

С.А.Падокшын

УНІЯ  
ДЗЯРЖАЎНАСЦЬ  
ФІЛАСОФСКА·КУЛЬТУРА  
ГІСТАРЫЧНЫ  
АНАЛІЗ

НАЦЫЯНАЛЬНАЯ АКАДЭМІЯ НАВУК БЕЛАРУСІ  
ІНСТЫТУТ ФІЛАСОФІІ І ПРАВА

С.А.Падокшын

УНІЯ  
ДЗЯРЖАЎНАСЦЬ  
КУЛЬТУРА

(Філасофска-  
гістарычны  
аналіз)

МІНСК  
«БЕЛАРУСКАЯ НАВУКА»  
1998



УДК [322.2+13+008](476)(091)

ББК 86.3(4Бел)

П 12

Р э д а к т а р

чл.-кар. НАН Беларусі А. С. Майхровіч

Р э ц е н з е н т ы :

канд. гіст. навук Г. Я. Галенчанка,

канд. філал. навук В. А. Чамярыцкі

**Падокшын С. А.**

П 12 Унія. Дзяржаўнасць. Культура (Філасофска-гістарычны аналіз). — Мн.: Беларуская навука, 1998. — 111 с.

ISBN 985-08-0224-3.

Прадстаўлены дзве альтэрнатыўныя мадэлі духоўнага жыцця, якія склаліся ў ВКЛ у XIV—XVII стст.: ліберальная, рэнесансна-гуманістычная, падставай якой з'яўлялася верацярпімасць, і кансерватыўная, дзяржаўна-ахоўная, у аснове якой ляжала ідэя уніі. Аналізуецца філасофскі, культуралагічны, палітычны змест царкоўнай уніі, яе ўплыў на грамадска-дзяржаўнае і культурна-духоўнае развіццё, менталітэт беларускага народа.

Прапануецца навуковым супрацоўнікам, выкладчыкам, студэнтам ВНУ, выкладчыкам і вучням старэйшых класаў СШ і ліцэяў, усім, хто цікавіцца закранутымі ў кнізе праблемамі.

ISBN 985-08-0224-3

© С. А. Падокшын, 1998

## ЗМЕСТ

---

Прадмова .....	5
I. ПАСТАНОЎКА ПЫТАННЯЎ .....	7
II. ШЛЯХ ДА УНІІ .....	21
1. Прадумовы уніі .....	21
2. Пачатак дзяржаўна-царкоўнага саперніцтва паміж Вільняй і Масквой .....	22
3. Уніяцкая дзейнасць вялікіх князёў. Унія як ідэя палітычная і экуменічная .....	25
4. Станаўленне вялікадзяржаўнай ідэалогіі .....	30
5. Ідэя верацярпімасці як альтэрнатыва ідэі уніі .....	37
6. Адраджэнне ідэі царкоўнай уніі ў другой палове XVI ст. ...	39
7. Культурна-асветніцкая мабілізацыя праваслаўя .....	53
8. Карэнны пералом у дзяржаўнай палітыцы: курс на лакальную царкоўную унію .....	56
9. Першая хваля антыуніяцкага пратэсту. Хаўрус праваслаўных з пратэстантамі .....	62
10. Каралеўскі універсал ад 24 верасня 1595 г. Місія ў Рым .....	64
III. БРЭСЦКАЯ ЦАРКОЎНАЯ УНІЯ: УВЯДЗЕННЕ І ВЫНІКІ .....	67
1. Уніяцкі і праваслаўны саборы. Напрамкі міжканфесійнай барацьбы і першыя вынікі уніі .....	67
2. Станаўленне царкоўна-арганізацыйнай і культурна- асветніцкай структуры уніяцкай царквы .....	72
3. Праект палітычна-канфесійнай інтэграцыі з Масквой ...	73



4. Антыуніяцкая апазіцыя і яе роля ў сацыяльна-палі- тычным і рэлігійна-культурным жыцці Беларусі і Украіны першай паловы XVII ст. ....	75
5. Ад канфрантацыі да кампрамісу. Адраджэнне праваслаўнай іерархіі .....	80
6. Пётр Магіла як духоўна-культурны інтэгратар .....	84
7. Беларуска-ўкраінскае праваслаўе і Маскоўская дзяржава ў другой палове XVII ст. ....	90
8. "Эміграцыя". Драматычны лёс Сімяона Полацкага .....	91
9. Гістарычны лёс уніяцтва (другая палова XVII — XX ст.) ..	98
10. Праблема нацыянальнай беларускай царквы .....	102
Бібліяграфія .....	108

## ПРАДМОВА

---

Гісторыя рэлігійна-царкоўнай уніі на айчыннай глебе не пачыналася са знакамітага Берасцейскага сабора, які адбыўся ў кастрычніку 1596 г. Яе вытокі ўзыходзяць да XIII—XIV стст., пачатку ўтварэння інтэграванай беларуска-ўкраінска-літоўскай дзяржавы — Вялікага княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага. Менавіта ў гэты перыяд перад народамі ВКЛ, і перш за ўсё беларускім і ўкраінскім, і іх лідэрамі, вялікімі князямі, паўстаюць дзве глабальныя задачы: умацаванне палітычнай і захаванне духоўна-культурнай незалежнасці. У святле гэтых задач і разглядаецца насычаная і драматычная гісторыя айчыннага рэлігійна-царкоўнага жыцця.

У прапануемай чытачу працы зроблена спроба канцэптуальнага аналізу царкоўнай уніі як гістарычнай з'явы, разглядаецца яе палітычны, культуралагічны, філасофскі сэнс, яе ўплыў на грамадскае і духоўнае жыццё беларускага народа. Паказана, што на працягу XIV—XVI стст. у грамадскай практыцы ВКЛ склаліся дзве альтэрнатыўныя мадэлі рэлігійна-царкоўнага жыцця: ліберальная, рэнесансна-гуманістычная, падставай якой з'яўлялася свабода рэлігійнага выбару, верацярпімасць, і кансерватыўная, дзяржаўна-ахоўная, у аснове якой ляжала ідэя уніі, або аб'яднання каталіцтва і праваслаўя. Разглядаюцца ўзаемадзеянне гэтых мадэлей, станючыя і адмоўныя вынікі іх рэалізацыі.

У кнізе паказаны адметны характар заходняга, беларуска-ўкраінскага, праваслаўя, абумоўлены геапалітычным становішчам ВКЛ паміж Усходам і Захадам. Робіцца выснова, што ў духоўным жыцці Беларусі і Украіны XIV—XVII стст. склаўся спецыфічны тып свецкага і царкоўнага дзеяча і мысліцеля "на мяжы культур", да якіх адносяцца Ф. Скарына, Л. Сапега, І. Пацей, П. Магіла, Сімяон Полацкі і інш. Закранаюцца праблемы станаўлення нацыянальнай царквы, вялікадзяржаўнай ідэалогіі. Праца адзначаецца



новымі падыходамі да праблемы уніі, нетрадыцыйнымі трактоўкамі шэрагу пытанняў.

400-гадовы драматычны вопыт рэалізацыі ідэі царкоўнай уніі шмат чаму вучыць. Перш за ўсё, што нельга ламаць "праз калена" натуральнае гістарычнае жыццё народа, яго падставы, традыцыі, каштоўнасці; што шлях да грамадскай згоды нацыі, дзяржавы, чалавецтва ляжыць праз узаемную цяпымасць, павагу да іншаверства і іншадумства, праз свабодны і добраахвотны выбар.

Кніга прапануецца дзяржаўным і грамадскім дзеячам рэспублікі, выкладчыкам, студэнтам, аспірантам гуманітарных факультэтаў універсітэтаў і іншых вышэйшых навучальных устаноў, выкладчыкам і вучням старэйшых класаў сярэдніх школ і ліцэяў у якасці дапаможніка па айчыннай гісторыі, культуралогіі, рэлігіязнаўству, паліталогіі, гісторыі філасофіі, а таксама ўсім тым, хто проста цікавіцца закранутымі ў кнізе праблемамі.

## I. ПАСТАНОЎКА ПЫТАННЯЎ

---

Гісторыя уніяцкага рэлігійна-царкоўнага руху ва ўсходне-еўрапейскім рэгіёне — навуковая праблема, над вырашэннем якой працавалі, працуюць і яшчэ доўга будуць працаваць вучоныя. Праблема гэта звязана з шэрагам актуальных пытанняў гісторыі беларускага народа, перш за ўсё з пытаннямі спецыфікі рэлігійна-царкоўнага і грамадска-палітычнага жыцця Беларусі XIII—XX стст., станаўлення дзяржаўнасці, развіцця нацыянальнай культуры і інш. Царкоўнай уніі, і Брэсцкай уніі ў прыватнасці, прысвечана агромністая літаратура, якая змяшчае самыя разнастайныя, дыяметральна супрацьлеглыя ацэнкі гэтай гістарычнай з'явы (42, с. 5—16). Значную ролю ў высьвятленні рэлігійна-культурнай сітуацыі ў ВКЛ і Беларусі XIII—XX стст., праблемы уніі адыгралі матэрыялы міжнародных навуковых канферэнцый "Культура народаў ВКЛ і Беларусі XIII — пачатку XX ст." (1991), "Царква і культура народаў ВКЛ і Беларусі XIII — пачатку XX ст." (1992), якія адбыліся ў г. Гродна з ініцыятывы Дзмітрыя Карава. У сувязі з 400-годдзем Брэсцкай уніі, якое адзначалася ў кастрычніку 1996 г., з'явіліся новыя публікацыі, сярод якіх трэба назваць і працы беларускіх вучоных, менавіта манаграфію Святланы Марозавай "Уніяцкая царква ў культурна-гістарычным развіцці Беларусі (1596—1839)" (Гродна, 1996); калектыўную працу "3 гісторыі уніяцтва ў Беларусі (да 400-годдзя Брэсцкай уніі)" (Мн., 1996) і інш.

Трэба таксама назваць шэраг новых прац украінскіх аўтараў, якія не ўваходзяць у гістарыяграфічны агляд С. Марозавай (42), але ў якіх закранаюцца розныя аспекты гісторыі культуры і царквы Украіны і Беларусі XVI—XVII стст. Гэта працы С. І. Маслава "Кирилл Транквилион-Ставровецкий и его литературная деятельность" (Киев, 1984); Д. С. Налівайкі "Козацька хрыстыянська республіка" (Київ,



1993); В. І. Ульяноўскага "Історыя царквы та рэлігійнай думкі в Украіні" у 3-х кн. (Київ, 1994); П.К.Яроменкі "Мелетій Смотрицький" (Київ, 1986) і інш.

Важнай падзеяй ва ўсходнеславянскай гісторыка-філасофскай навуцы і культуралогіі з'яўляецца выхад у свет грунтоўнай манаграфіі вядомай украінскай даследчыцы Валерыі Міхайлаўны Нічык "Петро Могіла в духовній історії Украіні" (Київ, 1997), у якой па-новаму асэнсоўваецца духоўна-культурнае і рэлігійна-царкоўнае жыццё ўкраінскага і беларускага народаў у канцы XVI—XVII ст. Нельга абмінуць і працы львоўскага вучонага Івана Васільевіча Паслаўскага "Між Сходом і Заходом: Нариси з культурно-політычнай історыі Украінскай царквы" (Львів, 1994). Як і вышэйпамянёная праца, кніга Паслаўскага — гісторыка-філасофскае, тэарэтычнае даследаванне. Калі для Нічык нацыянальнай царквой з'яўлялася праваслаўе ў яго кіева-магілянскай рэдакцыі, то для Паслаўскага формай украінскага нацыянальна-рэлігійнага самавызначэння быў і ёсць грэка-каталіцызм, або уніяцтва (53, с. 135).

Першакрыніцы па гісторыі рэлігійна-грамадскага руху Беларусі XVI—XVIII стст. змяшчаюцца ў асноўным у дарэвалюцыйных зборніках дакументаў тыпу "Русская историческая библиотека", "Акты, издаваемые Виленской археографической комиссией", "Акты, относящиеся к истории Западной России", "Документы, объясняющие историю Западнорусского края и его отношение к России и к Польше" і інш. Істотнай заганай гэтых выданняў з'яўляецца пэўная праваслаўна-вялікадзяржаўная тэндэнцыйнасць. Таму, каб атрымаць адэкватную навуковую карціну, сучасныя даследчыкі павінны звяртацца і да альтэрнатыўных дакументальных матэрыялаў, якіх, на жаль, пакуль што значна менш. Але і тыя, што ёсць, цяжкадаступныя. У гэтай сувязі хацелася б звярнуць увагу на зборнік дакументаў пад назвай "Помнікі гісторыі Украіны (1075—1623)". Ён падрыхтаваны уніяцкім мітрапалітам Андрэем Шапціцкім, які на працягу 40 гадоў збіраў іх у бібліятэках і архівах Рыма. Дакументы надрукаваны ў асноўным на лацінскай і італьянскай, некаторыя — на польскай мовах (46). З беларускіх выданняў першакрыніц трэба адзначыць фундаментальны зборнік "Унія в документах" (Мн., 1997), падрыхтаваны В. А. Цяпловай і З. І. Зуевай.

Мэта дадзенай публікацыі — абапіраючыся на першакрыніцы, наяўную літаратуру, пэўныя навуковыя вынікі, папершае, асэнсаваць феномен царкоўнай уніі з пункту гледжання філасофіі гісторыі, культуралогіі і паліталогіі,



па-другое, засяродзіцца на праблемах, якія недастаткова вы-светлены. Чытачу прапаноўваецца аўтарская канцэптуальная версія некаторых аспектаў рэлігійна-царкоўнай, грамадска-палітычнай і духоўна-культурнай сутнасці уніі, з якой, зразу-мела, можна згаджацца або спрачацца.

Як правільна адзначаюць сучасныя даследчыкі, унія — з'ява супярэчлівая і неадназначная. Яе немагчыма асэн-саваць палярна: або са знакам "плюс", або са знакам "мінус". Разглядаць царкоўную унію неабходна ў яе дына-міцы, гістарычным развіцці, як з'яву, прама або ўскосна знітаную са складаным сацыяльным, дзяржаўным, духоў-на-культурным жыццём беларускага і ўкраінскага народаў пачынаючы з узнікнення Вялікага княства Літоўскага, Рус-кага і Жамойцкага (ВКЛ) і да нашых дзён.

Істотнай перашкодай у справе адэкватнага асэнсаван-ня праблемы уніі з'яўляюцца шматлікія стэрэатыпы і клішэ, якія ўсталяваліся ў навуковай і папулярнай літаратуры з часоў Рэчы Паспалітай, Расійскай імперыі, СССР, а такса-ма канфесійная, палітычная або ідэалагічная ангажава-насць многіх аўтараў. На жаль, канфесійнага або ідэала-гічна-палітычнага падыходу да праблемы царкоўнай уніі не пазбаўлены і некаторыя сучасныя публікацыі. Навуко-вая аб'ектыўнасць, як і гістарызм, павінны, на наш погляд, з'яўляцца галоўнымі прынцыпамі даследавання праблемы царкоўнай уніі, высвятлення яе ролі ў рэлігійным, палітыч-ным і духоўна-культурным жыцці беларускага народа.

Якія аспекты дадзенай праблемы закранаюцца ў пуб-лікацыі?

Перш за ўсё гэта праблема перадгісторыі, перадумоў уніі. Існуе пункт гледжання, што унія не мела каранёў у народнай свядомасці беларусаў і ўкраінцаў, што яна вы-ключна палітычная акцыя, інспіраваная пэўнымі сіламі. Не адмаўляючы цалкам апошняга, мы імкнёмся паказаць, што уніяцкая ідэя мела ў грамадскім жыцці ВКЛ глыбокія ду-хоўна-культурныя і рэлігійна-царкоўныя карані. Карані гэ-тыя ў геапалітычным становішчы ВКЛ, Беларусі і Украіны "паміж Усходам і Захадам", Польшчай і Расійскай дзяржа-вай. Менавіта гэтым становішчам абумоўлена шматвяко-вая барацьба беларускага і ўкраінскага народаў на чале са сваімі лідэрамі за дзяржаўны і духоўна-культурны суве-рэнітэт, стварэнне аўтакефальнай праваслаўнай, незалеж-най рэфармаванай і уніяцкай царквы.

У высвятленні праблемы царкоўнай уніі і наогул куль-турна-гістарычнага лёсу Беларусі надзвычай важным з'яў-



ляецца пытанне "Усход—Захад", якое закранаецца ў шэрагу прац даследчыкаў, у тым ліку і ў працах аўтара дадзенай публікацыі (1; 44; 53; 54; 55). І тут трэба падкрэсліць адну істотную акалічнасць: няправільна лічыць Брэсцкую царкоўную унію першым "акном у Еўропу". Ужо з XIV—XV стст. ВКЛ, у прыватнасці Беларусь, Украіна, кантактавалі з заходнееўрапейскімі краінамі праз шырока адчыненыя дзверы. Каралеўскія, вялікакняжацкія прывілеі, а потым і Статуты гарантавалі спачатку шляхце, а потым і ўсім станам свабодны выезд за мяжу. Задоўга да царкоўнай уніі, у эпоху першага беларускага Адраджэння ў межах ВКЛ, адбываўся грандыёзны сінтэз усходняй і заходняй культур, аб чым сведчаць шматлікія працы беларускіх і ўкраінскіх даследчыкаў — філосафаў, гісторыкаў, літаратараў, мовазнаўцаў, мастацтвазнаўцаў.

Праблему царкоўнай уніі нельга адэкватна асэнсаваць па-за сувяззю з больш глабальнай, цэнтральнай праблемай палітычнай гісторыі ВКЛ, Беларусі — праблемай дзяржаўнага суверэнітэту. Імкненне ВКЛ да дзяржаўна-царкоўнай незалежнасці, як вядома, выклікала ўзрастаючае супрацьдзеянне як з боку Польшчы, так і з боку Маскоўскай дзяржавы. Калі ў адносінах з Польшчай ВКЛ час ад часу ўдавалася дасягнуць пэўных кампрамісаў, адносіны з Масквой станавіліся ўсё больш складанымі. Менавіта ў гэты перыяд фарміруецца самадзяржаўная і вялікадзяржаўная ідэалогія (яна змяшчала і ідэю прыярытэту рускага, "ісцінага" праваслаўя), з дапамогай якой маскоўскія вялікія князі, а потым і рускія цары тэарэтычна абгрунтавалі свае прэтэнзіі на беларуска-ўкраінскія землі. Высвятленне яе сутнасці дае магчымасць лепш зразумець складаньня і супярэчлівыя адносіны паміж Беларуссю, Украінай і Рускай дзяржавай на працягу XIV—XIX стст., у тым ліку і праблему царкоўнай уніі.

Трэба адзначыць, што паралельна з ідэяй уніі ў грамадскай свядомасці ВКЛ фарміруецца ідэя рэлігійна-царкоўнага плюралізму і знітаваная з ёй ідэя верацярпімасці як альтэрнатыва уніяцкай ідэі. Ідэя рэлігійна-царкоўнага плюралізму, або верацярпімасці, арганічна вынікала з духоўна-культурнага становішча ВКЛ "паміж Усходам і Захадам", шматканфесійнай сітуацыі, якая існавала ў беларуска-ўкраінска-літоўскай дзяржаве з самага пачатку яе ўзнікнення. Паступова гэтая ідэя набыла выгляд сталай прававой нормы, зафіксаванай у шэрагу вялікакняжацкіх і каралеўскіх прывілеяў і юрыдычных актах, у тым ліку і ў Статуце Вя-



лікага княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага. У параўнанні з уніяцкай плюралістычнай канцэпцыяй арганізацыі рэлігійна-царкоўнага жыцця з'яўлялася больш дасканалай і гістарычна перспектыўнай. Менавіта па гэтаму шляху пайшла ў далейшым еўрапейская, амерыканская, ды і наогул сусветная цывілізацыя.

Што тычыцца уніяцкай ідэі, то яна мела два варыянты: глабальны, або універсальны, і лакальны, або сепаратны. Першы, глабальны варыянт, нягледзячы на яго ўтапізм, у значнай ступені з'яўляецца экуменічным і гуманістычным. Справа ў тым, што пэўная частка еўрапейскага грамадства, у тым ліку і беларуска-ўкраінска-літоўскага, лічыла, што праблему рэлігійна-царкоўнага расколу хрысціянства, супрацьстаяння Захаду і Усходу, каталіцтва і праваслаўя можна вырашыць шляхам усеагульнай уніі, глабальнага царкоўнага кампрамісу, рэлігійнай згоды паміж заходняй і ўсходняй царквой. Ідэя глабальнай уніі карысталася папулярнасцю ў беларуска-ўкраінскім праваслаўным асяроддзі. І папулярнасць гэта вынікала са спецыфічнага, адметнага ад маскоўскага, менталітэту грамадства ВКЛ, заходняга, беларуска-ўкраінскага праваслаўя.

Адметны характар заходняга праваслаўя адзначалі гісторыкі рускай царквы, у прыватнасці А. Ул. Карташоў. На думку С. В. Марозавай, рэгіянальнай адметнасцю беларуска-ўкраінскага праваслаўя з'яўляліся такія яго рысы, як кантроль над царкоўным жыццём свецкіх асоб, існаванне брацтваў, інстытут патранату, беларуская рэдакцыя царкоўнаславянскай мовы (44, с. 6). Яраслаў Ісаевіч і Валерыя Нічык нават лічаць, што гэтыя адметнасці даюць падставу гаварыць пра пэўныя рэфармацыйныя тэндэнцыі ў заходнім праваслаўі (27, с. 84; 49, с. 65). Такой жа думкі прытрымліваецца вядомы даследчык рэфармацыйнага руху ў беларуска-ўкраінскіх землях М. В. Дзмітрыеў (18, с. 46, 100). Аднак адметны менталітэт беларуска-ўкраінскага праваслаўя гэтым не абмяжоўваўся. Вынікі ўзаемадзеяння з заходняй культурай тут былі больш значныя. Многія беларускія і ўкраінскія дзеячы праваслаўнай царквы, феадальныя, нават мяшчане ў значнай ступені былі інтэгрэваны ў заходнееўрапейскую культуру: яны мелі права свабоднага выезду за мяжу, зафіксаванае ў Статуце ВКЛ, падарожнічалі па Еўропе, вучыліся ў замежных навучальных установах, заходнееўрапейскіх універсітэтах. Да таго ж значная частка праваслаўных іерархаў, князёў, паноў, шляхты, мяшчан была параднёная з каталіцкімі, а потым



і пратэстанцкімі сем'ямі. Асаблівасцю, спецыфікай беларуска-ўкраінскага праваслаўя XV—XVII стст. было і тое, што яно ляльна, талерантна адносілася да філасофскай рэфлексіі сваіх багасловаў, іх імкнення звяртацца да арыстоцэлізму, неаплатанізму і іншых накірункаў антычнай філасофіі, рэнесансна-гуманістычных ідэй, навуковых, пазабіблейскіх уяўленняў пра свет і чалавека. Характэрна, што нават такі праваслаўны артадокс, як князь Андрэй Курбскі, апынуўшыся ў эміграцыі на Валыні, істотна змяніў свае адносіны да заходняй культуры і пачаў вывучаць латынь. Заканаммерным вынікам гэтай асаблівасці было ўзнікненне праваслаўных брацкіх школ, дзе выкладаліся традыцыйныя для Захада "семь навук вызвалёных", а таксама першай вышэйшай беларуска-ўкраінскай праваслаўнай установы — Кіева-Магілянскай акадэміі (1632), у сістэме адукацыі якой быў рэалізаваны сінтэз усходніх і заходніх культурна-рэлігійных каштоўнасцей.

На працягу некалькіх стагоддзяў у духоўным жыцці Беларусі і Украіны склаўся тып свецкага і царкоўнага дзеяча (Ф. Скарына, М. Гусоўскі, С. Будны, Л. Сапега, В. Цяпінскі, І. Пацей, М. Смятрыцкі, П. Магіла, С. Полацкі і інш.) "на мяжы культур", менавіта ўсходнееўрапейскай і заходнееўрапейскай, грэка-візантыйскай і лацінскай. Статус "на мяжы" даваў магчымасць беларускай і ўкраінскай культурам весці інтэнсіўны і плённы дыялог паміж Захадам і Усходам, які станоўча сказваўся на іх развіцці. Усё гэта абумоўлівала шырокі светапоглядны круггляд беларускіх і ўкраінскіх свецкіх і царкоўных дзеячаў, талерантныя адносіны заходняга праваслаўя да каталіцтва, заходняй культуры, у тым ліку і да уніяцкай ідэі. Адзначым, што пасля ўваходу беларускіх зямель у склад Расійскай імперыі паступова, але непазбежна адбываецца уніфікацыя беларуска-ўкраінскага і расійскага праваслаўя, нівеліроўка духоўнага свету яго службыцеляў і адэптаў па расійскаму, вялікадзяржаўнаму эталону. Беларуска-ўкраінскае праваслаўе паступова пазбаўляецца сваіх асобных спецыфічных рыс. Таму не дзіўна, што многія беларускія адраджэнцы XIX ст. (К. Каліноўскі і інш.) звязвалі надзею стварэння нацыянальнай царквы не з праваслаўем, якое з'яўлялася носьбітам вялікадзяржаўнай ідэі, а з уніяцтвам.

Шматлікія уніяцкія памкненні на глабальным узроўні, у тым ліку і Фларэнцыйская унія 1439 г., не вытрымалі выпрабаванняў у сутыкненні з суровай гістарычнай рэчаіснасцю і ў рэшце рэшт аказаліся ўтопіяй. Ім супрацьстаялі пэў-



ныя ўплывовыя сілы як на Захадзе, так і на Усходзе. У прыватнасці, хутка высветлілася, што Масква прынцыпова адмаўляе ідэю глабальнай уніі, прызнаючы адзіна правільнай, праўдзивай хрысціянскай верай рускае праваслаўе. Гэтыя абставіны істотна паўплывалі на далейшыя падзеі. Быў выпрацаваны новы, лакальны варыянт уніяцкай ідэі, аўтарамі якога былі праваслаўныя іерархі, ініцыяваныя папскай канцылярыяй, езуітамі, каталіцкімі біскупамі. Праект лакальнай уніі быў знітаваны з контррэфармацыйнай дзейнасцю каталіцкай царквы ў межах ВКЛ, якая пачалася з другой паловы XVI ст. Ён сустрэў падтрымку ў пэўных колах беларуска-ўкраінскага грамадства і перш за ўсё з боку ўрада Рэчы Паспалітай. Апрача іншых істотную ролю тут адыграў такі фактар, як узрастаючая пагроза незалежнасці ВКЛ з боку Маскоўскай дзяржавы (Лівонская вайна 1558—1583 гг., стварэнне Маскоўскай патрыярхіі ў 1589 г. і інш.)

Аднак с самага пачатку ідэя лакальнай царкоўнай уніі мела шэраг істотных заган. Па-першае, яна была палітычна і ідэалагічна тэндэнцыйнай, знітаванай з геапалітычнымі і канфесійнымі планамі Рыма, каталіцкай царквы, польскіх свецкіх і духоўных феадалаў, контррэфармацыйнага руху. Па-другое, яна прадугледжвала фарсіраванне уніяцкай ідэі. Па-трэцяе, царкоўная унія супярэчыла перакананням і жаданню шырокіх колаў беларуска-ўкраінскага грамадства, і таму пры яе ўвядзенні непазбежны быў прымус, які ў значнай ступені дыскрэдытаваў уніяцкую ідэю, абумовіў шэраг адмоўных рыс у наступным гістарычным жыцці беларускага народа: разбурэнне прававой свядомасці і стымуляцыю супрацьпраўных учынкаў, дзеянняў, насілля; узмацненне ў грамадстве рэлігія-інтэлектуальнай нецярпімасці, сацыяльнай варожасці; змену настрояў у частцы праваслаўнай супольнасці ў адносінах да ўрада Рэчы Паспалітай з лаяльных да варожых і на гэтай падставе імкненне да палітычнай інтэграцыі з Маскоўскай дзяржавай; выкарыстанне "насілля над праваслаўнай верай" у якасці казырнай карты рускага самадзяржаўя ў яго імперскай палітыцы; раскол нацыі на уніяцкае сялянства і каталіцкую шляхту, што вельмі адмоўна паўплывала на лёс беларускай дзяржаўнасці і нацыянальнай культуры. Перманентны канфесійны канфлікт, ініцыяваны лакальнай Брэсцкай уніяй 1596 г., стаў адной з прычын страты Рэччу Паспалітай сваёй дзяржаўнай незалежнасці. (Як вядома, рэлігійны фактар адыграў істотную ролю ў падзелах Рэчы Паспалітай 1772, 1793, 1795 гг.)



Прыблізна ў 70—80-я гг. XVI ст. у грамадскай свядомасці ВКЛ больш-меньш выразна акрэсліліся дзве глабальныя мадэлі рэлігійна-царкоўнага жыцця: плюралістычная, або рэнесансна-гуманістычная, і унітарная, або контррээфармацыйная.

Плюралістычная мадэль была вынікам не толькі Адраджэння і Рэфармацыі, але і развіцця айчынай палітычнай і духоўнай культуры на працягу некалькіх стагоддзяў, усталявання ў ВКЛ канстытуцыйных свабод, якія гарантавалі праваслаўным і каталіцкім, а потым і пратэстанцкім магнатам, шляхце, мяшчанам роўныя (у межах свайго стану) юрыдычныя і рэлігійныя правы, усталёўвалі рэлігійную талерантнасць. Прынцып верацярпімасці набывае легітымнасць у гады праўлення вялікага князя і караля Жыгімонта Аўгуста (1544—1572). У 1563 г. ён выдаў дэкрэт, які, зыходзячы з прынцыпу верацярпімасці, адмяняў усе абмежаванні Гарадзельскай пастановы 1413 г. і абвешчаў поўную грамадзянскую роўнасць каталіцкай, праваслаўнай і пратэстанцкай шляхты. У 1573 г. была прынята знакамітая Варшаўская дамова, якая абвешчала роўнасць усіх хрысціянскіх веравызнанняў Рэчы Паспалітай. Яна цалкам увайшла ў Статут ВКЛ 1588 г. Другая палова XVI ст. сапраўды была "залатым векам" гісторыі ВКЛ. На жаль, гэта быў кароткі час адноснай духоўна-рэлігійнай свабоды, калі была зроблена спроба рэалізацыі ліберальна-дэмакратычнай (у яе канкрэтна-гістарычным выглядзе) мадэлі рэлігійна-палітычнага жыцця, падставай якой павінны з'яўляцца вяршэнства закона, інтэлектуальная свабода, рэлігійная талерантнасць, канфесійны плюралізм.

На паверхню грамадскага жыцця ВКЛ ідэя лакальнай царкоўнай уніі выйшла пасля заключэння палітычнай Люблінскай уніі 1569 г. Контррээфармацыя, якая пачалася ў ВКЛ з 70-х гг. XVI ст., рашуча і катэгарычна адвергла прынцып рэлігійнай цярпімасці. У якасці альтэрнатывы рэнесансна-гуманістычнай, плюралістычнай мадэлі духоўнага, рэлігійна-царкоўнага жыцця яна прапанавала ідэю уніі ў яе лакальным выглядзе, паколькі глабальны варыянт аказаўся нерэальным. Як адзначалася, да ідэі царкоўнай уніі частка беларуска-ўкраінскага грамадства, перш за ўсё "вярхі", была адносна падрыхтаваная. Гэта і папулярнасць ідэі хрысціянскага адзінства, і спецыфічны, адметны ад маскоўскага, менталітэт беларуска-ўкраінскага праваслаўя, і масавы характар міжканфесійных шлюбавых і сувязь ідэі уніі з ідэяй царкоўнай і дзяржаўнай незалежнасці, а таксама з



ідэяй інтэграцыі ў еўрапейскую культуру, і ўзрастаючая пагроза дзяржаўнаму існаванню ВКЛ з Усходу і інш. У сувязі з гэтым трэба пазбавіцца ад трактоўкі прыхільнікаў уніі як банальных здраднікаў, якія адмаўляліся ад сваіх рэлігійных і духоўна-культурных каранёў, кіруючыся сваімі амбіцыямі і карыслівымі палітычнымі і матэрыяльнымі інтарэсамі. Ідэя лакальнай уніі вельмі інтэнсіўна прапагандавалася папствам, заходняй царквой, езуіцкімі публіцыстамі.

Але ж мала хто ведаў, як гэта лакальная унія будзе рэалізуюцца, уводзіцца ў жыццё. Многія спадзяваліся, што уніяцкія дзеячы, урад будуць кіравацца прынцыпам добраахвотнасці і прытрымлівацца існуючых у грамадстве прывілеяў, якія былі нададзены вялікакняжацкай і каралеўскай уладай праваслаўным вернікам. Гэтую ілюзію падзяляў нават такі мудры і дасведчаны палітык, як Леў Сапега. Але ж рэальнае жыццё абвергла гэтыя спадзяванні.

Адмова ад плюралістычнай, ліберальна-дэмакратычнай мадэлі развіцця і курс на прымусовую уніфікацыю рэлігійна-царкоўнага жыцця грамадства быў вялікай гістарычнай памылкай урада Рэчы Паспалітай. Унія не толькі не кансалідавала, а, наадварот, дэстабілізавала грамадства. Больш таго, той рэлігійны і сацыяльна-палітычны прымус, які шырока практыкаваўся пры ўвядзенні уніі, адштурхнуў ад урада Рэчы Паспалітай значную частку праваслаўнага насельніцтва, асабліва ўсходніх ваяводстваў, казацтва, дапамог Рускай дзяржаве ў яе экспансіі на Захад. У рэшце рэшт царкоўная унія выклікала грамадзянскі канфлікт такой моцы, які садзейнічаў разбурэнню дзяржавы.

Вышэйсказанае не сведчыць, што Брэсцкая царкоўная унія як гістарычная з'ява павінна ацэньвацца толькі са знакам "мінус". Яшчэ раз нагадаем пра супярэчлівасць і гістарычную эвалюцыю уніяцкага руху на Беларусі, якія грунтоўна прааналізаваны ў працы С. Марозавай (44). На першым этапе гісторыі айчыннага уніяцтва (1596 — 30-я гады XVII ст.), з аднаго боку, шырока выкарыстоўваўся рэлігійны прымус, з другога — дзякуючы І. Пацею, І. Руцкаму, А. Сяляве і іншым уніяцкім дзеячам адбываецца працэс станаўлення царкоўна-арганізацыйнай і культурна-асветніцкай структуры уніяцтва. З цягам часу уніяцкая ідэя набывае папулярнасць. Уніяты ў другім-трэцім пакаленні лічаць сваю веру роднай, спадчынай, "ад бацькоў, дзядоў". У канцы XVII — 90-я гг. XVIII ст. уніяцтва становіцца масавым веравызнаннем, якое ахоплівае да 80% беларускага сялянства, частку мяшчан, дробнай і сярэдняй шлях-



ты. Пасля падзелу Рэчы Паспалітай дамінантным зноў становіцца прыму́с, які праяўляецца ў самай разнастайнай форме. Але ж гэта ўжо прыму́с у адносінах да уніі, якая рэальна прэтэндуе на ролю нацыянальнай царквы. У рэшце рэшт расійскае самадзяржаўе ў хаўрусе з праваслаўнай царквой і уніяцкімі іерархамі пасяхова "вырашылі уніяцкае пытанне", пазбавіўшы гэта веравызнанне права на існаванне. Унія стала ахвярай той неталерантнасці, якую яна практыкавала ў першы перыяд сваёй гісторыі ў адносінах да праваслаўя.

Прыму́совае ўвядзенне уніі ў 1596 г. і яе скасаванне ў 1839 г. — гэта дзве катастрофы ў гісторыі беларускага народа, яго духоўна-рэлігійнага жыцця, акты знешняга ўмяшання — спачатку з Захаду, а потым з Усходу — у натуральна абумоўлены працэс гістарычнага развіцця, умяшання ў цывілізаваную супольнасць, якая пасяхова на працягу некалькіх стагоддзяў інтэгралася ў еўрапейскую культуру на падставе рэлігійнага плюралізму і верацярпімасці, прайшла праз эпоху ўласнага Адраджэння, стварыла сваю нацыянальную культуру з шэдэўрамі сусветнага значэння — Бібліяй Скарыны, Статутамі ВКЛ і інш. Як прыму́совае ўвядзенне уніі, так і яе скасаванне аказалі разбуральнае ўздзеянне на менталітэт беларускага народа, яго самасвядомасць.

Адзначаючы пазітыўныя моманты ў дзейнасці уніяцкай царквы, перш за ўсё трэба звярнуць увагу на яе здабыткі ў галіне культуры, адукацыі, кнігадрукавання, архіўна-бібліятэчнай справы, развіцці мастацтва, што пераканаўча паказалі ў сваіх працах беларускія даследчыкі. І тут узнікае заканамернае пытанне: у якой ступені гэтая дзейнасць была нацыянальна афарбаванай, садзейнічала развіццю беларускай культуры, беларускай мовы і наогул нацыянальнай беларускай самасвядомасці? Шэраг сучасных даследчыкаў, на наш погляд, аб'ектыўна і правільна падкрэсліваюць, што ва уніяцкім руху існавалі дзве тэндэнцыі: лацінізацыі-паланізацыі і беларусізацыі рэлігійна-царкоўнага жыцця. Гэтыя дзве тэндэнцыі акрэслена выяўляліся ў культурнай спадчыне уніяцтва. Ва уніяцкіх школах, якія засноўваліся на тэрыторыі Беларусі, побач з лацінскай і польскай вывучаліся грэчаская, царкоўнаславянская і беларуская мовы. На гэтых жа мовах друкаваліся уніяцкія кнігі. Пры уніяцкіх манастырах ствараліся багатыя кнігасховішчы, бібліятэкі, дзе канцэнтраваліся выданні па розных галінах ведаў і на розных мовах (44, с. 19—20, 33—37). Даследчыкамі адзначаюцца



наватарства, самабытнасць, дэмакратызм уніяцкага мастацтва (іканапісу, архітэктуры, музыкі, скульптуры, прыкладнога мастацтва, кніжнай графікі), з якім знітавана ўзнікненне арыгінальнага стылю — "віленскага барока" (12). Значны ўклад унесла уніяцтва ў развіццё беларускай мовы, выкарыстоўваючы яе ў царкоўных казаннях, школьным навучанні, папулярнай рэлігійнай і палемічнай літаратуры (43, с. 104—114). Уніяцтва дало культуры, літаратуры Беларусі шэраг таленавітых пісьменнікаў, і сярод іх Іпацця Пацея, творы якога напісаны на бліскучай і сакавітай беларускай мове XVI ст. (62; 63; 64). Уніяцтву належыць пэўная заслуга ў фарміраванні нацыянальнай самасвядомасці, станаўленні ідэі беларускага Адраджэння. У яго лоне, таксама як і ў лоне каталіцтва і праваслаўя, выхоўваліся першыя носьбіты гэтай ідэі — прадстаўнікі творчай інтэлігенцыі, чыноўніцтва, вучні, студэнты. К. Каліноўскі, як вядома, лічыў уніяцтва "вераі нашых дзядоў і прадзедаў", а уніяцкую царкву — царквой нацыянальнай (29, "Мужыцкая праўда" № 6).

Адным з мала распрацаваных пытанняў гісторыі айчыннага уніяцкага руху з'яўляецца пытанне хаўрусу праваслаўных і пратэстанцкіх вернікаў у іх барацьбе за царкоўна-рэлігійную свабоду, усталявання ў краіне верацярпімасці; супрацьстаяння гэтых канфесій прымусовай і гістарычна немэтазгоднай уніфікацыі грамадска-рэлігійнага жыцця. Гэтая праблема толькі часткова закраналася ў беларускай гістарыяграфіі (57, с. 47—48; 7, с. 381—383).

З праблемай царкоўнай уніі знітавана праблема нацыянальнай царквы. На гэты конт існуюць розныя меркаванні (69, с. 34—37). Сярод іх і такое, што гаворыць пра нацыянальную царкву бессэнсоўна: хрысціянская царква таго або іншага народа, той або іншай краіны не мае нацыянальнасці і можа з'яўляцца толькі аўтакефальнай. Меркаванне гэта, на наш погляд, спрэчнае. На думку аўтарытэтнага праваслаўнага багаслова, гісторыка, філосафа протаіерэя Іаана Мейендорфа, "этнический фактор в большой степени заменил региональный и территориальный принцип церковной структуры, и на эту эволюцию следует смотреть как на обмирщение церкви" (45, с. 117). Як вядома, усе знакамітыя рускія царкоўныя гісторыкі пісалі гісторыю менавіта "рускай царквы" (Макарий. История русской церкви; Голубинский Е. Е. История русской церкви; Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви; і інш.), г. зн. праваслаўнай царквы Расіі, якая з'яўлялася носьбітам рускай нацыянальна-палі-



тычнай ідэалогіі, "рускай ідэі". Гэтае ж самае можна сказаць пра балгарскую праваслаўную царкву, польскую каталіцкую царкву і інш. У гэтым плане зусім правамернай з'яўляецца пастаноўка праблемы нацыянальнай беларускай царквы, на статус якой на працягу многіх стагоддзяў прэтэндавалі праваслаўная, каталіцкая, пратэстанцкая і уніяцкая царквы. Дарэчы, праблема гэта закранаецца ў шэрагу публікацый апошніх гадоў, у тым ліку ў артыкулах Леаніда Лыча і Івана Чароты (39).

Уніяцкая ідэя, якую ўзялі на ўзбраенне ў другой палове XVI ст. правячыя колы Рэчы Паспалітай, мела, як адзначалася, не толькі экуменічныя, але і палітычныя мэты. Адна з іх зводзілася да таго, што царкоўная унія павінна была з'явіцца сродкам інтэграцыі Рэчы Паспалітай з Маскоўскай дзяржавай. На думку некаторых дзяржаўных дзеячаў ВКЛ, перш за ўсё Льва Сапегі, гэта інтэграцыя павінна адбыцца як на палітычнай (канфедэрацыя, адзіны кіраўнік пры захаванні кожнай з дзяржаў сваёй адметнасці, "вечны мір" і інш.), так і на рэлігійна-царкоўнай падставе (унія альбо верацярпімасць). Меркавалася, што палітычная і царкоўная інтэграцыя зможа прадухіліць інкарпарацыю. Як вядома, наступная гісторыя прадэманстравала ўтапічнасць гэтых спадзяванняў.

З гісторыяй царкоўнай уніі знітавана праблема ўзнікнення, станаўлення і развіцця такой з'явы, як грамадска-палітычная апазіцыя. Упершыню ў грамадскім жыцці ВКЛ мы сустракаемся з моцным апазіцыйным рухам пачынаючы з часоў Ягайлы Альгердавіча (Кейстут, Вітаўт, Андрэй Полацкі, Свідрыгайла і інш.). Ён абумоўлены рознымі палітычнымі абставінамі, у тым ліку і барацьбой супраць рэлігійна-прававой дыскрымінацыі беларуска-ўкраінскіх феадалаў, за захаванне дзяржаўнага суверэнітэту ВКЛ. Бакі спачатку дзейнічалі галоўным чынам сілавымі сродкамі або метадам палітычнай інтрыгі. Разам з тым менавіта ў гэты перыяд у жыцці беларуска-ўкраінскага грамадства фарміруецца новы, цывілізаваны характар адносін паміж афіцыйнай уладай і палітычнай апазіцыяй. У рэшце рэшт да дзяржаўных дзеячаў ВКЛ, вялікіх князёў прыходзіць разуменне, што грамадскую стабільнасць немагчыма захаваць, спадзеючыся выключна на сілу, а тым больш на рэпрэсіі, што супярэчнасці паміж рознымі пластамі грамадства можна пераадолець толькі сродкамі дамовы, кампрамісу, якія грунтуюцца на дагаворнай, прававой падставе. Гэта лінія стала галоўнай у дзейнасці вялікакняжацкай улады.



Важным этапам у гісторыі беларуска-ўкраінска-літоўскага апазіцыйнага руху з'явілася Рэфармацыя, у выніку якой у другой палове XVI ст. ад пануючых — каталіцкага і праваслаўнага — веравызнанняў адышла значная частка феадальнага саслоўя, мяшчанства і якая высунула свае сацыяльна-палітычныя патрабаванні. Аднак ВКЛ не стала арэнай крывавых сутычак, як гэта было ў Германіі і Францыі. І адбылося гэта ў значнай ступені дзякуючы ўзважанай і дальнабачнай палітыцы афіцыйнай улады, якая канфлікт з рэфармацыйнай апазіцыяй, супярэчнасці паміж католікамі, пратэстантамі і праваслаўнымі вырашала ў асноўным сродкамі кампрамісу, грамадскага дагавора, выдаўшы шэраг прававых актаў, якія ўраўноўвалі ў правах праваслаўных, католікаў і пратэстантаў, усталёўвалі ў краіне рэлігійную цярымасць. У другой палове XVI ст. у ВКЛ усталёўваліся ў асноўным цывілізаваныя формы сацыяльна-палітычнага і рэлігійна-царкоўнага жыцця: розныя станы, грамадскія і канфесійныя суполкі, нарэшце, асобныя грамадзяне адстойвалі свае інтарэсы, свабоды галоўным чынам прававымі сродкамі, звяртаючыся да закону, судовых інстанцый, лабіруючы ва ўладзе прывілеі. З часоў Рэфармацыі і развіцця кнігадрукавання набывае папулярнасць публіцыстычная форма сацыяльна-палітычнай і рэлігійнай барацьбы. Улада ў гэты перыяд больш-менш паслядоўна прытрымліваецца прынцыпу вяршэнства закону.

Пасля ўвядзення царкоўнай уніі адносіны паміж пануючымі плынямі, афіцыйнай уладай і рэлігійна-палітычнай апазіцыяй істотна змяняюцца. Улада цалкам становіцца на бок уніятаў, выдаючы дэкрэты, якія супярэчаць існуючаму заканадаўству, Статуту 1588 г., парушаючы традыцыйныя прывілеі і правы праваслаўнай часткі беларуска-ўкраінска-літоўскага грамадства, праваслаўнай і пратэстанцкай царквы. Пры патуранні і заступніцтве ўлады Рэчы Паспалітай у адносінах да праваслаўных і пратэстанцкіх вернікаў практыкуецца адкрыты прымус, які ў рэшце рэшт даводзіць справу да эксцэсаў. І вінаваты перш за ўсе тут быў урад, які адмовіўся ад цывілізаваных адносін з антыуніяцкай апазіцыяй, адышоў ад палітыкі сацыяльнага кампрамісу, прынцыпаў рэлігійнага плюралізму, верацярымасці, добраахвотнасці, палітыкі "над сутычкай" і цалкам стаў на пазіцыі аднаго з бакоў. Гэта была памылковая палітычная стратэгія, ад якой урад вымушаны быў часткова адмовіцца ўжо ў 30-я гг. XVII ст. (80, № 54, 55, с. 200—204).



Рэлігійна-палітычная апазіцыя XVI—XVII стст. адыграла пазітыўную ролю ў гісторыі сацыяльна-палітычнага і духоўна-культурнага развіцця беларуска-ўкраінска-літоўскага грамадства. У выніку грамадзянскага супрацьстаяння, барацьбы розных рэлігійных, сацыяльных, палітычных, інтэлектуальных тэндэнцый выпрацоўваліся аптымальныя механізмы грамадскага і індывідуальнага жыцця, фарміраваліся цывілізаваныя, ліберальна-дэмакратычныя прынцыпы быцця чалавека. Адмова лічыцца з інтарэсамі і патрабаваннямі апазіцыйнага руху, які прадстаўляў значную частку грамадства, імкненне задушыць праваслаўна-пратэстанцкую апазіцыю, а не дамовіцца з ёй, што было характэрна для ўрадавай палітыкі Рэчы Паспалітай пасля 1596 г., вельмі адмоўна паўплывалі на далейшы лёс краіны.

Недаацэнена ў беларускай гістарыяграфіі дзейнасць слаўнай плеяды беларускіх і ўкраінскіх праваслаўных святароў, настаўнікаў, вучоных, знітаных са знакамітай Кіева-Магілянскай акадэміяй, — Пятра Магілы, Сільвестра Косава, Ісаі Казлоўскага, Інакенція Гізеля, Лазара Барановіча, Фамы Іеўлевіча, Антонія Радзівілоўскага і інш. Яны прадстаўлялі альтэрнатыўны Брэсцкай царкоўнай уніі шлях духоўна-культурнай інтэграцыі з Захадам, які, у адрозненне ад Брэсцкага, грунтаваўся на добраахвотнасці, паступовасці, захаванні палітычнай незалежнасці, этнічнай і рэлігійнай адметнасці і свабоды. Ідучы па гэтаму шляху, яны зрабілі для беларуска-ўкраінскай культуры больш, чым уніяты. Гэты (назавём яго "кіева-магілянскім") шлях быў па сутнасці працягам у канкрэтна-гістарычных умовах той лініі, якая была высунута беларускім і ўкраінскім Адраджэннем, прапанавана яго выдатнымі прадстаўнікамі — Ф. Скарынам, М. Гусоўскім, В. Цяпінскім, С. Будным, Л. Сапегам, Д. Зізаніем і інш. (52; 54; 82).

Гэтыя, як і іншыя, пытанні закранаюцца і разглядаюцца ў прапанаванай чытачу працы.



## II. ШЛЯХ ДА УНІІ

---

### 1. Перадумовы уніі

Брэсцкая царкоўная унія 1596 г. не пачыналася тайнай змовай беларускіх і ўкраінскіх праваслаўных епіскапаў або паездкай у Рым Іпація Пацея і Кірылы Цярлецкага. Яна таксама не з'яўлялася выключна вынікам папскай дыпламатыі, дзейнасці каталіцкай контррэфармацыі, езуіцкай прапаганды, палітычнага прымусу з боку ўрада Рэчы Паспалітай. Ідэя царкоўнай уніі вынікала з самой сутнасці грамадскага і духоўна-культурнага жыцця Вялікага княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага, была абумоўлена асаблівым характарам яго геапалітычнага становішча, барацьбой за захаванне дзяржаўнай незалежнасці.

Геапалітычнае становішча ВКЛ коратка фармулюецца наступным чынам: "паміж Усходам і Захадам". З духоўна-гістарычнага пункту гледжання — гэта існаванне на скрыжаванні дзвюх хрысціянскіх канфесій і культур — праваслаўнай і каталіцкай, усходне- і заходнееўрапейскай. З пункту гледжання дзяржаўна-палітычнага — гэта становішча паміж Рускай дзяржавай і Польшчай. Трэба адзначыць, што геапалітычнае становішча Беларусі паміж Усходам і Захадам, Польшчай і Расіяй уяўляе сабою стала дзейны фактар, які на працягу амаль усёй гісторыі ўплываў і ўплывае на сацыяльна-эканамічнае, дзяржаўнае, духоўна-культурнае жыццё беларускага народа, яго менталітэт. Без уліку гэтага фактара нельга правільна, адэкватна ацаніць многія гістарычныя падзеі і ў іх ліку гісторыю уніі, спасцігнуць сэнс той драматычнай і трагічнай барацьбы, якая разгарнулася вакол яе, зразумець яе далейшы лёс і вынікі.

Спецыфічнае духоўна-культурнае становішча ВКЛ, у прыватнасці Беларусі, на працягу многіх стагоддзяў вымала вырашэння шэрагу важных для існавання народа, грамадства, дзяржавы праблем. У першую чаргу гэта праблема мірнага суіснавання праваслаўнага, каталіцкага, а



потым і пратэстанцкага супольніцтваў, карацей кажучы, праблема рэлігійнай згоды. На працягу XIII—XVI стст. вялікакняжацкі ўрад у цэлым даволі паспяхова вырашаў гэту праблему серыяй грамат, прывілеяў і іншых прававых актаў, усталёўваючы ў краіне адносную рэлігійную цярпімасць. Па-другое, гэта праблема ўзгаднення, сінтэзу дзвюх культур, на скрыжаванні якіх знаходзілася Беларусь, — усходнееўрапейскай, падставай якой з'яўлялася грэка-візантыйская цывілізацыя, і заходнееўрапейскай, у аснове якой ляжала лацінская духоўная традыцыя. З цягам часу перад беларускім грамадствам узнікае трэцяя, не менш важная культурна-гістарычная праблема — праблема захавання духоўна-культурнай ідэнтычнасці, абароны нацыянальнай беларускай культуры ад пагрозы яе растварэння ў польскай, а потым і ў рускай культуры.

Што датычыць геапалітычнага становішча "паміж Польшчай і Рускай дзяржавай", то яно абумоўлівала неабходнасць непарыўнай, шматвяковай барацьбы ВКЛ, Беларусі за сваю незалежнасць, дзяржаўны суверэнітэт.

Адным са сродкаў захавання дзяржаўнай і духоўна-культурнай незалежнасці з'яўлялася імкненне да стварэння самастойнай царквы, якое на працягу шматвяковай гісторыі мела некалькі мадыфікацый. Найбольш значнымі з іх былі ідэя незалежнай беларуска-ўкраінскай праваслаўнай мітраполіі і ідэя уніі праваслаўнай і каталіцкай царквы. Пэўным колам у Заходняй Еўропе, Польшчы, ВКЛ здавалася, што шляхам глабальнага царкоўнага кампрамісу, рэлігійнай згоды паміж усходняй і заходняй царквой магчыма вырашыць праблему супрацьстаяння Захаду і Усходу, Рэчы Паспалітай і Рускай дзяржавы. Для шэрагу грамадскіх і царкоўных дзеячаў царкоўная унія з'яўлялася таксама сродкам інтэграцыі Беларусі ў Заходнюю Еўропу.

## **2. Пачатак дзяржаўна-царкоўнага саперніцтва паміж Вільняй і Масквой**

Ужо першыя вялікія кіеўскія князі разумелі, што незалежная царква ўмацоўвае суверэнітэт дзяржавы. Таму на мітрапаліцкі прастол яны імкнуліся пасадыць не прызначанага з Канстанцінопаля грэка, а свайго — кіеўскага, смаленскага, полацкага — святара. Пазней гэтак жа паводзілі сябе вялікія князі літоўскія і маскоўскія. Як вядома, першым мітрапалітам-славянінам быў Іларыён (1051), адзін з



найбольш адукаваных людзей свайго часу, аўтар знакамітага "Слова пра Закон і Боскую ласку". Другім шырокавядомым тутэйшым мітрапалітам быў Клімент Смаляціч (1147), "кніжнік і філосаф, якога ў рускай зямлі яшчэ не было", як адзначае летапіс. Характэрна, што Клімента, як выразніка мясцовай, заходнеправаслаўнай царкоўнай аўтаноміі, падтрымліваў вялікі кіеўскі князь Ізяслаў, у той час як супраць яго кандыдатуры выступіў уладзіміра-суздальскі князь, заснавальнік Масквы Юрый Даўгарукі. Барацьба, якая разгарнулася вакол кандыдатуры Клімента Смаляціча, сведчыла пра ўзнікненне супярэчнасці ў арганізацыйна-царкоўнай арыентацыі заходняй і ўсходняй часткі Кіеўскай Русі.

Першую спробу стварыць асобную мітраполію на ўсходніх крэсах Кіеўскай Русі зрабіў суздальскі князь Андрэй Баглюбскі (1155). Ён абвясціў епіскапам Растоўскім і Суздальскім папа Фёдара, аднак канстанцінопальскі патрыярх не прызнаў новай мітраполіі. Супраць таксама выступілі паўднёва-заходнія князі і епіскапы. Дарэчы, гэта быў той самы Фёдар, або Федарэц, раскольніцтва і некананічнасць дзеянняў якога выкрываў беларускі епіскап Кірыла Тураўскі. Паступова Паўночна-Усходняя Русь пачынае лічыць сябе адметнай ад Русі Паўднёва-Заходняй, а Суздаль, Уладзімір, Растоў Вялікі, а потым і Масква пачынаюць супрацьпастаўляць сябе Кіеву. Яскравым сведчаннем гэтага з'яўляецца паход Андрэя Багаслоўскага ў 1171 г. на Кіеў, у выніку чаго "маці гарадоў рускіх" была падвергнута страшэннаму разграбленню, прычым асабліва пацярпелі цэрквы і манастыры.

Даследчыкі аднадушна адзначаюць, што Кіеўская Русь была дзяржавай еўрапейскай і талерантнай (30, с.263—266). Яе землі падтрымлівалі інтэнсіўныя гандлёвыя, палітычныя, культурныя, дынастычныя адносіны з Усходам і Захадам. Купцы і іншыя чужаземцы, якія жылі галоўным чынам у заходніх і паўднёва-заходніх гарадах, мелі права вызнаваць сваю веру. У Полацку, Смаленску, Кіеве, Ноўгарадзе Вялікім існавалі каталіцкія цэрквы і нават асобныя кварталы, дзе жылі іншаземцы. Падзел хрысціянскай царквы на ўсходнюю і заходнюю (1054) і ўзнікшыя ў гэтай сувязі супярэчнасці ў большай ступені закранулі паўночна-ўсходняе праваслаўе. На заходніх і паўднёва-заходніх землях Кіеўскай Русі, якія потым увайшлі ў склад ВКЛ, дамінавала верацярпімасць.

У выніку распаду Кіеўскай Русі пасля мангола-татарскага нашэсця азначыліся тры цэнтры, якія прэтэндавалі на дзяржаўную гегемонію: паўднёва-заходні (Галіч, Ула-



дзімір-Валынскі, Львоў), паўночна-заходні (Новагародак, Вільня, Полацк) і паўночна-заходні (Уладзімір, Суздаль, Цвер, Масква). Калі паўночна-ўсходнія княствы ў сваёй палітычнай дзейнасці абапіраліся галоўным чынам на мангола-татарскіх ханаў, то паўднёва-заходнія, заходнія і паўночна-заходнія землі былой Кіеўскай Русі арыентаваліся на падтрымку заходніх краін і заходняй царквы. Усё гэта не магло не ўплываць на менталітэт усходняга і заходняга праваслаўя. Між тым Кіеў стаў вельмі небяспечным для праваслаўных мітрапалітаў, таму яны часцей жывуць у паўночна-ўсходніх гарадах Русі (Уладзіміры, Цвяры). У 1300 г. пасля чарговага разграблення мангола-татарамі Кіева кіеўскі мітрапаліт пераносіць сваю рэзідэнцыю ва Уладзімір. Устрыжаны ўтварэннем Уладзімірскай мітраполіі, галіцка-валынскі князь дабіўся ад візантыйскага імператара і патрыярха ператварэння Галіцкай епіскапіі ў мітраполію (1302), але ж яна праіснавала нядоўга. Галіцкая мітраполія то адкрывалася, то закрывалася, і ў апошнім рашучая роля належыць уладзіміра-маскоўскім мітрапалітам, якія прыкладалі ўсе намаганні, каб падпарадкаваць сваёй уладзе паўднёва-заходнюю і заходнюю царкву.

У пачатку XIV ст. адбываецца гістарычная і нават лёсавызначальная падзея ў жыцці ўсходнеславянскіх зямель — узвышэнне маскоўскага князя, якога падтрымала праваслаўная царква. Справа ў тым, што сапернік Масквы цвярскі князь Міхаіл Яраславіч, які з'яўляўся адначасова і вялікім князем Уладзімірскім, г. зн. галоўным сярод рускіх князёў, дапусціў вялікую палітычную памылку: ён не прызнаў мітрапаліта Пятра, які быў пастаўлены Канстанцінопалем. Гэта выкарыстаў маскоўскі князь Юрый Данілавіч, які стаў на бок мітрапаліта. Апошні ператварыўся у палкага прыхільніка Юрыя і жыў часцей у Маскве, чым ва Уладзіміры. Хаўрус Масквы з галавой праваслаўнай царквы адыграў істотную ролю ў яе перамозе над сапернікамі за палітычнае прашынства. Саюз гэты ўмацаваўся пры Іване Данілавічу Каліце, які пры падтрымцы праваслаўнай царквы атрымаў у золатаардынскага хана ярлык на вялікае княжанне, перамогшы свайго галоўнага саперніка — цвярскага князя. У 1355 г. рашэннем канстанцінопальскага патрыяршага сінода рэзідэнцыя кіеўскіх мітрапалітаў была перанесена ва Уладзімір, фактычна ж мітрапаліт жыў у Маскве.

Праблема аўтаноміі заходнеправаслаўнай царквы з'яўлялася вельмі важнай у агульнапалітычнай дзейнасці



вялікіх князёў літоўскіх. Гэта і не дзіўна, бо значную частку дзяржавы складалі беларуска-ўкраінскія землі з праваслаўным насельніцтвам. Каля 1320 г. вялікі князь Гедымін дабіўся адкрыцця новай мітраполіі з цэнтрам у Новагародку, у якую ўваходзілі Полацкая і Тураўская епархіі. Аднак у выніку намаганняў маскоўскага мітрапаліта яна хутка была закрыта.

Прыблізна з сярэдзіны XIV ст. пачынаецца сур'ёзнае палітычнае супрацьстаянне паміж ВКЛ і Маскоўскім княствам. Абодва лідэры гэтых дзяржаў — вялікі князь літоўскі Альгерд Гедымінавіч і вялікі князь маскоўскі Дзмітрый Іванавіч — прэтэндавалі на ролю збіральнікаў "рускіх" зямель. Саюзнікамі Альгерда былі яго цесць, цвярскі князь Міхаіл Аляксандравіч (дзед Ягайлы), смаленскі князь, Ноўгарад Вялікі.

Альгерд прыклаў вялікія намаганні, каб перамясціць духоўна-адміністрацыйны цэнтр усходнеславянскага праваслаўя ў ВКЛ. У 1354 г. ён паспрабаваў пасадыць на мітраполію ў Кіеве свайго сваяка Рамана. Яго сапернікам выступіў маскоўскі стаўленік Алексій. Урэшце Канстанцінопалем было прынята кампраміснае рашэнне: Алексій стаў мітрапалітам, а пад уладу Рамана апрача Полацкай і Тураўскай епархій аддаваліся Уладзіміра-Валынская, Луцкая, Холмская, Галіцкая і Перамышльская. Пасля далучэння да ВКЛ Чарнігава і Бранска Раман стаў і бранскім епіскапам.

У 1373 г. у ВКЛ з'явіўся пасланец канстанцінопальскага патрыярха іераманах Цыпрыян (Кіпрыян) Цамблак. Ён увайшоў у давер да Альгерда і са згоды Канстанцінопаля быў пастаўлены мітрапалітам "кіеўскім, галіцкім і ўсея Русі" (1375). Масква катэгарычна адвергла яго ў гэтай якасці. У 1378 г., пасля смерці маскоўскага мітрапаліта Алексія, Цыпрыян прыехаў у Маскву з мэтай аб'яднаць праваслаўныя цэрквы ВКЛ і Вялікага княства Маскоўскага. Але ж па загаду Дзмітрыя Іванавіча быў арыштаваны і высланы за межы Маскоўскай дзяржавы. Неўзабаве Цыпрыян Цамблак памірыўся з маскоўскім князем і стаў маскоўскім мітрапалітам.

### **3. Уніяцкая дзейнасць вялікіх князёў. Унія як ідэя палітычная і экуменічная**

Каталіцтва пачало пранікаць у ВКЛ яшчэ да Крэўскай уніі. Пасля яе заключэння (1385) адбываецца масавае хрышчэнне літоўцаў і каталіцтва, як і праваслаўе, станов-



іцца дзяржаўным веравызнаннем. Нягледзячы на тое што ў асобе каталіцызму з'явіўся моцны канкурэнт, праваслаўная царква застаецца ў ВКЛ даволі ўплывовым царкоўна-ідэалагічным і сацыяльна-палітычным інстытутам, за якім стаяла значная большасць прадстаўнікоў пануючага класа і простага народа — сялян, мяшчан. Моцнай падтрымкай праваслаўнага веравызнання ў ВКЛ з'яўлялася дамінуючая роля культуры славянскага этнасу, дзяржаўнае становішча беларускай мовы.

Зразумела, што сваім хаўруснікам заходняе праваслаўе заўсёды лічыла праваслаўе ўсходняе. Але натуральныя рэлігійна-царкоўныя сувязі паміж гэтымі галінамі адзінага веравызнання разбураліся наяўнымі дзяржаўнымі інтарэсамі і ўзрастаючым палітычным саперніцтвам паміж Вялікім княствам Літоўскім, Рускім і Жамойцкім і Маскоўскай дзяржавай. Становішча праваслаўя пачало рэзка пагаршацца пасля Гарадзельскай пастановы 1413 г., згодна з якой на высокія дзяржаўныя пасады ў ВКЛ прызначаліся толькі асобы рымска-каталіцкага веравызнання (5, с.115—118). Разам з тым вялікія князі як палітыкі разумелі, што бірэлігійнасць асноўнага насельніцтва ВКЛ тоіць у сабе пэўную сацыяльна-палітычную небяспеку. У гэтай сувязі ўзнікненне ідэі уніі было натуральнай з'явай. Калі ў 1396 г. Вільню наведаў маскоўскі мітрапаліт Цыпрыян Цамблак, паміж ім і Ягайлам адбылася размова аб неабходнасці уніі паміж праваслаўнай і рымска-каталіцкай цэрквамі. Кароль і мітрапаліт звярнуліся да канстанцінопальскага патрыярха, які падтрымаў гэтую ідэю, аднак адзначыў, што рэалізацыю яе трэба адкласці ў сувязі з вайной супраць турак.

Царкоўная палітыка Вітаўта, як і іншых вялікіх князёў, вынікала з яго агульнадзяржаўнай дзейнасці. Імкненне да царкоўнай аўтаноміі і уніі з'яўлялася часткай яго ўнутранай і знешняй палітыкі, яго супрацьстаяння і барацьбы за гегемонію з Маскоўскай дзяржавай. Яшчэ да Грунвальда Вітаўт звярнуўся да канстанцінопальскага патрыярха з просьбай прызначыць мітрапалітам "усяя Русі" полацкага епіскапа Феадосія і рэзідэнцыяй яго зрабіць Кіеў. Аднак візантыйскі імператар і патрыярх падтрымалі Маскву, і мітрапалітам быў пастаўлены грэк Фоцій. У пачатку 1414 г. адбыўся сход беларуска-ўкраінскіх епіскапаў, якія звярнуліся да вялікага князя са скаргай на мітрапаліта Фоція, у выніку чаго Вітаўт адмовіўся ад апошняга і вылучыў на мітрапаліцкі прастол свайго кандыдата — Рыгора Цамблака, пляменніка былога мітрапаліта Цыпрыяна (78, с.



175—180). Ён быў выдатным царкоўным і культурным дзеячам Балгарыі, Малдавіі, Сербіі, таленавітым пісьменнікам, якога пазбавіла радзімы і вымусіла вандраваць турэцкая дэспатыя. Восенню 1414 г. на саборы праваслаўных царкоўных іерархаў ВКЛ, які быў скліканы па ініцыятыве вялікага князя, Рыгор Цамблак быў выбраны мітрапалітам. Ён накіраваўся ў Канстанцінопаль для пастаўлення, але яго апырэдзіў маскоўскі стаўленік Фоцій.

У пачатку 1415 г. Вітаўт зноў склікае сабор, на якім пераконвае беларускіх і ўкраінскіх епіскапаў без санкцыі патрыярха паставіць Цамблака на мітраполію. 15 лістапада 1415 г. на саборы ў Новагародку гэта было зроблена. Вось як апавядае пра гэтую з'яву Густынскі летапіс: "У год 6923 (1415) Вітаўт, вялікі князь літоўскі, бачачы, што святая Сафія, стольная царква мітрапаліта, не мае гаспадара, як асірацелая ўдава, сваёй красы пазбаўлена, і ва ўсёй Кіеўскай мітраполіі няма парадку, а мітрапаліты, прыйшоўшы з Масквы, толькі пра тое клапоцяцца, каб, што каштоўнае ў Сафіі знайшоўшы, сабе ўзяць, а таксама даніну ў святароў і іншых хрысціян сабраўшы, у маскоўскую зямлю з сабою вынесці, шкадаваў з-за гэтага, а яшчэ падумаў і пра тое, каб не змяншалася багацце зямлі Рускай і загадаў усім епіскапам і святарскаму кліру сабрацца на з'езд. І калі сабраліся, паводле яго волі (у Новагародку), усе епіскапы: Ісая Чарнігаўскі, Феадосій Полацкі, Дыяніс Луцкі, Герасім Уладзімірскі, Харытон Холмскі, Яўфімій Тураўскі і іншыя святары і шмат баяраў, сказаў ім Вітаўт: "Пастаўце сабе мітрапаліта ў маёй дзяржаве, у Кіеве, па даўнім звычаі, бо хоць я і іншай веры, але шкадую, што так запушчела і забяднела ў маёй дзяржаве ваша Кіеўская мітраполія, бо маскоўскія мітрапаліты клапоцяцца не пра вас, а пра прыбыткі ад вас. Калі ж не захочаце тут паставіць сабе мітрапаліта, то пасля той, хто пойдзе за мітрапаліта ў Маскву, выносячы казну з маёй дзяржавы ў іншую краіну, смерцю згіне". Яны ж, усе епіскапы, увесь святы сабор і ўсе баяры, бачачы дабрачыннае жаданне князя і падпарадкоўчыся яго волі, аднадушна абралі на мітраполію высокашаноўнага мужа Грыгора Цамблака. Вітаўт жа паслаў ад усіх епіскапаў і ад сябе свяцейшаму патрыярху Калісту грамату з просьбаю блаславіць пасвячэнне іншага мітрапаліта Кіеву, а таксама апісаў прычыны, чаму не хоча мітрапалітаў маскоўскіх. Свяцейшы ж патрыярх ... блаславіў Грыгора (Цамблака) на мітраполію Кіеўскую, яго і пасвяцілі, па бласлаўленні патрыяршым, 15 лістапада. І з



таго часу пачалі быць два мітрапаліты, адзін у Кіеве, а другі ў Маскве" (11, с.144—145). У акружнай грамаце з прычыны такога пастаўлення беларускія і ўкраінскія епіскапы спасылаліся на прэцэдэнт — пастанаўленне Клімента Смаляціча. Яны абвясцілі аб адрачэнні ад маскоўскага мітрапаліта. Патрыярх і Фоцій аддалі Цамблака анафеме. Кафедра беларуска-ўкраінскага мітрапаліта спачатку знаходзілася ў Кіеве, але пасля 1416 г., калі Кіеў у чарговы раз быў разрабаваны крымскімі татарамі, Цамблук перанёс сваю рэзідэнцыю ў Вільню і Новагародак.

У 1418 г. на чале вялікай дэлегацыі, у якую ўваходзілі не толькі прадстаўнікі ВКЛ, але Вялікага Ноўгарада, Малдавіі і інш., Рыгор Цамблук накіраваўся ў Канстанцу, дзе павінен быў адбыцца XVI Усяленскі сабор каталіцкай царквы. Мэта візіту, відаць, была вызначана загадзя з Ягайлам і Вітаўтам: дабіцца больш-менш шчыльнага хаўрусу паміж каталіцкай і праваслаўнай царквой. У сваіх дзвюх прамовах на саборы Цамблук заклікаў да аднаўлення былога адзінства хрысціянства. Ён прапанаваў склікаць спецыяльны сабор аб веры і ў свабоднай дыскусіі, кіруючыся ўзаемнай цяргімасцю, вырашыць усе спрэчныя пытанні. Вынікам павінен з'явіцца раўнапраўны саюз паміж каталіцкай і праваслаўнай царквой (24, с. 20—21). На думку даследчыкаў, Цамблук з'яўляўся першым аўтарам гуманістычнай мадэлі царкоўна-рэлігійнай згоды (8), уніі каталіцтва і праваслаўя ў агульнахрысціянскім маштабе. Аднак план Цамблака не быў ухвалены ні папам, ні большасцю праваслаўных епіскапаў. Ён вярнуўся ў Вільню і, па некаторых звестках, памёр у 1419 г. Па другіх — з'ехаў у праваслаўную Малдавію, дзе пад імем схімнака Гаўрылы займаўся асветніцкай дзейнасцю, а ў 1452 г. ва ўзросце 88 гадоў памёр. Ёсць дадзеныя аб кантактах з Рымам адносна уніі ў 1434 г. вялікага князя Свідрыгайлы Альгердавіча і праваслаўнага смаленскага епіскапа Герасіма (11, с. 133).

У шырокавядомым Ферара-Фларэнцыйскім саборы прыняў удзел кіеўскі мітрапаліт (ён жа мітрапаліт маскоўскі) Ісідар. 5 ліпеня 1439 г. ён сярод іншых падпісаў Фларэнцыйскую унію, якая прадугледжвала стварэнне адзінай хрысціянскай царквы. Па дарозе ў Маскву Ісідар наведаў Вільню, дзе яго дзейнасць была ўхвалена. Але зусім інакш ён быў сустрэты ў Маскве. Там Ісідар быў абвешчаны ерэтыком і сасланы ў Чудаў манастыр. Але адтуль ён хутка збег у Новагародак да вялікага князя Казіміра, а потым пераехаў у Рым (78, с. 449—450).



У гады вялікага княжання Казіміра Ягайлавіча (1447—1482) была прадпрынята новая, даволі ўдалая спроба ўтварэння праваслаўнай аўтакефаліі. У 1458 г. Казімір даў згоду на заснаванне асобнай праваслаўнай мітраполіі для ВКЛ. Намінальным мітрапалітам стаў Ісідар. Але паколькі ён быў вельмі стары, то застаўся ў Рыме, а кіраваць беларуска-ўкраінскай царквой прыслаў свайго вучня Рыгора (Григорія), які праз некаторы час быў пасвячоны ў сан мітрапаліта. Усе беларускія і ўкраінскія епіскапы, апрача чарнігаўскага і бранскага, ухвалілі гэтае прызначэнне. На думку А. В. Карташова, менавіта "отсюда начинается особая история западнорусской церкви, и от Григория ведет свое начало ряд независимых от Москвы западнорусских митрополитов" (30, с. 365). Адзіная ўсходнеславянская праваслаўная царква падзялілася на царкву маскоўскую, або рускую, і царкву літоўска-галіцкую, або беларуска-ўкраінскую, "которая с тех пор начинает жить своей особенной жизнью, при своеобразных политических и культурных условиях" (30, с.366). Казімір аддаў пад уладу Рыгора Кіеўскую мітраполію і ўсе 9 праваслаўных епархій. У Вялікім княстве — Полацкую, Смаленскую, Чарнігаўскую, Луцкую, Тураўскую, Уладзімірскую; у Польшчы — Галіцкую, Перамышльскую і Холмскую. Характэрна, што канстанцінопальскі патрыярх устаў на бок Рыгора і параіў Маскве прызнаць яго адзіным мітрапалітам. Аднак Іван III забараніў апошняму перасякаць межы Рускай дзяржавы.

Трэба адзначыць, што са з'яўленнем на маскоўскім троне Івана III, выдатнага дзеяча, аднаго з галоўных архітэктараў расійскай вялікадзяржаўнай палітыкі, адносіны паміж Вільняй і Масквой рэзка пагоршыліся. Пры Іване III Масква ўсё больш набірае моцы і пачынае цягнуць свайго саперніка, у той час як ВКЛ пад націскам з Усходу паступова страчвае свае пазіцыі. Адчуўшы моц вялікага князя маскоўскага, да яго пачынаюць перабягаць праваслаўныя князі, уладанні якіх знаходзіліся на мяжы з Маскоўскай дзяржавай і раней уваходзілі ў склад ВКЛ, — Бельскія, Мажайскія, Шамякі, Масальскія і іншыя са сваімі вотчынамі — Чарнігавам, Старадубам, Гомелем, Любічам, Рыльскам, Ноўгарад-Северскім і інш. У 1492—1494 гг. адбылася першая адкрытая вайна паміж Маскоўскай дзяржавай і ВКЛ, у выніку якой да першай адышлі Вяземскае княства і землі ў басейне верхняй Акі. ВКЛ адмовілася ад прэтэнзій на Ноўгарад Вялікі, Пскоў, Цвер, Разань, прызнала ўсе ад'езды ўдзельных князёў. Спробай палепшыць адносіны



паміж Вільняй і Масквой з'яўляўся шлюб вялікага князя літоўскага Аляксандра Казіміравіча з дачкой Івана III — Алёнай, але ж і гэта не прыпыніла экспансіі Маскоўскай дзяржавы, якая выкарыстоўвала ў гэтым нават крымскіх татар (11, с.159—164).

Пасля смерці Рыгора (1473) беларуска-ўкраінскім мітрапалітам стаў смаленскі епіскап Місаіл (1475—1480), які з'яўляўся прыхільнікам уніі. Місаіла актыўна падтрымлівалі дзве найбольш уплывовыя праваслаўныя ўстановы ВКЛ — Кіева-Пячэрская лаўра і Віленскі Свята-Траецкі манастыр, а таксама пэўная колькасць знатных праваслаўных свецкіх асоб, якія былі параднёныя з каталіцкімі семіямі. Ад іх імя папу Сіксту IV у 1476 г. была накіравана пісьмовая просьба аб мэтазгоднасці і неабходнасці аб'яднання цэркваў.

З 1480 г. у ВКЛ усталявалася даволі дэмакратычная працэдура стаўлення праваслаўных мітрапалітаў: са згоды вялікага князя яны выбіраліся саборам, а патрыяршае пасвячэнне атрымлівалі на месцы ад патрыяршага экзарха. Гэта ўжо быў пэўны крок да аўтакефаліі. Беларуска-ўкраінскія мітрапаліты жылі галоўным чынам у Вільні, але фармальна іхняй рэзідэнцыяй лічылася Кіева-Пячэрская лаўра. У канцы XV ст. зноў была зроблена спроба рэалізацыі уніяцкай ідэі, ініцыятарам якой выступае беларуска-ўкраінскі мітрапаліт, смаленскі епіскап Іосіф (1497—1501). Ён уступіў у кантакт з рымскім папам Аляксандрам VI. Пры гэтым рымска-каталіцкі бок вызначае шэраг дагматычных адрозненняў, якія першкаджаюць аб'яднанню: праваслаўныя 1) не вызнаюць, што Святы Дух зыходзіць і ад Сына (філіокве); 2) прычашчаюцца квасным хлебам; 3) карыстаюцца не толькі вінаградным, але і ягадным віном; 4) пад абодвума відамі прычашчаюць усіх, нават немаўлят; 5) не прызнаюць чысцілішча; 6) не прызнаюць пяршынства рымскага папы.

#### **4. Станаўленне вялікадзяржаўнай ідэалогіі.**

На жаль, пры даследаванні гісторыі царкоўнай уніі гэтай праблеме не надаецца належнай увагі. Між тым без яе высвятлення мы не зразумеем не толькі гісторыі уніяцтва ва ўсходнееўрапейскім рэгіёне, але і наогул складаных і супярэчлівых палітычных і духоўна-культурных адносін паміж ВКЛ, Польшчай і Рускай дзяржавай на працягу



многіх стагоддзяў. Самадзяржаўна-вялікадзяржаўная ідэалогія вызначала гістарычную практыку Расіі, яе ўнутраную і знешнюю палітыку, у тым ліку і адносіны з ВКЛ, а потым і Рэччу Паспалітай. Усе войны, якія вяла Руская дзяржава супраць ВКЛ і Рэчы Паспалітай, уся яе рэлігійна-царкоўная палітыка, у тым ліку адносіны да уніі, яе культурныя сувязі з Захадам і г. д. былі абумоўлены прынцыпамі гэтай ідэалогіі. Яе падставай былі наступныя палажэнні: 1) самадзяржаўе з'яўляецца адзінай аптымальнай палітычнай сістэмай улады; 2) рускі цар — адзіным уладаром "ўсея Вялікія, Малыя і Белыя Русі"; 3) рускае праваслаўе з'яўляецца адзінай праўдзівай рэлігіяй.

Трэба адзначыць, што самадзяржаўе не з'яўляецца нейкай "няправільнай" формай палітычнай улады. На пэўным этапе гістарычнага развіцця, у пэўных умовах геапалітычнага існавання народа самадзяржаўе з'яўляецца аптымальнай палітычнай сістэмай, якая дае магчымасць народу, нацыі выжыць, самазахавацца. Менавіта самадзяржаўная форма ўлады дала магчымасць выжыць і самазахавацца рускаму народу ў перыяд т.зв. мангола-татарскага іга, атрымаць перамогу ў ваенна-палітычным саперніцтве з ВКЛ, а потым і Рэччу Паспалітай, супрацьстаяць іншым знешнім сілам, стварыць моцную шматнацыянальную дзяржаву — імперыю і г. д. Аднак, зрабіўшы свой палітычны выбар на карысць самадзяржаўя, пайшоўшы па маскоўскаму, а не наўгародскаму шляху, рускі народ захаваў агульнае, дзяржаўнае, але страціў асобнае, індывідуальнае. Галоўным чынам ён страціў сваю асабістую свабоду, якая была цалкам і поўнасцю падпарадкавана дзяржаўным інтарэсам.

Руская самадзяржаўна-вялікадзяржаўная ідэалогія была падрыхтавана папярэднім палітычным развіццём усходнеславянскага рэгіёна, яго шматвекавымі палітычнымі, царкоўнымі, культурнымі сувязямі з Візантыйскай імперыяй. Галоўную ролю ў яе сцвярджэнні адыграла праваслаўная царква, ідэолагі якой пераносілі на палітычную сістэму спачатку Кіеўскай Русі, а потым і Маскоўскага вялікага княства візантыйскія паняцці. Так, у аповесці пра Барыса і Глеба (XI в.) кіеўскі князь Уладзімір называўся аўтакратарам, або самадзержцам. У Мсціслаўскім евангеллі (XII ст.) князі называюцца кесарамі, або царамі.

Пасля Фларэнційскай уніі (1439) і асабліва падзення Канстанцінопаля (1453) на маскоўскага вялікага князя пачынаюць глядзець як на спадчынніка візантыйскага імпе-



ратара, галоўную надзею і апору праваслаўя. Прыняцце патрыярхам і іншымі канстанцінопальскімі іерархамі Фларэнційскай уніі (якую Масква, як адзначалася, катэгарычна адвергла, а беларускія і ўкраінскія епіскапы ўхвалілі) паслужыла зачэпкай для абвінавачвання грэчаскага праваслаўя ў недасканаласці. Месца грэкаў у праваслаўным свеце, сцвярджалі маскоўскія ідэолагі, павінен заняць рускі народ, бо рускае праваслаўе больш дасканалае і сапраўднае, чым грэчаскае. Істотным чынам на фарміраванне новай ідэалогіі паўплываў крах Візантыйскай імперыі. Вялікі князь маскоўскі пачаў трактавацца як пераемнік палітычнай улады не толькі вялікіх князёў кіеўскіх, але і візантыйскіх імператараў. Ідэі гэтай ідэалогіі ўжо змяшчаліся ў творы суздальскага манаха Сімяона "Слово избрано..." Сцвярджаючы сваё права пераемніцы ўлады візантыйскага імператара, Масква абапіралася на новую версію гісторыясофскай канцэпцыі "чатырох царстваў", якая грунтавалася на прароцтве старазаветнага Данілы. Гэта версія ўзнікла ў XIV ст. у асяроддзі балгарскага цара Аляксандра і сербскага — Стэфана Душана, якія лічылі сябе нашчадкамі Рымскага, а больш сцісла, Візантыйскага царства. Аднак калі Балгарыя і Сербія былі захоплены туркамі, гэтая ідэя была перанесена ў Маскву паўднёvasлавянскімі манахамі і з энтузіязмам падтрымана маскоўскімі ідэолагамі.

Паміж вялікім князем маскоўскім і рускім мітрапалітам паступова складваецца сістэма адносін, якая атрымала назву "цэзарапапізму": вялікі князь маскоўскі непасрэдна і аднаасобна зацвярджаў у саны мітрапаліта, пераняўшы гэтую працэдуру ад візантыйскіх імператараў. Руская праваслаўная царква паступова пападала ў залежнасць ад свецкай улады і па сутнасці становілася дзяржаўнай. Першым мітрапалітам, якога афіцыйна зацвердзіў вялікі князь маскоўскі, быў Феадосій (1461—1464).

Фактычнае ператварэнне велікакняжацкай улады ў царскую звязана з дзейнасцю Івана III Васільевіча (1462—1505). Калі ў 1470 г. канстанцінопальскі патрыярх, адмовіўшы маскоўскую кандыдатуру, прызначыў мітрапалітам "усея Русі" беларуска-літоўскага стаўленіка Рыгора, Іван III загадаў не пускаць апошняга не толькі ў Маскву, але і ў Ноўгарад Вялікі. Ноўгарад Вялікі, таксама як і Пскоў, Цвер, імкнучыся захаваць сваю палітычную незалежнасць ад Масквы, як правіла, шукаў падтрымкі ў ВКЛ, і нярэдка наўгародскія архіепіскапы выказвалі сваю прыхільнасць не маскоўскім, а беларуска-ўкраінскім праваслаўным мітра-



палітам, што адбылося і на гэты раз. Іван III вырашыў пакончыць з палітычнай і царкоўнай самастойнасцю Наўгародскай рэспублікі, што і зрабіў у тым жа 1470 г. У горад было ўведзена войска, вялікая колькасць жыхароў забіта, а іх маёмасць разрабавана, шматлікія баярскія роды пераселены ў Маскоўскую дзяржаву. (Практыку перасялення самадзяржаўная ўлада шырока выкарыстоўвала ў другой палове XVII ст. адносна беларусаў.)

Вялікую ролю ў станаўленні ідэалогіі і практыкі самадзяржаўя адыгралі такія з'явы, як вызваленне Масквы ад мангола-татарскага іга (1480), шлюб Івана III з пляменніцай апошняга візантыйскага імператара Зосыя Палеалог, увядзенне ў якасці рускага дзяржаўнага сімвала герба Візантыйскай імперыі — двухгаловага арла (1480). Іван III першы з маскоўскіх князёў называў сябе "самадзержцам", "гасударом, вялікім царом усея Русі". Яго сын Васіль III (1505—1583) загадаў тытулаваць сябе "Божай міласцю цар і вялікі князь". Менавіта ў яго княжанне склалася цвёрдае перакананне, што Масква з'яўляецца "трэцім Рымам", спадчынніцай Візантыйскай імперыі. Гэта знайшло адлюстраванне ў творы Дзмітрыя Герасімава "Повесть о белом клобуке", ананімных творах "Сказание о Вавилонском царстве", "Сказание о великих князьях Владимирских", "Послание некоего Спиридона Саввы о мономаховом венце" (1523).

Тэарэтыкам самадзяржаўя з'яўляўся Іосіф Волацкі, дэрэчы, беларус па паходжанню (сапраўднае прозвішча — Саня або Санін). У сваіх пасланнях да Івана III ён сцвярджае, што "царь убо властью подобен вышнему богу" (78, с. 436), яму павінны падпарадкоўвацца не толькі свецкія, але і духоўныя. Іосіф Волацкі вучыў аб вяршэнстве свецкай улады над царкоўнай (67; 84). Не здзіўляе, што першы рускі цар Іван Грозны (Жахлівы) лічыў "Асветнік" ("Просветитель") Іосіфа Волацкага сваёй настольнай кнігай, часта яго чытаў і пазычаў з яго асобныя цытаты для сваіх твораў (78, с. 437—438).

Аднак найбольш яскравае ўвасабленне імперскай ідэя знайшла ў пасланнях прыхільніка Іосіфа Волацкага манаха пскоўскага Елізарава манастыра Філафея да Івана III, Васіля III, дзяка Мунехіна. Менавіта Філафею належаць добра вядомыя словы, з якімі ён звяртаўся да вялікага князя маскоўскага Васіля III: "Вся христианская церковь снидошася в твое едино: яко два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти... един ты во всей поднебесной христианом царь". Гэта былі галоўныя тэзы



знакамітай вялікадзяржаўнай ідэалогіі "Масква — трэці Рым" (41).

Далейшае развіццё тэорыі самадзяржаўя знітавана з імем мітрапаліта Макарыя (1542—1563). Ён зрабіў моцны ўплыў на светапогляд маладога Івана IV, пераконваючы апошняга ў высокай годнасці царскай улады. Ён ініцыяваў першапачатковую рэфарматарскую дзейнасць цара (першы Земскі сабор 1550 г., Судзібнік і інш.). Ён жа ўсклаў на галаву Івана IV царскую карону. У сваёй прамове на вячанні цара Макарыў працытаваў Іосіфа Волацкага: "Слышите царие и разумеите, яко от Бога дана быть держава Вам и сила от Вышняго, вас бо Господь в Себе место избра на земли". Як вядома, Іван IV своеасабліва інтэрпрэтаваў гэтае павучанне мітрапаліта, узяўшы з яго ідэю неабмежаванасці сваёй улады і праігнараваўшы ідэю справядлівасці і любові ў адносінах да сваіх падданных. У 1551 г. Макарыў склікаў царкоўны сабор, які атрымаў назву "Стоглавога". На ім мітрапаліт абвясціў маскоўскага цара апекуном усяго праваслаўнага хрысціянства (г.зн. і беларуска-ўкраінскага). Макарыў імкнуўся ўстанавіць кантроль улады і царквы над культурай. Пад яго кіраўніцтвам былі створаны грандыёзны кнігазбор старажытнарускіх помнікаў жыццйнага, рытарычнага, царкоўна-павучальнага і гістарычнага зместу пад назвай "Великие Макариевские Четьи-Минеи" (1552), "Сводная Кормчая" (кананічныя царкоўныя сачыненні), "Ніканаўскі летапіс", "Степенная Кніга" (генеалогія рускіх вялікіх князёў). У апошняй Макарыў змясціў легенду пра наведванне Кіеўскай Русі апосталам Андрэем, які, на думку мітрапаліта, блаславіў самадзяржаўную ўладу і царкоўную іерархію. Тут жа была змешчана выдуманая гісторыя пра перадачу царскіх рэгаліяў ад візантыйскага імператара Канстанціна вялікаму кіеўскаму князю Уладзіміру Манамаху. "Но русский патриотизм, — іранічна заўважае Карташоў, — не успокоился на этих теориях, представлявших русскую царскую власть заимствованной в позднейшее время у греков. Наравне с этими была придумана басня об исконном и кровном происхождении русской династии от древнеримских кесарей" (30, с. 439). (Адзначым, што ў гэты ж самы час беларускія летапісцы і гісторыкі таксама стваралі міф пра паходжанне вялікіх князёў літоўскіх ад старажытнарымскіх патрыцыяў.) Яшчэ ў пасланні Спірыдона-Савы, якое было напісана пры Васілю III, бацьку Івана IV, сцвярджалася, быццам бы радавод рускіх князёў бярэ пачатак ад роднага брата рымскага



імператара Аўгуста—Пруса. Тое ж самае было напісана і ў "Степенной Книге".

Ідэю "маскоўскі цар—нашчадак улады візантыйскіх імператараў" вельмі энергічна прапагандавалі праваслаўныя святары грэчаскіх і славянскіх краін, якія апынуліся пад уладай турак. Гэта зразумела: канстанцінопальскі патрыярх, грэчаская, балгарская, сербская цэрквы матэрыяльна залежалі ад маскоўскага самадзяржаўя. У 1556 г. у Маскву за міласцінай, або, як тады гаварылі беларусы, ялмужнай, прыехаў мітрапаліт Іаасаф. Ён быў прыхільна сустрэты і атрымаў больш, чым прасіў. Стаўшы канстанцінопальскім патрыярхам у 1562 г., Іаасаф прыслаў у Маскву саборную грамату, якой Івану IV надавалася права "быти и зватися царём законно и благочестиво". У пасланні патрыярха маскоўскі ўладар аб'яўляўся "царем и государем православных христиан всей вселенной от Востока до Запада и до океана" (30, с. 440—441).

Усе гэтыя падзеі не маглі не паўплываць на палітычны светапогляд Івана IV. Сваю ўладу, уладу маскоўскага цара, ён лічыў не толькі боскай, але і абсалютнай, нікім і нічым не абмежаванай — ні саслоўнымі прадстаўнічымі інстытутамі, ні правам, ні мараллю. Пра гэта ён, як вядома, катэгарычна сцвярджаў у сваіх пасланнях да князя Андрэя Курбскага. На думку маскоўскага самадзержца, яго падданыя "от Бога павинные ему рабы". "...В лице Ивана IV, — адзначае Карташоў, — представители церкви воспитали власть московского государя до такой высоты и абсолютизма... что в случае какого-либо столкновения носителей высшей церковной власти с государями первые не были гарантированы от катастроф самых неожиданных" (30, с.441).

І катастрофа хутка адбылася — пасля смерці мітрапаліта Макарыя (1563). Першай ахвярай гэтай катастрофы стала радавітае рускае баярства, якое не замахвалася на ўладу маскоўскага цара, але ж хацела, па прыкладу сваіх беларускіх, украінскіх і літоўскіх "братоў па класу", захаваць за сабой "права голасу". У пэўнай ступені палітычным узорам для іх з'яўлялася Вялікае княства Літоўскае, Рускае і Жамойцкае, дзе з даўніх часоў існаваў канстытуцыйны лад, прадстаўнічыя органы ўлады, кароль, які абавязаны быў падпарадкоўвацца закону. Для некаторых рускіх арыстакратаў (А. Курбскага і інш.) ВКЛ з'яўлялася не толькі пэўным палітычным эталонам, але і месцам, дзе можна было схавацца ад самавольства самадзяржаўнай улады, усё больш набываючай рысы тыраніі. Дыктатарс-



кую палітыку Івана IV падтрымаў "сярэдні клас" — рускае дваранства, а таксама "народныя масы" — пасадскія людзі, сяляне, якія ўжо даўно забыліся пра дэмакратычныя традыцыі сваіх продкаў і самасвядомасць якіх грунтавалася на ідэі "моцнай рукі", самадзяржаўя. Значную ролю ва ўсталяванні ў краіне неабмежаванай самадзяржаўнай улады адыграў незвычайны талент Івана IV як палітыка-дэмагога.

5 снежня 1564 г. цар з сям'ёй, дзяржаўнай скарбніцай і аховай пакінуў Маскву і праз некаторы час з Аляксандраўскай Слабоды, што каля Уладзіміра, накіраваў мітрапаліту грамату, у якой абвінавачваў баяраў у здрадзе, а праваслаўных святароў у тым, што яны абараняюць здраднікаў. У грамаце, адрасаванай "праваслаўнаму хрысціянству Масквы", цар сцвярджаў, што на народ ён не крыўдзіцца. Дэпутацыі ад станаў, якія прасілі яго не пакідаць трон, цар паставіў умову: не перашкаджаць яму ў барацьбе са здрадніцкай баярскай апазіцыяй. Хутка ён абвясціў аб увядзенні апрычніны — новай паліцэйска-рэпрэсіўнай сістэмы кіравання. Многія знатныя баярскія роды былі вынішчаны і баярская апазіцыя задаўлена. У краіне ўсталяваўся самадзяржаўна-тыранічны рэжым.

Аднак знайшліся і такія, хто выступіў супраць тыраніі маскоўскага цара. Адмоўна да апрычнінага тэрору аднёсся Афанасій, стаўшы маскоўскім мітрапалітам пасля смерці Макарыя. Але хутка ён пазбавіўся сваёй пасады, хоць і захаваў жыццё. Інакш склаўся лёс яго пераемніка мітрапаліта Філіпа (1566—1568). Ён паходзіў з баярскага роду Колычавых, які Іван IV амаль што цалкам вынішчыў. У сакавіку 1568 г. у час службы ва Успенскім саборы мітрапаліт адкрыта абвінаваціў цара ў бязлітаснасці. Праз некаторы час там жа ён адмовіўся блаславіць цара-тырана. Іван IV дабіўся звяржэння мітрапаліта Філіпа. Апошні быў сасланы ў Цвярскі манастыр, дзе ў хуткім часе яго ўласна-ручна задушыў Малюта Скуратаў (лістапад 1568). Наступныя мітрапаліты не рызыкавалі ўмешвацца ў справы цара. Свайго апагея апрычніна дасягнула ў канцы 60—70-х гг. Страшэннаму спусташэнню быў падвергнуты Ноўгарад Вялікі, палітычны лад якога набліжаўся да палітычнага ладу ВКЛ.

Маскоўская царква ўсё больш становіцца залежнай ад самадзяржаўя. Разам з тым яна паступова вызвалялася ад улады канстанцінопальскага патрыярхата, адасобліваючыся ад грэчаскай і заходнеправаслаўнай царквы, перат-



вараючыся ў дзяржаўную царкву. Эвалюцыя рускай праваслаўнай царквы паказана А. І. Клібанавым у яго, на жаль апошняй, кнізе "Духоўная культура сярэднявечнай Русі". Сутнасць яе ў тым, што праваслаўная царква, падпадаючы пад уплыў свецкай улады, становіцца прыладай унутранай і знешняй палітыкі самадзяржаўя (32, с. 99—104).

Самадзяржаўная ідэалогія і вялікадзяржаўны менталітэт рускага грамадства абумовілі абсалютную бесперспектыўнасць уніяцкай ідэі ў Расіі, што і пацвердзіла гістарычная практыка. Перакрэсліваліся ўсе надзеі на універсальную унію. Ідэя лакальнай уніі была прадвызначана. Але ж гэта азначала ўзмацненне канфрантацыі паміж Усходам і Захадам (ВКЛ, Польшчай, з аднаго боку, і Рускай дзяржавай — з другога), паміж каталіцтвам і праваслаўем. Непрымальнай для Расіі была таксама і ідэя верацярпімасці. Дарэчы, ад гэтай ідэі ў рэшце рэшт адмовіўся і ўрад Рэчы Паспалітай, які пераарыентаваўся на ідэю уніі.

## 5. Ідэя верацярпімасці як альтэрнатыва ідэі уніі

Менталітэт беларуска-ўкраінска-літоўскага грамадства істотна адрозніваўся ад менталітэту грамадства маскоўскага. Яго падставай з'яўлялася ліберальная ідэя ў яе першапачатковай, канкрэтна-гістарычнай форме, менавіта прызнанне канстытуцыйнай манархіі ў якасці аптымальнай палітычнай сістэмы ўлады (г.зн. каралеўскай улады, абмежаванай законам і прадстаўнічымі ўстановамі). Другой характэрнай рысай грамадскага менталітэту ВКЛ з'яўляўся плюралізм рэлігійна-царкоўнага жыцця, які вымушаў свецкую ўладу праводзіць палітыку адноснай верацярпімасці.

Нягледзячы на складаныя міжнародныя абставіны, войны, якія ВКЛ вяло з Маскоўскай дзяржавай (1492—1494, 1500—1503, 1507—1508, 1512—1522, 1534—1537), крымскім ханствам і інш., адбываецца пэўная стабілізацыя ўнутранага сацыяльна-палітычнага, рэлігійна-царкоўнага і духоўна-культурнага жыцця. На працягу XV — першай паловы XVI ст. узнікае шэраг прававых актаў, прывілеяў, якія ўраўноўваюць у правах праваслаўных і католікаў, паступова ўсталёўваюць у краіне атмасферу рэлігійнай талерантнасці. Значна паляпшаецца становішча праваслаўя пры вялікім князю Жыгімонце I (1506—1548), што ў першую чаргу знітавана з імем беларуска-ўкраінска-



га праваслаўнага мітрапаліта Іосіфа II Солтана. Солтан зрабіў царкоўны сабор галоўнай інстанцыяй стаўлення мітрапалітаў і вырашэння царкоўных спраў. Па яго ініцыятыве на Віленскім царкоўным саборы (1509) былі прыняты рашэнні, якія ўмацоўвалі ўладу мітрапаліта над епіскапамі і святароў — над міранамі. Солтан дабіўся адмены пастановы, якая забараняла праваслаўным будаваць новыя цэрквы і аднаўляць старыя. У гэтыя ж гады актывізуецца брацкі рух, асабліва ў асяроддзі віленскіх мяшчан, які імкнецца ўзяць пад свой кантроль не толькі матэрыяльнае, але і рэлігійнае жыццё праваслаўнай царквы. За гады вялікага княжання Жыгімонта I значна павялічылася колькасць праваслаўных манастыроў (з 30 да 50). Колькасць праваслаўных цэркваў у Вільні павялічылася да 20, у Пінску — да 12, Полацку — да 7, Гародне — да 6 (30, с. 574—575).

Але ж дамінуючым прынцып рэлігійнай талерантнасці становіцца ў часы праўлення вялікага князя і караля Жыгімонта II Аўгуста (1544—1572). Істотную ролю ва ўсталяванні гэтага прынцыпу ў грамадскім жыцці ВКЛ адыграў рэфармацыйна-гуманістычны рух (54). Гэты рух, як вядома, ахапіў не толькі каталіцкае, але і праваслаўнае насельніцтва ВКЛ, перш за ўсё магнатаў і шляхту (18). Ён схіліў караля, урад выдаць шэраг пастаноў, якія замацоўвалі прынцып верацярпімасці ў якасці прававой нормы. Так, на сейме ў Вільні (1563) Жыгімонт II выдаў свой знакамiты дэкрэт, які ўсталёўваў роўнасць праваслаўнай і каталіцкай шляхты (5, с. 141—143). Сейм у Гародні (1568) пацвердзіў гэты акт. Ужо пасля смерці караля была прынята Варшаўская канфедэрацыя (1573), якая абвешчала роўнасць усіх хрысціянскіх веравызнанняў ВКЛ — праваслаўнага, каталіцкага і пратэстанцкага — і як юрыдычная норма была замацавана ў Статуце ВКЛ 1588 г.

Гэты адносна кароткі час ў грамадскім жыцці ВКЛ беларускі пісьменнік канца XVI — пачатку XVII ст. Фёдар Еўлашоўскі назваў "залатым векам". (Ён аўтар данага тэрміну, а не "беларускія нацыяналісты", як лічылася ў 30—80-я гг. XX ст.) Менавіта "залаты век", век адноснай рэлігійнай свабоды і грамадскай раўнавагі, прапанаваў нацыі ў якасці альтэрнатывы уніяцкай мадэлі рэлігійна-царкоўнага жыцця мадэль плюралістычную, гуманістычную, ліберальна-дэмакратычную, падставай якой павінна стаць рэлігійная талерантнасць, інтэлектуальная свабода, адмова ад духоўнага, у тым ліку і рэлігійнага, прымусу.



І вялікай трагедыяй для беларуска-ўкраінскага грамадства была адмова ад гэтай ліберальна-плюралістычнай мадэлі і зварот да іншай, унітарнай мадэлі рэлігійна-інтэлектуальнага жыцця. З ёй не магла пагадзіцца ні большая частка праваслаўнага насельніцтва Рэчы Паспалітай, ні праваслаўная Расія. Плюралістычная структура рэлігійна-царкоўнага жыцця ВКЛ арганічна вымагала іншай мадэлі, і палітыка рэлігійна-царкоўнай унізацыі непазбежна павінна была вылікаць канфлікт велізарнай моцы, што і адбылося.

## **6. Адраджэнне ідэі царкоўнай уніі ў другой палове XVI ст.**

Новае жыццё, якое набыла ідэя царкоўнай уніі ў другой палове XVI ст., знітавана з шэрагам фактараў геапалітычнага, духоўна-культурнага і рэлігійна-царкоўнага характару. Адным з іх з'яўлялася ўзрастаючая пагроза незалежнасці ВКЛ, якая зыходзіла з боку Маскоўскай дзяржавы, у выніку чаго яно павінна было пайсці на больш цесную інтэграцыю з Польшчай. Палітычнай праявай гэтай інтэграцыі з'явілася Люблінская унія 1569 г., паводле якой ВКЛ і Польшча аб'ядноўваліся ў адзіную федэратыўную дзяржаву, што дало, па сутнасці, магчымасць атрымаць перамогу ў Лівонскай (Інфланцкай) вайне 1558—1583 гг. (5, с. 150—157). Царкоўная унія разглядалася як лагічны працяг урадавай інтэграцыйнай палітыкі (30, с. 590).

Тым не менш узнікае пытанне: чаму ідэю царкоўнай уніі пазітыўна ўспрыняла пэўная частка беларуска-ўкраінскага грамадства; чаму яе падтрымалі амаль усе праваслаўныя епіскапы і многія святары "сярэдняга звяна"; чаму ідэю уніі падтрымалі і прыклалі шмат сіл у яе рэалізацыі многія выдатныя праваслаўныя царкоўныя і культурныя дзеячы; чаму на бок уніі ўсталі многія беларускія паны і шляхта, якія раней падтрымлівалі Рэфармацыю, і, нарэшце, чаму ўрад Рэчы Паспалітай, значная частка ўрадавых асоб ВКЛ, і ў іх ліку канцлер Леў Сапега, пераарыентаваліся з ідэі рэлігійна-царкоўнага плюралізму на ідэю уніі? Менавіта ж гэта ідэя паказала сваю жыццяздольнасць ва ўмовах ВКЛ. Пэўны час яна нават з'яўлялася дамінуючай падставай дзяржаўнай рэлігійна-царкоўнай палітыкі, што зафіксавана ў Статуце 1588 г. Палітыка верацярпімасці прынесла даволі пазітыўны плён, яна стварыла ўмовы, якія спрыялі падтрымцы грамадскай згоды, развіццю духоўнай культуры, аслабленню сацыяльна-рэлігійнай напружанасці. Тады чаму ж?



Перш за ўсё трэба адзначыць, што ідэя рэлігійнай згоды праз унію, нягледзячы на тое што на працягу многіх стагоддзяў яна так і не змагла практычна рэалізавацца, працягвала заставацца "блакітнай марай", вельмі прывабнай ідэяй для многіх шчыра веруючых хрысціян, у тым ліку беларусаў і ўкраінцаў. Менталітэт беларусаў і ўкраінцаў другой паловы XVI ст. быў запраграмаваны на згоду, а не на канфрантацыю. Многія адукаваныя і памяркоўныя беларускія і ўкраінскія грамадскія і дзяржаўныя дзеячы, святары, пісьменнікі, купцы, рамеснікі карміліся ілюзіяй уніі, верылі ў магчымасць дасягнення ў ВКЛ, Рэчы Паспалітай, наогул у хрысціянскім свеце царкоўнай згоды, грамадзянска-канфесійнага міру метадам простага злучэння праваслаўя і каталіцтва. Дзеля гэтага, лічылі яны, трэба зрабіць намаганне, падняцца вышэй сваіх рэлігійна-дагматычных амбіцый, пайсці на кампраміс, тым больш што абодва веравызнанні — хрысціянскія. Да таго ж значная частка праваслаўных беларускіх і ўкраінскіх паноў і шляхты, і нават мяшчан, была параднёная з каталіцкімі сем'ямі: жонкі праваслаўных феодалаў і мяшчан былі каталічкамі (і наадварот), іх дзеці вучыліся ў замежных або мясцовых каталіцкіх універсітэтах (Кракаў, Прага, Парыж, Падуя, Балоння, Вільня і інш.), акадэміях, калегіях або ўжо адракліся ад веры бацькоў. За прыкладам далёка не трэба хадзіць: глава праваслаўнай антыуніяцкай партыі Канстанцін Астрожскі. Яго бацька — найвышэйшы гетман ВКЛ К. І. Астрожскі, які праславіўся перамогай у бітве пад Оршай (1514), — паходзіў з тураўскіх князёў, маці — княгіня Аляксандра Слуцкая, жонка — дачка кракаўскага кашталяна Соф'я Тарноўская — каталічка, сын Януш — таксама католік, дочки — замужам за пратэстантамі Крыштафам Радзівілам, Янушам Кішкай (9, с.47). Такім чынам, трэба было вярнуць мір у грамадства, згоду ў сем'і, раўнавагу ў людскія душы, і многія спадзяваліся, што гэта зможа зрабіць унія.

Далей, ідэя уніі з пачатку контррэфармацыі вельмі інтэнсіўна прапагандавалася папствам, заходняй царквой, езуітамі. Апошнія дабіраліся нават да Івана Жахлівага і ўгаворвалі яго прыняць унію. На беларуска-ўкраінскія землі каталіцкая контррэфармацыя прыйшла абагачоная папярэднім вопытам спроб і памылак, узброеная ідэямі Трыдэнцкага сабора, тэолагаў і філосафаў езуіцкага ордэна. Каб уцягнуць у сферу сваёй ідэйнай арбіты беларуска-ўкраінскае грамадства, галоўным чынам паноў і шляхту,



дзеячы контррэфармацыі зрабілі стаўку не толькі на масавую рэлігійна-палітычную, у тым ліку і уніяцкую, прапаганду, але і на шырокую культурна-асветніцкую дзейнасць, перш за ўсё на арганізацыю школьнай і кнігавыдавецкай справы, спрыянне мастацтву. Ні адна магнацкая фамілія, ніводзін шляхецкі дом не засталіся без увагі айцоў-езуітаў. І таму не дзіва, што да ідэі уніі беларуска-ўкраінскае грамадства было адносна падрыхтавана.

Як адзначалася, з ідэяй уніі была знітавана ідэя царкоўнай, а з ёй і дзяржаўнай незалежнасці. З старажытных часоў вялікія князі, тутэйшыя феадалы, значная частка праваслаўнага святарства ВКЛ імкнуліся да аўтакефаліі, адноснай незалежнасці заходняй праваслаўнай царквы як ад Канстанцінопаля, так і ад Масквы. Ідэя аўтакефаліі вынікала з глабальнай стратэгіі ўрадавых колаў ВКЛ, накіраванай на захаванне і ўмацаванне дзяржаўнай незалежнасці ў сітуацыі "паміж Польшчай і Маскоўскай дзяржавай".

Як вядома, адстойваючы свой суверэнітэт, ВКЛ, а потым і Беларусь супрацьстаялі імперскім памкненням, з аднаго боку, феадальна-каталіцкай Польшчы, з другога — праваслаўнай-самадзяржаўнай Расіі. У гэтай геапалітычнай сітуацыі нараджалася адпаведная стратэгія і тактыка феадалаў, царкоўных іерархаў, урада ВКЛ. Стаўка рабілася не толькі на ваенную моц, але і на дыпламатыю, рэлігійна-царкоўную палітыку. Агульнавядомыя спробы нейтралізацыі міждзяржаўнай напружанасці паміж Вільняй і Масквой пры дапамозе дынастычных шлюбаў (вялікага князя Аляксандра і дачкі Івана III Алёны). Гэтай жа мэцэ было падпарадкавана імкненне некаторай часткі беларускіх і ўкраінскіх феадалаў пасадзіць на каралеўскі трон Івана IV, яго сына Фёдара Іванавіча і інш. Пэўным колам беларуска-ўкраінска-літоўскага грамадства здавалася, што праблему супрацьстаяння, націску як з Захаду, так і з Усходу магчыма вырашыць шляхам глабальнага царкоўнага кампрамісу, рэлігійнай згоды паміж усходняй і заходняй царквой (К. Астрожскі і яго атачэнне). І да гэтай згоды павінна далучыцца не толькі беларуска-ўкраінскае, але і маскоўскае праваслаўе.

Аднак гэты план аказаўся ўтапічным, паколькі вельмі хутка высветлілася, што Масква на ніякія — ні палітычныя, ні рэлігійна-царкоўныя — кампрамісы ісці не хоча. Немагчымасць кампраміса стала відавочнай у выніку ўсталявання ў Расіі самадзяржаўнага ладу, узмацнення ў яе палітыцы імперскіх памкненняў. Больш за ўсё напалохала



грамадства ВКЛ Лівонская вайна, у выніку якой значная частка беларускай тэрыторыі была захоплена маскоўскім войскам. У 1589 г. была створана Маскоўская патрыярхія, якая імкнулася распаўсюдзіць сваю ўладу і на беларуска-ўкраінскую праваслаўную царкву. Усе гэтыя падзеі другой паловы XVI ст. аказалі вызначальны ўплыў на ўнутраную і знешнюю палітыку ВКЛ, у тым ліку і на палітыку рэлігійна-царкоўную.

Для шэрагу грамадскіх і царкоўных дзеячаў унія з'явілася адным з сродкаў інтэграцыі Беларусі ў Заходнюю Еўропу. Разам з тым існавалі пэўныя сілы, якія імкнуліся давесці гэты працэс да крайнасці, менавіта адарваць Беларусь ад старажытнай усходне-хрысціянскай рэлігійна-культурнай традыцыі не толькі палітычна, але і духоўна, аднабакова пераарыентаваць грамадства, народ, дзяржаву з сітуацыі "паміж Усходам і Захадам" — толькі і выключна на Запад. Ідэйнымі натхняльнікамі гэтых сіл былі езуіты, а самай выдатнай фігурай — Пётр Скарга.

Урад Рэчы Паспалітай, каталіцкія свецкія і духоўныя феадалы, пэўная частка праваслаўнага святарства і шляхты спадзяваліся на поспех царкоўнай уніі ў межах аб'яднанай дзяржавы. Аднак арганізатары і ідэолагі царкоўнай уніі дапусцілі тую вялікую памылку, якую дапускалі да і пасля іх многія дзяржаўныя кіраўнікі: яны палічылі, што ў сферы духоўнай, сферы рэлігійна-царкоўнай эфектыўныя тыя ж метады, што і ў сферы палітычнай, менавіта дэкрэты, указы, дзяржаўныя пастановы, карацей кажучы, адміністрацыйны прымус, загад. Спадзяванне на лёгкасць рэалізацыі ідэі царкоўнай уніі абумовіла глабальную стратэгічную памылку ўрадавых колаў РП і ВКЛ — адмову ад плюралістычнай, ліберальна-дэмакратычнай канцэпцыі рэлігійна-царкоўнага жыцця.

Утапізм ідэі "адзінай рэлігіі" і рэалізм ідэі плюралістычнага рэлігійна-царкоўнага жыцця ў гістарычных абставінах другой паловы XVI ст. былі відавочныя. Еўрапейскія палітыкі, абапіраючыся на адмоўны вопыт апушташальных рэлігійных войнаў, якія пракаціліся па Еўропе пасля Рэфармацыі, прыйшлі да высновы, што ўзаемная рэлігійная цяргімасць з'яўляецца аптымальным спосабам існавання ў рознарэлігійных краінах (Аўгсбургскі рэлігійны мір 1555 г. з яго прынцыпам "чыя ўлада, таго і вера" і інш.). Трэба адзначыць таксама, што ў галіне рэлігійнай талерантнасці ў ВКЛ была самая вялікая гістарычная практыка. Пачынаючы з першых вялікіх князёў і да часоў Жыгімонта III ства-



рыўся вялікі комплекс прававых актаў, прывілеяў, грамат (як вядома, на іх спасылаліся праваслаўныя палемісты, адстойваючы свае рэлігійна-царкоўныя правы), якія рэгулявалі не толькі сацыяльна-палітычныя, але і рэлігійна-царкоўныя адносіны паміж народамі Рэчы Паспалітай і з'яўляліся юрыдычнай падставай грамадскай згоды.

Як адзначалася, на шлях уніі ўрадавыя колы Рэчы Паспалітай падштурхнулі ў асноўным дзве гістарычныя акалічнасці: націск контррэфармацыі, папскага двара, каталіцкага святарства, езуітаў, з аднаго боку, і боязь інкарпарацыі ВКЛ у склад Рускай дзяржавы — з другога. Кіруючыя колы спадзяваліся, што унія ідэалагічна кансалідуе народы РП і дапаможа супрацьстаяць націску з Усходу. Гэта была вялікая памылка. Як вядома, мэты людзей і вынікі іх дзейнасці не супадаюць. Гэты феномен Гегель называў "хітрасцю розуму". Унія не толькі не кансалідавала, а, наадварот, дэстабілізавала грамадства. Больш таго, той рэлігійны і сацыяльна-палітычны прымус, які шырока практыкаваўся ў працэсе ўвядзення уніі, адштурхнуў ад урада РП значную частку праваслаўнага насельніцтва, асабліва ўсходніх ваяводстваў, дапамог Рускай дзяржаве ў яе экспансіі на Захад і ў рэшце рэшт "кінуў" Левабярэжную Украіну ў "абдымкі" Масквы. Прыхільнікі уніі быццам бы хацелі згоды, але ў рэальнасці атрымалі грамадзянскі канфлікт такой моцы, які ў рэшце рэшт садзейнічаў разбурэнню дзяржавы.

Адным з істотных фактараў, які спрыяў папулярнасці уніяцкай ідэі ў межах ВКЛ, быў спецыфічны, адметны ад маскоўскага, менталітэт беларуска-ўкраінскага праваслаўя. Так, на думку В. М. Нічык, паміж беларуска-ўкраінскай і расійскай праваслаўнай царквой канца XVI—XVII ст. існавала "сутнасная адметнасць". Гэтая адметнасць была абумоўлена асаблівасцямі гістарычнага, палітычнага, эканамічнага, духоўнага жыцця беларускага, украінскага і рускага народаў. Яна зводзілася да наступнага. Па-першае, расійская царква была пад уладай маскоўскага патрыярха, а беларуска-ўкраінская — намінальна падпарадкоўвалася канстанцінопальскаму патрыярху, а фактычна "мітрапаліту Кіеўскаму, Галіцкаму і ўсяе Русі". Па-другое, расійская царква была дзяржаўнай, а беларуска-ўкраінская праваслаўная царква — апазіцыйнай і гнанай. Па-трэцяе, беларуска-ўкраінская праваслаўная царква была знітавана не толькі з Візантыяй, але і з Захадам. Праваслаўныя святары, настаўнікі, праяўлялі значны інтарэс да тэарэтычных праблем багаслоўя, што ў Маскве трактавалася як ерась.



Па-чацвёртае, па-рознаму разумелася і адпраўлялася таінства хрышчэння. Беларуска-ўкраінскае праваслаўе не вымагала паўторнага хрышчэння хрысціян іншых канфесій, у той час як Масква патрабавала гэтага ад беларусаў і ўкраінцаў, якія перасяліліся ў Рускую дзяржаву. (Паўторнае хрышчэнне павінны быў прыняць нават Сімяон Полацкі.) У адрозненне ад маскоўскага праваслаўя беларуска-ўкраінская царква дазваляла шлюбы з католікамі і пратэстантамі. І нарэшце, у богаслужэбных кнігі, царкоўную літаратуру Беларусі і Украіны даволі інтэнсіўна пранікае народная мова, у царкоўнай службе актыўна выкарыстоўваецца пропаведзь (казанне) і інш. (51, с. 48—50). Характэрнай рысай беларуска-ўкраінскай царквы з'яўляўся кантроль за яе дзейнасцю свецкіх колаў грамадства — ад феадалаў да гараджан. Кантроль гэты, як вядома, ажыццяўляўся праз сістэму патраната і брацтваў.

Беларускія і ўкраінскія дзеячы праваслаўнай царквы ў значнай ступені былі інтэграваны ў заходнееўрапейскую культуру. Яны былі больш адукаваныя, асабліва ў галіне "вольных навук", многія з іх вучыліся ў заходнееўрапейскіх універсітэтах. Гэтую магчымасць надавала ім існуючае ў ВКЛ і зафіксаванае ў Статутах права свабоднага выезду за мяжу, пра што маскоўскія святары не асмельваліся і падумаць. Цар Іван IV Грозны, адзначаў Андрэй Курбскі, "затворил своё царствие", как "в адовой твердыне", гранічна абмежаваўшы культурныя кантакты з Захадам. Прыблізна з сярэдзіны XVI ст. у ВКЛ узнікае пэўная сістэма школьнай адукацыі (шматлікія каталіцкія, пратэстанцкія і праваслаўныя школы, якія прымалі ўсіх без выключэння вернікаў), якой яшчэ не было ў Маскоўскай дзяржаве. Усё гэта абумовіла больш шырокі культурны круггляд беларускіх і ўкраінскіх царкоўных дзеячаў, іх талерантныя адносіны (канешне, былі і выключэнні, напрыклад Іван Вішанскі і некаторыя іншыя) да каталіцтва, філасофіі, заходняй культуры наогул. Палітычны стыль маскоўскага самадзяржаўя, яго агрэсіўныя памкненні ў адносінах да ВКЛ іх палохалі, а "невуцтва" маскоўскага святарства (якое часта перабольшвалася), яго канфесійная неталерантнасць, адмоўныя адносіны да "небіблейскіх", свецкіх, ведаў пра свет і наогул да ўсялякага "лацінства" — шакіравалі (як гэта, напрыклад, адбылося ў дыспуце Лаўрэнція Зізанія з маскоўскімі багасловамі). Таму не дзіўна, што некаторыя з беларускіх і ўкраінскіх праваслаўных святароў, асабліва "вышэйшага звяна" (Брэсцкую царкоўную унію падтрымалі



5 з 7 праваслаўных епіскапаў, а не падтрымаўшыя 2 некаторы час таксама вагаліся), прыхільна аднесліся да ідэі уніі з каталіцкай царквой і актыўна праводзілі яе ў жыццё. Зразумела, што пэўную ролю ў іх выбары адыгралі матэрыяльна-палітычныя стымулы: магчымасць заняць сенатарскае крэсла, атрымаць ад удзячнай улады рухомую і нерухомую маёмасць, эканамічныя і палітычныя прывілеі.

Антыуніяцкія палемісты абвінавачвалі праваслаўных прыхільнікаў уніі ў тым, што яны ў сваёй дзейнасці ў асноўным кіраваліся матэрыяльнымі, вузкаэгаістычнымі інтарэсамі і дзеля гэтага здрадзілі веры бацькоў. Наступная артадаксальна-праваслаўная гістарыяграфія, асабліва вялікадзяржаўная, замацавала за уніятамі імя банальных здраднікаў, якія адмовіліся ад сваіх рэлігійных і духоўна-культурных каранёў. Гэта, зразумела, павярхоўны, вельмі спрощаны, прымітыўны падыход да вырашэння дадзенага складанага феномена.

Справа і ў тым, што ў XVI ст. у духоўным жыцці Беларусі і Украіны склаўся тып свецкага і царкоўнага дзеяча "на мяжы культур", менавіта культур усходне- і заходнееўрапейскай, грэка-візантыйскай і лацінскай. Такімі дзеячамі былі шматлікія вядомыя і невядомыя праваслаўныя выпускнікі заходнееўрапейскіх універсітэтаў, вучні пратэстанцкіх і каталіцкіх школ, не парываўшыя або парываўшыя з верай сваіх праваслаўных бацькоў. Менавіта такім свецкім грамадскім дзеячам "на мяжы культур" быў заснавальнік усходнеславянскага кнігадрукавання і першы перакладчык Бібліі на беларускую мову Францыск Скарына. Да гэтага тыпу свецкіх і царкоўных дзеячаў Беларусі і Украіны адносяцца Васіль Цяпінскі, Астафій Валовіч, Леў Сапега, Сымон Будны, Іпацый Пацей, Мялецый Сматырыцкі, Кірыла Транквіліён-Стаўравецкі, Касіян Саковіч, Пётр Магіла, Сімяон Полацкі і многія іншыя. Безумоўна не ўсе з іх падзелілі ідэю уніі ў тым выглядзе, як яна прынята ў рашэннях Брэсцкага уніяцкага царкоўнага сабора (1596), але ўсе яны ў выніку свайго спецыфічнага менталітэту былі падрыхтаваны да дыялогу паміж дзвюма існуючымі ў ВКЛ культурамі, да рэлігійнай згоды ў межах хрысціянства. Аднак паміж імі ўсё ж была розніца.

Адны з іх прытрымліваліся плюралістычнага, рэнесансна-гуманістычнага падыходу да такой згоды. Згода гэта прадугледжвала свабодны ад прымусу дыялог паміж культурамі і канфесіямі. Як ні парадаксальна знешне, у светапоглядзе многіх праваслаўных антыуніятаў таксама пры-



сутнічала ідэя уніі, аднак гэта ідэя грунтавалася на іншых падставах у адрозненне ад прыхільнікаў Брэсцкай царкоўнай уніі. Яе рэалізацыя прадугледжвала той шлях, які накрэсліў яшчэ Францыск Скарына і які ў новых гістарычных акалічнасцях рэалізаваў Пётр Магіла, — шлях духоўнай свабоды, талерантнасці, добраахвотнага дыялогу.

Прыхільнікі контррэфармацыйнай мадэлі уніі, рэлігійна-культурнага сінтэзу па сутнасці ставілі ўсходнехрысціянскія духоўна-культурныя каштоўнасці ў залежнае становішча ад каштоўнасцей заходнехрысціянскіх. Прычым сінтэз на першым этапе ажыццяўляўся з дапамогай прымусу, на што адразу ж адрэагавалі не толькі інтэлектуалы, але і шырокія пласты беларускага і ўкраінскага праваслаўнага насельніцтва (55, с. 40—44).

Трэба адзначыць яшчэ адну акалічнасць, асаблівасць беларуска-ўкраінскага праваслаўя XV—XVI стст.: яно лаляльна, цярпліва адносілася да філасофскай рэфлексіі сваіх багасловаў, іх імкнення звяртацца да арыстоцэлізму, неаплатанізму і іншых накірункаў антычнай філасофіі, рэнесансна-гуманістычных ідэй, пазабіблейскіх уяўленняў пра свет і чалавека. Заканаммерным вынікам гэтай асаблівасці было ўзнікненне першай вышэйшай беларуска-ўкраінскай праваслаўнай установы — Кіева-Магілянскай акадэміі (1632).

Характар заходняга, беларуска-ўкраінскага, праваслаўя вельмі трапна падмеціў рускі праваслаўны князь-эмігрант Андрэй Курбскі. У сваіх пасланнях да Івана Грознага Курбскі адзначаў, што праваслаўнае супольніцтва ВКЛ істотна адрозніваецца ад маскоўскага, бо тут шануюць не толькі багаслоўе, але і свецкія навукі, філасофію, логіку. Як вядома, сам Курбскі, апынуўшыся ў новым рэлігійна-культурным асяродку, вельмі старанна вывучаў лацінскую мову, філасофію, перакладаў на царкоўнаславянскую працы па філасофіі і логіцы (Іана Дамаскіна "Крыніца ведаў", Іогана Спангенберга "Пра сілагізм"), фрагменты з твораў Цыцэрона і інш. (59, с. 74—169; 13, с. 494—503).

У гісторыі праваслаўнай царквы ў Беларусі і на Украіне, на наш погляд, трэба вылучыць два перыяды — дападзельны, г. зн. перыяд да падзелаў Рэчы Паспалітай, і пасляпадзельны, г.зн. перыяд, калі беларускія і частка ўкраінскіх зямель у выніку падзелаў Рэчы Паспалітай увайшлі ў склад Расійскай імперыі. І розніца тут не ў дагматычна-літургічным сэнсе (у асноўным ён быў тоесным), а ў спосабе існавання і духоўным свеце, ментальнасці яго службыцеляў і адэптаў. Дападзельнае беларуска-ўкраінскае



праваслаўе, як гэта падкрэсліваюць даследчыкі, існавала ў даволі ліберальных (калі не лічыць час ад Брэсцкай уніі да пачатку 30-х гг. XVII ст.) палітычных і юрыдычных умовах, карысталася пэўнымі канстытуцыйнымі свабодамі, якія існавалі ў Рэчы Паспалітай, нягледзячы на перапады яе ўнутранай палітыкі. Яго службыцелі і многія адэпты, як адзначалася, былі ў значнай ступені інтэграваны ў заходне-еўрапейскую культуру, даволі цяжка адносіліся да іншаверцаў і нават да іншадумцаў, яскравым прыкладам чаго, як мы паказалі, з'яўлялася духоўная эвалюцыя князя Андрэя Курбскага.

Далучэнне да Расіі ў якасці тэрытарыяльнага суб'екта імперыі разбурыла асаблівы менталітэт Беларусі. Паступова, але непазбежна адбываецца уніфікацыя беларуска-ўкраінскага і расійскага праваслаўя, нівеліроўка духоўнага свету яго службыцеляў і адэптаў па расійскаму вялікадзяржаўнаму эталону. Беларуска-ўкраінскае праваслаўе пазбаўляецца сваіх асобных спецыфічных рыс. Таму не дзіўна, што першае пакаленне беларускіх адраджэнцаў звязвала надзею стварэння нацыянальнай царквы не з праваслаўем, якое з'яўлялася носьбітам вялікадзяржаўнай, імперскай ідэі, а з уніяцтвам.

Ідэя неабходнасці рэлігійна-культурнага дыялога была значным адкрыццём айчынай беларуска-ўкраінскай думкі. Яна стала вельмі актуальнай у наступныя стагоддзі (у прыватнасці, яна была ўзята на ўзбраенне часткова, з вялікай асцярогай Рускай дзяржавай ў канцы царствавання Аляксея Міхайлавіча, а больш рашуча і паслядоўна Пятром Першым), а ў нашы дні перарасла ў канцэпцыю глабальнага дыялога не толькі паміж рознымі рэлігіямі і культурамі, але і паміж сацыяльна-эканамічнымі сістэмамі.

Разам з тым трэба адзначыць, што ў айчынай гістарычнай практыцы канца XVI—XVII ст. ідэя царкоўнага і духоўна-культурнага сінтэзу была істотна перакручана, скажона галоўным чынам па той прычыне, што царкоўная згода, унія укаранялася, уводзілася, пашыралася прымусова, насуперак перакананням і жаданню значнай часткі беларуска-ўкраінскага грамадства. Рэлігійны прымус — першародны грэх уніі. Прымус у значнай ступені дыскрэдытаваў уніяцкую ідэю, зрабіў яе праціўнікамі многіх гараджан і шляхціцаў. Першапачатковы прымус з'яўляўся казырнай картай расійскага самадзяржаўя і праваслаўя ў барацьбе з беларускай уніяцкай царквой у канцы XVIII — пачатку XIX ст. і ў рэшце рэшт — у забароне яе на По-



лацкім царкоўным саборы 1839 г. З праблемай прымусовага ўвядзення уніі знітавана больш шырокая праблема — праблема духоўнага прымусу наогул, праблема гістарычнага прымусу, гвалту над натуральным развіццём грамадскага жыцця, канкрэтна-гістарычнай і стагоддзямі складаўшайся духоўна-культурнай традыцыяй і г. д. Вопыт, набыты з гісторыі ўвядзення ў Беларусь і на Украіне Брэсцкай царкоўнай уніі, сведчыць пры тое, што нельга насільна ўкараняць "дабро", "прагрэс", "згоду", "культуру", "сацыяльную справядлівасць" і г. д. Нельга гвалтам заганяць народ "у лепшае жыццё", "шчасце", "усеагульны дабрабыт". Нельга ажыццяўляць насілле над гісторыяй нават с самымі лепшымі намерамі. Усё гэта дае адваротны эфект, што і адбылося ў Беларусі ў пачатку XVII ст. Зразумела, вельмі цяжка трымаць руку на пульсе гісторыі, ведаць, дзе дзеянне ў адпаведнасці з ёй, а дзе — супраць. Але ж ёсць такое паняцце, такі настаўнік, як гістарычны, палітычны, эканамічны, сацыяльны, духоўны вопыт, вопыт мінулага. І той кіраўнік, правіцель, гаспадар, уладар, тыя, ад каго ў першую чаргу залежыць лёс краіны, лёс народа, лёс дзяржавы, павінны гэты вопыт улічваць і выкарыстоўваць. Дарэчы, у XVI ст. ужо быў выпрацаваны пазітыўны вопыт, які максімальна ўлічваў наяўны менталітэт народа "паміж Усходам і Захадам", які прадугледжваў паступовую, натуральную, добраахвотную інтэграцыю ВКЛ, Беларусі, Украіны ў еўрапейскую культуру. Гэта вопыт Адраджэння, вопыт Скарыны, Цяпінскага, Сапегі і інш. Вопыт, які не гвалціў дух народа, не пазбаўляў яго сваёй рэлігійнай і нацыяльнай адметнасці, а цярпліва, паступова, памяркоўна накіроўваў яго па шляху засваення агульначалавечных каштоўнасцей.

Унія дэкларавала рэлігійны мір і згоду ў краіне. Але ці ж можна было дабіцца міру, згоды цаной дыскрымінацыі праваслаўя і падаўлення пратэстантызму, цаной знішчэння існуючай рэлігійнай свабоды, верацярпімасці, цаной ганенняў на іншаверцаў? Толькі потым, у канцы 20-х гг., урад РП апамятаўся і пачаў стрымліваць ціск на праваслаўе, ісці на пэўны кампраміс (легалізацыя праваслаўнай іерархіі, дазвол на стварэнне Кіева-Магілянскай акадэміі і інш.), але было позна, "човен разгайдалі", народ раздваілі, варожасць узгадавалі і махавік "вайны ўсіх супраць усіх" нельга было прыпыніць. Па Беларусі і Украіне "гулялі" казацкія загоны, якія рабавалі і шляхту, і гараджан, і сялян. У 1648 г. пачалася сапраўдная грамадзянская вайна, якая закончылася



далучэннем Левабярэжнай Украіны да Рускай дзяржавы, што з'явілася першым актамі трагедыі — распаду Рэчы Паспалітай. Безумоўна, не адна унія была ў гэтым вінаватая, але ж яна таксама ўнесла свой "важкі ўклад" у справу развалу дзяржаўнасці. Страта беларусамі сваёй, хаця недасканалай, інтэграванай і абмежаванай, дзяржаўнасці, якой з'яўлялася дзяржаўнасць ВКЛ, у выніку падзелаў РП прывяла да істотных змен у менталітэце нацыі, яе самасвядомасці. У нацыянальную культуру і самасвядомасць украінянца чужыя ёй каштоўнасці, паняцці, спачатку польскага, а потым, пасля далучэння да Расійскай імперыі, і расійскага менталітэту.

Пішучы аб прычынах царкоўнай уніі, рускія царкоўныя гісторыкі, на наш погляд, перабольшваюць такі фактар, як "маральны заняпад" іерархаў заходняй праваслаўнай царквы, перш за ўсё епіскапаў. І гэты заняпад яны абумоўліваюць галоўным чынам сістэмай патранату (залежнасцю заходнеправаслаўнай царквы ад міран, свецкіх федалаў, шляхты, мяшчан, якія, як вядома, кантралявалі царкоўнае жыццё, істотна ўплывалі на прызначэнні на духоўныя пасады), якая ўсталявалася ў праваслаўнай царкве ВКЛ, Рэчы Паспалітай. У выніку гэтай сістэмы, сцвярджаюць яны, канкурэнцыя за епіскапскія кафедры нярэдка набыла форму ўзброенай барацьбы, а ў дзейнасці праваслаўных святароў матэрыяльныя інтарэсы вельмі часта перавышалі інтарэсы пастырскія. Многія праваслаўныя епіскапы былі больш панамі, чым святарамі. Усё гэта правільна, усё гэта было, і захаваныя першакрыніцы вельмі багатыя на факты, якія пацвярджаюць гэта. Дарэчы, пра нізкі маральны і адукацыйны ўзровень пэўнай часткі праваслаўнага духавенства пісаў і Васіль Цяпінскі ў сваёй прадмове да Евангелля. Аднак сцвярджаюць, што да уніі праваслаўных іерархаў Беларусі і Украіны падштурхоўваў у значнай ступені іх нізкі маральны стан, пагарда высокімі пастырскімі абавязкамі, — гэта значыць няправільна расставіць акцэнты, перабольшваць гэты фактар, скажаць сапраўдную карціну. Беларускія і ўкраінскія праваслаўныя іерархі і святары былі не больш амаральнымі, чым каталікі або маскоўскія. І прыхільнасць іх да уніі, як адзначалася, была абумоўлена больш важкімі прычынамі. Гэта — імкненне да царкоўнай незалежнасці, традыцыйныя рэлігійна-царкоўныя, палітычныя, культурныя, сямейна-бытавыя сувязі з Захадам, Польшчай, боязь падпасці пад самадзяржаўную ўладу рускага цара і інш.



Унія — з’ява складаная і неадназначная. Яна не з’яўлялася нейкай прыладай "злой волі", як яе імкнуліся і імкнуцца прадставіць некаторыя аўтары. Ідэя уніі, як адзначалася, арганічна вынікала з гісторыі беларуска-ўкраінскага грамадства, была знітавана з яго менталітэтам, шчырай прагай да аднаўлення адзінства хрысціянскай царквы, рэлігійнай згоды. Аднак для контррэфармацыйнага руху царкоўная унія з’яўлялася пераважна палітычнай акцыяй. Еўрапейская контррэфармацыя — гэта не толькі супрацьпратэстанцкі рух, але новая сацыяльная, рэлігійна-царкоўная, духоўна-культурная палітыка каталіцкай царквы, якая, аправіўшыся пасля ўдараў, якія ёй нанеслі Рэфармацыя і Адраджэнне, перагрупуіраваўшы свае сілы, аднавіўшы свой духоўны арсенал, у тым ліку і філасофію, перайшла ў паспяховае наступленне. З другой паловы XVI ст. пільным аб’ектам дзейнасці контррэфармацыі становяцца беларускія, украінскія і нават рускія землі. Мэта — пашырыць свой уплыў на Усход, радыкальна змяніць не толькі рэлігійна-палітычную, але духоўна-культурную сітуацыю, каталіцызаваць беларуска-ўкраінскае грамадства, адарваць яго ад іншага праваслаўнага свету. Унія якраз і з’яўлялася адным са сродкаў гэтай контррэфармацыйнай палітыкі, якую ў беларуска-ўкраінскіх землях узначальвалі, ідэалагічна рыхтавалі і практычна ажыццяўлялі галоўным чынам функцыянеры ордэна езуітаў. Ідэя уніі ў новых умовах істотна адрознівалася ад даконтррэфармацыйнай ідэі уніі. Яна была накіравана не толькі на знішчэнне пратэстантызму, але і праваслаўя, яна прадугледжвала глабальную духоўна-культурную і палітычную пераарыентацыю гістарычнага жыцця беларускага і ўкраінскага народаў.

Контррэфармацыя рашуча і катэгарычна адвергла прыцып рэлігійнай цяпімасці. У якасці альтэрнатывы рэнэсансна-гуманістычнай, плюралістычнай мадэлі духоўнага, рэлігійна-царкоўнага жыцця яна прапанавала, а больш дакладна, імкнулася навіязаць грамадству старую ідэю уніі праваслаўнай і каталіцкай царквы. Як вядома, адпраўным пунктам еўрапейскай контррэфармацыі быў Трыдэнцкі сабор (1545—1563), які задаў ёй праграму. У 1569 г. у Вільню з’явіліся першыя езуіты, якія разгарнулі спачатку тут, а потым па ўсёй тэрыторыі ВКЛ, Беларусі інтэнсіўную рэлігійна-ідэалагічную прапаганду і энергічную арганізацыйную дзейнасць (60). Яны засноўвалі свае калегіі, а ў 1579 г. і ўніверсітэт у Вільні, друкарні, брацтвы, уваходзілі ў давер да знатных беларускіх праваслаўных і пратэстанцкіх па-



ноў і шляхты, ідэалагічна "апрацоўвалі" іх саміх, іх жонак, дзяцей, наладжвалі шматлюдныя пампезныя богаслужэнні ў касцёлах, дзе з казаннямі выступалі такія выдатныя езуіцкія прапаведнікі і пісьменнікі, як Пётр Скарга (дарэчы, першы рэктар Віленскага ўніверсітэта), Станіслаў Варшавіцкі і інш. Вынікі не замарудзілі выявіцца. Ужо ў 70—80-я гг. XVI ст. у каталіцтва пераходзяць некаторыя буйныя беларускія і літоўскія паны-пратэстанты (Ян Хадкевіч, дзеці "айца" беларуска-літоўскай Рэфармацыі Мікалая Радзівіла Чорнага — Мікалай і Юрый), значная частка шляхты. У 1588 г. табар пратэстантызму пакідае Леў Сапега, які становіцца католікам і адным з ініцыятараў царкоўнай уніі.

Пасля смерці Жыгімонта Аўгуста і кароткачасовага каралявання Генрыка Анжуйскага вялікім князем і каралём быў выбраны Стэфан Баторый (1574—1584). Ён з'яўляўся прававерным католікам, хоць і даволі талерантна адносіўся да іншых веравызнанняў. Менавіта пры Баторыі езуіты разгарнулі актыўную контррэфармацыйную рэлігійна-палітычную і асветніцка-выдавецкую дзейнасць. Як вядома, Баторый з'яўляўся фундатарам Віленскага ўніверсітэта, які быў адкрыты на базе езуіцкай калегіі і атрымаў права надаваць вучоныя ступені бакалаўраў, магістраў і дактароў навук у галіне філасофіі і багаслоўя. Езуіцкая калегія была адкрыта ў Полацку (1579). Трэба адзначыць, што езуіцкая сістэма адукацыі была даволі высокай па свайму ўзроўню і глыбока прадуманай. У школы бесперашкодна прымалі не толькі католікаў, але і праваслаўных, і пратэстантаў. Навучанне было бясплатнае. Даволі шырока выкладаліся свецкія навукі, галоўным чынам гуманітарныя. Пераходзіць у каталіцтва не прымушалі (хоць усё было разлічана на тое, каб гэта адбывалася), таму многія праваслаўныя і пратэстанцкія паны і шляхта аддавалі сваіх дзяцей у езуіцкія навучальныя ўстановы.

Езуіцкую сістэму адукацыі даволі высока ацэньваў адзін з лідэраў беларуска-ўкраінскага праваслаўя князь А. Курбскі. Разам з тым ён папярэджваў праваслаўных князёў, паноў і шляхту, што езуіцкая адукацыя і выхаванне тояць у сабе сур'ёзную пагрозу для будучага праваслаўнай веры і нацыянальнай культуры, паколькі ў апошніх аднімаецца галоўная апора — моладзь. Прароцтва Курбскага ў значнай ступені збылося. З прыходам контррэфармацыі, як вядома, пачаўся фарсіраваны працэс дэнацыяналізацыі беларускай і ўкраінскай моладзі, яе інтэграцыі ў каталіцкую, польскую культуру. Разам з тым неабходна падкрэсліць су-



пярэчлінасць гэтага працэсу: калі адрыў беларускай і ўкраінскай моладзі ад нацыянальнай культурнай глебы, галоўным чынам роднай мовы (выкладанне вялося пераважна на лацінскай і польскай мовах), традыцыйнай рэлігіі, якая таксама ўсімі гістарычнымі каранямі была звязана з беларускай культурай, меў, бясспрэчна, негатыўныя вынікі, то далучэнне да агульнаеўрапейскай адукаванасці, навукі, філасофіі мела пазітыўнае значэнне.

Першыя дасягненні на ніве рэлігія-культурнай інтэграцыі з Захадам адраділі ў ідэолагаў каталіцкай царквы, езуітаў, надзею на поспех — ва ўмовах новага часу і новых людзей — контррэфармацыйнай ідэі уніі. Абгрунтаванне новай ідэі ва ўмовах новай сітуацыі належыць перш за ўсё Пятру Скаргу, аўтару шырокавядомага сачынення "Аб адзінстве касцёла божага", выдадзенага ў 1577 г. у Вільні. Характэрна, што твор быў прысвечаны лідэру беларуска-ўкраінскага праваслаўя кіеўскаму ваяводзе князю Канстанціну Астрожскаму. У сваім трактаце Скарга заклікаў праваслаўных беларусаў і ўкраінцаў вярнуцца да рашэнняў Фларэнцыйскага сабора, згадзіцца з тымі "нязначнымі", на яго погляд, умовамі, якія прывядуць да згоды. У трактаце Скарга накідвае шырокую праграму палітычна-культурнай дзейнасці на "ўсходніх крэсах": раіць наладжваць супольныя сяброўскія сустрэчы каталіцкіх і праваслаўных святароў, паноў, шляхты, браць пад апеку беларускія і ўкраінскія школы, кнігавыдавецтвы, перакладаць на польскую або "рускую" мову карысныя кнігі і г. д. Асобную ролю ён адводзіў каталіцкім вучоным, прафесарам, якія павінны былі займацца апрацоўкай грамадскай думкі, "перакоўваць" свядомасць беларускіх і ўкраінскіх паноў і шляхты, растлумачваць неабходнасць рэлігійнай згоды, уніі, шкоднасць "схізмы" або ўсходняга хрысціянства. У контррэфармацыйна-уніяцкай праграме Скаргі прысутнічала непрыкрытае трэціраванне праваслаўя і ўсходнеславянскай культуры наогул. Па прыкладу Скаргі ў 1586 г. рэктар Яраслаўскай езуіцкай калегіі, што на Галіччыне, Бенедыкт Гербест выдаў на польскай мове твор у абарону Фларэнцыйскай уніі пад назвай "Высновы веры касцёла рымскага і гісторыя грэчаскай няволі да уніі".



## 7. Культурна-асветніцкая мабілізацыя праваслаўя

Сачыненне "Аб адзінстве касцёла божага" ў праваслаўным асяроддзі было ўспрынята як выклік. Аднак раўнацэнных Скаргу палемістаў сярод праваслаўных яшчэ не было, і князь Астрожскі звярнуўся да ўкраінскага шляхціца-пратэстанта Матавілы з просьбай даць годны адказ езуіцкаму ідэолагу. Атрымаўшы сачыненне Матавілы, Астрожскі даслаў яго на рэцэнзію Курбскаму. Апошні не ўхваліў яго, але адзначыў, што неабходна разгарнуць шырокую культурна-асветніцкую дзейнасць і антыуніяцкую прапаганду.

Карацей кажучы, экспансія каталіцкай царквы падсцёбнула праваслаўе. У Вільні, Заблудаве, Львове, Астрогу і іншых гарадах Беларусі і Украіны пачалі дзейнічаць праваслаўныя друкарні, дзе выходзяць эпахальныя для айчыннай культуры творы ("Евангелле вучыцельнае" (1569), "Псалтыр", "Часаслоў" (1570), "Апостал" (1574), "Астрожская Біблія" (1581) і інш.). Ствараюцца брацтвы беларускіх і ўкраінскіх праваслаўных рамеснікаў і купцоў у Вільні (1584), Львове (1585), а пазней і ў іншых гарадах — Мінску, Брэсце, Магілёве і г.д. У пачатку 1586 г. антыяхійскі патрыярх Іакім зацвердзіў статут Львоўскага брацтва, па узору якога складаліся статуты іншых брацтваў Беларусі і Украіны. Згодна гэтаму дакументу, міране атрымлівалі права кантраляваць сваіх епіскапаў. На сваіх пасяджэннях яны павінны былі чытаць і абмяркоўваць Святое Пісанне. Брацтвы адыгралі істотную ролю ў кансалідацыі беларуска-ўкраінскай супольнасці, абароне свабоды веравызнання, развіцці адукацыі, кнігадрукавання, культуры. Праваслаўе, сцвярджаў кіеўскі мітрапаліт Пётр Магіла, выстаяла перад націскам каталіцтва і уніі ў значнай ступені дзякуючы брацтвам (51, с. 71). Разам з тым епіскапы скардзіліся на тое, што беларускія і ўкраінскія месцічы "умешваюцца ў такія духоўныя справы, у якія ім Богам і ўладай умешваюцца не дазваляецца" (46, с. 73).

Звычайна пры брацтвах асноўваліся школы (Вільня, Брэст, Львоў, Астрог, Кіеў, Магілёў і г. д.), друкарні, шпіталі. З брацкага асяроддзя выходзяць выдатныя настаўнікі і палемісты беларускага, украінскага або грэчаскага паходжання (Кірыл Лукарыс, Герасім Сматырыцкі, Стэфан Зізаній, Мялецій Сматырыцкі, Лаўрэнцій Зізаній, Памва Бярында і інш.). З'яўляюцца першыя падручнікі славянскай (царкоўнаславянскай) і роднай мовы: ананімныя "Краматыка словенскага языка" (Вільня, 1586) і "Адельфотес" (Львоў, 1591),



"Грамматика словенская", "Азбука" і "Лексис" (Вільна, 1596) Лаўрэнція Зізанія, "Грамматика славенския правильное синтагма" Мялеція Сматрыцкага (Евью, 1619), "Лексикон славяноросский" (Кіеў, 1627; Куцейна, 1653) Памвы Бярынды і інш. Адукацыя ў брацкіх школах была бясплатная. Па ўзору заходніх школ вывучаліся "сем вольных мастацтваў", або "навук вызваленых" (граматыка, рыторыка, дыялектыка, або логіка, арыфметыка, геаметрыя, астраномія, музыка). Апрача царкоўнаславянскай і роднай вывучаліся грэчаская, лацінская і польская мовы. Што тычыцца беларускай і ўкраінскай літаратурнай мовы, то яна вывучалася перш за ўсё па літаратурных, юрыдычных, рэлігійных і іншых помніках. Вялікае значэнне ў брацкіх школах надавалася рыторыцы і гамілетыцы, або мастацтву пропаведзі-казання. Дзякуючы гэтым дысцыплінам рыхтаваліся будучыя палемісты, так патрэбныя праваслаўю ў ідэйнай барацьбе з каталіцка-уніяцкай экспансіяй. Праваслаўнымі прапаведнікамі і палемістамі ўлічваюся вопыт не толькі грэчаскай і старажытнарускай, але і лацінскай, і польскай школы красамоўства (М. Сматрыцкі, С. Полацкі і інш.).

А.Ул.Карташоў справядліва сцвярджае, што многія святары, настаўнікі, пісьменнікі-палемісты, якія былі звязаны з брацтвамі, адчувалі даволі істотны ўплыў пратэстанцкіх і нават каталіцкіх ідэй. "Защитники православия, — піша ён, — должны были писать полемические сочинения на польском и даже латинском языках. Для этого они постепенно сами погружались в богословскую литературу на латинском языке. Она была в обычае не только у римо-католиков, но и у протестантских богословов. Поэтому православные школьники из этого латинского арсенала заимствовали аргументы у протестантов против католиков и наоборот. Через это и сами незаметно усваивали множество западнобогословских, чуждых Востоку мнений. Так, например, Стефан Зизаний и кн. Острожский небезупречны по части протестантства, а Лаврентий Зизаний и Кирилл Транквилион — католичества" (30, с. 608). Уплыў рэфармацыйных ідэй на праваслаўе пераканана паказалі Я. Д. Ісаевіч, В. М. Нічык, М. В. Дзмітрыеў (18; 27; 51).

Такім чынам, фармаваўся тып беларускага і ўкраінскага праваслаўнага інтэлектуала "на мяжы культур". Тып, які не толькі "адмаўляў" багаслоўскія палажэнні іншых хрысціянскіх канфесій, але і "інтэграваў", засвойваў іх, ажыццяўляючы, па сутнасці, тэарэтычна уніяцкую ідэю. І не дзіўна пагэтану, што некаторыя з іх у рэшце рэшт гэту



ідэю прымалі (М.Сматрыцкі, К. Транквіліён-Стаўравецкі, К.Саковіч, Сімяон Полацкі і інш.). Па прыкладу пратэстантаў праваслаўныя перакладаюць на народную мову біблейскія кнігі. На сродкі княгіні Настассі Гальшанскай архімандрыт Перасопніцкага манастыра Рыгор разам з пратапопам Міхаілам Васільевічам пераклалі з балгарскай на беларуска-ўкраінскую мову Чацвёраевангелле (1556—1561). Праз дваццаць гадоў евангеллі чатырох апосталаў надрукаваў часткова на царкоўна-славянскай, часткова на беларускай мове пратэстант Васіль Цяпінскі (1580).

У той жа час выходзяць прауніяцкія творы некаторых былых праваслаўных беларусаў, якія атрымалі адукацыю ў езуіцкіх навучальных установах. Так, Васіль Замаскі (дарэчы, ён знаходзіўся пры папскім легаце Антоніі Пасевіне, які ездзіў да Івана IV Грознага, пераконваючы апошняга прыняць унію) пераклаў з грэчаскага арыгінала на беларускую мову і надрукаваў у Вільні ў 1581 г. творы канстанцінопальскага патрыярха XV ст. Генадзя Схаларыя (прыхільніка уніі) "Аб Святым Духу", "Гісторыя і апалогія Фларэнційскага сабора".

Сярод вучняў брацкіх школ з'яўляюцца першыя таленавітыя апаненты езуіцкіх палемістаў. У 1588 г. з астрожскай друкарні выходзяць два трактаты, накіраваныя супраць выданняў Васіля Замаскага, — "Вызнанне аб паходжанні Св. Духа" і "Гісторыя аб разбойніцкім, або Фларэнційскім, саборы". У Астрогу ж былі выдадзены кнігі, накіраваныя супраць Скаргі і Гербеста, галоўных ідэолагаў уніі. Аўтарам антыскаргаўскага сачынення "Аб адзінай сапраўднай праваслаўнай веры" (1588) з'яўляўся святар Васіль.

У лютым 1582 г. папа Грыгорый XIII выдаў булу, згодна якой уводзіўся ва ўжыванне новы каляндар (мінус 10 дзён), які атрымаў назву грыгарыянскага. Канстанцінопальскі патрыярх Іерэмія II назваў гэты ўчынак "новай схізмай" і рэкамендаваў праваслаўным Рэчы Паспалітай не падпарадкоўвацца папскай буле. Увядзенне новага, грыгарыянскага, календара стала прычынай вострай рэлігійна-царкоўнай напружанасці на беларуска-ўкраінскіх землях РП. Справа ў тым, што праваслаўныя і каталіцкія святы пачалі не супадаць, і калі, напрыклад, святкавалі католікі, не святкавалі праваслаўныя і наадварот. Гэта абурала рэлігійныя пачуцці і таго, і другога боку, правакавала канфлікты. Некаторыя каталіцкія біскупы спрабавалі вырашыць праблему "сілавым спосабам". На пачатку каталіцкіх Каляд 1583 г. львоўскі архібіскуп Ян Сулікоўскі загадаў



апячатаць усе праваслаўныя храмы ў горадзе (46, с. 267). Яго брат Войцех з узброенай аховай і натоўпам вернікаў урываліся ў праваслаўныя цэрквы ў час богаслужэння, выганялі малельнікаў, а цэрквы зачынялі на ключ. Гэтае, яшчэ перадуніяцкае, насілле выклікала абурэнне ў табары праваслаўных. Яны звярнуліся ў суд. Суд дабіўся пагаднення паміж бакамі. Каталіцкія біскупы далі абяцанне не парушаць рэлігійнай свабоды праваслаўных. Дзяржаўную мудрасць праявіў і Стэфан Баторый. Знаходзячыся ў Гародні, ён 8 верасня 1586 г. выдаў дэкрэт, які прадпісваў "усім грамадзянам, а асабліва дзяржаўным асобам, не рабіць людзям грэчаскай веры ў Вільні і ва ўсіх іншых гарадах ніякіх цяжкасцяў і перашкод у святкаванні па старажытнаму закону і звычаю іх свят" (30, с. 613). Рэлігійная талерантнасць яшчэ працягвала заставацца кіруючым прынцыпам дзяржаўнай палітыкі.

## **8. Карэнны пералом у дзяржаўнай палітыцы: курс на лакальную царкоўную унію**

12 снежня 1586 г., прастудзіўшыся на паляванні, памёр вялікі князь і кароль Стэфан Баторый. Зноў паўстала пытанне абрання караля. Прэтэндэнтамі былі аўстрыйскі эрцгерцаг Максіміліян, маскоўскі цар Фёдар Іванавіч і шведскі прынц Жыгімонт, сын роднай сястры нябожчыка польскага караля Жыгімонта Аўгуста. Дзякуючы падтрымцы праваслаўнай партыі і перш за ўсё князя К. Астрожскага перамог шведскі прынц, стаўшы вялікім князем і каралём Рэчы Паспалітай Жыгімонтам III Вазай (1587—1632). На конвакацыйным сейме 1587 г., які вызначаўся адносна кандыдатуры на каралеўскі трон, пратэстанцкія магнаты і шляхта ўнеслі прапанову: будучы кароль абавязаны выдаць закон, які дае кожнаму права ў судовым парадку абарняць свабоду веравызнання. Гэтую прапанову падтрымала праваслаўная шляхта і свецкія дэпутаты рымска-каталіцкага веравызнання. Каталіцкае святарства дэманстратыўна пакінула сейм. Аднак прапанова была прынята, і такім чынам прынцып рэлігійнай талерантнасці быў яшчэ больш замацаваны ў грамадскім жыцці РП.

Аднак гэта былі апошнія гады трыумфу айчыннага лібералізму, "залатога веку" ў гісторыі ВКЛ. Контррэфармацыя захоплівала адну пазіцыю за другой, усё настойлівей выціскала рэлігійную цярпімасць з усіх сфер грамадскага



жыцця. У працесе станаўлення ідэі уніі праваслаўнай і каталіцкай царквы вельмі важную ролю адыграла пазіцыя ўплывовых свецкіх праваслаўных колаў і перш за ўсё лідэра праваслаўнай партыі князя Канстанціна Астрожскага і яго інтэлектуальнага акружэння. Некаторы час, на першым этапе, Астрожскі таксама схіляўся да ідэі царкоўнай уніі, аб чым сведчыць яго перапіска з Іпаціем Пацеем (71, с. 991—993, 1007). Але князь быў прыхільнікам фларэнцыйскага варыянта, ідэі ўсеагульнай, універсальнай уніі з усёй усходняй царквой, у тым ліку і маскоўскай. Астрожскі разлічваў, што унія з заходняй царквой дапаможа духоўна-культурнаму аднаўленню і адраджэнню заходняга праваслаўя, зробіць яго жыццяздольнай, уплывовай канфесіяй у межах Рэчы Паспалітай. Гэтая пазіцыя кіеўскага ваяводы была вядомая як у праваслаўных, так і ў каталіцкіх колах, прынамсі яе ведалі Скарга і Пасевін, а таксама Пацей, сваяк Астрожскага.

Аднак на працягу 80-х гг. XVI ст. стала ясна, што Масква катэгарычна адваргае ўсялякі царкоўны хаўрус. У гэтым цвёрда пераканаўся папскі легат Антоній Пасевін у сваіх гутарках з рускім царом Іванам IV. У сувязі з такімі абставінамі папскай канцылярыяй, каталіцкай царквой, езуітамі, праваслаўным епіскапатам быў узяты некалькі іншы курс — курс на лакальную унію заходняй і ўсходняй царквы Рэчы Паспалітай. Аднак такой уніі Астрожскі і яго прыхільнікі прыняць не маглі і не хацелі. Князь перапыняе ўсякую дзейнасць у гэтым напрамку, больш таго, з сярэдзіны 80-х гг. XVI ст. ён пачынае адмоўна ставіцца да уніяцкай ідэі. Ідэолагі уніяцтва, улічваючы рэзкую змену пазіцыі Астрожскага, пачалі дзейнічаць употай ад яго. Гэтую дзейнасць узначаліў луцкі каталіцкі біскуп Бернард Маціеўскі. Яго падтрымаў у той час брэсцкі суддзя, а потым епіскап, пазней адзін з самых таленавітых і энергічных уніяцкіх дзеячаў Адам (Іпацій) Пацей (1541 — 1613).

Пацей з'яўляўся тыповай фігурай "на мяжы культуры". Нарадзіўся ён у знатнай праваслаўнай беларускай сям'і, адукацыю атрымаў у Нясвіжскай кальвінісцкай школе, а потым у Кракаўскім універсітэце. З'яўляючыся пратэстантам, служыў пры двары князёў Радзівілаў. Ажаніўшыся, стаў сваяком князя Астрожскага. Каля 1574 г. зноў перайшоў у праваслаўе. На працягу 1580 — 1589 гг. займаў пасаду брэсцкага земскага суддзі. З 1589 г. — кашталян і пан-радца, або сенатар, Рэчы Паспалітай. Прыблізна з 1588 г. Пацей становіцца тайным прыхільнікам уніі. З 1593 г.



Пацей — епіскап Уладзімірскі і Брэсцкі. "Ипатий Потей, — сцвярджае А. Ул. Карташоў, — есть личный творец унии" (30, с. 621).

У 1588 г. першы раз за 600 гадоў існавання ўсходне-славянскай праваслаўнай царквы ВКЛ наведар канстанцінопальскі патрыярх Іерэмія II. Прыехаў ён сюды "не ад добрага жыцця", а па неабходнасці: грэчаская царква, якая знаходзілася пад турэцкай уладай, адчувала вялікую патрэбу ў матэрыяльнай дапамозе, "ялмужне", як гаварылі на Беларусі. Праз Польшчу, праз Берасце ён прыбыў у сталіцу ВКЛ Вільню, дзе быў сустрэты вялікім натоўпам праваслаўных вернікаў. У гэты перыяд у Беларусі і на Украіне даволі пэўна вызначыліся дзве тэндэнцыі ў праваслаўна-царкоўным асяроддзі: аўтакефальна-брацкая, якая адваргала унію і ў той жа час імкнулася да незалежнасці ад Канстанцінопаля і Масквы, і уніяцка-епіскапская, якая яўна і тайна імкнулася да уніі з каталіцкай царквой. Канстанцінопальскі патрыярх падтрымаў праваслаўны брацкі рух Беларусі і Украіны. У прыватнасці, ён блаславіў віленскае Свята-Траецкае брацтва, яго статут, школу, друкарню, аўтаномію (адносную незалежнасць ад епіскапскай улады). Іерэмія выступіў у абарону Львоўскага брацтва перад львоўскім праваслаўным епіскапам Гедзонам Балабанам. Па сутнасці, ён узяў беларускія і украінскія брацтвы пад сваю абарону, абмяжоўваючы самавольства праваслаўных уладык.

У 1589 г. Іерэмія прыбыў у Маскву, дзе быў сустрэты з вялікай помпай і атрымаў вельмі багатую "ялмужну". Пад націскам маскоўскіх баяр і царкоўных іерархаў Іерэмія абвясціў аб утварэнні рускага патрыяршства. Першым рускім патрыярхам стаў Іоў (1589 — 1605).

Утварэнне маскоўскага патрыяршства падштурхнула да дзейнасці прыхільнікаў уніі. У 1589 г. з блаславення таго ж Іерэміі мітрапалітам заходняй праваслаўнай царквы становіцца архімандрыт мінскага Вазнясенскага манастыра, беларускі шляхціц па паходжанню, Міхаіл Васільевіч Рагоза, пры якім была падрыхтавана і прынята Брэсцкая царкоўная унія. Між тым канфлікт паміж праваслаўнымі іерархамі, якія імкнуліся да уніі, і брацтвамі (куды ўваходзілі не толькі святары, але і міране), якія яе адваргалі, нарастаў. Каб яго аслабіць, Рагоза аднавіў практыку склікання царкоўных сабораў, дзе побач з святарамі прысутнічалі міране — шляхта, мяшчане. На саборах абмяркоўваліся пытанні здараўлення праваслаўя, узмацнення царкоўнай



дысцыпліны, пашырэння адукацыі і кнігавыдавецтва. Разам з тым епіскапы рыхтавалі унію. Тайным прыхільнікам уніі з'яўляўся і мітрапаліт Рагоза. У 1590 г. на царкоўным саборы ў Берасці чатыры праваслаўныя епіскапы: Луцкі — Кірыл Цярлецкі, Львоўскі — Гедэон Балабан, Пінскі — Лявонцій Пяльчыцкі і Холмскі — Дзіянісій Збіруйскі — падпісалі тайную дамову аб згодзе на унію. Іх падтрымаў прысутны на саборы Берасцейскі кашталян Іпацій Пацей, тады яшчэ свецкая асоба.

Аднак у антыуніяцкім праваслаўным асяроддзі пра гэта яшчэ не ведалі. Правадырамі антыуніяцкай праваслаўнай партыі з'яўляліся Кіеўскі ваявода князь Канстанцін Астрожскі і Новагародскі ваявода Фёдар Скумін-Тышкевіч. Фёдар Скумін-Тышкевіч з'яўляўся не толькі багатым і знатным беларускім магнатам, буйным дзяржаўным і палітычным дзеячам ВКЛ, але і высокаадукаваным, рэнесансна арыентаваным чалавекам, мецэнатам. Менавіта яму прысвяціў Беняш Будны свой пераклад твора Цыцэрона "Пра старасць". У прадмове Будны адзначаў, што ў жыцці Скуміна-Тышкевіча кнігі і навука займаюць "не апошняе месца".

Астрожскі і Скумін-Тышкевіч імкнуліся умацаваць брацкі рух, які з'яўляўся асноўным апанентам уніятаў. Так, у 1591—1592 гг. яны хадайнічалі перад каралём аб наданні пэўных прывілеяў Львоўскаму брацтву, аб зацвярджэнні статутаў Мінскага, Берасцейскага, Крычаўскага, Аршанскага брацтваў і г. д.

Астрожскі амаль што да 1595 г. не ведаў пра тайныя дамовы епіскапаў-уніятаў і пра тое, што ідэю лакальнай уніі падтрымліваў яго сваяк Пацей. Таму ў 1593 г. ён рэкамендаваў апошняга на пасаду Уладзімірскага ўладыкі. У тым жа годзе ён у лісце да Пацея выклаў сваё разуменне царкоўнага пагаднення. Па-першае, ён адзначыў, што пагадненне павінна быць усеагульным і ахопліваць маскоўскую праваслаўную царкву. Прычым праваслаўная царква павінна захаваць усе свае абрады, храмы, вернікаў. Па-другое, усе — і праваслаўныя, і католікі — павінны мець роўныя правы не толькі ў царкоўным, але і палітычным жыцці. Гэтую еднасць, далей, павінны адобрыць патрыярхі — і Канстанцінопальскі, і Маскоўскі. І нарэшце, аб'яднанне, на думку Астрожскага, павінна адбыцца адначасова з развіццём школьнай справы, свабодных навук, багаслоўскай адукацыі, карацей кажучы, з культурным уздымам (71, с. 991—1007). Гэта быў адметны ад існуючага план уніі. Пацей як прагматычны палітычны і царкоўны дзеяч не без



падставы палічыў яго ўтопіяй і не азнаёміў з ім чарговы царкоўны сабор, які адбыўся ў 1593 г. у Берасці.

Да канца 1594 г. прыхільнікамі уніі ўжо былі, акрамя вышэйпамянённых епіскапаў, епіскап Полацкі і Віцебскі Грыгорый; архімандрыт Кобрынскі (потым епіскап Пінскі і Тураўскі) Іона Гогаль, а таксама і мітрапаліт Кіеўскі, Галіцкі і "ўсея Русі" Міхаіл Рагоза (80, № 9, с. 88—90). У канцы гэтага ж года епіскапамі-уніятамі былі выпрацаваны умовы лакальнай уніі — артыкулы, якія былі прадстаўлены спачатку мітрапаліту Рагозе, а потым каралю. Спасылаючыся на "вялікае нядбайства" праваслаўных патрыярхаў, епіскапы згаджаліся на "злучэнне веры" і прызнанне адзіным вярхоўным пастырам рымскага папу. Умовамі згоды былі: 1) захаванне праваслаўных абрадаў; 2) непарушнасць належачых праваслаўным цэркваў, манастыроў і іншай маёмасці; 3) стары каляндар; 4) месцы ў радзе для епіскапаў-уніятаў; 5) абарона ад улады патрыярхаў; 6) забарона грэчаскім манахам перасякаць межы ВКЛ; 7) скасаванне прывілеяў, якія былі наданы брацтвам; 8) абранне Кіеўскага мітрапаліта епіскапамі з блаславення рымскага папы; пасвячэнне абранага епіскапа Кіеўскім мітрапалітам; 9) апрабацыя ўсіх гэтых артыкулаў універсалам караля на лацінскай і рускай (беларуска-ўкраінскай) мовах; 10) наданне уніяцкім святарам тых жа прывілеяў, што маюць рыма-католікі. "Падпісанты" былі папярэджаны мітрапалітам, каб справа уніі пакуль заставалася тайнай і пра яе не ведалі шырокія колы праваслаўнага святарства, а таксама беларускія і ўкраінскія паны, шляхта. У той жа час, даўшы згоду на унію, Рагоза накіроўвае ліст да Новагародскага ваяводы Фёдара Скуміна-Тышкевіча, крывадушна запэўніваючы апошняга, што без яго адабрэння ён ніколі не згодзіцца на аб'яднанне цэркваў.

У пачатку 1595 г. епіскап Луцкі Кірыл Цярлецкі на сейме ў Кракаве тайна сустрэўся з папскім нунцыем і каталіцкімі біскупамі. Вынікам сустрэчы была дамова аб уніі. У той жа час львоўскі епіскап Гедэон Балабан сабраў у сваёй рэзідэнцыі некаторых праваслаўных архімандрытаў, сярод якіх быў і настояцель Кіева-Пячэрскай лаўры Мікіфар Тур, і пераканаў іх даць пісьмовую згоду на унію. Усё гэта адбывалася ўпотаі не толькі ад шырокіх колаў праваслаўных, святароў, свецкай праваслаўнай супольнасці, але і ад беларускага і ўкраінскага праваслаўных лідэраў — Скуміна-Тышкевіча і Астрожскага. Дарэчы, Скумін-Тышкевіч



некаторы час таксама вагаўся адносна уніі, што зафіксавана ў яго лісце да Балабана ад 10 мая 1595 г. (30, с. 639).

У чэрвені 1595 г. ад імя епіскапаў-уніятаў было накіравана папу Кліменту VIII "Саборнае пасланне", якое даставіць у Рым было даручана Іпацію Пацею і Кірылу Цярлецкаму. Пасланне змяшчала ўмовы уніі, якія ў асноўным ужо былі выпрацаваны епіскапамі ў канцы 1594 г. Пад ім стаялі подпісы вядучых праваслаўных іерархаў Рэчы Паспалітай: акрамя Пацея і Цярлецкага, — епіскапа Полацкага Грыгорыя, Перамышльскага — Міхаіла Капысценскага, Львоўскага — Гедзона Балабана, Холмскага — Дзіянісія Зібруйскага, Пінскага — Лявонція Пяльчыцкага, архімандрыта Кобрынскага Іоны Гогаля. У пасланні епіскапы згаджаліся на аб'яднанне цэркваў на падставе наступных умоў: каб 1) верыць, што Св. Дух зыходзіць з аднаго, а не з двух пачаткаў; 2) былі захаваны ўсе абрады і цырымоніі ўсходняй царквы, якія павінны адбывацца на "нашай мове"; 3) прычашчэнне і хрышчэнне рабіць без усякіх змен; 4) не ўзбуджаліся спрэчкі наконт чысцілішча, а новы календар ухваліць з улікам нязменнасці святкавання Вялікадня і іншых свят; 5) не прымушалі да свят і цырымоній, якіх няма ва ўсходняй царкве; 6) захоўвалася права святароў на шлюб; 7) царкоўныя пасады мелі права займаць людзі "рускай" грэчаскай веры; 8) епіскапы прызначаліся мітрапалітам, а не папам, а мітрапаліт — епіскапамі, але каб мітрапаліт атрымліваў граматы на мітраполію з рук рымскага папы; 9) мітрапаліт і епіскапы-уніяты мелі месца ў радзе (сенаце), як і каталіцкія біскупы; 10) абавязкова атрымліваць дэкрэты аб адкрыцці генеральнага сейма і правінцыяльных сеймікаў; 11) былі пазбаўлены сілы пастановы ўсходніх іерархаў, не мелі права выконваць пастырскія абавязкі тыя святары, якія адмаўляюцца падпарадкоўвацца епіскапам-уніятам, не дапускаліся ў краіну грэчаскія святары і манахі; 12) уніяцкія святары не мелі права пераходзіць у каталіцтва. Епіскапы-уніяты патрабавалі таксама, каб уніяцкія храмы не ператвараліся ў каталіцкія; засталіся функцыяніраваць толькі тыя калегіі і духоўныя брацтвы, якія згодныя прыняць унію і падпарадкоўвацца мітрапаліту або мясцоваму епіскапу; каб ствараліся школы грэчаскай і славенскай (царкоўнаславянскай) мовы, друкарні, прычым пад наглядом мітрапаліта і епіскапаў, без дазволу якіх нічога не павінна выдавацца (30, с. 641—642).

"Саборнае пасланне", як і ўмовы уніі 1594 г., сведчыла, што, нягледзячы на значныя ўступкі каталіцтву, уніяц-



кая царква імкнулася захаваць пэўную нацыянальную, праваслаўную афарбоўку. У той жа час яны сведчылі, што уніяты аддаюць сябе пад уладу рымскага папы, што яны жорстка ставяцца як да айчынай, так і да замежнай праваслаўнай царквы, што яны маюць намер манапалізаваць духоўнае жыццё краіны, устанавіць царкоўную цэнзуру, адмовіцца ад рэлігійнай талерантнасці.

## **9. Першая хваля антыуніяцкага пратэсту. Хаўрус праваслаўных з пратэстантамі**

Рана ці позна ўсякае патаемнае становіцца відавочным. Чуткі пра унію і яе ўмовы сталі даходзіць да шырокіх колаў грамадства, адданых праваслаўю святароў, паноў, шляхты, мяшчан. За гады Адраджэння, Рэфармацыі, узрастаючага брацкага руху, развіцця свецкай культуры беларускае і ўкраінскае грамадства, у тым ліку і яго значная праваслаўная частка, адвыклі ад дыктату епіскапаў, прызвычаліся жыць ва ўмовах талерантнасці, адноснай рэлігійнай свабоды і вяршэнства юрыдычнага закону. Унію яны ўспрынялі як замах на іх права свабоднага рэлігійнага выбару, на іх традыцыйную веру, "веру бацькоў", як замах на іх духоўную свабоду і грамадзянскія правы.

90 прадстаўнікоў ад кіеўскай, галіцкай, валынскай і падольскай шляхты, сабраўшыся ў Любліне, падалі ў Трыбунальскі суд скаргу аб злачыннай змове епіскапаў. У Вільні праваслаўныя святары, мяшчане і братчыкі звярнуліся да ваяводы кальвініста Крыштафа Радзівіла з просьбай устаць у іх абарону. Настаўнік брацкай школы і праваслаўны святар Стэфан Зізаній з царкоўнага амбона заклікаў не падпарадкоўвацца уніяцкім епіскапам і супрацьстаяць уніі. Праваслаўныя віленскія святары ўнеслі пратэстацыю ў гарадскія судзібныя кнігі.

Свой голас супраць тайнай змовы епіскапаў узвысілі Скумін-Тышкевіч і Астрожскі. Пацей прыклаў шмат намаганняў, каб далучыць да справы уніі князя Астрожскага (у лістах, асабістых сустрэчах), але князь заставаўся непакісным і не згаджаўся на лакальную унію. У чэрвені 1595 г. Астрожскі звярнуўся з акружным пасланнем да ўсіх праваслаўных Рэчы Паспалітай, у якім пераконваў аднаверцаў заставацца адданымі "веры бацькоў". Ён называў мітрапаліта і епіскапаў-уніятаў фальшывымі пастырамі, здраднікамі ("мнимые пастыры наши, митрополит з епис-



копы в волки претворишася"), якія "славою света сего прелстившися и тмою сластолюбия помрачившися... единыя истинныя веры святыя Восточныя церкви отвергшеся, святейших патрыархов, пастыррей наших и учителей вселенских отступили и ко западным приложишася". Князь заклікаў усіх праваслаўных аб'яднацца ў барацьбе супраць уніі (4, № 56, 63, 70, 71; 80, № 13, с. 97—102). Антыуніяцкага націску не вытрымаў львоўскі епіскап Гедэон Балабан. Ён прыехаў да князя ў Астрог і запэўніў яго, што адмаўляецца ад уніі. Астрожскі вымусіў Балабана пацвердзіць гэта пісьмова. Скумін-Тышкевіч і Астрожскі звярнуліся да караля, патрабуючы склікання царкоўнага сабора. Аднак Жыгімонт III, баючыся буйнай антыуніяцкай дэманстрацыі, палічыў яго скліканне немэтазгодным. У серыі грамат ён пераконваў праваслаўных святароў, ды і самога Астрожскага, прыняць унію.

У гэты перыяд усталёўваецца хаўрус праваслаўных з пратэстантамі. Гэты хаўрус быў не толькі натуральным, але і неабходным. Па-першае, у праваслаўных і пратэстантаў Рэчы Паспалітай былі агульныя палітычныя і рэлігійныя мэты, якія вынікалі з неабходнасці абароны ад каталіцкай экспансіі. Па-другое, праваслаўныя і пратэстанты Беларусі і Украіны былі даволі шчыльна звязаны паміж сабою сваяцкімі сувязямі. Многія пратэстанцкія паны і шляхта мелі праваслаўных жонак і наадварот. Прынамсі, мінскі ваявода пратэстант Ян Абрамовіч быў жанаты з праваслаўнай Ганнай Валовіч. Менавіта ён параіў князю Астрожскаму ўвайсці ў кантакт з пратэстантамі. З гэтай мэтай Астрожскі адправіў свайго пасла Каспера Лушкоўскага ў Тарунь на пратэстанцкі з'езд. Пасол вёз сакрэтную пісьмовую інструкцыю, у якой гаварылася, што праваслаўныя і пратэстанты павінны як мага хутчэй аб'яднацца ў справе абароны сваёй рэлігійнай свабоды. Прычым Астрожскі не выключавіў магчымасці дабівацца сваіх мэт узброенымі сродкамі. Апрача іншага, інструкцыя змяшчала адкрытую абразу асобы караля Жыгімонта III: ён абвінавачваўся ў парушэнні прысягі (захоўваць усе правы і свабоды), якую ён даў станам Рэчы Паспалітай пры сваім абранні (71, с. 643—658). Хутка Астрожскі звярнуўся да канцлера ВКЛ Льва Сапегі з прапановай склікання царкоўнага сабора. Аднак апошні ўжо быў знаёмы з сакрэтнай інструкцыяй князя, якую перахапілі каралеўскія "спецслужбы". Ад імя караля і ад свайго Сапега выказаў абурэнне інструкцыяй і даў зразумець Астрожскаму, што ў абставінах, якія склаліся, скліканне сабора немагчыма.



## 10. Каралеўскі універсал ад 24 верасня 1595 г. Місія ў Рым

Тым не менш правячыя колы Рэчы Паспалітай не на жарт былі спалоханы настроем Астрожскага, за якім стаяла вялікая грамадская і ваенная сіла. У 1595 г. на радзе, якую склікаў кароль і на якой прысутнічалі міністры, сенатары, папскі нунцый Маласпіна, думкі падзяляліся: адны (у тым ліку і папскі нунцый) раілі ў імя грамадзянскага міру і спакою не спяшацца са справай уніі, другія — дзейнічаць рашуча. Перамагла партыя "рашучых дзеянняў", і двум епіскапам — Пацею і Цярлецкаму — было загадана ў хуткім часе адправіцца ў Рым да папы.

24 верасня 1595 г. кароль выдаў універсал, у якім афіцыйна абвяшчаў, што прыняў рашэнне аб уніі каталіцкай і праваслаўнай царквы ў імя Рэчы Паспалітай, агульнага добра яе грамадзян. Каралеўскі універсал узрушыў беларуска-ўкраінскае грамадства, узняў яго "на дыбкі". Аднак аб'ектам нападкі стаў не кароль, а праваслаўны епіскапат, які быў ініцыятарам уніі. Ва ўлётцы за подпісам Астрожскага мітрапаліта называўся "Юдам-здраднікам".

Як адзначалася, на карысць царкоўнай уніі епіскапамі, мітрапалітам, каралём прыводзілася шмат аргументаў экуменічнага і гуманістычнага характару, і многія з іх тэарэтычна былі даволі пераканаўчымі (80, № 15, 16, 17, 18, с. 103—111). Аднак палітычны сэнс уніі не падкрэсліваўся, і пра яго даведацца можна было толькі з канфідэнцыйных крыніц. Такой крыніцай з'яўляўся ліст Жыгімонта III да папы ад 24 лютага 1596 г. На думку караля, царкоўная унія павінна ахаваць свядомасць праваслаўных Рэчы Паспалітай ад уплыву маскоўскага праваслаўя. У перспектыве, лічыў Жыгімонт III, да уніі трэба далучыць і Маскоўскую дзяржаву. Унія патрэбна і таму, што неабходна вызваліць праваслаўных вернікаў Рэчы Паспалітай ад улады грэчаскага патрыярха, які, на думку караля, з'яўляецца тайным агентам турак. Уніяцкаму мітрапаліту, раіў папу Жыгімонт III, трэба надаць статус патрыярха. Не цяжка заўважыць, што для караля, урада царкоўная унія — у першую чаргу акцыя палітычная і вельмі цесна знітавана з знешняй палітыкай РП, яе адносінамі з Маскоўскай дзяржавай і Асманскай імперыяй.

15 лістапада 1595 г. Іпацый Пацей і Кірыл Цярлецкі прыбылі ў Рым і перадалі ў папскую канцылярыю шэраг дакументаў, абапіраючыся на якія рымскі першасвятар мог прыняць рашэнне аб уніі: 1) дамову епіскапаў ад 01.12.1594 г.;



2) артыкулы ад 01.6.1595 г.; 3) саборнае пасланне папу ад 12.6.1595г. і 4) лісты караля і каталіцкіх біскупаў. Праз 6 тыдняў, 23.12.1595 г., адбылася аўдыенцыя ў папы, да якога пасля фармальнай цырымоніі звярнуўся з прамовай Іпацій Пацей. Ад свайго імя і ад імя епіскапаў-уніятаў ён згадзіўся на ўключэнне ў вызнанне веры наступных палажэнняў: Св. Дух зыходзіць і ад Бацькі, і ад Сына (филиокве); прычашчэнне як на прэсным, так і на кіслым хлебце; дагмат аб чысцілішчы; пяршынства царкоўнай улады рымскага папы; згода з усімі пастановамі Трыдэнцкага сабора; эксклюзіўнае права царквы тлумачыць Св. Пісанне; сем таінстваў (хрышчэнне, мірапамазанне, еўхарыстыя, пакаянне, елеасвяшчэнне, інстытут святарства, шлюб) і ўсе каталіцкія абрады, карыснасць індульгенцый; пяршынства рымскай царквы над усімі іншымі; асуджэнне схізмы і ерэзіяў; актыўная прапаганда "ісцінай веры" і інш.

Клімент VIII блаславіў ідэю уніі і яе творцаў. У гэты ж дзень быў складзены пратакол аб цырымоніі, якая адбылася, а ў студзені 1596 г. папа паставіў свой подпіс пад дакументам аб царкоўнай уніі. Папа ўнёс пэўныя карэктывы ва уніяцкі дагавор, у прыватнасці, ён пакінуў нязменнымі абрады усходняй царквы, праваслаўны сімвал веры (зыходжанне Св. Духа толькі ад Бацькі і інш.).

Рымская дамова выклікала адпаведную рэакцыю і ўзбудзіла новую хвалю антыуніяцкага пратэсту. У адрас Варшаўскага сейма, які праходзіў у сакавіку — маі 1596 г., сталі паступаць шматлікія пратэсты земскіх паслоў з патрабаваннем пазбаўлення ўлады епіскапаў-уніятаў. У іх адзначалася, што унія ёсць акт грубага парушэння свабоды веравызнання, якая прадугледжвалася Варшаўскай канфедэрацыяй 1573 г. Праваслаўных падтрымала пратэстанцкая шляхта. Да антыуніяцкага табару далучыліся два праваслаўныя епіскапы — Балабан і Капысценскі. З такімі ж патрабаваннямі звярталіся да сейма мяшчане Вільні і іншых беларускіх і ўкраінскіх гарадоў.

Трэба адзначыць, што першапачаткова антыуніяцкая барацьба ішла ў законных, прававых межах. Дзеячы антыуніяцкага руху карысталіся сродкамі вуснай і пісьмовай прапаганды, звярталіся да ваяводаў, сеймаў, караля, судовых інстанцый. Ніякіх эксцэсаў не было зафіксавана. Справа ў тым, што прававая свядомасць беларуска-ўкраінскага грамадства была даволі высокай. Міжсацыяльныя сувязі ў ВКЛ, як вядома, падтрымліваліся ў асноўным сродкамі права, аб чым сведчаць шматлікія прывілеі, ус-



тавы, вялікакняжацкія граматы і, нарэшце, Статуты 1529, 1566, 1588 гг.

На шлях парушэння дзеючых прававых норм, і ў першую чаргу на шлях парушэння свабоды веравызнання, якая была зафіксавана ў існуючых прававых дакументах, першым устаў сам урад. Менавіта каралеўская ўлада "з падачы" папскага двара, каталіцкіх і праваслаўных іерархаў уводзіла унію адміністрацыйнымі, загаднымі, прымусовымі сродкамі, не ўлічваючы грамадскай думкі і грамадскага настрою, у парушэнне законаў і прававых норм. Як убачым далей, беззаконне "вярхоў" адпаведна выклікала беззаконне "нізоў".



### III. БРЭСЦКАЯ ЦАРКОЎНАЯ УНІЯ: УВЯДЗЕННЕ І ВЫНІКІ

---

#### 1. Уніяцкі і праваслаўны саборы.

#### Напрамкі міжканфесійнай барацьбы і першыя вынікі уніі

Уніяцкі сабор у Берасці, які сабраўся па ўказу караля і мітрапаліта (80, № 26, 27, с. 133—135), адкрыўся 6 кастрычніка 1596 г. На саборы прысутнічалі папскія паслы, прадстаўнікі караля, мітрапаліт, пяць з сямі епіскапаў, прадстаўнікі каталіцкай царквы, езуіты, у тым ліку Пётр Скарга, дзяржаўныя дзеячы — ваявода Мікалай Крыштаф Радзівіл, канцлер ВКЛ Леў Сапега і іншыя духоўныя і свецкія асобы. Два епіскапы — Гедзён Балабан (епіскап Львоўскі) і Міхаіл Капысценскі (епіскап Перамышльскі) унію не падтрымалі. Аднак амаль пад усімі дакументамі, якія абгрунтавалі і санкцыяніравалі унію, іх подпісы стаялі, так што фармальна унію падтрымаў увесь беларуска-ўкраінскі епіскапат. Уніяцкі сабор ухваліў рымскую дамову Пацея і Цярлецкага, і, такім чынам, унія была прынята.

8 кастрычніка 1596 г. у "Саборнай грамаце" мітрапаліта Міхаіла Рагозы і епіскапаў была выкладзена асноўная ідэя Берасцейскай уніі. Кратка змест яе ў наступным. У хрысціянскай царкве павінен быць "един господарь и шафар", які б "о порядке и о всем добром всех абмышлял". Такім гаспадаром "от часов апостольских" з'яўляўся папа рымскі, "едины потомок Петра святого". Гэта вынікае "з Соборов и правил святых Отец", аб гэтым сведчаць і "наши Словенские писма з Греческих з стародавна преложоные". Гэтага ж правіла прытрымліваліся "Царигородские патриархове, от которых и сия страна Руская веру святую приняла". Хоць грэчаскія патрыярхі "многократне отступовали" ад згоды, на Фларэнцыйскім саборы 1438 г. канстанцінопальскі патрыярх Іосіф і цэсар, або імператар, Іаан Палеалог прызналі вяршэнства рымскага першасвятара. Прызнаў прыярытэт папы і мітрапаліт "усяя Русі" Ісідар, а таксама польскі кароль, вялікія князі і іншыя гаспадары, у выніку чаго духавенства "обряду Греческого и Руского" атрымала



ўсе вольнасці і прывілеі, "которых церкви католические Римские уживають". Але ж хутка ад "соединения церковного" канстанцінопальскія патрыярхі "отступили, и за такой свой грех отступленья и разорванья единости церковной в моц поганьскую Турецкую впали". Па гэтай прычыне в "краех Руских ... много брыдкага святокупства наступило, иж ся ереси розсеяли и всю праву Русь опановали". Дзеля "спасения своего и стада словесного нам от Бога врученного" неабходна аднавіць царкоўнае адзінства пад патранатам рымскага папы. Менавіта з гэтай місіяй накіраваліся ў Рым Іпацій Пацей і Кірыл Цярлецкі, якія атрымалі санкцыю рымскага першасвятара на згоду пры ўмове захавання "обрядов и церемоний церковей восточных греческих и Руских". Гэтую згоду і ўхваліў Берасцейскі сабор (80, № 29, с. 137—139). На саборы былі адлучаны ад царквы Гедзон Балабан, Міхаіл Капысценскі, архімандрыт Кіева-Пячэрскай Лаўры Мікіфар Тур, 9 архімандрытаў, 16 пратапопаў і ўсе іншыя святары, якія не прынялі уніі. Каралю была накіравана просьба адхіліць ад царкоўных пасадаў усіх тых, хто адмовіўся далучыцца да уніі.

Паралельна з уніяцкім саборам адкрыўся праваслаўны. На саборы побач з праваслаўнымі прысутнічалі і пратэстанты. Прычым маршалкам (старшынёй) свецкай супольнасці сабора быў абраны пратэстант Дзём'ян Гулевіч. Паколькі па загаду ўладаў усе цэрквы Брэста былі зачынены, удзельнікі сабраліся ў прыватным доме пратэстанцкага пана Райскага. На саборы прысутнічаў К. Астрожскі з сынам Аляксандрам. Князь прыбыў на сабор з узброеным атрадам і нават з гарматай. Сярод удзельнікаў сабора былі два патрыяршыя экзархі: Канстанцінопальскі — Нічыпар (Нікіфар) і Александрыйскі — Кірыл Лукарыс, а таксама епіскапы Балабан, Капысценскі і іншыя праваслаўныя святары (больш за 100 чалавек). Шмат было і свецкіх асоб — ваявод, кашталянаў, шляхты, якія прадстаўлялі свае ваяводства і паветы. Старшынстваваў на агульных пасяджэннях патрыяршы экзарх Нічыпар.

Удзельнікі сабораў спрабавалі дамовіцца паміж сабой, але безвынікова. Пётр Скарга меў нават канфідэнцыяльную размову з К. Астрожскім і яго сынам (79, с. 196—216). На прапанову уніятаў далучыцца да царкоўнага альянса праваслаўнымі быў даны наступны адказ: мы не супраць уніі з рымскай царквою, але пры ўмове, што 1) да гэтага хаўрусу далучыцца ўся усходняя царква; 2) унію блаславаць усходнія патрыярхі; 3) не будуць парушацца існую-



чыя прававыя акты; 4) паміж праваслаўнымі і католікамі будуць узгоднены ўсе супярэчнасці адносна догматаў і абрадаў. Не цяжка заўважыць, што гэта была уніяцкая праграма, у свой час прапанаваная Астрожскім, г.зн. праграма універсальнай уніі.

Праваслаўны сабор адмяніў рэпрэсіўныя пастановы мітрапаліта Рагозы адносна Віленскага брацтва і яго святароў С. Зізанія, Васіля і Герасіма. Былі пазбаўлены сана ўсе епіскапы-уніяты (80, № 30, с. 139—140). Свецкая частка праваслаўнага сабора — шляхта, мяшчане — прынялі рашэнне не падпарадкоўвацца "пастырам-адступнікам". Сабор звярнуўся да караля з просьбай санкцыянаваць яго рашэнне аб імпічменце уніяцкіх епіскапаў, а на іх месца пасадыць новых, абраных праваслаўнымі. Ключавымі аргументамі праваслаўнага сабора з'яўляліся: унія рыхтавалася тайна ад народа, групай здраднікаў-архірэяў; яна супярэчыць існуючым прававым актам, з'яўляецца замахам на рэлігійную свабоду; таму праваслаўныя маюць права супраціўляцца яе ўвядзенню ўсімі сродкамі.

Кароль, як адзначалася, стаў цалкам на бок уніятаў, пра што сведчыць яго грамата праваслаўным святарам і міранам ад 15 снежня 1596 г. (80, № 34, с. 147—150). Кампрамісу дасягнуць не ўдалося.

Фарсіраванае ўвядзенне уніі з'явілася вялікай палітычнай памылкай урада Рэчы Паспалітай. Урад павінен быў выступіць у якасці дзяржаўнага пасрэдніка паміж уніятамі і праваслаўнымі, прыкласці ўсе намаганні, каб дасягнуць пэўнай згоды. Але ён гэтага не зрабіў, і таму пасля афіцыйнага ўвядзення уніі пачалася грамадская канфрантацыя на мяжы грамадзянскай вайны. Разгарнулася вострая, доўгая, знясільная барацьба паміж прыхільнікамі і праціўнікамі уніі, якая ішла па трох напрамках: па напрамку канстытуцыйнаму, або прававому (на сейміках і сеймах, а таксама шляхам зваротаў, суплікацыяў, скарг да караля, апеляцый да судовых устаноў і г. д.); па напрамку публіцыстычна-палемічнаму, або ідэалагічнаму і багаслоўска-філасофскаму (уніяцкія і антыуніяцкія палемічныя творы, трактоўка багаслоўскіх, рэлігійна-філасофскіх, культурна-палітычных пытанняў і да т. п.); і, нарэшце, па напрамку неканстытуцыйнаму, або супрацьпраўнаму (стыхійныя выступленні, дзеянні, парушаючыя існуючае заканадаўства, бунты, пагромы).

Адна з характэрных асаблівасцей гэтай барацьбы — стабільная падтрымка праваслаўных пратэстантамі, якія так-



сама выступалі за рэлігійную свабоду ў краіне. Найбольш яскравай праявай праваслаўна-пратэстанцкага хаўрусу з'яўляецца Віленская канфедэрацыя 1599 г., пад якой стаяць подпісы самых знатных і ўплывовых беларускіх і ўкраінскіх князёў, паноў, сенатараў, ваявод, кашталянаў, шляхціцаў (19, с. 188—196; 5, с. 380—382; 80, № 106, с. 300—307). Другой асаблівасцю з'яўляецца тое, што гэта барацьба адбывалася ў двухсэнсоўным прававым полі: з аднаго боку дзейнічалі Варшаўская канфедэрацыя 1573 г. і Статут ВКЛ 1588 г., якія замацоўвалі ў краіне прынцып рэлігійнай свабоды і абаранялі ўсе хрысціянскія веравызнанні (праваслаўнае, каталіцкае і пратэстанцкае) ад уціску і дыскрымінацыі; з другога — дзяржаўна-прававая падтрымка рашэнняў уніяцкага сабора ператварыла праваслаўе ў рэлігію гнаную, у якой, па сутнасці, адымалі права на легальнае існаванне. Тым самым прынцып рэлігійнай свабоды, які фармальна працягваў існаваць і якім абавязаны былі кіравацца дзяржаўныя ўлады, фактычна перакрэсліваўся. Павялічваюцца выпадкі непавагі да закону, узрастаюць неправавыя дзеянні шырокіх сацыяльных групак — ад мяшчан, сялян, казакаў да шляхты, магнатаў, святароў. Сваімі неправавымі дзеяннямі ў адносінах да антыуніятаў улады РП па сутнасці справакавалі грамадзянскую вайну, сялянска-казацкія паўстанні, г.зн. тое, што сучаснікамі трактавалася як "барацьба Русі супраць Русі".

Трэба адзначыць яшчэ адну характэрную рысу рэлігійна-палітычнай барацьбы канца XVI — XVII ст. — спробы дыскрэдытаваць свайго ідэйнага праціўніка, прадставіць яго агентам замежнай дзяржавы. Так, усходнія патрыярхі, грэчаскія святары і манахі абвешчаліся уніяцкімі дзеячамі турэцкімі або маскоўскімі шпіёнамі. Урад пазітыўна рэагаваў на гэтыя беспадстаўныя абвінавачванні. Напрыклад, старшыня праваслаўнага антыуніяцкага сабора ў Берасці, канстанцінопальскі патрыяршы экзарх Нічыпар уладамі РП быў аб'яўлены турэцкім і маскоўскім агентам. Па прыгавору сенацкага суда ён быў пасаджаны ў Марыенбургскую крэпасць, дзе і памёр. Падабны лёс чакаў і александрыйскага экзарха, знакамітага грэчаскага вучонага Кірылу Лукарыса, але ён тайна знік з сабора і тым самым пазбег арышту.

Такім чынам, увядзенне уніі пачалося з рэпрэсій. У гарадах праваслаўных пазбаўлялі права займаць пасады ў магістраце, абмяжоўвалі магчымасць займацца гандлем, рамесніцкай дзейнасцю. Паны-католікі прымушалі сваіх праваслаўных сялян пераходзіць ва уніяцтва. Праваслаў-



ныя цэрквы або аддавалі уніяцкім святарам, або зачынялі, або аддавалі яўрэям-арандатарам, якія адчынялі іх за плату. У такіх умовах праваслаўныя па сутнасці былі пазбаўлены магчымасці хрысціць дзяцей, хаваць нябожчыкаў, адпраўляць богаслужэнне. Яны павінны былі звяртацца да уніяцкіх святароў. Усё гэта вельмі яскрава паказана ў творах беларускіх і ўкраінскіх пісьменнікаў-палемістаў (З. Капысценскага, М. Смятрыцкага, А. Філіповіча і інш.), адлюстравана ў шматлікіх дакументах таго часу. Атрымаць права на праваслаўнае святарства можна было толькі за мяжой — у Малдавіі, Валахія і інш. Пасля смерці Балабана (1607) і Капысценскага (1612) у праваслаўных не засталася ніводнай епархіі.

Яўнае грэбаванне дзейнымі законамі дэманстраваў гапоўны архітэктар уніі Іпацій Пацей, які пасля смерці М. Рагозы стаў уніяцкім мітрапалітам (1599). Ён шырока выкарыстоўваў захоп праваслаўных храмаў, выганяў з цэркваў або арыштоўваў праваслаўных святароў, а на іх месца ставіў уніяцкіх папоў. Ён захопліваў праваслаўныя манастыры з іх маёмасцю і нават спрабаваў захапіць цытадэль праваслаўя — Кіева-Пячэрскую лаўру. Пацей вёў жорсткую барацьбу супраць праваслаўных брацтваў, асабліва супраць Віленскага. Ён перадаў уніятам, насуперак існуючым прававым нормам, асноўны цэнтр беларускага праваслаўя — Траецкі манастыр у Вільні, які належаў Віленскаму праваслаўнаму брацтву, са школай, друкарняй і ўсёй маёмасцю. Як вядома, Віленскае праваслаўнае брацтва вымушана было побач заснаваць новы, Святадухаўскі, манастыр, які стаў апорай беларускага антыуніяцкага руху (1605). У рэшце рэшт Пацей дамогся таго, што уніятам былі перададзены ўсе віленскія праваслаўныя цэрквы, апроча Святадухаўскай (80, № 107, с. 307—311).

Папличнікам Пацея быў Язэп (Іосіф) Вельямін Руцкі (1574 — 1637), які нарадзіўся непадалёку ад Новагародка ў маёнтку Рута. Як і Пацей, Руцкі з'яўляўся асобай "на мяжы" культуры. Яго бацькі былі кальвіністамі. Вучыўся ў Новагародскай арыянскай школе, дзе яго настаўнікам быў вядомы педагог-сацыніянін Ян Ліцынін Намыслоўскі, потым у Віленскай кальвінісцкай школе. Вышэйшую адукацыю атрымаў за мяжой, спачатку ў Празскім універсітэце, дзе перайшоў у каталіцтва, а потым у Вюрцбургскім універсітэце, дзе атрымаў вучоную ступень доктара філасофіі. Апынуўшыся ў Рыме, Руцкі паступае ў Грэчаскую калегію, якую апякалі езуіты і якая рыхтавала уніяцкіх місіянераў



для праваслаўнага Усходу. Там ён прымае праваслаўе. Пасля вяртання ў 1601 г. на радзіму лёс зводзіць яго з уніяцкім мітрапалітам Пацеям. У 1602 г. па пратэкцыі апошняга Руцкі прызначаецца рэктарам уніяцка-базіліянскай семінарыі ў Вільні. Ён становіцца бліжэйшым паплечнікам Пацея, а потым і спадчыннікам апошняга на мітрапаліцкай кафедры. У сваёй дзейнасці Руцкі ішоў па шляху ўсё большага збліжэння уніяцтва з каталіцтвам (3, с. 51, 75—85; 36, т. 2, с. 74; 33, с. 54—71).

## **2. Станаўленне царкоўна-арганізацыйнай і культурна-асветніцкай структуры уніяцкай царквы**

Сцвярджаючыся ў Беларусі і на Украіне, уніяцкая царква выкарыстоўвала як сілавыя, супрацьзаконныя метады і сродкі, так і прававыя, звяртаючыся да судовых і ўрадавых інстанцый. Перавагу над праваслаўем ёй надавала тая акалічнасць, што на яе баку выступалі моцная царкоўна-ідэалагічная машына каталіцтва і каралеўская ўлада, якая спрыяла распаўсюджванню уніяцтва, абмяжоўваючы і ігнаруючы правы праваслаўя, зафіксаваныя ў існуючым заканадаўстве. Разам з тым адбываўся інтэнсіўны працэс стварэння царкоўна-арганізацыйнай і культурна-асветніцкай структуры уніяцтва. Вялікая роля ў гэтым належыць Пацею і асабліва Язэпу Руцкому. У 1617 г. заснаваны ордэн базіліянаў, задачай якога было выхаванне уніяцкіх функцыянераў — святароў, настаўнікаў, місіянераў і ў першую чаргу маладых вернікаў-уніятаў. Арганізацыйнае станаўленне базіліянскага ордэна і пашырэнне яго ўплыву звязана з імем Руцкога, які становіцца яго генералам. Пашыраецца уніяцкая сістэма адукацыі, якая будавалася па прыкладу езуіцкай. Адкрываюцца школы, для членаў і прыхільнікаў базіліянскага ордэна папскім дваром выдзяляецца значная колькасць стыпендыі у каталіцкіх навучальных установах Вільні, Прагі, Рыма, Вены. Прыняўшы манаства, Руцкі ў хуткім часе становіцца архімандрытам Віленскага Свята-Траецкага манастыра — рэзідэнцыі беларускіх базіліянаў-уніятаў. Намаганьнямі Пацея і Руцкога і пры падтрымцы ўлады уніяты выціскаюць праваслаўных з Лаўрышаўскага (пад Новагародкам), Успенскага (у Мінску) і іншых манастыроў. Стаўшы мітрапалітам (1613) пасля смерці Пацея, Руцкі многа зрабіў для стварэння матэрыяльнай базы уніятаў, усімі спосабамі набываючы маёмасць, адні-



маючы або адсуджваючы яе ў праваслаўных (80, № 108; 109, с. 312—314). Дзякуючы яго намаганням ствараецца разгалінаваная нізавая структура уніяцкай царквы — шматлікія прыходы. З'яўляюцца таленавітыя уніяцкія святары, настаўнікі, пісьменнікі — Леў Крэўза, Ілля Марахоўскі, Язафат Кунцэвіч, Якуб Суша і інш. Менавіта пры Руцкім адбываецца далейшая лацінізацыя уніяцкага царкоўнага і свецкага жыцця, у першую чаргу уніяцкай моладзі.

Разам з тым менавіта пры Руцкім узмацняецца прымус у адносінах да праваслаўных, які справакаваў шэраг эксцэсаў, перш за ўсё ў Магілёве (1618) і Віцебску (1623). Насілле, якое павялічвалася і ўжо выходзіла з-пад кантролю уніяцкіх іерархаў і ўлады, асабліва Віцебская трагедыя 1623 г., казацка-сялянскія выступленні, вымусіла і першых і другіх перагледзець сваю тактыку дзеянняў. Руцкі на працягу 1624 — 1629 гг. выступаў з шэрагам ініцыятыў, накіраваных на дасягненне кампрамісу паміж праваслаўнымі і уніятамі. Але ж гэтыя ініцыятывы не былі падмацаваныя канкрэтнымі ўступкамі на карысць праваслаўных (33, с. 68—69), таму яны не далі плёну. Паляпшэнне становішча праваслаўнай царквы ў Беларусі і на Украіне, якое адбылося на пачатку 30-х гг. XVII ст., знітавана не з дзейнасцю "апостала яднання", як яго называюць некаторыя даследчыкі, а з дзейнасцю саміх праваслаўных, якія ў той сацыяльна-палітычнай сітуацыі вымусілі ўрад Рэчы Паспалітай і, у прыватнасці, новага караля Уладзіслава IV пайсці на даволі сур'ёзныя ўступкі праваслаўнай грамадскасці.

### 3. Праект палітычна-канфесійнай інтэграцыі з Масквой

Кіраўніцтва Рэчы Паспалітай, урад ВКЛ разумелі, што адносіны з Маскоўскай дзяржавай з'яўляюцца праблемай "нумар адзін" у знешняй палітыцы, што ад вырашэння гэтай праблемы залежыць лёс краіны і народа. Як вядома, дзеля гэтага выкарыстоўваліся розныя сродкі — і ваенныя, і дыпламатычныя, і рэлігійна-царкоўныя. У канцы XVI — пачатку XVII ст. пасля заканчэння Лівонскай вайны кіраўніцтва РП паспрабавала зрабіць акцэнт на унію і дыпламатыю. Была зроблена спроба далучыць Маскоўскую дзяржаву да царкоўнай уніі (місія А. Пасевіна), але, як адзначалася, яна скончылася безвынікова. Гэтую ж ідэю выношваў К. Астрожскі, але хутка зразумеў яе утапічнасць і выбраў адзіна магчымую ў той час пазіцыю — пазіцыю рэлігійнай свабоды.



ды ўсіх існуючых у РП хрысціянскіх веравызнанняў. Аднак гэта не падыходзіла каталіцкаму Захаду, які настойваў на лакальнай уніі. Ідэю лакальнай уніі падтрымала беларуска-ўкраінская праваслаўная іерархія, частка пануючага класа, не прадбачачы магчымых вынікаў свайго ўчынку.

На жаль, палітычныя захады дыпламатыі РП і ВКЛ таксама насілі ўтапічны характар. Гэта тычыцца вядомага праекта выбарнага на каралеўскі прастол пасля смерці Стэфана Баторыя Фёдара Іанавіча і аб'яднання РП і Маскоўскай дзяржавы на канфедэратыўных пачатках. І справа тут не толькі ў тым, што перамогу атрымала магнацкая групоўка, якая падтрымлівала будучага караля Жыгімонта III, а ў тым, што аб'яднанне дзвюх дзяржаў з розным палітычнымі ладамі і менталітэтам практычна было немагчыма, а згода на гэтае аб'яднанне, якая сыходзіла з вуснаў маскоўскіх чыноўнікаў, была чыстай дэкларацыяй і дыпламатычнай гульнёй. Былі два рэальныя гістарычныя выходы: або РП здолее ўсімі магчымымі сродкамі захаваць сваю палітычную незалежнасць, а разам з гэтым захавае сваю адносную незалежнасць і ВКЛ, або яна падпадае пад уладу Маскоўскай дзяржавы. Ужо ў той час было ясна, што адолець Маскву Варшава і Вільня не змогуць. Нягледзячы на гэта, дыпламатыя РП, і перш за ўсё Леў Сапега, накіроўвала свае намаганні на паляпшэнне адносін з Масквой, заключэнне "вечнага міру". У 1600 г. Л. Сапега прыбыў у Маскву з прапановай такога міру і, больш таго, стварэння канфедэрацыі дзвюх дзяржаў на падставе свабоды веравызнання, пражывання, заняцця дзяржаўных пасадак, будавання каталіцкіх і праваслаўных храмаў (нагадаем, што гэта ў той час, калі ў РП разгортвалася уніяцкая кампанія і правы праваслаўнай царквы ўсё больш абмяжоўваліся). Аднак баярская дума гэтую прапанову адхіліла. Маскоўская дзяржава ў перспектыве бачыла беларуска-ўкраінскія землі ў сваім складзе.

У пачатку XVII ст. дыпламатычныя ўтопіі ўрада РП былі дапоўнены палітычным авантурызмам. Урад РП пайшоў на паводзе ў пэўнай групы магнатаў і шляхты, якія планавалі аб'яднаць РП з Маскоўскай дзяржавай пры дапамозе самазванцаў Ілжэдзімтрыя I і Ілжэдзімтрыя II. У жніўні 1610 г. баярская дума заключыла з Жыгімонтам III дагавор аб заняцці маскоўскага трона каралевічам Уладзіславам, які са згоды пэўнай часткі рускага грамадства быў афіцыйна абвешчаны царом Расіі. У верасні таго ж года беларуска-літоўскае і польскае войска нават заняло Маскву. Але ж



гэта авантура не мела ніякіх шанцаў на поспех, і аб'яднання "на роўных" ніколі б не адбылося ні мірнымі, дыпламатычнымі, ні ваеннымі сродкамі: розныя палітычныя сістэмы і менталітэты былі непераадольнай перашкодай на гэтым шляху. Гісторыя дыктавала два верагодныя варыянты: або захаванне незалежнасці, або інкарпарацыя ў склад Расійскай дзяржавы. Утварэнне канфедэрацыі або федэрацыі было ўтопіяй. Як рэлігійная талерантнасць была адзіна магчымай рэальнай альтэрнатывай царкоўнай уніі, так дзяржаўная незалежнасць Рэчы Паспалітай, Вялікага княства Літоўскага — адзінай альтэрнатывай інкарпарацыі ў склад Расійскай імперыі. Карацей кажучы, у тых гістарычных абставінах інтэграцыя была б не чым іншым, як інкарпарацыяй. І гісторыя пацвердзіла гэта.

#### **4. Антыуніяцкая апазіцыя і яе роля ў сацыяльна-палітычным і рэлігійна-культурным жыцці Беларусі і Украіны першай паловы XVII ст.**

З фармальна-юрыдычнага пункту гледжання унія, якая прадугледжвала паглыннанне беларуска-ўкраінскага праваслаўя, была быццам бы законнай, паколькі абапіралася на афіцыйныя царкоўныя і дзяржаўныя пастановы. Разам з тым гэтыя пастановы супярэчылі існуючым прававым дакументам, шматлікім прывілеям, якія былі нададзены праваслаўю на працягу шматвяковай гісторыі вялікакняжацкай уладай і галоўным чынам "беларускай канстытуцыяй" — Статутам ВКЛ 1588 г., дзе свабода ўсіх хрысціянскіх веравызнанняў была замацавана ў якасці асноватворнай прававой нормы. Таму апеляцыя да закону, да судовых інстанцый, да ўрадавых устаноў з'яўлялася адным з самых пашыраных спосабаў барацьбы антыуніяцкай апазіцыі. Магчымасць гэтай барацьбы значна павялічвалася дзякуючы т.зв. шляхецкай дэмакратыі, г.зн. існаванню ў палітычным ладзе РП шырокаразгалінаванай сістэмы прадстаўнічых органаў — сеймікаў і сеймаў, дзе шляхецкія праваслаўныя і пратэстанцкія паслы (дэпутаты) уздымалі свой голас у абарону рэлігійнай свабоды, правоў і прывілеяў праваслаўнага насельніцтва, супраць узрастаючай дыскрымінацыі па рэлігійнай адзнацы.

Пасля смерці князя К.К. Астрожскага (1608), пераходу ў каталіцтва значнай часткі панства рэальнай апорай праваслаўя становіцца казацтва. Як вядома, яно было галоў-



най ваеннай сілай, якая абараняла паўднёвыя рубяжы РП ад турэцкай агрэсіі і набегаў крымскіх татар. Значную ролю казацтва адыгрывала ў войнах з Маскоўскай дзяржавай. Адною з умоў адданасці казакаў уладзе РП была свабода праваслаўнага веравызнання. З увядзеннем уніі і пачаткам палітыкі дыскрымінацыі праваслаўя казакі, галоўным чынам нерээстраваныя, сваю барацьбу супраць польскага засілля вядуць пад сцягам абароны праваслаўя. Урады РП, ВКЛ надавалі вялікае значэнне нармалізацыі адносін з казакамі, пра што сведчыць ліст Л. Сапегі да Я. Кунцэвіча ад 12.03.1622 г. (60, с. 76). Менавіта казакі з'яўляліся адной з галоўных сіл, якая вымусіла ўрад Рэчы Паспалітай у канцы 20-х — пачатку 30-х гг. XVII ст. пайсці на значныя ўступкі праваслаўным. Разам з тым нельга ідэалізаваць казацкі рух, бо разам з пазітыўнымі, рэлігійна-вызваленчымі момантамі ён змяшчаў у сабе і моманты дзяржаўна-разбуральныя, анархічна-бунтарскія.

Істотнай прыладай барацьбы антыуніяцкай апазіцыі было "слова", літаратурная палеміка, якую вялі ў асноўным праваслаўныя святары "сярэдняга звяна", "дыдаскалы" брацкіх школ, вучоныя-манахі. У 1597 г. П. Скарга выдаў працу "Берестейский собор и оборона его". У ёй апраўдвалася унія, дыскрэдытавалася праваслаўная вера, усходнеславянская культура. Брэсцкі праваслаўны сабор, на думку аўтара, нелегітымны, паколькі яго большую частку складалі міране. Скаргу адказаў, як мяркуюць, пад псеўданімам Хрыстафора Філалета валынскі шляхціц Марцін Бранеўскі, чалавек з вучонага асяроддзя К. Астрожскага. У сваім творы "Апокрисис, або одповідь на книжки о соборе Берестейском..." Філалет сцвярджаў, што яшчэ за апостальскія часы міране, свецкія людзі мелі права разам з духоўнымі вырашаць царкоўныя справы. Унію аўтар трактаваў як духоўнае насілле над беларускім і ўкраінскім народамі, ён папярэджваў каталіцкіх "сенатараў і доблеснае рыцарства", што, замахваючыся на свабоду праваслаўных, яны могуць страціць і сваю ўласную свабоду (60, с. 34—42). Філалету адказаў І. Пацей, выдаўшы свой твор "Антиризис, или апология против Христофора Филалета" (Вільня, 1599). Так быў пакладзены пачатак палеміцы. У 1606 г. у Львове было выдадзена праваслаўнае сачыненне "Перастрога" (папярэджанне), у якім апісвалася гісторыя падрыхтоўкі і правядзення уніі. Супраць уніі выступіў манах Афонскага манастыра, таленавіты ўкраінскі пісьменнік Іван Вішанскі, які ў пасланнях да князя Астрожскага, Львоўска-



га брацтва, епіскапаў-уніятаў адваргаў не толькі унію, але і наогул заходнюю асвету, філасофію, "лацінства" і раіў праваслаўным вернікам абмяжоўвацца толькі богаслужэбнымі кнігамі і Свяшчэнным Пісаннем.

Гэтай аскетычна-нігілістычнай лініі ў праваслаўі супрацьстаяла лінія, прадстаўнікамі якой былі святары і "дыдаскалы" брацкіх школ. Яны таксама негатыўна ставіліся да уніі, аднак не адмаўлялі заходняй культуры, адукаванасці, філасофіі, што ў той час насіла назву "лацінства". Адным з найбольш выдатных прадстаўнікоў гэтага накірунку з'яўляўся Мялецкі Сматырыцкі, аўтар шматлікіх антыуніяцкіх і уніяцкіх твораў, сярод якіх самым вядомым лічыцца "Фрынас (Трэнас), або Плач усходняй царквы" (1610).

Апорай антыуніяцкай апазіцыі з'яўляліся манастыры. У 1615 г. жонкай мазырскага маршалка Гальшкай Гулевіч быў заснаваны Богаяўленскі манастыр, які належаў Кіеўскаму брацтву, а пры ім школа. Першым ігуменам манастыра быў Ісая Капінскі, а першым рэктарам школы — Іоў Барэцкі. Сярод праваслаўных манастыроў вылучаліся таксама Свята-Духаўскі ў Вільні, Пачаеўская лаўра, Кіева-Пячэрская лаўра, якую ў рэшце рэшт удалося адстаяць ад уніятаў, і інш. Пры гэтых манастырах існавалі школы і друкарні, тут працавалі такія выдатныя царкоўныя і культурныя дзеячы, пісьменнікі-палемісты, аўтары школьных падручнікаў, як Кірыл Транквіліён-Стаўравецкі, аўтар "Вучыцельнага евангелля", "Зярцала"; Памва Бярында, аўтар "Лексікона царкоўна-славянскай мовы"; Захарый Капыценскі, з 1624 г. архімандрыт Кіева-Пячэрскай лаўры, аўтар "Палінодзіі" (зварота на стары шлях), "Кнігі аб веры адзінай"; аўтар шэрагу твораў архімандрыт Свята-Духаўскага Віленскага манастыра Лявонцій Карповіч і інш. У праваслаўных манастырах у першыя дзесяцігоддзі XVI ст. складвалася новая іерархія, якая не толькі вяла антыуніяцкую барацьбу, але і пачала арганізацыйную і культурна-асветніцкую перабудову беларуска-ўкраінскай праваслаўнай царквы.

Пасля ўвядзення уніі, асабліва з пачаткам уніяцкага прымусу, наглядаецца бачнае збліжэнне беларуска-ўкраінскай праваслаўнай царквы з маскоўскай. Пачалася эміграцыя праваслаўных вернікаў, на Маскву пачалі арыентавацца многія беларускія і ўкраінскія праваслаўныя святары (вядомая місія ў Маскву Лаўрэнція Зізання, а потым і Афанасія Філіповіча і інш.). Некаторыя кіеўскія мітрапаліты мелі намер перайсці пад уладу маскоўскага патрыярха і нават



цара (Іоў Барэцкі, Ісая Капінскі). Да Масквы ўсё часцей звяртаюцца позіркi казацтва. Урад РП не змог абараніць ні маёмасці, ні рэлігійных правоў праваслаўных і пратэстантаў, таму што стаяў не "над бойкай", а падтрымліваў і па сутнасці лічыў дзяржаўнымі канфесіямі каталіцтва і уніяцтва, таму што адмовіўся ад палітыкі верацярпімасці, хоць гэта афіцыйна і было зафіксавана ў дзяржаўных дакументах. Унія, якая ставіла адной са сваіх мэт адрыў заходняга праваслаўя ад усходняга, у рэшце рэшт прывяла да адваротнага эфекту: яна кінула яго ў абдымкі Масквы, вымусіла многіх беларускіх і ўкраінскіх святароў службыць інтарэсам маскоўскай праваслаўнай царквы і расійскага самадзяржаўя.

Такім чынам, хоць пэўная частка беларуска-ўкраінскага грамадства падтрымала ідэю уніі, яго большасць, і ў першую чаргу праваслаўная, катэгарычна адвергла яе. Вельмі рашуча супраць уніі была настроена значная частка праваслаўнага святарства, беларускія і ўкраінскія мяшчане, асабліва ўсходніх рэгіёнаў (Полацк, Віцебск, Магілёў, Орша), запарожскае казацтва, якое ў асноўным складалася з выхадцаў з Украіны і Беларусі, значная частка шляхты, сяляне. Нягледзячы на тое што унія мела пэўныя, даволі істотныя і арганічныя духоўна-культурныя карані ў жыцці беларускага і ўкраінскага народаў, яе контррэфармацыйны, берасцейскі варыянт, які рыхтаваўся ў адноснай тайне ад шырокай грамадскасці, меў яўна акрэсленую палітычную дамінанту. Ён, па сутнасці, прадугледжваў знікненне праваслаўя як самастойнага рэлігійнага веравызнання ў межах Рэчы Паспалітай, падпарадкаванне ўсяго рэлігійна-царкоўнага жыцця беларусаў і ўкраінцаў рымскаму першасвятару — папе; разрыў традыцыйных, тысячагадовых духоўна-культурных сувязей з Рускай дзяржавай, візантыйскай культурай, што было раўназначна як "рэзаць па жывому". Ён парушаў зыходны ментальны прынцып культуры беларускага і ўкраінскага народаў "паміж Захадам і Усходам", арыентуючы яе далейшае развіццё выключна ў заходнім накірунку. І нарэшце, ён прадугледжваў дэкрэтыўнае, адміністратыўна-каманднае ўвядзенне уніі, якое ў сітуацыі адмовы большай часткі грамадства яе прыняць ператваралася ў прымус, гвалт, насілле, што перакрэслівала асноватворны прынцып натуральнага, цывілізаванага і нават хрысціянскага жыцця — прынцып духоўнай свабоды.

Лёс уніі, магчыма, стаў бы больш удалым, калі б былі вытрыманы дзве ўмовы. Першая — унія ажыццяўлялася



паступова і добраахвотна, без дыскрымінацыі і прымусу, у сувязі з чым гэты працэс неабходна было расцягнуць на некалькі стагоддзяў, што ў рэшце рэшт і вымушаны былі зрабіць урад РП і уніяцкая царкоўная іерархія. Другая — уніяцтва павінна было стаць веравызнаннем не толькі дэмакратычных пластоў, але і беларускіх і ўкраінскіх магнатаў і шляхты, тады б яно зрабілася веравызнаннем нацыянальным. Між тым у канкрэтна-гістарычнай сітуацыі асноўная частка пануючага класа аддала перавагу каталіцтву ў яго чыстым выглядзе. Уніяцкая царква пазбавілася сацыяльнай эліты, якая ў гэты час з'яўлялася галоўным носьбітам і матэрыяльнай апорай нацыянальнай культуры. Магнацка-шляхецкая эліта паступова "эмігрыравала" ў іншую, польскую культуру, дэнацыяналізавалася, апалячвалася, а уніяцтва ў асноўным ператваралася, як адзначалі сучаснікі, у "хлопскую рэлігію". У сувязі з гэтым яно не змагло стаць нацыянальнай царквой.

Прымусовае ўвядзенне уніі дэстабілізавала не толькі рэлігійна-царкоўнае, але і ўсё грамадскае жыццё народа. Яно як ніколі раскалола грамадства на два табары — уніяцкі і антыуніяцкі, спарадзіла нябачную да гэтай пары канфрантацыю. Прычым канфрантацыя на рэлігійна-канфесійнай падставе нараджала і стымулявала канфрантацыю сацыяльна-класавую. Азлабленне, якое выклікаў у народзе рэлігійны прымус, даводзіла справу да эксцэсаў, чаго раней ніколі не наглядалася ў праваслаўных, законаслухмяных і памяркоўных беларусаў. Уніяцкі гвалт разбураў стагоддзямі ўспешчанае прававое поле ВКЛ, прывучаў людзей на насілле адказваць насіллем, а не прававым, законным спосабам вырашаць спрэчныя пытанні.

Інтэграцыя па контррэфармацыйнаму сцэнарыю, г. зн. інтэграцыя прымусовая, абумовіла пераход ва унію ў асноўным простага, "паспалітага" народа. Разам з гэтым адбываўся масавы пераход беларускіх магнатаў і шляхты ў каталіцтва, г.зн. пачаўся даволі актыўны працэс паланізацыі пануючага класа. Пануючы клас Беларусі паступова інтэграваўся ў польскую культуру, пазбаўляючыся ўласнай, нацыянальнай самасвядомасці, станавіўся прасякнутым чужымі інтарэсамі, імкненнямі, ідэаламі. Па сутнасці, нацыя раскалолася, а яе палітычны і інтэлектуальны лідэр — пануючы клас — паступова дэнацыяналізаваўся. Нацыянальная ідэя, якая сфарміравалася ў XVI ст., была страчана. Менавіта з гэтага вынікала праблема новага нацыянальнага Адраджэння, элементы якога намеціліся ў канцы XVIII — пачатку XIX ст.



## 5. Ад канфрантацыі да кампрамісу. Адраджэнне праваслаўнай іерархіі

Антыуніяцкая барацьба, якая складалася з апеляцый да судовых інстанцый, сеймаў, пратэстаў і дэманстрацый шляхты і мяшчанства, дзейнасці брацтваў, літаратурнай палемікі, выступленняў казацтва і іншых сродкаў, ужо ў першых дзесяцігоддзях XVII ст. дала пэўныя плённыя вынікі. Пачынаецца неафіцыйнае адраджэнне праваслаўнай іерархіі, на што ўрад РП заплюшчвае вочы, паколькі не хоча ўступаць у канфлікт з казацтвам, якое яму было патрэбна як ваенная сіла ў барацьбе з Турцыяй, Швецыяй, Маскоўскай дзяржавай. На працягу 1607—1618 г. быў прыняты шэраг пастаноў, якія пацвярджалі правы і прывілеі праваслаўнай царквы (25, с. 72). У жніўні 1617 г. у Кіева-Пячэрскую лаўру тайна з'ехаліся ўплывовыя прадстаўнікі праваслаўнай царквы, каб прасіць іерусалімскага патрыярха Феафана (ён па даручэнні канстанцінопальскага патрыярха і з дазволу ўраду РП праводзіў рэвізію праваслаўных манастыроў і царкваў у некаторых гарадах Беларусі і Украіны) даць санкцыю на адраджэнне дэ-юрэ праваслаўнай іерархіі. Феафан справіў абрад хіратоніі, г.зн. блаславіў на пасады сем праваслаўных епіскапаў, сярод якіх полацкім епіскапам быў прызначаны Мялецкі Сматрыцкі. Мітрапалітам быў абраны Іоў Барэцкі, былы рэктар Львоўскай і Кіеўскай брацкіх школ. Сход падтрымліваў і ахоўваў запарожскія казакі на чале са сваім гетманам Пятром Канашэвічам-Сагайдачным.

Неафіцыйнае аднаўленне праваслаўнай іерархіі выклікала пратэст уніятаў, і ўрад РП вымушаны быў адрэагаваць адпаведным чынам. Універсалам караля і вялікага князя Жыгімонта III Сматрыцкі і Барэцкі абвінавачваліся ў пасобніцтве "ворагу хрысціянскай веры" турэцкаму султану, яны падлягалі арышту і суду. "Быццам бы Іерусалімскі патрыярх" Феафан абвяшчаўся турэцкім шпіёнам (гэта ўжо стала тыповым абвінавачваннем), і быў аддадзены загад яго затрымаць. Аднак казакі выратавалі патрыярха, пераправіўшы яго за мяжу. Галоўнымі "падбухторшчыкамі спакою" абвяшчаліся праваслаўныя віленскія мяшчане і магістрацкія чыноўнікі, якія "пасылалі свае пасланні да гэтага ашуканца", г.зн. Феафана (80, № 48, с. 190—191). Пастаўленых Феафанам епіскапаў уніяцкі мітрапаліт Руцкі аддаў анафеме. Уніяцкія епіскапы катэгарычна адмовіліся пусціць іх у гарады (нагадаем вядомы канфлікт на гэтай глебе



паміж Кунцэвічам і Сматрыцкім). Рымскі папа таксама звяртаўся да караля з просьбай пакараць "рускіх ілжэепіскапаў", якія "ўзбуджаюць мецяжы".

Жорсткая палітычная лінія уніяцкай царквы і ўрада абвастрыла канфрантацыю, пагоршыла адносіны ўрада з беларускімі гараджанамі, асабліва жыхарамі ўсходніх гарадоў (Віцебска, Магілёва, Оршы), казацтвам, падштурхнула праваслаўную іерархію на шчыльныя кантакты з Масквой. Казакі прама абвясцілі, што не пойдучь на вайну з Турцыяй, калі ўрад не прызнае праваслаўнай іерархіі. Станоўчую ролю ў абароне правоў праваслаўнага насельніцтва адыгрывала "благодетельная конституционная свобода" (31, т. 2, с. 278), аб чым сведчыць скарга праваслаўнай шляхты Беларусі і Украіны Варшаўскаму сейму 1623 г., аўтарам якой, як мяркуюць вучоныя, з'яўляўся М. Сматрыцкі. Між іншым у скарге гаварылася: "Мы испытываем величайшие беззакония и жестокие притеснения, и никто в нашем отечестве не изъявляет желания нам помочь. Нас лишили прав, лишили свобод и вольностей"; "Наш русский народ присоединяется к польскому народу как равный к равному, как свободный к свободному! Но в чем же он свободен, если в вере своей поработчен?"; "любима и сладостна нам отчизна наша, но еще сладостней ее вольности!"; "и эту свободу, купленную кровью русского народа греческого вероисповедания, уничтожают, отнимают у нас и, лишая нас прав, заменяют рабством"; "в подтверждение того, что это — истинная правда, мы можем перечислить воеводства, поветы и города, в которых творится этот невыносимый произвол... В Литве — это Вильно, Минск, Новогрудок, Гродно, Слоним, Брест, Браслав, Кобрин, Каменец и другие; на Подляшье — Бельск, Брянск, Дрогичин и т.д. В Полесье — Пинск, Овруч, Мозырь и т.д. ... На Белой Руси — это Полоцк, Витебск, Мстислав, Орша, Могилев, Дисна и т.д." (5, с. 393—403; 80, № 115, с. 333—343).

На сейме 1623 г. праваслаўная шляхта пры падтрымцы пратэстантаў і часткі католікаў дабілася адмены антыправаслаўных указаў, незаконных маёмасных захопаў.

Аднак справу сапсавала забойства восенню 1623 г. у Віцебску полацкага уніяцкага епіскапа Язафата Кунцэвіча. Канфлікт паміж уніяцкім епіскапам і праваслаўнымі яго епархіі наспяваў даўно. Як вядома, Кунцэвіч і Сматрыцкі прэтэндавалі на адну і тую ж Полацкую епархію. Кунцэвіч са сваімі прыхільнікамі сілай захопліваў праваслаўныя прыходы, закрываў праваслаўныя цэрквы, нават загадваў раз-



бураць шалашы за гарадскімі межамі, дзе адбывалася служба праваслаўных святароў. У гэтай канфрантацыі кароль, урад РП і ВКЛ былі на баку уніяцкага епіскапа (80, № 46, 47, с. 188—190; № 111, с. 317—325). Асаблівую пазіцыю займаў канцлер ВКЛ Леў Сапега. Афіцыйна ён выконваў волю караля, аднак у прыватных лістах папярэджваў Кунцэвіча, што яго бескампрамісная, фанатычная рэлігійная палітыка тоіць вялікую небяспеку для грамадства (60, с. 70—80; 80, № 113, 114, с. 327—333). Сапега быццам бы "ў ваду глядзеў". 12 лістапада 1623 г. Кунцэвіч быў забіты ўзбуджаным натоўпам, а цела яго кінута ў Дзвіну (80, № 116, 117, с. 343—359). Пасля забойства Кунцэвіча рэпрэсіі абрушыліся не толькі на Віцебск, але і на праваслаўных наогул. Было забаронена будаваць новыя цэрквы, аднаўляць старыя. У лісце да караля Жыгімонта III папа Урбан VIII пісаў: "Жестокость убийц не должна остаться ненаказанною. Там, где столь жестокое злодеяние требует бичей мщения Божия, да проклят будет тот, кто удержит меч свой от крови. И так, державный король, ты не должен удержаться от меча и огня. Пусть ересь чувствует, что жестоким преступникам нет пощады. В столь гнусном преступлении строгость должна заступить место милосердия" (80, № 118, с. 360). Праваслаўе аказалася на мяжы абсалютнай забароны, але яго зноў выратавала казацтва, якое цвёрда папярэджыла, што не дапусціць закрыцця праваслаўных цэркваў.

У гэтай сітуацыі актуальнай становіцца ідэя далучэння да Маскоўскай дзяржавы. У 1625 г. праваслаўны мітрапаліт Іоў Барэцкі (1619 — 1631) са згоды пэўнай часткі войска запарожскага тайна прапанаваў Маскоўскаму ўраду прыняць Украіну пад уладу рускага цара, але ўрад Міхаіла Раманава не рашыўся на новую вайну з РП. Мітрапаліт Ісая Капінскі (1631 — 1633) заклікаў да ўзброенай барацьбы з уніяй, лічыў неабходным звярнуцца да маскоўскага цара з чалабітнай, каб той абвясціў праваслаўных РП сваімі падданымі (25, с. 73).

Частка праваслаўнага святарства разупэўніваецца ў барацьбе і па тых або іншых прычынах прымае унію (М. Сматрыцкі, Касіян Саковіч, К. Транквіліён-Стаўравецкі і інш.). Як адзначалася, перадумовы гэтага пераходу не зводзіліся да адчаю і расчаравання ў барацьбе. Існавалі больш істотныя прычыны: сувязі царкоўных дзеячаў і вучоных з заходняй культурай, менталітэт "на мяжы Захаду і Усходу" і наогул характар заходняга праваслаўя, якое не было тоесным праваслаўю ўсходне-маскоўскаму.



Разам з тым існавала уплывовая групоўка праваслаўных свецкіх феадалаў і святароў, якія не прытрымліваліся прамаскоўскай арыентацыі, але адмаўлялі і шлях уніі. Прадстаўнікі гэтай групоўкі былі лаяльныя да ўрада і лічылі сябе грамадзянамі РП. Аднак яны патрабавалі легалізацыі праваслаўнай царквы, вяртання належнай ёй маёмасці і прывілеяў, захавання роўных правоў за ўсімі хрысціянскімі веравызнаннямі ў адпаведнасці з існуючымі канстытуцыйнымі нормаўмі. Прадстаўнікі гэтай групоўкі імкнуліся таксама захаваць лаяльныя адносіны з маскоўскім праваслаўем і наогул з Рускай дзяржавай (50, с. 125). Вядучым ідэолагам гэтага напрамку з'яўляўся Пётр Магіла, выдатнымі прадстаўнікамі — Сільвестар Косаў, Ісая Казлоўскі, Інакенцій Гізэль, Лазар Барановіч, Іанікій Галятоўскі, Антоній Радзівілоўскі і інш., а цэнтрам — Кіева-Магілянская акадэмія.

Вышэйзгаданая кампрамісная магілянская лінія сустрэла падтрымку беларуска-ўкраінскай праваслаўнай і пратэстанцкай павятовай шляхты, брацтваў, святароў. На канвакацыйным сейме ў 1632 г. прадстаўнікамі праваслаўнай і пратэстанцкай шляхты быў выпрацаваны праект своеасаблівай палітычнай рэабілітацыі праваслаўя ў РП, які атрымаў назву "заспакаення рэлігіі грэчаскай" (25, с. 73—76). Праект быў падтрыманы Уладзіславам, сынам нябожчыка Жыгімонта III, прэтэндэнтам на каралеўскі прастол і кандыдатам на маскоўскі трон, які быў вельмі зацікаўлены ў дасягненні рэлігійнай згоды ў краіне і прыхільнасці праваслаўнай і пратэстанцкай шляхты, ад якой у значнай ступені залежалі вынікі выбараў. У верасні таго ж 1632 г. на элекцыйным сейме Уладзіславам быў прадстаўлены праект пагаднення, які прадугледжваў роўныя правы праваслаўных з уніятамі, права выбіраць сваю іерархію, арганізоўваць свае школы і друкарні, займаць грамадскія пасады. Аднаўлялася Кіеўская праваслаўная мітраполія з саборам Св. Сафіі, легалізаваліся Львоўская, Луцкая, Перамышльская і Мсціслаўская (замест Полацкай) епархіі. Нягледзячы на апазіцыю уніятаў і католікаў, адмоўную рэакцыю Рыма, у рэшце рэшт гэтыя ўмовы, хоць і з агаворкамі, былі прыняты сеймам. Абвяшчаліся правы свабоднага пераходу з уніі ў праваслаўе і наадварот, адмова ад прымусу (80, № 54, с. 200—203). Кіеўскім праваслаўным мітрапалітам быў прызначаны Пётр Сямёнавіч Магіла (80, № 55, с. 204).

На вальным сейме ў 1635 г. уніяты і праваслаўныя ў асноўным пагадзіліся з каралеўскімі прывілеямі, якія фікса-



валі падзел царкоўнай улады і маёмасці. Хоць гэты падзел і быў на карысць уніятаў (за імі захоўвалася Кіеўская уніяцкая мітраполія, а таксама архіепіскапствы Полацкае і Смаленскае, епархіі Уладзімірская, Холмская, Пінская; Віленскі Свята-Траецкі манастыр і яго ўладанні, манастыры ў Гародні, Магілёве, Мсціслаўі; сцвярджалася, што ў Віцебску, Полацку, Новагародку неуніяты не будуць мець цэркваў), праваслаўныя далі згоду (80, № 58, с. 207—208). Пагадненне было пацверджана сеймавай пастановай (канстытуцыяй) ад 17 сакавіка 1635 г. Тым не менш апеляцыі, скаргі, судовыя працэсы і інш. працягваліся. Поўнага прымірэння не адбылося. Уніяцкая царква ўсталёўвалася ў Рэчы Паспалітай, "адваёўвала" ў праваслаўя маёмасць і вернікаў.

## 6. Пётр Магіла як духоўна-культурны інтэгратар

Урад РП, даючы згоду на аднаўленне Кіеўскай праваслаўнай мітраполіі, адказна аднёсся да кандыдатуры ў мітрапаліты. Планавалася, што гэта павінен быць чалавек памяркоўны, не фанатык, зразумела, праваслаўны, але які цярпіма адносіцца да заходняй царквы і ў цэлым да "лацінства". Такі чалавек быў знойдзены: ім з'яўляўся Пётр Сямёнавіч Магіла (1596 — 1647), сын малдаўскага гаспадара (князя). Як мяркуюць, Магіла атрымаў адукацыю ў Львоўскай брацкай школе, а потым у Замойскай акадэміі. Вучыўся за мяжой, па некаторых дадзеных, — у Сарбоне, па іншых, — у калегіі Ля Флеш, якую скончыў і Рэнэ Дэкарт. Пасля вучобы паступае на вайсковую службу, але хутка прыймае манаства. З 1627 г. Магіла — архімандрыт Кіева-Пячэрскай лаўры, а з 1632 г. — мітрапаліт Кіеўскі, Галіцкі і ўсяя Русі (г. зн. Украіны і Беларусі). Як і многія яго суайчыннікі, Магіла з'яўляўся царкоўным і культурным дзеячам "на мяжы культур", прыхільнікам ідэі верацярпімасці, добраахвотнага сінтэзу інтэлектуальных набыткаў Захаду і Усходу, паразумення паміж існуючымі ў РП канфесіямі. Некаторыя, перш за ўсё уніяцкія, гісторыкі меркавалі, што амбіцыезны і ўладалюбівы Магіла марыў ператварыць Кіеўскую мітраполію ў патрыяршства і супрацьпаставіць яго Маскве. Урадавыя колы РП ускладалі на новапрызначанага мітрапаліта вялікія надзеі: лічылі, што ён згладзіць супярэчнасці паміж праваслаўнымі і уніятамі, спыніць канфесійную канфрантацыю, наблізіць грэка-праваслаўных і



грэка-католікаў адзін да аднаго і тым самым зробіць тое, што не маглі зрабіць папярэднія іерархі.

Часткова Магіла апраўдаў гэтыя спадзяванні, але не за кошт здрады праваслаўю, а за кошт гнуткай і асцярожнай палітыкі ў адносінах да ўрада Рэчы Паспалітай (51, с. 108), рэфармавання арганізацыйна-кадравай структуры, сістэмы адукацыі і выхавання праваслаўя. Магіла прыпыніў практыку захопу праваслаўнацаркоўнай маёмасці з боку уніятаў, разгарнуў шырокую дзейнасць па адбудаваўню і рэстаўрацыі праваслаўных царкоўных храмаў, паляпшэнню царкоўнай і манастырскай дысцыпліны, маральнага стану праваслаўных святароў, актывізаваў праваслаўнае кнігадрукаванне, імкнуўся наблізіць царкву да патрэб сваёй паствы (51, с. 148—159). Магіла значна палепшыў якасць адукацыі ў праваслаўных школах сярэдняга звяна, падняўшы іх да ўзроўню "лацінскіх" школ, заснаваў першую праваслаўную вышэйшую ўстанову — Кіева-Магілянскую акадэмію (1632), якая стала "галоўным інтэлектуальным цэнтрам" духоўнай кансалідацыі ўкраінскага і беларускага народаў, развіцця навукі, асветы, культуры (51, с. 54). Ён аб'яднаў вакол сябе таленавітых і адукаваных украінскіх і беларускіх вучоных, настаўнікаў, царкоўна-грамадскіх дзеячаў.

Рэформа адукацыі далася Магілу няпроста. Яго спроба "лацінізацыі" праваслаўнай школы выклікала незадавальненне ў царкоўных колах і часткі казацтва. Як успамінаў С. Косаў, "от неученых попов и казаков было велие негодование: на што латинское и польское училище заводите..." (31, с. 284). У сваю чаргу езуіты, уніяты і нават мітрапаліт Ружыцкі спрабавалі скампраметаваць перад урадам новыя праваслаўныя школы, абвінавачваючы іх у распаўсюджванні пратэстанцкіх ідэй. Магіла матэрыяльна забяспечыў Кіева-Магілянскую акадэмію, перапісаўшы на яе некаторыя землі Кіева-Пячэрскай лаўры. Ён з'яўляўся заснавальнікам знакамітай акадэмічнай бібліятэкі, якой вучоныя карыстаюцца і ў наш час.

Трэба адзначыць, што постаць Магілы належыць не толькі ўкраінскай, але і беларускай культуры. І гэта цалкам зразумела, паколькі ён з'яўляўся ўкраінска-беларускім праваслаўным мітрапалітам, а заснаваная ім акадэмія — агульнай "кузняй" царкоўных кадраў Украіны і Беларусі. Менавіта тут атрымаў адукацыю Сімяон Полацкі. У сваіх творах Магіла неаднаразова спасылаецца на Ефрасінню Полацкую, Кірылу Тураўскага, М.-К. Сарбеўскага. Ён актыўна падтрымліваў беларускі брацкі рух. Вядома яго пас-



ланне да Мінскага брацтва, у якім мітрапаліт заклікаў беларускіх братчыкаў аб'яднаць намаганні з украінцамі ў абароне сваіх рэлігійных і грамадзянскіх правоў і прасіў матэрыяльнай дапамогі для паездкі на Варшаўскі сейм (16, с. 30—33, 77). У сваіх творах кіеўскі мітрапаліт нагадваў асобы вялікіх князёў Альгерда, Ягайлы, мітрапаліта Рыгора Цамблака (51, с. 78, 81). Магіла палемізаваў са Скаргай, абараняючы годнасць славянскіх моў (51, с. 83). Кожны народ, кожны чалавек, лічыў ён, мае права на рэалізацыю сваіх інтэлектуальна-творчых здольнасцей на роднай мове. Гэта права санкцыяніравана самім Богам. Да Бога таксама трэба звяртацца толькі на роднай мове (51, с. 87). Асноватворнымі прынцыпамі рэлігія-філасофскіх поглядаў Магілы (як і Скарыны) з'яўляюцца любоў, міласэрнасць, талерантнасць. Як і Скарына, кіеўскі мітрапаліт нацыянальна канкрэтызуе паняцце "агульнага добра", трансфармуючы яго ў думку пра неабходнасць стварэння незалежнай царквы і дзяржавы, развіцця свецкай культуры, паразумення і сінтэзу Усходу з Захадам, лаяльных адносін да іншых веравызнанняў, перш за ўсё да каталіцтва (51, с. 18—34). Разам з тым, як правільна адзначае В. М. Нічык, Магіла імкнуўся не толькі да збліжэння розных галін хрысціянства, але і да ўзмацнення беларуска-ўкраінскай праваслаўнай царквы, вывадзення яе з крызісу, у якім яна апынулася ў выніку шэрагу абставін і ў тым ліку ў выніку прымусовага ўвядзення царкоўнай уніі (51, с. 36).

Вялікая заслуга Пятра Магілы ў тым, што ён паспрабаваў рэалізаваць той шлях, які быў альтэрнатывай Брэсцкай царкоўнай уніі і па якому павінны былі пайсці Беларусь і Украіна ў сваім гістарычным развіцці. Гэта — шлях свабоднай і добраахвотнай духоўна-культурнай інтэграцыі паміж Захадам і Усходам пры ўмове захавання палітычнай незалежнасці, этнічнай, рэлігійнай і духоўнай адметнасці. Гэта, па сутнасці, шлях, які быў прапанаваны пракурсарамі ўсходнеславянскага Адраджэння — Францыскам Скарынам, Мікалаем Гусоўскім, Васілём Цяпінскім, Сымонам Будным, Львом Сапегам, Андрэем Воланам і іншымі, шлях, які пэўны час з'яўляўся стрыжнем урадавай палітыкі (Статут 1588) і ад якога, на жаль, урад РП адышоў, афіцыйна падтрымаўшы рэлігійны прымус. Хоць па сваёй адукацыі, выхаванню, ментальнасці Магіла з'яўляўся ў пэўнай ступені чалавекам заходняй культуры, ён, безумоўна, быў шчыра адданым праваслаўнай царкве і яе ідэалам. Менавіта гэтая акалічнасць абумовіла характар яго



рэфарматарскай царкоўна-культурнай дзейнасці: ён лічыў, што без засваення, акумуляцыі "лацінства", заходняй свецкай і тэалагічнай адукаванасці праваслаўе не зможа эфектыўна выконваць ролю духоўнага настаўніка народа, грамадства (характэрна, што яшчэ ў 1640 г. Магіла прапанаваў рускаму цару праект арганізацыі шэрагу школ у Маскве з дапамогай украінскіх і беларускіх вучоных-настаўнікаў). У сваю чаргу, лічыў Магіла, культурны сінтэз немагчымы без царкоўнага паразумення, згоды паміж існуючымі ў межах РП хрысціянскімі канфесіямі. Аднак паразуменне, згоду ён мысліў не ў контррэфармацыйным (растварэнне заходняга праваслаўя ў каталіцтве, чым па сутнасці з'яўлялася унія), а ў рэнесансна-гуманістычным (духоўна-культурнае супрацоўніцтва і ўзаемадзеянне ва ўмовах узаемнай тэлерантнасці і царкоўнай самастойнасці) плане. Блізкія да гэтай думкі былі такія праваслаўныя царкоўныя і культурныя дзеячы, як Сматырыцкі, Саковіч, Транквіліён-Стаўравецкі, але яны былі пазбаўлены той вялікай волі і мужнасці, якую меў Магіла, таму яны пайшлі па лініі найменшага супраціўлення і ў рэшце рэшт вымушаны былі прыняць унію.

Выкажу "крамольную" думку: па сваёй сутнасці кіеўскі праваслаўны мітрапаліт таксама з'яўляўся "уніятам". Так, "патаемным уніятам" лічылі Магілу яго апаненты І. Капінскі, Я. Суша (51, с. 130). Але "уніяцтва" яго было не фармальным, а сутнасным і выяўлялася не столькі ва ўзгадненні дагматычных рознагалоссяў, як у глабальнай культурна-светапогляднай рэарганізацыі праваслаўя, рэфармаванні ўсёй сістэмы адукацыі і выхавання з улікам заходняга вопыту. І гэта яго дзейнасць мела поспех і прынесла вялікую карысць і Беларусі, і Украіне, і Расіі.

Неадназначнае стаўленне Магілы да Рэфармацыі. Ён станоўча адносіўся да перакладу Бібліі на нацыянальныя мовы, яе філалагічна-крытычнага тлумачэння. Як і Скарына, лічыў, што біблейскія тэксты ў сваёй аснове даступныя "чалавеку простаму, паспалітаму". У вучэнні пра дзяржаву і права выкарыстоўваў творы знітаных з рэфармацыйным рухам філосафаў Юста Ліпсія і Гуго Гроцыя. Разам з тым ён катэгарычна адхіляў пратэстанцкую інтэрпрэтацыю Бога, кальвінісцкае вучэнне пра наканаванне лёсу, роль царквы і святарства ў рэлігійным жыцці чалавека. Тым не менш, як адзначаюць даследчыкі, Магіла не цураўся тактыкі саюза, паразумення з пратэстантамі Рэчы Паспалітай. Так, ён асабіста вячаў кальвініста Януша Радзівіла з Марыяй, праваслаўнай, дачкой малдаўскага гаспадара. Таго



самага Радзівіла, які ў вайне 1654 — 1667 г. з'яўляўся вялікім гетманам, узначальваў войскі ВКЛ. Казанне Магілы на вячанні было апублікавана ў 1645 г. пад назвай "Мова духоўна з нагоды шлюбу Януша Радзівіла" (51, с. 43—45). У асабістай бібліятэцы кіеўскага мітрапаліта знаходзіліся творы Лютара, Кальвіна, Чаховіца і іншых пратэстанцкіх ідэолагаў.

Ідучы насустрач заходняму хрысціянству, аднак без капітулянства, Магіла і яго папличнікі (Ісая Казлоўскі, Сільвестр Косаў і інш.) ствараюць "Праваслаўнае веравызнанне", якое з'яўлялася своеасаблівым выкладам у катэхізічнай форме догматаў усходняй царквы. У гэтым, праваслаўным, катэхізісе была зроблена спроба зблізіць некаторыя заходнія і ўсходнія фармулёўкі хрысціянскіх дагматаў, разам з тым дэманстравалася непрыняцце іх пратэстанцкай інтэрпрэтацыі. На саборы ў Кіеве ў 1640 г. гэтая рэформа хоць і крытыкавалася, але ж у цэлым была прынята.

З'яўляючыся абаронцам праваслаўя, Магіла ніколі не выступаў за падпарадкаванне Украіны і Беларусі Маскве і заўсёды падкрэсліваў самабытнасць хрысціянства на ўкраінскіх і беларускіх землях (51, с. 38). Лаяльны адносіны кіеўскага мітрапаліта да каралеўскага ўрада РП, яго імкненне да царкоўнай і нацыянальна-культурнай незалежнасці не азначала, што ён з'яўляўся "антымаскавітам". Магіла падтрымліваў кантакты з маскоўскім урадам, расійскімі царкоўнымі дзеячамі, неаднаразова звяртаўся да Масквы за "ялмужнай", за сродкамі на рэстаўрацыю праваслаўных храмаў, браў на сябе ролю пасрэдніка на перамовах паміж царскім і каралеўскім урадам (51, с. 113). Разам з тым, як лічыць В.М. Нічык, калі б Магіла быў жывы ў 1654 г., то "наўрад ці блаславіў Пераяслаўскі акт, бо як вопытны палітык і дыпламат прадбачыў, што ён з'яўляецца прыладай ашуканства... ён ніколі не прасіўся пад высокую руку маскоўскіх валадароў, а арыентаваўся на ўласную ўкраінскую дзяржаўнасць" (51, с. 127).

Дзейнасць Магілы і яго папличнікаў дала свой плён. "Ва ўмовах, калі ўласнай дзяржавы не было, праваслаўная царква, узначаленая Магілай, адыгрывала найбольшую ролю ў духоўным яднанні нацыі", — адзначае В.М. Нічык (51, с. 58). Значна ўзняўся узровень багаслоўскай, філасофскай і агульнай адукаванасці заходняга праваслаўя.

Пасля смерці Магілы кіеўскім мітрапалітам (1647 — 1657) стаў яго самы таленавіты вучань, беларус па паходжанню Сільвестр Косаў (канец XVI ст. — 23.04.1657). На-



радзіўся ён, па адных звестках, у Жыровічах пад Слонімам, па другіх — у маёнтку Жаробычы пад Віцебскам. Вучыўся ў Віленскай брацкай школе, Люблінскай езуіцкай калегіі, Замойскай акадэміі. Такая сінтэтычная адукацыя (Віленская школа — праваслаўная, Люблінская калегія — каталіцкая, Замойская — з пратэстанцкім ухілам) вызначыла і менталітэт Косава, які таксама, як і Пацей, Сматырцікі, Саковіч, Магіла і іншыя, з'яўляўся тыпам царкоўнага і грамадскага дзеяча, мысліцеля "на мяжы культур". Сільвестр Косаў — рэктар Кіева-Магілянскай акадэміі, з 1633 г. — архімандрыт Кіева-Пячэрскай лаўры, з 1635 г. — епіскап Мсціслаўскі, Магілёўскі і Аршанскі, з 1647 г. — Кіеўскі мітрапаліт. Ён з'яўляўся не толькі буйным царкоўным дзеячам, але і таленавітым педагогам, пісьменнікам, багасловам, аўтарам сачыненняў "Дидаскалія, альбо Наука о седми сакраментях" (1637, 1653), "пропитанного латинским истолкованием таинств" (31, т. 2, с. 288), "Патерикон, альбо Животы свентых ойцев печорских" (Кіеў, 1635, 1661, 1678), якое выйшла на польскай і беларускай мовах, і інш. Косаву належыць твор "Эзегезіс" (1635), у якім аўтар даказваў, што зварот да лацінскай мовы не з'яўляецца адмовай ад веры бацькоў і айчынай культуры. Ён патрэбен, каб праваслаўныя маглі далучыцца да сусветнай навукі і культуры, каб сярод іх пашыралася "святло Апалона", каб "нашу Русь не называли глупою Руссю" (51, с. 92). Косаў з'яўляўся апекуном знакамітых Куцеінскай, Магілёўскай і Віленскай брацкіх друкарняў, з якіх выйшаў шэраг рэлігійна-багаслоўскіх твораў і падручнікаў. Косаў адстойваў самастойнасць Кіеўскай мітраполіі, супрацьстаяў памкненням падпарадкаваць яе ўладзе Маскоўскай патрыярхіі. Адмоўна ён адносіўся і да інкарпарацыі ўкраінскіх і беларускіх зямель у склад Маскоўскай дзяржавы.

У гэты ж час вызначыўся і шэраг іншых выдатных дзеячаў беларускага або ўкраінскага паходжання, "птушанят з гнязда Магілы", выхаванцаў Кіева-Магілянскай акадэміі — Лазар Барановіч, Антон Радзівілоўскі, Феадосій Сафановіч і інш. Выдатным прадстаўніком рытарычнага мастацтва з'яўляўся Іанікій Галятоўскі, рэктар Кіева-Магілянскай акадэміі, аўтар зборніка пропаведзяў, да якіх быў дададзены раздзел па тэорыі гамілетыкі (царкоўнага красамоўства) "Наука о сложении казаний". Даследчыкі лічаць, што гэты твор з'яўляўся ўзорам для Сімяона Полацкага пры складанні апошнім сваіх пропаведзяў, якія былі аб'яднаныя ў зборніках "Обед душевный" (1681) і "Вечеря душевная"



(1683). Агульная тэндэнцыя, уласцівая ўсім гэтым аўтарам, — спроба сінтэзу ўсходняга і заходняга хрысціянства, узгаднення праваслаўных і каталіцкіх догматаў, інтэграцыі духоўна-культурных здабыткаў Захаду і Усходу.

Такім чынам, нягледзячы на моцны контррэфармацыйны рух, каталіцкую экспансію, уніяцкую царкоўна-ўрадавую палітыку, беларуска-ўкраінскае праваслаўе хоць і з вялікімі стратамі, але вытрымала, захавалася. Гэтаму садзейнічала інтэлектуальная і культурная перабудова праваслаўя — стварэнне новай сістэмы свецкай адукацыі, уласнай багаслоўска-філасофскай культуры, высокаадукаваных кадраў святароў, школьных настаўнікаў, літаратараў-палемістаў, вучоных. У сваёй асноўнай масе беларуска-ўкраінскае праваслаўе не адгарадзілася ад Захаду "жалезнай заслонай", не прыняло пункт гледжання сваіх айчынных ізаляцыяністаў-антызаходнікаў, а пачало актыўна засвойваць многавекавы плён заходняй свецкай і тэалагічнай культуры і на гэтай падставе ствараць сваю нацыянальна-рэгіянальную культуру і адукацыю.

## **7. Беларуска-ўкраінскае праваслаўе і Маскоўская дзяржава ў другой палове XVII ст.**

Адносіны беларуска-ўкраінскага праваслаўя з Масквой заўсёды былі неадназначныя і складаныя. Гэтая неадназначнасць і складанасць абвастрыліся з другой паловы XVII ст., што звязана з вайной Расіі з Рэччу Паспалітай 1654 — 1667 гг., асноўнай мэтай якой была інкарпарацыя беларуска-ўкраінскіх зямель у склад Расійскай дзяржавы.

У гэтай сітуацыі беларуска-ўкраінскае праваслаўе апынулася ў двухсэнсоўным стане. З аднаго боку, Масква падтрымлівала сваіх аднаверцаў у іх барацьбе за выжыванне, давала ім грошы, прытулак і г. д. З другога — беларуска-ўкраінскае праваслаўе не жадала адмаўляцца ад сваёй незалежнасці, падпадаць пад уладу Маскоўскай патрыярхіі і самадзяржаўя, пазбаўляцца існуючых у РП пэўных канстытуцыйных і рэлігійна-багаслоўскіх свабод, адноснай інтэлектуальна-культурнай талерантнасці. Маскоўскі цэнтралізм, залежнасць рускай праваслаўнай царквы ад самадзяржаўнай улады не былі даспадобы праваслаўнаму святарству РП, якое карысталася значнай доляй царкоўнай аўтаноміі.

Да таго ж праваслаўнае беларуска-ўкраінскае святарства не было аднадушным у сваіх адносінах да Масквы:



адны з іх з'яўляліся безумоўнымі прыхільнікамі палітычнай інтэграцыі з Расіяй, другія, падтрымліваючы добрыя адносіны з Масквой, тым не менш аддавалі перавагу грамадству РП. Многія праваслаўныя іерархі, прынамсі Сільвестр Косаў, скептычна і нават адмоўна ставіліся да руху пад кіраўніцтвам Багдана Хмяльніцкага, ім не імпанавала адкрыта прамаскоўская пазіцыя гетмана, якая пагражала цэласнасці РП, царкоўнай незалежнасці беларуска-ўкраінскага праваслаўя. Калі ў студзені 1654 г. у Пераяслаўі быў падпісаны знакаміты дагавор аб далучэнні Левабярэжнай (Кіеўскай) Украіны да Рускай дзяржавы, мітрапаліт Сільвестр Косаў толькі пад прымусам прызнаў гэтую дамову. Яго апаскі ў хуткім часе спраўдзіліся: цар Аляксей Міхайлавіч і патрыярх Нікан запатрабавалі ад кіеўскай праваслаўнай іерархіі адмовіцца ад падпарадкавання Канстанцінопалю і перайсці пад уладу маскоўскага патрыярхата. Мітрапаліт Косаў вымушаны быў адправіць у Маскву пасольства, якое спрабавала ўгаварыць рускі ўрад і маскоўскага патрыярха не рабіць гэтага. Аднак у выніку ваенных дзеянняў былі акупіраваны Смаленская і Полацкая землі і адпаведныя епархіі былі падначалены маскоўскаму патрыярхату. Нікан пачаў называць сябе патрыярхам "Усея Вялікія і Малыя і Белья Русі". Аднак фармальна Кіеўская мітраполія падпарадкоўвалася Канстанцінопалю. У гэтай сітуацыі ўрад РП вымушаны быў пайсці на значныя ўступкі. Дыпламам караля Яна Казіміра ад 12 студзеня 1650 г. унія пазбаўлялася дзяржаўнай падтрымкі, праваслаўнай царкве вярталася ўся адабраная ў яе маёмасць (80, № 76, с. 242—244). Гадзяцкі дагавор 1658 г. замацаваў гэтую рэлігійна-палітычную сітуацыю.

Пасля Андрусаўскага міру (1667) праваслаўная царква Левабярэжнай Украіны знаходзілася пад пратэктаратам Расіі, а на астатняй тэрыторыі РП падпарадкоўвалася Канстанцінопалю. Аднак з 1685 г. па ўказу цара і пастанове сабора кіеўскі мітрапаліт прызначаўся Масквой. Праз два гады канстанцінопальскі патрыярх санкцыяніраваў гэты парадак.

## 8. "Эміграцыя". Драматычны лёс Сімяона Полацкага

Як адзначалася, у выніку уніяцкага прымусу значная частка праваслаўных апынулася ў апазіцыі да ўлады Рэчы Паспалітай. Гэтая апазіцыя выяўлялася ў розных формах —



ад пратэсту "ў межах закону", сеймавых суплікацый, анты-уніяцкай публіцыстыкі і да эксцэсаў і адкрытага супрацьстаяння. Прымусовая унізацыя, рэлігійная і прававая дыскрымінацыя вымушалі праваслаўных скіроўваць свае позіркі на Маскву, звязваць надзею на адраджэнне сваіх правоў з царскім урадам і маскоўскай царквой. Неадназначнай была пазіцыя беларускай і ўкраінскай праваслаўнай інтэлігенцыі, царкоўных і культурных дзеячаў. Частка яе ў рэшце рэшт прыняла унію, падпарадкаваўшыся абставінам (М. Смятрыцкі, К. Транквіліён-Стаўравецкі, К. Саковіч і інш.). Іншыя выратаванні бачылі ў тым, каб аддацца пад "высокую руку" маскоўскіх улад (І. Барэцкі, Е. Славінецкі, І. Капінскі, А. Філіповіч і інш.). Існаваў пэўны пласт праваслаўных святароў і міран, які аддаваў перавагу палітыцы балансавання паміж Сцылай урада Рэчы Паспалітай і Харыбдай царскай улады. Лаяльна адносячыся да першай, яны імкнуліся падтрымліваць добрыя адносіны з расійскім самадзяржаўем і маскоўскім патрыярхатам. У першым выпадку яны пераконвалі каралеўскі ўрад адрадзіць усе рэлігійныя і маёмасныя правы беларуска-ўкраінскага праваслаўнага насельніцтва, у другім — звярталіся да Масквы за матэрыяльнай, маральнай, дыпламатычнай падтрымкай. Як адзначалася, гэта была пазіцыя Пятра Магілы, Сільвестра Косава і іх паплечнікаў.

Рэлігійна-культурная і сацыяльна-палітычная сітуацыя, якая склалася ў краіне ў выніку ўвядзення царкоўнай уніі, набыла катастрафічны характар у гады вайны 1654 — 1667 г. (75). Было паралізавана не толькі гаспадарчае жыццё краіны, але і культурнае. Зачыняліся школьныя ўстановы, бо не было каму вучыць і вучыцца. Многія святары, інтэлігенты не ведалі, да каго падацца, якую абраць веру. Часцей за ўсё яны рабілі свой выбар у залежнасці ад сітуацыі. Наогул уся другая палова XVII ст. праходзіла пад знакам няўпэўненасці, нестабільнасці — эканамічнай, палітычнай, культурнай, канфесійнай. Абставіны выкарыстоўвала контррэфармацыя, якая актывізавала свае дзеянні ў напрамку каталіцызацыі і паланізацыі беларускага народа. Узрастае рэлігійная нецярпімасць, пра што сведчаць выгнанне з Рэчы Паспалітай сацыніян (1658), справы І. Тышкевіча, К. Лышчынскага і інш. Звужваецца сфера ўжывання беларускай мовы, прыходзіць у заняпад кірылічнае кнігадрукаванне, пануючае месца ў моўнай і кніжнай культуры краіны займае польская мова і лацініца. У 1696 г. сейм Рэчы Паспалітай прымае пастанову аб забароне ўжывання бе-



ларускай мовы ў афіцыйных дакументах. Разам з тым з канца XVII ст. пачынаецца новае адраджэнне уніяцтва.

Адным з істотных вынікаў вайны 1654 — 1667 гг. было масавае перасяленне беларусаў. У Маскоўскую дзяржаву было "выведзена" болей за 300 тысяч сялян, рамеснікаў, шляхты. Вялікая колькасць беларусаў была размешчана ў маскоўскім пасадзе, галоўным чынам высокакваліфікаваныя рамеснікі, кнігадрукары, настаўнікі, перакладчыкі, святары. Яны адыгралі вялікую ролю ў развіцці расійскага рамеснага майстэрства, мастацтва, кнігадрукавання, архітэктуры, асветы. Гэтая эміграцыя па сутнасці з'яўлялася першай масавай і катастрофічнай для беларускай культуры "ўцечкай мазгоў і талентаў". За межамі радзімы, у Расіі, апынуліся такія інтэлектуалы, як Сімяон Полацкі, Ян Белабоцкі, Ілля Капіевіч і многія, многія вядомыя і невядомыя беларускія інтэлігенты.

Вайна 1654 — 1667 гг. і непрадуманая неталерантная палітыка ўрада РП у значнай ступені падарвалі вытворчы і інтэлектуальны патэнцыял народа, садзейнічалі дэнацыяналізацыі і разбурэнню беларускай культуры. Нацыянальна-культурная дзейнасць на базе уніяцтва не здольна была папоўніць тых страт, якія панесла беларуская культура ў выніку рэлігійна-інтэлектуальнай нецярпімасці, канфесійнай дыскрымінацыі, праследаванняў іншаверцаў і іншадумцаў, карацей кажучы, у выніку адмовы ад рэнесансна-гуманістычнага прынцыпу талерантнасці.

Гістарычнымі абставінамі абумоўлены драматычны лёс Сімяона Полацкага (1629—1680). Выдатны паэт, мысліцель, асветнік не толькі наш нацыянальны гонар, але і наш боль. Ён адзін з першых знакамітых беларусаў, хто эмігрыраваў не толькі ў іншую краіну, але і ў іншую, хоць і роднасную, культуру. Як адзначалася, Сімяон Полацкі — асоба "на мяжы культур". Яго выбар абумоўлены не толькі аб'ектыўнымі абставінамі, канкрэтна-гістарычнай сітуацыяй на Беларусі ў другой палове XVII ст., але і тым, як склалася яго асабістае жыццё. Ён паходзіў са старажытнага полацкага купецкага роду Пятроўскіх-Сітніяновічаў. Пачатковую адукацыю атрымаў у праваслаўнай школе Полацка. Наступнымі этапамі яго навучання і выхавання былі Кіева-Магілянская акадэмія і Віленская езуіцкая акадэмія. Адны даследчыкі мяркуюць, што ў першай навучальнай установе Сімяон вучыўся з 1637 па 1651 г. (76, с. 9), другія — што гэта былі 40-я — пачатак 50-х гг. (23, с. 296—297). Што тычыцца Віленскай акадэміі, то ў яе мурах Сімяон, па некаторых звестках, знаходзіўся прыблізна з 1651



па 1653—1654 гг. Гэтыя даты вельмі красамоўныя для высьвятленьня не толькі характару адукацыі юнака, але і яго жыццёвага выбару. На кіева-магілянскі перыяд жыцця Сімяона выпадае пік рэфарматарскай дзейнасці Пятра Магілы і яго папличнікаў. Ідэя сінтэзу заходняй і ўсходняй культур, пагаднення існуючых у Рэчы Паспалітай хрысціянскіх веравызнанняў не магла не паўплываць на светапогляд маладога і здольнага беларуса, тым больш што сам Полацк з даўніх, яшчэ даскарынаўскіх часоў з'яўляўся ўвасабленнем гэтай ідэі.

У Віленскі універсітэт Сімяон Полацкі трапіў у даволі спрыяльны перыяд, калі тут выкладанне этыкі і рыторыкі вялося на падставе курсаў лекцый гуманістычна арыентаваных выкладчыкаў — М.-К. Сарбеўскага, Л. Залускага, С. Лауксмiна і інш. У гады, калі ў Віленскім універсітэце вучыўся Сімяон Полацкі, палітычна-прававыя навукі тут выкладаў А. Алізароўскі, аўтар знакамітай працы "Пра палітычную супольнасць людзей" (Гданьск, 1651). Даследчыкі мяркуюць, што менавіта ў віленскі перыяд Сімяон Полацкі прымае уніяцтва і становіцца членам базіліянскага ордэна (76, с. 8). Можна таксама здагадвацца, што ўсе свае надзеі і планы ў гэты перыяд малады палачанін звязваў з уніяцтвам, а не з праваслаўем. На думку А. Н. Рабiнсона, "не следует считать случайным тот факт, что Симеону, получившему православное и католическое воспитание, пришлось склониться к компромиссному между ними униатству... Униатское вероисповедание, очевидно, представлялось Симеону единственно приемлемой формой сближения западноевропейских и восточноевропейских традиций и культур" (70, с. 49).

Вайна крута памяняла не толькі намеры, але і ўсё жыццё і далейшы лёс 25-гадовага Сімяона. Яго родны горад Полацк капітуляваў 30 чэрвеня 1654 г., у жніўні палі Магілёў, Гомель, Мсціслаў, у верасні — Смаленск, у лістападзе — Віцебск, Жлобiн, Рэчыца, Чачэрск, Свіслач, Стрэшын і іншыя гарады. У ліпені — жніўні рускай арміяй пры падтрымцы казацкіх атрадаў былі ўзяты Мiнск, Клецк, Ляхавічы, Мiр, Новагародак, Стаўбцы, Ліда, Слонiм і інш. У пачатку жніўня 1655 г. пала сталіца ВКЛ — Вільня. За ёй — Коўна, Гародня. Маскоўскія войскі занялі амаль усю Беларусь, за выключэннем Старога Быхава, Слуцка, Берасця і некаторых іншых мясцiн.

Несумненна, што ўсё гэта зрабіла на Сімяона вялікае ўражанне. Больш таго, некаторы час ён знаходзіўся ў шоку.



Трэба было нешта рабіць. І ў гэтай сітуацыі малады Самойла Гаўрылавіч Пятроўскі-Сітніяновіч паказаў сябе дальнабачным прагматыкам. Магчыма, з Вільні ён ціха вярнуўся ў родны Полацк і з'явіўся ў Богаяўленскі праваслаўны манастыр, дзе ігуменам быў яго настаўнік па Кіева-Магілянскай акадэміі Ігнат Іеўлевіч. Апошні хуценька пастрыг свайго вучня ў манахі (менавіта пасля гэтага ён стаў называцца Сімяонам) і прызначыў дыдаскалам невялікай брацкай школы пры манастыры (76, с. 9). Гэта адбылося 8 чэрвеня 1656 г. Уражвае, як хутка і грунтоўна зарыентаваўся малады настаўнік. Не прайшло і месяца, як Сімяон са сваімі выхаванцамі ("отрокамі") прыбыў у Віцебск, дзе паднёс рускаму цару свае віншавальныя вершы ("віцебскія метры"). Ён вітаў Аляксея Міхайлавіча як вызваліцеля беларускага народа (69, с. 348). У сувязі з прыбыццём цара ў Полацк Сімяон у сааўтарстве з Ігнатам Іеўлевічам і Філафеям Утчыцкім напісаў новы цыкл вершаў ("полацкія метры"), якія яго вучні дэкламавалі 5 ліпеня 1656 г. Гэты цыкл вершаў насіў даволі выразную назву: "Метры на прышествіе во град отчистый Полоцк... царя и великого князя Алексея Михайловича, всея Великия и Малыя и Белья России самодержцы" (68, с. 76; 65, с. 29—38). У 1660 г. Сімяон з "отрокамі" наведаў Маскву, дзе цару была прадстаўлена яго вершаваная "Дэкламацыя". Упершыню ён назваў Аляксея Міхайлавіча "царом-Сонцам" (76, с. 13).

Між тым справы расійскай арміі ў Беларусі пагаршаліся. Войска Рэчы Паспалітай адваёўвала адзін за другім беларускія гарады. Быў адваяваны родны горад Сімяона Полацк. "Политическое содержание и назначение стихов Симеона, читавшихся публично в Витебске и Полоцке, было таково, что с переходом Белоруссии обратно в состав Речи Посполитой поэт оказался достаточно скомпрометированным. Он эмигрировал в Россию, где стал первым придворным литератором-профессионалом", — піша Н. А. Рабінсон (70, с. 37). На яго думку, Сімяон прыехаў у Маскву ў 1664 г. "самовольно" (70, с. 43; 64, с. 13). Аднак Л.У. Званарова і Ул.М. Конан лічаць, што Сімяон Полацкі "прыняў запрашэнне пераехаць у Маскву" (23, с. 299). Ва ўсякім разе, апынуўшыся ў расійскай сталіцы, беларускі эмігрант не адразу там уладкаваўся. Толькі ў 1665 г. ён прызначаецца кіраўніком школы пры Спаскім манастыры, у якой пад'ячыя Прыказа тайных спраў вывучалі замежныя мовы. Сімяон выкладаў латынь па граматыцы партугальца Альвараса, якая з'яўлялася галоўным падручнікам



у Кіева-Магілянскай акадэміі, беларускіх і ўкраінскіх брацкіх, каталіцкіх, пратэстанцкіх і уніяцкіх школах.

Мы не маем намеру падрабязна асвятляць жыццё і светапогляд паэта. Гэта ўжо грунтоўна зроблена рускімі, беларускімі і ўкраінскімі вучонымі. Нас цікавяць пытанні: якімі абставінамі быў абумоўлены выбар полацкага інтэлектуала; наколькі гэты выбар быў вымушаны, а наколькі ён быў свабодны; у якой ступені гэты выбар стаў тыповым і якія наступствы ён меў для беларускай культуры? На наш погляд, усе гэтыя пытанні даўно стаяць перад даследчыкамі.

Наша меркаванне такое. Сімяона не задавальняла памяркоўнае "уніяцтва" Магілы і яго атачэння, і ў рэшце рэшт ён схіліўся да той мадэлі рэлігійна-культурнага сінтэзу, якая была прапанавана на Брэсцкім уніяцкім саборы ў 1596 г. Карацей кажучы, Сімяон абсалютна добраахвотна стаў на бок уніі. Тым больш што перад яго вачыма быў прыклад такіх аўтарытэтных на Беларусі і Украіне царкоўных і культурных дзеячаў, як М. Сматыцкі, К. Транквіліён-Стаўравецкі, К. Саковіч і інш.

Аднак уражанні ад "перамог расійскай зброі" ў Беларусі, прарасійскія настроі значнай часткі праваслаўных святароў і насельніцтва ўсходніх беларускіх ваяводстваў на першым этапе вайны, а таксама яго полацкіх сяброў і настаўнікаў, далучэнне Левабярэжнай Украіны да Рускай дзяржавы, незадавальненне сацыяльна-рэлігійнай палітыкай урада Рэчы Паспалітай, яго ўяўленні аб моцы і магчымасцях рускага цара карэнным чынам змянілі не толькі намеры Сімяона Полацкага, але і істотна паўплывалі на яго светапогляд. З уніята ён ператварыўся ў адданага прыхільніка праваслаўя і расійскага самадзяржаўя, а хутка зрабіўся і іх ідэолагам. Нельга лічыць, што выбар гэты Сімяон зрабіў выключна пад прымусам абставін. Ён правільна зразумеў, што свае незвычайныя творчыя здольнасці, свой талент ён зможа рэалізаваць толькі пры наяўнасці магутнага і багатага мецэната. У тых абставінах такімі мецэнатамі маглі з'яўляцца толькі рускі цар, маскоўскае баярства, і менавіта на іх зрабіў стаўку прадбачлівы палачанін. Такім чынам, выбар Сімяона быў як вымушаным, так і добраахвотным. У драматычнай дылемы, якую яму прапанавала жыццё, — патрыятызм або кар'ера — ён выбраў апошняе. Так рабілі да і пасля яго многія знакамітыя і вядомыя людзі, і асуджаць Сімяона, кідаць ў яго каменні можа толькі той, хто "сам без граху". Справа ў тым, што ў часы Сімяона Полацкага беларуская нацыянальна-патры-



ятычная ідэя не існавала ў тым выглядзе, у якім яна існуе ў нашы дні. Ідэя дзяржаўнай і нацыянальна-культурнай незалежнасці выяўлялася ў намаганнях да захавання адноснай беларуска-ўкраінскай аўтаноміі і рэлігійнай свабоды ў складзе Рэчы Паспалітай. Між тым урад Рэчы Паспалітай у часы Сімяона Полацкага істотна скампраметаваў сябе адмовай ад палітыкі рэлігійнай свабоды, прымусовым увядзеннем уніі, дыскрымінацыяй праваслаўя, пагаршэннем адносін з украінскім казацтвам і г. д. Менавіта ў гэты гістарычна акрэслены перыяд першай паловы XVII ст. у беларуска-ўкраінскім праваслаўным грамадстве склалася ілюзія адносна палітыкі расійскага самадзяржаўя. Многія праваслаўныя святары і месцічы ўсходніх ваяводстваў спадзяваліся, што рускі цар і дзяржава дапамогуць адрадыць рэлігійную свабоду, абараніць беларусаў і ўкраінцаў ад несправядлівай палітыкі ўрада Рэчы Паспалітай. Дастаткова ўспомніць А. Філіповіча, які ў пачатку 40-х гг. XVII ст., страціўшы ўсякую надзею на прававое вырашэнне пытання веры ў дзяржаўных інстанцыях Рэчы Паспалітай, прыходзіць да высновы, што толькі "цар масковский збудует ми церков" (81, с. 101).

Вайна 1654 — 1667 гг. у значнай ступені развеяла міф аб вызваленчай ролі рускага самадзяржаўя, разбурыла вобраз цара-вызваліцеля. Украінскія гетманы, нашчадкі Багдана Хмяльніцкага, імкнуцца вярнуць сваю радзіму пад уладу Рэчы Паспалітай, насельніцтва Беларусі пачынае больш прыхільна адносіцца да уніі і каталіцтва. Аднак на працягу другой паловы XVII — першай паловы XVIII ст. русафільскія настроі ў беларуска-ўкраінскім грамадстве, асабліва сярод праваслаўнага насельніцтва, былі даволі моцныя. Як вядома, гэтыя настроі істотна змяніліся пасля падзелаў Рэчы Паспалітай і асабліва пасля русіфікатарскай палітыкі расійскага самадзяржаўя ў XIX ст. Але ўсяго гэтага Сімяон Полацкі прадбачыць не мог. Аўтарытэт рускага цара і Расіі ў яго вачах быў даволі высокі. Больш таго, паэт шчыра спадзяваўся, што сваёй дзейнасцю, сваімі вершамі, сваімі думкамі ён гуманізуе, асвеціць расійскі абсалютызм, укараніць у свядомасць цара, расійскай знаці, народа павагу і любоў да ведаў, да мастацтва, да чалавека, да закона, да стваральнай дзейнасці ў імя "агульнага добра". І ў гэтым напрамку яму многае ўдалося зрабіць. Сімяон Полацкі стаў першым расійскім асветнікам, ён адыграў вялікую ролю ў развіцці грамадзянскай самасвядомасці рускага народа, пашырэнні і распаўсюджанні ў Расійскай



імперыі школьнай справы, кнігадрукавання і наогул высокай духоўнай культуры.

Аднак для беларускай нацыянальнай культуры Сімяон Полацкі быў першай вялікай стратай. Яго творчая спадчына, канешне, належыць не толькі рускаму, але і беларускаму народу. Ён сцвярджаў як агульначалавечыя і агульнаславянскія, так і нацыянальныя маральныя, эстэтычныя, палітычныя і наогул духоўныя каштоўнасці. Але разам з тым паэт і мысліцель аддаў многа інтэлектуальных, творчых сіл дзеля выпрацоўкі і абгрунтавання чужых, неўласцівых свайму народу каштоўнасцей і паняццяў і перш за ўсё ідэі расійскага самадзяржаўя. Ён павінен быў таіць многія свае перакананні, прыстасоўвацца да маскоўскага менталітэту. У Маскве Сімяон Полацкі вымушаны быў адмовіцца ад роднай мовы, на якой складаў свае першыя вершы, і перайсці на сучасную яму расійскую літаратурную мову.

Па сутнасці эміграцыя Сімяона Полацкага была эміграцыяй не толькі ў іншую краіну, але і ў іншую, хоць і блізкую культуру. Ён паклаў пачатак гэтаму згубнаму для беларускай нацыянальнай культуры працэсу. Як вядома, працэс культурнай эміграцыі набыў масавы характар у XVIII — XIX стст., калі інтэлектуальна-творчыя сілы беларускага народа з прычыны адсутнасці ўласнай дзяржаўнасці і неадэкватнай самасвядомасці "эмігрыравалі" або ў польскую, або ў рускую культуру.

## 9. Гістарычны лёс уніяцтва (другая палова XVII — XX ст.)

Нягледзячы на тое што частка зямель ВКЛ па Андрусаўскаму міру адышла да Маскоўскай дзяржавы, яно захавала сваю адносную незалежнасць у складзе Рэчы Паспалітай. Пасля вайны уніяцтва, нягледзячы на спробы расійскага ўрада абмежаваць яго ўплыў, умацоўвае свае пазіцыі і ўжо ў наступным XVIII ст. становіцца самай масвай царквой на Беларусі. Значную ролю ў кансалідацыі уніяцкага руху адыграў Замойскі сабор (жнівень 1720 г.), ён жа сваімі пастановамі фарсіраваў працэс лацінізацыі беларуска-ўкраінскай уніяцкай царквы (80, № 91, с. 262—264). Па-ранейшаму унізацыя беларуска-ўкраінскага насельніцтва суправаджалася дыскрымінацыяй праваслаўя.

Між тым генеральнай палітычнай лініяй самадзяржаўя працягвала заставацца інкарпарацыя беларускіх і ўкраінскіх



зямель у склад Расійскай імперыі. Як ні парадаксальна, у гэтай палітыцы расійскім урадам была разыграна "дысідэнцкая карта". Кацярына II, царыца дзяржавы, дзе праваслаўе з'яўлялася пануючай рэлігіяй і аб ураўноўванні яго з іншымі веравызнаннямі не магло быць і гаворкі, запатрабавала ад сейма Рэчы Паспалітай зраўняць правы католікаў з правамі дысідэнтаў, або іншаверцаў (праваслаўных, кальвіністаў, лютэран), г.зн. вярнуцца да палітычнага прынцыпу, які быў зафіксаваны Варшаўскай канфедэрацыяй 1573 г. і Статутам ВКЛ 1588 г. Сейм Рэчы Паспалітай адмовіўся.

У 1767 г. расійскай дыпламатыяй было інспіравана стварэнне т. зв. Слуцкай канфедэрацыі праваслаўных, да якой далучыліся кальвіністы і лютэране. Для яе падтрымкі накіроўвалася 40-тысячнае войска. Была створана канфедэрацыя пратэстантаў у Таруні, якую падтрымала Прусія. У процівагу Слуцкай і Таруньскай у Бары (на Падоллі) арганізавалася канфедэрацыя каталіцкай шляхты ВКЛ. Аднак хутка расійскае войска апынулася ў Варшаве і сейм Рэчы Паспалітай у 1767 г. вымушаны быў прыняць пастанову аб свабодзе веравызнання. Акрамя таго, была падпісана Варшаўская дамова, якая прадугледжвала ўмяшанне Расіі ў абарону праваслаўных. Між тым барацьба шляхецкіх групавак працягвалася. У рэшце рэшт яна скончылася паражэннем барскіх канфедэратаў. Галоўную ролю тут адыграла рускае войска пад кіраўніцтвам А. В. Суворова. 5 жніўня 1772 г. у Санкт-Пецярбургу паміж Расіяй, Прусіяй і Аўстрыяй было падпісана пагадненне, якое ўвайшло ў гісторыю як першы падзел Рэчы Паспалітай. Да Расійскай імперыі былі далучаны Інфлянцкае і Мсціслаўскае ваяводства, большая частка Полацкага і ўсходнія землі Мінскага ваяводства з гарадамі Рагачовам, Прапойскам, Чачэрскам і Гомелем. Збылося прароцтва тых антыуніяцкіх публіцыстаў, якія пісалі, што рэлігійная неталерантнасць разбурыць Рэч Паспалітую.

Як сведчаць даследчыкі, на далучаных у 1772 г. да Расійскай імперыі беларускіх землях налічвалася каля 100 тыс. рыма-католікаў, 300 тыс. праваслаўных і 800 тыс. уніятаў. Напрыканцы XVIII ст. каля 80% сельскага насельніцтва Беларусі было уніяцкім (24, с. 90—91).

На першым этапе, пасля далучэння беларускіх і ўкраінскіх зямель да Расіі, урадавая палітыка ў дачыненні да уніятаў была надта талерантнай. Указамі Кацярыны II ад 1772 г. як католікам, так і уніятам была нададзена "нічым



не абмежаваная" свабода веравызнання пры ўмове, што яны не будуць схіляць да сваёй веры праваслаўных. Аднак у рэальным жыцці гэта свабода абмяжоўвалася, урад, праваслаўныя іерархі рабілі ўсё, каб вярнуць уніятаў да "рэлігіі продкаў". На гэтай ніве добра "папрацаваў" беларускі архіепіскап Георгій Каніскі (1717 — 1795). На працягу 1781 — 1783 г. у праваслаўе перайшло да 200 тыс. былых уніятаў. Пасля другога падзелу РП (1793) пачынаецца больш рашучы наступ на уніяцтва. Па ініцыятыве Кацярыны II Сінодам была распрацавана праграма паступовай ліквідацыі уніі. Навукова абгрунтаваць гэтую праграму павінна была праца стацкага саветніка Н. Бантыш-Каменскага "Историческое известие о возникшей в Польше униии" (1794). Былі зроблены вялікія адміністрацыйна-царкоўныя намаганні ў гэтым напрамку, але не заўсёды яны давалі жаданыя вынікі: асноўная частка уніятаў моцна трымалася свайго веравызнання. Вось як апісвае сітуацыю ў Сенненскім павеце царскі чыноўнік Г. І. Дабрынін: "Всех церквей униатских во всем Сенненском уезде тридцать три, которых всех мы посетили. Ко всякой церкви собирали прихожан... читали им повеления, предписания, спрашивая о свободном расположении их к перемене веры... Увещевали их чрез духовного депутата и не обрели ни единой души, желающей отстать от униатской и пристать к Грекороссийской церкви" (80, № 150, с. 414—415). Тым не менш пры Кацярыне II у праваслаўе былі пераведзены да 1,5 млн беларускіх і ўкраінскіх уніятаў, але столькі ж пажадалі застацца ў сваёй веры.

Адміністрацыйна-царкоўны прымус у адносінах да уніятаў аслабіўся пры Паўлу I і Аляксандры I. Пачынаецца нават працэс вяртання праваслаўных неафітаў да уніі. Разам з тым многія уніяты пераходзяць у каталіцтва. У рымска-каталіцкую веру прымушаюць пераходзіць сваіх сялян многія паны. "Як гэта ні парадаксальна, — сцвярджае Ул. Сосна, — але акаталічванне беларусаў найбольшага размаху набыло менавіта пасля ўваходжання нашых зямель у склад Расійскай імперыі, і ішло яно за кошт уніятаў" (24, с. 101).

Пасля паўстання 1830 — 1831 г., у якім прымала ўдзел каталіцкае і уніяцкае святарства, урадам быў узят курс на скасаванне уніяцтва як веравызнання і далучэння яго адэптаў да праваслаўнай царквы. 12 лютага 1839 г. на уніяцкім саборы ў Полацку пад націскам царскага ўрада быў падпісаны акт аб "добраахвотным" далучэнні уніятаў



да праваслаўнай царквы (80, № 167, с. 487—490). На яго паставе Сінодам быў выдадзены ўказ "О принятии греко-униатской церкви в полное и совершенное общение свя-тых православных-кафолических восточных церкви и в не-раздельный состав церкви Всероссийской". Сінадальны акт быў ухвалены Мікалаем I. Уніяцкія епархіі былі ліквіда-ваны, але пераход уніятаў у праваслаўе расцягнуўся да 50-х гг. XIX ст.

Працэс пераходу ў праваслаўе быў вельмі цяжкі для простага народа, які за некалькі стагоддзяў ужо зжыўся з уніяй і лічыў яе "вераі бацькоў". Частка уніяцкага святар-ства адмаўляецца ад сваёй веры і пераходзіць на пазіцыі самадзяржаўя і афіцыйнага праваслаўя (В. Лужынскі, І. Ся-машка, А. Зубко). З яе выйшлі тэарэтыкі плыні, вядомай пад назвай "заходнерусізму". Ідэолагам гэтай плыні з'яў-ляўся вядомы гісторык, прафесар Пецябургскай духоўнай акадэміі М. Каяловіч. Кіраўнікі паўстання 1863—1864 гг. на Беларусі, прынамсі К. Каліноўскі, супрацьпастаўлялі уніяцтва, або "сваю мужыцкую веру", праваслаўю, веры, на іх погляд, расійскіх памешчыкаў і царскіх чыноўнікаў.

Нягледзячы на палітыку дыскрымінацыі, якую пра-водзілі царскі ўрад і праваслаўная царква ў адносінах да беларускіх уніятаў, уніяцкая ідэя захавалася ў народнай свядомасці. Пасля прыняцця ўрадам дэкрэта аб верацяр-пімасці (17 красавіка 1905 г.) пачаўся масавы пераход пра-васлаўных беларусаў, былых уніятаў, у каталіцтва (24, с. 126). Лютаўская рэвалюцыя 1917 г. таксама выклікала ак-тывізацыю уніяцкага руху. Справай аднаўлення уніяцкай царквы займаліся беларускія адраджэнцы — браты Антон і Іван Луцкевічы. На беларускіх землях, якія па Рыжскаму дагавору 1921 г. адышлі да Польшчы, пачалі ўзнікаць уні-яцкія абшчыны. У 1932 г. тут існавала 32 уніяцкія прыхо-ды. У Заходняй Беларусі уніяцкія суполкі з'яўляліся нось-бітамі беларускай нацыянальнай свядомасці (пры іх існавалі драмгурткі, школы, выдаваліся на беларускай мове часопісы), таму польскія ўлады адносіліся да іх з пада-зрэннем і перашкаджалі іх дзейнасці. Пасля аб'яднання Заходняй Беларусі з БССР уніяцтва перайшло на неле-гальнае становішча, але ў часы нямецкай акупацыі яно было зноў легалізавана. На грэка-каталіцкім саборы, які адбыўся пасля ВАВ у сакавіку 1946 г. ва Львове пад кан-тролем і аховай органаў дзяржбяспекі, была прынята па-станова аб ліквідацыі уніі і далучэнні да праваслаўнай царквы.



З канца 80-х гг. XX ст. у Беларусі пачалося новае адраджэнне уніяцкай царквы. На пачатак 1996 г. у краіне налічваецца 15 уніяцкіх парафій (прыходаў). У гэтым жа годзе адзначаны 400-гадовы юбілей Брэсцкай царкоўнай уніі. Быў створаны беларускі грамадскі арганізацыйны камітэт па святкаванню ўгодак, адбыліся навуковыя канферэнцыі, выдадзены шэраг прац (гл. бібліяграфію). Разам з тым час патрабуе новай, фундаментальнай распрацоўкі праблемы уніі ў яе гістарычным, культурным і рэлігійна-філасофскім аспектах.

## **10. Праблема нацыянальнай беларускай царквы**

Розныя меркаванні, якія існуюць на гэты конт, робяць праблему дыскусійнай. На думку Вацлава Ластоўскага, "царквы нацыянальнай мы не маем" (38, с. 322). Мы не маем, піша ён далей, "сваёй асобнай рэлігіі, якая б нас аддзяляла ад другіх блізкіх і далёкіх нам народаў... Насаджэнне чужымі рукамі і ў чужых інтарэсах сярод нашых грамадзян уніяцтва носіць чыста спекулятыўны характар і не можа сыграць для нас ролі нацыянальнай" (38, с. 397). Патрэбна, сцвярджаў вучоны, "утварэнне такой формы хрысціянскай царкоўнай арганізацыі, якая б, не аглядаючыся ні на ўсход, ні на захад, стаяла на грунце нашых нацыянальных інтарэсаў" (38, с. 414). Як вядома, існуюць і іншыя меркаванні (69, с. 34—37).

У самым агульным выглядзе акрэслім наш пункт гледжання. Які сэнс мы ўкладваем у паняцце "нацыянальная царква"? Па-першае, гэта легітымна незалежная царква (у той ці іншай форме), якая, не парываючы сувязей з роднаснымі і вышэйстаячымі царкоўнымі структурамі, здольная прымаць самастойныя рашэнні. Па-другое, гэта царква, якая, не ўступаючы ў супярэчнасць з веравучэннем і культам, зыходзіць у сваёй дзейнасці з нацыянальных інтарэсаў, г. зн. з надзённых жыццёвых інтарэсаў народа, грамадства, дзяржавы, і ў той жа час не апускаецца да ролі прыслужніцы, апалагета ўлады. Гэта царква здольная выконваць ролю духоўнага настаўніка нацыі, носьбіта высокіх маральных і грамадзянскіх ідэалаў і ў той жа час супрацьстаяць уладзе, калі яе дзейнасць разыходзіцца з гэтымі ідэаламі.

У паняцце нацыянальнай упісваецца руская царква, якая адыграла вялікую ролю ў барацьбе супраць мангола-



татарскага іга, ва ўзнікненні аб'яднанай Маскоўскай дзяржавы, ва ўмацаванні самадзяржаўнай улады і палітычнага адзінства Расіі і г. д. Канешне, не заўсёды руская праваслаўная царква асмельвалася супрацьстаяць жорсткасці і несправядлівасці самадзяржаўя, але ж яна можа ганарыцца такімі сваімі дзеячамі, як, напрыклад, мітрапаліт Філіп (1566 — 1568), які адкрыта і рашуча выступіў супраць тыраніі Івана IV, за што пазбавіўся не толькі мітрапаліцкай пасады, але і жыцця.

Першапачаткова ідэя нацыянальнай царквы ў ВКЛ заключалася ў імкненні Кіева і Вільні выконваць ролю цэнтраў усходнеславянскага праваслаўя, а кіеўскага мітрапаліта — лічыцца галоўным усходнеправаслаўным царкоўным іерархам. Праваслаўная царква ВКЛ з самага пачатку імкнулася да незалежнасці як ад Канстанцінопаля, так і ад Масквы. Менавіта гэтую ідэю настойліва ажыццяўлялі першыя вялікія князі, асабліва Вітаўт. У рэалізацыі гэтай ідэі яны знаходзілі падтрымку ў значнай часткі беларускіх і ўкраінскіх праваслаўных епіскапаў, міран.

У выніку Крэўскай уніі 1385 г. каталіцтва прымае літоўскае насельніцтва. Яно пранікае ў асяроддзе пэўнай часткі беларускіх феадалаў (гэтаму садзейнічалі вялікія прывелеі, якія былі нададзены каталіцкім панам і шляхце), гаджан і нават сялян. Каталіцтва распаўсюджваецца не толькі ў заходняй, але і ва ўсходняй частцы Беларусі, пра што сведчыць вялікакняжацкая грамата на магдэбургскае права Полацку. У рэшце рэшт яно становіцца другім традыцыйным веравызнаннем Вялікага княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага.

У гэтай сувязі набывае сваю вастрыву праблема суіснавання праваслаўнай і каталіцкай царквы. У рэшце рэшт яна рашаецца юрыдычным шляхам, шляхам надання праваслаўным і каталіцкім феадалам роўных правоў і прывілеяў. У адносінах да розных веравызнанняў урад прытрымліваецца адноснай талерантнасці, зразумела, аддаючы перавагу хрысціянскім веравызнанням.

У гэты ж час усё больш актуальнай становіцца праблема дзяржаўнай незалежнасці, суверэнітэту ВКЛ, на якую з Захаду цісне каталіцкая Польшча, а з Усходу — праваслаўная Маскоўская дзяржава. Праблема царкоўнай незалежнасці выступае ў якасці аднаго з істотных фактараў барацьбы за незалежнасць палітычную. Разгараецца даволі вострая барацьба за царкоўны прыярытэт паміж Масквой, з аднаго боку, Кіевам і Вільняй — з другога.



У другой палове XVI ст. пэўныя колы беларуска-ўкраінска-літоўскіх феадалаў (трэба аб'ектыўна прызнаць, яго найбольш адукаваныя і палітычна вопытныя прадстаўнікі, такія, як Радзівілы, Валовічы, Сапегі, Хадкевічы, Кішкі, Тышкевічы, Саламарэцкія, Глебовічы, Нарушэвічы, Галаўчынскія, Дарагастайскія, Абрамовічы, Пацы і інш.) прымаюць "саламонава рашэнне": каб ідэалагічна замацаваць сваю палітычную незалежнасць ад каталіцкай Польшчы і ад праваслаўнай Маскоўскай дзяржавы, яны робяць стаўку на пратэстантызм, які ў гэты час актыўна распаўсюджваецца па краіне. Рэфармацыя ў ВКЛ не была нейкай чужароднай, навязанай беларуска-літоўскаму грамадству Захадам з'явай, як меркавалі і мяркуюць некаторыя аўтары. Яна арганічна вынікала з логікі эканамічнага, сацыяльна-палітычнага, рэлігійна-царкоўнага і духоўна-культурнага развіцця краіны. Хоць пратэстантызм і не стаў нацыянальнай рэлігіяй, царквой, на што былі свае прычыны (контррэфармацыя, моцная народная праваслаўная традыцыя, масавы пераход прадстаўнікоў пануючага класа ў каталіцтва ў сувязі з узрастаючай пагрозай з Усходу і інш.), аднак ён аказаў моцны ўплыў на сацыяльна-палітычнае, рэлігійна-царкоўнае і духоўна-культурнае жыццё грамадства. Узяць хаця б той факт, што пратэстанты першыя звярнуліся да беларускага народа з рэлігійнай пропаведдзю на роднай, "простай" мове, а потым гэтую мову ўвялі ў лік школьных прадметаў (як вядома, богаслужэнне ў праваслаўнай царкве адбывалася на царкоўнаславянскай, а ў каталіцкай — на лацінскай мове). Але галоўная заслуга рэфармацыйна-гуманістычнага руху ў тым, што ён прапанаваў грамадству плюралістычную мадэль рэлігійна-культурнага жыцця. Гэта была даволі рэальная і аптымальная ва ўмовах другой паловы XVI ст. мадэль, і яна часткова была здзейснена ў пэўны перыяд, пра што сведчыць не толькі Статут 1588 г., але і сучаснікі, у прыватнасці Федар Еўлашоўскі ў сваім "Дзённіку".

Аднак у хуткім часе шэраг абставін, пра якія мы пісалі, вымагаюць пэўную частку грамадства, галоўным чынам шляхту, вярхушку праваслаўнага кліру, частку сярэдняга звяна, мяшчан, прыняць контррэфармацыйную мадэль — лакальную царкоўную унію. Унія планавалася ў якасці нацыянальнай рэлігіі, або царквы, якая павінна сінтэзаваць праваслаўе з каталіцтвам. Але ж гэта задума нацыянальнай царквы на практыцы вылілася ў стварэнне царквы "хлопскай", царквы для простага народа. Большасць фе-



адальнага класа аддала перавагу каталіцтву ў яго чыстым выглядзе. Уніяцтва на працягу XVII ст. не змагло стаць нацыянальнай царквой, яно яшчэ больш раскалола грамадства, народ.

Няма ніякага сумнення — і тут нашы погляды зыходзяцца з поглядамі шматлікіх даследчыкаў, у тым ліку і праваслаўных царкоўных гісторыкаў, — што ў значнай ступені унія ўводзілася прымусова, з дапамогай урада, папства, каталіцкіх епіскапаў, езуітаў і інш. Пра гэта сведчыць мноства фактаў. Але мы не згодны з меркаваннем, быццам бы унія не мела каранёў у культуры, грамадскай свядомасці ВКЛ, беларуска-ўкраінскім праваслаўі, што яна была выключна вынікам палітычнага прымусу. Метадалагічна вельмі важна ўлічваць эвалюцыю, дынаміку беларускага уніяцтва. Прымус на першым этапе (канец XVI — пачатак XVII ст.) саступіў месца планамернай арганізацыйна-прапагандыскай, місіянерскай працы уніятаў. Ва ўсякім разе, як сведчаць даследчыкі, у другой палове XVIII ст. каля 80% беларускага сялянства і значная частка гарадскога насельніцтва з'яўляліся уніятамі.

Дык ці стала уніяцтва нацыянальнай царквой? Мы не адважваемся даць на гэтае пытанне пэўны адказ. На наш погляд, існавала толькі тэндэнцыя ператварэння уніяцтва ў нацыянальную беларускую царкву, але перашкодай у рэалізацыі гэтай тэндэнцыі з'явіўся шэраг прычын, сярод якіх паланізацыя і каталіцызацыя "вярхоў", забарона уніяцтва на Полацкім царкоўным саборы ў 1839 г. і інш. Урад Расійскай імперыі не даў магчымасці уніяцтву ператварыцца ў нацыянальную рэлігію.

А што заходняе праваслаўе пасля Брэсцкай царкоўнай уніі? Аправіўшыся пасля ганенняў канца XVI — пачатку XVII ст., аднавіўшы сваю іерархію, атрымаўшы магчымасць легальнай дзейнасці, беларуска-ўкраінскае праваслаўе больш-менш паспяхова канкурыравала з уніяцтвам, перабудоўваючы і ўзмацняючы свае шэрагі, аддаючы вялікую ўвагу асвеце, кнігавыданню, засваенню заходняй культуры. Гэта ўжо было не тое праваслаўе, што ў першай палове XVI ст. Яно мела свае школы, друкарні, адукаваных багасловаў, святароў, настаўнікаў, пісьменнікаў і нават вышэйшую навучальную ўстанову — Кіева-Магілянскую акадэмію. Моцнай падтрымкай беларуска-ўкраінскага праваслаўя з'яўляліся брацтвы. У гэтым адноўленым беларуска-ўкраінскім праваслаўі таксама прысутнічала тэндэнцыя ператварэння ў нацыянальную царкву, аднак пры ўмове, калі б яно



захавала незалежнасць адносна рускага праваслаўя, ад Маскоўскай патрыярхіі, калі б краіна знаходзілася ў стабільнай сацыяльна-палітычнай і рэлігійнай сітуацыі, а не ва ўмовах няспынных войнаў з Маскоўскай дзяржавай, акупацыі ў выніку вайны 1654 — 1667 гг., шляхецкіх рокашаў, казацкіх і шведскіх наездаў. І галоўнае — калі б ВКЛ захавала сваю адносную дзяржаўную незалежнасць.

Як ні парадаксальна, але далучэнне Беларусі ў выніку падзелу Рэчы Паспалітай да Расійскай імперыі, што стварыла вельмі спрыяльныя ўмовы для існуючай праваслаўнай царквы, не толькі не ператварыла яе ў царкву нацыянальную, а, наадварот, пахавала гэтую магчымасць. Як ужо адзначалася, беларуска-ўкраінскае праваслаўе падпадае ў поўную залежнасць ад Масквы, страчвае сваю аўтаномію, паступова пазбаўляецца сваіх спецыфічных якасцей, уніфіцыруецца і атаясамліваецца з расійскім праваслаўем. Як і апошняе, яно выступае ў якасці рупара самадзяржаўя, прыхільніцы ідэі адзінай і недзялімай Расійскай імперыі. Менавіта пагэтану К. Каліноўскі лічыў, што нацыянальнай рэлігіяй павінна стаць не праваслаўе, якое звязала свой лёс з самадзяржаўем, а загнанае ў падполле і апазіцыйнае самадзяржаўнай уладзе уніяцтва.

Такім чынам, на працягу некалькіх апошніх стагоддзяў ніводнай з існуючых у Беларусі канфесій не ўдалося стаць агульнанацыянальнай царквой у той ступені, каб яна аб'яднала ўсю беларускую нацыю, як гэта, напрыклад, адбылося ў Расіі, дзе праваслаўе стала сапраўднай рускай нацыянальнай царквой. Кожная з існуючых на Беларусі хрысціянскіх канфесій — праваслаўе, каталіцтва, пратэстанцтва, уніяцтва — у той або іншы гістарычны перыяд прэтэндавала на гэтую ролю. Але ж у XIX — XX стст. беларускае праваслаўе з прычыны пэўных гістарычных абставін ідэйна-палітычна салідарызавалася з рускім праваслаўем, пазбавіўшыся сваіх адметных рыс; каталіцтва стала верай меншай часткі беларускай нацыі, прычым з моцнай прапольскай арыентацыяй; пратэстантызм у Беларусі паступова сышоў з грамадска-палітычнай арэны, ператварыўшыся ў вузкую рэлігійную плынь; уніяцтва, першапачаткова дыскрэдытаваўшы сябе прымусам, істотна актывізавалася ў другой палове XVIII ст. і ахапіла значную частку беларускага насельніцтва, але ж яно засталася пераважна верай "нізоў". Да таго ж пасля падзелу Рэчы Паспалітай уніяцтва стала канфесіяй гнанай, а ў 1839 г. было забаронена і апынулася ў "падполлі".



Адным з істотных хібаў кожнага з гэтых веравызнан-  
няў з'яўлялася тое, што ніводнае з іх не змагло ў сваёй  
ідэалогіі і дзейнасці асвоіць нацыянальную ідэю ў той сту-  
пені, як яе асвоіла, напрыклад, рускае або балгарскае  
праваслаўе, польскае каталіцтва і інш. Гэтая сітуацыя ў  
асноўным захавалася і ў сучаснасці. Выхад у тым, каб  
звярнуцца зноў да выпрацаванай у XVI ст. рэнесансна-  
гуманістычнай, па сутнасці сваёй скарынаўскай, мадэлі —  
аб'яднання ўсіх існуючых канфесій на падставе беларус-  
кай ідэі і ўзаемнай талерантнасці.



1. Абдзіраловіч А. Адвечным шляхам: Даследзіны беларускага светапогляду. Мн., 1993.
2. Абецедарский Л. С. Белорусы в Москве XVII в. Из истории русско-белорусских связей. Мн., 1957.
3. Акты, издаваемые Виленскою Археографическою Комиссией (АВК). Вильня, 1875. Т. 8.
4. Акты, относящиеся к истории Западной России. СПб., 1851. Т. 4.
5. Белоруссия в эпоху феодализма. Т. 1. Мн., 1959.
6. Васюк Г. В., Карев Д. В. Православная церковь в ВКЛ и Польше в XIV — XVIII вв. // Наш радавод. Материалы междунар. научн. конф. по региональной истории Восточн. Европы "Культура народов ВКЛ и Белоруссии XIII — нач. XX в." Кн. 3, ч. II. Гродно, 1991.
7. Васюк Г. В., Карев Д. В. Политика правящих кругов Речи Посполитой по отношению к православному населению государства во второй половине XVI — XVIII в. // Наш радавод. Матэрыялы міжнароднай навуковай канферэнцыі "Царква і культура народаў Вялікага княства Літоўскага і Беларусі XIII — пач. XX ст." Кн. 4 (ч. 2). Гродна, 1992.
8. Виноградов Г. Н. Гуманистическая концепция церковной унии митрополита Григория Цамблака // Наш радавод. Материалы междунар. научн. конф. по региональной истории Восточн. Европы "Культура народов ВКЛ и Белоруссии XIII — нач. XX в." Кн. 3, ч. II. Гродно, 1991.
9. Галенчанка Г. Я. Астрожскі Канстанцін (Васіль) Канстанцінавіч // Мысліцелі і асветнікі Беларусі XI — XIX стст. Энцыклапедычны даведнік. Мн., 1995. С. 46—48.
10. Голенченко Г. Я. Идеиные и культурные связи восточнославянских народов в XVI — середине XVII в. Мн., 1989.
11. Ганцова С. К., Чамярыцкі В. А., Штыхаў Г. В. Сведкі беларускай мінуўшчыны (зборнік дакументаў і матэрыялаў па гісторыі Беларусі VI — XV стст.). Мн., 1996.
12. Гісторыя беларускага мастацтва. Т. 2. Мн., 1988.
13. Гладкий А. И., Цеханович А. А., Курбский А.М. // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (втор. пол. XIV — XVI в). Ч. 1. Л., 1988.
14. Голубев С. Т. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Т. 1. Киев, 1883; Т. 2. 1898.
15. Голубинский Е. Е. История русской церкви. Т. 1. М., 1900.
16. Грамота киевского православного митрополита Петра Могилы минскому крестоносному братству... от 1.02.1640 г. // Вестник Юго-Западной и Западной России. Т. 1. Август, 1863.



17. Густинская летопись. Полное собрание русских летописей. Т. 2. СПб., 1843.
18. Дмитриев М. В. Православие и Реформация: реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI в. М., 1990.
19. Документы, объясняющие историю Западнорусского края и его отношение к России и к Польше. СПб., 1865.
20. Доўнар-Запольскі М. В. Асновы дзяржаўнасці Беларусі. Мн., 1994.
21. Елеонская А. С. Русская публицистика второй половины XVII века. М., 1978.
22. Жукович П. Н. Жизнеописание митрополита Иосифа Рутского... // Христианское чтение. Т. 231, ч. 1. Август-сентябрь, 1909.
23. Званарова Л. У., Конон Ул. М. Сімяон Полацкі // Мысліцелі і асветнікі Беларусі X — XIX стагоддзяў. Энцыклапедычны даведнік. Мн., 1995.
24. З гісторыі уніяцтва ў Беларусі (да 400-годдзя Брэсцкай уніі). Мн., 1996.
25. Іванова Л. Пункты заспакаення грэчаскай веры 1632—1635 гг. // З гісторыі уніяцтва ў Беларусі (да 400-годдзя Брэсцкай уніі). Мн., 1996.
26. Ігнатаў У. К. Духоўна-філасофская спадчына Кіева-Магілянскай акадэміі і беларуская асветніцкая думка эпохі барока // Весці АН Беларусі. Серыя гуманітарных навук. 1996. № 1.
27. Ісаевіч Я. Д. Братства та іх роль в развітку украінскай культуры XVI — XVIII ст. Кіев, 1966.
28. Історія філасофіі на Украіні. Т. 1. Філасофія доби феодалізму. Кіев, 1987.
29. Калиновский К. Из печатного и рукописного наследия. Мн., 1988.
30. Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви. Т. 1. М., 1991.
31. Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви. Т. 2. М., 1991.
32. Клибанов А. И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1996.
33. Конон Ул. М. Руцкі і станаўленне уніяцкай царквы // З гісторыі уніяцтва ў Беларусі (да 400-годдзя Брэсцкай уніі). Мн., 1996.
34. Конон В. О белорусской идее // Нёман. 1993. № 3. С. 125—131.
35. Конон В. Вера и нация: христианство в судьбе белорусов // Нёман. 1994. № 5. С. 154—156.
36. Коялович М. Литовская церковная уния. Т. 1. СПб., 1859; Т. 2. СПб., 1861.
37. Кутузова Н. А. Проблемы национальной идеи и религии в полемической литературе Беларуси первой половины XVII в. // Гуманітарна-эканамічны веснік. 1996. № 2.
38. Ластоўскі В. Выбраныя творы: укладанне, прадмова і каментарыі Я. Янушкевіча. Мн., 1997.
39. Літаратура і мастацтва. 7—14 сакавіка, 6 чэрвеня 1997 г.
40. Любавский М. К. Основные моменты истории Белоруссии. М., 1918.
41. Малинин В. Старец Елеозарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1902.
42. Марозава С. Брэсцкая унія ў нацыянальна-культурным развіцці Беларусі (Гісторыяграфія праблемы) // З гісторыі уніяцтва ў Беларусі. Мн., 1996.



43. Марозава С. Моўная палітыка і практыка уніяцкай царквы ў Беларусі // 3 гісторыі уніяцтва ў Беларусі. Мн., 1996.
44. Марозава С. Уніяцкая царква ў культурна-гістарычным развіцці Беларусі (1596—1839). Гродна, 1996.
45. Мейендорф Иоанн, протоиерей. Православие в современном мире. М., 1997.
46. Monumenta Ucrainae Historica. T. (V) 1. (1075—1623). Зібрав митрополіт Андрей Шептицькій. Рим. (Romae). 1964.
47. Мысліцелі і асветнікі Беларусі X — XIX стст. Энцыклапедычны даведнік. Мн., 1995.
48. Никон (Лысенко) иеромонах. Митрополия Литвы и Малой Руси в XIV — начале XV в. // Наш радавод. Матэрыялы міжнароднай навуковай канферэнцыі "Царква і культура народаў Вялікага княства Літоўскага і Беларусі XIII — пач. XX ст." Кн. 4 (частка 2). Гродна, 1992.
49. Нічик В. М. До питання про схоластичність філософських курсів у Києво-Могилянської академії // Від Вишньського до Сковороди: З історії філософської думки на Україні XVI — XVIII ст. Київ, 1972. С. 65.
50. Ничик В. М. Образ идеального властителя в сочинениях Петра Могилы // Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов. Сб. научн. трудов. Киев, 1987.
51. Нічик В. М. Петро Могила в духовній історії України. Київ, 1997.
52. Нічик В. М., Литвинов В. Д., Стратій Я. М. Гуманістичні і рэформацыйні ідэі на Україні (XVI — пачаток XVII ст.). Київ, 1991.
53. Паславський Іван. Між Сходом і Заходом. Нариси з культурно-політичної історії Української Церкви. Львів, 1994.
54. Падокшын С. А. Філасофская думка эпохі Адраджэння ў Беларусі: Ад Францыска Скарыны да Сімяона Полацкага. Мн., 1990.
55. Подокшин С. А. Проблема "Восток — Запад" в общественно-философской мысли Белоруссии и России XVI — XVII вв. // Кніжная культура Беларусі. Да 500-годдзя з дня нараджэння Ф. Скарыны. Зб. навуковых прац. Мн., 1991.
56. Подокшин С. А. Проблема религиозного выбора в общественной жизни XVI — XVII стст. (Опыт историософского анализа) // Матэрыялы міжнароднай навук. канф. "Царква і культура народаў ВКЛ і Беларусі XIII — пач. XX ст." Кн. 4 (частка 2). Гродна, 1992.
57. Подокшин С. А. Реформация и общественная мысль Белоруссии и Литвы. Мн., 1970.
58. Палуцкая С. В. Уніяцкая царква ў кантэксце культурна-гістарычнага развіцця ВКЛ // Наш радавод. Матэрыялы міжнароднай навуковай канф. па рэлігійнай історыі Восточнай Еўропы "Культура народаў ВКЛ і Беларусі XIII — пач. XX в." Кн. 3. Ч. II. Гродна, 1991.
59. Пам'яткі братських шкіл на Україні (кінець XVI — пачаток XVII ст.). Тексты і досліджэння. Київ, 1988.
60. Памятники философской мысли Белоруссии XVII — первой половины XVIII в. Мн., 1991.
61. Памятники этической мысли на Украине XVII — первой половины XVIII ст.



- Сост., перевод с латинского, вступит. статья и примеч. М.В. Кашубы. Киев, 1987.
62. Потей И. Антиризис, или апология против Христофора Филалета // Русская историческая библиотека (РИБ). Т. XIX, кн. III. СПб., 1908.
  63. Потей И. Гармония, альбо согласие веры, сакроментов и церемоний святое Восточное церкви с костелом Рымским. Вильня, 1608 // РИБ. Т. VII. Петербург, 1882.
  64. Потей И. Унія, альбо выклад преднейших артыкулов, ку з'одночэнью Греков с костелом Рымским належащих. У Вільни. 1595 // РИБ. Т. VII. Петербург, 1882.
  65. Прашкович Н.И. Из ранних декламаций Симеона Полоцкого ("Метры", "Диалог краткий") // ТОДРЛ. Т. XXI. М.; Л., 1965.
  66. Прокошина Е. С. Мелетий Смотрицкий. Мн., 1966.
  67. Просветитель, или обличение ереси жидовствующих: творение преподобного отца нашего Иосифа, Игумена Волоцкого. Казань, 1904.
  68. Пузікаў В. М. Новыя матэрыялы аб дзейнасці Сімеона Полацкага // Весці АН БССР. Серыя грамадскіх навук. 1957. № 4.
  69. Реуц И. Ф. Униатство и духовная культура Беларуси. (Учебное пособие для студентов философско-экономического и исторического факультетов по одноименному спецкурсу.) Мн., 1996.
  70. Робинсон А. Н. Борьба идей в русской литературе XVII века. М., 1974.
  71. Русская историческая библиотека. Т. XIX. СПб., 1903.
  72. Русская историческая библиотека. Т. VII. Кн. 2. Петербург, 1882.
  73. Саверчанка І. Апостал яднання і веры: Язэп Руцкі. Мн., 1994.
  74. Савич А. Нариси з історії культурних рухів на Україні та Білорусі в XVI — XVIII вв. Київ, 1929.
  75. Сагановіч Г. Невядомая вайна: 1654 — 1667. Мн., 1995.
  76. Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность. М., 1982.
  77. Скарга П. Берестейский собор и оборона его // РИБ. Т. XIX, кн. III. СПб., 1903.
  78. Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая пол. XIV — XVI в.). Ч. 1. Л., 1988.
  79. Станкевіч А. Хрысціянства і беларускі народ. Вільня, 1934.
  80. Унія в документах: Сб. / сост. В. А. Теплова, З. И. Зуева. Мн., 1997.
  81. Филипович А. Диариуш, альбо список деев правдивых // Коршунов А. Ф. Афанасий Филипович. Мн., 1965.
  82. Філософія Відроджэння на Украіні. Київ, 1990.
  83. Хижняк З. И. Киево-Могилянская академия. Киев, 1981.
  84. Хрущов И. Исследование о сочинениях Иосифа Санина. СПб., 1868.
  85. Хрэстаматыя па старажытнай беларускай літаратуры. Склаў А. Ф. Коршунаў. Мн., 1959.
  86. Цьвікевіч А. "Западно-русизм". Нарысы з гісторыі грамадзкай мыслі на Беларусі ў XIX і пачатку XX в. Мн., 1993.
  87. Энциклапедыя гісторыі Беларусі ў 6 тамах. Т. 1—4. Мн., 1993 — 1997.
  88. Яцимирский И. А. Григорий Цамблак. Очерк его жизни, административной и книжной деятельности. СПб., 1904.



Навуковае выданне

**Падокшын Сямен Аляксандравіч**

**УНІА  
ДЗЯРЖАЎНАСЦЬ  
КУЛЬТУРА  
Філасофска-гістарычны аналіз**

Рэдактар *Ф. І. Савіцкі*

Мастак *Д. Б. Гармаза*

Мастацкі рэдактар *Г. А. Шышкін*

Тэхнічны рэдактар *С. А. Курган*

Карэктар *В. Г. Каласоўская*

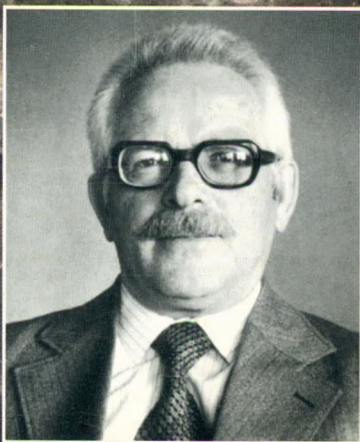
Здадзена ў набор 10.03.98. Падпісана ў друк 11.05.98 г. Фармат 84×108<sup>1/32</sup>. Папера афсетная. Гарнітура Арыал Кур. Афсетны друк. Ум. друк. арк. 5,88. Ум. фарб.-адб. 6,3. Ул.-выд. арк. 6,6. Тыраж 1500 экз. Заказ 1631.

Дзяржаўнае прадпрыемства выдавецтва «Беларуская навука» Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі і Дзяржаўнага камітэта Рэспублікі Беларусь па друку. 220141. Мінск, Купрэвіча, 18. ЛВ № 13 ад 31.12.97 г.

Набор і вёрстка выкананы на камп'ютэраў дзяржаўнага прадпрыемства выдавецтва «Беларуская навука».

Баранавіцкая ўзбуйненая друкарня. 225320. Баранавічы, вул. Савецкая, 80.





**ПАДОКШЫН СЯМЁН АЛЕКСАНДРАВІЧ**

Доктар філасофскіх навук, вядучы навуковы супрацоўнік Інстытута філасофіі і права НАН Беларусі, лаўрэат Дзяржаўнай прэміі БССР у галіне навукі (1984). Узнагароджаны медалём Францыска Скарыны. Працуе ў галіне гісторыі філасофіі і грамадска-палітычнай думкі, культуры, філасофіі, гісторыі Беларусі. Аўтар манаграфій «Рэфармацыя і грамадзенная думка Беларусі і Літвы», «Скорина и Будный: Очерк философских взглядов», «Франциск Скорина», «Філасофская думка эпохі Адраджэння ў Беларусі».