілком постмодерний образ «нового українського іконостасу»: «Bow down before new Ukrainian stars / Saint Javelin Reverend HIMARS / Feel our stress, our pride and our pain / Bow down before the new saints of Ukraine» («New Saints Of Ukraine»).

Сильним ходом альбому є актуалізація вірша класика української радянської літератури Миколи Бажана «Клятва» (1941). У новій композиції образ фашистських катів чітко асоціюється з рашистами: «В нас клятва єдина / (Sweet Home Україна!) / І воля єдина / Єдиний наш клич і порив / (Ukraine relieve!) / Ніколи, ніколи не буде Вкраїна / Рабою фашистських катів» («Never (Again!) international version / feat. Mykola Bazhan & Serhiy Zhadan»). Проте видається, що найпопулярнішою піснею з «Пісень любові й ненависті» стала колискова зі зворушливим приспівом, зверненим до дитини: «спи котику милий / працюють Збройні сили / небо повниться дронами / на росію летять бавовнами» («Bavovna (Ukrainian Lullaby)»), на яку було створено не менш зворушливі кавери[38].

Попри те, що альбом було схвально прийнято іноземною аудиторією й інтелектуальним середовищем в Україні, це не стало на перешкоді критиці, наприклад, із боку оглядача культури сайту «Варіанти» Олександра Ковальчука, який назвав «Пісні любові й ненависті» «патріотичним шансоном від знуджених українських мистців для внутрішньої екзилі» та «халтурним аудіопродуктом патріотичного вжитку, який Мистецький Арсенал чомусь вважає музикою»[39]. Думка критика в цьому випадку добре ілюструє, наскільки нечіткою є межа між умовною байрактарщиною та якісним мистецьким продуктом: рецепція зумовлюється рівнем очікувань та інтелектуальним бекґраундом споживача.

[38] Спи котику милий, працюють Збройні Сили. Військовий ЗСУ Олег Берестовий співає новорічну колискову своєму синочку Теодору, https://www.facebook.com/watch/?v=649740526891648 [доступ: 17.03.2024].

[39] О. Ковальчук, *Ukrainian Songs Of Love And Hate*, 13.10.2022, https://varianty.lviv.ua/90968-ukrainian-songs-of-love-and-hate-2022 [доступ: 17.03.2024]).

Очевидним висновком із аналізу окремих тенденцій функціонування сучасної української поезії після 24 лютого 2022 року в її синтетичному – літературно-музичному – варіанті є те, що повномасштабна фаза війни запустила важливі суспільні процеси, які відбилися в мистецтві. Ненависть до російських окупантів стала головним мотивом творчості, однак саме тренд на активну патріотичну позицію породив явище байрактарщини – своєрідної «низової» поезії та музики на тему війни. Низький мистецький рівень окремих композицій не викликає сумніву, однак навряд чи варто говорити про потребу «боротьби» з байрактарщиною, яка відповідає запитам значної частини українського суспільства, що потребує простих і однозначних ідеологічних меседжів, певного оптимізму, героїзації ЗСУ тощо. Проте мусить існувати й альтернативний мистецький продукт, розрахований на більш інтелектуальну аудиторію, із чим власне й виникають труднощі, адже музична індустрія вимагає суттєвих фінансових вкладів, що є практично недоступним для митців-фронтовиків. Відчуття несправедливості, пов'язане з тим, що частина поетів і музикантів мають можливість реалізувати творчі інтенції, а інші в цей час воюють, є симптомом тривожного розколу в українському мистецькому середовищі, що потребує окремого дослідження. Разом із тим можна стверджувати, що після 24 лютого 2022 року з'явилися й доволі якісні популярні музично-літературні проєкти, що ґрунтуються на синтезі різних видів мистецтва як неодмінної складової популяризації української поезії та музики.

Bibliografia

Didik-Meuš G., *Neologìzmi v časvìjni: funkcìjnìst' ponâttâ „bajraktarŝina"* [v:] *Dosvìd vìjni. Medìjno-diskursivnij prostìr sučasnoï Ukraïni*, za red. Svìtlani Romanûk, Varšava 2024, c. 111–122.

Zdanevič L., *Šarovarŝina: pogibel' či panaceâ dlâ ukraïns'koï muziki. Ul'timativnij rozbìr vìd Lêri Zdanevič*, 03.04.2023, https://liroom.com.ua/music/sharovarshchyna/ [dostup: 17.03.2024].

Kovalìv Û., *Kìl'ka štrihìv do sučasnoï ukraïns'koï lìriki pìd obstrìlami*, „International Studies. Interdisciplinary Political and Cultural Journal", 2022, vol. 29, no 1, pp. 125–145, https://www.researchgate.net/publication/377462120_Kilka_strihiv_do_sucasnoi_ukrainskoi_liriki_pid_obstrilami [dostup: 10.03.2024].

Koval′čuk O., *Ukrainian Songs Of Love And Hate*, 13.10.2022, https://varianty.lviv.ua/90968-ukrainian-songs-of-love-and-hate-2022 [dostup: 17.03.2024]).

Krapivenko D., *Moda, remejki ì bajraktarŝina. Âk zmìnûût'sâ muzičnì smaki vìjs'kovih*, 01.12.2024, https://texty.org.ua/articles/111526/moda-remejky-i-bajraktarshyna-yak-zminyuyutsya-muzychni-smaky-sered-vijskovyh/?fbclid=IwAR0f2ij0eZWMZx-zG91Rh8yCnetN2eCTcc7doO0_OWaxi34XxrpmiLPB4mY [dostup: 17.03.2024].

Krivcov M., *Vìršì z bìjnicì*, Kiïv 2023.

Pastuh T., *Do novogo kanonu sučasnoï ukraïns'koï poezìï (čas rosìjs'ko-ukraïns'koï vìjni)*, 04.02.2024, https://zbruc.eu/node/117641 [dostup: 10.03.2024].

Pastuh T., *Poezìâ v čas vìjni*, č. I, 27.05.2022, https://zbruc.eu/node/112014; č. II, 27.07.2022, https://zbruc.eu/node/112646; č. III, 10.10.2022, https://zbruc.eu/node/113426 [dostup: 10.03.2024].

Pis'mennik, vìjs'kovoslužbovec' Valerìj Puzìk: „Mìž civìl'nimi ta vìjs'kovimi – prìrva. Ì vona roste z geometričnoû progresìêû. Čim dalì – tim gìrše", https://censor.net/ru/resonance/3471002/pismennik_vyiskovoslujbovets_valeryi_puzk_mj_tsivlnimi_ta_vyiskovimi_prrva_vona_roste_z_geometrichnoyu-#comments [dostup: 29.03.2024].

Puzìk V., *Tri medalì v šuhlâdì*, Harkìv 2023.

Ulûra G., *Na tribunì, u shovišì, v okopì. 9 novih ukraïns'kih poetìv ta poetok, âkì vartì uvagi*, 05.02.2024, https://donttakefake.com/na-trybuni-u-shovyshhi-v-okopi-9-novyh-ukrayinskyh-poetiv-ta-poetok-yaki-varti-uvagy/?fbclid=IwAR0nxqjNe2a4ZtuNstVwGCr-gSDWYpxRXMBF99hp0DH-JozMqVDE7ku-xBck [dostup: 10.03.2024].

Čornoguz Â., *[dasein: oborona prisutnostì]*, Kiïv 2023.

Âk ti? Kolonka Oksani Ŝur pro lûbov, nenavist', pìsnì ì te, âk rujnuêt'sâ svìtobudova, 14.06.2023, https://suspilne.media/culture/507346-ak-ti-kolonka-oksani-sur-pro-lubov-nenavist-pisni-i-te-ak-rujnuetsa-svitobudova/ [dostup: 17.03.2024].

Ukrainian poetry and music after February 24, 2022

The article examines the current processes of Ukrainian artistic life after February 24, 2022, in particular the relationship between poetry and music. The war has strengthened the importance of the song genre, which has always played a leading ideological and consolidating role in times of historical upheaval. The full-scale phase of Russian aggression made hatred of the occupiers the main motive for creativity, which at the same time led to the emergence of the phenomenon of „bayraktarshchyna," the opportunistic exploitation of the war theme. Alongside the rather low-level compositions intended for mass consumers, there are also projects that can be considered successful examples of combining text and music, content and form. A separate problem is the situation of poets veterans who are deprived of the possibility of creative work, so their voices do not sound as strong as they deserve.
K e y w o r d s: poetry, music, pop culture, bayraktarshchyna, Russian-Ukrainian war, Ukrainian literature

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.2024.pp.229-246

Przegląd Środkowo-Wschodni, 9, 2024
ISSN 2543-618X eISSN 2545-1324

Nr art. 20240911

Data przesłania: 17.10.2023
Data akceptacji: 03.01.2024

Tomasz Cudowski
Uniwersytet Warszawski
t.cudowski@student.uw.edu.pl
ORCID: 0000-0003-1675-6403

Wyspa Krym Wasilija Aksionowa odczytana na nowo

Powieść Wasilija Aksionowa *Wyspa Krym (Остров Крым),* napisana pod koniec lat 70. w ZSRR i wydana na początku 80. na emigracji, już wówczas zaskakiwała zarówno nieograniczoną fantazją i kreatywnością autora, jak i bogactwem znaczeń i możliwych interpretacji. Dalsza historia Rosji (zwłaszcza rok 2014, gdy nastąpiła aneksja Krymu, oraz 2022, gdy wybuchła wojna w Ukrainie) pozwala dojrzeć w fabule sprzed ponad 40 lat jeszcze inne sensy, które – choć przez autora niezamierzone – są warte podkreślenia jako przejaw ponadczasowości dzieła, a także wizjonerstwa pisarza, dziś już nieco zapomnianego. Powieść Aksionowa stanowi również znakomity przykład dzieła fantastycznego, które dowodzi, że kreowanie nierealnych światów może mieć znacznie głębszy sens niż tylko zabawa intelektualna czy rozrywka. Autor artykułu próbuje odnaleźć znaczenia ukryte na kartach *Wyspy Krym* i wskazać nowe sensy dopisane przez historię najnowszą. Nowatorskie i uniwersalne jak na owe (ale i obecne!) czasy uniwersum powieści, mające cechy zarówno antyutopii, jak i historii alternatywnej, stwarza w tym względzie olbrzymie pole do popisu. Ponadczasowa konstrukcja fabuły powoduje, że do lektury *Wyspy Krym* warto wrócić jak do dzieła wybitnego i ponadczasowego, pozwalającego lepiej zrozumieć współczesny sposób myślenia i mechanizmy rządzące polityką i społeczeństwami nie tylko w Europie Wschodniej.

Słowa kluczowe: Wasilij Aksionow, Wyspa Krym, Rosja, ZSRR, historia alternatywna, antyutopia, Ukraina

Najsłynniejsza bodaj powieść Wasilija Aksionowa *Wyspa Krym* (*Остров Крым*), napisana pod koniec lat 70. w ZSRR i wydana na początku 80. na emigracji, już wówczas zaskakiwała zarówno fantazją i kreatywnością autora, jak i bogactwem znaczeń i możliwych interpretacji. Dalsza historia Rosji (zwłaszcza rok 2014, gdy nastąpiła aneksja Krymu, oraz 2022, gdy wybuchła wojna w Ukrainie) pozwala dojrzeć w fabule sprzed ponad 40 lat jeszcze inne sensy, które – choć przez autora niezamierzone – są warte wyartykułowania jako przejaw ponadczasowości dzieła, a także wizjonerstwa dziś już nieco zapomnianego pisarza.

Powieść Aksionowa stanowi również znakomity przykład dzieła literackiego z gatunku fantastyki, które dowodzi, że tworzenie *światów pełnych magii*[1] może mieć znacznie głębszy sens niż tylko zabawa konwencją, wprawki pisarskie czy rozrywka.

Wasilij Aksionow – mówiąc eufemistycznie – nie najsłynniejszy przedstawiciel tzw. trzeciej fali emigracji pisarzy rosyjskich (na przełomie lat 70. i 80. XX w. ZSRR opuścili również m.in. Aleksander Sołżenicyn czy Josif Brodski) odznacza się nie tylko barwną i dramatyczną biografią, ale i utworami zupełnie niezwykłymi i pod wieloma względami wyprzedzającymi jego epokę. Tylko nieliczne z nich trafiły do panteonu rosyjskiej literatury, ale niemal wszystkie już od pierwszych wersów przekonują czytelnika, że ma do czynienia z twórcą nietuzinkowym.

Pochodzący z Leningradu Aksionow był z wykształcenia lekarzem, synem dziennikarki i pisarki Jewgienii Ginzburg, która wraz z mężem, działaczem partyjnym WKP(b) średniego szczebla, została aresztowana przez NKWD w czasach Wielkiej Czystki 1937 r. Małżonkom udało się uniknąć najgorszego – zostali skazani na 10 lat łagru. Młody Wasilij został wówczas wzięty pod opiekę przez krewnych, z którymi pomiesz-

[1] Popularne słownikowe określenie fantastyki jako gatunku literackiego, por. *Словарь литературоведческих терминов. Ред. Белокурова С.,* http://gramma.ru/LIT/?id=3.0 [dostęp: 17.10.2023].

kiwał aż do roku 1948, gdy matka, po odbyciu kary w obozie, została skierowana na przymusowe osiedlenie w Magadanie i uzyskała zgodę na ściągnięcie do siebie syna. Wasilij Aksionow w 1956 r. ukończył studia na leningradzkiej akademii medycznej, po czym nakazy pracy „rzucały go" od Karelii przez Moskwę po Leningrad.

Jego debiut literacki miał miejsce w końcu lat 50., gdy ukazały się opowiadania o zróżnicowanej tematyce. Prawdziwą popularność przyniosła mu powieść autobiograficzna *Koledzy* (*Коллеги*, 1960), opisująca lata spędzone w akademii medycznej. Od połowy lat 60. utwory Aksionowa były w coraz większym stopniu przepojone surrealizmem i groteską, a także elementami baśni i fantastyki, co – w połączeniu z faktem publikowania ich poza oficjalnym obiegiem – skutkowało uznaniem twórczości pisarza za antyradziecką i antyludową. Demonstracyjne wystąpienie Aksionowa ze Związku Pisarzy ZSRR w roku 1979 (w proteście przeciwko usunięciu zeń innych twórców) przypieczętowało jego los – w roku 1980 umożliwiono mu wyjazd do USA, po czym pozbawiono obywatelstwa i zakazano powrotu. Do Rosji Aksionow powrócił dopiero w roku 1989, a rok później przywrócono mu obywatelstwo.

Za pierwsze godne uwagi dzieło fantastyczne Aksionowa można uznać – napisaną jeszcze w okresie radzieckim – powieść przygodową dla dzieci *Mój dziadek jest pomnikiem* (*Мой дедушка – памятник,* 1970). Historię mądrego, odważnego i szlachetnego pioniera, Giennadija Stratofontowa, ratującego egzotyczne kraje przed zagładą, można by potraktować jako typowy radziecki produkcyjniak mający kształtować charaktery najmłodszych obywateli Kraju Rad, gdyby nie fakt, że niektórzy literaturoznawcy uznają *Mojego dziadka…* za pierwszy utwór satyryczny autora, wyśmiewający stereotypy radzieckiej kultury masowej[2]. Co ciekawe, kilka lat później ukazała się kontynuacja przygód Giennadija Stratofontowa (utrzymana w podobnej konwencji opowieść przeszła bez większego echa), kilka dekad później zaś, już na emigracji,

[2] *Современная русская литература, 1950–1990 годы*, ред. Н.Л. Лейдерман, М.Н. Липовецкий. Москва 2003, т. 2, с. 153.

Aksionow dopisał jeszcze dalszy ciąg tej historii, kontynuując fabułę w sposób zupełnie zaskakujący. Akcja powieści *Rzadkie ziemie* (*Редкие земли*, 2007) toczy się 37 lat po fabule *Mojego dziadka,* a bohaterem utworu jest oligarcha o nazwisku Gen Stratow. Nazwisko w oczywisty sposób nawiązuje do Giennadija Statofontowa, ale – w powszechnej opinii badaczy – stanowi *alter ego* Michaiła Chodorkowskiego – Gen nie tylko prowadzi dochodowy biznes, ale ma za sobą również epizod w Komsomole i więzienie. Aksionow tak tłumaczył swoją inspirację w jednym z wywiadów:

> W oczywisty sposób pewną rolę odegrała tu historia Chodorkowskiego. Nie oznacza to, że powieść powstała z chęci opisania jego całego życia, ale pojawiają się tu pewne echa tej historii. […] Taki chłopiec jak Giennadij Stratofontow nie mógł pójść inną drogą, jak tylko wstąpić do Komsomołu i stać się cudownym dzieckiem reżimu, [a potem] wstąpić do Moskiewskiego Państwowego Instytutu Stosunków Międzynarodowych[3].

Jak zatem widać, wiele utworów fantastycznych Wasilija Aksionowa miało charakter alegoryczny, zmuszający czytelnika do szukania drugiego dna. Znalazło to ostateczne potwierdzenie w powieści, która przyniosła Aksionowowi światowy rozgłos – satyra, surrealizm i groteska w *Wyspie Krym* stanowią nie tylko główne paliwo dla fabuły, ale są także nośnikiem wyrazistego komentarza społeczno-politycznego.

Wyspa Krym

Przed rozważaniami mającymi odsłonić znaczenia ukryte na kartach *Wyspy Krym* należy przynajmniej w kilku słowach przybliżyć absolutnie niezwykłe i nowatorskie jak na owe (ale i obecne!) czasy uniwersum powieści wykreowane przez Aksionowa. W utworze tym, stanowiącym zarówno antyutopię, jak i historię alternatywną, Krym nie jest – jak

[3] И. Барметова, *Тамарисковый парк редких земель. Беседа с Василием Аксеновым*. Октябрь, 3/2007. https://web.archive.org/web/20131219074343/http://magazines.russ.ru/october/2007/3/ba2-pr.html [dostęp: 2.01.2023].

przywykliśmy uważać – półwyspem, ale wyspą na Morzu Czarnym, a także demokratycznym, wielopartyjnym, niepodległym, neutralnym i kwitnącym państwem. Krym-Rosję, bo taką nazwę nosi ten kraj, utworzyły niedobitki białogwardzistów uciekających przed Armią Czerwoną. Jeden z bohaterów powieści opowiada rodzinną historię i przy okazji tłumaczy ciekawy neologizm:

> Kiedy w 1920 roku bolszewicy wypędzili mego dziadka i jego bohaterskie wojsko z kontynentu na wsypę Krym, biali oficerowie przyjęli nazwę tymczasowo ewakuowanych [*временные эвакуанты*, później postał skrót *вр. эвакуанты*]. A w latach pięćdziesiątych, kiedy ostatecznie rozwiały się widoki na odrodzenie Świętej Rusi, powstało słowo wrewakuant, co jest jakby nazwą narodowości[4].

Założyciele Krym-Rosji są dumni z zachowania niezawisłości i demokracji, ale czują też nostalgię za utraconą ojczyzną, z którą nadal łączą ich wielorakie relacje. Ciekawym neologizmem jest również nazwa waluty obowiązującej na wyspie – *ticza*, pochodząca od rosyjskiego słowa oznaczającego tysiąc i – stosownie do swej nazwy – jest znacznie mocniejsza od radzieckiego rubla oraz cieszy się w ZSRR popularnością równą amerykańskiemu dolarowi.

ZSRR na kartach powieści ma wszelkie cechy współczesnego Aksionowowi reżimu, ze wszechwładzą służb specjalnych i imperialnymi zapędami włącznie, nic zatem dziwnego, że obywatele Kraju Rad zazdroszczą wyspiarzom dobrobytu, swobody politycznej i obyczajowej, a niezależność i (finansowana ropą z dna Morza Czarnego) kwitnąca gospodarka Krym-Rosji jest solą w oku Komitetu Centralnego rządzącej niezmiennie KPZR. Niepokój reżimu budzi także – zyskujący coraz silniejsze wpływy na wyspie – autonomiczny ruch narodowy o nazwie Jaki, wyłaniający się z wieloetnicznego tygla rosyjsko-chińsko-turecko-tatarskiego i działający na rzecz stworzenia nowej nacji, nieobciążonej nostalgią i historią. Jednym z przejawów patriotyzmu jest nowy język, którym posługują się Jaki, stanowiący zlepek rosyjskiego, tureckiego i tatarskiego.

[4] W. Aksionow, *Wyspa Krym*, tłum. M. Putrament, Warszawa 2001, s. 23.

Mimo silnych ruchów niepodległościowych wybory parlamentarne na wyspie wygrywa koalicja o nazwie Unia Wspólnego Losu (Союз общей судьбы), uznająca Krym i ZSRR za jedno państwo oraz głosząca konieczność powrotu Krym-Rosji do macierzy jako republiki autonomicznej. Po przejęciu rządów unia zwraca się do Rady Najwyższej ZSRR z wnioskiem o włączenie Krymu do Kraju Rad, po czym wyspę bez jednego wystrzału opanowuje Armia Czerwona. O żadnej autonomii nie ma mowy, a większość działaczy politycznych (także tych prorosyjskich) pośpiesznie emigruje.

Topos wyspy

Topos wyspy – lądu, który wykreował Aksionow – ma istotne znaczenie dla konstrukcji uniwersum powieści. Co ciekawe, autor nie tłumaczy „przerobienia" znanego wszystkim półwyspu w odrębny ląd, niemający żadnego połączenia z kontynentem – czytelnik powinien traktować tę geograficzną anomalię jako coś zupełnie naturalnego i istniejącego od czasów prehistorycznych, gdy to pierwotna siła sterująca ruchami płyt tektonicznych skorupy ziemskiej postanowiła oderwać ten skrawek lądu od kontynentu. By odpowiedzieć na pytanie, dlaczego realny półwysep na kartach literatury staje się z czasem wyspą, sięgnijmy do wcześniejszych utworów fantastycznych, których autorzy bardzo chętnie umieszczali akcję swoich utworów na skrawkach lądu otoczonych ze wszystkich stron wodą.

Ewa Łukaszyk we wstępie do zbioru studiów opracowanych w ramach projektu badawczego *Wyspa – wyspowość – wyspiarskość w kręgu cywilizacji romańskiej* przypomina, że motyw wyspy jest znany od czasów starożytnych (znaleźć go możemy już w *Pracach i dniach* Hezjoda, epice Homera czy odach Pindara), a w wielu utworach ma znaczenie symboliczne:

> Wyspa to miejsce odcięte od otaczającej przestrzeni i dzięki temu przybierające cechy odmienne od całości świata znajdującego się poza nią. […] Wyspa to naturalny rezerwat stanów nieskażonych, dlatego od naj-

> dawniejszych czasów literatura tak często ukazywała jej rajski charakter. […] Równie dobrze jej zamknięta przestrzeń może się okazać więzieniem, miejscem, w którym bohaterowie są skazani na stagnację i powolne wygasanie. […] Eksperymenty prowadzone w „laboratorium szczęścia" mogą się nie powieść, a wówczas utopia staje się antyutopią zniewolenia i zamkniętych horyzontów[5].

Jednak dzieło uznawane za pierwszy utwór utopijny, powieść Tomasza Morusa *Książeczka zaiste złota i niemniej pożyteczna jak przyjemna o najlepszym ustroju państwa i nieznanej dotąd wyspie Utopii* z roku 1516, opisuje państwo wyspiarskie od początku do końca idealne. W dziele przez wielu literaturoznawców interpretowanym jako wizja Anglii możliwa do osiągnięcia za kilka stuleci[6] uwagę zwraca zaskakująca zbieżność z historią fikcyjnego Krymu – Utopia Morusa nie zawsze była wyspą. Jej zdobywca, wojownik Utopus „kazał przesmyk długości piętnastu tysięcy kroków odciąć w tym miejscu, gdzie Abraksa [dawna nazwa tej ziemi] łączyła się z większym lądem"[7].

Powód tej tytanicznej pracy hydrotechnicznej jest oczywisty – obrona przed napaścią z zewnątrz i stworzenia warunków do budowy idealnego państwa. Ze względu na ukształtowanie wyspy, dotarcie na Utopię jest możliwe wyłącznie drogą morską od strony zatoki, do której dostępu broni wieża wybudowana pośrodku zbiornika wodnego, a także bariera naturalna – podwodne skały i mielizny.

> Jedynie mieszkańcy wyspy znają miejsca bezpieczne dla przejazdu, toteż niełatwo zdarza się, żeby ktoś obcy wpłynął do zatoki, jeśli przy sterze nie siedzi któryś z Utopian, a nawet oni nie mogliby bezpiecznie wjeżdżać do niej, gdyby jakieś znaki dawane z wybrzeża nie kierowały ich drogą. Jeśliby te placówki ostrzegawcze przeniesiono w inne miejsca, można by zniszczyć największą flotę wrogów[8].

---

[5] *Archipelagi wyobraźni*, red. E. Łukaszyk, Kraków 2007, s. 3.

[6] W. Ostrowski*, Wprowadzenie do „Utopii"* [w:] T. More, *Utopia*, Warszawa 1954, s. 62.

[7] T. More, *Utopia,* tłum. J. Smoczyński, Lublin 1993, s. 60.

[8] Ibidem.

Takie ukształtowanie terenu czyni z Utopii fortecę praktycznie nie do zdobycia.

Teza sformułowana wyżej przez Ewę Łukaszczyk głosząca, że wyspiarski raj jest kruchy i cały czas wisi nad nim groźba zagłady, znajduje egzemplifikację w powieści *Wyspa* Aldousa Huxleya, jednym z ostatnich dzieł twórcy kanonicznego *Nowego wspaniałego świata*. Akcja toczy się w fikcyjnym uniwersum, budzącym jednak skojarzenia z Indonezją, a dokładnie – z wyspami Jawa i Bali oraz dzielącą je cieśniną. Stworzona przez Huxleya rajska wyspa Pala jest oddzielona jedynie wąskim paskiem morza od państwa o nazwie Rendang, nasuwającej skojarzenia z miastami Bandung i Malang na Jawie. Wyspiarze z powieści Huxleya stworzyli niezależne, idylliczne państwo, zorganizowane zgodnie z filozofią Wschodu i uodpornione na negatywne zjawiska zachodnich cywilizacji. Gdy czytelnik już z pierwszych akapitów powieści dowiaduje się, że na Pali znajdują się ogromne złoża ropy naftowej, których miejscowa społeczność celowo nie eksploatuje, by nie niszczyć środowiska naturalnego, ale ostrzą sobie na nie zęby żądni zysków i rządzeni przez soldateskę sąsiedzi z Rendangu, można zakładać, że historia nie będzie miała happy endu. Również w niej (jak w *Wyspie Krym*) ląd oderwany od kontynentu umożliwia mieszkańcom odcięcie się od świata zewnętrznego, jednak jest to izolacja iluzoryczna, możliwa do zachowania jedynie dzięki dobrej woli silnego sąsiada i z jego woli utracona. Inwazja na Palę rozpoczyna się od brutalnej eksterminacji liderów społeczności, która nie potrafi się bronić przed najazdem sąsiadów, a tryumfalny wjazd kolumny wojskowej odbywa się przy akompaniamencie przemówienia nadawanego z głośników zainstalowanych na pojazdach:

> Głos niepewny i podniecony mówił dalej: – Postęp… Nowoczesne życie… […] Prawda… Wartości… Autentyczna duchowość… Ropa naftowa… […] Dwa bratnie narody, w marszu naprzód, ręka w rękę, ku przyszłości… Od dziś znana pod nazwą Zjednoczonego Królestwa Rendangu i Pali…[9]

[9] A. Huxley, *Wyspa,* tłum. S.J. Białostocki, Warszawa, 2017, s. 416–417.

Co istotne, aneksja Pali (tak jak Krym-Rosji) odbywa się częściowo przy współudziale (a nawet z inicjatywy) części autochtonów – niektórzy robią to z wyrachowania, inni – w imię fałszywych ideałów.

O znaczeniach pierwotnych

W roku 2023 konstrukcja fabuły *Wyspy Krym* nasuwa czytelnikowi oczywiste skojarzenie ze współczesnymi relacjami rosyjsko-ukraińskimi (w tym aneksją Krymu, powołaniem republik tzw. Noworosji oraz napaścią na Ukrainę w roku 2022), jednak po ukazaniu się powieści w 1981 r. niektórzy literaturoznawcy odczytali fabułę Aksionowa jako komentarz do relacji chińsko-tajwańskich – wówczas bardzo napiętych, które cały świat śledził z zapartym tchem. W 1979 r. (gdy Aksionow kończył pisać powieść) Stany Zjednoczone postanowiły poprawić relacje z Chińską Republiką Ludową (niezmiennie uznawała ona Tajwan za *odwieczną i niezbywalną* część swojego państwa), czego przejawem było zdjęcie parasola ochronnego znad niepodległego wówczas Tajwanu – USA wypowiedziały pakt wojskowy i zerwały stosunki dyplomatyczne z Tajpej. Ponadto Stany Zjednoczone (a potem kolejne państwa) uznały, że jedyną stolicą całego państwa chińskiego (a więc i Tajwanu) jest Pekin (a nie jak wcześniej Tajpej). Poprzestańmy na jednej zbieżności z losami fikcyjnej Krym-Rosji – zgodnie z zamysłem autora w 1920 r. oparła się ona bolszewikom za sprawą (dość przypadkowej) interwencji floty brytyjskiej operującej wówczas na Morzu Czarnym, a niepodległy status nowemu państwu udawało się przez dekady utrzymywać dzięki protektoratowi ONZ. Jednak ostatecznie Narody Zjednoczone odwróciły wzrok, gdy Armia Czerwona wysadzała na wyspie Krym swój desant.

Ciekawą interpretację wydarzeń na fikcyjnej wyspie znajdujemy w recenzji pierwszego wydania powieści w redakcji autorskiej, które ukazało się w Rosji w roku 1997 w serii „Bojewik" (*Боевик*[10]). Otóż

[10] Słowo w języku rosyjskim może oznaczać zarówno członka grupy militarnej, jak i gatunek literacki lub filmowy, odpowiednik *kina akcji*.

Ksenia Zorina odkrywa w utworze *nieoczekiwaną nowoczesność* i dowodzi, że wyspa może symbolizować… ówczesną Moskwę, a zestawienie realiów życia w ZSRR z krymską sielanką jest metaforą przepaści dzielącej rajskie warunki bytowe mieszkańców Moskwy i upodlonej pozostałej części imperium, co było charakterystyczne dla epoki postpierestrojki. Kontrowersyjna i nie do końca przemyślana wydaje się za to opinia Zoriny, że rosyjski czytelnik lat 90., który sięgnie po *Wyspę Krym,* będzie się nudził, ponieważ jest to „parodia, która po dwóch dekadach stała się archaiczna. Ciekawe byłoby, gdyby Aksionow okazał się wizjonerem, ale on, wymyślając swoją wyspę, patrzył wstecz, a nie w przód”[11].

Temu poglądowi zdaje się przeczyć opinia pisarza i krytyka Władimira Bieriezina, który kilka lat później doszukał się w powieści kolejnego możliwego znaczenia: „[Opisana w powieści] inwazja na Krym *na prośbę rządu krymskiego* wyraźnie przypominała lądowanie Rosjan w Afganistanie po wyrażeniu analogicznej *prośby*”[12].

Mam jednak przekonanie, że choć w epizodzie, w którym Aksionow opisuje desant Armii Czerwonej na fikcyjną wyspę, można dopatrywać się podobieństw do interwencji Rosjan w Afganistanie (jak i do wielu innych tego typu operacji wojskowych na świecie), to porównanie przyczyn obu najazdów, realiów panujących w obu regionach świata, ich poziomu rozwoju, a także reakcji tubylców na inwazję oraz towarzyszących wtargnięciu okoliczności i skutków nie uzasadnia powyższej refleksji, nawet przy uwzględnieniu faktu, że wydarzenia historyczne zostały tutaj zestawione z fikcyjnymi.

W odnajdywaniu ukrytych znaczeń i nawiązań – jakby nie do końca dowierzając w tej kwestii czytelnikom i badaczom – pomocni oka-

[11] К. Зорина, *Остров Крым: Роман. Василий Аксёнов. Обзор*. Книжные обзоры. Русский Журнал, 17 апреля 1998. https://web.archive.org/web/20140422075744/http://old.russ.ru/journal/kniga/98-04-17/zorina.htm [dostęp: 2.01.2023].

[12] В. Березин, *Крымский оборонный фэнфик*. НЛО 70/2004, https://web.archive.org/web/20150709021046/http://magazines.russ.ru:8080/nlo/2004/70/be24.html [dostęp: 2.01.2023].

zują się bohaterowie powieści. Jeden z nich opowiada, jak wyglądały pierwsze lata poststalinowskie na wyspie: „Krym jawił się teraz jako odrażająca międzynarodowa jaskinia rozpusty, eldorado awanturników i szpiegów […]. Krym odsunął się od Rosji, zrównał z się z różnymi Hongkongami, Singapurami, Honolulu, stał się symbolem zachodniej rozwiązłości”[13].

Nowe znaczenia

Na wstępie tego rozdziału należy powtórzyć – *Wyspa Krym* nie jest powieścią o relacjach rosyjsko-ukraińskich. Rzeczownik *Ukraina* nie pojawia się w utworze ani razu, przymiotnik *ukraiński* zaś tylko raz i to w wątku zdecydowanie pobocznym, gdy jeden z bohaterów wspomina wojnę domową 1920 r. toczoną gdzieś na *ukraińskich stepach*. Pojawia się natomiast w powieści wiele nazw geograficznych, które dziś pojawiają się w mediach w zupełnie innym kontekście – są to zarówno Krym, Jałta czy Symferopol, ale na przykład również Kachowka – jeden z bohaterów powieści nazywa tak swoją pełną przepychu krymską rezydencję na pamiątkę miasta, w którym podczas wojny domowej 1920 r. poznał swoją ukochaną. Czytamy też o cieśninie Czonharskiej, sześćdziesięciokilometrowym przesmyku, który w powieści dzieli Krym od kontynentu, a którym po przegranej wojnie domowej biała armia mogła przeprawić się na wyspę tylko dlatego, że podczas silnych mrozów przesmyk zamarzł.

Nie można się jednak pozbyć wrażenia, że Wasilij Aksionow mniej więcej z 35-letnim wyprzedzeniem przewidział sytuację z marca roku 2014, gdy premier Autonomicznej Republiki Krymu (notabene, nazwiskiem Siergiej Aksionow) zwrócił się do Władimira Putina z prośbą *o pomoc w zapewnieniu spokoju na terytorium Autonomicznej Republiki Krymu*, co było pretekstem do aneksji półwyspu przez Rosję. Uzasadnione są również skojarzenia fikcyjnej fabuły z powstaniem i póź-

[13] W. Aksionow, *Wyspa Krym…*, s. 57.

niejszym włączeniem do współczesnej Rosji tzw. republik ludowych: Ługańskiej i Donieckiej, co miało m.in. *uchronić rosyjskojęzycznych mieszkańców przed uciskiem nazistowskiego rządu w Kijowie*.

Zupełnie uniwersalny i ponadczasowy charakter ma rozdział, w którym członkowie Biura Politycznego KPZR debatują nad sposobami inwazji na Krym-Rosję. Jeden z członków Biura „spytał wprost, czy do rozwiązania tak zwanego problemu krymskiego wystarczy zgrupowanie desantowe generała N. […] – Przy okazji można byłoby przetestować czołgi na poduszce powietrznej[14].

Zastosowanie sprawdzonych sowieckich metod jest rozważane również w przypadku poradzenia sobie z systemem wielopartyjnym i wielonarodową populacją wyspy:

> Partia ma duże doświadczenie w rozwiązywaniu podobnych problemów – odparł [jeden z rozmówców]. – Problem wielopartyjności, jak wszyscy wiemy, można rozwiązać w ciągu kilku dni. Z zagadnieniami narodowościowymi sprawa jest bardziej skomplikowana. […] – Zsyłka? – zaskrzeczał „Pierwszy". – Znów babrać się z takimi sprawami? – Nie zsyłka, lecz dokładnie zbilansowane przesiedlenie […]. Inaczej niż kiedyś, z uwzględnieniem wymogów humanitarnych […] Ludność rdzenna, znaczy Tatarzy krymscy, zostanie na miejscu, utworzymy obszar autonomiczny, wchodzący w skład powiedzmy Gruzińskiej SRR[15].

Wyspa Krym jest także w dużej mierze powieścią o relacjach obywateli państwa reżimowego z ich pobratymcami na emigracji, co jest sferą dobrze znaną Aksionowowi z własnego doświadczenia. Mamy w powieści opis skomplikowanych stosunków w trójkącie: ZSRR – Krym-Rosja – Paryż. Główny bohater, Andriej Łucznikow, zwolennik połączenia Rosji z Krymem i inicjator Unii Wspólnego Losu, udaje się do stolicy Francji, aby spotkać się ze znajomym, który jest delegatem Krymu w UNESCO[16], zrobić zakupy w luksusowych sklepach, dowie-

[14] Ibidem, s. 236–237.

[15] Ibidem, s. 239.

[16] Fikcyjna Krym-Rosja nie należy do ONZ, bo jej członkostwo blokuje ZSRR, ale działa w agendach innych organizacji międzynarodowych.

dzieć się o planach hollywoodzkiej ekranizacji swojej powieści, a także odwiedzić całą plejadę tamtejszych emigrantów – od niedawno przybyłych niepokornych artystów, po zasiedziałych nad Sekwaną od dekad carskich generałów. Warto wspomnieć, że Łucznikow spotyka się ze skrajnie zróżnicowanym przyjęciem miejscowych: „Zawsze rad jestem gościom z Rosji, zwłaszcza młodzieży. Wprawdzie pół wieku żyję na wygnaniu, ale duszą jestem w ojczyźnie […] Gdyby pan wiedział, jak tu na obczyźnie cieszy nas rosyjska mowa!”[17]. Wita wylewnie gościa baron von Witte w swojej pełnej przepychu rezydencji, a jeszcze tego samego dnia na studenckim party dawny przyjaciel reaguje na widok Łucznikowa stekiem wyzwisk: „Zdrajco, k*wo bolszewicka, ile ci zapłacono za Wyspę Krym, ch*u złamany, wesz kagiebowska […] Takich jak ty na każdym skrzyżowaniu powinno się częstować kopniakiem, gówno marksistowskie, gnoju przeklęty!”[18].

W powieści jest mowa również o emigrantach, którzy wyjechali do Izraela, choć nie jest to szczególnie eksponowany wątek, nie ma on także większego znaczenia dla fabuły.

Podsumowanie

Mam pewność, że *Wyspę Krym* warto ponownie przeczytać i że nie jest to bynajmniej *parodia, która po dwóch dekadach stała się archaiczna*. Powieść Aksionowa to dzieło wybitne i ponadczasowe z co najmniej czterech powodów.

Po pierwsze, ze względu na zaskakujące (choć niezamierzone przez autora) podobieństwo relacji łączących ZSRR z fikcyjną Krym-Rosją oraz stosunków obecnej Rosji i Ukrainy. W obu uniwersach oba państwa połączone są wspólną historią (czasem bolesną i zagmatwaną), a także więzami krwi ich mieszkańców. Kraje te koegzystują w miarę zgodnie dzięki rozmaitym umowom dwustronnym i protektoratowi organizacji

[17] Ibidem, s. 96-97.
[18] Ibidem, s. 107.

międzynarodowych, ale głównie dzięki niepisanym zasadom i międzyludzkim kontaktom, utrwalonym przez długie lata koegzystencji. Gdy w tej wspólnej historii następuje punkt zwrotny, wszystkie te od dekad obowiązujące reguły przestają obowiązywać, podobnie jak więzi między ludźmi. Konieczne staje się przewartościowanie pojęć w rodzaju *przyjaźń, lojalność* czy *patriotyzm*, ponowna ewaluacja i określenie, kto jest przyjacielem, a kto wrogiem, a także opowiedzenie się po którejś ze stron, niekoniecznie tej, z którą łączą nas więzy krwi czy paszport.

Po drugie, autor *Wyspy Krym* obrazowo przedstawia mechanizmy, tok myślenia i sposób postępowania władzy radzieckiej lat 70. jako żywo przypominające *modus operandi* współczesnego nam obozu putinowskiego, ale zapewne również wielu innych światowych reżimów. Oficjalne komunikaty, których celem jest wyłącznie dezinformacja, decyzje o życiu i śmierci całych narodów zapadające w partyjnych gabinetach lub prywatnych saunach, wszechwładza i bezwzględność tajnych służb, konflikty rozwiązywane przy wsparciu oddziałów desantowych, bezwzględne tłumienie wszelkich przejawów wolności słowa i poglądów sprzecznych z oficjalną linią, absolutna nieczułość na cierpienie pojedynczych ludzi – to tylko niektóre elementy sztafażu będącego na porządku dziennym zarówno w ZSRR, jak i XXI-wiecznej Rosji.

Po trzecie wreszcie, równie trafnie oddał Aksionow realia funkcjonowania różnej proweniencji diaspór, nie tylko rosyjskich. Bo także dziś tworzą się, mieszają i ewoluują środowiska emigracyjne, zasilane kolejnymi falami uciekinierów przemieszczających się pomiędzy Rosją, Ukrainą, Białorusią, Izraelem czy państwami Europy Zachodniej. Czy Rosjanin spotkany nad Sekwaną jest uchodźcą politycznym czy zarobkowym, a może zamożnym oligarchą-rezydentem stolicy Francji lub wysłannikiem FSB? Czy przedstawicieli poprzedniej fali emigracji z tego samego kraju można uważać za sojuszników czy wrogów? Czy człowiek, który uciekł przez zieloną granicę w obawie przed przymusową mobilizacją, zasługuje na współczucie i pomoc tak jak ten, który wyjechał legalnie? Pytania można mnożyć, ale większość z nich pozostaje aktualna.

Ciekawy i ponadczasowy wydaje się w powieści również zabieg umieszczenia akcji na fikcyjnej wyspie – kawałku ziemi, który na realnej mapie ma połączenie ze stałym lądem. Tak jak u wielkich poprzedników Aksionowa próba stworzenia raju na wydzielonym terytorium, stanowiącego sól w oku sąsiadów, jest z góry skazana na niepowodzenie, jednak, co unikalne, utrata suwerenności na kartach *Wyspy Krym* odbywa się *de facto* na prośbę podbitych i przy (przynajmniej) milczącym przyzwoleniu całej populacji. Mimo że mieszkańcy są świadomi fatalnych skutków, jakie może przynieść okupacja ich lądu przez wielkiego sąsiada, witają ich z otwartymi ramionami! Absurdalność tej sytuacji idealnie oddaje groteskowy dialog, prowadzony przez funkcjonariusza aparatu państwowego ZSRR (ale przyjaźnie nastawionego do Krymu i jego mieszkańców) oraz krymskiego kupca, który nie może się wprost doczekać nowych gospodarzy wyspy:

> – Och, panie Mercator – westchnął Marlen Michajłowicz, zmartwiony gadaniną sklepikarza. – Czy pan rozumie, że [w ZSRR] mamy ustrój socjalistyczny? Jeśli się połączymy, straci pan swój piękny sklep! – Będę kierownikiem, socjalistycznym dyrektorem – rozpromienił się pan Mercator. – Przecież wielki Związek Radziecki nie zrezygnuje z mego doświadczenia, z moich śródziemnomorskich kontaktów![19] .

Ta powszechna samobójcza skłonność wyspiarzy wydaje się niezrozumiała – poparcie dla powrotu niepodległego Krymu do socjalistycznej macierzy można wytłumaczyć nostalgią pierwszych mieszkańców wyspy tęskniących za starym krajem czy ideologią niektórych grup politycznych (zwłaszcza tych wspieranych finansowo przez Kreml), ale trudno zrozumieć 100-preocentowe poparcie dla idei Unii Wspólnego Losu ze strony radykalnych partii niepodległościowych, przedsiębiorców działających na rynkach międzynarodowych czy licznych bohaterów powieści, którzy mają świadomość, że aneksja zakończy się całkowitym podporządkowaniem ich wolnego kraju Rosji Radzieckiej i jej socjalistycznym ideom. Jedyne wyjaśnienie, jakie się tu nasuwa,

[19] Ibidem, s. 275.

nakazuje założyć, że całą opisaną w powieści historię należy traktować jedynie na płaszczyźnie metaforycznej – choć dla współczesnych (ale i ówczesnych) Europejczyków wydarzenia te są zupełnie niezrozumiałe i racjonalnie niewytłumaczalne, to są całkiem charakterystyczne dla zjawiska, które zwykliśmy określać *rosyjską duszą*, pod którą – w tej akurat specyficznej sytuacji – kryje się skłonność do działań nieracjonalnych i autodestrukcyjnych pod wpływem silnych emocji, ale także bezwzględne posłuszeństwo wobec działań władzy (nawet tych prowadzących do samozagłady) czy silnie zakorzeniona potrzeba posiadania nad sobą władcy, *хозяина*, który nawet jeśli jest okrutny i tępy, to także potężny i wszechwładny, co zwiastuje bezwzględną dyktaturę, ale także porządek i stabilizację.

Jak się jednak okazuje – i w przypadku ZSRR, i współczesnej Rosji – ten porządek i stabilizacja nie są przez dyktatora dane raz na zawsze.

Bibliografia

Aksionow W., *Wyspa Krym*, tłum. M. Putrament, Warszawa 2001.

Archipelagi wyobraźni, red. E. Łukaszyk, Kraków 2007.

Barmetova I., *Tamariskovyy park redkikh zemel'. Beseda s Vasiliyem Aksenovym*. „Oktyabr'" 2007, nr 3 [Барметова И., *Тамарисковый парк редких земель. Беседа с Василием Аксеновым*. Октябрь 2007, nr 3], https://web.archive.org/web/20131219074343/http://magazines.russ.ru/october/2007/3/ba2-pr.html [dostęp: 2.01.2023].

Huxley A., *Wyspa. Cień Kształtu*, tłum. S.J. Białostocki, Warszawa 2017.

More T., *Utopia*, tłum. J. Smoczyński, Lublin 1993.

Ostrowski W., *Wprowadzenie do „Utopii"* [w:] T. More, *Utopia*. PAX, Warszawa 1954, s. 62.

Slovar' literaturovedcheskikh terminov, red. S. Belokurova [*Словарь литературоведческих терминов*, ред. С. Белокурова], http://gramma.ru/LIT/?id=3.0 [dostęp: 17.10.2023].

Sovremennaya russkaya literatura, 1950-1990 gody, red. N. L. Leyderman, M. N. Lipovetskiy. Moskva 2003, t. 2 [*Современная русская литература, 1950–1990 годы*, ред. Н. Л. Лейдерман, М. Н. Липовецкий. Москва 2003, т. 2].

Zorina K., *Ostrov Krym: Roman. Vasiliy Aksonov. Obzor.* Knizhnyye obzory. „Russkiy zhurnal", 17 aprelja 1998 [Зорина К., *Остров Крым: Роман. Ва-*

силий Аксёнов. Обзор. Книжные обзоры. „Русский журнал", 17 апреля 1998]. https://web.archive.org/web/20140422075744/http://old.russ.ru/journal/kniga/98-04-17/zorina.htm [dostęp: 2.01.2023].

Березин В., *Крымский оборонный фэнфик*. НЛО 2004, t. 70, https://web.archive.org/web/20150709021046/http://magazines.russ.ru:8080/nlo/2004/70/be24.html [dostęp: 2.01.2023].

The Island of Crimea by Vasily Aksionov re-read

Vasily Aksionov's novel *The Island of Crimea* (*Остров Крым*, *Ostrov Krym*), written in the late 1970s in the USSR and published in exile in the early 1980s, was surprising both with the author's unlimited fantasy and creativity, as well as with the number of meanings and possible interpretations at that time. However, the further history of Russia (especially 2014, when the annexation of Crimea took place, and 2022, when the war in Ukraine broke out) allows us to see other meanings in the 40 years old plot, which – although unintentional by the author – are worth articulating as a manifestation of the unprecedented timelessness of this story, as well as the visionary of the writer, now somewhat forgotten person. Aksionov's novel is also an excellent example of a fiction work that proves that creating unreal worlds can have a much deeper meaning than just intellectual fun or satisfying the desire for entertainment.

The author of the article tries to find the meanings hidden on the pages of *The Island of Crimea* by Aksionov, but also to point out new meanings added by recent history. The novel's universe, being innovative for that (but also current!) times and having features of both anti-utopia and alternative history, offers enormous scope for creativity in this respect.

The Crimea created by Aksionov (in the novel country called Crimea-Russia) is not – as we are used to thinking – a peninsula, but an island in the Black Sea, as well as a democratic, multi-party, independent, neutral state flourishing right next door to the USSR, which looks jealously at the prosperity and freedom in neighboring country. After the novel was published in 1981, literary scholars interpreted this structure as a reference to the relations between China and Taiwan, as well as Russia and Afghanistan, or even Moscow and the rest of Russia, but since 2024, this universe brings to mind a clear, yet surprising association with contemporary Russian-Ukrainian relations. Although Aksionov completely omits the latter in the novel, one cannot escape the impression that the author predicted the historical events of March 2014 and of February of 2022 in Ukraine, approximately 35 years in advance. Moreover, during these few decades, the

events that took place in the fictional Crimea-Russia and the mechanisms that led to them, could be observed in many places around the globe.
The timeless structure of the plot makes it worth returning to read *The Island of Crimea* as an outstanding and timeless work, allowing us to better understand the contemporary way of thinking and the mechanisms governing politics and societies not only in Eastern Europe.
K e y w o r d s: Vasily Aksionov, Crimea, The Island of Crimea, USSR, Ukraine, alternative history, anti-utopia

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.2024.pp.249-262

Przegląd Środkowo-Wschodni, 9, 2024
ISSN 2543-618X eISSN 2545-1324

Nr art. 20240912

Data przesłania: 29.05.2024
Data akceptacji: 27.06.2024

Павел Котаў
Univerzita Palackého v Olomouci
Filozofická fakulta
Katedra historie
pavel.kotau@gmail.com
ORCID: 0000-0003-4615-3371

Метадалогія і дэмагогія або яшчэ раз пра год нараджэння Францішка Скарыны

Илья Лемешкин, *Портрет Франциска Скорины = Pranciškaus Skorinos portretas = Portrait de Francisk Skorina. Travaux du cercle linguistique de prague, nouvelle série, vol.* 10, Vilnius-Prague: Lietuvių kalbos institutas (Institut national de langue lituanienne) la 2e édition, revue et augumentée, 2021, 314 c.

У 2020 годзе пабачыла свет кніга Ільі Лямешкіна, прысвечаная партрэту Францішка Скарыны[1]. Сярод іншага ў ёй прапаноўвалася новая дата нараджэння друкара. Паводле аўтара, спалучэнне „MZ“ на партрэце 1517 года трэба чытаць не як ініцыялы разьбяра або мастака, а як кірылічны лічэбнік 47, які пазначае Скарынаў узрост. Адпаведна, датай нараджэння Ф. Скарыны даследчык прапанаваў лічыць 1470 год. На недахопы аргументацыі аўтара я паказаў у рэцэнзіі[2], якая, аднак, выйшла ўжо пасля таго, як з’явілася другое

[1] И. Лемешкин, *Портрет Франциска Скорины. К 550-летию со дня рождения книгоиздателя*, Vilnius – Prague 2020.

[2] P. Kotau, *Новое прочтение или дорисовка? [rec.:] Лемешкин И. Портрет Франциска Скорины. К 550-летию со дня рождения книгоиздателя. Vilnius – Prague, 2020*, „Rocznik Lituanistyczny“ 2022, T. 8, s. 273-277.

выданне манаграфіі. У новым выданні І. Лямешкін свае палажэнні пакінуў амаль без зменаў, таму выказаныя мной крытычныя заўвагі захоўваюць сваю актуальнасць. Аднак выданне 2021 году атрымала новую дзясятую главу пад назвай „Метадалогія і дэмалогія", у якой аўтар разбірае магчымыя контраргументы супраць прапанаванай ім даты нараджэння Ф. Скарыны, і якая заслугоўвае асобнага разгляду і рэакцыі.

Новая глава напісаная ў палемічным духу, пры гэтым палеміка, якую вядзе аўтар мае дзве асаблівасці. Па-першае, І. Лямешкін не спрачаецца з канкрэтным тэкстам канкрэтнага аўтара, а рэагуе на розныя заўвагі розных асоб выказаныя пры рознай нагодзе, не называючы за адзіным выключэннем імёнаў сваіх апанентаў. У тэксце главы чуваць рэха рэакцыі грамадскасці на выставу прысвечанай Скарыне, якая на працягу 2021 году падарожнічала па чэшскіх гарадах у рамках прэзентацыі беларускай спадчыны ЮНЭСКА[3], а таксама заўваг, якія прагучалі на прэзентацыі першага выдання ў лістападзе 2021 году ў Празе. Трэба таксама адзначыць, што за такі кароткі час, які прайшоў паміж двума выданнямі, грунтоўныя навуковыя рэцэнзіі на першае выданне проста не маглі паспець выйсці. Гэтая акалічнасць дазваляе аўтару прэзентаваць усіх сваіх апанентаў агулам, як „нарадаведаў, якія „в интенциях националь-

[3] Выстава „František Skorina (1470–1552). Renesanční intelektuál mezi Prahou a Vilniusem". Інтэрнэт версія: https://www.cultural-heritage.cz/skorina-vystava/ [доступ 29.05.2024]. Выстава была перапрацаванай версіяй выставы „František Skorina a Praha", якая адбылася ў Нацыянальнай бібліятэцы ў Празе ў 2017 годзе і абапіралася на публікацыю S. Narbutas (sud), *Pranciškaus Skorinos Rusėniškajai Biblijai – 500*, Vilnius 2017. У маі 2021 г. у допісе ў сваім профілі на сацыяльнай сетцы я выказаў свае крытычныя заўвагі, якія тычыліся недастатковага тлумачэння этнаканфесійных рэалій Вялікага Княства Літоўскага, амаль поўнай адсутнасці Полацка і ўзгадвання Беларусі толькі ў кантэксце вывучэння Скарыны і „некарэктнай" мемарыялізацыі, а таксама прадстаўленне гіпотэз (1470 як дата нараджэння Скарыны, праца садоўнікам у 1539) як навукова даказаных фактаў. На гэтым маё ангажаванне скончылася. Аднак тэкст майго допісу быў прыкладзены да аднаго са зваротаў да арганізатараў. Пазней арганізатары, рэагуючы на розгалас, прыбралі панэль „Skorinova přítomnost v současných Čechách"

ного возрождения продолжают работать «во благо народа» і прадстаўляюць „псевдо- и околонаучное скоринознание", а любую крытыку працы І. Лямешкіна з боку беларускіх аўтараў, прадстаўляць як праяву тзв. ненавуковай „дэмалогіі". Такая крытыка на думку І. Лемешкіна наогул не заслугоўвае адказу. Але, паводле сваіх слоў, І. Лямешкін, вымушаны рэагаваць, бо

> псевдо- и околонаучное скоринознание якое имеет тенденцию приобретать арогантный и всё более агресивный характер. Во многом это связано со значительно возросшими возможностями самореализации посредством печатного и виртуального слова, а также с консолидацией «борцов» за Ф. Скорину в социальных сетях.

Стыль, які месцамі набліжаецца да тэкстаў „Советской Белоруссии", з'яўляецца другой асаблівасцю вядзення палемікі І. Лямешкінам.

Для навуковай дыскусіі важным з'яўляецца прадстаўлены І. Лямешкінам ў новай главе агляд дакументальных сведчанняў, на падставе якіх дагэтуль у скарыназнаўстве вызначалася дата нараджэння Ф. Скарыны. Першым такім сведчаннем з'яўляецца запіс палачаніна на факультэт вызваленых мастацтваў Кракаўскага ўніверсітэта ў зімовым семестры 1504 году[4]. У скарыназнаўчай літаратуры, пачынаючы ад Пятра Уладзіміравa, было прынята датаваць нараджэнне друкара як *не пазней за 1490*, сыходзячы з таго, што мінімальным ўзростам запісу ва ўніверсітэт былі 14 год[5]. І. Лямешкін такі падыход, які ён называе „решение вопроса на основании среднестатистических выкладок", крытыкуе. Паводле аўтара ў XVI ст. не існавала ўзроставая цэнзу для паступлення ва ўніверсітэт, і да таго ж сёння не існуе надзейнай статыстыкі ўзросту іматрыкуляцыі студэнтаў:

---

[4] А. Жлутка, А. Доўнар, П. Котаў, С.Кнырэвіч, *Францыск Скарына ў дакументах і сведчаннях.* Мінск 2020, с. 54–57, №3; A. Gąsierowski, T. Jurek, I. Skierska, R. Grzesik, *Metryka Uniwersytetu Krakowskiego z lat 1400–1508: Biblioteka Jagiellońska rkp. 258*, Kraków 2004, T. 1, s. 612.

[5] П. Владимиров, *Доктор Франциск Скорина. Его переводы, печатные издания и язык*, СПб 1888, с 44.

> До сих пор распространённый советский стереотип о том, что молодой человек после окончания средней школы (службы в армии) сразу поступает в вуз либо идёт работать и в таком случае образование ему уже не грозит, не должен искажать наших представлений о далёком XVI. в. Тогда было по другому. Насколько по другому мы можем, к сожалению, только гадать, так как внятной возрастной статистики на тот период у нас нет.

Рознаўзроставасць студэнцтва ў часы Скарыны І. Лямешкін ілюструе ілюмінацыяй рукапісу, які паходзіць з Балоніі. Пры гэтым аўтар сцвярджае, што нават наяўнасць уцямнай статыстыкі не дасць адказу на пытанне аб даце нараджэння, бо Ф. Скарына быў выбітнай асобай і пражыў нетыповае для свайго часу жыццё: „сомнительно, можем ли мы в его случае полагаться на среднестатистические выкладки".

Трэба пагадзіцца з І. Лямешкінам у тым, што мы не маем сведчанняў пра мінімальны ўзрост запісу ва ўніверсітэт на мяжы XV і XVI стагоддзяў. Аднак працэдура іматрыкуляцыі ўключала ў сябе акт прысягі, які патрабаваў юрыдычнай поўнагадовасці. Юрыдычная адказнасць наступала ў 14–15 год[6]. Сыходзячы з гэтага і прынята адлічваць мінімальны ўзрост. Аднак існавала магчымасць прыняцця прысягі за непоўнагадовага ягоным прадстаўніком, таму вядомыя выпадкі іматрыкуляцыі і 12-гадовых студэнтаў. Няпраўда аднак, што не існуе ўцямнай узроставай статыстыкі. Прасапаграфічныя даследаванні цэнтральнаеўрапейскіх ўніверсітэтаў пачаліся яшчэ ў 80-ых гадах мінулага стагоддзя, і калі іх пачынальнік Райнэр Крыстаф Швінгес піша, што тыповы студэнт пачынаў навучанне на факультэце вызваленых навук у 14–16 год, то робіць ён так не на аснове „савецкага стэрыятыпу" а на базе назапашанага

[6] Паводле артыкулу 8, раздзела 14 Статута ВКЛ 1566 г. прававая адказнасць наступала пасля дасягнення 14 год, паводле Статутаў Казіміра Вялікага ў Польшчы – у 15 год: Т. Доўнар, У. Сатолін, Я. Юхо, *Статут Вялікага Княства Літоўскага 1566 года*, Мінск 2003, с. 205–206; J. Bardach, B. Leśnodorski, M. Pietrzak*, Historia ustroju i prawa polskiego*, Warszawa 1993, s. 131.

матэрыялу[7]. Пад кіраўніцтвам прафесара Р. Швінгеса дваццаць год таму распачаліся працы над датабазай Repertorium Academicum Germanicum. Сёння там сярод іншага ўтрымліваюцца звесткі пра 1125 асобаў з акадэмічнай ступенню, якія так ці інакш былі звязаныя з кракаўскім універсітэтам у 1450–1550 гадах. У выпадку 45 з іх нам вядомы год іх нараджэння. 42 з іх (93,3%) запісалася на факультэт вольных мастацтваў ва ўзросце 25 год і ніжэй, прычым 33 з іх (73,3%) пачалі сваё навучанне калі ім не было і 20-ці год. Наймаладзейшаму на момант іматрыкуляцыі магло быць 12 год, найстарэйшаму 34[8].

Выява лекцыі ў Балоніі не можа служыць ілюстрацыяй сітуацыі на факультэце вызваленых навук Кракаўскага ўніверсітэта, бо ён адносіўся да ўніверсітэтаў тзв. Парыжскай мадэлі, якая адрозніваласа ад мадэлі Балонскай арганізацыяй і сацыяльна-ўзроставай структурай. Мікразрэз узроставай структуры ў Кракаве прыводзіць Кшыштаф Барода: у запісе у кнізе рэктарскіх актаў у Кракаве з 1489 году прыведзены ўзрост чатырох студэнтаў. Ідэнтыфікацыя іх у метрыцы дазволяе вызначыць іх узрост у час іматрыкуляцыі: 24, 19, 18, 22 гады[9].

Такім чынам абапіраючыся на вядомыя дадзеныя, можна сцвярджаць, што найменшым вядомым узростам запісу ў Кракаўскі ўніверсітэт былі 12 год, запісы асобаў старэйшых за 25 здараліся, але былі выключэннем з правіла, а большасць запісвалася на навучанне да 20 год. Беручы пад увагу тое, што, як заўважыў Алесь Жлутка, Францішак Скарына хутчэй за ўсё іматрыкуляваўся ў сакавіку-красавіку 1505 году,[10] найпазнейшай магчымай (вядома малаверагоднай) датай нараджэння Скарыны трэба лічыць 1493 год.

---

[7] R. C. Schwinges, *Studenten und Gelehrte. Studien zur Sozial- und Kulturgeschichte deutscher Universitäten im Mittelalter.* Leiden 2008. с. 432.

[8] Спіс: https://database.rag-online.org/viewer.p/17/4/selection/JkQNmGXnnbk45yaqXPKxq [доступ 05. 06. 2023].

[9] K. Boroda, *Studenci Uniwersytetu Krakowskiego w późnym średniowieczu*, Kraków 2010, s. 43–44.

[10] А. Жлутка, *Францыск Скарына*…, с. 257–258.

Аднак найбольш верагодна Францішак нарадзіўся ў прамежку 1485–1490 гадоў. Безумоўна, нельга выключаць і таго, што Скарына мог нарадзіцца раней.

Адносна заяўленай нетыповасці Скарыны і адпаведна бессэнсоўнасці статыстыкі ў дачыненні да яго неабходна зрабіць дзве заўвагі. Па-першае, Скарына відавочна прыйшоў у Кракаў не адзін, а ў складзе групы студэнтаў з ВКЛ[11]. Таму можна казаць аб тыповасці яго паводзін як студэнта, бо такія Reisegruppen асоб з аднаго рэгіёну былі пашырынай з'явай для цэнтральнаеўрапейскіх універсітэтаў у XV стагоддзі[12]. А па-другое, аўтар сам, аналізуючы партрэт Скарыны, сыходзіць з таго, што гэта тыповы чэшскі партрэт XVI ст. і не цураецца статыстыкі, калі яна падмацоўвае ягоны тэзіс:

> „Печатный графический материал XVI века … выявляет естественную закономерность: люди заказывали и помещали в книгу собственный портрет, лишь достигнув определённого положения, которое у представителей мещанского сословия было связано с возрастом. В среднем они давали изображать себя в возрасте около 50 и более лет, когда их заслуги перед обществом не вызывали сомнений. Наивно думать, будто Ф. Скорина в Библии мог быть изображен 27-летним юнцом. Никаких прецедентов и постцедентов этому нет" (с. 127–128).

Узнікае пытанне: чаму аўтар дэкларуючы нетыповасць Ф. Скарыны адмаўляе магчымасць таго, што ён мог мець нетыповы партрэт, на якім выявіў сябе ў нетыповым узросце?

Другой пісьмовай крыніцай, якая ўзгадваецца у літаратуры ў кантэксце ўзросту Скарыны, з'яўляецца запіс у акце акадэмічных ступеняў падуанскай калегіі дактароў вызваленых навук[13]. Там палачанін тры разы азначаны словам iuvenis, якое звычайна

---

[11] Побач са Скарынам у метрыцы запісаныя Мікалай з Ашмян, Мікалай з Дзітвы, Тамаш з Падлесся. Гл. А. Жлутка, *Францыск Скарына…*, с. 55.

[12] R. C. Schwinges,. *Studenten und Gelehrte…*, с. 119, 271–295.

[13] А. Жлутка, *Францыск Скарына…*, с. 65–67. №8; Martellozzo F. E. (cur.), *Acta graduum academicorum Gymnasii Patavini III/1 ab anno 1501 ad annum 1525*, Padova 1969, p. 226, Nr. 649.

перакладаецца як „малады чалавек". І. Лямешкін, абапіраючыся на тое, як вызначае ўзроставыя межы Ісідор Сівільскі ў адзінаццатай кнізе сваіх „Этымалогій", сцвярджае, што „человек 42 лет от роду тогда абсолютно уверенно относился к категории „молодых людей" (с.278). Абсалютная ўпэўненасць аднак вартая карэкцыі. Рэч у тым, што пры ўсёй аўтарытатыўнасці Ісідора значэнне паняццяў iuvenis і iuventia было даволі размытым. Часам iuventia было сінонімам adolescentia, а часам наогул указвала не на ўзрост, а на статус у сацыяльнай або інстытуцыянальнай іерархіі[14]. І на маю думку хутчэй за ўсё iuvenis у дачыненні да Скарыны ў 1512 годзе ўжыты не ў біялагічным, а менавіта ў сацыяльна-іерархічным сэнсе.

Пры ўсіх вышэйпрыведзеных агаворках варта пагадзіцца з І. Лямешкінам у тым, што запісы з Кракава і Падуі не дазваляюць дакладна вызначыць год нараджэння Ф. Скарына і не абвяргаюць пранаванае ім датаванне. Аднак пагадзіцца з прапанаванай І. Лямешкінам датай не дазваляе перадусім слабасць яго аргументацыі, асабліва з пункту гледжання эмпірычна-крытычнага метада рэканструкцыі гістарычнай рэальнасці, які засвойвае падчас свайго навучання кожны прафесійны гісторык. Менавіта на гэта я звяртаў увагу падчас пражскай прэзентацыі. На жаль, неадэкватнае разуменне аўтарам маіх слоў вылілася ў другім выданні ў пасаж з элементамі шавіністычнага хамства:

> Упрёк в том, что жанрово-детерминированное чтение портрета и, соответсвенно, идентификация хрононима не обрели предварительного благославления со стороны белорусских историков звучит комично. С таким же успехом консилиум скарыназнавцев (так у тэксце! *П. К.*) мог бы рассматривать и ставить под сомнение идентичные (и по содержанию и по функции) сопроводительные тексты, читаемые на произведениях Лукаса Кранаха или Ганса Гольбейна.

[14] K. G. Cushing, *Pueri, Iuvenes, and Viri: Age and Utility in the Gregorian Reform*, «The Catholic Historical Review» , 2008, Vol. 94, No. 3 (Jul., 2008), p. 435–449, p. 439–441; J. A. Burrow, *The Ages of Man. A Study in Medieval Writing and Thought*, Oxford 1988, p. 445–447.

Разгледзім праз прызму эмпірычна-крытычнага метада пытанне прачытання спалучэння MZ на партрэце. Версія, што MZ гэта ініцыялы мастака ці разбяра, мае апору ў крыніцах, бо ў графічных і жывапісных творах таго часу такое спалучэнне з'яўляецца аўтарскай манаграмай. Менавіта так чыталі гэта спалучэнне іншыя даследчыкі. Ды і сам І. Лямешкін прызнае, што MZ падобнае па форме на манаграму (с. 157–158). Аднак аўтар сцвярджае, што гэта кірылічны лічэбнік запісаны вяззю без цілта, які пазначае ўзрост Скарыны. Найлепшым доказам быў бы, безумоўна, іншы партрэт з таго часу, дзе такая ідэнтыфікацыя была б бясспрэчнай – напрыклад лічэбнік быў бы запісаны пад цілтам, або лічба адпавядала б узросту, надзейна ўстаноўленаму з іншых крыніц. Такіх партрэтаў І. Лямешкін не прыводзіць. Выразна падмацаваць тэзіс аўтара маглі б прыклады: а) абазначэння веку выяўленай асобы на еўрапейскім партрэце таго часу толькі лічбай, без слоўнага суправаджэння, б) напісання Скарынам лічэбніка без цілта, в) напісання лічэбнікаў без цілта ў 15–16 ст. І такіх прыкладаў І. Лямешкін не прадстаўляе, абмяжоўваючыся кароткай рэмаркай без спасылкі на крыніцу :«без титла напр., обозначали денежные суммы» (с. 157). Дзіўна, што ў кнізе вельмі багата ілюстраванай, дзе некаторыя дакументы прэзентуюцца тройчы: у выглядзе факсіміле, транслітэрацыі і пераклада, дзе аб'ёмныя цытаты суправаджаюць аб'ёмныя пераклады, не знайшлося месца для ілюстрацыі, ці хаця б спасылкі, якая б падмацавала ключавы тэзіс аўтара. Сыходзячы са спосабу працы І. Лямешкіна з крыніцамі, пра які гаворка пойдзе ніжэй, дазволю сабе высунуць здагадку, што пра абазначэнне грашовых сумаў І. Лямешкін мог прачытаць на старонцы Вікіпедыі „Система записи чисел кириллицей", дзе прыведзенае факсіміле „Примеры записи денежных сумм без титла (Акт передела меди в монету начала XVIII века)" і проста пасароўмеўся даць на яго спасылку[15]. Як

[15] https://ru.wikipedia.org/wiki/Система_записи_чисел_кириллицей; https://ru.wikipedia.org/wiki/Система_записи_чисел_кириллицей#/media/Файл:Rur1.jpg [доступ 06. 06. 2023].

бы там не было аўтар не прывёў у сваім даследаванні крыніц, якія б адназначна пацвяржалі прачытанне MZ як лічэбніка 47.

Аўтар сцвярджае, што „бласлаўлення гісторыкаў" не патрабуе, бо яго жанрава-стуктурны аналіз абапіраецца на прынцыпы „цэласнай філалогіі" Пражскага лінгвістычнага гуртка. Перасячэнне двух метадаў дзвюх дысцыплін у адным пытанні адкрывае прастору для метадалагічнай дыскусіі. Такой дыскусіі аднак перашкаджала тое, што ў першым выданні метадалогію аўтар экспліцытна не прадставіў, знайшоўшы ёй месца толькі на старонках 271–273 другога выдання, у главе, якая, па яго словах, пісалася „вынужденно". Відавочна, што ў навуковым выданні метадалогія мае займаць больш пачэснае месца.

Аўтар разлядае партрэт як „цэласны знак", які ў розных камунікатыўных сітуацыях і пры наяўнасці ці адсутнасці пэўных элементаў мяняе сваё значэнне. Згодна з І. Лямешкінам партрэт 1517 года – гэта рэпрэзентацыйны партрэт, які ў сваёй кампазіцыі парафразуе гравюру Дзюрэра 1514 года. Элементамі свецкага партрэта з'яўляецца пазначэнне ўзроста (абавязковы элемент чэшскага партрэта на той час) і муха, якая мае указваць на тое што перад чытачом выява не сакральнага характару. У кнізе 1519 года Скарына выкарыстаў свой партрэт як выяву Св. Ераніма, прыбраўшы дзеля гэта вышэйназваныя элементы.

Пры знаёмстве з метадалогіяй аўтара і яе аплікацыяй узнікае пытанне: якія ўласна патрабаванні мае ў рамках „цэласнай філалогіі" споўніць выказванне, каб лічыцца даказаным? Бо аўтар у сваім даследаванні выкарыстоўвае вельмі размыты доказавы стандарт. Так медытацыя над дзвюмя выявамі становіцца неабвержным доказам сувязі дзюрэраўскага Ераніма і Скарынавага партрэта. „Аблігаторнасць" пазначэння ўзросту на партрэце даказваецца постцэдэнтамі, у той час як немагчымасць прысутнасці манаграмы адсутнасцю прэцэдэнтаў. Адным з доказаў, што MZ не манаграма становіцца яе вялікі памер:

> Такой размах, если бы здесь была действительно авторская монограмма, подошёл бы для художника с незаурядными амбициями (ср. Дюрера, который со временем модифицировал и увеличивал свою монограмму) При таких амбициях пражский автор должен был бы своим знаком разбрасываться направо и налево, однако этого нигде не происходит (с. 156).

Можна толькі пазайздросціць здольнасці І. Лямешкіна вызначаць памер амбіцый безыменных асоб, якія жылі 500 год таму! Аднаму з асноўных палажэнняў аўтара – паўторнаму выкарыстанню партрэта як выявы Св. Ераніма, якое прымусіла выдаліць манаграму і муху, супярэчыць факт таго, што на выяве ў Кнізе царстваў пакінуты подпіс „Доктор Францискъ Скорін[а]”. Аўтар тлумачыць гэту супярэчнасць арыентацыяй на розныя чытацкія аўдыторыі. Існаванне ж гэтых аўдыторыі даказваецца… неабходнасцю вырашыць узгаданую супярэчнасць. Спосаб аргументацыі І. Лямешкіна ў абагуленым выглядзе выглядае наступным чынам: магло быць так, а значыць так было і толькі так было. Вяршыняй падобнага спосабу аргументацыі з’яўляецца шостая глава, дзе выказанае аўтарам дапушчэнне праз 20 старонак тэксту ператвараецца без нейкіх дадатковых аперацый ва ўпэўненае сцверджанне[16].

Магчыма, аднак, што ўзгаданыя недахопы вынікаюць не са слабасці абранай метадалогіі, а з аўтарскім падыходам, які сярод іншага вызначаецца працай з крыніцамі на ўзроўні, які не адпавядае навуковым стандартам, а таксама шырокім выкарыстаннем рытарычных прыёмаў, якім не месца ў навуковым дыскурсе. Гэта можна праілюстраваць на двух прыкладах.

Так глава 10 завяршаецца наступнымі радкамі:

> Портрет, созданный в 1517 г. в традиции Северного Возрождения, – это информативный и подлинный документ своей эпохи … Как и все другие источники XVI. в. он требует к себе уважительного отношения, что предполагает его исключительно научное изучение

[16] Падрабязней: P. Kotau, *Новое прочтение…*, с. 275–276.

– изучение в культурно историческом контексте своего времени. Пренебрегать информацией, которую нам сообщили Ф. Скорина и пражский художник, мы не имеем права. Не хотелось бы, что бы его постигла судьба грамоты Фердинанда I от 29. 01. 1552…: не смотря на то, что в ней чешский король назвал Ф. Скорину „нашим садовником", до сих пор появляются те, кто скептически оценивает службу Ф. Скорины в должности королевского садовника. В нашем распопяжении слишком мало аутентичных источников и данных, что бы мы могли позволить себе их игнорировать или интерпретировать „по зову сердца". (с. 281)

Такім чынам той, хто ставіць пад сумнеў высновы І. Лямешкіна зневажае „дакумент", якім з'яўляецца партрэт 1517 году, так, як зневажаюць пацвярджальны ліст Фердынанда I Сімяёну Русу 1552 тыя, хто скептычна ставіцца да таго, што Скарына быў каралеўскім садоўнікам.

Першай падменай паняццяў, магчыма несвядомай, з'яўляецца змешванне ў кучу розных тыпаў гістарычных крыніц. Графічны партрэт не з'яўляецца такім жа „дакументам" як копія каралеўскага акту ў кнізе копій. У тэксце дакумента 1552 г. няма элементаў, якія б дапускалі розначытанняў у адрозненні ад партрэта. Доказы свайго прачытання, якія б меў прывесці І. Лямешкін, калі б сапраўды разглядаў партрэт так, як ставіцца гістарыяграфія да пісмовых крыніц, былі пералічаныя вышэй.

Другой маніпуляцыяй з'яўляецца апісанне пазіцыі адносна службы Ф. Скарыны садоўнікам неназваных І. Лямешкінам „тех". Рэч у тым, што ніхто не аспрэчвае сведчанняў Фердынадавага дакумента 1552 г. Скепсіс, які мае пад сабой падставы выклікае атаясамленне „італьянскага садоўніка", „майстра Францыска", які ўзгадваецца ў карэспандэнцыі ў 1535–39 гг.[17] Сумнявацца ў тым, што Ф. Скарына быў садоўнікам у трыцатыя гады ў Празе не тое ж самае, што адмаўляць яго службу у Фердынанда ў якасці садоўніка наогул.

[17] А. Жлутка, *Францыск Скарына*… с. 347.

Разгледзім аднак падрабязней, як сам І. Лямешкін працуе з дакументам, за лёс якога так перажывае. Дакумент аўтар змяшчае ў факсіміле, аўтарскай транслітэрацыі і ўласным перакладзе (с. 63–64). Пры гэтым І. Лямешкін дае спасылку толькі на архіў, не ўзгадваючы папярэднія выданні. Што ж, магчыма аўтар вырашыў не звяртаць увагі на папярэднікаў, якія дапускалі памылкі, і працаваў з крыніцай самастойна. Адна дэталь паказвае, што гэта не так. Рэч у тым, што папярэднія выдаўцы памыліліся ў даціроўцы. Дакумент дадзены ў чацвер пасля Св. Фабіяна і Себасцьяна. Гэтае свята мае ў царкоўным календары фіксаваную дату і адзначаецца 20 студзеня. У 1552 годзе 20 студзеня прыпадала на сераду, таму пацвярджальны ліст быў выдадзены 21. 01. 1552. Аднак першы выдавец Францішак Дворнік з незразумелых прычын датаваў дакумент 28-м студзеня, а Антон Фларoўскі выправіў на абсалютна немагчымае 29 студзеня (калі б 29-га было чацверам то паміж ім і Св Фабіянам і Себасцьянам быў бы яшчэ адзін чацвер – 22-га).[18] Ад Фларoўскага памылка перакачавала ва ўсю скарыназнаўчую літаратуру і выпраўленая была толькі ў сборніку дакументаў пад рэдакцыяй А. Жлуткі[19]. Калі б І. Лямешкін сапраўды самастойна працаваў з дакументам, то датаваў бы яго правільна, але ён паслядоўна выкарыстоўвае перанятую без спасылкі ў папярэднікаў дату 29. 01. Як бачым І. Лямешкін сам „пагарджае інфармацыяй якую нам паведамілі складальнікі дакумента".

У другім выданні І. Лямешкін выправіў сваё памылковае атаясамленне пажылога лысага чалавека на чатырох гравюрах Скарыны з найвышэйшым канцлерам чэшскага каралеўства Ладзіславам з Штэрнберка і на Бехіне. Для ідэнтыфікацыі аўтар памылкова выкарыстаў надмагілле яго ўнука Ладзіслава з Штэрберка на Зеленай Горы а Планіцэ з касцёла ў горадзе Нэпамук. Аўтар прыносіць

[18] F. Dvorský, *Přispěvky k dejinam Slovanským*, „Slovansky sborník" 1885, R. 4, č. 4, s. 212; A. Florovskij, *Nové zprávy o pobytu Františka Skoryny v Praze*, „Časopis Národního Musea, oddíl duchovědný", 1936, R. 110, s. 11–12.

[19] А. Жлутка, *Францыск Скарына*…, с. 216–217, 355–356.

выбачэнні за памылку і тлумачыць яе прычыны. Паводле ягоных словаў, аднаго з найвышэйшых ураднікаў чэшскага каралеўства ў постаці гэтага мужчыны аўтар пазнаў на падставе таго, што мужчына гэты выяўлены на гравюрах побач з манархам. Праверыць самастойна гіпотэзу І. Лямешкіну не дазволілі супрацьковідныя абмежаванні, таму ён даслаў запыт у касцёл у горадзе Непамук, адкуль прыйшоў фотаздымак часткі надмагілля, без надпісу, што, маўляў, і прывяло даследчыка у зман.

Памылкі здараюцца і ёсць часткай працы любога даследчыка, таму пасля прызнння памылкі, яе выпраўлення і прынесеных прабачэнняў можна б было лічыць пытанне закрытым. Але І. Лямешкін маніць у сваіх тлумачэннях. Па-першае, пра прысутнасць найвышэйшага канцлера на гравюрах Скарыны аўтар узгадваў яшчэ ў публікацыях, якія выйшлі ў 2017 і 2019 годзе[20]. У яго было мінімум тры гады, каб сваю гіпотэзу спраўдзіць, але ён з гэтым не спяшаўся, спакойна пры гэтым выкарыстоўваючы бяздоказнае суаднясенне ў сваіх працах. Калі б аўтар цягам трох год адкрыў, напрыклад, працу Паўла Юржыка, якая пабачыла свет у 2013 годзе, то знайшоў бы там інфармацыю і пра Ладзіслава са Штэрнберка на Бехіне памерлага ў 1521 годзе, і пра яго ўнука Ладзіслава (Лацка), які памёр у 1566 годзе і быў пахаваны ў касцёле горада Непамук. Змешчана там выява і таго самага надмагілля[21]. Дзіўным выглядае і тое, што вырашыўшы ўрэшце праверыць сваю гіпотэзу І. Лямешкін скіраваў свой запыт менавіта ў Непамук. Што яго магло туды накіраваць?

Калі даверыцца першым вынікам пошуку выявах у гугл, то можна патрапіць на аматарскую старонку, з выявавай барэльефа ў Непамуку з выдання пачатку 20-стагоддзя, падпісаную Ladislav

[20] S. Narbutas, *Pranciškaus Skorinos…,* s. 64; Лемешкин И., *1470 – год рождения Ф. Ско́рина* [w:] *Францыск Скарына: новыя даследаванні*, Укл. А. Груша, Мінск 2019. С. 31.

[21] P. Juřík, *Šternberkové: panský rod v Čechách a na Moravě*, Praha 2013, s. 61–64.

ze Šternberka[22]. Дадзеная акалічнасць можа служыць тлумачэннем вышэйназваных няяснасцяў. Ёсць падставы лічыць, што І. Лямешкін „знайшоў" Штэрнберка найпазней у 2017 годзе, і зрабіў суаднясенне не толькі на аснове ўласных спекуляцый, але і грунтуючыся на рысунку ў інтэрнэце. Упэўнены ў сваёй ідэнтыфікацыі, аўтар і не спрабаваў знайсці пацверджанне ў навуковай літаратуры і толькі неабходнасць мець якасную выяву для кніжнага выдання прымусіла яго зрабіць запыт у касцёл у Непамуку. Такое некрытычнае выкарыстанне інфармацыі з інтэрнэта без спасылкі на крыніцу не адпавядае стандартам навуковай працы, а спробы недагаворкамі схаваць нізкія стандарты – простай чалавечай прыстойнасці.

Значнасць асобы Скарыны і яго папулярнасць у Беларусі сапраўды прыводзяць да ўзнікнення вялікай колькасці калянавуковых і ненавуковых публікацый. Як вынік жыццё і дзейнасць друкара хутка абрастаюць тым, што Георгій Галенчанка назваў „пацінай версій, стэрыятыпаў і міфаў". У такіх умовах яшчэ большая адказнасць кладзецца на навукоўцаў, якія мусяць у сваіх працах выразна аддзяляць факты ад уласных гіпотэз і спекуляцый. І. Лямешкін піша пра „неблагополучие" скарыназнаўства, асабліва беларускага. Аднак яго ўласная кніга пры падразбязным разглядзе выяўляецца не лекам на хваробу, а яе сімтомам.

[22] https://hradyplzenskehokraje.estranky.cz/fotoalbum/nahrobky-a-podobizny/nahrobek---ladislav-ze-sternberka---kostel-nepomuk--.html [доступ 14.06.2023].

Noty o Autorach

Mikołaj Chaustowicz – profesor, pracownik Katedry Białorutenistyki Uniwersytetu Warszawskiego. Zainteresowania naukowe: historia literatury białoruskiej XIX wieku.

Tomasz Cudowski – absolwent Instytutu Filologii Rosyjskiej Uniwersytetu Adama Mickiewicza, obecnie doktorant na Uniwersytecie Warszawskim. Zainteresowania naukowe: rosyjska literatura fantastyczna i fantastycznonaukowa.

Kevin Foglar – magister prawa, absolwent Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego. Założyciel kancelarii prawnej Foglar Law and Translation (https://foglar.pl/). Tłumacz przysięgły języka angielskiego.

Pavel Kotau – magister, historyk. Pracuje w Katedrze Historii na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Palackiego w Ołomuńcu. Zainteresowania badawcze: historia religijna na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego, stosunki międzywyznaniowe na Białorusi w średniowieczu.

Dangiras Mačiulis – profesor, pracownik Instytutu Historii Litwy (Wilno). Zainteresowania naukowe: historia polityczna i historia kultury Litwy (w tym pamięć zbiorowa) XX w.

Andrei Mastyka – magister, historyk. Współpracownik Uniwersytetu Witolda Wielkiego w Kownie. Zainteresowania naukowe: historia białoruskiego ruchu studenckiego w Polsce w okresie międzywojennym.

Yury Tamkovich – badacz niezależny, absolwent Wydziału Historycznego Białoruskiego Uniwersytetu Państwowego. Zainteresowania naukowe: kultura rycerska w Wielkim Księstwie Litewskim w XIV–XVI w.

Tetyana Trofimenko – doktor literaturoznawstwa, krytyk literacki. Zainteresowania naukowe: współczesna literatura ukraińska.

Viktar Yakubau – doktor historii, stypendysta na Wydziale Artes Liberales Uniwersytetu Warszawskiego. Zainteresowania naukowe: historia wojskowości Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XVII w.

Jakob Wunderwald – pracownik Uniwersytetu w Poczdamie. Zainteresowania naukowe: białoruska literatura wojenna.

Stsiapan Zakharkevich – doktor etnologii, pracownik Europejskiego Uniwersytetu Humanistycznego w Wilnie. Zainteresowania naukowe: antropologia kulturowa, białoruska tożsamość narodowa na współczesnym etapie.

Projekt okładki
Paweł Patelski

Ilustracja na okładce
autor nieznany, miniatura z ewangeliarza Ottona III, ok. 1000 r.

Realizacja wydawnicza
Akant Alina Wiszenko-Zabrowarny (akant@home.pl)

Korekta i redakcja tekstów w językach angielskim, białoruskim i ukraińskim
Jerzy Grzybowski, Marzena Grzybowska, Rostysław Kramar

Korekta i redakcja tekstów w języku polskim
Elżbieta Morawska, Monika Grącka

Wydawca
Uniwersytet Warszawski
Instytut Studiów Interkulturowych Europy Środkowo-Wschodniej
ul. Dobra 55, 00-312 Warszawa

© Copyright by Uniwersytet Warszawski Katedra Studiów Interkulturowych Europy Środkowo-Wschodniej & individual articles to their Authors, 2024

ISSN 2543-618X

Adres redakcji
Uniwersytet Warszawski
Instytut Studiów Interkulturowych Europy Środkowo-Wschodniej
ul. Dobra 55, 00-312 Warszawa
psw@uw.edu.pl
www.psw.uw.edu.pl

Wszystkie artykuły są recenzowane
Wersja pierwotna czasopisma: papierowa
Nakład: 50 egz.

Instytut Studiów Interkulturowych Europy Środkowo-Wschodniej istnieje na Uniwersytecie Warszawskim jako jednostka, która 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. Instytut 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 Instytutu 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