КАНФЕСІЙНЫ ФАКТАР У САЦЫЯЛЬНЫМ РАЗВІЦЦІ БЕЛАРУСІ *(канец XVIII – пачатак XX ст.)*

НАЦЫЯНАЛЬНАЯ АКАДЭМІЯ НАВУК БЕЛАРУСІ
Інстытут гісторыі

КАНФЕСІЙНЫ ФАКТАР У САЦЫЯЛЬНЫМ РАЗВІЦЦІ БЕЛАРУСІ *(канец XVIII – пачатак XX ст.)*

Мінск
«Беларуская навука»
2015

УДК [94+2-6](476)“17/19”
ББК 63.3(4Беи)
К19

А ў т а р ы:

В. В. Яноўская, Н. В. Анофранка, С. М. Васовіч, Р. У. Зянюк, С. В. Марозава, А. Э. Сакольчык, А. М. Філатава, К. С. Церашкова

Н а в у к о в ы р э д а к т а р

кандыдат гістарычных навук, дацэнт В. В. Яноўская

Р э ц э н з е н т ы:

акадэмік НАН Беларусі, доктар гістарычных навук М. П. Касцюк, доктар гістарычных навук, прафесар В. А. Фядосік

Праца выканана ў межах Дзяржаўнай праграмы навуковых даследаванняў на 2011–2015 гг. «Гісторыя, культура, грамадства, дзяржава» (навуковы кіраўнік – доктар гістарычных навук, прафесар, член-карэспандэнт НАН Беларусі А. А. Каваленя); падпраграма № 1 «Гісторыя, духоўная і матэрыяльная культура беларускага народа» (навуковы кіраўнік – кандыдат гістарычных навук, дацэнт В. В. Даніловіч); заданне 1.2.01 «Сацыяльна-эканамічнае, палітычнае, канфесійнае развіццё Беларусі. Канец XVIII – пачатак XX ст.» (навуковы кіраўнік – кандыдат гістарычных навук, дацэнт В. В. Яноўская).

К19 **Канфесійны** фактар у сацыяльным развіцці Беларусі (канец XVIII – пачатак XX ст.) / В. В. Яноўская [і інш.] ; навук. рэд. В. В. Яноўская ; Нац. акад. навук Беларусі, Ін-т гісторыі. – Мінск : Беларуская навука, 2015. – 496 с.

ISBN 978-985-08-1931-4.

У манаграфіі разгледжаны пытанні ўключэння праваслаўнай і рымска-каталіцкай цэркваў беларуска-літоўскіх губерняў у прававую сістэму Расійскай імперыі; прасочана эвалюцыя імперскай палітыкі ў адносінах да ўніяцкай царквы; прааналізаваны мерапрыемствы па арганізацыі мусульман і іўдзеяў далучаных зямель; вызначана прававое рэгуляванне дзейнасці пратэстантаў, стараверaў і міжканфесійных адносін. Даследавана дзейнасць навучальных устаноў розных канфесій, паказаны іншыя механізмы ўплыву канфесій на сацыяльнае развіццё беларускага грамадства, такія як канфесійны друк і дабрачыннасць.

Прызначаецца для ўсіх, хто цікавіцца гісторыяй Беларусі канца XVIII – пачатку XX ст.

УДК [94+2-6](476)“17/19”
ББК 63.3(4Беи)

ISBN 978-985-08-1931-4

© Інстытут гісторыі НАН Беларусі, 2015
© Афармленне. РУП «Выдавецкі дом «Беларуская навука», 2015

УСТУП

XIX стагоддзе пакінула гісторыкам спрэчную і навукова нявырашаную праблему аб ролі канфесійнага фактару ў цэлым і розных канфесій паасобку ў гістарычным развіцці беларускага народа. За гады знаходжання беларускіх зямель у складзе Расійскай імперыі канфесійнае становішча тэрыторыі значна змянілася. Галоўнае – гэта тое, што праваслаўная царква заняла тут, як і ва ўсёй дзяржаве, пануючае становішча і была канчаткова інкарпаравана ў палітычную сістэму Расіі, з'яўляючыся структурным элементам яе сацыяльна-эканамічнага ладу. Умацаваўшы свае пазіцыі на тэрыторыі, у тым ліку і за кошт уніяцкай царквы, якая з 1839 г. перастала існаваць у Беларусі, праваслаўная царква сваімі спецыфічнымі метадамі аказвала вялікі ўплыў на ўсе бакі жыцця грамадства. Адбыліся кардынальныя змены і ў становішчы рымска-каталіцкай царквы: змены палітычнага статусу і былой уплывовасці накладвалі істотны адбітак на пазіцыю каталіцкага духавенства, што асабліва яскрава праяўлялася падчас ваенна-палітычных узрушэнняў.

Іншыя хрысціянскія канфесіі ў Беларусі (стараверства, евангелісцка-лютэранская і евангелісцка-рэфармацкая цэрквы) па прычыне сваёй малалікасці не маглі адыгрываць дастаткова ўплывовую ролю ў грамадскім жыцці краю, таму яны і не адчувалі асаблівых ганенняў з боку царскага ўрада. Больш за тое, палітычная лаяльнасць вярхушкі стараверства, падтрымка ёю ўрадавых дзеянняў у час ваенных і палітычных падзей XIX ст. прынесла староверам калі і няпоўную рэлігійную свабоду, то магчымасць для ажыццяўлення сваіх рэлігійных патрэб і павышэння сацыяльнага статусу. Больш складаным і працяглым па часе быў працэс прававой адаптацыі ў новай дзяржаве нехрысціянскіх рэлігій – ісламу і іўдаізму, што знаходзілася ў цеснай звязцы з сацыяльным статусам носьбітаў гэтых рэлігій: у першым выпадку – татар, у другім – яўрэяў. Так, адносіны царызму да іўдаізму былі напрамую звязаны з абмежавальнымі законамі для яўрэйскага насельніцтва і больш лаяльнымі да татар-мусульман, значная частка якіх адносілася да прывілеяванага саслоўя.

Вызначаючы прадмет даследавання і структуру працы, мы зыходзілі – па-першае, з разумення тэрміна «сацыяльнае развіццё» і тых дэтэрмінантных момантаў, дзе найбольш яскрава праявіўся канфесійны складнік; па-другое, з усведамлення складанасці дадзенай праблемы і неабходнасці яе асэнсавання

на працягу ўсяго перыяду знаходжання ў складзе Расійскай імперыі. Гэты перыяд стаў для беларускіх зямель часам, калі асноўнай тэндэнцыяй іх сацыяльнага развіцця была паступовая пераарыентацыя з заходняга на ўсходні вектар. Складанасць і супярэчлівасць гэтага працэсу былі абумоўлены тым, што Беларусь, не па сваёй волі апынуўшыся ў складзе абсалютысцкай дзяржавы, на працягу амаль 150 гадоў заставалася аб'ектам падзей агульнарасійскага, еўрапейскага і нават сусветнага маштабу. У той жа час даволі значная частка грамадства заставалася носьбітам палітычных, сацыяльных, духоўных, культурна-цывілізацыйных каштоўнасцей, што фарміраваліся раней у значнай меры пад уплывам агульнаеўрапейскіх працэсаў.

Уніфікацыя беларускіх зямель з агульнаімперскай сацыякультурнай прасторай уключала як складовую частку і ўніфікацыю царкоўных структур. У XIX – пачатку XX ст. царкоўныя арганізацыі становяцца структурнымі часткамі дзяржаўнага апарату, у выніку чаго змяніліся многія сацыяльныя функцыі культавых устаноў, якія фарміраваліся на працягу стагоддзяў. Разам з тым дзейнічала і агульнасусветная гістарычная тэндэнцыя – свецкае жыццё значна парушыла рэлігійныя падмуркі грамадскага жыцця.

Разумеючы пад сацыяльным развіццём такі тып змен у грамадстве, які вызначае пераход усіх грамадскіх адносін да якасна новага стану і ключавыя моманты праяўлення ў гэтым працэсе канфесійнага складніка, асноўнымі кірункамі гістарычнага аналізу з'яўляюцца: а) шляхі адаптацыі хрысціянскіх і нехрысціянскіх канфесій (рэлігій) у імперскай прасторы; б) праяўленне канфесійнага фактару ў перыяд сацыяльных узрушэнняў і глабальных геапалітычных канфліктаў; в) канфесіі і фарміраванне новай сацыякультурнай прасторы, праблема захавання традыцыйных духоўных каштоўнасцей.

З далучэннем беларускіх зямель у склад Расійскай імперыі паўстала задача ўключэння ў яе прававую прастору ўсіх канфесій, што традыцыйна існавалі на гэтай тэрыторыі. Улічваючы тое, што ад прававога статусу кожнай з іх у многім залежалі магчымасці ўплываць на сацыяльнае развіццё, у кнізе разгледжаны пытанні ўключэння праваслаўнай і рымска-каталіцкай цэркваў у прававую сістэму Расійскай імперыі; прасочана эвалюцыя імперскай палітыкі ў адносінах да ўніяцкай царквы; прааналізаваны мерапрыемствы па арганізацыі мусульман і іўдзеяў далучаных зямель; вызначана прававое рэгуляванне дзейнасці пратэстантаў, стараверaў і міжканфесійных адносін. У якасці асобнай праблемы вынесена пытанне мадэрнізацыі прававога статусу ўсіх рэлігійных арганізацый у пачатку XX ст.

Найбольш яскрава роля канфесійнага фактару праяўлялася падчас сацыяльных узрушэнняў і глабальных геапалітычных канфліктаў, якія ставілі пытанне выбару як перад духавенствам, так і перад іх вернікамі. Шляхі вырашэння гэтага пытання прадстаўнікамі розных канфесій прасочаны ў раздзелах: «Пазіцыя духавенства падчас вайны 1812 г.»; «Духавенства ў паўстанні 1830–1831 гг.»; «Рэакцыя беларускага грамадства і міжнародны рэзананс на палітыку рэфармавання і ліквідацыю ўніяцкай царквы»; «Канфесійны фактар

у паўстанні 1863–1864 гг.». Упершыню ў беларускай гістарыяграфіі зроблена спроба прасачыць змены ў канфесійнай сітуацыі на неакупаванай тэрыторыі Беларусі ў перыяд Першай суветнай вайны.

Традыцыйна пазітыўнай роллю царквы з'яўлялася забота аб духоўным абліччы вернікаў, развіцці сацыякультурнай прасторы з захаваннем старажытных народных традыцый. Тое, што тэрыторыю Беларусі спрадвеку насялялі розныя народы і этнасы, спарадзіла неабходнасць паказаць дзейнасць навучальных устаноў праваслаўнага ведамства, высветліць ролю рымска-каталіцкіх і ўніяцкіх навучальных устаноў у сістэме народнай адукацыі, прааналізаваць адукацыйную дзейнасць нехрысціянскіх навучальных устаноў, выявіць асветніцкія традыцыі евангелісцка-лютэранскай і евангелісцка-рэфармацкай цэркваў. Паказаны і іншыя механізмы ўплыву канфесій на беларускае насельніцтва, такія як канфесійны друк і дабрачыннасць.

Храналагічна даследаванне ахоплівае перыяд з першага падзелу Рэчы Паспалітай, у выніку чаго частка беларускіх зямель апынулася ў складзе Расійскай імперыі, да рэвалюцыйных падзей кастрычніка 1917 г., якія не толькі кардынальна змянілі адносіны да царкоўных структур з боку ўлады і соцыуму, а садзейнічалі поўнаму адмаўленню ролі канфесійнага фактару ў развіцці дзяржавы і грамадства.

У працы ўжыты тэрміналагічны апарат, неабходны для аб'ектыўнага і поўнага асвятлення праблемы ў рэтраспектыве амаль 150-гадовага гістарычнага перыяду. У сувязі з тым, што на працягу ўсяго гэтага часу адбываўся працэс уніфікацыі царкоўных структур у адпаведнасці з праваслаўнымі структурамі і выпрацоўкі тэрміналагічнага апарату афіцыйнага карыстання, у працы не прымяняўся традыцыйны для айчыннай гістарыяграфіі канфесійны падзел дэфініцый у дачыненні трох вядучых хрысціянскіх канфесій – праваслаўя, каталіцтва, уніяцтва. Тэрміны *касцёл – царква, кляштар – манастыр, дыяцэзія, біскупства – епархія, рымска-каталіцкі касцёл – рымска-каталіцкая царква, тэалогія – багаслоўе* і інш. ужываюцца як сінанімічныя, не маюць сціслай прывязкі да канфесіі і выкарыстоўваюцца ўзаемазамяняльна.

Кніга створана дзякуючы супольным намаганням спецыялістаў па канфесійных пытаннях Інстытута гісторыі НАН Беларусі, Гродзенскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя Я. Купалы, Брэсцкага дзяржаўнага тэхнічнага ўніверсітэта.

Ілюстрацыйны матэрыял з Нацыянальнага гістарычнага архіва Беларусі, значная частка якога друкуецца ўпершыню, выяўлены і прадстаўлены *Д. В. Лісейчыкавым*, таксама выкарыстаны ілюстрацыі з асабістых калекцый касцёлаў, выяўленыя *К. В. Сыцько*, і ілюстрацыі з гісторыі пратэстанцтва, прадастаўленыя *Ю. М. Снапкоўскім*.

Аўтарскі калектыў выражае шчырую падзяку Цэнтральнай навуковай бібліятэцы імя Якуба Коласа НАН Беларусі (і асабіста *А. І. Цітавец*) за прадастаўленне ілюстрацый узораў канфесійнага друку.

ГІСТАРЫЯГРАФІЯ І КРЫНІЦЫ

1.1. Гістарыяграфія

Праблема адаптацыі хрысціянскіх і нехрысціянскіх канфесій у прававой прасторы Расійскай імперыі да гэтага часу не станавілася прадметам спецыяльнага навуковага аналізу. Гэта адносіцца не толькі да яе комплекснага вывучэння, але і да высвятлення шляхоў прававой адаптацыі кожнай канфесіі паасобку. Так, не атрымала належнага адлюстравання *праблема аб замацаванні пазіцыі праваслаўнай царквы на беларускіх землях праз рэарганізацыю прававой сістэмы ў XIX ст.* (як у агульнарасійскім, так і рэгіянальным аспекце) у айчыннай і замежнай гістарыяграфіі. У дасавецкі час некаторыя пытанні распрацоўкі і ажыццяўлення імперскай палітыкі ў дачыненні да праваслаўнай царквы беларуска-літоўскіх губерняў былі асветлены ў працах С. Рункевіча, Г. Кіпрыяновіча, А. Мілавідава, М. Ізвекава[1]. Змены ў адміністрацыйна-тэрытарыяльнай структуры праваслаўнай царквы, палітыка адносна праваслаўных манастыроў, далучэнне ўніяцкай царквы да праваслаўнай – гэтыя пытанні сталі прадметам даследавання І. Пакроўскага[2]. Праблема заканадаўчага афармлення дзейнасці спецыяльных духоўных навучальных устаноў у дасавецкай гістарыяграфіі прадстаўлена галоўным чынам урывачнымі звесткамі ў работах, прысвечаных юбілейным датам асобных устаноў[3]. Яны ўтрымліваюць вялікі фактаграфічны матэрыял па той ці іншай навучаль-

[1] Извеков Н. Д. Исторический очерк состояния Православной Церкви в Литовской епархии за время с 1839–1889 г. – М., 1899; Киприанович Г. Я. Исторический очерк православия, католичества и унии в Белоруссии и Литве с древнейшего до нашего времени. – Вильна, 1895; Миловидов А. Н. Заслуги графа М. Н. Муравьёва для православной церкви в Северо-Западном крае. – Харьков, 1900; Рункевич С. История Минской архиепископии (1793–1832 гг.) с подробным описанием хода воссоединения западнорусских униатов с православной церковью в 1794–1796 гг. – СПб., 1893.

[2] Покровский И. М. Русские епархии в XVI–XIX вв., их открытие, состав и пределы. – Казань, 1913. – Т. 2.

[3] Глыбовский Ф. Г. Пережитое и перечувствованное в Пинском духовном училище Минской губернии (1865–1868). – Брест-Литовск, 1899; Довгялло Д. И. Витебская духовная семинария (1806–1906): заметки и воспоминания. – Витебск, 1907; Столетие существования Могилёвской духовной семинарии. 1785–1885. – Могилёв, 1885; Столетний юбилей Минской духовной семинарии. – Минск, 1894; Шелепин Н., Гомолко Н. Могилёвское женское училище духовного ведомства (1863–1913 гг.). – Могилёв, 1914; Щеглов И. К столетию Витебского духовного училища. 1810–1910. – Витебск, 1911.

най установе, але не разглядаюць праблему ў цэлым скрозь прызму ажыццяўлення царкоўных рэформ і іх асаблівасцей на канкрэтнай тэрыторыі. Шэраг прац прысвечаны фарміраванню духавенства як асобнага саслоўя. Так, І. Знаменскі прааналізаваў становішча духавенства і тыя змены, што адбываліся ў час праўлення Кацярыны II і Паўла I[1]. Праблема павышэння грамадскага статусу праваслаўнай царквы праз адраджэнне брацкага руху па ініцыятыве ўладных структур прадстаўлена ў асноўным артыкуламі, якія змяшчаліся ў «Епархиальных ведомостях» (Мінскіх, Магілёўскіх, Літоўскіх, Гродзенскіх, Полацкіх), свецкім перыядычным друку[2] і даволі значнай колькасцю прац, што з'явіліся ў канцы XIX – пачатку XX ст.[3] Іншыя аспекты праблемы – рэгіянальныя адметнасці ў ажыццяўленні царкоўных рэформ, замацаванне пазіцый праваслаўнай царквы на беларускіх землях праз духоўную цэнзуру і місіянерскую дзейнасць – наогул не атрымалі адлюстравання.

Сучасная расійская гістарыяграфія значна пашырыла спектр аналізуемых праблем па гісторыі праваслаўнай царквы канца XVIII – пачатку XX ст., яе ўзаемаадносін з імперскай уладай. Сярод прац вылучаецца кніга І. Смоліча, які паказаў структуру кіравання праваслаўнай царквой, напрамкі яе місіянерскай дзейнасці сярод «инородцев» (да ліку якіх адносіліся і яўрэі). Цікавасць выклікаюць яго разважанні наконт узаемасувязі і паслядоўнасці ажыццяўлення рэлігійных і палітычных задач. Аўтар выказаў слушную думку, што дзяржаўная ўлада разглядала хрысціянізацыю «инородцев» як неабходную ступень для іх наступнай русіфікацыі. Такім чынам, русіфікацыя, сцвярджае ён, з'яўлялася «естественным следствием перехода в православие, а первостепенной была именно религиозная задача»[4]. Што і вызначала вялізную ролю праваслаўнай царквы ў ажыццяўленні ўнутранай палітыкі дзяржавы.

Прававое становішча праваслаўнага духавенства Расійскай імперыі, у тым ліку і ў заходніх губернях, адлюстравана ў кнізе «Развитие русского права в первой половине XIX века». Аўтары вылучылі асноўныя кірункі генезісу прававой палітыкі ўрада ў адносінах да духавенства, засяродзілі ўвагу на ўзмацненні карных функцый Святейшага Урадавага Сінода (Св. Сінод) да іншаверцаў,

---

[1] Знаменский И. Положение духовенства в царствование Екатерины II и Павла I. – М., 1886.

[2] Коялович М. О. Новые взгляды на православные западно-русские братства // Церковный вестник. – 1875. – № 40; Яго ж. Сведения о современном состоянии западно-русских братств // День. – 1862. – № 44, 45; Могилёвские епархиальные ведомости. – 1867. – № 40–42; 1868. – № 9; 1885. – № 1.

[3] Довгялло Д. И. Витебское братство Св. равно-апостольного князя Владимира и отношение к нему общества. – Витебск, 1897; Миловидов А. И. Западнорусские православные братства, их современное значение и задачи. – Вильна, 1912; Паевский А. Р. Историческая судьба и значение западнорусских братств. – Гродно, 1897; Папков А. А. Братства. Очерк истории западно-русских православных братств. – СПб., 1900; Труды съезда представителей западнорусских православных братств, состоявшегося в Минске 29–31 августа 1907 г. – Минск, 1908; Труды съезда представителей западнорусских православных братств, состоявшегося в городе Вильне по инициативе Виленского Свято-Духовского братства 2–5 августа 1909 года. – Вильна, 1909.

[4] История Русской Церкви. – М., 1997. – Кн. 8, ч. 2. – С. 201, 207.

паказалі развіццё духоўнай цэнзуры ў першай палове XIX ст.[1] Б. Міронаў, разглядаючы заканадаўчае афармленне духавенства як саслоўя ў Расійскай імперыі, прыйшоў да «парадаксальнага», на яго погляд, заключэння, што ў межах усёй дзяржаўнай сістэмы духавенства як саслоўе карысталася самакіраваннем[2].

Даволі распаўсюджанай у апошнія гады як у расійскай, так і беларускай гістарыяграфіі стала тэма рэформ Расійскай імперыі, або так званых Вялікіх рэформ[3]. Адпаведнае месца сярод іх займалі царкоўныя рэформы і ў больш шырокім аспекце – узаемаадносіны царквы і дзяржавы[4]. Аналізуючы, між іншым, дзяржаўную палітыку ў адносінах да праваслаўнай царквы ў цэлым, работы гэтыя, як правіла, не адлюстроўваюць спецыфіку яе на беларускалітоўскай тэрыторыі. Вядома, што пасля паўстання 1863–1864 гг. тут быў уведзены рэжым выключных законаў, які ў канфесійных адносінах тычыўся галоўным чынам рымска-каталіцкай царквы. У дачыненні да праваслаўнай, як слушна адзначыў А. Бендзін, у новым палітычным курсе ставілася мэта з дапамогай надзвычайных мер «восстановить в крае законность и правопорядок и, прежде всего, в той сфере, которая относилась к защите прав и привилегий господствующей Православной церкви»[5]. Іншая справа, што аўтар не заўважае, што замацаванне правоў і прывілеяў пануючай праваслаўнай царквы адбывалася за кошт іншых канфесій тэрыторыі, парушаючы этнаканфесійныя адносіны. У дачыненні да выпрацоўкі палітычнага курса самаўладдзя Св. Сінод не разглядаўся ў другой палове XIX ст. у якасці органа актыўнай адміністрацыі. «Представители духовенства, – адзначыла расійская даследчыца С. Аляксеева, – принимали участие в работе Комитета и Совета министров эпизодически, на волне реформаторских настроений 1860-х гг., по делам раскола и в связи с созданием Главного Присутствия по делам об улучшении быта православного белого духовенства»[6].

Новы падыход – канфесійны аспект імперскага ўпраўлення і яго праяўленне ў розных рэгіёнах імперыі – дэманструе кніга амерыканскага гісторыка П. Верта. У гэтай працы цікавай нам падаецца думка аўтара аб тым, што

---

[1] Развитие русского права в первой половине XIX века. – М., 1994. – С. 61, 64.

[2] Миронов Б. Н. Социальная история России. – СПб., 1999. – Т. 1. – С. 103.

[3] Комзолова А. А. Политика самодержавия в Северо-Западном крае в эпоху Великих реформ. – М., 2005.

[4] Алексеева С. И. Святейший Синод в системе высших и центральных государственных учреждений пореформенной России. 1856–1904 гг. – СПб., 2003; Гавриленков А. Ф. Политика государственной власти Российской империи в отношении Православной церкви, инославных конфессий и авраамических (нехристианских) вероисповеданий в 1721–1917 гг.: периодизация, сущность и принципы, эволюция. – М., 2010; Николин А. Церковь и государство (история правовых отношений). – М., 1997; Русское православие: вехи истории. – М., 1989; Фёдоров В. А. Русская православная церковь и государство: синодальный период (1700–1917). – М., 2003; Фирсов С. Л. Русская церковь накануне перемен (конец 1890-х – 1918 гг.). – М., 2002.

[5] Бендин А. Ю. Религиозно-этнические противоречия и конфликты на территории Северо-Западного края Российской империи (вторая половина XIX – начало XX вв.) // Русский сборник: Исследования по истории России. – М., 2010. – Т. 8. – С. 64.

[6] Алексеева С. И. Святейший Синод в системе высших и центральных государственных учреждений пореформенной России. 1856–1904 гг. – С. 157.

адносна праваслаўных Украіны і Беларусі ў гістарыяграфіі нярэдка працягвае дамінаваць афіцыйная пазіцыя імперскіх улад, згодна з якой праваслаўныя гэтай тэрыторыі лічыліся рускімі, а моўныя і гістарычныя асаблівасці насельніцтва не ўлічваліся[1]. На адметнасць праваслаўных святароў беларуска-літоўскіх губерняў ад вялікарускіх звяртае ўвагу расійскі даследчык М. Далбілаў, які сцвярджае, што пасля паўстання 1863–1864 гг., калі ў край было накіравана шмат служачых з «Великороссии», сутычкі паміж чыноўнікамі і праваслаўнымі святарамі ўзмацніліся[2].

У пачатку 1990-х гадоў актывізавалася вывучэнне канфесійнай гісторыі – а ў яе ракурсе ўзаемаадносін «царква – дзяржава» – беларускімі гісторыкамі. Новы этап даследавання канфесійнай гісторыі Беларусі адкрыла перавыданне прац вядомага гісторыка М. Нікольскага і архіепіскапа Афанасія Мартаса[3]. Важным крокам на шляху навуковай распрацоўкі гісторыі канфесій стала першая абагульняючая калектыўная манаграфія «Канфесіі на Беларусі»[4]. У пачатку XXI ст. выйшлі манаграфіі А. Філатавай і В. Яноўскай[5]. Значна актывізавалася даследчыцкая і выдавецкая дзейнасць праваслаўнай царквы. Навуковыя артыкулы гістарычнага характару друкуюцца ў «Трудах Минской Духовной Академии», аднавіліся «Епархиальные ведомости». Вынікам супрацоўніцтва свецкіх гісторыкаў (у першую чаргу БДУ) з царкоўнымі праваслаўнымі гісторыкамі стала перавыданне кнігі В. Бяднова, што доўгі час была невядомай для беларускай гістарыяграфіі[6].

У 2015 г. выйшла з друку кніга П. Шаўкуна «Империя и церковь: российская политика в отношении православия на территории Беларуси (1796–1855 гг.)», у якой аўтар прасочвае эвалюцыю канфесійнай палітыкі ўрада на працягу пазначанага перыяду. Грунтуючыся на даволі вялікай базе крыніц і аналізуючы напрацоўкі папярэдніх даследчыкаў, аўтар вылучае перыяды развіцця ўзаемаадносін «царква – дзяржава»: 1796–1825 гг. і 1826–1855 гг., з характарыстыкай кожнага з іх. І калі на першым этапе, сцвярджае аўтар, у аснову палітыкі быў пакладзены прынцып «защиты привилегий господствующего вероисповедания при условии сохранения целостности других христианский конфессий», то на другім сістэма ўзаемаадносін была перагледжана «на основе приоритета интересов православной церкви»[7].

---

[1] Верт П. Православие, инославие, иноверие: Очерки по истории религиозного разнообразия Российской империи. – М., 2012. – С. 6.

[2] Долбилов М. Д. Русский край, чужая вера: Этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II. – М., 2010. – С. 81.

[3] Мартос А. Беларусь в исторической государственной и церковной жизни. – Минск, 1990; Никольский Н. М. История русской церкви. – Минск, 1990.

[4] Грыгор'ева В. В., Завальнюк У. М., Навіцкі У. І., Філатава А. М. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII–XX ст.). – Мінск, 1998.

[5] Филатова Е. Н. Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси. 1772–1860 гг. – Минск, 2006; Яноўская В. В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг. – Мінск, 2002.

[6] Беднов В. А. Православная церковь в Польше и Литве (по Volumina Legum). – Минск, 2002.

[7] Шевкун П. В. Империя и церковь: российская политика в отношении православия на территории Беларуси (1796–1855 гг.). – Витебск, 2015. – С. 127.

Гістарыяграфія прававога статусу стараверства XIX – пачатку XX ст. даволі бедная. Яна складаецца галоўным чынам з асобных артыкулаў, што выдаваліся на працягу XIX ст. у епархіяльных ведамасцях, а таксама работ, што выйшлі ў пачатку XX ст.[1] Сучасная расійская гістарыяграфія ўтрымлівае новыя падыходы пры даследаванні веравызнаўчай палітыкі ў дачыненні да стараверaў на агульнарасійскім узроўні[2]. І хаця гэтыя работы, як правіла, не маюць звестак па беларуска-літоўскіх губернях, яны даюць магчымасць беларускім даследчыкам выявіць спецыфічныя рысы, уласцівыя тэрыторыі і паглыбіць рэгіянальны аспект гэтай праблемы. Вядучым даследчыкам праблемы ў сучаснай айчыннай гістарыяграфіі, бясспрэчна, з'яўляецца А. Гарбацкі. Яго манаграфіі[3] грунтуюцца не толькі на вялізным архіўным матэрыяле (з архівасховішчаў Масквы, Санкт-Пецябурга, Мінска, Гродна), але і этнаграфічных экспедыцыях, якія ён ажыццявіў.

Эвалюцыя імперскай палітыкі ў адносінах да ўніяцкай царквы – найбольш складаная і да гэтага часу даволі спрэчная гістарыяграфічная праблема. У адрозненне ад расійскіх гісторыкаў XIX–XX стст., якія з пункту погляду расійскага праваслаўнага месіянства і нацыянальна-дзяржаўных інтарэсаў Расійскай імперыі адназначна апалагетызавалі ліквідацыю ў 1839 г. уніяцкай царквы, сярод беларускіх і ўкраінскіх даследчыкаў няма такога адзінадушша. У беларускай гістарыяграфіі аформіліся два канцэптуальныя падыходы: 1) заходнерускі (ідэнтычны расійскаму); 2) нацыянальны (які разыходзіцца з заходнерускім асуджэннем ліквідацыі ўніяцтва). Гэтыя падыходы то манапольна панавалі ў беларускай гістарычнай навуцы (у 1920-я гады – другі; у 1930–1980-я – першы), то суіснавалі адначасова (з 1990-х гадоў – да сённяшняга дня).

Прадстаўнікі беларускай нацыянальнай гістарычнай школы першай трэці XX ст. зрабілі прынцыповы паварот у ацэнцы факта ліквідацыі ўніяцкай царквы. Адзін з пачынальнікаў нацыянальнай гістарыяграфічнай школы М. Доўнар-Запольскі падкрэсліваў у сваёй «Гісторыі Беларусі» адданасць белага ўніяцкага духавенства сваёй народнасці, у яго змаганні з польска-каталіцкім уплывам бачыў абуджэнне пачуцця нацыянальнай незалежнасці. Першы рэктар Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта У. Пічэта прызнаваў уніяцкую царкву важным фактарам захавання нацыянальнай мовы[4]. Паводле А. Цвікевіча, ліквідацыя ўніяцкай царквы расчысціла шлях для «заходне-

[1] Горючко П. С. Материалы для истории раскола старообрядчества в Могилевской губернии конца XVIII и начала XIX столетий. – Могилев, 1902; Пругавин А. С. Старообрядчество во второй половине XIX века: очерки из новейшей истории раскола. – М., 1904.

[2] Ершова О. П. Старообрядчество и власть. – М., 1999; Яе ж. Старообрядчество и государственная политика в России в области вероисповедания во второй половине XIX – начале XX веков: автореф. дис. … д-ра ист. наук. – М., 2000; Мошковцева В. В. Конфессиональная политика государства по отношению к старообрядцам во второй половине XIX – начале XX века (на материалах Вятской губернии): автореф. дис. … канд. ист. наук. – Ижевск, 2002; Шахов М. О. Старообрядчество, общество, государство. – М., 1998; Яго ж. Старообрядческое мировоззрение: религиозно-философские основы и социальная позиция. – М., 2001.

[3] Гарбацкі А. А. Стараабрадніцтва на Беларусі ў канцы XVII – пачатку XX ст.ст. – Брэст, 1999; Яго ж. Старообрядчество на белорусских землях. – Брест, 2004.

[4] Пичета В. И. Белорусский язык как фактор национально-культурный. – Минск, 1991.

русізму». З. Даўгяла ў артыкуле «Урадавыя адносіны да уніятаў на Меншчыне ў часы Паўла I»[1] акцэнтаваў увагу на царскай палітыцы падаўлення ўніяцтва як сродку ўмацавання сваёй улады на беларускіх землях.

М. Нікольскі прадпрыняў першую ў савецкай гістарыяграфіі спробу асвятліць гісторыю Рускай праваслаўнай царквы з пазіцый марксізму-ленінізму[2]. Навуковы плюралізм 1920-х гадоў, дапушчальны для гісторыкаў сацыялістычнай арыентацыі, дазволіў яму даць адрозную ад імперскай трактоўку мэты, метадаў і наступстваў ліквідацыі ўніяцтва – як адзін з прыёмаў каланізацыі і русіфікацыі далучаных тэрыторый. Заклікаючы даследчыкаў не баяцца ламаць высновы старых аўтарытэтаў, калі навуковыя факты да гэтага падводзяць, М. Нікольскі робіць трапныя заўвагі наконт скасавання уніі, якія разыходзяцца з ацэнкамі тых аўтарытэтаў (М. Бантыш-Каменскага, М. Каяловіча, Г. Шавельскага), па чыіх працах ён вывучаў гэтае пытанне. «Воссоединение униатов» (паводле М. Нікольскага), абвяшчалася галоўным поспехам афіцыйнага праваслаўя ў першай палове XIX ст. Яго вынікі сказаліся пазней: калі стары ўніяцкі клір сышоў са сцэны і замяніўся новым пакаленнем, выхаваным у праваслаўнай духоўнай школе[3].

У 1930-я гады навуковыя выкладкі гісторыкаў нацыянальнай арыентацыі былі прызнаны шкоднымі для ўмацавання ідэйна-палітычнага адзінства савецкага народа і аддадзены гістарычнай навукай СССР забыццю як не ўяўляючыя навуковай каштоўнасці. Уніяцкая праблема стала небяспечнай для даследавання і папоўніла негалосны спіс табуіраваных тэм, якія старанна абыходзілі гісторыкі.

У 1940–1980-я гады трактоўка гісторыі ліквідацыі ўніяцкай царквы вярнулася ў рэчышча імперскай гістарыяграфіі XIX – пачатку XX ст. Праўда, у абагульняючых працах умоўчвалі гэты факт гісторыі. Аднароднасць гэтага перыяду зрэдку парушалася ўзмацненнем асцярожнай цікавасці да гісторыі царкоўнай уніі і выказваннем нетрадыцыйных для гэтага часу думак. В. Грыцкевіч у сваім артыкуле «Рэлігійнае пытанне і знешняя палітыка царызму перад падзеламі Рэчы Паспалітай» даказаў факт дамінацыі ўніятаў у канфесійнай структуры насельніцтва Беларусі ў канцы XVIII ст. і асудзіў палітыку Кацярыны II адносна іх[4]. За лозунгам вяртання ўніятаў у праваслаўе М. Корзун убачыў прыкрыццё клопату царскага ўрада «об освещении неравноправного положения нерусских народов и их эксплуатации русскими дворянами и чиновниками»[5]. Нават папулярна-прапагандысцкая брашура В. Гапановіча і Л. Царанкова «Учарашні і сёняшні дзень уніяцкай царквы» (1985) – адзіная кніга, спецыяльна прысвечаная уніі, што выйшла ў Беларусі за 60 савецкіх гадоў, –

[1] Даўгяла З. Урадавыя адносіны да уніятаў на Меншчыне ў часы Паўла I // Гістарычна-археалогічны зборнік. – Менск, 1927. – № 1. – С. 131–151.

[2] Никольский Н. М. История русской церкви. – М.; Л., 1931.

[3] Никольский Н. М. История русской церкви. – Минск, 1990. – С. 287–295.

[4] Грыцкевіч А. П. Рэлігійнае пытанне і знешняя палітыка царызму перад падзеламі Рэчы Паспалітай // Вес. Акад. навук БССР. Сер. грамад. навук. – 1973. – № 6. – С. 62–71.

[5] Корзун М. С. Русская православная церковь на службе эксплуататорских классов. X век – 1917 год. – Минск, 1984. – С. 152.

адзначала, што жаданне народа аб пераходзе ў праваслаўе ніхто не пытаў, улічвалі толькі пазіцыю вышэйшага ўніяцкага духавенства; што «ламалі апазіцыю» ўз'яднанню[1].

Новы этап гістарыяграфіі адкрыла перавыданне ў 1990 г. кнігі М. Нікольскага «История русской церкви» з раздзелам аб ліквідацыі уніі, які па ідэалагічных меркаваннях быў апушчаны ў папярэдніх выданнях. Першымі з беларускіх даследчыкаў на новым этапе кінулі выклік усталяваным поглядам на праблему Ю. Драгун сваім артыкулам «Пра уніяцтва і дзяржаўную палітыку»[2] і М. Хаустовіч артыкулам «Скасаванне уніі»[3].

Перарваную больш чым на палову веку спробу даследчыкаў 1920-х гадоў разабрацца ў складанай, востра дыскусійнай і балючай старонцы нашай мінуўшчыны з канца мінулага стагоддзя працягваюць Я. Анішчанка[4], Д. Лісейчыкаў[5], Л. Лаўрэш[6], Л. Лыч[7], С. Марозава[8], У. Сосна[9], В. Сяховіч[10],

---

[1] Гапановіч В. Ф., Царанкоў Л. А. Учарашні і сённяшні дзень уніяцкай царквы. – Мінск, 1985. – С. 31.

[2] Драгун Ю. Пра уніяцтва і дзяржаўную палітыку // ЛіМ. – 1990. – № 1. – С. 15; Яго ж. Уніяцкая царква Беларусі і дзяржаўная палітыка // З гісторыяй на «Вы». – Мінск, 1994. – Вып. 2. – С. 89–106.

[3] Хаўстовіч М. Скасаванне уніі // ЛіМ. – 1990. – № 40. – С. 8–9.

[4] Анішчанка Я. Перавод беларускіх уніятаў у праваслаўе ў 1781–1783 гг. // З гісторыі уніяцтва ў Беларусі (да 400-годдзя Брэсцкай уніі). – Мінск, 1996. – С. 77–84.

[5] Лісейчыкаў Д. Штодзённае жыццё ўніяцкага парафіяльнага святара беларуска-літоўскіх зямель 1720–1839 гг. – Мінск, 2011; Яго ж. Святар у беларускім соцыуме: прасапаграфія ўніяцкага духавенства 1596–1839. – Мінск, 2015.

[6] Лаўрэш Л. Л. Ліквідацыя Грэка-каталіцкай царквы на Лідчыне // Хрысціянства ў гістарычным лёсе беларускага народа. – Гродна, 2009. – С. 333–339; Яго ж. Грэка-каталіцкая (уніяцкая) Царква на Лідчыне. – Полацк, 2012; Яго ж. Жыццё святара Адама Плаўскага // Актуальныя праблемы гістарычнай навукі і адукацыі. – Гродна, 2014. – С. 54–64.

[7] Лыч Л. Уніяцкая царква Беларусі: этнакультурны аспект. – 2-е выд. – Мінск, 2011.

[8] Морозова С. Викоренення уніатськоі традиції на Білорусі в 30-ті роки XIX ст. та опір йому духовенства і народу // Берестейська унія (1596–1996). – Львів, 1996. – С. 115–118; Яе ж. Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі (1596–1839 гады). – Гродна, 2001; Яе ж. Дэунізацыя: вілейскі эксцэс 1834–1835 г. (паводле крыніц) // Гістарыяграфія і крыніцы па гісторыі гарадоў і працэсаў урбанізацыі ў Беларусі. – Гродна, 2009. – С. 269–275; Яе ж. Беларусь, восень 1838 – вясна 1839 г.: апошні акт уніяцкай трагедыі (некаторыя малавядомыя старонкі) // Хрысціянства ў гістарычным лёсе беларускага народа. – Гродна, 2009. – Ч. 1. – С. 305–322; Яе ж. Рэформа ўніяцкай царквы 1830-х гг. у лёсе І. Андрушкевіча і І. Салтаноўскага // Актуальныя праблемы гістарычнай навукі і адукацыі. – Гродна, 2014. – С. 65–69; Яе ж. «Сваёй веры ламаць не будзем...»: Супраціў дэўнізацыі ў Беларусі (1780–1839 гады). – Гродна, 2014.

[9] Сосна У. «...С благочестивым свирепством всекал униат в православие» // Беларуская мінуўшчына. – 1996. – № 4. – С. 8–11; Яго ж. Ліквідацыя царкоўнай уніі ў беларускай вёсцы (30-ыя гады XIX ст.) // Наш Радавод. – Гродна, 1996. – Кн. 7. – С. 383–387; Яго ж. Уніяцкае пытанне ў беларускай вёсцы ў канцы XVIII – першай палове XIX ст. // З гісторыі уніяцтва ў Беларусі (да 400-годдзя Брэсцкай уніі). – С. 90–103; Яго ж. Як спрабавалі «ўз'яднаць» сялян-уніятаў (з запісак Г. Дабрыніна) // Спадчына. – 1993. – № 2. – С. 78–81; Яго ж. Методи «возз'єднання» білоруських селян-уніатів // Берестейська унія (1596–1996). – С. 111–115.

[10] Сяховіч В. Уніяцкая царква ў Беларусі пры імператары Паўле I // Гістарычная навука і гістарычная адукацыя ў Рэспубліцы Беларусь: Стан і перспектывы развіцця. – Мінск, 1996. – С. 89–91; Яго ж. Далучэнне уніятаў Мінскай губерні да праваслаўя ў 1794–1795 гг. // Весн. Беларус. дзярж. ун-та. Сер. 3. – 2000. – № 3. – С. 11–14.

С. Токць[1], А. Філатава[2] і інш. Яны прызнаюць факт, што ліквідацыя ўніяцкай царквы для беларускага народа і яго культуры прайшла не бязбольна. Разам з тым варта прызнаць, што гэта праблема канфесійнай гісторыі Беларусі яшчэ недастаткова асэнсавана айчыннай навукай і беларускім грамадствам з нацыянальнага пункту гледжання.

Да праблемы *афармлення прававога статусу рымска-каталіцкага касцёла ў Расійскай імперыі* расійскія і польскія даследчыкі звярнуліся ў XIX ст.[3] У савецкай гістарыяграфіі гэтая праблема, як і канфесійная гісторыя ў цэлым, не адносілася да ліку прыярытэтных. Сярод прац, якія асвятлялі асобныя аспекты прававога становішча касцёла ва ўмовах Расійскай імперыі можна вылучыць даследаванні М. Шэйнмана і Я. Мараша. У працы М. Шэйнмана разгледжаны асноўныя моманты з гісторыі рымска-каталіцкай царквы, у тым ліку і некаторыя праблемныя пытанні яе дзяржаўна-прававога статусу, з канца XIX ст. да заканчэння Першай сусветнай вайны[4].

На сучасным этапе праблема прававога афармлення рымска-каталіцкага касцёла ў Расійскай імперыі знайшла адлюстраванне ў працы В. Ліцэнбергер[5] і шэрагу прац іншых расійскіх даследчыкаў, дзе яна разглядаецца на фоне агульнага канфесійнага курса[6]. Літоўскія даследчыкі асноўную ўвагу звярнулі на змену прававога статусу і заканадаўчага афармлення дзейнасці спецыяльных духоўных навучальных устаноў[7]. Значна шырэйшы спектр пытанняў

---

[1] Токць С. Барацьба вернікаў-уніятаў Гродзенскай губерні супраць скасавання уніі (30-ыя гг. XIX ст.) // Брэсцкай царкоўнай уніі – 400. – Брэст, 1997. – С. 55–59.

[2] Грыгор'ева В. В., Завальнюк У. М., Навіцкі У. І., Філатава А. М. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII–XX ст.). – С. 5–20; Филатова Е. Н. Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси. 1772–1860 гг.; Яе ж. Палітыка царскага ўраду ў адносінах да уніяцкай царквы (1772–1838) // Брэсцкай царкоўнай уніі – 400. – С. 84–88; Fiłatawa A. Kościoł unicki a tożsamość białorusinów (koniec XVIII – pierwsza połowa XIX wieku) // Polska–Ukraina: 1000 lat sąsiedztwa. – Przemyśl, 1998. – T. 4: Katolickie unii kościelne w Europie Środkowej i Wschodniej – idea a rzeczywistość. – S. 199–202.

[3] Богословский К. Государственное положение Римско-католической церкви в России от Екатерины Великой до настоящего времени. – Харьков, 1898; Толстой Д. А. Римский католицизм в России: в 2 т. – СПб., 1876; Szantyr S. Zbiór wiadomości o Kościele i religii katolickiej w Cesarstwie Rossyjskiem, a szczególniej w prowincjach od Polski przyłączonych od czasu pierwszego rozbioru Polski aż do końca panowania Aleksandra I i początków panowania cesarza Mikołaja I. Zebrany z pism urzędowych, dokumentów i własnego widzenia. – Poznań, 1843. – Cz. 1–2; Śleczkowski M. Wiadomości niektóre do dziejów Kościoła Katolickiego w polsko-rossyjskich prowincjach od rozbiorów Polski aż do najnowszych czasów. – Jasło, 1861.

[4] Шейнман М. М. Ватикан и католицизм в конце XIX – начале XX в. – М., 1958. – С. 223.

[5] Лиценбергер О. Римско-католическая церковь в России: история и правовое положение. – Саратов, 2001.

[6] Вишленкова Е. Заботясь о душах подданных: Религиозная политика в России первой четверти XIX века. – Саратов, 2002; Вибе И. Н. Вероисповедная политика самодержавия в Западном крае (1830–1855): дис. … канд. ист. наук. – СПб., 2009; Долбилов М. Русский край, чужая вера: Этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II; Одинцов М. И. Государство и церковь в России, XX век. – М., 1994.

[7] Jogela V. Vilniaus Romas Katalikų dvasinė Akademija 1833–1842 metais: organizacija ir veikla. – Vilnius, 1997; Katilius A. Preparation of the catholic clergy in the Seinai (Augustavas) diocese (in the 19th c. – beginning of 20th c.). – Klaipeda; Vilnius, 2009; Šenavičienė I. Žemaičių lituanistai Vilniaus Vyriausiojoje seminarijoje. Motiejus Valančius. – Vilnius, 1998.

знаходзіцца ў полі зроку польскай гістарыяграфіі: агульныя мерапрыемствы расійскіх улад па замацаванні заканадаўчага статусу каталіцкага касцёла і шэраг асобных аспектаў у яго змяненні; ападаткаванне даходаў духавенства і касцёльнай маёмасці; касацыя рымска-каталіцкіх кляштараў у рамках палітыкі па абмежаванні ўплыву каталіцкага касцёла пасля паўстанняў 1830–1831 і 1863–1864 гг.[1]

У айчыннай гістарыяграфіі на сённяшні дзень не існуе спецыяльнага даследавання, цалкам прысвечанага ўключэнню каталіцкага касцёла ў прававую структуру Расійскай імперыі. Асобным аспектам ажыццяўлення дадзенага працэсу прысвечаны раздзелы ў даследаваннях гісторыкаў, якія займаюцца канфесійнай тэматыкай[2], калектыўных працах па канфесійнай гісторыі[3]. Месцу і ролі каталіцкага касцёла ў нацыянальна-рэлігійнай палітыцы расійскага ўрада прысвечана дысертацыя Ю. Бачышчы[4]. Нягледзячы на высокую навуковую значнасць пералічаных даследаванняў, усе яны абмежаваны храналагічнымі рамкамі, вызначанымі найбольш значнымі палітычнымі падзеямі і не разглядаюць праблему ў развіцці, у якасці непарыўнага працэсу.

У вызначэнні ролі асобы ў фарміраванні вектара канфесійнай палітыкі сур'ёзна дапамагаюць працы ў галіне персанальнай гісторыі[5]. Важным у даследаванні працэсу ўключэння касцёла ў правую структуру Расійскай імперыі з'яўляецца вывучэнне прац па гісторыі асобных тэрытарыяльна-адміністра-

---

[1] Gach P. P. Kasaty zakonów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska 1773–1914. – Lublin, 1984; Karbownik H. Opodatkowanie dochodów duchowieństwa i dóbr kościelnych na ziemiach polskich w okresie zaborów 1772–1918. – Lublin, 1998; Wodzianowska I. Wytyczne Komisji do spraw duchowieństwa w sprawie zwalczania katolicyzmu w general-gubernatorstwie Wileńskim (1866–1868) // Kościół a państwo na pograniczu polsko-litewsko-białoruskim. Źródła i stan badań. – Białystok, 2005. – S. 156–178; Taż. Z archiwaliów antykościelnej polityki na ziemiach zabranych (1866) // ABMK. – 2007. – № 87. – S. 281–317.

[2] Ганчар А. И. Римско-католическая церковь в Беларуси (вт. пол. XIX – нач. XX вв.). Исторический очерк. – Гродно, 2010; Яго ж. Римско-католическая церковь в Беларуси: общественное сознание и религиозная практика (вт. пол. XIX – нач. XX вв.). – Минск, 2015; Филатова Е. Н. Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси. 1772–1860 гг.; Яноўская В. В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг.

[3] Ганчарук І. Г., Ганчар А. І. Рымска-каталіцкі касцёл у Беларусі (1772–1830 гг.). – Гродна, 2012; Грыгор'ева В. В., Завальнюк У. М., Навіцкі У. І., Філатава А. М. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII–XX ст.).

[4] Бачышча Ю. А. Каталіцкая царква ў нацыянальна-рэлігійнай палітыцы царызму ў Беларусі (1900–1914 гг.): дыс. … канд. гіст. навук. – Мінск, 2004.

[5] Жиркевич А. Из-за русского языка (биография каноника Сенчиковского, в двух частях, с алфавитным указателем и тремя фотографиями). – Вильна, 1911. – Ч. 1–2; Попов М. А. Митрополит С. Богуш-Сестренцевич (1731–1826): роль в формировании правительственной политики по отношению к Римско-католической церкви на белорусских землях (конец XVIII – первая четверть XIX в.). – Минск, 2012; Fajecki A. Biskupi z naszej Almy (Katalog biskupów z pośród b. wychowanków Rz. – Kat. Akademii Petersburskiej od r. 1842–1918. Przyczynek do dziejów Akademii). – Warszawa, 1938; Kozyrska A. Arcybiskup Edward Ropp. Życie i działalność. – Lublin, 2004; Salwa T. Ks. Andrzej Pohl (1742–1820). Życie i działalność. Praca licencjacka. – Lublin, 1962; Wasilewski J. Arcybiskupi i administratorowie archidiecezji Mohylowskiej. – Pińsk, 1930.

цыйных адзінак (дыяцэзій). Свае даследаванні маюць Віленская[1], Мінская[2] і Жмудская[3] дыяцэзіі. Аднак адсутнічае праца, прысвечаная гісторыі Магілёўскай архідыяцэзіі, якая мела статус метраполіі.

Асобным структурным элементам рымска-каталіцкай царквы з'яўляюцца яе манаскія ордэны, у адносінах да якіх у Расійскай імперыі выпрацоўвалася асобнае заканадаўства. Найбольшую гістарыяграфічную спадчыну, пачынаючы з XIX ст., мае ордэн езуітаў. Дадзеная цікавасць не з'яўляецца выпадковай: дзякуючы палітыцы Кацярыны II менавіта ў Расійскай імперыі ордэн змог ператрываць складаны перыяд сваёй гісторыі. Таму ў працах па гісторыі ордэна ўвага аўтараў надаецца таксама і заканадаўчаму афармленню дзейнасці ордэна ў імперыі[4]. Працэс замацавання прававога статусу іншых каталіцкіх манаскіх ордэнаў прадстаўлены як у агульных даследаваннях па гісторыі каталіцкага касцёла ў Расійскай імперыі, так і ў працах, прысвечаных гісторыі асобных ордэнаў[5]. Аднак ва ўсіх вышэйпералічаных даследаваннях звесткі аб замацаванні прававога статусу ордэнаў маюць уводны характар, як апісанне агульнапалітычнай сітуацыі, у якой ім даводзілася дзейнічаць.

Гістарыяграфія прававога статусу евангелісцка-лютэранскай і евангелісцка-рэфармацкай канфесій беларускіх зямель нешматлікая. У замежнай гістарыяграфіі

---

[1] Kurczewski J. Biskupstwo Wileńskie od jego założenia aż do dni obecnych, zawierające dzieje i prace biskupów i duchowieństwa diecezji wileńskiej, oraz wykaz kościołów, klasztorów, szkół i zakładów dobroczynnych i społecznych. – Wilno, 1912; 600 lat (archi)dyecezji Wileńskiej. Studia teologiczne. – Białystok; Łomża; Drohiczyn, 1987–1988. – № 5–6.

[2] Грэмза А. Мінская дыяцэзія ў кантэксце грамадска-палітычнага развіцця // Studia theologica Grodnensia. – 2008. – № 2. – С. 128–141; Ельскі А. Нарыс па гісторыі Мінскай дыяцэзіі // Наша вера. – 2003. – № 1. – С. 22–24; Borejko Chodźko I. Diecezja Mińska około 1830 r. – Lublin, 1998. – Cz. 1: Struktury parafialne; cz. 2: Struktury zakonne; Szpoper D. Diecezja Mińska pod rządami biskupa Zygmunta Łozińskiego // Kościoły a państwo na pograniczu polsko-litewsko-białoruskim. Źrodła i stan badań. – Białystok, 2005. – S. 209–226; X.Y.Z. Kartka z dziejów Kościoła Katolickiego w Rosji. Biskupstwo Mińskie. – B.m., b.r.

[3] Wołonczewski M. Biskupstwo Żmudzkie. – Kraków, 1898.

[4] Андреев А. Р. История ордена иезуитов. Иезуиты в Российской империи. XVI – начало XIX века. – М., 1998; Инглот М. Общество Иисуса в Российской Империи (1772–1820 гг.) и его роль в повсеместном восстановлении Ордена во всём мире. – М., 2004; Лушпай В. Б. Иезуиты в России второй половины XVIII в.: автореф. … канд. ист. наук. – М., 2002; Михневич Д. Е. Очерки из истории католической реакции (иезуиты). – М., 1953; Морошкин М. Иезуиты в Западной России с царствования Екатерины II до нашего времени. – СПб., 1888. – Т. 1–2; Толстой Д. Об иезуитах в Москве и Петербурге. Исторический отрывок. – СПб., 1859; Giżycki J. M. Materiały do dziejów Akademii Połockiej i szkół od niej zależnych. – Kraków, 1905; Kadulska I. Akademia Połocka. Ośrodek kultury na Kresach 1812–1820. – Gdańsk, 2004; Piechnik L. Akademie i uczelnie jezuickie // Dzieje teologii katolickiej w Polsce: w 3 t. – Lublin, 1975. – T. 2, cz. 2: Od odrodzenia do oświecenia.

[5] Gach P. P. Struktury i działalność duszpasterska zakonów męskich na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska w latach 1773–1914. – Lublin, 1999; Księga pamiątkowa trzechsetlecia zgromadzenia księży misjonarzy 1625–1925. – Kraków, 1925; Makarczyk J. Prowincja litewsko-białoruska zakonu braci mniejszych konwentualnych w latach 1687–1845. – Grodno, 2012; Salwa T. Litewska prowincja księży misjonarzy. 1794–1842. – Kraków, 1981; Wołyniak. Wykaz klasztorów Dominikańskich prowincji Litewskiej. – Kraków, 1917; Tenże. Z przeszłości karmelitów na Litwie i Rusi. – Kraków, 1918; Tenże. Wykaz klasztorów Dominikańskich prowincji Ruskiej. – Kraków, 1923.

беларуская тэрыторыя закранаецца, як правіла, або ў звязцы з былымі землямі Рэчы Паспалітай (польская), або ў сувязі з агульнымі структурнымі адзінкамі (літоўская). Так, у працы польскай даследчыцы Е. Алябрудзінскай вызначаецца агульная тэндэнцыя для пратэстантаў заходніх губерняў і Царства Польскага перыяду XIX ст. – распаўсюджванне лютэранскага веравызнання ў сувязі з нямецкай каланізацыяй тэрыторый і ўпадак кальвінісцкага[1].

Характарыстыка ўзаемадносін паміж *евангелісцка-лютэранскай і евангелісцка-рэфармацкай* канфесіямі і дзяржавай, як правіла, не рознілася ў залежнасці ад нацыянальнай (ці канфесійнай) прыналежнасці даследчыкаў. Агульным у гэтай характарыстыцы была адзнака дастаткова лаяльнага (асабліва ў параўнанні з рымска-каталіцкай царквой) стаўлення расійскага ўрада да пратэстантаў. Так, у кнізе прафесара Варшаўскага ўніверсітэта Д. Цвятаева «Протестантство и протестанты в России до эпохи Преобразований» адзначалася, што асобы пратэстанцкага веравызнання «пользовались явным преимуществом пред католиками»[2]. На гэтую характэрную рысу звяртаў увагу і польскі даследчык В. Студніцкі, які адзначаў, што пад уладай царскай Расіі літоўскі евангелісцка-рэфармацкі касцёл не ведаў адмысловых рэлігійных гаценняў. Закрыццё ж у 1824 г. гімназіі ў Кейданах, а ў 1864 г. у Слуцку, ён тлумачыў не канфесійнымі матывамі, а чыста палітычным супрацьстаянням палякаў[3]. Гэтай думкі прытрымліваецца і сучасная расійская гістарыяграфія. «В целом к лютеранству в России было более благосклонное отношение, чем к католицизму, – адзначаецца ў даследаванні І. Смоліча. – И только тогда, когда в Россию стали проникать евангелические секты, представления о протестантизме в Петербурге начали меняться»[4]. Некаторыя новыя аспекты, што тычацца дзяржаўнай палітыкі і структурнага ўладкавання пратэстанскіх канфесій у імперыі на падставе ўвядзення ў навуковы зварот новага дакументальнага масіву, раскрыты ў працах сучасных літоўскіх і беларускіх даследчыкаў[5].

Праблема заканадаўчага афармлення статусу іўдзейскага (яўрэйскага) насельніцтва атрымала першапачатковае асвятленне яшчэ ў творах XIX ст. Перш за ўсё сярод іх неабходна вылучыць шэраг прац па заканадаўчым замацаванні яўрэяў у прававой прасторы Расійскай імперыі[6]. Канцэптуальна гэтыя

---

[1] Alabrudzińska E. Kościoły ewangelickie na Kresach Wshodnich II Rzeczypospolitej. – Toruń, 1999. – S. 18.

[2] Цветаев Д. Протестантство и протестанты в России до эпохи Преобразований. – М., 1992. – С. 2 (Тезисы к историческому исследованию Дм. Цветаева).

[3] Studnicki W. G. Kościół ewagelicko-reformowany w Wilnie. Historia – organizacja – świątynia. – Wilno, 1935. – S. 10.

[4] История Русской Церкви. – Кн. 8, ч. 2. – С. 350.

[5] Грыгор'ева В. В., Завальнюк У. М., Навіцкі У. І., Філатава А. М. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII–XX ст.); Филатова Е. Н. Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси. 1772–1860 гг.; Яноўская В. В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг.; Baublys A. Lietuvos evangelikų reformatų bažnyčios sinodas. – Vilnius, 2006.

[6] Гессен Ю. Закон и жизнь. Как создавались ограничительные законы о жительстве евреев в России. – СПб., 1911; Голицын Н. Н. История русского законодательства о евреях. 1649–1825. – СПб., 1886. – Т. 1; Градовский Н. Д. Торговые и другие права евреев в России, в историческом

адносіны былі прадстаўлены наступным чынам: пасля далучэння тэрыторый з яўрэйскім насельніцтвам урад Расійскай імперыі некаторы час не ўмешваўся ва ўнутраныя справы яўрэйскіх абшчын. Так, М. Галіцын, разглядаючы расійскае заканадаўства адносна яўрэйскага насельніцтва, прыйшоў да высновы, што згодна з указам ад 7 мая 1786 г. урад на першым этапе адхіліўся ад вывучэння ўнутранага, грамадскага і рэлігійнага жыцця яўрэяў, як і ад спроб іх рэгулявання і кантролю. Указ увёў новую тэрміналогію: ён не называў «иудейское племя жидами», а выкарыстаў тэрмін «евреи»[1]. Да асобных заканадаўчых аспектаў, у тым ліку і рэлігійных, звярталіся і даследчыкі гісторыі яўрэйскага народа, асноўнага носьбіта іўдаізму[2].

З 90-х гадоў XX ст. у Беларусі пачаўся новы этап вывучэння гісторыі яўрэйскага народа, адпаведна і палітыкі расійскага ўрада ў адносінах да гэтага насельніцтва і яго рэлігіі[3]. Шэраг прац па дадзенай тэматыцы быў выдадзены і ў замежнай гістарыяграфіі[4].

ходе законодательных мер. – СПб., 1886; Леванда В. О. Полный хронологический сборник законов и положений, касающихся евреев, от Уложения царя Алексея Михайловича до настоящего времени. – СПб., 1874; Левин Е. Б. Свод узаконений об евреях, с разъяснениями. – СПб., 1884; Мыш М. И. Руководство к русскому законодательству о евреях. – СПб., 1892; Никотин И. А. Столетний период (1772–1872) русского законодательства и законодательство о евреях (1649–1876): в 2 т. – Вильна, 1886; Оршанский И. Г. Русское законодательство о евреях: очерки и исследования. – СПб., 1877.

[1] Голицын Н. Н. История русского законодательства о евреях. – Т. 1. – С. 121, 134.

[2] Бершадский С. А. Русско-еврейский архив. Документы и материалы для истории евреев в России: в 3 т. – СПб., 1882–1903; Гессен Ю. История евреев в России. – СПб., 1914; Яго ж. Велижская драма: Из истории обвинения евреев в ритуальных преступлениях. – СПб., 1904; Гиляров-Платонов Н. П. Еврейский вопрос в России. – СПб., 1906; Демидов С. Д. Еврейский вопрос в России. – СПб., 1883; Дубнов С. М. Новейшая история еврейского народа (1789–1881). – СПб., 1914; Субботин А. П. В черте еврейской оседлости. Отрывки из экономических исследований в западной и юго-западной России за лето 1887 г. – СПб., 1888. – Вып. 1: Минск, Вильна, Ковна и их районы.

[3] Анищенко Е. Евреи Белорусской губернии. – Минск, 2002; Яго ж. Черта оседлости. – Минск, 1998; Беларусіка. – Мінск, 1995. – Кн. 4; Евреи Беларуси. История и культура. – Минск, 1997–2001. – Вып. 1–6; Евреи в Гомеле (конец XIX – начало XX веков). – Гомель, 2004; Иоффе Э. Г. Страницы истории евреев Беларуси. – Мінск, 1996; Кузняева С. Еврейские общины Беларуси в конце XVIII – начале XX века. – Минск, 1998; Литин А. История Могилевского еврейства. Документы и люди. – Минск, 2002. – Кн. 1; Нацыянальная палітыка расійскага самадзяржаўя на Беларусі ў канцы XVIII – пачатку XIX стагоддзяў. – Мінск, 1995; Подлипский А. Евреи в Витебске. – Витебск, 2004; Розенблат Е. С. «Жизнь и судьба» брестской еврейской общины XIV–XX вв. – Брест, 1993; Сабалеўская В. Спрадвечныя іншаземцы: старонкі гісторыі гарадзенскіх ярэяў. – Гародня, 2000; Скеп'ян А. А. Заканадаўчыя акты расійскіх улад у дачыненні да яўрэяў у першай палове XIX ст. // Этнічныя супольнасці ў Беларусі: гісторыя і сучаснасць. – Мінск, 2001. – С. 125–129; Соркіна І. Мястэчкі Беларусі ў канцы XVIII – першай палове XIX ст. – Вільня, 2010; Филатова Е. Н. Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси; Яе ж. Польскае і яўрэйскае пытанні і палітыка царскага ўраду у канцы XVIII – першай палове XIX ст. // Этнічныя супольнасці ў Беларусі. Гісторыя і сучаснасць. – С. 106–110; Функ Ю. В. Евреи Беларуси в конце XIX – начале XX в. – Минск, 1998.

[4] Барталь И. От общины к нации. Евреи восточной Европы в 1772–1881 гг. – Иерусалим; М., 2007; Дижур И. М. Евреи в экономической жизни России. Книга о русском еврействе от 1860-х годов до революции 1917 г. – Иерусалим; М.; Минск, 2002; Евреи в Российской империи конца

У гэтых працах праз указы царскага ўрада аналізуюцца даволі няпростыя адносіны, якія складваліся паміж іўдзейскім насельніцтвам і Расійскай дзяржавай. Характэрнай рысай прац з'яўляецца захаванне традыцыйнага падыходу, пры якім тэрміны «яўрэй», «іўдзей» ужываюцца як сінонімы. Спробу А. Ціханава вылучыць рэлігійны аспект з заканадаўчага спектра ў некаторай ступені можна трактаваць як супярэчанне заканадаўству Расійскай імперыі, якое вызначала іўдзеяў выключна як яўрэяў. А. Ціханаў падкрэсліваў, што пытанне аб узаемаадносінах паміж дзяржаўнай уладай і іўдзейскім насельніцтвам заўсёды было адным з самых складаных у гістарычнай навуцы і публіцыстыцы. На яго погляд, у пытанні аб месцы іўдзеяў у гісторыі расійскай дзяржавы рэзка вызначыліся дзве ўзаемавыключальныя пазіцыі. Першая з іх была прадстаўлена ліберальнымі коламі расійскага грамадства і падкрэслівала прыгнечанае становішча іўдзейскага насельніцтва, і як вынік гэтага – барацьба яўрэяў за пашырэнне правоў. Іншую пазіцыю прэзентавалі кансерватыўныя і традыцыяналісцкі настроеныя колы грамадства. Яны імкнуліся паказаць, што складанасці ў эканамічным жыцці Расіі былі нярэдка звязаны з яўрэямі і заклікалі ўлады праводзіць супраць іх жорсткую палітыку[1].

Цікавыя высновы, пацверджаныя адпаведнымі дакументальнымі матэрыяламі, якія пераканаўча дэманструюць непарыўнасць рэлігійнага і свецкага аспектаў жыцця яўрэяў, а значыць і выпрацоўкі агульных заканадаўчых асноў, сустракаюцца ў працах В. Сабалеўскай[2]. На яе думку, ва ўмовах поўнага падпарадкавання народнага побыту рэлігійнай норме, яўрэйская абшчына пастаянна патрабавала прысутнасці кампетэнтнага знаўцы закона. Рабіны

XVIII–XIX веков. – М., 1995; Еврейская эмиграция из России. 1881–2005. – М., 2008; Западные окраины Российской империи. – М., 2006; Кабузан В. М. Распространение православия и других конфессий в России в XVIII – начале XX в. (1719–1917 гг.). – М., 2008; Кальян С. Є. Єврейска спильнота у політичному процесі на теренах підросійської України (середина XIX – початок XX ст.). – Полтава, 2009; Кандель Ф. Книга времен и событий. История российских евреев. – М., 2002; Клиер Дж. Д. Россия собирает своих евреев. Происхождение еврейского вопроса в России. 1772–1825. – М., 2000; Козлитин Г. А. Влияние национального вопроса на формирование законодательства на примере правового положения евреев в Российской империи конца XVIII – XIX вв. – М., 2008; Сафран Г. Переписать еврея. Тема еврейской ассимиляции в литературе Российской империи (1870–1880 гг.). – СПб., 2004; Тихонов А. К. Католики, мусульмане и иудеи Российской империи в последней четверти XVIII – начале XX в. – СПб., 2008; Фельдман Д. З. Страницы истории евреев России XVIII–XIX веков. – М., 2005; Pisulińska J. Żydzi w polskiej myśli historycznej doby porozbiorowej (1795–1914). – Rzeszów, 2004; Religia i kultura żydowska. – Pieniężno, 1986; Stanislawski M. Tsar Nicholas I and the Jews. The transformation of Jewish Society in Russia. 1825–1855. – Philadelphia, 1983; Unterman A. Żydzi, wiara i życie. – Łódź, 1989.

[1] Тихонов А. К. Католики, мусульмане и иудеи Российской империи в последней четверти XVIII – начале XX в. – С. 120–121.

[2] Сабалеўская В. А. Яўрэі Беларусі ў канцы XVIII – першай палове XIX стагоддзя. Лад жыцця і культура: аўтарэф. дыс. … канд. культуралогіі. – Гродна, 1999; Яна ж. Спрадвечныя іншаземцы: старонкі гісторыі гарадзенскіх яўрэяў; Яе ж. Палітыка расійскага самаўладдзя адносна яўрэйскай супольнасці Беларусі (1772–1855 гг.) // Гістарычны альманах. – 2001. – Т. 5. – С. 113–121; Соболевская О., Гончаров В. Евреи Гродненщины. Жизнь до катастрофы. – Донецк, 2005.

трымалі ў сваіх руках лёс любога чалавека. Намаганні ўрада не дасягалі мэты, калі яны супярэчылі рэлігійным традыцыям[1].

Цікавасць да гісторыі татар-мусульман і праблем іх уключэння ў прававую прастору Расійскай імперыі вызначылася яшчэ ў пачатку XIX ст. Адным з першых даследчыкаў былі Т. Чацкі (1810, 1816 гг.), Я. Крашэўскі (1840 г.), К. Вайніцкі (1842 г.), Я. Бандтке (1848 г.), А. Мухлінскі (1857 г.). У другой палове XIX ст. да праблемы звярнуліся А. Асіповіч, С. Сеніцкі, М. Туган-Бараноўскі, Ч. Янкоўскі.

Польскія даследчыкі 20–30-х гадоў XX ст., якія займаліся гісторыяй татарскага народа, друкавалі свае артыкулы ў перыядычных выданнях «Rocznik Tatarski» (1932–1938 гг.), «Czas», «Życie tatarskie», «Swiatowid» (Kraków), «Przegląd isłamski» (Warszawa), «Kurjer Wileński» (Wilno), «Słowo» (Wilno), «Wshód». Сярод выданняў таго перыяду багатым факталагічным матэрыялам і цікавымі падыходамі да выкладання асобных аспектаў вылучалася праца С. Крычынскага[2].

Савецкая гістарыяграфія імкнулася паказаць нацыянальны прыгнёт у Расійскай імперыі, які, на думку даследчыкаў, не дазваляў нацыянальным меншасцям распараджацца сваёй тэрыторыяй, самастойна развіваць эканоміку, у іх адсутнічалі палітычныя правы, вынішчалася культура, пераследаваліся рэлігіі. Так, у працы Т. Бурмістравай сцвярджалася, што мусульмане, якія закончылі навучальныя ўстановы і мелі права працаваць выкладчыкамі, фактычна не маглі ім карыстацца выключна таму, што спавядалі іслам. Заканадаўствам 1899 г. было ўдакладнена, што нехрысціяне маглі весці хатняе выкладанне толькі ў сваіх адзінаверцаў[3].

У 1990-я гады ў сувязі з актывізацыяй распрацоўкі канфесійнай гісторыі пашырыўся і спектр праблем, звязаных з гісторыяй мусульманства. Адначасова падвергліся перагляду і канцэптуальныя падыходы і стэрэатыпы савецкіх часоў. І. Смоліч пераканаўча паказаў, што вялікую ролю ў працэсе ўзмацнення ісламу сярод татар адыграў эканамічны пад'ём, у выніку чаго ў другой палове XIX ст. у Паволжы сфарміравалася багатае купецтва, якое аказвала значную матэрыяльную дапамогу мусульманскаму духавенству і прыводзіла к правалу дзейнасць праваслаўных місій. Аўтар звярнуў увагу на розніцу ў дзяржаўным і царкоўным разуменні сутнасці тэрміна «инородец». Заканадаўства 1832 г. адносіла аселае насельніцтва Паволжа (татар, чувашоў, мардву), якія былі далучаны да рускай дзяржавы яшчэ ў XVI ст., да рускага. Яно гарантавала свабоду веравызнання і адпраўлення культу нехрысціянскім рэлігіям, аднак пры гэтым існавалі адрозненні паміж іўдзеямі, мусульманамі, ламаістамі і язычнікамі. Праваслаўная царква, разглядаючы ўсе нехрысціянскія канфесіі як крыніцу свайго папаўнення, займалася місіянерскай дзейнасцю,

---

[1] Сабалеўская В. А. Яўрэі Беларусі ў канцы XVIII – першай палове XIX стагоддзя. Лад жыцця і культура. – С. 13.

[2] Kryczyński S. Tatarzy Litewscy // Rocznik Tatarski. – 1938. – T. 3.

[3] Бурмистрова Т. Ю. Ленинская политика пролетарского интернационализма. – Л., 1962. – С. 40, 42.

у тым ліку і сярод мусульман. Гэта сведчыла, з аднаго боку, аб несупадзенні дэкларацыяных гарантый дзяржаўных заканадаўчых актаў з імкненнямі (і дзеяннямі) пануючай у імперыі праваслаўнай царквы, а з іншага – паказвала, што ўрад быў не супраць такой дзейнасці[1].

Новыя падыходы дэманструюцца ў працы А. Ціханава. Ён адзначыў, што ў апошняй трэці XVIII – пачатку XX ст. іслам ні ў адным з рэгіёнаў Расійскай імперыі не здаў сваіх пазіцый, а наадварот, выкарыстаў усе магчымасці па распаўсюджванні свайго ўплыву на суседняе хрысціянскае насельніцтва. І гэта нягледзячы на тое, што царскія ўлады хоць і не ўмешваліся ва ўнутрыканфесійнае жыццё расійскіх мусульман, аднак прыпынялі любыя спробы распаўсюджвання мусульманскага ўплыву на праваслаўнае насельніцтва і заахвочвалі пераход з ісламу ў праваслаўе[2].

У даследаваннях сучаснай расійскай гістарыяграфіі мусульманства разглядаецца ў якасці падмурка і каталізатара фарміравання татарскай нацыі. У яе станаўленні вылучаны тры этапы: 1) XVIII – сярэдзіна XIX ст. (этап развіцця «мусульманскай нацыі»); 2) другая палова XIX ст. – 1905 г. (этап фарміравання «этнічнай (этнакультурнай) нацыі»); 3) 1905 г. – канец 1920-х гадоў (этап складвання «палітычнай нацыі»). На першым этапе палітыка расійскіх улад па масавай хрысціянізацыі татарскага насельніцтва не толькі правалілася, але і прывяла да нечаканых вынікаў: на ўціск татары адказалі ператварэннем у нацыю, але асобага роду – мусульманскую. Татарскае духавенства заняло лідзіруючае становішча ўнутры мусульманскай уммы Расіі, а вучоныя муллы-галімы сталі ідэолагамі «мусульманскай» нацыі, якая пачала складвацца[3].

Даследаванні польскіх гісторыкаў аб татарах-мусульманах, што друкаваліся ў канцы XX – пачатку XXI ст., даволі значныя як у колькасных адносінах, так і па прааналізаваных праблемах. У іх разглядаюцца розныя аспекты жыцця татарскага (мусульманскага) насельніцтва: прававыя, рэлігійныя, сацыяльныя. Але непасрэдна канцу XVIII – пачатку XX ст. прысвечана невялікая колькасць прац[4]. Практычна ўсе аўтары звярнулі ўвагу на вызначэнне колькасці татарскага насельніцтва ВКЛ у канцы XVIII ст., але да гэтага часу адзінства ў гістарыяграфіі па гэтым пытанні не дасягнута.

У пачатку 1990-х гадоў з'явіліся першыя даследаванні ў беларускай і літоўскай гістарыяграфіях[5]. Яны прыцягнулі ўвагу ў першую чаргу да ісламу,

---

[1] История Русской Церкви. – Кн. 8, ч. 2. – С. 203, 237–238.

[2] Тихонов А. К. Католики, мусульмане и иудеи Российской империи в последней четверти XVIII – начале XX в. – С. 186–187, 293.

[3] Татары. – М., 2001. – С. 141–142.

[4] Baranowski W. Świat islamu. – Łódź, 1987; Borawski P., Dubiński A. Tatarzy Polscy. Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje. – Warszawa, 1986; Drozd A., Dziekan M. M., Majda T. Meczety i cmentarze tatarów polsko-litewskich. – Warszawa, 1999; Tyszkiewicz J. Tatarzy na Litwie i w Polsce. – Warszawa, 1989; Tenże. Z historii tatarów Polskich. 1794–1944. – Pułtusk, 1998; Zakrzewski A. B. Czy Tatarzy litewscy rzeczywiscie nie byli szlachtą? // Przegląd Historyczny. – 1988. – Zesz. 2.

[5] Байрашаускайте Т. Сохранность сети мусульманских святилищ на территории Северо-Западного края в XIX в. // Наш радавод. – Гродно, 1992. – Кн. 4, ч. 1. – С. 191–196; Думін С. У., Канапацкі І. Б. Беларускія татары. Мінулае і сучаснасць. – Мінск, 1993.

як да незвычайнай для Беларусі рэлігіі, нягледзячы на 600-гадовае знаходжанне татар-мусульман на гэтай тэрыторыі. У шэрагу манаграфічных даследаванняў прааналізаваны ўзаемаадносіны паміж царскім урадам і мусульманамі беларуска-літоўскіх губерняў[1]. На думку А. Філатавай, сярод мусульманскага насельніцтва заходніх губерняў місіянерская дзейнасць праваслаўнай царквой не праводзілася. Гэта было звязана як з нешматлікасцю прадстаўнікоў гэтай рэлігіі, так і з прыналежнасцю значнай часткі татар-мусульман да дваранскага саслоўя[2]. Гісторыі мячэцей на Беларусі прысвечана праца А. Лакоткі[3]. Становішча татар-мусульман у беларуска-літоўскіх губернях, іх барацьба за свае дваранскія правы разгледжаны ў манаграфіі літоўскай даследчыцы Т. Байрашаўскайтэ[4]. Розным аспектам праблемы ўключэння мусульман, якія пражываюць на тэрыторыі Беларусі ў новую прававую сістэму прысвечаны артыкулы беларускіх гісторыкаў А. Лашкевіча, І. Герасімавай, В. Грыгор'евай (Яноўскай), А. Філатавай, У. Навіцкага[5].

Пры разглядзе *праблемы міжканфесійных адносін* на тэрыторыі Беларусі ў гістарыяграфіі дасавецкага часу дамініравалі ўзаемаадносіны дзвюх хрысціянскіх канфесій – праваслаўнай і каталіцкай. Скрозь прызму гэтых адносін паказваліся і ўзаемадачыненні з уніяцкай царквой. Традыцыйны канцэптуальны падыход гісторыкаў царквы XIX ст., як правіла, абгрунтоўваў афіцыйны курс канфесійнай палітыкі Расійскай імперыі на замацаванне

---

[1] Грыгор'ева В. В., Завальнюк У. М., Навіцкі У. І., Філатава А. М. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII–XX ст.); Канапацкі І. Б., Смолік А. І. Гісторыя і культура беларускіх татар. – Мінск, 2000; Филатова Е. Н. Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси. 1772–1860 гг.

[2] Грыгор'ева В. В., Завальнюк У. М., Навіцкі У. І., Філатава А. М. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII–XX ст.). – С. 155.

[3] Лакотка А. Бераг вандраванняў, ці адкуль у Беларусі мячэці. – Мінск, 1994.

[4] Байрашаускайте Т. Литовские татары в дворянских собраниях XIX века // Ісламская культура татараў-мусульман Беларусі, Літвы і Польшчы і яе ўзаемаадносіны з беларускай і іншымі культурамі. – Мінск, 1996. – Ч. 1. – С. 136; Bairašauskaitė T. Lietuvos totoriai XIX amžiuje. – Vilnius, 1995.

[5] Герасимова И. Национальное начальное образование у татар и евреев Беларуси во второй половине XIX века // Ісламская культура татараў-мусульман Беларусі, Літвы і Польшчы і яе ўзаемадзеянне з беларускай і іншымі культурамі. – Мінск, 1996. – Ч. 1. – С. 76–85; Канапацкая З. Мечети как центры этноконфессиональной культуры татар Беларуси, Литвы и Польши // Ислам и мусульмане Беларуси в XX веке. – Минск, 2002. – С. 137–139; Лашкевіч А. Мусульманскія абшчыны на Беларусі ў XIX ст. // Ісламская культура татараў-мусульман Беларусі, Літвы і Польшчы і яе ўзаемадзеянне з беларускай і іншымі культурамі. – С. 140–143; Навіцкі У., Грыгор'ева В., Філатава А. Мусульманства сярод іншых канфесій // Ісламская культура татараў-мусульман Беларусі, Літвы і Польшчы і яе ўзаемадзеянне з беларускай і іншымі культурамі. – С. 3–10; Филатова Е. Н. Миграции мусульман в Белоруссии. XIX–XX вв. // Ислам и глобальные проблемы цивилизации. – Минск, 2000. – С. 18–20; Яе ж. Формирование мусульманских приходов в белорусско-литовских губерниях. XIX в. // Ислам и умма (община) татар-мусульман Беларуси, Литвы и Польши на рубеже тысячелетий. – Минск, 2001. – С. 47–50; Яе ж. Политика царского правительства Российской империи в отношении татар-мусульман в XIX – начале XX вв. Историография вопроса // Ислам и мусульмане Беларуси в XX веке. – С. 80–85.

пазіцый праваслаўнай царквы на далучаных землях, у тым ліку і за кошт іншых хрысціянскіх канфесій[1].

У апошнія гады пытанне міжканфесійных адносін (у цэлым[2] або паміж асобнымі канфесіямі, часцей за ўсё праваслаўнай і каталіцкай[3]) на беларускіх землях стала даследавацца як самастойная навуковая праблема. У той ці іншай ступені да праблемы міжканфесійных адносін звярталіся і даследчыкі канфесійнай палітыкі ўрада Расійскай імперыі[4]. Удзялялася ёй таксама ўвага ў асобных працах па гісторыі праваслаўнай, стараверскай, рымска-каталіцкай, уніяцкай, евангелісцка-лютэранскай, евангелісцка-рэфармацкай цэркваў, і ў працах, прысвечаных гісторыі яўрэйскага і татарскага народаў. Немагчыма было абмінуць праблему ўзаемаадносін паміж асобнымі канфесіямі і ў працах, што адной са сваіх складаючых вызначылі змешаныя шлюбы (шлюбы паміж вернікамі рознай канфесійнай прыналежнасці)[5]. Адметнасцю і разам з тым адным з ключавых складнікаў веравызнаўчай палітыкі ў заходніх губернях Расійскай імперыі, на думку расійскай даследчыцы І. Вібе, было рэгуляванне рэлігійных пераходаў, якое ажыццяўлялася як царкоўнымі, так і свецкімі ўстановамі. Адным з наступстваў паўстання 1830–1831 гг., адзначае яна, была «утрата иллюзий о христианском братстве православных и католиков в силу проявления террора с обеих сторон в ходе восстания и его подавления»[6].

---

[1] Бобровский П. О. Русская греко-униатская церковь в царствование императора Александра I. – СПб., 1890; Киприанович Г. Я. Исторический очерк православия, католичества и унии в Белоруссии и Литве с древнейшего до нашего времени; Коялович М. О. История воссоединения западнорусских униатов старых времен (до 1800 г.). – Минск, 1999; Орловский Е. Ф. Судьбы православия в связи с историей латинства и унии в Гродненской губернии в XIX столетии (1794–1900). – Гродно, 1903.

[2] Линкевич В. Н. Межконфессиональные отношения в Беларуси (1861–1914 гг.). – Гродно, 2008; Морунов А. А. Межконфессиональные отношения в Беларуси XIV – начала XXI вв.: автореф. … канд. ист. наук. – Минск, 2011.

[3] Бендин А. Ю. Православно-католические отношения на территории Северо-Западного края Российской империи (вторая половина XIX – начало XX в.) // Диалог науки и религии в едином процессе познания мира и человека. – Минск, 2009. – С. 260–307; Герасимова И. П. Обращение евреев в христианство и Русская православная церковь (на примере крещения евреев из Белоруссии в Казанской епархии в середине XIX в.) // Кафоликия. – 2009. – Вып. 3. – С. 55–60; Долбилов М., Сталюнас Д. Обратная уния. Из истории отношений между католицизмом и православием в Российской империи. 1840–1873. – Вильнюс, 2010; Думін С. У., Канапацкі І. Б. Беларускія татары: Мінулае і сучаснасць; Тамборра Анджелло. Католическая церковь и русское православие. Два века противостояния и диалога. – М., 2007; Христианско-иудейский диалог. – 2-е изд. – М., 2002.

[4] Гавриленков А. Ф. Политика государственной власти Российской империи в отношении Православной церкви, инославных конфессий и авраамических (нехристианских) вероисповеданий в 1721–1917 гг.: периодизация, сущность и принципы, эволюция. – М., 2010; Долбилов М. Д. Русский край, чужая вера: Этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II; Филатова Е. Н. Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси. 1772–1860 гг.

[5] Анофранка Н. В. Жанчыны дваранскага саслоўя Беларусі ў канцы XVIII – першай палове XIX ст.: сацыяльна-прававы статус, удзел у грамадскім жыцці: аўтарэф. …. канд. гіст. навук. – Мінск, 2012; Горизонтов Л. Е. Парадоксы имперской политики: поляки в России и русские в Польше. – М., 1999.

[6] Вибе И. Н. Вероисповедная политика самодержавия в Западном крае: 1830–1855. – С. 3.

Праблема мадэрнізацыі прававога статусу рэлігійных арганізацый у пачатку XX ст. у кантэксце ажыццяўлення прынцыпаў свабоды сумлення ў Расійскай імперыі атрымала даволі шырокае асвятленне ў гісторыка-прававой літаратуры. Значна менш даследаваны асаблівасці гэтага працэсу непасрэдна ў заходніх губернях. Навуковую літаратуру па дадзенай праблематыцы можна ўмоўна падзяліць на тры групы: 1) ацэнкі сучаснікаў падзей; 2) працы савецкіх гісторыкаў-рэлігіязнаўцаў; 3) даследаванні, апублікаваныя ў апошнія два з паловай дзесяцігоддзі. У працах аўтараў першай групы прааналізаваны галоўным чынам змены ў прававым стане канфесій[1]. Спецыфіка гэтых прац заключаецца ў тым, што іх аўтары ў значнай колькасці прымалі непасрэдны або ўскосны ўдзел у распрацоўцы новага заканадаўства, што і спарадзіла суб'ектыўныя ацэнкі ў залежнасці ад палітычных поглядаў і канфесійнай прыналежнасці. Асабліва відавочна гэта адносіцца да прац прадстаўнікоў праваслаўнага духавенства.

Ужо ў адной з першых работ царкоўных гісторыкаў была звернута ўвага на рознасць вынікаў, што прынеслі рэформы ў рэлігійнае жыццё вялікарускіх і заходніх губерняў: «Узаконенная отныне в России почти полная свобода религиозной совести, не произвела и не могла произвести сколько-нибудь крупных перемен в смысле ущерба православию в коренных русских местностях, – сцвярджаў А. Карташоў. – Не то наблюдается на наших юго-западных окраинах: в Белоруссии, Литве, Волыни, Подолии и Холмщине <...> Там было много подневольных православных, желавших втайне костела или унии. Теперь они сбрасывают маску лицемерия и <...> приписываются к костелам»[2].

Савецкая гістарыяграфія засяроджвала сваю ўвагу галоўным чынам на палітычнай пазіцыі праваслаўнай царквы падчас Першай расійскай рэвалюцыі. Веравызнаўчыя рэформы ў такіх працах, калі і разглядаліся, то фрагментарна, без спасылак на дакументальныя матэрыялы, а ацэнкі даваліся, як правіла, у негатыўным ключы[3]. Хаця ўжо ў 1980-я гады назіраецца імкненне да пераасэнсавання праблемы, больш узважлівага падыходу да адзнак веравызнаўчай палітыкі, адыходу ад традыцыйнага ўяўлення аб немагчымасці ажыццяўлення рэлігійнай свабоды ў буржуазным грамадстве[4]. З'яўляюцца

[1] Айвазов И. Г. Новая вероисповедная система русского государства. – М., 1908; Арсеньев К. К. Свобода совести и веротерпимость. – СПб., 1905; Бердников И. С. Наши новые законы и законопроекты о свободе совести. – М., 1914; Блосфельд Г. Э. Положение иноверцев и раскольников согласно Своду законов (по поводу Высочайшего указа 12 декабря 1904 г.). – СПб., 1905; Познышев С. В. Религиозные преступления с точки зрения религиозной свободы. К реформе нашего законодательства о религиозных преступлениях. – М., 1906; Рейснер М. А. Государство и верующая личность. – СПб., 1905; Ширяев В. Н. Уголовно-правовая охрана религиозной свободы. – СПб., 1907.

[2] Карташев А. Русская церковь в 1905 г. – СПб., 1906. – С. 10.

[3] Грекулов Е. Ф. Церковь, самодержавие, народ (вторая половина XIX – начало XX в.). – М., 1969; Кандидов Б. П. Церковь и 1905 год. – М., 1930; Церковь в истории России (IX в. – 1917 г.). Критические очерки. – М., 1967.

[4] Клочков В. В. Закон и религия: от государственной религии в России к свободе совести в СССР. – М., 1982; Крывелев И. А. Русская православная церковь в первой четверти XX в. – М., 1982; Фоминых Е. В. Проекты церковных преобразований в России в начале XX в.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Л., 1987.

першыя працы, прысвечаныя становішчу неправаслаўных канфесій[1]. У 1989 г. выйшла калектыўная праца «Русское православие: вехи истории», якая звярнула ўвагу на спецыфіку заходніх губерняў. Аўтары кнігі, разглядаючы дзейнасць указа 1905 г. і яго наступствы з боку дазволу пераходаў з праваслаўнага ў іншыя хрысціянскія веравызнанні, адзначылі: «Всех его последствий правительство, видимо, не предвидело. В западных губерниях бывшие униаты во времена Протасова «воссоединённые» с православием, стали тысячами переходить в католичество»[2].

Работы, што выйшлі на рубяжы XX–XXI стст., далі магчымасць расійскім даследчыкам заявіць, што пачаўся новы перыяд у вывучэнні расійскага веравызнаўчага заканадаўства пачатку XX ст.[3] Характэрнай прыкметай расійскай гістарыяграфіі гэтага перыяду становіцца не толькі аналіз вопыту рэлігійнай палітыкі Расійскай імперыі ў цэлым[4] і праваслаўнай царквы ў прыватнасці[5], але і зварот да веравызнаўчай палітыкі дзяржавы ў дачыненні да іншаслаўных і іншаверных канфесій[6]. Гэтыя працы маюць вялікае значэнне

---

[1] Гальперин Б. Баптизм и революция // Наука и религия. – 1987. – № 11. – С. 55–56; Лаверычев В. Я. Крупная буржуазия и старообрядческие организации в дореволюционной России // Вопросы научного атеизма. – М., 1988. – Вып. 37. – С. 200–208; Зырянов П. Н. Положение о старообрядческих общинах в Государственной Думе и Государственном Совете и вопрос о свободе вероисповеданий (1906–1911) // Религия, общество и государство в XX веке. – М., 1991. – С. 45–54.

[2] Русское православие: вехи истории. – М., 1989. – С. 396.

[3] Сафонов А. А. Свобода совести и модернизация вероисповедного законодательства Российской империи в начале XX века. – Тамбов, 2007. – С. 12.

[4] Дорская А. А. Проблема законодательного закрепления свободы совести в России в начале XX века: автореф. дис. … канд. юрид. наук. – СПб., 2001; Яе ж. Свобода совести в России: судьба законопроектов начала XX века. – СПб., 2001; Кудрина Т. А., Пинкевич В. К. Вероисповедные реформы в России в начале XX века. – М., 2003; Одинцов М. И. Государство и церковь в России. XX век. – М., 1994; Яго ж. Вероисповедные реформы в Государственной Думе (1906–1917 гг.): надежды, дискуссии и исторические уроки // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. – М., 2006. – С. 481–563; Пинкевич В. К. Вероисповедные реформы в России в период думской монархии (1906–1917 гг.). – М., 2000; Редькина О. Ю. Вероисповедная политика Временного правительства России (февраль – октябрь 1917 г.): автореф. дис. … канд. ист. наук. – М., 1996; Сафонов А. А. Свобода совести и модернизация вероисповедного законодательства Российской империи в начале XX века.

[5] Останина О. В. Обновленчество и реформаторство в Российской православной церкви в начале XX века: автореф. дис. … канд. филос. наук. – Л., 1991; Пущанский В. В. Правовое регулирование функционирования Русской Православной Церкви в России в XX веке (историко-правовой аспект): автореф. дис. … канд. юрид. наук. – Н. Новгород, 2006; Скутнев А. В. Православное духовенство на закате империи. – Киров; СПб., 2009; Фирсов С. Л. Православная церковь и государство в последние десятилетия существования самодержавия в России. – СПб., 1996; Яго ж. Русская церковь накануне перемен (конец 1890-х – 1918 гг.). – М., 2002.

[6] Арапов Д. Ю. Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII – начало XX вв.). – М., 2004; Яго ж. Императорская Россия и мусульманский мир (конец XVIII – начало XX вв.). – М., 2006; Белов Ю. С. Правительственная политика по отношению к неправославным вероисповеданиям России в 1905–1917 гг.: дис. … канд. ист. наук. – СПб., 1999; Гавриленков А. Ф. Политика государственной власти Российской империи в отношении Православной церкви, инославных конфессий и авраамических (нехристи-

для высвятлення сітуацыі на беларускіх землях: як у якасці тэарэтыка-метадалагічнага падмурка, так і для вызначэння агульных тэндэнцый, а ў іх кантэксце – выяўлення асаблівасцей дадзенага працэсу ў межах канкрэтнага рэгіёна. З гэтай нагоды выклікаюць цікавасць і найноўшыя працы ўкраінскай гістарыяграфіі, у якіх звернута ўвага на пазіцыю рымска-каталіцкага духавенства ў барацьбе з русіфікатарскай палітыкай, паказаны змены ў стане хрысціянскіх канфесій пад уплывам трансфармацыі заканадаўчай сферы[1]. Украінскі даследчык А. Бураўскі разглядае дэмакратызацыю ўнутранай нацыянальнай палітыкі пад уплывам масавых рэвалюцыйных выступленняў 1905–1907 гг. у дачыненні да рымска-каталіцкай царквы Правабярэжнай Украіны (у прыватнасці, заснаванне шэрагу каталіцкіх выданняў на польскай мове) толькі як сведчанне польскага нацыянальнага адраджэння на дадзенай тэрыторыі[2].

Да канца 1980-х гадоў мы адносім пачатак станаўлення беларускай гістарыяграфіі па канфесійнай гісторыі, што цалкам датычыцца і адзначанай праблемы. Менавіта ў гэты час з'яўляюцца першыя артыкулы (публіцыстычнага характару), задачай якіх было, хутчэй, акрэсліць праблемы перад навукоўцамі, чым вырашыць іх. Першая ж спроба навуковага асэнсавання праблемы была зроблена ў калектыўнай манаграфіі «Канфесіі на Беларусі. Канец XVIII – XX ст.» (1998 г.), пазней у працы В. Яноўскай «Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг.». У 2010 г. вышла праца А. Бендзіна «Проблемы веротерпимости в Северо-Западном крае Российской империи (1863–1914 гг.)». У манаграфіі на падставе вялізнага аб'ёму архіўнага матэрыялу разглядаецца мадэрнізацыя рэлігійнага заканадаўства ў дачыненні да дзвюх вядучых хрысціянскіх канфесій –

анских) вероисповеданий в 1721–1917 гг.: периодизация, сущность и принципы, эволюция; Горизонтов Л. Е. Парадоксы имперской политики: Поляки в России и русские в Польше XIX – начало XX в.); Ершова О. П. Старообрядчество и власть. – М., 1999; Козлитин Г. А. Правовое положение евреев в Российской империи. Конец XVIII–XIX вв.: дис. ... канд. юрид. наук. – Ростов-н/Д, 2004; Лиценбергер О. А. Евангелическо-лютеранская церковь в Российской империи (XVI–XX вв.). – М., 2003; Яе ж. Римско-католическая и евангелическо-лютеранская церкви в России: сравнительный анализ взаимоотношений с обществом и государством (VIII – начало XX вв.): автореф. … д-ра ист. наук. – Саратов, 2005; Мошковцева В. В. Конфессиональная политика государства по отношению к старообрядцам во второй половине XIX – начале XX века (на материалах Вятской губернии): автореф. … канд. ист. наук. – Ижевск, 2002; Романовская Л. Р. Иноверцы в Российской империи (историко-правовой аспект): автореф. … канд. юрид. наук. – СПб., 2006; Тихонов А. К. Политика российской империи по отношению к католикам, мусульманам, иудеям в последней четверти XVIII – начале XX в.: дис. … д-ра ист. наук. – СПб., 2007; Шахов М. О. Старообрядчество, общество, государство; Усманова Д. Мусульманская фракция и проблемы «свободы совести» в Государственной Думе России (1906–1917). – Казань, 1999.

[1] Жилюк С. І., Бойко Б. Є. Релігійна політика царизму на Волині (1793–1917 рр.). – Острог, 2010; Зваринчук Е. О. Римо-Католицька церква на Поділлі кінця XVIII – початку XX ст.: економічний, суспільний та культурний аспекти: дис. … канд. іст. наук. – Кам'янець-Подільский, 2005.

[2] Олександр Буравський. Політика Російського самодержавства щодо римо-католицької церкви на Правобережній Україні в другій половині XIX – на початку XX ст. // Історія релігій в Україні. Наук. щорічник. – Львів, 2011. – Кн. 1. – С. 342.

праваслаўнай і рымска-каталіцкай. Прэтэндуючы на разгляд праблемы «религиозных конфликтов и противоречий» праз прызму «новых методологических подходов», і, імкнучыся выйсці за межы «нацыянальна-дзяржаўнай канцэпцыі Беларусі» (што, на думку А. Бендзіна, з'яўляецца заганай вышэйпазначаных прац), аўтару тым не менш не ўдалося адысці ад «імперскага» погляду, канцэптуальныя асновы якога былі закладзены яшчэ ў часы Расійскай імперыі праваслаўнымі дзеячамі і гісторыкамі. Канстатуючы наяўнасць негатыўных момантаў пры вырашэнні праблемы ў форме «религиозного насилия и нетерпимости», аўтар ускладае ўсю адказнасць за дадзеную сітуацыю на рымска-каталіцкі бок, сцвярджаючы, што прычыны з'явы «заложены в самой церковной традиции, религиозной и этнической ментальности части католического духовенства и мирян, проявляемые ими в повседневной практике приходской и семейной жизни»[1].

Некаторыя аспекты па гісторыі евангельскай царквы ў Беларусі, у тым ліку і заканадаўчыя, адлюстроўваюцца ў зборніку навуковых артыкулаў, выдадзеным у 2014 г.[2] Так, у артыкуле маладога навукоўца М. Крывіцкага на фоне дэманстрацыі працэсу распаўсюджвання баптысцкага вучэння на тэрыторыі Беларусі вылучаюцца асноўныя фактары, што садзейнічалі гэтаму: лібералізацыя заканадаўства; высокі ўзровень развіцця дабрачыннасці і наогул узаемадапамогі сярод вернікаў; мадэрнізацыйныя працэсы, якія выклікалі рост сацыяльнай мабільнасці насельніцтва[3].

Выяўленне ролі канфесійнага фактару падчас сацыяльных узрушэнняў і глабальных геапалітычных канфліктаў XIX – пачатку XX ст. заўсёды знаходзілася ў полі зроку даследчыкаў. Але паўнавартаснага аналізу на працягу ўсяго перыяду знаходжання беларускіх зямель у складзе Расійскай імперыі да гэтага часу не адбылося. Ды і асобныя падзеі даследаваны не дастаткова глыбока. Гэта цалкам адносіцца да выяўлення *пазіцыі духавенства ў час вайны 1812 г.* У дарэвалюцыйны час, асабліва ў сувязі са святкаваннем 100-годдзя падзеі, выйшаў шэраг невялікіх прац па гэтай тэматыцы[4]. У сучаснай расійскай гістарыяграфіі праваслаўнаму духавенству Расійскай імперыі, у тым ліку і ў час вайны 1812 г., прысвяцілі свае працы В. Даўлетшын і Л. Мельнікава[5]. Адзначыўшы розныя падыходы да асвятлення праблемы

[1] Бендин А. Ю. Проблемы веротерпимости в Северо-Западном крае Российской империи (1863–1914 гг.). – Минск, 2010.

[2] Евангельская царква Беларусі: гісторыя і сучаснасць (да 600-годдзя Евангельскай царквы ў Беларусі). – Мінск, 2014.

[3] Крывіцкі Міхаіл. Мадэрнізацыйныя працэсы ў традыцыйным беларускім грамадстве як фактар распаўсюджвання баптызму (1905–1914 гг.) // Евангельская царква Беларусі: гісторыя і сучаснасць (да 600-годдзя Евангельскай царквы ў Беларусі). – С. 111–121.

[4] Матюшенский А. Униатское и православное духовенство Полоцкой епархии в войну 1812 г. – Витебск, 1915; Шавельский Г. И. Военное духовенство в борьбе России с Наполеоном. – М., 1912; Чернышев С. И. Православно-русское духовенство в его служении церкви и государству в эпоху Отечественной войны. – Киев, 1913.

[5] Давлетшин В. Р. Военное духовенство в России XVIII – начала XX века и его деятельность по морально-психологическому обеспечению охраны государственной границы: исторический анализ: автореф. дис. … канд. ист. наук. – М., 2004; Мельникова Л. В. Армия и православная церковь Российской империи в эпоху наполеоновских войн. – М., 2007.

ў розныя адрэзкі часу, Л. Мельнікава адной з прычын таго, што ў Беларусі не было «народнай вайны», называе адсутнасць лідараў з асяроддзя духавенства, якія маглі б арганізаваць супраціўленне ворагу[1].

Пытанне ўдзелу каталіцкага духавенства ў вайне 1812 г. разгледжана ў працы польскай даследчыцы Х. Дылянговой. Яна прыйшла да высновы, што вышэйшае духавенства ў шэрагу выпадкаў ішло на пагадненне з акупацыйнымі ўладамі, разлічваючы на невялікія выгады для касцёла і вернікаў, або асабіста для сябе. Ніжэйшы клір быў расколаты, частка яго актыўна ўдзельнічала ў палітычным жыцці, іншыя ж, наадварот, заставаліся палітычна пасіўнымі. Х. Дылянгова падкрэсліла, што ў час вайны 1812 г. ні каталіцкае, ні ўніяцкае духавенства не выказалі асаблівага патрыятызму, што, на яе думку, было звязана як з прарасійскай дзейнасцю каталіцкага мітрапаліта С. Богуша-Сестранцэвіча, так і з палітычнымі традыцыямі таго ж кірунку ў часы Рэчы Паспалітай каталіцкіх біскупаў І. Масальскага і Ю. Касакоўскага[2].

Канфесійны складнік у вайне 1812 г. імкнуцца асэнсаваць і сучасныя беларускія даследчыкі: А. Ерашэвіч, Ю. Літвіноўская, І. Ганчарук, Д. Лісейчыкаў[3]. Так, Ю. Літвіноўская прыйшла да высновы, што вайна 1812 г. выклікала абвастрэнне адносін паміж канфесіямі беларуска-літоўскіх губерняў, прычым у найбольш складаным стане апынулася праваслаўнае духавенства: за яго кошт імкнуліся ўзмацніць свае пазіцыі як уніяцкая, так і каталіцкая цэрквы[4].

Праблема ўдзелу святарства ў паўстанні 1830–1831 гг. знайшла адлюстраванне як у айчыннай, так і ў замежнай гістарыяграфіі. Аналізаваўся галоўным чынам удзел каталіцкага і ўніяцкага духавенства ў паўстанні. Пазіцыя духоўных асоб іншых канфесій, як і наогул канфесійны зрэз, да гэтага часу не асэнсаваны.

У польскай гістарыяграфіі праблема ўдзелу каталіцкага і ўніяцкага духавенства ў беларуска-літоўскіх губернях разгледжана дастаткова фрагментарна, галоўным чынам у сувязі з аналагічнымі працэсамі ў Царстве Польскім. На розніцу ў рэакцыі вышэйшага каталіцкага і ўніяцкага святарства беларуска-літоўскіх і ўкраінскіх зямель на паўстанне звярнуў увагу М. Жыўчынскі. Ён адзначыў, што ў адрозненне ад Царства Польскага на гэтых тэрыторыях «польскі дух» быў слабейшы, а святарства і шляхта больш звязаны з расійскім

---

[1] Мельникова Л. В. Армия и православная церковь Российской империи в эпоху наполеоновских войн. – С. 90.

[2] Dylągowa H. Duchowieństwo katolickie wobec sprawy narodowej (1764–1864). – Lublin, 1983. – S. 68–69.

[3] Ганчарук І. Г. Каталіцкі касцёл на Беларусі ў складзе Расійскай імперыі. 1772–1830 гг.: аўтарэф. дыс. … канд. гіст. навук. – Мінск, 2005; Ерашэвіч А. Уплыў напалеонаўскіх войнаў на грамадска-палітычнае жыццё Беларусі (1799–1815 гг.): аўтарэф. дыс. … канд. гіст. навук. – Мінск, 2003; Лісейчыкаў Д. Штодзённае жыццё ўніяцкага парафіяльнага святара беларуска-літоўскіх зямель. 1720–1839 гг.; Литвиновская Ю. И. Беларусь в войне 1812 года: социально-экономический аспект: автореф. дис. … канд. ист. наук. – Минск, 2004.

[4] Литвиновская Ю. И. Беларусь в войне 1812 года: социально-экономический аспект. – С. 15.

дзяржаўным апаратам[1]. У цэлым жа канцэпцыя М. Жыўчынскага заснавана на ідэалізацыі і перабольшванні ролі святарства ў паўстанні. Прычынай актыўнага ўдзелу ніжэйшага святарства ў паўстанні, на яго думку, была незадаволенасць канфесійнай палітыкай расійскага ўрада, якая праводзілася напярэдадні паўстання. Аўтар вылучыў асноўныя формы ўдзелу святароў у паўстанні – ксяндзы былі капеланамі паўстанцкіх атрадаў, арганізоўвалі і кіравалі ўзброенымі атрадамі, агітавалі народ падтрымаць паўстанне[2]. Імкнучыся ўпісаць у створаную канцэпцыю прадстаўнікоў вышэйшага каталіцкага і ўніяцкага кліра заходніх губерняў, ён зрабіў спробу знайсці ў іх асяроддзі «прыхаваныя паўстанцкія настроі». Гэта пацвярджаецца яго тлумачэннем снежаньскай пастырскай прамовы ўніяцкага біскупа І. Булгака: ён лічыў Польшчу сваёй радзімай і меў жаданне падтрымаць паўстанне, а яго пастырскі антыпаўстанцкі ліст быў вынікам ціску з боку расійскага ўрада[3].

Польская даследчыца Х. Дылянгова адзначае недастаткова актыўны ўдзел каталіцкага кліра беларускіх зямель у паўстанні. Прычыны гэтага яна бачыла ў наступе праваслаўя, залежнасці каталіцкага касцёла ад дзяржавы, а таксама ў магчымым недаверы ў вынікі барацьбы, што і прымушала біскупаў мяняць свае погляды[4].

Аналізуючы змену поглядаў на паўстанне, польскія аўтары ў якасці прыкладу прыводзяць пазіцыю Самагіцкага біскупа Ю. Гедройца. Тое, што біскуп у красавіку 1831 г. лічыў удзел у паўстанні заслугай і абавязкам, а ў маі 1831 г. паўстанне назваў бунтам, тлумачылася ціскам на яго з боку расійскага ўрада. Аднак, трэба заўважыць, што пастырскую прамову ў падтрымку паўстання Ю. Гедройц выдаў у час разгару паўстання на тэрыторыі сваёй дыяцэзіі і пасля звароту паўстанцаў падтрымаць іх адозву да насельніцтва. Таму адозву Ю. Гедройца ў падтрымку паўстання можна разглядаць як вымушаны крок у небяспечных умовах узброенай барацьбы ў краі. На карысць такой версіі сведчаць паводзіны асобных каталіцкіх і ўніяцкіх святароў і настаяцелей манастыроў на тэрыторыі, занятай паўстанцамі. У ходзе следства яны сцвярджалі, што чыталі паўстанцкія адозвы, ці прыводзілі да прысягі насельніцтва пад ціскам паўстанцаў[5]. Іншая справа, наколькі гэтыя сцвярджэнні адпавядалі рэчаіснасці ці былі толькі спосабам апраўдацца і захаваць сваё жыццё і статус.

У беларускай гістарыяграфіі таксама закраналася праблема стаўлення вышэйшага каталіцкага і ўніяцкага святарства да паўстання і ўдзел у ім шараговых каталіцкіх і ўніяцкіх святароў і манахаў. Так, І. Ганчарук пісаў, што ў паўстанні ў рознай ступені былі задзейнічаны ўсе іерархічныя структуры

---

[1] Żywzcyński M. Watykan wobec powstania listopadowego. – 2-e wyd. (na podstawie wyd. z roku 1935, Warszawa). – Kraków, 1995. – S. 45.

[2] Ibid. – S. 51–52.

[3] Ibid. – S. 46.

[4] Dylągowa H. Duchowieństwo katolickie wobec sprawy narodowej (1764–1864). – S. 40, 89.

[5] НГАБ. – Ф. 561. – Воп. 1. – Спр. 3. – Арк. 17; Спр. 5. – Арк. 46; Ф. 1297. – Воп. 1. – Спр. 5436. – Арк. 2 адв.

каталіцкай царквы – біскупы, святары, дыяканы, а таксама царкоўнаслужыцелі і манахі. Тых жа, што асудзілі паўстанне, было значна менш, галоўным чынам гэта былі прадстаўнікі вышэйшага духавенства. Аднак, на думку даследчыка, адназначную ацэнку іх дзейнасці даць складана, бо яны больш залежалі ад цэнтральных улад. Услед за польскімі гісторыкамі І. Ганчарук сцвярджаў, што біскупы пад прымусам агучвалі пастырскія пасланні з асуджэннем паўстання[1].

На неаднароднасць пазіцый духавенства звярнула ўвагу і В. Гарбачова. Яна адзначыла, што вярхі ўніяцкага і каталіцкага кліру рашуча выступілі супраць паўстання. У асноўным у паўстанні прынялі ўдзел прадстаўнікі ніжніх і сярэдніх слаёў каталіцкага кліру, якія кіраваліся сваім асабістым выбарам. Даследчыца адзначыла і высокую актыўнасць манаства. У працы падаюцца статыстычныя звесткі аб удзеле ў паўстанні каталіцкіх, уніяцкіх, а таксама праваслаўных святароў па пяці беларуска-літоўскім губерням[2], што дае магчымасць параўнаць актыўнасць іх удзелу як у тэрытарыяльным, так і канфесійным зрэзе. Сярод форм удзелу ў паўстанні вылучана: прывядзенне да прысягі; прапаганда паўстання і распаўсюджванне ў парафіях паўстанцкіх пракламацый; збор грашовых ахвяраванняў, зброі, харчавання, амуніцыі; знаходжанне святароў у якасці капеланаў у паўстанцкіх атрадах. Вышэйшай формай удзелу ў паўстанцкім руху вызначана барацьба са зброяй у руках супраць расійскіх войскаў, а таксама стварэнне і кіраўніцтва асобнымі атрадамі.

На прычыны, што спрыялі ўдзелу каталіцкага духавенства ў паўстанні 1830–1831 гг., звярнула ўвагу А. Філатава. Галоўнай з іх яна называе тое, што каталіцкая царква ўсё яшчэ захоўвала сваю ўплывовасць у грамадстве беларуска-літоўскіх губерняў і не хацела яго губляць. З другога боку, актыўны ўдзел шараговага святарства сведчыў пра захаванне ідэалаў Рэчы Паспалітай, традыцыйнасці ў сістэме адукацыі, прыналежнасці духавенства да вышэйшага саслоўя былой Рэчы Паспалітай. А. Філатава прытрымліваецца меркавання, што менавіта ўдзел каталіцкіх святароў у паўстанні даў магчымасць ураду Расійскай імперыі распачаць больш паслядоўную палітыку ў дачыненні да каталіцкай царквы[3].

Рэакцыя беларускага грамадства на ліквідацыю ўніяцкай царквы і міжнародны рэзананс на скасаванне уніі ў Беларусі як навуковая праблема да апошняга часу заставалася фактычна не даследаванай. Гістарыяграфія часоў Расійскай імперыі, падводзячы «навуковы грунт» пад дэнансацыю акта 1596 г., трактавала яго як зусім правамернае дзеянне, абумоўленае ўсім папярэднім ходам гістарычнага працэсу. Праўда, нельга адмаўляць таго, што

---

[1] Ганчарук І. Г. Да пытання аб ролі каталіцкай царквы ў вызваленчым руху Беларусі ў XIX ст. // Наш радавод. – Гродна, 1992. – Кн. 4, ч. 3. – С. 633.

[2] Гарбачова В. В. Паўстанне 1830–1831 гадоў на Беларусі. – Мінск, 2001. – С. 124, 129, 132, 137, 149.

[3] Филатова Е. Н. Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси. 1772–1860 гг. – С. 80–82.

аўтары фундаментальных даследаванняў па гісторыі ліквідацыі уніі М. Марошкін, М. Каяловіч, П. Баброўскі, Г. Кіпрыяновіч, С. Рункевіч, П. Гаручка, Г. Шавельскі[1], якія вывучалі гэту гісторыю па крыніцах, бачылі абодва бакі медаля «Отторгнутые насилием воссоединены любовию».

Так, М. Каяловіч у сваёй доктарскай працы «История воссоединения западнорусских униатов старых времен (до 1800 г.)» сцвярджаў, што ўсе «невольные униаты» з нецярпеннем чакалі далучэння Беларусі да Расіі, «чтобы сбросить с себя ненавистное ярмо унии», а «невольные православные» пазней нарабілі нямала клопатаў ураду. Ён паказаў дзейнасць у абарону уніі яе іерархаў І. Лісоўскага, Я. Смагаржэўскага, М. Лявінскага, Ф. Растоцкага. З працы М. Каяловіча вынікае, што на тэрыторыі Беларусі унія мела к канцу XVIII ст. больш моцныя пазіцыі, чым на тэрыторыі Украіны. Таму ў Мінскай, Полацкай і Магілёўскай губернях дэўнізацыя 1794–1795 гг. сустрэла вялікія перашкоды. Пры гэтым найбольшую арганізаванасць і супраціўленне праявіла тады «униатская интеллигентная сила» Міншчыны.

Блізкі да школы М. Каяловіча протаіерэй Г. Шавельскі ў манаграфіі «Последнее возсоединение с православною церковию униатов Белорусской епархии (1833–1839 гг.)» сцвярджае, што гэта «великое начинание» праходзіла асабліва бурліва на ўсходзе Беларусі, апісвае сялянскія хваляванні ў Томсіне, Ушачах, Даўгаполлі, выступленні ў Лепелі і іншых месцах.

Уяўленні П. Баброўскага аб уніятах як ахвярах каталіцкага ўціску і аб акце 1839 г. як непазбежным сродку выратавання іх нацыянальнай унікальнасці, што адлюстраваны ў яго манаграфіі «Русская греко-униатская церковь в царствование императора Александра I», адводзяць гісторыку заслужанае месца ў заходнерускай гістарыяграфічнай школе. Але канцэпцыя П. Баброўскага, выхаванага пад уплывам заходнебеларускай уніяцкай эліты, адрозніваецца ад тэарэтычных пабудоў заходнерускай школы спробай асэнсаваць падзеі ліквідацыі ўніяцкай царквы з пазіцыі саміх уніятаў, спачуваннем іх бяспраўнаму становішчу ў Расійскай імперыі.

Аднак рэальная карціна азначаных падзей была дастаткова далёкай ад той ідыліі, якую ў апошняй трэці XIX – пачатку XX ст. паказалі названыя гісторыкі на старонках сваіх манаграфій. М. Каяловіч, між іншым, пасля паездкі ў 1880-я гады ў заходнія губерні прыйшоў да высновы, што ліквідацыя ўніяцкай царквы была адміністрацыйным мерапрыемствам і праходзіла яна не так лёгка, як раней здавалася.

[1] Бобровский П. О. Русская греко-униатская церковь в царствование императора Александра I: Историческое исследование по архивным документам; Горючко П. С. Из истории воссоединения униатов в Белоруссии 1795–1805 годов. – Киев, 1902; Киприанович Г. Я. Жизнь Иосифа Семашки, митрополита литовского и виленского и воссоединение западно-русских униатов с православною церковию в 1839 г. – Вильна, 1893; Коялович М. О. История воссоединения западнорусских униатов старых времен (до 1800 г.); Морошкин М. Воссоединение унии: Исторический очерк // Вестн. Европы. – 1872. – Кн. 4. – С. 606–643; Рункевич С. История Минской архиепископии (1793–1832 гг.) с подробным описанием хода воссоединения западнорусских униатов с православной церковью в 1794–1796 гг.; Шавельский Г. Последнее возсоединение с православною церковию униатов Белорусской епархии (1833–1839 гг.). – СПб., 1910.

Свой плён дала савецкая антыўніяцкая прапаганда, якая ўзмацнілася ў 40–80-х гадах мінулага стагоддзя ў сувязі з ліквідацыяй І. Сталіным у 1946 г. уніі ва Украіне[1]. На стагоддзе пражыўшы «беларускую» унію, яна займала антысавецкую пазіцыю ў Заходняй Украіне і сярод беларуска-ўкраінскай дыяспары.

Зняцце ідэалагічнага ціску з навукі ў канцы XX ст. прывяло да росту цікавасці да ўніяцкай праблематыкі даследчыкаў і грамадскасці Беларусі, Украіны, Польшчы і іншых краін. Пры гэтым высветлілася, што пры значнай навуковай прадукцыі, прысвечанай гісторыі уніі, тэхналогія «ўз'яднання» і супраціў дэмантажу ўніяцкай царквы застаюцца малавядомай старонкай нашай мінуўшчыны. У сучаснай беларускай гістарыяграфіі няма фундаментальных даследаванняў аб дэўнізацыі 1780–1839 гг. і рэакцыі на скасаванне уніі з боку мясцовага грамадства. У навуковых колах і гістарычнай свядомасці беларускага грамадства распаўсюджаны два супрацьлеглыя пункты погляду. З аднаго боку, пануе стэрэатып, што унія «рассыпалася сама сабой пры першым ветры з Усходу», што яе каштоўнасці былі чужымі беларускаму народу, які добраахвотна ў 1839 г. адрокся ад уніяцкай веры. З іншага – у навуковых працах двух апошніх дзесяцігоддзяў, хоць і прысвечаных, як правіла, прыватным пытанням дадзенай праблемы, відавочная тэндэнцыя пераацэнкі тых падзей у бок паказу апазіцыі «воссоединению» ўніятаў.

Сукупнасцю прац цэлай групы беларускіх аўтараў (Я. Анішчанка, С. Марозава, У. Сосна, С. Токць, А. Філатава, Л. Лыч, Д. Лісейчыкаў, Л. Лаўрэш і інш.) набывае ўсё большую аргументаванасць палажэнне, што моцны рух у абарону уніі быў неразлучным спадарожнікам «воссоединения». Гэта пацвярджаецца навейшымі даследаваннямі[2], а сучасны стан базы крыніц адкрывае перспектыву больш адэкватнага бачання рэлігійнай канверсіі беларускіх уніятаў[3]. Адладжаная сістэма справаводства дзяржаўных устаноў Расійскай імперыі, а таксама духоўнага ведамства разам з добрай захаванасцю дакументацыі органаў свецкай і царкоўнай улады вышэйшага і сярэдняга звяна забяспечваюць даследчыкаў аўтэнтычным архіўным матэрыялам высокай навуковай каштоўнасці, які не быў запатрабаваны афіцыйнай гістарыяграфіяй імперыі, а ў XX ст. заставаўся па-за сферай увагі савецкіх гісторыкаў.

---

[1] Акулов И. Б., Малюк О. П. Современное униатство – оружие антикоммунизма // Научный коммунизм. – 1980. – № 1. – С. 112–119; Вовк О. Л. Клерикально-націоналістичні спроби відродження уніатської церкви на Україні. – Київ, 1982; Дмитрук К. Е. Униатские крестоносцы: вчера и сегодня. – М., 1988; Коваленко М. Антинародність уніатства. – Київ, 1979; Шиш А. З. Уніатство, його реакційна політична роль та ідеологія: дис. ... канд. филос. наук. – Київ, 1960; Uniate Church: forsible establishment, natural failure. – Kiev, 1983.

[2] Марозава С. В. «Сваёй веры ламаць не будзем...»: Супраціў дэўнізацыі ў Беларусі (1780–1839 гады); Яе ж. Рэформа ўніяцкай царквы 1830-х г. у лёсе І. Андрушкевіча і І. Салтаноўскага // Актуальныя праблемы гістарычнай навукі і адукацыі. – С. 65–69.

[3] Морозова С. В. Сопротивление деунизации в Беларуси (1833–1839): новые источники // Современные проблемы изучения истории Церкви. – М., 2014. – С. 195–213.

Лёсам уніяцкай царквы цікавяцца таксама замежныя даследчыкі, асабліва польскія, якія ў розныя часы прысвяцілі ёй свае працы: Э. Лікоўскі[1], У. Хаткоўскі[2], В. Харкевіч[3], В. Ленцык[4], Л. Заштаўт[5], М. Радван[6] і інш. Яны акцэнтуюць сваю ўвагу на гісторыі падаўлення ўніяцкай культурна-рэлігійнай традыцыі, паказваюць супраціў яму з боку духавенства і вернікаў.

Міжнародны рэзананс на скасаванне уніі ў Беларусі, як навуковая праблема, зусім не даследаваны. Рэканструяваць гэты сюжэт гісторыі ў некаторай ступені дапамагаюць толькі працы згаданых вышэй замежных даследчыкаў: Э. Лікоўскага, М. Жыўчынскага, В. Ленцыка, а фрагментарныя звесткі нешматлікіх крыніц з архіваў суседніх краін даюць магчымасць прасачыць намаганні расійскай тайнай паліцыі ў выглядзе III аддзялення імператарскай канцылярыі[7] і замежнай прэсы[8] ў фарміраванні на Захадзе адпаведнай грамадскай думкі адносна ліквідацыі уніі.

Спецыяльных прац, дзе б аналізаваўся *ўдзел духавенства розных канфесій Беларусі ў паўстанні 1863–1864 гг., або ўвогуле прысвечаных канфесійнаму фактару*, ні ў айчыннай, ні ў замежнай гістарыяграфіі няма. Мы можам казаць толькі пра ступень прысутнасці гэтага сюжэта ў працах, што прысвечаны дадзеным падзеям. У расійскай гістарыяграфіі XIX – пачатку XX ст. панавала канцэпцыя пра тое, што рымска-каталіцкія ксяндзы і манахі былі галоўнай ідэйнай сілай гэтага паўстання[9]. Ды і не толькі гэтага. Тагачасны ваенны міністр Д. Мілюцін адзначаў: «Ксендзы и монахи были едва ли не самыми деятельными участниками всех народных демонстраций, которым они придавали религиозный характер и тем фанатизировали толпу»[10]. Хаця ўжо ў тыя часы з прац асобных расійскіх аўтараў вымалёўвалася, што характарызаваць удзел рымска-каталіцкага духавенства ў ваенна-палітычных падзеях XIX ст. у цэлым, і ў студзеньскім паўстанні ў прыватнасці, так адназначна неправамоцна.

---

[1] Likowski E. Dzieje kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku. – Poznań, 1880; Tenże. Dzieje kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku uwążane głównie ze względu na przyczyny jego upadku. – Warszawa, 1906. – Cz. 1–2.

[2] Chotkowski W. Dzieje zniweczenia sw. Unii na Białorusi i Litwie w swietle pamiętników Siemaszki. – Kraków, 1898.

[3] Charkiewicz W. U grobu unji kościelnej. – Kraków, 1926; Tenże. Zmierzch unii kościelnej na Litwie i Białorusi. – Słonim, 1929.

[4] Lencyk W. The Eastern Catholic Church and Czar Nicholas I. – Romae; New York, 1966.

[5] Zasztowt L. Procesy karne na ziemiach litewsko-ruskich po likwidacji unii w 1839 roku // Przegląd Wshodni. – 1992/93. – T. II, zesz. 3 (7). – S. 611–631.

[6] Radwan M. Carat wobec Kościoła greckokatolickiego w zaborze rosyjskim. 1796–1839. – Roma; Lublin, 2001.

[7] ДАРФ. – Ф. 109. – I экспедыцыя. 1839 год. – Спр. 303. – Арк. 10.

[8] Religious persecution in Poland // The Catholic Magazine. – 1839. – Vol. VIII. – P. 707–711.

[9] Брянцев П. Д. Польский мятеж 1863 г. – Вильна, 1892; Миловидов А. И. Заслуги графа М. Н. Муравьева для православной церкви в Северо-Западном крае; Ратч В. Сведения о польском мятеже 1863 г. в Северо-Западной России. – Вильна, 1867. – Т. 1.

[10] Милютин Д. А. Воспоминания. 1860–1862. – М., 1999. – С. 84.

Новы метадалагічны падыход да ацэнкі паўстання 1863–1864 гг. на тэрыторыі Беларусі пачаў распрацоўвацца ў 1920-я гады ў звязцы з станаўленнем беларускай нацыянальнай гістарыяграфіі. Але што тычылася вызначэння ролі канфесійнага фактару ў паўстанні, то ў супрацьвагу пануючай канцэпцыі расійскай гістарыяграфіі, гэты аспект цалкам выпаў з поля зроку даследчыкаў. Ды іначай і быць не магло. Бо, як пісаў у 1926 г. Усевалад Ігнатоўскі, з утварэннем у Вільні літоўска-беларускага паўстанцкага ўрада і падзелам яго на «белых» і «чырвоных», апошнія (на чале з Каліноўскім) паставілі сваёй мэтай «радыкальнае развязанне на Беларусі сялянскага пытання і ўтварэння **незалежнай ад Расіі і Польшчы Беларускай рэспублікі** (вылучана намі. – *аўт.*)»[1]. Цалкам зразумела, што духавенства, якое працягвала ўспрымацца галоўным чынам як носьбіт «польскасці» (рымска-каталіцкае), або «рускасці» (праваслаўнае) на беларускіх землях, не ўпісвалася ў гэтую канцэпцыю.

Змена ўнутрыпалітычнай сітуацыі ў СССР і БССР (у першую чаргу палітычныя рэпрэсіі супраць дзеячаў «Другога беларускага адраджэння» ў канцы 1920-х гадоў) выклікала да жыцця іншы канцэптуальны падыход у беларускай гістарыяграфіі ў адносінах да асвятлення студзеньскага паўстання. Па сутнасці гэта было не столькі стварэннем новай, колькі адраджэннем дарэвалюцыйнай канцэпцыі. Выказнікам яе ў Беларусі стаў акадэмік С. Агурскі, які пісаў, што паўстанне 1863 г. было арганізавана памешчыкамі і духавенствам і праходзіла выключна пад шавіністычнымі лозунгамі[2]. З агульнага канцэптуальнага кантэксту выпадае праца С. Цітовіча «1863 год у Горы-Горках быўшай Магілёўскай губерні», у якой аўтар сцвярджаў, што паўстанне ў Горках было падрыхтавана галоўным чынам гадаванцамі Горацкіх навучальных устаноў[3].

Матэрыялістычны падыход дыктаваў гісторыкам неабходнасць выпрацоўкі новай канцэпцыі, сутнасць якой заключалася ў ацэнцы паўстання не як сутыкнення нацый, што, на думку савецкай гістарыяграфіі, было ўласціва розным нацыяналістычным школам, а **як праяву барацьбы класаў**. Што датычылася рэлігійнага аспекту, то ён практычна адсутнічае ў працах гэтага перыяду. Думаецца, што тут ужо мае месца атэістычная афарбоўка, што панавала не толькі ў штодзённым жыцці, але і ў гістарыяграфіі. Іншая справа, што падобны падыход не заўсёды вытрымліваўся ў поўнай меры. Так, у працы С. Драніцына пра ўдзел духавенства ў паўстанні без усялякага абгрунтавання і пацвярджэння фактамі адзначалася: «В восстании <...> приняло участие большое количество духовенства. Если в 1831 году аристократия и высшее духовенство имели руководящее значение, то в 1863 году высшее духовенство держалось в стороне от восстания»[4].

---

[1] Ігнатоўскі У. М. Кароткі нарыс гісторыі Беларусі. – Мінск, 1991. – С. 170.

[2] Агурский С. Х. Очерки по истории революционного движения в Белоруссии (1863–1917). – Минск, 1928. – С. 15.

[3] Цітовіч С. Р. 1863 год у Горы-Горках быўшай Магілёўскай губерні. – Мінск, 1929. – С. 309.

[4] Драницын С. Н. Польское восстание 1863 г. и его классовая сущность. – Л., 1937. – С. 249.

Новы віток даследаванняў па праблеме назіраецца з 1990-х гадоў. І адносіцца гэта як да беларускай, так да польскай і расійскай гістарыяграфій. Пры гэтым, калі ў польскай гістарыяграфіі цікавасць у адносінах да беларускай тэрыторыі выклікае па-ранейшаму папярэдні (маніфестацыйны) перыяд паўстання і рэпрэсіўныя меры пасля яго[1], то ў расійскай – рэпрэсіі і высылка духавенства ў Сібір[2].

Літаратура па апошняй праблеме асабліва актуальна для беларускіх даследчыкаў з-за практычнай недаступнасці архіўных матэрыялаў. Разам з тым выкарыстанне матэрыялаў, што ўтрымліваюцца ў сучаснай расійскай гістарыяграфіі, абцяжарваецца двума момантамі. Па-першае, ва ўсіх працах палітычная ссылка паўстанцаў 1863 г. называецца «польскай». Так, як зафіксавалі ссыльныя дакументы XIX ст. – «палякі». Праўда, апошнімі гадамі на гэты момант пачала звяртацца ўвага ў навуковых працах. У дысертацыі Л. Падлеўскіх адзначаецца: «Особенностью польской политической ссылки 1860–1880-х гг. является ее этнический состав: в данную социальную группу входили не только поляки, но и представители других этносов. Сюда относились жители западных окраин Российской империи, нелояльно относившиеся к существовавшему режиму, участники польского восстания 1863–1864 годов, причастные к различным социальным волнениям, а также иные лица, проживавшие на территории Царства Польского, Западной Украины и Западной Белоруссии»[3]. Акцэнтуючы ўвагу на гэтым моманце, некаторыя даследчыкі пачынаюць звяртацца пры аналізе складу ссыльных да месца іх паходжання або пражывання да пачатку паўстання[4].

---

[1] Łaniec S. Partyzanci kresów północno-wschodnich w powstaniu styczniowym (ziemie białoruskie). – Toruń, 1996; Tenże. Białoruś w drugej połowie XIX stulecia. – Olsztyn, 1997; Tenże. Ziemie białoruskie w latach reformy agrarnej, manifestacij patriotycznych i konspiracij narodowej, 1860–1862. – Toruń, 1998; Tenże. Litwa i Białoruś w dobie konspiracij i powstania zbrojnego, 1861–1864. – Olsztyn, 2002; Tenże. Kolej petersbursko-warszawska w powstaniu styczniowym. – Olsztyn, 2004.

[2] Береговая Е. П. Польская политическая ссылка в Енисейской губернии во второй половине XIX – начале XX в.: дис. … канд. ист. наук. – Красноярск, 2007; Голикова Н. Польские ссыльные в Вологодской губернии в 60-е годы XIX в. // Powstanie styczniowe 1863–1864. Walka i uczestnicy. – S. 169–175; Karpow A. N. Polonez na brzegach Jeniseju // Polska mozaika syberska. – Krosno, 2012. – S. 19–56; Кононова Л. П. Ссылка участников польского восстания 1863–1864 годов (по материалам Архангельской губернии): дис. … канд. ист. наук. – Архангельск, 2004; Яе ж. Участники Январского восстания в архангельской ссылке // Powstanie styczniowe 1863–1864. Walka i uczestnicy. – S. 145–154; Машковцев А. А. Неправославные христианские конфессии Вятской губернии (60-е годы XIX в. – 1917 г.): дис. ... канд. ист. наук. – Киров, 1999; Мулина С. А. Участники польского восстания 1863 года в западносибирской ссылке: дис. … канд. ист. наук. – Омск, 2005; Подлевских Л. Г. Польская политическая ссылка в Российской провинции в 1860 – начале 1880-х гг. (на материалах Вятской губернии): дис. … канд. ист. наук. – Киров, 2004; Ханевич В. Участники Январского восстания и их потомки в истории Томска // Powstanie styczniowe 1863–1864. Walka i uczestnicy. – S. 133–144.

[3] Подлевских Л. Г. Польская политическая ссылка в Российской провинции в 1860 – начале 1880-х гг. (на материалах Вятской губернии). – С. 12.

[4] Никулина Ирина. О ссыльных участниках восстания 1863–1864 гг. на Алтае // Кастусь Каліноўскі і яго эпоха ў дакументах і культурнай традыцыі. – Менск, 2011. – С. 71–85.

Другім момантам з'яўляецца слабае даследаванне рэлігійнага аспекту ссылкі: «Для российских историков долгое время была закрытой тема католической церкви, как на польских землях, так и в России. В последние десятилетия внимание ученых стали привлекать жизнь в ссылке католического духовенства, становление и функционирование католических приходов, взаимоотношения ссыльных участников Январского восстания с представителями местной польской диаспоры»[1]. Але і тут, як і ў першым выпадку, застаецца праблема геаграфічнага размежавання ссыльнага каталіцкага духавенства.

Пра ступень вывучанасці гэтай праблемы ў сучаснай беларускай гістарыяграфіі ёсць раздзелы ў калектыўнай працы «Гістарыяграфія гісторыі Беларусі канца XVIII – пачатку XX ст.: праблемы, здабыткі, перспектывы»[2]. У 2008 г. была надрукавана манаграфія А. Ганчара «Деятельность римско-католического костела по сохранению позиций католицизма на территории Беларуси (1864–1905 гг.)», у якой даецца аналіз становішча рымска-каталіцкага касцёла пасля студзеньскага паўстання.

Што тычыцца ўдзелу ў паўстанні праваслаўных і праваслаўнага духавенства ў прыватнасці, то ў расійскай гістарыяграфіі XIX ст. была распаўсюджана адзіная версія – пра пакутніцкую ролю праваслаўных святароў у непрымальнай для іх і для насельніцтва краю палітычнай падзеі. Гэты падыход працягвае цалкам выкарыстоўвацца ў сучаснай беларускай праваслаўнай традыцыі. Прысвяціўшы сваю кнігу памяці святара Мінскай епархіі Данііла Канапасевіча і псаломшчыка гэтай жа епархіі Федара Юзэфовіча, аўтар Гардзей Шчаглоў выносіць вердыкт самому паўстанню: «восстание, имевшее значение для поляков, помещиков, ксендзов и вообще коренной Польши, не имело никакого смысла для православного белорусско-литовского населения Западных губерний. Великое заблуждение поляков было в том, белорусско-литовские земли они считали своей законной вотчиной, а их население – рабской силой, призванной обеспечивать благосостояние своих владетелей»[3].

У сучаснай беларускай гістарыяграфіі гэтая праблема аналізуецца галоўным чынам праз прызму міжканфесійных узаемаадносін. Праўда, пункты погляду розных даследчыкаў не супадаюць. Так, акцэнтуючы ўвагу на канфліктным характары гэтых адносін, што ў той ці іншай ступені ўласціва ўсім працам, аўтары разыходзяцца ў меркаванні пра прычыну (дакладней вызначэнне суб'екта), што выклікала гэтае супрацьстаянне. «Межконфессиональные отношения в Беларуси характеризовались сложными взаимоотношениями православной и католической конфессий, которые носили характер

[1] Береговая Е. П. Польская политическая ссылка в Енисейской губернии во второй половине XIX – начале XX вв. – С. 26.

[2] Яноўская В. В. Духавенства і паўстанне 1863–1864 гг.; Моўнае пытанне ў рымска-каталіцкім касцёле Беларусі (60-я гады XIX – пачатак XX ст.) // Гістарыяграфія гісторыі Беларусі канца XVIII – пачатку XX ст.: праблемы, здабыткі, перспектывы. – Мінск, 2006. – С. 150–164, 354–370.

[3] Щеглов Г. Э. Год 1863. Забытые страницы. – 2-е изд. – Минск, 2007. – С. 26.

религиозно-политической борьбы» – адзначае ў дысертацыйным даследаванні В. Лінкевіч, вызначаючы гэтым, што прычынай канфліктнай сітуацыі ў роўнай меры былі абедзве канфесіі[1]. Праваслаўны фактар у паўстанні пачынае вывучаць беларускі даследчык В. Герасімчык[2].

Даволі спрэчнымі з'яўляюцца аспекты прысутнасці ў студзеньскім паўстанні ідэй грэка-каталіцкага (уніяцкага) веравызнання. Асабліва гэта тычыцца канфесійнага складніка светапогляду Кастуся Каліноўскага. Гэтае пытанне з'явілася ў беларускай гістарыяграфіі яшчэ ў 1920-я гады для пацвярджэння (альбо адмаўлення – у залежнасці ад канцэпцыі канкрэтнага аўтара) беларускага нацыянальнага складніка. С. Агурскі, аналізуючы «Мужыцкую праўду» і падаючы ўрывак з яе шостага нумара, робіць выснову, што за выключэннем 1-га нумара, яна ўся «была проникнута польским патриотизмом, окрашена в ярко католические цвета»[3]. Ксёндз-беларус Адам Станкевіч, аналізуючы гэты самы зыходны матэрыял, сцвярджаў, што ліквідацыя уніі была звязана са многімі «гвалтамі», аб чым у народзе была яшчэ жывая традыцыя. Вось Каліноўскі і хацеў на гэтым фоне ўзбудзіць нянавісць да расійскага панавання[4].

Спецыяльных прац і наогул грунтоўных распрацовак з аналізам удзелу ў паўстанні іншых канфесій практычна няма. Толькі асобныя згадкі пра прадстаўнікоў мусульманскага[5], іўдзейскага[6], пратэстанцкіх веравызнанняў[7]. Гэтыя аспекты, як і пазіцыя стараверaў, могуць разглядацца галоўным чынам у якасці перспектывы для далейшага вывучэння.

Да практычна недаследаваных праблем айчыннай гістарыяграфіі адносіцца праблема выяўлення *канфесійных змяненняў падчас Першай сусветнай вайны*. У расійскай гістарыяграфіі, у адрозненне ад беларускай, канфесійны

---

[1] Линкевич В. Н. Межконфессиональные отношения в Беларуси во второй половине XIX – начале XX века. – С. 3.

[2] Герасімчык В. Праваслаўныя паўстанцы з Гродзенскага ўезда ў атрадзе Лянкевіча // Горад Святога Губерта: Альманах лакальнай гісторыі. – Гродна, 2014. – Вып. VIII. – С. 98–105.

[3] Агурский С. Х. Очерки по истории революционнаго движения в Белоруссии (1863–1917). – С. 2.

[4] Stankewič Ad. Kastuś Kalinoŭski: «Mużyckaja Praŭda» i ideja Nezależnaści Biełarusi. – Wilnia, 1933. – S. 31.

[5] Думін С. У., Канапацкі І. Б. Беларускія татары: мінулае і сучаснасць; Думин С., Ситдыков Г., Якубаускас А. Литовские татары в истории и культуре. – Каунас, 2012; Kryczyński S. Tatarzy litewskie // Rocznik tatarski. – Warszawa, 1938. – T. 3.

[6] Драницын С. Н. Польское восстание 1863 г. и его классовая сущность. – Л., 1937; Кандель Ф. Очерки времен и событий из истории российских евреев. – Иерусалим, 1990. – Ч. 2: 1772–1882 годы; Очерки мятежного движения в Могилёвской губернии в 1863 году. – Вильна, 1865; Розенштадт Б. Еврейскія жертвы в польскомь возстаніи 1863 года. Историческая справка // Еврейская Старина. – 1913. – Год V. – Вып. IV (октябрь – декабрь). – С. 485–492; Шацкин Я. А. К истории участия евреев в польском возстании 1863 г. // Еврейская Старина. – Пг., 1915. – Т. 8. – С. 29–37.

[7] Яноўская В. В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг. – С. 128.

складнік у падзеях Першай сусветнай вайны разглядаецца ў некаторых выданнях[1]. Тэрыторыя Беларусі і адпаведна змены канфесійнай сітуацыі пад уплывам ваенных дзеянняў у іх практычна не разглядаюцца. Толькі ў манаграфіі А. Бахтурынай пры разглядзе канфесійнай сітуацыі ў Галіцыі ў пачатковы перыяд вайны адзначаецца, што палітычная і канфесійная сітуацыя пачатку XX ст. настолькі змянілася, што вопыт XIX ст. (відаць, тут маецца на ўвазе і вопыт беларускай тэрыторыі) па «ўз'яднанні» ўніяцкай царквы з праваслаўнай на гэты момант быў не прыгодны. Не ўдаючыся тут у палеміку наконт мэтазгоднасці выкарыстання тэрміна «ўз'яднанне» і адпаведнасці яго рэчаіснасці, адзначым, што факт звароту Св. Сінода ў пачатку 1915 г. да епіскапата былых «уніяцкіх» тэрыторый з прапановай паслаць у Галіцыю адукаваных святароў сведчыць, што іх вопыт не лічыўся лішнім. Гэтую думку можна падмацаваць і тым, што, па-першае, беларуская тэрыторыя стала менавіта той зонай, дзе адбываліся пераходы з праваслаўя ў каталіцтва пасля ўказа 17 красавіка 1905 г.; па-другое, праваслаўнае кіраўніцтва разглядала праваслаўных гэтай тэрыторыі як «неокрепших в православии» і рэгулярна патрабавала звесткі аб выкананні абрадаў праваслаўнай царквы. Аб тым, што дадзены «вопыт» (маецца на ўвазе прымусовае далучэнне) выкарыстоўваўся даволі актыўна, сведчаць як непасрэдныя выказванні апошняга протапрэсвітара Г. Шавельскага, так і ўскосныя мітрапаліта Еўлогія[2]. Трагічны лёс галіцыйскіх уніятаў цікавіць і сучасную ўкраінскую гістарыяграфію[3].

У беларускай гістарыяграфіі апошніх часоў адзначаецца цікавасць да нацыянальнай палітыкі і стану нацыянальных асяродкаў падчас Першай сусветнай вайны[4]. Гэтыя работы ў той ці іншай ступені датычацца і канфесійнай сітуацыі. Што да спецыяльных даследаванняў па праблеме, то ў апошнія гады

---

[1] Бахтурина А. Ю. Окраины Российской империи: государственное управление и национальная политика в годы Первой мировой войны (1914–1917 гг.). – М., 2004; Лиценбергер О. А. Евангелическо-лютеранская церковь в Российской империи (XVI–XX вв.).

[2] Митрополит Евлогий. Путь моей жизни. – М., 1994; Протопресвитер Георгий Шавельский. Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота: в 2 т. – М., 1996.

[3] Перевезій В. О. Служіння Богу і народу: Українська греко-католицька церква між двома світовими війнами. – Київ, 2004.

[4] Рындин С. Н. Иностранные подданные на территории западных губерний Российской империи накануне и в годы Первой мировой войны // Актуальные исследования гуманитарных, естественных и общественных наук. – Новосибирск, 2011. – С. 106–108; Яго ж. Политика Российского правительства в отношении иностранных подданных на территории Беларуси накануне и в годы Первой мировой войны // Весн. БДУ. Сер. 3, Гісторыя. Эканоміка. Права. – 2013. – № 1. – С. 13–16; Яго ж. Этнические немцы на территории Беларуси в конце XIX – начале XXI в. // Актуальные вопросы истории и политологии. – Новосибирск, 2013. – С. 107–111; Яго ж. Департация подданых Германии и Австро-Венгрии из белорусских губерний в годы Первой мировой войны // Вопросы общественных наук: социология, политология, философия, история. – Новосибирск, 2013. – С. 118–121; Яго ж. Мероприятия гражданских властей белорусских губерний по выселению иностранных подданных в 1914–1915 гг. // Архіварыус: зб. навук. паведамленняў і артыкулаў. – Мінск, 2013. – Вып. 11. – С. 150–159.

было надрукавана некалькі даволі грунтоўных артыкулаў, у якіх аналізуюцца розныя аспекты канфесійнага жыцця напярэдадні і ў перыяд вайны[1].

Вызначэнне ролі розных канфесій у фарміраванні новай сацыякультурнай прасторы і захаванні традыцыйных духоўных каштоўнасцей ніколі яшчэ не ставілася навукоўцамі ў якасці самастойнай навуковай праблемы. Тым не менш асобныя яе складнікі неаднаразова знаходзілі адлюстраванне ў айчыннай і замежнай гістарыяграфіях. Да іх перш за ўсё неабходна аднесці: а) асветніцкую дзейнасць духавенства, б) выдавецкую дзейнасць розных канфесій, в) фарміраванне духоўнага патэнцыялу праз традыцыі дабрачыннасці.

Гістарыяграфічны аналіз традыцыйнага для царкоўных інстытутаў віда дзейнасці – асветніцтва – сведчыць аб нераўнамернасці даследавання гэтага кірунку як у канфесійным, так і храналагічным зрэзе.

Працы даследчыкаў XIX ст., прысвечаныя *асветніцкай дзейнасці праваслаўнага духавенства*, можна падзяліць на дзве групы: 1) работы, у якіх гісторыя развіцця беларуска-літоўскіх навучальных устаноў Св. Сінода разглядалася ў кантэксце гісторыі развіцця навучальных устаноў у часы Расійскай імперыі, або пры разглядзе канфесійнай гісторыі беларуска-літоўскіх епархій; 2) даследаванні, прысвечаныя гісторыі асобных навучальных устаноў або царкоўных школ асобных епархій.

У працах першай групы змяшчаліся звесткі пра духоўныя навучальныя ўстановы, жаночыя вучылішчы Св. Сінода, царкоўныя школы, якія дзейнічалі на тэрыторыі Беларусі ў канцы XVIII – пачатку XX ст.[2] Як правіла, ім была

---

[1] Родионова О. А. Русская православная церковь и ее роль в религиозном воспитании воинов в канут Первой мировой войны // Совершенствование системы подготовки военных кадров на военном факультете. – Гродно, 2008. – С. 290–295; Яе ж. Патриотическое и религиозно-нравственное воспитание на страницах «Епархиальных ведомостей» во время Первой мировой войны // Совершенствование системы подготовки военных кадров на военном факультете. – С. 201–208; Яе ж. Православное духовенство белорусских епархий в начальный период Первой мировой войны (июль – декабрь 1914 г.) // Весн. ГрДУ. Сер. 1. – 2009. – № 2. – С. 28–36; Яе ж. Деятельность духовенства Минской епархии в начальный период Первой мировой войны // Просвещение, свидетельство и проповедь. Миссия церкви: история и современность. – Минск, 2009. – С. 110–113; Яе ж. Благотворительная и культурно-просветительская деятельность Русской православной церкви в Беларуси в годы Первой мировой войны: историографический аспект // Православие в духовной жизни Беларуси. – Брест, 2008. – С. 204–210; Рыжанкоў І. М. Жыццядзейнасць рускай праваслаўнай царквы напачатку лютаўскай рэвалюцыі: па матэрыялах беларускіх губерняў // Религия и общество-8. – Могилев, 2014. – С. 67–69; Старостенко Э. В. К вопросу о ведомстве военного духовенства Российской империи к началу Первой мировой войны // Религия и общество-8. – С. 71–73; Хаданёнак В. М. Рэлігійнае жыццё на неакупаванай тэрыторыі Беларусі ў гады Першай сусветнай вайны // Религия и общество-6. – Могилёв, 2011. – С. 89–91; Яноўская В. В. Пратэстанцкія канфесіі Беларусі падчас Першай сусветнай вайны // Первая мировая война в исторических судьбах Европы. – Минск, 2014. – С. 246–251; Яе ж. Праваслаўная царква Віцебшчыны ў час Першай сусветнай вайны // Кутеинский монастырь: прошлое, настоящее, будущее. – Минск, 2015. – С. 120–136.

[2] Белецкий А. В. Сороколетие русской начальной школы в Северо-Западном крае России: Памяти кн. А. Б. Ширинского-Шихматова. – Вильно, 1905; Белявский Ф. Н. О реформе духовной школы: в 2 ч. – СПб., 1907; Дьяконов К. П. Духовные школы в царствование императора Николая I. – Сергиев Посад, 1907; Жукович П. Н. Школьное дело в западной России в царство-

адведзена вельмі сціплая роля; а ў некаторых даследаваннях дапушчаны асобныя факталагічныя і геаграфічныя недакладнасці. Нешматлікія даныя аб беларуска-літоўскіх навучальных установах праваслаўнага духоўнага ведамства змяшчаліся ў нарысах і аглядах, што друкаваліся ў «Епархиальных ведомостях» адпаведнай епархіі, а таксама ў калектыўных зборніках[1].

У творах другой групы грунтоўна разглядалася гісторыя асобных духоўных вучылішчаў, духоўных семінарый, жаночых навучальных устаноў. Гэтыя даследаванні прадстаўлены галоўным чынам артыкуламі ў «Епархиальных ведомостях», а таксама шэрагам спецыяльных даследаванняў[2]. Тым не менш дарэвалюцыйныя даследчыкі абышлі ўвагай царкоўна-школьную справу ў Літоўскай епархіі і гісторыю царкоўных школ іншых епархій у перыяды: Мінскай – з 1894 г.; Гродзенскай, Магілёўскай і Полацкай – з пачатку другога дзесяцігоддзя XX ст.

Пасля кастрычніцкіх падзей 1917 г. сістэматычнае вывучэнне дадзенай тэматыкі было перапынена. У 20-я гады XX ст. з'явіліся асобныя працы, у якіх закраналася гісторыя царкоўных школ і падкрэсліваўся іх русіфікатарскі характар на тэрыторыі беларуска-літоўскіх губерняў, аналізаваўся ўдзел

вание Екатерины II // Журн. М-ва народного просвещения. – 1915. – № 12; Знаменский П. В. Духовные школы в России до реформы 1808 года. – Казань, 1881; Калишевич Н. Церковная школа в Западном крае // Образование. – 1900. – № 7–8; Киприанович Г. Я. Исторический очерк православия, католичества и унии в Белоруссии и Литве с древнейшего до настоящего времени; Кузнецов. Епархиальные женские училища (По поводу исполнившегося сороколетия устава этих училищ) // Прибавление к церковным ведомостям, издаваемым при Святейшем Правительствующем Синоде. – 1909. – № 3–8, 10, 11; Лихачева Е. Материалы для истории женского образования в России (1086–1856). – СПб., 1899; Яе ж. Материалы для истории женского образования в России. 1856–1880. – СПб., 1901; Миловидов А. И. Заслуги графа М. Н. Муравьева для православной церкви в Северо-Западном крае; Преображенский И. Отечественная Церковь по статистическим данным (1840–1891). – СПб., 1897; Рункевич С. Г. Краткий исторический очерк столетия Минской епархии (1793–13 апреля 1893). – Минск, 1893; Титлимов Б. В. Духовная школа в России в XIX столетии: в 2 т. – Вильна, 1908–1909.

[1] Могилёвская епархия. Историко-статистическое описание: в 2 ч. – Могилёв, 1905–1910; Опыт описания Могилёвской губернии в историческом, физико-географическом, этнографическом, промышленном, сельскохозяйственном, лесном, учебном, медицинском и статистическом отношениях с двумя картами губернии и 17 резанными на дереве гравюрами видов и типов: в 3 кн. – Могилёв, 1882–1884.

[2] Жудро Ф. А. На заре возрождения церковной школы в Могилёвской епархии // Могилевские епархиальные ведомости. – 1908. – № 22, 23; 1909. – № 1–3; Извеков Н. Д. История Литовской духовной семинарии. – Вильно, 1892; Корчинский И. В. Очерк истории церковно-школьного дела в Гродненской губернии в XIX ст., составленный по данным архива гродненского епархиального училищного совета и других источников. – Гродно, 1903; Котович И. Историческая записка о Литовской духовной семинарии. – Вильно, 1878; Пороменский П. Паричское женское св. Марии Магдалины училище духовного ведомства (Заметка по случаю 50-летнего юбилея училища). – СПб., 1910; Серебренников Н. Краткий историко-статистический очерк развития церковных школ Полоцкой епархии за 1884–1909 гг. – Витебск, 1909; Шелепин Н., Гамолко Н. Могилевское женское училище духовного ведомства (1863–1913 гг.). Краткий ист. очерк с описанием училищного юбилея. – Могилев, 1914; Шевалеевский В. Церковно-школьное дело в Гродненской епархии за время с 1902–1909 гг. – Гродно, 1909; Щеглов И. К столетию Витебского духовного училища. – Витебск, 1911.

выхаванцаў беларуска-літоўскіх семінарый у рэвалюцыйным руху[1]. У 60-я гады XX ст. выйшаў шэраг калектыўных прац, прысвечаных гісторыі народнай адукацыі Беларусі, у якіх некаторыя аўтары спрабавалі ўключыць і звесткі пра навучальныя ўстановы праваслаўнага духоўнага ведамства[2]. Але па прычыне таго, што гэтыя навучальныя ўстановы не з'яўляліся прадметам іх даследаванняў, іх гісторыя разглядалася даволі фрагментарна.

З 90-х гадоў XX ст. у беларускай гістарычнай навуцы адраджаецца цікавасць да гісторыі навучальных устаноў праваслаўнага духоўнага ведамства. Шэраг артыкулаў з'явіўся ў 6-томнай «Энцыклапедыі гісторыі Беларусі» (А. Гаранаў, А. Кароль, М. Наско, І. Пушкін). У іншых працах гісторыя навучальных устаноў канца XVIII – пачатку XX ст. закраналася або пры даследаванні гісторыі праваслаўнай царквы[3], або пры характарыстыцы народнай адукацыі ў Беларусі[4]. У 2003 г. была абаронена кандыдацкая дысертацыя С. М. Васовіча, у якой упершыню ў айчыннай гістарыяграфіі была прааналізавана дзейнасць усіх тыпаў навучальных устаноў праваслаўнага духоўнага ведамства на тэрыторыі Беларусі з канца XVIII ст. да 1914 г.[5]

---

[1] Доўнар-Запольскі М. В. Гісторыя Беларусі. – Мінск, 1994; Титлимов Б. В. Молодёжь и революция (из истории революционного движения среди учащейся молодёжи духовных и средних учебных заведений (1860–1905)). – Л., 1924; Цьвікевіч А. «Западно-руссизм»: Нарысы з гісторыі грамадскай мысьлі на Беларусі ў XIX і пачатку XX в. – Мінск, 1993.

[2] Кириллов М. К., Умрейко С. А. Школа и педагогическая мысль в Белоруссии // Очерки истории школы и педагогической мысли народов СССР. Вторая половина XIX в. – М., 1976. – С. 404–414; Кириллов М. К. Начальная школа в Белоруссии во второй половине XIX и в начале XX в. (1860–1907) // Из истории школы Белоруссии и Литвы. – М., 1964. – С. 7–182; Яго ж. Школа и педагогическая мысль в Белоруссии // Очерки истории школы и педагогической мысли народов СССР. XVIII в. – первая половина XIX в. – М., 1973. – С. 419–432; Яго ж. Асвета і педагагічная думка ў Беларусі ў другой палавіне XIX стагоддзя // Нарысы гісторыі народнай асветы і педагагічнай думкі ў Беларусі. – Мінск, 1968. – С. 173–197; Яго ж. Асвета і педагагічная думка ў Беларусі ў пачатку XX стагоддзя. Барацьба РСДРП за школу і народную асвету // Нарысы гісторыі народнай асветы і педагагічнай думкі ў Беларусі. – С. 212–229; Мятельский М. С., Сенькевич Г. Г., Трухан А. В. Школа и педагогическая мысль в Белоруссии // Очерки истории школы и педагогической мысли народов СССР. Конец XIX – начало XX в. – М., 1991. – С. 327–338; Пасэ У. С. Асвета і педагагічная думка ў Беларусі ў другой палавіне XVII і XVIII стагоддзі // Нарысы гісторыі народнай асветы і педагагічнай думкі ў Беларусі. – Мінск, 1968. – С. 82–101; Яго ж. Асвета і грамадска-педагагічны рух у школах Беларусі ў першай палавіне XIX стагоддзя // Нарысы гісторыі народнай асветы і педагагічнай думкі ў Беларусі. – Мінск, 1968. – С. 132–170; Сенькевич Г. Г. Женские училища и гимназии в Белоруссии во второй половине XIX века // Вопросы истории школы и педагогики. – Минск, 1972. – Вып. II. – С. 38–50.

[3] Шейкин Г. Н. Полоцкая епархия. Историко-статистическое обозрение. – Минск, 1997; Яноўская В. В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг.

[4] Гурецкий А. А. Политика царизма в области образования в Белоруссии в конце XVIII – первой четверти XIX века: дис. … канд. ист. наук. – Минск, 1998; Самусік А. Ф. Развіццё сістэмы асветы на беларускіх землях у сямідзесятых гадах XVIII – трыццатых гадах XIX стагоддзяў: дыс. … канд. гіст. навук. – Мінск, 1999; Снапкоўская С. В. Адукацыйная палітыка і школа на Беларусі ў канцы XIX – пачатку XX стст. – Мінск, 1998.

[5] Восович С. М. Учебные заведения Православного духовного ведомства в Беларуси. Конец XVIII века – 1914 г.: дис. … канд. ист. наук. – Минск, 2003.

Падзел *навучальных устаноў рымска-каталіцкай царквы* на духоўныя (для падрыхтоўкі рымска-каталіцкага духавенства) і свецкія (агульнаадукацыйныя) абумовіў гістарыяграфічную дыферэнцыяцыю ў вывучэнні праблемы. Дзейнасць агульнаадукацыйных навучальных устаноў асвятляецца пераважна ў працах па гісторыі асветы. У даследаваннях па канфесійнай гісторыі ўвага надаецца духоўным навучальным установам як структурным адзінкам каталіцкага касцёла. Спецыяльнае даследаванне, у якім комплексна асветлена дзейнасць абедзвюх груп, паказана ўзаемасувязь паміж імі, прасочана трансфармацыя навучальных устаноў як вынік палітыкі расійскага ўрада ў канфесійнай і адукацыйнай сферах было здзейснена толькі ў 2014 г. беларускай даследчыцай Р. Зянюк[1].

Тым не менш асобныя аспекты шматвектарнага функцыянавання каталіцкіх навучальных устаноў (аналіз адукацыйнай і канфесійнай палітыкі расійскага ўрада, характарыстыка структуры і дзейнасць асобных духоўных і агульнаадукацыйных каталіцкіх навучальных устаноў) і раней станавіліся прадметам вывучэння гісторыкаў. Аналіз урадавых мерапрыемстваў па агульным рэфармаванні сістэмы асветы ў Расійскай імперыі прадстаўлены ў працах расійскіх аўтараў другой паловы XIX – пачатку XX ст.[2], а таксама ў даследаваннях айчынных гісторыкаў[3]. У іх паказана тэрытарыяльна-адміністрацыйнае перападпарадкаванне навучальных устаноў, прасочваецца працэс уніфікацыі іх тыпаў і г. д. Рэфармаванне каталіцкіх духоўных навучальных устаноў у гэтых працах закраналася толькі ў той ступені, у якой яны ўплывалі

[1] Зянюк Р. У. Навучальные установы рымска-каталіцкай царквы ў Беларусі (1772–1914): структура і дзейнасць: дыс. … канд. гіст. навук. – Мінск, 2014; Яе ж. Фарміраванне сеткі рымска-каталіцкіх духоўных семінарыяў на тэрыторыі Віленскай, Мінскай і Магілёўскай дыяцэзій у канцы XVIII–XIX ст. // Вес. БДПУ. Сер. 2, Гісторыя. Філасофія. Паліталогія. Сацыялогія. Эканоміка. Культуралогія. – 2010. – № 4 (66). – С. 32–37; Яе ж. Каталіцкая адукацыя на беларуска-літоўскіх землях у канцы XVIII ст. – пачатку XX ст. (па матэрыялах архіваў манаскіх ордэнаў і кангрэгацый Польшчы) // Архівы і справаводства. – 2011. – № 2. – С. 127–135; Яе ж. Падрыхтоўка кадраў парафіяльнага каталіцкага духавенства беларуска-літоўскіх губерняў у канцы XVIII–XIX ст. // Гістарычна-археалагічны зборнік. – 2012. – Вып. 27. – С. 82–87; Яе ж. Урадавая палітыка адносна каталіцкіх навучальных установаў у заходніх губернях Расійскай імперыі ў канцы XVIII–XIX ст. // Історія релігії в Україні. Наук. щорічник. – Львів, 2009. – Кн. 1. – С. 348–356; Яе ж. Структура падрыхтоўкі рымска-каталіцкага духавенства на тэрыторыі беларуска-літоўскіх губерняў у канцы XVIII–XIX ст. // Хрысціянства ў гістарычным лёсе беларускага народа. – Гродна, 2009. – Ч. 1. – С. 214–219.

[2] Рождественский С. В. Исторический обзор деятельности Министерства народного просвещения. 1802–1902. – СПб., 1902.

[3] Асвета і педагагічная думка ў Беларусі: Са старажытных часоў да 1917 г. – Мінск, 1985; Гурецкий А. А. Политика царизма в области образования в Белоруссии в конце XVIII – первой четверти XIX века (1772–1825 г.): дис. … канд. ист. наук. – Минск, 1997; Ершова О. И. Политика российского правительства в области начального образования во второй половине XIX в. (на материалах белорусских губерний Виленского учебного округа): дис. … канд. ист. наук. – Минск, 2005; Нарысы гісторыі народнай асветы і педагагічнай думкі ў Беларусі. – Мінск, 1986; Самусік А. Русіфікацыя сістэмы асветы на беларускіх землях у апошняй трэці 18 – другой палове 19 ст. // Гістарычны альманах. – 2008. – Т. 14. – С. 48–94; Снапкоўская С. В. Адукацыйная палітыка і школы на Беларусі ў канцы XIX – пачатку XX ст. – Мінск, 1998.

на агульнаадукацыйныя школы. У кантэксце рэфармавання сістэмы жаночай адукацыі ўвага звернута і на трансфармацыю жаночых навучальных устаноў пры кляштарах[1]. Уплыў узаемаадносін Расіі і Рыма на сістэму падрыхтоўкі кадраў духавенства і дзейнасць духоўных семінарый адлюстраваны ў працы гісторыка каталіцкай царквы А. Баду[2].

Мерапрыемствы адносна каталіцкіх навучальных устаноў у кантэксце дзяржаўнага рэгулявання становішча каталіцкай царквы, выпрацоўкі заканадаўства адносна яе дзейнасці разглядаліся даследчыкамі канфесійнай гісторыі[3]. Так, беларускія даследчыкі прыйшлі да слушных высноў, што палітычная актыўнасць рымска-каталіцкага духавенства стала падставай для царскага ўрада ў правядзенні жорсткай палітыкі, скіраванай на змяншэнне ўплыву касцёла на мясцовае насельніцтва, што праяўлялася таксама і ў абмежаванні яго адукацыйнай дзейнасці[4].

Дастаткова грунтоўна вывучана гісторыя вышэйшых духоўных навучальных устаноў (Галоўнай семінарыі ў Вільні, Духоўнай акадэміі ў Вільні і Санкт-Пецярбургу)[5]. У сваю чаргу, дзейнасць духоўных семінарый, якія існавалі ў канцы XVIII – пачатку XX ст. на беларускіх землях, заставалася па-за ўвагай гісторыкаў. Праблема прафесійнай падрыхтоўкі манаскага духавенства адлюстроўвалася пераважна ў ракурсе даследаванняў па гісторыі асобных ордэнаў і кангрэгацый замежнымі гісторыкамі. Беларуска-літоўскія землі прадстаўлены ў іх выключна ў кантэксце рэалізацыі ўрадавай касацыйнай палітыкі, а таксама пры адлюстраванні некаторых колькасных паказчыкаў дзейнасці студый[6]. Некаторыя звесткі аб арганізацыйнай мадэлі фармацыйных дамоў і структуры падрыхтоўкі манаскага духавенства на тэрыторыі Беларусі маюцца ў даследаванні І. Ганчарука[7].

Недастаткова звярталася ўвага на вывучэнне структуры і дзейнасці каталіцкіх агульнаадукацыйных навучальных устаноў. Поліфункцыянальны характар адукацыі, якую давала Полацкая езуіцкая акадэмія, належным чынам

---

[1] Анофранка Н. В. Жанчыны дваранскага саслоўя Беларусі ў канцы XVIII – першай палове XIX ст.; Самусік А. Ф. Жаночая Асвета на беларускіх землях у канцы XVI – першай палове XIX стагоддзя // Адукацыя і выхаванне. – 1998. – № 9. – С. 120–126.

[2] Boudou A. Stolica święta a Rosja. Stosunki dyplomatyczne między niemi w XIX stuleciu: w 2 t. – Kraków, 1928–1930.

[3] Ганчар А. Римско-католическая церковь в Беларуси (вт. пол. XIX – нач. XX в.). Исторический очерк; Ганчарук І. Г. Каталіцкі касцёл на Беларусі ў складзе Расійскай імперыі. 1772–1830 гг.; Ганчарук І., Ганчар А. Рымска-каталіцкі касцёл у Беларусі (1772–1830 гг.); Филатова Е. Н. Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси. 1772–1860 гг.; Яноўская В. В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг.

[4] Грыгор'ева В. В., Завальнюк У. М., Навіцкі У. І., Філатава А. М. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII–XX ст.). – С. 31.

[5] Jogela V. Vilniaus Romas Katalikų dvasinė Akademija 1833–1842 metais: organizacija ir veikla; Worotyński W. Seminarium Główne w Wilnie: w 2 t. – Wilno, 1935–1938; Wodzianowska I. Rzymskokatolicka Akademia Duchowna w Petersburgu 1842–1918. – Lublin, 2007.

[6] Barącz S. Rys dziejów Zakonu Kaznodziejskiego w Polsce: w 2 t. – Lwów, 1861; Kanonicy regularni laterańscy w Polsce. – Kraków, 1975; Karmelici bosi w Polsce 1605–2005: księga jubileuszowa: praca zbiorowa. – Kraków, 2005.

[7] Ганчарук І., Ганчар А. Рымска-каталіцкі касцёл у Беларусі (1772–1830 гг.).

не быў асэнсаваны, нягледзячы на тое, што мелася даволі абшырная гістарыяграфія, прысвечаная яе дзейнасці[1]. Некаторыя звесткі аб дзейнасці сярэдніх каталіцкіх навучальных устаноў сустракаліся ў працах даследчыкаў па гісторыі асобных ордэнаў і кангрэгацый. Яны дазваляюць лакалізаваць мясцовасці, у якіх існавалі каталіцкія школы і часткова вызначыць персанальны склад выкладчыкаў, сацыяльны і канфесійны склад вучняў на беларуска-літоўскіх землях[2].

У абагульняючых працах па гісторыі асветы на беларускіх землях да каталіцкіх навучальных устаноў аўтары залічваюць выключна манастырскія школы. У дысертацыйным даследаванні беларускага даследчыка У. Пасэ ўвага надаецца і каталіцкім агульнаадукацыйным навучальным установам, наяўнасць і дзейнасць якіх аўтар ахарактарызаваў як «спецыфічную для гісторыі асветы Беларусі з'яву»[3]. Функцыянаванне і змест навучання ў парафіяльных школах, іх тыпалогія паказаны даволі фрагментарна. Асноўным даследаваннем, якое дазваляе часткова рэканструяваць сетку парафіяльных школ у межах Віленскай дыяцэзіі, з'яўляецца праца ксяндза Я. Курчэўскага[4]. Дзейнасць каталіцкіх жаночых школ часткова асветлена ў кантэксце гісторыі жаночай адукацыі, гісторыі адукацыі або працах па канфесійнай гісторыі. У сучаснай айчыннай гістарыяграфіі з'яўляюцца працы, у якіх адзначаецца роля каталіцкага касцёла ў арганізацыі музычных школ, бурс і вучылішчаў, а таксама ўплыву касцёла на фарміраванне мастацкай культуры беларусаў[5].

Традыцыі евангелісцка-лютэранскай і евангелісцка-рэфармацкай канфесій у галіне адукацыі на беларускіх землях у канцы XVIII – пачатку XX ст. яшчэ не разглядаліся ў якасці асобнага прадмета даследавання. Тыя нешматлікія звесткі, што напрацавала на сённяшні дзень айчынная гістарыяграфія, знаходзяцца ў рэчышчы двух кірункаў: 1) даследаванні па гісторыі дадзеных канфесій у вызначаны перыяд[6]; 2) апісанні асобных навучальных устаноў, якія ўтрымліваліся пратэстанцкай царквой[7].

---

[1] Блинова Т. Иезуиты в Беларуси. Роль иезуитов в организации образования и просвещения. – Гродно, 2002; Giżycki J. M. Materiały do dziejów Akademii Połockiej i szkół od niej zależnych. – Kraków, 1905; Kadulska I. Akademia Połocka. Ośrodek kultury na Kresach 1812–1820. – Gdańsk, 2004.

[2] Wołyniak. Wykaz klasztorów Dominikańskich prowincji Litewskiej; Makarczyk J. Prowincja litewsko-białoruska zakonu braci mniejszych konwentualnych w latach 1687–1845; Księga pamiątkowa trzechsetlecia zgromadzenia księży misjonarzy 1625–1925. – Kraków, 1925; Klasztory bernardyńskie w Polsce w jej granicach historycznych. – Kalwaria Zebzydowska, 1985.

[3] Поссе В. С. Просвещение в Белоруссии в конце XVIII – первой половине XIX в. – С. 65.

[4] Kurczewski J. Biskupstwo Wileńskie od jego założenia aż do dni obecnych, zawierające dzieje i prace biskupów i duchowieństwa diecezji wileńskiej, oraz wykaz kościołów, klasztorów, szkół i zakładów dobroczynnych i społecznych. – Wilno, 1912.

[5] Пракопцава В. Спасціжэнне майстэрства. Станаўленне мастацкай адукацыі ў Беларусі. – Мінск, 2006.

[6] Грыгор'ева В. В., Завальнюк У. М., Навіцкі У. І., Філатава А. М. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII–XX ст.); Грыгор'ева В., Філатава А. Пратэстанцкая царква ў Беларусі напрыканцы XVIII – пачатку XX стст. // Беларускі гістарычны часопіс. – 2001. – № 2. – С. 57–71; Яноўская В. В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг.

[7] Глебов И. А. Историческая записка о Слуцкой гимназии с 1617–1630–1901 гг. – Вильна, 1903; Родчанка Р. В. Старэйшая школа Беларусі. – Мінск, 1985.

У некаторых працах, прысвечаных гісторыі гэтых канфесій, а таксама гісторыі асобных пратэстанцкіх абшчын у Расійскай імперыі, расійскія гісторыкі выдзялялі і становішча школьнай справы[1]. Але дадзеныя даследаванні не закраналі тэрыторыю сучаснай Беларусі, у сувязі з чым матэрыял, які ў іх утрымліваецца, можа быць выкарыстаны выключна для параўнання становішча школьнай справы ў розных рэгіёнах. У беларускай гістарыяграфіі на становішча школьнай справы ў агульнаканфесійным кантэксце ўпершыню звярнулі ўвагу В. Яноўская і А. Філатава, якія ўвялі ў навуковы зварот шэраг новых архіўных дакументаў. Адзінкавым спецыяльным даследаваннем гісторыі пратэстанцкай адукацыі можна назваць артыкул Е. Андрэевай і Л. Лыча[2]. Праўда, асноўная ўвага аўтараў канцэнтруецца на перыядзе найбольшага распаўсюджання пратэстантызму – другой палове XVI–XVII ст. Звесткі пра становішча пратэстанцкай адукацыі ў XIX ст. зводзяцца да інфармацыі аб лёсе Слуцкай рэфармацкай гімназіі. У працах па гісторыі асветы дзейнасць школ пры пратэстанцкіх храмах у азначаны перыяд увогуле не згадваецца.

Няглядзячы на даволі значную гістарыяграфію па гісторыі ўніяцкай царквы і базыльянскага ордэна, асобных прац па *гісторыі ўніяцкай адукацыі* няма. Многія з даследчыкаў дасавецкага часу закраналі гэты аспект праблемы, але ён быў, як правіла, зведзены да пераліку і апісання навучальных устаноў як свецкіх, так і духоўных. Практычна ўсе аўтары звярталі ўвагу на нізкі адукацыйны ўзровень уніяцкага духавенства, ад якога ў гэтым сэнсе значна адрозніваласа базыльянскае манаства. Так, М. Каяловіч адзначаў, што пасля першага падзелу Рэчы Паспалітай Полацкі ўніяцкі архіепіскап Я. Смагаржэўскі звяртаў увагу расійскіх улад на базыльян, якія навучалі юнакоў у розных месцах Польшчы і, на яго думку, маглі «вести дело образования в более русском направлении»[3]. П. Баброўскі пісаў аб духоўных і свецкіх школах для моладзі, аб навіцыятах для юнакоў ад 14 гадоў, якія паступалі ў кляштары, а таксама аб філасоўскіх і багаслоўскіх студыях, дзе ім можна было працягваць сваю адукацыю[4].

Асобныя моманты ўзаемадачыненняў урадавай палітыкі і базыльянскага ордэна ў сферы адукацыі закрануў у сваёй працы Л. Свідэрскі. Ён нагадаў пра ўказ Кацярыны II ад 6 верасня 1795 г. генерал-губернатару Мінскаму, Валынскаму, Падольскаму і Брацлаўскаму Ц. Туталміну, згодна з якім павінны былі зачыніць базыльянскія кляштары, якія не займаліся выхаваннем і навучаннем юнацтва. Ён жа пісаў і аб тым, што базыльяне не імкнуліся вучыцца ў Галоўнай семінарыі пры Віленскім універсітэце, бо існаваў «укоренившийся

[1] Алакшин А. Э. Протестантские общины в Петербурге в XVIII веке: автореф. дис. … д-ра ист. наук. – СПб., 2008.

[2] Андрэева Е. Г., Лыч Л. М. Пратэстанцкая адукацыя: этнічны аспект // Беларускі гістарычны часопіс. – 2004. – № 3. – С. 40–47.

[3] Коялович М. О. История воссоединения западнорусских униатов. – Минск, 1999 (издана впервые в СПб., 1873). – С. 181.

[4] Бобровский П. О. Русская греко-униатская церковь в царствование императора Александра I. – С. 74.

в ордене предрассудок, что науки, преподаваемые не монашествующими не могут быть здравы и основательны»[1].

У працах сучасных айчынных даследчыкаў у большасці сваёй таксама звяртаецца ўвага на колькасныя паказчыкі духоўных і свецкіх навучальных устаноў уніяцкай царквы і адрозненні ў адукацыі белага святарства і манаства[2]. С. Клімаў звярнуў увагу на тое, што ў гістарыяграфіі склалася думка, што базыльянскі ордэн прадпрымаў недастатковыя намаганні для навучання ўніяцкага духавенства. Аўтар падтрымлівае пазіцыю гісторыка базыльянскага ордэна Т. Патрылы, што свецкі ўніяцкі клір не выкарыстоўваў існуючыя ў сферы адукацыі магчымасці базыльянаў[3].

Даследчык штодзённага жыцця ўніяцкага парафіяльнага святара беларуска-літоўскіх зямель Д. Лісейчыкаў аспрэчыў канцэпцыю расійскай дасавецкай гістарыяграфіі ў адпаведнасці з якой уніяцкае святарства прадстаўлялася ў пераважнай большасці малаадукаванай часткай грамадства. Апрацаваўшы даныя па 243 персаналіях на 1819 г., ён высветліў, што 83 % уніяцкіх святароў прайшлі навучанне ў духоўных семінарыях або кляштарнай школе. А вось больш якасная адукацыя да 30-х гадоў XIX ст. была даступнай, на яго думку, толькі для дзяцей забяспечаных уніяцкіх святароў[4].

Спецыяльных навуковых прац аб развіцці *адукацыі ў асяроддзі стараверaў* на тэрыторыі Беларусі няма, што мае пад сабой аб'ектыўны грунт: да пачатку XX ст. навучальных устаноў для дзяцей гэтай канфесійнай групы на тэрыторыі Беларусі практычна не існавала. Так, даследчыкі канфесійнай гісторыі адзначалі, што стараверы павінны былі адпраўляць сваіх дзяцей вучыцца ў агульнаадукацыйныя школы, або ў навучальныя установы, што знаходзіліся ў падпарадкаванні праваслаўнага ведамства[5]. Некаторыя звесткі аб духоўнай адукацыі стараверaў беларуска-літоўскіх губерняў утрымліваюцца ў працы літоўскага даследчыка Р. Паташэнкі[6]. У пазначаных вышэй працах

[1] Свидерский Л. Иоанн Крассовский, полоцкий униатский архиепископ. – Витебск, 1911. – С. 22, 122.

[2] Грыгор'ева В., Завальнюк У., Навіцкі У., Філатава А. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII – XX ст.); История Русской Церкви. – Кн. 8, ч. 2; Климов С. М. Базилиане. – Могилев, 2011; Лісейчыкаў Д. Штодзённае жыццё ўніяцкага парафіяльнага святара беларуска-літоўскіх зямель 1720–1839 гг.; Марозава С. В. Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі (1596–1839 гады). – Гродна, 2001; Филатова Е. Н. Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси. 1772–1860 гг.; Beavois D. Szkolnictwo polskie na ziemiach litewsko-ruskich. 1803–1832. – Rzym. – Lublin, 1991. – T. 2; Radwan M. Carat wobec kościoła grecko-katolickiego w zaborze Rosyjskim. 1796–1839; Zasztowt L. Kresy. 1832–1864. Szkolnictwo na ziemiach litewskich i rusich dawnej rzeczypospolitej. – Warszawa, 1997.

[3] Климов С. М. Базилиане. – С. 129–130.

[4] Лісейчыкаў Д. Штодзённае жыццё ўніяцкага парафіяльнага святара беларуска-літоўскіх зямель. 1720–1839 гг. – С. 64.

[5] Гл.: Гарбацкі А. А. Стараабрадніцтва на Беларусі ў канцы XVII – пачатку XX ст.ст.; Леонтьева С. И. Обучение грамоте в старообрядческой среде Ветковского-Стародубского региона // Старообрядчество как историко-культурный феномен. – Гомель, 2003. – С. 150–151; Яноўская В. В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг.

[6] Поташенко Г. Староверие в Литве. Вторая половина XVII – начало XIX вв. – Вильнюс, 2006.

таксама звяртаецца ўвага на змены ў падыходах уладных структур да адукацыі страверaў беларуска-літоўскіх губерняў, што адбыліся ў пачатку XX ст.

Дзейнасць нехрысціянскіх навучальных устаноў на працягу XIX–XX стст. у той ці іншай ступені закраналася амаль што ў кожнай працы па гісторыі яўрэйскага і татарскага народаў. Але толькі ў канцы XX ст. у айчыннай гістарыяграфіі з'явілася спецыяльнае даследаванне І. Герасімавай, прысвечанае праблеме адукацыі яўрэяў. У якасці асноўных фактараў, што ўплывалі на развіццё яўрэйскай адукацыі ў XIX – пачатку XX ст., даследчыца вызначыла: а) дзяржаўную палітыку (якая, на яе думку, была даволі супярэчлівай); б) адносіны яўрэйскага насельніцтва да адукацыі, якія былі абумоўлены барацьбой паміж прадстаўнікамі артадаксальных і асветніцкіх напрамкаў яўрэйскага грамадства. Апошні фактар, сцвярджае аўтар, садзейнічаў, з аднаго боку, зберажэнню старых традыцый, з іншага – узнікненню і развіццю новых відаў навучальных устаноў[1].

Сучасная замежная гістарыяграфія звяртае ўвагу не толькі на развіццё традыцыйнай сістэмы адукацыі, палітыку ўрада, але і на шматлікія праекты, як з боку расійскіх улад, так і яўрэйскага грамадства, што прапаноўваліся ў канцы XVIII – пачатку XX ст. Гэта было звязана з працэсамі русіфікацыі, або акультурацыі яўрэйскага насельніцтва. Так, англійскі даследчык Дж. Кліер разгледзеў пытанні, якія былі звязаны з вылучэннем асобнай сістэмы адукацыі для яўрэяў, яе ролі ў падрыхтоўцы «казённых яўрэяў» і распаўсюджванні рускай мовы ў яўрэйскім асяродку з магчымасцю спалучэння яўрэйскіх вучылішчаў з агульнаадукацыйнамі ўстановамі[2]. Літоўскі гісторык Д. Сталюнас лічыць, што спроба ўкараніць рускую мову ў пачатковыя навучальныя ўстановы для яўрэяў і ў рэлігійную літаратуру, а таксама ўвесці абавязковае для яўрэйскіх дзяцей наведванне пачатковых школ, адлюстроўвала імкненне ўлад да моўнай акультурацыі яўрэяў, але зусім не да іх этнічнай асіміляцыі[3].

Расійскі гісторык М. Далбілаў у сваёй манаграфіі вылучыў спецыяльную главу: «Очищение» иудаизма: система отдельного образования для евреев в конфессиональной политике», заўважыўшы цікавы момант: надзеі віленскіх чыноўнікаў на «очищение» іўдаізму і пераўтварэнне яўрэйства стаялі ў зеніце ў той самы перыяд, калі каталіцтва ў беларуска-літоўскіх губернях падвяргалася грубаму ўціску. А ў главе «Пренебрегая иудаизмом: тихий поворот к сегрегации евреев» аўтар прыйшоў да высновы, што дэманстратыўная адмова ўлад ад рэфармавання духоўных спраў яўрэяў, якая ў атмасферы 1860-х гадоў магла б сведчыць аб ліберальных перакананнях, на практыцы спрыяла скасаванню ў 1873 г. сістэмы асобнай адукацыі для яўрэяў, якая першапачаткова базіравалася на прызнанні непадзельнасці веры і навучання[4]. Вынік гэтай па-

[1] Герасимова И. П. Еврейское образование в Беларуси в XIX – начале XX в. и отношение к нему российского самодержавия: автореф. дис. … канд. ист. наук. – Минск, 1999.

[2] Klier J. Imperial Russia's Jewish Question. 1855–1881. – Cambridge, 1995. – P. 222–244.

[3] Staliūnas D. Making Russians. Meaning and Practice of Russification in Lithuania and Belarus after 1863. – Amsterdam; New York, 2007. – P. 199–233.

[4] Долбилов М. Д. Русский край, чужая вера: этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II. – С. 550–601, 709–747.

літыкі падкрэслівае расійскі даследчык А. Ціханаў, сцвярджаючы, што «в целом же правительство России способствовало просвещению иудеев, особенно в светском духе, т. е. иудеи, прошедшие среднюю и особенно высшую школу, теряли религиозную нетерпимость»[1].

Рэлігійнае навучанне татарскага насельніцтва, якое спавядала іслам, як і ў выпадку з іўдзейскім насельніцтвам, знайшло адлюстраванне ў працах, якія прысвечаны гісторыі гэтага народа. Спецыяльных даследаванняў па гэтай праблеме да гэтага часу не здзейснена.

Адным з кірункаў узмацнення духоўнага ўплыву і адначасова захавання традыцый духоўных каштоўнасцей розных канфесій з'яўлялася выдавецкая дзейнасць. Значнасць гэтага фактару ўзмацнялася з цягам часу па меры пашырэння народнай адукацыі, а разам з тым і магчымасцей вернікаў прыбегнуць да друкаванага слова. Гісторыя кнігадрукавання на беларускіх землях – адзін з прыярытэтных кірункаў даследавання гісторыкаў, бібліёграфаў, мова- і літаратуразнаўцаў. Даследчыкамі разглядаецца шэраг пытанняў, звязаных з развіццём кніжнай справы ў Беларусі: бібліяграфія (складанне сістэматычных пералікаў выданняў на канкрэтнай тэрыторыі ў канкрэтны адрэзак часу)[2], гісторыя кнігадрукавання[3], гісторыя дзейнасці канкрэтных друкарняў[4], гісторыя культуры Беларусі[5]. Разам з тым канфесійны аспект праблемы вывучаны дастаткова вузка як у тэматычным, так і ў храналагічным плане. Адзіным сінтэтычным выданнем па гісторыі канфесійнага друку з'яўляецца выдадзены ў 2008 г. падручнік для студэнтаў факультэта журналістыкі[6]. Аднак гэтае выданне практычна ігнаруе пытанне пра меру ўключэння асобных канфесій у выдавецкую справу ў канцы XVIII – пачатку XX ст.

Праблема выдавецкай дзейнасці *праваслаўнай царквы* ў беларуска-літоўскіх губернях у першай палове XIX ст., і адпаведна працэс фарміравання

---

[1] Тихонов А. К. Католики, мусульмане и иудеи Российской империи в последней четверти XVIII – начале XX в. – С. 207–208.

[2] Белоруссия в печати XVIII столетия: библиогр. указатель на иностр. яз. – Минск, 1985; Голенченко Г. Я. Библиографический список белорусских старопечатных изданий XVI–XVIII вв. – Минск, 1961; Кніга Беларусі. 1517–1917. Зводны каталог. – Мінск, 1986; Лявончыкаў В. Е. Беларуская рэтраспектыўная бібліяграфія кніг. – Мінск, 1971.

[3] Александровіч С. Х. Пуцявіны роднага слова. Праблемы развіцця беларускай літаратуры і друку другой паловы XIX – пачатку XX ст. – Мінск, 1971; Динерштейн Е. А. Российское книгоиздательство (конец XVIII–XX вв.): избр. ст. – М., 2004; Мальдзіс А. І. Кнігадрукаванне Беларусі ў XVIII ст. // Книга, библиотечное дело и библиография в Белоруссии. – Минск, 1974. – С. 130–150; Abramowicz L. Cztery wieki drukarstwa w Wilnie. – Wilno, 1925.

[4] Мальдзіс А. І. Кнігадрукаванне Беларусі ў XVIII ст. // Книга, библиотечное дело и библиография в Белоруссии. – С. 130–150; Рошчына Т. І. Пінская друкарня // ВКЛ: энцыкл. – Мінск, 2007–2010.– Т. 2: К–Я; Bandtkie J. S. Historya drukarń w Królewstwie Polskim i Wielkim Księstwie Litewskim. – Kraków, 1926. – T. 2; Wanat B. J. Drukarnia Karmelu – Fortecy Najswiętszej Maryi Panny w Berdyczowie: działalność wydawnicza i poligraficzna Karmelitów Bosych w Berdyczowie na Ukrainie. – Kraków, 2002.

[5] Куль-Сяльвестрава С. Я. Беларусь на мяжы стагоддзяў і культур. Фарміраванне культуры Новага часу на беларускіх землях (другая палова XVIII – 1820-я гады). – Мінск, 2000.

[6] Говін С. В. Канфесійны друк у Беларусі: вучэб.-метад. комплекс. – Мінск, 2008.

і выхавання праз друк вобраза праваслаўнага верніка даволі слаба адлюстравана як у айчыннай, так і ў замежнай гістарыяграфіях. Гэта тлумачыцца дзвюма прычынамі: невялікай колькасцю праваслаўнага насельніцтва да 40-х гадоў XIX ст., манапольным правам Св. Сінода на ўсе выданні рэлігійнага зместу і цэнтралізацыяй выдавецкай дзейнасці ў Маскве і Санкт-Пецярбургу.

Палітыка Св. Сінода і ўрада Расійскай імперыі ў пытанні выдавецкай дзейнасці знайшла адлюстраванне ў дарэвалюцыйнай рабоце А. М. Пыпіна, прысвечанай рэлігійным рухам у Расійскай імперыі пры Аляксандры I[1]. Разглядаючы дзейнасць Біблейскага таварыства ў Расійскай імперыі, даследчык асобна вылучыў праблему евангелізацыі праваслаўнага насельніцтва праз выданне Бібліі. Ахарактарызаваўшы стаўленне духоўнай улады і расійскага імператара да перакладаў Бібліі і іншых богаслужбовых кніг з царкоўнаславянскай на рускую мову, даследчык устанавіў пераломны момант у палітыцы і паварот да архаізацыі рэлігійных выданняў. Паводле А. Катовіча[2] асноўнымі складнікамі «ахоўнай палітыкі», якая пачала фарміравацца ў сярэдзіне 20-х гадоў XIX ст. і працягвалася да сярэдзіны 50-х гадоў XIX ст., была боязь новых расколаў у праваслаўнай царкве і падтрымка аўтарытэта царкоўна-славянскай мовы насуперак аб'ектыўным патрэбам грамадства і духавенства.

Праблема дэфіцыту праваслаўнай рэлігійнай і богаслужбовай літаратуры ў беларуска-літоўскіх губернях была паказана Г. Шавельскім у сувязі з пераводам уніяцкага духавенства і насельніцтва ў праваслаўе. Аўтар адзначыў, што гэта літаратура была адным з інструментаў далучэння да праваслаўя і падаў статыстычныя звесткі.

У сучаснай айчыннай гістарычнай навуцы выдавецкая дзейнасць праваслаўнай царквы ў Беларусі ў канцы XVIII – пачатку XX ст. таксама вывучана недастаткова. Праблема выдання і распаўсюджвання духоўнай літаратуры як аднаго з напрамкаў пашырэння ўплыву праваслаўнай царквы была ўзнята ў манаграфіі В. Яноўскай[3]. Аналізуючы змест публікацый самага распаўсюджанага друкаванага органа мясцовага паходжання – «Епархиальных ведомостей» – і адзначаючы іх каштоўнасць для сучаснага гісторыка, як крыніцы для даследавання, аўтар разам з тым звяртае ўвагу на тэндэнцыйную падачу гістарычных фактаў на іх старонках, абвінавачванне агулам свецкай літаратуры ў распаўсюджванні рэлігійнага нігілізму. Непасрэдна да зместу матэрыялаў «Епархиальных ведомостей» звярнуўся У. Шымолін[4]. Аўтар прааналізаваў

---

[1] Пыпин А. Н. Религиозные движения при Александре I. – СПб., 2000.

[2] Котович А. Духовная цензура в Росии (1799–1855). – СПб., 1909.

[3] Яноўская В. В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг. – С. 160–167.

[4] Шимолин В. И. Церковная пресса Беларуси на этапах истории // Личность – слово – социум. – Минск, 2007. – Ч. 1. – С. 70–71; Яго ж. Епархиальная печать в культурном пространстве Беларуси // Весн. БДУ. Сер. 4. – 2007. – № 3. – С. 84–88; Яго ж. Православная периодика и школьное образование в Беларуси (вторая половина XIX – нач. XX в.) // Журналістыка-2007. – 2007. – Вып. 9. – С. 369–371; Яго ж. Духовные ценности православия в культуре белорусского народа. Системный анализ белорусских епархиальных ведомостей второй половины XIX – начала XX в. – Минск, 2008.

матэрыялы гэтых перыядычных выданняў у рэчышчы гісторыі журналістыкі, засяроджваючы ўвагу на змесце публікацый, без уліку сацыяльна-палітычнага кантэксту. У выніку ён прыйшоў да высновы, што «Епархиальные ведомости» былі інструментам, які выкарыстоўваў расійскі ўрад у барацьбе «за умы и сердца» насельніцтва далучаных тэрыторый і гэты ўплыў быў станоўчы для развіцця культуры, адукацыі і духоўнасці народа.

Выдавецкая дзейнасць праваслаўных брацтваў у канцы XIX – пачатку XX ст. у айчыннай гістарыяграфіі пададзена фрагментарна. Так, С. М. Васовіч у сувязі з дзейнасцю Гомельскай брацкай арганізацыі прывёў звесткі пра выдавецкую дзейнасць гэтай арганізацыі ў 1907–1910 гг. На працягу кароткага перыяду брацтва выдала некалькі брашур маральна-рэлігійнага зместу і некалькі нумароў брацкага лістка. Нешматлікасць друкаванай прадукцыі і кароткачасовасць выдавецкай ініцыятывы аўтар патлумачыў фінансавымі складанасцямі арганізацыі[1].

У расійскай гістарыяграфіі дастаткова шмат публікацый, прысвечаных *стараверскім кнігам*, як рукапісным, так і друкаваным. Аднак, даследчыкі аддаюць перавагу разгляду гэтых кніг як асобных помнікаў старажытнай літаратуры. Увага звяртаецца на кнігі XVII–XVIII стст., аналізуецца змест, моўныя асаблівасці, афармленне, шрыфт, мініяцюры і г. д. Даследаванняў, дзе стараверскае кнігадрукаванне разглядаецца як фактар падтрымкі канфесійнай ідэнтычнасці на працягу XVIII – пачатку XX ст., мала. Да іх можна аднесці манаграфію дарэвалюцыйнага гісторыка стараверства А. С. Пругавіна[2], у якой аўтар дае кароткі агляд гісторыі кнігадрукавання ў XVIII ст., складання стараверскага кнігадрукавання і зараджэння перыядычных выданняў па-за межамі Расійскай імперыі ў другой палове XIX ст. У кнізе вылучаны агульныя напрамкі дзяржаўнай палітыкі, паказаны меры, якія прымаліся да стараверскага кнігадруку (легальнага і нелегальнага). Палітыка ў адносінах да стараверскага кнігадрукавання з боку духоўнай улады Расійскай імперыі ў некаторай ступені закраналася А. Катовічам[3]. Аўтар паказаў жорсткі кантроль Св. Сінода і духоўнай цэнзуры ў адносінах да выданняў аднаверскай друкарні ў Маскве. У сучаснай гістарыяграфіі дзейнасць аднаверскай друкарні ў Маскве, у кантэксце гісторыі аднаверства, разгледжана расійскім даследчыкам Р. Кауркіным[4].

Заслугоўвае ўвагі праца А. Вазнясенскага «Старообрядческие издания XVIII – нач. XIX века. Введение в изучение», у якой аўтар прааналізаваў дзейнасць цэнтраў стараверскага кнігадрукавання на беларускіх і ўкраінскіх

[1] Восович С. М. Культурно-просветительская деятельность Гомельской братской организации в 1897–1914 гг. История крестного хода с Могилево-Братской иконой Божией Матери в г. Гомель. – Брест, 2014. – С. 26–27.

[2] Пругавин А. С. Старообрядчество во второй половине XIX века: очерки из новейшей истории раскола.

[3] Котович А. Духовная цензура в России (1799–1855).

[4] Кауркин Р. В. Единоверие в России. – СПб., 2011.

землях у XVIII ст.[1] Найбольш поўныя звесткі па кнігавыдавецкай праблематыцы ўтрымліваюцца ў калектыўнай працы «Книгоиздательская деятельность старообрядцев (1701–1918)»[2]. Дадзеная праца ўяўляе сабой даведнік, у якім у большым ці ў меншым памеры ў алфавітным парадку ўтрымліваюцца звесткі пра ўсе вядомыя ў сучаснай расійскай гістарыяграфіі стараверскія нелегальныя друкарні і выдавецкія цэнтры, пазначаны прозвішчы выдаўцоў і замоўцаў кніг. Ва ўводзінах вылучаны этапы выдавецкай дзейнасці стараверaў. Першы этап (1701–1821 гг.) характарызаваўся распаўсюджаннем стараверскага кнігадруку па-за межамі Расійскай імперыі, а таксама стварэннем нелегальных стараверскіх друкарняў у Расійскай імперыі ў канцы XVIII – першыя дзесяцігоддзі XIX ст. Другі этап (1822 г. – канец 50-х гадоў XIX ст.) – расійскімі даследчыкамі характарызуецца як перыяд спынення стараверскага кнігадрукавання. Трэці этап (пачатак 60-х гадоў XIX ст. – 1905 г.) – вызначаецца як пад'ём новай хвалі стараверскага нелегальнага друку. Гэты перыяд супадае з народніцкім рухам, а таксама з наладжваннем дзейнасці стараверскіх выдавецкіх цэнтраў на тэрыторыі Аўстрыйскай імперыі. Апошні, чацвёрты этап (1905–1918 гг.) – звязаны з карэннымі зменамі ў становішчы стараверaў. З 1905 г. яны атрымалі права на легальнае кнігадрукаванне[3]. Аналіз матэрыялаў, што ўтрымліваецца ў гэтым выданні, сведчыць, што ў XIX ст. на тэрыторыі беларуска-літоўскіх губерняў нелегальны стараверскі кнігадрук адсутнічаў. Пра адсутнасць самастойнага рэлігійнага стараверскага друку ў беларуска-літоўскіх губернях у XIX – пачатку XX ст. сведчаць таксама працы беларускага гісторыка А. Гарбацкага. Аўтар падаў звесткі па развіцці стараверскага перыядычнага друку ў Расійскай імперыі, паказаў, як стараверская праблематыка знаходзіла адлюстраванне ў выданнях рускай праваслаўнай царквы XIX – пачатку XX ст.[4]

Асноўная ўвага даследчыкаў *гісторыі ўніяцкага кнігадрукавання* традыцыйна была звернута на перыяд найбольшага развіцця друкарняў пры базыльянскіх кляштарах: XVII–XVIII стст. Як адзін з кірункаў дзейнасці ордэна ў першай трэці XIX ст. кнігавыдавецкая дзейнасць згадваецца ў некаторых агульных даследаваннях па гісторыі ўніяцкай царквы[5]. На гісторыю і дзейнасць асобных базыльянскіх друкарняў і іх выдавецкую прадукцыю звярталі

---

[1] Вознесенский А. В. Старообрядческие издания XVIII – нач. XIX века. Введение в изучение. – СПб., 1996.

[2] Вознесенский А. В., Мангилев П. И., Починская И. В. Книгоиздательская деятельность старообрядцев (1701–1918). – Екатеринбург, 1996.

[3] Тамсама. – С. 1–6.

[4] Гарбацкі А. А. Перыядычны друк у стараверaў // Брэсцкай царкоўнай уніі – 400. – С. 71–74; Горбацкий А. А. Старообрядчество на белорусских землях. – С. 201.

[5] Бобровский П. О. Русская греко-униатская церковь в царствование императора Александра I; Яго ж. Упразднение Супрасльской греко-униатской епархии и восстановление Виленской митрополичьей епархии. – Вильна, 1890.

ўвагу як айчынныя, так і замежныя гісторыкі[1]. Палітычны аспект дзейнасці базыльянскіх друкарняў (акаталічванне і ўдзел у рэвалюцыйным руху) знайшоў адлюстраванне ў працы П. Баброўскага, у якой магчымасць рэалізацыі базыльянамі выдавецкай дзейнасці падаецца як адна з прычын паланізацыйных працэсаў у Віленскай вучэбнай акрузе[2].

Найбольш грунтоўным замежным даследаваннем, прысвечаным выдавецкай дзейнасці базыльянскага ордэна, з'яўляецца праца польскай даследчыцы М. Підлыпчак-Маяровіч[3], у якой даецца характарыстыка гісторыі ўніяцкай (базыльянскай) выдавецкай дзейнасці і зместа выдавецкай прадукцыі. Змест і параўнаўчы аналіз богаслужбовай уніяцкай і праваслаўнай літаратуры, выдадзенай у тым ліку і ў друкарнях на беларуска-літоўскіх землях, адлюстраваны ў працы А. Хайнацкага[4]. Прадметам даследавання станавіліся і асобныя друкарні пры базыльянскіх манастырах, якія на сённяшні дзень знаходзяцца за межамі Беларусі[5].

У беларускай гістарыяграфіі праблема выдавецкай дзейнасці ўніяцкай царквы з канца XVIII ст. да 1839 г. застаецца па-за ўвагай. Прычынай гэтага з'яўляецца паступовы заняпад уніяцкай выдавецкай справы ў абазначаны перыяд. Нешматлікія звесткі аб друкарнях пры базыльянскіх кляштарах маюцца ў працах С. Марозавай. Аднак даследчыца асноўную ўвагу звяртае на мерапрыемствы па выкараненні ўніяцкай выдавецкай прадукцыі з ужытку як уласна ўніяцкіх парафій, так і пераведзеных у праваслаўе пасля 1839 г.[6]

Даследаванні, у якіх адлюстраваны разнастайныя аспекты гісторыі *каталіцкага кнігадрукавання*, можна падзяліць на некалькі груп. Першая група – агульныя даследаванні кнігавыдавецкай справы, якія выдзяляюць і каталіцкія выданні і друкарні[7]. Другая – даследаванні гісторыі хрысціянскіх цэркваў, дзе надаецца ўвага магчымасцям рэалізацыі выдавецкай дзейнасці каталіцкім

---

[1] В помощь составителям Сводного каталога старопечатных изданий кирилловского и глаголического шрифтов. Методический указатель. – М., 1978. – Вып. 3; Лабынцев Ю. А., Щавинская Л. Л. Западнобелорусское письменное наследие XVIII–XX вв. – Минск, 2004; Лабынцев Ю. А. Первый славяно-польский печатный «Лексикон» (1722) и его переиздания // Русско-польские связи в области книжного дела. Актуальные проблемы книговедения. – М., 1980. – С. 34–44; Cubrzyńska-Leonarczyk M. Oficyna supraska 1695–1803. Dzieje i publikacje unickiej drukarni ojców bazylianów. – Warszawa, 1993; Taż. Dziedzictwo Unii Brzeskiej. Z dziejów oficyny wydawniczej OO Bazylianów w Supraślu (1695–1803). – Białystok, 2007.

[2] Бобровский П. О. Противодействие базилианского ордена стремлению белого духовенства к реформам Русской греко-униатской церкви. – Вильна, 1889. – С. 10.

[3] Pidłypczak-Majerowicz M. Bazylianie w Koronie i na Litwie: Szkoły i książki w działalności zakonu. – Warszawa; Wrocław, 1986.

[4] Хойнацкий А. Западнорусская церковная уния в ея богослужении и обрядах. – Киев, 1871.

[5] Саламаха М. П. Друкарня Почаївського монастиря василіанського чину у XVIII – початку XIX ст. // Наук. вісн. Волин. нац. ун-ту. – 2011. – № 23. – С. 19–24.

[6] Марозава С. Моўная палітыка і практыка ўніяцкай царквы ў Беларусі // З гісторыі ўніяцтва на Беларусі. – Мінск, 1996. – С. 104–116.

[7] Бярозкіна Н. Ю. Гісторыя кнігадрукавання на Беларусі (XVI – пач. XX ст.). – Мінск, 2000; Мальдзіс А. Кнігадрукаванне ў Беларусі ў XVIII ст. // Книга, библиотечное дело и библиография в Белоруссии.

касцёлам у новых дзяржаўна-канфесійных умовах[1]. Асобна даследуюцца некаторыя групы каталіцкай выдавецкай прадукцыі[2]. Даследчыкамі разглядалася і дзейнасць манаскіх ордэнаў (альбо канкрэтнага ордэна) у арганізацыі выдавецкай справы[3]. Найбольшую колькасць літаратуры, прысвечанай выдавецкай дзейнасці, мае ордэн езуітаў[4]. Даследаванні рэгіянальнага характару звяртаюць увагу на тыя друкарні, што дзейнічалі ў канкрэтнай мясцовасці, што таксама дае магчымасць ацаніць маштаб уключэння ў справу кнігавыдавецтва каталіцкага касцёла[5]. Некаторыя каталіцкія друкарні маюць нарысы гісторыі сваёй дзейнасці. Аднак гэта тыя выдавецкія цэнтры, якія знаходзіліся за межамі Беларусі, таму матэрыялы гэтых даследаванняў могуць быць выкарыстаны выключна для параўнання (напрыклад, аб змесце выдавецкай прадукцыі), а таксама для рэканструкцыі сувязей з іншымі каталіцкімі выдавецкімі цэнтрамі[6].

Выдавецкая дзейнасць *евангелісцка-лютэранскай і евангелісцка-рэфармацкай канфесій* з канца XVIII да пачатку XX ст. вывучана даволі фрагментарна. Асноўная ўвага даследчыкаў звернута на перыяд, калі пратэстантызм меў найбольш моцныя пазіцыі на беларускіх землях (XVI–XVII стст.). Што датычыць пратэстанцкіх традыцый выдавецкай дзейнасці і іх развіцця ў канцы XVIII – пачатку XX ст., гэты аспект вывучаны ў нязначнай меры. Пэўную зацікаўленасць сярод даследчыкаў выклікала і працягвае выклікаць дзейнасць Расійскага біблейскага таварыства[7]. Часткова выдавецкая дзейнасць

---

[1] Грыгор'ева В. В., Завальнюк У. М., Навіцкі У. І., Філатава А. М. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII–XX ст.); Яноўская В. В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг.

[2] Умецкая Е. С. «Месенчник Полоцкий» – первый журнал дореволюционной Белоруссии // Из истории книги, библиотечного дела и библиографии в Белоруссии. – Минск, 1972. – С. 148–163; Librowski S. Katalog rubrucelli i schematyzmów diecezji i zakonów historycznej Polski znajdujacych się w księgozbiorze podręcznym Archiwum Diecezjalnego we Włocławku // Archiwa, biblioteki i muzea kościelne. – 1972. – T. 24. – S. 5–95.

[3] Самайлюк Т. Выдавецкая дзейнасць каталіцкіх манаскіх ордэнаў у Беларусі ў XVIII ст. // Недзяржаўная выдавецкая дзейнасць у Беларусі. Гісторыя і сучаснасць. – Мінск, 1997. – С. 15–16; Яе ж. Выдавецкая дзейнасць ордэна піяраў у Вільні (1754–1840) // Кніжная культура Рэчы Паспалітай. – Мінск, 2002. – С. 15–16.

[4] Encyklopedya wiedzy o jezuitach na Litwie i Rusi. – Kraków, 1996; Giżycki J. M. Materiały do dziejów Akademii Połockiej i szkół od niej zależnych. – Kraków, 1905; Kaczorowski W., Sękowski R. Drukarnia Połocka w latach 1787–1820. Problemy badawcze i próba odtworzenia produkcji wydawniczej // Jezuicka ars historica. – Kraków, 2001. – S. 219–244; Kadulska I. Źródła do dziejów drukarni Kolegium Jezuickiego i Akademii Połockiej (1797–1820) // Гісторыя і археалогія Полацка і Полацкай зямлі. – Полацк, 2003. – С. 143–149; Kadulska I. Kulturowa misja Akademii Połockiej na Białej Rusi. Pierwsza podróż do źródeł // Jezuicka ars historica. – Kraków, 2001. – S. 245–253.

[5] Рошчына Т. І. Слонім у кніжнай культуры Вялікага княства Літоўскага XVIII ст.: кнігавыданне і кнігазборы // Здабыткі. – 2002. – Вып. 5. – С. 40–47.

[6] Wanat B. J. Drukarnia Karmelu – Fortecy Najswiętszej Maryi Panny w Berdyczowie: działalność wydawnicza i poligraficzna Karmelitów Bosych w Berdyczowie na Ukrainie.

[7] Астафьев Н. Опыт истории Библии в России. – СПб., 1892; Кузняева С. А. Российское библейское общество и Белоруссия // Наш радавод. – Кн. 4, ч. 3. – С. 603–609; Российское библейское общество // Вест. Европы. – 1868. – Кн. 8. – С. 639–712; Тихомиров Б. А. Начало истории русского перевода Библии и Российское библейское общество [Электронны рэсурс]. – Рэжым

адлюстравана ў агульных даследаваннях па гісторыі пратэстантызму ў Расійскай імперыі[1].

Гісторыя *яўрэйскай выдавецкай дзейнасці* неаднаразова станавілася прадметам вывучэння даследчыкаў[2]. Разам з тым канфесійны аспект у пазначаных працах практычна не прадстаўлены або не выдзяляецца ў якасці асобнага кірунку. Адсутнічаюць падобныя звесткі і ў агульных даследаваннях па гісторыі яўрэяў, хоць аўтары і адзначаюць, што «святым ремеслом считали наши предки книгопечатание. Белоруссия стала центром книгоиздательской деятельности»[3].

Шэраг аўтараў разглядалі іўдзейскую выдавецкую дзейнасць у кантэксце агульнага развіцця яўрэйскай, агульнабеларускай або агульнаімперскай культуры[4]. Даследаванні па гісторыі культуры адзначаюць наяўнасць яўрэйскіх друкарняў і іх ролю ў развіцці мастацкай літаратурнай творчасці[5].

Кнігадрукаванне мусульманскай рэлігійнай літаратуры ў беларуска-літоўскіх губернях у XIX – пачатку XX ст. не было распаўсюджана. А. Філатава прыводзіць адзінкавы прыклад выдання ў 1803 г. у Вільні кнігі Юсуфа Сабалеўскага «Ізлажэнне веры Мухамеда, альбо ісламa. Узята з Карана і ўказанняў прарока – хадзісаў». Асноўная ж колькасць мусульманскіх рэлігійных кніг выдавалася ў другой палове XIX – пачатку XX ст. па-за межамі беларуска-літоўскіх губерняў[6].

«Кнігавыдавецкая спецыфіка» гэтай рэлігійнай групы заключалася ў тым, што замест друкаванай кніжнай прадукцыі яны стваралі рукапісную. Такія кнігі былі важным элементам падтрымання рэлігійнай ідэнтычнасці татар беларуска-літоўскіх губерняў на працягу некалькіх стагоддзяў. Аднак невялікая колькасць прадстаўнікоў гэтай этнічна-канфесійнай групы, і адпаведна невялікая колькасць крыніц падштурхоўвалі даследчыкаў пашыраць храналагічныя рамкі і тэрытарыяльныя межы. Напрыклад, А. Цітавец разглядала арабаграфічныя рукапісы татар Беларусі за перыяд XVII – першай паловы

доступу: http://www.portal-slovo.ru/theology/37752.php?ELEMENT_ID=37752&PAGEN_1=2; Чистович И. А. История перевода Библии на русский язык. – СПб., 1899.

[1] Лиценбергер О. А. Евангелическо-лютеранская церковь в Российской истории (XVI–XX вв.).

[2] Кнорринг В. В. Издательская деятельность общества для распространения просвещения между евреями в России: автореф. дис. … канд. ист. наук. – СПб., 2005; Пичуков В. Евреи и периодическая печать в Беларуси в конце XIX – начале XX в. // Евреи в Беларуси. История и культура. – 1998. – Вып. 2. – С. 37–49; Цинберг С. Л. История еврейской печати в России в связи с общественными течениями. – Пг., 1915; Эльяшевич Д. А. Правительственная политика и еврейская печать в России 1797–1917. – СПб.; Иерусалим, 1999.

[3] Зуборев Л. И. Белорусские евреи. – Минск, 2004. – С. 10.

[4] Сабалеўская В. А. Яўрэі Беларусі ў канцы XVIII – першай палове XIX стагоддзя: лад жыцця і культура; Скир А. Еврейская духовная культура в Беларуси. – Минск, 1995; Субботин А. П. В черте еврейской оседлости. – Вып. 1: Минск, Вильна, Ковна и их районы.

[5] Гаркави А. Я. Из истории культуры русских евреев // Сборник в пользу начальных еврейских школ. – СПб., 1896. – С. 99–108; Лыч Л. Гісторыя культуры Беларусі пад уладай Расійскай імперыі (канец XVIII ст. – 1917 г.). – Віцебск, 2007.

[6] Грыгор'ева В. В., Завальнюк У. М., Навіцкі У. І., Філатава А. М. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII–XX ст.). – С. 152–153.

XX ст.[1] У польскай гістарыяграфіі даследчыкі пад тэрмінам «польскія татары» разумеюць татар усіх тэрыторый, якія ўваходзілі ў склад Рэчы Паспалітай і аб'ядноўваюць пры аналізе іх рукапісную спадчыну[2]. І айчынныя, і замежныя даследчыкі аддавалі перавагу аналізу крыніцазнаўчых аспектаў, што дало магчымасць выявіць шэраг спецыфічных рыс дадзенай літаратуры. Напрыклад, напісанне тэкстаў арабскімі літарамі на польскай і беларускай мовах; асаблівасці афармлення духоўных кніг і г. д. Мусульманскія духоўныя кнігі, створаныя ў канцы XVIII – пачатку XX ст. на тэрыторыі беларускалітоўскіх губерняў, даследчыкамі асобна не разглядаліся, як і не аналізавалася выдавецкая дзейнасць гэтай этнаканфесійнай групы. У той жа час А. Цітавец пры падрыхтоўцы крыніцазнаўчай працы ўдалося выявіць у архівасховішчах і фондах бібліятэк Беларусі, Літвы, Расійскай Федэрацыі, Украіны, Польшчы і Вялікабрытаніі каля 80 рукапісных кніг і фрагментаў кніг беларускіх татар, якія датуюцца канцом XVIII – пачаткам XX ст., а ў прыватных зборах – 48. Таксама даследчыца ўстанавіла прозвішчы 9 перапісчыкаў і 24 уладальнікаў каранаў і іншай рэлігійнай літаратуры ў XIX – пачатку XX ст.[3]

Дабрачынная дзейнасць заўсёды была ў цэнтры ўвагі ўсіх канфесій. Але да гэтага часу сістэмнай працы, у якой з дапамогай кампаратыўнага метаду было б праведзена даследаванне гэтай праблемы, не маецца. На розных этапах даследаваліся асобныя складаючыя пытання, прычым розныя навукі па-рознаму разумелі феномен дабрачыннасці. Дабрачыннасць як складнік матываванай сацыяльна накіраванай дзейнасці можа разглядацца ў філасофіі (як дабрадзейнасць), у сацыялогіі (як асобны сацыяльны інстытут), псіхалогіі (як рэалізацыя патрэбы самарэалізацыі), тэалогіі (як хрысціянская рыса)[4]. У разрэзе асобных канфесій праблема ставілася неаднаразова, але толькі іўдзейская стала прадметам спецыяльнага даследавання. Разам з тым у апошнія гады даследчыкі пачынаюць цікавіцца такімі аспектамі праблемы, якія датычаць міжканфесійнай дабрачыннай дзейнасці. Напрыклад, дзейнасці праваслаўнай царквы і каталіцкага касцёла прысвечаны артыкул А. Хмяльковай. Прааналізаваўшы работу праваслаўнай і каталіцкай цэркваў у галіне апекі над дзецьмісіротамі, аўтар прыходзіць да высновы, што часта канфесійныя дабрачынныя ўстановы былі адзінымі арганізацыямі ў сваёй мясцовасці, якія дапамагалі бедным[5].

---

[1] Цітавец А. І. Арабаграфічныя рукапісы канца XVII – першай паловы XX ст. – крыніцы для вывучэння духоўнай культуры татараў Беларусі: дыс. ... канд. гіст. навук. – Мінск, 2007; Яе ж. Рукапісныя кнігі беларускіх татараў: сінтэз кніжных культур усходу і захаду // Здабыткі. – 2007. – Вып. 9. – С. 147–159.

[2] Tyszkiewicz J. Z historii tatarów polskich. 1794–1944. – S. 59–72.

[3] Цітавец А. І. Арабаграфічныя рукапісы канца XVII – першай паловы XX ст. – крыніцы для вывучэння духоўнай культуры татараў Беларусі. – С. 129–142.

[4] Сейко Н. А. Доброчинність у сфері освіти України (XIX – початок XX століття): автореф. дис. … д-ра пед. наук. – Луганськ, 2009. – С. 1.

[5] Хмелькова Е. Н. Опека православной и католической церкви над детьми сиротами в Гродненской губернии во второй половине XIX – начале XX вв. // Хрысціянства ў гістарычным лёсе беларускага народа. – Гродна, 2009. – Ч. 1. – С. 246.

У даследаваннях, што прысвечаны гісторыі дабрачыннасці і ролі ў ёй традыцыйных канфесій, сярод задач аўтары бачаць вызначэнне ролі канфесій у правядзенні медыка-сацыяльных мерапрыемстваў[1]. Аўтары адзінагалосны ў высновах аб высокай ступені заангажаванасці ўсіх канфесій у справу дабрачыннасці і адзначаюць, што «институт церкви сыграл особую роль в развитии теории и практики социальной помощи нуждающимся»[2].

Дабрачынная дзейнасць праваслаўнай царквы ў Беларусі з канца XVIII – першай паловы XIX ст. не вылучалася ў якасці прадмета даследавання. Гэта выклікана тым фактам, што ў гэты час праваслаўная царква не адыгрывала значнай ролі ў сферы дабрачыннасці. Некаторымі даследчыкамі і рэлігійнымі дзеячамі гэта тлумачыцца тым, што праваслаўныя прыходы былі пазбаўлены права юрыдычнай асобы[3]. Яны адзначаюць, што актыўнае ўключэнне праваслаўнай царквы ў сферу дабрачыннасці пачалося толькі з сярэдзіны XIX ст.[4] Гэта і перадвызначыла тое, што агульныя даследаванні па яе гісторыі абмежаваны храналагічна. У пераважнай большасці выпадкаў за ніжнюю мяжу бярэцца сярэдзіна або наогул канец XIX ст.[5] Даследаванні, што прысвечаны гісторыі сацыяльнай працы ў Беларусі і маюць шырокія храналагічныя рамкі (X–XX стст.), дзейнасць праваслаўнай царквы ў галіне дабрачыннасці ў канцы XVIII – пачатку XX ст. таксама не разглядаюць. Адсутнічае і тлумачэнне прычын, якія на гэта паўплывалі[6].

У рэканструкцыі гісторыі канфесійнай дабрачыннасці ў значнай ступені спрычыняюцца даследаванні асобных кірункаў яе дзейнасці (напрыклад, медыцынскай)[7]. Біяграфічныя даследаванні жыцця і дзейнасці праваслаўных іерархаў таксама хаця і ў нязначнай ступені (у параўнанні з персанальнай дабрачыннасцю духавенства іншых веравызнанняў) асвятляюць пытанне ўключэння іх у гэтую сферу[8]. У невялікай ступені асвятляюць кірункі дабрачыннасці і апублікаваныя працы, прысвечаныя гісторыі асобных цэркваў

---

[1] Кульпанович О. А. Роль милосердия и благотворительности в медицине Беларуси (XVI–XX вв.): автореф. дис. … канд. мед. наук. – М., 1997.

[2] Григорьев А. Д. Становление и развитие социальной работы на Беларуси (X–XX вв.). – Минск, 2000. – С. 41.

[3] Митрополит Воронежский и Борисоглебский Сергий. Краткий очерк социального служения православной церкви [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http://social-orthodox.info/2_1.htm. – Дата доступу: 21.04.2015.

[4] Социальное служение русской православной церкви [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http://social-orthodox.info/2_1.htm. – Дата доступу: 21.04.2015.

[5] Григорьев А. Д. Очерки истории социальной работы на Беларуси. – Минск, 1998; Кныш О. В. Развитие благотворительности на территории Беларуси в 60–90-е гг. XIX в. // Працы гістарычнага факультэта БДУ. – 2009. – Вып. 4. – С. 269–276; Пашенцев Д. А. Благотворительная деятельность русской православной церкви во второй половине XIX – начале XX века: автореф. ... дис. канд. ист. наук. – М., 1995; Шимукович С. Ф. Благотворительность в Беларуси в конце XIX – начале XX в. – Минск, 2006.

[6] Григорьев А. Д. Очерки истории социальной работы на Беларуси.

[7] Кульпанович О. А. Благотворительность в медицине Беларуси XVI–XXI вв. – Минск, 2006.

[8] Правящие архиереи Минской епархии (1793–2003). – Минск, 2003.

і манастыроў[1] і тэрытарыяльна-адміністрацыйных адзінак праваслаўнай царквы (епархій)[2]. У 2011 г. была абаронена кандыдацкая дысертацыя К. Марозька. У навуковай працы і артыкулах аўтара аналізуецца дабрачынная дзейнасць праваслаўнага духавенства Мінскай епархіі ў другой палове XIX – пачатку XX ст.[3] Робіцца выснова, што ў епархіі склалася два шляхі ажыццяўлення царкоўнага сацыяльнага служэння: падтрымка дзяржаўных збораў на дабрачынныя мэты і стварэнне ўласных структур для рэалізацыі сацыяльных праграм. На прыкладзе Мінскай епархіі аўтар паказала, што дабрачынная дзейнасць уласна праваслаўнай царквы адбывалася ў двух кірунках: 1) дапамога духоўным асобам і цэрквам (епархіяльныя папячыцельствы па доглядзе бедных духоўнага звання, царкоўна-прыходскія папячыцельствы); 2) на карысць прыхаджан (адкрыццё богаўгодных устаноў для пражывання адзінокіх састарэлых людзей, матэрыяльная падтрымка вучням царкоўна-прыходскіх школ).

Традыцыйна больш актыўным уключэннем у дабрачыннасць адрозніваласа манаскае духавенства, а манастыры выступалі дабрачыннымі інстытутамі. У дысертацыі А. Борун «Православные монастыри на территории Беларуси: правовой статус и социально-культурная деятельность (1839–1917 гг.)» адзначалася, што манастыры аказвалі насельніцтву не толькі духоўную дапамогу, але і сацыяльную падтрымку. У якасці асноўнай формы манаскага сацыяльнага служэння вылучана стварэнне спецыяльных структур для рэалізацыі сацыяльных праграм[4]. Даследаванні гісторыі праваслаўнага манаства адлюстроўваюць значную дыферэнцыяцыю па ступені ўключэння манастыроў у дабрачынную дзейнасць у залежнасці ад гістарычнага перыяду, чым пацвярджаюць даследаванні ў галіне гісторыі сацыяльнай дзейнасці праваслаўнай царквы[5].

Нягледзячы на тое, што *гісторыя стараверaў* беларуска-літоўскіх губерняў у канцы XVIII – пачатку XX ст. мае даволі вялікую гістарыяграфію, у ёй практычна адсутнічае такі аспект праблемы, як традыцыі, формы і змест

---

[1] Освящение Минского Преображенско-Варваринского первоклассного женского монастыря и Слово, произнесенное Его Преосвященством, Преосвященнейшим Александром, Епископом Минским и Бобруйским, по освящении монастырского храма. – Минск, 1874; Тарнопольский Г. Освящение Минского кафедрального Петро-Павловского собора. – Минск, 1897.

[2] Шейкин Г. Н. Полоцкая епархия. – Минск, 1997.

[3] Морозько Е. В. Конфессиональная и социально-культурная жизнь Беларуси во второй половине XIX – начале XX вв. (на примере Минской православной епархии): автореф. … канд. ист. наук. – Минск, 2011; Яе ж. Благотворительная деятельность Минской православной епархии (II пол. XIX в.) // Весн. Брэсц. ун-та. Сер. гуманітар. і грам. навук. – 2010. – № 2. – С. 49–55; Яе ж. Социальная деятельность монастырей Минской православной епархии (вторая половина XIX в.) // Вучоныя запіскі Брэсцкага дзяржаўнага ўніверсітэта імя А. С. Пушкіна. – 2012. – Вып. 8, ч. 1. – С. 122–129.

[4] Борун Е. Н. Православные монастыри на территории Беларуси: правовой статус и социально-культурная деятельность (1839–1917 гг.): автореф. … дис. канд. ист. наук. – Минск, 2015. – С. 17.

[5] Шафаржинская Н. Е. Русское монашество в XIX – начале XX века: культурологический аспект. – М., 2008.

дабрачыннасці ў асяроддзі вернікаў. У артыкуле Ю. Болатавай[1] адзначаецца, што са стараверамі звязаны многія старонкі гісторыі міласэрнасці, аднак раскрыцця і паглыблення гэтая думка не атрымала. Расійскія аўтары цесна звязваюць развіццё капіталістычных адносін і ўключэнне стараверaў у прадпрымальніцкую дзейнасць з маштабамі рэалізацыі імі дабрачыннай дзейнасці ў адносінах да сваіх абшчын. Аднак на беларускіх землях стараверы не былі сур'ёзна ўключаны ў сферу прамысловасці і гандлю, і не маглі выступаць у якасці значных мецэнатаў.

Першыя спробы вывучэння гісторыі і дзейнасці *дабрачынных арганізацый рымска-каталіцкага касцёла* адносяцца яшчэ да пачатку XIX ст. У гэты час у Вільні выдаваўся часопіс «Dzieje dobroczynności krajowej i zagraniczney», у якім асвятлялася гісторыя, стан і дзейнасць дабрачынных устаноў рымска-каталіцкага касцёла. Гэтае ж выданне асвятляе становішча і дзейнасць шпіталяў як асобных інстытутаў[2]. У часопісе паказана таксама дзейнасць розных рэлігійных аб'яднанняў, напрыклад, таварыстваў на выпадак смерці[3]. Часопіс дае магчымасць ацаніць заангажаванасць прадстаўнікоў рымска-каталіцкага духавенства ў справы дабрачынных арганізацый, якія дзейнічалі ў губернскіх і павятовых гарадах. Так, мінскаму таварыству фінансава дапамагаў С. Богуш-Сестранцэвіч, ксёндз Антоні Дзядэк, ксёндз-канонік Мэнчынскі, кляштар мінскіх сясцёр-бернардзінак, біскуп Я. Дэдэрка і г. д. На сучасным этапе ў польскай гістарыяграфіі з'яўляюцца даследаванні па гісторыі дабрачынных арганізацый у Расійскай імперыі[4].

У рамках краязнаўчых даследаванняў дабрачынная дзейнасць каталіцкага касцёла асвятлялася ў працах Ю. Ядкоўскага[5], Я. Гіжыцкага[6]. Аўтары ў нязначнай ступені вывучалі праблему, ускосна згадваючы пра дабрачынныя ініцыятывы. Напрыклад, Я. Гіжыцкі пры даследаванні гісторыі Мазыра звяртаў увагу на адукацыйную дзейнасць марыявітак, якія частку дзяўчат (што паходзілі з незаможных сем'яў) навучалі бясплатна[7]. На сучасным этапе ў краязнаўчых працах таксама згадваюцца ініцыятывы каталіцкага касцёла[8].

---

[1] Болатава Ю. Стараабраднікі Беларускага Падзвіння і Падняпроўя: гісторыя і сучаснасць // Беларускі гістарычны часопіс. – 2008. – № 9. – С. 12.

[2] Stan szpitalów i szkołek parafialnych w dyecezyi Wileńskiey w powiecie i dekanacie kowieńskim, podług generalnej wizyty odprawioney, roku 1821 przez miejscowego dziekana X. Filipa Kopeckiego kan. brzeskiego // Dzieje dobroczynności krajowej i zagraniczney z wiadomościami ku wydoskonaleniu jey służącemi. – 1824. – T. 4. – S. 1–9.

[3] Dzieje dobroczynności. – 1824. – T. 4. – S. 62–68.

[4] Markiewiczowa H. Działalność opiekuńczo-wychowawcza Wileńskiego Towarzyswa Dobroczynności. – Warszawa, 2010.

[5] Jodkowski J. Grodno. – Wilno, 1923.

[6] Giżycki J. M. Luźne kartki z przeszłości. Mozyrz. – B.m., b.r.

[7] Ibid.

[8] Татаринов Ю. А. Города Беларуси в некоторых интересных исторических сведениях. Витебщина. – Минск, 2006; Яго ж. Города Беларуси в некоторых интересных исторических сведениях. Могилёвщина. – Минск, 2007; Яго ж. Города Беларуси в некоторых интересных исторических сведениях. Минщина. – Минск, 2008; Яго ж. Города Беларуси в некоторых интересных исторических сведениях. Гродненщина. – Минск, 2009; Яго ж. Города Беларуси в некоторых интересных исторических сведениях. Брестчина. – Минск, 2010.

Асаблівасцю гэтых прац з'яўляецца апісальнасць, адсутнасць аналізу дзейнасці дабрачынных устаноў.

Дабрачыннасць, як адзін з кірункаў дзейнасці канкрэтных прадстаўнікоў духавенства, адзначаецца ў даследаваннях біяграфічнага характару[1]. Прычым удзел іх у дабрачыннасці часцей за ўсё абмяжоўваўся выдзяленнем матэрыяльных сродкаў на канкрэтныя ініцыятывы[2].

У даследаваннях па гісторыі асобных касцёлаў, кляштараў, ордэнаў, ордэнскіх правінцый не абміналіся ўвагай і тыя ініцыятывы, якія гістарычна спадарожнічалі канкрэтнаму аб'екту. Менавіта гэтыя працы побач з даследаваннямі гісторыі асобных устаноў маюць найбольшую інфармацыйную змястоўнасць па праблеме. Так, у працах Ю. Макарчыка[3] даследуецца гісторыя літоўска-беларускай правінцыі францысканцаў. У асобны параграф выдзелена дабрачынная дзейнасць францысканцаў на беларуска-літоўскіх землях. Да яе формаў аўтар залічвае ўтрыманне шпіталяў пры кляштарах і апісвае дзейнасць асноўнай колькасці з іх у перыяд з канца XVII да сярэдзіны XIX ст. Падобнага роду даследаванні маюць як іншыя правінцыі канкрэтных ордэнаў і кангрэгацый (дамініканцы[4], місіянеры[5]), так і іх асобныя кляштары[6]. У артыкуле У. Дзянісава згадваецца пра апеку над дзяўчатамі-сіротамі – бясплатная адукацыя пры кляштары бенедыкцінак; а таксама выхаванне хлопчыкаў-сірот шляхецкага паходжання ў бенедыкцінцаў, шпіталі пры кляштарах баніфратраў і рохітаў[7].

У працах па гісторыі адукацыі даследчыкі спецыяльна не канцэнтруюцца на пытаннях дабрачыннасці рымска-каталіцкага касцёла. Аднак, у асобных

---

[1] Попов М. А. Митрополит С. Богуш-Сестренцевич (1731–1826): роль в формировании правительственной политики по отношению к Римско-католической церкви на белорусских землях (конец XVIII – первая четверть XIX в.); Fajecki A. Biskupi z naszej Almy (Katalog biskupów z pośród b. wychowanków Rz. – Kat. Akademii Petersburskiej od r. 1842–1918. Przyczynek do dziejów Akademii).

[2] AU KUL (Архіў Люблінскага каталіцкага ўніверсітэта). – Salwa T. Ks. Andrzej Pohl (1742–1820). Życie i działalność. Praca licencjacka. – Lublin, 1962.

[3] Makarczyk J. Kustodia Grodzieńska zakonu braci mniejszych konwentualnych w latach 1687–1832. – Гродна, 2006; Tenże. Prowincja litewsko-białoruska zakonu braci mniejszych konwentualnych w latach 1687–1845.

[4] Brzoziecki S. Litewska prowincja dominikanów // Dominikanie. Gdańsk – Polska – Europa / red. D. Dekański, A. Golembnik, M. Grubka. – Gdańsk; Pełplin, 2003. – S. 139–167; Wołyniak. Wykaz klasztorów Dominikańskich prowincji Ruskiej; Tenże. Wykaz klasztorów Dominikańskich prowincji Litewskiej.

[5] Księga pamiątkowa trzechsetlecia zgromadzenia księży misjonarzy 1625 – 1925; Salwa T. Litewska prowincja księży misjonarzy. 1794–1842. – Kraków, 1981; Rosiak S. Prowincja Litewska sióstr miłoserdzia. Szkic z dziejów martyrologji Kościoła Katolickiego pod zaborem rosyjskim. – Wilno, 1933; Smora. Z przeszłości obydwóch zgromadzeń w zaborze Rossyjskim // Roczniki obydwóch zgromadzeń św. Wincentego a Paulo. – 1913. – Rok XIX. – S. 37–56, 128–150, 226–249, 324–348.

[6] Popowska M. Rys dziejów Kartuzji Bereskiej w latach 1648–1831. – Wilno, 1938.

[7] Дзянісаў У. Касцёлы г. Мінска ў XVI – пачатку XX стст. (паводле дакументаў НГАБ) [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http://niab.by/stat/dzianisau_kascioly/. – Дата доступу: 02.10.2012.

з іх паказваецца фінансавая дапамога бедным вучням, якую аказвалі ўсе ўзроўні каталіцкіх навучальных устаноў. Так, у артыкуле А. Самусіка, прысвечаным манаскім гімназіяльным вучылішчам Гродзенскай губерні, паказана сувязь паміж прыватнымі грашовымі ахвяраваннямі і рэалізацыяй дабрачыннай дзейнасці манаскім духавенствам[1].

У працах, прысвечаных гісторыі рымска-каталіцкага касцёла або канфесійнай гісторыі ў цэлым, праблема дабрачыннасці таксама час ад часу вывучалася ў розных аспектах. Так, прэлат С. Шантыр звярнуў увагу на канвікты пры школах[2]. Даследаванне гісторыі Віленскай дыяцэзіі аўтарства Я. Курчэўскага ў найбольш поўнай меры дае ўяўленне пра маштабы дабрачыннай дзейнасці рымска-каталіцкага касцёла на беларуска-літоўскіх землях[3]. Аўтар апісаў практычна ўсе дабрачынныя ініцыятывы каталіцкага касцёла: утрыманне шпіталяў, школ, фінансаванне канкрэтных ініцыятыў, дзейнасць брацтваў у галіне дабрачыннасці, апеку над дзецьмі-сіротамі і г. д. Багатая даследаваннямі ў галіне канфесійнай гісторыі сучасная польская гістарыяграфія[4]. Як на адзін з яе элементаў аўтары звяртаюць увагу на дабрачынныя ініцыятывы рымска-каталіцкай царквы.

На працягу апошняга дваццацігоддзя канфесійная гісторыя стала адным з прыярытэтных кірункаў беларускай гістарычнай навукі. Але, нягледзячы на агульную распрацаванасць асноўных напрамкаў канфесійнай гісторыі, дабрачыннай дзейнасці ўвага ў даследаваннях надаецца невялікая. Адзінай працай, у якой упершыню асобна асвятляецца дабрачыннасць рымска-каталіцкага касцёла з'яўляецца манаграфія І. Ганчара і І. Ганчарука[5]. Але яе аўтары пад дабрачыннасцю разумеюць выключна ўтрыманне шпіталяў пры касцёлах і не звяртаюць увагі на іншыя кірункі дабрачыннай дзейнасці.

Спецыяльных даследаванняў як па гісторыі *ўніяцкай, так і пратэстанцкай дабрачыннасці* на беларуска-літоўскіх землях у 1772–1914 гг. не здзейснена. У даследаваннях па гісторыі асобных базыльянскіх манастыроў і гісторыі ўніяцкай царквы як асобны кірунак дзейнасці дабрачыннасць не выступае. Яна асвятляецца ў кантэксце або паралельна з іншымі напрамкамі дзейнасці (напрыклад, адукацыйным). У працах, прысвечаных гісторыі пратэстанцкай царквы, у пераважнай большасці выпадкаў дабрачыннасць разглядаецца

[1] Самусік А. Ф. Манаскія гімназіяльныя вучылішчы Гродзенскай губерні ў першай трэці XIX стагоддзя // Весн. Гродзен. дзярж. ун-та імя Янкі Купалы. Сер. 1. – 2007. – № 3. – С. 44–48.

[2] Szantyr S. Zbiór wiadomości o Kościele i religii katolickiej w Cesarstwie Rossyjskiem, a szczególniej w prowincjach od Polski przyłączonych od czasu pierwszego rozbioru Polski aż do końca panowania Aleksandra I i początków panowania cesarza Mikołaja I. Zebrany z pism urzędowych, dokumentów i własnego widzenia. – S. 206–208.

[3] Kurczewski J. Biskupstwo Wileńskie. – Wilno, 1911.

[4] Dola K. Opieka społeczna Kościoła // Historia Kościoła w Polsce / red. B. Kumor, Z. Obertyński. – Poznań; Warszawa, 1974. – T. 1, cz. 2. – S. 368; Gach P. P. Struktury i działalność duszpasterska zakonów męskich na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska w latach 1773–1914. – Lublin, 1999. – S. 63; Litak S. Kościół łaciński w Rzeczypospolitej około 1772 roku. Struktury administracyjne. – Lublin, 1996. – S. 103, 497.

[5] Ганчарук І. Г., Ганчар А. І. Рымска-каталіцкі касцёл у Беларусі (1772–1830 гг.).

выключна як адзін з кірункаў дзейнасці[1]. Дабрачыннасць як напрамак дзейнасці пратэстанцкай царквы разглядаецца і ў працах па гісторыі расійскіх немцаў[2].

Праблема яўрэйскай апекі і дабрачыннасці ў беларуска-літоўскіх губернях падымалася ў дарэвалюцыйнай гістарыяграфіі ў сувязі з абвастрэннем сацыяльных праблем (у першую чаргу з праблемай беднасці) шматлікага яўрэйскага насельніцтва[3]. У сучаснай беларускай гістарыяграфіі тэма яўрэйскай дабрачыннасці даследуецца дастаткова актыўна. Разгледжаны праблемы вытокаў яўрэйскай дабрачыннасці, станаўленне і развіццё таварыстваў (іх разнастайных форм і відаў), умяшальніцтва дзяржавы ў сферу яўрэйскай сацыяльнай апекі і яе рэгуляванне ў беларуска-літоўскіх губернях на працягу XIX – пачатку XX ст.[4] Пытанні развіцця сістэмы яўрэйскай дабрачыннасці падымаліся і ў сувязі з разглядам больш шырокіх праблем. Сістэма аналізавалася як складовая частка агульнай сістэмы дабрачыннасці ў беларуска-літоўскіх губернях у канцы XIX – пачатку XX ст.[5] Праблемы сацыяльнай няроўнасці ў яўрэйскім асяродку і сацыяльнай апекі разглядаліся ў сувязі з развіццём і трансфармацыяй яўрэйскай супольнасці ў беларуска-літоўскіх губернях у XIX – пачатку XX ст.[6] Таксама ў беларускай гістарыяграфіі пачалося вывучэнне вузкіх напрамкаў яўрэйскай дабрачыннасці, напрыклад, апекаванне дзецьмі-сіротамі[7].

---

[1] Іванова Л. Лютэранская кірха ў Мінску ў XIX – пачатку XX ст. // Мінск і мінчане: дзесяць стагоддзяў гісторыі (да 510-годдзя атрымання Менскам магдэбургскага права). – Мінск, 2010; Лиценбергер О. А. Евангелическо-лютеранская церковь в Российской истории (XVI–XX вв.); Яе ж. Римско-католическая и евангелическо-лютеранская церкви в России: сравнительный анализ взаимоотношений с государством и обществом (XVIII – начало XX в.): автореф. дис. … д-ра ист. наук. – Саратов, 2005.

[2] Напрыклад: Клаус А. Духовенство и школы в наших немецких колониях // Вест. Европы. – 1869. – Кн. 1. – С. 138–174.

[3] Яновский С. Еврейская благотворительность // Трудовая помощь. – Пг., 1902. – № 10. – С. 570–615.

[4] Григорьев Г. Из истории еврейской благотворительности // Евреи Беларуси. – Минск, 1998. – Вып. 2. – С. 30–36; Савицкий Э. Еврейская благотворительность в Беларуси XIX–XX вв. // Евреи Беларуси. – Минск, 1998. – Вып. 3. – С. 6–25; Функ Ю. В. Еврейская благотворительность в Беларуси в XIX – начале XX в. и источники ее исследования: дис. ... канд. ист. наук. – Минск, 1999; Яе ж. Евреи Беларуси в конце XIX – начале XX в. – Минск, 1998; Яе ж. Открытая («временная») форма еврейской благотворительности в XIX – нач. XX в. // Евреи Беларуси. – Минск, 2001. – Вып. 6. – С. 60–67.

[5] Шимукович С. Ф. Благотворительность в Беларуси в конце XIX – нач. XX века.

[6] Сабалеўская В. Сацыяльныя змены ў асяроддзі беларускіх яўрэяў (канец XVIII – першая палова XIX стагоддзя) // Евреи Беларуси. – Минск, 2000. – Вып 5. – С. 38–51; Яе ж. Город как доминанта еврейской культуры Беларуси (конец XVIII – нач. XX вв.) // Весн. Гродзен. дзярж. ун-та імя Янкі Купалы. Сер. 1. – Гродна, 2010. – № 1. – С. 71–77; Яе ж. Феномен беднасці беларускіх яўрэяў у другой палове XIX стагоддзя // Беларускі гістарычны часопіс. – 2010. – № 12. – С. 13–18; Яе ж. На перакрыжаванні: габрэйская супольнасць Берасцейшчыны ва ўмовах мадэрнізацыі (другая палова XIX – пач. XX стст.) // ARCHE. – 2013. – № 4. – С. 10–51.

[7] Хмелькова Е. Н. Еврейская благотворительность в отношении сирот и детей бедных родителей в Гродненской губернии (вторая половина XIX – нач. XX в.) // Наука-2010. – Гродно, 2010. – Ч. 1. – С. 95–98.

У адрозненне ад яўрэйскай *мусульманская дабрачыннасць* у беларуска-літоўскіх губернях разгледжана значна менш. У шэрагу публікацый, прысвечаных станаўленню таварыстваў і ўстаноў сацыяльнай апекі ў татар Расійскай імперыі, беларуска-літоўскія губерні не разглядаюцца[1]. Фрагментарныя звесткі пра дабрачынныя традыцыі сярод татарскага насельніцтва беларуска-літоўскіх губерняў утрымліваюцца ў працах, прысвечаных гісторыі літоўскіх/польскіх/беларускіх татар[2], а таксама ў даследаваннях па канфесійнай гісторыі і гісторыі культуры[3].

1.2. Крыніцы

Комплекс фактаграфічнага матэрыялу даследавання базіруецца на шырокай палітры гістарычных крыніц, геаграфічны спектр якіх ахоплівае архіўныя калекцыі Беларусі, Расіі, Польшчы, Літвы і Украіны. Улічваючы спецыфіку вывучаемага аб'екта, акрамя традыцыйна выкарыстоўваемых тэматычных дакументальных збораў Расійскага дзяржаўнага гістарычнага архіва (г. Санкт-Пецярбург) (РДГА); Дзяржаўнага архіва Расійскай Федэрацыі (г. Масква) (ДАРФ); Дзяржаўнага гістарычнага архіва Літвы (г. Вільнюс) (ДГАЛ); Нацыянальнага гістарычнага архіва Беларусі (г. Мінск) (НГАБ); Нацыянальнага гістарычнага архіва Беларусі ў Гродне (НГАБГ), аўтарамі прааналізаваны вузкаспецыялізаваныя архівы: архіў місіянераў у Кракаве на Страдаме (AMS), архіў Правінцыі Паўднёвай Польшчы езуітаў у Кракаве (АРРРТJ) і інш. Багаты пласт матэрыялу выяўлены таксама ў Каўнаскім акруговым архіве (КАА) і ў Аддзеле рукапісаў Ягелонскай бібліятэкі Ягелонскага ўніверсітэта ў Кракаве.

Нягледзячы на раскіданасць матэрыялаў па шматлікіх фондах, часам зусім недатычных да тэмы або яе асобных аспектаў, эўрыстычную першааснову склалі наступныя фонды: з *РДГА* – ф. 1282 – канцылярыя міністра

---

[1] Баязитов И. Вакфы и история благотворительности у мусульманских народов [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http://www.info-islam.ru/publ/statji/vakfy_i_istorija_blagotvoritelnosti_u_musulmanskikh_narodov/5-1-0-25726; Салихов Р. Татарская буржуазия и развитие мусульманской благотворительности во второй половине XIX – начале XX веков [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http://dakazan.ru/2010-04-07/tatarskaya-burzhuaziya-i-razvitie-musulmanskojj-blagotvoritelnosti-vo-vtorojj-polovine-xix-%E2%80%93-nachale-xx-vekov/; Миннуллин З. С. О мотивации благотворительной деятельности у татар (XIX – нач. XX в.) // Благотворительность в России. – СПб., 2004. – С. 160–165; Яго ж. Этапы развития и количественная характеристика мусульманских благотворительных организаций России (XIX – начало XX в.) // Благотворительность в России. – СПб., 2007. – С. 105–126.

[2] Александровіч Р. Татарскі след у гісторыі Навагрудчыны // Навагрудчына ў гістарычнакультурнай спадчыне Еўропы. – Мінск, 2010. – С. 215–225; Гришин Я. Я. Польско-литовские татары. – Казань, 1995; Канапацкі І. Б., Смолік А. І. Гісторыя і культура беларускіх татар. – Мінск, 2000; Мухлинский А. Исследования о происхождении и состоянии литовских татар. – Минск, 1993; Шимилевич М. Литовские татары. Этнографический очерк // Виленский календарь на 1906 г. – Вильно, 1905. – С. 63–74.

[3] Грыгор'ева В. В., Завальнюк У. М., Навіцкі У. І., Філатава А. М. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII–XX ст.). – С. 145–155; Канапацкая З. Мечети как центры сохранения культуры татар Беларуси, Литвы и Польши // Іслам і мусульмане Беларусі ў XX стагоддзі. – С. 137–151.

ўнутраных спраў, ф. 1269 – яўрэйскі камітэт, ф. 823 – канцылярыя мітрапалітаў грэка-ўніяцкіх цэркваў, ф. 821 – Дэпартамент духоўных спраў замежных веравызнанняў пры Міністэрстве ўнутраных спраў, ф. 732 – Галоўнае праўленне вучылішчаў Міністэрства народнай асветы, ф. 733 – Дэпартамент народнай асветы, ф. 796 – канцылярыя Св. Сінода, ф. 797 – канцылярыя обер-пракурора Св. Сінода; з *Аддзела рукапісаў РНБ* (г. Санкт-Пецярбург) – ф. 629 – асабісты фонд В. Ф. Ратча; з *ДАРФ* – ф. 109 – трэцяе аддзяленне імператарскай канцылярыі; з *ДГАЛ* – ф. 378 – канцылярыя Віленскага генерал-губернатара, ф. 604 – Віленская рымска-каталіцкая кансісторыя, ф. 605 – Віленская праваслаўная духоўная кансісторыя, ф. 634 – Літоўская грэка-ўніяцкая духоўная кансісторыя, ф. 694 – Віленская курыя рымска-каталіцкай мітраполіі, ф. 991 – Дырэкцыя школ Віленскай губерні; з *НГАБ* – ф. 136 – Мінская праваслаўная кансісторыя, ф. 159 – Мінскі павятовы суд, ф. 295 – канцылярыя Мінскага грамадзянскага губернатара, ф. 1297 – канцылярыя Віцебскага, Смаленскага і Магілёўскага генерал-губернатара, ф. 1430 – канцылярыя Віцебскага грамадзянскага губернатара, ф. 1781 – Магілёўская рымска-каталіцкая кансісторыя, ф. 1952 – евангелісцка-лютэранская царква ў Беларусі, ф. 2001 – канцылярыя Магілёўскага грамадзянскага губернатара, ф. 2556 – Віцебскае Свята-Уладзімірскае брацтва, ф. 2318 – Магілёўскае Богаяўленскае брацтва, ф. 3157 – канцылярыя папячыцеля Беларускай навучальнай акругі, ф. 3245 – Беларуская ўніяцкая кансісторыя, ф. 3367 – Полацкая ўніяцкая кансісторыя; з *НГАБГ* – ф. 1 – канцылярыя Гродзенскага грамадзянскага губернатара.

У корпусе выяўленых пісьмовых матэрыялаў можна вылучыць некалькі груп (па відавых найменнях):

а) заканадаўчыя і нарматыўна-прававыя акты;

б) матэрыялы справаводства;

в) дакументы асабістага паходжання;

г) уласна духоўна-рэлігійная (царкоўная) прадукцыя;

д) перыядычныя выданні.

Заканадаўчыя і нарматыўна-прававыя акты. Пасля далучэння тэрыторыі Беларусі, Літвы і Правабярэжнай Украіны ўрад Расійскай імперыі сутыкнуўся са складанымі ўзаемаадносінамі паміж канфесіямі гэтай тэрыторыі. Яны патрабавалі пастаяннага ўмяшальніцтва на вышэйшым узроўні і адпаведных заканадаўчых крокаў. З другога боку, сам факт далучэння і ўвядзення расійскага заканадаўства правакаваў супярэчнасці ў атмасферы канфесійнага жыцця рэгіёна (новая рэчаіснасць = новыя формы адносін). У выніку на працягу XIX – пачатку XX ст. была выпрацавана значная колькасць заканадаўчых актаў, якія выдаваліся ў выглядзе тэматычных зборнікаў дакументаў і ўключаліся ў спецыяльныя юрыдычныя працы[1].

[1] ПСЗРИ: Собр. 1-е с 1649 по 12 декабря 1825 г.: в 45 т. – СПб., 1830–1849; ПСЗРИ2: Собр. 2-е с 12 декабря 1825 г.: в 55 т. – СПб., 1830–1885; Законоположения и правительственные распоряжения до римско-католической церкви в России, относящиеся до времени царствования царя Петра и Иоанна Алексеевичей с 1669 по 1867. – Вильно, 1868; Собрание постановлений по части

Гэтыя заканадаўчыя зборы ўтрымліваюць царскія маніфесты, імянныя ўказы, загады і наказы, якія вызначалі статус розных канфесій, структуру кіравання, правядзенне царкоўных рэформ, прававое становішча духавенства. У цэлым, яны характарызуюць законатворчую дзейнасць органаў дзяржаўнай улады ў сферы рэлігійных адносін фармату *дзяржава – царква – вернікі* і міжканфесійных зносін па мадэлі *царква/царква – вернікі/вернікі.*

У сваю чаргу, тэматыку выкарыстаных прававых помнікаў можна сістэматызаваць па чатырох напрамках: 1) дакументы аб агульнай палітыцы ўрадавага канфесійнага курса; 2) дакументы, што закраналі адміністрацыйную сістэму органаў кіравання рознымі веравызнаннямі; 3) дакументы, прысвечаныя арганізацыі царкоўна-прыходскага жыцця; 4) дакументы прыватнага характару, выданне якіх было звязана з канкрэтнымі падзеямі і абставінамі (прадастаўленне пэўных ільгот праваслаўнай царкве ці, наадварот, накладанне санкцый на рымска-каталіцкую ў сувязі з паўстаннямі 1830–1831, 1863–1864 гг. і інш.).

Аналіз практычнай рэалізацыі імператарскіх і ўрадавых законаў на месцах ажыццёўлены на падставе дакументальных калекцый айчынных (мясцовых) архівасховішчаў. Менавіта яны скамплектавалі самую масавую групу даследаваных тэматычных крыніц – ***матэрыялаў справаводства***. Структура дадзенай групы даволі неаднародная. Па функцыянальным прызначэнні дакументаў у ёй змяшчаюцца падгрупы:

распараджальнай дакументацыі;
справаздачнай дакументацыі;
улікова-статыстычных дакументаў;
дзелавой перапіскі;
судова-следчых спраў.

У падгрупе *распараджальнай дакументацыі* неабходна размяжоўваць два яе змястоўна розныя кірункі: матэрыялы цэнтральных і мясцовых органаў дзяржаўнай улады Расійскай імперыі і матэрыялы органаў царкоўнага кіравання.

Першы кірунак прадстаўлены цыркулярамі, распараджэннямі, прадпісаннямі, аб'явамі і інструкцыямі ўзроўню Міністэрства ўнутраных спраў, генерал-губернатарства, губернскага і павятовага кіраўніцтва. Іх інфармацыйны патэнцыял раскрывае так званы ўнутраны свет створанай заканадаўчай прасторы, адказваючы на пытанне – наколькі магчыма было прывесці ў жыццё тое ці іншае мерапрыемства, зыходзячы з асаблівасцей функцыянавання

раскола. – СПб., 1875; Леванда В. О. Полный хронологический сборник законов и положений, касающихся евреев, от Уложения царя Алексея Михайловича до настоящего времени. – СПб., 1874; Оршанский И. Г. Русское законодательство о евреях: Очерки и исследования. – СПб., 1877; Голицын Н. Н. История русского законодательства о евреях. – СПб., 1886. – Т. 1; Акты, издаваемые Виленскою комиссиею для разбора древних актов. – Вильна, 1889. – Т. 16; Климов Н. Ф. Постановление по делам православной церкви и духовенства в царствование императрицы Екатерины II. – СПб., 1902. – Вып. 1; Белоголов И. Акты и документы, относящиеся к устройству и управлению римско-католических церквей в России: в 2 т. – Пг., 1915.

беларуска-літоўскіх губерняў. Ступень рэалізацыі гэтых нарматыўных практык выклікала шэраг карэкціруючых, дапаўняльных, удакладняльных прадпісанняў больш дробнага або прыватнага характару для вырашэння пытанняў «на месцы». Сярод найбольш складаных сустракаюцца: абгрунтаванне і арганізацыя царкоўнай адміністрацыйна-тэрытарыяльнай структуры розных канфесій (уладкаванне або заснаванне прыходаў, брацтваў, культавае будаўніцтва і г. д.); фінансавае забеспячэнне іх жыццядзейнасці; рэгуляванне міжканфесійных пераходаў (што тычылася галоўным чынам хрысціянскіх канфесій), «змешаных» шлюбаў (што суправаджалася і абцяжарвалася ломкай традыйных уяўленняў аб сямейных адносінах), дыялогу хрысціянскіх і нехрысціянскіх канфесій; абмежаванне грамадскай дзейнасці прадстаўнікоў духоўнага сану. Абапіраючыся на розныя ўмовы ўнутрыпалітычнага становішча рэгіёна, мэты ўлад, гэтым захадам уласцівы дэкларатыўна-інструкцыйны, санкцыянаваны, стымулюючы і кампенсатарны змест.

Вывучэнне дадзеных крыніц таксама дапамагае прасачыць этапы падрыхтоўкі будучых дзяржаўных дакументаў у вобласці канфесійнай палітыкі, зразумець перадумовы іх стварэння, удакладніць акалічнасці гістарычных падзей, якія вызначалі дзяржаўную палітыку ў стаўленні да розных канфесій на працягу XIX і ў пачатку XX ст.

Другі кірунак уключае папскія энцыклікі і біскупскія пасланні, булы, інструкцыі, дакументы Ватыкана, пастановы сабораў і дакументы касцёльнага права[1], мемарандумы, звароты, заключэнні кансісторый, рашэнні і пастановы Св. Сінода[2], статуты брацтваў, дабрачынных таварыстваў[3] і г. д. (большасць з іх апублікавана ў тэматычных зборніках дакументаў). Тут акрамя раскрыцця галоўных рыс унутранага царкоўнага жыцця магчыма прасачыць пазіцыю царквы і яе рэакцыю на рэлігійную палітыку дзяржавы, іх узаемаадносіны, прычыны канфліктаў і непаразуменняў, а тым самым убачыць рэальную карціну тагачаснай канфесійнай сітуацыі.

Яскравы прыклад таму Кніга (журнал) пастаноў Літоўскай духоўнай грэка-ўніяцкай кансісторыі (знаходзілася ў Жыровічах Гродзенскай губерні) за верасень 1838 г.[4] З яе відаць, што за адзін толькі месяц кансісторыя 24 разы прымала рашэнні, накіраваныя на падаўленне іншадумства ў сувязі з працэсам ліквідацыі ўніяцкай царквы. У пастановах вызначаліся розныя формы пакарання святарам і манахам, нязгодным з палітыкай рэфарміравання і выцяснення ўніяцкай царквы (высылка ў манастыр; выдаленне з прыхода; выклік

[1] Dokumenty Soborów Powszechnych: w 5 t. – Kraków, 2004. – T. IV: 1511–1870. Lateran V, Trydent, Watykan I.

[2] Собрание мнений и отзывов Филарета, Митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам, издаваемое под редакциею преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. – СПб., 1885–1888. – Т. 2. – 1885.

[3] Ustawy Towarzystwa dobroczynności w Mińsku // Dzieje dobroczynności. – 1820. – Rok 1. – C. 348–358; Towarzystwo dobroczynności Grodzieńskie. Posiedzenie generalne i zdanie dorocznej sprawy, d. 12 grudnia 1829 roku // Dzieje dobroczynności. – 1821. – Rok 2. – S. 4–31.

[4] ДГАЛ. – Ф. 634. – Воп. 1. – Спр. 47.

«для тлумачэння і экзамена» ў Жыровіцкі манастыр, які стаў цэнтрам «перавыхаваня» для «непаслухмяннага» духавенства).

Справаздачныя дакументы з'яўляюцца памежнай групай, бо змяшчаюць не толькі тэкставую аналітычную частку заключэнняў справаздачнай асобы (губернатара, епіскапа, святара і інш.) аб стане той ці іншай справы, але і статыстычна-ўліковыя звесткі ў выглядзе дадаткаў са спісаў і табліц. У першую чаргу да іх адносяцца штогадовыя справаздачы обер-пракурора Св. Сінода, што друкаваліся ў «Епархиальных ведомостях»; штогадовыя агляды губернатараў; справаздачы кліра аб стане навучальных акруг, школ, працэсе навучання, паспяховасці навучэнцаў; справаздачы жаночых вучылішчаў, падпарадкаваных Св. Сіноду, брацтваў, епархіяльных вучылішчных саветаў; акты візітацый і інвентары. У асноўным тут маюцца звесткі пра колькасць прадстаўнікоў розных канфесій у рэгіёне, пра працу святароў, іх дзейнасць, грамадскія і дабрачынныя арганізацыі, пра асветніцкую дзейнасць царквы і стан духоўнай адукацыі ў рэгіёне. Матэрыялы даюць уяўленне аб колькасным стане як царкоўных школ, так і вучняў, вучэбна-выхаваўчым працэсе, матэрыяльным забеспячэнні навучальных устаноў або асобных арганізацый. Напрыклад, унікальнымі ў інфармацыйным плане з'яўляюцца інвентары, якія апісваюць стан і забеспячэнне Полацкай езуіцкай друкарні[1], полацкага калегіума езуітаў[2]. Каштоўным з'яўляецца таксама тое, што справаздачы епархіяльнага кіраўніцтва ўключаюць звесткі пра наведаныя ім падчас паездак па епархіі розныя населеныя пункты.

Але паколькі змест гэтых крыніц мае пераважна колькасныя характарыстыкі, то іх лагічна выкарыстоўваць і ў падгрупе *ўлікова-статыстычных дакументаў.* Дарэчы, дадзеная група сфарміравана таксама з шэрагу крыніц памежнага характару або двайной інфармацыйнай нагрузкі.

Акрамя пералічаных вышэй крыніц сюды аднесены апублікаваныя статыстычныя даведнікі («Памятныя книжки», «Первая всеобщая перепись населения» 1897 года, «Материалы для географии и статистики России»); ведамасці святароў са статыстычнымі звесткамі пра колькасць народжаных, узяўшых шлюб, памерлых і інш.; фармулярныя спісы; пералікі вучняў; ведамасці/апісанні аб стане парафій/прыходаў, пабудоў (асабліва пасля вайны 1812 г.); алфавітныя спісы ўдзельнікаў паўстанняў 1830–1831 і 1863–1864 гг.; табліцы са справаздач камітэта Расійскага біблейскага таварыства, дзе адлюстраваны планы і практычныя вынікі па евангелізацыі праваслаўных праз друкарскую справу[3].

Улічваючы шматпланавасць інфармацыйнага напаўнення статыстычных даведнікаў, выкарыстаная з іх фактаграфія сістэматызавана па змесце ў тры групы: 1) склад арганізацыйна-кадравай структуры асноўных канфесій;

[1] НГАБ. – Ф. 1781. – Воп. 26. – Спр. 139. – Арк. 1–130 адв.

[2] Historia Collegii Polocensis Societatis Jesu. Rok 1786–1817 // APPPTJ. – Rkps. 845-II.

[3] Первый отчет комитета Российского библейского общества за 1813 год. – СПб., 1814; Второй отчет комитета Российского библейского общества за 1814 год. – СПб., 1815.

2) статыстычныя характарыстыкі прадстаўнікоў розных канфесій (тэрытарыяльная распаўсюджанасць, пол, узрост, нацыянальны аспект); 3) колькасныя апісанні духоўных навучальных устаноў. У цэлым з матэрыялаў магчыма даведацца пра іерархічную структуру цэркваў, духоўныя кадры дзейнічаючых рэлігійных устаноў пэўнай губерні (з указаннем імя і прозвішча, пасады, сану, навуковага звання, месца вучобы, узнагарод).

Сярод ведамасцей рознага ўліку найбольш інфарматыўнымі выступаюць ведамасці аб стане касцёлаў, філій і капліц. Яны запаўняліся па выпрацаваным фармуляры і ўключалі наступныя пазіцыі: колькасць парафій; назва парафіяльных касцёлаў і належачых да іх асобных алтарый, філій і капліц; колькасць святароў; час правядзення набажэнстваў; назвы населеных пунктаў, якія ўваходзяць у парафію; колькасць парафіян у кожным населеным пункце. Часам ведамасці фарміраваліся ў справу разам з копіяй указа аб зборы звестак і рапартамі дэканаў і святароў аб іх прадстаўленні.

З 1873 г. ведамасныя вопісы дапоўніліся пазіцыямі: нумар; назва касцёла; агульная плошча касцёльнай зямлі; спасылкі на дакументы, якімі пацвярджаюцца правы на яе; колькасць здадзенай у арэнду зямлі; імя арандатара; наяўнасць кантракту; дата яго заключэння і зацвярджэння кансісторыяй; памеры штогадовай арэнднай платы; характарыстыка пабудоў на гэтай зямлі і заўвагі. Унесеныя дапаўненні датычыліся гаспадарчай функцыі і дзейнасці царквы (пераважна каталіцкай). Таму яны фактычна аднесены ў асобную катэгорыю крыніц гаспадарчага парадку, разам з інвентарамі і рэвізіямі царкоўных зямельных угоддзяў з пералікам памеру зямлі. Сюды ж уключаны тастаменты свецкіх асоб аб перадачы/дараванні ў царкоўнае карыстанне маёнткаў і пабудоў.

Уліковыя даныя знаходзім таксама ў фармулярных, паслуговых спісах, пераліках вучняў, ведамасцях паспяховасці. Адначасова яны з'яўляюцца добрай асновай для аналізу біяграфічных даных пэўнага чалавека і грунтоўна дапаўняюць дакументы біяграфічнага тыпу (атэстаты, дыпломы, прысягі, назначэнні святароў на пасады або іх перавод, указы аб прысвойванні духоўнага звання і інш.).

Выяўленыя алфавітныя спісы асоб далі магчымасць у першую чаргу ўстанавіць прозвішчы святароў – удзельнікаў паўстанняў, ідэнтыфікаваць асноўныя формы і метады іх заангажаванасці ў падзеях 1830–1831, 1863–1864 гг. і прасачыць спецыфіку карнай сістэмы адносна вылучанай сацыяльнай групы. Праўда, фрагментацыя звестак, неахайнасць запаўнення, складанасць вызначэння спосабаў падліку выклікаюць асаблівае крытычнае стаўленне да дадзеных дакументальных матэрыялаў.

Віды крыніц *дзелавой перапіскі* прадстаўляюць рапарты, данясенні, прашэнні, звароты, петыцыі, даручальніцтвы, афіцыйныя лісты. Тэматыка службовай перапіскі звязана ў большасці сваёй з запытамі і просьбамі ў МУС павятовых служачых, святароў або вернікаў на дазвол дзейнасці канкрэтнай установы/арганізацыі (брацтва, кляштара, школы, друкарні), вырашэння спрэчных маёмасных пытанняў, праблем з пераводамі ў іншае веравызнанне

і з заключэннямі «змешаных шлюбаў». Найбольш значныя эксцэсы разглядаліся ў Міністэрстве ўнутраных спраў, штабе корпуса жандараў і нават самім імператарам. Гэта надавала імпульс для стварэння крыніц вылучанага парадку і адпаведнага дакументазвароту.

Асобна спынімся на лістах і сакрэтных рапартах у сталіцу імперыі (захоўваюцца ў справах фонду 796 РДГА), якія летам 1838 г. накіроўваў дарадчык обер-пракурора Св. Сінода В. Скрыпіцын з розных гарадоў Беларусі і Украіны, куды быў накіраваны Мікалаем I дзеля ўстанаўлення ступені гатоўнасці заходніх губерняў да ліквідацыі уніі[1]. Назіранні высокага чыноўніка з Пецярбурга даюць каштоўную інфармацыю пра мясцовыя настроі, якія моцна адрозніваліся ў Беларускай і Літоўскай епархіях. Не меншую цікавасць уяўляюць яго заснаваныя на мясцовых рэаліях рэкамендацыі па нейтралізацыі іншадумцаў і давяршэнні справы дэўнізацыі.

Унікальнымі крыніцамі з'яўляюцца калектыўныя прашэнні, звароты, скаргі, петыцыі 1830-х гадоў прыхаджан-уніятаў і прыходскіх святароў у абарону сваіх сакральных рэліквій, абраднасці, супраць пераабсталявання храмаў, уніфікацыі богаслужбовых кніг, знішчэння арганаў ва ўніяцкіх цэрквах. У такіх дакументах гісторыя выцяснення ўніяцкай традыцыі паўстае праломленай праз індывідуальныя людскія лёсы.

Судова-следчыя справы, выкарыстаныя ў даследаванні, праходзяць па дзвюх судовых сістэмах – крымінальнай і палітычнай. Першая, хаця і не такая масавая, але поўніцца шматграннымі фактамі: пра службовыя правіны прыхадскога духавенства, пра парушэнні законаў, звязаных з правіламі культавага будаўніцтва, абраннем служак культу, пра злачынствы на канфесійнай глебе (блюзнерствы, нараканні, невыкананне абрадавых патрабаванняў як вернікамі, так і духавенствам), пра зацвярджэнні да выканання натарыяльных і хатніх духоўных тастаментаў, а таксама пра злачынствы ў сферы сямейных адносін, чым закранаюцца некаторыя бакі штодзённага побыту духавенства і вернікаў. Шмат якія пытанні супраціву дэўнізацыі і «отпадения» экс-уніятаў ад пануючай праваслаўнай веры таксама разглядаліся ў судовым парадку.

Судовыя справы палітычнага характару масава адносяцца да часоў паўстанняў 1830-х і 1860-х гадоў, якія ў першую чаргу адбываліся над каталіцкімі святарамі і вернікамі за датычнасць да адзначаных рэалій. Яны малююць карціну палітычнай актыўнасці духавенства, іх ролю і функцыю ў падзеях і пасля іх заканчэння, міжканфесійныя адносіны ў дадзеных абставінах. Па палітычных абвінавачваннях часта праходзілі справы аб канфесійных пераходах, нараканнях на праваслаўную веру, адмаўленні выконваць абрады па ўсходнім (візантыйскім) узоры, здзяйсненні святарамі сакрамантаў вернікам неадпаведнага веравызнання і інш.

Следчыя матэрыялы паказваюць не толькі рэакцыю насельніцтва на пэўныя падзеі, іх грамадскую і палітычную пазіцыю, а таксама раскрываюць

[1] РДГА. – Ф. 797. – Воп. 7. – Спр. 23446; Воп. 87. – Спр. 18.

асаблівасці карнай сістэмы ўрада, ствараюць умовы для правядзення параўнання судовых заключэнняў і прысудаў з іх практычнай рэалізацыяй (па алфавітных спісах), аналізу сутнасці абвінавачванняў і выніку разбіральніцтваў следчай камісіі.

Увогуле, матэрыялы справаводства адлюстроўваюць розныя бакі не толькі рэлігійнага, але і сацыяльнага жыцця, адносіны царквы і вернікаў з дзяржавай, канфесійныя кантакты насельніцтва і царквы, узаемасувязь этнічнай і канфесійнай самасвядомасці, садзейнічаюць больш глыбокаму разуменню матываў і шляхоў фарміравання адпаведнай дзяржаўнай палітыкі.

Дакументы асабістага паходжання складаюцца з эпісталярыі[1], мемуараў, дзённікаў, нататак іерархаў каталіцкага касцёла[2], праваслаўных святароў[3], сучаснікаў падзей[4], успамінаў немцаў-каланістаў[5], якія пражывалі ў пасяленнях на тэрыторыі Расійскай імперыі. Нягледзячы на значную долю суб'ектывізму, яны дапамагаюць глыбей пазнаць тагачасную агульную канфесійную сітуацыю, падрабязней пазнаёміцца з жыццёвымі буднямі кліра, адчуць настроі насельніцтва, дазваляюць ацаніць успрыняцце канкрэтнымі асобамі тых змен і працэсаў, якія адбываліся ў грамадстве, даведацца пра місіянерскую, дабрачынную, выдавецкую, рознабаковую душпастырскую дзейнасць царквы, убачыць характарыстыку царкоўных дзеячаў, спецыфіку існавання пратэстанства ў Расійскай імперыі.

Надзвычай каштоўнымі з'яўляюцца запіскі прадстаўнікоў уніяцкага духавенства, якія сталі ў апазіцыю рэфармаванню і ліквідацыі ўніяцкай царквы і за гэта падвергліся рэпрэсіям: прыходскага святара з Камянца Рыгора Міцэвіча, настаяцеля базыльянскага манастыра з-пад Віцебска Іллі Андрушкевіча (рукапіс у шасці сшытках) і прапаведніка Ляшчынскага манастыра Ігната Ёны Салтаноўскага[6]. Гэтыя помнікі мемуарыстыкі істотна дапаўняюць і робяць больш аб'ёмнай і шматфарбнай карціну ліквідацыі ўніяцкай царквы, створаную ў добра вядомых запісках яе галоўных «ліквідатараў» у Беларусі – Літоўскага епіскапа Іосіфа Сямашкі і Беларускага епіскапа Васіля Лужынскага, а таксама іх паплечнікаў М. Сушкова, А. Зубко[7] і чыноўнікаў, якія па родзе

---

[1] Письма архиепископа Литовского Иосифа Семашко к епископу Брестскому Михаилу Голубовичу. – Вильна, 1898.

[2] Valančius M. Namų užrašai. – Vilnius, 2003; Feliński Z. Pamiętniki. – Warszawa, 2009.

[3] Волков В. Сведения о начале, распространении и разделении раскола и о расколе в Витебской губернии. – СПб., 1865.

[4] Bojanowski E. Dziennik. 1853–1871. – Warszawa, 1999; Dobszewicz T. Wspomnienia z czasów które przeżyłem. – B. m., b. r.

[5] Галлер П. К. Воспоминания П. К. Галлера. – Саратов, 1927.

[6] Успаміны Рыгора Міцэвіча, пароха з Камянца, аб пераследзе ўнітаў // Аддзел рукапісаў Ягелонскай бібліятэкі. – Спр. 4294. – 52 арк.; Ks. Micewicz i jego towarzysze // Rocznik Towarzystwa Historyczno-Literackiego w Paryżu. – Paryż, 1867. – Rok 1866. – S. 120–129; Аддзел рукапісаў Ягелонскай бібліятэкі. – Спр. 5915. – Арк. 3–8 адв.; Спр. 5916.

[7] Записки Иосифа, митрополита Литовского. – СПб., 1883. – Т. 1–3; Записки Василия Лужинского, архиепископа Полоцкого. – Казань, 1885; Зубко А. О греко-униатской церкви в западном крае // Русский вестник. – 1863. – Т. 53; Сушков Н. В. Воспоминания о митрополите Литовском и Виленском Иосифе и об уничтожении унии в России. – М., 1869.

сваёй службы займаліся пераводам уніятаў у праваслаўе: Г. Дабрыніна, І. Жыркевіча, Я. Чабодзькі[1].

Тым самым дакументы асабістага паходжання знаёмяць з жывой атмасферай рэлігійнага жыцця канца XVIII – пачатку XX ст. у беларуска-літоўскіх губернях.

Прымяняльна да праблемы даследавання ў групу ***ўласна духоўна-рэлігійнай прадукцыі*** ўваходзяць тыя кнігі, канспекты, пастырскія лісты, звароты да насельніцтва і дапаможныя рэлігійныя прадметы, якія выходзілі з царкоўных друкарняў[2]. Асноўная іх функцыя заключаецца ў інфарматыўным напаўненні духоўна-маральнай, дагматычнай (часткова ідэалагічнай) асновы адукацыйна-выхаваўчага працэсу, ствараючы платформу для аналізу сацыяльных настрояў, псіхалогіі веруючых і духавенства.

Вылучэнне групы ***перыядычных выданняў*** даволі ўмоўнае, бо яны змяшчаюць матэрыялы рознага зместу і жанру: ад заканадаўчых разам з распараджальнымі і справаздачнымі да публіцыстычных. Сярод відаў выкарыстанай перыёдыкі сустракаюцца грамадска-палітычныя, культурныя і царкоўныя выданні («Русский архив», «Русская старина», «Губернские ведомости», «Епархиальные ведомости»).

Свецкая прэса дэманструе пункты гледжання розных грамадскіх груп ці асоб на бягучыя падзеі і палітычныя тэндэнцыі. Дадзеныя крыніцы адлюстроўваюць цэлы спектр меркаванняў, якія існавалі ў расійскім грамадстве вывучаемага перыяду ў стаўленні да рэлігійнай палітыкі дзяржавы і міжканфесійных адносін. Царкоўная перыёдыка паказвае меркаванні супрацьлеглага боку (царквы і яе служачых) на шматлікія спробы рэфармавання канфесійнага жыцця краіны, чым стварае цэласную характарыстыку дыялогу: *дзяржава – царква – грамадства*.

Для дапаўнення і пашырэння доказнай базы ў рэгіянальным ракурсе нярэдка патрабавалася прыцягненне спецыфічнага роду крыніц, такіх, напрыклад, як матэрыялаў этнаграфічных экспедыцый і даследаванняў[3].

Неўтаймаваная «пошукавая смага» дазволіла таксама аўтарам пашырыць геаграфічную прастору аб'екта даследавання, і, як заканамерна вынікаючае следства, паглыбіць асобныя аспекты вывучаемых праблем. Маецца на ўвазе пласт дакументальных матэрыялаў з Каўнаскага акруговага архіва. Іх масіў пачаў фарміравацца з 1843 г., калі сталі функцыянаваць розныя ўстановы новаўтворанай Ковенскай губерні. Частка яе тэрыторыі непасрэдна датычыцца Беларусі, якая ў складзе Новааляксандраўскага (да 1836 г. – Браслаўскага)

[1] Истинное повествование, или Жизнь Гавриила Добрынина, им самим писанная в Могилеве и в Витебске. 1752–1823. – СПб., 1872; Записки Ивана Степановича Жиркевича. 1789–1848 // Русская старина. – 1874. – Т. 9, 11; Чебодько Я. А. Из воспоминаний об унии в Белоруссии в начале XIX века // Русский архив. – 1903. – Вып. 12. – С. 537–544.

[2] Книга Хвалений или Псалтир на российском языке (9-е изд. Иждевением Российского Библейского Общества). – СПб., 1822.

[3] Горючко П. С. Материалы для истории раскола старообрядчества в Могилёвской губернии конца XVIII и начала XIX столетий.

павета была перададзена з Віленскай губерні. Аўтаматычна пашырэнне гістарычнай геаграфіі пры аналізе канфесійнай сітуацыі на землях Беларусі дало магчымасць удакладніць адміністрацыйна-ўпраўленчую структуру розных канфесій і яе рэарганізацыю, канфесійную структуру насельніцтва той беларускай часткі, што раней выпадала з поля зроку даследчыкаў. Чамусьці ў айчыннай гістарыяграфіі пры разглядзе рэалій XIX ст. замацавалася класічная формула іх распрацоўкі ў межах 35 *беларускіх* паветаў, куды не ўпісваліся вышэйзгаданыя тэрытарыяльныя «кавалачкі».

Асноўная колькасць тэматычнай дакументацыі КАА ўтрымліваецца ў фондах: а) губернскага ўзроўню: І-49 (Ковенскае губернскае праўленне), І-50 (Канцылярыя Ковенскага грамадзянскага губернатара), І-51 (Ковенскае губернскае «присутствие» па сялянскіх справах), І-53 (Ковенскі губернскі камітэт па справах аб таварыствах), І-54 (Ковенскае губернскае па справах аб вайсковай павіннасці «присутствие»), І-62 (Упраўленне дзяржаўных маёмасцей Ковенскай губерні), І-65 (Ковенскі губернскі царкоўна-будаўнічы камітэт), І-66 (Ковенская губернская чарцёжная), І-68 (Ковенскі губернскі статыстычны камітэт), І-77 (Ковенская палата грамадзянскага суда), І-293 (Ковенская дырэкцыя народных вучылішчаў), І-338 (Міравыя суддзі Ковенскай губерні); б) павятовага ўзроўню: І-2 (Новааляксандраўскае павятовае паліцэйскае ўпраўленне), І-7 (Новааляксандраўскі паліцэйскі надзірацель Ковенскай губерні), І-208 (Відзская мяшчанская ўправа Новааляксандраўскага павета), І-250 (Браслаўскае валасное праўленне), І-337 (Пажайскі Успенскі манастыр Ковенскай губерні), І-359 (Новааляксандараўскі павятовы распарадчы камітэт), І-413 (Падатковы інспектар Ноааляксандраўскага павета), І-1602 (Новааляксандраўскі павятовы суд).

Звесткі па памежных тэрыторыях, як правіла, дазваляюць больш наглядна прасачыць «зігзагі» сацыяльных, палітычных і канфесійных працэсаў у экстрымальных сітуацыях. У нашым выпадку – гэта паўстанні 1830–1831, 1863–1864 гг., Першая сусветная вайна. Асабліва прывабліваюць статыстычныя крыніцы, бо яны дапамагаюць больш дакладна ўстанавіць сацыяльнае і этнаканфесійнае асяроддзе ўдзельнікаў і рэканструяваць атмасферу агульнай падазронасці, што пранікала ва ўсе слаі насельніцтва. У спалучэнні з шэрагам «узнагародных лістоў» яны ствараюць платформу для зняцця дыскусійных пытанняў канцэптуальнага плана па пазіцыях і адносінах да палітычных супрацьстаянняў стараверaў, іўдзеяў, мусульман[1].

У асобныя фонды выдзелены дакументы шэрагу цэркваў і манастыроў. Іх разнажанравая справаводчая дакументацыя датычыцца наступных аспектаў: а) царкоўна-будаўнічага; б) персанальнага (лёсы духоўных асоб); в) пытанняў міжканфесійных пераходаў; г) адукацыйнага; д) дзяржаўнага рэгулявання дзейнасці, зместу, форм дабрачыннасці. Прыемна ўражвае колькасць архіўных спраў, прысвечаных менавіта пратэстанцкай дабрачыннасці.

Дакументы архіва распараджальна-выканаўчага парадку адлюстроўваюць спробы вырашэння моўнага пытання ў адносінах да пратэстанцкага і каталіц-

[1] КАА. – Ф. І-50. – Воп. 3. – Спр. 1, 539, 803.

кага насельніцтва Ковеншчыны. Справа пераважна факусіравалася на мове выкладання Закона Божага. У той жа час звесткі пра канфесійныя ўстановы асобных населеных пунктаў, што ўтрымліваюць статыстычныя апісанні гарадоў, валасцей і ўстаноў, могуць выкарыстоўвацца не толькі для распрацоўкі канфесійнай гісторыі, але і для гісторыі гарадоў/мястэчак і вёсак.

Важкую групу складае архіўная дакументальная спадчына, што зафіксавала сітуацыю ў рэгіёне падчас Першай сусветнай вайны. Датычна праваслаўнай царквы гэта перш за ўсё пытанні матэрыяльных страт праваслаўных храмаў. Функцыянаванне ж рымска-каталіцкай царквы адлюстроўваецца праз прызму перамяшчэння/пераводу каталіцкіх інстытутаў і духавенства; унутранай арганізацыі кіравання епархіяй; праблемы эвакуацыі ўстаноў; рэарганізацыі сістэмы падрыхтоўкі і працэсу навучання ў духоўных навучальных установах; гаспадарчых момантаў. Сустракаюцца следчыя справы па абвінавачванні прадстаўнікоў духавенства ў шпіянажы[1].

У якасці візуальных крыніц выкарыстаны дакументальныя матэрыялы з НГАБ, НГАБГ, КАА, аддзела рэдкіх кніг і рукапісаў ЦНБ імя Я. Коласа НАН Беларусі, з асабістых калекцый шэрагу касцёлаў, ілюстрацыі з еўрапейскага перыядычнага друку, змешчаныя ў кнізе «Powstanie styczniowe w europejskiej ilustracji prasowej» (Warszawa, 2014); а таксама ў кнігах: «Веткаўскі музей народнай творчасці» (Мінск, 1999), Струков Д. «Альбом рисунков» (Минск, 2011), Кабанов И. Г. «История и обычай Ветковской школы» (Б. м., б. г.), Поташенко Г. «Староверие в Литве. Вторая половина XVII – начало XIX вв.» (Вильнюс, 2006).

Відавочна, прааналізаваны дакументальны корпус вельмі грунтоўны. Аднак яго назапашванне адзначылася пэўнымі праблемамі. Па шэрагу даследчых напрамкаў (традыцыі пратэстанцкай царквы, дабрачынная і выдавецкая царкоўная дзейнасць, гісторыя рымска-каталіцкіх брацтваў) мясцовыя архівасховішчы валодаюць слабой прадстаўнічасцю матэрыялаў. Так, у НГАБ калекцыя дакументаў па гісторыі евангелісцка-лютэранскай царквы Беларусі вылучана ў асобны фонд № 1952. Напаўняльнасць фонду пры храналагічных рамках з 1648 па 1920 г. невялікая – усяго 376 спраў. Праблемнасць выклікае і мова дакументаў – пераважна нямецкая XIX ст. і ўжыванне гатычнага стылю пісьма. А доступ беларускіх навукоўцаў да замежных архіваў, дзе сканцэнтраваны асноўны пласт тэматычных крыніц (РДГА, ДГАЛ і інш.), на сучасным этапе, на жаль, значна ўскладнены.

Тым не менш наяўны комплекс крыніц шырокі і разнастайны па сваім складзе. Ён стварае дастатковую дакументальную аснову для рэалізацыі задач, пастаўленых у дадзеным даследаванні, рэпрэзентатыўнасці заключэнняў і навукова-абгрунтаваных высноў у першую чаргу пры раскрыцці мясцовай спецыфікі канфесійнага жыцця і дзяржаўнай палітыкі ў гэтай сферы.

---

[1] КАА. – Ф. І-50. – Воп. 2. – Спр. 225; Воп. 1. – Спр. 327.

ШЛЯХІ АДАПТАЦЫІ ХРЫСЦІЯНСКІХ І НЕХРЫСЦІЯНСКІХ КАНФЕСІЙ У ПРАВАВОЙ СТРУКТУРЫ РАСІЙСКАЙ ІМПЕРЫІ

2.1. Праваслаўная царква ў імперскай прававой сістэме

Імперская прававая палітыка ў сферы кіраўніцтва і рэгулявання дзейнасці праваслаўнай царквы. Да рэформ Пятра I праваслаўная царква ў Расіі не мела статусу дзяржаўнай установы і пры ўсіх канфліктах стаяла асобна ад дзяржаўных інстытутаў. Праведзеныя рэформы ставілі на мэце паставіць царкву пад кантроль манарха і пераўтварыць яе ў структурную адзінку дзяржаўнага апарату. У канцы XVIII ст. усё царкоўнае кіраванне знаходзілася ў руках імператрыцы Кацярыны II, якая называла сябе «начальницей греческой церкви»[1]. Яна імкнулася прывесці ўзаемаадносіны паміж дзяржавай і царквой у сістэму. Імператрыцы быў падпарадкаваны вышэйшы царкоўны кіруючы орган – Св. Сінод, за дзейнасцю якога наглядаў спецыяльны чыноўнік – обер-пракурор.

Пасля секулярызацыі царкоўных маёнткаў па ўказе ад 26 лютага 1764 г. праваслаўныя епархіі і манастыры былі падзелены на тры класы, у адпаведнасці з чым вызначаліся і сумы на іх утрыманне. У выніку епархіяльны архірэй па сутнасці станавіўся чыноўнікам, які адказваў перад Св. Сінодам за сваю працу. Яго паўнамоцтвы не залежалі ад таго, у якім ён быў сане – мітрапаліта, архіепіскапа або епіскапа. Ён адказваў за стан веры і маральнасці, наглядаў за прапаведніцкай і службовай дзейнасцю духавенства, кіраваў шматлікімі царкоўнымі ўстановамі і ўзначальваў духоўны суд. Акрамя таго, ён наглядаў за гаспадарчай дзейнасцю цэркваў і манастыроў. Месцазнаходжаннем архіерэя і яго світы быў архіерэйскі дом. Ён прадстаўляў інтарэсы царквы перад мясцовымі ўладамі, з якімі ў яго нярэдка ўзнікалі спрэчкі з-за недакладнасці ў размежаванні кампетэнцый. Паколькі праваслаўныя манастыры ўваходзілі ў склад епархій, яны таксама падпарадкоўваліся кіраўніку епархіі, які адначасова з'яўляўся архімандрытам аднаго з іх[2].

Цэнтральным органам епархіяльнага кіравання была духоўная кансісторыя. Ёй былі падпарадкаваны духоўныя праўленні, якія не былі ўнесены ў штаты і ўтрымліваліся за кошт прыходскага духавенства. Епіскап прызначаў благачынных, якія ўзначальвалі благачынныя акругі – структурныя адзінкі епархій. Ніжэйшую ступень у епархіяльнай структуры займалі пры-

[1] История Русской Церкви. – М., 1997. – Кн. 8, ч. 1. – С. 116.

[2] Русское православие. Вехи истории. – М., 1989. – С. 284.

ходскія абшчыны або царкоўныя прыходы, колькасць якіх у епархіях вагалася. Цэрквы падзяляліся на кафедральныя і гарадскія саборы (у павятовых гарадах), прыходскія, прыпісныя (да прыходаў), дамавыя. Меліся таксама часоўні і часовыя малітоўныя дамы[1].

У пачатку XIX ст. рэфармаванне цэнтральнага дзяржаўнага кіраўнічага апарату закранула і органы кіравання праваслаўнай царквой. У 1803 г. обер-пракурор Св. Сінода быў непасрэдна падпарадкаваны імператару, а асабістыя даклады членаў Св. Сінода былі адменены. Наступныя змены адбыліся ў 1817 г., калі было заснавана Міністэрства духоўных спраў і народнай асветы[2] («сугубое министерство»), якое ўзначаліў князь А. Галіцын. У юрысдыкцыю новага міністэрства ўвайшлі «дела Духовные всех исповеданий в России». Маніфест Аляксандра I з нагоды стварэння новага дзяржаўнага органа сцвярджаў: «Желая, дабы христианское благочестие было всегда основанием истинного просвещения, признали мы полезным, дабы соединить дела по Министерству народного просвещения с делами всех вероисповеданий в составе одного управления»[3].

Міністэрства духоўных спраў і народнай асветы складалася з двух дэпартаментаў. Першы дэпартамент меў чатыры аддзяленні: па справах праваслаўнага веравызнання; па справах рымска-каталіцкага, уніяцкага і армянскага веравызнанняў; па справах пратэстанцкіх веравызнанняў і па справах нехрысціянскіх веравызнанняў[4]. Обер-пракурор Св. Сінода апынуўся ў падпарадкаванні міністру. Такое ўраўненне праваслаўнай царквы з іншымі, у тым ліку і нехрысціянскімі выравызнаннямі, фактычна паніжала статус «первенствующей» царквы ў дзяржаве, што выклікала незадаволенасць праваслаўнага духавенства. У выніку ў 1824 г. «сугубое министерство» было скасавана, а аддзяленне па справах праваслаўнага веравызнання было перададзена ў падпарадканне обер-пракурора Св. Сінода. 15 мая 1824 г. адбыўся імянны ўказ, дадзены Сенату «О производстве дел Святейшего Синода в том же порядке, в котором они находились до назначения Министра Духовных дел»[5]. Такім чынам, статус Св. Сінода быў адноўлены, ён вылучыўся ў самастойную ўстанову, якая ўсё часцей пачала называцца «ведомством православного исповедания»[6].

Далейшыя змены ў структуры падпарадкавання адбываліся на працягу 1826–1860 гг., калі на першае месца ў канфесійнай палітыцы адносна тэрыторыі заходніх губерняў выйшаў кірунак па замацаванні праваслаўнай царквы за кошт уніяцкай і каталіцкай. Менавіта ў гэты час у Расійскай імперыі

[1] История Русской Церкви. – Кн. 8, ч. 1. – С. 268, 273, 277, 279, 282.

[2] ПСЗРИ. – Т. 34. – № 27106. – С. 814–818.

[3] Цыт. па: Шепелёв Л. Е. Аппарат власти в России. Эпоха Александра I и Николая I. – СПб., 2007. – С. 428.

[4] Русское православие. Вехи истории. – С. 320.

[5] ПСЗРИ. – Т. 39. – № 29914. – С. 319.

[6] Алексеева С. И. Святейший Синод в системе высших и центральных государственных учреждений пореформенной России. 1856–1904 гг. – СПб., 2003. – С. 26–27.

завяршыўся працэс падпарадкавання духоўнага ведамства дзяржаўнай уладзе праз яго прадстаўніка – обер-пракурора Св. Сінода. 1 жніўня 1836 г. пры обер-пракуроры Св. Сінода М. Пратасаве была створана канцылярыя, якая атрымала права вырашаць усе справы, што тычыліся царкоўнага кіравання. Адміністрацыйны апарат царквы быў настолькі цэнтралізаваны, што ў руках обер-пракурора аказаліся ўсе рычагі кіравання. Царкоўныя справы папярэдне абмяркоўваліся ў канцылярыі обер-пракурора і толькі потым перадаваліся на разгляд у «присутствие» Св. Сінода[1]. Обер-пракурор атрымаў правы міністра па заканадаўчых і адміністрацыйных справах праваслаўнай царквы, яго сталі запрашаць на пасяджэнні Дзяржаўнага савета і Камітэта міністраў па пытаннях яго кампетэнцыі.

Усе гэтыя пераўтварэнні мелі заканадаўчы грунт, што знайшло адлюстраванне ў Зводзе законаў 1832 г. (увайшоў у дзеянне з 1 студзеня 1835 г.), які датычыў практычна ўсіх бакоў жыцця канфесій Расійскай імперыі. У 1841 г. быў прыняты Статут духоўных кансісторый, які надаў епархіяльнаму кіраванню адзіную прававую аснову. Статут утрымліваў агульныя палажэнні аб кансісторыях, іх задачах, паўнамоцтвах, парадку дзейнасці епархіяльнага кіравання і епархіяльных судах[2].

Сярод пераўтварэнняў, што праводзіліся ў Расійскай імперыі ў 1860–1870-я гг., важнае месца мелі царкоўныя рэформы. У адносінах да праваслаўнай царквы яны закранулі, між іншым, стан прыходскага духавенства, царкоўнай адміністрацыі, сістэму адукацыі. Палажэнне «О составе приходов и церковных причтов» (1869 г.) прадугледжвала перагляд меж прыходаў і змену складу кліраў. Пры гэтым меркавалася скарачэнне прыходаў і раўнанне іх па колькасці вернікаў. Праўда, уводзіліся ў жыццё гэтыя мерапрыемствы даволі павольна і чаканых вынікаў не прынеслі.

У межах ажыццяўлення царкоўных рэформ адбыўся шэраг змен у царкоўным кіраванні. У 1867 г. было скасавана дзяленне епархій на класы. Некаторую самастойнасць атрымалі епархіяльныя архірэі: права без санкцыі Св. Сінода будаваць цэрквы, даваць дазвол на паступленне ў манаскае званне, вырашаць пытанні духоўнай адукацыі. Духавенства атрымала права збірацца на з'езды (у межах благачыннай або навучальнай акругі, епархіяльныя).

Мэтай рэформ было наданне праваслаўнай царкве большай уплывовасці, узмацненне важкасці праваслаўных святароў у забеспячэнні ідэалагічнага падмурка дзяржавы. Але, калі на дзяржаўным узроўні вырашэнне гэтай задачы бачылася праз увядзенне дэмакратычных пачаткаў (без парушэння асноў самаўладдзя) у структуру кіравання царквой і духоўнай адукацыяй, вывад духавенства за межы саслоўных рамак, то на тэрыторыі так званага Паўночна-Заходняга краю гэтага яўна было недастаткова. Рэгіянальны ўзровень дык-

[1] Благовидов Ф. В. Обер-прокуроры Святейшего Синода в XVIII и первой половине XIX столетия. – Казань, 1899. – С. 396, 398.

[2] Филатова Е. Н. Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси. 1772–1860 гг. – С. 51–52.

таваў адначасовае ўвядзенне мер зусім недэмакратычнага характару. Тычыліся яны, зразумела, не праваслаўнай царквы, а іншых хрысціянскіх (у першую чаргу рымска-каталіцкай) канфесій. Аднак абмежаванне дзейнасці канкуруючых канфесій з адначасовай матэрыяльнай і прававой падтрымкай праваслаўнай царквы ўзмацнялі яе статус у грамадстве.

Запіска, пададзеная М. Мураўёвым расійскаму імператару 14 мая 1864 г., якую б неадназначную ацэнку ў тыя часы і ў наш час яна не атрымала, адыграла вялікую ролю ў фарміраванні палітычнага курса як у 1860-я гады, так і надалей. Стрыжань гэтага курса бачыўся М. Мураўёвым у неабходнасці «раз навсегда сознать прежние ошибки в управлении Северо-Западным краем, признать его окончательно русским, составляющим древнее достояние России»[1]. Сярод трох галоўных мер, абазначаных М. Мураўёвым, на першым месцы стаяла неабходнасць замацаваць і ўзвысіць «русскую народность и православие», на другім – падтрымка праваслаўнага духавенства шляхам надання яму незалежнасці ад землеўласнікаў і адначасовым абмежаванні правоў рымска-каталіцкага духавенства[2]. Гэтыя дзве меры разглядаліся М. Мураўёвым ва ўзаемазалежнасці і ў якасці падмурка ўнутранай палітыкі ўрада на перспектыву.

Праз сорак гадоў міністр унутраных спраў статс-сакратар В. Плеве, звяртаючыся ў Камітэт міністраў па пытанні «о шрифте для литовско-жмудских изданий», пацвердзіў непахіснае прытрымліванне гэтага курса: «Со времени польского мятежа 1863 года правительственная в отношении западного края политика, в основание коей положена была общая мысль, что край этот есть искони русская область, была направлена к укоренению русской народности и укреплению закономерного влияния ея на быт общественный»[3].

Адчула змены і праваслаўная духоўная школа. Да моманту далучэння да Расійскай імперыі праваслаўная духоўная школа беларуска-літоўскіх губерній ужо мела некаторыя здабыткі і традыцыі. Яшчэ ў 1757 г. кароль Рэчы Паспалітай Аўгуст III дазволіў Беларускаму праваслаўнаму епіскапу Георгію (Канісскаму) заснаваць у Магілёве праваслаўную семінарыю з ніжэйшымі класамі[4]. На яе ўтрыманне Св. Сінод адпускаў штогод 400 руб. Другая праваслаўная семінарыя, якая была адкрыта ў Слуцку ў 1785 г., атрымлівала штогод 2000 руб.[5] Як першая, так і другая семінарыі былі нешматлікімі па колькасці семінарыстаў і павысіць адукацыйны ўзровень праваслаўнага духавенства ім было не пад сілу. У выніку, да моманту ўваходжання тэрыторыі ў склад Расійскай імперыі, яно заставалася малалікім і малапісьменным. Св. Сінод неаднаразова

[1] Записка о некоторых вопросах по устройству Северо-Западного края // Из бумаг графа М. Н. Муравьева. – СПб., 1898. – С. 38.

[2] Тамсама.

[3] Lietuvių spaudos draudimo panaikinimo byla // Sudarė Antanas Tyla. – Vilnius, 2004. – P. 23.

[4] Могилевская епархия. Историко-статистическое описание: в 2 т. – Могилев, 1906. – Т. 1. – С. 335.

[5] Рункевич С. История Минской архиепископии (1793–1832 гг.) с подробным описанием хода воссоединения западнорусских униатов с православной церковью в 1794–1796 гг. – С. 313.

спрабаваў выправіць становішча з дапамогай спецыяльных распараджэнняў. Так, выконваючы распараджэнні Св. Сінода Мінская праваслаўная кансісторыя загадвала, каб прыдатныя да навукі сыны святароў і царкоўнаслужыцеляў да 1 студзеня 1795 г. былі адпраўлены ў семінарыю пад пагрозай штрафу ці адлучэння ад прыходаў іх бацькоў. Гэта дало свае вынікі і колькасць семінарыстаў стала павялічвацца. Некаторыя дзеці святароў Мінскай епархіі атрымлівалі адукацыю ў Чарнігаўскай семінарыі. Лепшыя выхаванцы духоўных семінарый накіроўваліся на вучобу ў Кіеўскую духоўную акадэмію[1].

Далейшае развіццё духоўнай школы беларуска-літоўскіх губерняў адбывалася ў русле прававога поля Расійскай імперыі. Важнейшымі прававымі нормамі пачатку XIX ст. сталі «Правілы аб утварэнні духоўных навучальных устаноў», што былі зацверджаны Аляксандрам I у 1808 г. Згодна з імі кожная епархія павінна была мець 1 семінарыю, 10 духоўных вучылішчаў і 30 прыходскіх школ[2].

Але і ў 1830-я гады праваслаўныя духоўныя семінарыі беларуска-літоўскіх губерняў заставаліся нешматлікімі ў параўнанні з семінарыямі іншых расійскіх епархій. У выніку праваслаўнае духавенства папаўнялася ў значнай колькасці асобамі без спецыяльнай адукацыі і, як правіла, сынамі прыходскага духавенства. Каб атрымаць прыход кандыдату трэба было здаць экзамен на кафедры, папярэдне прайшоўшы праверку ў благачынных ці ў духоўных праўленнях. Затым на некаторы час яны паступалі ў распараджэнне «кафедральнага эксаминатора», у абавязкі якога ўваходзіла не толькі праверка ведаў, але і навучанне кандыдатаў катэхізісу і ўсяму іншаму, што магло спатрэбіцца пры працы на пасадзе прыходскага святара. Акрамя адабрэння ад духоўнага праўлення або благачыннага кандыдат павінен быў мець згоду вернікаў, засведчаную мясцовым памешчыкам[3].

У 1839 г. у праваслаўнае ведамства перайшлі дзве ўніяцкія семінарыі: адна ў Полацку, другая ў Жыровічах (пазней перанесена ў Вільню). У 1842 г. Мікалай I дазволіў прымаць выпускнікоў семінарый на дзяржаўную службу і былі адменены абмежаванні, згодна з якімі выпускнік, што не належаў да духоўнага звання, мог разлічваць толькі на месца ў ведамстве праваслаўнага веравызнання ў якасці чыноўніка кансісторыі або выкладчыка семінарыі. Лішак навучэнцаў у духоўных вучэбных установах прымусіў Св. Сінод у 1850 г. адмяніць абавязковае навучанне сыноў духавенства ў духоўных школах і даць ім магчымасць атрымліваць адукацыю ў свецкіх навучальных установах[4].

14 мая 1867 г. былі зацверджаны новыя статуты духоўных вучэбных устаноў дадзенага тыпу, якія і вызначылі асноўныя кірункі рэформы. Паводле новых статутаў галоўнай задачай духоўных вучэбных устаноў, як і раней, была

---

[1] Рункевич С. История Минской архиепископии (1793–1832 гг.) с подробным описанием хода воссоединения западнорусских униатов с православной церковью в 1794–1796 гг. – С. 313.

[2] История Русской Церкви. – Кн. 8, ч. 1. – С. 420.

[3] Рункевич С. История Минской архиепископии (1793–1832 гг.) с подробным описанием хода воссоединения западнорусских униатов с православной церковью в 1794–1796 гг. – С. 459–460.

[4] История Русской Церкви. – Кн. 8, ч. 2. – С. 62.

падрыхтоўка юнакоў для служэння праваслаўнай царквы. Але зараз гэтыя вучэбныя ўстановы сталі ўсесаслоўнымі, паступіць у іх маглі выхадцы з усіх саслоўяў праваслаўнага веравызнання.

Была зменена сістэма кіравання духоўнымі вучэбнымі ўстановамі: скасоўвалася Духоўна-вучэбнае ўпраўленне, пры Св. Сінодзе быў створаны Вучэбны камітэт. Камітэт займаўся выключна вучэбна-выхаваўчымі пытаннямі духоўнай адукацыі і фактычна з'яўляўся пастаянным дарадчым органам пры Св. Сінодзе. Гаспадарчыя пытанні вырашала спецыяльнае ўпраўленне пры Св. Сінодзе. Статут 1867 г. знішчаў дзяленне семінарый па вучэбных акругах і адміністрацыйную ўладу акадэмій у адносінах да семінарый. За акадэміямі заставалася толькі права рэкамендацыі выкладчыкаў.

Статут 1867 г. унёс змены і ў адміністрацыйнае ўладкаванне семінарый і духоўных вучылішчаў. Яны былі падпарадкаваны непасрэдна епархіяльным архірэям. У той жа час статут паспрабаваў абмежаваць іх уладу: у духоўных школах дэкларавалася калегіяльнасць у прыняцці рашэнняў і шырокі выбарны пачатак (у семінарыях павінен быў абірацца рэктар, інспектар, выкладчыкі, члены праўлення, бібліятэкар, лекар). Органамі ўнутранага кіравання семінарый заставаліся праўленні, якія дзяліліся на педагагічныя і распарадчыя. Педагагічныя (звычайныя і агульныя) вырашалі вучэбна-выхаваўчыя пытанні, абіралі кандыдатаў на пасаду рэктара, інспектара і членаў праўлення; распарадчыя – разглядалі эканамічныя пытанні.

У духоўных вучылішчах выкладчыкам надавалася значна менш правоў. Праўленні вучылішчаў, якія адказвалі за як вучэбна-выхаваўчыя, так і за эканамічныя пытанні, складаліся толькі з наглядчыка, яго памочніка, аднаго настаўніка і двух членаў ад духавенства (выбіраліся на акруговым з'ездзе на тры гады і зацвярджаліся епархіяльным архірэем). Толькі ў выключных выпадках, пры абмеркаванні асабліва важкіх пытанняў, датычных вучэбна-выхаваўчага працэсу, дазвалялася прымаць удзел у працы праўлення ўсім выкладчыкам (з правам дарадчага голасу).

Адбыліся змены ў вучэбным працэсе і арганізацыі ўсіх тыпаў духоўных навучальных устаноў. У семінарыях уводзіўся шасцікласны курс навучання. Працягласць навучання ў кожным класе складала адзін год. Змены закранулі і вучэбную праграму: з семінарскага курса выключалася 10 вучэбных дысцыплін, у тым ліку натуральная гісторыя, сельская гаспадарка, медыцына, герменеўтыка, біблейская гісторыя, патрыстыка, «обличительное» багаслоўе, вучэнне аб рускім расколе і інш. Узамен уводзіліся: агляд філасофскіх вучэнняў, педагогіка і адна з замежных (новых) моў. Тэарэтычны курс славеснасці быў дапоўнены курсам гісторыі рускай літаратуры.

У духоўных вучылішчах шасцігадовы тэрмін навучання быў зменены на чатырохгадовы, для чаго скарачаўся час на ўсе вучэбныя дысцыпліны. Уводзілася строгае размежаванне курса агульнаадукацыйных і багаслоўскіх прадметаў, за выключэннем Святога Пісання, якое вывучалася як у духоўных вучылішчах, так і ва ўсіх класах духоўных семінарый.

Усе гэтыя змены перасследавалі мэту наблізіць змест духоўнай адукацыі да свецкай. Адукацыйны ўзровень, які давала духоўнае вучылішча разам з чатырма ніжэйшымі класамі семінарыі, адпавядаў агульнаадукацыйнаму курсу сярэдняй вучэбнай установы. Пры гэтым як у духоўных вучылішчах, так і ў семінарыях надавалася даволі шмат увагі вывучэнню класічных моў. Гэта дазваляла выхаванцам вучэбных устаноў духоўнага ведамства пры жаданні працягваць вучобу ў свецкіх установах.

Аднак ужо ў пачатку 1880-х гадоў пачынаюцца новыя пераўтварэнні духоўных вучэбных устаноў, якія адмянілі тыя дэмакратычныя пачаткі, што прыўнеслі пераўтварэнні 1867 г. Новыя статуты семінарый і духоўных вучылішчаў ад 22 жніўня 1884 г. адмянялі самакіраванне і выбарны пачатак у духоўна-вучэбных установах.

Рэарганізацыя царкоўнай структуры. Па ўмовах «вечнага міру» (1686 г.), заключаным паміж Рэччу Паспалітай і Расіяй, праваслаўных епіскапаў прызначаў кіеўскі мітрапаліт, які быў падпарадкаваны маскоўскаму патрыярху (пазней – Св. Сіноду), а зацвярджаў іх кандыдатуры кароль Рэчы Паспалітай. У XVIII ст. у Рэчы Паспалітай засталася ўсяго адна праваслаўная епархія – Беларуская, у якой па даных на 1755 г. мелася 130 цэркваў[1].

Пасля першага падзелу Рэчы Паспалітай 22 лістапада 1772 г. у Савеце пры Кацярыне II абмяркоўвалася пытанне аб межах праваслаўных епархій. Быў заслуханы даклад Беларускага генерал-губернатара графа З. Чарнышова, а таксама прыкладзенае да яго меркаванне тайнага саветніка Салдзерна аб становішчы праваслаўнага духавенства на далучанай тэрыторыі. Савет прыняў рашэнне аб далучэнні цэркваў і праваслаўнага духавенства Дзвінскай, Полацкай і Віцебскай правінцый да Пскоўскай праваслаўнай епархіі. Меркаванне Савета па Магілёўскай (Беларускай) епархіі было дваякім: або пакінуць усё як ёсць, або далучыць яе да Смаленскай епархіі. Рашэнне было прынята на карысць першай версіі. Указам ад 14 снежня 1772 г., дадзеным Сенату, Віцебская, Полацкая і Дзвінская правінцыі ўвайшлі ў склад Пскоўскай праваслаўнай епархіі; Магілёўская, Аршанская, Мсціслаўская і Рагачоўская правінцыі – у Магілёўскую праваслаўную епархію[2]. Праваслаўная царква на далучанай тэрыторыі была нешматлікай: у 1774 г. тут дзейнічала не больш за 50 праваслаўных цэркваў і манастыроў[3].

Наступныя змены ў структуры праваслаўнай царквы адбыліся пасля другога і трэцяга падзелаў Рэчы Паспалітай. 13 красавіка 1793 г. быў выдадзены ўказ, згодна з якім на тэрыторыі трох новых губерняў утваралася новая праваслаўная епархія – Мінская, Ізяслаўская і Брацлаўская. Духоўная кансісторыя епархіі знаходзілася ў Слуцку. Яе архірэй Віктар (Садкоўскі) атрымаў тытул архіепіскапа Мінскага, Ізяслаўскага і Брацлаўскага і станавіўся незалежным

[1] Могилевская епархия. Историко-статистическое описание. – Могилев, 1906. – Т. 1. – С. 335.

[2] Архив Государственного Совета. – СПб., 1869. – Т. 1, ч. 1. – С. 206.

[3] Без-Корнилович М. Исторические сведения о примечательнейших местах в Белоруссии. – СПб., 1855. – С. 279.

ад Кіеўскага мітрапаліта, хаця і заставаўся каад'ютарам Кіеўскай мітраполіі[1]. У 1793 г. у гэтай епархіі было 329 цэркваў, але нават нягледзячы на гэтую невялікую колькасць храмаў пры вялізнай тэрыторыі, не хапала свяшчэнна- і царкоўнаслужыцеляў.

У 1795 г. тэрыторыя Мінскай, Ізяслаўскай і Брацлаўскай епархіі яшчэ значна павялічылася (уключала Міншчыну, Віленшчыну, Гродзеншчыну, Валынь і Падолле). Кацярынай II была створана камісія ў складзе Пецярбургскага і Наўгародскага мітрапаліта Гаўрыіла, канцлера графа А. Безбародкі і генерал-губернатара Т. Туталміна. Камісія распрацавала праект рэарганізацыі структуры гэтай епархіі. З яе была вылучана Мінская праваслаўная епархія на чале з Віктарам (Садкоўскім), які атрымаў тытул – архіепіскап Мінскі і Валынскі. У 1796 г. было вырашана перанесці кафедру Мінскай праваслаўнай епархіі са Слуцка ў Мінск, рэальны ж пераезд адбыўся толькі ў 1799 г.[2]

Змены закранулі і Магілёўскую праваслаўную епархію. Указам ад 10 студзеня 1795 г. у яе склад увайшлі цэрквы і манастыры Полацкай губерні, якія да гэтага часу былі ў складзе Пскоўскай праваслаўнай епархіі[3]. У канцы XVIII ст. на некаторы час тэрыторыя Магілёўскай (Беларускай) праваслаўнай епархіі супадала з тэрыторыяй Беларускай губерні, захоўваючы старую царкоўную структуру. Епархіі падзяляліся на пратапопіі, якія ўзначальваліся духоўнымі праўленнямі. У межах Мінскай губерні было 6 духоўных праўленняў: Слуцкае, Петрыкаўскае, Мазырскае, Тураўскае, Давыд-Гарадоцкае і Пінскае (на тэрыторыі Украіны іх было 8). На чале праўлення стаяў пратапоп, які выбіраўся духавенствам, а епіскап павінен быў толькі зацвердзіць яго кандыдатуру (на практыцы архіепіскап Віктар прызначаў іх сам). Пратапопу было падпарадкавана ўсё духавенства пратапопіі[4].

4 жніўня 1799 г. быў прыняты ўказ, якім прадугледжвалася прывядзенне меж праваслаўных епархій у адпаведнасць з адміністрацыйным дзяленнем тэрыторыі. Але з-за пастаянных рэарганізацый губерній ён не быў цалкам выкананы. 16 кастрычніка 1799 г. Мінская праваслаўная епархія стала называцца Мінская і Літоўская. У яе склад акрамя Мінскай губерні ўвайшла і Літоўская, якая не мела на той час ніводнай праваслаўнай прыходскай царквы (толькі ў 1807 г. у павятовых гарадах Віленскай губерні пачалі дзейнічаць праваслаўныя цэрквы). Канчаткова тэрыторыя епархіі сфарміравалася да 1803 г. У яе склад увайшлі тры губерні: Мінская, Віленская і Гродзенская (з 29 паветамі). Да 1815 г. яе царкоўна-адміністрацыйная структура складалася з кансісторыі, 6 духоўных праўленняў, 2 благачынных акруг (Мінскай і Ігуменскай) і 268 прыходскіх цэркваў[5].

---

[1] Рункевич С. История Минской архиепископии (1793–1832 гг.) с подробным описанием хода воссоединения западнорусских униатов с православной церковью в 1794–1796 гг. – С. 156–157.

[2] Тамсама. – С. 234–236.

[3] ПСЗРИ. – Т. 23. – № 17289. – С. 615.

[4] Рункевич С. История Минской архиепископии (1793–1832 гг.) с подробным описанием хода воссоединения западнорусских униатов с православной церковью в 1794–1796 гг. – С. 307.

[5] Тамсама. – С. 447–448, 529.

У 1833 г. для таго, каб больш паспяхова супрацьстаяць уплыву каталіцтва ў заходніх губернях і аслабіць уніяцкую царкву, была створана новая праваслаўная епархія – Полацкая. Узначаліў яе епіскап Смарагд (Крыжаноўскі). Да епархіі былі прылічаны праваслаўныя цэрквы Віцебскай, Віленскай і Зельбургскага павета Курляндскай губерні. У яе склад уваходзілі 76 прыходскіх цэркваў, 6 манастыроў з 36 манахамі, 89 святароў і протаіерэяў, 151 царкоўнаслужыцель[1].

Наступная рэарганізацыя праваслаўных епархій адбылася ў 1839 г., пасля далучэння ўніяцкай царквы да праваслаўнай. Замест Літоўскай уніяцкай епархіі была створана новая Літоўская праваслаўная епархія. Указамі Св. Сінода ад 11 і 18 сакавіка 1840 г. цэрквы былой уніяцкай Літоўскай епархіі, якія знаходзіліся ў Кіеўскай, Валынскай і Падольскай губернях, залічваліся да адпаведных праваслаўных епархій.

Па ўказе ад 17 красавіка 1840 г. былыя ўніяцкія цэрквы Мінскай губерні ўвайшлі ў склад Мінскай праваслаўнай епархіі, а яе старажытнаправаслаўныя цэрквы, якія знаходзіліся ў Гродзенскай губерні і Беластоцкай вобласці – у Літоўскую. Апошняй былі перададзены і старажытнаправаслаўныя цэрквы Полацкай праваслаўнай епархіі, якія знаходзіліся на тэрыторыі Віленскай губерні.

Цэрквы былой Беларускай уніяцкай епархіі, якія знаходзіліся на тэрыторыі Мінскай губерні, таксама ўвайшлі ў склад Мінскай праваслаўнай епархіі. Астатнія, што дзейнічалі на тэрыторыі Магілёўскай і Віцебскай губерняў, былі падзелены адпаведна паміж Магілёўскай і Полацкай праваслаўнымі епархіямі[2].

У кастрычніку 1840 г. на тэрыторыі Царства Польскага была створана Варшаўская праваслаўная епархія, юрысдыкцыя якой распаўсюджвалася і на Аўгустоўскі павет*, частка якога ўваходзіць у склад тэрыторыі сучаснай Беларусі.

Новыя змены ў структуры епархій адбыліся пасля адміністрацыйнай рэформы 1842 г., калі была ўтворана Ковенская губерня і зменены межы іншых губерняў. У склад Літоўскай праваслаўнай епархіі ўваходзілі тэрыторыі трох губерняў – Віленскай, Ковенскай і Гродзенскай (апошняй – да 1900 г., калі была ўтворана Гродзенская праваслаўная епархія); Мінскай – толькі Мінскай губерні. Да 1845 г. епархіяльнае кіраўніцтва Літоўскай праваслаўнай

---

[1] Шавельский Г. Последнее возсоединение с православною церковию униатов Белорусской епархии (1833–1839 гг.). – С. 40, 73, 13 (Прил.).

[2] Рубинштейн С. Ф. Хронологический указатель указов и правительственных распоряжений по губерниям Западной России, Белоруссии и Малороссии за 240 лет, с 1652 по 1892. – Вильно, 1894. – С. 490.

* Аўгустоўскі павет быў утвораны ў 1807 г. у складзе Варшаўскага герцагства. З 1816 па 1837 г. ён уваходзіў у склад Аўгустоўскага ваяводства, з 1837 па 1866 г. – Аўгустоўскай, з 1866 г. – Сувалкскай губерні.

епархіі знаходзілася ў м. Жыровічы, а затым было пераведзена ў Вільню[1]. Цэрквы Віцебскай і Магілёўскай губерняў увайшлі адпаведна ў склад Полацкай і Магілёўскай праваслаўных епархій.

Вынікам канфесійнай палітыкі пасля паўстання 1863–1864 гг. стаў рост колькасці праваслаўных вернікаў. Ён выклікаў неабходнасць будаўніцтва новых цэркваў і, натуральна, адкрыцця новых прыходаў. З пачатку 1860-х гадоў у Маскве і Пецярбургу быў арганізаваны збор прыватных падпісак на царкоўнае будаўніцтва ў беларуска-літоўскіх губернях. Сабраныя грашовыя сродкі, а таксама розныя царкоўныя рэчы (абразы, рызы і г. д.), кнігі далі магчымасць аказаць матэрыяльную дапамогу 512 праваслаўным цэрквам. З 1860 г. пачалося ўзвядзенне школьных будынкаў царкоўных школ Беларусі і Літвы за кошт ахвяраванняў маскоўскіх купцоў[2].

У выніку, калі ў пачатку 1860-х гадоў у Літоўскай, Мінскай, Магілёўскай і Полацкай епархіях налічвалася 2826 цэркваў (прыходскіх і прыпісных), то ў пачатку 1870-х – 3039, 1880-х – 3211, 1890-х гадоў – 3793 царквы. Што тычыцца колькасці прыходаў, то ў 1890 г. іх было: у Магілёўскай епархіі – 487 (1 218 200 вернікаў), у Полацкай – 324 (760 500), у Мінскай – 540 (1 261 600), у Літоўскай – 506 (1 160 300 вернікаў). У той жа час у Магілёўскай епархіі ў адным прыходзе ў сярэднім налічвалася 2501 чалавек, Полацкай – 2347, Мінскай – 2336, Літоўскай – 2293 чалавекі[3]. Значна ўзрасла і колькасць белага духавенства. Самай малалікай заставалася Варшаўская праваслаўная епархія. У 1860 г. яна налічвала ўсяго 3 тыс. вернікаў, з іх на тэрыторыі Аўгустоўскай губерні – 162 чалавекі. Але ў далейшым колькасць праваслаўных павялічылася і тут (у значнай ступені за кошт паступовага скасавання ўніяцкіх парафій). У выніку ў 1872 г. у склад Варшаўскай праваслаўнай епархіі ўваходзіў 41 прыход (у тым ліку 1 – у г. Сувалкі, 1 – у с. Пакроўск Сувалкскай губерні) з агульнай колькасцю 35 539 вернікаў[4]. Зразумела, што пасля скасавання Холмскай грэка-ўніяцкай епархіі ў сярэдзіне 1870-х гадоў гэтая колькасць значна павялічылася. Перапіс 1897 г. паказаў праваслаўных на тэрыторыі Аўгустоўскага павета як другую колькасную канфесійную групу (пасля рыма-каталікаў), што складалі 19 % ад усяго насельніцтва[5].

Палітыка ў адносінах духавенства і яе асаблівасці ў беларуска-літоўскіх губернях. З далучэннем тэрыторыі Беларусі да Расійскай імперыі духавенства пры ўмове прынясення прысягі на вернасць імператрыцы трапляла пад агульнарасійскае заканадаўства. 16 жніўня 1772 г. у інструкцыі Беларускаму

[1] Извеков Н. Д. Исторический очерк состояния православной церкви в Литовской епархии за время с 1839–1889. – С. 5–6.

[2] Яноўская В. В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг. – С. 31.

[3] Отечественная церковь по статистическим данным с 1840–1841 по 1890–1891 гг. – С. 26.

[4] Яноўская В., Філатава А. Этнаканфесійная сітуацыя на беларуска-польскім памежжы ў канцы XVIII – пачатку XX ст. // Kanał Augustowski i współczesna ekoturystyka. – Pułtusk; Mińsk; Grodno, 2008. – S. 174.

[5] Наличное население обоего пола по уездам и городам, с указанием преобладающих вероисповеданий и главнейших сословий. – СПб., 1905. – Вып. 5. – С. 43.

генерал-губернатару графу З. Чарнышову было сказана, што «духовенство высшее и низшее всех разных исповеданий, долженствует подать собою, яки пастыри духовные, первый в учинении присяги пример»[1]. Урадавая палітыка ўлічвала своеасаблівасць краю: нешматлікасць праваслаўнай канфесіі, што мела пануючае становішча ў імперыі, і неабходнасць у сувязі з гэтым прыняцця мер па замацаванні пазіцый яе духавенства. У разлік прымаўся і даволі значны ўплыў каталіцкага духавенства ў розных галінах грамадскага жыцця, а таксама складаныя адносіны паміж духавенствам розных канфесій.

Духоўнае саслоўе ў Расійскай імперыі фарміравалася з прыходскага духавенства і яго нашчадкаў, для якіх была абмежавана магчымасць асабістага выбару прафесіі. Уступіць у гэтае саслоўе або выйсці з яго было даволі складана, бо гэтыя пытанні вырашаліся на дзяржаўным узроўні. Духавенства прыкладала намаганні да падрыхтоўкі сваіх сыноў у якасці сваіх пераемнікаў, каб потым, пры добрых узаемаадносінах са сваім прыходам, дабіцца згоды на яго абранне. Епархіяльныя архірэі, каб зберагчы сацыяльную раўнавагу ўнутры духоўнага саслоўя, падтрымлівалі шлюбы кандыдатаў на вакантныя пасады з дочкамі духоўных асоб[2].

Праваслаўнае духавенства падзялялася на белае і чорнае (манаскае), а таксама на вышэйшае, прыходскае і царкоўнаслужыцеляў. У XVIII ст. адносіны паміж іерархіяй і прыходскім духавенствам аказваліся ва ўсё большай залежнасці ад дзяржаўнага заканадаўства. Сельскае духавенства знаходзілася ў падпарадкаванні дзяржавы, епархіяльнага архірэя і памешчыка. Улада апошняга была для яго самай бліжэйшай і адчувальнай.

Пазіцыя ўрада ў адносінах да духавенства пачала мяняцца пры Кацярыне II. Свецкія суды атрымалі загад не ўмешвацца ў духоўныя справы. З 1791 г. у епархіі, па загадзе Сената, пачалі прызначацца пастаянныя дэпутаты, якія аказвалі дапамогу духавенству ў свецкіх судах. Павел I указам ад 6 снежня 1796 г. спрабаваў падняць годнасць духавенства як саслоўя. Менавіта пры ім былі адменены цялесныя пакаранні не толькі ў адносінах да дваранства і купецтва, але і асоб духоўнага звання. Замест гэтага ўводзіліся такія меры, як пазбаўленне сану і пажыццёвая ссылка на катаржныя работы. У 1797 г. Павел I вызваліў духоўнае саслоўе ад паліцэйскіх збораў. Але ў 1800 г. былі адноўлены цялесныя пакаранні для дваран, купецтва і пазбаўленых сану свяшчэннаслужыцеляў. Праўда, праз невялікі адрэзак часу ўказам Аляксандра I (22 мая 1801 г.) цялесныя пакаранні ў адносінах да свяшчэннаслужыцеляў зноў былі адменены. У 1808 г. гэтае правіла распаўсюджвалася і на іх жонак, а ў 1811 г. – на манахаў, якія не мелі святарскага сану. Па ўказе 1818 г. духавенства падлягала кампетэнцыі свецкага суда толькі на дзяржаўным узроўні. 1821 год прынёс духавенству канчатковае вызваленне ад ваеннага пастою і паліцэйскіх збораў, за выключэннем збораў на будаўніцтва мастоў і асвятленне вуліц.

---

[1] Рубинштейн С. Ф. Хронологический указатель указов и правительственных распоряжений по губерниях Западной России, Белоруссии и Малороссии за 240 лет, с 1652 по 1892. – С. 106.

[2] История Русской Церкви. – Кн. 8, ч. 1. – С. 327.

Кадыфікацыя законаў пры Мікалаі I удакладніла правы і абавязкі духавенства. Звод законаў 1832 г. забяспечыў беламу духавенству наступныя асноўныя правы: вызваленне ад падушнага падатку, ад воінскай службы, ад цялесных пакаранняў; права набыцця зямлі ў гарадах і вёсках; права, у выпадку прыналежнасці да дваранскага саслоўя, набываць заселеныя землі (да 1861 г.); вызваленне ад ваеннага пастою[1]. Закрытасць духавенства падтрымлівалася спадчынным парадкам замяшчэння прыходскіх пасад. Калі колькасць гэтага саслоўя ўзрастала, то ўрад ішоў на такія меры, як аб'яўленне рэкруцкага набору (апошні быў праведзены ў 1831 г.).

Скасаванне ўніяцкай царквы і перавод уніятаў у праваслаўе значна павялічыла колькасць праваслаўнага духавенства ў краі. Але як для вернікаў, так і для духавенства працэс гэты быў даволі складаным і доўгім. У выніку, у губернях Гродзенскай, Віленскай, часткова Мінскай і Віцебскай склалася даволі спецыфічная форма праваслаўя, якое рэзка адрознівалася ад праваслаўя ў цэнтральных губернях Расійскай імперыі. Перш за ўсё гэта праяўлялася ў маральным стане самога духавенства. Стаўшы раптам праваслаўным, яно яшчэ доўгі час па перакананнях і захаванні традыцый унутрыцаркоўнай службы заставалася ўніяцкім, што выклікала недавер да яго з боку вышэйшага духавенства праваслаўнай царквы імперыі. Прычым недавер выклікала не толькі прыходскае духавенства і веруючыя, але і кіраўніцтва Літоўскай, Мінскай і Полацкай праваслаўных епархій, у склад якога ўваходзілі былыя ўніяцкія біскупы Іосіф Сямашка, Васіль Лужынскі, Антоній Зубко, Міхаіл Галубовіч. Магілёўскі праваслаўны архіепіскап Анатоль (Мартыноўскі) пісаў у красавіку 1844 г. архіепіскапу Смарагду (які быў у той час архірэем у Астрахані), што Міхаіл Галубовіч «в самой Сергиевой лавре и в Москве открыто требовал на посты молока и мяса»[2]. Прафесар П. Казанскі, спасылаючыся на словы выкладчыка Мінскай праваслаўнай семінарыі, пісаў, што Мінскі праваслаўны архіепіскап Міхаіл Галубовіч патрабаваў ад вучняў семінарыі веданння польскай мовы і не высвячаў у святары тых, хто яе не ведаў. І сам прызнаваўся, што «по-славянски не умеет читать и постоянно ошибается». Праваслаўным таксама не падабалася і тое, што ў архіепіскапа Міхаіла ў пакоях не было абразоў.

Пра Полацкага праваслаўнага архіепіскапа Васіля Лужынскага ўспамінаў яго пераемнік на кафедры Сава (Ціхаміраў). Ён пісаў, што ў душы той заставаўся ўніятам, дапускаў і цярпеў каталіцкія і ўніяцкія традыцыі. І будучы «воспитан вне сферы православных понятий», на працягу многіх гадоў праяўляў «благосклонность, чтоб не сказать, льстивые отношения к польским помещикам». І гэта ў той час, калі старажытнаправаслаўнае духавенства ў яго ў епархіі «было загнано и унижено»[3].

---

[1] История Русской Церкви. – Кн. 8, ч. 1. – С. 344–347.

[2] Цыт. па: Глубоковский Н. Н. Архиепископ Смарагд в его деятельности по возсоединению униатов (1833–1837 гг.) // Христианское чтение. – 1914. – № 4. – С. 480.

[3] Тамсама.

Натуральна, што такое вышэйшае праваслаўнае духавенства заходніх епархій сустракала недавер з боку іншых праваслаўных архірэяў. У сваіх успамінах пра той час Іосіф Сямашка адзначаў, што многія праваслаўныя архірэі Расійскай імперыі былі перакананы ў неабходнасці высылкі «воссоединённого духовенства и замещении онаго древлеправославным»[1].

Царкоўныя рэформы 1860–1870-х гадоў, як ужо адзначалася, закранулі і стан прыходскага духавенства. Адбылося далейшае развіццё заканадаўчай базы па вызначэнні прававога статусу праваслаўнага духавенства. У 1863 г. выпускнікам духоўных семінарый было афіцыйна дазволена паступаць ва ўніверсітэты (на практыцы гэта рабілася і раней), у 1864 г. – дзецям духавенства паступаць у гімназіі, у 1867 г. – у ваенныя вучылішчы. З 1867 г. адмянялася ўкаранелае правіла спадчыннай перадачы прыходскіх царкоўных пасад. Паводле закона 11 ліпеня 1869 г. дзеці духавенства не лічыліся асобамі духоўнага звання, але захоўвалі за сабой яго правы і палёгкі (духоўная адукацыя, дапамога ад царкоўнапрыходскіх апякунстваў, вызваленне ад падушнай подаці і рэкруцкай павіннасці). Дзеці святароў і дыяканаў атрымлівалі свабоду выбару прафесіі на дзяржаўнай або ваеннай службе.

Меры ў адносінах матэрыяльнага забеспячэння праваслаўнага духавенства беларуска-літоўскіх губерняў. Крыніцамі даходаў праваслаўнага прыходскага духавенства традыцыйна былі платы за трэбы, добраахвотныя ахвяраванні прыхаджан, субсідыі ад дзяржавы (натурай або грашамі), даходы з царкоўных зямель. Толькі пры імператары Мікалаі I, у сувязі з пытаннем аб зямельных надзелах прыходаў і дзякуючы спецыяльным выдаткам з казны ў бюджэт Св. Сінода, пачалі пераходзіць да паступовай рэалізацыі ідэі аб дзяржаўным утрыманні[2].

Па ўказе Паўла I ад 18 снежня 1797 г. надзяленне царкоўных прычтаў зямлёй было распаўсюджана і ў заходніх губернях. 11 студзеня 1798 г. былі прыняты палажэнні, распрацаваныя Сенатам і Св. Сінодам, згодна з якімі мінімальная норма царкоўнага надзела павінна была складаць 33 дзесяціны; адведзеная зямля лічылася прадастаўленай прычту ў доўгатэрміновае карыстанне, але яе апрацоўка заставалася за веруючымі; ураджай духавенства атрымлівала натурай (збожжа, сена, салома), але мела права замены натуры грашамі[3].

Ажыццяўленне гэтага праекта натыкнулася на практыцы на супраціўленне з боку сялян, асабліва ў дачыненні да апрацоўкі імі царкоўных зямель. У некаторых прыходах прыхаджане вылучалі людзей для апрацоўкі царкоўнай зямлі, але рабілася гэта несвоечасова. Акрамя таго, памешчыкі, забраўшы сабе царкоўныя надзелы, выдавалі духавенству недастатковае ўтрыманне. Указ паставіў духавенства ў крайнюю залежнасць ад веруючых, чым быў унесены элемент разладу ў прыходскае жыццё. Як вынік у 1801 г. указам Сената

[1] Записки Иосифа митрополита Литовского, изданные Императорской Академией наук по завещанию автора. – СПб., 1883. – Т. 2. – С. 373.

[2] История Русской Церкви. – Кн. 8, ч. 1. – С. 360–361.

[3] Тамсама. – С. 367.

былі адменены рашэнні Св. Сінода 1798 г. Духавенству прадпісвалася, як і раней, самому апрацоўваць зямлю. Але і вяртанне да ранейшага парадку аказалася складаным з-за таго, што памешчыкі, якія ўзялі царкоўную зямлю, вярталі горшыя ўчасткі і ў меншай колькасці. Узнікла мноства цяжбаў, якія часта заканчваліся не на карысць праваслаўнага духавенства[1].

Каб падтрымаць праваслаўнае духавенства, урад прыняў шэраг прававых норм, якія дазвалялі царкоўным установам набываць зямлю. Так, указ ад 8 чэрвеня 1805 г. даў магчымасць праваслаўным епіскапам і манастырам набываць незаселеныя землі пры наяўнасці адмысловага дазволу. З 4 студзеня 1819 г. падобнае права атрымалі і цэрквы. З гэтага ж часу царкоўныя ўстановы пачалі набываць гарадскія дамы і зямельныя ўчасткі, якія з павышэннем коштаў на зямлю прыносілі значныя даходы. Да таго ж згодна з указамі 1808, 1811 і 1821 гг. царкоўнае землеўладанне карысталася падатковымі прывілеямі і вызвалялася ад ваеннага пастою[2]. У мэтах паляпшэння матэрыяльнага стану духавенства ўрад пайшоў у 1828 г. на такую меру, як узбуйненне прыходаў, а ў 1842 г. – на ўвядзенне новых штатаў, якое пачалося з заходніх губерняў[3].

20 ліпеня 1842 г. было зацверджана Палажэнне аб забеспячэнні праваслаўнага сельскага духавенства заходніх губерняў землямі, дамамі і адначасовай дапамогай. Акрамя гэтага духавенству, адпаведна са штатамі, прызначалася жалаванне. Праўда, пры гэтым святары павінны былі адмовіцца ад платы за трэбы. Для назірання за выкананнем новых правіл матэрыяльнага забеспячэння духавенства ў губернскіх гарадах ствараліся губернскія камітэты ў складзе губернатара, архірэя, губернскага прадвадзіцеля дваранства і кіраўніка палаты дзяржаўных маёмасцей[4].

1 красавіка 1843 г. былі зацверджаны штаты на ўтрыманне праваслаўнага духавенства ў заходніх губернях. Клас прыхода вызначаўся колькасцю прыхаджан: вышэйшы I клас – ад 2000 да 3000 чалавек, ніжэйшы VII – ад 100 да 300 чалавек. Святар у прыходзе I класа атрымліваў жалаванне памерам 180 руб. серабром у год, VII класа – 100 руб.[5]

Матэрыяльнай падтрымцы праваслаўнага духавенства ў 1860-я гады, як найбольш надзейнай апоры расійскага самаўладдзя ў беларуска-літоўскіх губернях, надавалася вельмі вялікая ўвага ў планах генерал-губернатара М. Мураўёва. «Предмет этот так важен, – сцвярджаў ён, – что нет тех пожертвований, которых правительство не должно бы было для него сделать. <…> достоинство самого правительства требует возвысить духовенство приличным содержанием, а также возобновить старые и построить новые церкви»[6]. Ужо

[1] Горючко П. Материалы для истории церквей Белоруссии конца XVIII и начала XIX столетий. – Могилев, 1903. – С. 10.

[2] История Русской Церкви. – Кн. 8, ч. 1. – С. 257.

[3] Тамсама. – С. 333–334.

[4] Тамсама. – С. 259, 334, 364.

[5] Извеков Н. Д. Исторический очерк состояния православной церкви в Литовской епархии за время с 1839–1889. – С. 176–177.

[6] Записка о некоторых вопросах по устройству Северо-Западного края // Из бумаг графа М. Н. Муравьева. – С. 44.

ў 1863 г. па просьбе генерал-губернатара з дзяржаўнага казначэйства было выдзелена 42 тыс. руб. для аказання дапамогі тым духоўным асобам, якія пацярпелі ад паўстанцаў[1]. У Літоўскай епархіі, напрыклад, дапамогу атрымалі 328 чалавек. Грошы былі размеркаваны наступным чынам: на Віленскую губерню выдзелена 5400 руб., Ковенскую – 1495, Гродзенскую – 16 740 руб.[2]

У 1864 г. быў прыняты шэраг указаў і пастаноў у напрамку паляпшэння матэрыяльнага становішча праваслаўнага духавенства, як на дзяржаўным узроўні, так і мясцовага характару. 22 красавіка адбылося «Высочайшее соизволение» аб бясплатным выдзяленні казённага лесу для пабудоў і ацяплення дамоў свяшчэннаслужыцеляў у пасяленнях казённых і часоваабавязаных сялян. У жніўні 1864 г. па хадайніцтве М. Мураўёва Дзяржаўны савет дазволіў аддаць у распараджэнне некаторых цэркваў фермы і фальваркі, якія знаходзіліся побач. Дзякуючы гэтаму праваслаўнае духавенства атрымала шмат угоддзяў, млыны, сенакосы, рыбныя лоўлі галоўным чынам з ліку канфіскаваных маёнткаў памешчыкаў і касцёлаў. Але, бадай, самым значным з шэрагу рашэнняў 1864 г. было павелічэнне жалавання духавенству прыкладна ўдвая. Адбывалася павелічэнне акладаў святараў і ў далейшым. У пачатку XX ст. яны атрымлівалі (у залежнасці ад класнасці прыхода) ад 400 да 800 руб. у год[3].

Акрамя сум, што выдзяляліся епархіям на ўтрыманне духавенства з казны, меліся і мясцовыя епархіяльныя сродкі: «кружечный», «кошельковый», «свечной» зборы; даходы з маёнткаў (зямлі, рыбнай лоўлі, млыноў і г. д.); прыватныя ахвяраванні. Але ўсе гэтыя крыніцы прыбыткаў у заходніх епархіях былі не вельмі значнымі з нагоды беднасці прыхаджан.

Духоўная цэнзура ў праваахоўнай сістэме Расійскай імперыі. Адной з прававых форм, праз якую адбывалася замацаванне пазіцый праваслаўнай царквы, з'яўлялася духоўная цэнзура. Лічыцца, што цэнзура з'явілася разам з узнікненнем дзяржавы. Аднак будаваць свае развагі і рабіць высновы, улічваючы толькі адзін гэты фактар, было б, на наш погляд, некарэктна з навуковага пункту гледжання. Зразумела, наяўнасць дзяржавы – найважнейшы фактар узнікнення цэнзуры. Але, калі ўлічваць, што ўвядзенне цэнзуры прадугледжвае фарміраванне адпаведнай заканадаўча-нарматыўнай базы, структурных органаў, вызначэння форм і метадаў ажыццяўлення цэнзурнай палітыкі, то час яе ўзнікнення значна карэкціруецца. У ВКЛ духоўная і свецкая цэнзура грунтаваліся на пастулатах, замацаваных у трох Статутах ВКЛ і акце Варшаўскай канфедэрацыі (1573 г.), які канстатаваў норму хрысціянскай рэлігійнай верацярпімасці і цалкам увайшоў у Статут ВКЛ 1588 г.

Называючы розныя даты ўвядзення цэнзуры ў Расіі, даследчыкі адзіныя ў наступным – першапачаткова цэнзура была ўведзена як духоўная. Паводле

[1] Миловидов А. Заслуги графа М. Н. Муравьёва для православной церкви в Северо-Западном крае. – С. 56.

[2] Извеков Н. Д. Исторический очерк состояния Православной Церкви в Литовской епархии за время с 1839–1889 гг. – С. 197.

[3] Яноўская В. В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг. – С. 29–30, 32.

Духоўнага рэгламенту (1721 г.), усе друкаваныя царкоўна-набажэнскія кнігі, а таксама датычныя веры і царквы прад'яўляліся ў Св. Сінод. Для гэтага пры Св. Сінодзе была заснавана Кантора школ і друкарняў. Указам ад 18 верасня 1796 г., на падставе якога былі зачынены амаль усе прыватныя друкарні, былі заснаваны змешаныя цэнзурныя камітэты. У кожным з іх разам з двума свецкімі цэнзарамі павінен быў знаходзіцца і прадстаўнік Св. Сінода (духоўная асоба). Па указе ад 13 сакавіка 1799 г. у Маскве пачала сваю дзейнасць цэнзурная камісія, якая знаходзілася ў распараджэнні Св. Сінода. У яе склад уваходзіў архімандрыт (звычайна рэктар духоўнай акадэміі), вучоныя манахі і прадстаўнікі белага духавенства з акадэмічнай адукацыяй[1]. Першы цэнзурны статут у Расіі з'явіўся ў 1804 г. і праіснаваў крыху больш за два дзесяцігоддзі. 22 красавіка 1828 г. былі зацверджаны два статуты – свецкай і духоўнай цэнзуры. На аснове гэтых двух статутаў у дзяржаве ўводзілася папярэдняя (як духоўная, так і свецкая) цэнзура. Такім чынам, завяршылася афармленне структуры цэнзурнага нагляду ў Расійскай імперыі.

У замацаванні пазіцый праваслаўнай царквы цэнзура адыгрывала важную ролю. Тут неабходна вылучыць два аспекты. Першы – узаемаўплыў, узаемаадносіны духоўнай і свецкай цэнзуры і ў канчатковым выніку вызначэнне значнасці кожнай. Для гэтага прааналізуем сцісла цэнзурныя статуты. Паводле статута духоўнай цэнзуры 1828 г. на яе разгляд павінны былі прад'яўляцца багаслоўска-дагматычныя і царкоўна-гістарычныя сачыненні. Акрамя гэтага духоўную цэнзуру праходзілі і свецкія творы, калі ў іх сустракаліся месцы выключна духоўнага зместу, або тыя, якія дакраналіся дагматаў веры і царкоўнай гісторыі. Але галоўнае, што абодва статуты павінны былі абараняць інтэрасы ўлады і мелі сваёй мэтай распаўсюджванне «истинного просвещения, базирующегося на преданности вере и престолу»[2].

Як бачым, перад цэнзурнымі органамі была пастаўленая адна мэта, прычым адданасць веры – знаходзілася на першым месцы. Што і прыводзіла ў выніку да таго, што духоўная цэнзура спрабавала неабмежавана распаўсюдзіць свой уплыў. У фондах Расійскага дзяржаўнага гістарычнага архіва захавалася мноства дакументаў, у якіх абураная грамадскасць адзначала, што духоўная цэнзура мае на практыцы надзвычай шырокія правы[3]. Па-першае, пад яе наглядам знаходзіліся ўсе духоўныя сачыненні і пераклады. Па-другое, паводле арт. 39, свецкая цэнзура павінна была накіроўваць у духоўную ўсе творы, нават калі ў яе ўзнікалі сумненні адносна некаторых іх частак. Тое ж тычылася і асобных артыкулаў перыядычнага друку. Калі ж улічыць, што ў XIX ст. рэдка які твор не закранаў рэлігійных аспектаў, то гэта прыводзіла да таго, што духоўная цэнзура практычна магла забараніць любы з іх, залічыўшы ў шкодныя. У сваю чаргу, і статут свецкай цэнзуры абавязваў забараняць да выдання свецкія кнігі, калі ў іх мелася штосьці такое, што магло прывесці да падрыву

[1] Котович А. Н. Духовная цензура в России (1799–1855 гг.). – С. XIII.

[2] Устав о цензуре, данный Правительствующему Сенату 22 апреля 1828 г. – СПб., 1828. – С. 1.

[3] РДГА. – Ф. 797. – Воп. 87. – Спр. 205.

вучэння праваслаўнай царквы, яе абрадаў, ці наогул ісцін і дагматаў хрысціянскай веры, а таксама забараняць думкі, што вялі да бязбожнасці, матэрыялізму і г. д. [1]

Новы Статут аб цэнзуры і друку (1890 г.), што ўяўляў сабой сінтэз усіх тых указаў і пастаноў, якія выдаваліся на працягу XIX ст. – статут 1828 г., Часовыя правілы аб друку ад 6 красавіка 1862 г., Часовыя правілы па цэнзуры ад 12 мая 1862 г. і інш., – пацвердзіў шырокія правы духоўнай цэнзуры. У канцы 80-х гадоў XIX – пачатку XX ст., дзякуючы высілкам духоўнай цэнзуры, былі забаронены шматлікія літаратурныя творы. Паводле спісаў выданняў, якія былі забаронены да друку ў 1896–1899 гг., 13,3 % з іх па рэлігійных матывах[2].

Другі аспект датычыць пытання падпарадкавання цэнзурных органаў і іх месца ў дзяржаўным апараце імперыі. Фармальна цэнзура свецкая і духоўная падпарадкоўваліся розным структурным органам дзяржаўнага апарату. Фактычна ж інфармацыя сыходзілася ў адной кропцы. Паводле статута 1828 г., нагляд за свецкім друкам даручаўся Галоўнаму ўпраўленню па цэнзуры пры Міністэрстве народнай асветы, якому падпарадкоўваліся мясцовыя цэнзурныя камітэты. На практыцы цэнзуру ажыццяўляла Трэцяе аддзяленне, бо цэнзары былі абавязаныя паведамляць туды аб «вольнадумных сачыненнях» і іх аўтарах. У другой палове XIX ст., у выніку рэформ, значна ўзрасло значэнне Міністэрства ўнутраных спраў. Пры гэтым адміністрацыйна-гаспадарчыя функцыі міністэрства адцяняліся адміністрацыйна-паліцэйскімі задачамі[3]. Асноўную ролю ў міністэрстве сталі адыгрываць такія ўстановы, як дэпартаменты паліцыі і агульных спраў, галоўныя ўпраўленні па справах друку і турэмнае. Галоўнае ўпраўленне па справах друку ажыццяўляла агульнае кіраўніцтвы цэнзурай і нагляд за друкарнямі, кніжным гандлем і бібліятэкамі.

Што датычыла духоўнай цэнзуры, то яна заўсёды знаходзілася ў падпарадкаванні Св. Сінода. Але і ў дадзеным выпадку прадстаўнікі духоўнай цэнзуры павінны былі пастаўляць звесткі ў адпаведныя органы. Як, зрэшты, і ўсё духавенства традыцыйна супрацоўнічала з органамі ўнутраных спраў. Прычым дадзеная «традыцыя» мела пад сабой заканадаўчую аснову. Духоўны рэгламент, уведзены ў Расіі ў 1721 г., падрабязна рэгламентаваў дзейнасць прыходскага і манастырскага духавенства. Святарам належала даваць прысягу, у якой яны абяцалі па магчымасці перасцерагаць і абараняць правы і прэрагатывы, прыналежныя расійскаму імператару. Акрамя гэтага агульнага абавязку прыходскія святары давалі клятву: адразу ж паведамяць уладам любыя звесткі аб замахах на інтарэсы імператара або яго дзяржавы, нават калі гэтыя звесткі былі атрыманыя на споведзі[4]. Пасля выдання Духоўнага рэгламенту

[1] Фёдоров В. А. Русская православная церковь и государство. Синодальный период. 1700–1917. – М., 2003. – С. 127.

[2] Русское православие: вехи истории. – С. 495.

[3] Ерошкин Н. П. История государственных учреждений дореволюционной России. – М., 1983. – С. 207.

[4] Пайпс Р. Россия при старом режиме. – М., 1993. – С. 317.

расійскія святары рэгулярна супрацоўнічалі з паліцыяй. У XIX ст. лічылася, што даносы на палітычных «инокомыслов» уваходзяць у лік стандартных абавязкаў святара[1].

Ва ўмовах рэвалюцыі 1905 г. і ў далейшы перыяд дзейнасць цэнзурных органаў відазмянілася. У лістападзе 1905 г. былі выдадзены Часовыя правілы аб перыядычных выданнях, якія адмянялі папярэднюю цэнзуру, у тым ліку і духоўную. Затое Галоўнае ўпраўленне па справах друку ўзмацніла сваю дзейнасць. Пры ім было створана Асведамляльнае бюро (1906 г.), якое павінна было займацца аглядамі друку. Гэтыя агляды служылі падставай для ганенняў і забарон. На месцах цэнзурныя камітэты былі пераўтвораны ў камітэты па справах друку, якія аднак захоўвалі старую арганізацыю. Захоўваліся і старыя падыходы да працы. Прадэманструем гэта на прыкладзе дзейнасці Часовага камітэта па справах друку ў Вільні, які займаўся цэнзурнымі справамі на беларускіх землях. Рашэннямі гэтага камітэта даволі часта забараняўся выхад або ізымаліся нумары мясцовага перыядычнага друку. Вось якімі надуманымі маглі быць прычыны накладзеных спагнанняў. У сакавіку 1911 г. быў знішчаны 55-ы нумар перыядычнага выдання «Kurjer Wilenski». Падставай стала перадавіца пад назвай «Гибель бога». І хаця гаворка ішла пра «бога рускага нацыяналізму» П. Сталыпіна і яго меркаванай адстаўцы, адной назвы хапіла, каб знішчыць увесь нумар. І толькі дзякуючы захаванню архіўнай справы аб вынясенні такога рашэння ёсць магчымасць пазнаёміцца з гэтым нумарам[2].

Такім чынам, відавочна, што, паводле заканадаўчых дакументаў, перад духоўнай і свецкай цэнзурай ставілася адзіная мэта – абарона праваслаўя і самадзяржаўя – і для выканання дадзенай мэты яны павінны былі дзейнічаць узгоднена. Што і адбывалася на практыцы.

Новыя задачы праваслаўных брацтваў. Да часу далучэння тэрыторыі Украіны, Беларусі і Літвы да Расійскай імперыі з брацтваў, якія мелі важнае значэнне пры абароне правоў праваслаўнай царквы ў Рэчы Паспалітай, дайшлі толькі Бельскае, Магілёўскае і Віленскае. Астатнія перайшлі да ўніяцкай царквы. Разам з тым у XVIII–XIX стст. працягвалі існаванне і нават зноў адчыняліся больш дробныя брацтвы ў мястэчках і сёлах Украіны і Беларусі[3].

Брацтвы былі звычайнай з'явай для Рэчы Паспалітай, але, як пісаў Ф. Жудро, пасля далучэння тэрыторыі Беларусі да Расійскай імперыі і «с утверждением в ней склада в духе великорусской жизни, братские порядки должны были постепенно уничтожаться, т. к. идея братств была незнакома русской церкви»[4]. Гэтым і можна патлумачыць, што нягледзячы на пануючае становішча праваслаўнай царквы ў Расійскай імперыі, брацтвы беларуска-літоўскіх

[1] Пайпс Р. Россия при старом режиме. – С. 318.

[2] ДГАЛ. – Ф. 601. – Воп. 1. – Спр. 215. – Арк. 39.

[3] Харлампович К. А. А. Папков. Братства. Очерк истории западнорусских братств. Св.-Троицкая Сергиева лавра, 1900 // Православный собеседник, октябрь 1900. – Казань, 1900. – С. 464.

[4] Жудро Ф. История Могилевского Богоявленского братства. – Могилев на Днепре, 1890. – С. 68.

зямель апынуліся ў даволі цяжкім становішчы. Так, у Пінску, пасля далучэння да Расіі, застаўся толькі адзіны праваслаўны манастыр, які быў і прыходскай царквой. Брацтва, якое было пры манастыры, скардзілася Мінскай духоўнай кансісторыі, што манахам няма за што жыць[1].

Магілёўскі праваслаўны епіскап Афанасій (Вальхоўскі) быў праціўнікам брацтваў, лічыў іх непатрэбнымі. Акрамя таго, у братчыках ён бачыў незаконных сапернікаў духавенства. 4 студзеня 1796 г. епіскап Афанасій напісаў обер-пракурору Св. Сінода графу А. Мусіну-Пушкіну, што ў Магілёўскім брацкім манастыры ўсімі прыбыткамі «заведывают старосты церковные и братчики, не допуская к тому монастырских настоятелей»[2]. Ён лічыў, што ва ўмовах, калі няма ганенняў на праваслаўную царкву, неабходна дзейнічаць, кіруючыся высачайшымі указамі, «в силу коих церкви с имением их должны быть в ведении при монастырях настоятелей монастырских»[3].

Складаныя адносіны паміж брацтвамі і царкоўнымі ўладамі прывялі да таго, што ў 1797 г. па прадстаўленні Магілёўскага праваслаўнага епіскапа Афанасія (Вальхоўскага) быў зачынены Магілёўскі дзявочы брацкі манастыр, нягледзячы на тое, што грамадскасць хадайнічала перад Св. Сінодам, каб манастыр пакінулі. У 1828 г. па прадстаўленні Магілёўскага епіскапа Паўла (Морава) звычайным манастыром стаў і Магілёўскі брацкі мужчынскі манастыр. У гэтым выпадку грамадскасць нават ужо і не скардзілася[4].

У 60-я гады XIX ст. з'яўляецца ідэя адраджэння на беларускіх землях праваслаўных брацтваў. На першы погляд здавалася, што ідэя гэтая не мае пад сабой аб'ектыўнай асновы і наогул непатрэбная. Бо занадта ўжо рознымі былі палітычныя абставіны і тыя ўмовы, у якіх знаходзілася праваслаўная царква на тэрыторыі Беларусі ў канцы XVI–XVII ст. і ў другой палове XIX ст. Само з'яўленне і існаванне праваслаўных брацтваў у Беларусі і Украіне ў XVI – XVII стст. заўсёды звязвалася з неабходнасцю «защиты православного русского дела от польско-католицкого притеснения»[5]. Што ж тычылася другой паловы XIX ст., то беларускія землі ўжо некалькі дзесяцігоддзяў знаходзіліся ў складзе Расійскай імперыі, дзяржавы, дзе праваслаўная царква займала пануючае месца сярод іншых канфесій, што і было замацавана як у заканадаўчым плане, так і ў іншых кірунках дзейнасці ўрада. Але падзеі 1830-х, а потым і 1860-х гадоў яскрава прадэманстравалі, што ідэйны ўплыў каталіцтва на беларускіх землях заставаўся ўсё яшчэ даволі моцным. Працягвала жыць у нейкай ступені ў свядомасці беларускага народа і ўніяцкая ідэя. Калі да гэтых абставін дадаць і тое, што ў сілу гістарычных варункаў склалася так, што

---

[1] Рункевич С. История Минской архиепископии (1793–1832 гг.). – С. 478.

[2] Горючко П. С. Афанасий Вольховский, епископ Могилевский и Полоцкий (с 5 марта 1795 года по 27 августа 1797 года). – Могилев, 1902. – С. 9–10.

[3] Тамсама. – С. 10.

[4] Жудро Ф. История Могилевского Богоявленского братства. – С. 84.

[5] Пятидесятилетие Острожского Св. Кирилло-Мефодьевского православного церковного братства. 1865–1915 гг. – Пг., 1915. – С. 1.

праваслаўнае духавенства практычна згубіла да XIX ст. традыцыі выхавання і адукацыі моладзі ў Беларусі, то становіцца зразумелым, чаму ў 60-я гады XIX ст. з'явілася ідэя аднавіць праваслаўныя брацтвы. Як і раней, яны павінны былі стаць тут апорай праваслаўя, спрыяць замацаванню праваслаўнай веры сярод мясцовага насельніцтва. Але зараз, у новых умовах, брацтвы ствараліся «зверху», ставячы галоўнай мэтай ідэалагічную – не толькі захаваць, але і пашырыць у так званых заходніх губернях Расійскай імперыі сацыяльную базу праваслаўя, як апору расійскай дзяржаўнасці і самаўладдзя.

8 мая 1864 г. былі «высочайше» зацверджаны асноўныя правілы для заснавання праваслаўных царкоўных брацтваў. Правілы акрэслілі кола дзейнасці брацтваў. Іх асноўнымі кірункамі былі вызначаны: процідзеянне замахам на правы праваслаўнай царквы з боку іншаверцаў і раскольнікаў, заснаванне і ўпрыгожванне праваслаўных храмаў, справа хрысціянскай дабрадзейнасці, распаўсюджванне і сцвярджэнне духоўнай асветы. Брацтвы ствараліся пры цэрквах і манастырах, мелі права захоўваць свае ранейшыя назвы. Статуты брацтваў зацвярджаліся епіскапам пасля атрымання станоўчага водзыву губернатара[1]. Каб папярэдзіць магчымую самадзейнасць у гэтай справе, адзін з пунктаў правілаў (§7) сцвярджаў: «Не допускается никаких отступлений от утвержденных для братств правил»[2].

Сярод тых, што аднаўляліся аднымі з першых: Люцынскае (Віцебская губерня) брацтва пры царкве Успення Багародзіцы; Іаана-Прадцечанскае Камянец-Падольска (Падольская губерня); Астрожскае (Валынская губерня) Свята Кірыла-Мяфодзіеўскае брацтва. У статуце Астрожскага брацтва адзначалася, што яно ставіла на мэце: «Возрождение православия и русской народности в западно-русском крае и очищение насколько возможно почвы православия от всякой примеси»[3].

У Беларусі адраджэнне царкоўных праваслаўных брацтваў пачалося з 1865 г. Менавіта ў гэтым годзе па хадайніцтве архіепіскапа Мінскага і Бабруйскага Міхаіла аднавіла сваю дзейнасць брацтва ў імя Свяціцеля Мікалая пры Мінскім Пятрапаўлаўскім саборы. У склад брацтва ўвайшлі 3 ганаровыя і 131 правадзейны член, ад якіх паступіла 1084 руб. Сярод духоўных асоб, што ўнеслі найбольш значныя ахвяраванні былі: мітрапаліт Кіеўскі і Галіцкі Арсеній (50 руб.), архіепіскап Мінскі і Бабруйскі Міхаіл (25 руб.), архіепіскап Кішынёўскі Антоній (25 руб.) і інш. Сярод свецкіх асоб найбольшы ўнёсак зрабілі Міхаіл Каткоў (50 руб.) і Міхаіл Каяловіч (38 руб.). Аб кірунках дзейнасці брацтва сведчаць яго справаздачы, якія амаль штогод друкаваліся ў «Минских епархиальных ведомостях». З іх відаць, што першапачаткова сродкі брацтва накіроўваліся галоўным чынам на «обустройство церквей». Што было

[1] Основные правила для учреждения православных церковных братств // Мысли белорусса о братствах в год празднования благодарным потомством тысячелетнего юбилея памяти славянских просветителей святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. – СПб., 1885. – С. 11–12.

[2] Тамсама. – С. 12.

[3] Цыт. па: Жилюк С. І. Російська церква на Волині (1793–1917 рр.). – Житомир, 1996. – С. 53.

актуальным для заходніх губерняў пасля паўстання 1863–1864 гг., закрыцця шэрагу касцёлаў і пераўтварэння іх у праваслаўныя цэрквы. Так, згодна са справаздачай за 1871–1872 гг., больш за 20 % усіх наяўных сродкаў брацтва было накіравана на перабудову былога рымска-каталіцкага касцёла ў м. Івянцы ў праваслаўную царкву. Другім артыкулам расходаў было аказанне матэрыяльнай дапамогі. Прычым звяртае на сябе ўвагу той факт, што сярод атрымаўшых дапамогу найбольшыя сумы былі вылучаны тым, хто перайшоў у праваслаўную веру з каталіцтва, або «новокрещенным» яўрэям[1].

Новы ўздым і адначасова новы кірунак дзейнасці атрымалі царкоўныя праваслаўныя брацтвы пасля прыняцца ўказа 1905 г. Паколькі ніякіх рэформ у праваслаўнай царкве на той час не адбылося і яна была не гатова да змены канфесійнага курса палітыкі ўрада, то ўсе іншыя канфесіі маглі апынуцца ў лепшым становішчы, чым праваслаўная. Сярод «выратавальнікаў» сітуацыі бачыліся праваслаўныя брацтвы. І калі яшчэ ў папярэднія гады брацтвы працягвалі больш непакоіцца аб тым, каб дапамагчы юнакам і дзяўчынам атрымаць адукацыю і прафесійныя навыкі, то пасля гэтага ўказа галоўныя мэты былі скіраваны на іншы аспект: «объединение всех православных русских людей для защиты Православной веры, Русской государственности и Русской народности»[2].

Даволі яскрава змена кірунку праяўляецца пры супастаўленні мэт праваслаўных брацтваў, што былі створаны ў адным горадзе – Пінску: адно – напярэдадні ўказа, другое – праз некалькі гадоў пасля яго выхаду. Так, праваслаўнае брацтва Казанскай іконы Божай Маці было створана пры Пінскім духоўным вучылішчы. У яго статуце, зацверджаным 12 лістапада 1903 г., недвухсэнсоўна адзначалася: «Братство имеет первою и основною целью оказывать вспомоществование нуждающимся воспитанникам Пинского духовного училища, второю – религиозно-нравственное и эстетическое развитие учащихся»[3]. Статут Пінскага праваслаўнага брацтва ў імя Св. вялікамучаніка Феадора Цірона, што пачало дзейнічаць у 1911 г., сваёй мэтай вызначыў: «Всегда стоять на страже интересов православия и русской народности»[4].

Новы напрамак дзейнасці праваслаўных брацтваў пачатку XX ст. прасочваецца не толькі ў вызначэнні статутных мэт, але і праз іх рэалізацыю. Асабліва яскрава гэта праявілася падчас выбараў у трэцюю Дзяржаўную Думу, у ходзе якіх брацтвы заходніх губерняў зрабіліся «выразителями общественного мнения всего русского населения отдельных губерний»[5]. Другі брацкі

[1] Отчет Минского Православного Николаевского братства за 1871–1872 годы // Минские епархиальные ведомости. – 1873. – № 2. – С. 27.

[2] НГАБ. – Ф. 295. – Воп. 1. – Спр. 8060. – Арк. 334 адв.

[3] Устав Братства Казанской Иконы Божией Матери для вспомоществования нуждающимся ученикам Пинского духовного училища. – Пинск, 1904. – С. 1.

[4] Устав Пинского православного братства во имя Св. великомученика Феодора Тирона. – Пинск, 1911. – С. 1.

[5] Миловидов А. И. Западнорусские православные братства, их современное значение и задачи. – Вильна, 1912. – С. 3.

з'езд, што адбыўся ў Вільні ў 1909 г., пастанавіў па магчымасці стварыць брацкія арганізацыі ва ўсіх праваслаўных прыходах. Цяжка сказаць, наколькі ўдалося выканаць гэтую пастанову ў маштабе ўсёй імперыі, або нават у маштабе ўсіх заходніх губерняў, але адно бясспрэчна – іх колькасць у гэты перыяд значна павялічылася. Напрыклад, у 1912 г. у Мінскім павеце існавала 14 брацтваў, дзейнасць якіх выражалася ў «собеседовании с прихожанами о значении православной религии, русского государства» і г. д.[1]

Што ж датычыла тых арганізацый, якія былі створаны раней, у 1860-я гады, то і яны пачалі ўносіць змены ў свае статуты. Так, Мінскае брацтва ў імя Святіцеля Мікалая ў 1909 г. прыняло новы статут, што было патлумачана ў рэдакцыйным артыкуле часопіса «Православный братчик» рэзкімі зменамі ўмоў рэлігійнага і грамадзянскага жыцця. Змены гэтыя бачыліся выдаўцам і праваслаўным іерархам у ажыўленні рымска-каталіцкай канфесіі на беларускіх і ўкраінскіх землях, а, галоўнае, у той небяспецы, што, на іх думку, несла гэтае ажыўленне. У такіх абставінах і было вырашана ўдыхнуць у брацкі рух «новое дыхание», успомніўшы яго першапачатковыя мэты: «Явление в истории небывалое: всякий раз как жизнь по тем или иным причинам выходит из обычного своего уклада, оживляется или затухает отношение людей к своим организациям, надвинувшаяся волна католицизма после указа 1905 года вновь, как и в далеком прошлом, заставила православное население обратиться к оплоту против иноверия – братствам»[2].

Беларускія землі ў місіянерскай дзейнасці Рускай праваслаўнай царквы. Місіянерская дзейнасць праваслаўнай царквы датычыла галоўным чынам іншаверных канфесій з мэтай пашырыць уплыў як у сваёй дзяржаве, так і за яе межамі. У другой палове XIX ст., напрыклад, значны поспех мела руская праваслаўная місія ў Японіі на чале з айцом Мікалаем (Янам Касаткіным). У 1882 г. главой рускай праваслаўнай місіі ў Палесціне архімандрытам Антоніем (Капусціным) былі набыты землі ў Іерусаліме, Віфлееме, Назарэце і іншых месцах. У 1897 г. была заснавана руская праваслаўная місія ў Карэі. Паспяхова працягвалася дзейнасць рускай праваслаўнай місіі ў Кітаі. Распаўсюджаным кірункам місіянерскай дзейнасці ў XIX ст. была хрысціянізацыя тых далёкіх ускраін Расійскай імперыі, насельніцтва якіх працягвала захоўваць язычніцкія традыцыі. У 1865 г. у Пецярбургу было заснавана «Миссионерское общество для содействия распространению христианства среди язычников». Праваслаўныя епархіі, у склад якіх уваходзілі беларускія землі, у гэтых працэсах удзельнічалі галоўным чынам невялікімі грашовымі ўнёскамі.

Што датычыла непасрэдна беларуска-літоўскіх губерняў, то тут шырокае распаўсюджанне атрымала так званая унутраная місія. Для чаго мелася вялікая сацыяльная база: вялізная колькасць іншаслаўнага насельніцтва на фоне мізэрнай колькасці прыхільнікаў пануючай праваслаўнай царквы. Галоўным аб'ектам місіянерскай дзейнасці праваслаўных іерархаў былі, зразумела, уніяты.

[1] НГАБ. – Ф. 295. – Воп. 1. – Спр. 8060. – Арк. 330 адв.

[2] От редакции // Православный братчик. – 1910. – № 1. – С. 3.

У 1780–1795 гг. гэты кірунак дзейнасці ўзначалілі Магілёўскі праваслаўны архіепіскап Георгій (Каніскі), а таксама праваслаўны архіепіскап Мінскі, Ізяслаўскі і Брацлаўскі Віктар (Садкоўскі). У якасці прававой падтрымкі іх дзеянняў паслужыў урадавы ўказ ад 22 красавіка 1794 г. «Об устранении всяких препятствий к обращению униатов к православной греческой церкви»[1].

Канфесійная палітыка Паўла I была непаслядоўнай. 18 сакавіка 1797 г. ён выдаў маніфест «О нестеснении свободы тем, кои от других исповеданий к православной церкви присоединиться пожелают»[2]. А ўжо ў 1798 г. у сакрэтным рэскрыпце выказаўся супраць прымушэння ўніятаў да прыняцця праваслаўя[3]. Кіруючыся гэтым загадам, праваслаўная царква мусіла пакінуць у спакоі ўніяцтва на даволі доўгі час. Тым не менш вынік барацьбы паміж трыма вядучымі на беларускіх землях хрысціянскімі канфесіямі быў перадвызначаны – у 1839 г. уніяцкая царква перастала існаваць на тэрыторыі Беларусі, а яе вернікі былі далучаны да праваслаўя. Праваслаўная царква стала пануючай не толькі па законах Расійскай імперыі, але па колькасці вернікаў.

Пасля скасавання ўніяцкай царквы амаль два дзесяцігоддзі ішла «разборка» былых уніятаў паміж каталіцкай і праваслаўнай цэрквамі. Становішча, якое склалася ў 40–50-х гадах XIX ст., было няпростым. Аказваючы ў шэрагу выпадкаў пасіўнае супраціўленне ўладам былыя ўніяты пераходзілі ў каталіцтва. Справа гэта была далікатнай, прычым адказнасць за пераходы ўскладвалася на каталіцкае духавенства, якому забаранялася праводзіць агітацыю сярод былых уніятаў, прымаць іх да споведзі.

Другая палова XIX ст. прынесла новае развіццё місіянерскай дзейнасці: адбываецца структурнае афармленне місій на ўсіх узроўнях царкоўна-адміністрацыйнай іерархіі, расшыраецца сфера іх дзейнасці. Арганізацыйнае развіццё атрымала і «ўнутраная» місія. Яшчэ ў 1853 г. Св. Сінод выдаў указ аб адкрыцці місіянерскіх аддзяленняў для падрыхтоўкі ў духоўных акадэміях і некаторых духоўных семінарыях кадраў для працы сярод «раскольнікаў». У праграмы духоўных семінарый уводзіўся спецыяльны курс – «гісторыя і абвінавачанне рускага расколу» (адменены падчас рэформаў 1860–1870-х гадоў), які выкладаўся з улікам мясцовых асаблівасцей. Напрыклад, у Віцебскай духоўнай семінарыі вялікая ўвага надавалася вывучэнню гісторыі стараверства федасееўскага кірунку, які быў шырока распаўсюджаны ў Полацкай епархіі. Выкладчыкі ставілі сваёй мэтай данесці да семінарыстаў «сущность заблуждений раскольников и сделать возможно полное и обстоятельное их опровержение, преимущественно на основании Св. Писания и старопечатных книг». У кожнай епархіі, дзе стараверства атрымала шырокае распаўсюджванне, была ўведзена штатная адзінка місіянера, у задачы якога ўваходзіла весці тлумачальную працу сярод стараверaў, а таксама сачыць, каб яны не аказвалі шкоднага ўплыву на праваслаўнае насельніцтва[4].

[1] ПСЗРИ. – Т. 23. – № 17199. – С. 509.

[2] Горючко П. Из истории возсоединения униатов в Белоруссии. 1795–1805 гг. – Киев, 1902. – С. 42.

[3] РДГА. – Ф. 797. – Воп. 2. – Спр. 5445. – Арк. 1, 2.

[4] История России: Новое и Новейшее время. – М., 2010. – С. 345.

Праўда, вынікі місіянерскай дзейнасці не заўсёды былі плённымі. У справаздачы Віцебскага грамадзянскага губернатара Клушына за 1859 г. прыводзіцца лічба агульнай колькасці стараверaў – 37 867 чалавек. З іх у тым жа годзе перайшло ў праваслаўе толькі 14 чалавек, а да адзінавер'я далучыўся 21 старавер. Прычыну такога становішча губернатар бачыў у абыякавасці праваслаўнага духавенства. Меркаванне губернатара выклікала незадаволенасць Полацкага праваслаўнага архіепіскапа Васіля Лужынскага, які ў якасці прыкладу прывёў звесткі, што за 1851–1852 гг. у праваслаўе перайшло каля 5 тыс. папоўцаў і беспапоўцаў і 6 настаўнікаў. Архіепіскап адзначыў таксама, што ніякага імкнення ў стараверaў да пераходу ў праваслаўе, ён не заўважаў[1]. Такім чынам, ён меў на ўвазе, што дадзеныя пераходы і ёсць вынік місіянерскай дзейнасці менавіта праваслаўнага духавенства.

Літоўскі праваслаўны мітрапаліт Іосіф Сямашка лічыў, што нельга механічна пераносіць задачы па барацьбе са стараверствам з вялікарускіх губерняў на заходнія. У 1852 г. ён пісаў обер-пракурору Св. Сінода графу М. Пратасаву, што наогул лічыць дзеянні супраць стараверaў у Заходнім краі непажаданымі. На яго думку, праваслаўнае духавенства беларуска-літоўскіх губерняў павінна лічыць рускіх стараверaў сваімі сябрамі, каб заручыцца іх падтрымкай у галоўнай барацьбе – супраць каталіцтва. Такое меркаванне вынікала з ведання спецыфікі праваслаўнага духавенства гэтых тэрыторый і тых умоў, у якіх яно знаходзілася[2].

У 1868 г. у Маскве было створана Праваслаўнае місіянерскае таварыства. У яго задачы ўваходзіў не толькі зварот у праваслаўе нехрысціян, а і барацьба супраць шырока распаўсюджаных у тыя часы розных рэлігійных сект. На месцах былі заснаваны епархіяльныя камітэты, якія павінны аказваць усялякае садзейнічанне таварыству. Праўда, дзейнасць гэтых камітэтаў была даволі слабай з прычыны іх беднасці. У справаздачы Віцебскага камітэта за 1874 г. адзначалася, што дзейнасць яго членаў зводзілася да выплаты імі патрабаваных унёскаў – 3 руб. Гэтыя грошы ішлі на пакрыццё канцылярскіх выдаткаў, выплату жалавання справаводу. Пры неабходнасці аказвалася грашовая дапамога місіям у маштабе Расійскай імперыі. Так, у 1874 г. Віцебскі камітэт адправіў архімандрыту Уладзіміру, начальніку алтайскай місіі, 442 руб. 44 кап., што складала амаль 80 % усіх гадавых выдаткаў камітэта. З 1887 г. сталі праводзіцца місіянерскія з'езды. Да 1912 г. іх адбылося пяць. Выдаваліся і спецыяльныя місіянерскія часопісы – «Миссионерское обозрение» і «Православный благовест»[3].

Спецыфіка беларуска-літоўскіх епархій заключалася і ў тым, што тут місіянерская дзейнасць распаўсюджвалася не толькі на стараверaў, але і на рыма-католікаў і лютэран. Што асабліва праявілася ў пачатку XX ст. Пасля ўказа

[1] Записки Василия Лужинского архиепископа Полоцкого. – С. 224, 259.

[2] Извеков Н. Д. Исторический очерк состояния православной церкви в Литовской епархии за время с 1839–1889. – С. 331–334.

[3] История России: Новое и Новейшее время. – С. 345.

1905 г. ад місіянераў запатрабавалі пашырыць і паглыбіць працу, сканцэнтраваўшы сваю ўвагу на барацьбе з каталіцтвам. У сувязі з гэтым у Дзвінску быў скліканы з'езд місіянераў, што дзейнічалі ў «окатоличенных» прыходах. Кіраваў працай з'езда старшыня Віцебскага місіянерскага камітэта протаіерэй Аляксей Мацюшэнскі. На з'ездзе былі распрацаваны і рэкамендаваны да абавязковага ўжывання шырокія меры, накіраваныя на паслабленне каталіцтва і лютэранства ў Віцебскай губерні. Яны ўключалі: распаўсюджванне лісткоў Камянец-Падольскага Свята-Траецкага місіянерскага брацтва, танных малітоўнікаў і евангелляў, прыняцце споведзі ў любы час з накладаннем епітыміі, больш частыя хросныя хады вакол храма, стварэнне кружкоў «змагароў праваслаўя», аказанне матэрыяльнай дапамогі «слабым у веры»; садзейнічанне зачыненню таемных польскіх школ і інш. У справаздачах Полацкай праваслаўнай епархіі за 1912 і 1913 гг. адзначалася выкананне прынятых мерапрыемстваў. Але пераходы з праваслаўя ў іншыя веравызнанні працягваліся.

Такім чынам, у канцы XVIII – пачатку XX ст. галоўнай мэтай канфесійнай палітыкі ўрада Расійскай імперыі на далучаных землях было замацаванне пазіцый пануючай у дзяржаве праваслаўнай царквы. Гэта мэта дасягалася перш за ўсё праз удасканальванне прававой сістэмы, што праяўлялася на двух узроўнях: а) *агульнарасійскім* (дзяржаўная палітыка ў адносінах да праваслаўнай царквы як да пануючай і аднаго з элементаў дзяржаўнага апарату ў цэлым); б) *рэгіянальным* (спецыфіка канфесійнай палітыкі на дадзенай тэрыторыі ва ўмовах палітычнага і рэлігійна-этнічнага супрацьстаяння). Прычым спецыфіка праяўлялася не толькі праз сістэму адміністрацыйных мер губернскага (рэгіянальнага) ўзроўню, але і праз рэалізацыю «высочайших повелений» і іншых актаў, што былі надзелены заканадаўчай сілай.

Асноўнымі шляхамі ўключэння праваслаўнай царквы беларуска-літоўскіх губерняў у імперскую прастору былі: а) змена і замацаванне яе прававога статусу як пануючай дзяржаўнай царквы, надзеленай правам празелітызму; б) уніфікацыя рэлігійна-адміністрацыйнай структуры на агульнарасійскі ўзор, якая ішла поруч з адміністрацыйна-тэрытарыяльнымі пераўтварэннямі далучаных зямель; в) павелічэнне колькасці вернікаў за кошт іншых хрысціянскіх і нехрысціянскіх канфесій; г) павышэнне адукацыйнага ўзроўню праваслаўнага духавенства, умацаванне іх матэрыяльнага становішча; д) уключэнне ў сферу місіянерскай дзейнасці РПЦ; е) павышэнне грамадскага статусу праваслаўнай царквы праз ажыццяўленне духоўнай цэнзуры і аднаўленне праваслаўных брацтваў.

2.2. Уключэнне ў прававую структуру Расійскай імперыі рымска-каталіцкай царквы

Арганізацыя сістэмы кіравання рымска-каталіцкім касцёлам. Фарміраванне прававой сістэмы дзейнасці каталіцкай канфесіі ў Расійскай імперыі пачалося яшчэ да падзелаў Рэчы Паспалітай, на працягу XVIII ст. З 1766 г. справы каталіцкіх абшчын знаходзіліся ў кампетэнцыі Юстыц-калегіі Ліф-

ляндскіх, Эстлянскіх і Фінляндскіх спраў, якая дзейнічала пры Сенаце[1]. У адпаведнасці з расійскім заканадаўствам («Регламент, данный Санктпетербургской Римско-Католической церкви» ад 12 лютага 1769 г.[2]) справы каталіцкіх абшчын вырашаліся непасрэдна, без удзелу Рыма. Падзелы Рэчы Паспалітай і далучэнне тэрыторый са значнай колькасцю рыма-католікаў узмацнілі неабходнасць дзяржаўнага рэгулявання жыццядзейнасці гэтай канфесіі. Актуалізавалася праблема кадыфікацыі прававых норм у адпаведнасці з расійскім заканадаўствам.

Палітыку ў адносінах да каталіцкага касцёла расійскі ўрад будаваў, зыходзячы з прынцыпу наяўнасці «дзяржаўнай рэлігіі», што вымагала стварэння поўнага дзяржаўнага кантролю над усімі сферамі дзейнасці іншых канфесій. Імянным указам ад 14 снежня 1772 г.[3] ствараласа пасада «Католического епископа всех Римских Католических монастырей и церквей» у Расійскай імперыі. Межы ўнутрыкасцёльных правамоцтваў будучага іерарха былі значна пашыраны ў параўнанні з кананічнымі[4]. Адначасова абмяжоўвалася афіцыйная магчымасць умяшальніцтва ў справы касцёла Папы Рымскага, булы і іншыя дакументы якога перад абвяшчэннем у Расійскай імперыі павінны былі прадстаўляцца на Высачайшы разгляд. Толькі пасля атрымання дазволу яны маглі быць абнародаваныя[5]. Утрыманне біскупа і кансісторыі павінна было забяспечвацца з каноніцтваў Віленскай дыяцэзіі, якія былі ўключаны ў склад Расійскай імперыі, а таксама з маёнткаў духавенства і кляштараў.

Біскупам для далучаных да Расійскай імперыі зямель быў абраны канонік Віленскай дыяцэзіі С. Богуш-Сестранцэвіч. У 1773 г. ён атрымаў біскупскае пасвячэнне ў Вільні і быў накіраваны ў Санкт-Пецярбург з прапановамі Віленскага біскупа І. Масальскага па арганізацыі дзейнасці каталіцкага касцёла ў Расійскай імперыі. Дадзеныя прапановы былі поўнасцю адхілены Кацярынай II. Новапрызначаны біскуп прыняў пазіцыю імператрыцы. Яна была тыповай для тагачасных манархаў і заключалася ў імкненні да абмежавання ўплыву Рыма і ўстанаўлення дзяржаўнага кантролю над рэлігійнымі арганізацыямі па пытаннях кантактаў з Рымскай курыяй[6]. 3 снежня 1773 г. адбылося імператарскае зацвярджэнне С. Богуш-Сестранцэвіча на пасадзе – «Епископ Белорусский католицких церквей»[7]. У сваёй дзейнасці па справах кіравання дыяцэзіяй біскуп павінен быў падпарадкоўвацца не Рыму, а Юстыц-калегіі.

---

[1] Ганчарук І. Рымска-каталіцкі касцёл на Беларусі ў складзе Расійскай імперыі. 1772–1830 гг. – С. 26.

[2] ПСЗРИ. – Т. 18. – № 13252. – С. 833–840.

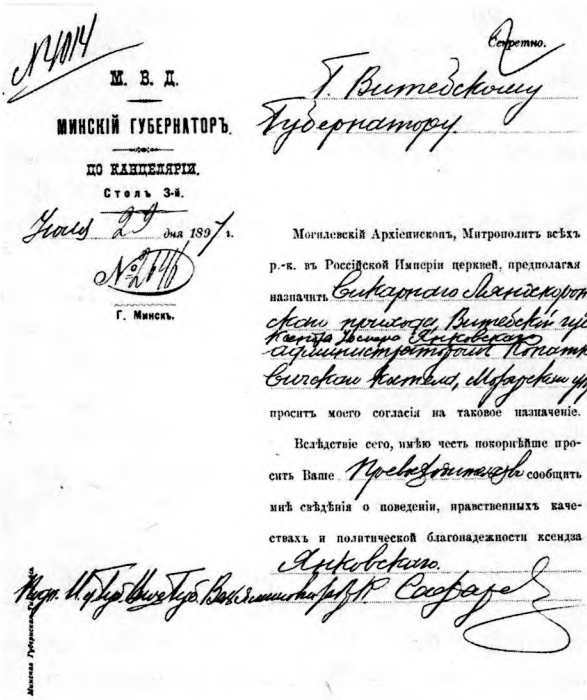
[3] Тамсама. – Т. 19. – № 13922. – С. 688.

[4] Тамсама.

[5] Тамсама. – С. 689.

[6] Попов М. А. Митрополит Станислав Богуш-Сестренцевич (1731–1826 гг.): роль в формировании правительственной политики по отношению к Римско-католической церкви на белорусских землях (конец XVIII – первая четверть XIX в.). – С. 39.

[7] ПСЗРИ. – Т. 19. – № 14073. – С. 864–865.



М. В. Д.

МИНСКІЙ ГУБЕРНАТОРЪ.

ПО КАНЦЕЛЯРІИ.

Столъ 3-й.

Г. Минскъ.

Секретно.

Г. Витебскому Губернатору

Могилевскій Архіепископъ, Митрополитъ всѣхъ р.-к. въ Россійской Имперіи церквей, предполагая назначить

проситъ моего согласія на таковое назначеніе.

Вслѣдствіе сего, имѣю честь покорнѣйше просить Ваше Превосходительство сообщить мнѣ свѣдѣнія о поведеніи, нравственныхъ качествахъ и политической благонадежности ксендза

Распараджэнне Мінскага губернатара. 1897 г. (НГАБ)

У адпаведнасці з атрыманымі паўнамоцтвамі біскуп меў права ўдзяляць святарскія пасвячэнні, вырашаць пытанні пастырскай дзейнасці (што ўваходзіла ў кананічныя правамоцтвы біскупаў). Аднак ні ён, ні тым больш хтосьці з асяроддзя вернікаў не мог уступаць у беспасрэдныя кантакты з Рымам. Гэтае права Кацярына II пакідала выключна ў кампетэнцыі свецкіх улад[1].

Зацвярджэнне С. Богуш-Сестранцэвіча на пасадзе беларускага біскупа з боку Рымскай курыі не было. Па кананічных нормах, ён з'яўляўся беларускім біскупам-суфраганам Віленскай дыяцэзіі. Гэта выклікала праблемы з падпарадкаваннем святароў на падведамых яму тэрыторыях[2]. Не жадаючы, аднак, абвастраць адносіны з Расійскай імперыяй, 20 лютага 1774 г. С. Богуш-Сестранцэвіч быў прызнаны Папам у якасці тытулярнага (ганаровага) біскупа для зямель, якія адышлі да Расійскай імперыі, што давала яму кананічныя паўнамоцтвы па кіраванні касцёлам у Расійскай імперыі.

17 студзеня 1782 г. С. Богуш-Сестранцэвіч атрымаў званне архібіскупа, і загад імператрыцы не падпарадкоўвацца нікому, акрамя *«Нас и Сената нашего»*[3]. Тады ж быў паўтораны наказ аб забароне абнародавання папскіх даку-

[1] Католическая Церковь накануне революции 1917 г. Сб. документов. – Люблин, 2003. – С. 23.

[2] Попов М. А. Митрополит Станислав Богуш-Сестренцевич (1731–1826 гг.): роль в формировании правительственной политики по отношению к Римско-католической церкви на белорусских землях (конец XVIII – первая четверть XIX в.). – С. 41.

[3] ПСЗРИ. – Т. 21. – № 15326. – С. 383.

ментаў без папярэдняга даследавання іх зместу Сенатам на прадмет адпаведнасці законам Расійскай імперыі[1]. Указ вызначаў і кола паўнамоцтваў архібіскупа, у падпарадкаванне якому пераходзіла не толькі дыяцэзіяльнае, але і манаскае духавенства[2]. 14 лістапада 1783 г. папярэдні ўказ быў зацверджаны Высачайшай граматай. Папа Рымскі быў праінфармаваны аб зменах і атрымаў прапанову ратыфікаваць змены. Пагрозы Кацярыны II ліквідаваць уніяцкую царкву схілілі Пія VI да прызнання С. Богуш-Сестранцэвіча архібіскупам-мітрапалітам.

Кананічнае зацвярджэнне Сестранцэвіча на пасадзе Магілёўскага архібіскупа адбылося ў снежні 1783 г. Адначасова справы каталіцкага касцёла выводзіліся з падпарадкавання Юстыц-калегіі. Функцыі кантролю і вырашэнне спрэчных пытанняў перадаваліся Сенату[3]. Змянілася ўнутраная сістэма кіравання каталіцкім касцёлам: разам з новай тэрытарыяльна-адміністрацыйнай адзінкай была заснавана каталіцкая кансісторыя. У яе склад павінны былі ўвайсці канонікі, якія прынеслі прысягу на вернасць трона[4]. Пры Магілёўскай архікатэдры быў заснаваны капітул, які складаўся з 12 святароў.

Урад неаднаразова дамагаўся ад Рыма пашырэння паўнамоцтваў для С. Богуш-Сестранцэвіча (кардынальскай пасады, пасады прымаса і г. д.). Аднак дадзеныя ініцыятывы не атрымалі адабрэння з боку Рыма. У залежнасці ад характару адносін паміж Расійскай імперыяй і Рымам, Сестранцэвіч атрымліваў шэраг часовых пашыраных паўнамоцтваў. Разам з гэтым, нягледзячы на захады расійскага ўрада па атрыманні Сестранцэвічам права весці інфармацыйны працэс*, гэта права надавалася яму на кароткі час[5]. У 1829 г., пасля смерці мітрапаліта, расійскі ўрад і Рым прыйшлі да пагаднення аб сумесным састаўленні спіса кандыдатаў на біскупскія пасады[6].

Згодна з законапалажэннямі Кацярыны II адносна рымска-каталіцкага касцёла, за дзяржавай замацоўвалася права вызначаць якія пытанні адносіліся да сферы веравучэння і рытуала, а якія – да арганізацыі і фінансаў. У першым выпадку дзяржаўнае рэгуляванне не прымянялася, у другім – уводзіўся дзяржаўны кантроль. У сферу кампетэнцыі свецкіх (дзяржаўных) улад уваходзіла вызначэнне памераў парафій, прызначэнне епіскапаў і інш.[7] Папу Рымскага інфармавалі аб зменах і пакідалі права толькі зацвярджаць іх на пасадах[8].

[1] ПСЗРИ. – Т. 21. – № 15326. – С. 383–384.

[2] Тамсама.

[3] Попов М. А. Митрополит Станислав Богуш-Сестренцевич (1731–1826 гг.): роль в формировании правительственной политики по отношению к Римско-католической церкви на белорусских землях (конец XVIII – первая четверть XIX в.). – С. 53.

[4] ПСЗРИ. – Т. 21. – № 15876. – С. 1054–1056.

* Працэс выпрабавання кандыдатаў у біскупскі сан.

[5] Ганчарук І. Рымска-каталіцкі касцёл на Беларусі ў складзе Расійскай імперыі. 1772–1830 гг. – С. 36.

[6] Католическая Церковь накануне революции 1917 г. Сб. документов. – С. 25.

[7] Булавина М. А. Правовое положение католической церкви в России в 18 веке: автореф. дис. ... канд. юрид. наук. – М., 2008. – С. 14–15.

[8] Католическая Церковь накануне революции 1917 г. Сб. документов. – С. 25.

У ноце, адпраўленай у Рым у сакавіку 1799 г., адзначалася, што прынцыпы зносін з каталіцкім касцёлам унутры Расійскай імперыі засталіся нязменнымі: яго справы павінны былі разглядацца ў адпаведнасці з расійскім заканадаўствам, кіраванне Папы абмяжоўвалася вузкарэлігійнымі і дагматычнымі пытаннямі. Кіраванне каталіцкім касцёлам з боку Папы Рымскага магло адбывацца толькі праз пасрэдніцтва Расійскай дзяржавы.

Першым заканадаўчым актам Паўла I у кірунку рэгулявання дзяржаўна-царкоўных адносін было палажэнне аб узмацненні дзяржаўнага ўплыву на ўнутранае жыццё касцёла. Указам ад 26 лютага 1797 г. пры Юстыц-калегіі быў створаны «Департамент для римско-католических юстицких дел». Юстыц-калегія зноў станавілася судовай інстанцыяй для каталіцкай царквы. Толькі пасля абмеркавання справы ў калегіі можна было падаваць апеляцыю ў Сенат. Дзякуючы намаганням Богуш-Сестранцэвіча, 26 студзеня 1798 г. дэпартамент быў рэарганізаваны ў асобную ўстанову на чале з мітрапалітам. Аднак ужо ў Рэгламенце ад 3 лістапада 1798 г. дэпартамент ізноў быў уключаны ў склад Юстыц-калегіі[1]. Калегія падзялялася на два дэпартаменты – у першым засядала рымска-каталіцкае духавенства, у другім – уніяцкае. Пачынаючы з 1800 г. кожная з шасці рымска-каталіцкіх дыяцэзій павінна была высылаць у дэпартамент па адным асэсару тэрмінам на тры гады. У сферу дзейнасці дэпартамента ўваходзіла вырашэнне шэрагу пытанняў, якія да таго часу вырашаліся вышэйшым каталіцкім кіраўніцтвам у Рыме. Напрыклад, дэпартамент ажыццяўляў інфармацыйныя працэсы, якія паводле права каталіцкай царквы, знаходзіліся ў кампетэнцыі Рыма.

Чарговыя змены ў сістэме кіравання рымска-каталіцкім касцёлам адбыліся пасля ўзыходжання на трон Аляксандра I. У 1801 г. замест Дэпартамента па справах каталіцкай царквы пры Юстыц-калегіі, была заснавана Рымска-каталіцкая духоўная калегія ў Санкт-Пецярбургу[2]. Нягледзячы на тое, што калегію ўзначаліў Магілёўскі мітрапаліт, яго паўнамоцтвы былі зменшаны, а прынцып калегіяльнасці значна пашыраны[3]. У склад калегіі ўваходзіў яшчэ адзін біскуп і інфулат, які прызначаўся Сенатам з двух прадстаўленых калегіяй на гэтую пасаду кандыдатаў. Акрамя іх, у калегію ўваходзілі шэсць асэсараў, якія выбіраліся капітуламі ад кожнай дыяцэзіі[4].

У кампетэнцыі калегіі знаходзіўся шэраг унутрыкасцёльных пытанняў, якія раней вырашалі біскупы: прызначэнне духавенства на пасады, распараджэнне духоўнымі капіталамі, скасаванне шлюбаў, а таксама вырашэнне спрэчак паміж кансісторыямі, духавенствам і вернікамі і інш. Калегія таксама

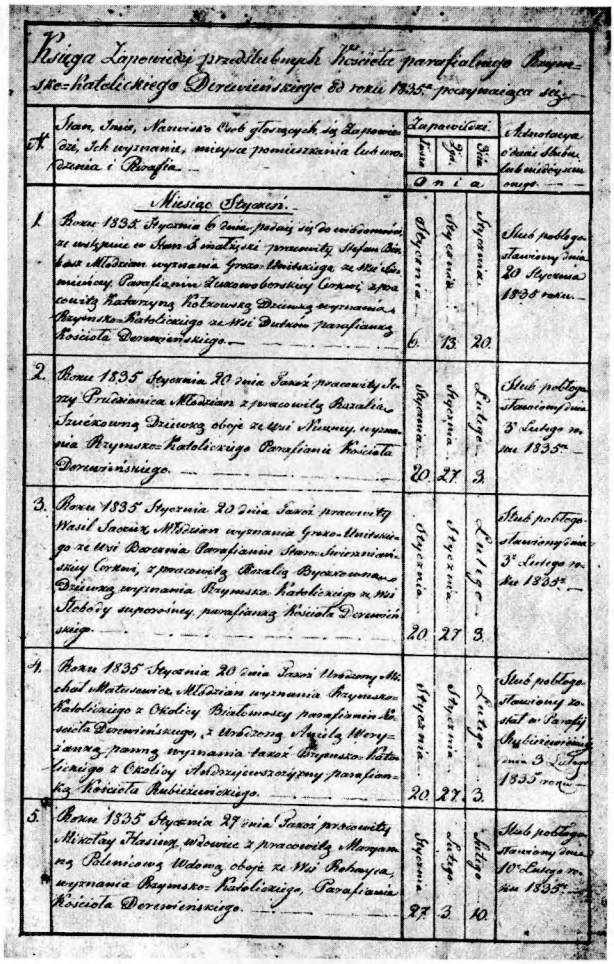
---

[1] ПСЗРИ. – Т. 25. – № 18734. – С. 436–438.

[2] Тамсама. – Т. 26. – № 20053. – С. 823–829.

[3] Попов М. А. Создание Римско-католической духовной коллегии // МГУ: научные исследования 2006 [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http://msu-research06.ru/index.php/history/92-rushistory/276-rimkollegia. – Дата доступу: 21.10.2013.

[4] Католическая Церковь накануне революции 1917 г. Сб. документов. – С. 25; Лиценбергер О. Римско-католическая церковь в России: история и правовое положение. – Саратов, 2001. – С. 85.



Кніга перадшлюбных экзаменаў касцёла ў м. Дзераўная Ашмянскага павета (фрагмент). 1835 г. (НГАБ)

прадстаўляла Сенату спіс кандыдатаў на біскупскія пасады перад канчатковым зацвярджэннем іх імператарам. Дзейнасць Духоўнай калегіі выклікала незадавальненне Рыма, паколькі такой адзінкі ў структуры кіравання каталіцкім касцёлам не існавала. У сувязі з гэтым расійскі ўрад абвінавачваўся ў абмежаванні ўнутрыкасцёльнах паўнамоцтваў[1].

Рымска-каталіцкая духоўная калегія не з'яўлялася адзінай установай дзяржаўнага нагляду над касцёлам. Для далейшай цэнтралізацыі ў кіраванні справамі неправаслаўных веравызнанняў 25 ліпеня 1810 г. быў выдадзены маніфест[2], згодна з якім ствараласа Галоўнае упраўленне духоўных спраў розных веравызнанняў («Главное Управление духовных дел разных исповеданий»).

[1] Яноўская В. В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг. – С. 36.

[2] ПСЗРИ. – Т. 31. – № 24307. – С. 278–281.

У адміністрацыйную юрысдыкцыю ўпраўлення[1] ўваходзіў шэраг разнастайных канфесійных устаноў. У стасунку да каталіцкага касцёла ўпраўленне павінна было выконваць пасрэдніцкія функцыі паміж рымска-каталіцкай калегіяй і ўрадам, а таксама займацца арганізацыйнымі пытаннямі, разглядала скаргі на біскупаў і інш.

У кастрычніку 1817 г. было створана Міністэрства духоўных спраў і народнай асветы, якое складалася з двух дэпартаментаў. У сферу кампетэнцыі Дэпартамента духоўных спраў увайшлі справы ўсіх веравызнанняў, у тым ліку і рымска-каталіцкага. Кіраўніцтва дэпартамента даводзіла волю імператара кіраўніцтву касцёла і ажыццяўляла функцыі пасрэдніка ў рэалізацыі імперскай палітыкі адносна каталіцкага касцёла. Дэпартамент распрацоўваў заканадаўчыя пытанні, звязаныя з іншаверцамі, кантраляваў працэс узаемаадносін католікаў з Рымам, рыхтаваў да прадстаўлення дакументы, звязаныя з прызначэннем і звальненнем членаў Рымска-каталіцкай духоўнай калегіі, якія ў далейшым зацвярджаліся імператарам.

У 1824 г. Міністэрства духоўных спраў і народнай асветы было зноў падзелена на Міністэрства народнай асветы, Галоўнае ўпраўленне духоўных спраў замежных веравызнанняў і Св. Сінод. Справамі каталіцкай царквы займалася першае аддзяленне Галоўнага ўпраўлення духоўнымі справамі замежных веравызнанняў.

У 1832 г. у сувязі з рэарганізацыяй сістэмы адміністрацыйнага кіравання Галоўнае ўпраўленне духоўных спраў замежных веравызнанняў было пераўтворана ў Дэпартамент духоўных спраў замежных веравызнанняў, які быў падпарадкаваны Міністэрству ўнутраных спраў[2], дзе ён знаходзіўся да 1917 г.

Першая палова 40-х гадоў XIX ст. характарызавалася чарговым узмацненнем кантролю дзяржавы над дзейнасцю каталіцкага касцёла ў эканамічнай сферы. З 1842 г. пачала праводзіцца секулярызацыя касцёльных маёнткаў у казну. 1 студзеня 1842 г. былі зацверджаны штаты ўтрымання для каталіцкага епархіяльнага кіравання і кляштараў, а ў 1843 г. – для парафіяльнага духавенства. Для прызначэння адпаведнага ўтрымання быў праведзены падзел парафій і кляштараў на 5 класаў[3]. 18 мая 1843 г. быў выдадзены ўказ Сенату аб перадачы ў веданне казны маёнткаў каталіцкага духавенства ў заходніх губернях. Урад, прымаючы ў казну маёнткі каталіцкага касцёла, абавязваўся выплочваць каталіцкаму духавенству і каталіцкім інстытутам вызначаныя сумы грошай на ўтрыманне.

---

[1] У 1817 г. у заканадаўчых актах Расійскай імперыі ў дачыненні да неправаслаўных канфесій стаў выкарыстоўвацца тэрмін «замежныя веравызнанні» (гл.: Сенацкі ўказ ад 30 мая 1817 г. «Об обязанности Римско-католической Духовной Коллегии о выборе Членов своих представлять не в Сенат но к Главноуправляющему Духовными делами Иностранных исповеданий» // ПСЗРИ. – Т. 34. – № 26898. – С. 363–365).

[2] ПСЗРИ2. – Т. 7. – № 5126. – С. 53.

[3] Филатова Е. Н. Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси, 1772–1860 гг. – С. 49.

У 1847 г. паміж Расійскай імперыяй і Рымам быў заключаны канкардат, які рэгуляваў асноўныя кірункі ўзаемадзеяння «дзяржава – касцёл». Канкардат зацвярджаў кіруючыя каталіцкім касцёлам органы (капітулы, кансісторыі, духоўныя суды), пасады і колькасць духавенства[1].

Паўстанне 1863–1864 гг. узмацніла дзеянні ўрада па кантролі за каталіцкім касцёлам і яго рэфармаванні. Агульнарасійскае заканадаўства адносна касцёла было дапоўнена шэрагам распараджэнняў на мясцовым узроўні. Цыркулярамі ад 19 і 23 студзеня 1865 г. было забаронена прызначаць святароў на вышэйшыя духоўныя пасады і на пасады законавучыцеляў без згоды губернатараў[2].

Указам ад 23 сакавіка 1866 г. урад Аляксандра II разарваў дыпламатычныя адносіны з папскім прастолам. Адначасова абмяжоўваліся правы каталіцкага касцёла: усе справы, якія датычыліся вернікаў і да таго моманту знаходзіліся ў кампетэнцыі Рыма, уключаліся ў сферу падпарадкавання Духоўнай калегіі. Папа Рымскі асудзіў дзейнасць калегіі і забараніў біскупам прымаць у ёй удзел. Тыя іерархі, якія падпарадкаваліся Папу, былі пазбаўлены сваіх пасад і адпраўлены ў ссылку. Шэраг біскупскіх кафедр у імперыі на працягу некалькіх гадоў заставаліся вакантнымі. Новыя біскупы былі прызначаны расійскім урадам без узгаднення з Рымам. Аднак у пачатку 70-х гадоў XIX ст. перамовы паміж Расіяй і Рымам былі ўзноўлены. У выніку у 1873 г. кансісторыя і біскупская кафедра з Магілёва была перанесена ў Пецярбург. У 1875 г. пасля перамоў Папы Рымскага з прадстаўнікамі Расійскага ўрада Духоўная калегія, як кіруючы орган, была прызнана Рымам. Такім чынам, ліквідавалася яе некананічная функцыя як пасярэдніка паміж Рымам і Расіяй[3]. Сфера паўнамоцтваў Духоўнай калегіі, прызнаная Рымам, абмяжоўвалася выключна адміністрацыйна-гаспадарчымі справамі. У склад калегіі павінны былі ўваходзіць 2 асобы, якіх прызначаў імператар і 12 прадстаўнікоў ад дыяцэзій, выбраных капітуламі, і зацверджаных міністрам унутраных спраў[4].

Паляпшэнне адносін паміж Расіяй і Рымам было звязана з выбарам Папы Льва XIII (20 лютага 1878 г.). 24 снежня 1882 г. быў падпісаны чарговы канкардат, вынікам якога было замяшчэнне вялікай колькасці вакантных біскупскіх кафедр у імперыі[5]. Пантыфікат Льва XIII, які працягваўся да 1903 г., быў перыядам актыўных узаемаадносін Расіі і Рыма па розных пытаннях. Аднак асноўныя моманты ў структуры, кіраванні і прававым становішчы каталіцкага касцёла ў імперыі заставаліся нязменнымі.

Уніфікацыя тэрытарыяльна-адміністрацыйнай структуры каталіцкай царквы. Да моманту падзелаў Рэчы Паспалітай на беларуска-літоўскіх землях існавала традыцыйная для каталіцкай царквы структура тэрытарыяльна-

[1] Boudou A. Stolica święta a Rosja. Stosunki dyplomatyczne między niemi w XIX stuleciu. – Kraków, 1926. – T. 1. – S. 582–587.

[2] Грыгор'ева В. В., Завальнюк У. М., Навіцкі У. І., Філатава А. М. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII–XX ст.). – С. 86.

[3] Копылов А. Католическая церковь в России (конец IX – начало XXI века). – М., 2012. – С. 199.

[4] Яноўская В. В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг. – С. 36.

[5] Ганчар А. И. Римско-католическая церковь в Беларуси (вт. пол. XIX – нач. XX вв.). Исторический очерк. – Гродно, 2010. – С. 46.

адміністрацыйнага падзелу. Большасць беларуска-літоўскіх земель уваходзіла ў склад Віленскай дыяцэзіі, невялікая частка – у склад Інфлянцкай, Жмудскай і Смаленскай дыяцэзій. Усе яны, у сваю чаргу, з'яўляліся часткай Гнезненскай метраполіі. Пасля першага падзелу на далучаных землях адсутнічала дыяцэзіяльная арганізацыя: каталіцкі касцёл быў прадстаўлены шэрагам дэканатаў з рознай колькасцю парафій. У сувязі з гэтым першачарговым мерапрыемствам адносна арганізацыі і дзейнасці рымска-каталіцкага касцёла стала рэарганізацыя яго тэрытарыяльна-адміністрацыйнай структуры. У 1773 г. урадам былі праведзены першыя пераўтварэнні: створана незалежная ад Вільні Беларуская дыяцэзія. Цэнтрам новай дыяцэзіі быў абраны г. Магілёў.

17 студзеня 1782 г. Беларуская дыяцэзія імператарскім указам атрымала статус архідыяцэзіі і змяніла назву на Магілёўская[1]. Гэтым рашэннем Кацярына II дэманстравала ігнараванне прэрагатывы Папы ў заснаванні новых касцёльных тэрытарыяльна-адміністрацыйных адзінак. Тэрыторыя архідыяцэзіі ахоплівала ўсю Расійскую імперыю. Новая адзінка была зацверджана папскім нунцыем Дж. Аркеці 19 снежня 1783 г. на падставе паўнамоцтваў, нададзеных яму Папам Рымскім[2]. Разам з гэтым Магілёўская архідыяцэзія не была звязана з іншымі дыяцэзіямі, што было нетыповым для каталіцкай практыкі.

У верасні 1795 г. адбылася рэарганізацыя царкоўнай структуры: былі ліквідаваны наяўныя дыяцэзіі (Смаленская, Віленская, Камянецкая і Кіеўская) і створаны Пінская, Інфлянцкая і Лятычэўская. Усе яны былі падпарадкаваны Магілёўскай архідыяцэзіі. Пасля ўзвядзення С. Богуш-Сестранцэвіча ў сан мітрапаліта папскі нунцый Л. Літа зацвердзіў у межах Расійскай імперыі Магілёўскую мітраполію. У 1798 г. у чарговы раз былі перагледжаны межы дыяцэзій з мэтай прыстасавання іх да меж губерній. На далучаных да Расійскай імперыі землях было створана 6 дыяцэзій: Камянецкая, Луцка-Жытомірская, Жмудская (Цяльшэўская), Віленская, Мінская, Магілёўская[3]. Беларуска-літоўскія землі ўвайшлі ў склад Мінскай, Магілёўскай, Віленскай і Жмудскай дыяцэзій. Частка паўднёва-заходніх зямель да 1825 г. уваходзіла ў склад Луцкай дыяцэзіі.

Частковая змена меж дыяцэзій адбылася ў 1840-я гады. Разам з рэарганізацыяй меж губерняў у 1842 г. да Мінскай дыяцэзіі быў далучаны Навагрудскі дэканат і аддзелены Радашковіцкі і частка Полацкага дэканатаў, якія далучылі да Віленскай дыяцэзіі[4]. Канкардат 1847 г. зацвердзіў існаванне і дзейнасць у Расійскай імперыі 7 дыяцэзій: Віленскай у межах Віленскай і Гродзенскай губерняў, Цяльшэўскай (Жмудскай) у межах Ковенскай губерні, Мінскай

[1] ПСЗРИ. – Т. 21. – № 15326. – С. 383–384.

[2] Попов М. А. Митрополит Станислав Богуш-Сестренцевич (1731–1826 гг.): роль в формировании правительственной политики по отношению к Римско-католической церкви на белорусских землях (конец XVIII – первая четверть XIX в.). – С. 52–53.

[3] ПСЗРИ. – Т. 25. – № 18504. – С. 222–225.

[4] Филатова Е. Н. Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси, 1772–1860 гг. – С. 46.

у межах Мінскай губерні, Луцкай і Жытомірскай, Камянецкай і Херсонскай. Магілёўская захавала статус архідыяцэзіі.

У другой палове 1860-х гадоў у Расійскай імперыі былі ліквідаваны тры дыяцэзіі, у тым ліку і Мінская (1869 г.). Яе тэрыторыя была ўключана ў склад Віленскай. З 1883 г. касцёлы, якія знаходзіліся на тэрыторыі Мінскай губерні, былі перападпарадкаваны непасрэдна Магілёўскай архідыяцэзіі[1]. Рымская курыя прызнала толькі факт падпарадкавання касцёлаў Мінскай губерні Магілёўскаму архібіскупу, але факт ліквідацыі Мінскай дыяцэзіі ніколі прызнаны не быў[2].

У пачатку XX ст. структура каталіцкага касцёла і арганізацыя кіравання ім выглядала наступным чынам: у імперыі існавала 5 дыяцэзій, з іх толькі Магілёўская ў статусе архідыяцэзіі. У кожнай дыяцэзіі дзейнічаў шэраг дэканатаў, якія ўключалі ў сябе розную колькасць парафій. Кожная дыяцэзія кіравалася біскупам, мела кафедральны капітул і кансісторыю. Біскупы на свае пасады прызначаліся ўказамі Сената па рашэнні імператара і па папярэднім узгадненні з Папам Рымскім. Кожны біскуп быў абавязаны да прынясення прысягі на вернасць імператару і толькі пасля Папу Рымскаму.

Манаскія ордэны і кангрэгацыі ў прававым полі Расійскай імперыі. Асобнай структурнай часткай каталіцкага касцёла з'яўляліся шматлікія манаскія ордэны і кангрэгацыі. Іх функцыянаванне ажыццяўлялася на падставе спецыяльных пастанаўленняў Рыма. У заходніх губернях Расійскай імперыі існавала каля 540 мужчынскіх і 70 жаночых кляштараў[3]. Кожны з іх меў аўтаномную сістэму кіравання, і падпарадкоўваўся біскупам толькі ў выпадку наяўнасці пры кляштары парафіі. Усе іншыя кірункі дзейнасці рэгламентаваліся ўнутрыордэнскімі статутамі, зацверджанымі Рымам. Менавіта дадзеная аўтаномнасць і паўплывала на комплекс першачарговых мер адносна ордэнаў: перападпарадкаванне манаскага духавенства дыяцэзіяльным біскупам і забарона мець кантакты з замежным духоўным начальствам. Гэта павінна было *de jure* ліквідаваць аўтаномію ордэнаў і праз пасрэдніцтва біскупаў ажыццяўляць кантроль над іх дзейнасцю.

Указам ад 14 снежня 1772 г. Кацярына II абвясціла аб перадачы пад уладу біскупа ўсіх кляштараў, чым парушала традыцыйную для каталіцкага касцёла

---

[1] Грыгор'ева В. В., Завальнюк У. М., Навіцкі У. І., Філатава А. М. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII–XX ст.). – С. 92.

[2] Яноўская В. В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг. – С. 37.

[3] З мужчынскіх ордэнаў езуіты мелі 134 дамы (з улікам калегіумаў, рэзідэнцый і місій), дамініканцы – 100, бернардзінцы – 50, францысканцы – 40, піяры – 20, трынітарыі – 17, місіянеры – 19, канонікі рэгулярныя ад пакуты – 19, кармеліты старых правіл – 49, кармеліты босыя – 15, аўгусцінцы – 10, бенедыкцінцы – 5, марыяне – 5, канонікі латэранскія – 6, баніфратары – 7, рохіты – 5, рэфарматы – 4, капуцыны – 15, цыстэрыянцы – 3, трапісты – 3, камуністы – 2, паўліны – 1, камедулы – 1 і картузы – 1. Жаночыя ордэны і кангрэгацыі: марыявіткі мелі 23 кляштары, сёстры міласэрнасці – 15, бенедыкцінкі – 9, бернардзінкі – 7, дамініканкі – 3, візіткі – 3, брыгіткі – 3, цыстэрцыянцы – 1, трапісткі – 1, кармеліткі босыя – 1 і кармеліткі абутыя – 2 (Wiadomości Kościelne. – 1914. – № 8. – S. 103).

аўтаномію манаскіх ордэнаў. Рым прызнаў пашырэнне правоў біскупаў адносна манаскага духавенства ў Расійскай імперыі ў 1778 г., калі кананічна падпарадкаваў С. Богуш-Сестранцэвічу ўсе манаскія ордэны.

У лістападзе 1798 г. для касцёлаў і кляштараў быў выдадзены «Регламент для церквей и монастырей Римско-Католического исповедания в Российской империи». Згодна з гэтым дакументам правы біскупаў у сферы кіравання кляштарамі і касцёламі ў імперыі пацвярджаліся, зацвярджалася права біскупаў візітаваць кляштары. Ордэнскае духавенства было абавязана падпарадкоўвацца дыяцэзіяльнаму кіраўніцтву. Рэфармаванне праводзілася са спасылкамі на пастанаўленні Трыдэнцкага сабору (1545–1563 гг.) і распараджэнні Папы Рымскага[1]. Разам з рэгламентам быў выдадзены высачайша зацверджаны даклад Сената, у адпаведнасці з якім забараняліся з'езды манахаў на капітулы з мэтай выбару на ордэнскія пасады[2].

Чарговая рэарганізацыя становішча манаскіх ордэнаў адбылася ў 1800 г., у адпаведнасці з падпісанымі Паўлам I «Высочайше утвержденными пунктами об управлении римско-католическим духовенством в России». Згодна з імі манаскім ордэнам вярталася шырокая ўнутраная аўтаномія, магчымасць выбару правінцыялаў[3]. Такім чынам, ордэны вярнуліся да сваёй традыцыйнай арганізацыі, з правінцыяламі на чале ордэнскіх адзінак і настаяцелямі на чале кляштараў. Разам з гэтым біскупы працягвалі захоўваць свае паўнамоцтвы адносна кантролю за дзейнасцю манаскіх ордэнаў.

Пастановы Рэгламенту 1798 г. паўтарыліся 27 сакавіка 1829 г., калі быў высачайша зацверджаны загад аб зароках рымска-каталіцкага духавенства і адказнасці за іх парушэнні[4]. Дадавалася, што для паступлення ў манаства неабходна было атрымаць дазвол ад губернскага начальства, пасведчанне аб свабодным стане, адсутнасці судзімасці і знаходжання пад следствам. Гэтыя дакументы павінны былі прадстаўляцца ордэнскім уладам. У тым жа ўказе адзначалася, што падрыхтоўка манаха да ўрачыстых зарокаў* павінна была працягвацца не менш за тры гады, незалежна ад узросту[5]. Дадзеныя распараджэнні не парушалі ў значнай ступені кананічныя правілы рымска-каталіцкага касцёла. Акрамя піяраў, манаскія ордэны ўспрынялі гэты ўказ дастаткова спакойна[6].

---

[1] ПСЗРИ. – Т. 25. – № 18734. – С. 436–438.

[2] Тамсама. – С. 435–436.

[3] Попов М. А. Митрополит Станислав Богуш-Сестренцевич (1731–1826 гг.): роль в формировании правительственной политики по отношению к Римско-католической церкви на белорусских землях (конец XVIII – первая четверть XIX в.). – С. 65.

[4] ПСЗРИ2. – Т. 4. – № 2773. – С. 200.

* Урачыстыя зарокі – прыносіліся пасля папярэдняй падрыхтоўкі манаха да ўступлення ў ордэн на ўсё далейшае жыццё. У адпаведнасці з імі, манах абяцаў жыць у беднасці, паслухмянасці і бясшлюбнасці.

[5] ПСЗРИ2. – Т. 4. – № 2773. – С. 200.

[6] Gach P. P. Struktury i działalność duszpasterska zakonów męskich na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska w latach 1773–1914. – S. 169.

Асобным заканадаўствам карыстаўся ордэн езуітаў. Яго прававое становішча ў Расіі дэманстравала Рыму канфесійную палітыку імперыі. Асноўным мерапрыемствам у гэтым кірунку стала захаванне ордэна на далучаных да Расійскай імперыі землях і дазвол езуітам працягваць душпастырскую і адукацыйную дзейнасць. 16 лютага 1777 г. ордэн атрымаў імператарскі дазвол на заснаванне ў Полацку навіцыята – першай прыступкі ў працэсе падрыхтоўкі будучых езуітаў. У 1782 г. ордэн атрымаў права абіраць свайго кіраўніка – генеральнага вікарыя[1].

У пачатку другога дзесяцігоддзя XIX ст. Полацкі калегіум атрымаў правы і статус акадэміі[2] з падпарадкаваннем усіх езуіцкіх школ у імперыі дадзенай навучальнай установе. Аднак ужо ў 1815 г. у сувязі з павелічэннем пераходаў у каталіцтва вектар палітыкі адносна ордэна змяніўся, і езуіты былі высланы з Пецярбурга[3]. У 1817 г. Полацкая акадэмія была абмежавана ў правах: езуітам забаранілі прымаць на навучанне ўніятаў. Праз тры гады ордэну была канчаткова забаронена дзейнасць у імперыі і ўсе езуіты былі абавязаны пакінуць межы краіны[4]. Маёмасць ордэна перайшла ў казну імперыі[5].

Пасля падаўлення паўстання 1830–1831 гг. дзяржаўнымі ўладамі быў наладжаны пільны кантроль над выкананнем распараджэння аб узросце ўступаючых у ордэн і дакладным праходжанні навіцыята. У 1832 г. спецыяльна для заходніх губерняў міністр унутраных спраў абвясціў імянны ўказ аб правілах прыёму ў кляштары[6], якім прадпісвалася ў працэдуры прыёму карыстацца правіламі 1829 г. У сувязі з гэтым у 1833 г. вяліся даследаванні па вызначэнні законнасці зарокаў манахаў. Асаблівую пільнасць у гэтым пытанні праявілі генерал-губернатар Смаленскі, Віцебскі і Магілёўскі М. Хаванскі; Мінскі грамадзянскі губернатар А. фон Дрэбуш; Валынскі грамадзянскі губернатар*. Першым ініцыятыву праявіў М. Хаванскі[7], які ў лісце да Мінскага губернатара прасіў прадставіць яму звесткі аб манахах скасаваных кляштараў, якія складалі зарокі з парушэннем указа Сената ад 2 мая 1829 г. Папярэдне М. Хаванскаму было вядома пра трох манахаў скасаванага Шклоўскага дамініканскага кляштара, якія парушылі дзяржаўнае заканадаўства адносна працэдуры складання зарокаў. Гэтымі манахамі былі Г. Пятроўскі, В. Будрэвіч, А. Нарушэвіч. У выніку следства, праведзенага свецкімі ўладамі, было прынята рашэнне аб тым, што манах В. Будрэвіч можа быць звольнены з ордэна, паколькі даных пра складанне ім зарокаў не ўдалося знайсці[8]. Двое іншых

[1] ПСЗРИ. – Т. 20. – № 14582. – С. 500; Т. 21. – № 15443. – С. 610.

[2] Тамсама. – Т. 32. – № 24952. – С. 10–11.

[3] Тамсама. – Т. 33. – № 26032. – С. 408–409.

[4] Тамсама. – Т. 37. – № 28198. – С. 113–119.

[5] Тамсама. – Т. 38. – № 28999. – С. 146.

[6] Тамсама. – Т. 7. – № 5773. – С. 863–864.

* Імя і прозвішча ў дакументах адсутнічаюць, але ў перыяд з 1831 па 1835 г. на гэтай пасадзе знаходзіўся А. П. Рымскі-Корсакаў.

[7] НГАБ. – Ф. 295. – Воп. 1. – Спр. 452.

[8] Тамсама.

манахаў на момант правядзення следства пражывалі ў кляштарах за межамі Мінскай губерні, таму звестак аб іх лёсе не было выяўлена.

Быў прыняты таксама шэраг захадаў адносна абмежавання магчымасцей дзейнасці рымска-каталіцкіх кляштараў. Першапачаткова была праведзена масавая касацыя манастыроў, якія абвінавачваліся ва ўдзеле ў паўстанні[1]. Капіталы скасаваных кляштараў перадаваліся ў казну. Наступнай мерай стала закрыццё кляштараў, якія знаходзіліся ў межах уніяцкіх і праваслаўных асяродкаў[2].

Спасылаючыся на рэалізацыю пастанаўленняў Рыма, кляштары з малой колькасцю манахаў былі прызначаны да закрыцця. Дадзеная касацыя была прадстаўлена як рэалізацыя булы папы Бенедыкта XIV ад 1744 г. У 1842 г. усе рымска-каталіцкія кляштары ў імперыі былі падзелены на штатныя і пазаштатныя (прызначаныя да паступовай ліквідацыі). Ордэн, які меў толькі заштатныя кляштары, не мог мець навіцыяту, што фактычна вяло іх да самаліквідацыі. У Расійскай імперыі дапускалася мець 50 штатных кляштараў, у тым ліку 36 мужчынскіх, 14 жаночых, з вызначанай колькасцю манахаў у кожным адпаведна класу кляштара[3].

У 1842 г. (указамі ад 19 лістапада і 16 снежня) ліквідавалася пасада правінцыяла ордэна. Замест 20 правінцыялаў (па колькасці ордэнаў, якія яшчэ засталіся), уводзілася пасада 6 візітатараў, па адным на дыяцэзію. Візітатар абіраўся біскупам з ліку дыяцэзіяльнага духавенства. У абавязкі візітатара ўваходзіў нагляд за кляштарамі ўсіх ордэнаў у дыяцэзіі, як за іх унутраным жыццём, так і за зносінамі са светам. Такім чынам, кляштары поўнасцю гублялі сваю аўтаномію і пераходзілі ў разрад аб'ектаў дыяцэзіяльнага падпарадкавання[4]. У 1842 г. была скасавана кангрэгацыя місіянераў, дзейнасць якой, накіраваная на адукацыю духавенства, была прызнана непатрэбнай пры наяўнасці ў кожнай дыяцэзіі духоўнай семінарыі[5].

Нягледзячы на палітыку абмежавання дзейнасці каталіцкіх кляштараў, да пачатку паўстання 1863–1864 гг. яшчэ можна было атрымаць дазвол на прыбыццё ў Расійскую імперыю прадстаўніц новых кангрэгацый. Так, у сваім дзённіку заснавальнік адной з іх (служабнічак Багародзіцы) адзначаў: «Атрымаў на пошце ліст ад п. Марыі Агінскай з Вільні з дня 19 чэрвеня (1862 г. – *аўт.*). Упаўнаважаная мясцовымі жыхарамі звяртаецца з просьбай прыслаць служабнічак у Літву. Для іх ёсць ужо гатовы дом <…> пры касцёле ў вёсцы, і некалькі тысяч гатовых грошай. Кандыдатак у кангрэгацыю шмат <…> Усе крокі да духоўных і свецкіх улад прадпрыняты <…>»[6].

[1] ПСЗРИ2. – Т. 7. – № 5506. – С. 510.

[2] Католическая Церковь накануне революции 1917 г. Сб. документов. – С. 45.

[3] У мужчынскіх 1-га класа – не менш за 22; 2-га – не менш за 16, 3-га – не менш за 13; у жаночых 1-га класа – не менш за 19; 2-га – не менш за 16; 3-га – не менш за 11 (Католическая Церковь накануне революции 1917 г. Сб. документов. – С. 45).

[4] Долбилов М. Русский край, чужая вера: этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре I. – С. 102.

[5] Католическая Церковь накануне революции 1917 г. Сб. документов. – С. 47.

[6] Bojanowski E. Dziennik 1853–1871. – Warszawa, 1999. – S. 321.

У канцы 1864 г. М. Мураўёў разаслаў усім губернатарам загад аб прадстаўленні яму звестак аб кляштарах, з націскам на тое, з якіх кляштараў паходзілі ўдзельнікі паўстання, а таксама аб тых, што лічыліся недобранадзейнымі. Адной з прычын, па якой насельнікі кляштараў заносіліся ў катэгорыю падазроных, была, напрыклад, іх адсутнасць у кляштары ў час паўстання. Спробы біскупаў патлумачыць гэтую адсутнасць тым, што яны былі высланы для дапамогі на парафіях, М. Мураўёва не задавальнялі. У выніку па рашэнні генерал-губернатара былі скасаваны кляштары, якія на яго думку, найбольш актыўна падтрымлівалі паўстанне. Найбольшая колькасць скасаваных кляштараў прыходзілася на Вільню, Ковеншчыну і паўднёва-заходнюю частку Мінскай губерні (Слуцкі, Навагрудскі і Мінскі паветы)[1]. У 60-х гадах XIX ст. былі скасаваны ўсе наяўныя кляштары ў Магілёўскай губерні[2].

Паўстанне ў чарговы раз узмацніла недавер свецкіх улад да спосабу і ладу арганізацыі манаскага жыцця ў кляштарах. Гэта паўплывала на выданне шэрагу законапалажэнняў і цыркуляраў адносна яго рэфармавання. Па загадзе М. Мураўёва, які атрымаў імператарскае зацвярджэнне, з ліпеня 1864 г. у абавязковым парадку ўводзіліся наступныя меры: уступленне ў манаства ажыццяўлялася з асабістага дазволу М. Мураўёва. Для таго, каб атрымаць гэты дазвол, неабходна было сабраць камплект дакументаў і мець згоду ад дыяцэзіяльных улад. Пасля гэтага дыяцэзіяльнае начальства прадстаўляла дакументацыю мясцоваму губернатару, які перадаваў іх М. Мураўёву са сваім заключэннем па дадзеным пытанні. Пры ўмове атрымання згоды ад М. Мураўёва дыяцэзіяльнае кіраўніцтва магло звяртацца за дазволам у Духоўную калегію, якая, у сваю чаргу, звярталася у МУС[3].

Цыркулярам ад 11 ліпеня 1864 г. М. Мураўёў загадаў губернатарам перагледзець ступень добранадзейнасці ўсіх навіцыяў у кляштарах. Прыняцце ў кляштары і ўрачыстыя зарокі маглі ажыццяўляцца толькі з дазволу генерал-губернатара. Усе кляштары, як мужчынскія, так і жаночыя, пераходзілі пад нагляд іх візітатараў і дэканаў. На мясцовых губернатараў ускладаўся абавязак сачыць за добранадзейнасцю клерыкаў, каб яны добра ведалі рускую мову і не пакідалі кляштар без дазволу губернатара[4].

Вынікам цыркуляраў М. Мураўёва стала прадпісанне Магілёўскай рымска-каталіцкай кансісторыі візітатарам кляштараў: скласці спіс усіх клерыкаў у кляштарах з дакладнымі звесткамі пра кожнага з іх. Пра тых, хто на думку візітатараў, па розных прычынах нездольны да навучання, неабходна было паведаміць губернатару. Апошні, у сваю чаргу, перасылаў звесткі непасрэдна М. Мураўёву. Менавіта ён распараджаўся вяртаць такіх асоб дадому[5].

---

[1] Ганчар А. И. Римско-католическая церковь в Беларуси (вт. пол. XIX – нач. XX вв.). Исторический очерк. – С. 111.

[2] Яноўская В. В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг. – С. 125.

[3] НГАБ. – Ф. 1781. – Воп. 28. – Спр. 338. – Арк. 1–4.

[4] Ганчар А. И. Римско-католическая церковь в Беларуси (вт. пол. XIX – нач. XX вв.). Исторический очерк. – С. 109.

[5] НГАБ. – Ф. 1781. – Воп. 28. – Спр. 339. – Арк. 1–1 адв.

Сярод мер расійскіх улад у дачынені да манаскага духавенства ў асобную групу можна выдзеліць вымушэнне/прапановы да секулярызацыі. Асноўныя мерапрыемствы па секулярызацыі манаскага духавенства разгортваліся ў 30-я гады XIX ст., калі была праведзена кампанія па зборы «сведений о монахах, желающих переменить носимое ими звание на белое духовенство римско-католического исповедания». Сабраныя звесткі так характарызавалі манахаў: «Изъявил желание остаться при приходе упраздненного монастыря; Вообще уволиться из монашеского звания; Готов оставить монашеское звание; Явно изъявил желание быть приходским священником; Желали бы оставить монашеское и даже духовное звание, но страшатся попасть в однодворцы; Изъявившие желание по просьбе тамошних прихожан <...> с тем, чтобы им остаться при сем же монастыре для исполнения церковных треб»[1]. Перспектывы паляпшэння становішча ўплывалі і на добраахвотную секулярызацыю некаторых прадстаўнікоў манаскага духавенства[2].

Касацыя кляштараў прывяла да практычна поўнага іх знішчэння на беларускіх землях. Усяго да 1902 г. было скасавана 316 кляштараў. Колькасць манахаў скарацілася з 3200 чалавек да 100[3]. Па стане на пачатак XX ст. на беларускіх землях налічвалася ўсяго 3 кляштары – Гродзенскі францысканскі (мужчынскі), Гродзенскі брыгітак і Слонімскі бернардзінак (жаночыя).

Рэфармаванне сістэмы падрыхтоўкі кадраў духавенства. У першыя дзесяцігоддзі пасля падзелаў Рэчы Паспалітай расійскія ўлады практычна не ўмешваліся ў справу прафесійнай падрыхтоўкі каталіцкага духавенства. Выдадзеныя загады і распараджэнні толькі пацвярджалі кананічныя правы рымска-каталіцкай царквы адносна падрыхтоўкі кадраў духавенства[4]. Семінарыі меліся толькі ў Віленскай і Магілёўскай дыяцэзіях. Пасля змен меж дыяцэзій і стварэння новых урад афіцыйна прадставіў біскупам права засноўваць духоўныя семінарыі. З 1788 па 1820 г. былі заснаваны чатыры новыя духоўныя семінарыі (Магілёўская (1788 г.), Мінская (1803 г.), Звянігарадская (1820 г.) і Беластоцкая (1815 г.)).

Для вышэйшай падрыхтоўкі кадраў духавенства ў 1803 г. пры Віленскім універсітэце была заснавана Галоўная семінарыя[5], а ў 1806 г. быў высачайша зацверджаны яе статут[6]. Згодна з дэкрэтам Аляксандра I аб заснаванні Галоўнай семінарыі ў будучым кіруючыя пасады ў каталіцкім касцёле ў Расійскай імперыі маглі займаць выключна тыя духоўныя асобы, якія скончылі курс навук у Галоўнай семінарыі або атрымалі навуковую ступень у Віленскім

[1] НГАБ. – Ф. 1297. – Воп. 1. – Спр. 6205. – Арк. 53–55.

[2] Тамсама. – Ф. 937. – Воп. 6. – Спр. 107.

[3] Католическая Церковь накануне революции 1917 г. Сб. документов. – С. 31.

[4] ПСЗРИ. – Т. 25. – № 18504. – С. 222–224; Т. 21. – № 15443. – С. 610; № 15326. – С. 383–384.

[5] Тамсама. – Т. 27. – № 20853. – С. 782–783; № 20765. – С. 617; Boudou A. Stolica święta a Rosja. Stosunki dyplomatyczne między niemi w XIX stuleciu: w 2 t. – Kraków, 1928–1930. – S. 227; Тихонов А. К. Католики, мусульмане и иудеи Российской империи в последней четверти XVIII – начале XX в. – С. 90.

[6] ПСЗРИ. – Т. 29. – № 22264. – С. 711–719.

універсітэце. Ва ўказе аб заснаванні Галоўнай семінарыі адзначалася, што праз 10 гадоў пасля заснавання семінарыі «никто из монахов, ни в каком монастыре не может <...> преподавать богословские учения или науки в обществе своего ордена, или в общем училище, равно не может быть вновь избран в Начальники ордена, не окончив прежде учения своего в Виленском университете, или по крайней мере, не быв испытан в нем и снабжен свидетельством о достаточном его знании»[1]. Указ тычыўся ўсіх мужчынскіх каталіцкіх ордэнаў і кангрэгацый акрамя баніфратраў.

Паўстанне 1830–1831 гг. узмацніла дзяржаўны кантроль за дзейнасцю духоўных навучальных устаноў, а таксама паўплывала на правядзенне шэрагу мерапрыемстваў па іх русіфікацыі. Пасля закрыцця Віленскага ўніверсітэта Галоўную семінарыю разам з факультэтам маральных навук рэарганізавалі ў Духоўную акадэмію. Акадэмія і Віленская дыцэзіяльная семінарыя перайшлі ў падпарадкаванне Пецярбургскай рымска-каталіцкай духоўнай калегіі і міністра ўнутраных спраў. Віленскі біскуп-ардынарый меў права візітацыі, удзелу ў экзаменах, пасяджэннях, а таксама права звяртацца па справах акадэміі ў духоўную калегію[2]. Кандыдатура рэктара акадэміі залежала ад свецкіх улад. Міністэрства ўнутраных спраў таксама зацвярджала інспектара і членаў кіравання акадэміяй. Напрыканцы 1833 г. міністр унутраных спраў зацвердзіў дэкрэт, які вызначаў колькасць месцаў у Духоўнай акадэміі для кожнай дыяцэзіі. Магілёўская і Віленская дыяцэзіі атрымалі па 9 месцаў, Мінская і Камянец-Падольская – па 6, Жмудская і Луцка-Жытомірская – па 5. Заняткі ў акадэміі было дазволена наведваць і вольным слухачам. Пераважную большасць з іх складалі манахі[3].

З 1832 па 1863 г. рэалізоўваўся саслоўны прынцып адбору семінарыстаў, а таксама назіралася агульнае ўзмацненне кантролю за паступаючымі. Згодна з правіламі прыёму ў семінарыі ад 26 лістапада 1832 г. неабходна было «возложить на всех римско-католических епархиальных начальников обязанность о каждом принимаемом в семинарию клирике немедленно извещать местных гражданских губернаторов и сообщать им все нужные сведения. Если же начальник края не усмотрит неправильности в приёме, то делает по сему предмету на законном основании распоряжение и доносит об оном министерству внутренних дел»[4].

Такім чынам, рашэнне аб тым, хто будзе навучацца ў семінарыях, пераходзіла ад духоўных улад да свецкіх. У 1837 г. царскі ўрад наказаў прымаць у семінарыю шляхту і выключна з ведама генерал-губернатара[5]. Указам ад

---

[1] ПСЗРИ. – Т. 27. – № 20853. – С. 782–783.

[2] Радван М. Римско-католические духовные учебные заведения Санкт-Петербурга в 19 в. (1842–1917 гг.). – СПб., 1995. – С. 5.

[3] Jogela V. Vilniaus Romas Katalikų dvasinė Akademija 1833–1842 metais: organizacija ir veikla. – Vilnius, 1997. – P. 210.

[4] ПСЗРИ2. – Т. 7. – № 5773. – С. 863–864.

[5] Wołonczewski M. Biskupstwo Żmudzkie. – Kraków, 1898. – S. 136.

23 кастрычніка 1839 г. дазвалялася людзей з падатковых саслоўяў прымаць у рымска-каталіцкія семінарыі[1]. Аднак пры гэтым да 60-х гадоў XIX ст. у спісах семінарыстаў на беларускіх землях адсутнічаюць выхадцы з сялян, што тлумачыцца практычна поўнай адсутнасцю вольных сялян на гэтай тэрыторыі.

У пачатку 40-х гадоў XIX ст. расійскі ўрад распачаў правядзенне шэрагу мерапрыемстваў па ўзмацненні кантролю за працэсам падрыхтоўкі кадраў каталіцкага духавенства як у вышэйшых навучальных установах, так і дыяцэзіяльных духоўных семінарыях. У 1842 г. Духоўная акадэмія з Вільні была перанесена ў Пецярбург. Згодна з задумкай віленскага генерал-губернатара Ф. Міркавіча перанясенне акадэміі ў глыб імперыі павінна было садзейнічаць больш пільнаму нагляду за навучальнай установай і выхаванню прыязных расійскім уладам пакаленняў святароў[2]. Свецкімі ўладамі была распрацавана праграма навучання для акадэміі. Мовай выкладання вызначалася лацінская (для выкладчыкаў духоўных асоб) і руская (для свецкіх)[3]. Пасля візіта Мікалая I у акадэмію (18 снежня 1844 г.) ёй было нададзена званне Імператарскай. Усе духоўныя семінарыі ў імперыі ад таго моманту пераходзілі ў яе падпарадкаванне[4].

Мэтанакіраваным крокам расійскіх улад у справе рэалізацыі нагляду за падрыхтоўкай кадраў каталіцкага духавенства стала скарачэнне колькасці каталіцкіх духоўных семінарый. 8 жніўня 1839 г. выйшла пастанаўленне Камітэта міністраў аб далучэнні Звянігарадскай семінарыі да Магілёўскай[5]. У 1843 г. семінарыі Магілёўскай архідыяцэзіі (Краслаўская, Магілёўская, Беластоцкая) былі аб'яднаны ў адну і далучаны да Мінскай[6]. У Мінскай семінарыі ад таго моманту навучаліся клерыкі для двух дыяцэзій. Афіцыйна аб'яўленай прычынай пераносу быў абавязак Магілёўскіх архібіскупаў засядаць у Духоўнай калегіі, якая знаходзілася ў Пецярбургу. Іх адсутнасць у Магілёве пазбаўляла семінарыю «пастырскага нагляду». Семінарыі «должны быть заведываемы ближайшим образом епархиальным начальством, дабы оно <...> могло ответствовать перед правительством»[7]. У Мінску ж біскупы знаходзіліся пастаянна і маглі кантраляваць працэс навучання. З гэтай жа мэтай (павышэння кантролю) на пасады выкладчыкаў у семінарыі прызначаліся дыяцэзіяльныя святары, замест членаў кангрэгацыі місіянераў, якія працавалі ў Магілёве (да 1839 г.) і ў Мінску (да 1827 г.). У выніку Магілёўская архідыяцэзія, якая мела найбольшую тэрыторыю, засталася без уласнай семінарыі, што супярэчыла кананічным нормам каталіцкага касцёла.

---

[1] НГАБ. – Ф. 1781. – Воп. 2. – Спр. 4206. – Арк. 1.

[2] Jogela V. Vilniaus Romas Katalikų dvasinė Akademija 1833–1842 metais: organizacija ir veikla. – P. 216.

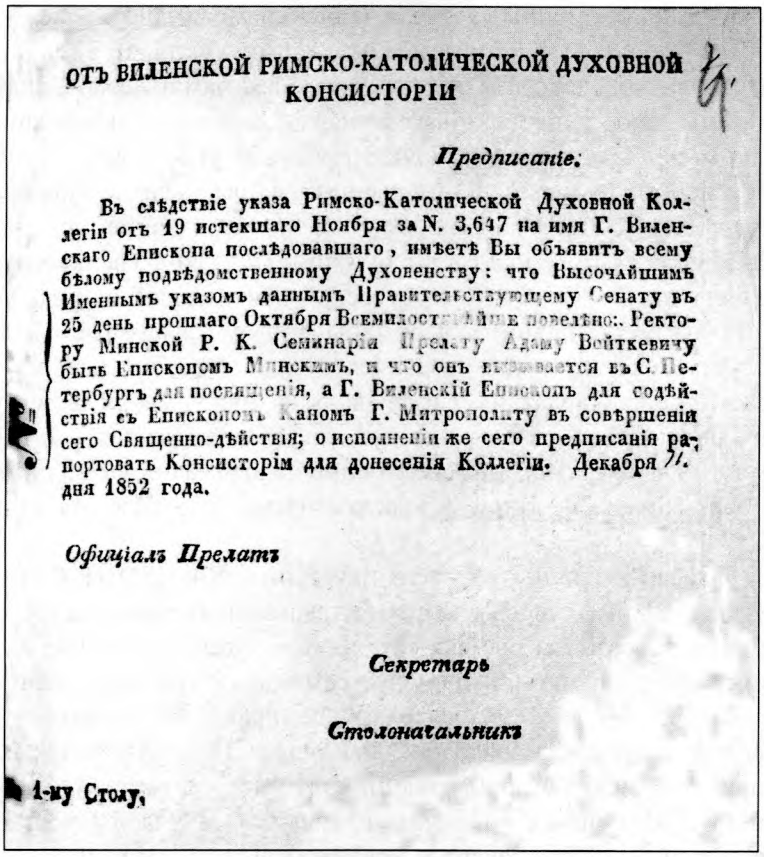
[3] Piechnik L. Seminaria duchowne w (archi)diecezji Wileńskiej do 1939 r. // 600 lat archidiecezji Wileńskiej. Studia teologiczne. – Białystok; Łomża; Drohiczyn, 1987–1988. – № 5–6. – S. 219.

[4] Радван М. Римско-католические духовные учебные заведения Санкт-Петербурга в 19 в. (1842–1917 гг.). – С. 6.

[5] ПСЗРИ2. – Т. 14. – № 12618. – С. 671.

[6] НГАБ. – Ф. 1781. – Воп. 2. – Спр. 1454, 1456.

[7] Тамсама. – Ф. 1297. – Воп. 1. – Спр. 6206. – Арк. 54.



ОТЪ ВИЛЕНСКОЙ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ДУХОВНОЙ КОНСИСТОРІИ

Предписаніе.

Въ слѣдствіе указа Римско-Католической Духовной Коллегіи отъ 19 истекшаго Ноября за N. 3,647 на имя Г. Виленскаго Епископа послѣдовавшаго, имѣетъ Вы объявить всему бѣлому подвѣдомственному Духовенству: что Высочайшимъ Именнымъ указомъ даннымъ Правительствующему Сенату въ 25 день прошлаго Октября Всемилостивѣйше повелѣно: Ректору Минской Р. К. Семинаріи Прелату Адаму Вейткевичу быть Епископомъ Минскимъ, и что онъ вызывается въ С. Петербургъ для посвященія, а Г. Виленскій Епископъ для содѣйствія съ Епископомъ Каномъ Г. Митрополиту въ совершеніи сего Священно-дѣйствія; о исполненіи же сего предписанія рапортовать Консисторіи для донесенія Коллегіи. Декабря 11. дня 1852 года.

Офиціалъ Прелатъ

Секретарь

Столоначальникъ

1-му Столу.

Распараджэнне Віленскай рымска-каталіцкай духоўнай кансісторыі. 1852 г. (ДГАЛ)

З 1842 да 1847 г. вызначаючым прынцыпам у палітыцы ўрада была абавязковая залежнасць духоўных семінарый ад Дэпартамента духоўных спраў замежных веравызнанняў. Указам ад 19 лістапада 1843 г. біскупы пазбаўляліся ўлады над семінарыямі, а кіраўніцтва духоўнымі семінарыямі, якое складалася з рэктара, інспектара, эканома і двух свецкіх прафесараў, пераходзіла ў падпарадкаванне Санкт-Пецярбургскай духоўнай акадэміі[1]. Улады таксама вызначалі колькасць навучэнцаў у семінарыях, і, адпаведна, планавалі колькасць каталіцкага духавенства ў будучыні. Згодна з пастанаўленнем 1843 г. на кожную семінарыю вызначалася пэўная колькасць «казённокоштных» выхаванцаў[2], па-за нормай прымаліся навучэнцы за плату.

Канкардат 1847 г. у пэўнай ступені вяртаў каталіцкім іерархам уладу над працэсам падрыхтоўкі духавенства. Паводле яго біскуп-ардынарый атрымліваў права рашаючага голасу ў справах навучальных устаноў. Духоўная

[1] Boudou A. Stolica święta a Rosja. Stosunki dyplomatyczne między niemi w XIX stuleciu. – T. 1. – S. 384; Grabczak P. Seminaria duchowne Łucko – Żytomirskiej diecezji 1798–1842. – Biały Dunajec-Ostróg, 2006. – S. 66; НГАБ. – Ф. 1781. – Воп. 2. – Спр. 2650.

[2] ПСЗРИ2. – Т. 18. – № 17341, ч. 1. – С. 765.

акадэмія атрымала кананічны статус, а за біскупамі замацоўвалася ўлада над семінарыямі[1]. Аднак усе мерапрыемствы ў галіне духоўнай адукацыі павінны былі атрымліваць адабрэнне з боку ўрада. Біскупам належала права звальнення з пасады любога працаўніка семінарыі, спыненне выкладання альбо ўвогуле закрыццё. Канкардат замацоўваў права біскупаў складаць расклад заняткаў у семінарыях падуладнай яму дыяцэзіі, а пры распрацоўцы праграм па свецкіх прадметах улады абавязваліся ўлічваць меркаванне біскупа. Прадугледжвалася, што свецкія прадметы будуць выкладаць свецкія настаўнікі, згодна з інструкцыямі Санкт-Пецярбургскай навучальнай акругі. Уступныя і выпускныя экзамены павінны былі адбывацца ў прысутнасці дэлегата ад акругі. Ва ўступныя экзамены ўводзіліся руская мова, геаграфія і гісторыя Расіі. Заключэнне канкардата не паўплывала на змены ў колькасці духоўных навучальных устаноў, якая не адпавядала патрэбам каталіцкага касцёла ў імперыі. Каталіцкія іерархі прадпрымалі спробы атрымаць дазвол на адкрыццё новых навучальных устаноў. Аднак рэалізацаваць дадзеныя ініцыятывы не ўдалося[2].

У выніку касацыі кляштараў пасля паўстання 1830–1831 гг. быў выдадзены ўказ аб далучэнні грашовых капіталаў скасаваных манастыроў да агульнага дапаможнага капітала рымска-каталіцкага духавенства. Частка грошай павінна была прызначацца на «усиление семинарий для образования белого духовенства»[3]. У 1842 г. улады пазбавілі семінарыі прыватных фундушаў, замяніўшы іх так званым дзяржаўным фундушам. Навучанне клерыкаў звыш запланаванай колькасці магло адбывацца пры ўмове, што біскуп забяспечваў фінансаванне іх навучання[4], або яны навучаліся за ўласны кошт. Кожная семінарыя атрымлівала вызначаную ўрадам колькасць месцаў для алюмнаў, вызначаную колькасць працаўнікоў у штаце, адпаведнае матэрыяльнае забеспячэнне. Была праведзена ўніфікацыя зарплат і коштаў утрымання семінарыстаў на тэрыторыі ўсёй імперыі. Пры аб'яднанні семінарый фундушы аб'ядноўваліся ў адзін. Так было, напрыклад, пры стварэнні Духоўнай акадэміі ў Вільні і аб'яднанні з ёй дыяцэзіяльнай семінарыі і фундуша на адукацыю двух брэсцкіх семінарыстаў (1833 г.)[5], або пры аб'яднанні Звянігарадскай семінарыі з Магілёўскай (1839 г.).

Згодна з высачайшым павяленнем у 1844 г. былі закрыты ўсе манаскія студыі[6]. Адначасова забаранялася рыхтаваць духоўныя кадры за межамі імперыі. 21 красавіка 1844 г. віленскі генерал-губернатар Ф. Мірковіч у лісце да Мінскага біскупа адзначаў, што міністрам унутраных спраў было абвешчана аб

[1] Boudou A. Stolica święta a Rosja. Stosunki dyplomatyczne między niemi w XIX stuleciu. – T. 1. – S. 586.

[2] Тамсама. – S. 517–518; РДГА. – Ф. 821. – Воп. 25. – Спр. 438. – Арк. 19–20, 24.

[3] ПСЗРИ2. – Т. 7. – № 5506. – С. 510.

[4] Piechnik L. Seminaria duchowne w (archi)diecezji Wileńskiej do 1939 r. // 600 lat archidiecezji Wileńskiej. Studia teologiczne. – S. 219.

[5] ПСЗРИ2. – Т. 8. – № 6296. – С. 386.

[6] Католическая Церковь накануне революции 1917 г. Сб. документов. – С. 48.

вышэйшым павяленні прапанаваць усім навучэнцам манаскіх студый, якія яшчэ не прынеслі ўрачыстых зарокаў, паступаць для заканчэння адукацыі ў дыяцэзіяльныя семінарыі. З кляштараў павінны былі быць выключаны тыя, хто не пажадае скарыстацца прапановай[1]. Семінарыі, у сваю чаргу, таксама не маглі прыняць усіх жадаючых з-за перапоўненасці. У сувязі з гэтым, частка манахаў, якія не прынеслі яшчэ зарокаў, вымушана была вярнуцца дадому. У 1856 г. пытанне аб аднаўленні дзейнасці навіцыятаў і манаскіх студый было ўзнята ў Камітэце па справах рымска-каталіцкай царквы ў Расіі, але на аднаўленне дзейнасці навіцыятаў камітэт не пагадзіўся. Разам з гэтым выкладанне тэалагічных навук, пры наяўнасці на гэта сродкаў, магло быць дазволена[2].

З 1863 г. прадпісанні адносна прыняцця навучэнцаў у семінарыі сталі яшчэ больш жорсткімі і больш падпарадкаванымі свецкім уладам: згодна з высачайшай пастановай ад 22 мая 1864 г. «поступление в монашество, приём клириков в монастыри и учеников в семинарии <…> отнюдь не были допускаемы без предварительного на то согласия и разрешения главного начальника края, а определение ксендзов в приходы – с согласия губернаторов»[3]. Чарговая касацыя кляштараў, якая распачалася пасля паўстання 1863–1864 гг., прывяла практычна да поўнага знішчэння манаскага жыцця на беларуска-літоўскіх землях, а разам з тым і навучальных устаноў пры іх. У 1865 г. М. Мураўёвым быў выдадзены цыркуляр аб забароне каталіцкаму духавенству выязджаць для атрымання адукацыі ў Царства Польскае. Дакумент быў разасланы ўсім губернатарам[4].

31 студзеня 1866 г. па ініцыятыве А. Старажэнкі была створана спецыяльная Камісія па справах рымска-каталіцкага духавенства, якую пазней перайменавалі ў рэвізійную. Сярод спраў, якімі займалася камісія, былі і праекты рэформ духоўных семінарый. Іх сутнасць заключалася ў наступным: 1) скарачэнне колькасці семінарый (да 2 – у Вільні і Ворнях); 2) прызначэнні на пасады кіраўнікоў і выкладчыкаў выключна з ліку добранадзейных асоб. Выхаванне будучых каталіцкіх святароў павінна было ажыццяўляцца ў прарасійскім духу: «за <…> воспитанниками должны иметь бдительный надзор комнатные надзиратели православные – обязанные между прочим, наблюдать, чтобы воспитанники не разговаривали между собой по-польски, не отзывались дурно о православии, России»[5]. Праца камісіі паўплывала па прыняцце рашэння аб ліквідацыі Мінскай дыяцэзіі. Разам з ёй была ліквідавана і Мінская семінарыя,

[1] НГАБ. – Ф. 1781. – Воп. 32. – Спр. 51. – Арк. 3.

[2] Богословский К. Государственное положение Римско-католической церкви в России от Екатерины Великой до настоящего времени. – Харьков, 1898. – С. 173.

[3] BKUL (Бібліятэка Люблінскага каталіцкага ўніверсітэта). – Zbiory ks. Bronisława Ussasa. – Rkps 761. – K. 82.

[4] Миловидов А. Распоряжения и переписка гр. М. Н. Муравьёва относительно римско-католического духовенства в Северо-Западном крае. – Вильна, 1910. – С. 13.

[5] Цыт. па: Wodzianowska I. Wytyczne Komisji do spraw duchowieństwa w sprawie zwalczania katolicyzmu w general-gubernatorstwie Wileńskim (1866–1868) // Kościół a państwo na pograniczu polsko-litewsko-białoruskim. Źródła i stan badań. – S. 156–178.

што рыхтавала святароў для Мінскай дыяцэзіі і Магілёўскай архідыяцэзіі. Справа адукацыі будучых рымска-каталіцкіх святароў ускладнілася: калі выхадцы з Мінскай дыяцэзіі мелі права навучацца ў Вільні, то з Магілёўскай маглі атрымаць адукацыю толькі ў выключных выпадках у Санкт-Пецярбургскай акадэміі[1]. Спробы атрымаць дазвол на адкрыццё семінарыі для Магілёўскай дыяцэзіі адразу пасля закрыцця Мінскай не далі станоўчых вынікаў.

У 70-х гадах XIX ст. іерархамі каталіцкага касцёла працягвалі прадпрымацца спробы дабіцца дазволу на адкрыццё асобнай семінарыі для Магілёўскай архідыяцэзіі[2]. Але толькі пасля звароту прэлата Івашкевіча да міністра ўнутраных спраў А. Цімашова ў лютым 1872 г.[3] дазвол быў атрыманы. 9 сакавіка 1873 г. міністру ўнутраных спраў было даручана прадставіць праект для адкрыцця навучальнай установы[4]. 16 чэрвеня 1879 г. міністр Л. Макаў зацвердзіў статут архідыяцэзіяльнай рымска-каталіцкай духоўнай семінарыі. Найважнейшым з'яўляўся пункт аб кіраванні, у якім абвяшчалася, што вышэйшае кіраўніцтва семінарыяй належыць біскупу Магілёўскай дыяцэзіі, а ніжэйшае – рэктару і савету семінарыі.

Нягледзячы на аднаўленне дыпламатычных адносін з Рымам у 1894 г., уплыў свецкіх улад як на фарміраванне праграм навучання ў семінарыях, так і на вучнёўскі склад, заставаўся моцным. Гэта выклікала падрыхтоўку ў 1905 г. Магілёўскім мітрапалітам Е. Ю. Шэмбекам мемарандума на імя міністра ўнутраных спраў. Мітрапаліт прасіў прызнаць права біскупаў на састаўленне статута семінарый і на прызначэнне выкладчыкаў усіх прадметаў, а таксама вызваліць навучэнцаў семінарыі ад гадавых экзаменаў па рускай мове, выдаліць з праграмы навучання некаторыя часткі са зместу «рускіх прадметаў» (гісторыі, славеснасці), змяніць штаты семінарый і павялічыць колькасць навучэнцаў у іх[5]. Аднак у той час змен у працэсе навучання не адбылося.

Дзяржаўнае рэгуляванне дзейнасці рымска-каталіцкіх брацтваў. Згодна з кананічным правам каталіцкага касцёла дзейнасць канкрэтнага брацтва зацвярджалася Папам Рымскім. З 1794 г. у Расійскай імперыі існаваў прынцып, па якім брацтвы зацвярджаліся епіскапам без узгаднення са свецкімі ўладамі.

Масавая касацыя кляштараў пасля паўстання 1830–1831 гг. прывяла да спынення дзейнасці тых брацтваў, якія дзейнічалі пры закрытых кляштарных касцёлах. Аднак самі брацтвы як арганізацыі вернікаў знаходзіліся па-за межамі ўвагі ўлад да 1864 г. Да таго часу яны працягвалі функцыянаваць згодна з унутраным правам рымска-каталіцкага касцёла.

Паўстанне 1863–1864 гг. выклікала чарговую хвалю рэпрэсіўных мер у адносінах да каталіцкага касцёла. Сярод іх у асобную групу вылучыліся меры

[1] Радван М. Римско-католические духовные учебные заведения Санкт-Петербурга в 19 в. (1842–1917 гг.). – С. 14–15.

[2] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 25. – Спр 438. – Арк. 26б – 27.

[3] Тамсама. – Арк. 29.

[4] Тамсама. – Арк. 88.

[5] Католическая Церковь накануне революции 1917 г. Сб. документов. – С. 71.

адносна брацтваў. У групу падазроных арганізацый брацтвы трапілі па шэрагу прычын. Па-першае, брацтвы з'яўляліся арганізацыямі, за якімі ўлады не маглі наглядаць; па-другое, яны аб'ядноўвалі людзей усіх саслоўяў; па-трэцяе, большасць брацтваў мела ўласную касу і непадкантрольныя ўладам сродкі. Акрамя гэтага ўрад не меў паняцця аб сутнасці, мэтах, задачах і дзейнасці брацтваў, што, у сваю чаргу, выклікала сур'ёзнае занепакоенне іх дзейнасцю.

Пытанне аб рымска-каталіцкіх брацтвах узняў М. Мураўёў у 1864 г.[1] Першапачатковыя мерапрыемствы датычыліся выключна збору звестак і падліку колькасці брацтваў і, па меры магчымасці, братчыкаў на беларуска-літоўскіх землях. У 1866 г. пытанне аб дзейнасці брацтваў паўстала ў рэвізійнай камісіі, дзе абмяркоўвалася, ці могуць да брацтваў прымяняцца дзяржаўныя правілы, якія ставяць іх побач з палітычнымі таварыствамі[2]. Вынікам абмеркавання стаў цыркуляр (1867 г.) на імя Мінскага, Ковенскага, Віцебскага і Магілёўскага губернатараў аб дастаўленні звестак пра брацтвы і аб скасаванні тых з іх, што не маюць дзяржаўнага дазволу на дзейнасць. У цыркуляры ў прыватнасці адзначалася: «1) по действующим постановлениям <...> никакое общество, товарищество, братство или иное подобное собрание не может существовать без ведома или согласия правительства, и не может быть терпимо даже и под предлогом какой-либо благотворительной или другой будто бы полезной цели, что только те общества, товарищества и подобные собрания охраняются полициею, которые утверждены установленным порядком, всякое же неутвержденное общество немедленно закрывается»[3].

Сабраныя звесткі паказалі: адзіным на той час брацтвам, якое мела імператарскі (Паўла I) дазвол на існаванне, было брацтва немцаў-католікаў пад назвай св. Марціна, заснаванае яшчэ ў XVII ст. пры касцёле св. Ганны ў Вільні. У яго ўваходзіла толькі нямецкае насельніцтва, а імператарская зацвярджэнне забяспечвала брацтва і штогадовымі датацыямі ад дзяржавы ў памеры 90 руб.[4]

Разам з тым пераважная большасць спраўнікаў і ваенных начальнікаў рапартавалі аб выключна рэлігійным характары існуючых брацтваў. Так, ваенны начальнік Дынабургскага павета ў рапарце адзначаў, што «в братствах никто из помещиков не состоит, а только одни крестьяне, что с самого начала мятежа, как мне достоверно известно, ничего бурного не происходило <...> крестьяне всегда были верны законному правительству»[5]. У большасці рапартаў адзначалася палітычная «добранадзейнасць»[6], а таксама тое, што «вообще в деятельности этих, так называемых, братчиков, не обнаружено до настоящего времени ничего предрассудительного. За поведением их, во всяком случае,

[1] НГАБ. – Ф. 1430. – Воп. 1. – Спр. 52543. – Арк. 15; О костельных братствах. – Оттиск из «Вестника Западной России». – 1868. – Кн. 3–5. – С. 42.

[2] О костельных братствах. – Оттиск из «Вестника Западной России». – С. 42.

[3] НГАБ. – Ф. 1430. – Воп. 1. – Спр. 52543. – Арк. 15–18.

[4] О костельных братствах. – Оттиск из «Вестника Западной России». – С. 44.

[5] НГАБ. – Ф. 1430. – Воп. 1. – Спр. 52543. – Арк. 7.

[6] Тамсама. – Ф. 295. – Воп. 1. – Спр. 1926.

имеется строгое наблюдение»[1]. Тым не менш усе брацтвы, што не змаглі прадставіць доказаў зацвярджэння іх свецкімі ўладамі, было загадана ліквідаваць. 20 красавіка 1868 г. Віленскі, Ковенскі, Мінскі і Гродзенскі генерал-губернатар выдаў распараджэнне аб закрыцці ўсіх брацтваў пры касцёлах. Усе эмблематычныя знакі брацтваў і кнігі прызначаліся да спалення[2]. Цыркуляр ад 31 мая 1868 г. абавязваў дэканаў і пробашчаў зачытаць у касцёлах распараджэнне аб закрыцці брацтваў. Пасля гэтага ў членаў брацтва бралі распіску аб азнаямленні з цыркулярам і брацтва лічылася скасаваным[3].

Забарона дзейнасці брацтваў, масавае іх закрыццё прывяло да таго, што яны сталі існаваць тайна. Кантраляваць працэс ліквідацыі было дастаткова складанай справай, паколькі асноўны змест дзейнасці каталіцкіх брацтваў заключаўся ў рэлігійных практыках. Пад падазрэнне траплялі асобы, якія збіраліся для малітваў у прыватных дамах, як гэта было, напрыклад, у м. Мсцібаў Ваўкавыскага павета[4]. У падобных выпадках братчыкі падвяргаліся пакараннем у выглядзе штрафаў.

Да канца XIX ст. пытанне аб дзейнасці брацтваў пры касцёлах паўставала некалькі разоў на губернскім узроўні[5]. Датычылася яно збору звестак пра наяўныя арганізацыі вернікаў і іх закрыцця. Так, у рапарце Гродзенскага павятовага спраўніка адзначалася, што ў 1898 г. у павеце брацтвы дзейнічалі пры Луненскім, Валпянскім і Вяліка-Эйсмантаўскім касцёлах[6]. У 1899 г. Слонімскі павятовы спраўнік даносіў Гродзенскаму губернатару аб асобах, якія «могут быть отнесены к категории братчиков»[7]. Дзейнічалі яны, згодна з рапартам спраўніка, пры Слонімскім, Ружанскім, Дварэцкім, Дзятлаўскім і Косаўскім касцёлах, прычым «брацкая» дзейнасць пералічаных асоб абмяжоўвалася выключна дапамогай святару падчас набажэнстваў. Прадстаўленыя Гродзенскаму губернатару звесткі дазволілі яму сцвярджаць, што «в тех местах, где ксендзы более на виду, терциарские общества не встречаются, а существуют они преимущественно в центрах более глухих и главным образом при таких костелах, в которых настоятелями являются ксендзы, особенно известные своею политическою окраскою»[8].

У чарговы раз пытанне аб дзейнасці брацтваў паўстала ў 1905 г. У жніўні з Дэпартамента духоўных спраў паступілі лісты да губернатараў з просьбай аб прадстаўленні звестак аб наяўных у падведамых ім губернях брацтвах[9]. Аднак на той момант брацтваў на беларускіх землях практычна не засталося.

---

[1] НГАБГ. – Ф. 1. – Воп. 6. – Спр. 543. – Арк. 4.

[2] Ганчар А. И. Римско-католическая церковь в Беларуси (вт. пол. XIX – нач. XX вв.). Исторический очерк. – С. 305.

[3] НГАБ. – Ф. 1430. – Воп. 1. – Спр. 52543.

[4] НГАБГ. – Ф. 1. – Воп. 18. – Спр. 525. – Арк. 28.

[5] Тамсама. – Арк. 1–2, 12.

[6] Тамсама. – Арк. 28.

[7] Тамсама. – Арк. 12.

[8] Тамсама. – Арк. 12 адв., 35.

[9] НГАБ. – Ф. 1430. – Воп. 1. – Спр. 46947; Ф. 295. – Воп. 1. – Спр. 7596.

Толькі ў Віцебскай губерні брацтвы выявілі пры некаторых касцёлах (Прэльскім, Варкаўскім, Рушонскім, Біржагольскім і Аглонскім – на сённяшніх латвійскіх землях)[1]. Да брацтваў залічваліся таксама тэрцыяркі, якімі, на думку спраўнікаў, былі пабожныя жанчыны, а таксама асобы, што пражывалі ў касцёльных багадзельнях. Але гэта не заўсёды адпавядала рэчаіснасці.

У 1911 г. Магілёўскі мітрапаліт В. Ключынскі ў сваім мемарандуме спрабаваў вярнуць каталіцкаму касцёлу права ў галіне заснавання брацтваў, сцвярджаючы аб неабходнасці іх дзейнасці. Сваю просьбу мітрапаліт абгрунтоўваў тым, што мэтай брацтваў з'яўляецца «внутренняя религиозная жизнь верующих. Никаких других обязанностей, кроме стремления к самоусовершенствованию, никаких других практик, кроме известных молитв, а иногда и постов, они не налагают. Ни одно из этих братств не преследует какой-либо политической цели, ибо в таком случае братство не было бы одобрено Главою Церкви»[2]. Аднак у адказе на вышэйзгаданы мемарандум міністр унутраных спраў А. Макараў патлумачыў магчымасць іх функцыянавання толькі пры дазволе з боку Міністэрства ўнутраных спраў[3].

Такім чынам, мэтай усіх пераўтварэнняў з'яўлялася стварэнне магчымасці дзяржаўнага нагляду над дзейнасцю духавенства. На працягу ўсяго перыяду значную ролю ў выбары вектара адносін дзяржава – касцёл адыгрывалі палітычныя падзеі (паўстанні, войны). Расійскае заканадаўства канца XVIII – пачатку XX ст. у стасунку да рымска-каталіцкага касцёла было скіравана на паслабленне ўплыву Рыма і ўзмацненне ўплыву свецкіх улад на ўнутрыкасцёльнае жыццё. Найбольш выразна гэта праяўлялася ў прыняцці законапалажэнняў, што супярэчылі кананічным (аб дзяржаўным стварэнні тэрытарыяльна-адміністрацыйных адзінак, выбары іерархаў, захаванні ордэна езуітаў, касацыі кляштараў і інш.). Структура кіравання каталіцкім касцёлам у асноўным была сфарміравана да сярэдзіны 30-х гадоў XIX ст. У сваю чаргу, тэрытарыяльна-адміністрацыйныя пераўтварэнні і змены ў сістэме падрыхтоўкі кадраў духавенства адбываліся на працягу ўсяго перыяду.

У блоку законапалажэнняў, якія датычыліся ордэнаў, можна выдзеліць некалькі кірункаў: ліквідацыя шэрагу ордэнскіх структур і абмежаванне прафесійнай дзейнасці шэрагу ордэнаў і кангрэгацый, рэфармацыя ордэнскай вертыкалі (датычна ўсіх ордэнаў) і ўнутраных (кананічных) правіл адносна арганізацыі жыццядзейнасці ордэнаў.

---

[1] НГАБ. – Ф. 1430. – Воп. 1. – Спр. 46947.

[2] Меморандум Могилевского митрополита Викентия Ключинского и католических епископов (1911–1912) // Католическая церковь накануне революции 1917 г. Сб. документов. – С. 444–445.

[3] Ответ министра А. А. Макарова на письмо митрополита В. Ключинского и начальников католических епархий (1912) // Католическая церковь накануне революции 1917 г. Сб. документов. – С. 447.

2.3. Эвалюцыя імперскай палітыкі ў адносінах да ўніяцкай царквы

Уніяцкая царква ў канфесійнай структуры Вялікага Княства Літоўскага напярэдадні падзелаў Рэчы Паспалітай. Імкненне да сінтэзу каштоўнасцей усходняга і заходняга хрысціянства – прадвызначаная геаграфічна і гістарычна асаблівасць Беларусі. Экуменічны і геапалітычны фактары забяспечылі жывучасць тут з XV ст. уніяцкай ідэі[1]. Пошукі месца сваёй царквы ў еўрапейскіх рэлігійна-палітычных працэсах другой паловы XVI ст. прывялі кіраўніцтва Кіеўскай мітраполіі да заключэння ў 1596 г. Брэсцкай царкоўнай уніі і стварэння своеасаблівай рэлігійнай альтэрнатывы праваслаўю і каталіцызму.

Брэсцкая унія стала пераломнай падзеяй усходнеславянскай канфесійнай гісторыі і аказала істотны ўплыў на цывілізацыйную сітуацыю ва Усходняй Еўропе. За час свайго існавання ўніяцкае веравызнанне пацясніла ў Вялікім Княстве Літоўскім пазіцыі праваслаўя, стрымала пашырэнне рыма-каталіцтва і да канца XVIII ст. ахапіла прыблізна 39 % насельніцтва. Асноўную масу ўніяцкіх вернікаў складала бедная засцянковая шляхта, мяшчане, сяляне, у той час як багатая і сярэдняя частка шляхты належала да рымска-каталіцкай канфесіі[2]. Больш глыбокае ўкараненне ўніяцкая вера мела ў заходняй частцы Беларусі. Так, па даных на 1790 г., на беларускіх землях Рэчы Паспалітай уніятамі былі ад 2/3 да 80 % (у сельскай мясцовасці) насельніцтва[3]. Шэраг гісторыкаў лічыць, што ў канкрэтна-гістарычных абставінах канца XVIII – першай паловы XIX ст. уніяцкае веравызнанне адыгрывала важную ролю як дзейсны фактар самасцвярджэння беларускага народа і яго абароны ад іншых этнасаў[4].

Напярэдадні падзелаў Рэчы Паспалітай уніяцкая царква мела 8 епархій з 9300 прыходамі, 10 300 святарамі, 4,5 млн вернікаў і 172 манастыры з 1478 манахамі[5]. Уніяцкія цэрквы Вялікага Княства Літоўскага ўваходзілі ў склад мітрапаліцкай Кіеўска-Віленскай, Пінскай епархій і Полацкай архіепархіі. У 1772 г. у Кіеўска-Віленскай епархіі было 2490 прыходаў з 1 804 388 прыхаджанамі, у Полацкай – адпаведна 598 і 765 154, у Пінскай – 238 і 83 103[6]. Такім

[1] Падокшын С. А. Унія. Дзяржаўнасць. Культура (Філасофска-гістарычны аналіз). – 2-е выд. – Мінск, 2000. – С. 21–22, 25–30.

[2] Грыгор'ева В. В., Завальнюк У. М., Навіцкі У. І., Філатава А. М. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII–XX ст.). – С. 5.

[3] Марозава С., Філатава А. Уніяцкая царква // Энцыклапедыя гісторыі Беларусі: у 6 т. – Мінск, 2001. – Т. 6, кн. 1. – С. 584.

[4] James T. Flynn. The Uniate Church in Bielorussia: A Case of Nation Building ? // Religious Compromise, Political Salvation: The Greek Catholic Church and Nation-building in Eastern Europe. – University of Pittsburgh, 1993. – P. 27–46; Конан У. Хрысціянства ў гістарычным лёсе беларускага народа // У. Конан. Выбранае. – Мінск, 2009. – С. 202; Лыч Л. Уніяцкая царква Беларусі: этнакультурны аспект. – 2-е выд. – Мінск, 2011.

[5] Марозава С., Філатава А. Уніяцкая царква // Энцыклапедыя гісторыі Беларусі. – Т. 6, кн. 1. – С. 584.

[6] Грыгор'ева В. В., Завальнюк У. М., Навіцкі У. І., Філатава А. М. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII–XX ст.). – С. 5.

чынам, Кіеўска-Віленская епархія была самай шматлікай па колькасці вернікаў. У склад яе ўваходзілі беларускія дэканаты: Ашмяны, Блонь, Бобр, Брагін, Ваўкавыск, Вільна, Глуск, Гомель, Гродна, Далгінаў, Ігумен, Клецк, Лагойск, Ліда, Мінск, Мядзель, Навагрудак, Нясвіж, Падляскі, Пухавічы, Рагачоў, Слонім, Цырын[1]. У склад Полацкай архіепархіі ўваходзілі дэканаты: Бабынічы, Бешанковічы, Быхаў, Веліж, Віцебск, Гарадзец, Запаляны, Засокі, Лепель, Мсціслаўль, Орша, Полацк, Рагачоў, Себеж, Смаляны, Талачын, Цярцерын Чашнікі, Чэрыкаў і інш.[2]

Палітыка Кацярыны II у адносінах да ўніятаў на тэрыторыі Беларусі пасля падзелаў Рэчы Паспалітай. Пасля першага падзелу Рэчы Паспалітай (1772 г.) уніяты на далучаных да Расійскай імперыі беларускіх землях заставаліся ў складзе Полацкай архіепархіі, тэрыторыя якой апынулася ў межах дзвюх дзяржаў. Месцазнаходжаннем кансісторыі, юрысдыкцыя якой да 1780 г. распаўсюджвалася на абедзве часткі архіепархіі, быў абраны Полацкі кляштар базыльян Св. Барыса і Глеба (в. Бельчыцы)[3].

У першыя гады пасля інкарпарацыі тэрыторыі ў склад Расійскай імперыі ўніяцкая царква захоўвала ўсю сваю маёмасць, уласнасць, правы і прывілеі. Імкнучыся заручыцца лаяльнасцю новых падданых, выклікаць прыхільнасць насельніцтва, царскі ўрад гарантаваў свабоду ўніяцкага веравызнання. Гэта свабода была замацавана пятым артыкулам трактата, заключанага паміж Расіяй і Рэччу Паспалітай 18 верасня 1773 г. Па даным на 1784–1785 гг. у Полацкай і Магілёўскай губернях уніяцкімі былі 445 цэркваў, да якіх належала 665 414 вернікаў[4]. Базыльяне – манахі ўніяцкага ордэна св. Васіля, якія не прысягнулі на вернасць Кацярыне II, былі дэпартаваны ў Рэч Паспалітую[5].

Уплыў на выпрацоўку расійскай урадавай палітыкі адносна ўніяцкай царквы аказваў Беларускі (Магілёўскі) праваслаўны епіскап Георгій Каніскі. Яшчэ з часоў каранацыі Кацярыны II ён заклікаў яе ўмяшацца ў справы Рэчы Паспалітай, каб змяніць канфесійную сітуацыю на беларускіх землях на карысць праваслаўя. Ён прапаноўваў уключыць у трактат аб першым падзеле Рэчы Паспалітай артыкул аб ліквідацыі уніі. Калі ж імператрыца на гэта не пайшла, Г. Каніскі ініцыяваў складанне заяў ад прыходаў аб іх жаданні далучыцца да праваслаўя, распрацаваўшы інструкцыю, як пісаць такія заявы на імя губернатара. Такіх заяў назбіралася восем дзясяткаў. У выніку на працягу 1773–1774 гг. на ўсходзе Беларусі, у Полацкім, Віцебскім, Дзвінскім, Аршанскім, Мсціслаўскім і Рагачоўскім паветах, на аснове гэтых заяў было праведзена

[1] Nabywaniec S. Unicka archidiecezja kijowska w okresie rządów arcybiskupa metropolity Felicjana Filipa Wołodkowicza. 1762–1778. – Rzeszów, 1998. – S. 222–223.

[2] Radwan M. Carat wobec Kościoła greckokatolickiego w zaborze rosyjskim. 1796–1839. – S. 40.

[3] Лісейчыкаў Д. В. Святар у беларускім соцыуме: прасапаграфія ўніяцкага духавенства. 1596–1839 гг. – С. 71.

[4] Анішчанка Я. К. Беларусь у часы Кацярыны II. – Мінск, 1996. – С. 157.

[5] Likowski E. Dzieje kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku uważane głównie ze względu na przyczyny jego upadku. – S. 184.

ў праваслаўе 433 царквы[1]. Гэтыя абставіны паўплывалі на тое, што канфесійнай стратэгіяй самадзяржаўя на наступныя дзесяцігоддзі стаў курс на звужэнне ўплыву ўніяцкай царквы з мэтай ліквідацыі яе ў перспектыве.

У сваім імкненні падпарадкаваць уніяцкую царкву кантролю, абмежаваць кантакты з Папам Рымскім, вырваць з-пад уплыву каталіцкага касцёла Кацярына II указам ад 2 ліпеня 1780 г. «Об учреждении консисторий для управления духовными делами униатских церквей в Полоцком и Могилевском наместничествах» скасавала пасаду ўніяцкага мітрапаліта, а для кіраўніцтва ўніяцкімі справамі стварыла ў Полацку асобную кансісторыю. Ва ўказе адзначалася: «Для управления же делами духовными церквей униатских в Полоцком и Могилевском наместничествах до будущего Нашего соизволения повелеваем учредить консисторию, из трех или четырех духовных того закона людей верных, подданством Нам обязанных и поведения добропорядочного. Их должностию будет наблюдать порядки по церквам закона их; в случае же вакации при котором либо приход священнического места препоручите вы людям надежным спрашивать и наверное осведомляться от прихожан, желают ли они иметь священника Нашего православного восточного закона, в таком случае Преосвященные Архиепископ Псковский и Епископ Могилевский, первый в Полоцкой губернии, а последний в Могилевской обязаны определять людей достойных; если же прихожане захотят иметь священника Униатского, то консистория сих церквей должна препоручить приход праздный священнику ближайшего прихода, покуда с постановлением от нас настоящего Архиерея могут быть рукополагаемы новые священники»[2]. Указ пацвердзіў раней прынятае рашэнне (указ ад 3 ліпеня 1779 г.) аб забароне «в монастырях и церквях приходских униатских принимать священников и монахов извне Государства приходящих».

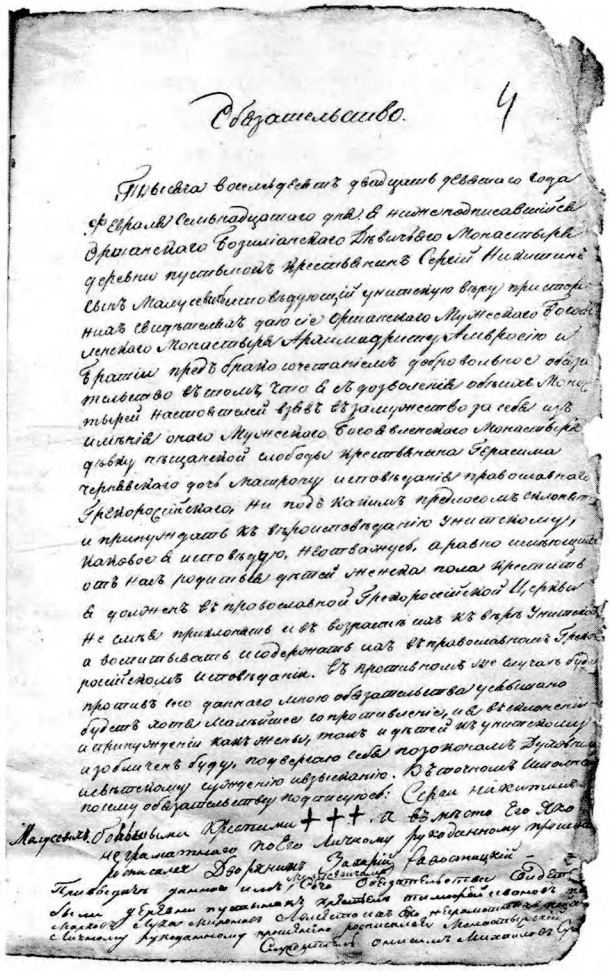
Імператарскі ўказ забараніў прымаць у вакантныя прыходы новых уніяцкіх святароў без уліку жадання прыхаджан. Калі ж большасць прыходаў выказвала жаданне мець праваслаўнага святара, царкву пераасвячалі і перадавалі ў праваслаўнае ведамства. На падставе вышэйазначанага ўказа на працягу чатырох гадоў (1780–1783) ад уніі адпала 112,5 тыс. жыхароў Магілёўскай губерні і 95 цэркваў[3]. Сярод іх былі і тыя, што перайшлі ў каталіцтва[4]. Праваслаўе прымалі галоўным чынам тыя прыходы, дзе ўладальнікамі маёнткаў, у выніку дарэнняў, станавіліся рускія памешчыкі. Зразумела, што праваслаўным іерархам было лягчэй дамовіцца з імі аб пераводзе ў праваслаўе прыгонных сялян, жадання якіх ніхто не пытаў. Але ўсеагульнай канверсіі ўніятаў

[1] Likowski E. Dzieje kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku uważane głównie ze względu na przyczyny jego upadku. – S. 174.

[2] ПСЗРИ. – Т. 20. – № 15028. – С. 954.

[3] Горючко П. С. Материалы для истории воссоединения униатов в Белоруссии 1780–1795 годов: Списки воссоединенных церквей. – Могилев, 1903. – С. 1–5; Коялович М. О. История воссоединения западнорусских униатов старых времен (до 1800 года). – С. 208.

[4] Likowski E. Dzieje kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku uważane głównie ze względu na przyczyny jego upadku. – S. 185.



Абавязацельства Сяргея Малусевіча

праз іх добраахвотнае жаданне (апытанне – «приглашение») вярнуцца ў праваслаўе ў той час не атрымалася.

З 1784 г. уніятаў пакінулі ў спакоі. Іх веравызнанне па-ранейшаму заставалася колькасна дамінуючым у канфесійнай структуры далучаных зямель Беларусі. Свецкім і духоўным уладам імперыі прыйшлося шукаць новыя сродкі і чакаць новых зручных абставін для рашаючага наступу на унію. Повадам для змены канфесійнага курса паслужыла паўстанне 1794 г. пад кіраўніцтвам Т. Касцюшкі. Паўстанне спарадзіла цвёрды намер пакончыць з уніяй. Усталяванне палітычнай стабільнасці ў рэгіёне, ізаляцыю паўстанцаў-каталікаў урад бачыў у праваслаўным яднанні афіцыйных улад і сялянства. Указамі 22 красавіка 1794 г. і 10 студзеня 1795 г. Кацярына II заявіла аб сваім намеры «искоренить унию» ў Беларусі і Украіне; здымаліся ўсялякія абмежаванні для пераходу ўніятаў у праваслаўе. Навуковы падмурак пад урадавы курс падвёў

стацкі саветнік М. Бантыш-Каменскі сваёй працай «Историческое известие о возникшей в Польше унии», падрыхтаванай у 1794 г. па заказе Кацярыны II і спачатку прызначанай толькі для службовага карыстання[1].

Вялікую ролю на гэтым этапе знішчэння уніі адыграў Мінскі, Ізяслаўскі і Брацлаўскі праваслаўны архіепіскап Віктар Садкоўскі. Яшчэ ў 1793 г. Кацярына II даручыла Херсонскаму архіепіскапу Яўгенію Булгарысу даць прапановы, «как лучше и приличнее можно польских униатов обратить» у праваслаўе. Адказам стала яго 70-старонкавая запіска «О наилучшем способе воссоединения униатов с православной церковью»[2]. Ажыццявіць гэты план і павінен быў Віктар Садкоўскі.

Пастырская грамата Віктара Садкоўскага ўніятам аб свабодным іх вяртанні ў праваслаўе чыталася ва ўсіх цэрквах гарадоў і вёсак Магілёўскага і Полацкага намесніцтваў. Ад беларускага генерал-губернатара П. Пасека Св. Сінод запатрабаваў рупліва назіраць, каб пры гэтым вяртанні ўсялякі непарадак і неспакой былі адхілены, і каб ніхто з мясцовых памешчыкаў, чыноўнікаў і духоўных асоб не адважыўся рабіць перашкоды. Уніяцкага святара, які разам з прыходам пераходзіў у праваслаўе, на тым жа прыходзе і пакідалі. Той, хто перайсці адмаўляўся, падлягаў выдаленню з прыхода. На яго месца прызначалі «годнага» з праваслаўнага духавенства[3].

У 1794–1795 гг. у Літве, Беларусі, Украіне, Валыні і Падоллі на падставе згаданых указаў ад уніі адышлі да праваслаўя 1 572 067 чалавек, 2603 царквы і 1552 святары[4]. На ўкраінскіх землях у той час засталося 200 уніяцкіх цэркваў[5]. На тэрыторыі Беларусі такога памеру гэты рух не набыў, але і тут на працягу жніўня 1794 – сакавіка 1795 г. уніяцкая царква страціла звыш 200 тыс. чалавек: 80 тыс. у Мінскай губерні і 120 тыс. у Магілёўскай[6].

Наступ на ўніяцкую царкву набыў даволі востры характар. 10 ліпеня 1795 г. П. Пасек прадпісаў начальнікам губерняў тых духоўных асоб, якія перашкаджалі пераходу ўніятаў, арыштоўваць і аддаваць крымінальнаму суду, а ў памешчыкаў – яшчэ і секвестроўваць маёнткі[7]. Вядома, што для правядзення місіянерскай працы сярод уніятаў Віктару Садкоўскаму было дазволена выкарыстоўваць вайсковыя атрады[8]. Вынікам гэтых захадаў стала ліквідацыя

---

[1] Бантыш-Каменский Н. Н. Историческое известие о возникшей в Польше унии, с показанием начала и важнейших, в продолжение оной чрез два века, приключений, паче же о бывшем от римлян и униятов на благочестивых тамошних жителей гонении. – М., 1805.

[2] Записка архиепископа Евгения Булгариса о лучшем способе воссоединения униатов с православною церковию. – СПб., 1887. – С. 3.

[3] Горючко П. С. Из истории воссоединения униатов в Белоруссии 1795–1805 годов. – С. 2–4.

[4] Likowski E. Dzieje kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku uważane głównie ze względu na przyczyny jego upadku. – S. 249.

[5] Paszkiewicz P. W służbie Imperium Rosyjskiego. 1721–1917: Funkcje i trześci ideowe rosyjskiej architektury sakralnej na zachodnich rubieżach cezarstwa i poza jego granicami. – Warszawa, 1999. – S. 79.

[6] Сосна У. Уніяцкае пытанне ў беларускай вёсцы ў канцы XVIII – першай палове XIX ст. // З гісторыі уніяцтва ў Беларусі (да 400-годдзя Брэсцкай уніі). – С. 96.

[7] Горючко П. С. Из истории воссоединения униатов в Белоруссии 1795–1805 годов. – С. 18, 21.

[8] Історія релігії в Україні: в 10 т. – Київ, 2001. – Т. 4: Католицизм. – С. 297.

да канца 1795 г. усіх уніяцкіх епархій у Расійскай імперыі, за выключэннем Полацкага архіепіскапства, закрыццё шэрагу базыльянскіх кляштараў і канфіскацыя іх маёнткаў.

Але па шэрагу прычын у канцы XVIII ст. унія не была скасавана. Яна пратрымалася яшчэ больш за сорак гадоў. А 1,5 млн тых, што засталіся ва ўніяцтве, яшчэ больш у ім умацаваліся.

Адмаўленне ад палітыкі дэўнізацыі. Як толькі антыўніяцкі курс пасля смерці Кацярыны II спыніўся, уніяцкая царква пачала хутка аднаўляцца. Памяркоўная канфесійная палітыка Паўла I прыпыніла пачаты Кацярынай II перавод уніятаў у праваслаўе і прывяла да вяртання амаль 90 % «уз'яднаных»[1]. Пры абмеркаванні сітуацыі ў Св. Сінодзе і Сенаце былі вылучаны тры асноўныя прычыны «ўхілення новаправаслаўных»: а) крах надзей сялян на змяншэнне падаткаў і павіннасцей, якія не спраўдзіліся; б) уплыў уніяцкіх святароў, якія не былі выдалены з прыходаў і знеслаўлялі пануючую веру, хвалілі унію і ўсялякімі сродкамі спакушалі ў яе новаправаслаўных; в) грубыя метады новых святароў, прысланых са Смаленскай губерні, якія вымагалі грошы за рэлігійныя паслугі і тым зрабіліся агіднымі народу. Павел I загадаў Беларускаму епіскапу тэрмінова адаслаць назад у Смаленскую епархію тых святароў, якія сваімі дзеяннямі дыскрэдытыравалі справу ўз'яднання ўніятаў, а на іх месца прызначыць іншых, больш лагодных святароў.

28 ліпеня 1797 г. з'явіўся імператарскі загад даць свабоду веравызнання тым жыхарам, якія, будучы пераведзенымі з уніі, ухіляліся ад выканання праваслаўных абрадаў. У адрозненне ад праваслаўнага духавенства вышэйшая свецкая ўлада ў той час яшчэ не была схільнай прымусова ўтрымліваць уніятаў у праваслаўі. На просьбу Беларускага епіскапа Анастасія выдаць урадавае распараджэнне, якое б абавязала, а фактычна прымусіла ўсіх уніятаў перайсці ў праваслаўе, Павел I адмовіўся дзейнічаць у справе веры сілай улады, і прапанаваў схіляць уніятаў перакананнямі[2]. Указам Св. Сінода ад 24 верасня 1797 г. праваслаўнаму духавенству прадпісвалася быць далікатнымі з уніяцкімі святарамі, ухіляцца ад раздораў з імі ў веры, з уніятамі абыходзіцца ласкава, паблажліва[3].

Але на справе дэкларацыяная Паўлам I свабода веры выглядала інакш, а яго палітыка была не заўсёды паслядоўнай. Указам 1798 г. Павел I, па ўзгадненні з Рымам, узнавіў уніяцкія епархіі: Брэсцкую (ахоплівала галоўным чынам тэрыторыю Беларусі) і Луцкую. Разам з тым паколькі масавае вяртанне ўніятаў у сваю веру ставіла пад пагрозу зрыву справу замацавання праваслаўя на ўсходзе Беларусі, у 1800 г. Павел I забараніў вяртанне «новаправаслаўных» і заахвочваў мясцовыя ўлады і праваслаўнае духавенства да далейшага наступу на ўніяцкую царкву.

---

[1] Коялович М. О. История воссоединения западнорусских униатов старых времен (до 1800 года). – С. 362–363; Никольский Н. М. История русской церкви. – Минск, 1990. – С. 289.

[2] РДГА. – Ф. 468. – Воп. 43. – Спр. 626. – Арк. 17–17 адв.

[3] Горючко П. С. Из истории возсоединения униатов в Белоруссии 1795–1805 годов. – С. 37.

Перавод уніятаў у рымска-каталіцкае веравызнанне. Становішча ўніяцкай царквы ўскладнялася тым, што абараняцца ёй давялося ад «разбору» з двух бакоў – не толькі ад наступу праваслаўя, але і ад захадаў рымска-каталіцкага касцёла, які заўсёды глядзеў на унію як на часовую з'яву, жадаючы інкарпараваць яе ў свой склад. Выкарыстаўшы пралікі «ўз'яднання» 1794–1795 гг. і спрыяльную кан'юктуру ў першыя гады пасля смерці Кацярыны II, баючыся згубіць уніятаў з-пад свайго ўплыву, з 1796 г. барацьбу за іх пачаў актывізаваць касцёл. У сувязі з пагрозай уніяцкай царкве Магілёўскі рымска-каталіцкі біскуп С. Богуш-Сестранцэвіч пачаў дзейнічаць па пераводзе ўніяцкіх прыходаў у рыма-каталіцтва, што аслабляла ўніяцкую царкву. Тым больш што і Павел I не лічыў уніятаў самастойнай царквой, а патэнцыйнай часткай праваслаўнай або рымска-каталіцкай[1].

Пастанова Сената 1801 г. падпарадкавала ўніяцкую царкву рымска-каталіцкай духоўнай калегіі ў Пецярбургу пры Міністэрстве юстыцыі, што нарадзіла ўпартыя чуткі аб намерах урада ліквідаваць унію. Гэтыя чуткі разам з непаслядоўнай палітыкай урада, падпарадкаваннем уніятаў рыма-каталіцкай духоўнай калегіі, намерамі і дзеяннямі асобных прадстаўнікоў праваслаўнага духавенства па пераводзе ўніятаў у праваслаўе прывялі да страты ўніяцкай царквой сваіх пазіцый. У выніку на працягу 1798–1803 гг. 200 тыс. уніятаў сталі рыма-католікамі[2]. У гэтых пераходах – намер уніятаў схавацца пад апеку касцёла, аддацца на волю рыма-каталіцтву, знайсці ў ім паратунак ад аправаслаўлівання. Спрыяла пераходам і тое, што ў каліцкім касцёле ў параўнанні з праваслаўнай царквой было менш пастоў і ён знаходзіўся ў лепшым матэрыяльным становішчы.

Палітыка Аляксандра I. Перавод беларускіх уніятаў у рыма-каталіцтва выклікаў моцны каталіцка-ўніяцкі канфлікт. Пратэсты Полацкай уніяцкай кансісторыі і архіепіскапа І. Лісоўскага ў Пецярбург вымусілі Аляксандра I указамі 1803, 1806 і 1807 гг. забараніць пераход уніятаў у рымска-каталіцкае веравызнанне. Пачалося вяртанне вернікаў ва ўніяцтва, якое набыло даволі шырокі размах. Гэта выклікала абурэнне з боку каталіцкіх улад. Магілёўская рымска-каталіцкая кансісторыя запатрабавала ад уніяцкага кіраўніцтва, каб яно перастала спрыяць вяртанню вернікаў[3].

У 1804 г. у Расійскай імперыі налічвалася 1338 уніяцкіх цэркваў, 91 базыльянскі манастыр, каля 1,4 млн вернікаў. Указам ад 16 чэрвеня 1805 г. Аляксандр I падзяліў Рымска-каталіцкую духоўную калегію на два асобныя дэпартаменты: рымска-каталіцкі і ўніяцкі. Апошні цалкам заняўся ўніяцкімі справамі. У 1806 г. была адноўлена пасада мітрапаліта. Яе атрымаў І. Лісоўскі – праціўнік дамінацыі рымска-каталіцкага касцёла над уніяцкай царквой.

Пры Аляксандры I адбылася частковая рэарганізацыя епархіяльнай структуры ўніяцкай царквы. У 1807 г. была створана Віленская (Літоўская) епархія

[1] Radwan M. Carat wobec Kościoła greckokatolickiego w zaborze rosyjskim. 1796–1839. – S. 49.

[2] Dylągowa H. Dzieje Unii Brzeskiej (1596–1918). – Warszawa; Olsztyn, 1996. – S. 78.

[3] Описание документов архива западнорусских униатских митрополитов. – СПб., 1907. – Т. 2: 1701–1839. – С. 621, 623–629.

і, такім чынам, уніяцкая царква мела 4 епархіі: Віленскую (Літоўскую), Полацкую, Брэсцкую і Луцкую. Адбыліся змены ў падрыхтоўцы кадраў для ўніяцкай царквы. Будучых святароў рыхтавала заснаваная ў 1803 г. Галоўная семінарыя пры Віленскім універсітэце, аддаленая ад уплыву базыльян. Яе выпускнікі маглі займаць вышэйшыя пасады ва ўніяцкай царкве, а нежанатыя і ўдовыя, з адпаведнымі навуковымі ступенямі – прэтэндаваць на епіскапскі сан.

Зыходзячы з пастулата, што ўніяцкай царквой павінен кіраваць манарх, а не Рым, Аляксандр I зменшыў уплыў Папы Рымскага на жыццё царквы і падпарадкаваў яе органам дзяржаўнага кіравання: спачатку – створанаму згодна з Маніфестам ад 25 ліпеня 1810 г. Галоўнаму ўпраўленню духоўнымі справамі розных (замежных) веравызнанняў на чале з князем А. Галіцыным. У 1817 г. яно адышло ў падпарадкаванне Міністэрства духоўных спраў і народнай асветы, якое складалася з двух дэпартаментаў. У сферу кампетэнцыі Дэпартамента духоўных спраў увайшлі справы ўсіх веравызнанняў, у тым ліку і ўніяцкага. Да пачатку 1820-х гадоў становішча ўніяцкай царквы стабілізавалася. Яна атрымала пэўны юрыдычны статус у дзяржаве і знаходзілася пад кантролем расійскага ўрада.

Змена ўрадавага курса на мяжы 20–30-х гадоў XIX ст. У 1820–1830-я гады ўрадавую палітыку адносна ўніяцкай царквы фарміравалі розныя дзяржаўныя ўстановы і асобы ў Пецярбургу. Пасля раздзелу ў 1824 г. Міністэрства духоўных спраў і народнай асветы справамі ўніяцкай царквы займалася першае аддзяленне Галоўнага ўпраўлення духоўных спраў замежных веравызнанняў, у юрысдыкцыю якога ўваходзілі справы рымска-каталіцкай царквы. З мэтай адарваць уніяцкую царкву ад рымска-каталіцкай указам ад 22 красавіка 1828 г. была заснавана незалежная ад апошняй грэка-ўніяцкая калегія. У 1832 г. у сувязі з рэарганізацыяй сістэмы адміністрацыйнага кіравання Галоўнае ўпраўленне духоўных спраў замежных веравызнанняў было пераўтворана ў Дэпартамент духоўных спраў замежных веравызнанняў з перападпарадкаваннем яго Міністэрству ўнутраных спраў. З 1 студзеня 1837 г. грэка-ўніяцкая калегія была выведзена з-пад юрысдыкцыі МУС і падпарадкавана Св. Сіноду.

Да асоб, якія ўплывалі на ўрадавую палітыку адносна ўніяцкай царквы, адносіліся міністр асветы князь А. Галіцын, а потым яго пераемнік на гэтай пасадзе А. Шышкоў; міністр юстыцыі, у 1832–1837 гг. міністр унутраных спраў Д. Блудаў. Важнай асобай у справе скасавання уніі з'яўляўся таксама обер-пракурор Св. Сінода М. Пратасаў. Калі А. Галіцын і А. Шышкоў характарызаваліся больш талерантным стаўленнем да уніі, што было ўласціва для перыяду праўлення Аляксандра I, то Д. Блудаў і М. Пратасаў вызначаліся варожымі адносінамі да яе і з'яўляліся стараннымі выканаўцамі волі Мікалая I[1]. Да асоб, што ўплывалі на распрацоўку і ажыццяўленне палітыкі па скасаванні ўніяцкай царквы, адносіўся і Іосіф Сямашка (з 1833 г. епіскап Літоўскай уніяцкай епархіі) – самы адданы выканаўца імператарскай волі.

[1] Radwan M. Carat wobec Kościoła greckokatolickiego w zaborze rosyjskim. 1796–1839. – S. 55.

Пры Мікалаі I урадавая палітыка ў дачыненні ўніяцкай царквы пачала мяняцца. У другой палове 1820-х гадоў у афіцыйных пецярбургскіх колах узнік намер умацавання рускай народнасці і праваслаўнай веры за кошт уніятаў, якіх у заходніх губернях налічвалася каля 1,5 млн чалавек. Пачатак новаму курсу паклала забарона ў 1826 г. продажу ўніяцкіх кніг на кірмашах, адпустах і іншых месцах збору вялікай колькасці людзей. Указ Мікалая I ад 9 кастрычніка 1827 г. прадугледжваў вывад уніяцкай царквы з-пад каталіцкага ўплыву праз ачышчэнне абрада ад лацінскіх запазычанняў, заснаванне асобных школ для ўніяцкай моладзі, забарону прымаць рыма-католікаў у базыльянскі ордэн[1]. Аргументамі пра лацінізацыю і паланізацыю ўніяцкай царквы імкнуліся падарваць давер да яе народа.

Свой асабісты праект рэарганізацыі, а фактычна ліквідацыі ўніяцкай царквы, распрацаваў член уніяцкага дэпартамента Пецярбургскай духоўнай калегіі I. Сямашка. Гэты праект ён выклаў у запісцы ад 5 лістапада 1827 г., з якой праз дырэктара Дэпартамента духоўных спраў замежных вераваызнанняў Р. Карташэўскага і міністра асветы А. Шышкова звярнуўся да цара[2]. Унія, паводле I. Сямашкі, – гэта спроба палякаў і католікаў усталяваць сваё панаванне над праваслаўным рускім насельніцтвам Вялікага Княства Літоўскага. Ім удалося перацягнуць у каталіцтва шляхту, але народ і ніжэйшае духавенства засталіся ва ўніяцтве. Акт Берасцейскай уніі гарантаваў захаванне нескажонасці ўсходняга абраду, аднак на справе ён быў зменены, і гэта адбывалася з ведама Папы Рымскага. Прычынай гэтых змен I. Сямашка лічыў паступовае пранікненне рыма-католікаў, прывабленых багатымі фундушамі, у шэрагі ўніяцкага манаства. Менавіта манахі-базыльяне, якія падпарадкоўваліся толькі свайму протаархімандрыту (генералу), і ажыццяўлялі галоўным чынам змены ў грэчаскім абрадзе. Але і свецкае духавенства, якое атрымлівала адукацыю ў асноўным у базыльянскіх ці рымска-каталіцкіх манаскіх навучальных установах, таксама займалася ўвядзеннем скажоных грэчаскіх абрадаў. Што датычыла патрыятызму, то шараговае ўніяцкае духавенства лічыла сваёй радзімай Рэч Паспалітую, а да Расіі і рускай культуры дэманстравала пагарду і варожасць. Гэтаму спрыялі яго традыцыйна блізкія кантакты з рыма-католікамі. Знаходзячыся ў падпарадкаванні адной калегіі, уніяцкае духавенства было ў залежнасці ад рымска-каталіцкіх памешчыкаў-палякаў, атрымлівала ад іх матэрыяльныя ўзнагароды[3].

У сувязі з гэтым I. Сямашка лічыў, што ўрад павінен «насадить в сердцах падданных своих (г. зн. уніятаў. – *аўт.*) <...> любовь к общему отечеству»[4]. Для гэтага ён прапаноўваў наступныя крокі: ліквідаваць большасць базыльянскіх манастыроў; матэрыяльна ўзмацніць і аддаліць ад польскага ўплыву прыходскае духавенства; забяспечыць незалежнасць уніяцкіх царкоўных

[1] ПСЗРИ. – Т. 2. – № 1449. – С. 877–878.

[2] Radwan M. Carat wobec Kościoła greckokatolickiego w zaborze rosyjskim. 1796–1839. – S. 55.

[3] Записки Иосифа митрополита Литовского. – СПб., 1883. – Т. I. – С. 32–38.

[4] Тамсама. – С. 39.

структур ад рымска-каталіцкіх; рэарганізаваць сістэму адукацыі ўніяцкага духавенства на ўзор праваслаўных навучальных устаноў; русіфікаваць, уніфікаваць уніяцкую літургію з праваслаўнай[1]. Бачанне уніі І. Сямашкам, прадстаўленае ў запісцы ад 5 лістапада 1827 г., у многім абумовіла стратэгію далейшай урадавай палітыкі ў дачыненні да ўніяцкай царквы.

«Частные обращения». З 1833 г. улады сталі на шлях адміністрацыйнасілавога вырашэння праблемы, справакаванага з дапамогай уніяцкага духавенства паўстанцамі 1830–1831 гг. Гэтыя дзеянні грунтаваліся на пастулаце пра адзінства «расійскага народа», рабіўся націск на агульнасць гістарычнага мінулага Беларусі і Расіі.

Першы і галоўны ўдар было вырашана нанесці па базыльянскім ордэне. Лічылася, што калі ўзяць гэты «бастыён уніяцтва», то ўніяцкая царква распадзецца. Паўстанне 1830–1831 гг. дало падставу абвінаваціць уніятаў у палітычнай нядобранадзейнасці. Пачалі закрывацца базыльянскія манастыры. Як пісаў расійскі дэмакрат А. Герцэн, наступіла тое «душеспасительное время, когда Николай с благочестивым свирепством всекал униат в православие»[2].

У ход былі пушчаны адразу два падыходы дэўнізацыі. Першы, з улікам няўдалага досведу Кацярыны ІІ, аддаваў перавагу «ціхім», увасобленым у кананічную форму грэка-ўсходняй царквы метадам «уз'яднання». Гэты падыход прадугледжваў разлічаную на некалькі гадоў падрыхтоўку ўсіх уніяцкіх вернікаў да перамены веры і прытым самім жа ўніяцкім духавенствам. Другі – заключаўся ў пераводзе ў пануючую праваслаўную веру асобных уніяцкіх вернікаў праваслаўным духавенствам пры дапамозе грамадзянскіх чыноўнікаў і паліцыі.

Адзін з найбольш зацятых прыхільнікаў і праваднікоў другога падыходу Полацкі праваслаўны епіскап Смарагд (А. Крыжаноўскі) лічыў бескарысным чаканне агульнай гатоўнасці ўсёй масы ўніятаў да прыняцця праваслаўя і займаўся «частными обращениями» асоб, груп, вёсак, прыходаў без указа зверху[3]. Гэтым шляхам епіскап Смарагд з дапамогай Віцебскага, Магілёўскага і Смаленскага генерал-губернатара М. Хаванскага і Віцебскага губернатара М. Шрэйдэра на працягу 1833–1837 гг. «воссоединили» 94 прыходы і больш за 120 тыс. уніятаў[4]. Ёсць звесткі, што М. Шрэйдэр атрымліваў адзін рубель за кожнага прыняўшага праваслаўе ўніята. Усяго ён атрымаў 33 тыс. руб.[5]

Схіленыя да адрачэння ад уніі ўгаворамі, падманам і прымусам, новаправаслаўныя нарабілі тады шмат клопатаў мясцовым і вярхоўным уладам. Адказам на «частные обращения» стаў шырокі антыўз'яднаўчы рух. Не было,

---

[1] Записки Иосифа митрополита Литовского. – Т. І. – С. 40–44.

[2] Герцен А. И. Секущее православие // А. И. Герцен об атеизме, религии и церкви. – М., 1976. – С. 176.

[3] Морошкин М. Воссоединение унии: Исторический очерк // Оттиск из Вестника Западной России. – С. 524, 526.

[4] Глубоковский Н. Н. Архиепископ Смарагд в его деятельности по воссоединению униатов (1833–1837 гг.) // Христианское чтение. – 1914. – Апр. – С. 486.

[5] Lencyk W. The Eastern Catholic Church and Czar Nicholas I. – Romae; New York, 1966. – P. 72.

бадай, ніводнага прыхода, дзе б далучэнне адбывалася мірным шляхам, без усялякіх пратэстаў з боку духавенства і большых ці меншых хваляванняў з боку прыхаджан. У 1835 г. у адзінаццаці з пяцідзесяці прыходаў Полацкага, Гарадзецкага, Лепельскага, Невельскага і Себежскага паветаў адбыліся моцныя хваляванні[1]. Такі паварот спраў напалохаў урад, і ён хутка змяніў епіскапа Смарагда больш памяркоўным Ізідарам. Але і сам Смарагд ужо зразумеў, што галоўнай умовай выцяснення уніі можа быць толькі змена пакаленняў. «Униатское дело может быть успешным, – адзначаў Г. Шавельскі, – разве когда теперешний род униатов пройдет и настанет новое, более склонное к православию, поколение»[2].

Поспех «частных обращений» у казенных маёнтках і ўладаннях праваслаўных памешчыкаў, далучэнне вернікаў без духавенства не задавальняў афіцыйны Пецярбург. Як і прадбачылі, ён спыняўся на ўладаннях рымска-каталіцкіх землеўласнікаў, «для обуздания противудействия коих нужны будут меры более резкие»[3].

Штаб-афіцэр корпуса жандараў падпалкоўнік Куцынскі, які па родзе сваёй службы вымушаны быў актыўна займацца «частными обращениями» ў Магілёўскай губерні, быў адным з тых нешматлікіх чыноўнікаў, якія цвяроза ацэньвалі сітуацыю і бачылі абсурднасць шырока дэкларованай «добровольности», неадэкватнасць гэтых метадаў далучэння ўніятаў да праваслаўя ўрадавай мэце. «Величайшее зло, – пісаў ён у 1837 г., – есть поспешность и употребление полицейских мер. Умы местной власти заняты только тем, как бы успеть побольше присоединить униатов за время своего влияния на дела <...> Обыкновенные пружины, <...> употребляемые к присоединению униатов, – это непозволительные обольщения и угрозы <...>. Чиновники, командируемые для присоединения по какому-нибудь неосновательному доносу нашего священника, <...> увлекаются избытком усердия». Іх не цікавіла, што «крестьяне были искренне привязаны к своему униатскому священнику»[4].

Практыку такіх далучэнняў асудзіў і міністр унутраных спраў Д. Блудаў: «Униатов более 1,5 миллионов, и мы можем потерять для православной церкви всю сию огромную массу, гоняясь за незначительной частицей. Посему надобно быть очень осторожными в отношении частных присоединений, если только предвидится значительное сопротивление»[5].

Рэфармаванне ўніяцкай царквы. Адмовіўшыся ад няздольных вырашыць уніяцкую праблему «частных обращений», урад узяў курс на збліжэнне ўніяцкай царквы з праваслаўнай праз рэфармаванне – ажыццяўленне шэрагу захадаў па яе ўнутранай і знешняй трансфармацыі ў абрадавай, іерархічнай і прававой сферах.

---

[1] Шавельский Г. Последнее возсоединение с православною церковию униатов Белорусской епархии (1833–1839 гг.). – С. 143–144.

[2] Тамсама. – С. 38 (Дадатак).

[3] РДГА. – Ф. 796. – Воп. 205. – Спр. 183. – Арк. 8–8 адв.

[4] ДАРФ. – Ф. 109. Сакрэтны архіў. – Воп. 2. – Спр. 311. – Арк. 1–4.

[5] РДГА. – Ф. 797. – Воп. 4. – Спр. 14074. – Арк. 19.

Чарговы крок да пераводу ўніятаў у праваслаўе прадугледжваў абрадавае збліжэнне абедзвюх цэркваў праз замену ўніяцкіх служэбнікаў, змену дэкора храма і цырымоній, выдаленне арганаў. 7 лютага 1834 г. Грэка-ўніяцкая калегія ў асобе мітрапаліта І. Булгака, епіскапа І. Сямашкі і новапрызначаных епіскапаў В. Лужынскага, А. Зубко і Я. Жарскага загадала ўніяцкаму духавенству прыняць да выкарыстання служэбнікі і кнігі малітоўных спеваў, надрукаваныя ў Маскоўскай сінадальнай друкарні (адпаведна ў 1831 і 1828 гг.); усталяваць (аднавіць) іканастасы і знішчыць уніяцкую атрыбутыку. З гэтай мэтай было распаўсюджана 600 служэбнікаў сярод духавенства Беларускай епархіі і 700 – Літоўскай. Фінансаванне вырабу іканастасаў ускладалася на былых калятараў цэркваў. У манастырах іканастасы належала ўзвесці за свой кошт. На ўсталяванне іканастасаў у бедных парафіях выдзялялася па 300 руб. з дзяржаўнай казны з фонду, прызначанага на адкрыццё ўніяцкай акадэміі ў Полацку (яна так і не была створана)[1]. Тыя з духавенства, хто праяўляў нядбайнасць у выкананні гэтай пастановы, падлягалі пакаранню[2]. Каб рэалізаваць гэтую грандыёзную задуму, толькі ў Беларускай епархіі трэба было перавыхаваць і перавучыць да 1300 святароў з прычтам і пераабсталяваць 800 храмаў[3].

Падрыхтоўку новых духоўных кадраў, здольных працаваць у рэфармаванай царкве, вялі рэарганізаваная ўніяцкая семінарыя ў Полацку (рыхтавала святароў для Беларускай епархіі), а таксама створныя ў 1828 г. семінарыя і сярэдняя школа ў Жыровічах (для Літоўскай епархіі), сюды ж пераводзіліся ўніяцкія навучэнцы з Галоўнай Віленскай семінарыі. Было забаронена накіроўваць уніяцкіх семінарыстаў на навучанне ў Рым. Змест навучання ў новастворaных семінарыях быў падпарадкаваны мэтам русіфікацыі ўніяцкага духавенства[4].

Распачатая духоўная пераарыентацыя ўніяцкай царквы Беларусі была заклікана ўзмацніць яе ўнутранае аб'яднанне з Расіяй і аддаліць, ізаляваць ад заходнехрысціянскіх уплываў. Яна суправаджалася рэвізіяй уніяцкага культурна-абрадавага комплексу. Гэты комплекс, які здолеў сумясціць элементы заходняга і ўсходняга хрысціянства, аказаўся прынцыпова несумяшчальным з каштоўнасцямі праваслаўнай царквы імперыі, якая не жадала прызнаваць множнасці і раўнацэннасці культур. Вывозілася на ўсход або нішчылася культавае начынне, што адрозніваласа ад рэчаў такога кшталту, створаных у Расіі. Вызваленае месца запаўнялася праваслаўнымі культурнымі каштоўнасцямі, якія павінны былі фарміраваць у беларускага народа адпаведную самасвядомасць. Па загадзе І. Сямашкі ў Жыровічы былі дастаўлены прызнаныя непатрэбнымі манстранцыі. Медныя манстранцыі перадавалі ў Пецярбург, срэбныя – пераплаўлялі ў зліткі, якія таксама паступалі ў сталіцу імперыі ў абмен на царкоўныя кнігі і начынне, падобна на тыя, што мелі храмы Расіі.

[1] Likowski E. Dzieje kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku. – S. 82–83.

[2] НГАБ. – Ф. 1297. – Воп. 1. – Спр. 7815. – Арк. 1–7; Спр. 383. – Арк. 9–10, 13 адв.

[3] Тамсама. – Арк. 16 адв.

[4] Radwan M. Carat wobec Kościoła greckokatolickiego w zaborze rosyjskim. 1796–1839. – S. 153.

Санкцыянаваная Пецярбургам кампанія па ачышчэнні ўніяцкай абраднасці і інтэр'ераў храмаў ад лацінскіх запазычанняў і замене богаслужэбных кніг, якая праводзілася ў 1834–1838 гг., вымушала духавенства лавіраваць паміж вернасцю уніі і націскам улад і сустрэлася з апазіцыяй, больш моцнай у Беларускай епархіі[1].

Святароў абавязалі даць распіскі аб адказнасці за пераабсталяванне храмаў[2], што яны і вымушаны былі зрабіць. Але па розных прычынах (беднасць фундушаў, адсутнасць царкоўных грошай, старасць, хваробы), пры спрыянні мясцовых благачынных, ухіляліся ад збудавання іканастасаў, не давалі знішчаць лаўкі, арганы, званочкі. Памешчыкі адмаўляліся забяспечваць пераўладкаваныя храмы свайго краю абразамі. Мясцовым уладам было прадпісана прымусіць адміністрацыю маёнткаў «решительными полицейскими мерами под опасением за медленность строгого взыскания» пераабсталяваць цэрквы[3]. Сродкі бралі з царкоўнай касы, абавязвалі выдзяляць сродкі ўладальнікаў, устанаўлівалі спецыяльныя падаткі з сялян. Выцясненне з царкоўнага ўжытку адных прадметаў культу і іх замена іншымі, адаптаванымі да праваслаўна-расійскіх узораў, праходзіла пад пільным кантролем свецкіх улад і наглядам паліцыі. У 1837 г. ваенных начальнікаў паветаў абавязалі даваць штомесячныя справаздачы пра пераабсталяванне храмаў. Урадавы ўказ аб суровых пакараннях за невыкананне распараджэнняў аб увядзенні праваслаўных літургічных кніг і іканастасаў вымусіў большасць святароў выканаць патрабаванні[4].

Распачатае з 1834 г. вяртанне ва ўніяцкую царкву ўсходніх абрадаў і звычаяў стала прадвесцем яе хуткай ліквідацыі. Прывядзенне ўніяцкай царквы «в однообразие» з праваслаўнай павінна было аблегчыць будучае зліццё канфесій, бо ўніяцкія кнігі, святы, спевы, адзенне, прадметы культу падтрымлівалі «дух отчуждения от России»[5].

Падрыхтоўка да ўсеагульнай рэлігійнай канверсіі ўніятаў. Важным элементам палітыкі Мікалая I у дачыненні да ўніяцкай царквы стала дзейнасць сакрэтных камітэтаў. Першы з іх быў створаны па ініцыятыве міністра ўнутраных спраў Д. Блудава, які ў 1834 г. прадставіў імператару стратэгію дзейнасці адносна ўніяцкай царквы, у тым ліку ідэю Маскоўскага мітрапаліта Філарэта, што пры Св. Сінодзе належыць стварыць асобны камітэт па ўніяцкіх справах. Гэта ідэя была падтрымана Мікалаем I, і ў снежні 1834 г. камітэт пачаў сваю працу. У яго склад увайшлі міністр унутраных спраў, обер-пракурор Св. Сінода і некаторая іншыя высокія ўрадавыя асобы, мітрапаліты Маскоўскі і Ноўгарадскі, Цвярскі архіепіскап. Ад уніяцкай царквы ў склад камітэта былі ўключаны мітрапаліт Я. Булгак і епіскап І. Сямашка. У складзе камітэта існаваў яшчэ адзін, больш вузкі склад, у які ўваходзілі мітрапаліт Маскоўскі Філарэт, епіскап І. Сямашка, міністр Д. Блудаў і обер-пракурор С. Нячаеў. Фак-

[1] Lencyk W. The Eastern Catholic Church and Czar Nicholas I. – P. 63.

[2] НГАБ. – Ф. 3245. – Воп. 2. – Спр. 512. – Арк. 43–43 адв.

[3] НГАБГ. – Ф. 2. – Воп. 21. – Спр. 327. – Арк. 21–21 адв., 25–26 адв., 50 адв.

[4] Likowski E. Dzieje kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku. – S. 94–95.

[5] НГАБ. – Ф. 1297. – Воп. 1. – Спр. 7815. – Арк. 40 адв.

тычна гэты таемны склад і прымаў сур'ёзныя рашэнні. Задачай камітэта было не толькі далучэнне ўніятаў да праваслаўнай царквы, але і перавод у праваслаўе тых уніятаў, якія перайшлі ў рымска-каталіцкае веравызнанне. Лічылася, што дадзеную акцыю неабходна было здзейсніць яшчэ перад пачаткам «обращения» ўніятаў[1].

Камітэт праіснаваў нядоўга – да 1836 г. Замест яго з прыходам новага обер-пракурора Св. Сінода М. Пратасава былі паслядоўна створаны два новыя: аб'яднаўчы і па справах былых уніятаў (пачаў дзейнічаць ужо пасля скасавання уніі, са жніўня 1839 г.). У склад Сакрэтнага аб'яднаўчага камітэта ўвайшлі: шэф корпуса жандараў генерал А. Бенкендорф, міністр дзяржаўнай маёмасці П. Кісялёў, міністр унутраных спраў Д. Блудаў, обер-пракурор Св. Сінода граф М. Пратасаў. Ужо па асабовым складзе камітэта можна меркаваць, якую вялікую ўвагу імператар надаваў уніяцкаму пытанню. Гэты камітэт фактычна падрыхтаваў скасаванне уніі. Планы яе знішчэння распрацоўваліся патаемна. Паяднаўчы камітэт, давёўшы справу скасавання уніі да канца, быў распушчаны 16 снежня 1839 г.

1 студзеня 1837 г. на падставе царскага указа «О заведывании всеми духовными делами Греко-Унитского исповедания Обер-Прокурору Св. Синода» уніяцкая царква (мела тады 1 млн 470 тыс. вернікаў) перайшла ў падпарадкаванне Св. Сінода, што азначала хуткі крах уніі. Насельніцтву было даведзена, што палітыку дэўнізацыі праводзіць урад. Раней гэта выглядала так, нібыта пераўтварэнні ўніяцкай царквы робяцца самім яе духоўным кіраўніцтвам насуперак намерам імператара. Адпаведна і ўсялякі супраціў стаў разглядацца як супраціў ураду.

У тым жа годзе І. Сямашка ініцыяваў падпісанне духавенствам фармальнага акта згоды далучыцца да праваслаўя, калі на тое «последует высочайшая воля». Ён павінен быў стварыць бачнасць добраахвотнай адмовы ўніятаў ад сваёй веры. Збор подпісаў вёўся больш за год індывідуальным спосабам, каб лягчэй было ўздзейнічаць на святароў, большасць якіх спачатку адмовілася падпісацца «на измену греко-униатского нашего исповедания, которого догматы не только природой, но даже и клятвой обязаны суть сохранять цело и нерушимо до конца жизни нашей»[2]. Адны адкрыта абураліся, другія, выдумляючы розныя прычыны, ухіляліся. У ход пайшлі пагрозы, шантаж, прымус. Супраць «адмаўленцаў» – тых, хто адмовіўся даць падпіску, – пачаліся рэпрэсіі. Застрашаныя іх доляй, звязаныя сям'ёй, не маючы ніякай падтрымкі, святары ламаліся і «добраахвотна» ставілі свой подпіс. Было назбірана 1305 подпісаў ад святароў і манахаў. У Літоўскай епархіі з 1057 духоўных асоб такія подпісы паставілі 760, але ў Беларускай епархіі з 680 духоўных за далучэнне да праваслаўя выказалася толькі 186. Амаль 1/3 духавенства (593 чалавекі), не зважаючы на пагрозы, адмовіліся даць падпіскі[3]. Са 170 базыльян Літоўскай

[1] Radwan M. Carat wobec Kościoła greckokatolickiego w zaborze rosyjskim. 1796–1839. – S. 173.
[2] НГАБ. – Ф. 1297. – Воп. 1. – Спр. 11116. – Арк. 145–146 адв.
[3] Dylągowa H. Dzieje Unii Brzeskiej (1596–1918). – S. 89.

правінцыі іх далі толькі 66[1]. Усе «адмаўленцы» былі пакараны: пераведзены на бяднейшыя прыходы, паніжаны ў пасадзе, заключаны ў манастыры. Найбольш «упорных» святароў высылалі ў праваслаўныя манастыры Расіі нібыта дзеля лепшага пазнання імі «чистого» ўсходняга абраду. З тэрыторыі заходніх губерняў тады было выслана 160 святароў[2].

Смерць у лютым 1838 г. апошняга ўніяцкага мітрапаліта Я. Булгака, праціўніка ліквідацыі ўніяцкай царквы, адкрыла новаму епіскапату шырокія магчымасці для рэалізацыі іх ліквідацыйных планаў. Каб мець цэласнае бачанне сітуацыі ва ўніяцкай царкве і ўпэўніцца ў паспяховасці праведзеных для яе ліквідацыі захадаў Мікалай I выслаў у маі 1838 г. у заходнія губерні чыноўніка па асобых даручэннях пры обер-пракуроры Св. Сінода В. Скрыпіцына. Яго шлях ляжаў праз Себеж – Полацк – Віцебск – Оршу – Мінск – Вільню – Слонім – Жыровічы – Гродна – Беласток – Брэст – Мазыр – Украіну – Магілёў. В. Скрыпіцын павінен быў звярнуць асаблівую ўвагу на настроі ўніяцкага духавенства і вернікаў, веданне імі рускай мовы, карыстанне маскоўскімі літургічнымі кнігамі, ачышчэнне храмаў і абрадаў ад лацінскіх «заимствований», пабудову іканастасаў і ацаніць стан гатоўнасці мясцовага грамадства да ліквідацыі ўніяцкай царквы.

За час трохмесячнага падарожжа чыноўнік наведаў 77 цэркваў і 10 манастыроў. Ён убачыў, што ў большасці храмаў ужо былі пабудаваны іканастасы, прыбраны амбоны, арганы і бакавыя алтары. Паўсюль выкарыстоўваліся маскоўскія літургічныя кнігі. Уніяцкіх святароў, паводле іх стаўлення да скасавання уніі, В. Скрыпіцын падзяліў на тры катэгорыі: станоўча настроеных да перамены веры, паслухмяных і непрыхільных. Да першай катэгорыі ён залічыў 633 чалавекі, да другой – 441 і 151 – да трэцяй. На апошнюю катэгорыю раіў звярнуць асаблівую ўвагу.

Чыноўнік заўважыў розніцу ў стаўленні духавенства да скасавання уніі паводле тэрытарыяльнага прынцыпу: у Беларускай епархіі згоду на прыняцце праваслаўя выказала 25 % духавенства (680 святароў), а ў Літоўскай – каля 72 % (1057 святароў)[3]. Таму ён раіў часткова замяніць святароў Беларускай епархіі душпастырамі з епархіі Літоўскай. Акрамя таго, ён лічыў патрэбным дадаткова накіраваць ва ўніяцкія духоўныя навучальныя ўстановы выкладчыкаў з унутраных губерняў Расіі. Агульная выснова В. Скрыпіцына была наступная: планы скасавання уніі не з'яўляюцца таямніцай, таму сам факт скасавання не выкліча бунтаў. Прамаруджванне са скасаваннем можа парушыць планы ўлад і прывядзе да ўзмацнення супраціву[4].

Але тут да Пецярбурга дайшла вестка: 111 святароў з усходняй часткі Беларусі вырашылі стаяць за унію. 16 верасня 1838 г. яны правялі ў в. Царкоўня

---

[1] Извеков Н. Д. Исторический очерк состояния православной церкви в Литовской епархии за время с 1839–1889 г. – С. 236.

[2] Гарошка Л. Пад знакам «рускае і польскае веры» // Спадчына. – 2000. – № 1. – С. 169.

[3] Radwan M. Carat wobec Kościoła greckokatolickiego w zaborze rosyjskim. 1796–1839. – S. 174.

[4] Марозава С. Місія камергера Скрыпіцына // Царква. – 2005. – № 3. – С. 12.

(Дрысенскі павет Віцебскай губерні) несанкцыянаваны сход, які выпрацаваў петыцыю да імператара з пратэстам супраць падрыхтоўкі да скасавання уніі. А падчас шэсця заклікалі мясцовы люд, каб моцна трымаліся сваёй веры[1]. І гэта адбывалася ў той час, калі ў Літоўскай епархіі ўся без выключэння ўніяцкая эліта далучылася да лагера прыхільнікаў праваслаўя. Царкаўнянская акцыя пратэсту прыспешыла санкцыю афіцыйнага Пецярбурга на ўсеагульную канверсію ўніятаў, бо яна ставіла пад сур'ёзную пагрозу рэалізацыю яго планаў.

Падрыхтоўка Полацкага царкоўнага сабору. 22 і 26 снежня 1838 г. і 4 студзеня 1839 г. у Пецярбургу адбыліся пасяджэнні Сакрэтнага аб'яднаўчага камітэта. Іх мэтай была распрацоўка інструкцыі для генерал-губернатараў адносна іх дзеянняў падчас канчатковага «воссоединения» ўніятаў. На пасяджэнні 4 студзеня 1839 г. прысутнічалі ўсе члены камітэта. Запрасілі на яго і генерал-губернатараў: Смаленскага, Віцебскага і Магілёўскага П. Дзякава; Віленскага, Гродзенскага, Беластоцкага і Мінскага М. Далгарукава.

Абмяркоўвалі выпрацаваную камітэтам інструкцыю (яе падрыхтаваў Маскоўскі мітрапаліт Філарэт), якая з санкцыі імператара на перыяд усеагульнай рэлігійнай канверсіі ўніятаў надзяляла генерал-губернатараў надзвычайнымі паўнамоцтвамі[2]. Паводле гэтай інструкцыі, генерал-губернатары павінны былі спыняць любыя спробы прапаганды супраць дзяржаўнага курса на ўз'яднанне ўніятаў, любыя факты непакоры начальству і парушэння грамадскага спакою. Абмяжоўвалася перамяшчэнне рымска-каталіцкага духавенства ў межах заходніх губерняў. Землеўладальнікаў належала папярэдзіць аб адказнасці за супраціў іх сялян праваслаўным святарам. Прадвадзіцелі дваранства, гараднічыя, земскія спраўнікі, западозраныя ў саўдзеле ў супраціўдзеянні ўраду, адхіляліся ад пасады. Пакаранне высылкай пагражала рымска-каталіцкаму і ўніяцкаму духавенству, а дваранам акрамя таго яшчэ і канфіскацыя маёнткаў. Пра ўсе свае захады адносна духоўных і свецкіх асоб генерал-губернатары павінны былі інфармаваць Міністэрства ўнутраных спраў і Св. Сінод. Акрамя таго, у мясцовасцях, якія генерал-губернатары лічылі патэнцыйна небяспечнымі з пункту погляду верагоднасці супраціўлення, напярэдадні скасавання уніі прадугледжвалася магчымасць увядзення войскаў[3]. Гэту інструкцыю цар падпісаў праз некалькі дзён пасля пасяджэння камітэта.

Незадоўга да сабору, які павінен быў паставіць апошнюю кропку на гісторыі ўніяцкай царквы ў заходніх губернях, па загадзе Мікалая I у Полацк прыбыў дарадчык обер-пракурора Св. Сінода В. Скрыпіцын. Ён меў «особое поручение по греко-униатских делах», выкладзенае ў сакрэтнай запісцы-інструкцыі ад 6 студзеня 1839 г., атрыманай ад свайго шэфа. Інструкцыя патрабавала: «Внимательно наблюдать за направлением греко-униатского духовенства

[1] РДГА. – Ф. 797. – Воп. 7. – Спр. 23446.

[2] Тамсама. – Воп. 87. – Спр. 22. – Арк. 1–1 адв.

[3] Тамсама. – Арк. 1 адв. – 7; Radwan M. Carat wobec Kościoła greckokatolickiego w zaborze rosyjskim. 1796–1839. – S. 175–177.

<...> Обращать постоянное внимание на могущие быть противодействия от помещиков и духовенства латинского <...> Если замечено будет где-либо начало беспокойства, поступки, расположенные к волнению, немедленно с эстафетою извещать о том местного губернатора <...> Еженедельно докладывать мне о всем замеченном вами по возложенному на вас поручению, о ваших действиях, о лицах, особенно отличившихся усердием или замеченных в упорстве и неблагонамеренности, дальнейшее пребывание которых в том крае может быть ныне вредно»[1].

У сувязі з прашэннем царкаўнянскіх «заговорщиков», якое выяўляла «дух своеволия и непокорности», у пачатку лютага ў Полацк, згодна з імператарскім загадам, прыбыў І. Сямашка, які заняўся разборам «дела 111-ти». Ён хацеў падарваць салідарнасць святароў, умацаваць аўтарытэт епархіяльных улад і іх ўплыў на духавенства, якое яшчэ заставалася верным уніі. Шукалі складальніка прашэння; тых, хто сваімі даверанасцямі ўпаўнаважылі дэлегацыю на яго падачу імператару.

«Истекшую неделю, – пісаў епіскап обер-пракурору Св. Сінода 8 лютага, – посвятил я рассмотрению обстоятельств дела, мне порученного». Каб «разорвать шайку» падпісантаў прашэння на імя імператара, пазбавіць іх магчымасці падтрымліваць кантакты паміж сабой і з астатнім духавенствам Беларускай епархіі, ён загадаў неадкладна выслаць з епархіі ў суправаджэнні паліцэйскіх 20 святароў, якія далі даверанасці на падачу прашэння[2]. Лёс яшчэ 68 святароў, якія падпісалі «противозаконные доверенности», быў вырашаны 11 лютага. І. Сямашка распарадзіўся выклікаць іх па чарзе ў Беларускую кансісторыю для настаўлення на розум. Меркавалася, тых, хто раскаецца, вяртаць на месца службы. Тых, хто адмовіцца ад раскаяння, і нядобранадзейных падвяргаць забароне займаць святарскія пасады. «Вредных» заключаць пад нагляд у манастыр[3]. Па падліках польскага даследчыка М. Радвана, 42 удзельнікі царкаўнянскага пратэсту былі пазбаўлены духоўнага сану абоасланы ў манастыры, у тым ліку 19 чалавек высланы ва ўнутраныя губерні Расіі.

12 лютага 1839 г. у Полацку тры ўніяцкія епіскапы (І. Сямашка, В. Лужынскі, А. Зубко) і 21 прадстаўнік духавенства падпісалі саборны Акт аб адзінстве з праваслаўнай царквой і просьбу да імператара садзейнічаць хутчэйшаму далучэнню ўніятаў да праваслаўя. Да саборнага Акта дадавалася 1305 распісак-абавязацельстваў уніяцкіх святароў і манахаў прыняць праваслаўную веру. 593 святары (каля 1/3 усяго ўніяцкага духавенства), не зважаючы на пагрозы, адмовіліся іх даць. Ды і з тых, хто падпісаў згоду, значная частка зрабіла гэта няшчыра, са страху або з разліку[4].

---

[1] РДГА. – Ф. 797. – Воп. 7. – Спр. 23446 – Арк. 62–67.

[2] Тамсама. – Арк. 121, 132–132 адв., 138 б.

[3] Тамсама. – Арк. 123–123 адв.

[4] Марозава С. Беларусь, восень 1838 – вясна 1839 г.: апошні акт уніяцкай трагедыі (некаторыя малавядомыя старонкі) // Хрысціянства ў гістарычным лёсе беларускага народа. – Гродна, 2009. – Ч. 1. – С. 316.

Такім чынам, з канца XVIII ст. зместам імперскай палітыкі ў адносінах да ўніяцкай царквы, якая яшчэ некалькі дзесяцігоддзяў колькасна дамінавала ў канфесійнай структуры Беларусі, пры ўсёй яе непаслядоўнасці, было звужэнне сферы ўплыву і поўнае выцясненне ўніяцкай версіі хрысціянства. Ад дэкларацыі талерантнасці (1773 г.), запрашэння ўніятаў да пераходу ў праваслаўе (1780 г.) і абароны іх ад паглынання рымска-каталіцкім касцёлам (1803–1807 гг.) палітыка імперыі эвалюцыянізіравала з кожным новым паўстаннем да намеру «искоренить унию» (1794–1795 гг.), «частных обращений» (1832–1836 гг.), рэфармавання (1834–1838 гг.) і ліквідацыі ўніяцкай царквы. 1839 год падвёў рысу пад яе гісторыяй у Беларусі. 1,5 млн вернікаў і каля 1470 прыходаў былі далучаны да рускай праваслаўнай царквы[1]. Вынікам гэтага адначасовага маштабнага перакройвання яе канфесійнай карты тэрыторыі Беларусі стала радыкальная змена суадносін хрысціянскіх веравызнанняў.

2.4. Прававое рэгуляванне дзейнасці стараверaў

Дзяржаўная палітыка ў сферы рэгулявання дзейнасці старавeрства ў агульнаімперскай прасторы. Старавeрства ўзнікла ў выніку расколу Рускай праваслаўнай царквы, што адбыўся ў другой палове XVII ст. Падставай для яго стала царкоўная рэформа. Афіцыйна раскол існуе з 1667 г. У хуткім часе пасля аддзялення ад праваслаўнай царквы гэты рух распаўся на дзве галоўныя плыні: папоўшчыну і беспапоўшчыну. Папоўшчына (якую інакш называлі старавeрствам) захавала святароў і ўсе духоўныя чыны. Яе прыхільнікі сцвярждалі, што святары ў грамадстве вельмі патрэбны, бо без іх ні хрышчэнне, ні шлюбу заключыць немагчыма. І яны прапаноўвалі прымаць тых з іх, што аддзяліліся ад праваслаўнай царквы[2]. Адсюль і другая назва – беглапапоўшчына.

Сутнасць вучэння беспапоўцаў заключалася ў наступным: паколькі праваслаўная царква Маскоўскім саборам усяленскіх патрыярхаў абвясціла, што яна адвяргае некаторыя традыцыі, то яна сваім адступніцтвам знішчыла сапраўднасць пераемнага апостальскага рукапалажэння. Таму і праваслаўя больш няма. Усё, што рабілася пасля сабору, лічылі яны, не мела больш святога значэння. Заставалася толькі шанаваць паданні св. айцоў, старыя кнігі, старыя абразы, а ў астатнім даверыцца вучэнням настаўнікаў. Што настаўнікі гэтыя пасылаюцца богам, даказвае чысціня іх жыцця, адданасць веры, поспехі ў справах, а калі-нікалі – цуды і праройствы[3].

Беспапоўшчына адхіліла царкоўную іерархію, яна заўсёды была больш далёкай ад афіцыйнай праваслаўнай царквы, адрознівалася радыкальнай накіраванасцю. На рубяжы XVII–XVIII стст. беспапоўшчына раздзялілася на пяць

[1] Dylągowa H. Dzieje Unii Brzeskiej (1596–1918). – S. 89.

[2] Полное историческое известие о древних стригольниках и новых раскольниках, так называемых старообрядцах. – М., 1890. – С. 90.

[3] Сборник правительственных сведений о раскольниках. – Лондон, 1860. – С. VIII (Введение).

галоўных сагласаў: паморскі, федасееўскі, філіпонаўскі (або «сжигатели», ці «морельщики»), нетаўскі (або спасава згода), пастухова (ці адамантава). Кожны з іх, у свой час, падзяляўся на больш дробныя секты.

У сваёй характарыстыцы гэтых двух асноўных напрамкаў расколу, іх адносін да праваслаўнай царквы і расійскай дзяржавы, аднаверскі протаерэй А. Жураўлёў (у мінулым належаў да беспапоўшчыны) пісаў: «Насколько Поповщина мягче сердцем и ближе к церкви, настолько Беспоповщина, наоборот, от Церкви далёкая и для Отечества вредная»[1].

Эвалюцыя стараверства, якая адбывалася ў кірунку адмаўлення ад радыкалізму ў вырашэнні шэрагу пытанняў сацыяльна-палітычнага характару, і перш за ўсё ў адносінах да дзяржаўнай улады, прывяла да з'яўлення ў канцы XVIII ст. аднаверства. Пачатак яму быў пакладзены старадубскім манахам Нікадзімам. Манах Нікадзім, які дзейнічаў з дапамогай мітрапаліта Платона, быў прадстаўлены Кацярыне II і ў 1784 г. атрымаў ад яе права для стараверaў «Паўднёвага краю» мець святароў з дазволам весці службу па старых абрадах. У хуткім часе ў Старадуб'і і Новарасійску ўзніклі 12 аднаверскіх цэркваў[2]. У 1797 г. згодна з пастановай Св. Сінода такое ж права атрымалі стараверскія манастыры ў Беларусі: Лаўрэнцьеў, Чонскі і Спасавай Слабады мужчынскі і жаночы[3].

Паводле ўказа Св. Сінода ад 8 мая 1797 г. стараверы, што знаходзіліся на тэрыторыі Беларускай, Новарасійскай, Маларасійскай губерняў, падпарадкоўваліся мітрапаліту Новарасійскаму і Дняпроўскаму Гаўрыілу[4]. З цягам часу яны былі перападпарадкаваны архірэям тых праваслаўных епархій, у межах якіх жылі. Свяшчэннікаў для аднаверскіх цэркваў пастаўляў Св. Сінод. Служба вялася па старадрукаваных кнігах. Захоўвалася абраднасць стараверaў, але ў арганізацыйных адносінах аднаверства зліваласа з афіцыйнай праваслаўнай царквой.

У Расійскай імперыі, як слушна адзначаў царкоўны гісторык І. Смоліч, ініцыятыва «в борьбе с расколом находилась в руках правительства, которое заставляло Святейший Синод соотносить свои меры с государственным законодательством»[5]. Пры выпрацоўцы дзяржаўнай палітыкі, што асабліва характэрна для першай паловы XIX ст., не прымаліся да ўвагі і думкі епархіяльных архірэяў, хаця яны добра ведалі мясцовыя асаблівасці і маглі быць карыснымі. Недахоп інфармацыі прыводзіў да адсутнасці дыферэнцыяванага падыходу і распаўсюджання аднолькавых мер на ўсё стараверства ў цэлым (або на яго асобныя сагласы) незалежна ад тых умоў і асяродкаў, у якіх яны

[1] Полное историческое известие о древних стригольниках и новых раскольниках, так называемых старообрядцах. – С. 91.

[2] Материалы к истории и изучению русского сектантства и старообрядчества. – СПб., 1910. – Вып. 3. – С. 284.

[3] Горючко П. С. Материалы для истории раскола старообрядчества в Могилевской губернии конца XVIII и начала XIX столетий. – С. 3.

[4] Тамсама. – С. 17.

[5] История Русской Церкви. – Кн. 8, ч. 2. – С. 145.

існавалі. Адной з характэрных рыс дзяржаўнай палітыкі ў дачыненні да стараверaў было і тое, што ў канцы XVIII – пачатку XX ст. яна была даволі непаслядоўнай і нярэдка мянялася, не маючы на гэта, здавалася б, аб'ектыўных падстаў. Калі ў гады кіравання Аляксандра I практыкавалася верацярпімасць да стараверaў, то праўленне Мікалая I характарызавалася рэпрэсіямі.

У першай палове XIX ст. царскім урадам неаднаразова прымаліся меры па рэгламентацыі жыцця стараверaў. У 1826 г. выйшаў указ, згодна з якім усе богаслужэнні стараверскіх абшчын павінны былі праходзіць толькі ўнутры памяшканняў і без удзелу пабочных асоб. У 1832 г. паліцыя атрымала загад выдаваць беглых свяшчэннікаў праваслаўным архірэям для пакарання. Нават назва «староверы» («старообрядцы») была забаронена ўказам ад 12 красавіка 1837 г. Замест яе аж да 1905 г. ужываўся тэрмін «раскольники». Законы Расійскай імперыі падзялілі стараверaў на секты: *найшкаднейшыя* (да іх адносіліся «иудействующие»; малакане; духаборцы; хлыстоўцы; беспапоўцы, якія выступалі супраць шлюбу і малітвы за цара); *шкодныя* (беспапоўцы, якія прызнавалі шлюб і маліліся за цара); *менш шкодныя* (папоўцы)[1].

На працягу ўсяго XIX ст. назіралася трансфармацыя поглядаў стараверaў у адносінах да афіцыйнай царквы і дзяржаўнай улады. Жыццё вымушала мяняць і некаторыя іншыя пункты іх вучэнняў. Гэта датычыла, у прыватнасці, адносін да шлюбу. У 30-я гады XIX ст. паморскі саглас раскалоўся на два лагеры: старой паморскай згоды і новай паморскай згоды. Настаўнікі новапаморцаў пачалі ўводзіць замест былога гнусавага і невыразнага паморскага напеву новы, больш прывабны, а таксама завялі «шлюбныя кнігі». «Шлюбныя кнігі» паморцаў з'яўляліся асаблівай мерай барацьбы з федасееўцамі, далучэння новых прыхільнікаў: для тых, хто належаў да стараверскіх сект, якія адмаўлялі шлюб, пытанне пра юрыдычны статус іх дзяцей стала «балючым месцам». Зразумела, асабліва гэта датычыла багатых стараверaў, якія не маглі перадаць сваім дзецям багацце, бо тыя не карысталіся правам спадчыннасці. Пачаліся пераходы з федасееўскага ў новапаморскі толк. Але, як высветлілася, гэта нічога не давала, бо згодна з законам, што быў прыняты ў 1834 г. і дзейнічаў у Расійскай імперыі на працягу чатырох дзесяцігоддзяў, «браки раскольников, венчанные вне церкви, в домах и часовнях и неизвестными бродягами, не могут быть признаваемыми за браки законные, а за сопряжения любодейные; к детям от таких браков не прилагаются гражданские законы о правах наследства»[2]. Праўда, у адносінах да папоўцаў у 1837 г. была зроблена папраўка, у якой адзначалася, што хоць шлюбы іх і не прызнаюцца законнымі, але ж паліцыя павінна іх рэгістраваць і выдаваць папоўцам пасведчанні пра іх жонак і дзяцей. Што да беспапоўцаў, як федасееўцаў, так і паморцаў, то іх дзеці па-ранейшаму не атрымалі права на спадчыну.

Адным з кірункаў канфесійнай палітыкі ўрада ў адносінах да неправаслаўных веравызнанняў была забарона самавольна будаваць цэрквы і капліцы

[1] Собрание постановлений по части раскола. – С. 207, 319.

[2] Никольский Н. М. История русской церкви. – Минск, 1990. – С. 411.

(«высачайша» зацверджаная думка Дзяржаўнага Савета ад 8 кастрычніка 1831 г.)[1]. Стараверaў гэта стала датычыць з 13 кастрычніка 1842 г. Пры гэтым ім забаранілі «не только вновь строить что-либо похожее на церкви, но и переделки, или возобновление старых подобных зданий»[2]. 10 чэрвеня 1853 г. было прынята рашэнне аб скасаванні стараверскіх скітоў і манастыроў. Працэс закрыцця павінен быў праходзіць паступова, і займалася гэтай справай Міністэрства ўнутраных спраў[3].

Нягледзячы на тое, што ў адміністрацыйна-рэлігійных адносінах старавераў знаходзіліся ў падпарадкаванні праваслаўнай царквы, заканадаўства Расійскай імперыі прымушала свецкія мясцовыя ўлады звяртаць на іх усё больш увагі. З гэтай мэтай ствараліся спецыяльныя структурныя органы. Так, указам ад 3 лістапада 1838 г. было аб'яўлена аб адкрыцці ў губернях сакрэтных дарадчых камітэтаў «па справах раскольнікаў». Усе справы па старавераў сцякаліся ў гэтыя камітэты, якія дзейнічалі ў тых губернях, дзе старавераў пражывалі. Пры іх заснаванні планавалася, што камітэты ні ў якім выпадку не павінны выходзіць за межы абмеркавання рэлігійных спраў старавераў. Па ўказе ад 5 мая 1839 г. мясцовая паліцыя павінна была весці спісы народжаных і памерлых старавераў, а таксама ўлік іх агульнай колькасці. Гэты ўлік вёўся і раней, але недастаткова адказна.

У красавіку 1853 г. быў створаны асобы сакрэтны камітэт для перагляду існуючага заканадаўства аб старавераў, які распрацаваў меры па паступовым скасаванні стараверскіх скітоў, забароне стараверскіх сходаў, абранні старавераў на пасады, адмаўленні ад узнагароджання і інш. 21 ліпеня 1853 г. было заснавана асобае часовае ўпраўленне для вядзення спраў «аб расколе» на чале з кіраўніком канцылярыі Св. Сінода Вайцэховічам. У 1855 г. гэты камітэт, як выканаўшы свае абавязкі, быў скасаваны. 24 красавіка 1858 г. зноў прынята пастанаўленне аб мерах да аслаблення расколу, каб аблегчыць «порядок и условия перехода из раскола в единоверие»[4].

Адначасова з працэсам выпрацоўкі заканадаўчай базы і стварэння спецыяльных органаў кіравання старавераў з боку свецкай улады ішлі пошукі ўзгаднення пазіцый свецкай і духоўнай (праваслаўнай) кіруючых структур. У 1841 г. Св. Сінод не прызнаў стараверскага мітрапаліта Амвросія, а таксама рукапаложанага ім духавенства. Гэтая пазіцыя вызначыла пункт гледжання расійскага ўрада на кіраўніцтва стараверскай царквой і яе духавенства, якое сустракала перашкоды ў Расійскай імперыі. Але стварэнне папоўцамі сваёй іерархіі выклікала шэраг пераходаў на іх бок аднаверцаў[5].

У 1858 г. міністрам унутраных спраў С. Ланскім былі падрыхтаваны «Наставления для руководства при исполнительных действиях и совещаниях по делам до раскола относящихся», у якіх прадпісвалася перапыніць ганенні

[1] Рубинштейн С. Ф. Хронологический указатель указов и правительственных распоряжений по губерниям Западной России, Белоруссии и Малороссии за 240 лет, с 1652 по 1892. – С. 398.

[2] Собрание постановлений по части раскола. – С. 314.

[3] Тамсама. – С. 466.

[4] Тамсама. – С. 207, 244, 260, 315, 361, 373, 397, 475, 504, 543.

[5] История Русской Церкви. – Кн. 8, ч. 2. – С. 134.

на стараверaў за іх веру, але ім забаранялася прапаганда свайго веравучэння. Дзяржаўным установам было загадана прыпыніць барацьбу з расколам. Адначасова яны не павінны былі дазваляць адчыняць малітоўныя дамы і скіты, служэнне свяшчэннікаў «австрийского рукоположения»[1].

У 1860–1870-я гады працягвалі адбывацца змены ў расійскім заканадаўстве адносна стараверaў. Паводле ўказа ад 3 мая 1863 г. члены ўсіх стараверскіх сект, акрамя скапцоў, атрымлівалі пашпарты і маглі перамяшчацца па ўсёй тэрыторыі Расійскай імперыі на агульных умовах. Ім дазвалялася займацца гандлем і промысламі, займаць службовыя пасады і г. д. 27 чэрвеня 1863 г. выйшаў указ «О дозволении раскольникам особо вредных сект нанимать за себя в рекруты людей, не принадлежащих к их секте», 4 лістапада 1863 г. – «Об изменении порядка увещевания совратившихся из веры Православной в раскол»[2]. У 1864 г. прыхільнікам так званых меней шкодных сект была падаравана палёгка як у адносінах грамадзянскіх правоў, так і ў выкананні духоўных патрэб. Дазвалялася стварaць школы граматы, адпраўляць дзяцей у агульныя вучэбныя ўстановы без абавязковага вывучэння Закона Божага, маліцца, праводзіць богаслужэнні па сваіх абрадах[3].

2 красавіка 1874 г. выйшаў указ, а 19 красавіка 1874 г. былі зацверджаны «Правила о метрической записи браков, рождения и смерти раскольников». Правілы абвяшчалі: «Браки раскольников, которые регистрируются в особых метрических книгах, имеют силу и права законного брака»[4].

3 мая 1883 г. быў прыняты ўказ «О даровании раскольникам некоторых прав гражданских и по отправлению духовных треб». Указ пацвярджаў пастановы, прынятыя ў 1860–1870-я гады, якія адмянялі многія абмежаванні, што былі ўведзены Мікалаем I. Асноўныя палажэнні гэтага дакумента заключаліся ў наступным:

стараверы ўсіх сектаў, акрамя скапцоў, маглі атрымоўваць пашпарт для перамяшчэння ўнутры Расійскай імперыі на агульных умовах;

дазвалялася ўсім стараверам займацца гандлем і промысламі;

з дазволу МУС стараверы дапускаліся ў іканапісныя цэхі;

стараверам дазвалялася займаць службовыя пасады з зацвярджэннем адпаведнымі ўладамі. У выпадку, калі ў воласці, якая складалася з праваслаўных і стараверaў, на пасадзе валаснога старшыні будзе зацверджаны старавер, памочнік яго павінен быць абавязкова праваслаўным. Валасныя старшыні і іх памочнікі (са стараверaў) не дапускаліся да ўдзелу ў справах прыходскіх папячыцельстваў;

дазвалялася чыніць агульную малітву, выконваць духоўныя адправы і богаслужэнне па іх абрадах як у прыватных дамах, так і ў спецыяльных будынках, пры ўмовах недапушчэння парушэння правілаў грамадскага парадку;

дазвалялася рамантаваць часоўні і малельныя дамы;

---

[1] История Русской Церкви. – Кн. 8, ч. 2. – С. 147.

[2] Собрание постановлений по части раскола. – С. 599, 601.

[3] История России: Новое и Новейшее время. – С. 342.

[4] Собрание постановлений по части раскола. – С. 675.

«распечатание» малельных дамоў раскольнікаў дапускалася з асабістага дазволу МУС, «распечатание» манастыроў і скітоў не дазвалялася;

устаўшчыкі, настаўнікі і іншыя асобы, якія выконвалі духоўныя адправы ў стараверaў, не падвяргаліся ганенням, за выключэннем тых выпадкаў, калі яны былі вінаватымі ў распаўсюджванні сваіх памылковых паглядаў сярод праваслаўных;

прыхільнікам стараверства забаранялася «публичное оказательство оного», гэта значыць: а) крыжовыя хады і публічныя працэсіі ў царкоўным аблачэнні; б) публічнае нашэнне ікон (за выключэннем пахавальнага абраду, калі гэта прадпісвае канон); в) ужыванне па-за межамі дамоў, капліц і малельных будынкаў царкоўнага аблачэння або манаскага і свяшчэннаслужыцельскага ўбрання; г) спяванне на вуліцах і пляцах[1].

Гэты ўказ, як і папярэднія, не заўсёды выконваўся стараверамі. У цыркуляры МУС (ад 30 красавіка 1900 г.) у сувязі з гэтым адзначалася, што стараверы, якія належалі да аўстрыйскага свяшчэнства, не падпарадкоўваліся гэтаму ўказу. Іх духоўнае кіраўніцтва прысвоіла сабе сан і правы, што належалі толькі вышэйшым іерархам праваслаўнай царквы[2].

Стараверства беларуска-літоўскіх губерняў у канфесійнай палітыцы ўрада Расійскай імперыі. На тэрыторыі Беларусі стараверства пачало распаўсюджвацца з канца XVII ст. Да канца XVIII ст. (даныя на 1791 г.) на тэрыторыі ВКЛ з агульнай колькасцю насельніцтва 3 млн 850 тыс. стараверы складалі 140 тыс. чалавек[3].

На стараверaў беларуска-літоўскіх губерняў былі распаўсюджаны ўказы, якія датычылі ўнутраных губерняў Расійскай імперыі. Паколькі праваслаўная царква не лічыла стараверства асобнай канфесіяй, а разглядала яго як сектанцтва, то малітоўныя дамы і скіты стараверaў павінны былі ўваходзіць у склад праваслаўных епархій. У 1777 г. на далучанай тэрыторыі налічвалася 11 502 стараверы (папоўцы і беспапоўцы), значная частка якіх пражывала ў межах Гомельскага староства Магілёўскай губерні[4]. Указ ад 21 ліпеня 1788 г. дазволіў стараверам Беларускага, Маларoскага і Кацярынаслаўскага намесніцтваў мець свае цэрквы і весці службу па старадрукаваных кнігах[5]. Некаторыя скіты Магілёўшчыны не пярэчылі супраць далучэння іх да Кацярынаслаўскай праваслаўнай епархіі. 1 мая 1797 г. Беларускі праваслаўны епіскап Афанасій (Вальхоўскі) перадаў іх просьбу Св. Сіноду. 8 мая Св. Сінодам было прынята рашэнне аб дазволе Лаўрэнцьеву, Чонскому мужчынскім і жаночым скітам Спасавай Слабады, а таксама стараверам м. Беліцы далучыцца да Кацярынаслаўскай праваслаўнай епархіі[6].

---

[1] Литовские епархиальные ведомости за 1883 год. – Вильна, 1884. – С. 199–200.

[2] Литовские епархиальные ведомости за 1900 год. – Вильна, 1901. – С. 209–210.

[3] Szadkowski Z. Geografia ziem W.K-Litewskiego // Alma Mater Vilnensis: prace społeczności akadmic. Un-t S. Batorego na obczyźnie. – London, 1953. – S. 29.

[4] Анішчанка Я. К. Беларусь у часы Кацярыны II. – С. 152.

[5] Собрание постановлений по части раскола. – С. 6.

[6] Горючко П. С. Материалы для истории раскола старообрядчества в Могилевской губернии конца XVIII и начала XIX столетий. – С. 5, 9.

Толькі ў другой палове 1840-х гадоў у беларуска-літоўскіх губернях пачалі ствараццa сакрэтныя дарадчыя камітэты «по раскольничьим делам» (згодна з указам ад 3 лістапада 1838 г.). Камітэты ствараліся пры ўдзеле генерал-губернатара. У склад такога камітэта ўключаліся: епархіяльны архірэй, губернатар, кіраўнік палатай дзяржаўных маёмасцей, жандарскі штаб-афіцэр. 8 снежня 1846 г. падобны камітэт быў адкрыты ў Віцебску, 18 красавіка 1847 г. – у Магілёве[1].

Агульная колькасць стараверaў у беларуска-літоўскіх губернях складала ў 1850-я гады каля 90 тыс. чалавек[2]. Колькасць малітоўных дамоў і капліц па губернях была наступнай: у Магілёўскай – 25, Мінскай – 5, Віцебскай – 36, Віленскай – 7. У пачатку 1840-х гадоў дзейнічалі 4 мужчынскія стараверскія манастыры (Лаўрэнцьеўскі, Макар'еўскі, Пахомаўскі і Нікольскі) з 133 манахамі і два жаночыя (у м. Ветка і Спасавай Слабадзе) з 44 манашкамі[3].

У другой палове XIX – пачатку XX ст. стараверы жылі ва ўсіх беларуска-літоўскіх губернях, акрамя Гродзенскай. Прычым колькасць іх у кожнай з губерняў пастаянна павялічвалася. Так, у Віцебскай губерні ў 1897 г. паводле першага ўсеагульнага перапісу насельніцтва Расійскай імперыі жылі 83 022 стараверы, у той час як у пачатку 1860-х гадоў – 37 121. У Віленскай губерні колькасць стараверaў складала ў 1897 г. – 25 673, у пачатку 1860-х гадоў – 12 915; у Магілёўскай – адпаведна 23 349 і 17 397, Мінскай – 15 860 і 4075[4].

У Віцебскай губерні жылі папоўцы, што падпарадкоўваліся белакрыніцкай іерархіі (г. Віцебск); беспапоўцы федасееўскага сагласу (Віцебскі, Дзвінскі, Люцынскі, Полацкі, Рэжыцкі, Себежскі, Невельскі, Лепельскі паветы); беспапоўцы паморскага і старапаморскага сагласу (г. Віцебск, Дзвінскі, Полацкі паветы); невялікая колькасць беглапапоўцаў (Віцебскі павет)[5]. У колькасных адносінах найбольш стараверaў жыло ў Рэжыцкім павеце – 31 561, Дзвінскім – 25 956, Віцебскім – 6622, Полацкім – 5953, Невельскім – 5290 чалавек (паводле даных перапісу 1897 г.).

У Віленскай губерні жылі беспапоўцы федасееўскага і паморскага сагласаў. Найбольшая іх колькасць назіралася ў Дзісненскім павеце – 9484, Свянцянскім – 7974, Віленскім – 4989, Трокскім – 2051[6].

Большасць стараверaў Мінскай губерні належала да беспапоўскага федасееўскага сагласу. Іх пасяленні размяркоўваліся наступным чынам: у Бабруйскім павеце – 9116 чалавек, Барысаўскім – 3051, Ігуменскім – 995, Рэчыцкім – 251, Мінскім – 19, Мазырскім – 16. Сярод гарадоў Мінскай губерні больш за ўсё стараверaў жыло ў Бабруйску – 595, Барысаве – 131, Рэчыцы – 83, Мазыры – 20.

---

[1] Собрание постановлений по части раскола. – С. 361, 373, 397.

[2] Счисление раскольников // Русский вестник. – 1868. – Т. 74. – С. 418–419.

[3] НГАБ. – Ф. 1297. – Воп. 1. – Спр. 6675. – Арк. 207 адв. – 208; ДГАЛ. – Ф. 378 а/а, 1850. – Спр. 2795. – Арк. 32 адв. – 33, 39 адв. – 40.

[4] Яноўская В. В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг. – С. 53.

[5] НАРБ. – Ф. 1430. – Воп. 1. – Спр. 46324. – Арк. 5–38; Спр. 46554. – Арк. 4–12.

[6] Яноўская В. В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг. – С. 53.

У Навагрудскім, Пінскім, Слуцкім паветах, а таксама ў гарадах Мінску, Ігумене, Навагрудку, Пінску, Слуцку, Докшыцах і Нясвіжы стараверaў не было наогул[1].

Галоўным месцазнаходжаннем стараверaў у Магілёўскай губерні быў Гомельскі павет. Яны належалі да папоўцаў белакрыніцкай іерархіі. Жылі тут аднаверцы, беспапоўцы, невялікая колькасць беглапапоўцаў. У 1896 г. у губерні налічвалася 24 774 стараверы, 17 182 з іх (альбо 69,3 %) – у Гомельскім павеце, у Сенненскім – 4124, Рагачоўскім – 1584, Магілёўскім – 991, Аршанскім – 334, Чавускім – 217, Чэрыкаўскім – 184, Быхаўскім – 178. У Горацкім, Клімавіцкім, Мсціслаўскім паветах стараверы не жылі[2].

У адпаведнасці з колькасцю стараверaў, што жылі на тэрыторыі той ці іншай губерні, дзейнічалі малельныя дамы, дзе вернікі гэтай канфесіі ажыццяўлялі свае рэлігійныя адправы. Найбольшая колькасць малельных дамоў знаходзілася ў Віцебскай губерні – 47, у Віленскай – 6, Мінскай – 10, Магілёўскай – 23[3].

У 1860-я гады ў беларуска-літоўскіх губернях назіралася тэндэнцыя руху стараверaў да праваслаўя, што з'яўлялася адметнасцю гэтай тэрыторыі ў параўнанні з вялікарускімі губернямі. Асабліва гэты працэс быў характэрны для Віленскай і Ковенскай губерняў, дзе быў вельмі моцны ўплыў архімандрыта Паўла Прускага, па сутнасці, духоўнага настаўніка беспапоўцаў паморскага сагласу. Ён асабіста прыязджаў да іх для настаўлення ці дзейнічаў праз настаўнікаў (Мартаміана Ціхаміpава, Васіля Дарэндава і інш.). Далучэнне архімандрыта Паўла да праваслаўя выклікала сярод мясцовых стараверaў рух да стварэння аднаверскіх прыходаў. Але Літоўскі мітрапаліт Іосіф Сямашка адмовіў ім у гэтым, сцвярджаючы, што яны павінны ствараць праваслаўныя прыходы. Калі на чале Літоўскай епархіі стаў Макарый, стараверы зноў пачалі хадайнічаць пра адкрыццё аднаверскіх прыходаў. Макарый пагадзіўся з гэтым. У епархію з місіяй прыбыў а. Павел, у той час настаяцель Нікольскага аднаверскага манастыра ў Маскве. Місіянерская дзейнасць Паўла была паспяховай. У выніку многія стараверы Віленскай і Ковенскай губерняў выказалі жаданне далучыцца да праваслаўнай царквы на правах аднаверства. Св. Сінод дазволіў стварыць некалькі аднаверскіх прыходаў і вылучыў грошы на іх утрыманне[4].

Далучэнне стараверaў да праваслаўнай царквы на правах аднаверства працягвалася і ў 1880–1890-я гады. Прыкладам можа служыць Віленская губерня. У 1888 г. для далучыўшыхся Лазарцаўскіх стараверaў (Віленскі павет) была адкрыта аднаверская царква, асвячоная асабіста архіепіскапам Алексіем, і створаны асобны прыход (у 1891 г. было 47 мужчын і 32 жанчыны). У 1894 г. была

[1] Обзор Минской губернии за 1894 год. – Минск, 1895. – С. 40.

[2] Обзор Могилёвской губернии за 1894 год. – Могилёв, 1895. – С. 40.

[3] Яноўская В. В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг. – С. 54.

[4] Извеков Н. Д. Исторический очерк состояния православной церкви в Литовской епархии за время с 1839–1889. – С. 339.

пабудавана царква ў Страшунцах (Троцкі павет)[1]. Даволі інтэнсіўна гэты працэс ішоў у Віцебскай губерні. Паводле звестак Св. Сінода ў 1892 г. у Полацкай епархіі дзейнічала 8 прыходскіх аднаверскіх цэркваў[2].

Правілы і законы адносна стараверaў, што прымаліся на агульнадзяржаўным узроўні, далёка не заўсёды выконваліся стараверамі беларуска-літоўскіх губерняў. Праз 16 гадоў пасля прыняцця правілаў аб метрычных запісах шлюбаў, нараджэння і смерці (19 красавіка 1874 г.) Магілёўскі губернатар паведамляў, што кнігі, заведзеныя ў паліцэйскіх упраўленнях для рэгістрацыі стараверaў, застаюцца да гэтага часу пустымі, бо апошнія ўсяляк ухіляюцца ад метрычных запісаў з прычыны аддаленасці ад месцаў рэгістрацыі і звязаных з гэтым цяжкасцей прадстаўлення сведак. Пра невыкананне ўказа 2 красавіка 1874 г. паведамлялася і з іншых губерній[3].

Тое, што ў многіх мясцінах не выконваўся закон 1874 г., выклікала шмат непаразуменняў і канфліктных сітуацый. У 1900 г. у пісьме Віцебскага губернатара праваслаўнаму епіскапу адзначалася, што ў губерні жыве даволі значная колькасць беспапоўцаў, якія адмаўляюць шлюб. Нярэдка стараверы знаходзяцца ў сужыцці з праваслаўнымі жанчынамі, а прыжытых дзяцей выхоўваюць у стараверскіх традыцыях. Але нягледзячы на існуючыя законы, патрабаванне праваслаўнага епіскапа адбіраць у іх дзяцей і выхоўваць у праваслаўі выканаць было даволі цяжка, бо, як правіла, бацькі іх добраахвотна не аддавалі[4].

Прызнанне ўладамі грамадзянскіх шлюбаў стараверaў сапраўднымі не сцвярджала пра намер урада даць ім паслабленне ці больш за тое – узяць пад сваю апеку. У сувязі з прыняццем новага закона – аб метрычным запісе шлюбаў, нараджэнняў і смерці стараверaў – быў выдадзены сакрэтны імператарскі ўказ, а губернатарам разасланы спецыяльны цыркуляр, дзе гэты закон тлумачыўся наступным чынам: царскі ўрад вымушаны быў прыняць гэтыя меры з той прычыны, што неўпарадкаваныя адносіны паміж стараверамі прыводзілі да «разгула страстей», аказвалі дрэнны ўплыў на норавы[5].

Што да матэрыяльнага становішча духоўных асоб (настаўнікаў) стараверaў, то яны цалкам забяспечваліся прыхаджанамі, і забяспечваліся нядрэнна. У 1888 г. у Віцебскай губерні на адзін малельны дом прыходзілася 1500 чалавек стараверaў. Іх настаўнікі атрымлівалі прыкладна 2 тыс. руб. у год[6]. Самі ж прыхаджане збіралі грошы і пры неабходнасці рамонту або пабудовы новых малельных дамоў.

Такім чынам, дзяржаўная палітыка ў адносінах да стараверaў характарызавалася непаслядоўнасцю, адсутнасцю дыферэнцыяванага падыходу ў залежнасці

---

[1] Извеков Н. Д. Исторический очерк состояния православной церкви в Литовской епархии за время с 1839–1889. – С. 341.

[2] РДГА. – Ф. 796. – Воп. 440. – Спр. 495. – Арк. 3.

[3] Яноўская В. В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг. – С. 57.

[4] НГАБ. – Ф. 1430. – Воп. 1. – Спр. 44230. – Арк. 16 – 16 адв.

[5] Тамсама. – Ф. 15670. – Воп. 1. – Спр. 14. – Арк. 3 – 3 адв.

[6] Обзор Витебской губернии за 1888 год. – Витебск, 1889. – С. 49.

ад стараверскіх плыняў і тых умоў і асяродкаў, у якіх яны існавалі. Непаслядоўнасць дзяржаўнай палітыкі адносна стараверaў тлумачылася ў значнай ступені рэлігійна-адміністрацыйнай падпарадкаванасцю праваслаўнай царкве, якая мела магчымасці па гэтай прычыне ўмешвацца ў працэс выпрацоўкі прававой палітыкі і якая заўсёды разглядала стараверства як раскол, а не як асобную канфесію. З гэтай прычыны тыя ўзаконенні, якія мелі на першы погляд дэмакратычную накіраванасць, характарызаваліся абмежаванасцю або адыходам ад прынятых мер на новым палітычным «вітку».

2.5. Евангелісцкія канфесіі ў палітыцы Расійскай імперыі

Палітыка ў сферы кіраўніцтва і рэгулявання дзейнасці евангелісцка-лютэранскай і евангелісцка-рэфармацкай канфесій. Дзяржаўны надзор па адміністрацыйных справах над евангелісцка-лютэранскай і евангелісцка-рэфармацкай цэрквамі ў Расійскай імперыі яшчэ з часоў Пятра I ажыццяўляў Св. Сінод, які амаль не ўмешваўся ва ўнутраныя справы пратэстантаў, абмяжоўваючыся зацвярджэннем выбраных пастараў[1]. З 23 лютага 1734 г. галоўным органам кіравання замежнымі хрысціянскімі веравызнаннямі стала Юстыц-калегія Ліфлянскіх, Эстлянскіх і Фінляндскіх спраў, якая да 1810 г. была падпарадкавана Сенату[2]. Указам ад 25 ліпеня 1810 г. гэтыя функцыі перайшлі да Галоўнага упраўлення духоўных спраў розных веравызнанняў, якое пасля стварэння Міністэрства духоўных спраў і народнай асветы (1817 г.) увайшло ў склад першага дэпартамента[3]. У сувязі з раздзелам міністэрства (1824 г.) было вылучана Галоўнае ўпраўленне духоўных спраў замежных веравызнанняў, у падпарадкаванне якога разам з іншымі неправаслаўнымі канфесіямі былі перададзены евангелісцка-лютэранская і евангелісцка-рэфармацкая канфесіі. Дэпартамент духоўных спраў замежных веравызнанняў МУС стаў апошнім дзяржаўным органам Расійскай імперыі, якому падпарадкоўваліся пратэстанцкія цэрквы па адміністрацыйных справах. Па судовых справах яны падпарадкоўваліся Сенату.

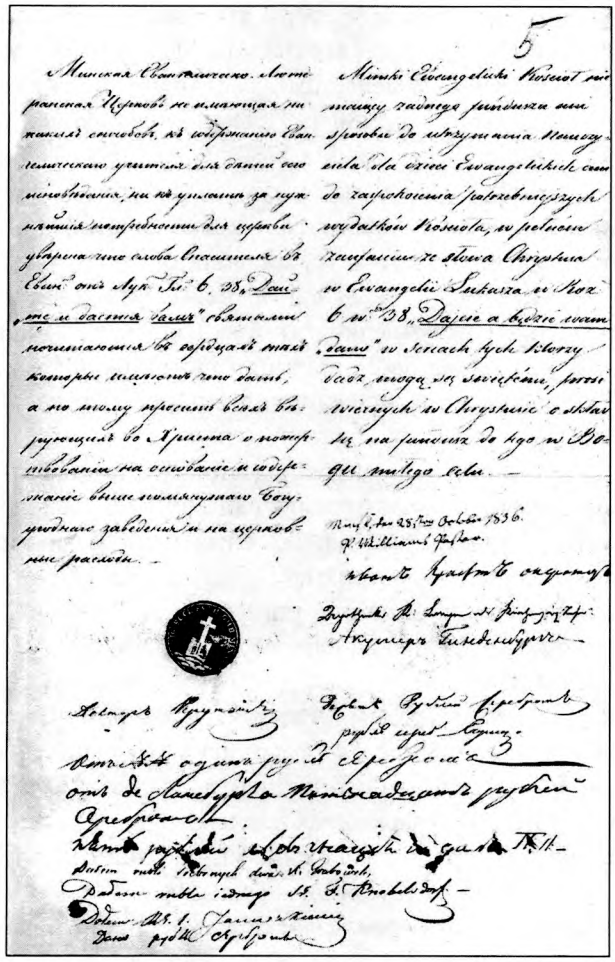
З далучэннем пасля першага падзелу Рэчы Паспалітай значнай часткі Беларусі, дзе ў Полацкім і Магілёўскім намесніцтвах пражывала толькі 4908 вернікаў евангелісцка-лютэранскай і евангелісцка-рэфармацкай канфесій, урад Расійскай імперыі некаторы час не прадпрымаў ніякіх практычных мер для іх адміністрацыйна-структурнай рэарганізацыі[4]. Пратэстанцкія канфесіі, як і раней у Рэчы Паспалітай, працягваліся кіравацца так званым дысідэнцкім правам. Яно ўяўляла сабой спецыяльны царкоўны статут, згодна з якім уся выканаўчая, судовая і заканадаўчая ўлада для абедзвюх канфесій належала Гене-

[1] История Русской Церкви. – Кн. 8, ч. 1. – С. 352.

[2] Негода Ю. Повне зібранне законів Російської імперії як джерело з правового статусу лютеранської та католицької церков Півдня України (друга половина XVIII–XIX ст.) // Історія релігій в Україні. – Львів, 2014. – Кн. 1. – С. 359.

[3] Русское православие. Вехи истории. – С. 320.

[4] Анішчанка Я. К. Беларусь у часы Кацярыны II. – С. 157.



Публічны зварот Мінскага евангелісцка-лютэранскага таварыства ад 28 кастрычніка 1836 г. (НГАБ)

ральнаму Сіноду. Генеральны Сінод знаходзіўся ў Біржах і займаўся царкоўнымі справамі праз кансісторыі, у склад якіх уваходзілі дэпутаты ад шляхты, духавенства і гарадскіх грамадстваў. У 1780 г. дысідэнцкае права было надрукавана ў Варшаве, але засталося так і незацверджаным сеймам Рэчы Паспалітай[1].

Першай спробай умяшальніцтва дзяржаўных органаў у кіраванне евангелісцкімі канфесіямі стаў разгляд гэтага пытання на пасяджэнні Дзяржаўнага Савета 26 лютага 1789 г. У шэрагу іншых пытанняў абмяркоўвалася неабходнасць заснавання ўстановы для «предполагаемого духовного правительства протестантского исповедания». Была выказана думка, што яго патрэбна арганізаваць па прыкладзе рымска-каталіцкай царквы[2]. Але канчатковае рашэнне ў той час так і не было выпрацавана.

[1] ПСЗРИ2. – Т. 5. – № 3741. – С. 653–657.

[2] Архив Государственного Совета. – Т. 1, ч. 1. – С. 17.

Адначасова адбываліся змены ў сферы кіраўніцтва і рэгулявання дзейнасці евангелісцка-лютэранскай і евангелісцка-рэфармацкай канфесій і на той частцы беларуска-літоўскіх зямель, што засталіся пасля першага падзелу ў складзе Рэчы Паспалітай. У 1780 г. Віленскі лютэранскі сінод заснаваў кансісторыю, якая пачала сваю працу з 1782 г.[1] Для яе ў 1785 г. Генеральным Сінодам быў складзены спецыяльны статут, згодна з якім кансісторыя складалася з 10 членаў: трох – ад духавенства, шасці – свецкіх (з іх 3 прадстаўнікі шляхты) і сакратара. Члены кансісторыі павінны былі збірацца раз у год у Вільні і падпарадкоўваліся Сіноду лютэранскіх супольнасцей, які збіраўся кожныя два гады і зацвярджаў членаў гэтай кансісторыі (выбіраліся ўсімі лютэранскімі прыходамі). Ён жа быў і апошняй інстанцыяй у вырашэнні спраў, што тычыліся лютэранскіх прыхаджан, калі яны былі незадаволены рашэннем кансісторыі[2].

Новыя спробы паставіць пад кантроль дзейнасць дзвюх евангелісцкіх канфесій пачалі прадпрымацца пасля трэцяга падзелу Рэчы Паспалітай. У 1797 г. быў скасаваны Генеральны Сінод у Біржах. Указам ад 18 верасня 1805 г. Сенат загадаў Літоўскаму ваеннаму губернатару графу Л. Бенігсену прааналізаваць магчымасць далейшага выкарыстання «дысідэнцкага права» і выказаць свае меркаванні. Віленская лютэранская кансісторыя, да якой звярнуўся губернатар, не змагла знайсці пераканаўчых звестак аб тым, што «дысідэнцкае права» было дапушчана расійскім урадам. Але і на гэты раз пытанне вырашыць не ўдалося. Як не ўдалася і спроба Аляксандра I стварыць генеральную кансісторыю ў Пецярбургу, якой былі б падпарадкаваны як евангелісцка-лютэранская, так і евангелісцка-рэфармацкая цэрквы.

У 1826 г. сенацкі ўказ ад 18 верасня 1805 г. быў паўтораны ў адрас Літоўскага ваеннага губернатара А. Рымскага-Корсакова. У сваю чаргу, той запатрабаваў звесткі ад Віленскага грамадзянскага губернатара, які прапанаваў заснаваць пры Віленскай евангелісцка-лютэранскай кансісторыі спецыяльны камітэт, каб той выказаў свае меркаванні па «дысідэнцкім праве». Нягледзячы на тое, што пазіцыя з боку ўрада да дысідэнцкага права так і не была выпрацавана, да яго працягвалі звяртацца аж да пачатку 1830-х гадоў, пакуль не быў прыняты спецыяльны статут для гэтых канфесій.

Падрыхтоўчыя работы па выпрацоўцы статута пачаліся з пачатку 1820-х гадоў. 4 лістапада 1820 г. на імя віцэ-суперінтэнданта Літоўскага евангелісцкага сінода Ваноўскага прыйшло прадпісанне ад міністра народнай асветы і духоўных спраў князя А. Галіцына з прапановай накіраваць сваіх прадстаўнікоў у Пецярбург у камісію па падрыхтоўцы статута[3]. У Пецярбург былі пасланы юрыст Е. Воўк і святар Ю. Кін.

---

[1] Prašmantaitė A. Die Evangelischen Kirchen in Litauen. 1795–1918 // Die reformatorischen Kirchen Litauens. – S. 146.

[2] ПСЗРИ2. – Т. 5. – № 3741. – С. 653–657.

[3] Бібліятэка Урублеўскіх Літоўскай АН (далей БУЛАН). Рукапісны аддзел. – Ф. 40. – Спр. 723. – Арк. 113.

22 мая 1828 г. у Пецярбургу быў заснаваны Камітэт для стварэння праекта агульнага статута евангелісцкіх цэркваў Расійскай імперыі. Пры абмеркаванні дысідэнцкага права было адзначана, што яно надае Генеральнаму Сіноду такія правы, якія «в монархическом государстве могут принадлежать только государственной власти». Акрамя таго, калі надзённымі справамі рэфармацкай царквы займалася калегія ў Вільні і рэгулярна збіраўся (адзін або два разы на год) сінод, то лютэранскі сінод не збіраўся, а склад Віленскай лютэранскай кансісторыі не адпавядаў свайму статуту. Яна складалася толькі з 6 духоўных і свецкіх асоб, якія не належалі да шляхты і таму ніхто з іх не мог выконваць функцыі старшыні ў кансісторыі. Пасля звальнення ў 1827 г. старшыні (барона Розэна) і двух яе членаў лютэранская кансісторыя так і не змагла знайсці ім замену. Яна вымушана была звярнуцца да Галоўнага ўпраўлення духоўных спраў замежных веравызнанняў у Пецярбургу з пытаннем, ці можа яна ў складзе трох членаў кіраваць Віленскай лютэранскай акругай. Між тым гэтай кансісторыі былі падпарадкаваны 15 лютэранскіх прыходаў з 20 тыс. вернікаў у Мінскай, Віленскай, Гродзенскай губернях і Беластоцкай вобласці. Указам Мікалая I ад 24 чэрвеня 1830 г. Віленская лютэранская кансісторыя была скасавана, а яе прыходы перададзены Курляндскай лютэранскай кансісторыі ў Міта ве, да якой ужо адносіліся лютэранскія кірхі Віцебскай і Магілёўскай губерній[1].

Курляндская кансісторыя ажыццяўляла нагляд за выкананнем царкоўных і свецкіх законаў, царкоўным парадкам і кантролем за лютэранскім друкам. Кансісторыя праводзіла пасяджэнні два разы ў год, а камітэт, у склад якога ўваходзілі тры члены кансісторыі, выконваў кіруючыя функцыі. Курляндская кансісторыя была падпарадкавана Генеральнай кансісторыі ў Пецярбургу. Лютэранскія абшчыны беларуска-літоўскіх губерняў удзельнічалі ў рэгіянальных сінодах у Вільні і ў правінцыяльных у Міта ве, рашэнні якіх афармляліся пратаколамі[2].

24 чэрвеня 1831 г. быў зацверджаны штат Літоўскай рэфармацыйнай калегіі ў складзе 17 чалавек: прэзідэнт (свецкая асоба), віцэ-прэзідэнт (духоўная асоба), 3 свецкія і 3 духоўныя куратары, генеральны сакратар, пратакаліст, рэгістратар і 6 канцылярыстаў[3]. Акрамя таго членамі калегіі былі амаль усе суперінтэнданты, віцэ-суперінтэнданты і свецкія куратары з дваран-рэфарматаў, якіх запрашалі для абмеркавання важных пытанняў[4]. На ўтрыманне калегіі было выдзелена 28 043 руб.[5]

1832 год стаў знакавым у прававых адносінах паміж дзяржавай і евангелісцкімі канфесіямі. Гэта быў год прыняцця статута для евангелісцка-рэфармацкай

---

[1] ПСЗРИ2. – Т. 5. – № 3741. – С. 653–657.

[2] Prašmantaitė A. Die Evangelischen Kirchen in Litauen. 1795–1918 // Die reformatorischen Kirchen Litauens. – S. 145.

[3] БУЛАН. Рукапісны адзел. – Ф. 40. – Спр. 678. – Арк. 135.

[4] Тамсама.

[5] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 5. – Спр. 621. – Арк. 5 адв., 28.

і евангелісцка-лютэранскай канфесій, які замацаваў іх адміністрацыйна-прававое становішча ў Расійскай імперыі на доўгія гады – да пачатку Першай сусветнай вайны.

На падставе статута 1832 г. вышэйшае кіраўніцтва евангелісцка-лютэранскай царквой ажыццяўляла Генеральная кансісторыя, якая складалася з прэзідэнта (свецкай асобы), віцэ-прэзідэнта (духоўнай асобы), двух свецкіх і двух духоўных членаў. Усе яны, у тым ліку прэзідэнт і віцэ-прэзідэнт, прызначаліся імператарам з тых кандыдатаў, што былі абраны адпаведнымі органамі. Выбары прэзідэнта ў розных кансістарыяльных акругах праводзіліся па-рознаму. У Курляндскай акрузе, якой падпарадкоўваліся лютэранскія цэрквы беларуска-літоўскіх губерняў, яго выбіралі мясцовыя дваране, лютэране па веравызнанні. Яны ж выбіралі і віцэ-прэзідэнта, вышэйшага духоўнага саноўніка кансісторыі. Ён меў сан генерал-суперінтэнданта (у іншых кансістарыяльных акругах – суперінтэнданта, але правы ў іх былі аднолькавыя). Віцэ-прэзідэнт кансісторыі кіраваў і назіраў за ўсімі духоўнымі справамі ў акрузе, вёў спісы духоўных асоб, атэстоўваў іх, праводзіў візітацыю цэркваў, разбіраў спрэчкі паміж пастарамі. Ён меў пачэсныя знакі – залаты крыж на грудзях і асабістую пячатку.

Мясцовае кіраўніцтва справамі евангелісцка-лютэранскай царквы ажыццяўляла духоўная кансісторыя, якую ўзначальваў пробст. Ён падпарадкоўваўся генерал-суперінтэнданту і з'яўляўся кіраўніком пастараў сваёй акругі (пробсцкая акруга), пасярэднікам паміж генерал-інтэндантам і акругай, праводзіў візітацыю цэркваў, быў суддзёй у такіх справах, якія маглі скончыцца прымірэннем, без парушэння царкоўных правіл. Для вырашэння царкоўных і гаспадарчых спраў акругі пробст меў права збіраць сінод пастараў.

Вышэйшым органам евангелісцка-рэфармацкай царквы, як і раней, з'яўляўся Літоўскі евангелісцка-рэфармацкі сінод (з 1840 г. – Віленскі)[1]. Часцей за ўсе яго сходы адбываліся ў Вільні, але час ад часу яны праходзілі ў Беліцы Лідскага павета, Ізабеліне Ваўкавыскага, Койданаве Мінскага, Капылі і Слуцку Слуцкага, Расне Брэсцкага і Асташыне Навагрудскага паветаў[2]. У другой палове XIX – пачатку XX ст. пасяджэнні сінода адбываліся толькі ў Вільні. На яго сходы збіраліся духоўныя і свецкія асобы з дваран гэтага веравызнання. На іх разглядаліся розныя пытанні: аб матэрыяльным стане духавенства, назначэнні на пасады, адміністрацыйна-іерархічная структура і г. д. Усе бягучыя справы вырашала Літоўская (пазней – Віленская) евангелісцка-рэфармацкая калегія. Сінод выбіраў усіх членаў гэтай калегіі на 6 гадоў. Кандыдатура яе прэзідэнта прызначалася імператарам, віцэ-прэзідэнта – зацвярджалася міністрам унутраных спраў.

---

[1] Рэфармацкі збор у м. Копысь (Магілёўская губерня) знаходзіўся да 22 сакавіка 1782 г. у распараджэнні Юстыц-калегіі Ліфляндскіх, Эстляндскіх і Фінляндскіх спраў, да 1810 г. ён меў сваю асобную кансісторыю з адным духоўным, а затым быў падпарадкаваны Літоўскаму евангелісцка-рэфармацкаму сіноду (НГАБ. – Ф. 2001. – Воп. 1. – Спр. 18. – Арк. 8–8 адв.).

[2] Spis synodów i sesji prowincjanych jednoty Litewskiej. 1611–1913. – Wilno, 1913. – S. 49.

Царкоўная структура і колькасць вернікаў евангелісцкіх канфесій. У канцы XVIII ст. (1791 г.) на тэрыторыі ВКЛ пражывала 3 млн 850 тыс. чалавек, з іх да евангелісцка-лютэранскай і евангелісцка-рэфармацкай канфесій належала 60 тыс. (або 1,6 %)[1]. Стан сучаснай гістарычнай навукі дазваляе вылучыць колькасць вернікаў гэтых дзвюх канфесій па асобных беларуска-літоўскіх губернях толькі на пачатак 1840-х гадоў. Так, па звестках на 1842 г., у Віцебскай губерні іх было 13 426, Віленскай – 954, у Гродзенскай – 4277[2]. У Ковенскай губерні ў 1843 г. налічвалася 23 013 пратэстантаў, у тым ліку 16 646 лютэран і 6367 рэфарматаў[3]. З іх 344 пратэстанты (75 лютэран і 269 рэфарматаў) пражывала на тэрыторыі Новааляксандраўскага павета, частка якога ўваходзіць у склад сучаснай тэрыторыі Беларусі[4].

У пачатку 1860-х гадоў у пяці беларуска-літоўскіх губернях налічвалася 19 951 чалавек, якія адносіліся да евангелісцка-лютэранскай і евангелісцка-рэфармацкай канфесій. Найбольшая колькасць з іх (практычна адных лютэран) пражывала ў Віцебскай губерні – 12 420 чалавек, што складала 1,57 % ад агульнай колькасці насельніцтва гэтай губерні, у Гродзенскай – 5500 чалавек (0,6 %), Віленскай – 891 (0,1 %), Мінскай – 684 (0,07 %), Магілёўскай – 456 чалавек (0,05 %)[5]. Даволі вялікая колькасць вернікаў, што адносіліся да евангелісцкіх канфесій, як і раней, пражывалі ў Ковенскай губерні. Па даных на канец 1860-х гадоў, іх тут налічвалася 39 761 чалавек, або 3,5 % ад агульнай колькасці насельніцтва. 836 пратэстантаў (0,6 % ад усяго насельніцтва) пражывалі на тэрыторыі Новааляксандраўскага павета[6].

На працягу другой паловы XIX ст. колькасць вернікаў гэтых дзвюх канфесій ва ўсіх беларуска-літоўскіх губернях павялічылася больш чым у тры разы і склала звыш 143 627 чалавек, з якіх па-ранейшаму значная доля прыходзілася на лютэран. Найбольш хуткімі тэмпамі павялічвалася пратэстанцкае насельніцтва ў Новааляксандраўскім павеце Ковенскай губерні, а таксама ў Магілёўскай і Мінскай губернях. Па абсалютных колькасных паказчыках працягвала лідзіраваць Ковенская губерня, затым Віцебская*. Лютэранства спавядала латышскае і нямецкае насельніцтва, што пражывала на гэтай тэрыторыі; евангелісцка-рэфармацкую веру – палякі і беларусы, якія былі, як правіла, шляхецкага паходжання.

У царкоўна-адміністрацыйнай структуры евангелісцка-рэфармацкая і евангелісцка-лютэранская цэрквы мелі шмат агульнага, але былі і невялікія адрозненні.

---

[1] Alma Mater Vilnensis. – London, 1951. – S. 29, 66.

[2] Без-Корнилович. Военно-статистическое обозрение Российской империи. – СПб., 1852. – Т. 8, ч. 1: Витебская губерния. – С. 192; Норденстренг. Военно-статистическое обозрение Российской империи. – СПб., 1848. – Т. 9, ч. 2: Виленская губерния. – С. 30; Камберг. Военно-статистическое обозрение Российской империи. – СПб., 1849. – Т. 9, ч. 3: Гродненская губерния. – С. 96.

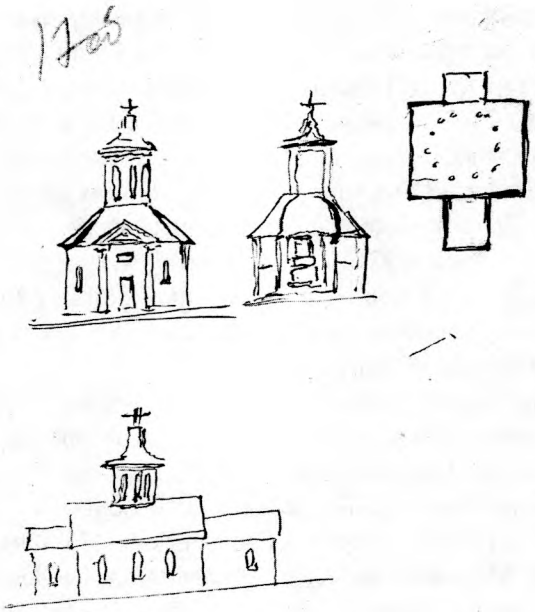
[3] КАА. – Ф. І-50. – Воп. 1. – Спр. 875. – Арк. 46.

[4] Тамсама. – Арк. 30.

[5] Яноўская В. В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг. – С. 63.

[6] Памятная книжка Ковенскай губернии на 1872 год. – Ковна, 1872. – С. 145.

* Падлічана намі паводле даных перапісу 1897 г. па адпаведных губернях.



Эскізная прапанова па праекце ўзвядзення новага будынка Мінскай кірхі (1830-я гады) (НГАБ)

Аснову царкоўнага ўладкавання лютэран складаў прыход. У яго ўваходзілі прыходская абшчына і пастар. Прыходскія абшчыны па сваіх правах былі неаднароднымі. У адных прыходах абшчына была самастойнай адзінкай, яе дзейнасцю кіравалі выбарныя органы – агульны сход і царкоўны савет (або калегія, канвент). У іншых – абшчыну прадстаўлялі патрон і землеўладальнікі. У першай палове XIX ст. лютэранскія кірхі, што былі цэнтрамі прыходаў, існавалі ў Гродне, Мінску, Слуцку, Віцебску, Полацку і Магілёве. Згодна са справаздачай аб стане евангелісцка-лютэранскай царквы за 1864 г., у 5 губернях дзейнічала 27 лютэранскіх цэркваў, у тым ліку галоўных – 7, прычэтных (прыпісных) – 8, шпітальных і хатніх – 1, малельных дамоў – 11. Па губернях яны размяркоўваліся наступным чынам: у Віцебскай – 9 (1 галоўная, 5 прычэтных, 3 малельныя дамы), у Магілёўскай – 1 галоўная, у Мінскай – 2 (галоўная і прычэтная), у Віленскай – 3 (галоўная, прычэтная, хатняя), у Гродзенскай – 12 (3 галоўныя, 1 прычэтная, 8 малельных дамоў)[1]. Найбольш разгорнутую структурную сетку мелі Віцебская і Гродзенская губерні. Так, у пачатку XX ст. (1909 г.) у Віцебскай губерні існавала 9 евангелісцка-лютэранскіх прыходаў (Дзвінскі, Віцебскі, Прэльскі, Крэйцбургскі, Люцынскі, Балаўскі, Стружанскі, Полацкі, Рэжыцкі). Лютэранскія кірхі на той час былі не ў кожным прыходзе. Праўда, у такім вялікім, як Крэйцбургскі, іх мелася нават тры. Але гэта хутчэй не правіла, а выключэнне з яго. Што тлумачыцца найперш заканадаўчымі складанасцямі пры пабудове новых неправаслаўных храмаў. Бу-

[1] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 5. – Спр. 18. – Арк. 16.

даўнічы статут, што меў сілу закона, патрабаваў: калі старыя пабудовы прыходзілі ў нягоднасць і на іх месцы трэба было ўзвесці новы будынак, то патрабавалася згода не толькі свецкіх улад, але і праваслаўных іерархаў[1]. Архіўныя матэрыялы паказваюць, што прайсці гэты шлях і атрымаць дазвол усіх інстанцый удавалася не кожны раз, нягледзячы на наяўнасць усіх неабходных умоў для будаўніцтва.

Некалькі прыходаў у сукупнасці ўтваралі пробсцкія акругі, якія знаходзіліся пад наглядам духоўнага саноўніка – пробста. Сукупнасць пробсцкіх акругаў утварала кансістарыяльную акругу. У пачатку 60-х гадоў XIX ст. у Расійскай імперыі існавала ўсяго 8 евангелісцка-лютэранскіх духоўных кансістарыяльных акруг. Пасля скасавання ў 1830 г. Віленскай лютэранскай кансісторыі ўсе 5 губерняў (Віленская, Віцебская, Магілёўская, Мінская, Гродзенская) увайшлі ў Курляндскую кансістарыяльную акругу.

У аснове царкоўнага ўладкавання евангелісцка-рэфармацкай царквы таксама ляжалі прыходы (пастараты). Яны, у сваю чаргу, аб'ядноўваліся ў дыстрыкты (акругі). У пачатку XIX ст. на тэрыторыі беларуска-літоўскіх губерняў існавалі 4 акругі: Беларуская, Віленская, Занёманская (пазней Гродзенская), Жмудская. У склад Занёманскага дыстрыкта ўваходзілі пастараты, цэнтры якіх (зборы – евангелісцка-рэфармацыйныя храмы) былі ў Ізабеліне, Ямне, Непакойчыцах, Брэсце, Асташыне, Беліцы, Зараі і Расне; Беларускага – Слуцку, Койданаве, Эйнаровічах, Копысі, капліцы ў Загаллі і Сямёнавічах; Віленскага – Вільні, Жупранах, Дзевялтове, Новым Месцы[2]. У 1830 г. у Віленскім дыстрыкце пастараты былі ў Вільні, Дзялтаве і Новым Месцы; Жмудскім – Кейданах, Келме, Біржах, Папілысу, Саламесцісе, Новых Радзівілішках, Швабішках; Гродзенскім – Ізабеліне, Расне, Непакойчыцах, Асташыне, Зараі, Беліцы; Беларускім – Слуцку, Загаллі, Койданаве, Эйнаровічах, Капылі, Копысі, Мінску, Сяменовічах[3].

Паводле даных Віленскай евангелісцка-рэфармацкай калегіі, у 1865 г. у Віленскай, Гродзенскай, Мінскай, Магілёўскай губернях было 17 цэркваў і 821 прыхаджанін. Па губернях гэтыя лічбы размяркоўваліся наступным чынам: у Віленскай губерні – 1 царква і 209 прыхаджан; Гродзенскай – 5 і 211; Мінскай – 10 і 353; Магілёўскай – 1 і 68. У Віленскай губерні існавала толькі 1 галоўная (або прыходская) царква, што знаходзілася ў Вільні. У Гродзенскай губерні іх было 5: 3 галоўныя (Расна Брэсцкага, Непакойчыцы Кобрынскага, Ізабеліна Ваўкавыскага паветаў), 1 прыпісная (Заблудава Брэсцкага павета) і 1 малітоўны дом. У Мінскай губерні дзейнічалі 4 галоўныя царквы (Слуцк, Капыль Слуцкага, Койданава Мінскага, Асташына Навагрудскага паветаў), 3 прыпісныя (в. Сямёнавічы і Пціч Ігуменскага, Загальск Бабруйскага паветаў) і 3 малельныя дамы. Адна галоўная царква існавала ў Магілёўскай губерні (Копысь)[4].

---

[1] НГАБ. – Ф. 1430. – Воп. 1. – Спр. 47603. – Арк. 1 адв.

[2] БУЛАН. Рукапісны аддзел. – Ф. 40. – Спр. 833. – Арк. 13.

[3] Baublys A. Lietuvos evangelikų reformatų bažnyčios sinodas. – Vilnius, 2006. – P. 137.

[4] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 5. – Спр. 16. – Арк. 5.

У 1873 г. Беларуская акруга была аб'яднана з Гродзенскай пад назвай Беларуская. Кіраванне ёю было даручана суперінтэнданту У. Мандзелеўскаму, які раней узначальваў Гродзенскую акругу. У 1886 г. у сувязі з адначасовай смерцю суперінтэнданта Мандзелеўскага і віцэ-суперінтэнданта Кавельмахера Беларуская акруга часова далучылася да Віленскай. Гэты «часовы» стан захоўваўся і ў пачатку XX ст. Да гэтага часу змянілася колькасць рэфармацыйных збораў. У Віленскай і Магілёўскай губернях, як і раней, заставалася па адной рэфармацкай царкве. А вось у Гродзенскай і Мінскай іх стала менш. У 1905 г. у Гродзенскай губерні дзейнічалі 3 царквы (2 галоўныя – у Ізабеліна і Непакойчыцах і 1 прыпісная – у Расне). У Мінскай губерні – 2 галоўныя (у Слуцку і Койданаве), 2 прыпісныя (у Асташыне і Сямёнавічах) і 1 малітоўны дом (у в. Кукавічы Слуцкага павета)[1].

Палітыка ў адносінах да духавенства і яе асаблівасці ў беларуска-літоўскіх губернях. За дзейнасцю пратэстанцкіх пастараў вёўся пастаянны нагляд з боку Трэцяга аддзялення*, якое ажыццяўляла функцыі дзяржаўнай палітычнай паліцыі (да 1880 г.) і ўключала ў сваю структуру другую экспедыцыю, што займалася рэлігійнымі злачынствамі і барацьбой з «неблагонадежными и подозрительными» святарамі[2]. У дачыненні да пратэстанцкіх пастараў гэта было асабліва актуальна, бо абсалютная большасць з іх была замежнага паходжання. Па законах Расійскай імперыі ўсе пастары павінны былі адпавядаць наступным умовам: а) быць падданым той краіны, дзе знаходзіўся прыход (замежныя жыхары дапускаліся з дазволу Міністэрства ўнутраных спраў і па прыняцці прысягі на рускае падданства); б) мець багаслоўскую адукацыю (пастарамі былі галоўным чынам выпускнікі факультэтаў багаслоўскіх навук Дзерпцкага ці Гельсінгфорскага ўніверсітэтаў); в) мець узрост не менш за 25 гадоў; г) належаць да свабоднага саслоўя.

Закон сцвярджаў: «Иностранцы в России могут только по распоряжению МВД и по представлении свидетельства о принятии ими подданства России получать дозволение занимать места пасторов»[3]. Імкненне аспрэчыць гэтае правіла з'явілася ў пачатку 1909 г., калі царкоўныя ўстановы евангелісцка-лютэранскай і евангелісцка-рэфармацкай канфесій узбудзілі сумеснае хадайніцтва аб дапушчэнні да пастарскіх пасад прапаведнікаў замежных краін без прыняцця імі расійскага грамадзянства, толькі на падставе прыняцця прысягі на вернасць службы[4]. Ваенна-палітычныя падзеі, што распачаліся ў хуткім часе, прымусілі ўлады прымаць зусім іншыя захады ў адносінах да святароў і вернікаў гэтых канфесій.

---

[1] БУЛАН. Рукапісны аддзел. – Ф. 40. – Спр. 882. – Арк. 2–4.

* Трэцяе аддзяленне «Собственной Е. И. В.» канцылярыі было створана ў 1826 г. і фактычна з'яўлялася вышэйшым органам палітычнай паліцыі да 1880 г., калі была рэарганізавана ў Дэпартамент дзяржаўнай паліцыі пры МУС.

[2] Лиценбергер О. А. Евангелическо-лютеранская церковь в Российской империи (XVI–XX вв.). – С. 94.

[3] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 5. – Спр. 7. – Арк. 27.

[4] НГАБ. – Ф. 1430. – Воп. 1. – Спр. 47603. – Арк. 2.

Іерархічная лесвіца рэфармацкага пасвячонага духавенства выглядала наступным чынам: генерал-суперінтэндант, суперінтэндант, віцэ-суперінтэндант, пастар, ад'юнкт-пастар, дыякан, лектар. На тэрыторыі Беларусі колькасць рэфармацкага духавенства была мізэрнай. Так, у 1851 г. у Мінскай, Віцебскай, Гродзенскай і Магілёўскай губернях налічвалася толькі 17 рэфармацкіх святароў[1]. У 1863 г. на 4 губерні (Віленскую, Гродзенскую, Магілёўскую, Мінскую) іх было 11. У Віленскай губерні – адзін генерал-суперінтэндант (узначальваў Віленскі евангелісцка-рэфармацкі сінод) і два пастары; у Гродзенскай – адзін суперінтэндант (узначальваў Гродзенскі дыстрыкт), адзін віцэ-суперінтэндант; у Мінскай – адзін суперінтэндант (узначальваў Беларускі дыстрыкт), адзін віцэ-суперінтэндант, два пастары, адзін лектар; у Магілёўскай – адзін лектар. У 1905 г. у гэтых 4 губернях было толькі 4 прадстаўнікі рэфармацкага духавенства (два ў Віленскай губерні – суперінтэндант і віцэ-суперінтэндант і па адным пастары ў Гродзенскай і Мінскай губернях)[2].

У склад іерархічнай лесвіцы пасвячонага лютэранскага духавенства ўваходзілі: генерал-суперінтэндант (або суперінтэндант), пробст, обер-пастар, пастар, віцэ-пастар, кан'юнкт-пастар, дыякан. Нягледзячы на значна большую колькасць лютэранскіх вернікаў, лютэранскіх святароў было таксама няшмат. Напрыклад, у 1851 г. у Мінскай, Віцебскай, Гродзенскай і Магілёўскай губернях налічвалася ўсяго 12 лютэранскіх святароў[3]. У 1864 г. у 5 губернях налічвалася 11 духоўных асоб лютэранскага веравызнання. У Віцебскай губерні іх было 4, у Магілёўскай – 1, у Мінскай – 1, у Віленскай – 2, у Гродзенскай – 3. Колькасць лютэранскага духавенства ў другой палове XIX – пачатку XX ст. заставалася прыкладна на такім жа ўзроўні, хоць колькасць цэркваў за гэты час некалькі павялічылася – іх стала 30 (у Віцебскай губерні – 11, у Магілёўскай – 3, у Мінскай – 1, у Віленскай – 3, у Гродзенскай – 12).

Парадак прызначэння пастараў у розных прыходах быў розны і вызначаўся асобымі правіламі прыходаў або прыватнымі асобамі, што прадстаўлялі прыход. У абавязкі пастара ўваходзіла: выкананне ўсіх царкоўных адпраў, нагляд за рэлігійнай адукацыяй моладзі, вядзенне метрычных і статыстычных ведамасцей, удзел у кіраванні царкоўнай маёмасцю прыхода. Пастар карыстаўся правамі асабістага дваранства, па царкоўных справах падвяргаўся царкоўнаму суду, карыстаўся тымі ж прывілеямі ў судовых адносінах, што і праваслаўныя святары.

У 1868 г. былі ўнесены некаторыя змены ў правілы евангелісцка-лютэранскіх і евангелісцка-рэфармацкіх прыходаў. Змены заключаліся ў наступным: ініцыятары Віленскага рэфармацкага сінода павінны былі загадзя паведамляць Галоўнаму начальніку края аб месцы і часе сваіх сходаў, нягледзячы на тое, што гэта і не прадугледжвалася законамі Расійскай імперыі. Што да евангелісцка-лютэранскіх сінодаў у кансістарыяльных акругах, то яны праз

[1] Кеппен П. Девятая ревизия о числе жителей в России в 1851 г. – СПб., 1857. – С. 28, 40, 83, 85.
[2] БУЛАН. Рукапісны аддзел. – Ф. 40. – Спр. 882. – Арк. 2–4.
[3] Кеппен П. Девятая ревизия о числе жителей в России в 1851 г. – С. 28, 40, 83, 85.

Галоўнага начальніка края павінны былі дастаўляць у Міністэрства ўнутраных спраў копіі пратаколаў пасяджэнняў[1].

Падвяргалася зменам і прававое рэгуляванне матэрыяльнага забеспячэння евангелісцкіх святароў. Лютэранскія пастары доўгі час атрымлівалі жалаванне ад казны. Так, у пачатку 50-х гадоў у Гродзенскім прыходзе пастар атрымліваў 450 руб., у Мінскім – 400, Магілёўскім – 114, Полацкім – 400, Віцебскім – 150, Беластоцкім – 200, Віленскім – 450 руб. Па ўказе ад 18 ліпеня 1853 г. іх жалаванне было выключана з дзяржаўных расходаў, і з 1854 г. лютэранская царква павінна была ўтрымліваць сваё духавенства за свой кошт[2].

У 1860-я гады і да пачатку XX ст. галоўнымі крыніцамі даходаў лютэранскай царквы былі: 1) сумы, якія штогод адпускаліся ўрадам на ўтрыманне свяшчэнна- і царкоўнаслужыцеляў; 2) царкоўная маёмасць, якая давала працэнты з даходаў; 3) ахвяраванні прыватных асоб на карысць асобных цэркваў або дабрачынных устаноў. Даходы з усіх гэтых крыніц пастаянна раслі. У 1868 г. на ўтрыманне евангелісцка-лютэранскага ведамства, уключаючы кансісторыі, было асігнавана 63 127 руб., у 1877 г. – 114 614 руб. Маёмасць лютэранскай царквы (усіх 8 кансістарыяльных акругоў Расійскай імперыі) у 1868 г. ацэньвалася ў 5 232 230 руб., у 1876 г. – 7 409 409 руб. Ахвяраванні багатых прыхаджан толькі за 5 гадоў (1868–1872) склалі 201 909 руб. 91 кап. Акрамя гэтага былі падараваны 2 дамы коштам 34 500 руб. Сярод найбольш буйных ахвяраванняў па беларускай тэрыторыі можна назваць ахвяраванне 20 дзесяцін зямлі латышскаму прыходу ў Грудзінаўцы (Магілёўская губерня)[3].

Кіраванне маёмасцю лютэранскіх цэркваў знаходзілася непасрэдна ў руках царкоўных саветаў (інакш, калегій ці канвентаў), якія меліся пры кожнай царкве і карысталіся амаль поўнай незалежнасцю. Вышэйшы нагляд ажыццяўляла евангелісцка-лютэранская Генеральная кансісторыя. Зразумела, што капіталы розных цэркваў былі неаднолькавыя. Найбольш заможнымі з іх у Расійскай імперыі былі цэрквы Св. Пятра і Св. Ганны ў С.-Пецярбургу, якія мелі капіталы каля 200 тыс. руб. У Беларусі такіх заможных цэркваў не існавала[4].

Жалаванне евангелісцка-рэфармацкага духавенства ў другой палове XIX ст. было прыкладна на ўзроўні праваслаўнага. Праўда, павышаліся стаўкі ў дадзеным выпадку не ў залежнасці ад класнасці прыхода, а ад тэрміну службы. У распараджэнні Віленскага евангелісцка-рэфармацкага сінода знаходзіліся царкоўныя і дабрачынныя капіталы (каля 150 тыс. руб.) і штогод адпускаемыя з казны ўзамен даходаў з маёнткаў 9383 руб.[5] Зыходзячы з гэтых сум, у 1886 г. канон Віленскага евангелісцка-рэфармацкага сінода ўстановіў пастаянныя штаты для духавенства. Згодна са штатам назначалася: кожнаму рукапаложанаму ў пастары на працягу першых пяці гадоў службы – 500 руб., пасля пяці гадоў –

[1] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 5. – Спр. 46. – Арк. 15.

[2] Тамсама. – Спр. 615. – Арк. 57, 63.

[3] Тамсама. – Воп. 10. – Спр. 859. – Арк. 348–349, 351–352.

[4] Тамсама. – Воп. 150. – Спр. 4. – Арк. 1 адв.

[5] Тамсама. – Арк. 2.

550, звыш дзесяці – 600, пятнаццаці – 650, дваццаці – 700 руб. Далей жалаванне не павышалася. Віцэ-суперінтэнданты за пасаду атрымлівалі прыбаўку да жалавання па 150 руб., суперінтэнданты – па 300 руб. Генерал-суперінтэндант меў прыбаўку да жалавання суперінтэнданта ў 200 руб. Прыбаўкі за ўсе вышэйназваныя пасады прызначаліся толькі на тэрмін выканання абавязкаў. Дыяканы атрымлівалі па 400 руб. у год і кватэру[1]. У аклад уваходзіла толькі штатнае жалаванне пастара без уліку дадатковых крыніц, такіх, як даходы з царкоўных уладанняў або за выкананне духоўных адпраў.

У адносінах пенсійнага забеспячэння пастараў рэфармацкай царквы ў 1888 г. сінод прыйшоў да наступнага заключэння: «1) пастор во время рукоположения дает обет посвятить всю свою жизнь служению в пасторском звании своей церкви и поэтому не имеет права подавать в отставку и требовать пенсионного обеспечения; 2) в случае тяжелой болезни, которая не дает возможности исполнять свои обязанности, синод освобождает такого пастора от должности, а если посчитает необходимым, может назначит ему пожизненное жалованье...»[2].

Новыя аспекты заканадаўчага рэгулявання дзейнасці евангелісцкіх канфесій у канцы XIX – пачатку XX ст. Спрэчныя моманты ў рэгуляванні дзейнасці евангелісцкіх канфесій узніклі ў сувязі з распаўсюджваннем сярод насельніцтва Расійскай імперыі, у тым ліку і на тэрыторыі Беларусі, сектанцтва. У канцы 1870-х гадоў у Гомельскім павеце Магілёўскай губерні былі выяўлены прыхільнікі штундызму, які быў занесены сюды з паўднёвых раёнаў, куды жыхары павета адпраўляліся на заробкі. У 1880-я гады штундысты з'явіліся ў Рагачоўскім павеце, у 1888 г. – у Віцебскай губерні. Але прынятыя меры (тры паслядоўнікі штундызму былі пазбаўлены маёмасці і высланы ў Закаўказзе, двое адпраўлены ў турму) спынілі яго распаўсюджванне. У 1894 г. штундызм быў аб'яўлены ў Расійскай імперыі па-за законам. Як указвалася ў палажэнні Камітэта міністраў, «штундысты <...> прапаведуюць сацыялістычныя прынцыпы <...> агульную роўнасць, раздзел маёмасці <...> іх вучэнне падрывае асновы праваслаўнай веры»[3]. Пасля пастановы штундысцкі рух пайшоў на спад. У Магілёўскай губерні, напрыклад, перайшлі ў праваслаўе 52 штундысты[4]. З цягам часу штундызм практычна перастаў існаваць і зліўся з баптызмам.

У канцы XIX – пачатку XX ст. найбольш паслядоўнікаў меў баптызм. У беларуска-літоўскіх губернях баптысты з'явіліся спачатку ў Коўне, а потым у Вільні і Гродне. У Віцебскай губерні баптысты пражывалі ў Дзвінскім, Люцынскім і іншых паветах[5]. Яшчэ ў дасавецкія часы даследчыкі адзначалі,

---

[1] Каноны Виленского евангелико-реформатского Синода. 1868–1898. Канон 4. – Вильна, 1886. – С. 38 об.

[2] Тамсама. Канон 6. – Вильна, 1888. – С. 47.

[3] Цыт. па: Наш радавод. – Гродна, 1993. – Кн. 4, ч. 3. – С. 659.

[4] Обзор Могилёвской губернии за 1894 год. – Могилёв, 1895. – С. 31.

[5] НГАБ. – Ф. 1430. – Воп. 1. – Спр. 47603. – Арк. 27.

што баптызм у беларуска-літоўскіх губернях – нямецкага паходжання. У беларускіх губернях ён звычайна распаўсюджваўся сярод нямецкіх каланістаў і латышоў. Часцей за ўсё баптыстамі станавіліся лютэране. Але сярод іх былі і іншыя, нават «еврейский элемент», што, праўда, сустракалася вельмі рэдка[1].

Царскі ўрад быў занепакоены пашырэннем баптысцкага вучэння. У сувязі з гэтым у 1879 г. быў выдадзены сенацкі ўказ, які рэгуляваў дзейнасць баптысцкіх абшчын. Да ўказа дадаваліся часовыя правілы аб вядзенні метрычных запісаў шлюбаў, нараджэння і смерці. Гэтыя запісы павінны былі весці мясцовыя грамадзянскія ўлады. Інструкцыя па вядзенні метрычных кніг для запісаў шлюбаў, нараджэння і смерці баптыстаў былі зацверджаны міністрам МУС 15 жніўня 1879 г.

Адным з кірункаў палітыкі было таксама імкненне стрымаць колькасны рост вернікаў і малітоўных дамоў для баптыстаў. Так, у сакавіку 1905 г. баптысты г. Дзвінска падалі прашэнне аб дазволе заснаваць малітоўны дом ва ўласным доме Зорына. На запыт Віцебскага губернатара аб стане будынка прыйшоў адказ Дзвінскага паліцмайстра: «Дом ветхий, опасный в пожарном отношении и вообще не соответствует своему назначению»[2].

Крыху пазней, чым штундызм і баптызм, у Беларусі з'яўляецца евангельскае хрысціянства. У 1882 г. паслядоўнікі гэтага вучэння былі выяўлены ў Чачэрску Гомельскага павета. Да іх належала княгіня Чарткова. У маёнтку яе бацькі, які знаходзіўся ў Чачэрску, праходзілі сходы. Абшчына атрымлівала дапамогу з Санкт-Пецярбурга[3].

Што да адвентызму сёмага дня, то пранікненне яго вучэння на тэрыторыю Расійскай імперыі адносіцца да канца XIX ст., калі ў 1897 г. обер-пракурор Св. Сінода паведаміў аб існаванні прыхільнікаў гэтага вучэння ў Валынскай губерні. У Беларусі яны з'явіліся пазней. Шырокае распаўсюджванне адвентысты сёмага дня, як, зрэшты, і іншыя, атрымалі пасля ўказа 17 красавіка 1905 г. аб верацярпімасці, калі змяніліся ўмовы іх жыццядзейнасці.

Для губернскіх уладных структур беларускай тэрыторыі гэта быў новы, яшчэ невядомы ў прававых адносінах аспект узаемадачыненняў, што іншым часам і выкарыстоўвалі духоўныя асобы ў сваіх мэтах. Так, у красавіку 1903 г. у віцебскае губернскае праўленне паступіла калектыўная скарга ад 8 сем'яў баптысцкага веравызнання (Дзвінскі павет). Яны скардзіліся на Лівенгофскае валасное праўленне, якое адмаўлялася весці метрычныя кнігі на іх (запісы аб нарадзіўшыхся, заключэнні шлюбаў, памерлых). У адказе віцебскага губернатара гаварылася: «Ходатайство о ведении <...> метрических книг <...> не подлежит удовлетворению ввиду того, что просители официально числятся лютеранами и в баптизм перешли без разрешения господина министра внутренних дел, как это требуется ст. 82 Уст. о пред. и прес. прест. Т. XIV изд. 1890 года»[4].

[1] Миловидов А. И. Современное штундо-баптистское движение в Северо-Западном крае. – Вильна, 1910. – С. 7.

[2] НГАБ. – Ф. 1430. – Воп. 1. – Спр. 47603. – Арк. 40.

[3] Наш радавод. – Кн. 4, ч. 3. – С. 663.

[4] НГАБ. – Ф. 1430. – Воп. 1. – Спр. 45855. – Арк. 6.

Прапаведнік баптыстаў Янсан выразіў нязгоду з рашэннем губернатара, сцвярджаючы, што «баптизм не есть особое исповедание, совершенно отличное от лютеранского»[1]. Адпаведна пераход з лютэранства ў баптызм, на яго думку, не з'яўляўся пераходам з аднаго веравызнання ў другое і не патрабаваў дазволу міністра, а метрычныя кнігі павінны весціся на падставе інструкцыі ад 15 жніўня 1879 г. Згодна з ёй, вядзенне метрычных кніг баптыстаў, што пражывалі ў Віцебскай губерні, ускладвалася на валасныя праўленні[2].

Місіянерская дзейнасць. У Расійскай імперыі яшчэ з часоў Пятра I любыя спробы, накіраваныя на перакананне праваслаўных перайсці ў іншую веру, лічыліся недапушчальнымі. Гэтае законапалажэнне было яшчэ раз пацверджана статутам 1832 г. адносна пратэстанцкіх канфесій. Толькі часова пры Аляксандры I урад змякчыў жорсткасць выканання гэтых нормаў, калі зацікаўленасць у Біблейскім таварыстве прымусіла дазволіць хрысціянскую прапаганду спачатку братам-гернгутэрам сярод паволжскіх калмыкаў (1815–1832 гг.), а затым англійскім пратэстанцкім місіянерам у Забайкаллі (1818–1840 гг.)[3].

У сакавіку 1812 г. у Пецярбург прыбыў з хадайніцтвам аб адкрыцці Біблейскага таварыства ў Расійскай імперыі англійскі пастар Джон Патэрсан, якога падтрымаў міністр народнай асветы і духоўных спраў князь А. Галіцын[4]. Расійскае біблейскае таварыства было заснавана ў 1812 г. па ўзоры Брытанскага і Замежнага біблейскага таварыства (заснавана ў 1804 г.) для перакладаў, друкавання і распаўсюджвання Бібліі. І пры тым, як пісаў А. Пыпін: «Библию чистой, без всяких примечаний и объяснений, которые могли бы придать ей какую бы то ни было конфессиональную односторонность, следовательно Библию, которая могла бы быть принята всевозможными христианскими вероисповеданиями»[5].

У 1816 г. аддзяленні таварыства былі адкрыты ў Вільні, Магілёве і Віцебску, у 1817 г. – Мінску і Гродне. Актыўны ўдзел у стварэнні беларускіх аддзяленняў прыняў агент Расійскага і Брытанскага біблейскіх таварыстваў пастар Р. Пінкертон. Па яго звестках, беларускія аддзяленні Расійскага біблейскага таварыства да 1822 г. распаўсюдзілі кнігі Святога Пісання: у Віцебскай губерні – 343 экз., Мінскай – 424, Магілёўскай – 3200 экз.

Але ў хуткім часе сітуацыя змянілася: А. Галіцын быў адхілены ад усіх пасад, а Расійскае біблейскае таварыства было абвінавачана ў імкненні стварыць адзіную хрысціянскую царкву, неўважлівых адносінах да пануючай праваслаўнай царквы, распаўсюджванні сектанства і падрыхтоўцы да рэвалюцыі. У 1826 г. біблейскае таварыства было забаронена[6]. Пазней міністр

[1] НГАБ. – Ф. 1430. – Воп. 1. – Спр. 45855. – Арк. 8 адв.

[2] Тамсама. – Арк. 27.

[3] История Русской Церкви. – Т. 8, ч. 2. – С. 351–352.

[4] Федоров В. А. Русская православная церковь и государство. Синодальный период. 1700–1917. – М., 2003. – С. 186.

[5] Пыпин А. Н. Религиозные движения при Александре I. – Пг., 1916. – С. 4.

[6] Кузняева С. А. Российское библейское общество в Белоруссии // Наш радавод. – Кн. 4, ч. 3. – С. 603–608.

народнай асветы адмірал А. С. Шышкоў так пісаў аб прычынах закрыцця біблейскіх таварыстваў: «Переводы сделаны на скорую руку, что дает повод к искажению Святого Писания, и следовательно превратныя толкования <...>. Существование Библейских обществ открывает благовидный способ к тайным сношениям корреспондентов с иностранными обществами»[1].

Такім чынам, пратэстанцкія канфесіі ў беларуска-літоўскіх губернях у канцы XVIII – пачатку XX ст. атрымалі далейшае развіццё, хоць па-ранейшаму займалі вельмі невялікае месца, як у колькасных адносінах, так і па значнасці іх ролі сярод іншых хрысціянскіх канфесій. Царскі ўрад імкнуўся рэгламентаваць і абмежаваць іх дзейнасць, але асаблівых ганенняў не праводзіў.

2.6. Палітыка ў адносінах да іўдзеяў

Выпрацоўка заканадаўчай базы. Пасля падзелаў Рэчы Паспалітай Расійская імперыя атрымала новую групу нехрысціянскага насельніцтва – яўрэяў і новую рэлігію – іўдаізм. Так, у канцы XVIII ст. на тэрыторыі ВКЛ з агульнай колькасцю насельніцтва 3 млн 850 тыс. яўрэі складалі 385 тыс., а караімы (якія таксама спавядалі іўдаізм) – 5 тыс. чалавек[2]. Маючы на ўвазе рэлігійную і нацыянальную ідэнтыфікацыю («іўдзей» – «яўрэй»), па адных звестках, пасля 1795 г. колькасць яўрэйскага/іўдзейскага насельніцтва ў заходніх губернях складала 300 тыс.[3], па іншых – каля 1 млн чалавек. Разыходжанні ў статыстычных даных тлумачацца тым, што кагалы ў мэтах змяншэння аб'ёму падаткаў давалі недакладныя звесткі аб колькасці яўрэйскага насельніцтва. Разам з тым на працягу XIX – пачатку XX ст. назіралася тэндэнцыя павелічэння колькасці яўрэяў[4]. Такое становішча патрабавала ад ўрада вырашэння яўрэйскага пытання, якое ўжо нельга было абмежаваць высылкай за межы дзяржавы, як гэта было ў часы праўлення Елізаветы. Неабходна было выпрацаваць заканадаўчую базу, якая б вызначыла прававое становішча яўрэяў у дзяржаве, іх узаемаадносіны з дзяржавай і мясцовым насельніцтвам у месцах сумеснага пражывання.

Урад Расійскай імперыі мала ведаў аб гісторыі, звычаях і традыцыях яўрэйскага народа, асабліва, калі гэта датычыла яго рэлігіі – іўдаізму. Таму спа-

[1] Записки, мнения и переписка адмирала А. С. Шишкова. – Берлин, 1870. – Т. 2. – С. 296, 297.

[2] Szadkowski Z. Geografia ziem W.K-Litewskiego // Alma Mater Vilnensis. – S. 29.

[3] Фельдман Д. З. Страницы истории евреев России. XVIII–XIX веков. Опыт архивного исследования. – М., 2005. – С. 81.

[4] Так, у пачатку 1860-х гадоў на тэрыторыі Віцебскай, Мінскай, Магілёўскай, Віленскай, Ковенскай і Гродзенскай губерняў пражывалі 559 364 яўрэяў (Staliūnas D. Making Russians. Meaning and Practice of Russifications in Lithuaniaand Belarus after 1863. – Amsterdam; New York, 2007. – P. 111). Па перапісе 1897 г. у пяці губернях пражывалі 1 209 815 яўрэяў, з іх у Віленскай губерні – 204 686 чалавек; у Віцебскай – 176 629; у Гродзенскай – 280 489; у Мінскай – 345 015; у Магілёўскай – 203 946 чалавек (Наличие населения обоего пола по уездам и городам с указанием преобладающих вероисповеданий и главнейших сословий. – С. 3–4, 9, 17–18). У 1866 г. у гарадах яўрэі складалі 47,7 % гарадскога насельніцтва, у 1897 г. – 53,5 % (Рацько А. Нацыянальны склад насельніцтва гарадоў Беларусі па матэрыялах перапісу 1897 г. // Ісламская культура татараў-мусульман Беларусі, Літвы і Польшчы і яе ўзаемадзеянне з беларускай і іншымі культурамі. – Ч. 1. – С. 108).

чатку ён не жадаў умешвацца ў гэтую не зразумелую для яго вобласць, пакінуўшы разгляд і вырашэнне рэлігійных пытанняў кагалам[1]. Але пачаліся спрэчкі і рознагалоссі ўнутры кагалаў. Так, у 1773 г. магілёўскі купец Б. Шпеер падаў на імя Кацярыны II запіску, у якой выступіў супраць кагалаў. Ён пісаў, што рабінства амаль у кожным мястэчку аддавалася «на откуп». У выніку рабінскія пасады займалі амаральныя людзі, а ўлада кагалаў будавалася «на интригах, прихотях и всегда была предметом ненасытному сребролюбию таковых людей и их покровителей». Таму «некоторые люди обогащаются во время, когда большая часть народа приходит в совершенную бедность и обременяется незаслуженными долгами»[2].

З 26 жніўня да 6 верасня 1773 г. дэпутаты ад кагалаў Полацкай, Дзвінскай і Віцебскай правінцый Пскоўскай губерні сабраліся ў Полацку. Губернатар М. Крэчэтнікаў абвінавацiў рабінаў у прагнасці і своекарыслівасці, папракаў іх за тое, што яны выкарыстоўвалі херэм (адлучэнне ад сінагогі), каб дабіцца станоўчых вынікаў у справах, якія не мелі дачынення да рэлігіі. Ён прапанаваў шэраг мер па паляпшэнні становішча, згодна з якімі ад рабінаў патрабавалі, каб яны не змешвалі рэлігійныя справы са свецкімі і выкарыстоўвалі херэм толькі ў выключных выпадках. Кожная абшчына павінна была заснаваць школу пад наглядам рабіна, будаваць бальніцы і ўтрымліваць іх на дабрачынныя ахвяраванні. Усе пахавальныя таварыствы, якія даўно выклікалі скаргі з-за свайго самавольства, павінны былі весці справаздачы[3].

На сходзе было складзена «Учреждение о кагалах» (Б. Шпеер пераклаў яго на рускую мову), згодна з якімі рабіны павінны былі выбірацца пажыццёва з старшын і кандыдатаў. Разам з суддзямі рабін разбіраў духоўныя справы, грашовыя спрэчкі, адносіны з іншаверцамі. За адпраўленне паслуг ён атрымліваў палову судовых даходаў[4].

У 1783 г. Кацярына II загадала свайму сакратару графу А. Безбародку перадаць генерал-пракурору прашэнне, якое падалі ёй «от жительствующих в городах белорусских еврейского закона, о разных их нуждах»[5]. У прашэнні яўрэі дабіваліся стварэння асобых судоў, падымалі пытанне аб прысязе і падсуднасці сваіх духоўных спраў і інш. Разгледзець правы яўрэйскіх абшчын і вызначыць урадавую палітыку на будучы час павінен быў Сенат. Прааналізаваўшы наяўныя дакументы, Сенат 7 мая 1786 г. вынес заключэнне:

[1] Кагал (іўрыт – кахал, кехіла) – у перакладзе «абшчына», у больш вузкім сэнсе – яе праўленне. Кагалы існавалі ў гарадах і мястэчках. Акрамя кагалаў былі і прыкагалкі ў тых населеных пунктах, дзе колькасць яўрэйскага насельніцтва была невялікай. У Расійскай імперыі існавалі губернскія і павятовыя кагалы. Кагал ажыццяўляў кантроль за рэлігійным жыццём, адказваў за сінагогу, могілкі, рытуальны забой жывёлы, мікву, наглядаў, каб жыццё абшчыны адпавядала законам Галахі, за кваліфікацыяй настаўнікаў у хедарах, аплачваў вучобу дзяцей беднякоў, утрымліваў Талмуд-Торы, ведаў зборам падаткаў (Западные окраины Российской империи. – М., 2006. – С. 310–311, 335).

[2] Анищенко Е. К. Черта оседлости. – Минск, 1998. – С. 32.

[3] Клиер Дж. Д. Россия собирает своих евреев. Происхождение еврейского вопроса в России. 1772–1825. – М.; Иерусалим, 2000. – С. 113–114.

[4] Анищенко Е. К. Черта оседлости. – С. 38–41.

[5] Голицын Н. Н. История русского законодательства о евреях. – СПб., 1886. – Т. 1. – С. 113.

дапускаць яўрэяў да прысягі па абрадах іх веры. Але ў заснаванні асобых яўрэйскіх судоў было адмоўлена, адзначыўшы, што «по делам, до еврейского духовенства касающихся и до обрядов по их вере – предоставить судиться и, по прежнем основании, в учреждении для сего уездных и губернских кагалов»[1]. Гэтым указам замацоўвалася нежаданне ўрада ўмешвацца ва ўнутранае, грамадскае і рэлігійнае жыццё яўрэйскага насельніцтва[2].

Тым не менш час ад часу ўраду прыходзілася ўмешвацца ва ўнутраныя справы іўдзеяў. Асабліва, калі спрэчкі прымалі даволі востры характар, як, напрыклад, гэта адбывалася падчас супрацьстаяння артадаксальных іўдзеяў і хасідаў. У выніку расколу на артадаксальны іўдаізм і хасідызм у гарадах і мястэчках (Любавічы, Мінску, Століне, Ляхавічах, Койданаве і інш.) узніклі буйныя цэнтры хасідызму. Паміж хасідамі і прыхільнікамі артадаксальнага іўдаізму разгарнулася вострая барацьба ў форме ўзаемных даносаў, памфлетаў, адлучэння хасідаў ад сінагогі і інш. У некаторых гарадах адбыліся пагромы хасідскіх дамоў. У 1794 г. мінскі кагал зачыніў малітоўны дом хасідаў. Вясной 1796 г. у Вільні адбылося пасяджэнне рабінаў і прадстаўнікоў кагалаў, якія заклікалі на барацьбу з хасідамі. У 1798 г. у Пецярбург прыйшоў данос, які зыходзіў ад віленскіх праціўнікаў хасідаў. У даносе рабін Шнеўр Залман і яго прыхільнікі называліся палітычнымі злачынцамі, шкоднымі для дзяржавы. Шнеўр Залман і сем хасідаў былі арыштаваны і адпраўлены ў лістападзе 1798 г. у Пецярбург. Многіх хасідаў заключылі ў мясцовыя турмы. Глава хасідаў прадстаў перад Тайнай экспедыцыяй. Але Павел I не знайшоў у паводзінах хасідаў нічога шкоднага для дзяржавы і загадаў вызваліць усіх зняволеных. Праўда, за імі быў устаноўлены нагляд паліцыі[3].

У 1799 г. Г. Дзяржавін быў накіраваны Сенатам даследаваць скаргі яўрэяў на ўладальніка Шклова С. Зорыча. Падрыхтаваны Дзяржавіным даклад «Мнения об отвращении в Белоруссии голода и устройстве быта евреев» паказваў рабінаў даволі адмоўна. На яго думку, «в некоторых из кагалов и школ находятся у них раввины, называемые ими каббалистами. Прогностичеством, чародействами доводят они простой народ до предпринимаемой ими цели. В оных кагалах устанавливаются херемы, т. е. страшные заклинания на все их общества в хранении кагалом тайны. Исполняются или теперь только запрещаемы бывают христианские кровопролития»[4]. У сваім дакладзе ён таксама коратка закрануў хасідызм, назваўшы хасідаў «раскольниками»[5].

У 1799 г. Віленскі губернатар І. Фрызель у дакладзе Сенату паказаў жорсткую карціну рэлігійнага жыцця яўрэяў. Ён быў сведкам распаду іх адзінства

---

[1] Голицын Н. Н. История русского законодательства о евреях. – Т. 1. – С. 119.

[2] Тамсама. – С. 121.

[3] Грыгор'ева В. В., Завальнюк У. М., Навіцкі У. І., Філатава А. М. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII–XX ст.). – С. 137.

[4] Державин Г. Сочинения. – СПб., 1872. – Т. 7. – С. 254–257.

[5] Клиер Дж. Д. Россия собирает своих евреев. Происхождение еврейского вопроса в России. 1772–1825. – С. 166, 178.

пад уплывам хасідызму і прыйшоў да высновы, што «рассматривая таким образом евреев, нельзя сказать, чтобы всякий, кто носит еврейское платье и не приступает к вере христианской, был одного исповедания»[1].

Не менш складаную праблему ўяўлялі сабой раннія шлюбы ў яўрэяў, бывалі нават выпадкі заключэння шлюбаў паміж сямігадовымі дзецьмі. Віленскі губернатар І. Фрызель выказаўся за абмежаванне шлюбнага ўзросту 20 гадамі, пры ўмове, што мужчына мог утрымліваць сям'ю. Ён настойваў на тым, што асвету яўрэяў патрэбна пачынаць з рэфармавання іх веры. Улады, пісаў ён, павінны і далей праяўляць верацярпімасць і дазваляць яўрэям мець усе законныя прывілеі ў рэлігійным жыцці, адначасова прымаючы меры, каб перапыніць рэлігійнае супрацьстаянне ў яўрэйскім грамадстве[2].

У 1802 г. пачаў сваю дзейнасць Яўрэйскі камітэт, які павінен быў падрыхтаваць звод законаў у адносінах да яўрэяў. У склад гэтага камітэта ўвайшлі міністр юстыцыі Г. Дзяржавін, князь А. Чартарыйскі, граф С. Патоцкі, граф В. Зубаў, міністр унутраных спраў граф В. Качубей, прадстаўнікі ад яўрэяў – А. Перацц, Л. Неваховіч, Н. Ноткін[3]. У камітэт былі запрошаны таксама дэпутаты ад усіх губернскіх кагалаў.

Вынікам работы камітэта стала прыняцце ў 1804 г. «Положения о евреях». Асноўныя ідэі былі запазычаны ў аўстрыйскага імператара Іосіфа II, ідэолага яўрэйскага еўрапейскага руху асветніцтва М. Мендэльсана з Берліна. У палажэнні знайшоў таксама адлюстраванне і праект Г. Дзяржавіна, які прадугледжваў увядзенне нацыянальнага сходу рабінаў і славутых яўрэяў – Сінедрыёна*. Палажэнне зберагала права выбару рабінаў, але пры зацвярджэнні іх кандыдатаў губернскім праўленнем. У асобным артыкуле адзначалася, што рабін павінен: «надзирать за обрядами веры и судить все споры, относительно религии»[4]. Разам з тым забаранялася выкарыстоўваць херэм. Рабінаў выбіралі на тры гады. І так як гэта пасада лічылася ганаровай, а не даходнай, то рабіны не маглі патрабаваць узнагароджання за правядзенне абрадаў, а толькі атрымліваць жалаванне ад яўрэйскага грамадства[5]. Палажэнне 1804 г. узаконіла рэлігійны раскол у яўрэйскім грамадстве. Яно дазволіла хасідам мець свае сінагогі і хедары, выбіраць рабінаў[6].

Новыя змены ў заканадаўства ўнесла «Положение о евреях» 1835 г., якое пашырыла абавязкі рабінаў. Яны павінны былі не толькі наглядаць за рэлігійным жыццём, але і накіроўваць яўрэяў да захоўвання маральных абавязкаў і падпарадкавання абшчын дзяржаўным законам і загадам улад. Аднак хутка

---

[1] Клиер Дж. Д. Россия собирает своих евреев. Происхождение еврейского вопроса в России. 1772–1825. – С. 158.

[2] Тамсама. – С. 156, 158, 161–162.

[3] Западные окраины Российской империи. – С. 315.

* Сінедрыён – сход мудрацоў у Іерусаліме.

[4] Гессен Ю. Раввинат в России // Еврейская энциклопедия. – СПб., б.г. – Т. 13. – С. 230.

[5] Тамсама.

[6] Грыгор'ева В. В., Завальнюк У. М., Навіцкі У. І., Філатава А. М. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII–XX ст.). – С. 137.

высветлілася, што жыццёвыя сітуацыі не адпавядаюць тым устаноўкам, якія былі вызначаны палажэннем.

27 снежня 1840 г. быў зацверджаны «Комитет для определения мер коренного преобразования евреев в России» (Яўрэйскі камітэт). Яго старшынёй быў прызначаны міністр дзяржаўных маёмасцей граф П. Кісялёў. У Вільні, Кіеве, Віцебску, Адэсе, Палтаве і Мітаве былі створаны асобныя камітэты, якія адзначылі, што выбраныя яўрэйскімі грамадствамі і зацверджаныя кіраўніцтвам губерняў рабіны не выконваюць сваіх функцый. Яны існуюць толькі для віду, бо ва ўсіх грамадствах акрамя іх існуюць так званыя духоўныя рабіны, якія займаюцца тлумачэннем закона, прысутнічаюць пры богаслужэнні, праводзяць абрады, скасоўваюць шлюбы, удзельнічаюць у розных разборках[1].

У запісцы «Об устройстве еврейского народа в России» (1840 г.) П. Кісялёў пісаў аб неабходнасці стварэння з рабінаў яўрэйскага «духовного сословия» па еўрапейскім узоры[2]. Ён прапанаваў рэформу, згодна з якой неабходна было заснаваць школы «в духе противоположном нынешнему талмудическому учению»; скасаваць кагалы, падпарадкаваўшы яўрэяў агульнаму кіраванню; увесці інстытут губернскіх рабінаў, якія б атрымлівалі грошы ад казны; забараніць нашэнне традыцыйнага адзення; даць яўрэям магчымасць вярнуцца да земляробства. «Положение» (1844 г.) падпарадкавала яўрэйскае насельніцтва агульнаму кіраванню і скасавала кагалы з мэтай набліжэння яўрэйскага жыцця да агульнаімперскіх стандартаў. Але поўнасцю гэтая рэформа так і не была здзейснена.

Указам ад 13 лістапада 1844 г. было вырашана заснаваць два рабінскія вучылішчы ў Вільні і Жытоміры. Пасля іх адкрыцця было аб'яўлена, што праз 20 гадоў ніхто не можа быць абраны рабінам (або быць настаўнікам у рэлігійных школах), не закончыўшы навучання ў адным з гэтых вучылішчаў. Зменьваліся і правілы выбару рабінаў: з 1857 г. імі маглі стаць толькі тыя асобы, хто закончыў курс у рабінскіх вучылішчах, у казённых яўрэйскіх вучылішчах 2-га разраду, або хто меў пасведчанне аб заканчэнні сярэдніх або вышэйшых вучэбных устаноў агульнага тыпу[3].

Указам ад 1 мая 1850 г. (пачаў дзейнічаць з 1 студзеня 1851 г.) уводзілася забарона на нашэнне яўрэямі традыцыйнага адзення. Генерал-губернатарам дазвалялася даваць дазвол яўрэям, за вызначаную плату, даношваць старое адзенне. Забарона таксама распаўсюджвалася на мужчынскія пейсы, а з красавіка 1851 г. жанчынам было забаронена галіць галаву і насіць парыкі пры ўступленні ў шлюб[4].

У 1840–1850-я гады ўрад зноў звярнуў увагу на хасідаў, пра дзейнасць якіх пачалі збіраць звесткі. Так, 4 студзеня 1840 г. кіраўніцтва Віленскага ваеннага губернатара паведамляла Гродзенскаму грамадзянскаму губерната-

[1] РДГА. – Ф. 1269. – Воп. 1. – Спр. 45. – Арк. 7–8.

[2] Долбилов М. Русский край, чужая вера: этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II. – С. 535.

[3] Гессен Ю. Раввинат в России. – С. 231.

[4] Дубнов С. М. Новейшая история еврейского народа (1789–1881). – СПб., 1914. – С. 525.

ру, што па іх звестках, у губерні існавала тайная яўрэйская секта хасідаў, якая ставіла сваёй мэтай звяржэнне дзяржаўнага ладу ў Расійскай імперыі. У лісце паведамлялася, што ў м. Рось Гродзенскага павета пастаянна жыў рабін хасідаў Ізраіль Бэрас дэ Рошэк. Кіраўніцтва загадвала, каб добранадзейныя чыноўнікі сакрэтна правялі расследаванне дзейнасці гэтай секты і асоб, якія да яе належалі[1]. 3 ліпеня 1850 г. была зацверджана сакрэтная інструкцыя генерал-губернатарам аб яўрэях, якіх выбіралі для асобных даручэнняў па справах яўрэйскай мовы. Інструкцыя адзначала, каб ні пад якім відам не паступалі на гэтыя пасады хасіды[2].

У 1852 г. рабінскай камісіі МУС на абмеркаванне было пастаўлена пытанне, якія меры могуць быць прыняты да забароны секты хасідаў? Усе члены камісіі аднагалосна прызналі, што «хасиды, не отличаются от прочих евреев особыми определенными догматами и обрядами веры, составляют только особую богословскую школу, а не секту, что собрания их у начальников, или цадиков, имеют религиозный характер, безвредны для нравственности и общественного спокойствия, что, наконец, принятие специальных полицейских мер против таких собраний могло бы только усилить фанатизм хасидов»[3].

31 сакавіка 1853 г. міністр унутраных спраў Д. Блудаў паведамляў міністру дзяржаўных маёмасцей графу П. Кісялёву, што ў яўрэйскіх абшчынах, акрамя духоўных рабінаў, былі яшчэ арцы-рабіны і магіды (арцы-рабіны – кіраўнікі хасідскай секты, магіды – хасідскія прапаведнікі; і тыя, іншыя тыя ж цадзікі). Яны складалі вышэйшае духоўнае «чиноначалие» яўрэяў і мелі важны рэлігійны ўплыў на сваіх аднаверцаў. Большай часткай яны вялі сваё паходжанне ад старажытных рабінаў. Менавіта яны пагарджалі вывучэннем рускай мовы, пазбягалі збліжэння і размоў з хрысціянамі, цураліся ўсялякіх адносін з расійскімі ўладамі, пад той зачэпкай, што прысвяцілі сябе выключна вывучэнню закона і свяшчэнных паданняў і што залежнасць іх ад свецкага ўрада можа пазбавіць іх у вачах аднаверцаў таго значэння, якое ў іх званні неабходна. Таму Кіеўскі, Віленскі і Адэскі камітэты палічылі, што патрэбна «начальников хасидской секты, признаваемых вредною по отклонению евреев от полезных знаний, подвергать строгой ответственности, если они осмелятся упражняться в кабалистике, в лечении больных посредством талисманов и в рассказах о чудесных будто бы действиях науки их для обольщения простого народа; воспретить собрания евреев в местах, где живут начальники хасидской секты; всякого еврея не избранного в раввины, и не утвержденного правительством, присваивавшего себе звание раввина или ученого по изобличении отдавать в рекруты, или по неспособности ссылать в Сибирь»[4].

У ліпені 1866 г. у Вільні пры генерал-губернатары была створана камісія «о преобразовании управления евреями» на чале з В. Тарасавым. У яе склад увайшлі дырэктар рабінскага вучылішча Н. Сабчакоў, некалькі русафільскі

[1] НГАБГ. – Ф. 1. – Воп. 20. – Спр. 344. – Арк. 1.
[2] РДГА. – Ф. 1269. – Воп. 1. – Спр. 45. – Арк. 90.
[3] Тамсама. – Арк. 17–18.
[4] Тамсама. – Арк. 7–9, 11–11 адв., 13.

настроеных маскілаў (маскілы – ад «маскілім» – паборнікі яўрэйскай асветы): літаратар Л. Леванда, выкладчыкі А. Воль, Я. Брафман, І. Герштэйн. У камісіі разгарнуліся спрэчкі наконт мовы. Члены камісіі падверглі крытыцы Міністэрства народнай асветы, паставіўшы яму ў віну цярпімасць у адносінах да нямецкай мовы ў сістэме асветы яўрэяў. Камісія разгледзела новыя тэндэнцыі ў рэлігійным жыцці яўрэяў, асабліва ў Пецярбургу, якія сведчылі аб схільнасці яўрэйскага насельніцтва да пратэстанцкай рэлігійнай культуры і адпаведна збліжэнні з немцамі. Таксама адзначалася, што некаторыя з рабінаў рабілі спробы пры богаслужэнні насіць адзенне лютэранскага пастара. Па даных камісіі больш частымі сталі выпадкі пераходаў адукаваных яўрэяў у лютэранства. Камісія выказала думку, што для таго каб руская мова стала больш распаўсюджанай сярод яўрэяў, патрэбна каб на гэтай мове яны размаўлялі дома, маліліся ў сінагогах, нават думалі[1].

Да восені 1869 г. быў падрыхтаваны праект рэформы «О духовных делах евреев вообще». Аўтары праекта імкнуліся надаць рабіну і яго памочнікам нейкі паўсвяшчэнніцкі сан, падпарадкаваўшы ім традыцыйныя пасады, а сінагозе надаваліся атрыбуты прыходскага храма, забараняліся «общественные молитвы и богомоления» ў іншых традыцыйных малітоўных дамах. У адміністрацыйных адносінах рабін як бы раўняўся праваслаўнаму благачыннаму, яму павінны былі падпарадкоўвацца ўсе прыходскія сінагогі павета, якімі кіравалі памочнікі рабіна. У абавязкі рабіна і яго памочніка прапаноўвалася ўключыць нагляд за богаслужэннем, рэгулярныя казанні на рускай мове[2].

У кастрычніку 1869 г. праекты «О духовных делах евреев вообще», «Об образовании евреев» былі прадстаўлены на разгляд дэпутатаў, запрошаных у камісію. У якасці дэпутатаў у Вільню прыехалі і прадстаўнікі артадаксальнага іўдаізму (віленскі рабін Я. Барыт) і маскілы (Г. Шапіра, М. Кнаразоўскі). І тыя, і іншыя адмовіліся абмяркоўваць праект рэформы рэлігійнага культу і іншыя пытанні, што тычыліся іўдаізму. Віленскі генерал-губернатар А. Патапаў падтрымаў дэпутатаў і загадаў зняць з абмеркавання ўсе праекты, якія мелі адносіны да рэлігіі[3].

З 1860-х гадоў у сінагогах пачалі вымаўляць казанні на рускай мове. Піянерамі гэтага руху сталі новыя пакаленні рабінаў, якія закончылі рабінскія вучылішчы. Адным з іх быў Мінскі рабін, які закончыў Віленскае рабінскае вучылішча С. Мінор (у далейшым ён стаў Маскоўскім рабінам). Некаторыя маладыя рабіны звярталіся да ўрада з просьбай замяніць выбары рабінаў дзяржаўным прызначэннем з увядзеннем гарантаванага дзяржаўнага жалавання. Аднак улады баяліся, што парушэнне традыцый можа выклікаць моцнае супраціўленне з боку іўдзейскага насельніцтва, а рабінат будзе выбірацца, як і раней, але ўжо нелегальна[4].

[1] Долбилов М. Русский край, чужая вера: этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II. – С. 578, 717.

[2] Тамсама. – С. 732.

[3] Тамсама. – С. 735.

[4] Кузняева С. Еврейские общины Беларуси в конце XVIII – начале XX века. – Минск, 1998. – С. 22–23.

З 1883 г. пачала працаваць «Высшая комиссия по пересмотру действующих законов о евреях» на чале з графам К. Паленам. Камісія прыйшла да заключэння, што дзяржаўныя рэпрэсіўныя меры ў адносінах да іўдзейскага насельніцтва прыносяць значную шкоду, перш за ўсё дзяржаве, таму павінны быць адменены. Такія высновы не спадабаліся імператару і не былі прыняты ўрадам[1].

У 1880–1890 гг. распрацоўваліся новыя правілы выбрання рабінаў. Неабходнасць змены такіх правілаў падкрэслівалася многімі губернатарамі «черты постоянной еврейской оседлости». Асноўнымі прычынамі іх змены называліся тыя, што рабіны імкнуліся ўтрымліваць іўдзеяў у асобным ад хрысціянскага міры і мелі значную ўладу над аднаверцамі. Адзначалася, што з-за невуцтва большасці яўрэйскага насельніцтва ў рабіны траплялі выключна ярыя фанатыкі, якія былі пранікнуты рэлігійнай нецярпімасцю. Яны таксама выступалі галоўнымі праціўнікамі навучання дзяцей у агульных школах, а не ў хедарах[2].

Структура кіравання іўдзейскімі рэлігійнымі абшчынамі. На далучаных землях урад Расійскай імперыі імкнуўся ўпарадкаваць царкоўную структуру і кіраванне ўсімі канфесіямі, у тым ліку і нехрысціянскімі, выкарыстоўваючы ў якасці прыкладу структуру кіравання праваслаўнай царквой. З 1810 г. справамі іўдзейскай рэлігіі займалася Галоўнае ўпраўленне духоўных спраў замежных веравызнанняў. У 1817 г. было створана Міністэрства духоўных спраў і народнай асветы, якое складалася з двух дэпартаментаў. У сферу кампетэнцыі Дэпартамента духоўных спраў увайшлі справы ўсіх веравызнанняў, у тым ліку і іўдзеяў. У сувязі з раздзяленнем у 1824 г. Міністэрства духоўных спраў і народнай асветы, было зноў створана Галоўнае ўпраўленне духоўных спраў замежных веравызнанняў. І нарэшце ў 1832 г. духоўныя справы іўдзеяў разам з усімі замежнымі веравызнаннямі імперыі канчаткова былі падпарадкаваны Дэпартаменту духоўных спраў замежных веравызнанняў Міністэрства ўнутраных спраў.

У 1857 г. быў выдадзены статут Дэпартамента духоўных спраў замежных веравызнанняў, які вызначыў новае ўладкаванне іўдзеяў. Яго выданню папярэджвала вывучэнне вопыту еўрапейскіх краін, куды былі накіраваны чыноўнікі дэпартамента. Асновы ўладкавання, замацаваныя ў гэтым статуце, зберагаліся з некаторымі змяненнямі да 1905 г.[3]

Да 1844 г. яўрэйскае насельніцтва было падпарадкавана кагалам. Кожны яўрэй з моманту нараджэння павінен быў быць прыпісаны да кагала (з 1844 г. да яўрэйскай абшчыны). Духоўным кіраўніком кагальнай арганізацыі быў рабін, якому належала важная роля ў кагале. Ён санкцыяніраваў яго рашэнні,

---

[1] Кузняева С. Еврейские общины Беларуси в конце XVIII – начале XX века. – С. 27.

[2] Тихонов А. К. Католики, мусульмане и иудеи Российской империи в последней четверти XVIII – начале XX в. – С. 279.

[3] Тихонов А. К. Законодательная эволюция решения «еврейского вопроса» на территории западного края в XIX – начале XX в. // Працы гістарычнага факультэта БДУ. – Мінск, 2009. – Вып. 4. – С. 331.

быў старшынёй рэлігійнага кагальнага суда, выконваў рэлігійныя абрады, накладваў херэм (анафему) на віноўных, наглядаў за рэлігійнай адукацыяй, быў тлумачальнікам яўрэйскага закона і вырашаў узнікшыя рэлігійныя пытанні[1]. Як глава іешывы рабін перыядычна з'яўляўся перад сваімі вучнямі для таго, каб выступіць з каментарыямі да главы Торы, або растлумачыць незразумелае месца з Талмуда. Дом рабіна звычайна знаходзіўся на двары сінагогі. Ён быў заўсёды адчынены для аднаверцаў. Да рабіна ішлі за саветамі і тлумачэннем па шлюбных адносінах, кашэрнай ежы. Крэдытор вёў даўжніка, разлічваючы на справядлівы суд[2].

Фінансаванне рабінаў і іншых службовых асоб пры сінагогах і малітоўных дамах згодна з «Положением о евреях» 1804 г. ажыццяўляла абшчына. Дзейнасць рабінаў знаходзілася пад пільным наглядам расійскіх уладных структур. Вернікі былі абавязаны маліцца за прадстаўнікоў царскай сям'і, а земскія спраўнікі зацвярджаць тэксты казанняў, якія абвяшчаліся рабінамі. З 1812 г. рабін павінен быў ведаць адну з трох моў – рускую, польскую або нямецкую.

У апошняй трэці XVIII – першай палове XIX ст. пастаянная ратацыя кагала адышла ў гісторыю. Месцы ў ім заставаліся ў руках прадстаўнікоў некалькіх сем'яў яўрэйскай знаці. Гэтая тэндэнцыя асабліва праяўлялася на прыкладзе фарміравання складу адной з ключавых структур кагалу – таварыства хеўрэ-кадзіш (якія займаліся падрыхтоўкай цела да пахавання і самавольна вызначалі кошт сваіх паслуг, суадносячы яго з узроўнем заможнасці сям'і памерлага і бралі «па 100 і больш рублёў серабром»). Напрыклад, у 1846 г. у Гродне гэтым таварыствам загадвалі прадстаўнікі самых уплывовых сем'яў: Х. Перліс, М. Собаль, М.-Э. Эбярыл, З. Эпштэйн[3].

Справы рэлігійнага характару пры кагале разбіраліся асобным судом (бесдзінам), суддзямі былі рабін і даян, маглі быць і старшыны. Гэты суд таксама прымаў удзел у разглядзе грамадзянскіх спрэчак, якія вырашаліся на аснове талмудычнага права. Так, напрыклад у 1834 г. у Гродне было 7 суддзяў на 8259 чалавек яўрэйскага насельніцтва[4].

Пасля скасавання кагалаў рознымі пытаннямі пачала займацца яўрэйская абшчына. Пры сінагозе або малітоўным доме (школе) існавала малітоўная абшчына іўдеяў для малітваў і выканання абрадаў веры. Яго членамі маглі быць толькі мужчыны не маладзей за 25 гадоў, якія наведвалі гэтую сінагогу не менш чым два гады і якія былі расійскімі падданымі[5].

Звод законаў 1832 г. прадугледжваў, каб малітоўная абшчына выбірала вучонага (для тлумачэння правіл веры), старасту (габая) і казначэя (пеемана), якія складалі духоўнае праўленне. Пасаду вучонага, па жаданні абшчыны, маглі сумяшчаць з пасадай рабіна, які па сваім становішчы быў абавязковым

[1] Кузняева С. Еврейские общины Беларуси в конце XVIII – начале XX века. – С. 4.

[2] Соболевская О., Гончаров В. Евреи Гродненщины. Жизнь до катастрофы. – С. 84–85.

[3] Сабалеўская В. Спрадвечныя іншаземцы: старонкі гісторыі гарадзенскіх яўрэяў. – С. 24.

[4] Соболевская О., Гончаров В. Евреи Гродненщины. Жизнь до катастрофы. – С. 87.

[5] Молитвенное общество // Еврейская энциклопедия. – Т. 11. – С. 230–231.

членам гэтага праўлення[1]. Рабін павінен быў весці метрычныя кнігі, яму было забаронена выкарыстоўваць херэм і былі скасаваны суды[2].

Члены духоўных праўленняў выбіраліся на аснове «приговоров» малітоўнай абшчыны, якія прадстаўляліся ў мясцовыя гарадскія думы, а адтуль ішлі на зацвярджэнне губернскага праўлення[3]. Галоўнае яўрэйскае духоўна-малітоўнае праўленне было ў Вільні. Напрыклад, у 1902 г. яго старастам быў патомны ганаровы грамадзянін С. Сольц, вучоным – купец Я. Парнес, казначэем – купец А. Нейшуль, касірам – А. Кацэнеленбоген; бухгалтарам – М. Эстэрман, кандыдатам у старасты – прысяжны павераны Д. Слонімскі, кандыдатам у вучоныя – А. Ліпец. Віленскім грамадскім рабінам быў – М. Немзер, яго памочнікам С. Шрэйдэр, пісьмаводчым – О. Леванда.

Духоўнае праўленне і духавенства караімаў знаходзіліся ў Троках, дзе была і кенеса (сінагога). Гахамам, або главой караімскага духавенства заходніх губерняў, быў – Р. Кабецкі, старшым газанам – Ю. Безяковіч, малодшым газанам – І. Фірковіч, шамашой або наглядальнікам за маёмасцю кенесы – Г. Ельяшэвіч[4].

Для таго каб атрымаць месца рабіна ў заможнай абшчыне, патрэбна было быць вядомым у навуцы і мець рэпутацыю высока маральнага чалавека і таленавітага прапаведніка. Тры вядомыя рабіны асобна адзін ад аднаго павінны былі праэкзаменаваць кандыдата, каб той атрымаў жаданы статус. Выбары на пасаду праходзілі раз у тры гады, прымаць удзел у іх маглі толькі падданыя Расіі, якія не былі пад судом і следствам. Яны абавязаны былі мець пасведчанні аб заканчэнні рабінскіх вучылішчаў, настаўніцкіх інстытутаў або іншых вучэбных устаноў. Рабіны прыцягваліся да адказнасці, калі знаходзіліся на гэтай пасадзе, але не былі зацверджаны губернскім кіраўніцтвам[5].

Казённыя (грамадскія, або казённыя грамадскія) рабіны звычайна не карысталіся аўтарытэтам сярод сваіх прыхаджан. Іх падазравалі ў залішнім вольнадумстве і прыхільнасці да еўрапейскага ладу жыцця. Лічылася, што дзяржаўныя вучэбныя ўстановы разбэшчваюць яўрэйскую моладзь і не даюць рабіну патрэбных ведаў. Казённы рабін лічыўся займаючым гэтую пасаду, а на самай справе яўрэі звярталіся са сваімі праблемамі да былога рабіна, якога дзяржава пазбавіла гэтай пасады з-за адсутнасці пасведчання. Так, у Віцебскай губерні ў 1903 г. акрамя казённых грамадскіх рабінаў, якія закончылі або ўніверсітэт, або яўрэйскі настаўніцкі інстытут, былі абазначаны і духоўныя рабіны[6]. У Гродзенскай губерні на 1903 г. былі абазначаны толькі грамадскія рабіны[7].

---

[1] РДГА. – Ф. 1269. – Воп. 1. – Спр. 45. – Арк. 29.

[2] Соболевская О., Гончаров В. Евреи Гродненщины. Жизнь до катастрофы. – С. 94–95.

[3] НГАБ. – Ф. 299. – Воп. 2. – Спр. 5701. – Арк. 2.

[4] Памятная книжка Виленской губернии на 1903 г. – Вильно, 1902. – С. 136, 333.

[5] НГАБ. – Ф. 299. – Воп. 2. – Спр. 8090. – Арк. 2.

[6] Памятная книжка Витебской губернии на 1904 г. – Витебск, 1903. – С. 50.

[7] Памятная книжка Гродненской губернии на 1903 г. – Гродно, 1903. – С. 140.

Згодна з правіламі 1895 г. працэдура выбрання рабіна мела наступны выгляд: спачатку кожны малітоўны сход вылучаў выбраннікаў (аднаго ад 30–75 членаў), а затым яны ў выніку галасавання называлі імя рабіна і яго памочніка. Рабін павінен быў закончыць курс навук або ў рабінскім вучылішчы, або ў казённых яўрэйскіх вучылішчах другога разраду, вышэйшых, сярэдніх навучальных установ і павятовых вучылішчах. Калі не знаходзілася асоб з такім узроўнем адукацыі, то з дазволу МУС, запрашалі вучонага яўрэя з Германіі.

Калі малітоўная абшчына не мела магчымасці ўтрымліваць рабіна з-за беднасці прыхаджан, то яе далучалі да ведамства рабіна бліжэйшага горада або мястэчка. На кожныя 100 душ яўрэйскага насельніцтва прызначалася па адным памочніку рабіна з жалаваннем ад грамадства. Рабіны, якія выконвалі свае абавязкі тры гады, вызваляліся ад цялесных пакаранняў і ў месцах «черты постоянно еврейской оседлости» карысталіся правамі купцоў першай гільдыі. За сумленную дзесяцігадовую службу рабіны ўзнагароджваліся залатымі медалямі[1].

Рабінскім духоўным судом па шлюбаразводных справах называлася калегія, якая складалася з рабіна і трох «море гарое» («решителей» рэлігійных пытанняў – асоб, якія спецыяльна вывучалі законы, што тычыліся шлюбаразводных пытанняў). Рабінская камісія (1893–1894 гг.) прызнала неабходным, каб у тых выпадках, калі муж и жонка, нягледзячы на «внушения и убеждения раввинского духовного суда», не жадалі выконваць рашэнне аб прымусовым разводзе, грамадзянскія ўлады павінны былі аказваць садзейнічанне[2].

Новую сінагогу або малітоўным дом (школу) яўрэйская малітоўная абшчына магла заснаваць толькі з дазволу мясцовага губернатара. Малітоўны дом дазвалялася будаваць на кожныя 30 і больш яўрэйскіх дамоў (спецыяльнага будынка для гэтага не патрабавалася), а на 80 (і больш) дамоў – сінагогу. Але іх не хапала, бо урадам не ўлічваліся ні шчыльнасць насельніцтва, ні высокая ступень рэлігійнасці яўрэяў. Гэтыя абставіны прыводзілі да распаўсюджвання патаемных малітоўных школ і правядзення хатніх набажэнстваў.

У дзявятым томе Звода законаў Расійскай імперыі 1832 г. указвалася, што ў выніку расколу іўдаізму на секты і адмовы належаць да адной з малітоўных абшчын такія іўдзеі з дазволу міністра ўнутраных спраў маглі «учредить особую школу»[3]. Так, малітоўныя дамы хасідаў у 1850-я гады існавалі ў Мінску, Гродне, Навагрудку, Брэсце, Кобрыне, Слоніме і інш.[4]

Згодна з Талмудам чытанне і абмеркаванне святых тэкстаў з'яўлялася абавязкам кожнага дарослага мужчыны. Месцам іх збору былі спецыяльныя школы: хеўрэ-шас, хеўрэ-клаўз, хеўрэ-тыліен і г. д. Асобны храм мог адчы-

---

[1] Тихонов А. К. Католики, мусульмане и иудеи Российской империи в последней четверти XVIII – начале XX в. – С. 279–280.

[2] Еврейская энциклопедия. – Т. 4. – С. 411.

[3] РДГА. – Ф. 1269. – Воп. 1. – Спр. 45. – Арк. 27 адв.

[4] Соболевская О., Гончаров В. Евреи Гродненщины. Жизнь до катастрофы. – С. 225.

няць цэх. Так, напрыклад, уласныя малітоўныя дамы мелі ў Гродне рэзнікі, шаўцы, краўцы, фурманы, цесляры. Існавалі малітоўныя школы, якія аб'ядноўвалі прыхаджан па тэрытарыяльным прынцыпе[1].

Пры сінагозе былі і іншыя пасады. Там працавалі кантары (спявак псалмоў на час богаслужэння); асобны служка (які збіраў іўдзеяў на малітву); рэзнік, які забіваў жывёлу па правілах, якія былі прадугледжаны традыцыяй; абразацель (які праводзіў абрад абразання над сямідзённымі хлопчыкамі). Кожная абшчына валодала рытуальнай лазняй. Напрыклад, у Гродзенскай губерні ў 1834 г. на 73 754 яўрэі было 47 сінагог, 246 малітоўных школ, 77 рабінаў, 38 вучоных яўрэяў, 97 суддзяў, 83 кантары, 220 служак, 172 чытальнікі, 130 трубачоў, 107 рэзнікаў, 195 абразацелей[2]. У 1841 г. у Магілёўскай губерні на 84 003 яўрэі прыходзілася 86 кагалаў, 45 сінагог, 253 малітоўныя школы, 80 рабінаў, 206 старастаў, 111 казначэяў[3].

Абшчына таксама мела асоб, якія адказвалі за кантакты са знешнім светам – так званыя штадланы. Яны павінны былі хадайнічаць па яўрэйскіх справах, вырашаць канфлікты паміж іўдзеямі і хрысціянамі. У першай трэці XIX ст. адным з вядомых штадланаў, які пастаянна кантактаваў з імператарам Аляксандрам I, быў З. Зоннеберг з Гродна. У 80-я гады XIX ст. ролю хадайнікаў па яўрэйскіх справах ажыццяўлялі прадстаўнікі яўрэйскай фінансава-прамысловай эліты, блізкай да імператарскага двара.

У канцы XIX – пачатку XX ст. іўдаізм стаў паступова страчваць свае манапольныя пазіцыі ў яўрэйскім грамадстве. Магчыма, адной з прычын гэтага была ўзаемасувязь паміж урбанізацыяй і пераўтварэннем сацыяльнага воблікa яўрэяў, бо на змену моцнай ідэалізацыі мястэчка з яго патрыярхальным укладам, з павагай да традыцый, рэлігійнай абраднасці, прыходзіў яго ўпадак, мястэчка саступала месца гораду і наносіла непапраўны ўдар старому быту[4].

Спробы ўрада па хрысціянізацыі іўдзейскага насельніцтва. У Расійскай імперыі рэлігія зберагала сваё значэнне ў якасці галоўнага крытэрыю адрознення рускіх ад нярускіх. Лічылася, што тып веравызнання вызначаў асноўныя якасці народа, дазваляў прадказаць яго паводзіны. Таму схіленне насельніцтва ў праваслаўную веру можа ўмацаваць імперыю і прынесці цывілізацыю нехрысціянскім народам ускраін[5].

Прыкладам спробы цэнтралізаванага распаўсюджвання хрысціянства сярод яўрэяў была дзейнасць Расійскага біблейскага таварыства (1814–1826). У 1812 г. прадстаўнік Расійскага і Брытанскага біблейскіх таварыстваў англійскі пастар Р. Пінкертон пры правядзенні рэвізіі аддзяленняў таварыства

[1] Сабалеўская В. Спрадвечныя іншаземцы: старонкі гісторыі гарадзенскіх ярэяў. – С. 45.

[2] Соболевская О., Гончаров В. Евреи Гродненщины. Жизнь до катастрофы. – С. 83–85, 87–88, 91, 231, 349.

[3] НГАБ. – Ф. 2001. – Воп. 1. – Спр. 147. – Арк. 105.

[4] Козлитин Г. А. Влияние национального вопроса на формирование законодательства на примере правового положения евреев в Российской империи конца XVIII–XIX вв. – М., 2008. – С. 117.

[5] Суни Р. Империя как она есть: имперская Россия, «национальное» самосознание и теория империи // AB IMPERIO. – 2001. – № 1–2. – С. 43.

ў Беларусі наведваў яўрэйскія дамы і раздаваў там лонданскія выданні Новага Запавету. У 1820 г. У Расійскім біблейскім таварыстве была распачата праца над перакладам Новага Запавету на старажытнаяўрэйскую мову. Рассылаліся ў мясцовыя аддзяленні (Віцебск, Магілёў, Мінск, Гродна і інш.) Біблії на яўрэйскай мове. Аднак асноўнай літаратурай, прызначанай для распаўсюджвання сярод яўрэйства, былі лонданскія экзэмпляры Новага Запавету на ідыш (пераклад быў зроблены Н. Саламонам па ініцыятыве місіянера Л. Уэя). Яўрэі палічылі за лепшае не працівіцца волі вярхоў. Так, яўрэі г. Віцебска раскупілі першую партыю Новага Запавету, Мінска – унеслі ў фонд Расійскага біблейскага таварыства 153 руб. 40 кап. Потым кнігі Новага Запавету на ідыш заставаліся на складах беларускіх аддзяленняў. Пяць гадоў праляжалі ў Беліцкім біблейскім таварыстве 4 экз. Новага Запавету. Чэрыкаўскае таварыства, страціўшы надзею прадаць свае кнігі, выступіла з ініцыятывай раздаць іх бясплатна[1].

25 сакавіка 1817 г. быў надрукаваны ўказ Сената на рускай, польскай і нямецкай мовах, у якім паведамлялася аб заснаванні «Общества израильских христиан». На думку ўрада, уступленне ў гэтае таварыства аблягчала б становішча «новообращенных», якія пераходзілі з іўдаізму ў хрысціянства і падвяргаліся ганенням з боку былых аднаверцаў. У правілах для гэтага таварыства ўказвалася, што «вступающим в Общество израильских христиан, так как и потомству даруется без различия вероисповеданий все одинаковая, полная и совершенная свобода исповедания веры и каждое исповедание может отправлять богослужение свое, по установлениям и обрядам своей церкви»[2]. Аднак таварыства практычна не дзейнічала, бо ніводны яўрэй не ўступіў у яго. А з 200–300 яўрэяў «бывших для сего в виду, ни один не соответствовал»[3].

У 1875 г. Віленскі генерал-губернатар П. Альбядзінскі дазволіў місіянерскую дзейнасць евангелістам сярод яўрэйскага насельніцтва, за якіх хадайнічаў прэзідэнт Лонданскага таварыства хрысціянізацыі яўрэяў лорд А. Шафтсберы[4].

Спробы рэфармавання сістэмы іўдзейскай адукацыі. Адным з першых указаў урада, што меў стаўленне да яўрэйскай адукацыі, было «Положение о евреях» 1804 г., якое гарантавала яўрэям доступ ва ўсе навучальныя ўстановы краіны. Яно сустрэла падтрымку ў яўрэйскіх асветнікаў, але асноўная маса яўрэяў разглядала рускую школу як сродак, што вёў да вераадступніцтва. У 1808 г., калі разглядалася пытанне аб тым, каб адчыніць яўрэйскія школы ў Віцебскай і Магілёўскай губернях, Віцебскі павятовы кагал указваў на тое, што «установление особенных школ для учения наших еврейских детей требует немалую сумму денег, равно ж что прежде нужно сыскать учите-

[1] Кузняева С. Расійскае біблійнае таварыства і беларускія яўрэі // Беларусіка. – С. 66–67.
[2] НГАБ. – Ф. 299. – Воп. 2. – Спр. 430. – Арк. 3.
[3] Гессен Ю. История евреев в России. – С. 138.
[4] Сабалеўская В. Спрадвечныя іншаземцы: старонкі гісторыі гарадзенскіх ярэяў. – С. 46.

лей, кои бы были нашего еврейского закона, дабы учили без нарушения религии»[1].

Вышэйшая дзяржаўная ўлада Расійскай імперыі імкнулася праз адукацыю прыцягнуць яўрэяў да традыцыйнай для хрысціян працоўнай дзейнасці. Яўрэйскі камітэт, які быў створаны ў 1840 г., разгледзеў праграму прапанаваную міністрам дзяржаўных маёмасцей П. Кісялёвым, па ліквідацыі «бесполезных» (г. зн. тых, хто заставаўся пры сваіх традыцыйных занятках і перакананнях) і сфармуляваў яе наступным чынам: «...действовать на нравственное образование нового поколения евреев учреждением еврейских училищ в духе, противном нынешнему талмудическому учению»[2].

13 студзеня 1844 г. былі зацверджаны часовыя правілы аб падпарадкаванні яўрэйскіх вучылішчаў і вучэбных устаноў, хатніх настаўнікаў нагляду з боку Міністэрства народнай асветы. Яўрэйскія навучальныя ўстановы былі падзелены на вучылішча адчыненыя з дазволу Міністэрства народнай асветы; талмуд-торы; хедары; іешыботы. Таксама былі зацверджаны палажэнні аб казённых яўрэйскіх вучылішчах і рабінскіх вучылішчах[3]. Прынятыя пазней розныя ўрадавыя палажэнні, якія давалі сацыяльныя і эканамічныя льготы тым, хто меў адукацыю, не павялічвалі прыток яўрэяў у агульныя школы.

Адным з першых пераасэнсаванне канцэпцыі рэлігійнай адукацыі прапанаваў у 1857 г. папячыцель Адэскай навучальнай акругі М. Пірагоў. Ён выказаўся не за непасрэдны, а за ўскосны спосаб барацьбы з «укоренившимися нравственно-религиозными предубеждениями» яўрэйскага народа і лічыў, што яўрэяў патрэбна заахвочваць да паступлення ў агульнаадукацыйныя ўстановы і выкладаць прадметы «не имеющие ни малейшего отношения к народным религиозно-нравственным предрассудкам и предубеждениям»[4].

У канцы 1850-х гадоў прадпрымаліся далейшыя спробы рэфармавання яўрэйскай адукацыі. Паводле пастановы ад мая 1859 г., якая тычылася казённых яўрэйскіх вучылішчаў 2-га разраду, уводзілася абавязковае навучанне дзяцей яўрэйскіх купцоў і ганаровых грамадзян у агульнаадукацыйных установах. Яўрэйскі камітэт выказаўся за тое, каб надаць рэлігійнае навучанне дзяцей «попечению родителей», і планаваў прыступіць да паступовай замены меламедаў сертыфікаванымі настаўнікамі.

Віленскі генерал-губернатар У. Назімаў у кастрычніку 1860 г. прапанаваў зліць казёныя яўрэйскія вучылішчы 1-га і 2-га разрадаў з прыходскімі і павятовымі вучылішчамі, усталяваўшы пры гэтым паасобнае рэлігійнае навучанне яўрэяў і хрысціян. Рабінскае вучылішча меркавалася ператварыць у спецыяльную духоўную акадэмію. Аднак міністры ўнутраных спраў і народнай

---

[1] Zeitschrift. – Мінск, 1928. – Т. 2–3. – С. 755.

[2] Тихонов А. К. Католики, мусульмане и иудеи Российской империи в последней четверти XVIII – начале XX в. – С. 146–147.

[3] НГАБ. – Ф. 2273. – Воп. 1. – Спр. 116. – Арк. 16 – 16 адв.

[4] Долбилов М. Д. Русский край, чужая вера: этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II. – С. 538.

асветы ўбачылі ў прапанаваных У. Назімавым мерах парушэнне паслядоўнасці ўрадавых дзеянняў па яўрэйскім пытанні. У выніку Яўрэйскі камітэт у пачатку 1861 г. адхіліў гэты праект[1].

Рэлігійная адукацыя яўрэяў была заўсёды ў полі зроку папячыцеля Віленскай навучальнай акругі І. Карнілава. У сваіх зваротах да Віленскага генерал-губернатара і да міністра народнай асветы ён выказваўся на карысць захавання яўрэйскіх казённых вучылішчаў 1-га разраду і рабінскіх вучылішчаў нароўні з новазацверджанымі народнымі школамі. У пачатку верасня 1866 г. І. Карнілаў абавязаў усіх кіраўнікоў дырэкцый вучылішчаў па 6 губернях прадставіць статыстычны агляд казённых і прыватных навучальных устаноў для яўрэяў, а таксама свае меркаванні аб тым, як прывесці навучальную справу ў большую адпаведнасць з прыярытэтамі ўлады ў палітыцы адносна яўрэяў.

Прадметам абмеркавання былі не толькі казённыя вучылішчы, але таксама іешывы і хедары. Дырэктары прызнавалі, што казённыя яўрэйскія вучылішчы не вытрымліваюць канкурэнцыі з хедарамі, не кажучы ўжо пра іешывы. У нейкай ступені хедары ўвасаблялі сабой недаступнасць яўрэйскага жыцця бюракратычнай рэгламентацыі і нагляду. У разуменні дырэктараў, вучылішчы не маглі перацягнуць дзяцей з хедараў таму, што па звычаі дзеці праводзілі ў хедарах увесь дзень, дзякуючы чаму бацькі пазбаўляліся ад немалой долі клопатаў аб іх. У сваю чаргу, заняткі ў вучылішчах доўжыліся ўсяго дзве гадзіны, і супрацьстаяць хедарам улады былі не ў стане, у першую чаргу па фінансавых прычынах[2].

У пачатку XX ст. Віленскі генерал-губернатар К. Пален прапанаваў наступныя змены сістэмы адукацыі яўрэяў: першая ступень – хедары, дзе навучанне павінна было быць абмежавана веданнем яўрэйскай граматы і Закона Божага; другая ступень – хрысціянскія сярэднія і вышэйшыя навучальныя ўстановы[3]. Але адначасова ён нагадваў, што «весь строй школы требует от еврейских юношей отречься от послушания заповедей своей религии: должен работать по субботам, не соблюдать известных часов молитвы, слушать издевательства со стороны товарищей над религией. Пересилив это, он выходит из школы совершенно развращенный как еврей и одновременно с озлоблением к христианскому миру»[4].

Вышэйшая камісія па пераглядзе законаў аб яўрэях, вывучыўшы нататкі з месцаў, вызначыла два моманты, праз якія ажыццяўляўся згубны ўплыў яўрэйскай моладзі на хрысціянскую частку навучэнцаў у навучальных установах: здзекаванне над хрысціянскай рэлігіяй і палітычная нядобранадзейнасць. У якасці асноўнай меры прапанавалася абавязковае знаёмства кожнага

[1] Долбилов М. Д. Русский край, чужая вера: этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II. – 539, 541.

[2] Тамсама. – С. 565, 589, 593.

[3] Тихонов А. К. Католики, мусульмане и иудеи Российской империи в последней четверти XVIII – начале XX в. – С. 260.

[4] Тамсама.

навучэнца-яўрэя з 14 гадоў у пачатковым яўрэйскім вучылішчы з рускай гутарковай мовай і магчымасцю перадаваць змест артыкулаў з рускамоўных часопісаў[1].

У канцы XIX – пачатку XX ст. пытанні аб неабходнасці рэфармавання традыцыйнай рэлігійнай адукацыі і нават правядзення рэлігійнай рэформы ўсё часцей пачалі абмяркоўвацца ў яўрэйскім грамадстве. Асабліва вялікія прэтэнзіі выказвала яўрэйская інтэлігенцыя да хедараў, праз навучанне ў якіх праходзіла ўсё, без выключэння, мужчынскае насельніцтва ва ўзросце ад 7 да 11 гадоў. Хедары ў асноўным не мелі ўстойлівых праграм навучання, былі ў баку не толькі ад свецкіх навук, але і сур'езнага вывучэння граматыкі іўрыта.

Адзін з аўтараў (пад псеўданімам Х. В.) часопіса «Еврейская школа» (май 1905 г.) пісаў, што «много лет хедер был религиозной школой, откуда выходили будущие обитатели гетто во всеоружии знания веры для борьбы или скорее для защиты от окружающих воинствующих религий. Религия поглощала все другие духовные интересы, и не было ничего естественнее, что на знание религии было обращено все влияние школы, что это знание было целью ея»[2].

Такім чынам, на працягу XIX–XX стст. назіралася імкненне ўладных структур вызначыць прававое становішча іўдзеяў у дзяржаве, рэгуляваць іх узаемаадносіны з мясцовым насельніцтвам іншых (асабліва хрысціянскіх) веравызнанняў. Для гэтага выпрацоўвалася спецыяльная заканадаўчая база. Заканадаўства падзяліла насельніцтва Расійскай імперыі на тры галоўныя катэгорыі: «природные обыватели», іншародцы і чужаземцы. Іўдзеі былі аднесены да іншародцаў. «Уложение о наказаниях» у 1866 г. вызначала іўдаізм, як ілжэвучэнне і таму пераход у іўдаізм разглядаўся як крымінальнае злачынства. Затое пераход іўдзеяў у хрысціянскія веравызнанні заахвочваўся.

2.7. Мерапрыемствы па арганізацыі мусульман

У гістарыяграфіі пытанне аб колькасці татар-мусульман у ВКЛ напярэдадні першага падзелу Рэчы Паспалітай з'яўляецца спрэчным. Так, паводле польскага даследчыка XIX ст. Т. Корзана, татар-мусульман у ВКЛ было каля 50 тыс.[3] Сустракаюцца лічбы 30 або 40 тыс., што складала 0,8 % ад агульнай колькасці насельніцтва[4]. Я. Сабчак называў лічбу 21,5 тыс.[5]

---

[1] Тихонов А. К. Католики, мусульмане и иудеи Российской империи в последней четверти XVIII – начале XX в. – С. 260–261.

[2] Еврейская школа. – 1905. – Май. – С. 20.

[3] Korzon T. Wewnętrzne dzieje Polski za Stanisława Augusta (1764–1794): badania historyczne ze stanowiska ekonomicznego i administracyjnego. – Kraków, 1882. – T. 1. – S. 229–230.

[4] Alma Mater Vilnensis. – 1951. – S. 64; 1953. – S. 29.

[5] Sobczak J. Położenie prawne ludności tatarskiej w Wielkim Księstwie Litewskim. – Warszawa; Poznań, 1984. – S. 3.

Рэвізія 1795 г. зафіксавала ў Слонімскай і Віленскай губернях 2332 татарыны[1], што сведчыла аб тым, што магчыма колькасць татар у ВКЛ была перабольшана даследчыкамі. Гэтая лічба больш стасуецца з лічбай 5485 на 1853 г. па 6 заходніх губернях[2]. Праўда, неабходна ўлічваць і тое, што ў пачатку XIX ст. адбылася невялікая эміграцыя мусульман з заходніх губерняў Расійскай імперыі ў Хоцін (Турцыя), якая была звязана з чуткамі, што царскі ўрад мае намер перавесці татар у праваслаўную веру[3]. Невялікі адток мусульманскага насельніцтва адбываўся з-за паступлення татар беларуска-літоўскіх губерняў у вышэйшыя навучальныя ўстановы Масквы і Пецярбурга, службы ў войску і інш. Некаторая частка татар-мусульман эмігрыравала ў Еўропу і Турцыю пасля ўдзелу ў вайне 1812 г. (на баку Напалеона), паўстаннях 1830–1831 і 1863–1864 гг.

З іншага боку, колькасць мусульман у беларуска-літоўскіх губернях павялічвалася за кошт мусульман (афіцэраў і салдат), што служылі ў войсках, якія былі на гэтай тэрыторыі. Так, статыстычныя звесткі паказалі, што ў 1912 г. у Віцебскай губерні пражываў 421 мусульманін, з іх 301 – у Дзвінску, дзе знаходзіліся войскі[4].

Па перапісе 1897 г. у заходніх губернях налічвалася 13 877 мусульман[5]. Мусульмане жылі ў Віленскім, Вілейскі, Лідскім, Ашмянскім, Свянцянскім паветах Віленскай губерні; Гродзенскім, Слонімскім, Сакольскім, Беластоцкім, Брэсцкім, Бельскім паветах Гродзенскай губерні; Ігуменскім, Навагрудскім, Мінскім, Слуцкім паветах Мінскай губерні; Ковенскім і Новааляксандраўскім паветах Ковенскай губерні; Дзвінскім павеце Віцебскай губерні.

Структура кіравання мусульманамі беларуска-літоўскіх губерняў. Запрашэнне ў XIV–XV стст. татарскага насельніцтва ў ВКЛ прывяло да з'яўлення на яго тэрыторыі нехрысціянскай рэлігіі – ісламу. Татары ВКЛ спавядалі іслам суніцкага кірунку. У XV–XVI стст. у царкоўнай структуры мусульман вылучаліся кадзій (суддзя), кіраўнік мусульманскай правінцыі, муфцій і глава ісламa – халіф[6]. Да канца XVIII ст. султан Атаманскай імперыі ажыццяўляў духоўную ўладу над мусульманамі Рэчы Паспалітай як халіф усіх мусульман. У XVII–XVIII стст. у справах «мусульман літоўскіх» нагадваюцца турэцкія муфціі і ўлемы. Крымскія татары на момант далучэння іх да Расійскай імперыі мелі даволі выразную арганізацыю свайго духоўнага жыцця. Кафскі (суч. Феадосія) муфцій быў духоўным заканадаўцам у Крыме і па дзяржаўным

[1] Żytkewich L. Rządy Repnina na Litwie w 1794–1797. – Wilna, 1938. – S. 332.

[2] Мухлинский А. Исследование о происхождении и состоянии литовских татар. – С. 42.

[3] Rocznik Tatarski. – 1935. – T. 2. – S. 58.

[4] Филатова Е. Н. Миграции мусульман в Белоруссии. XIX–XX вв. // Ислам и глобальные проблемы цивилизации. – С. 118–119.

[5] Грыгор'ева В. В., Завальнюк У. М., Навіцкі У. І., Філатава А. М. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII–XX ст.). – С. 150.

[6] Канапацкая З. «Рисале-и-татар-и-лех» – ценный источник по истории и культуре литовских татар XVI века // Тюркские народы в истории Беларуси. – Минск, 2005. – Ч. 2. – С. 155.

рангу займаў другое, пасля хана, месца, адказваў за свае дзеянні толькі перад султанам[1].

Мусульмане ВКЛ неаднаразова імкнуліся дабіцца аўтаномнага кіравання. Так, у 1630 г. у Аккермане быў прадстаўнік татар Рэчы Паспалітай з прапановай да муфція аб заключэнні рэлігійнага дагавора, які прадугледжваў бы правы духоўнай аўтаноміі, так як турэцкія муфціі імкнуліся распаўсюджваць над імі дэкрэты сваіх судоў і рэлігійных наказаў (фетвы)[2].

У ВКЛ усе існаваўшыя мячэці былі пабудаваны ў XVI–XVII стст. У XVIII ст. быў дадзены толькі адзін каралеўскі прывілей (ад 29 мая 1792 г.) на будаўніцтва мячэці ў Навагрудку[3]. На 1795 г. на тэрыторыі Беларусі і Літвы знаходзілася 23 мячэці і 65 малітоўных дамоў[4].

У канцы XVIII – пачатку XIX ст. у Расійскай імперыі адбываліся пошукі найбольш аптымальных шляхоў рэарганізацыі органаў кіравання канфесіямі. Як і іншыя «иностранные» канфесіі мусульманства ў выніку было падпарадкавана Дэпартаменту духоўных спраў замежных веравызнанняў Міністэрства ўнутраных спраў.

У 80–90-я гады XVIII ст. асноўнымі ўказамі для вызначэння ўпарадкавання мусульман у Расійскай імперыі былі ўказы ад 2 верасня 1788 г. «Об определении мулл и прочих духовных чинов магометанского закона и об учреждении в Уфе духовного собрания для заведования всеми духовными чинами того закона, в России пребывающими» і 23 студзеня 1794 г. «О бытии в Таврической области магометанскому духовному правлению, под предводительством муфтия». Згодна з імі ствараліся два мусульманскія духоўныя праўленні – Арэнбургскае з цэнтрам у Уфе і Таўрычаскае – у Сімферопалі. Ім павінны былі быць падпарадкаваны ўсе мусульмане імперыі, акрамя Закаўказзя. На справе стварэнне Таўрычаскага магаметанскага духоўнага праўлення адбылося толькі па ўказе ад 23 снежня 1831 г.[5] Статуты духоўных спраў замежных веравызнанняў 1857 і 1897 гг. адзначалі, што ў акрузе Таўрычаскага магаметанскага духоўнага праўлення вышэйшае духавенства складалася з муфція, кадзій-эскера, павятовых кадзіяў. Хатыпы, імамы і мулы праводзілі богаслужэнні ў мячэцях[6]. Умовамі выбрання на вышэйшыя мусульманскія пасады былі прынцыпы лаяльнасці і вернасці прастолу[7].

---

[1] Тихонов А. К. Католики, мусульмане и иудеи Российской империи в последней четверти XVIII – начале XX в. – С. 104–105.

[2] Канапацкая З. «Рисале-и-татар-и-лех» – ценный источник по истории и культуре литовских татар XVI века // Тюркские народы в истории Беларуси. – С. 155.

[3] Канапацкі І. Б., Смолік А. І. Гісторыя і культура беларускіх татар. – С. 170–171.

[4] Канапацкая З. Мечети как центры этноконфессиональной культуры татар Беларуси, Литвы и Польши // Ислам и мусульмане Беларуси в XX веке. – С. 138.

[5] Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика). – М., 2001. – С. 58.

[6] Тихонов А. К. Католики, мусульмане и иудеи Российской империи в последней четверти XVIII – начале XX в. – С. 101.

[7] Тамсама. – С. 100–102.

У пачатку XIX ст. урад спрабаваў падпарадкаваць мусульманскае насельніцтва заходніх губерняў Арэнбургскаму духоўнаму праўленню. У 1803 г. татары-мусульмане звярнуліся да міністра духоўных спраў графа В. Качубея з прашэннем, у якім указвалася, што «они со времени водворения своего в Литве через 500 лет, в силу привилегий от польских королей им дарованных никакому муфтию подчинены не были» і прасілі пазбавіць іх ад гэтага[1].

Становішча змянілася ў 1830-я гады, калі па палажэнні аб Таўрычаскім магаметанскім духоўным праўленні ад 23 снежня 1831 г. яму пачалі падпарадкоўвацца мусульмане заходніх губерняў. Мусульмане гэтых губерняў ніколі не мелі сваіх прадстаўнікоў у дадзеным праўленні. Яны звярталіся туды выключна для зацвярджэння выпісак з метрычных кніг, па пытаннях, звязаных з асобамі кандыдатаў на пасаду мулы і яго памочнікаў, іншы раз па шлюбных справах[2].

Як духоўныя асобы Таўрычаскай магаметанскай акругі, так і мулы заходніх губерняў на час знаходжання на пасадзе, былі вызвалены ад падаткаў і павіннасцей. Але спецыфіка мусульманскага духавенства заходніх губерняў была ў тым, што яны, асабліва ў першай палове XIX ст., належалі толькі да дваранскага саслоўя і карысталіся яго правамі. Так, 12 лютага 1849 г. з Навагрудскай гарадской паліцыі паведамлялі ў Мінскае губернскае праўленне, што мула Навагрудка выбраны ад дваран і па паходжанні дваранін[3].

Па палажэнні аб таўрычаскім мусульманскім духавенстве (ад 23 снежня 1831 г.) у званне хатыма, імама і мулы павінны былі выбірацца асобы, якія належалі да таўрычаскага духавенства. Аднак Таўрычаскае магаметанскае духоўнае праўленне, сутыкнуўшыся з прыналежнасцю мул заходніх губерняў да дваранства, хадайнічала перад Дэпартаментам духоўных спраў замежных веравызнанняў МУС аб дазволе выбіраць у гэтых губернях асоб з «людей всякого состояния»[4]. Пры абмеркаванні гэтага пытання 28 чэрвеня 1849 г. Гродзенскі грамадзянскі губернатар напісаў Віленскаму ваеннаму, Гродзенскаму, Мінскаму і Ковенскаму генерал-губернатару, што «назначение для здешних губерний татар духовников из жителей Таврической было бы совершенно неудобным, так как здешние татары не знают арабского языка». Акрамя таго іх рэлігійныя звычаі адрозніваліся ад звычаяў таўрычаскіх татар[5]. 14 чэрвеня 1870 г. было зацверджана рашэнне Дзяржаўнага Савета аб тым, што хатыпы, імамы і мулы, якія належалі да акругі Таўрычаскага магаметанскага духоўнага праўлення, прыводзяцца да прысягі ў павятовых паліцэйскіх упраўленнях[6].

---

[1] Филатова Е. Н. Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси. 1772–1860 гг. – С. 40.

[2] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 8. – Спр. 686. – Арк. 102 адв. – 103.

[3] Грыгор'ева В. В., Завальнюк У. М., Навіцкі У. І., Філатава А. М. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII–XX ст.). – С. 147.

[4] ДГАЛ. – Ф. 373. – А/п. 1849. – Спр. 1747. – Арк. 110.

[5] Тамсама. – Арк. 118.

[6] ПСЗРИ2. – Т. XLV. – № 48497. – С. 820.

Прыходскае духавенства Таўрычаскага і Арэнбургскага магаметанскіх духоўных праўленняў павінна было весці метрычныя кнігі аб народжаных, памерлых, заключыўшых шлюб, або разведзеных, а таксама агульныя спісы ўсіх мусульман, якія належалі «мечетскому приходу или к отдельному мечетскому обществу». Акрамя таго, прыходскае духавенства павінна было ў назначаны тэрмін прадстаўляць кадзіям ведамасці аб мячэцях і школах, а таксама аб народжаных, памерлых, заключыўшых шлюб і разведзеных[1].

Прыходскія царкоўныя суды разглядалі рэлігійныя справы мусульман, у прыватнасці іх сямейныя, маёмасныя адносіны. Аргументам на карысць судовай ролі мул было іх знаёмства з мусульманскім правам – шарыятам. Звычайнай практыкай быў разгляд розных пытанняў у мячэцях.

Дэпартамент духоўных спраў замежных веравызнанняў МУС у Пецярбургу, Таўрычаскае магаметанскае духоўнае праўленне ў Сімферопалі, губернскія праўленні ў Вільні, Мінску, Гродне, Коўна ў асноўным разглядалі справы, якія былі звязаны з будаўніцтвам або рамонтам мячэцей у заходніх губернях, скаргі прыхаджан, якія былі не згодны з выбраннем мулы або з дзейнасцю некаторых духоўных асоб. З-за вялікай адлегласці паміж гэтымі гарадамі вырашэнне спраў зацягвалася. Таму 15 ліпеня 1842 г. мусульмане (1400 чалавек) з беларуска-літоўскіх губерняў звярнуліся да міністра ўнутраных спраў з просьбай аб заснаванні асобнага духоўнага праўлення ў заходнім краі і прызначэнні асобнага муфція. Але гэтае пытанне не было вырашана[2].

У 1891 г. была распачата рэарганізацыя Таўрычаскага магаметанскага духоўнага праўлення. Меркавалася вывесці мусульман заходніх губерняў з гэтага праўлення і падпарадкаваць іх мул агульнаму грамадзянскаму кіраванню. Але, разгледзеўшы гэтую справу, вырашылі пакінуць іх пад кіраўніцтвам праўлення[3].

Паводле указа ад 14 снежня 1837 г. выбранне мул і іншых мусульманскіх асоб па прыходах павінна было адбывацца па жаданні не менш чым 2/3 прыхаджан, якія лічыліся старэйшынамі сямей. У выбарах не маглі ўдзельнічаць асобы, якія не належалі да прыхода, а таксама малодшыя члены сям'і (сыны, што жылі разам з бацькамі, самыя меншыя браты, пляменнікі і г. д.). Рашэнне грамадства аб выбранні мулы падпісвалася мясцовымі ўладамі, а затым прадстаўлялася ў Таўрычаскае духоўнае праўленне, якое звярталася за канчатковым зацвярджэннем да губернскага праўлення[4].

Вышэйшая і мясцовыя ўлады ў мэтах барацьбы за добранадзейнасць імкнуліся перайсці да сістэмы прызначэння мусульманскіх духоўных асоб ад муфція

---

[1] Ислам в законодательстве России. 1554–1929 гг. Сб. законодательных актов. – Уфа, 1998. – С. 116.

[2] Филатова Е. Н. Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси. 1772–1860 гг. – С. 60.

[3] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 8. – Спр. 686. – Арк. 95.

[4] Грыгор'ева В. В., Завальнюк У. М., Навіцкі У. І., Філатава А. М. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII–XX ст.). – С. 147.

да мулы. Муфціяў прызначаў імператар па прадстаўленні Міністэрства ўнутраных спраў, а мул – мясцовыя ўлады ў асобе губернатараў і генерал-губернатараў. Акрамя таго, да мусульманскага духавенства прад'яўляліся патрабаванні аб веданні рускай мовы для правядзення богаслужэння на гэтай мове. Але ўсё ж вялікі працэнт мул выбіраўся мусульманскімі абшчынамі[1].

Пасля заканчэння Крымскай вайны (1853–1856 гг.) узнікла неабходнасць у збіранні звестак аб мячэцях, колькасці прыхаджан, мусульманскім духавенстве, вучэбных установах. На пасяджэнні Таўрычаскага магаметанскага духоўнага праўлення ад 6 чэрвеня 1856 г. было прынята рашэнне звярнуцца з гэтай просьбай не толькі да кадзіяў Крыма, але і ў Мінскае, Гродзенскае, Валынскае, Падольскае і Ковенскае губернскія праўленні. 6 лістапада 1856 г., адказваючы на запрос, Гродзенскае губернскае праўленне паведамляла, што «находятся мечети в следующих уездах: Гродненском – в имении Крушинянах, Сокольском – в Богомилах и в городе Слониме»[2], і «по ревизии 1795 г. при некоторых селениях, имениях и городах показано было по сказкам татар всего 530 душ муж. п.»[3]. 31 снежня 1856 г. з Ковенскага губернскага праўлення паведамілі, што «в городе Видза Новоалександровского уезда существует один молитвенный магометанский дом, при оном находятся духовные чины (имам и муэдзин) дворяне Яков и Амурад Якубовские»[4], а колькасць прыхаджан складала 300 чалавек. Усяго па звестках, якія атрымала Таўрычаскае магаметанскае духоўнае праўленне ў 1856–1857 гг. у Гродзенскай, Ковенскай, Падольскай і Мінскай губернях дзейнічала 11 мячэцей, з агульнай колькасцю прыхаджан больш за 2200 чалавек[5].

Прыхаджане і духавенства беларуска-літоўскіх губерняў звярталіся ў Таўрычаскае магаметанскае духоўнае праўленне з рознымі скаргамі. Таму ў некаторых выпадках, з-за спрэчак паміж прыхаджанамі, доўга вырашаліся справы з выбраннем мул. Так, у 1867 г. прыхаджане Уздзенскай мячэці С. Якубоўскі і А. Александровіч скардзіліся ў гэтае праўленне на мулу М. Міськевіча, які, на іх думку, не мог быць мулой, бо быў незаконнанароджаным. 4 студзеня 1868 г. духоўнае праўленне паведаміла, што гэтая скарга застаецца без наступстваў[6]. 16 лістапада 1881 г. дваране Слуцкага павета А. Якубоўскі, Б. Якубоўскі, І. Абрамовіч, А. Міськевіч, І. Міськевіч, М. Шайдзевіч звярнуліся да

[1] Тихонов А. К. Католики, мусульмане и иудеи Российской империи в последней четверти XVIII – начале XX в. – С. 296.

[2] Абдулаев И. Конфессиональные связи татар Литвы, Белоруссии и Украины с Таврическим магометанским духовным правлением в середине XIX века // Ісламская культура татараўмусульман Беларусі, Літвы і Польшчы і яе ўзаемадзеянне з беларускай і іншымі культурамі. – Ч. 1. – С. 80.

[3] НГАБГ. – Ф. 1. – Воп. 10. – Спр. 1028. – Арк. 3.

[4] Абдулаев И. Конфессиональные связи татар Литвы, Белоруссии и Украины с Таврическим магометанским духовным правлением в середине XIX века // Ісламская культура татараўмусульман Беларусі, Літвы і Польшчы і яе ўзаемадзеянне з беларускай і іншымі культурамі. – Ч. 1. – С. 80–81.

[5] Тамсама. – С. 82.

[6] НГАБ. – Ф. 299. – Воп. 2. – Спр. 6587. – Арк. 19, 26 адв.

Аляксандра III са скаргай аб нядобрадзейных паводзінах выбранага імама жыхара Клецка двараніна Амурата Смольскага. Слуцкі павятовы спраўнік паведаміў Мінскаму губернскаму праўленню, што імам А. Смольскі «под судом и следствием не состоял и не состоит, поведения и нравственных качеств хороших, образа жизни аккуратного; касательно преданности престолу и закону вполне благонадежен»[1]. Таўрычаскае магаметанскае духоўнае праўленне прасіла губернскае праўленне аб зацвярджэнні А. Смольскага на пасадзе, нягледзячы на тое, што па скарзе прыхаджан брат Смольскага вёў «блудную жизнь с еврейкой» і сам імам таксама вёў блуднае жыццё. Аднак духоўнае праўленне адзначала, што дадзенае «прошение написано на простой бумаге и не оплачено гербовым сбором, а потому по нему не сделано никакого распоряжения»[2]. Таўрычаскае магаметанскае духоўнае праўленне накіравала ў Мінскае губернскае праўленне ліст ад 19 лістапада 1908 г. са скаргай прыхаджан Асмалоўскай мячэці на мулу Я. Ясінскага. Паліцыя правяла даследаванне і высветліла, што мула Я. Ясінскі, нягледзячы на дадзеную падпіску жыць у Асмалове, жыве ў Клецку, бывае ў асмалоўскай мячэці толькі раз у месяц, а ў зіму не бывае наогул. Ён без згоды прыхаджан прадаў прыватнай асобе частку лесу, які належаў мячэці, а грошы забраў сябе[3]. 8 верасня 1909 г. Я. Ясінскі скардзіўся ў Дэпартамент духоўных спраў замежных веравызнанняў МУС у Пецярбург на Таўрычаскае магаметанскае духоўнае праўленне на тое, што «без всякого будто бы основания» яго вызвалілі ад займаемай пасады і хадайнічаў аб пераглядзе справы. Але на пасадзе ён не быў адноўлены[4].

26 сакавіка 1910 г. прыхаджане Асмалоўскай мячэці паведамлялі ў Мінскае губернскае праўленне аб незаконных дзеяннях па службе прыстава 2-га стану Слуцкага павета Стракеўскага, у сувязі з выбарамі мулы Халімбека, які завочна засведчыў прыгавор аб яго выбранні, у той час, як многія з прыхаджан не памяталі падпісвалі яны яго, або не. Раней гэтая скарга была паслана і ў Таўрычаскае магаметанскае духоўнае праўленне. Таўрычаскі губернатар 27 красавіка адправіў яе Мінскаму губернатару на разгляд. Мінскі губернатар вырашыў далейшую перапіску перапыніць[5].

У Дэпартамент духоўных спраў замежных веравызнанняў МУС і Таўрычаскае магаметанскае духоўнае праўленне паведамлялі аб выбранні мул і прасілі іх аб зацвярджэнні. Так, 6 лістапада 1904 г. прыхаджане Відзаўскай мячэці Новааляксандраўскага павета Ковенскай губерні паведамлялі аб выбранні мулой А. Радкевіча[6].

У канцы XVIII ст. мусульмане беларуска-літоўскіх губерняў мелі сетку мячэцей. У Лідскім павеце дзейнічала Некрашунская мячэць, у Ашмянскім –

[1] НГАБ. – Ф. 299. – Воп. 2. – Спр. 8083. – Арк. 2–2 адв., 4.
[2] Тамсама. – Арк. 14–15 адв.
[3] Тамсама. – Спр. 14141. – Арк. 6, 14, 22–23.
[4] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 8. – Спр. 686. – Арк. 149–150.
[5] НГАБ. – Ф. 299. – Воп. 2. – Спр. 14811. – Арк. 1, 3–5.
[6] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 8. – Спр. 686. – Арк. 138, 142.

Даўбуцішская, у Навагрудскім – Лоўчыцкая і Навагрудская, у Гродненскім – Багонінская і Крушнянская, у Брэсцкім – Студзянкоўская і г. д. З канца XVI ст. існавала мячэць у Мінску. Вакол іх групаваліся татарскія абшчыны і пачалі фарміравацца мусульманскія прыходы. На заходнія губерні быў распаўсюджаны указ ад 26 жніўня 1755 г., згодна з якім мусульманскі прыход павінен мець не менш чым 200 душ (муж. п.). Мусульманская абшчына, якой патрэбны быў новы прыход, павінна было скласці грамадскі прыгавор і даць згоду на вылучэнне дастатковых сродкаў на ўтрыманне мячэці і духавенства[1]. Тым самым быў пакладзены пачатак фарміраванню мусульманскіх прыходаў. У 60-х гадах XIX ст. у Мінскай губерні былі Уздзенскі прыход (100 чалавек прыхаджан), Смілавіцкі (482 чалавекі), Навагрудскі (333 муж. п.), Лоўчыцкі (100 чалавек), Мірскі (25 чалавек), Ляхавічскі (385 муж. п.), Асмалоўскі (504 муж. п.)[2] і інш. У XIX ст. у беларуска-літоўскіх губернях было 20 мусульманскіх прыходаў[3].

Функцыі мусульманскай абшчыны былі даволі простыя. Яна выконвала рэлігійныя і грамадскія абавязкі. Сход прыхаджан выбіраў патранат мячэці з ліку найбольш паважаных вернікаў. Яны клапаціліся аб усіх справах абшчыны, выбіралі мулу і мязіма (муэдзіна). У сувязі з тым, што ў мусульман гэтых губерняў не было вучылішчаў для навучання духавенства, гэтую пасаду займаў чалавек, які быў знаёмы з рэлігійнымі рытуаламі і абрадамі, умеў чытаць Каран.

Утрыманне мячэцей ажыццяўлялася з бліжэйшых татарскіх маёнткаў або на ахвяраванні прыхаджан. У буйных прыходах фундатарамі былі так званыя калятары, татары-землеўласнікі, якія вылучалі сродкі на ўтрыманне мячэцей і мул. Маёнткі, якія фундавалі мячэць, называліся вакуфамі. Некаторыя з татар пакідалі тастаменты на карысць мячэцей і мул. Вядомыя фундатары мячэцей: А. Асановіч, Я. Якубоўскі, А. Юзефовіч, Я. і С. Крачкоўскія, Ф. Пуслоўскі, Радзівілы, Э. Замойская, П. і Э. Манюшкі[4].

Крыніцы даходаў мячэцей былі розныя. Так, татары Даўбуцішскага сходу павінны былі плаціць мячэці асобны падатак, які ў 1802 г. увёў мула Якуб Лебедзь. Акрамя таго, на карысць мячэці збіраліся пасашковыя па 2 злотых ад кожнай працоўнай сахі. Мячэці плацілі пасашковыя 176 татарскіх сох. Даходы павялічваліся і за кошт спадчынных дараванняў. Так, у 1805 г. Ян Крычынскі даў муэдзіну Даўбуцішскай мячэці Якубу Радкевічу ліст, якім завяшчаў у вечнае карыстанне свае пабудовы і зямлю. У 1891 г. такі ліст на 0,5 дзесяціны зямлі даў мячэці ад сябе і свайго брата Эміяз Юшынскі. У 1889 г. Аміна Мурза-Мурзічова з Багдановічаў запісала на мячэць у Навагрудку каля 10 дзесяцін зямлі, а ў 1913 г. Бекір Шабановіч пакінуў мячэці ў Мураўшчызне частку сенажаці.

---

[1] НГАБ. – Ф. 299. – Воп. 5. – Спр. 85. – Арк. 1.

[2] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 8. – Спр. 686. – Арк. 17, 112 адв.

[3] Акты, издаваемые Виленскою комиссиею для разбора древних актов. – Вильна, 1906. – Т. 31: Акты о литовских татарах (1521–1784). – С. XXV.

[4] Канапацкая З. Мечети как центры этноконфессиональной культуры татар Беларуси, Литвы и Польши // Ислам и мусульмане Беларуси в XX веке. – С. 143–144.

Будаўніцтва і ўтрыманне мячэці было справай сходу прыхаджан. Мячэці будаваліся на землях (вакуфах), падараваных заможнымі прыхаджанамі, а грошы для будаўніцтва храма збіралі з мусульманскіх сямей. Прыхаджане павінны былі мець дастаткова сродкаў на будаўніцтва, а таксама на ўтрыманне духавенства. Згодна з указам ад 13 снежня 1817 г. мячэць павінна была будавацца сярод населенага пункта, у месцы, якое з усіх бакоў было адкрыта, і па плане, узгодненым з грамадзянскімі ўладамі. Па Будаўнічым статуце 1900 г. новыя мячэці, будаўніцтва якіх было прызнана адпаведнымі духоўнымі і грамадзянскімі ўладамі і забяспечаныя ўтрыманнем, будаваліся па планах, якія прыхаджанамі прызнаны «удобными». Пры гэтым павінны былі вытрымлівацца наступныя правілы: каб прыхаджан было не менш чым 200 душ муж. п.; каб абшчына заявіла ў грамадскім прыгаворы сваю згоду на дастаўку сродкаў для забеспячэння ўтрымання мячэці і неабходнага пры ёй духавенства[1].

Вясной 1809 г. татары-мусульмане, якія жылі ў м. Мір, звярнуліся да князя Д. Радзівіла з просьбай выдзеліць зямлю і дазволіць пабудаваць мячэць. Князь выдзеліў ім зямлю ў м. Мір «на прадмесці Мінскім, на Татарскай вуліцы». Мячэць была пабудавана ў 1809 г. на сродкі сходу. У 1803–1804 гг. была пабудавана мячэць у Слоніме (на 500 кв. саж. зямлі, атрыманай ад памешчыка Бажымоўскага), у 1815 г. – у Ляхавічах, у сярэдзіне XIX ст. – ва Уздзе і Смілавічах. У 1846 г. у Слоніме жыло 170 мусульман. Да гэтага прыхода адносіліся мусульмане Ружан, Быцені, Дзярэчына, Косава. У 1816 г. быў створаны відзаўскі мусульманскі прыход, а ў 1857 г. у Відзах была ўзведзена драўляная мячэць. У 1868 г. гэты прыход налічваў 243 прыхаджаніны[2]. У 1856 г. было дазволена збудаваць мячэць у м. Смілавічы па прашэнні мясцовага імама Асана Палтаржыцкага. Пры гэтым неабходны для пабудовы пляц зямлі ахвяравала мясцовая землеўладальніца Э. Манюшка.

У 1881 г. татары Слуцкага павета С. Якубоўскі, А. Міськевіч, І. Ясінскі накіравалі ў Мінскае губернскае праўленне прашэнне дазволіць стварыць у Клецку і Капылі асобную мусульманскую абшчыну, членамі якой сталі б тыя вернікі, што раней былі прыпісаны да асмалоўскай мячэці. Спачатку губернскія ўлады адмовілі ў яе стварэнні з-за недахопу ў вернікаў неабходнага мінімуму грашовых сродкаў для належнага ўтрымання мячэці і яе імама. Аднак па прапанове Дэпартамента духоўных спраў замежных веравызнанняў МУС было вырашана хадайнічаць перад імператарам аб дазволе адкрыць у Клецку мячэць з мэтай «поддержки мусульманского элемента в Западном крае». У 1884 г. гэта хадайніцтва было задаволена Аляксандрам III. У 1886 г. імамам гэтай мячэці быў зацверджаны М. Ждановіч[3].

---

[1] СЗРИ. – СПб., 1900. – Т. 12, ч. I. – С. 35–36.

[2] Грыгор'ева В. В., Завальнюк У. М., Навіцкі У. І., Філатава А. М. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII–XX ст.). – С. 147–148.

[3] Лашкевіч А. Мусульманскія абшчыны на Беларусі ў XIX ст. // Ісламская культура татараўмусульман Беларусі, Літвы і Польшчы і яе ўзаемадзеянне з беларускай і іншымі культурамі. – Ч. 1. – С. 142–143.

У сувязі з тым, што мулы знаходзіліся на ўтрыманні сваіх прыхаджан, некаторыя прыходы рабілі спробы дамовіцца з уладамі, каб іх духавенства атрымлівала грошы ад казны. Напрыклад, у ліпені 1882 г. гэта зрабілі прыхаджане Асмалоўскай саборнай мячэці. Сваю просьбу яны матывавалі тым, што ў войсках, якія былі раскватараваны на тэрыторыі павета, былі мусульмане з іншых губерняў. Яны звярталіся да мясцовага мулы па духоўных справах або выклікалі яго да сябе, што прыводзіла да непрадбачаных расходаў. Мінскае губернскае праўленне нагадала, што згодна з законамі Расійскай імперыі будаванне мячэцей дазваляецца толькі пры забеспячэнні ўтрымання іх і духавенства. Гэтае забеспячэнне цалкам ляжала на прыхаджанах. Таўрычаскае магаметанскае духоўнае праўленне павінна было клапаціцца аб прыстойным утрыманні мячэцей. Галоўным сродкам для гэтага служылі нерухомая маёмасць (вакуфы) і грашовыя капіталы, якія знаходзіліся ў падпарадкаванні праўлення[1].

25 мая 1881 г. прыхаджане Слонімскай мячэці звярнуліся да міністра ўнутраных спраў за грашовай дапамогай на адбудаванне пасля пажару будынка. У прашэнні яны пісалі, што мусульманскае духавенства і мячэці ў Паўночна-Заходнім краі згодна з законамі існуюць выключна на лепту прыхаджан, якія, будучы абкладзены зборам на хрысціянскае духавенства і цэрквы, не мелі дастаткова грошай. 21 сакавіка 1883 г. Дэпартамент духоўных спраў замежных веравызнанняў звярнуўся ў Таўрычаскае духоўнае праўленне, каб тое выдзеліла грошы за кошт вакуфаў і грашовых капіталаў, што і было зроблена. Па просьбе гродзенскага губернатара ад 20 красавіка 1909 г. Міністэрства ўнутраных спраў дазволіла дваранам-мусульманам збіраць грошы на рамонт Крушнянскай мячэці (у прыходзе было 300 прыхаджан)[2].

Працягвалася і будаўніцтва новых храмаў. У 1886 г. будаўнічае аддзяленне Мінскага губернскага праўлення зацвердзіла прадстаўлены ўпаўнаважанымі мусульманскай абшчыны Х. Якубоўскім і Х. Байрашэўскім праект мячэці ў м. Капыль. У 1890 г. быў дадзены дазвол на будаўніцтва новай мураванай саборнай мячэці ў Мінску[3].

Мячэці падзяляліся на саборныя і пяцічасавыя. Паводле тлумачэння Дэпартамента духоўных спраў замежных веравызнанняў іх адрозненне мела значэнне выключна ў духоўных адносінах. У саборных мячэцях адбываліся наогул усе службы, як штодзённыя, так і пятнічныя і святочныя. Пяцічасавыя ж мячэці атрымалі сваю назву ад таго, што мусульмане збіраліся ў іх для малітвы штодзённа пяць разоў. Але ў іх не праводзіліся богаслужэнні па пятніцах і ў святочныя дні. У архітэктурных адносінах саборныя і пяцічасавыя мячэці адрозніваліся паміж сабой у асноўным толькі памерамі. У 1879 г. у Віленскай губерні былі тры саборныя і тры пяцічасавыя мячэці з 2529 прыха-

[1] НГАБ. – Ф. 299. – Воп. 2. – Спр. 8083. – Арк. 24–25, 27.

[2] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 8. – Спр. 686. – Арк. 1.

[3] Лашкевіч А. Мусульманскія абшчыны на Беларусі ў XIX ст. // Ісламская культура татараў-мусульман Беларусі, Літвы і Польшчы і яе ўзаемадзеянне з беларускай і іншымі культурамі. – Ч. 1. – С. 143.

джанамі, у Мінскай – 8 саборных з 3145 прыхаджанамі, у Гродзенскай – 3 саборныя з 1652 прыхаджанамі[1]. У пачатку XX ст. на тэрыторыі Беларусі дзейнічала больш за 20 мячэцей[2].

Заканадаўчая палітыка ўрада. Мусульманства не з'яўлялася новай рэлігіяй для Расійскай імперыі. У многіх рэгіёнах краіны пераважала неправаслаўнае насельніцтва, што падштурхоўвала ўлады да выпрацоўкі палітыкі для ўключэння іх у структуру дзяржаўнага кіравання. Дзяржава гарантавала, што «свобода веры присвояется не только христианам иностранных исповеданий, но и евреям, магометанам, язычникам»[3]. Пры гэтым царскія ўлады павінны былі ўлічваць спецыфіку міжканфесійнага становішча ў гэтых рэгіёнах і забяспечыць іх паступовае ўключэнне ў агульнарасійскія структуры. За другую палову XVIII ст. татары-мусульмане Паволжа дабіліся ў 1784 г. прызнання імперыяй дваранскіх правоў за тымі прадстаўнікамі татарскай знаці, якія застаўшыся мусульманамі, змаглі пацвердзіць адпаведнымі дакументамі сваё паходжанне.

У 1793 і 1795 гг. у склад Расійскай імперыі ўвайшлі Міншчына, Віленшчына і Гродзеншчына, на тэрыторыі якіх пражывала нешматлікае мусульманскае насельніцтва – татары. У 1794 г. Кацярына II абяцала татарам з далучаных зямель не толькі дазволіць ім свабодна выконваць свае богаслужэнні і пакінуць усё тое, што ў Літве яны мелі, але і забяспечыць іх стан[4]. Зыходзячы з таго, што значная частка татарскага насельніцтва карысталася правамі шляхты, мусульманскае грамадства было аднесена да шляхецкага стану.

Татары ў якасці паўнапраўных членаў былі дапушчаны да ўдзелу ў дваранскіх выбарах у 1809 г. у Вільні і 1810 г. у Гродне. Толькі ў 1824 г. губернскія ўлады звярнулі ўвагу на тое, што мусульмане прыносяць прысягу ў каталіцкім касцёле. Прадвадзіцель дваранства Гродзенскай губерні князь К. Чатвярцінскі апраўдваўся тым, што ў прадпісаным абрадзе для правядзення дваранскіх выбараў не было прадугледжана правіла, каб «татары, имеющие голоса в дворянских собраниях, приводились к присяге по магометанскому обряду в мечети или в присутствии муллы». У выніку ўмяшальніцтва ўлад было загадана, каб «впредь татар приводить к присяге на Алькоране»[5]. Указам ад 25 чэрвеня 1840 г. дваранам-мусульманам гэтых губерняў было дазволена мець маёнткі, валодаць прыгоннымі сялянамі-хрысціянамі і трымаць іх для паслуг па найму. Ва ўсёй імперыі гэта было наогул забаронена дваранам-нехрысціянам[6].

---

[1] Наш радавод. – Гродна, 1992. – Ч. 1. – С. 195–196.

[2] Канапацкая З. Мечети как центры этноконфессиональной культуры татар Беларуси, Литвы и Польши // Ислам и мусульмане Беларуси в XX веке. – С. 140.

[3] Ислам в законодательстве России. 1554–1929 гг. Сб. законодательных актов. – С. 93.

[4] Акты, издаваемые Виленскою комиссиею для разбора древних актов. – Вильно, 1900. – Т. 31. – С. 21.

[5] Байрашаускайте Т. Литовские татары в дворянских собраниях XIX века // Ісламская культура татараў-мусульман Беларусі, Літвы і Польшчы і яе ўзаемаадносіны з беларускай і іншымі культурамі. – Ч. 1. – С. 136.

[6] Рубинштейн С. Ф. Хронологический указатель указов и правительственных распоряжений по губерниям Западной России, Белоруссии и Малоруссии за 240 лет с 1652 по 1892 г. – С. 494.

Нягледзячы на тое, што татары збераглі сваю рэлігію, яны засвоілі, асабліва мусульманскае дваранства, польскую мову. Так, 10 лютага 1866 г. Віцебскі губернатар генерал У. Вяроўкін адзначаў, што татары збераглі сваю рэлігію, засвоілі мову, нравы і звычаі больш польскія, чым рускія, і таму няма ніякай упэўненасці, што яны будуць садзейнічаць вынішчэнню паланізму, даволі шкоднага для таго кірунку, які ўрад абраў у адносінах будучага развіцця заходніх губерняў[1].

Не зважаючы на ўзмацненне палітыкі русіфікацыі ў беларуска-літоўскіх губернях пасля падаўлення паўстання 1863–1864 гг., царскі ўрад дазваляў мусульманам набываць зямлю, займаць розныя пасады, працаваць у паліцыі, а ў некаторых выпадках з-за цвярозасці мусульман ім аддавалі перавагу пры заняцці пасад і перад праваслаўнымі[2].

У 1880-я гады мусульманам было забаронена весці богаслужэнне і чытаць рэлігійныя кнігі на польскай мове. З гэтай нагоды Віленскі, Ковенскі і Гродзенскі генерал-губернатар 27 снежня 1886 г. пісаў міністру ўнутраных спраў аб тым, што мула Слонімскай мячэці Багушэвіч у час Байрама пры правядзенні богаслужэння выкарыстоўваў польскую мову. Гэтыя звесткі былі праверaны і выявілася, што Багушэвіч усе малітвы на святкаванні Байрама гаварыў на польскай гутарковай мове і што ўсе мусульмане Паўночна-Заходняга краю настолькі засвоілі гэтую мову, што лічаць яе прыроднай мовай[3].

Дзякуючы ісламу татарскі народ пазбег асіміляцыі ў асяроддзі хрысціянскага насельніцтва. Добрыя ўзаемаадносіны татарскага народа з іншымі народамі ў беларуска-літоўскіх губернях, чаму нямала спрыялі працавітасць і маральнасць мусульман, вялі да добрых адносін і да канфесіі наогул. А ў сувязі з тым, што канфесія была нешматлікай, царскі ўрад не рабіў рэлігійных абмежаванняў. Асноўным кірункам палітыкі ўрада адносна мусульман заходніх губерняў у 1793–1905 гг. была ўніфікацыя кіравання і ўсталяванне структуры гэтай канфесіі па прыкладзе праваслаўнай царквы. У выніку чаго склалася наступная структура кіравання: імператар – Дэпартамент духоўных спраў замежных веравызнанняў МУС – Таўрычаскае магаметанскае духоўнае праўленне – мула – мусульманскі прыход.

2.8. Рэгуляванне міжканфесійных адносін

Міжканфесійныя пераходы ў палітыцы дзяржавы. На працягу ўсяго перыяду знаходжання беларускіх зямель у складзе Расійскай імперыі вастрыня праблемы рэгулявання міжканканфесійных пераходаў канцэнтравалася галоўным чынам у межах хрысціянскай царквы. Гэта тлумачылася, з аднаго боку, пануючым становішчам праваслаўнай канфесіі, з іншага – размеркаваннем асноўнай масы насельніцтва беларускіх зямель менавіта паміж рознымі хрысціянскімі канфесіямі.

---

[1] Kryczynski L. Tatarzy Litewscy w wojsku polskim w powstaniu 1831 r. – Warszawa, 1932. – S. 54.

[2] Rocznik Tatarski. – Warszawa, 1938. – T. 3. – S. 46–47.

[3] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 8. – Спр. 686. – Арк. 94.

Ужо першыя дзесяцігоддзі знаходжання ў складзе Расійскай імперыі паказалі ўсю складанасць адносін паміж хрысціянскімі канфесіямі і неабходнасць выпрацоўкі прававога іх рэгулявання на дзяржаўным узроўні. Так, у 1780–1795 гг. пад уплывам місіянерскай дзейнасці сярод уніяцкіх вернікаў, якая ажыццяўлялася па ініцыятыве Магілёўскага праваслаўнага архіепіскапа Георгія (Каніскага), а пазней Мінскага, Ізяслаўскага і Брацлаўскага праваслаўнага архіепіскапа Віктара (Садкоўскага), што было падтрымана ўрадавым указам ад 22 красавіка 1794 г. «Об устранении всяких препятствий к обращению униатов к православной греческой церкви»[1], адбыліся масавыя пераходы/пераводы ўніятаў у праваслаўную веру. Супраціў, з якім сутыкнуліся праваслаўныя місіі, прадэманстраваў усю складанасць дадзенай праблемы.

Непаслядоўная канфесійная палітыка Паўла I не толькі не садзейнічала вырашэнню гэтай складанай праблемы, а, наадварот, абвастрала сітуацыю. Так, 18 сакавіка 1797 г. Павел I выдаў маніфест «О нестеснении свободы тем, кои от других исповеданий к православной церкви присоединиться пожелают»[2]. А ўжо ў 1798 г. быў выдадзены сакрэтны рэскрыпт, накіраваны супраць прымушэння ўніятаў да прыняцця «греческой веры»[3]. Сітуацыю скарыстала рымска-каталіцкая царква, распачаўшы новы віток пераходаў на сваю карысць. Ды і сама ўніяцкая царква не заставалася ў баку ад канфесійных спрэчак. З канца XVIII ст. яна распачала актыўную місіянерскую дзейнасць па вяртанні сваіх былых вернікаў, што спарадзіла скаргі праваслаўных іерархаў у Св. Сінод. І хаця ўказам Паўла I ад 28 жніўня 1797 г. уніяцкім святарам было забаронена праводзіць агітацыю сярод праваслаўнага насельніцтва аб пераходзе, або аб вяртанні яго да уніі, аж да 1839 г. Мінская праваслаўная духоўная кансісторыя займалася разглядам скарг аб пераходах/вяртанні праваслаўных ва ўніяцтва[4].

Каб прыпыніць ціск рымска-каталіцкай канфесіі на ўніяцкую, урад быў вымушаны прымаць меры на карысць уніяцкай канфесіі. 25 кастрычніка 1807 г. былі пацверджаны ўсе ўказы, накіраваныя на зберажэнне цэласнасці ўніяцкай царквы[5]. 8 жніўня 1810 г. быў выдадзены ўказ Сената аб тэрміне даўніны для тых, хто пакінуў уніяцтва – 1798 г.

Пачынаючы з канца 1820-х гадоў царскі ўрад і вышэйшае праваслаўнае духавенства пачалі разглядаць уніятаў, як былых праваслаўных, якіх неабходна было вяртаць у лона праваслаўнай царквы. Вынікам такой палітыкі стала скасаванне ўніяцкай царквы і далучэнне яе вернікаў да праваслаўнай. Але амаль два дзесяцігоддзі цягнуўся «разбор» былых уніятаў паміж каталіцкай і праваслаўнай канфесіямі. Аказваючы ў шэрагу выпадкаў пасіўнае супраціўленне ўладам, былыя ўніяты пераходзілі ў каталіцтва. Адказнасць за такія

[1] ПСЗРИ. – Т. 23. – № 17199. – С. 509.

[2] Горючко П. Из истории возсоединения униатов в Белоруссии. 1795–1805 гг. – С. 42.

[3] РДГА. – Ф. 797. – Воп. 2. – Спр. 5445. – Арк. 1–2.

[4] НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 545, 691, 1222.

[5] Акты, издаваемые Виленскою комиссиею для разбора древних актов. – Вильна, 1889. – Т. 16. – С. CVII, CIX.

пераходы ўскладвалася на рымска-каталіцкае духавенства, якому забаранялася праводзіць агітацыю сярод былых уніятаў, прымаць іх да споведзі.

Масавы перавод (без прыняцця неабходнага індывідуальнага рашэння) уніяцкіх вернікаў у праваслаўе не стаў падставай дэманстрацыі іх моцы і адданасці праваслаўнай веры. На працягу наступных дзесяцігоддзяў многія з іх час ад часу ў знак пратэсту дэманстравалі свой намер перайсці ў рыма-каталіцтва. Але закон катэгарычна забараняў пераходы з праваслаўя ў любое іншае хрысціянскае, а тым больш нехрысціянскае, веравызнанне. За спакушэнне з праваслаўя ў іншае хрысціянскае веравызнанне законы прадугледжвалі пазбаўленне ўсіх асобых правоў і прывілеяў, адпраўку ў ссылку ў Томскую ці Табольскую губерні. Тых, хто не быў вызвалены ад цялесных пакаранняў, каралі розгамі і аддавалі ў арыштанцкія роты грамадзянскага ведамства тэрмінам на 1–2 гады. У выпадку прымянення насілля пры спакушэнні з праваслаўя віноўныя пазбаўляліся ўсіх правоў і маёмасці і высылаліся ў Сібір на пасяленне.

Не менш жорстка караліся асобы, якія садзейнічалі спакушэнню праваслаўных праз казанні або сачыненні. Калі гэта здаралася ўпершыню, то вінаваты пазбаўляўся некаторых асобных правоў і прывілеяў і падвяргаўся зняволенню ва ўціхамірвальным доме тэрмінам на 1–2 гады. У другі раз яго чакала зняволенне да 4–6 гадоў, у трэці – пазбаўленне ўсіх асабістых правоў і ссылка ў Томскую ці Табольскую губерню з заключэннем на 1–2 гады. Тых, хто не быў вызвалены ад цялесных пакаранняў, каралі розгамі і адпраўлялі ў арыштанцкія роты на 2–4 гады[1]. «Одна господствующая церковь – сцвярджаў закон – имеет право в пределах государства переубеждать тех, кто не принадлежит ей, к принятию её веры»[2].

Як правіла, кожны пераход з праваслаўнай веры ў іншую разглядаўся судом. Так, 20 снежня 1826 г. Дзісненскі земскі павятовы суд слухаў справу аб прыхаджанах Друйскай Дабравешчанскай праваслаўнай царквы, якія перайшлі з праваслаўя ў стараверства. Л. Яўстаф'еў, Ф. Мядзведзеў, М. Мядзведзеў былі народжаны ад шлюбаў праваслаўных са стараверамі. Суд вынес рашэнне: калі яны «добровольно не примут миропомазание и не возвратятся в свою религию (маецца на ўвазе праваслаўную. – *аўт.*), то по указу 1800 г. 30 марта сослать оных на поселение»[3].

Нават самая нязначная справа аб пераходах, якія ўскосна тычыліся праваслаўя, вырашалася на яго карысць. Напрыклад, 28 мая 1845 г. дэпартамент замежных веравызнанняў МУС выказаўся супраць вяртання Віленскай каталіцкай кансісторыяй дзвюх стараверак (былых каталічак) на той падставе, што «так называемые старообрядцы, не составляют особенного исповедания, а по происхождению своему принадлежат к господствующей православной церкви»[4].

---

[1] Яноўская В. В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг. – С. 16.

[2] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 150. – Спр. 801. – Арк. 4 адв.

[3] НГАБ. – Ф. 76. – Воп. 2. – Спр. 505. – Арк. 51–51 адв.

[4] ДГАЛ. – Ф. 378 а/а. 1845. – Спр. 70. – Арк. 1–1 адв.

Паказальнымі ў кірунку выніковасці ўрадавай палітыкі па пераводзе вернікаў іншых хрысціянскіх канфесій у праваслаўе сталі гады пасля падаўлення паўстання 1863–1864 гг. Усяго за некалькі гадоў у цэлым па Расійскай імперыі праваслаўнымі сталі больш за 80 тыс. католікаў. Большая частка гэтых пераходаў прыходзілася на Літоўскую (ахоплівала тэрыторыю Віленскай, Гродзенскай і Ковенскай губерняў) і Мінскую (адпавядала тэрыторыі Мінскай губерні) епархіі – адпаведна 30 і 37 тыс. чалавек[1].

Многіх пераводзілі ў праваслаўе прымусова, шляхам шантажу і падману. У далейшым сяляне падавалі калектыўныя скаргі з просьбай вярнуць іх у каталіцкую веру. Здараліся і даволі моцныя хваляванні, якія нават вымушалі ўлады ўводзіць войскі. У знак пратэсту вернікі адмаўляліся хадзіць на споведзь да праваслаўных святароў, упарта не жадалі хрысціць сваіх дзяцей у праваслаўнай царкве і наогул выконваць абрады праваслаўнай царквы. У 1869 г. на імя Мінскага праваслаўнага епіскапа паступіла чатыры прашэнні ад сялян Навагрудскага павета «о дозволении им возвратиться в латинство». Спробы Навагрудскай паліцыі знайсці «подстрекателей» поспехаў не прынеслі. Усе сцвярджалі, што прашэнне за іх напісаў невядомы «господин», з якім яны сустрэліся па дарозе, едучы ў Мінск, і больш ніколі яго не бачылі. Падчас дазнання, адзначалася ў дакументах, было «открыто много лиц польской шляхты и ксендзов, подстрекающих крестьян не обращаться к православным священникам»[2].

Калі ж пераходы не датычылі праваслаўнай царквы, то яны заканадаўча не забараняліся. Праўда, дазваляліся толькі пераходы ўнутры хрысціянскіх канфесій. За спробу перайсці з любога хрысціянскага ў нехрысціянскае веравызнанне па заканадаўстве Расійскай імперыі пазбаўлялі ўсіх правоў і стану і накіроўвалі на катаржныя работы ад 8 да 10 гадоў[3].

Рух з нехрысціянскіх веравызнанняў у хрысціянскія дазваляўся законамі Расійскай імперыі. 11 лютага 1842 г. быў прыняты ўказ Сената аб правілах пераходаў яўрэяў у хрысціянскую веру. Правілы сцвярджалі наступнае: 1) пры прыняцці хрысціянскай веры яўрэямі хрысцілі і іх малалетніх дзяцей да 7 гадоў (калі ж веру прымаў толькі бацька, то хрысцілі сыноў; маці – дачок); 2) тых яўрэяў, якія прынялі хрысціянства і ўступілі ў духоўнае званне, выключалі з падатнага стану, у якім яны раней знаходзіліся; 3) дарослым яўрэям, якія перайшлі ў праваслаўе, выдавалася дапамога ад 15 да 30 тыс. руб. срэбрам, дзецям – палова сумы; 4) ахрышчаныя яўрэі пасля абвяшчэння капіталу прымаліся ў гільдзейскае купецтва, астатнія – прыпісваліся (без папярэдняй згоды) да земляробскага, мяшчанскага або рамеснага грамадстваў[4].

Гэтыя правілы, як бачна, былі накіраваны на эканамічнае заахвочванне іўдзеяў да прыняцця аднаго з хрысціянскіх веравызнанняў. Але акрамя іх існаваў шэраг іншых, больш дробных, умоў пераходаў з іўдаізму непасрэдна

[1] Отечественная церковь по статистическим данным с 1840–1841 по 1890–1891 гг. – С. 51.

[2] НГАБ. – Ф. 295. – Воп. 1. – Спр. 2009. – Арк. 1–4 адв.

[3] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 150. – Спр. 801. – Арк. 4.

[4] Тамсама. – Ф. 1269. – Воп. 1. – Спр. 10. – Арк. 48.

ў праваслаўе. Гэтыя ўмовы распрацоўваліся і прымаліся Св. Сінодам. Так, па ўмовах сінодскіх указаў ад 17 студзеня 1831 г. і 17 сакавіка 1842 г. прашэнні ад яўрэяў аб хрышчэнні маглі быць пададзены ў пісьмовым выглядзе: а) імі асабіста; б) сведкамі мясцовага губернскага начальства, або якой-небудзь установы, дзе іх (іўдзеяў) ведалі. У якасці абавязковай умовы было прадугледжана папярэдняе навучанне асновам новай веры і правядзенне таінства хрышчэння ў «воскрестный или в праздничный день со всевозможною публичностью»[1]. Менавіта гэтыя на першы погляд дробязі і парушаліся яўрэямі пры змене веравызнання. Па-першае, далёка не кожны яўрэй жадаў стаць сапраўдным праваслаўным. Пераважалі прычыны сацыяльна-эканамічнага характару. Таму і вывучаць асновы праваслаўнай веры яны не спяшаліся. Яшчэ больш ім не падабалася ўмова хрысціцца публічна: бо іх былыя аднаверцы ставіліся даволі непрыхільна да тых, хто прымаў праваслаўе.

Пераходы з іўдаізму ў хрысціянства адбываліся, як правіла, добраахвотна, але назіраліся і гвалтоўныя пераводы, асабліва ў першай палове XIX ст. і датычылі яўрэйскіх дзяцей. У 1801 г. у Магілёўскую рымска-каталіцкую кансісторыю з рымска-каталіцкай калегіі паступіў указ. Ён быў звязаны з тым, што навучэнцы Мсціслаўскай езуіцкай калегіі забралі ў кляштар двух малалетніх дзяцей супраць волі іх бацькоў «под нелепым предлогом, якобы те малолетние сами собою избрали католическую веру». Калегія ахарактарызавала гэты ўчынак як «несообразный ни с общими правилами христианской веры насилия нетерпящей, ни с государственными законами, всякий подговор и обольщение строго наказующими»[2].

У другой палове XIX – пачатку XX ст. пераходы іўдзеяў як у праваслаўнае, так і каталіцкае веравызнанне адбываліся добраахвотна. Так, па звестках Гродзенскага губернатара, у 1852 г. праваслаўнымі сталі 7 іўдзеяў, католікамі – 2 іўдзеі і 2 караімы. У Магілёўскай губерні ў 1897 г. адбылося 10 пераходаў. Прычым у адным выпадку хрысціянскую веру прыняла цэлая сям'я – муж, жонка і трое дзяцей[3].

Існавалі законы, накіраваныя на тое, каб як мага далей развесці яўрэяў-іўдзеяў і яўрэяў, якія перайшлі ў праваслаўе. Свяшчэнніку, які ахрысціў яўрэя, паліцыяй прадпісвалася неадкладна данесці мясцовым уладам пра новае імя і статус «обращенного». Закон не толькі выразна размяжоўваў «обращенных» і «необращенных», але і прапаноўваў узмацніць гэтае адрозненне пры дапамозе геаграфічнага падзелу. Калі «необращенные» не пакідалі родных мясцін і па гэтай прычыне маглі спакусіць або прымусіць вярнуцца ў былую веру, улады вымушалі іх змяніць месца жыхарства[4].

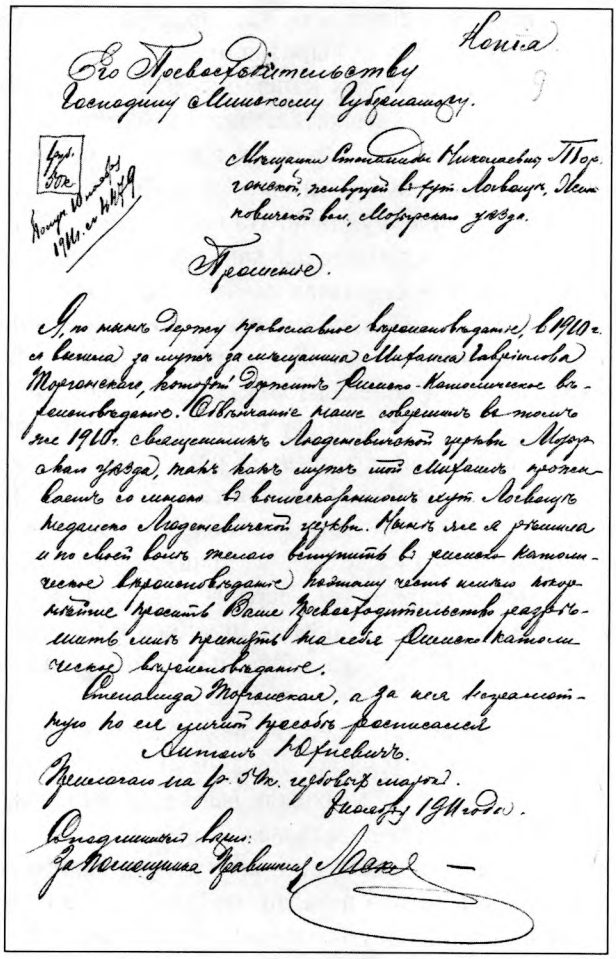
---

[1] Цыт. па: Герасимова И. П. Обращение евреев в христианство и Русская православная церковь (на примере крещения евреев из Белоруссии в Казанской епархии в середине XIX в.) // Кафоликия. – 2009. – Вып. 3. – С. 58.

[2] НГАБ. – Ф. 1781. – Воп. 3. – Спр. 51. – Арк. 3.

[3] Линкевич В. Н. Межконфессиональные отношения в Беларуси (1861–1914 гг.). – Гродно, 2008. – С. 66.

[4] Сафран Г. Переписать еврея. Тема еврейской ассимиляции в литературе Российской империи (1870–1880 гг.). – СПб., 2004. – С. 16.



Прашэнне мяшчанкі Сцепаніды Таргонскай. 1911 г. (НГАБ)

Зрэдку, але адбываліся пераходы ў хрысціянства з боку мусульманскіх вернікаў. Як правіла, для гэтага патрабаваўся дазвол міністра ўнутраных спраў. Так, па звестках чыноўнікаў па асобых даручэннях, у 1844–1852 гг. у Навагрудскім дамініканскім заштатным кляштары з дазволу міністра ўнутраных спраў былі ахрышчаны татаркі-мусульманкі Ханіфа Кусцінская, Фацьма Аляксановіч, Ханіфа Матарона, Фацьма Палтаржэцкая і Галька Лебедзева. У 1852 г. прасіў дазволу ў міністра ўнутраных спраў аб пераходзе з мусульманства ў каталіцтва 27-гадовы калежскі рэгістратар Іосіф Давыдаў Абрагімовіч, які працаваў у Ваўкавыскім павятовым казначэйстве. Неабходны дазвол таксама быў атрыманы.

Законы час ад часу парушаліся, што ўскладняла рэгуляванне міжканфесійных адносін. Праяўлялася гэта перш за ўсё на ўзроўні ўзаемаадносін паміж святарамі розных хрысціянскіх канфесій. Разам з тым і ўрадавыя структуры (як на вышэйшым дзяржаўным, так і на мясцовым узроўнях) часам выка-

рыстоўвалі гэтую няпростую сітуацыю, каб праз узаемаадносіны святароў аказаць уплыў на вернікаў. Асабліва выразна праяўлялася супрацьстаянне духавенства падчас ваенна-палітычных канфліктаў, услед за якімі, як правіла, актывізаваліся пераходы праваслаўе/каталіцтва ў той ці іншы бок або ў іншыя канфесіі. Спроба ўрэгуляваць дадзеную сітуацыю была зроблена ў 1905 г. дазволам пераходаў з праваслаўя ў іншыя хрысціянскія канфесіі. Але, як паказалі наступныя гады, спакою ў край гэта не прынесла. Хутчэй наадварот, яшчэ больш актывізавала і палітызавала канфесійнае жыццё, што прывяло да ўзмацнення напружанасці ў адносінах паміж канфесіямі.

«Змешаныя» шлюбы: заканадаўчая прастора Расійскай імперыі і гістарычныя традыцыі. «Змешаныя» шлюбы (шлюбы паміж сужэнцамі розных веравызнанняў) былі важным аспектам міжканфесійных адносін у заходніх губернях. Хрысціянам розных канфесій у Рэчы Паспалітай дазвалялася ўступаць у такія шлюбы, што было афармлена рашэннямі Варшаўскага сейма 1768 г. і трактатам 1775 г. паміж Рэччу Паспалітай і Расійскай імперыяй. Дзеці, што нарадзіліся ад такіх шлюбаў, выхоўваліся: хлопчыкі – у веры бацькі, дзяўчынкі – у веры маці. Пры гэтым шлюбы праваслаўных (або пратэстантаў) з католікамі заключаліся святарамі таго веравызнання, да якога належала нявеста. Для шляхты дапускалася заключэнне шлюбнага кантракта, у якім была вызначана канфесійная прыналежнасць будучых дзяцей у адпаведнасці з пажаданнямі бакоў[1].

Пасля далучэння да Расійскай імперыі пачалі рабіць захады ў кірунку спалучэння традыцыйнага для далучанай тэрыторыі заканадаўства з законамі новай дзяржавы. Перш за ўсё гэта датычыла выпадкаў, калі адным з сужэнцаў быў праваслаўны. Праблема актуалізавалася ў сувязі з тым, што ў змешаныя шлюбы пачалі ўступаць рускія чыноўнікі, што прыязджалі на працу ў новыя губерні. Зразумела, улады не маглі пагадзіцца, што дзеці ад такіх шлюбаў, як правіла, знаходзіліся пад моцным уплывам маці (каталічак або ўніятак) і часцей за ўсё выхоўваліся ў іх веры. Указам Кацярыны II ад 6 лютага 1777 г. Беларускаму генерал-губернатару графу З. Чарнышову было загадана растлумачыць рускім чыноўнікам, што яны могуць уступаць у «змешаныя» шлюбы толькі ў адпаведнасці з расійскім заканадаўствам, што грунтавалася на рашэнні Св. Сінода ад 18 жніўня 1721 г., згодна з якім дзеці ад падобных шлюбаў (як хлопчыкі, так і дзяўчынкі) павінны былі выхоўвацца ў праваслаўнай веры.

22 жніўня 1783 г. Сенат выдаў чарговы ўказ аб змешаных шлюбах, у адпаведнасці з якім праваслаўныя, што ўступалі ў такі шлюб, павінны былі абавязкова звяртацца за дазволам у праваслаўную кансісторыю[2]. Гэтыя ўказы былі пацверджаны 9 студзеня 1805 г., калі ў Св. Сінод трапілі звесткі аб вянчанні ваеннаслужачых-праваслаўных, якія знаходзіліся на тэрыторыі заходніх губерняў, з каталічкамі[3].

[1] Горизонтов Л. Е. Парадоксы имперской политики: поляки в России и русские в Польше. – С. 76.

[2] Климов Н. Ф. Постановление по делам православной церкви и духовенства в царствование императрицы Екатерины II. – СПб., 1902. – Вып. 1. – С. 80–81.

[3] Белоголов И. Акты и документы, относящиеся к устройству и управлению римско-католических церквей в России: в 2 т. – Пг., 1915. – Т. 1. – С. 288–291.

Нягледзячы на неаднаразовыя паўторы ўказаў аб правілах вянчання праваслаўных з хрысціянамі іншых канфесій, парушэнні адбываліся даволі часта. Напрыклад, у 1797 г. у Мінскай праваслаўнай духоўнай кансісторыі разглядалася справа пра вянчанне сталаначальніка Слуцкага земскага суда Сяргея Ветчыкава (праваслаўнага веравызнання) і Хрысціны Набаровіч (каталіцкага веравызнання). Парушэнне заключалася ў тым, што вянчанне адбылося ў Слуцкім фарным касцёле 15 лютага «в сырную неделю против правил греко-российской церкви». Было загадана сужэнцаў тэрмінова разлучыць, абавязаць падпіскай і ўсталяваць нагляд за імі да пастанаўлення Св. Сінода. Гэты шлюб быў захаваны за адсутнасцю іншых парушэнняў, але адзначалася, што такія няправільныя шлюбы заключалі не толькі каталіцкія, але і ўніяцкія святары[1].

Дзеля папярэджання падобных парушэнняў у 1797 г. мітрапаліту ўсіх рымска-каталіцкіх цэркваў Расійскай імперыі С. Богуш-Сестранцэвічу праз Беларускага генерал-губернатара было перададзена распараджэнне Св. Сінода, што каталіцкія і ўніяцкія святары павінны былі звязвацца з праваслаўнымі святарамі не толькі для вызначэння ступені сваяцтва будучых сужэнцаў, а і ўдакладнення часу, калі шлюбы ў праваслаўнай царкве заключаць не забаронена. Пачынаючы з 1813 г., для заключэння шлюбаў католікаў, уніятаў і лютэран з праваслаўнымі трэба было атрымліваць дазвол праз праваслаўную кансісторыю ад мітрапаліта[2]. Праўда, пазней указам Св. Сінода (ад 22 студзеня 1840 г.) праваслаўнаму прыходскаму духавенству дазвалялася вянчаць праваслаўных з прадстаўнікамі іншых веравызнанняў, не звяртаючыся кожны раз за дазволам епархіяльнага кіраўніцтва. Выключэнне з правілаў складалі шлюбы «случаев присоединенных к православию духовных лиц римской церкви, а также и евреев»[3].

У першае дзесяцігоддзе царавання Аляксандра II пытанне аб змешаных шлюбах неаднаразова падымалася ў сувязі з неабходнасцю ўрэгулявання адносін паміж Расійскай імперыяй і Рымам. У 1859–1860 гг. у Камітэце міністраў абмяркоўваліся магчымасці яго новага вырашэння. Вышэйшыя пецярбургскія чыноўнікі і сам імператар схіляліся да адмены абмежавальных мер мікалаеўскага заканадаўства. За прыклад бралася заключэнне шлюбаў у прысутнасці святароў абодвух веравызнанняў, як гэта рабілася ў Баварыі, Венгрыі, Рэйнскай правінцыі[4]. Але гэтыя меркаванні так і засталіся на ўзроўні праектаў.

Паўстанне 1863–1864 гг. прадэманстравала неадназначнасць узаемаадносін дзвюх хрысціянскіх канфесій, асабліва на ўзроўні іх святароў. Заключэнне шлюбаў паміж праваслаўнымі і католікамі стала разглядацца праваслаўнымі свяшчэннаслужыцелямі, а з іх падачы і ўрадавымі коламі, як адна з асноўных прычын пераходаў у каталіцтва, а значыць – аслаблення пануючай царквы.

---

[1] Анофранка Н. В. Жанчыны дваранскага саслоўя Беларусі ў канцы XVIII – першай палове XIX ст.: сацыяльна-прававы статус, удзел у грамадскім жыцці. – С. 47.

[2] Тамсама.

[3] НГАБ. – Ф. 2617. – Воп. 1. – Спр. 392. – Арк. 2.

[4] Горизонтов Л. Е. Парадоксы имперской политики: поляки в России и русские в Польше. – С. 83.

З мэтай паставіць змешаныя шлюбы пад дзяржаўны кантроль 11 мая 1891 г. былі ўведзены новыя правілы, згодна з якімі заключэнне шлюбаў паміж праваслаўнымі і католікамі павінна было адбывацца толькі ў праваслаўнай царкве і пры ўмове, што каталіцкі бок прадставіў пасведчанне, выдадзенае мясцовай паліцыяй, аб сваёй «правоспособности ко вступлению в брак»[1].

Правілы гэтыя не выконваліся. Католікі, што ўступалі ў шлюб з праваслаўнымі, працягвалі звяртацца да ксяндзоў за перадшлюбнымі пасведчаннямі. А тыя, у свой час, ведаючы, што дзеці, народжаныя ад такога шлюбу, павінны хрысціцца па праваслаўным абрадзе, пад рознымі ўмовамі зацягвалі выдачу пасведчанняў. У пачатку XX ст. каталіцкае духавенства атрымала яшчэ і кананічную падтрымку, каб не даваць дазвол на змешаныя шлюбы. У 1904 г. Дэпартамент духоўных спраў замежных веравызнанняў дазволіў разаслаць усім рымска-каталіцкім епіскапам папскі дэкрэт «Ne temerre». Акт гэты не быў затрыманы дэпартаментам па той прычыне, што з'яўляўся важным у кананічных адносінах для католікаў дакументам. Разам з тым ён утрымліваў палажэнні, што не супадалі з законапалажэннямі Расійскай імперыі, у тым ліку прызнанне несапраўднымі шлюбаў католікаў з асобамі праваслаўнага (або іншага) веравызнання, калі яны заключаліся па законах дзяржавы, а не канонах каталіцкай царквы. Разумеючы гэта, Дэпартамент духоўных спраў замежных веравызнанняў выказаў спадзяванне, што існаванне дакладных заканадаўчых устаноў па дадзеных пытаннях не будзе правакаваць каталіцкае духавенства на парушэнне законаў. Аднак надзеі на гэта не спраўдзіліся[2].

Да міжканфесійных шлюбаў паміж католікамі і пратэстантамі, а таксама да веравызнання дзяцей ад такіх шлюбаў улады Расійскай імперыі ставіліся дастаткова індыферэнтна. Гэтыя шлюбы працягвалі рэгуляваць на падставе рашэнняў Варшаўскага сейма 1768 г., які і надалей знайшоў адлюстраванне ў расійскім заканадаўстве: «Шлюбы паміж асобамі замежных хрысціянскіх веравызнанняў (а не праваслаўных) у губернях Віленскай, Віцебскай, Валынскай, Гродзенскай, Кіеўскай, Ковенскай, Мінскай, Магілёўскай і Падольскай здзяйсняюцца святарамі той веры, да якой належыць нявеста <...>. Дзеці ў такіх шлюбах павінны быць ахрышчаны: сыны ў бацькавай, а дочкі ў той веры, якую спавядае маці»[3]. Праўда, здараліся яны не так часта. Так, у Гомелі ў 1896 г. сярод 533 прыхаджан 70 знаходзіліся ў змешаных шлюбах, у тым ліку ў 12 выпадках адзін з сужэнцаў быў пратэстантам. У Гродна ж сярод 2 тыс. прыхаджан фарнага касцёла толькі 2 каталічкі мелі сужэнца-лютэранiна[4].

---

[1] Табунов В. В. Борьба за влияние на население белорусских земель между церковью и костелом посредством межконфессиональных браков конце XIX – начале XX вв. // Актуальные проблемы современного гуманитарного познания. – Витебск, 2009. – С. 164.

[2] Яноўская В. В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг. – С. 111–112.

[3] Цыт. па: Анофранка Н. В. Жанчыны дваранскага саслоўя Беларусі ў канцы XVIII – першай палове XIX ст.: сацыяльна-прававы статус, удзел у грамадскім жыцці. – С. 50.

[4] Линкевич В. Н. Межконфессиональные отношения в Беларуси (1861–1914 гг.). – С. 39.

Здараліся шлюбы паміж праваслаўнымі і стараверамі. У пачатку XX ст. такі шлюб быў зарэгістраваны ў Св. Троіцкай царкве г. Гомеля. У шлюб уступілі дачка надворнага саветніка Ігнатава і купецкі сын, аднаверац Шведаў[1]. Але дадзеная праблема мела іншы, больш складаны аспект: незаконнае сужыццё праваслаўных са стараверамі. Асабліва гэта было актуальным для Віцебскай губерні, дзе пражывала даволі вялікая колькасць стараверaў, што не прызнавалі шлюбы. Наступствамі такога сумеснага пражывання станавілася выхаванне ў стараверскіх традыцыях незаконна прыжытых дзяцей ад маці праваслаўнага веравызнання. Епархіяльнае кіраўніцтва не раз звярталася ў такіх выпадках да грамадзянскіх улад з патрабаваннямі прымаць рашучыя меры і забіраць дзяцей ад тых бацькоў, якія адмаўляліся хрысціць іх па праваслаўным абрадзе.

Але ў пачатку 1900-х гадоў такія меры сталі выклікаць шмат нараканняў з боку насельніцтва. Грамадзянскія ўлады імкнуліся адхіліцца ад праблемы, адзначаючы, што падобныя акцыі патрабавалі прымянення сілы і выклікалі хваляванні сярод насельніцтва. Так, у 1900 г. Віцебскі губернатар з гэтай нагоды прапаноўваў Віцебскаму і Полацкаму епіскапу перадаць справы «согласно 1002 ст. Уст. Угол. судопр. в Духовную консисторию, от которой зависит привлечение виновных к уголовной ответственности»[2]. Пры гэтым ён падкрэсліў, што законы не ўтрымліваюць дакладных узгадак, якім чынам забіраць дзяцей ад гэтых шлюбаў, тым больш што не было і спецыяльных устаноў для іх выхавання. Для вырашэння спрэчных сітуацый 12 чэрвеня 1900 г. быў прыняты ўказ, які прызнаў ранейшы дазвол «насильственного отобрания и передачи на воспитание родственникам или посторонним лицам православного вероисповедания нежелательным»[3].

Нягледзячы на розныя абмежаванні, колькасць міжканфесійных шлюбаў на розных адрэзках XIX ст. была даволі ўнушальнай. Так, па звестках Літоўскага праваслаўнага мітрапаліта Іосіфа Сямашкі, за 1839–1859 гг. па Літоўскай епархіі (якая ахоплівала ў той час Гродзенскую, Віленскую і Ковенскую губерні) было заключана каля 15 тыс. падобных шлюбаў[4]. Па даных на 1861 г., у Гродзенскай губерні было заключана 7528 шлюбаў, 569 з іх – шлюбы паміж праваслаўнымі і неправаслаўнымі хрысціянамі. У 1862 г. у г. Орша міжканфесійныя шлюбы склалі 15 % ад агульнай колькасці заключаных шлюбаў, у Сянно – 13,6 %[5].

У непасрэднай сувязі са спробамі фарміравання новай канцэпцыі заканадаўства аб правілах заключэння міжканфесійных шлюбаў адбывалася і развіццё заканадаўчай базы па пытаннях выхавання дзяцей, народжаных ад гэтых шлюбаў. Прычым заканадаўчая база як у першым, так і другім выпадку

[1] Линкевич В. Н. Межконфессиональные отношения в Беларуси (1861–1914 гг.). – С. 31.

[2] НГАБ. – Ф. 1430. – Воп. 1. – Спр. 44230. – Арк. 16 адв.

[3] Тамсама. – Арк. 18.

[4] Gorizontow L. Ustawodawstwo dotyczące małżeństw różnowierczych w historii stosunków Rosyjsko-Polskich // Przegląd Wschodni. – 2000. – T. 7, zesz. 1 (25). – S. 78.

[5] Линкевич В. Н. Межконфессиональные отношения в Беларуси (1861–1914 гг.). – С. 77.

развівалася на карысць пануючай царквы. У 1830 г. Дзяржаўны Савет забараніў пагадненні, «по коим бы все дети могли быть воспитываемы в иной христианской вере, кроме греко-российской». Гэтае рашэнне Дзяржаўнага Савета было зацверджана імператарам 30 верасня 1830 г.[1] Але ў 1834 г. у сувязі з цяжкасцямі, што ўзніклі пры рэалізацыі гэтага палажэння ў Гродзенскай і Падольскай губернях, было вызначана, што шлюбныя саюзы, заключаныя да 1832 г., лічацца правамоцнымі з пункту гледжання заканадаўчых традыцый былой Рэчы Паспалітай[2].

У далейшым заканадаўства развівалася ў кірунку замацавання імперскіх традыцый. Заканадаўчыя акты 1845 г. утрымлівалі палажэнні аб адказнасці за выхаванне дзяцей у міжканфесійным шлюбе не ў «христианской вере», або за далучэнне «к обрядам другого христианского вероисповедания». За падобныя парушэнні бацькі пазбаўляліся ўсіх правоў і стану і высылаліся на пасяленні або заключаліся ў турму[3]. Правілы 1891 г. зноў падкрэслілі абавязак выхавання дзяцей у праваслаўнай веры, калі адзін з бацькоў быў праваслаўным.

Дапускалася заключэнне шлюбаў паміж хрысціянамі і нехрысціянамі. Але пры гэтым апошнія павінны былі прыняць хрысціянства, аб чым захаваліся розныя ўзгадкі. Так, у канцы XVIII ст. магілёўскі купец Беньямін Шпеер, які даў сваёй дачцэ добрае выхаванне, аддаў яе замуж за драгунскага палкоўніка князя П. Даўгарукава. Сучаснік пісаў 14 лістапада 1786 г., што «княгиня, еврейка по происхождению, и, чтобы выйти замуж, ей пришлось креститься, благодаря чему, да еще приданному в 50 тысяч рублей она стала вполне хороша для этого»[4].

«Падводныя камяні» ўзаемаадносін хрысціян і іўдзеяў. Даволі няпроста складваліся адносіны паміж хрысціянамі і іўдзеямі ў беларуска-літоўскіх губернях. Гэта было абумоўлена як адносінамі праваслаўнага, каталіцкага і ўніяцкага насельніцтва да іўдзеяў, так і паводзінамі апошніх, якія імкнуліся да некаторай замкнёнасці, адасаблення. Царскі ўрад, не імкнучыся паглыбляцца ў гісторыю, звычаі і традыцыі яўрэйскага народа і яго рэлігію, палічыў за лепшае пакінуць вырашэнне праблем кагалу. Тым не менш на адзін з найбольш цьмяных бакоў узаемаадносін хрысціян і іўдзеяў – судовыя справы, звязаныя з так званымі рытуальнымі забойствамі, – урад вымушаны быў звярнуць увагу. Першым выпадкам у заходніх губернях была «Сенненская справа». Яна ўзнікла, калі ў 1799 г. у Сенненскім павеце Магілёўскай губерні знайшлі знявечаны труп жанчыны. У забойстве абвінавацілі чатырох яўрэяў[5]. Але справа была прыпынена з-за адсутнасці доказаў злачынства. У 1805 і 1811 гг. у Віцебскай

---

[1] Горизонтов Л. Е. Парадоксы имперской политики: поляки в России и русские в Польше. – С. 77.

[2] Тамсама. – С. 79.

[3] Развитие русского права в первой половине XIX века. – М., 1994. – С. 171.

[4] Фельдман Д. З., Минкина О. Ю., Кононова А. Ю. «Прекрасная еврейка» в России XVII–XIX веков: образы и реальность. Статьи и документы. – М., 2007. – С. 59–60.

[5] Гессен Ю. На арене кровавого навета в России. Происхождение ритуальной литературы на русском языке // Еврейская летопись. – Пг.; М., 1923. – Сб. 1. – С. 11.

губерні ўзніклі яшчэ дзве судовыя справы, звязаныя з забойствамі і знікненнем дзяцей. Як і ў першым выпадку, яны былі спынены як недаказаныя.

Але праблема засталася. Вясной 1816 г. у прадмесці г. Гродна быў знойдзены труп дзяўчынкі «с шестью малыми знаками на поверхности тела». Урачы ўстанавілі пры аглядзе, што ў дзяўчынкі «кровь не источена». Аднак, у хуткім часе распаўсюдзіліся чуткі, што яна «кончила жизнь от рук жидовских»[1]. Пачалося сакрэтнае следства на прадмет выкарыстання яўрэямі хрысціянскай крыві ў рытуальных мэтах. Папярэднія вынікі даследавання былі адпраўлены ў Пецярбург, дзе абвінавачванне было абвешчана недарэчным і бяздоказным. У выніку паступіў загад: сакрэтнае следства спыніць, а замест гэтага шукаць сапраўднага забойцу[2].

Вялікі грамадскі рэзананс прымусіў урад паглыбіцца ў перадгісторыю гэтых спраў. У лісце міністра духоўных спраў і народнай асветы князя А. Галіцына да Гродзенскага грамадзянскага губернатара (ад 6 сакавіка 1817 г.) адзначалася, што яшчэ ўказамі караля Жыгімонта II Аўгуста (ад 9 жніўня 1564 г. і 20 мая 1566 г.) было забаронена абвінавачваць у падобных забойствах яўрэяў без усялякіх на тое падстаў. Да пытання аб выкарыстанні яўрэямі чалавечай крыві для вырабу мацы звяртаўся і папскі прастол. Але ніякіх доказаў, што пацвярджалі б гэта, не было знойдзена. Зыходзячы з гэтага, Аляксандр I загадаў у 1817 г. абвясціць, каб «впредь евреи не были обвиняемы в умерщвлении христианских детей без всяких улик по единому предрассудку, что якобы они имеют нужду в христианской крови». А ў выпадках іх абвінавачвання ў забойствах, праводзіць следства на «законном основании <...> наравне с людьми прочих вероисповеданий, которые уличались бы в преступном смертоубийстве»[3].

Тым не менш абвінавачванні працягваліся: у 1821 г. – у Віцебскай і Магілёўскай губернях, у 1833 г. – у Мінскай. Закранула тэрыторыю Беларусі і «Саратаўская справа» 1852–1853 гг.[4] Але самай гучнай стала «Веліжская справа» 1823–1835 гг., калі па падазрэнні ў забойстве былі арыштаваны 42 веліжскія яўрэі і нават зачынена сінагога. Справа дайшла да Пецярбурга. 15, 18, 20 снежня 1834 г. і 3 студзеня 1835 г. ход «Веліжскай справы» разглядаўся ў Дзяржаўным Савеце. Савет прызнаў факт забойства, указаўшы пры гэтым, што яго віноўнікі засталіся невядомымі, як і перад пачаткам следства. 18 студзеня 1838 г. Дзяржаўны Савет, ізноў вярнуўшыся да справы, вынес рашэнне: М. Цярэнцьеву, А. Максімовіч і Казлоўскую, «не доказавших тех

[1] Гессен Ю. На арене кровавого навета в России. Происхождение ритуальной литературы на русском языке // Еврейская летопись. – Сб. 1. – С. 137.

[2] Кандель Ф. Очерки времен и событий. Из истории российских евреев. – Иерусалим, 1990. – Ч. 2. – С. 25.

[3] Цыт. па: Филатова Е. Н. Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси. 1772–1860 гг. – С. 120.

[4] Лютостанский И. Н. Об употреблении евреями (талмудическими сектаторами) христианской крови для религиозных целей в связи с вопросом об отношении еврейства к христианству вообще. – СПб., 1882. – Т. 2. – С. 18.

ужасных преступлений и отступлений от веры, которые они сами на себя возвели, но виновных в изветах» саслаць у Сібір на пасяленне[1]. Абвінавачванні працягваліся і ў другой палове XIX – пачатку XX ст. Так, па сведчанні Віленскага губернатара К. Палена, кожную вясну перад Вялікаднём паліцыя Віленскай губерні была завалена заявамі аб крадзяжах яўрэямі хрысціянскіх дзяцей, але ніводны выпадак так і не пацвердзіўся[2].

Гэтыя сярэдневяковыя, нават дзікія для XIX ст. абвінавачванні, мелі пад сабой грунт. Варожыя міжканфесійныя адносіны – хрысціяне – іўдзеі – не толькі праяўляліся ў народных масах, але і былі ўласцівы адукаваным колам хрысціянскага грамадства, у тым ліку і духавенству. Яны грунтаваліся на выкрыцці «вредных учений» іўдаізму, аб чым даволі часта пісалася ў тагачасных сродках масавай інфармацыі. Адзін з аўтараў кнігі аб яўрэях склаў дадатак у выглядзе вытрымак з газет, якія ўмоўна можна назваць «аб шкоднасці яўрэяў для хрысціян». Напрыклад, у «С.-Петербургских Ведомостях» за 7 кастрычніка 1868 г. была пададзена дыскусія паміж І. Аксакавым і Г. Ландау аб тым, што «еврейские талмудные учения» настаўляюць яўрэяў супраць хрысціян. У якасці пацвярджэння пазіцыі І. Аксакава, прыхільніка гэтага пункту гледжання, аўтар прыводзіць указы ад 29 лістапада 1837 г. і 2 красавіка 1839 г. аб знішчэнні яўрэйскіх кніг і артыкул архіепіскапа Анатолія ў часопісе «Странник» (ліпень–жнівень 1862 г.), у якім канкрэтна адзначаны духоўныя кнігі са шкодным зместам[3].

У якасці другога фактару, што рыхтаваў глебу для падобных адносін, вылучаецца шырокі ўдзел яўрэяў у кіраванні фінансавай і гаспадарчай дзейнасцю. Сучасныя аўтары, звяртаючыся да аналізу хрысціянска-іўдзейскіх узаемаадносін у Расійскай імперыі, сцвярджаюць, што «в целом доминирующая христианская культура относилась к евреям враждебно»[4].

Такім чынам, з далучэннем зямель былога ВКЛ, характэрнай рысай якіх з'яўлялася поліканфесійнасць, урад Расійскай імперыі пачаў ствараць заканадаўчую базу для рэгулявання адносін паміж рознымі канфесіямі гэтай тэрыторыі. Выпрацоўка сістэмы заканадаўчых мер у кірунку рэгулявання міжканфесійных адносін на працягу ўсяго перыяду знаходжання беларускіх зямель у складзе Расійскай імперыі будавалася на дзяржаўных прыярытэтах: а) захаванні пануючага становішча праваслаўнай царквы; б) абмежаванні духоўнай дзейнасці неправаслаўных канфесій.

Змяненне вектара развіцця праваслаўнай царквы ў новай дзяржаве дыктавала адмаўленне ад многіх традыцыйных установак і стварэнне новай мадэлі ўзаемаадносін хрысціянскіх канфесій. Падмуркам фарміравання новай мадэлі

---

[1] Филатова Е. Н. Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси. 1772–1860 гг. – С. 122.

[2] Тихонов А. К. Католики, мусульмане и иудеи Российской империи в последней четверти XVIII – начале XX в. – С. 265.

[3] Гортынский Н. Г. Записки о евреях в Могилеве на Днепре и вообще в Западном крае России. – 2-е изд., доп. – М., 1878. – С. 139.

[4] Христианско-иудейский диалог. – 2-е изд. – М., 2002. – С. 21.

стала перанясенне патэрналісцкай сістэмы юрыдычнай абароны інтарэсаў праваслаўнай царквы на далучаныя тэрыторыі. Практычным праяўленнем гэтай палітыкі стала пераразмеркаванне (пазней – захаванне) колькасці вернікаў на карысць праваслаўнай царквы за кошт іншых хрысціянскіх канфесій. Важнейшымі кірункамі ў вырашэнні гэтага пытання стала выпрацоўка правілаў пераходаў з аднаго веравызнання ў іншае (або іх забарона на заканадаўчым узроўні), а таксама выпрацоўка заканадаўчых актаў па рэгуляванні змешаных шлюбаў.

Узаемаадносіны паміж хрысціянскімі і нехрысціянскімі канфесіямі будаваліся, па-сутнасці, на традыцыйным грунце: цалкам памяркоўныя – з мусульманамі; даволі насцярожана, часам, варожа – з іўдзеямі. Рэдкія пераходы з іўдаізму і ісламу ў хрысціянскія канфесіі тлумачыліся: а) прывержанасцю іх вернікаў да сваіх нацыянальных традыцый і рэлігіі (носьбітамі іўдаізму з'яўляліся, як правіла, яўрэі; мусульманства – татары); б) недастатковай місіянерскай дзейнасцю хрысціянскага духавенства па хрысціянізацыі мусульман і яўрэяў; в) негатыўнымі адносінамі з боку аднаверцаў да тых, хто адмаўляўся ад веры продкаў і прымаў хрысціянства.

2.9. Мадэрнізацыя прававога статусу рэлігійных арганізацый у пачатку XX ст.

Перадумовы мадэрнізацыі веравызнаўчага заканадаўства Расійскай імперыі. Пачатак веравызнаўчых рэформ. Пачатак XX ст. прынёс змены ў сферу ўзаемадзеяння паміж царквой і дзяржавай. Курс на лібералізацыю веравызнаўчай палітыкі быў абумоўлены рознымі прычынамі як знешняга, так і ўнутрыдзяржаўнага характару. Яшчэ ў 1789 г. у ЗША ўпершыню быў дэкларавaны прынцып аддзялення царквы ад дзяржавы, а ў пачатку XX ст. ён становіцца асноватворным ва ўнутранай палітыцы краін Заходняй Еўропы. Унясенне карэктываў у рэлігійную палітыку Расійскай імперыі дыктавалася таксама абвастрэннем яе адносін з Рымскай курыяй, незадаволенай становішчам рымска-каталіцкай царквы ў гэтай дзяржаве. Галоўнай прычынай унутрыдзяржаўнага характару звычайна называюць нарастаючы ўнутрыпалітычны крызіс і крызісны стан пануючай праваслаўнай царквы. І такая пастаноўка пытання падаецца абгрунтаванай. Справа ў тым, што ў пачатку XX ст. статус праваслаўнай царквы ў дзяржаве грунтаваўся на заканадаўчых актах, што былі прыняты яшчэ Пятром I і ў пачатку XIX ст. праваслаўная царква з'яўлялася часткай дзяржаўнай машыны, хоць даволі адасобленай і мела перавагі перад іншымі канфесіямі. Праваслаўе абвяшчалася дзяржавай «господствующей и первенствующей» верай. Са свайго боку царква падтрымлівала таго, хто падараваў ёй гэтыя прывілеі – самаўладдзе. Манархічныя перакананні раздзяляла амаль уся царкоўная іерархія. Але асобныя прадстаўнікі праваслаўнага духавенства лічылі, што і сацыяльная дактрына, і ўнутраны лад царквы патрабуюць абнаўлення, прыстасавання да новых умоў жыцця. Разумелася

гэта і ў расійскім грамадстве. Ліберальная расійская інтэлігенцыя ў цэлым негатыўна ставілася да склаўшыхся дзяржаўна-царкоўных адносін, лічачы падобны «церковно-государственный союз» у пачатку XX ст. «противоестественным»[1]. На старонках перыядычнага друку ўсё часцей з'яўляліся публікацыі пра неабходнасць рэфармавання праваслаўнай царквы. Усё гаварыла на карысць таго, што ў канфесійнай палітыцы ўрада павінны адбыцца змены. Прычым пытанні пра змену курса канфесійнай палітыкі ўрада ў кірунку прадастаўлення свабоды выбару веравызнання і рэфармавання ўпраўлення праваслаўнай царквой ставіліся разам.

Думаецца, ёсць падставы пачынаць разгляд мадэрнізацыйных працэсаў прававога статусу рэлігійных арганізацый у кантэксце ажыццяўлення прынцыпаў свабоды сумлення з маніфеста 26 лютага 1903 г. «О предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка». У маніфесце не ішла размова аб неабходнасці выпрацоўкі новых прынцыпаў рэлігійнай палітыкі, а толькі аб замацаванні тых заканадаўчых пазіцый, што меліся на той час. Але ў ходзе яго падрыхтоўкі такое пытанне абмяркоўвалася, што сведчыла аб яго актуальнасці і спарадзіла ў хуткім часе наступны крок.

12 снежня 1904 г. быў прыняты аднаіменны ўказ Сенату «О предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка». Пазней, падчас зацвярджэння Часовым урадам (14 ліпеня 1917 г.) законапраекта аб свабодзе сумлення, гэтаму ўказу была дадзена наступная ацэнка: «Указ 12 декабря 1904 г. в различных частях получил неодинаковое осуществление, но то, что касалось свободы совести, осуществлено с наибольшей полнотой»[2]. Указ прызнаваў неабходным перагледзець заканадаўчыя акты адносна стараверaў (якіх у афіцыйных расійскіх дакументах называлі ў той час па-ранейшаму раскольнікамі), а разам і ўсіх тых, хто адносіўся да іншаслаўных і іншаверных вызнанняў. Звярталася ўвага на прыняцце ў адміністрацыйным парадку адпаведных мер да ліквідацыі ўсіх абмежаванняў рэлігійнага жыцця неправаслаўных вернікаў. Як бачым, ізноў (як ужо не раз было на працягу XIX ст.) ва ўмовах унутранага палітычнага крызісу ўрад вырашыў падтрымаць стараверaў, разлічваючы на іх манархічныя перакананні, кансерватызм і дысцыплінаванасць.

Палажэнні ўказа былі ўхвалены і Камітэтам Міністраў, і Св. Сінодам (нягледзячы на рознагалоссі сярод царкоўных іерархаў па дадзеным пытанні і неадабрэнне з боку обер-пракурора Св. Сінода К. Пабеданосцава). Былі распрацаваны прыкметы, якія характарызуюць паняцце «свабода сумлення»:

свабода выйсця і абрання веравызнання;

свабода казанняў з мэтай перакананння пераходу іншых асоб у сваё веравызнанне;

---

[1] Гавриленков А. Ф. Политика государственной власти Российской империи в отношении Православной церкви, инославных конфессий и авраамических (нехристианских) вероисповеданий в 1721–1917 гг.: периодизация, сущность и принципы, эволюция. – М., 2010. – С. 57.

[2] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 10. – Спр. 57. – Арк. 45 адв.

свабода ажыццяўлення веравызнання;

адсутнасць грамадзянскіх і палітычных абмежаванняў у залежнасці ад рэлігійнай прыналежнасці.

Былі зроблены і практычныя крокі, якія ў той ці іншай ступені тычыліся адмены прававых абмежаванняў практычна ўсіх (акрамя праваслаўнага) веравызнанняў. Напрыклад, у сакавіку 1905 г. былі адменены: забарона евангелісцка-лютэранскіх богаслужэнняў на адкрытым паветры і правядзенне місіянерскіх свят, а таксама грашовых зборaў на карысць місій; абавязак для яўрэяў, што пражывалі па-за межамі рысы аселасці, прадастаўляць разам з хадайніцтвам аб прыняцці іх у лютэранства пасведчанняў аб праве пражываць у дадзенай мясцовасці. У пачатку красавіка былі адменены некаторыя абмежаванні руху рымска-каталіцкіх святароў і на іх былі распаўсюджаны агульныя правілы пашпартнага статуту; адмянялася і забарона мусульманам уступаць у шлюб з язычнікамі. 2 красавіка 1905 г. з «Высочайшего соизволения» адмяняліся правілы 1891 г. «О применении в административном порядке карательных мер к армяно-грегорианским священнослужителям»[1].

Аднак разыходжанні паміж свецкімі і клерыкальнымі дзеячамі ў разуменні як самой сутнасці праблемы, так і шляхоў яе вырашэння заставаліся. Паранейшаму праваслаўная царква сустрэла спробы ўдыхнуць у яе новае жыццё з інстынктыўнай падазронасцю і нават варожасцю. Гэта спарадзіла непаслядоўнасць як у змесце наступнага ўказа ад 17 красавіка 1905 г., так і ў метадах яго ажыццяўлення.

Указ 17 красавіка 1905 г. абвясціў свабоду сумлення ў якасці асноўнага прынцыпу веравызнаўчай палітыкі дзяржавы. Ён не толькі паклаў пачатак перагляду заканадаўчых актаў, што рэгулявалі сацыяльна-палітычны і нацыянальна-дзяржаўны лад Расійскай імперыі, але і стаў прававой базай пераўтварэння дзяржаўных-царкоўных адносін.

«Свабода сумлення» ў рамках расійскага заканадаўства. Галоўным дасягненнем заканадаўчых рэформ пачатку XX ст. стаў дазвол пераходу з праваслаўнага веравызнання ў іншае хрысціянскае. Пунктам № 1 указа ад 17 красавіка 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости» і аднаіменнага палажэння Камітэта Міністраў сцвярджалася: «Признать, что отпадение от Православной веры в другое христианское исповедание или вероучение не подлежит преследованию и не должно влечь за собою каких-либо невыгодных в отношении личных или гражданских прав последствий, причем отпавшее по достижении совершеннолетия от Православия лицо признаётся принадлежащим к тому вероисповеданию или вероучению, которое оно себе избрало»[2].

Дазволіўшы свабодны пераход з аднаго хрысціянскага веравызнання ў іншае, указ толькі ўскосна аслабляў дзейнасць старых юрыдычных нормаў. Ён

---

[1] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 10. – Спр. 22. – Арк. 245 адв. – 246.

[2] Именной Высочайший указ, данный Сенату (17 апреля 1905 г.) «Об укреплении начал веротерпимости» // А. Николин. Церковь и государство (история правовых отношений). – М., 1997. – С. 351, 353.

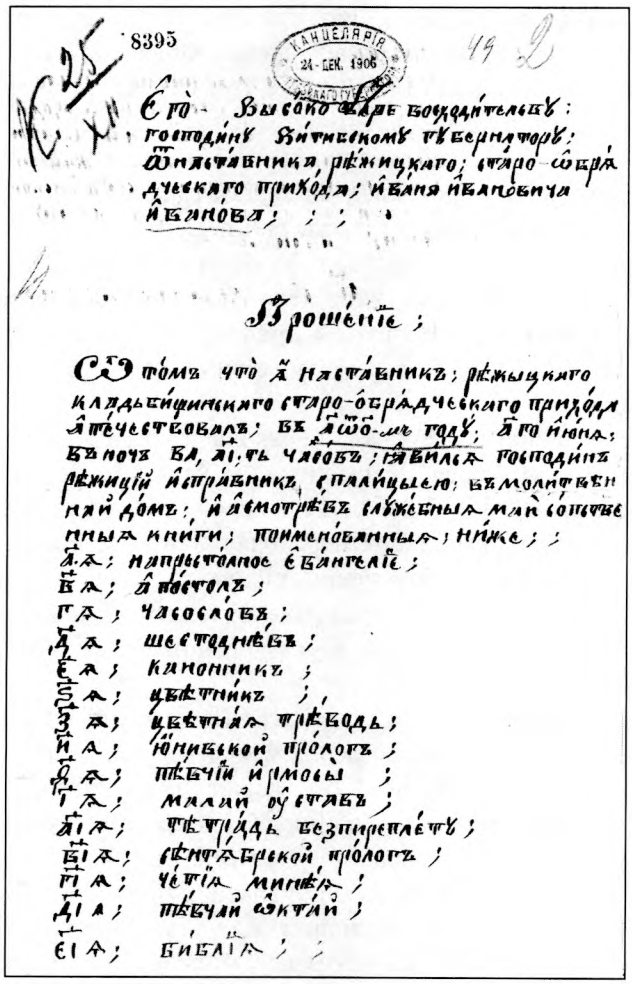
не пахіснуў пазіцый праваслаўнай царквы. Як і да гэтага часу, дзяржаўныя законы лічылі яе «первенствующей и господствующей». Законы и законапалажэнні, што былі выдадзены ў 1906 г., пацвердзілі вяршэнства і пануючую ролю праваслаўнай царквы і акрэслілі межы верацярпімасці, зафіксаваныя ў статутах духоўных спраў іншаземных веравызнанняў. Тым не менш, хоць указ аб верацярпімасці і не ставіў сваёй мэтай аслабленне пазіцый праваслаўнай царквы, ён патрабаваў перагляду крымінальных санкцый, якія падтрымлівалі старыя абмежаванні свабоды сумлення. 14 сакавіка 1906 г. была зацверджана пастанова Дзяржаўнага Савета аб узгадненні некаторых заканадаўчых актаў Збора законаў і крымінальнага заканадаўства Расійскай імперыі з указам ад 17 красавіка 1905 г. Галоўным дасягненнем стала адмена пакаранняў за пераходы з праваслаўнай веры ў іншую, а таксама за спакушэнні з праваслаўя ў іншае веравызнанне.

23 красавіка 1906 г. выйшаў указ, які ўнёс новы аспект у дзяржаўныя законы. Сутнасць яго заключалася ў наступным: «Российские подданные пользуются свободой веры. Условия пользования таковою свободою определяются законом...»[1]. Аднак імкненне некаторых дэпутатаў Дзяржаўнай Думы 1-га склікання заканадаўча зацвердзіць палажэнне пра свабоду сумлення ажыццявіць не ўдалося, як і намаганні дэпутатаў Дзяржаўнай Думы наступных скліканняў у кірунку змянення веравызнаўчых законаў. Як правіла, яны сустракалі супраціўленне як з боку ўрада, так і ўплывовай часткі Дзяржаўнага Савета. Таму ў перыяд да 1917 г. ніякіх іншых заканадаўчых актаў, накіраваных на пашырэнне правоў асобы ў справе рэлігійнага самавызначэння, прынята не было. Больш за тое, разам з прыведзенымі вышэй новымі актамі працягвалі дзейнічаць старыя законы, якія прытрымліваліся дарэформеннага разумення задач веравызнаўчай палітыкі дзяржавы. Згодна з гэтымі законамі выхад з якога-небудзь веравызнання ў пазаверавызнаўчы стан не толькі не прадугледжваўся, але нават і забараняўся. Усе галоўныя дзяржаўныя інстытуты па-ранейшаму будаваліся на канфесійнай аснове.

Наступным абмежаваннем свабоды сумлення была наяўнасць розных правіл пераходу з аднаго веравызнання ў другое для розных канфесій. Для тых, хто вырашыў прыняць праваслаўную веру, устанаўліваліся льготы. Напрыклад, стараверы, члены розных сект, нават ізуверскіх (акрамя скапцоў), у некаторых мясцовасцях Расійскай імперыі вызваляліся на тры гады ад падаткаў. Язычнікі, мусульмане ў выпадку прыняцця хрышчэння (незалежна ад хрысціянскіх абрадаў) карысталіся трохгадовай падатковай льготай. Тыя, хто не плаціл подацей, заставаліся свабоднымі ад іх назаўсёды.

У беларуска-літоўскіх губернях шырока выкарыстоўвалася права яўрэямі атрымліваць дапамогу ад казны пры хрышчэнні па праваслаўным абрадзе і пераездзе ў іншую мясцовасць на жыхарства. Размер грашовай дапамогі ўстанаўліваўся мясцовым губернскім начальствам. Адносіны да «выкрестов» з боку іўдзеяў былі даволі скептычнымі, бо яны добра разумелі, што прыняць

[1] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 10. – Спр. 57. – Арк. 46 адв.



Прашэнне рэжыцкіх стараверaў на імя Віцебскага губернатара (НГАБ)

хрышчэнне іх прымусіла толькі адно – шуканне эканамічнай выгоды. У 1912 г. усе яўрэйскія газеты змясцілі пратэст мінскай яўрэйскай вучнёўскай моладзі «против выкрестов, продающих своё человеческое достоинство за чечевичную похлебку, так и против атрофии национального чувства у части еврейского общества»[1]. Да пратэсту, які падпісалі 400 чалавек, далучылася моладзь Палтавы і некаторых гарадоў Беларусі.

Даволі частымі былі выпадкі, калі яўрэі, пахрысціўшыся і атрымаўшы грошы, нікуды не пераязджалі, а з цягам часу ізноў пераходзілі ў іўдаізм. Атрымалі распаўсюджанне і хадайніцтвы яўрэяў аб дазволе іх малалетнім дзецям хрысціцца па адным з іншаслаўных хрысціянскіх абрадаў (часцей лютэранскім або рэфармацкім). Пры гэтым самі бацькі не жадалі пераходзіць з іўдаізму. У мэтах перашкодзіць фіктыўным пераходам іўдзеяў указам

[1] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 133. – Спр. 684. – Арк. 96.

ад 2 чэрвеня 1913 г. за № 6896 Сенат прызнаў, што «на основании правил о принятии евреев в инославные христианские исповедания, ходатайства евреев об окрещении их малолетних детей, в том случае, если сами просители остаются в еврействе – удовлетворению подлежать не могут»[1].

Найбольш ільготныя правілы прадугледжваліся дзяржаўнымі законамі ў адносінах пераходаў з аднаго евангелісцкага веравучэння ў іншае. У прыватнасці, асоба, якая жадала ажыццявіць такі пераход, павінна была абвясціць пра свае намеры прыходскага пастара. У абавязкі апошняга ўваходзіла выданне адпаведнага пасведчання, якое перадавалася ў новы прыход, аб чым паведамлялася губернатару. На гэтым працэдура пераходу была скончана. І толькі адна забарона – пераход у секту гернгутэраў – была прадугледжана расійскімі законамі.

Заканадаўства не прадугледжвала пераходы з хрысціянскага веравызнання ў стараверства, сектанцтва, нехрысціянскія канфесіі. Не былі распрацаваны заканадаўчыя акты, якія б рэгулявалі пераходы з адной нехрысціянскай веры ў другую, а таксама правілы пераходаў паміж сектантамі. Нават, каб вярнуцца ў веру бацькоў, асобам нехрысціянскага веравызнання трэба было даказваць, што іх продкі на самай справе належалі да нехрысціянскага веравызнання, і што заявіцель яшчэ да ўказа 17 красавіка 1905 г. ухіляўся ад выканання хрысціянскіх абрадаў[2].

Недапрацоўкай расійскага заканадаўства (на момант прыняцця ўказа аб верацярпімасці) стала адсутнасць правіл, механізма пераходаў з аднаго хрысціянскага веравызнання ў другое. Гэта спарадзіла, з аднаго боку, з'яўленне распараджэння ў межах рымска-каталіцкай канфесіі аб прыняцці жадаючых стаць католікамі; з другога – выданне ў адміністрацыйным парадку розных распараджэнняў і правіл, якія па сваёй сутнасці супярэчылі абвешчанай указам рэлігійнай свабодзе. Так, абапіраючыся на шырокі характар указа і на тое, што яго не суправаджалі правілы пераходаў, Віленскі рымска-каталіцкі епіскап барон Роп ужо 21 красавіка 1905 г. выдаў цыркуляр. Ён быў адрасаваны падпарадкаванаму яму рымска-каталіцкаму духавенству і прадугледжваў парадак прыняцця ў каталіцкае веравызнанне тых, хто вырашыў адысці ад праваслаўя. Практыка пераходаў устанаўлівалася даволі проста: жадаючаму перайсці ў каталіцкае веравызнанне дастаткова было падаць заяву непасрэдна епіскапу або ў духоўную кансісторыю. Улады абвясцілі гэта распараджэнне незаконным, спаслаўшыся на тое, што дадзеныя пытанні – прэрагатыва дзяржаўнай улады[3].

З мэтай выправіць дадзенае становішча 18 жніўня 1905 г. было выдадзена цыркулярнае распараджэнне МУС (з часовымі правіламі) аб пераходзе з праваслаўнага веравызнання ў іншае хрысціянскае і вяртанні з праваслаўя ў нехрысціянскую веру. У снежні таго ж года на падставе дадзенага цыркуляра

[1] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 133. – Спр. 769. – Арк. 24.

[2] Тамсама. – Воп. 10. – Спр. 57. – Арк. 49.

[3] Яноўская В. В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг. – С. 104.

Св. Сінод выдаў указ «О порядке перехода православных лиц в инославные и иноверные исповедания». Часовыя правілы МУС і іншыя дакументы, што датычылі пераходаў з праваслаўя, былі накіраваны кіруючым органам усіх хрысціянскіх канфесій. Аднак каталіцкія святары аж да 1908 г. прымалі вернікаў, спасылаючыся на распараджэнні епіскапаў. Па гэтай прычыне праваслаўная царква і суды не прызнавалі былых праваслаўных вернікаў католікамі. Гэта спараджала розныя абмежаванні і ў правах веруючых. Так, пад пагрозай крымінальнай адказнасці яны павінны былі выхоўваць дзяцей у праваслаўнай веры. Шлюбы, заключаныя толькі па рымска-каталіцкім абрадзе, лічыліся неправадзейнымі. Такія абставіны выклікалі незадаволенасць з боку рымска-каталіцкага духавенства і ўсіх рыма-католікаў Расійскай імперыі. Спроба ўрэгуляваць дадзенае пытанне была зроблена толькі ў 1915 г., прытым даволі няўдала. 17 ліпеня 1915 г. міністр унутраных спраў кн. Шчарбатаў падпісаў распараджэнне аб прызнанні католікамі (з дня іх фактычнага далучэння) тых праваслаўных, якія перайшлі ў каталіцтва з 17 красавіка па 1 лістапада 1905 г. Але дадзенае распараджэнне не вырашыла праблему, бо значная частка змяніўшых веру не змагла яго скарыстаць[1].

Пры пераходзе з аднаго іншаслаўнага веравызнання ў іншае (у тым ліку са стараверства і наадварот) працягвала дзейнічаць пастанова ад 11 мая 1904 г. Толькі ў 1910 г. МУС выдала цыркуляр, які ўдакладняў некаторыя палажэнні гэтай пастановы: 1) пераходы дазваляліся асобам, якім споўніўся 21 год; 2) пытанне вырашала губернскае кіраўніцтва без удзелу духавенства таго веравызнання, у якое пераходзіў вернік. На пераходы з аднаго евангелісцкага веравызнання ў іншае па-ранейшаму дазвол грамадзянскай улады не патрабаваўся[2].

На практыцы ажыццяўленне пераходаў з аднаго веравызнання ў другое выклікала шмат цяжкасцей. Жыццё ставіла такія пытанні, на якія не было адказаў ні ва ўказе ад 17 красавіка 1905 г., ні ва ўсіх іншых падзаконных актах. У прыватнасці, ні адзін прававы дакумент не разглядаў наступныя сітуацыі:

ці можна было пераводзіць у іншую веру дзяцей пры пераходзе аднаго з бацькоў, калі другі з іх памёр;

ці можна было пераводзіць у нехрысціянскае веравызнанне малалетніх дзяцей, калі да яго вяртаюцца бацькі;

наогул, каго трэба разумець пад продкамі-нехрысціянамі, каб мець права перайсці ў нехрысціянскую веру.

Такіх сітуацый было нямала. Суды, куды звярталіся вернікі са сваімі праблемамі, як правіла, або пакідалі пытанні нявырашанымі, або давалі адмоўны адказ.

Многія з пералічаных вышэй цяжкасцей выцякалі з другой, не менш складанай праблемы – міжканфесійных шлюбаў. Яны былі дазволены Св. Сінодам яшчэ ў 1721 г. Але закон прадугледжваў, каб святое таінства шлюбу праваслаўных з хрысціянамі іншых канфесій адбывалася ў праваслаўных храмах

[1] Яноўская В. В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг. – С. 78–80.

[2] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 10. – Спр. 57. – Арк. 50.

і праваслаўнымі свяшчэннікамі[1]. Згодна з указам 17 красавіка, як і маніфестам 17 кастрычніка 1905 г. шлюбы (калі адзін з уступаючых у шлюб быў праваслаўным) павінны былі адбывацца па праваслаўным абрадзе, а дзеці, што нарадзіліся ад такога шлюбу, хрысціцца і выхоўвацца па традыцыях праваслаўнай царквы. З дадзенага агульнарасійскага правіла рабілася выключэнне: у Віленскай, Віцебскай, Валынскай, Гродзенскай, Кіеўскай, Ковенскай, Мінскай, Магілёўскай і Падольскай губернях заключэнне шлюбу паміж асобамі розных хрысціянскіх канфесій адбывалася па абрадзе і святаром той веры, да якой належала нявеста. Калі святар адмаўляўся, то гэтую місію мог выканаць свяшчэннік веравызнання жаніха. Дзеці, што нарадзіліся ад такога шлюбу, выхоўваліся: сыны – у веры бацькі, дочкі – у веры маці[2].

Пасля таго як з агульнага правіла было выключана палажэнне пра недапушчальнасць шлюбаў паміж хрысціянамі і нехрысціянамі, у заканадаўства было ўнесена яшчэ адно змяненне: калі адзін з сужэнцаў прымаў хрысціянскую веру, то мог працягваць знаходзіцца ў стане шлюбу з нехрысціянінам. Пры гэтым шлюб іх заставаўся ў сіле і без вянчання па праваслаўным абрадзе, улічваючы, праўда, наступныя ўмовы. Калі шлюб быў заключаны паміж мусульманамі, а потым жонка (або адна з іх) прымала хрысціянства, то шлюб яе мог лічыцца сапраўдным толькі тады, калі муж абавязваўся знаходзіцца з гэтай жонкай у «единобрачии» і што іх дзеці будуць выхоўвацца ў праваслаўнай веры. Неабходнай умовай захавання такога шлюбу было і тое, каб жонка мусульманіна, якая прыняла хрысціянства, «не была отлучена мужем накануне этого от сожительства»[3].

Калі ў шлюб жадалі ўступіць стараверы і пры гэтым абвянчацца ў праваслаўнай царкве, то яны павінны былі прынесці прысягу: быць у праваслаўі цвёрдымі, не мець зносін са стараверамі і іншымі сектантамі.

Канфесійнае жыццё ў новых умовах. Абвяшчэнне ўказа ад 17 красавіка 1905 г. без адначасовага рэфармавання праваслаўнай царквы выклікала вялікае незадавальненне з боку праваслаўнага духавенства ўсіх рангаў. Непакоіліся галоўным чынам па адной прычыне. Паколькі ніякіх рэформ у праваслаўнай царкве не адбылося і яна не гатова да змены канфесійнага курса палітыкі ўрада, то ўсе іншыя канфесіі могуць апынуцца ў лепшым становішчы, чым праваслаўная. Разам з тым і праваслаўныя святары, ва ўсялякім разе некаторыя з іх, лічылі прыняцце ўказа неабходным, станоўчым крокам урада. Праваслаўнае духавенства і наогул усіх прыхільнікаў праваслаўя больш за ўсё непакоіў дазвол пераходзіць з праваслаўнага ў іншае хрысціянскае веравызнанне. І сапраўды, спробы мадэрнізацыі прававога статусу канфесій правакавалі ажыўленне міжканфесійнага жыцця, што найбольш наглядна праявілася ў міжканфесійных пераходах і змешаных шлюбах.

Няўзгодненасць дзеянняў паміж урадам і кіраўніцтвам рымска-каталіцкай царквой (у адносінах пераходаў праваслаўных вернікаў у каталіцтва) спара-

[1] История Русской Церкви. – Кн. 8, ч. 1. – С. 307.

[2] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 10. – Спр. 57. – Арк. 51.

[3] Тамсама.

джала шмат непаразуменняў. Лічбы перайшоўшых выклікалі шмат спрэчак, яны і сёння розныя, з даволі значнымі разыходжаннямі. Паводле даных обер-пракурора Св. Сінода, якія прыводзяць аўтары манаграфіі «Русское православие: вехи истории», за 1905–1907 гг. з праваслаўя ў каталіцтва ў цэлым па Расійскай імперыі перайшлі больш за 170 тыс. чалавек, 10 тыс. праваслаўных вернікаў сталі пратэстантамі, больш частымі сталі пераходы ў стараверства і сектанцтва.

Значную частку вышэйназваных пераходаў складалі пераходы ў беларуска-літоўскіх губернях. Паводле звестак упраўляючага Віленскай рымска-каталіцкай епархіі лічба тых, хто за 1905–1909 гг. перайшоў з праваслаўя ў каталіцтва, склала па епархіі 62 тыс. чалавек. Гэта лічба не стасуецца з данымі Дэпартамента духоўных спраў замежных веравызнанняў. Вось гэтыя звесткі. Пачынаючы з 17 красавіка 1905 па красавік 1909 г. з праваслаўя ў каталіцтва перайшлі ў губернях:

Віцебскай – 8197 чалавек, у тым ліку 200 сямей;
Магілёўскай – 1347 чалавек, няма звестак;
Мінскай – 14 846 чалавек, у тым ліку 1724 сям'і;
Кіеўскай – 1720 чалавек, у тым ліку 174 сям'і;
Падольскай – 612 чалавек, у тым ліку 40 сямей;
Валынскай – 1314 чалавек, няма звестак;
Віленскай – 18 568 чалавек, няма звестак;
Ковенскай – 1123 чалавекі, у тым ліку 131 сям'я;
Гродзенскай – 4116 чалавек, у тым ліку 6 сямей;
Люблінскай – 41 288 чалавек, у тым ліку 7200 сямей;
Сядлецкай – 106 507 чалавек, у тым ліку 18 565 сямей;
Сувалкскай – 15 930 чалавек, у тым ліку 2822 сям'і;
Усяго – 211 566 чалавек, у тым ліку 30 862 сям'і[1].

Працягваліся пераходы з праваслаўнай веры ў каталіцкую і ў наступныя гады. Праўда, такога моцнага «выбуху», як гэта адбылося адразу пасля прыняцця ўказа аб верацярпімасці, не было. Але праблема пераходаў заставалася даволі вострай, адмоўна ўплываючы на ўзаемаадносіны духавенства дзвюх вядучых хрысціянскіх канфесій. У справаздачы Магілёўскай праваслаўнай епархіі за 1908 г. у сувязі з гэтым адзначалася: «До 1905 г. пропаганда римско-католических ксендзов не была открытой <...> Между православными и католиками существовали тогда вполне добрососедские и нормальные отношения. Смешанные браки были нередки и появление православного супруга в таких семьях не вызывало к нему какой-либо враждебной настроенности, дети от таких браков воспитывались в православной вере. Не так стало после закона 17 апреля 1905 г. С этого времени пропаганда ксендзов стала открытой, причём для достижения своих целей они слишком не разборчивы в средствах, граничащих с обманом, даже насилием»[2].

[1] Яноўская В. В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг. – С. 106.
[2] НАРБ. – Ф. 2301. – Воп. 1. – Спр. 124. – Арк. 39 адв.

Не адбылося асаблівых змен і ў пытанні пабудовы хрысціянскіх храмаў. Па-ранейшаму толькі праваслаўная канфесія мела ў гэтай справе шырокія магчымасці і падтрымку дзяржавы. Праўда, рост колькасці праваслаўных цэркваў ужо не адбываўся такімі хуткімі тэмпамі, як гэта назіралася пасля паўстання 1863–1864 гг. У пачатку XX ст. тэмпы былі больш марудныя. Пра гэта сведчыць прыклад Віленскай губерні. За 1905–1913 гг. у губерні было пабудавана 28 храмаў праваслаўных і столькі ж каталіцкіх. На першы погляд можа падацца, што гэта відавочныя змены канфесійнай палітыкі ў кірунку верацярпімасці, стварэння роўных умоў для жыццядзейнасці ўсіх канфесій. Але ў дадзенай губерні колькасць католікаў у 2 з лішнім разы пераўзыходзіла колькасць праваслаўных вернікаў, а колькасць каталіцкіх храмаў у 1,5 раза была меншай, чым праваслаўных цэркваў[1].

Даволі вострай заставалася праблема вяртання рымска-каталіцкаму духоўнаму ведамству закрытых і канфіскаваных касцёлаў. Пасля абнародавання ўказа 1905 г. у МУС пасыпаліся просьбы ад католікаў, каб ім вярнулі касцёлы, якія пасля паўстання 1863–1864 гг. і пазней былі скасаваны і перададзены ў праваслаўнае духоўнае ведамства. У асобных выпадках католікі самавольна захоплівалі будынкі былых касцёлаў, што пуставалі ўвесь гэты час. Так адбылося ў с. Гарадзішча Пінскага павета. Калісьці тут дзейнічаў прыходскі касцёл з 819 прыхаджанамі. У 1865 г. па распараджэнні Галоўнага начальніка Паўночна-Заходняга краю ён быў закрыты. Чатыры дзесяцігоддзі будынак пуставаў. Нягледзячы на тое, што прычын для забароны католікам карыстацца сваім будынкам не было, узбуджаная судовая справа цягнулася некалькі гадоў[2].

Гэта не адзінкавы выпадак. У архіве Санкт-Пецярбурга захаваліся матэрыялы, якія сведчаць пра тое, як нялёгка было католікам вяртаць свае былыя будынкі. Нават калі будынкі былых каталіцкіх касцёлаў і манастыроў стаялі пустыя і, здавалася, нікому не патрэбныя, атрымаць згоду ад Св. Сінода (бо большасць будынкаў была перададзена ў праваслаўнае ведамства) на зварот іх католікам было амаль што немагчыма.

Яшчэ больш складанай аказалася справа адмены некананічнага скасавання Мінскай рымска-каталіцкай епархіі. У 1908 г. прыхаджане Пінскага, Любяшэўскага, Докшыцкага, Койданаўскага, Цімкавіцкага, Рэчыцкага, Лагойскага і іншых рымска-каталіцкіх прыходаў Мінскай губерні накіравалі прашэнне ў Дэпартамент духоўных спраў замежных веравызнанняў аб прызначэнні для Мінскай рымска-каталіцкай епархіі асобнага епіскапа з указаннем яго месцазнаходжання ў Мінску*. Нягледзячы на скасаванне епархіі ў 1869 г. і далучэнне

[1] Яноўская В. В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг. – С. 187.

[2] Тамсама. – С. 101.

* Размова ішла аб былой Мінскай рымска-каталіцкай епархіі, скасаванай урадам Расійскай імперыі ў 1869 г., але кананічна яна працягвала існаваць. Пытанне аб скасаванні было ўзнята ў 1866 г. Віленскім, Ковенскім, Гродзенскім і Мінскім генерал-губернатарам фон Кауфманам. Называліся тры прычыны для абгрунтавання гэтага акта: малалікасць епархіі; зручнасць геаграфічнага становішча для яе зліцця з Віленскай, магчымая эканомія сродкаў на ўтрыманне епіскапа, капітула, кансісторыі і асобнай семінарыі.

яе цэркваў спачатку да Віленскай рымска-каталіцкай епархіі, а з 1883 г. перадачы ў непасрэднае падпарадкаванне Магілёўскага мітрапаліта, католікі Мінскай губерні працягвалі лічыць сваёй епархіальнай адзінкай Мінскую. Што было адлюстравана і ў названых прашэннях[1]. У прыватнасці, у іх адзначалася: «Хотя Указом 15 апреля 1905 г. и Манифестом 17 октября того же года все ограничительные распоряжения для римско-католического исповедания отменены, однако же Минская епархия продолжает управляться Могилевским римско-католическим епископом»[2]. Акрамя гэтага прасіцелі адзначалі, што вялізная плошча Магілёўскай архіепархіі не дае магчымасці архіпастыру ўдзяляць неабходную ўвагу Мінскай губерні.

Дэпартамент замежных веравызнанняў, скарыстаўшы гэты аспект у прашэннях католікаў, у сваім адказе засяродзіўся галоўным чынам на абгрунтаванні прычын перадачы Мінскай епархіі з юрыдыскцыі Віленскай епархіі ў падпарадкаванне Магілёўскага мітрапаліта: «Римско-католическое население Минской губернии в подавляющем большинстве белорусы, тогда как католическое население Виленской епархии – поляки и литовцы, причем самое направление римско-католического духовенства в Виленской епархии, получающего воспитание в Виленской семинарии и происходящего преимущественно из коренных поляков или литовцев, не соответствует стремлениям Правительства упрочить в среде белорусского населения понятие **об одноплеменности его с русским** (вылучана мною. – *аўт.*)»[3]. Што ж тычылася адказу па сутнасці прашэнняў – прычын для ўзбуджэння пытання аб аднаўленні Мінскай рымска-каталіцкай епархіі дэпартамент не ўбачыў.

Указам ад 17 красавіка 1905 г. свабода веравызнання была даравана стараверам і сектантам «отпавшим от православия». Гэты заканамерны акт, нягледзячы на кансерватыўную палітыку праваслаўнай царквы, рыхтаваўся на працягу ўсяго XIX ст. Асабліва відавочнае паслабленне ва ўрадавай палітыцы ў адносінах да стараверaў назіралася ў 60–80-я гады XIX ст. Законы 1864, 1874, 1883 гг. і іншыя, хоць і не давалі стараверам поўнай рэлігійнай свабоды, аднак яны атрымалі магчымасць для нармальнага жыцця і ажыццяўлення сваіх рэлігійных адпраў. Па сутнасці, гэта было прызнанне ўрадам Расійскай імперыі стараверства, але прызнанне няпоўнае. Публічным абвяшчэннем поўнага прызнання яго сярод іншых канфесій стаў указ ад 17 красавіка 1905 г. Шэраг распараджэнняў пасля з'яўлення гэтага ўказа канкрэтызаваў становішча стараверства і іншых сект. Канкрэтызацыя ішла ў кірунку ўстанаўлення меж веравызнаўчых правоў, што дараваны стараверам і сектантам, і размежавання іх з крымінальнымі законамі. Так, цыркуляр ад 15 мая 1905 г. сцвярджаў: «Признать, что постановления закона (маецца на ўвазе ўказ ад 17 красавіка 1905 г. – *аўт.*), дарующие право совершения общественных богомолений и определяющие положение раскола в гражданском отношении, объемлют

[1] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 122. – Спр. 21. – Арк. 119, 127–128 адв., 133–134, 136, 146.

[2] Тамсама. – Арк. 128 адв.

[3] Тамсама. – Арк. 146.

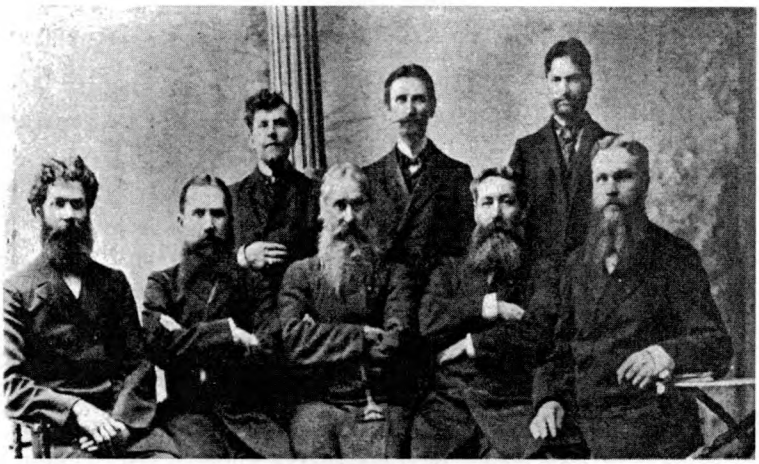
последователей как старообрядческих согласий, так и сектантских толков, учинение же из религиозных побуждений нарушения законов подвергает виновных в том установленной законом ответственности. <…> Если в отдельных случаях проявление верований будет сопряжено с опасностью для общественной нравственности и спокойствия или же повлечёт за собою, из религиозных побуждений, нарушение законов, как, например, уклонение от исполнения воинской повинности, неповиновение властям и т. п., или же выразится в совращении православных, то, в силу Высочайшего Указа, необходимые мероприятия должны заключаться не в ограничении духовной свободы, но в пресечении и преследовании на основании уголовного закона точно определенных преступных деяний»[1].

Як бачым, цыркуляр ад 15 мая 1905 г. даваў магчымасць мясцоваму кіраўніцтву караць парушальнікаў закона або спакушальнікаў праваслаўных вернікаў (што ставілася ў адзін рад). Адначасова адмяняўся шэраг папярэдніх пастаноў, напрыклад, палажэнне ад 1 ліпеня 1894 г. пра забарону паслядоўнікам секты штундыстаў збірацца на малітоўныя сходы.

Сутнасць гэтых дакументаў заключалася ў наступным. Староверам і сектантам, якія не належалі да сектаў «изуверных», або тых, чыё вучэнне парушала законы і не вяло да крымінальнай адказнасці, давалася магчымасць свабоднага веравызнання і ўтварэння рэлігійных абшчын. Для гэтага патрэбна было звярнуцца з калектыўнай заявай аб рэгістрацыі ў губернскае праўленне. Заява павінна была ўтрымліваць назву староверскага сагласу або секты; мясцовасці, на якую будзе распаўсюджвацца яе дзейнасць; месцазнаходжанне малельнага дома. Абшчынай абавязан быў кіраваць агульны сход членаў секты, якім споўніўся 21 год. Агульны сход выбіраў савет. Правы і абавязкі агульных сходаў і саветаў залежалі ад таго, мела абшчына ці не характар юрыдычнай асобы (г. зн. права распараджацца нерухомай маёмасцю і капіталамі). У маленькіх абшчынах, якія не карысталіся такімі правамі, агульны сход акрамя выбараў духоўных асоб разглядаў рахункі, а савет – назіраў за правільным вядзеннем метрычных кніг. У тых абшчынах, якія мелі правы юрыдычнай асобы, поле дзейнасці і сходаў, і саветаў было больш шырокім. У абавязкі схода ўваходзіла распараджэнне нерухомасцю, устанаўленне збораў з членаў абшчыны, заключэнне пазыкі. Больш шырокай была і дзейнасць саветаў.

Было вызначана і палажэнне духоўных асоб абшчыны. Згодна з указам ад 17 красавіка 1905 г. яны называліся настаяцелямі або настаўнікамі. Настаўнікі не маглі выбірацца з ліку непісьменных або асоб, якім не споўнілася 25 гадоў; з тых, хто прыцягваўся да судовай адказнасці і быў прызнаны вінаватым; выключаны з таварыстваў і дваранскіх сходаў па прыгаворах саслоўяў, да якіх яны належалі. Факт абрання духоўнай асобы даводзіўся да ведама губернскага праўлення, дзе яны ўносіліся ў спецыяльныя рэестры. Гэтыя асобы выключаліся з мяшчанскіх або сялянскіх таварыстваў, калі яны належалі да гэтых саслоўяў і вызваляліся ад ваеннай службы.

[1] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 133. – Спр. 1. – Арк. 22–22 адв.



Прэзідыум з'езда стараверaў у г. Вільня. 1906 г.

Духоўныя асобы адпаўшых ад праваслаўя сект называліся настаўнікамі. Яны таксама ўносіліся губернатарамі ў спецыяльныя рэестры. Стараверскія «старики» і «начетники», якія не атрымалі звання зарэгістраваных настаўнікаў, незаконнымі не лічыліся.

Што да малельных дамоў стараверaў, то пункт 12 указа аб верацярпімасці адзначаў: «Распечатать все молитвенные дома, закрытые как в административном порядке, не исключая случаев, восходившых чрез Комитет Министров до Высочайшего усмотрения, так и по определениям судебных мест, кроме тех молелен, закрытие коих вызвано собственно неисполнением требований Устава Строительного»[1]. Адначасова ўсім губернатарам быў накіраваны сакрэтны цыркуляр, якім прадпісвалася, каб адкрыццё гэтых малельных дамоў праводзілася без урачыстасцей і «внешних оказательств», якія маглі б спакусіць праваслаўных.

Правы, якія даваліся стараверам у кірунку свабоды веравызнання, выклікалі незадавальненне праваслаўных іерархаў. Яны асцерагаліся, каб значна большая самастойнасць стараверскіх абшчын у вядзенні сваіх спраў і распараджэнні сродкамі ў параўнанні з праваслаўнымі прыходамі не стымулявала масавыя пераходы праваслаўных у стараверства. Праўда, заходніх губерняў, дзе сацыяльная база для распаўсюджвання стараверства (якое мела, як правіла, вялікарускі характар) была не вельмі значнай, гэта перасцярога мала датычылася, што і пацвердзілася ў далейшым. Напрыклад, у Віцебскай губерні, дзе жыло шмат беспапоўцаў федасееўскага і паморскага сагласаў, пераходаў з праваслаўя ў стараверства амаль што не назіралася. У 1912 г. тут жылі 92 374 стараверы. Пасля ўказа аб верацярпімасці да іх далучыліся: у 1906 г. – 2 праваслаўныя вернікі, у 1909 – 4, у 1910 – 2, у 1911 – 16. У 1905, 1907, 1908 гг. адпадзенняў ад праваслаўя ў стараверства наогул не выяўлена. У адпаведнасці

[1] Именной Высочайший указ, данный Сенату (17 апреля 1905 г.) «Об укреплении начал веротерпимости» // А. Николин. Церковь и государство (история правовых отношений). – С. 352.

з указам ад 17 кастрычніка 1906 г. у губерні было зарэгістравана 69 стараверскіх абшчын з колькасцю членаў у іх 66 024 чалавекі. Колькасць зарэгістраваных настаяцеляў і настаўнікаў складала 33 чалавекі, незарэгістраваных духоўных асоб – 47, малельных дамоў – 82. Стараверы ўтрымлівалі 2 школы і 3 багадзельні[1].

Мадэрнізацыйныя працэсы пачатку XX ст. у сферы змены прававога статусу рэлігійных арганізацый праявіліся ў распрацоўцы заканадаўчых актаў па змякчэнні адносін да пратэстанцкага духавенства. Што знайшло сваё адлюстраванне ў падрыхтоўцы МУС у 1908 г. законапраекта аб дапушчэнні да пасад евангелісцкіх прапаведнікаў асоб замежнага паходжання без прыняцця імі расійскага падданства. У ходзе распрацоўкі законапраекта звярнуліся да губернатараў з пытаннем, наколькі дадзены крок абгрунтаваны «действительною потребностью». Адказы, а адпаведна і адносіны да вырашэння гэтага пытання беларуска-літоўскіх губернатараў розніліся. Найбольш катэгарычна да пытання паставіліся губернатары Гродзенскі і Ковенскі, прызнаўшы такое дапушчэнне «нежелательным». Мінскі і Магілёўскі губернатары адказалі, што ў прыняцці падобнага закона «потребности нет». Віленскі генерал-губернатар, у сваю чаргу, адказаў, што «настоятельной необходимости нет, но если возникнет, препятствий с его стороны не будет». І толькі губернатар Віцебскі пагадзіўся з тым, што ўвядзенне такога парадку «желательно, но с тем, чтобы иностранные проповедники знали помимо русского и латышский язык»[2].

Як ужо адзначалася, указ ад 17 красавіка 1905 г. даволі вялікую ўвагу ўдзяліў стараверам і сектантам. Але тыя палажэнні, што адносіліся да сектантаў, мелі на ўвазе толькі адпаўшых ад праваслаўя. А пратэстанцкае сектанства нават і не ўпаміналася ў дакументе. Гэта выклікала незадаволенасць з боку праваслаўных іерархаў, якія неаднаразова адзначалі, што, зыходзячы з такога становішча, можа здацца, быццам урад клапоціцца пра сектантаў, адпаўшых ад праваслаўя, што, у сваю чаргу, абмяжоўвае правы пануючай царквы. У той жа час, не прымаючы ніякіх указанняў адносна сектантаў пратэстанцкіх і каталіцкіх, улады як бы праяўлялі сваю заклапочанасць аб цэласці гэтых канфесій. Таму было прынята рашэнне звярнуцца да дадзенага пытання асобна. 17 кастрычніка 1906 г. выйшаў указ «О порядке образования и действия старообрядческих и сектантских общин и правах и обязанностях входящих в состав общин последователей старообрядческих согласий и отделившихся от православия сектантов». Указ даў права легалізацыі евангелісцка-баптысцкіх абшчын[3]. Правілы, што ўтрымлівалі прававыя нормы для баптыстаў, былі распаўсюджаны і на адвентыстаў, якім было «предоставлено свободно исповедывать их вероучение <...> с возложением на гражданские власти ведения метрических о них записей»[4], якія да гэтага павінны былі весці лютэранскія пастары.

[1] Яноўская В. В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг. – С. 103.

[2] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 5. – Спр. 7. – Арк. 76 адв. – 77, 79.

[3] Савинский С. Н. История евангельских христиан-баптистов Украины, России, Белоруссии (1867–1917). – СПб., 1999. – С. 251.

[4] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 133. – Спр. 769. – Арк. 18.

Атрымала распаўсюджанне, праўда, не вельмі шырокае, і евангелісцка-менаніцкае веравучэнне. Па даных Дэпартамента духоўных спраў замежных веравызнанняў, у 1909 г. абшчына менанітаў папоўнілася на 37 чалавек, у 1910 г. – на 43 чалавекі. Па месцы жыхарства менаніцкае веравызнанне прымалі ў большасці сваёй жыхары Украіны. У Беларусі – ураджэнцы Магілёўскай і Мінскай губерняў. Па нацыянальнасці – мяркуючы па прозвішчах – іўдзеі ва ўзросце ад 20 да 30 гадоў[1].

Менш за ўсіх дзяржаўны курс на ліберызацыю прававых узаемаадносін «царква – дзяржава» закрануў іўдзеяў. З гэтай нагоды сучаснік тых падзей Л. Зайдэнман пісаў: «Религия еврея – древнейшая мировая религия, родоначальница всех религий, исповедуемых цивилизованным миром, – поныне именуется в законах «лжеучением», и на эту мелочь не обратил внимания и т. н. указ о веротерпимости от 17 апреля, не забывший даже о ламаитах*, <...> но не заикнувшийся ни единым словом о евреях»[2].

І на самай справе ва ўказе ніводнага разу нават не сустракаюцца тэрміны «іўдзей» або «яўрэй». Больш за тое, і «Высачайша зацверджанае» палажэнне Камітэта міністраў ад 17 красавіка 1905 г., якое вылучыла спецыяльны раздзел «По иноверным нехристианским исповеданиям», таксама абышло іўдзеяў маўчаннем[3]. І толькі адзіны пункт указа ад 17 красавіка пад № 3 меў на ўвазе іўдзеяў у шэрагу іншых нехрысціянскіх канфесій: «Установить <...> что лица, числящие православными, но в действительности исповедывающие ту нехристианскую веру, к которой до присоединения к Православию принадлежали сами они или их предки, подлежат по желанию их исключению из числа православных»[4].

Але і ў іўдзейскіх абшчынах у пачатку XX ст. адчуваўся некаторы ўплыў новых кірункаў унутранай, у тым ліку і рэлігійнай, палітыкі. І перш за ўсё сярод рабінаў. Аб чым сведчыць ліст Слуцкага грамадзянскага рабіна Абрама Гіршавіча Эшмана ў Дэпартамент духоўных спраў замежных веравызнанняў: «Положение общественного раввина в еврейском обществе всегда было очень тяжелое. Зависимость от периодически повторяющихся выборов, зависимость <...> от капризов разных общественных деятелей, имеющих влияние на уплату раввину его содержания, заставляют его действовать согласно желаниям избирающего его общества и отдельных его заправил. <...> Но особенно тяжело становилось положение раввина с 1905 года, когда каждая еврейская

[1] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 133. – Спр. 769. – Арк. 21, 24.

* Размова ідзе аб пукце 16 указа ад 17 красавіка 1905 г., які прапісваў: «Подвергнуть обсуждению действующие узаконения о ламаитах, возбранив впредь именование их в официальных актах идолопоклонниками и язычниками».

[2] Зайденман Л. О. Правовое положение евреев в России. – СПб., 1905. – С. 58.

[3] Гл.: Высочайше утвержденное положение Комитета Министров (Апрель 17, 1905 г.) «Об укреплении начал веротерпимости» // А. Николин. Церковь и государство (история правовых отношений). – С. 358–359.

[4] Именной Высочайший указ, данный Сенату (17 апреля 1905 г.) «Об укреплении начал веротерпимости» // А. Николин. Церковь и государство (история правовых отношений). – С. 351.

община разделилась на множество политических партий и каждая партия желала завербовать раввина в свою сторону или восстановить против него»[1].

Асаблівую актыўнасць праявілі іўдзейскія абшчыны падчас распрацоўкі пытання аб рэфармаванні рабіната. Праўда, іх не кранаў рост палітычнай актыўнасці яўрэяў. Яны імкнуліся дабіцца адмены адукацыйнага цэнзу для рабінаў, у тым ліку і абавязковага ведання рускай мовы. «Раввин тысячью нитями связан с религиозно-бытовыми особенностями и насущными нуждами духовной жизни еврейского народа», – адзначалася ў прашэнні яўрэяў г. Мінска ад 30 жніўня 1910 г. Згодна з законамі Расійскай імперыі, сцвярджалі яны, рабіны павінны «наблюдать, чтобы в общественном богослужении и обрядах веры были сохраняемы установленные правила; объяснять евреям закон их и разрешать встречающиеся в оном недоумения; разумлять их в истинном смысле закона; направлять к соблюдению нравственных обязанностей»[2]. Таму, на думку мінскіх яўрэяў, «в интересах правильной постановки раввината было бы целесообразно не предъявлять раввину никаких требований относительно обязательного усвоения им *каких-либо общих предметов и даже знания русского языка*»[3] (выдзелена намі. – *аўт.*). Падобнай думкі прытрымліваліся іўдзейскія абшчыны з іншых месцаў Беларусі і Украіны. Выступалі іўдзеі і супраць таго, што на рабінаў ускладаўся абавязак весці метрычныя запісы.

У дачыненні да мусульман указ 17 красавіка 1905 г. пастанавіў: «Признать подлежащими пересмотру законоположения, касающиеся важнейших сторон религиозного быта лиц магометанского исповедания»[4]. Аднаіменнае палажэнне Камітэта міністраў канкрэтызавала гэтыя «важнейшыя моманты», пабяцаўшы шэраг саступак мусульманам: спрасціць умовы адкрыцця мячэцей і мусульманскіх навучальных устаноў; перагледзець парадак выбараў і назначэння асоб вышэйшага і ніжэйшага «магометанского духовенства»; разгледзець пытанне «об освобождении от призыва на действительную военную службу из запаса некоторых лиц магометанского духавенства», а таксама аб магчымасці дазволіць выхоўваць так званых падкідышаў у той рэлігіі, якую спавядалі ў сям'і, што прыняла іх на выхаванне[5]. Маніфест 17 кастрычніка дазволіў шэраг мусульманскіх грамадскіх арганізацый і сходаў (мусульманскія з'езды, мусульманскія фракцыі ў I–IV Дзяржаўных Думах і інш.)[6].

Але значных зрухаў у становішчы мусульман Расійскай імперыі не адбылося. Ніводны з лёсавызначальных для іх законапраектаў, што абмяркоўваўся

---

[1] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 133. – Спр. 763. – Арк. 49.

[2] Тамсама. – Спр. 673. – Арк. 1.

[3] Тамсама. – Арк. 1 адв.

[4] Именной Высочайший указ, данный Сенату (17 апреля 1905 г.) «Об укреплении начал веротерпимости» // А. Николин. Церковь и государство (история правовых отношений). – С. 352.

[5] Высочайше утвержденное положение Комитета Министров (Апрель 17, 1905 г.) «Об укреплении начал веротерпимости» // А. Николин. Церковь и государство (история правовых отношений). – С. 359.

[6] Арапов Д. Ю. Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII – начало XX вв.) – С. 186.

ў Думе, так і не стаў законам[1]. Што датычыла рэлігійных школ мусульман – медрэсэ і мектэбе – урад вырашыў не праводзіць і надалей настойлівасці ў кірунку іх русіфікацыі. У дакументах МУС з гэтай нагоды адзначалася: «Мектебе и медресе являются вековыми школами, тщательно оберегаемыми мусульманством от какого бы то ни было русского влияния. Трогать эти школы не только бесполезно, но в данное время (1906 г. – *аўт.*) и политически опасно. В отношении конфессиональных мусульманских школ единственно благоразумной политикой, по мнению статс-секретаря Столыпина, надлежит признать политику пассивную»[2].

Даследчыкі адзначаюць тую вялікую ролю, якую надаваў і ў далейшым П. Сталыпін палітыцы барацьбы з «особо грозной для "русского" трона "исламской опасностью"» – так ён пісаў у лісце, накіраваным у Св. Сінод у 1909 г. У той жа час адзначаецца нізкая значнасць ісламскага фактару для тэрыторыі заходніх губерняў па прычыне таго, што «издавна проживавшая здесь небольшая по своей численности община «западных» татар-мусульман была наиболее европеизированной группой среди российских последователей «магометанского закона» и в целом соблюдали лояльность к монархии Романовых»[3].

Такім чынам, у пачатку XX ст. былі зроблены першыя крокі ў кірунку перагляду заканадаўчых актаў, рэгулюючых дзяржаўна-царкоўныя адносіны. Што разам з заканадаўчымі пераўтварэннямі ў сферы сацыяльна-палітычнай і нацыянальна-дзяржаўнага ладу Расіі магло стаць добрым грунтам для мадэрнізацыі веравызнаўчай палітыкі і станоўчых змен прававога статусу ўсіх рэлігійных арганізацый імперыі.

Найбольш яскрава дынаміка веравызнаўчага курса праявілася ў адносінах да стараверaў. Дзякуючы заканадаўчым актам пачатку XX ст., яны атрымалі роўныя правы з іншымі грамадзянамі Расійскай імперыі, пачалося актыўнае храмабудаўніцтва, з'явілася стараверская перыёдыка, пабачылі свет філасофскія працы стараверскіх мысліцелей, у якіх разглядаліся глубокія гістарычныя і нацыянальныя карані стараверства. Што разам з тым не азначала поўнага адмаўлення ад сілавога на стараверaў уздзеяння. Расшырэнне паўнамоцтваў прадстаўнікоў стараверскага духавенства ўжо само па сабе абмяжоўвалася захаваннем стану РПЦ, як «главенствующей и первенствующей». Правы, што былі нададзены мясцовым уладам, якія мелі магчымасць у любы момант скарыстаць забарону «публичного оказательства», яшчэ больш абмяжоўвалі межы верацярпімасці. Не былі ажыццёўлены і роўныя правы, на якія разлічвалі ўсе канфесіі. Прывілеі па-ранейшаму заставаліся ў праваслаўнай царквы. Што да правоў іншых, то праз невялікі адрэзак часу пачаліся адступствы нават ад таго, што даваў указ 17 красавіка 1905 г.

---

[1] Усманова Д. М. Мусульманская фракция и проблемы «свободы совести» в Государственной Думе России (1906–1917). – Казань, 1996. – С. 126.

[2] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 133. – Спр. 468. – Арк. 28.

[3] Арапов Д. Ю. Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII – начало XX вв.) – С. 196.

КАНФЕСІЙНЫ ФАКТАР У ПЕРЫЯД САЦЫЯЛЬНЫХ УЗРУШЭННЯЎ І ГЛАБАЛЬНЫХ ГЕАПАЛІТЫЧНЫХ КАНФЛІКТАЎ

3.1. Пазіцыя духавенства падчас вайны 1812 г.

Канфесійны фактар у растаноўцы сіл напярэдадні і падчас вайны. 24 чэрвеня 1812 г. пачалася вайна паміж Французскай і Расійскай імперыямі. Руская праваслаўная царква прызвала прыхаджан і духавенства да абароны не толькі цара і Айчыны, але і праваслаўнай веры і храмаў. Услед за маніфестам Аляксандра I ад 6 ліпеня 1812 г. выйшаў заклік Св. Сінода ад 15 ліпеня, які чытаўся ва ўсіх цэрквах[1]. У ім гаварылася: «Наипаче же взываем к вам, пастыри и служители алтаря! Вооружайте словом истины простые души, открытые нападениям коварства. Всех научайте словом и делом не дорожить никакою собственностью, кроме веры и отечества»[2].

Напалеон Банапарт таксама разлічваў на падтрымку духавенства розных канфесій. У момант яго прыходу да ўлады Францыя ў рэлігійных адносінах перажывала перыяд анархіі. 15 ліпеня 1801 г. ён заключыў канкардат з Папам Рымскім, згодна з якім каталіцтва прызнавалася канфесіяй «пераважаючай колькасці французскага народа», але не дзяржаўнай рэлігіяй. У 1802 г. ён прызнаў кальвінізм, лютэранства і іўдаізм. У маі 1806 г. Напалеон сабраў сход яўрэйскіх вядомых асоб, а ў снежні – Вялікі Сінедрыён, на які былі запрошаны дэлегаты з усіх сінагог Еўропы[3].

На гэтую падзею адрэагавала Міністэрства ўнутраных спраў Расійскай імперыі. Цыркулярам міністра МУС ад 20 лютага 1807 г. загадвалася кіраўнікам заходніх губерняў пераконваць яўрэяў, што сазваны Напалеонам Сінедрыён імкнецца да змен у яўрэйскай рэлігіі[4]. Многія яўрэйскія рабіны баяліся падрыву асноў іўдаізму, паслаблення ўлады кагалаў, некаторыя з іх прадказвалі пагібель улады Напалеона. Так, яшчэ ў 1798 (або 1800 г.) лідар хасідаў рабін Шнеўр-Залман (Залман Баруховіч) зрабіў прароцтва, у якім гаварылася, што спачатку Банапарта чакае поспех, а затым ён будзе зняслаўлены[5].

[1] Мельникова Л. В. Армия и православная церковь Российской империи в эпоху наполеоновских войн. – С. 68–70.

[2] Цыт. па: Дубровин Н. Отечественная война в письмах современников (1812–1815 гг.). – М., 2006. – С. 55.

[3] Мельникова Л. В. Армия и православная церковь Российской империи в эпоху наполеоновских войн. – С. 62–63.

[4] Гинзбург С. М. Отечественная война 1812 года и русские евреи. – СПб., 1912. – С. 33.

[5] Агееў А. Р. Напалеонаўскія войны і лёс яўрэяў Усходняй Беларусі // Этнічныя супольнасці ў Беларусі: гісторыя і сучаснасць. – Мінск, 2001. – С. 119.

У 1812 г. з пачаткам вайны Шнеўр-Залман заклікаў сваіх паслядоўнікаў дапамагаць расійскай арміі, збіраў звесткі, рассылаў лісты, у якіх пераконваў яўрэяў у неабходнасці аказання паслуг расійскаму імператару і войску. У «письме раввина Зальмана Бороховича ко всем евреям в Белоруссии пребывающим» адзначалася, што ў Расійскай імперыі яўрэі-іўдзеі «не только охранялись законом наравне с природными русскими, но и допущены были к правам и чинам, пользовались почестями и свободным отправлением веры нашей и обрядов <…> Монарху Российскому и нашему Господь да поможет побороть врагов его и наших»[1].

Але праўрадавай пазіцыі прытрымліваліся не ўсе духоўныя лідары хасідаў. Напрыклад, існавалі рознагалоссі паміж рабінам Шнеўр-Залманам і вядомым хасідскім рабінам у Польшчы І. Казяніцкім, які быў польскім патрыётам і падтрымліваў Напалеона. А вось праціўнікі хасідаў – міснагды – прадэманстравалі адмоўнае стаўленне да французскага наступлення[2]. У цэлым жа, нягледзячы на прадказанні пра паражэнне французаў, яўрэі не будучы ўпэўненымі ў выніку ваеннай кампаніі, і, асцерагаючыся рабавання з боку войскаў, аказвалі дапамагу то аднаму, то іншаму боку канфлікту.

Не было адзінства і ў асяродку каталіцкага і ўніяцкага духавенства. У пачатку вайны 1812 г. мітрапаліт рымска-каталіцкіх цэркваў у Расійскай імперыі С. Богуш-Сестранцэвіч у лісце да кіраўніка Галоўнага Упраўлення духоўных спраў розных веравызнанняў князя А. Галіцына выказаўся наконт падначаленага яму духавенства такім чынам: «принять за них на себя полную ответственность я не могу»[3]. І меў рацыю, бо частка каталіцкага і ўніяцкага духавенства падтрымала Напалеона. Сярод тых, хто аказаўся на баку французаў, былі прадстаўнікі вышэйшага каталіцкага духавенства: Мінскі біскуп Я. Дэдэрка, Віленскі прэлат М. Длускі, Самагіцкі біскуп-каад'ютар Ю. Гедройц, Курляндскі суфраган І. Касакоўскі, уніяцкія біскупы – А. Галаўня, І. Булгак і іншыя[4]. Найбольш заангажаваным у патрыятычнай дзейнасці з каталіцкіх біскупаў стаў Мінскі каталіцкі біскуп Я. Дэдэрка, які прыняў удзел у падпісанні акта мінскіх абывацелей у Глыбокім[5]. Ён прынёс прысягу на вернасць Напалеону ў Глыбокім, далучыўся да Мінскай канфедэрацыі, якую абвясціў у кафедральным касцёле 19 ліпеня 1812 г. Віленскі прэлат М. Длускі ў сваіх казаннях падтрымліваў Напалеона[6].

Полацкі ўніяцкі арцыбіскуп І. Красоўскі заклікаў духавенства Полацкай уніяцкай дыяцэзіі берагчы вернасць Аляксандру І. 20 снежня 1812 г. ён пісаў

[1] Гинзбург С. М. Отечественная война 1812 г. и русские евреи. – С. 58–60.

[2] Тамсама. – С. 57, 65.

[3] Толстой Д. А. Римский католицизм в России. – СПб., 1876. – Т. 2. – С. 429.

[4] Dylągowa H. Duchowienstwo katolickie wobec sprawy narodowej (1764–1864). – S. 68–69; Ерашэвіч А. Уплыў напалеонаўскіх войнаў на грамадска-палітычнае жыццё Беларусі (1799–1815 гг.): дыс. … канд. гіст. навук. – Мінск, 2003. – С. 98.

[5] Dylągowa H. Duchowienstwo katolickie wobec sprawy narodowej (1764–1864). – S. 65.

[6] Ганчарук І. Каталіцкі касцёл на Беларусі ў складзе Расійскай імперыі. 1772–1830 гг. – С. 99–100.

князю А. Галіцыну: «Во вверенной мне епархии везде неистовый враг делал по своему, разграблял церкви и монастыри, жег церкви во многих местах, осквернял оныя и святыню церковную, жесточайше утеснял духовенство <...>. Твердо духовенство держало верность к истинному и природному своему монарху»[1]. У цяжкім стане аказаўся і сам арцыбіскуп, калі пасля прыходу французаў у Полацк, быў разрабаваны архірэйскі дом, загінулі архіў, бібліятэка і іншая яго маёмасць[2].

У большасці каталіцкае і ўніяцкае духавенства даволі стрымана адносілася да французаў. З пачатку вайны некаторыя прадстаўнікі духавенства выказвалі свае апазіцыйныя настроі, а астатняя частка працягвала захоўваць нейтралітэт. Так, у Гродзенскай губерні ўніяцкае духавенства трымала сябе насцярожана, чакаючы развіцця далейшых падзей[3]. Сведка падзей 1812 г. ігумен Шклоўскага праваслаўнага манастыра А. Костка ўзгадваў, што нягледзячы на тое, што ў напалеонаўскім войску было шмат уніятаў, мясцовыя ўніяцкія святары не падтрымлівалі французаў. Святар уніяцкай царквы ў в. Хляўно Быхаўскага павета Я. Ванеевіч нават быў арыштаваны за антынапалеонаўскую агітацыю[4].

Непрыхільнымі да Напалеона заставаліся езуіты. Прычынай стала тое, што ўсе езуіцкія калегіі былі заняты французамі пад вайсковыя шпіталі і казармы, была нанесена шкода асобным кляштарам і касцёлам[5].

Пераважная большасць праваслаўнага духавенства не падтрымала новы рэжым, заставалася або нейтральнай, або на баку Расіі. Частка духавенства адыходзіла ўслед за адступаючымі часцямі расійскай арміі. Запознена пачалася эвакуацыя казённай маёмасці, архіўных спраў, казны з Мінска. Праваслаўнае духавенства горада на чале з Мінскім праваслаўным архіепіскапам Серафімам (Глагалеўскім), забраўшы царкоўныя каштоўнасці, выехала ў Смаленск. З Пінска ў Кіеў выехаў архімандрыт Лазар, са Слуцка – віцэ-рэктар Мінскай праваслаўнай семінарыі протаіерэй Лойка. Тыя духоўныя асобы, што не паспелі выехаць са Слуцка, былі вымушаны ладзіць з французамі[6].

Перад захопам Віцебска, па загадзе Віцебскага губернскага праўлення, протаіерэй Віцебскага праваслаўнага сабору П. Акаловіч разам з духавенствам выехаў у Ноўгарад, забраўшы з сабой саборныя каштоўнасці, архівы духоўнага праўлення і павятовага вучылішча, кнігі і царкоўныя грошы[7].

---

[1] Матюшенский А. Униатское и православное духовенство Полоцкой епархии в войну 1812 г. – Витебск, 1915. – С. 4.

[2] Тамсама. – С. 3–5.

[3] Орловский Е. Ф. Гродненская губерния в 1812 году. – Гродно, 1912. – С. 21.

[4] Лісейчыкаў Д. Штодзённае жыццё ўніяцкага парафіяльнага святара беларуска-літоўскіх зямель 1720–1839 гг. – С. 125–126.

[5] Ганчарук І. Каталіцкі касцёл на Беларусі ў складзе Расійскай імперыі. 1772–1830 гг. – С. 99.

[6] Рункевич С. История Минской архиепископии (1793–1832). – С. 520–521.

[7] Матюшенский А. Униатское и православное духовенство Полоцкой епархии в войну 1812 г. – С. 18.

У час вайны 1812 г. стараверы, як правіла, імкнуліся застацца ў баку ад падзей, але ў асобных выпадках успаміналі пра сваё этнаканфесійнае паходжанне і дапамагалі рускім войскам. Так, актыўную падтрымку корпусу П. Вітгенштэйна аказвалі стараверы-беспапоўцы в. Жарцы Полацкага павета[1].

Як сам Напалеон, так і яго генералы, па меры захопу тэрыторыі беларускалітоўскіх губерняў, абавязкова прысутнічалі на набажэнствах у каталіцкіх і ўніяцкіх касцёлах, сустракаліся і размаўлялі з прадстаўнікамі духавенства. Так, у сувязі з прыездам Напалеона ў Вільню, Віленскі біскуп-суфраган Т. Кундзіч у капліцы пры палацы адслужыў імшу ў прысутнасці французскага імператара, які падараваў яму пярсцёнак і ахвяраваў касцёлу 300 напалеандораў. Аглядаючы горад, Напалеон доўгі час размаўляў з ксяндзом-піярам Глагоўскім, які суправаджаў яго па горадзе. Касцёлы і кляштары Вільні былі выкарыстаны для шпіталяў[2]. Пры адступленні французскага войска гэтыя памяшканні былі перапоўнены параненымі[3].

На шляху да Масквы Напалеон на 6 дзён затрымаўся у м. Глыбокае ў кармеліцкім кляштары, дзе размаўляў з яго настаяцелем Пасецкім. Імператар цікавіўся шляхамі зносін, рэкамі і наколькі далёка знаходзіцца Масква[4].

8 ліпеня войскі французскага маршала Даву занялі Мінск[5]. Па паведамленні іераманаха Логіна французы вялі сябе не як ворагі, а як саюзнікі – нічога не рабавалі і «никаких следов не было открыто впоследствии, чтобы французы были участниками произведенных в крае разорений», акрамя натуральнага спусташэння пры прыходзе вялікага войска, нават фураж французы не збіралі самі, а патрабавалі яго ад «польскага ўрада»[6]. Уступіўшы ў Мінск, французы занялі для пастою дом праваслаўнага архірэя, жылі там пяць тыдняў, карысталіся яго маёмасцю, а калі пакінулі, нічога не ўзялі. Пасля іх Мінскі каталіцкі біскуп Я. Дэдэрка заняў гэты дом, аб'явіўшы сябе кіраўніком і праваслаўных манахаў, якія заставаліся ў горадзе, і вымушаў іх падпарадкоўвацца яму. Алтар у доме быў перароблены на каталіцкі, а манаскія келлі былі перароблены ў стайню[7].

10 ліпеня адбылося святочнае богаслужэнне ў касцёле, дзе прысутнічалі маршал Даву, граф Грушы і іншыя французскія генералы. Пасля заканчэння службы Грушы, разам з дамамі, пачаў збіраць ахвяраванні на карысць бедных. «Это религиозное зрелище, – па словах сведкі падзеі, – было устроено для того, чтобы, затронув струну набожности в местных жителях, расположить

---

[1] Ерашэвіч А. У. Рускія сяляне-стараверы Полаччыны ў час вайны 1812 г. // Этнічныя супольнасці ў Беларусі: гісторыя і сучаснасць. – С. 121.

[2] Zahorski W. Z roku 1812-go w Wilnie. – Petersburg, 1901. – S. 3–4, 6.

[3] Ibid. – S. 3, 6.

[4] Белоруссия в эпоху феодализма. – Минск, 1979. – Т. 4. – С. 77–78.

[5] Краснянский В. Г. Минский департамент Великого княжества Литовского. – СПб., 1902. – С. 3–4.

[6] Рункевич С. История Минской архиепископии (1793–1832). – С. 520.

[7] Тамсама. – С. 520–521.

тем и окрестное население к французам, так как можно было надеяться, что молва об этом зрелище разнесется по всей губернии»[1].

Частка царкоўных будынкаў Мінска была занята пад шпіталі. Сярод іх праваслаўны сабор, Кацярынінская царква, бернардзінскі, бенедыкцінскі, базыльянскі кляштары[2]. Яўрэйскія кагалы ў сінагогах, як хрысціяне ў цэрквах і касцёлах, прысягалі на вернасць Напалеону[3].

Па-іншаму склаліся абставіны ў Магілёве. Магілёўскі праваслаўны архіепіскап Варлаам (Шышацкі) не паспеў выехаць з горада, яму не даў гэта зрабіць грамадзянскі губернатар граф Д. Талстой, будучы перакананым, што Магілёў не будзе захоплены[4]. Протаіерэй праваслаўнай Магілёўскай духоўнай кансісторыі І. Стратановіч пісаў у студзені 1813 г. архіепіскапу Разанскаму Феафілакту, што даведаўшыся аб тым, што французы занялі Мінскую губерню, яны звярнуліся да архіепіскапа Варлаама за дазволам выехаць з Магілёва, але «архипастырь почему-то не только не дал на сие ничего решительного, но и даже накрепко запретил нам выезжать из Могилева»[5].

13 ліпеня архіепіскап атрымаў ад часовай камісіі, зацверджанай у Магілёве, загад аб «учинении на верность французскому императору присяги и о воспоминании его при богослужении»[6]. Сабраўшы членаў Магілёўскай духоўнай кансісторыі, архіепіскап абмеркаваў з імі сітуацыю. У выніку чаго 14 ліпеня ў кафедральным праваслаўным Іосіфаўскім саборы архіепіскап Варлаам і праваслаўнае духавенства Магілёва прынялі прысягу Напалеону[7], пасля чаго архіепіскап адслужыў літургію і малебен, узгадаўшы імя французскага імператара[8].

Практычна ўсё праваслаўнае духавенства горада прынесла прысягу на вернасць Напалеону, адмовіўся толькі протаіерэй Петрапаўлаўскай царквы А. Сушчынскі. Варлаам выклікаў яго, спачатку паабяцаў розныя даброты ў будучым, а затым, калі гэта не прынесла жаданых вынікаў, то пакараць. У выніку святар збег у Чарнігаў да сваякоў. Архіепіскап жа загадаў разрабаваць яго маёмасць і дом. А. Сушчынскі вярнуўся ў Магілёў праз 1,5 месяца, пайшоў да архіепіскапа, той загадаў яму пісаць ліст у ваенна-палявы суд

---

[1] Краснянский В. Г. Минский департамент Великого княжества Литовского. – С. 8–9.

[2] Тамсама. – С. 19.

[3] Агееў А. Р. Напалеонаўскія войны і лёс яўрэяў Усходняй Беларусі // Этнічныя супольнасці ў Беларусі: гісторыя і сучаснасць. – С. 119.

[4] Белоруссия в эпоху феодализма. – Т. 4. – С. 49–50.

[5] Дубровин Н. Отечественная война в письмах современников (1812–1815 гг.). – М., 2006. – С. 399.

[6] Мельникова Л. В. Армия и православная церковь Российской империи в эпоху наполеоновских войн. – С. 92–94.

[7] Тэкст прысягі: «Я, нижеименованный, клянусь Всемогущим Богом в том, что установленному Правительству, от его Императорского Величества Французского Императора и Италийского Короля Наполеона, имею быть верным и все повеления его исполнять и, дабы исполняемы были, стараться буду» (К. Военский. Акты, документы и материалы для политической и бытовой истории 1812 года. – СПб., 1912. – Т. 3: Белоруссия в 1812 году. – С. 216).

[8] Белоруссия в эпоху феодализма. – Т. 4. – С. 49–50.

(крыгзгеріхт), па рашэнні якога яго маглі растраляць. Протаіерэй зноў вымушаны быў збегчы ў Чарнігаўскую губерню і вярнуўся толькі пасля вызвалення тэрыторыі[1].

Настаяцель праваслаўнага Буйніцкага манастыра архімандрыт Іасафат пісаў (31 снежня 1812 г.) аб тым становішчы, у якім аказалася духавенства пасля прыходу французаў у Магілёў. 10 ліпеня французамі быў разрабаваны Буйніцкі манастыр і яго настаяцель пайшоў у Магілёў, каб прасіць у Варлаама заступніцтва. Але французы яго моцна пабілі і прымусілі вярнуцца назад. 15 ліпеня ён па загадзе Магілёўскай духоўнай кансісторыі прынёс прысягу на вернасць Напалеону і пачаў памінаць падчас богаслужэння Напалеона замест імператара Аляксандра I. Але чацвёра духоўных асоб адмовіліся падпісаць прысяжны ліст, у сувязі з чым архіепіскап назваў настаяцеля здраднікам і абяцаў аддаць яго пад суд. У выніку і архімандрыт, і ўсе манахі мусілі падпісаць гэты ліст[2]. 2 студзеня 1813 г. архіепіскап Разанскі Феафілакт пісаў князю А. Галіцыну, што «по Полоцкой губернии верность свою к престолу доказали полоцкие иезуиты и <...> тамошний архиерей Красовский, а по Могилевской одни только иезуиты, в Орше находящиеся <...>. По Могилевской епархии наше духовенство спаслось от нарушения верности государю только в Витебской губернии, которое составляет не больше пятой части епархии»[3].

У ваенных дзеяннях духавенства розных канфесій таксама дэманстравала розныя падыходы: калі адны з іх ваявалі ў расійскай арміі, то іншыя – на баку французскай арміі. Больш за 200 праваслаўных святароў знаходзіліся ў расійскай арміі і ўдзельнічалі ў ваенных дзеяннях на тэрыторыі Расійскай імперыі (у тым ліку больш за 40 чалавек – на тэрыторыі беларуска-літоўскіх губерняў) і замежным паходзе. Так, святар 19-га егерскага палка В. Васількоўскі вызначыўся ў баях пад Віцебскам і быў паранены. У далейшым ён першы і адзіны сярод свяшчэннікаў быў узнагароджаны ордэнам Св. Георгія Пабеданосца 4-га класа[4]. Святар Кісянёўскай царквы Магілёўскай праваслаўнай епархіі К. Дарашкевіч уступіў у армію і знаходзіўся пры генералах Д. Дахтурове і М. Платаве[5].

На баку французаў ваявалі прадстаўнікі розных хрысціянскіх канфесій: каталіцкага, уніяцкага і нават праваслаўнага. У войску Варшаўскага княства, напрыклад, якое на баку Напалеона ўдзельнічала ў ваенных дзеяннях на тэрыторыі беларуска-літоўскіх губерняў, служылі 32 каталіцкія капеланы. Сярод іх каталіцкі біскуп Я. Гуткоўскі, які быў узнагароджаны срэбраным

---

[1] Военский К. Акты, документы и материалы для политической и бытовой истории 1812 года. – С. 13.

[2] Тамсама. – С. 216–219.

[3] Дубровин Н. Отечественная война в письмах современников (1812–1815 гг.). – С. 402.

[4] Мельникова Л. В. Армия и православная церковь Российской империи в эпоху наполеоновских войн. – С. 124–127, 236–261.

[5] Матюшенский А. Униатское и православное духовенство Полоцкой епархии в войну 1812 г. – С. 17.

крыжам Virtuti Militari і Legią Honorową[1]. У жніўні 1812 г. сын уніяцкага святара в. Цялядавічы Слуцкага павета А. Наркевіч уступіў у 22-і Мінскі пяхотны полк пад камандаваннем палкоўніка С. Чапскага. Пасля вызвалення тэрыторыі ён вярнуўся да навучання ў школе пры Жыровіцкім базыльянскім кляштары[2]. Дзячок Пукаўскай Георгіеўскай праваслаўнай царквы Ігуменскага павета Мінскай губерні І. Мітроўскі таксама ўступіў у французскае войска[3]. На баку Напалеона знаходзілася і частка татар-мусульман, з татарскага палка. Адзін з яго стваральнікаў С. Улан, застаючыся афіцэрам, выконваў і абавязкі мулы[4].

Канфесійная сітуацыя на акупаванай тэрыторыі. Пад французскім кантролем пры Часовым урадзе ВКЛ быў утвораны Камітэт асветы і рэлігіі, у склад якога ўвайшлі рэктар Віленскага ўніверсітэта Я. Снядзецкі, Віленскі ўніяцкі біскуп А. Галаўня, архімандрыт базыльянскага Віленскага Троіцкага кляштара і Літоўскі базыльянскі правінцыял Ц. Камінскі[5]. Членам камітэта быў і каталіцкі біскуп А. Касакоўскі, які 14 ліпеня, у час падпісання ў Вільні акта Генеральнай канфедэрацыі, служыў імшу. У функцыі камітэта ўваходзіў нагляд за кляштарамі, парафіямі і парафіяльнымі школамі, кантроль за прызначэннем на царкоўныя пасады, збор статыстычных звестак, размеркаванне фондаў, прызначаных на ўтрыманне святынь, чыноў і касцёльных служак. У звароце да насельніцтва камітэт запэўніў, што ў сваёй дзейнасці ён будзе трымацца рэлігійнай талерантнасці і не дапусціць пераследу адной веры другой[6]. Член камітэта Ц. Камінскі не толькі займаўся справамі камітэта, але і «паклапаціўся» аб адхіленні ад пасады Полацкага ўніяцкага арцыбіскупа І. Красоўскага і ўніяцкага мітрапаліта Р. Кахановіча[7].

У ліпені 1812 г. у паветах былі складзены акты канфедэрацый аб далучэнні да Генеральнай канфедэрацыі ў Варшаве, які падпісалі, сярод іншых, прадстаўнікі каталіцкага і ўніяцкага духавенства. Так, акт Слонімскай канфедэрацыі падпісалі Брэсцкі ўніяцкі біскуп І. Булгак і ксёндз С. Нарбут[8].

У парафіяльных касцёлах чыталіся звароты французскіх улад і мясцовых органаў кіравання. У адным з такіх зваротаў сцвярджалася: «Польская духоўнасць заўсёды паказвала сведчанні сапраўднай любові да Айчыны і зараз у нашай краіне, якая аднаўляецца, мы бачым стараннасць духавенства ў справе

[1] Dylągowa H. Duchowienstwo katolickie wobec sprawy narodowej (1764–1864). – S. 68.

[2] Лісейчыкаў Д. Штодзённае жыццё ўніяцкага парафіяльнага святара беларуска-літоўскіх зямель 1720–1839 гг. – С. 125–126.

[3] Акты, издаваемые Виленскою комиссию для разбора древних актов. – Вильна, 1912. – Т. XXXVII: Документы и материалы, относящиеся к истории Отечественной войны 1812 г.

[4] Kryczyński S. Tatarzy litewscy. – Warszawa, 1938. – S. 47.

[5] Свидерский Л. Иоанн Крассовский, полоцкий униатский архиепископ. – С. 175.

[6] Ганчарук І. Каталіцкі касцёл на Беларусі ў складзе Расійскай імперыі. 1772–1830 гг. – С. 99; Швед В. В. Паміж Польшчай і Расіяй: грамадска-палітычнае жыццё на землях Беларусі (1772–1863 гг.). – Гродна, 2002. – С. 285–286.

[7] Бобровский П. О. Русская Греко-униатская церковь в царствование императора Александра I. – С. 133.

[8] Швед В. В., Данскіх С. У. Заходні рэгіён у часы напалеонаўскіх войнаў. – Гродна, 2006. – С. 98.

на карысць Айчыны, як гэта духавенства імкнецца далучыцца да яе быту і не шкадуе на гэту мэту ніякіх ахвяр»[1].

У Вільні мясцовае духавенства запрашалася ад імя Напалеона да садзейнічання грамадзянскім уладам у справе ўладкавання краю. Яно павінна было пераконваць народ «терпеливо переносить случайные невзгоды, которые в свое время будут вознаграждены, уговаривать население продолжать земледельческие занятия и возвратиться в свои дома»[2].

Камісія Часовага ўрада ВКЛ звярнулася са зваротам да духавенства Віленскай каталіцкай епархіі, у якім было сказана, што «необходимо немедленно восстановить постоянное отправление обыкновенных дворовых повинностей (барщины), ибо в этом залог продовольствия и благосостояния самих же крестьян в будущем году»[3].

Каб папоўніць казну, Камісія Часовага урада ВКЛ у ліпені абавязала насельніцтва да сярэдзіны жніўня выплаціць усе нядоімкі па падатках, устаноўленых расійскімі ўладамі. Было абкладзена падаткамі (у залежнасці ад пасады) і працэнтным зборам ад прыбытку і духавенства: пэўнымі сумамі ў залатых чырвонцах[4]. Тут урад нагадаў пра сеймавую пастанову Рэчы Паспалітай 1789 г., калі духоўныя асобы ў залежнасці ад пасады павінны былі плаціць 5 %-ны падатак і штэмпельны збор за граматы, патэнты і прывілеі. Каталіцкія і ўніяцкія мітрапаліты і біскупы павінны былі плаціць за свае граматы па 1000 чырвонцаў золатам, акрамя таго па 5 % ад чатырохгадовай сумы атрыманых даходаў. Вікарныя свяшчэннікі павінны былі плаціць па 2 чырвонцы золатам. Нават манахі і манахіні не вызваляліся ад гэтых падаткаў. Тэрмін выплат быў абазначаны праз 6 месяцаў, але тэрыторыя была вызвалена раней[5].

Духавенства рабіла ахвяраванні на карысць французскай арміі. Так, 19 жніўня «Tymczasowa gazeta Minska» паведамляла, што Мінскі каталіцкі біскуп Я. Дэдэрка ахвяраваў на карысць вайсковага шпіталю ў Мінску 200 гарнцаў гарэлкі, а 8 лістапада – што ксяндзы-місіянеры з Свіслачы – 3 бочкі жытняй мукі і 2 баранаў[6].

Насельніцтва, у тым ліку і духавенства, абкладалася кантрыбуцыяй. Так, па загадзе Мінскага губернатара М. Бранікоўскага, м. Глыбокае было абкладзена кантрыбуцыяй у 24 тыс. франкаў; з іх 6 тыс. павінна было выплаціць яўрэйскае насельніцтва мястэчка, астатнія – хрысціянская частка насельніцтва

---

[1] Цыт. па: Ганчарук І. Каталіцкі касцёл на Беларусі ў складзе Расійскай імперыі. 1772–1830 гг. – С. 100.

[2] Кудринский Ф. А. Вильна в 1812 году. – Вильна, 1912. – С. 94.

[3] Отечественная война и русское общество. 1812–1912. – М., 1912. – Т. 5. – С. 88.

[4] Акты, издаваемые Виленскою комиссиею для разбора древних актов. – Т. XXXVII. – С. CXXIX, XXXI.

[5] Виленский временник. Акты и документы архива Виленского, Ковенского и Гродненского генерал-губернаторского управления, относящихся к истории 1812–1813 гг. – Вильна, 1912. – Кн. 5, ч. 1. – С. XXXI.

[6] Часовая мінская газета. 1812 год. – Мінск, 2008. – С. 45, 92.

і кармеліцкі кляштар[1]. 1 жніўня адміністрацыя Мінскага дэпартамента прызначыла шэраг асоб (Ю. Корсака, кн. І. Пузыну і інш.) для правядзення люстрацыі духоўных, паезуіцкіх, каралеўскіх і канфіскаваных расійскімі ўладамі маёнткаў[2].

15 жніўня Мінск адзначаў дзень імянін Напалеона, аб чым паведаміла «Tymczasowa gazeta Mińska» (1812. № 10. 19 жн.). У 7 гадзін раніцы зазванілі званы ўсіх касцёлаў горада і пачаліся малебны. Духавенства кляштараў справіла малебны за доўгі век і шчаслівае панаванне «найсвятлейшага цэсара і караля». А 10-й гадзіне французскі губернатар М. Бранікоўскі ўчыніў агляд мясцовага гарнізона, а затым разам з іншымі прадстаўнікамі гарадской улады пайшлі на імшу, якую справіў Мінскі каталіцкі біскуп Я. Дэдэрка[3]. Паводле ўказа Напалеона і загада Я. Дэдэркі, ва ўсіх касцёлах Мінскай каталіцкай дыяцэзіі адбываліся ўрачыстыя набажэнствы ў гонар французскіх перамог і захопу Масквы[4]. З верасня пачаліся заняткі ў школах, якія належалі розным канфесіям. Так, у Нясвіжы заняткі пачаліся ў дамініканскай школе, Слуцку – рэфармацкай, Ігумене – базыльянскай. Аб чым і было афіцыйна аб'яўлена[5].

У перыяд акупацыі ўскладніліся адносіны паміж канфесіямі, асабліва паміж праваслаўнай і ўніяцкай. У 1813 г. Мінскі грамадзянскі губернатар П. Дабрынскі паведамляў у Мінскую духоўную кансісторыю, што па яго звестках свяшчэннік А. Ждановіч з м. Смілавічы, пасля вызвалення мястэчка, быў дастаўлены ў турму палкоўнікам К. Кнорынгам з Татарскага ўланскага палка. На допыце свяшчэннік паказаў, што калі прыйшлі французы, яны пачалі яго зневажаць, састрыглі яму бараду і валасы на галаве. Акрамя таго, уніяцкі дэкан Белановіч і іншыя прадстаўнікі ўніяцкага духавенства забралі ў яго царкву і царкоўную маёмасць і прызначылі туды новага святара А. Шафаловіча[6], які разабраў на дровы хаты панамара і дзячка гэтай царквы. У с. Катляны Ігуменскага павета той жа губерні ўніяцкі святар М. Карніловіч забраў дом у праваслаўнага свяшчэнніка, а саму царкву зрабіў уніяцкай.

23 студзеня 1813 г. у Слуцкае духоўнае праўленне паступіла інфармацыя ад свяшчэнніка Л. Альшыевіча з Хатлянскай Раства-Багародзіцкай царквы. Ён пісаў, што 7 кастрычніка 1812 г. уніяцкі дэкан Белановіч са святарамі забралі ў яго царкоўныя ключы, сагналі ўсіх прыхаджан у царкву і ў іх прысутнасці пераасвяціў царкву на унію, прымусіў сялян прысягнуць на вернасць уніі, выгнаў праваслаўнага свяшчэнніка і прызначыў уніяцкага[7]. Іканастас

[1] Краснянский В. Г. Минский департамент Великого княжества Литовского (эпизод из истории войны 1812 г.). – С. 44.

[2] Виленский временник. Акты и документы архива Виленского, Ковенского и Гродненского генерал-губернаторского управления, относящихся к истории 1812–1813 гг. – Кн. 5, ч. 1. – С. 248.

[3] Часовая мінская газета. 1812 год. – С. 45–46.

[4] Ганчарук І. Каталіцкі касцёл на Беларусі ў складзе Расійскай імперыі. 1772–1830 гг. – С. 99–100.

[5] Краснянский В. Г. Минский департамент Великого княжества Литовского (эпизод из истории войны 1812 г.). – С. 9.

[6] НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 2860. – Арк. 5, 7–7 адв.

[7] Рункевич С. История Минской архиепископии (1793–1832). – С. 523–524.

разламалі, забралі метрычныя кнігі, царкоўныя сасуды, кнігі і перадалі царкву ўніяцкаму святару, які пачаў весці службу[1]. Праваслаўны свяшчэннік м. Азарычы Бабруйскага павета М. Барзакоўскі быў захоплены французамі ў палон і накіраваны з вартай да генерала Я. Дамброўскага ў м. Свіслач, а адтуль у Мінск да губернатара М. Бранікоўскага, дзе быў прыгавораны да пакарання смерцю, ад якой яго выратавала вызваленне горада[2].

16 студзеня 1813 г. у Мінскую духоўную кансісторыю паступіла паведамленне ад Ігуменскага благачыннага протаіерэя В. Каржанеўскага аб тым, што дыякан Ігуменскай Раства-Багародзіцкай царквы І. Загароўскі вымушаны быў састрыгчы валасы і пагаліць бараду у час акупацыі горада французамі. На допыце дыякан паказаў, што ён не ведаў «другого способа к спасению себя и своей жены от неприятельского нападения и грабительства»[3]. Акрамя таго, царкву забрала ўніяцкае духавенства, а дыякану забаранілі ў ёй весці богаслужэнне. Протаіерэй нагадваў кансісторыі, што 12 снежня 1812 г. імператар Аляксандр І дараваў агульную і асабістую літасць жыхарам «былых польских, а ныне российских областей и округов»[4].

Страты, нанесеныя вайной. Вайна адбілася на колькасці прыхаджан многіх храмаў. Так, у праваслаўным Пінскім духоўным праўленні пры трох цэрквах наогул не засталося ні прыхаджан, ні свяшчэннікаў, ні царкоўных служак[5]. У Пінскім павеце пры праваслаўных цэрквах засталіся толькі свяшчэннікі. Поўнасцю згубілі сваіх прыхаджан праваслаўныя цэрквы ў Рубяжэвічах Мінскага павета, у Катлянах – Ігуменскага і інш. У Бабруйскім павеце актыўную працу па павелічэнні колькасці сваіх прыхаджан праводзіў свяшчэннік з Кралеўскай Слабады Ф. Міpановіч[6].

У час вайны згарэла некалькі сінагог і яўрэйскіх малітоўных дамоў. І не заўсёды ў яўрэйскіх абшчын было дастаткова сродкаў для іх аднаўлення. Так, яўрэйская абшчына Ваўкавыска звярнулася да яўрэяў з заклікам аб аказанні дапамогі на пабудову сінагогі, бо стары будынак згарэў у час баёў 3 лістапада 1812 г.[7]

Памешчык Дзісненскага павета Мінскай губерні ўспамінаў аб марадзёрстве салдат французскай арміі. У Медніках Віленскай губерні, гаварыў ён, было ўсё спустошана: «усадьба, село, корчма, дом ксендза – без окон, без дверей. Костел настеж и тоже весь дочиста обобран. Могильные склепы и те даже не пощажены, а гробы раскрыты и опрокинуты. Внутри костела куча навоза»[8].

---

[1] НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 2856. – Арк. 57.

[2] Краснянский В. Г. Минский департамент Великого княжества Литовского (эпизод из истории войны 1812 г.). – С. 31.

[3] НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 2899. – Арк. 7 адв.

[4] Тамсама. – Арк. 2–3, 7 адв.

[5] Литвиновская Ю. И. Восстановление позиций православной церкви в Беларуси после войны 1812 г. // Працы гістарычнага факультэта БДУ. – Мінск, 2010. – Вып. 5. – С. 86.

[6] Тамсама.

[7] Гинзбург С. М. Отечественная война 1812 года и русские евреи. – С. 111.

[8] Кудринский Ф. А. Вильна в 1812 году. – С. 55.

Манастыры Мінскай праваслаўнай епархіі былі не вельмі пашкоджаны. З 11 манастыроў больш пацярпеў Віленскі Святадухаўскі. У Пінскім манастыры была прабіта дзірка ў купале; у Брэсцкім – сарвана падлога як у царкве, так і ў келлях, дзе французы шукалі склады зброі. Манахі ў асноўным заставаліся ў сваіх манастырах і нават не перапынялі богаслужэнне. Практычна ўсе манастырскія рэчы былі захаваны ў цэласці. Цэрквы епархіі былі ў значна горшым стане. У епархіі было спалена 5 (па іншых звестках 7) цэркваў, разрабаваны – 4 (па іншых звестках больш за 30), пашкоджаны – 3. Царкоўная маёмасць была разрабавана ў 24 храмах. На Мінскую праваслаўную епархію Св. Сінодом было вылучана першапачаткова 33 618 руб. 10 кап., а затым гэтая сума была павялічана да 40 тыс., з якіх 23 941 руб. 35 кап. вылучана на дапамогу духавенству[1]. Свяшчэннаслужыцелі епархіі таксама панеслі страты, бо многія з іх у час вайны былі пазбаўлены не толькі сваёй гаспадаркі, але і сваіх дамоў[2]. Так, толькі ў Мінскай губерні 86 свяшчэннікаў засталіся без дамоў[3]. Страты свяшчэннікаў Мінска склалі 3206 руб. асігнацыямі, Слуцкага павета – 4170 руб. серабром, Бабруйскага – 2787 руб. серабром, Барысаўскага – 1820 руб. серабром, Пінскага – 1082 руб. серабром[4].

У Мінску былі пашкоджаны будынкі праваслаўных, уніяцкіх і каталіцкіх храмаў, каталіцкіх і базыльянскіх кляштараў, у якіх былі лазарэты, склады правіянту і інш.[5] Св. Сінод аказаў дапамогу Мінскаму архірэйскаму дому ў сувязі са стратамі, якія дом панёс у час вайны[6].

У Магілёўскай праваслаўнай епархіі з 13 былі разрабаваны 3 манастыры, у тым ліку 2 мужчынскія (Магілёўскі Брацкі і Полацкі Богаяўленскі), і жаночы (Аршанскі). З 375 цэркваў епархіі было спалена 4 храмы, разрабавана – 4, пашкоджана – 3. На аднаўленне храмаў Магілёўскай праваслаўнай епархіі Св. Сінодам было вылучана 58 561 руб. 19 кап., на дапамогу духавенству – 26 236 руб. 70 кап.

Цэрквы і царкоўная маёмасць пацярпелі не толькі ад французскага войска, але і ад расійскага. Паручнік 26-га егерскага палка А. Антаноўскі, які ўдзельнічаў у баях на тэрыторыі Віцебскай губерні, успамінаючы падзеі ў в. Белая, пісаў: «...во время перехода из Полоцка к Клястицам обдирали с образов церкви ризы, забирали сосуды, словом ничего не оставляли в храме, что только ценного находили»[7]. 8 лістапада 1812 г. Юравіцкая царква ў Ігуменскім павеце

---

[1] Мельникова Л. В. Армия и православная церковь Российской империи в эпоху наполеоновских войн. – С. 184; Рункевич С. История Минской архиепископии (1793–1832). – С. 528.

[2] Рункевич С. История Минской архиепископии (1793–1832). – С. 526–527.

[3] Литвиновская Ю. И. Восстановление позиций православной церкви в Беларуси после войны 1812 г. // Працы гістарычнага факультэта БДУ. – Вып. 5. – С. 87.

[4] Тамсама. – С. 88.

[5] НГАБ. – Ф. 1781. – Воп. 32. – Спр. 11. – Арк. 1; Краснянский В. Г. Минский департамент Великого княжества Литовского (эпизод из истории войны 1812 г.). – С. 65.

[6] НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 2855. – Арк. 1.

[7] Цыт. па: Литвиновская Ю. И. Восстановление позиций православной церкви в Беларуси после войны 1812 г. // Працы гістарычнага факультэта БДУ. – Вып. 5. – С. 83.

падверглася нападкам з боку казачага палка на чале з палкоўнікам Лукоўкіным. Казакі пад камандаваннем маёра П. Баева разрабавалі сядзібу свяшчэнніка Лаўрыновіча, забралі коней, сена, адзенне, дываны. З царкоўных прылад забралі срэбраны крыж, расшытую золатам рызу, шаўковыя паясы і іншыя рэчы[1]. Мясцовыя памешчыкі, выкарыстоўваючы становішча, таксама нападалі на цэрквы. Так, 24 жніўня 1812 г. памешчык Ліпінскі з маёнтка Дубенёва самавольна захапіў маёмасць, якая належала Барысаўскай Уваскрэсенскай праваслаўнай царкве[2].

Пасля вызвалення ў Магілёўскай праваслаўнай епархіі са снежня 1812 па жнівень 1813 г., па загадзе Аляксандра I, адбылося следства, якое праводзіў член Св. Сінода архіепіскап Разанскій Феафілакт (Русанаў). Згодна з паведамленнямі благачынных і духоўных праўленняў, якія зберагліся ў Магілёўскай духоўнай кансісторыі, прысягу на вернасць Напалеону прынесла духавенства Магілёва, Мсціслаўля, Чавусаў, Быхава і Чэрыкава. Не прысягнула духавенства Копысі і Клімавіч. Св. Сінод абвінаваціў архіепіскапа Варлаама ў «клятвопреступлении», у тым, што ён не толькі «не показал себя примером пастве своей в непоколебимой верности законному своему государю, но навлек в таковое преступление многих из своих подчиненных»[3], і што пакарыўшыся непрыяцелю, ён выконваў яго патрабаванні. Архіепіскап Варлаам спрабаваў апраўдацца і нагадаў пра былыя часы, што «когда в 1789 г. был я настоятелем Виленского монастыря, дать королю и Речи Посполитой присягу в Минском поветовом суде торжественно отказался и с величайшею опасностью жизни убежал в Россию»[4].

Архіепіскап Варлаам быў пазбаўлены сана, застаўшыся манахам, і быў накіраваны ў Ноўгарад-Северскі Спаскі манастыр Чарнігаўскай епархіі. 1 мая 1813 г. імператар зацвердзіў рашэнне Св. Сінода. Свяшчэннікі і царкоўныя служкі, якія прысягнулі Напалеону, пасля следства былі пакінуты ў былых званнях і дапушчаны да богаслужэння[5].

Полацкая ўніяцкая епархія таксама панесла вялікія страты. Так, у Віцебскай губерні было разрабавана 207 уніяцкіх цэркваў, якія панеслі страты ў суме 54 429 руб. 15 кап., іх духавенства – у суме 177 876 руб. 90 кап., базыльянскія кляштары Віцебскай і Магілёўскай губерняў – у суме 1 186 567 руб.[6] Францу-

---

[1] Литвиновская Ю. И. Восстановление позиций православной церкви в Беларуси после войны 1812 г. // Працы гістарычнага факультэта БДУ. – Вып. 5. – С. 83.

[2] Тамсама.

[3] Мельникова Л. В. Армия и православная церковь Российской империи в эпоху наполеоновских войн. – С. 95.

[4] Дубровин Н. Отечественная война в письмах современников (1812–1815 гг.). – С. 407.

[5] Мельникова Л. В. Армия и православная церковь Российской империи в эпоху наполеоновских войн. – С. 95–97, 99.

[6] Матюшенский А. Униатское и православное духовенство Полоцкой епархии в войну 1812 г. – С. 11.

зы разрабавалі не толькі праваслаўны Полацкі Богаяўленскі манастыр, але і Полацкі ўніяцкі сабор[1].

Мінскі каталіцкі біскуп Я. Дэдэрка патрабаваў ад улад выплаты яму жалавання, якое не выдавалася падчас акупацыі французамі. У верасні 1813 г. ён звярнуўся да князя А. Галіцына з просьбай перадаць яму праваслаўны архірэйскі дом у Мінску, а праваслаўнаму епіскапу прызначыць месцам знаходжання Слуцкі манастыр. Хадайніцтва было адхілена і каталіцкі біскуп Я. Дэдэрка быў вымушаны пакінуць будынак праваслаўнага архірэйскага дома, але забраў архірэйскія мітры, дакументы і інш. – усяго на суму 5364 руб.[2] У адказ на просьбу эканома дома Я. Дэдэрка адмовіўся вярнуць узятае, адказаўшы: «как вы поступаете с базилианами, так должно поступать и с вами»[3]. Ён быў аддадзены пад суд, а затым загадам Аляксандра I высланы ў Алыку Валынскай губерні.

Такім чынам, у час вайны 1812 г. духавенства ўсіх канфесій, як і іншыя саслоўі, аказалася расколатым на некалькі частак: а) на баку Расійскай імперыі, акрамя праваслаўных, выступалі ўніяты Полацкай уніяцкай епархіі, члены езуіцкага каталіцкага ордэна, стараверы, хасіды; б) нязначная часта каталіцкага і ўніяцкага духавенства падтрымала Напалеона; в) праваслаўнае духавенства, якое па розных абставінах не паспела эвакуіравацца, аказалася ў даволі складаным становішчы і вымушана было прыносіць прысягу на вернасць Напалеону, аддаваць цэрквы ўніятам; г) частка духавенства імкнулася застацца ў баку ад вайны, што не заўсёды ўдавалася. Ваеннае духавенства ваюючых бакоў разам з арміямі прымала ўдзел у баях. Пасля вызвалення акупіраванай тэрыторыі, нягледзячы на маніфест Аляксандра I аб памілаванні, у першую чаргу ўлады імкнуліся пакараць прадстаўнікоў праваслаўнага духавенства, бо яны разглядаліся як здраднікі, у адрозненне ад каталіцкага і ўніяцкага, якія былі прадстаўнікамі замежных веравызнанняў.

3.2. Духавенства ў паўстанні 1830–1831 гг.

Меры ўрада Расійскай імперыі ў дачыненні каталіцкага і ўніяцкага духавенства напярэдадні і ў час паўстання. Сістэма кіравання каталіцкай і ўніяцкай цэрквамі, якая склалася ў Расійскай імперыі да паўстання 1830–1831 гг., дала магчымасць даволі хутка распаўсюдзіць кантроль за святарствам і манаствам. Сістэма падпарадкавання і прызначэння епархіяльных архірэяў гарантавалі праўрадавыя настроі вышэйшага духавенства. Акрамя гэтага, за дзейнасцю «падазронага» святарства здзяйсняўся тайны нагляд з боку III аддзялення Асабістай Яго імператарскай Вялікасці канцылярыі. У выніку праўрадавая пазіцыя вышэйшага каталіцкага і ўніяцкага духавенства ў адносінах да паў-

[1] Матюшенский А. Униатское и православное духовенство Полоцкой епархии в войну 1812 г. – С. 18.

[2] Краснянский В. Г. Минский департамент Великого княжества Литовского (эпизод из истории войны 1812 г.). – С. 29.

[3] Тамсама.

стання 1830–1831 гг. была цалкам адэкватнай той ролі, якую яны выконвалі ў сістэме кіравання Расійскай імперыі. Іх асноўнай задачай было спрыяць супакаенню вернікаў, а таксама не дапусціць падтрымкі паўстання з боку падпарадкаванага ім святарства.

Яскравым прыкладам з'яўляецца пастарскі ліст уніяцкага мітрапаліта І. Булгака ад 16 снежня 1830 г. Гэты зварот фактычна з'яўляўся палітычнай прамовай і быў надрукаваны на рускай і польскай мовах. І. Булгак пісаў: «Всем уже известны плачевные происшествия в Царстве Польском. Народ возрожденный, устроенный, облагодетельствованный Александром и Николаем, вовлечен в действия самой ужасной неблагодарности. Народ, славившийся верностью к своим монархам, очернен изменою. Народ, коего благополучие еще недавно завидовали, стоит над пропастью бедствия! Нас только утешает надежда, что виновники настоящих происшествий составляют самую незначительную часть польского народа. Несколько людей без веры и чести, подвизавшихся в ужасах Французской революции; несколько честолюбцев все приносящих в жертву своему высокомерию; несколько легкомысленных юношей, ни причин, ни последствий не запоминающих; несколько расточителей, надеющихся в общих бедствиях спасти себя от конечного разорения, вооружив чернь варшавскую, присвоив права законной власти, страхом и злыми наветами, влекут соплеменный нам польский народ к погибели и посрамлению»[1]. Звяртаючыся да ўніяцкага святарства, І. Булгак заклікаў да малітвы, супрацьстаяння «злым наветам» і выказваў спадзяванне, што ўніяцкая царква не будзе апаганена хоць адным здраднікам і клятвапарушальнікам. Вернікаў жа мітрапаліт заклікаў да міра і цішыні. З пастарскімі лістамі, накіраванымі супраць паўстання, звярнуліся і каталіцкія біскупы (напрыклад, Ю. Гедройц)[2].

Акрамя таго, што царскі ўрад выкарыстоўваў вышэйшае святарства, як інструмент стрымлівання распаўсюджання антыімперскіх настрояў у ніжэйшых царкоўных структурах і сярод вернікаў, з боку дзяржаўнай улады былі прыняты дадатковыя меры ў адносінах да духавенства. У першую чаргу было абмежавана перамяшчэнне духавенства, асабліва манахаў, па епархіях. Такое абмежаванне было прапісана ў рэгламентах кіравання каталіцкай царквой ад 11 студзеня 1800 г. і 13 лістапада 1801 г. Аднак гэта правіла ў шмат якіх манастырах не выконвалася. Занепакоенасць расійскага ўрада выклікала тое, што пад выглядам манахаў, не звяртаючы на сябе ўвагу, па губернях маглі перамяшчацца паўстанцы. У выніку ў сакавіку 1831 г. быў выдадзены загад, які забараняў манахам пакідаць манастыры і перамяшчацца з адной епархіі ў іншую без дазволу епархіяльнага начальства і атрымання адпаведнага дакумента ад мясцовага губернскага начальства. Яшчэ раз забарона на самавольнае перамяшчэнне манахаў па тэрыторыі беларуска-літоўскіх губерняў была пацверджана ў маі 1831 г.[3]

---

[1] НГАБ. – Ф. 1430. – Воп. 1. – Спр. 2789. – Арк. 2–2 адв.

[2] Żywzcyński Mieczysław. Watykan wobec powstania listopadowego. – Kraków, 1995. – S. 45–47.

[3] НГАБ. – Ф. 1297. – Воп. 1. – Спр. 5484. – Арк. 1–1 адв., 4 адв.

Губернская адміністрацыя сачыла за выкананнем гэтага распараджэння. Напрыклад, Віленскі, Гродзенскі і Беластоцкі часовы ваенны губернатар М. Далгарукаў дакладваў Д. Блудаву, што быў затрыманы манах. Ён падазраваўся ў тым, што прыкрываючыся зборам ахвяраванняў, хадзіў па розных населеных пунктах і падбухторваў просты народа да беспарадкаў[1]. У чэрвені 1831 г. быў затрыманы манах Віцебскага бернардзінскага манастыра П. Есман, які таксама ездзіў з мэтай збора ахвяраванняў. Пры гэтым ён быў узброены двума пісталетамі і стрэльбай[2]. Як бачна з перапіскі генерал-маёра П. Данілава, Дзінабургскага ваеннага губернатара і Віцебскага і Магілёўскага генерал-губернатара ў сувязі з падазрэннем яго ва ўдзеле ў паўстанні было пастаноўлена: «монаха Витебского бернардинского монастыря Павла Эсьмана за непозволительное разъезжание с огнестрельным ружьём и пистолетами без надлежащих позволений епархиального начальства и должного паспорта <...> посадить в Витебский доминиканский монастырь на двухнедельную епитимию. Начальству, которое не выдало соответствующие документы – выговор»[3].

Кантроль здзяйсняўся і з боку манастырскага начальства. Напрыклад, манах базыльянскага ордэна самавольна пакінуў Ракаўскі манастыр у той час, калі ўзброеныя атрады паўстанцаў набліжаліся да Ракава. Вярнуўшыся ў манастыр, ён ніякіх тлумачэнняў начальству не даў, чым выклікаў падазрэнні ва ўдзеле ў паўстанні. У выніку яго справа была перададзена на разгляд Мінскай следчай камісіі[4].

Наступная мера датычылася манастырскага начальства. Для прадухілення ўкрывальніцтва паўстанцаў у манастырах і аказанні ім дапамогі з боку манахаў распараджэннем ад 24 красавіка 1831 г. усе настаяцелі манастыроў былі абавязаны падаваць звесткі ў мясцовую паліцыю пра ўсіх свецкіх асоб, якія прыязджалі ў манастыр. Асаблівую ўвагу прадпісвалася звяртаць на тых, хто не меў пашпарта. Разам з тым ад настаяцеляў манастыроў патрабавалася тлумачэнне: на якіх падставах яны дазволілі свецкай асобе спыніцца ці жыць у манастыры. Настаяцелі папярэджваліся, што ў выпадках, калі паліцыі стане вядома пра факты ўкрывальніцтва, вінаватыя будуць пакараны ў адпаведнасці з законам[5]. Можна лічыць, што дадзеныя меры былі дастаткова эфектыўнымі: у раёнах, незанятых паўстанцамі, такіх выпадкаў дакументальна не зафіксавана. Аднак у Ковенскай губерні, дзе актыўнасць паўстанцаў была значнай, манах аднаго з манастыроў Антон Круцэвіч згодна з дакументамі Віленскай следчай камісіі абвінавачваўся ў тым, што не данёс начальству пра сабранне ў манастыры «мятежников для зловредных против правительства совещаний и планов»[6].

---

[1] НГАБ. – Ф. 1297. – Воп. 1. – Спр. 5484. – Арк. 4.

[2] Тамсама. – Спр. 5475. – Арк. 1, 9.

[3] Тамсама.

[4] Тамсама. – Ф. 561. – Воп. 1. – Спр. 3. – Арк. 151.

[5] Тамсама. – Ф. 1297. – Воп. 1. – Спр. 5532. – Арк. 1–2 адв., 25–25 адв.

[6] КАА. – Ф. І-50. – Воп. 3. – Спр. 1. – Арк. 561.

Генерал-губернатар М. Хаванскі запатрабаваў ад кіраўнікоў рымска-каталіцкіх і ўніяцкіх епархій спісы ўсіх духоўных асоб і манастырскай прыслугі для таго, каб паліцыя мела магчымасць ажыццяўляць кантроль за манахамі і манастырскай прыслугай, а таксама выяўляць падазроных, якія з'яўляліся ў манастырах. У маі 1831 г. з Магілёўскай рымска-каталіцкай кансісторыі на імя генерал-губернатара былі пададзены спісы мужчынскіх каталіцкіх кляштараў Віцебскай і Магілёўскай губерняў. У адпаведнасці з дакументамі, у Віцебскай губерні налічвалася 20 манастыроў розных каталіцкіх ордэнаў, у Магілёўскай губерні – 28. Па кожным манастыры былі пададзены персанальныя спісы манахаў і прыслугі з пазначэннем сацыяльнай прыналежнасці і ўзросту. Усяго каля 400 чалавек. Такі ж спіс быў пададзены па манастырах базыльянскага ордэна Віцебскай і Магілёўскай губерняў. Спіс паказаў 18 манастыроў, а персанальна – 91 асобу[1].

Прадстаўнікоў духавенства датычылася і такая мера, як здача зброі, у тым ліку і стрэльбы для палявання[2]. За ўтойванне зброі ў час паўстання святары прыцягваліся да адказнасці[3]. Нават утойванне адной стрэльбы лічылася непадпарадкаваннем уладам і цягнула адказнасць. Напрыклад, навіцыянт Будслаўскага бернардзінскага манастыра Б. Маркоўскі абвінавачваўся ў тым, што не паведаміў уладам пра наяўнасць у яго адной стрэльбы[4].

Летам 1831 г. паўстала праблема падсуднасці прадстаўнікоў духоўнага звання, якія ўдзельнічалі ў паўстанні ці мелі сувязь з паўстанцамі. 26 чэрвеня 1831 г. Галоўны штаб паведамляў генерал-губернатару М. Хаванскаму, што «Государь император в следствии возникшего вопроса, каким образом следует поступать с людьми духовного звания, участвовавшими в метяже, высочайше повелеть изволил: со всеми лицами духовного ведомства, принимавших участие в мятеже, поступать наравне с людьми других сословий по высочайшему указу 22 марта 1831 г.»[5]. У верасні 1831 г. імператар пацвердзіў, што да ўсіх асоб духоўнага ведамства, якія бралі ўдзел у мецяжы, належыць паступаць як і з людзьмі іншых саслоўяў. Гэта распараджэнне было абвешчана праз рымска-каталіцкую і грэка-ўніяцкую духоўныя калегіі ўсяму падпарадкаванаму духавенству[6]. У выніку святары, якія ўдзельнічалі ў паўстанні, ураўноўваліся ў адказнасці з прадстаўнікамі іншых саслоўяў. Замест духоўнага суда яны адразу пераходзілі ў юрысдыкцыю грамадзянскага суда як падазроныя асобы ці дзяржаўныя злачынцы, пра што сведчаць запісы губернскіх следчых камісій. Аднак у выпадку нязначнасці злачынстваў або пры раскаянні абвінавачаных і памілавання з боку імператара, следчыя камісіі перадавалі святароў для пакарання іх духоўнаму кіраўніцтву[7].

---

[1] НГАБ. – Ф. 1297. – Воп. 1. – Спр. 5532. – Арк. 2–2 адв., 7–22 адв.

[2] Тамсама. – Спр. 2738, 6121.

[3] Тамсама. – Ф. 561. – Воп. 1. – Спр. 5. – Арк. 69 адв.

[4] Тамсама. – Спр. 3. – Арк. 105.

[5] Тамсама. – Ф. 1297. – Воп. 1. – Спр. 5581. – Арк. 1.

[6] Тамсама. – Ф. 1430. – Воп. 1. – Спр. 2803. – Арк. 3 адв.

[7] КАА. – Ф. І-50. – Воп. 3. – Спр. 1. – Арк. 374, 561, 570.

Абвінавачанні і даносы ў адносінах да святароў. Увядзенне надзвычайных мер у час паўстання, афіцыйная прапаганда, дзеянні паўстанцаў спрыялі стварэнню ў краі атмасферы падазронасці, што, у сваю чаргу, вяло да павелічэння колькасці даносаў і абвінавачванняў у адносінах да каталіцкіх і ўніяцкіх святароў у антыімперскай дзейнасці.

У першую чаргу даносы і абвінавачванні на імя генерал-губернатара падавалі прадстаўнікі павятовай і губернскай адміністрацыі. Напрыклад, Магілёўскі грамадзянскі губернатар 30 чэрвеня 1831 г. даносіў генерал-губернатару М. Хаванскаму, што ксёндз Страйкоўскі з м. Беразіно быў на богаслужэнні ў м. Бялынічы. Аднак, даведаўшыся, што ў Беразіно з'явіліся паўстанцы, тэрмінова накіраваўся туды. Генерал-губернатар М. Хаванскі загадаў саветніку Магілёўскага губернскага праўлення высветліць праўдзівасць звестак. Праверка паказала фальшывасць абвінавачання[1].

Люцынскі гараднічы ў сваім рапарце на імя генерал-губернатара М. Хаванскага ад 26 красавіка 1831 г. паведамляў, што ў той час, калі бунтаўшчыкі прыбылі ў Дзісну, у Люцыне два святары Келуш і Ляўдзінскі вялі антырасійскую прапаганду. У час набажэнства яны казалі прыхаджанам, што прыйшоў час, калі ўсе палякі павінны паўстаць супраць урада Расіі. Падобныя ж прамовы рабіў і ксёндз Камінскі, чым узбуджаў сваіх прыхаджан. Аднак знайсці доказы па абвінавачанні ў шкодным для ўрада прапаведаванні не ўдалося. Нягледзячы на гэта, за Келушам і Ляўдзінскім быў усталяваны паліцэйскі нагляд, і кожныя два тыдні інфармацыя пра светапогляд гэтых святароў дастаўлялася генерал-губернатару[2].

Патрапіў пад падазрэнне і прыёр Азеранскага манастыра ордэна канонікаў рэгулярных Беглер. Магілёўскі віцэ-губернатар дакладваў М. Хаванскаму, што гэты святар у адносінах да паўстанцаў выказваўся наступным чынам: «Бунтуют они от того, что государственные повинности сделались тяжелы; однако они глупы, что начали свое дело преждевременно. Им следовало просить бога, чтобы варшавские войска пришли сюда, а тогда мы все пристали бы к ним»[3]. Як і ў папярэднім выпадку, гэтыя абвінавачванні даказаць не ўдалося, і за Беглерам быў усталяваны паліцэйскі нагляд. Паказальна тое, што нягледзячы на рапарт Рагачоўскага земскага спраўніка ад 17 верасня 1831 г., што Беглер паводзіць сябе прыстойна і ў ніякіх зланамерных дзеяннях, а таксама ў распаўсюджванні «нелепых толков» не заўважаны, тайны нагляд за прэлатам быў пакінуты і пасля паўстання[4].

У большасці выпадкаў наяўныя дакументы не даюць магчымасць вызначыць першапачатковыя крыніцы абвінавачванняў. Толькі з некалькіх спраў бачна, што даносы былі з боку яўрэяў[5]. Напрыклад, у Віцебскай губерні нейкі

---

[1] НГАБ. – Ф. 1297. – Воп. 1. – Спр. 5240. – Арк. 370–372.

[2] Тамсама. – Спр. 5479. – Арк. 2, 5, 17, 21.

[3] Тамсама. – Спр. 5474. – Арк. 14 адв.

[4] Тамсама. – Арк. 21, 24.

[5] Тамсама. – Арк. 14 адв.

яўрэй абвінавачваў ксяндза Шацкага ў прамовах у падтрымку паўстання. Не даверяючы духоўнаму кіраўніцтву, генерал-губернатар М. Хаванскі даручыў нагляд за Шацкім мясцовай грамадзянскай адміністрацыі[1]. Былі выпадкі даносаў і з боку сялян. У красавіку 1831 г. у канцылярыі генерал-губернатара разглядаўся данос прыгонных сялян памешчыка Клімавіцкага павета Магілёўскай губерні М. Валовіча. Сяляне сведчылі, што ў адным мястэчку бачылі як на рыначнай плошчы сабраўся народ мужчынскага полу і пры іх было некалькі ксяндзоў. Адзін з ксяндзоў звярнуўся да народа з настаўленнем і тлумачыў, як можна ўзброіцца касой[2].

Як бачна з даносаў, святары ў большасці выпадкаў абвінавачваліся ў антыімперскай прапагандзе, якая быццам мела месца ў час набажэнстваў ці ў публічных месцах. Аднак матэрыялы Мінскай следчай камісіі (не называючы крыніцы даносаў) даюць больш шырокі спектр абвінавачванняў. Іераманах Глускага бернардзінскага манастыра Б. Баратынскі абвінавачваўся ў распаўсюджванні чутак[3]. Манахі Бярэзінскага бернардзінскага манастыра абвінавачваліся ў намеры далучыцца да мяцежнікаў і маліліся за палякаў[4]. Уніяцкі святар І. Марціноўскі абвінавачваўся ў агалашэнні паўстанцкіх актаў. Прыходскі ўніяцкі святар в. Парпліца І. Камінскі і ўніяцкі святар прыходскай царквы в. Сікота М. Ляснеўскі былі абвінавачаны ў тым, што абяцаючы вольнасць, угаворвалі людзей збіраць косы і іншую зброю і рыхтавацца да ўдзелу ў паўстанні. Іераманах Браслаўскага базыльянскага манастыра В. Кучынскі абвінавачваўся ў тым, што хаваў у сябе ад пераследу расійскіх войск памешчыка Кудоміна, які «отдал в мятеж двух своих сыновей и трех крестьян»[5]. Уніяцкі святар Турчыновіч, быў абвінавачаны ў тым, што сустракаў мяцежнікаў у святарскім строі[6]. Прыёр дамініканскага манастыра Скіндэр абвінавачваўся ў тым, што быў святаром у атрадзе Вілейскіх мяцежнікаў[7]. У ходзе следства ўсе гэтыя святары былі прызнаны невінаватымі. У спісах Віленскай следчай камісіі таксама прысутнічалі прадстаўнікі каталіцкага святарства, якія ў выніку тайнай праверкі або афіцыйнага следства былі прызнаны не датычнымі да паўстання[8].

Паколькі на святароў усіх канфесій былі ўскладзены абавязкі нагляду за прыхаджанамі, з'яўляліся даносы і з боку духоўных асоб. Напрыклад, у верасні 1831 г. Магілёўскім грамадзянскім губернатарам і генерал-губернатарам М. Хаванскім разглядалася справа па даносе праваслаўнага святара в. Паланіца Чэрыкаўскага павета Заркевіча. Праваслаўны святар абвінавачваў студэнта Віленскага ўніверсітэта ў распаўсюджванні чутак пра польскае паўстанне,

[1] НГАБ. – Ф. 1430. – Воп. 1. – Спр. 2803. – Арк. 2–2 адв.
[2] Тамсама. – Ф. 1297. – Воп. 1. – Спр. 5240. – Арк. 42–43 адв.
[3] Тамсама. – Ф. 561. – Воп. 1. – Спр. 2. – Арк. 27 адв.
[4] Тамсама. – Арк. 8 адв.
[5] Тамсама. – Спр. 3. – Арк. 1, 8, 79, 103 адв.
[6] Тамсама. – Спр. 5. – Арк. 83.
[7] Тамсама. – Арк. 40 адв.
[8] КАА. – Ф. І-50. – Воп. 3. – Спр. 1. – Арк. 30, 73, 189, 201, 263, 297, 555.

а таксама, што той выказваў антыдзяржаўныя думкі: «Россияне для Польши суть тоже, что были татары для России, что поляки имеют законное право употреблять все возможные средства к свержению с себя ига и к истреблению»[1].

Актыўнасць і формы ўдзелу ў паўстанні каталіцкіх і ўніяцкіх святароў. На актыўнасць каталіцкіх і ўніяцкіх святароў у паўстанні аказвалі ўплыў розныя фактары. Па падліках В. Гарбачовай, у беларуска-літоўскіх губернях у паўстанні ўдзельнічалі каталікі – 101 чалавек, уніяты – 18 чалавек. У Гродзенскай губерні да следства былі прыцягнуты 33 каталіцкіх святара. У Мінскай губерні да следства былі прыцягнуты прадстаўнікі каталіцкай царквы – 35 чалавек, уніятаў – 5 чалавек. У Віленскай губерні было выяўлена 37 прадстаўнікоў духавенства – 33 католікі і 4 уніяты. На тэрыторыі Віцебскай і Магілёўскай губерняў, зыходзячы з даных В. Гарбачовай, святары да следства не прыцягваліся[2].

У той жа час, як сведчаць дакументы Мінскай следчай камісіі, прадстаўнікоў духавенства, якія патрапілі ў спісы следчай камісіі, было значна больш. Пры аналізе бачна, што ў спісы патрапілі прадстаўнікі духавенства, якія былі асуджаны іншымі губернскімі следчымі камісіямі і іх маёмасць падлягала канфіскацыі. Губернскія ліквідацыйныя камісіі патрабавалі ад Мінскай следчай камісіі выявіць наяўнасць маёмасці асуджаных, якая магла знаходзіцца на тэрыторыі губерні і павінна была быць канфіскавана[3]. Вылучаецца група прадстаўнікоў духавенства, адносна якіх рабіўся запыт з боку цывільнай адміністрацыі на прадмет датычнасці да паўстання, пры прызначэнні на новую пасаду. А таксама група святароў, якія абвінавачваліся, але былі цалкам апраўданы. За выключэннем гэтых катэгорый у спісе Мінскай следчай камісіі зафіксавана каля 51 духоўнай асобы, справы якіх разглядаліся ў сувязі з удзелам у паўстанні.

Формы ўдзелу святароў у паўстанні былі пасіўныя (адмаўленне выконваць распараджэнні вышэйшага духоўнага і свецкага кіраўніцтва), агітацыйна-прапагандысцкія (абвяшчэнне паўстанцкіх дакументаў у парафіях і агучванне распараджэнняў паўстанцкіх улад), наладжванне сувязей і дапамога паўстанцам, а таксама непасрэдны ўдзел у паўстанцкіх органах ці ў якасці капеланаў і правадыроў узброеных атрадаў[4]. Гэтыя формы частка камбінаваліся. Былі выпадкі, калі агітацыя спалучалася з іншымі дзеяннямі. Так, Завілейскі каталіцкі святар К. Каверскі чытаў з амбона паўстанцкія праклямацыі, а таксама па загадзе паўстанцаў даў са свайго маёнтка 8 кантаністаў[5]. У Глыбокім свя-

[1] НГАБ. – Ф. 1297. – Воп. 1 – Спр. 5443. – Арк. 6.

[2] Гарбачова В. В. Паўстанне 1830–1831 гадоў на Беларусі. – С. 129, 132, 134, 137–138.

[3] НГАБ. – Ф. 561. – Воп. 1. – Спр. 2. – Арк. 79; Спр. 3. – Арк. 27, 59, 118, 125 адв.

[4] Ганчарук І. Г. Да пытання аб ролі каталіцкай царквы ў вызваленчым руху Беларусі ў XIX ст. // Наш радавод. – Гродна, 1992. – Кн. 4, ч. 3. – С. 634–635; Гарбачова В. В. Паўстанне 1830–1831 гадоў на Беларусі. – С. 176; НГАБ. – Ф. 561. – Воп. 1. – Спр. 3. – Арк. 105; Спр. 5. – Арк. 127.

[5] НГАБ. – Ф. 561. – Воп. 1. – Спр. 3. – Арк. 32.

тары не толькі агітавалі за паўстанне, але і вучылі сялян карыстацца рознай зброяй для далучэння іх да натоўпу мяцежнікаў[1].

Дастаткова распаўсюджанай формай удзелу святароў у паўстанні было прывядзенне да прысягі на адданасць паўстанцкаму ўраду. Напрыклад, Ф. Жалязоўскі і Ф. Плюцынскі, уніяцкія святары з Пружанскага і Ваўкавыскага паветаў, неаднаразова наведвалі паўстанцаў у Белавежскай пушчы і прыводзілі іх да прысягі[2].

Распаўсюджанай формай была матэрыяльная падтрымка паўстанцаў. Некаторыя святары аказвалі паўстанцам дапамогу ў выглядзе грашовых ахвяраванняў, збіралі зброю, харчаванне, амуніцыю[3]. Таксама святары перадавалі паўстанцам інфармацыю. Напрыклад, манах Магілёўскага бернардзінскага манастыра Дробыш абвінавачваўся не толькі ў антыўрадавай агітацыі сярод насельніцтва, але і ў шпіянажы на карысць паўстанцаў[4].

Да актыўных форм удзелу святароў у паўстанні адносіцца іх знаходжанне ў паўстанцкіх атрадах. У першую чаргу святары былі там у якасці капеланаў[5]. Пакаранне за такую дзейнасць было дастаткова суровае. Напрыклад, уніяцкі святар Дзісненскага павета І. Яленскі ў паўстанцкім атрадзе спавядаў паўстанцаў, а таксама займаўся іншымі царкоўнымі абрадамі. За гэта быў не толькі пазбаўлены царкоўнага сану, але і высланы на пасяленне ў Сібір[6].

Знаходзячыся ў паўстанцкіх атрадах, святары акрамя выканання духоўных функцый удзельнічалі ва ўзброенай барацьбе[7]. Разам з тым можна вылучыць толькі адзінкавыя выпадкі, калі прадстаўнікі каталіцкага духавенства не толькі падтрымалі паўстанне ці выконвалі распараджэнне паўстанцкіх улад, але і бралі ўдзел у арганізацыйнай дзейнасці. Так, вікарый Радашковіцкага касцёла Ш. Вайткевіч быў кіраўніком выступлення ў м. Радашковічы, раздаваў народу зброю, заклікаючы ўсіх да паўстання[8]. Па звестках Мінскай следчай камісіі, з пачаткам паўстання ён імкнуўся распаўсюдзіць яго і на Вілейскі павет. Самі ж дзеянні вікарыя насілі гвалтоўны характар. Так, ён напаў на паштовую станцыю, захапіў у палон паліцмайстра Галіеўскага і пад прымусам адвёз яго ў Вілейку, куды даставіў і двух яго сыноў. Там жа гвалтоўна запісаў іх у паўстанцкі атрад[9]. У Радашковічах дзейнічаў і Ш. Паразінскі, прыёр рымска-каталіцкага касцёла. Ён даў прысягу паўстанцам, прывёў да прысягі жыхароў і ўзначаліў у Радашковічах мяцежныя дзеянні[10].

---

[1] НГАБ. – Ф. 1297. – Воп. 1. – Спр. 5240. – Арк. 117 адв.

[2] Гарбачова В. В. Паўстанне 1830–1831 гадоў на Беларусі. – С. 176.

[3] Тамсама; НГАБ. – Ф. 561. – Воп. 1. – Спр. 3. – Арк. 183.

[4] НГАБ. – Ф. 1297. – Воп. 1. – Спр. 5453. – Арк. 1.

[5] Гарбачова В. В. Паўстанне 1830–1831 гадоў на Беларусі. – С. 176; НГАБ. – Ф. 561. – Воп. 1. – Спр. 2. – Арк. 85–86, 117.

[6] НГАБ. – Ф. 561. – Воп. 1. – Спр. 2. – Арк. 132.

[7] Тамсама. – Арк. 104; Спр. 3. – Арк. 16; Гарбачова В. В. Паўстанне 1830–1831 гадоў на Беларусі. – С. 176.

[8] Гарбачова В. В. Паўстанне 1830–1831 гадоў на Беларусі. – С. 176.

[9] НГАБ. – Ф. 561. – Воп. 1. – Спр. 2. – Арк. 60–61.

[10] Тамсама. – Спр. 3. – Арк. 189.

У Завілейскім павеце адным з першых зачыншчыкаў паўстання быў настаяцель Мыхтунскага каталіцкага прыхода В. Завадскі. Ён быў членам створанага паўстанцамі Завілейскага ўрадавага камітэта, дзе ўзначальваў паліцэйскую і распарадчую часткі[1]. Актыўную пазіцыю ў адносінах да паўстання заняў таксама канонік К. Тадайскі, які за актыўную агітацыю супраць імператара і расійскага ўрада быў пакараны зняволеннем у крэпасці. Святар піярскага манастыра ў Лужках А. Татур актыўна працаваў у камітэце канфедэрацыі, выконваючы абавязкі сакратара па грамадзянскай частцы. Пасля падаўлення паўстання А. Татур прызнаўся ў сваёй актыўнай паўстанцкай дзейнасці перад Магілёўскім грамадзянскі губернатарам М. Мураўёвым. Быў залічаны нараўне з кіраўнікамі і зачыншчыкамі мяцяжу да першага разраду дзяржаўных злачынцаў і павінен быў быць расстраляны. Аднак з-за таго, што добраахвотна з'явіўся з пакаяннем, яму было дадзена імператарскае дараванне[2].

Аналіз дакументаў Мінскай следчай камісіі паказаў, што дзеянні з боку святароў на карысць паўстанцаў не заўсёды насілі свядомы і добраахвотны характар, часам яны былі прадыктаваны ваенна-палітычнымі абставінамі. Так, манах Маладзечанскага трынітарскага манастыра па загадзе паўстанцаў прыводзіў народ да прысягі. Мінская следчая камісія гэтыя дзеянні прызнала вымушанымі і не залічыла манаха ў разрад дзяржаўных злачынцаў[3]. Уніяцкі святар Фёдар Буцэвіч з м. Куранца прыводзіў у Вілейцы паўстанцаў да прысягі. Аднак, па звестках Мінскай следчай камісіі, рабіў гэта не па сваёй волі, таму таксама быў вызвалены ад суда[4]. Парафіяльны святар Даўгінаўскай каталіцкай царквы Ф. Леліговіч па патрабаванні паўстанцаў са свайго фундушавага маёнтка паставіў 7 кантаністаў, загадаў вырабіць для іх 7 пік і 3 пары ботаў. Свайму брату, вікарыю таго ж касцёла, загадаў прывесці народ да прысягі на вернасць паўстанцам. Следчая камісія вырашыла, што дзеянні братоў былі абумоўлены прымусам з боку паўстанцаў і вызваліла іх ад следства[5]. У дакументах Віленскай следчай камісіі таксама прысутнічаюць падобныя факты. Так, ксёндз Свянцянскага павета Жырневіч быў прымушаны паўстанцамі да супрацоўніцтва[6], ксёндз Шавельскага павета Пётр Качарэўскі пад ціскам паўстанцаў чытаў у касцёле мяцежныя паперы[7]. Ксёндз Цяльшэўскага павета Іосіф Кукевіч абвінавачваўся ў тым, што збіраў грошы на карысць мяцяжу, прыводзіў народ да незаконнай прысягі і разам з паўстанцамі адлучаўся ў розныя месцы са свайго прыхода. Іосіф Кукевіч патлумачыў, што ўсё гэта ён рабіў па загадзе глоўных бунтаўшчыкоў і атрымаў імператарскае памілаванне[8].

---

[1] НГАБ. – Ф. 561. – Воп. 1. – Спр. 2. – Арк. 145.
[2] Тамсама. – Спр. 5. – Арк. 76–77 адв.
[3] Тамсама. – Арк. 46.
[4] Тамсама. – Спр. 2. – Арк. 28.
[5] Тамсама. – Спр. 3. – Арк. 74.
[6] КАА. – Ф. І-50. – Воп. 3. – Спр. 1. – Арк. 189.
[7] Тамсама. – Арк. 374.
[8] Тамсама. – Арк. 570.

Па сведчанні архіўных дакументаў, больш актыўны ўдзел у паўстанні каталіцкае і ўніяцкае святарства брала на тэрыторыі занятай паўстанцамі. Пры гэтым найбольш актыўнымі былі манахі розных каталіцкіх манастыроў. Адзначалася актыўнасць манахаў піярскага манастыра ў Лужках[1]. Кіраўнік манастыра В. Гусціневіч абвінавачваўся ў тым, што падпісаў прысягу паўстанцаў і аддаў ім зброю, а таксама, што манахі яго манастыра далучыліся да паўстанцаў[2]. Святар І. Адамовіч быў абвінавачаны ў арганізацыі паўстанцаў і іх узбраенні ў маёнтку памешчыка П. Вазгурда, а таксама ў тым, што сустракаў паўстанцаў з крыжам у святарскім строі і прамаўляў абуральную прамову[3]. Аднак следчай камісіяй віна В. Гусціновіча і І. Адамовіча была прызнана нязначнай і абвінавачанні былі зняты. У адрозненне ад іх манах С. Заленскі за тое, што далучыўся да паўстанцаў і ў паўстанцкім атрадзе выконваў функцыі святара, следчай камісіяй быў залічаны ў 2-і разрад дзяржаўных злачынцаў, пазбаўлены сану і высланы ў Сібір[4].

Праявілі актыўнасць манахі Глыбоцкага кармеліцкага манастыра. Прыёр манастыра У. Казакевіч абвінавачваўся ў тым, што быў капеланам у паўстанцкім атрадзе і ў захаванні боепрыпасаў. Аднак у час следства было ўстаноўлена, што Казакевіч толькі выканаў загад паўстанцкага камітэта і аддаў з манастырскага маёнтка кантаністаў у паўстанцкі атрад. Па нязначнасці віны ён быў вызвалены ад следства[5]. Два інакі М. Гурскі і К. Корсак уступілі ў паўстанцкі атрад і ўдзельнічалі ў баявых дзеяннях[6]. Манах Н. Валынскі не толькі прысягнуў паўстанцам, але і даваў парады адносна пастаноў канфедэрацыі. Ён таксама браў удзел у баявых дзеяннях[7].

Адзначалася актыўнасць манахаў манастыра ў Картуз-Бярозе. Іераманах з кіруемага ім манастырскага маёнтка выдзеліў у атрад Ц. Пуслоўскага 10 узброеных людзей, 8 коней і грашовую суму[8]. Інак Ф. Камінскі добраахвотна далучыўся да атрада Ц. Пуслоўскага, браў удзел у баявых дзеяннях і быў паранены[9]. Дакументы адзначаюць актыўнасць манахаў Лідскага піярскага і кармеліцкага манастыроў, Навагрудскага дамініканскага манастыра[10], а таксама Дзярэчынскага дамініканскага манастыра[11].

Паказальным з'яўляецца тое, што нягледзячы на абмежавальныя меры з боку расійскага ўрада ў адносінах да каталіцкага і ўніяцкага духавенства, якія былі ўведзены на тэрыторыі беларусака-літоўскіх губерняў вясной 1831 г.,

---

[1] Гарбачова В. В. Паўстанне 1830–1831 гадоў на Беларусі. – С. 147.
[2] НГАБ. – Ф. 561. – Воп. 1. – Спр. 2. – Арк. 104 адв.
[3] Тамсама. – Арк. 2.
[4] Тамсама. – Арк. 148.
[5] Тамсама. – Спр. 3. – Арк. 17.
[6] Тамсама. – Спр. 2. – Арк. 104; Спр. 3. – Арк. 16.
[7] Тамсама. – Спр. 2. – Арк. 65.
[8] Тамсама. – Арк. 81.
[9] Тамсама. – Спр. 3. – Арк. 13.
[10] Гарбачова В. В. Паўстанне 1830–1831 гадоў на Беларусі. – С. 147.
[11] НГАБ. – Ф. 561. – Воп. 1. – Спр. 2. – Арк. 116 адв.

частка святароў усё ж удзельнічала ў паўстанні. Таму для выяўлення нядобранадзейных святароў і манахаў, а таксама непасрэдных удзельнікаў у канцы 1831 г. забарона на перамяшчэнне манахаў па беларуска-літоўскіх губернях была ўзмоцнена. Духоўнаму начальству прадпісвалася, каб без крайняй патрэбы ніхто з манахаў нікуды не адлучаўся. У выпадку неабходнасці той, хто адпраўляўся ў іншы павет павінен быў мець дазвол епархіяльнага начальства і дакумент на праезд ад грамадзянскай адміністрацыі. Той жа, хто з манастыра адлучаўся ў межах свайго павета, павінен быў мець пісьмовы дазвол ад дэкана[1]. У сувязі з дзейнасцю следчых камісій па зборы звестак аб паводзінах святарства ў час паўстання з жніўня 1832 г. перамяшчэнне асоб духоўнага звання з манастыра ў манастыр дазвалялася толькі па распараджэнні рымска-каталіцкай кансісторыі. Грамадзянскім губернатарам было загадана спыніць выдачу «білетаў» на перамяшчэнне манахаў з аднаго манастыра ў іншы па ўсіх губернях[2].

Пазіцыя праваслаўнага духавенства. Стараверы. У цэлым пазіцыя праваслаўнага духавенства ўсіх рангаў у час паўстання была прадзяржаўнай. Хаця і былі адзінкавыя спробы паўстанцаў схіліць праваслаўных святароў на свой бок. Напрыклад, сустракаюцца факты распаўсюджвання адозвы, адрасаванай святарам праваслаўнага веравызнання, пад тэкстам якой падпісаліся прадстаўнікі Украінскага апалчэння – генерал Б. Калышка, шэф штаба Ю. Арлікоўскі, К. Патоцкі, А. Ялавіцкі[3]. Аўтары адозвы падкрэслівалі, што ва ўсіх, у тым ліку і ў праваслаўных, агульны вораг – «Тыран Імператар Мікалай». У адозве праваслаўным святарам прапаноўвалася распаўсюдзіць звесткі пра паўстанне сярод сваіх прыхаджан. За выкананне праваслаўным духавенствам свайго абавязку перад Польшчай аўтары адозвы абяцалі: «...свабоду вызнання кожнаму па ўласнай веры <...> а тым больш уласнасць Вашу, бласлаўеныя айцы <...> Вы застанецеся пры вашых маёнтках, будзеце ўладальнікамі вашых прыходаў. А асабліва калі хто з вас меў дагэтуль недастатковыя для маёмасці вашай даходы. Апякунскі савет будучай вольнай Польшчы верне Вам усё неадкладна»[4]. Аднак гэта агітацыя не мела поспеху. Паводле падлікаў В. Гарбачовай, у беларуска-літоўскіх губернях у паўстанні ўдзельнічалі толькі тры праваслаўныя святары, два з іх былі з Гродзенскай губерні, адзін – з Мінскай[5].

Стараверы паўстанне не падтрымалі. Пра гэта сведчыць не толькі адсутнасць прадстаўнікоў стараверства ў спісах паўстанцаў у дакументах следчых камісій[6] і ў даследаваннях сучаснай беларускай гістарыяграфіі[7], але і наяўнасць шэрагу архіўных дакументаў пра іх праўрадавую пазіцыю. Як і ў дачы-

[1] НГАБ. – Ф. 1297. – Воп. 1. – Спр. 5484. – Арк. 4 адв. – 5.

[2] Тамсама. – Арк. 12–13.

[3] Гарбачова В. В. Паўстанне 1830–1831 гадоў на Беларусі. – С. 149.

[4] Цыт. па: Гарбачова В. В. Паўстанне 1830–1831 гадоў на Беларусі. – С. 149.

[5] Гарбачова В. В. Паўстанне 1830–1831 гадоў на Беларусі. – С. 129, 132, 134, 137–138.

[6] НГАБ. – Ф. 561. – Воп. 1. – Спр. 2, 3, 5; КАА. – Ф. І-50. – Воп. 3. – Спр. 1.

[7] Гарбачова В. В. Удзельнікі паўстання 1830–1831 гг. на Беларусі: бібліяграф. слоўн. – Мінск, 2004.

ненні да праваслаўных былі выпадкі паўстанцкай агітацыі сярод стараверaў. Так, у маі 1831 г. памешчык Мінскай губерні І. Жаба абвінавачваўся ў распаўсюджанні сярод стараверaў чутак, што ў Польшчы стараверам дазваляюць будаваць цэрквы і званіць у званы. Такім чынам, там яны атрымліваюць большыя льготы, чым ад расійскага ўрада[1]. Аднак рэакцыя стараверaў на падобную агітацыю была адмоўная. Напрыклад, у Гарадзецкім павеце Віцебскай губерні стараверы в. Лоўт звярнуліся да яўрэя, які пражываў у м. Сірочын, давесці да ведама ўрада, што вёску кожны дзень наведваюць чалавек пяць са шляхты, якія агітуюць за паўстанне. Зварот да яўрэя тлумачыўся тым, што «они сами, имея помещика из поляков, боятся мщения и потому не отваживаются схватить оных шляхтичей»[2]. Са свайго боку губернская адміністрацыя ў час паўстання стала на абарону стараверaў. Напрыклад, 5 мая 1831 г. генерал-губернатар М. Хаванскі пісаў Віцебскаму грамадзянскаму губернатару, што да яго дайшлі чуткі пра намер «злых людзей» у Рэжыцкім павеце у ноч з 18 на 19 красавіка (свята Вялікадня) напасці на малельні стараверaў, каб «истребить собравшихся в них для богомоленья всех русских». Было загадана высветліць адкуль звесткі пра гэтае «предприятие поляков». Знойдзеных вінаватых у парушэнні супакою прадпісвалася пакараць па строгасці закону[3].

Са свайго боку стараверы дапамагалі паліцыі выяўляць нядобранадзейных. Напрыклад, мешчанін Лепеля старавер Ігнацій Харытановіч даведаўся ад селяніна памешчыка Лукашэвіча, што ў в. Карташы на двары знаходзяцца дзве драўляныя зробленыя пушкі. Ён не толькі паведаміў аб гэтым у адміністрацыю, але пры дапамозе дзясятніка і некалькіх сялян даставіў гэтыя пушкі ў Віцебск[4]. Адзначыў актыўную праўрадавую пазіцыю стараверaў Полацкі часовы камендант палкоўнік Арцемій Дашкоў. У дакладзе ад 27 красавіка 1831 г. пра меры па абароне Полацка ён прадставіў спіс грамадзян стараверскага полацкага аб'яднання, якія адзначыліся асаблівай гатоўнасцю ахвяраваць дзеля абароны Полацка ад паўстанцаў. У яго ўваходзілі другой гільдыі купецкі сын Іван Парошын, трэцяй гільдыі купецкі сын Радыён Кузьменка, трэцяй гільдыі купецкі сын Чарнышоў, а таксама мяшчане – Павел Прохараў і Пётр Кузьменка. Генерал-губернатар распарадзіўся (пры адпаведнасці лада жыцця і паводзін) узнагародзіць іх за жаданне абараняць расійскі ўрад і трон[5].

Адзначыліся ў час паўстання і стараверы в. Жарцы. Яны супрацоўнічалі з расійскім войскам, пад выглядам казакаў рабілі агляд мясцовасці[6]. Палкоўнік П. Данілаў пісаў, што стараверы в. Жарцы, адданыя рускаму трону і ўзнагароджаныя за подзвігі ў 1812 г. сярэбранымі медалямі, паведамілі, што памешчык

[1] НГАБ. – Ф. 1297. – Воп. – 1. – Спр. 5899. – Арк. 2, 5.
[2] Тамсама. – Ф. 1430. – Воп. 1. – Спр. 2623. – Арк. 1.
[3] Тамсама. – Спр. 2933. – Арк. 19–20.
[4] Тамсама. – Ф. 1297. – Воп. 1. – Спр. 5464. – Арк. 2.
[5] Тамсама. – Ф. 1430. – Воп. 1. – Спр. 3143. – Арк. 1–1 адв.
[6] Тамсама. – Спр. 2851. – Арк. 4–4 адв.

Цыбульскі в. Жукава Полацкага павета (родны брат якога знаходзіўся ў дзісненскіх бунтаўшчыкоў у чыне палкоўніка) меў частыя зносіны з братам і да яго часта прыязджалі з-за Дзвіны. Сяляне Цыбульскага пацвердзілі інфармацыю пра сувязь памешчыка з братам і дадалі, што 6 чалавек з вёскі некуды былі запісаны. Сялянам было загадана ўвайсці ў давер да свайго памешчыка і ў выпадку, калі 6 чалавек будуць некуды адпраўлены, прасачыць куды і даць вестку стараверам Жарцаў, якія павінны схапіць памешчыка Цыбульскага і даставіць ваеннай адміністрацыі. Палкоўнік Данілаў адзначыў, што гэтым сялянам за супрацоўніцтва паабяцана вольнасць, каб гарантавана дасягнуць сваёй мэты[1].

Удзел у паўстанні прадстаўнікоў іншых канфесій. Наяўныя архіўныя дакументы не раскрываюць пазіцыю пратэстанцкай царквы ў беларуска-літоўскіх губернях у адносінах да паўстання. У спісах паўстанцаў пастары адсутнічаюць. Як і не пазначана канфесійная прыналежнасць памешчыкаў, дваран, шляхты, сялян, мяшчан. Таму сярод соцень паўстанцаў, якія не адносіліся да духоўнага саслоўя, немагчыма вылучыць іх канфесійную прыналежнасць[2]. Мусульмане таксама не пазначаны ў спісах. Існуюць толькі фрагментарныя звесткі, на падставе якіх можна меркаваць, што пэўны ўдзел у паўстанні мусульмане бралі. Так, у Ашмянскім павеце да паўстання далучыліся татары Давід Крычынскі, Аляксандр Ахматовіч і Аляксандр Гембіцкі, у Ковенскім павеце – Мустафа Рэйжэўскі, у Навагрудку – татарка Гембіцкая[3]. Са свайго боку паўстанцы ўлічвалі беларускіх татар як патэнцыяльных саюзнікаў. Пра гэта сведчаць звароты да татарскага насельніцтва Ашмянскага павета. Татар заклікалі ўзгадаць сумесную (літоўска-татарскую) гісторыю часоў ВКЛ. Таксама татарам ад 18 да 60 гадоў загадвалася ўзброіцца, сесці на коней і на працягу трох дзён прыбыць у Ашмяны, дзе чакаць наступных распараджэнняў[4]. Акрамя мясцовых зваротаў да татар беларуска-літоўскіх губерняў, у Варшаве ў складзе корпуса Самуэля Рожыцкага быў створаны татарскі полк на чале з татарынам Самуэлем Уланам. Ён налічваў каля 40 літоўскіх афіцэраў-татар і прызначаўся для фарміравання адпаведных татарскіх палкоў у татарскіх паселішчах беларуска-літоўскіх губерняў. Аднак знаходжанне корпуса С. Рожыцкага ў беларуска-літоўскіх губернях было нядоўгім. 6 ліпеня 1831 г. ён накіраваўся на Палессе, а 4 жніўня 1831 г. разам з корпусам Г. Дэмбінскага вярнуўся ў Варшаву[5]. Пазіцыю мусульманскага духавенства да паўстання высвятліць цяжка. Ёсць адзінкавыя звесткі, што мула ў Даўбуцішках Давід Аляксандровіч пасля звароту да яго ашмянскіх паўстанцаў 22 красавіка 1831 г. зачытаў у мячэці паўстанцкую адозву з заклікамі «далучыцца да літвінаў»[6].

[1] НГАБ. – Ф. 1430. – Воп. 1. – Спр. 2851. – Арк. 3 адв.

[2] Тамсама. – Ф. 561. – Воп. 1. – Спр. 2, 3, 5; КАА. – Ф. І-50. – Воп. 3. – Спр. 1.

[3] Kryczyński L. Tatarzy litewscy w wojsku polskim w powstaniu 1831 roku // Rocznik tatarski. – Wilno, 1932. – T. 1. – S. 122–123, 132, 134.

[4] Ibid. – S. 129.

[5] Ibid. – S. 135–136; Гарбачова В. В. Удзельнікі паўстання 1830–1831 гг. на Беларусі: бібліяграф. слоўн. – С. 294.

[6] Kryczyński L. Tatarzy litewscy w wojsku polskim w powstaniu 1831 roku. – S. 129–130.

У спісах следчых камісій, а таксама ў спісах удзельнікаў паўстання, складзеных сучаснымі даследчыкамі, неаднаразова сустракаюцца прадстаўнікі яўрэйскага насельніцтва[1]. Асноўным абвінавачаннем было – «прысягнуў паўстанцам». Аднак значнага пакарання гэтыя асобы не панеслі і былі апраўданы. Верагодна, гэта было звязана не з падтрымкай паўстання яўрэямі, а з вымушаным характарам прысягі ў небяспечных ваенных умовах. Напрыклад, паводле спіса, складзенага В. Гарбачовай, усе яўрэі, якія прынеслі прысягу паўстанцам, з'яўляліся жыхарамі Ашмянскага павета[2].

Такім чынам, актыўнасць у паўстанні духавенства і вернікаў розных канфесій была неаднолькавай. Найбольшую актыўнасць праявіла каталіцкае і ўніяцкае духавенства. Прадстаўнікі гэтых канфесій дастаткова часта сустракаюцца ў дакументах расійскай адміністрацыі і ў спісах следчых камісій. Гэта было звязана не толькі з іх свядомым удзелам у антыўрадавых выступленнях, але і з вымушаным характарам супрацоўніцтва з паўстанцамі, а таксама з павышанай падазронасцю да гэтай катэгорыі з боку расійскага ўрада. Пратэстанцкае духавенства, мусульманскае і яўрэйскае індыферэнтна паставіліся да паўстання, што было абумоўлена іх адасобленым ладам жыцця і неўмяшаннем расійскага ўрада ў рэлігійнае жыццё гэтых груп. Праўрадавай пазіцыі прытрымлівалася значная частка праваслаўнага святарства і стараверы. Пры гэтым стараверы занялі актыўную антыпаўстанцкую пазіцыю, удзельнічаючы ў мерапрыемствах, накіраваных супраць паўстанцаў.

3.3. Рэакцыя беларускага грамадства і міжнародны рэзананс на палітыку рэфармавання і ліквідацыю ўніяцкай царквы

Рэакцыя ўніяцкага насельніцтва на першыя спробы дэўнізацыі. Першыя згадкі аб супраціве ўніятаў спробам перавесці іх у праваслаўную веру, вядомыя ў беларускай гістарыяграфіі, адносяцца да пачатку 1780-х гадоў. На сходзе 8 кастрычніка 1780 г. віцебскі мяшчанін Лук'ян Струй ад імя прыхаджан Троіцкай царквы на намер перавесці іх у праваслаўе заявіў, «что де им хотя головы отрежут, но они к благочестивому священнику не пойдут», а аканом С. Дзядзерка заклікаў прысутных не аддаваць сваю царкву. У сакавіку 1783 г. адмовіліся мяняць веру жыхары м. Калышкі, сяляне Забежскай царквы Савінскага староства і Прудзенскай царквы Дрысенскага павета[3].

Больш моцная хваля супраціву, распачалася ў 1794–1795 гг. у сувязі са зменай урадавай палітыкі, калі пад уплывам паўстання 1794 г. Кацярына II заявіла аб сваім намеры «искоренить унию» на тэрыторыі Украіны і Беларусі. Адмена ўсялякіх абмежаванняў для пераходаў уніятаў у праваслаўе выклікала

[1] КАА. – Ф. І-50. – Воп. 3. – Спр. 1; Гарбачова В. В. Удзельнікі паўстання 1830–1831 гг. на Беларусі: бібліяграф. слоўн.

[2] Гарбачова В. В. Удзельнікі паўстання 1830–1831 гг. на Беларусі: бібліяграф. слоўн. – С. 151–152, 244, 340, 358, 360, 374.

[3] Анішчанка Я. Перавод беларускіх уніятаў у праваслаўе ў 1781–1783 гг. // З гісторыі уніяцтва ў Беларусі (да 400-годдзя Брэсцкай уніі). – С. 87–88.

выданне 18 мая 1795 г. указа Св. Сінода, па якім падлягалі перадачы ў праваслаўнае ведамства ўніяцкія цэрквы, большасць прыхаджан якіх згаджаліся перайсці ў праваслаўную веру.

У справу заахвочвання ўніяцкіх вернікаў і святароў да пераходу ў праваслаўе ўключылася як праваслаўнае духавенства, так і грамадзянскія ўлады. Ігумену Куцеінскага манастыра Давыду, якога Магілёўскі архіепіскап Афанасій накіраваў у Полацкую губерню падрыхтаваць глебу для далучэння ўніятаў, Полацкі губернатар М. Лапацін 8 чэрвеня 1795 г. раіў камандзіраваць у гарады і вёскі групу з духоўных і свецкіх асоб, якая б перамяшчалася з месца на месца, зачытвала ўсюды пастарскую грамату Мінскага, Ізяслаўскага і Брацлаўскага праваслаўнага архіепіскапа В. Садкоўскага і ўказ аб свабодным вяртанні ў праваслаўную веру, а таксама складала спісы тых, хто пагаджаўся перайсці ў праваслаўе, і ведамасці аб колькасці тых, хто адмовіўся. Камандзіраваным на месцы чыноўнікам было загадана неадкладна паведамляць у праўленне Полацкага намесніцтва пра ўсіх, хто будзе перашкаджаць «уз'яднанню» для аддачы пад суд і секвестра іх маёнткаў[1].

Але справы прынялі непажаданы кірунак. Не апошнюю ролю ў гэтым адыграла пазіцыя Полацкага ўніяцкага архіепіскапа Іраклія Лісоўскага. Ён склікаў падначаленае яму духавенства і пераконваў, «чтобы крепко стояли и никто не надумал от унии отстать». Калектыўная адмова духавенства адбілася на настроях народа. Цяжкасці сустрэліся ўжо ў самім Полацку: «никакое предложенное им (уніятам. – *аўт.*) спасительное средство, ни насильный на унию перевод» не змаглі схіліць прыняць праваслаўную веру. Палачане спасылаліся на духавенства: «Если те вожди и пастыри наши сначала согласятся, то и мы вслед за ними пойдем»[2].

Як ні намагаліся высланыя на месцы камісіянеры схіліць вернікаў у пануючую веру, але тыя, папярэджаныя настаўленнямі сваіх святароў, не пагаджаліся. Ды і каталіцкае духавенства актывізавалася: схіляла іх у каталіцызм. У выніку місія ігумена Давыда правалілася. Сам ён пісаў архіепіскапу Афанасію: «Наше здесь пребывание <…>, если не будут открыты <…> более надежные к обращению унитов средства, <…> является совсем напрасным»[3].

Падобная сітуацыя назіралася і ў Мінскай губерні. З самага пачатку абнародавання пастарскай граматы В. Садкоўскага ўніяцкія святары, загадзя падрыхтаваныя сваім начальствам, узбуджалі супраць яе народ. Некаторыя з іх пры набліжэнні праваслаўных місіянераў ад'язджалі і забіралі з сабой ключы ад царквы. Там, дзе ключы заставаліся ў руках прыхаджан, святар прыхопліваў з сабой царкоўнае начынне, грошы, богаслужбовыя кнігі. У выніку летам 1794 г. да праваслаўя далучылася ўсяго адна царква з 849 прыхаджанамі. Астатнія працягвалі супраціўленне. Так, сяляне вёсак Саламарэчча і Мацкі Мінскага павета заявілі праваслаўным агітатарам: «В какой вере

[1] Горючко П. С. Из истории возсоединения униатов в Белоруссии 1795–1805 годов. – С. 8.
[2] Тамсама. – С. 11, 17.
[3] Тамсама. – С. 11–13.

родились, в той и умрем; какую веру деды имели, не знаем, но своей веры ломать не будем, хотя бы нам поломали и головы». На настойлівую прапанову «ўз'яднацца» жыхары в. Бранчыцы Слуцкага павета адказалі: «Бей нас, мучь, куй, а мы останемся в униатской вере»[1]. Прыхаджане Целеханскай, Обраўскай, Добравіцкай, Выганаўскай, Глінянскай і шэрага іншых цэркваў Пінскага павета выказалі цвёрды намер застацца «в униатской религии, в которой их отцы, деды, прадеды» былі «и без всякого препятствия ее исповедали, которую из груди своих матерей высосали»[2].

Аб тым, як адбываліся справы па пераводзе ўніятаў у праваслаўе ў Магілёўскай губерні, засталіся нататкі чыноўніка Г. Дабрыніна, які ўзначальваў групу людзей, камандзіраваных Магілёўскім губернатарам Г. Чарамісінавым у Сенненскі павет. Ён пісаў: «Всех церквей униатских в Сенненском уезде тридцать три, которых все мы посетили. К каждой церкви собирали прихожан, <...> при каждой читали им распоряжения, предписания, спрашивали про свободную склонность их к перемене веры, или, лучше сказать, к одному только перенаименованию веры. Уговаривали их через духовного депутата и не заимели ни единой души, которая бы желала отстать от унии и пристать к греко-российской церкви»[3].

Незгаворлівых уніятаў аднаго з казённых маёнткаў Быхаўскага павета далучаў да пануючай веры сам Магілёўскі губернатар з атрадам кананіраў і гарматай. Калі атрад наблізіўся да вёскі, губернатар загадаў даць залп з гарматы. Напужаныя стрэлам нечуванай раней моцы, вяскоўцы схаваліся ў лесе. Калі іх сабралі, губернатар пачаў дакараць, навошта яны супраціўляюцца, – вера ўсё ж адна, тая ж хрысціянская. На што адзін стары адказаў: «Если б тебе приказали принять нашу веру, а захотел бы ты быть униатом?» Губернатарская місія поспеху тады так і не мела[4].

Справа пераводу ўніятаў натыкалася на ўсё большы супраціў, народныя выступленні станавіліся больш моцнымі. Так, у м. Мікулін Бабінавіцкага павета місіянеры ўгаварылі сялян (2118 чалавек) далучыцца да праваслаўя. Але калі збіраліся пераасвяціць царкву, пачаўся бунт. На званіцы забілі ў набат, схавалі ключы ад царквы, каб сарваць пераасвячэнне. Калі камандзіраваныя царкву апячаталі, сяляне ўзламалі пячатку і сталі слухаць вячэрню ўніяцкага святара. Пасланцы епіскапа Афанасія так «ни с чем оттуда уехали, и в другие места, из-за создания явных препятствий и бунтов, ехать <...> для склонения униатов <...> не осмеливаются»[5].

У 1795 г. сталі праваслаўнымі абедзве царквы мястэчка Любавічы Аршанскага павета. Але ўжо на другі дзень раніцай мяшчане «со страшными

---

[1] Цыт. па: Рункевич С. История Минской архиепископии (1793–1832 гг.) с подробным описанием хода воссоединения западнорусских униатов с православной церковью в 1794–1796 гг. – С. 255.

[2] РДГА. – Ф. 823. – Воп. 2. – Спр. 1301. – Арк. 1.

[3] Истинное повествование, или Жизнь Гавриила Добрынина, им самим писанная в Могилеве и в Витебске. 1752–1823. – СПб., 1872. – С. 298.

[4] Тамсама. – С. 301–302.

[5] Горючко П. С. Из истории возсоединения униатов в Белоруссии 1795–1805 годов. – С. 21–23.

угрозами» прагналі са сваёй царквы новага святара, які вёў у ёй богаслужэнне[1]. Афанасій дакладваў Св. Сіноду, што гэтыя «бунты» выклікаюць сярод уніятаў рознымі хітрымі спосабамі каталіцкае духавенства, шляхта і адміністрацыя маёнткаў. Нешта падобнае адбылося і з Куляшоўскай царквой Клімавіцкага павета, прыхаджане якой нібыта выказалі дабраахвотнае жаданне далучыцца да пануючай веры і нават пісьмова прасілі асвяціць іх храм. Але калі туды прыбыў праваслаўны святар, яго да асвячэння не дапусцілі[2].

Хваля супраціву далучэнню да праваслаўя суправаджалася яшчэ адной праблемай для ўладных структур у справе ажыццяўлення акцыі «ўз'яднання» – адмоўнае стаўленне да яго з боку ўніяцкага шараговага духавенства. Так, далучэнне ўніяцкіх святароў у Мінскай губерні назіралася вельмі рэдка. Мінскі, Ізяслаўскі і Брацлаўскі архіепіскап В. Садкоўскі спадзяваўся на далучэнне ўсіх святароў, чые прыходы сталі праваслаўнымі. Ён не чакаў, што лік «упорствующих» будзе такім вялікім: «Страшно было оставлять за собой неизбежными врагами целые сотни старых, опытных, сжившихся со своими прихожанами священников»[3]. Каб выправіць сітуацыю, выклікалі 60 святароў са Смаленскай праваслаўнай епархіі. Яны прыбылі ў сярэдзіне лістапада 1795 г. і архіепіскап размеркаваў іх па вакантных прыходах[4].

А ўніяцкія святары, пазбаўленыя сваіх прыходаў за нязгоду разам з імі перайсці ў праваслаўе, заставаліся жыць у цяпер ужо праваслаўным асяроддзі. Падтрыманыя памешчыкамі і адміністрацыяй маёнткаў, яны праводзілі богаслужэнні, нават для новаправаслаўных, «соблазняли их в свой закон» і тым выклікалі ў прыходах хваляванне.

3 красавіка 1796 г. обер-пракурор Св. Сінода А. Мусін-Пушкін загадаў тэрмінова выдаліць уніяцкіх святароў ад стаўшых праваслаўнымі прыходаў, забараніць ім жыць у тых вёсках і адправіць да ўніяцкага Полацкага архіепіскапа І. Лісоўскага для размяшчэння па іншых прыходах[5]. Выдаленне з прыхода было суровым пакараннем для святара, бо несла побач з рэлігійнымі значныя маральныя і матэрыяльныя выдаткі. Уніяцкі прыход па большай частцы перадаваўся ў спадчыну. Святар быў звязаны з ім родавымі паданнямі, маёмасцю. Каб не пазбавіцца наседжанага месца, шмат хто з духавенства згаджаўся перайсці ў праваслаўе. Адданыя ж уніі адстойвалі сябе ўсімі спосабамі. У 1801 г. толькі ў Мінскай губерні застаўшыхся без прыходаў было 103 уніяцкія святары[6]. Яны пераўтварыліся ў небяспечны каталізатар народнага незадавальнення: хадзілі па вёсках, несучы людзям сваю крыўду і абурэнне, заклікалі іх моцна трымацца сваёй веры. Дзейнасць гэтых свята-

[1] РДГА. – Ф. 796. – Воп. 79. – Спр. 628. – Арк. 46 адв. – 47.

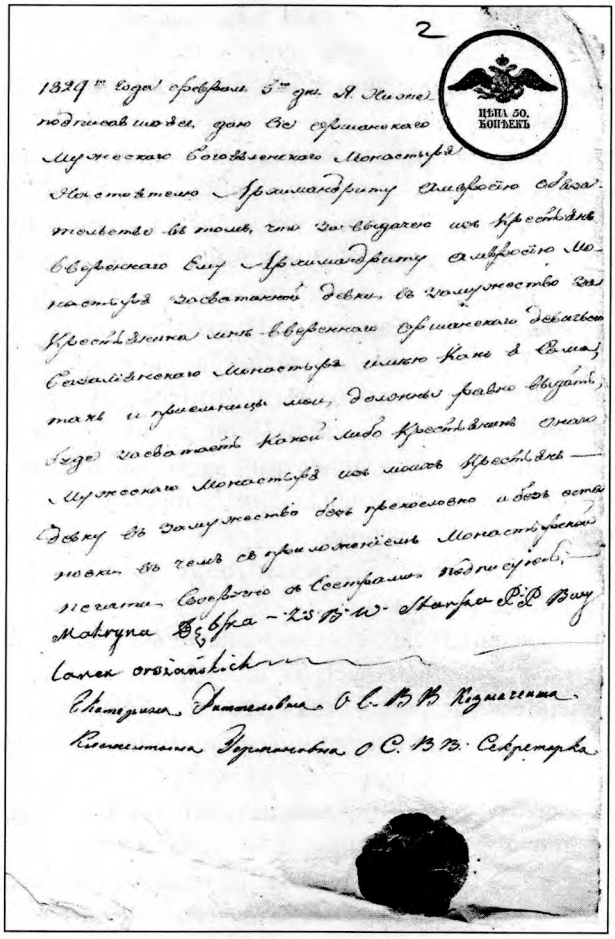
[2] Тамсама. – Арк. 46.

[3] Цыт. па: Рункевич С. История Минской архиепископии (1793–1832 гг.) с подробным описанием хода воссоединения западнорусских униатов с православной церковью в 1794–1796 гг. – С. 213–214.

[4] Тамсама. – С. 250.

[5] Горючко П. С. Из истории возсоединения униатов в Белоруссии 1795–1805 годов. – С. 31.

[6] НГАБ. – Ф. 3245. – Воп. 2. – Спр. 3. – Арк. 7, 10, 25 адв.



Распіска манахінь базыльянскага манастыра

роў набыла пагрозлівыя маштабы для дзяржаўнай рэлігійнай палітыкі ў заходніх губернях. Так, у Слуцкі суд паступіла справа святара Я. Касперскага, які ў сакавіку 1796 г. пасылаў па сваім прыходзе дзяка з указамі-заклікамі трымацца веры бацькоў. Дзякуючы гэтым дзеянням у унію вярнуліся сяляне в. Пукова. Мяцежнага святара ў гэты час трымалі пад вартай у калодках[1]. За ўніяцкую ўпартасць у 1796 г. былі накіраваны на разборку да мітрапаліта чатыры святары з Барысава[2]. Новаправаслаўная в. Падгацце (Пінская акруга) у 1797 г. прыняла да сябе ўніяцкага святара Чарнякоўскага, сілай адабраўшы ў праваслаўнага святара ключы ад царквы. Таму сельскай паліцыі Мінскай губерні было загадана неаслабна сачыць, каб уніяцкіх свяшчэннікаў у новаправаслаўных вёсках не толькі на суткі, але нават на гадзіну не дапускаць, бо ім, маўляў, болей няма там аніякай справы, як толькі «совращать

[1] РДГА. – Ф. 823. – Воп. 2. – Спр. 2925. – Арк. 1.

[2] Тамсама. – Спр. 2880. – Арк. 1–2.

простолюдинов с правого пути», а калі з'явяцца, арыштоўваць[1]. Але яшчэ і ў пачатку новага стагоддзя дарэмна намагаліся духоўныя і свецкія ўлады «остановить развращение присоединенного народа неприсоединенными униатскими священниками»[2].

Спробы вырашэння «ўніяцкага пытання» палітычнымі метадамі і іх крах. Рэўнізацыя. Імператарскі загад ад 28 ліпеня 1797 г. аб наданні свабоды веравызнання новаправаслаўным, якія ўхіляліся ад выканання праваслаўных абрадаў, выклікаў масавы ўсплеск руху вяртання ва ўніяцкую веру. Вось, напрыклад, як гэта адбывалася на паўночна-ўсходняй частцы Беларусі. Яшчэ ў 1794 г., згодна з рэскрыптам Кацярыны II, сяляне з пагостаў Лаўдэра, Буншыж і Брадайжскага прыхода Люцынскага павета, а таксама пагоста Сойна Себежскага павета былі падзелены на тых, хто пажадаў прыняць пануючую веру, і тых, хто адмовіўся пакінуць унію. Першыя былі пераведзены ў праваслаўе. Але, калі прыйшоў час пераасвячэння вясковых цэркваў, пачаліся збоі. Мясцовыя чыноўнікі, якім праўленне Полацкага намесніцтва прадпісала ехаць у пагосты «для отобрания и освящения церквей», не спяшаліся рабіць гэта. Ішлі гады, а да пагостаў яны так і не даехалі, цэрквы «и поднесь не отобрали», уніяцкіх святароў з вёсак не выдалілі[3].

У 1797 г. стала відавочнай дарэмнасць затрачаных высілкаў на аправаслаўленне сялян у гэтым кутку Беларусі. Як пісаў Магілёўскі праваслаўны епіскап у Св. Сінод, ранейшыя «старательства здесь доселе были безуспешны и почти тщетны». «Иноверцы» не даюць асвяціць уніяцкія цэрквы, прыхаджане якіх у 1795–1796 гг. былі цалкам або часткова далучаны «из унии в благочестие». Уніяцкія святары «возмущают» «присоединившихся уже прихожан» і нават «совращают <...> многих паки в унию». А мясцовае чыноўніцтва «чинит» ім у тым «послабление» і не імкнецца дапамагчы праваслаўным місіянерам[4].

У выніку звыш 400 прыхаджан Лаўдэраўскай Петрапаўлаўскай царквы, якія ў 1795 г. далучыліся да праваслаўя, а ў 1797 г. перасталі хадзіць у праваслаўную царкву і пускаць у свае хаты праваслаўных святароў для выканання духоўных патрэб. Такая сітуацыя адмыслова ўплывала і на новаправаслаўных суседніх прыходаў[5].

Уніяцкіх святароў аддавалі пад суд «за чинимое ими препятствие во становлении Православия», за «совращение в унию», а сялян – «за дерзость и преступление». Святароў прыводзілі да пакоры таксама высылкай з прыхода разам з сем'ямі. На сялян уздзейнічалі праз землеўладальнікаў, якім гразілі, што ў выпадку іх непакоры, адказваць будуць самі. Але гэтыя пагрозы дзейнічалі слаба.

Класічным сюжэтам, які адлюстроўваў тагачасныя падзеі, лічыцца ў гістарыяграфіі інцыдэнт, што здарыўся ў 1797 г. у м. Любавічы Магілёўскай

[1] РДГА. – Ф. 823. – Воп. 2. – Спр. 2934. – Арк. 1–5.
[2] Тамсама. – Ф. 796. – Воп. 79. – Спр. 628. – Арк. 36.
[3] Тамсама. – Воп. 78. – Спр. 614. – Арк. 2.
[4] Тамсама. – Арк. 1, 11–12.
[5] Тамсама. – Арк. 2 адв. – 3.

губерні. З «уз'яднаўчай» місіяй, падмацаванай вайсковай камандай і зброяй, сюды з'явіўся Магілёўскі губернатар Г. Чарамісінаў. Па загадзе губернатара ўніяцкія цэрквы – Успенскую базыльянскую і Мікольскую прыходскую – перавялі ў праваслаўе. Але прыхаджане, «из которых <...> 28 человек от пяты ног до самой головы суковатыми и толстыми палками так секли, что у иных и внутренности были видны, почти все остались при их и предков вере – унии». У вёсцы на трохтыднёвы пастой пакінулі вайсковую каманду. Яе гаспадаранне абярнулася збядненнем мяшчан, «но и тогда в присоединении их сердца были непреклонные». Каб пазбавіць жыхароў мястэчка падтрымкі базыльянскіх манахаў і прыходскіх святароў, іх адтуль выдалілі. Тады ў мястэчку пачаўся збор подпісаў (даверанасцей кожнага з прасіцеляў) падацелю іх калектыўнай просьбы ў вышэйшую інстанцыю (якім меркаваўся князь Любамірскі або іншы аўтарытэтны і ўплывовы чалавек) з просьбай хадайнічаць аб «вяртанні уніі» ў Любавічы[1]. Урэшце ў кастрычніку 1800 г. (па іншых звестках, у 1797 г.) уніяты м. Любавічы ўсё ж былі далучаны да праваслаўя. Праваслаўны святар Тамашэўскі, які шмат папрацаваў над гэтым, атрымаў ад Паўла I узнагароду – ордэн св. Іаана Іерусалімскага[2].

Несціхаючыя канфліктныя сітуацыі, што ўспыхвалі то ў адным, то ў іншым месцы спарадзілі імператарскі ўказ ад 16 сакавіка 1798 г., які патрабаваў «нужных мер к пресечению всяких злоупотреблений, происходящих от унитов к развратy жителей, обратившихся уже из Унии в благочестие, <...> а в рассуждении самых сих жителей ко удержанию их в благочестии»[3]. Тым не менш канфліктная сітуацыя разрасталася. Сціхаючы ў адным месцы, вераўзнаўчы разлад успыхваў у другіх. У в. Мікуліна пасля таго, як частка сялян прыняла праваслаўе, пачаліся крайнія абурэнні і неспакой, нават з вяртаннем некаторых ва ўніяцтва. У Мікуліна накіраваліся духоўныя і грамадзянскія чыноўнікі. Пад іх уздзеяннем 30 лістапада 1801 г. «дабраахвотна» перайшлі ў праваслаўе 145 сялянскіх сем'яў[4].

Характэрным сюжэтам дэўнізацыі Беларусі былі хваляванні ў маёнтку Дзісна Полацкага павета Беларускай губерні ў чэрвені–ліпені 1799 г. Калі ў Дзісну прыбыла з Полацка камісія для пераводу ў праваслаўе, узмоцненая воінскай камандай у 12 салдат, «крестьяне <...>, кои были на дворе для работ, вдруг бросясь со двора, умножаясь толпою человек до ста с дубьем, <...> стерегли церковь. Назавтра, когда им при церкви прочитан был указ Св. Синода <...> оне, не оказав малейшего повиновения и не допустя к церкви, дерзнули с пономарем Зеленкевичем и церковным старостою Максимом Вороновичем прийти на двор в виде разбойническом, требовали выдачи протоиерея, дабы умертвить, ломали в покоях двери, выбивали окны. Комиссар с командою потерпели побои». Протаіерэй выратаваўся ўцёкамі, чыноўнікі ні з чым вярнуліся

[1] РДГА. – Ф. 1374. – Воп. 1. – Спр. 43. – Арк. 1, 6.

[2] Горючко П. С. Из истории возсоединения униатов в Белоруссии 1795–1805 годов. – С. 54.

[3] РДГА. – Ф. 796. – Воп. 78. – Спр. 614. – Арк. 5–6 адв., 11–13.

[4] Тамсама. – Ф. 1374. – Воп. 3. – Спр. 2447. – Арк. 1–12.

ў Полацк, апраўдваючыся, «что взять церковь, усмирить буйство крестьян без большой команды и без некоторой строгости нет возможности». На месца здарэння выехаў сам Беларускі губернатар П. Севярын. Царкву ён загадаў запячатаць. Данясенне аб інцыдэнце было адпраўлена ў Пецярбург. Павел I азнаёміўся з данясеннем, у якім адзначалася, што сяляне мястэчка Дзісна «препятствуют в обращении в благочестие находящейся там унитской церкви». Манаршая воля ў адрас Беларускага губернатара была наступнай: «Дабы к приведению крестьян в повиновение, когда мирные внушения того зделать не могут, потребовал помощи от ближайшей воинской команды; виновных, здав под караул, предал бы суду по всей строгости законов, <...> а между тем церковь освятить»[1].

Для выканання імператарскага ўказа ў Дзісну быў накіраваны маёр Сяліверстаў разам з губернскім чыноўнікам і ротай салдат. Натоўп сялян з дубінамі зноў акружыў царкву. Для іх уціхамірвання ў ход была пушчана «команда». 11 чалавек арыштавалі. «Прочие удалились на некоторое разстояние в поле. Собрались более с дубинами и до самого вечера от местечка не отступали. А разошлись по наступлению ночи и на другой день уже не показывались. Посему сего числа церковь и освящена»[2]. Святароў і сялян, якія пабуджалі вяскоўцаў да супраціву, аддалі пад суд. Святара пакаралі царкоўнай эпітыміяй, утрыманнем пад вартай, высылкай у Віцебск; іншых – бізунамі. «В местечке Дисна все смирно и благополучно», – адрапартавалі пасля гэтага ў Пецярбург[3].

Чвэрць стагоддзя адстойвалі сваю царкву, у 1795 г. прызначаную Св. Сінодам для перадачы ў праваслаўнае ведамства, сяляне в. Свяцілавічы Рагачоўскага павета Магілёўскай губерні, хоць частка іх і згадзілася змяніць веру[4]. 23 лютага 1800 г. праваслаўную камісію яны сустрэлі з дубінамі, злосна лаялі місіянераў, гналі іх прэч ад царквы. Забілі ў званы. На іх кліч збеглася і захвалявалася ўся ваколіца. Камісія аказалася ў акружэнні натоўпу раз'юшаных мужчын і жанчын са зброяй. Сялян падтрымала ваколічная шляхта. Дарэмна намагаліся чыноўнікі ўгаварыць іх, пагражалі карай за іх непаслухмянства і абурэнне. Місіянераў разам з земскім камісарам з ганьбай выштурхалі за ваколіцу[5]. У 1816 г. місіянеры зноў прыбылі ў вёску разам з паліцыяй. Але сяляне, пры ўсіх з боку земскай паліцыі настойлівых і строгіх загадах, зноў не дапусцілі да выканання ўказа Св. Сінода[6]. У 1822 г. місіянерам і паліцыі свяцілавіцкія ўніяты заявілі, што самі фундавалі царкву, пабудавалі яе ў памяць продкаў і намераны пры ёй памерці, але ў іншую веру не аддадуць. У 1825 г. са «Свяцілавіцкай справай» знаёміўся новы імператар Аляксандр I.

---

[1] РДГА. – Ф. 1374. – Воп. 2. – Спр. 1695. – Арк. 25.

[2] Тамсама. – Арк. 14 адв.

[3] Тамсама. – Арк. 22 адв., 26.

[4] Тамсама. – Ф. 796. – Воп. 84. – Спр. 204. – Арк. 140.

[5] Тамсама. – Арк. 67–68.

[6] Тамсама. – Арк. 116.

Уніятаў часова пакінулі ў спакоі, прыпісаўшы тых, хто прыняў праваслаўе, да суседняга прыхода[1].

Масавае вяртанне ўніятаў у сваю веру ставіла пад пагрозу зрыву ўсю праваслаўную справу на ўсходзе Беларусі. Сваім указам ад 10 лютага 1800 г. аб непамнажэнні ўніяцкіх цэркваў і папоў Св. Сінод намагаўся стрымаць гэты працэс[2]. Але спыніць працэс рэўнізацыі аказалася тады не пад сілу ні праваслаўнаму епіскапату, ні Св. Сіноду, ні Сенату. «Униаты по Белорусской губернии усиливаются, – непакоіліся яны, – и успевают снова создавать церкви в таких местах, где совсем не нужны (дзе ўніяты пераведзены ў праваслаўе. – *аўт.*), <…> чтобы таким образом <…> наводить искушение»[3].

Выступленні ўніятаў супраць далучэння да праваслаўя ў 1830-я гады. Яшчэ ў 1795 г. Пячарская ўніяцкая царква Клімавіцкага павета Магілёўскай губерні была пераведзена ў праваслаўе. Але па прашэсці гадоў прыхаджане пачалі ўхіляцца ад новай веры. З 1831 г. узяліся за сялян, жыхароў в. Цехановічы. Іх угаворвалі місіянеры, настаўляў на розум памешчык; выклікалі ў Магілёў, дзе іх ушчуваў сам уладыка. Але поспеху не мелі. У 1832 г. за справу ўзяліся Клімавіцкі павятовы суд, Магілёўская крымінальная палата, губернскае праўленне і больш высокія інстанцыі ў Пецярбургу: грэка-ўніяцкая і рымска-каталіцкая калегіі, Св. Сінод, Сенат, Міністэрства ўнутраных спраў. Пачалі шукаць, хто стаіць за гэтымі адмаўленцамі. Заключылі: яны навучаны ўніяцкім святаром Падабедам. Праўда, святар да гэтага часу ўжо памёр, а сяляне заставаліся непахіснымі. Урэшце Сенат вырашыў паставіць на гэтай справе кропку: у выпадку адмаўлення, абвяшчаў сенацкі ўказ, паступіць з імі згодна з артыкулам Зводу законаў аб злачынствах супраць веры[4].

Адбываліся падобныя выпадкі і ў Мінскай губерні. Так, сяляне в. Азарычы Пінскага павета Мінскай губерні, запісаныя ў праваслаўную веру (відаць, у 1795 г.), зноў «совратились в унию». Гледзячы на іх, унію кідаць не жадалі і вернікі суседніх прыходаў: Паршэвіцкага, Лагішынскага і Выганошскага[5]. Св. Сінод убачыў прычыну такой сітуацыі ва ўніяцкіх святарах, што засталіся без прыходаў, якія быццам бы «совращают крестьян <…>, чрез что происходит между ними неудовольствие и самому начальству затруднение». Мясцовыя ўлады, духоўныя і свецкія, неаднойчы намагаліся змяніць стан рэчаў у Азарычах. Яшчэ ў 1826 г. 28 сялян «за совращение» назад у унію былі аддадзены пад суд, але прысуду яны не падпарадкаваліся. Таму ў 1833 г. за іх узяліся зноў. Трынаццаць чалавек пакаралі бізунамі – па 25 удараў, васьмярых з-за іх старасці не білі, але вытрымалі тры тыдні ў астрозе. Пасля пакаранняў 17 чалавек згадзіліся стаць праваслаўнымі, двое «остались упорными». Іх, «яко вредных в обществе и могущих упорством своим поселить в других

[1] РДГА. – Ф. 796. – Воп. 84. – Спр. 204. – Арк. 140, 157; Ф. 797. – Воп. 6. – Спр. 22589. – Арк. 1–3.
[2] Тамсама. – Ф. 796. – Воп. 82. – Спр. 23. – Арк. 1.
[3] Тамсама. – Арк. 29.
[4] Тамсама. – Ф. 797. – Воп. 6. – Спр. 22268. – Арк. 2 адв. – 3 адв., 5–7, 9–10, 17, 19 адв.
[5] Тамсама. – Спр. 22287. – Арк. 5–5 адв.

худое влияние», суд у 1836 г. прыгаварыў да высылкі ў Сібір на пасяленне. Але Дэпартамент духоўных спраў замежных веравызнанняў вырашыў так далёка азарыцкіх сялян не высылаць, а накіраваў іх у праваслаўны манастыр «для преподавания им опытными монахами духовных увещаний, продолжая оныя до восчувствования ими своего заблужения»[1]. У 1832 г. рашэннем Мінскага суда былі адпраўлены на пакаянне ў Лядзенскі базыльянскі манастыр святары В. Сушчынскі і І. Вішнеўскі, якія спакусілі назад у унію некалькі сялян памешчыцкага маёнтка Талкачэвічы[2].

У в. Гарбовічы Рэчыцкага павета Мінскай губерні былі дзве царквы: праваслаўная і ўніяцкая, пры якой служыў святар Малевіч. Ён спакусіў паству свайго праваслаўнага калегі. Па даносе апошняга ў 1833 г. Малевіча прыцягнулі да судовай адказнасці. Але справа набыла нечаканы паварот – суд абвінаваціў праваслаўнага святара «в слабом наблюдении <…> за своими прихожанами, из коих одни уклонились от Православия, а другие обращались за духовными требами к <…> Малевичу по согласию его»[3].

У архівах Беларусі і Расіі захавалася шмат спраў, што даволі падрабязна распавядаюць аб тым, як адбываліся падобныя акцыі ў розных месцах Беларусі. Прывядзём толькі некалькі з іх, каб падмацаваць сцвярджэнні аб тым, што беларускія ўніяты не былі пасіўным «элементам» на працягу шматгадовых намаганняў уладных структур і праваслаўнага духавенства зрабіць з іх праваслаўных вернікаў.

Хадайнікі за унію з в. Белая. У студзені 1834 г. сялян вёсак Полацкага павета (Белая, Бароўцы, Дубеніцы, Экімань, Цынаўка, Дварэц і інш.) разам з прыходскай царквой перавялі, нібыта па іх добрай волі, у «греко-российскую веру». Аднак калі пачалі прымушаць хадзіць на споведзь і прычасце ў праваслаўную царкву, на дзясятках вёрст запанаваў агульны настрой: «Жыць і памерці ў прыроднай уніяцкай веры». Абшчына накіравала ў Полацк у грэкаўніяцкую кансісторыю хадака, усімі паважанага старца Савелія Лаўскага, «прасіць за унію». Напісаць прашэнне ад імя сялян дапамог Полацкі павятовы маршалак Л. Беліковіч, актыўны змагар за унію. Але С. Лаўскі вярнуўся ні з чым: прашэнне ў кансісторыі не прынялі[4]. Тады сяляне выпрацавалі новы план дзеянняў. Згодна з ім 12 сакавіка з просьбай аб дазволе па-ранейшаму быць уніятамі і прасіць замены праваслаўнага святара ўніяцкім у Полацк прыйшлі ўжо 44 хадакі з розных вёсак. Спачатку звярнуліся да ўніяцкага епіскапа з просьбай, каб ён не дапускаў іх у «рускую веру». Той адмовіў, спаслаўшыся, што царква і прыход ужо праваслаўныя. Дэлегацыя накіравалася да павятовага суддзі з просьбай абараніць іх ад прымусу да перамены веры, вярнуць іх святара. Але па загадзе падпалкоўніка Агатонава за «необоснованную, общим

[1] РДГА. – Ф. 797. – Воп. 6. – Спр. 22287. – Арк. 3 адв. – 7 адв.

[2] Тамсама. – Спр. 22785. – Арк. 19 адв.

[3] Тамсама. – Спр. 22290. – Арк. 2–2 адв.

[4] НГАБ. – Ф. 1297. – Воп. 1. – Спр. 7797. – Арк. 29 адв., 43, 48 адв., 79, 82, 92 адв. – 93.

скопом, жалобу против благочестивой веры, ими принятой добровольно из унии» просьбіты былі жорстка збіты і кінуты ў астрог[1].

Падчас судовага разбору высветлілася, што праблема перасягнула далёка за межы гэтага маёнтка ў сувязі «с начавшимися меж обращенными в православие крестьянами и других мест волнений»[2]. Спачатку бельскія бунтаўшчыкі, як ахрысціў іх Полацкі праваслаўны епіскап Смарагд (А. Крыжаноўскі), паводзілі сябе стойка, з рашучым намерам трымацца уніі. «Рускай веры я не асуджаю <...>, але ж хачу толькі памерці ва ўніяцкай веры», – заявіў на допыце непісьменны Трафім Літвінаў. Сяляне адмаўлялі, што яны давалі згоду на перамену веры; абвяргалі і падазрэнне, што нехта іх падбухторыў звярнуцца ў Полацк да ўлад[3]. Тым не менш астрог зламаў людзей. Настаўленыя ў Полацку на розум, яны шчыра раскаяліся ў сваіх памылковых поглядах і былі адпушчаны дахаты; акрамя дваіх, якія менш каяліся ў сваіх памылках. А ў маёнтку Белым навялі поўны спакой[4].

Барацьба за сялянскія душы ў Шыпаве і Юровічах. У сакавіку 1834 г. пра свой намер застацца ўніятамі, нават коштам сваёго жыцця, заявілі 66 сялян в. Шыпаў Сенненскага павета Магілёўскай губерні, якія чатырма месяцамі раней перайшлі па настаянні свайго памешчыка ў праваслаўе[5]. На розум іх настаўлялі памешчык, грамадзянскае начальства, новы прыходскі святар. Усё было дарэмна. Справай шыпаўскіх сялян заняўся земскі суд. Пачалі шукаць падбухторшчыкаў, каб з імі «поступить по всей строгости»[6]. Падазрэнне пала на ўніяцкага святара Фадзея Насовіча з суседняй в. Утрылава. Яго перамясцілі ў аддалены прыход, а на яго месца прызначылі «благонадежного»[7]. Прынятыя меры далі вынік. У маі 1835 г. жыхары Шыпава «вновь присоединились к греко-российской церкви и изъявили желание содержать непоколебимо веру православную до конца жизни». Следства было спынена[8]. Аднак у жніўні зноў высветлілася, што 6 вяскоўцаў, нягледзячы на моцныя дамаганні кінуць уніяцкую веру, «следуя примеру своих предков, бывших униатами, изменить оной не согласились»[9].

У другой палове 1834 г. разгарнулася барацьба за душы і розум 5 тысяч казённых сялян суседняга з Полацкам уніяцкага пагоста Юровічы (маёнтак Спас), а таксама за ўпартых «в своей унитской твердости» жыхароў бліжэйшых маёнткаў: Струнь, Сосніцы, Сітна, Стаек, Непадовіч, Чэмес, Обаль, Альбрэхтаў Полацкага павета. Барацьбу за іх павялі праваднік урадавай палітыкі

---

[1] НГАБ. – Ф. 1297. – Воп. 1. – Спр. 7797. – Арк. 1, 29 адв., 40 адв., 77, 82; ДАРФ. – Ф. 109. – IV экспедыцыя. – 1835 год. – Спр. 83. – Арк. 33 адв.

[2] НГАБ. – Ф. 1297. – Воп. 1. – Спр. 7797. – Арк. 2 адв. – 3 адв., 6, 30.

[3] Тамсама. – Арк. 41, 48 адв.

[4] Тамсама. – Арк. 19, 77–77 адв.

[5] Тамсама. – Спр. 8513. – Арк. 2–2 адв.

[6] Тамсама. – Арк. 4 адв. – 5.

[7] Тамсама. – Арк. 8–9.

[8] Тамсама. – Арк. 13 адв. – 14.

[9] Тамсама. – Арк. 15.

Смаленскі, Віцебскі і Магілёўскі генерал-губернатар і падначаленыя яму службы; ваенна-павятовы начальнік падпалкоўнік Агатонаў, які прадстаўляў корпус жандараў; Полацкі праваслаўны епіскап Смарагд. Яны абапіраліся на ўніяцкага юровіцкага святара Кнышэўскага, пра якога епіскап Смарагд гаварыў: «Между священством униатским <...> перваго нашел такого, который единственно по убеждению совести расположен к нашему православию»[1]. На баку ўніятаў былі Полацкая грэка-ўніяцкая кансісторыя, якая дарэмна намагалася выдаліць з Юровіч святара Кнышэўскага; валасны пісар маёнтка Спас і засядацель Полацкага земскага суда Рудкоўскі; мясцовыя памешчыкі і былы настаяцель юровіцкага прыхода С. Златкоўскі. Мясцовыя ўлады прынялі ўсе меры, каб нейтралізаваць падтрымку ўніятаў: засядацеля Рудкоўскага замянілі «другим совершенно благонадежным лицом»[2]; святара С. Златкоўскага за абурэнне сялян выдалілі з прыхода[3].

З канца жніўня ў пагост зачасцілі камісіі, адна паважней за другую. Сялян пераконвалі, што з адрачэннем ад уніі яны «не должны приходить в уныние, а должны еще и радоваться», бо вяртаюцца ў веру продкаў[4]; што яны будуць аднаверцамі са сваім гасударом. Пасля такіх угавораў да 1300 сялян, як рапартавалі генерал-губернатару, адзінадушна і радасна выказалі дабраахвотнае жаданне пакінуць унію. 2 верасня Полацкі праваслаўны епіскап урачыста асвяціў царкву, часта ваў сялян[5].

Аднак сцвярджэнню ў новай веры сялян перашкаджалі суседнія прыходы з іх уніяцкай цвёрдасцю і капліцы, у акружэнні якіх апынуліся новаправаслаўныя Юровічы[6]. Да таго ж мясцовыя памешчыкі запрацівіліся перадачы ў праваслаўнае ведамства сваёй маёмасці: капліц, у іх маёнтках уласным коштам пабудаваных[7]. Супраціў землеўладальнікаў ламалі судом.

Традовіцкі «мяцеж». Восенню 1834 г. на абарону сваіх святынь – Заборскай і Традовіцкай цэркваў – узняліся жыхары шэрагу вёсак Полацкага павета. Царква ў Забор'і мела каля тысячы прыхаджан, з якіх адны згадзіліся, а другія запрацівіліся перадачы царквы ў праваслаўнае ведамства. Апошнія звярнуліся ў Полацк да духоўных улад з просьбай пакінуць царкву ў уніі.

Пакуль «заборская справа» разглядалася ў інстанцыях, паўсталі сяляне маёнтка Крашуты з суседняга Традовіцкага прыхода. Яны, як паведамлялі з месца генерал-губернатару, «дабравольна» прынялі праваслаўе, а потым не пусцілі святара ў сваю царкву. Полацкі праваслаўны епіскап Смарагд паведаміў у Св. Сінод, што пачалі ўзбунтовываць і суседнія вёскі, збірацца на самавольныя сходкі. Смарагд запатрабаваў аддаць бунтаўшчыкоў пад суд, бо

[1] НГАБ. – Ф. 1297. – Воп. 1. – Спр. 8509. – Арк. 22 адв.
[2] Тамсама. – Арк. 26–27, 36.
[3] Тамсама. – Арк. 17–17 адв.
[4] Тамсама. – Арк. 50.
[5] Тамсама. – Арк. 49–50, 60.
[6] Тамсама. – Арк. 71 адв.
[7] Тамсама. – Арк. 92 адв. – 93, 98.

інакш «государственного единомыслия и безмятежного спокойствия, а также и верности в клятвенных обещаниях в стране сей никак ожидать нельзя»[1]. Камісія, высланая губернатарам на месца здарэння, поспеху не мела, сяляне яшчэ больш рознымі спосабамі паказалі абуральны дух і поўнае непадпарадкаванне ўраду. 11 снежня ў вёску прыбыў сам губернатар «с полным судом и одною ротою солдат <...> для приведения в должный порядок зачинщиков тродовицкого мятежа». Яго місія была больш паспяховай. Пасля «кротких, но сильных внушений и убеждений касательно худых последствий от произшедшаго мятежа» ўсе сяляне, 750 чалавек: і тыя, «кои учинили много буйства и своеволия», і тыя, якія вагаліся, прынялі праваслаўе, што і пацвердзілі крыжацалаваннем і падпіскамі. Зачыншчыкі прынеслі «чистосердечное раскаяние» і самі аддалі ключы ад царквы яе новым гаспадарам. Пасля «благополучного окончания тродовицкого дела» 15 снежня здаліся і заборскія сяляне.

Справаздача аб трыумфе пануючай веры ў гэтым кутку Беларусі паляцела ў Пецярбург: у Св. Сінод, імператару. Праўда, Полацкаму праваслаўнаму епіскапу адтуль давялі да ведама, што здарэнні, падобныя тродовіцкаму, даюць падставы для грамадскага ганьбавання дзеянняў грэка-расійскага духавенства, і запатрабавалі, «чтобы в деле присоединения униат поступаемо было не поспешно», з усялякай асцярогай і звярталі асаблівую ўвагу на шчырасць іх ахвоты далучыцца да праваслаўя[2]. З нагоды тых падзей Смарагд пісаў, што гэты сумніўны куток Полацкага павета «питает мысли противиться прямым пользам России» і таму патрабуе асаблівага за ім назірання[3].

Вілейскі эксцэс. Гісторыя пераходу ў канцы 1834 – пачатку 1835 г. у пануючую веру ўніятаў Вілейкі стала праблемай Мінска, Вільні і Пецярбурга[4]. 18 снежня 1834 г. духоўна-цывільная місія прыбыла ў Вілейку для пераводу ўніяцкага прыхода, які аб'ядноўваў больш за 2 тысячы гараджан і жыхароў навакольных вёсак, у праваслаўе. Сабралі людзей. Тыя слухалі ўважліва, згаджаліся з кожным словам. Але ніхто не згадзіўся змяніць сваю веру. Цэлы тыдзень угаворваў і пераконваў вернікаў Мінскі протаіерэй, але поспеху не меў. Пакрыўджаны на цёмны люд, на інтрыгі паноў, ён разам з місіянерамі пакінуў Вілейку.

Пасля гэтага па даручэнні Мінскага губернатара за ўгаворы ўзяўся Вілейскі гараднічы Дзяконскі. Раз'юшаны іх безвыніковасцю 27 снежня ён разам з паліцыяй уварваўся падчас набажэнства ва ўніяцкую царкву, разагнаў вернікаў, выгнаў святара, замкнуў храм. Ключ разам з царквой ён перадаў расійскім вайскоўцам, якія кватаравалі ў горадзе. Гвалт і незаконнасць гэтага наскоку зрабіў «вредное впечатление <...> на умы» мясцовых жыхароў. А тут яшчэ ўніяцкі святар Савіцкі выказаў сваю рашучасць супрацьдзейнічаць збліжэнню

[1] НГАБ. – Ф. 1297. – Воп. 1. – Спр. 6799. – Арк. 6 адв.

[2] РДГА. – Ф. 815. – Воп. 16. – Спр. 1043. – Арк. 1–8 адв.

[3] НГАБ. – Ф. 1297. – Воп. 1. – Спр. 7800. – Арк. 2 адв.

[4] РДГА. – Ф. 797. – Воп. 6. – Спр. 22974; ДГАЛ. – Ф. 605. – Воп. 1. – Спр. 2315, 2516, 2972.

народа да праваслаўя. Учынак Вілейскага гараднічага быў асуджаны ў Вільні і Пецярбургу. Нават І. Сямашка звярнуўся да Віленскага губернатара з просьбай вярнуць уніятам іх царкву і пакараць заўзятага гараднічага[1].

Каб прыкрыць сваё абуральнае беззаконне, Мінскі губернатар і Вілейскі гараднічы вырашылі стварыць ілюзію добраахвотнага жадання вілейцаў кінуць унію. У ход пайшлі паліцыя і … гарэлка. «Разве несколько пьяниц по сильному наговору местного городничего на сие согласились, – дакладваў епіскапу Іосіфу мясцовы благачынны, – что уже впоследствии, и то насильно, солдаты с заседателем, разъезжая по деревням, сгоняли народ в Вилейку, где их, напоив водкою, взяли подписки от 150 человек»[2]. Так з'явіліся першыя заявы аб жаданні кінуць унію і дэкларацыі адданасці новай веры. На адной з іх стаяла 60 крыжыкаў – сярод падпісантаў не было пісьменных. Прыходскага ўніяцкага святара Савіцкага, каб ён не падбухторваў народ, гараднічы прымусова выдаліў з горада пад канвоем салдат.

У сакавіку 1835 г. імператару і міністру ўнутраных спраў паспяшаліся адрапартаваць, што жыхары Вілейкі і тутэйшага казённага староства – 2034 чалавекі – «по изъявленному ими желанию возвратились из унии в православие <…> и что к утверждению их в оном приняты надлежащие меры». 16 сакавіка імператар Мікалай І уласнаручна напісаў на тым рапарце: «Слава Богу!»[3]. Гараднічага Дзяконскага, які прадэманстраваў «трыумф» пануючай веры ў Вілейцы, вырашылі не караць, бо «и незначительное гласное взыскание сего чиновника поколебало бы, по настоящим обстоятельствам, присоединенных из унии в их образе мыслей»[4]. Праўда, і пазней вілейцаў гналі да споведзі пры дапамозе салдат і паліцыі. Відавочцы абураліся наконт «общего насилия противу униатов, тогда как все прочие вероисповедания под покровом Державы Всеавгустейшего нашего монарха наслаждаются безопасностью и спокойствием»[5].

Фармальна пераведзеныя ў пануючую веру, пазбаўленыя сваёй царквы, перададзенай у праваслаўнае ведамства, вілейскія экс-уніяты знайшлі спачуванне сярод сялян і духавенства суседніх прыходаў, дзе сачылі за падзеямі ў Вілейцы: Куранецкага, Вязынскага, Касуцкага, Нароцкага, Мыскага. 11 чэрвеня 1835 г. іх святары правялі ў Куранцы сход і на ім вырашылі ўзяць на сябе аказанне рэлігійных паслуг вілейцам, якія не па сваёй волі былі далучаны да чужой і ад таго яшчэ больш нямілай ім веры[6]. Аднак іх дзеянні былі кваліфікаваны ўладамі як злачынства. Усе святары паплаціліся за гэта сваімі пасадамі і былі выдалены з прыходаў[7].

---

[1] РДГА. – Ф. 797. – Воп. 6. – Спр. 22974. – Арк. 1–1 адв., 7.
[2] Тамсама. – Арк. 11 адв.
[3] Тамсама. – Арк. 9.
[4] Тамсама. – Арк. 29 адв.
[5] Тамсама. – Арк. 11 адв.
[6] ДГАЛ. – Ф. 605. – Воп. 1. – Спр. 2315. – Арк. 16, 25, 35, 39 адв., 42.
[7] Тамсама. – Арк. 9, 45.

Гарадок: з каламі за веру. 9 студзеня 1836 г. сабралі разам сялян з вёсак Гарадок, Гразь, Драздоўка, Каскова і Клюкіна Мсціслаўскага павета Магілёўскай губерні. Прыбылі місіянеры, чыноўнік з Мсціслаўля і начальнік IV акругі корпуса жандараў падпалкоўнік Крыгельскі. На іх прапанову прыняць праваслаўе згадзіліся 412 чалавек. Праз 10 дзён місіянеры зноў прыбылі ў Гарадок, каб асвяціць царкву. Але група сялян, 21 чалавек, з каламі ў руках запатрабавала пакінуць іх царкву ў спакоі, не пусцілі туды аднавяскоўцаў, якія змянілі веру, адганяючы іх каламі. Пабілі царкоўнага старасту, якога абвінавацілі ў здрадзе. Ушчуванні духавенства і пагрозы грамадзянскага начальства не падзейнічалі, і тыя вымушаны былі пакінуць узбунтаваную вёску[1].

За аднаўленне спакою ў Гарадкоўскім прыходзе ўзяўся Магілёўскі губернатар. Каб папярэдзіць новыя хваляванні, туды ўвялі вайсковую каманду[2]. Уніяцкага святара Сабалеўскага, які штодня склікаў сялян, уніятаў і праваслаўных, для ўнушэння ім шкодных парад, запёрлі ў камору пад ахову. Але новую камісію, якая 26 студзеня з'явілася ў Гарадок, сустрэў натоўп сялян, узброеных каламі. Пачалася сутычка. «Разъяренная толпа мужиков, – рапартаваў вышэйшаму начальству падпалкоўнік Крыгельскі аб стратах сваёй каманды, – била кольями часовых и чем попало, избили унтер-офицера, двух рядовых, изломали несколько штыков»[3]. Усіх удзельнікаў хваляванняў арыштавалі. Тых, хто двойчы, 19 і 26 студзеня, нападаў на царкву, аддалі пад суд. З Гарадка выдалілі святара Сабалеўскага. За ўладальнікам маёнтка быў устаноўлены паліцэйскі нагляд. Некалькі сялян, пераведзеных у праваслаўе, 28 студзеня напісалі просьбу, каб іх пакінулі ва ўніяцкай веры. Але рэпрэсіі зламалі вяскоўцаў. Каб пазбегнуць пакарання, 51 чалавек папрасіў прыняць іх у праваслаўе, што і было зроблена. Праўда, шчырасць іх жадання слушна ставілася пад сумнеў, хоць сяляне і пераконвалі, што пераходзяць «не из страха, но по велению своих сердец»[4].

Падобныя справы даюць падставу сцвярджаць, што распаўсюджванне пануючай веры з дапамогай паліцыі і салдат не дадавала ёй аўтарытэту і вяло да ўпартага супраціўлення ўніятаў. Важнае значэнне ў такіх выпадках мелі аўтарытэт і пазіцыя прыходскага святара. Тых з іх, якія не падпарадкоўваліся ўказу кансісторыі аб перадачы царквы ў праваслаўнае ведамства, нейтралізоўвалі выдаленнем з прыхода. А былыя ўніяцкія вернікі працягвалі бараніць сваю веру пазбяганнем навязанай яму праваслаўнай абраднасці.

Шляхта на абароне уніі. Унія, як пісаў у канцы XIX ст. адзін з прыхільнікаў «воссоединения», «в своей предсмертной агонии <...> нашла себе горячих защитников в среде интеллигенции»[5]. На яе абарону выступіла шляхта –

---

[1] РДГА. – Ф. 797. – Воп. 6. – Спр. 23016. – Арк. 3–5 адв.

[2] Тамсама. – Арк. 7, 19 адв.

[3] Тамсама. – Арк. 20.

[4] Тамсама. – Арк. 21, 28 адв., 33.

[5] Фотинский О. Иоанн Красовский – униатский архиепископ Полоцкий и Луцкий. – Почаев, 1894. – С. 2.

людзі адукаваныя, сацыяльна актыўныя, найбольш апазіцыйнае тады саслоўе, доля якой сярод уніяцкага насельніцтва ўсходу Беларусі была большай, чым на захадзе. Гэтым фактарам можна растлумачыць большую моц і маштабнасць антыўз'яднаўчага руху ў Беларускай епархіі як па колькасці барацьбітоў, так і па ўдзеле ў ім людзей таленавітых і ўплывовых[1]. Яны, як правіла, тайна стымулявалі і падтрымлівалі сялян, гараджан і духавенства ў іх супраціве палітыцы дэўнізацыі; фарміраваннем адпаведнай грамадскай думкі, рассейваннем чутак, бясплатнай раздачай хлеба і рознымі льготамі ўмацоўвалі іх у сваёй веры. Удзелам «вераадступнікаў» і «хрыстапрадаўцаў» былі насмешкі, папрокі, праклёны, пагрозы, эканамічныя санкцыі, а бывала, і фізічнае пакаранне. Прыклад з буйнай шляхты брала дробнапамесная[2].

У 1833 г. шляхціч Тамашэўскі такім чынам высмеяў святара з Ліёзнаў, які хваліўся, што лёгка схіліў да перамены веры дзесяць сялян: «Попытались бы Папу Римского уговорить и других, поумнее мужиков <...>; а обращать чарками вина мужиков – это в самом деле вещь немудреная и очень нетрудная»[3]. У Барысаўскім павеце, нягледзячы на поспехі ў распаўсюджванні праваслаўя (у 1834 г. да яго далучылі каля 6 тыс. чалавек), адбываліся «весьма неприятные случаи, ясно доказывающие сопротивление ксендзов, помещиков, арендаторов и других из лиц римско-католического вероисповедания»[4]. Пра здарэнне ў чэрвені 1834 г. у в. Сяльцы Барысаўскага павета Мінскай губерні былі праінфармаваны імператар, міністр юстыцыі, шэф жандараў. Падчас літургіі мясцовыя шляхцічы зайшлі ў праваслаўную царкву і пачалі насміхацца з новаправаслаўных, а потым зачынілі іх у храме. Тыя доўгі час не маглі выйсці, пакуль ім не адкрыў дзверы выпадковы падарожны. Імператарскі ўказ з гэтай нагоды абавязваў губернатараў не пакідаць без пакарання ніводнага антыправаслаўнага выпаду[5].

Група інтэлігенцыі г. Лепеля (Віцебская губерня) ратавала унію сваімі спосабамі, ствараючы негатыўную грамадскую думку вакол яе ліквідатараў. Радыкальнасцю вылучаўся сакратар павятовага суда тытулярны саветнік Плісоўскі. Ён заклікаў духавенства ўдзельнічаць у хваляваннях далучаных сялян, абяцаючы за гэта падзяку шляхты; знеслаўляў адступнікаў і пагражаў ім карай божай і людской[6]. У жніўні 1834 г. пры актыўным садзеянні мясцовага гараднічага жыхароў Лепеля далучылі да праваслаўя. Праз два дні, у ноч з 24 на 25 жніўня, па горадзе былі раскіданы ўлёткі з заклікам да насельніцтва захоўваць вернасць уніі і з пагрозай шыбеніцай мясцовым «уз'яднальнікам». Пачалося следства. У напісанні і распаўсюджванні ўлётак былі западозраны

[1] Киприанович Г. Я. Жизнь Иосифа Семашки, митрополита литовского и виленского и воссоединение западно-русских униатов с православною церковию в 1839 г. – Вильна, 1893. – С. 126.

[2] НГАБ. – Ф. 1297. – Воп. 1. – Спр. 9196. – Арк. 3–5.

[3] Тамсама. – Спр. 6768. – Арк. 1 адв.

[4] Тамсама. – Спр. 7766. – Арк. 1 адв. – 2.

[5] Тамсама. – Арк. 1–6.

[6] Тамсама. – Спр. 7814. – Арк. 15, 17 адв., 332, 340–341 адв., 352, 380.

шляхцічы Мікалай і Восіп Сіпкаў, Людвіг Барцэвіч, за якімі быў устаноўлены сакрэтны паліцэйскі нагляд[1].

Супраціў «уз'яднанню» меў характар стыхійных лакальных раздробленых выступленняў, якія ўспыхвалі то тут, то там і гэтак жа паасобку гасіліся мясцовымі ўладамі. Тыя хваляванні не зліліся ў адзін суцэльны кіруемы рух – толькі ў такім выпадку ён мог мець нейкі поспех. Аднак зусім рэальнай была магчымасць арганізаванага супраціву, узначаленага шляхтай. У 1834–1838 гг. неаднаразова прадпрымаліся спробы каардынацыі антыўз'яднаўчага руху ў межах асобных паветаў, губерняў, нават усёй тэрыторыі Беларусі і былога Вялікага Княства Літоўскага.

Першая спроба аб'яднання антыўз'яднаўчага руху зыходзіла ад шляхты Віцебскай губерні. У снежні 1834 г. шляхта Віцебскай губерні, абураная дзеяннямі Полацкага праваслаўнага епіскапа Смарагда, на сваім сходзе вырашыла звярнуцца са скаргай на яго да імператара. Калі іх скарга лягла на стол міністра ўнутраных спраў, Смарагду давялося апраўдвацца і самому станавіцца ў позу абвінаваўцы. Ён скардзіўся на супраціўленне пераводу ўніятаў з боку віцебскага дваранства, памешчыкаў, арандатараў, адміністратараў маёнткаў. Сцвярджаў, што падтрымка судоў і паліцыі абнадзейвала іх на поспех у гэтай справе.

Акт Віцебскага дваранскага сходу ў выглядзе «всеподданейшей просьбы на принуждение униатов обращаться к греко-российской церкви», як вынікае са спраў Трэцяга аддзялення імператарскай канцылярыі, быў паўсюдна распаўсюджаны ў простым народзе[2]. Акт гэты разам з пералікам шматлікіх фактаў жорсткіх пакаранняў за адмову ад перамены веры складаўся з 12 пунктаў-абвінавачванняў на адрас Смарагда. Так, сцвярджалася, што сялян схілялі да перамены веры абяцаннем асаблівых даброт, аблягчэннем павіннасцей, нават надзеяй на вызваленне ад прыгону. Для лягчэйшага схілення сялян, адзначалася ў акце, ужываліся гарачыя напоі. Калі вернікі не згаджаліся, іх чакалі арышты, калодкі, жорсткае збіццё.

Як гаварылася далей у скарзе віцебскай шляхты, прымусіўшы страхам і спакусай прыняць праваслаўе некалькіх сялян з вёскі (маёнтка, прыхода), і астатніх жыхароў запісвалі ў лік новадалучаных, а царкву неадкладна пераасвячалі ў праваслаўе. Нягледзячы на рашучую адмову некаторых вернікаў памяняць веру, іх залічвалі як новадалучаных, а начальству даносілі, што далучэнне адбылося па волі саміх жыхароў. Былі прыняты меры, каб скаргі на гэткі ўціск сумлення не даходзілі да ведама ўрада. Іх сачыніцеляў падвяргалі пераследу. Пераадолеўшы ўсе перашкоды, сяляне звярталіся да мясцовага духоўнага і грамадзянскага начальства з просьбай абараніць іх ад прымусу. За гэта іх мардавалі пагрозамі, следствам і нават турэмным зняволеннем. Гэтыя злоўжыванні вымушалі часам памешчыкаў заступацца за сваіх сялян, аднак іх просьбы амаль заўсёды заставаліся без сатысфакцыі. Саміх жа дваран

[1] НГАБ. – Ф. 1297. – Воп. 1. – Спр. 7814. – Арк. 17 адв., 380.

[2] ДАРФ – Ф. 109. – IV экспедыцыя. 1835 год. – Спр. 83. – Арк. 3–17.

кожны раз імкнуліся ўблытаць у несправядліва выдуманыя справы аб стварэнні нібыта перашкод распаўсюджванню пануючай веры[1].

Час пацвердзіў слушнасць абвінавачванняў на адрас Смарагда, выказаных шляхтай Віцебшчыны. У 1862 г. гісторыку М. Каяловічу даручылі выканаць імператарскі заказ – скласці гістарычную запіску аб уз'яднанні ўніятаў. У сваім плане запіскі ён прызнаваў, што неразважная паспешнасць епіскапаў Смарагда ў Полацку і Яўгенія ў Мінску мела «дурные последствия». Іх распараджэнні былі «неуместными, даже вредными во многих отношениях»[2].

Рашучым ідэйным праціўнікам царскай палітыкі добраўпарадкаванасці Беларусі як «страны издревле русской» быў Полацкі павятовы прадвадзіцель дваранства Людвік Беліковіч. Ён, як вынікае з даклада Беларускага генерал-губернатара на імя шэфа жандараў, пахіснуў гатоўнасць тысяч жыхароў Беларусі кінуць унію, рассейваючы па Беларусі і іншых заходніх губернях паміж дваранствам і людзьмі іншых саслоўяў розныя недарэчныя гаворкі. Па загадзе Мікалая I за антыўз'яднаўчай дзейнасцю Л. Беліковіча з вясны 1835 г. сачылі пільным жандарскім вокам з Пецярбурга. Уплыў і абсяг сваіх дзеянняў, як даносілі жандарскія агенты, ён распаўсюдзіў на Вільню і Мінск, куды ў 1835 г. неаднаразова ездзіў. «Там он занимался, – зафіксавана ў справах корпуса жандараў, – распространением многих вредных в политическом отношении мыслей, <...> возбуждая к негодованию против правительства и как бы к возмущению». Далей адзначалася, што ён не абмяжоўваўся дзеяннем у Беларусі і Літве, але намагаўся і ў замежных землях узбудзіць непрыязнь да Расіі, дзеля чаго пасылаў за мяжу розныя артыкулы для друку ў газетах[3].

Каб адхіліць уніятаў ад далучэння, Беліковіч разаслаў і ў іншыя губерні асобнікі складзенага на дваранскіх выбарах у Віцебску ў снежні 1834 г. акта пратэсту супраць дзеянняў Смарагда. Шмат садзейнічаў яму ў распаўсюджванні па Мінскай губерні гэтага пратэсту прадвадзіцель дваранства гэтай губерні Оштарп[4]. Меў Беліковіч уплывовых аднадумцаў і ў Вільні. Імі былі: граф Канстанцін Тышкевіч, барон Корф, Ромер, Шумскі – саўдзельнікі шкодных у палітычных адносінах нарад. Вялікім праціўнікам палітыкі далучэння ўніятаў і наогул царскай палітыкі ў Беларусі быў буйны памешчык Мінскай губерні Канстанцін Тышкевіч, з якім Беліковіч сустракаўся ў Вільні[5].

Быў абвінавачаны па ўніяцкіх справах і памешчык Себежскага павета Віцебскай губерні Віктар Ульяноўскі. Полацкі праваслаўны епіскап Ісідор лічыў яго галоўным віноўнікам ва ўпартасці сялян маёнтка Далосце супраць прынятага імі праваслаўя. У 1836 г. гэтыя сяляне, 121 чалавек, запрацівіліся перадачы іх царквы ў праваслаўнае ведамства, ды так, што для іх уціхамірвання давялося ўжыць ваенную сілу. Ульяноўскага выслалі на пасяленне ў Смаленскую губерню. Дазвол на вяртанне далі толькі пасля ліквідацыі ўні-

[1] ДАРФ. – Ф. 109. – IV экспедыцыя. 1835 год. – Спр. 83. – Арк. 19–29.

[2] РДГА. – Ф. 1282. – Воп. 2. – Спр. 2022. – Арк. 31.

[3] ДАРФ. – Ф. 109. – IV экспедыцыя. 1835 год. – Спр. 254. – Арк. 1–1 адв.

[4] Тамсама. – Арк. 5–5 адв., 12–13.

[5] Тамсама. – Арк. 2 адв. – 3.

яцкай царквы[1]. Гэтак жа «за противление в делах нашей веры» дэпартавалі ў Смаленскую губерню памешчыка Віцебскай губерні Корсака[2]. 18 лютага 1835 г. уніяцкая шляхта і сяляне Пустынскага прыхода (Мсціслаўскі павет) звярнуліся да мітрапаліта Булгака з пратэстам супраць змены абрадаў, нібы яны былі ўстаноўлены не абгрунтавана і неадказна[3].

Сярод прычын, паводле якіх далучэнне ўніятаў у Магілёўскай губерні не мела чаканага поспеху[4], мясцовыя ўлады ўбачылі сабатаж урадавай палітыкі мясцовай шляхтай, якая ішла на ўсялякія хітрыкі. Яна прадстаўляла ўніяцкім святарам розныя выгоды і дапамогі (забяспечвала сенакосамі, дровамі і іншымі жыццёвымі патрэбамі), і тыя не згаджаліся прыняць праваслаўе ўжо з-за боязі згубіць свае месцы і выгоды, якімі карысталіся. Праваслаўным жа святарам шляхта не аказвала ніякай дапамогі, што не давала ім магчымасці выконваць свае святарскія абавязкі з падобнай бескарыснасцю. З-за гэтага, тыя, хто памяняў унію на праваслаўе, зведвалі вялікія нязручнасці[5]. Моцны ўплыў на грамадскія настроі ў губерні аказала пазбаўленне ў 1836 г. сваіх пасад начальнікаў у справе далучэння асабліва старанных[6] (Беларускага генерал-губернатара М. Хаванскага, Віцебскага губернатара М. Шрэдэра, Полацкага праваслаўнага епіскапа Смарагда). Гэты факт зрабіў уражанне не толькі на сялян, але і на самых «благонадежных помещиков». Секвестрам маёнткаў, судамі, перасяленнямі ўраду ўдалося супакоіць бунтуючую шляхту.

Абарона ўніятамі сваіх сакральных рэліквій. Як ужо адзначалася, з 1834 г. пачалося рэфармаванне ўніяцкай царквы ў духу яе збліжэння з рускай праваслаўнай царквой – увядзенне маскоўскіх богаслужэбных кніг, аднаўленне ўсходняга абраду, усталяванне іканастасаў і знішчэнне ўніяцкай атрыбутыкі. Гэта павінна было аблегчыць будучае зліццё канфесій. Рэакцыя ўніятаў на змены ў многім вызначалася пазіцыяй святара. Людзі слухаліся яго, калі ён свядома і добраахвотна прымаў праваслаўе і пераконваў сваю паству ў неабходнасці змен у храме, у форме і змесце набажэнства, пры ўмове, што не былі з ім у канфліктных адносінах. Але прыхаджане апазіцыйна настроенага святара бурна рэагавалі на ўсялякія спробы злому традыцый.

У абарону ўніяцкай кнігі. Уніяцкая кніга карысталася павагай у духавенства і вернікаў. Таму ўвядзенне новых служэбнікаў, змест якіх разыходзіўся з традыцыйным, збянтэжыла духавенства і народ, устрывожыла наконт мэт рэформы. Між іншым, нават у імператарскім акружэнні з трывогай ставіліся да замены ўніяцкіх кніг. Так, міністр унутраных спраў Д. Блудаў асцерагаўся, што супраціў можа выйсці з-пад кантролю урада[7]. Але І. Сямашка даказаў яму неабходнасць такога кроку і ўзяў на сябе адказнасць.

---

[1] РДГА. – Ф. 797. – Воп. 7. – Спр. 23363. – Арк. 10, 18, 37, 40.

[2] Тамсама. – Арк. 28.

[3] НГАБ. – Ф. 1297. – Воп. 1. – Спр. 7815. – Арк. 109–109 адв.

[4] ДАРФ. – Ф. 109. – І экспедыцыя. 1837 год. – Спр. 86. – Арк. 3–8 адв.

[5] Тамсама. – Арк. 1 адв. – 2.

[6] Тамсама. – Арк. 4 адв.

[7] Киприанович Г. Я. Жизнь Иосифа Семашки, митрополита литовского и виленского и воссоединение западно-русских униатов с православною церковию в 1839 г. – С. 79.

Першы прыклад непрыняцця служэбніка Маскоўскай сінадальнай друкарні даў святар з Любчы Адам Плаўскі. Ураджэнец Брэстчыны, магістр багаслоўя, выпускнік Галоўнай семінарыі пры Віленскім універсітэце, дзе вучыўся разам з Восіпам Каяловічам (бацькам гісторыка М. Каяловіча) і Іосіфам Сямашкам, А. Плаўскі разам з В. Каяловічам занялі прынцыпова адрозную ад І. Сямашкі пазіцыю адносна лёсу ўніяцкай царквы, сталі на абарону яе сакральных каштоўнасцей.

У верасні 1834 г. прыходскі святар А. Плаўскі і епіскап І. Сямашка сустрэліся ў Навагрудку, куды з'ехаліся 57 мясцовых святароў. Ад іх імя Навагрудскі благачынны Ян Гамаліцкі прадставіў епіскапу ініцыяванае А. Плаўскім пісьмовае прашэнне – вызваліць іх ад ужывання ў набажэнстве гэтага служэбніка. У прашэнні падкрэслівалася, што абрады, прылады і начынне ўніяцкай царквы, неабходнае для літургіі, устаноўлены Брэсцкім і Замойскім саборамі, зыходзячы больш з нацыянальных звычаяў, а не са старых абрадаў царградскіх. І яны, святары, пад прысягай абавязаліся гэтыя абрады захоўваць. Зварот да епіскапа завяршаўся словамі: «Гэтыя пажаданні, аб'яўленыя аднагалосна, падпісаны кожным уласнай рукой»[1].

За гэта І. Сямашка зрабіў строгую вымову благачыннаму. Прыгразіў, што вышле яго ў манастыр і пазбавіць прыхода, калі той праз тры дні не прадставіць пісьмовага адрачэння ўсіх святароў ад свайго прашэння і не выдасць завадатараў. Пад моцным ціскам імёны завадатараў былі раскрыты і святары падпісаліся пад патрабаванай ад іх паперай[2]. Тых, хто адмовіўся адклікаць свой подпіс, на год саслалі ў манастыр «на пакуту»[3].

У манастырскім заключэнні А. Плаўскі напісаў трактат у абарону уніі і ўніяцкай кнігі. Перакладзены на розныя мовы, гэты твор неаднаразова перавыдаваўся на працягу XIX ст. за мяжой[4]. Яго аўтара, у адносінах да якога, як палічыў іерарх, патрэбны «более действительныя средства обуздания и исправления», адхілілі ад Любчанскага прыхода і разам з сям'ёй пад канвоем паліцыі адправілі дзячком у Магілёўскую губерню «на бедный приход», а пазней выслалі ў Смаленскую губерню[5].

Пасля Навагрудка, дзе прагучаў першы моцны пратэст супраць рэформы[6], хваляванні святароў супраць увядзення кніг маскоўскага друку пракаціліся па ўсёй Беларусі. Свае сакральныя каштоўнасці яны баранілі з дапамогай групавых і аднаасобных просьбаў-петыцый на адрас вышэйшых улад. У канцы 1835 г. себежскае (17 чалавек), лепельскае (18 чалавек), чашніцкае, бешанко-

[1] Цыт. па: Лаўрэш Л. Л. Жыццё святара Адама Плаўскага // Актуальныя праблемы гістарычнай навукі і адукацыі. – Гродна, 2014. – С. 57–59.

[2] Киприанович Г. Я. Жизнь Иосифа Семашки, митрополита литовского и виленского и воссоединение западно-русских униатов с православною церковию в 1839 г. – С. 82.

[3] НГАБ. – Ф. 1297. – Воп. 1. – Спр. 7815. – Арк. 117.

[4] Киприанович Г. Я. Жизнь Иосифа Семашки, митрополита литовского и виленского и воссоединение западно-русских униатов с православною церковию в 1839 г. – С. 96.

[5] Записки Иосифа Митрополита Литовского. – Т. 3. – С. 166–167, 583.

[6] НГАБ. – Ф. 1297. – Воп. 1. – Спр. 7815. – Арк. 117; Lencyk W. The Eastern Catholic Church and Czar Nicholas I. – P. 62, 65–66.

віцкае і дрысенскае духавенства адмовілася прыняць прысланыя кнігі і заявіла пісьмовыя пратэсты. Святары Докшыцка-Барысаўскага дэканата на сходзе ў Докшыцах у кастрычніку 1835 г. заявілі аб сваёй адмове прыняць служэбнікі маскоўскага друку[1]. Шмат якія прыходскія святары, як пісаў у красавіку 1836 г. Аршанскі епіскап Васілій, тады «дерзновенно входили с нелепыми объявлениями в Белорусскую консисторию противу сих служебников»[2]. Салідарнасць са святарамі праяўляла чыноўніцтва мясцовага паходжання.

Свабоды сваёй веры і захавання яе адрознення ад праваслаўя патрабавалі ў імператара 40 святароў Клецка. З петыцыяй на царскае імя звярнуліся 10 ліпеня 1835 г. святары і вернікі з Любавіч. Яны прасілі даць рэлігійную свабоду і не ідэнтыфікаваць іх з расіянамі. Гэту петыцыю падпісалі 120 чалавек[3]. У 1835 г. была паслана петыцыя з Ушач. Вяскоўцы заявілі прыбыўшай камісіі, што яны не хочуць іншай веры, акрамя сваёй, і захаваюць яе, нават калі ў іх забяруць святароў. Ніяк не хацелі развітвацца, хоць на двары ўжо стаяла лета 1837 г., са старымі служэбнікамі многія святары Вілейскага дэканата[4]. Аляксандр Забела са Свіслачы (Ваўкавыскі дэканат) толькі пасля 12-дзённай эпітыміі ў Жыровічах, згадзіўся служыць па служэбніку маскоўскага друку[5].

У такіх умовах Міністэрства ўнутраных спраў запатрабавала пакласці канец беспарадкам, калі «нет возможности искоренить сие злоупотребление без решительного отобрания из униатских церквей старых книг». Уніяцкія служэбнікі канфіскоўвалі і звазілі ў Полацк і Жыровічы[6]. Але ў час чарговай рэвізіі Полацкі архіепіскап В. Лужынскі не знайшоў ні ў адной з 16 наведаных ім цэркваў маскоўскіх служэбнікаў і пераканаўся, што ўсе святары так і не развітваліся са старадрукамі, а новыя – байкаціравалі. Каб прымусіць духавенства падпарадкавацца, В. Лужынскі асабіста праводзіў рэвізію цэркваў і, знаходзячы непарадкі ў дакументах, фінансавых справаздачах, кнігазборах, пагражаў святару адлучэннем ад прыхода, а то і судом кансісторыі. Ён унушаў, што выкарыстанне старых кніг робіцца злачынствам[7].

Але супрацьстаянне працягвалася. У чэрвені 1838 г. у в. Сожыцы Сенненскага павета Магілёўскай губерні адбыліся моцныя хваляванні сялян з-за знявагі ўніяцкай кнігі. Уніяцкі благачынны Васютовіч, выконваючы волю начальства аб замене служэбнікаў, у прысутнасці прыхаджан выразаў з кнігі 48 лістоў, «змест якіх не адпавядаў духу ўсходняй царквы». Гэта выклікала гоман і засмучэнне ў народзе. Назаўтра група сялян, сабраўшыся ў храме, завязалі званы, каб тыя не склікалі сялян на набажэнства, зачынілі царкву

[1] НГАБ. – Ф. 1416. – Воп. 2. – Спр. 7900. – Арк. 15 адв., 28 адв. – 33; Ф. 3245. – Воп. 2. – Спр. 468. – Арк. 15 адв., 28 адв., 33–34.

[2] РДГА. – Ф. 797. – Воп. 6. – Спр. 23015. – Арк. 21 адв.

[3] Lencyk W. The Eastern Catholic Church and Czar Nicholas I. – P. 71.

[4] ДГАЛ. – Ф. 605. – Воп. 1. – Спр. 2147. – Арк. 244.

[5] Тамсама. – Арк. 117.

[6] НГАБ. – Ф. 1297. – Воп. 1. – Спр. 7815. – Арк. 137–137 адв., 147–149, 163 адв., 167–168 адв., 199 адв., 202 адв. – 203, 212 адв., 222.

[7] Записки Василия Лужинского, архиепископа полоцкого. – С. 109, 111, 118, 120, 122–123, 125–126, 147.

і забралі ад яе ключы. Пяць дзён, з 19 па 24 чэрвеня, духавенства дарэмна пераконвала сялян адкрыць храм і выслухаць абедню. У адказ яны з грубасцю і нейкай упэўненасцю ў сапраўднасці сваёй справы адмовілі[1]. 5 ліпеня, калі ў Сожыцы прыбыў земскі спраўнік Кругоўскі, ахоўваць царкву збегліся больш за 300 чалавек. Толькі пасля таго, як стражнік запалохаў непазбежным пакараннем, сяляне перадалі яму ключы ад царквы, два старыя служэбнікі, а таксама петыцыю за 167 подпісамі з просьбай, каб літургію служылі паранейшаму і каб вярнулі ім вырваныя лісты[2]. Складальнікі петыцыі патрабавалі суда над благачынным, а сабе святара, якому яны давяраюць.

Сорак дзён працягвалася супрацьстаянне. Сожыцкія сяляне склалі адозву да мясцовага духавенства з заклікам не здраджваць уніяцкай веры і Папу Рымскаму. Адозву чыталі па цэрквах, вымусілі свайго святара В. Квяткоўскага прынесці прысягу на вернасць уніі[3]. Мясцовыя ўлады запрасілі санкцыі Пецярбурга на расправу з сожыцкімі бунтаўшчыкамі[4]. З'яўленне ў вёсцы паліцыі зрабіла сялян больш згаворлівымі. Вынік быў звычайны: сожыцкіх складальнікаў петыцыі аддалі пад суд[5]. Гэты інцыдэнт у невялікай беларускай вёсцы выклікаў пярэпалах у Віцебску, Вільні, Пецярбургу – там баяліся, што дадзены прыклад знойдзе сабе многіх пераймальнікаў. Мясцовыя ўлады намагаліся пагасіць канфлікт, інакш, як паведамляў падпалкоўнік корпуса жандараў Куцынскі, памешчыкі могуць страціць многіх сялян праз ссылку[6].

У 1838 г. 111 святароў Беларускай епархіі звярнуліся з прашэннем да цара аб захаванні уніі і ўладкаванні друкарняў для выдання ўніяцкіх набажэнскіх кніг. Яны прапаноўвалі самі выдаткаваць грошы на гэтыя патрэбы[7]. Але нават шлях лаяльных просьбаў на карысць уніі быў не прымальны для царызму. Улады тлумачылі такога роду заявы і пратэсты нечымі «інтрыгамі», шукалі зачыншчыкаў. Падпісантаў прымушалі замаўчаць высылкай, дэпартацыяй, зняволеннем. Пад цяжарам рэпрэсій святары і прыхаджане адзін за адным пачыналі здавацца і выяўляць сваю пакорнасць уладам. Пісьмовыя пратэсты поспеху не прынеслі.

Пратэсты супраць змены інтэр'ера храмаў. У 1835 г. Полацкі епіскап паведамляў Беларускаму генерал-губернатару аб грэбаванні ўсходняй абраднасцю віцебскага духавенства, невыкананні пастановы магілёўскім святарствам[8]; Віленскаму генерал-губернатару – аб перашкодах з боку духавенства Мінскай губерні[9].

---

[1] РДГА. – Ф. 797. – Воп. 7. – Спр. 23410. – Арк. 2–2 адв.

[2] Тамсама. – Арк. 2 адв. – 3.

[3] НГАБ. – Ф. 1297. – Воп. 1. – Спр. 10700. – Арк. 2 адв. – 4, 12 адв., 49–50, 55.

[4] ДАРФ. – Ф. 109. – IV экспедыцыя. 1838 год. – Спр. 165. – Арк. 7.

[5] РДГА. – Ф. 797. – Воп. 7. – Спр. 23410. – Арк. 18.

[6] ДАРФ. – Ф. 109. – IV экспедыцыя. 1838 год. – Спр. 165. – Арк. 1–7.

[7] Шавельский Г. Последнее возсоединение с православною церковию униатов Белорусской епархии (1833–1839 гг.). – С. 285.

[8] НГАБ. – Ф. 1297. – Воп. 1. – Спр. 7815. – Арк. 95, 96 адв. – 99.

[9] Тамсама. – Спр. 370. – Арк. 39.

Востра адрэагаваў на змены і клір Літоўскай епархіі. Рэзка выступіў супраць рэформы настаяцель Віленскага базыльянскага манастыра, буйнейшага ўніяцкага цэнтра краю, іераманах В. Басяцкі, за што трапіў у лік нядобранадзейных[1]. Святар Любішчыцкай царквы (Слонімскі павет), нягледзячы на прымус, пад рознымі зачэпкамі адмаўляўся пераабсталёўваць сваю царкву і будаваць іканастас. Адукаваны, «фанатически преданный своему обряду <...> и любимый чернью» астрынскі святар В. Жэромскі смела працівіўся епіскапу, пры ўсіх яго пагрозах, што датычыла новага ўладкавання царквы. А гэтая «чэрнь» – прыхаджане Ракавіч і Астрына (Лідскі павет), дзе духавенства было больш адукаванае, моцна гневалася з нагоды любых перамен у храме[2]. Калі вернікі словам і справай выказвалі сваё негатыўнае стаўленне да парушэння традыцыйнага царкоўнага інтэр'ера, то святары рабілі гэта, як правіла, больш асцярожна і абачліва, бо за непадпарадкаванне начальству іх пазбаўлялі прыхода. Так, святар Дзярэчынскай царквы Гродзенскага павета Павел Жалязоўскі на патрабаванне разбіць каменныя прастолы, прадаць званочкі, знішчыць лаўкі і цыборый адказаў: «Не я збудаваў – не мне і знішчаць»[3].

Увядзенне іканастасаў у Гродзенскай губерні зацягнулася з-за супраціву духавенства і насельніцтва, у сувязі з чым ад чыноўнікаў і паліцыі патрабавалі «особенной в оном заботливости»[4]. Мясцовым уладам прыйшлося аказаць націск на святароў, прыхаджан і ўладальнікаў. Спосабам злому непакорных святароў былі эпітымія ў Жыровічах, утрымліванне там у голадзе і холадзе, паніжэнне ў пасадзе, выдаленне з прыхода. Самых упартых высылалі ў расійскія губерні[5].

Восенню 1836 г. кіраўніцтва Літоўскай епархіі ўсур'ёз узялося за ўкараненне новых парадкаў, дзеля гэтага начальства заручылася адпаведным указам Мікалая I ад 26 верасня 1836 г. Цяпер пярэчыць і супраціўляцца было цяжэй – палітыка рэфармавання царкоўнага жыцця зыходзіла ад вышэйшай дзяржаўнай улады. Тым не менш не выконваў імператарскі ўказ святар Сцяпуржынскі з Маламажэйкава (Лідскі дэканат)[6]. Ухіляліся ад новых абрадаў і, адпаведна, ад пакоры вышэйшай уладзе 4 святары Ратненскага дэканата, некаторыя святары Гродзенскага дэканата[7]. Аляксандр Забела са Свіслачы (Ваўкавыскі дэканат) стаў больш згаворлівым толькі пасля 12-дзённай эпітыміі ў Жыровічах[8]. Святары Ізабелінскай, Свіслацкай, Дабравольскай, Ляўкоўскай, Ляўшоўскай, Яцвезскай, Мсцібоўскай і Зельчынскай цэркваў Ваўкавыскага павета адмаўляліся дэкарыраваць свае храмы праваслаўнымі абразамі, спасылаючыся

[1] РДГА. – Ф. 797. – Воп. 6. – Спр. 22996. – Арк. 15, 46.

[2] НГАБГ. – Ф. 1. – Воп. 27. – Спр. 695. – Арк. 5.

[3] ДГАЛ. – Ф. 605. – Воп. 1. – Спр. 2713. – Арк. 32.

[4] НГАБГ. – Ф. 1. – Воп. 1. – Спр. 1747. – Арк. 5–5 адв., 120–121; Воп. 21. – Спр. 605. – Арк. 11.

[5] Марозава С. Дэпартацыя як сродак вырашэння рэлігійных праблем (XVII–XIX ст.) // Дэпартацыя як сацыяльная праблема. – Брэст, 1997. – С. 10–12.

[6] ДГАЛ. – Ф. 605. – Воп. 1. – Спр. 2147. – Арк. 108.

[7] Тамсама. – Арк. 249.

[8] Тамсама. – Арк. 117.

на адсутнасць сродкаў і жывапісцаў[1]. «Самым вредным священником» аказаўся Антон Самовіч, які не прымаў ад памешчыкаў грошы на іканастас, выконваў богаслужэнні па-ранейшаму ды распаўсюджваў чуткі, што пераўладкаванне царквы – гэта выдумка губернатара.

У 1836 г. сяляне маёнтка Рэчыца (Пінскі павет), «не наставленные» сваім святаром наконт чаканых змен у храме, прысунулі да сцяны пастаўлены пасярэдзіне алтара сталец і падрыхтаваныя для іканастаса рамы. Як заўсёды ў такіх выпадках рабілася, на месца «надзвычайнага здарэння» прыбывалі чыноўнікі і ад імя губернатара даводзілі сялян да розуму. 238 з 600 вяскоўцаў пасля адпаведнай апрацоўкі губернатарскімі пасланцамі «выказалі жаданне» далучыцца да праваслаўя і ўжо не супраціўляліся пераўладкаванню іх царквы. Астатнія засталіся вернымі уніі і яе каштоўнасцям. Свой пратэст новаўвядзенню яны выказалі дзеяннем – разбурылі іканастас[2].

Шмат якія памешчыкі адмаўляліся выдзяляць сродкі на пераўладкаванне храмаў. У такіх выпадках на іх уздзейнічалі з дапамогай паліцыі[3], праз прадвадзіцеляў дваранства[4] або заводзілі судовыя справы. Напрыклад, памешчык Клаўдзій Мірскі адмовіўся пераабсталёўваць Узменскую ўніяцкую царкву (Дзісненскі павет), якая служыла яму хатняй капліцай. Ён не дазволіў знішчаць начынне, бо лічыў яго сваёй уласнасцю, не даў ключы самазваным новым гаспадарам, але вярнуў царкву ўніятам. Сваіх сялян ён пераконваў перайсці ў каталіцтва, што 272 чалавекі і зрабілі. На Мірскага завялі справу, якую прадставілі імператару. Выслаць у Вятку пад нагляд – такой была манаршая воля[5].

Яшчэ больш сурова абышліся з дваранінам Андрушкевічам, які 30 мая 1836 г. у царкве в. Гулі дэманстратыўна і своеасабліва выказаў пратэст супраць змены абрадаў. Яго аддалі пад суд, 9 месяцаў трымалі пад арыштам, спагналі ў казну грошы, якія пайшлі на разгляд яго справы, а самога пастанавілі аддаць у салдаты[6].

Уладкаванне іканастасаў сабатавала і само прыходскае ўніяцкае духавенства. Калі прайшоў год, прызначаны на ўладкаванне іканастасаў, ад пагроз на адрас святароў перайшлі да спраў: неслухаў падвяргалі духоўнаму суду[7]. Дзеля гэтага іх выклікалі, хоць з дапамогай паліцыі, у Жыровічы на расправу. Рэпрэсіі прымушалі іх раскаяцца і падпарадкавацца. Так, святар Рабунскай царквы, адбыўшы 17-дзённую эпітымію, іканастас усталяваў[8].

Незайздросным быў лёс пераасвячоных храмаў. У 1834 г. рэзка скарацілася наведванне сялянамі Голдаўскай царквы (Навагрудскі павет) пасля ўсталяван-

[1] НГАБГ. – Ф. 2. – Воп. 21. – Спр. 327. – Арк. 21–21 адв., 25–26 адв., 50 адв.
[2] РДГА. – Ф. 824. – Воп. 1. – Спр. 36. – Арк. 1, 2 адв., 5.
[3] Тамсама. – Ф. 797. – Воп. 7. – Спр. 23236. – Арк. 5, 22 адв., 25.
[4] ДГАЛ. – Ф. 634. – Воп. 1. – Спр. 47. – Арк. 386–387, 389.
[5] РДГА. – Ф. 797. – Воп. 7. – Спр. 23161. – Арк. 43–43 адв., 48–48 адв.
[6] ДГАЛ. – Ф. 634. – Воп. 1. – Спр. 47. – Арк. 233–233 адв.
[7] Тамсама. – Ф. 605. – Воп. 1. – Спр. 2482. – Арк. 9.
[8] Тамсама. – Арк. 62 адв.

ня ў ёй іканастаса – многія пайшлі ў суседні Баброўскі храм, дзе захаваўся ранейшы інтэр'ер[1]. Як пісаў у 1837 г. штаб-афіцэр Куцынскі з Магілёва, пераасвячэнне царквы ў праваслаўную для ўніяцкага насельніцтва было раўназначна яе страце – царкву адразу ж пераставалі наведваць. Непрыемная для іх перамена ў пастары рабіла яго зусім чужым – яны бачылі ў ім хатняга ворага[2]. У далейшым яны праяўлялі абыякавасць да лёсу царквы, а шляхціцы сабатавалі яе рамонт і ўладкаванне, нягледзячы на строгія ўказы, якія пагражалі за гэта высылкай у вялікарасійскія губерні. Таму ў другой палове XIX ст. новаправаслаўныя храмы ўражвалі беднасцю, убоствам, трухлявасцю, нібы дажывалі свой век.

Антыарганная кампанія як памылка «ўз'яднання». У 1829 г. было забаронена ўстанаўліваць у цэрквах арганы як неўласцівыя грэчаскаму абраду богаслужэння[3]. Антыарганная кампанія, якая распачалася ў 1833 г., выклікала вялікія нараканні ў свецкіх і духоўных колах Беларусі. Амаль усё духавенства Віцебскай губерні (мястэчак Юхновічы, Тадулін, Сероцін, Ушачы і інш.) не толькі не выкараняла гэты чужы Усходняй царкве звычай, але «нарочито» абзаводзілася новымі музычнымі інструментамі. Таму генерал-губернатар М. Хаванскі запатрабаваў ад Беларускай кансісторыі музыку ў храмах забараніць, а неслухаў пакараць[4].

Замест «теплых молитв всевышнему по случаю запечатания органа» ў 1835 г. Себежскім дэканам «неблагодарные» сяляне м. Юхновічы «произнесли великий ропот, вопль и сожаление». Яно і зразумела, арган быў устаноўлены іх стараннем і коштам, да яго музыкі яны прывыклі з маленства. Ад незадавальнення і тугі нечаканай перамены юхновіцкія сяляне нават «адарваліся» ад богаслужэння і перасталі наведваць царкву. Царква страціла свае даходы. Улічваючы такія настроі, святар П. Макавецкі самавольна распячатаў інструмент і вярнуў музыку ў храм, пераконваючы начальства, што са знішчэннем аргана царква застанецца глухой[5].

Пазбаўленне беларускіх уніятаў велічнай музыкі, сугучнай настрою набажэнства, стала адной з тых памылак «уз'яднання», якія схілілі частку насельніцтва да рыма-каталіцтва. Так, адышлі ад праваслаўя прыхаджане царквы м. Крывічы Вілейскага павета, «находя себе духовное утешение в величественном костеле с громкогласным органом»[6]. Музыка для православного беларуса, як пісаў пазней адзін з мясцовых праваслаўных дзеячаў, – «приятная особенность его стародавней веры, упраздненная помимо его воли и согласия»[7].

---

[1] НГАБГ. – Ф. 1. – Воп. 27. – Спр. 693. – Арк. 1.

[2] ДАРФ. – Ф. 109. – І экспедыцыя. 1859 г. – Спр. 264. – Арк. 2.

[3] ЦДГАУ – Ф. 201. – Воп. 4. – Спр. 2021.

[4] НГАБ. – Ф. 1297. – Воп. 1. – Спр. 7815. – Арк. 47–47 адв.

[5] РДГА. – Ф. 823. – Воп. 3. – Спр. 1563. – Арк. 2–6 адв.

[6] Извеков Н. Д. Исторический очерк состояния православной церкви в Литовской епархии за время с 1839–1889 г. – С. 381.

[7] Голос православного из литовско-белорусского края // Церковный вестник. – 1906. – № 35, 36, 39, 44, 47, 48.

Вонкавыя змены ў храме – з'яўленне іканастасаў, выдаленне арганаў, нязвыклыя рытуалы – балюча ўздзейнічалі на народ. На іх фоне больш істотныя змены, якія, аднак, не кідаліся ў вочы, – падпарадкаванне царквы Св. Сіноду і выхад з-пад папскай юрысдыкцыі, рашэнне Полацкага сабору – такога ўздзеяння не мелі.

Абарона ўніятамі сваіх сакральных каштоўнасцей (арганаў, кніг, скульптур, абрадаў і г. д.) абвяргае ўсталяваны ў навуцы і ўкаранёны ў грамадскую думку стэрэатып, што ўсе новаўвядзенні уніі, у тым ліку заходнехрысціянскага паходжання, з'яўляючыся прымусова навязанымі варожымі беларускаму народу вонкавымі і ўнутранымі сіламі, для яго чужародныя і непрымальныя. Тым больш недарэчнымі з'яўляюцца сцвярджэнні ліквідатараў уніі, што новыя элементы і вонкавыя атрыбуты культа сапсавалі, «нарушили благолепие» абраду і храма. У другой трэці XIX ст. новаправаслаўнае духавенства, нават з ліку начальніцкіх асоб, яўна выказвала шкадаванне аб харстве страчанай уніі[1]. Каштоўнасці, якія ўдалося зберагчы, працягвалі выкарыстоўвацца і шанавацца тайнымі прыхільнікамі ўніяцтва ў сярэдзіне – другой палове XIX ст. Таму змагацца з уніяцкімі рэліквіямі ўладам давялося некалькі дзесяцігоддзяў.

«Адмаўленцы». Арганізаваны ў 1837 г. збор падпісаў з духавенства аб згодзе далучыцца да праваслаўя, калі на тое будзе высачайшая воля, вёўся шляхам пагроз, шантажу, прымусу. Так, Лепельскі благачынны падманам вырваў у Івана Катырла з Хоціна такую распіску і адаслаў яе епіскапу В. Лужынскаму. Але праз некалькі дзён уладыка атрымаў ад хоцінскага святара «дерзкое заявление»: не лічыць распіску сапраўднай, «бо я ні пад якім відам працівіцца не магу сумленню майму і не пакіну веры па жыццё маё»[2].

Супраць «адмаўленцаў» даць подпіс адступніцтва пачаліся рэпрэсіі. Дзевяць святароў Палескага дэканата на чале з Фадзеем Плескацэвічам (Вялікарытская царква) і Іосіфам Паўловічам (Пажэжынская царква) у сакавіку 1838 г. падалі свайму дэкану пратэст супраць вымаганых з іх падпісак аб згодзе далучыцца да праваслаўя. «Сопротивление распоряжениям духовного начальства», – так ацанілі іх дэмарш у Літоўскай кансісторыі. Апазіцыйным святарам забаранілі свяшчэннадзейства і адправілі ў Жыровічы на эпітымію. Шмат было і іншых захадаў, каб прымусіць іх з'явіцца ў кансісторыю са «слёзным раскаяннем» і павіннай[3].

Манахі-базыльяне Лыскаўскага манастыра, што ў Ваўкавыскім павеце Гродзенскай губерні, адмовіліся змяніць абрады і кінуць унію. Яны тлумачылі вяскоўцам, што набліжаецца час выпрабаванняў, і заклікалі трымацца сваёй веры. Настаяцель пасля богаслужэння прынёс перад прыхаджанамі прысягу на вернасць уніі. У храме панаваў агульны настрой нібыта падрыхтоўкі да смерці. Некаторыя плакалі. Базыльяне прасілі І. Сямашку, калі ён прыехаў

[1] Миловидов А. Заслуги графа М. Н. Муравьева для православной церкви в Северо-Западном крае. – С. 42.

[2] НГАБ. – Ф. 1297. – Воп. 1. – Спр. 11262. – Арк. 2–4 адв.

[3] ДГАЛ. – Ф. 605. – Воп. 1. – Спр. 3444. – Арк. 5–5 адв.

у Лыскава, каб пакінуў іх у спакоі[1]. Калі перагаворы аб дачы падпісак закончыліся беспаспяхова, пачаліся здзекі. Манахаў трымалі ў хляве, мучылі голадам. Потым выслалі ў Тараканскі базыльянскі манастыр (Пружанскі павет), які «прымаў» на пакуту ўпартых уніяцкіх духоўных. Адзін з рэпрэсіраваных, святар Бараноўскі напісаў пра гэтыя пакуты і злоўжыванні цару і знайшоў спосаб перадаць яму сваю скаргу. Ад'ютант генерал-губернатара, якога прыслалі праверыць скаргу, даў вязням 6 месяцаў на прыняцце праваслаўя, прыгразіўшы, што не пашкадуе розгаў і сам знішчыць іх, бо цар ліквідаваў унію. Пасля гэтага пачаліся яшчэ большыя ганенні, катаванні[2].

Чатырнаццаць гадоў адпакутаваў манастырскім вязнем Рыгор Міцэвіч з Камянца – адзін з 593 святароў, якія адмовіліся даць пісьмовую згоду кінуць унію. Ён быў рэпрэсаваны за адмову прыняць сінадальны служэбнік[3].

У 1837 г. пасля адмовы прыняць новыя абрады і даць «подписку на православие», пачаліся шматгадовыя хаджэнні па пакутах настаяцеля базыльянскага Ануфрэйскага манастыра з-пад Віцебска Іллі Андрушкевіча. У лістападзе 1836 г. абвінавачаны ў «предосудительной» перапісцы базыльянскі настаяцель быў ізаляваны[4]. Яго апрацоўвалі, але так і не змаглі дамагчыся падпіскі 3 епіскапы: Васіль Лужынскі, Іосіф Сямашка і Антоній Зубко. Многія гады яго перасылалі з аднаго манастыра ў другі. У кожным яго прымалі нібы на жыхарства. Пераконвалі і, не атрымаўшы «подписки на православие», згодна з прадпісаннем І. Сямашкі, з тытулам «неблагонадежного» высылалі ў наступны манастыр[5]. За першыя 3 гады няволі яго прагналі праз 11 былых базыльянскіх кляштараў Беларусі і Украіны: Тадулін, Жыровічы, Быцень, Таракань, Любар і інш. Жыццёвымі спадарожнікамі нязломнага іераманаха сталі дарогі, холад, голад, абразы[6].

Збой у падпісной кампаніі атрымаўся ў жніўні 1838 г. у Літоўскай епархіі, дзе справа дэўнізацыі ішла, здавалася, больш гладка. Цэнтрам супраціву тут стала Беластоцкая вобласць. Калі Брэсцкі епіскап Антоній Зубко стаў збіраць тут подпісы, пайшлі масавыя адмовы. Амаль усе яны прыйшліся на Бельскае благачынне. Ідэйнымі натхняльнікамі адмовы сталі паважаныя і любімыя прыхаджанамі святары Фаустын Гаворскі з Чыжэва, Антон Панькоўскі з Новабярозава і протаіерэй Антоній Сасноўскі з Кляшчэль – чалавек высокаадукаваны, паважаны духавенствам, былы старшыня скасаванай Віленскай грэка-ўніяцкай кансісторыі. Адмовіліся даць падпіскі таксама Леў Казмянскі з Корніна, Іван Імшэнін з Вялікіх Грыневіч і іншыя[7].

Больш за тое, 15 святароў з Беласточчыны падалі імператару просьбу, каб іх не прымушалі да праваслаўя. Гэта была не звычайная скарга, а юрыдычнымі

[1] Руски уніаты под пановањем московским. – Львов, 1882. – С. 8–10.

[2] Akta męczeńskie unji // Rocznik Towarzystwa Historyczno-Literackiego w Paryżu. – Rok 1866. – Paryż, 1867. – S. 118; Руски уніаты под пановањем московским. – С. 14–15.

[3] Успаміны Рыгора Міцэвіча, пароха з Камянца, аб пераследзе ўнітаў // Ягелонская бібліятэка. Аддзел рукапісаў. – Спр. 4294. – 52 арк.

[4] РДГА. – Ф. 797. – Воп. 6. – Спр. 23039.

[5] Ягелонская бібліятэка. Аддзел рукапісаў. – Спр. 5916. – Сш. 2. – Арк. 137.

[6] Тамсама. – Сш. 3. – Арк. 19; Сш. 4. – Арк. 103.

[7] ДАРФ. – Ф. 109. – Сакрэтны аддзел. – Воп. 2. – Спр. 289. – Арк. 2.

нормамі абгрунтаванае абвінавачванне, патрабаванне спыніць уціск іх веры. Фактычна імператара заклікалі загадаць духоўнаму і грамадзянскаму начальству прытрымлівацца дзеючага заканадаўства, якое гарантавала свабоду веравызнання. У чаканні станоўчага адказу са сталіцы завадатары адмовіліся ад падпісак і ўзбунтавалі сялян прыходаў Чыжэў і Новабярозаў[1], так што для ўтаймавання хваляванняў у вёсках спатрэбіліся вайсковыя каманды[2].

За «неподчинение духовному начальству» ўсе «адмаўленцы» былі аддалены ад прыходаў. Але калі ў Чыжэў прыбыў для прыняцця прыхода благачынны Лапушынскі, па закліку звона ля царквы сабраўся натоўп сялян, каб бараніць свой храм і святара Ф. Гаворскага. На другі дзень у Чыжэў з'явіўся іншы благачынны, Кастыцэвіч, каб прымусіць Гаворскага следаваць у вызначаны яму Тараканскі манастыр. Па знаку, дадзенаму звонам, зноў вырас натоўп да 500 чалавек. Кастыцэвічу нічога не заставалася, як з Чыжэва ўдаліцца. Тады ён накіраваўся ў Новабярозаў – дзеля высылкі святара Панькоўскага. Але і там сяляне абаранілі свайго настаяцеля. Кастыцэвіча яны прымусілі даць распіску, што больш у іх прыходзе не з'явіцца[3].

У бунтоўныя прыходы «с целью предостережения» ўвялі на пастой ваенныя каманды – па роце салдат. Апазіцыйныя святары вымушаны былі самі з'явіцца ў Беласток[4]. У Беласток, Вільню і Пецярбург пайшло данясенне, што паміж уніятамі шэрага прыходаў Бельскага павета – хваляванне, яго галоўныя віноўнікі – уніяцкія святары, якія падбухторылі сваіх прыхаджан да супраціўлення духоўнай і паліцэйскай уладзе[5].

Апошнім радыкальным крокам уніяцкага духавенства ў ратаванні уніі было ўжо ўпамянутае выступленне, якое атрымала ў літаратуры назву «Справа 111-ці». У сярэдзіне верасня 1838 г. у в. Царкоўня, што ў Дрысенскім павеце Віцебскай губерні, з'ехаліся і сышліся звыш сотні святароў Віцебскай, Мінскай і Магілёўскай губерняў. Там 16 верасня яны правялі несанкцыянаваны сход, на якім рашылі стаяць за унію. Арганізатарамі акцыі пратэсту былі асэсар Полацкай грэка-ўніяцкай кансісторыі Іван Ігнатовіч і святар Адам Тамкавід. Іван Ігнатовіч звярнуўся з пропаведдзю да народа, у якой пераконваў, каб цвёрда трымаліся сваёй уніяцкай веры. Зачыншчыкі, як праходзіць па дакументах Св. Сінода, хацелі ўзбунтаваць народ да супраціўлення[6].

Царкаўнянскі сход выпрацаваў петыцыю-просьбу да імператара аб абароне і дапамозе. Уніяцкія святары прасілі назаўсёды пакінуць духавенства і прыхаджан паветаў, чые прадстаўнікі падпісалі петыцыю, у уніі. Імператар выдаў загад: знайсці вінаватых у складанні гэтай дзёрзкай просьбы і зрабіць падрабязнае прадстаўленне. Ён даручыў епіскапу І. Сямашку ехаць у Полацк, каб

[1] ДАРФ. – Ф. 109. – IV экспедыцыя. 1838 год. – Воп. 178. – Спр. 212. – Арк. 6 адв. – 21.
[2] ДГАЛ. – Ф. 378. – Агульны аддзел. 1838 год. – Спр. 1383.
[3] ДАРФ. – Ф. 109. – IV аддзел. 1838 год. – Спр. 212. – Арк. 16 адв. – 17.
[4] Тамсама. – Арк. 6.
[5] Тамсама. – Арк. 6 адв.
[6] РДГА. – Ф. 797. – Воп. 7. – Спр. 23446. – Арк. 43 адв.

там унікнуць у сапраўдныя прычыны гэтага беспарадку і прыняць меры да выпраўлення яго. Туды ж, згодна з імператарскім загадам, быў накіраваны і чыноўнік па асобых даручэннях Св. Сінода В. Скрыпіцын[1].

Усе ўдзельнікі царкаўнянскага сходу і падачы петыцыі імператару былі пакараныя. Прыцягнулі да адказнасці 29 падпісантаў. Арганізатараў гэтай акцыі пратэсту Івана Ігнатовіча і Адама Тамкавіда адправілі пад нагляд у (часовы) Курскі манастыр[2] – найбольш вядомы «перавыхаваўчы» цэнтр, спецыяльна адкрыты ў 1833 г. для ўніяцкіх духоўных, якія па сваім мысленні не павінны былі заставацца ў заходніх губернях[3].

Пецярбург імкнуўся пераканаць свет, што ўсё робіцца з добрай волі ўніятаў, – а тут гэтыя акцыі пратэсту: Царкоўня, Беласток. Яны выклікалі пры двары эфект выбухнуўшай бомбы, бо ставілі рэалізацыю «благодетельных видов правительства» пад сур'ёзную пагрозу. Да таго ж восенню 1838 г. пайшло па высокіх інстанцыях (у Св. Сінод і Міністэрства ўнутраных спраў) сакрэтнае данясенне Літоўскага епіскапа, што памешчыкі Беларусі супрацьдзейнічаюць уніяцкай справе, а асаблівую небяспеку для яе ўяўляюць прадвадзіцелі віцебскага, магілёўскага і полацкага дваранства[4]. Усё гэта разам з аўтарытэтнай заявай В. Скрыпіцына, што Беларусь да ліквідацыі ўніяцкай царквы гатова, а прамаруджванне можа разбурыць так старанна падрыхтаваную справу, прыспешыла санкцыю афіцыйнага Пецярбурга на ўсеагульную канверсію ўніятаў.

Пасля Полацкага сабору. Міжнародны рэзананс. Рашэнне Полацкага царкоўнага сабору некалькі месяцаў хавалі ад народа – урад і царкоўныя ўлады баяліся выбуху бунтаў. Для прадухілення хваляванняў імператар распарадзіўся накіраваць на тэрыторыю Беларусі 29-ы казацкі полк, які ішоў з Фінляндыі на Дон, і прыбыў на месца прызначэння ў сярэдзіне сакавіка. У красавіку пачалося абвяшчэнне саборнага Акта – яго даводзілі да ведама добранадзейных святароў, якіх па адным выклікалі ў кансісторыю. І толькі ў сярэдзіне мая ў галоўных гарадах пачаліся ўрачыстыя набажэнствы з нагоды уз'яднання, у якіх удзельнічала былое ўніяцкае і праваслаўнае духавенства.

Ліквідацыя ўніяцкай царквы стала нібы дэтанатарам выбуху, які аднак не скалануў дзяржаву, – улады яго папярэдзілі. Былі нейтралізаваны ўсе актыўныя сілы, што сталі на абарону уніі (шляхта, духавенства). Напярэдадні ліквідацыі ўніяцкай царквы яна была ізалявана ад кіруючага цэнтра ў Рыме – былі перарваны яе кантакты з папствам. Замежнаму духавенству забаранілі ўмешвацца ў справы царквы.

Пецярбург хвалявала, што скажа Еўропа. Царкаўнянскі пратэст і «збой» на Беласточчыне выклікалі пры двары эфект выбуху бомбы не толькі тым, што ставілі рашэнне ўніяцкага пытання пад сур'ёзную пагрозу, але іх рэзанансам

---

[1] РДГА. – Ф. 797. – Воп. 7. – Спр. 23446. – Арк. 32, 39, 61, 138 б.

[2] НГАБ. – Ф. 1297. – Воп. 1. – Спр. 10716. – Арк. 22 адв., 45.

[3] Тамсама. – Спр. 11116. – Арк. 78.

[4] РДГА. – Ф. 797. – Воп. 7. – Спр. 23222. – Арк. 6–11.

у імперыі і магчымым рэзанансам у свеце. Таму з уніяй рашылі хутчэй пакончыць, каб «не осквернили» (не дыскрэдытавалі) уніяты сваім супраціўленнем «благодетельные виды правительства». Як успамінаў пазней паплечнік І. Сямашкі М. Сушкоў, асцерагаліся «не разозлить Европу», каб «не ополчились на нас заграничные всех цветов журналы»[1].

У той жа час лідары антыўз'яднаўчага руху імкнуліся данесці да міжнароднай супольнасці інфармацыю пра пераслед сваёй царквы ў Расійскай імперыі. Аўтарытэтны і ўплывовы прадвадзіцель полацкага дваранства Людвік Беліковіч, адзін з арганізатараў руху супраціўлення ў заходніх губернях, па данясенні жандарскіх агентаў III аддзялення, у распаўсюджванні многіх шкодных у палітычных адносінах думак не абмяжоўваўся дзеяннем у Беларусі і Літве, а намагаўся і ў замежных землях узбудзіць непрыязнь да Расіі і дзеля гэтага пасылаў за мяжу розныя артыкулы для надрукавання ў газетах[2].

Такім чынам, нягледзячы на ўсялякія перашкоды, інфармацыя пра пераслед уніятаў усё ж прасочвалася ў свет. Яе змясцілі ў 1839 г. англійскія, французскія, нямецкія газеты[3]. Лонданскі часопіс «The Catholic Magazine» ў лістападзе 1839 г. адазваўся на ліквідацыю уніі рэзкім артыкулам «Religious persecution in Poland». У ім сярод фактаў жорсткага абыходжання з уніятамі апісана расправа з 54 прыходскімі святарамі з Навагрудчыны, якія ў 1834 г. сваёй «пачцівай, але цвёрдай петыцыяй» адмовіліся выкарыстоўваць Літургікон, надрукаваны ў Маскве. Усе, хто адмовіўся адклікаць свой подпіс пад петыцыяй, былі пакараны турэмным зняволеннем, высылкай у Сібір. Згадвалася, што адзін са святароў, Плюскі (Pluski; згаданы вышэй Адам Плаўскі), выступіў з рэзкай крытыкай палітыкі замены богаслужэбных кніг і абверг усе аргументы на карысць увядзення маскоўскага Літургікона. За гэта ў яго канфіскавалі ўсю маёмасць, а самаго з 6 дзецьмі выслалі ў «пустыні Масковіі»[4].

Са свайго боку, расійскі ўрад выкарыстаў еўрапейскія сродкі масавай інфармацыі, каб супакоіць еўрапейскую грамадскую думку і навязаць свой пункт погляду на «ўз'яднанне» ўніятаў. Клопатам пра адпаведны міжнародны рэзананс вакол факта ліквідацыі уніі быў выкліканы падрыхтаваны па заданні III аддзялення і змешчаны ў замежнай прэсе артыкул з адказам «Многочисленным недоброжелателям России» і расійскай трактоўкай падзей. Але ён не даў жаданага эфекту. Як паведамляў у 1839 г. обер-пракурор Св. Сінода шэфу корпуса жандараў генералу А. Бенкендорфу, нямецкамоўны пераклад гэтага артыкула, змешчаны ў аўсбургскай газеце «Allgemeine Zeitung», зроблены з некаторымі пропускамі і скажэннямі арыгінала, «так что читатели не могут получить полного понятия о правильности и законности события, и нет сомнения,

[1] Сушков Н. В. Воспоминания о митрополите Литовском и Виленском Иосифе и об уничтожении унии в России. – М., 1869. – С. 8.

[2] ДАРФ. – Ф. 109. – IV экспедыцыя. 1835 год. – Спр. 254. – Арк. 1–1 адв.

[3] Likowski E. Dzieje kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku uważane głównie ze względu na przyczyny jego upadku. – S. 130.

[4] Religious persecution in Poland // The Catholic Magazine. – 1839. – Nov. – Vol. VIII. – P. 707–711.

что сие известие в том же виде перейдет из Аусбургской газеты и в другие заграничные ведомости немецкие и французские»[1]. Таму ўзнікла патрэба падрыхтаваць новы, лепшы артыкул для публікацыі ва ўплывовых замежных органах друку.

Еўрапейскую грамадскую думку бударажыла эміграцыя з зямель былой Рэчы Паспалітай на чале з Адамам Чартарыйскім. Вельмі важнай была рэакцыя (а не маўчанне) папства на факт ліквідацыі уніі. А. Чартарыйскі дамогся, каб Рым выказаўся на гэты конт[2]. У сваёй прамове 22 лістапада 1839 г. Папа Рымскі Грыгорый XVI асудзіў епіскапаў-адступнікаў ад уніі і выказаў сімпатыі тым, хто застаўся ёй верным. Яго прамова завяршалася пагрозай божай кары «рускім епіскапам, якія здрадзілі уніі»[3].

Рымская курыя пераклала папскую прамову на нямецкую, польскую, рускую мовы і пастаралася зрабіць яе шырокавядомай у Расіі. Але там схавалі ад народа гэтую рэакцыю Рыма. Каб не даць уніятам ніякай надзеі на дапамогу, цар не дапусціў у дзяржаву брэве Грыгорыя XVI. Ён забараніў цэнзуры друкаваць яго ў замежных газетах, што выдаваліся ў межах імперыі. Не з'явілася яно і ў расійскай прэсе. У адказ на папскую падтрымку экс-уніятаў урад паслаў у замежныя газеты новыя рэлізы, якімі імкнуўся замаскіраваць праўду[4].

Разам з тым, асцерагаючыся за лёс у імперыі рымска-каталіцкага касцёла, Папа Рымскі не асудзіў Мікалая I і яго антыўніяцкую палітыку. Міжнародная грамадскасць не дапамагла беларускай уніяцкай царкве ў крытычны для яе момант, хоць меў месца аддалены па часе рэзананс на падзеі 1839 г. У 1842–1843 гг. у Еўропе з'явіліся першыя працы, прысвечаныя ліквідацыі уніі і пераследу яе абаронцаў.

Пра неадпаведнасць карціны ліквідацыі уніі, створанай царскай прапагандай і грамадскай думкай, засведчыў гісторык М. Каяловіч. У 1862 г. ён, вядомы ўжо гістарычнымі даследаваннямі па гэтым прадмеце, чалавек ва ўсіх адносінах добранадзейны[5], выконваў даручэнне імператара Аляксандра II – скласці гістарычную запіску аб уз'яднанні ўніятаў. У расійскім грамадстве, а тым больш у замежным, як пісаў тады М. Каяловіч у сваім плане гэтай гістарычнай запіскі, усе абставіны ўз'яднання уніі вельмі скажоныя, распаўсюджана ўяўленне, быццам бы яно было справай сваволля і гвалту. Аўтар выказваў дакор рускаму ўраду і ўсім «двигателям воссоединения»[6].

Уступленне на трон Аляксандра II дало мясцоваму сялянству і шляхце спадзяванне на адмену ўказаў Мікалая I адносна іх веры. У 1856–1860 гг. па тэрыторыі Беларусі пракаціласа хваля легалізацыі тайных вызнаўцаў уніі,

[1] ДАРФ. – Ф. 109. – І экспедыцыя. 1839 год. – Спр. 303. – Арк. 10.

[2] Zywczyński M. Emigracja polska i Kuria rzymska wobec upadku unii w Rosji w r. 1839 // Ateneum. – 1939. – № 2. – S. 183–196.

[3] БАН Літвы. Аддзел рукапісаў. – Ф. 273. – Спр. 1405. – Арк. 2–4.

[4] Lencyk W. The Eastern Catholic Church and Czar Nicholas I. – P. 137.

[5] РДГА. – Ф. 1282. – Воп. 2. – Спр. 2022. – Арк. 1, 8.

[6] Тамсама. – Арк. 31.

адказам на якую стала серыя карных аперацый[1]. Напрыклад, у 1856–1857 гг. сялян вёсак Дудаковічы Магілёўскай губерні і Дзярновічы Віцебскай губерні[2] кіямі зноў загналі ў пануючую веру. Сенатар М. Шчарбінін, які кіраваў расправай, у сваёй справаздачы імператару раіў, каб на будучае ў выпадку новых праяўленняў уніі, не хістацца, хоць бы ўсіх вывозіць у Сібір, не спыняючыся перад найстражэйшымі сродкамі. Цар ухваліў сенатара і загадаў узяць прапанаваныя меры на ўзбраенне, падаўляючы без усякай міласэрнасці любую ўніяцкую мініфестацыю[3]. Праз месяц пасля дзярновіцкай экзекуцыі «отпали в унию» больш за сто сялян м. Поразава Ваўкавыскага павета Гродзенскай губерні. Узброеная група салдат і паліцэйскіх, як паведаміў свету пра гэта здарэнне ў лонданскім «Колоколе» А. Герцэн, напала на вёску і без суда і следства вылупцавала ўсіх. Людзей секлі розгамі да таго часу, пакуль пакутнікі не згаджаліся прыняць прычасце ад праваслаўнага святара. Падзеі атрымалі міжнародны рэзананс – інфармацыю пра расправу з уніятамі м. «Пороцево» Ваўкавыскага павета надрукавалі тады шмат якія замежныя газеты. У сувязі з тымі падзеямі рускі дэмакрат увёў ва ўжытак новае паняцце «секущее православие»[4].

Такім чынам, на шляху ажыццяўлення палітыкі рэарганізацыі і ліквідацыі ўніяцкай царквы ўлады сустрэліся з вялікімі цяжкасцямі, выкліканымі праявамі рэлігійнага патрыятызму. У экстрэмальнай сітуацыі падаўлення іх веры, адзіным злачынствам якой было тое, што яна разыходзілася з праваслаўем, уніяцкая супольнасць (сялянства, духавенства, шляхта) кансалідавалася і мабілізавала сілы самазахавання. Найбольш паслядоўнымі барацьбітамі за унію былі шараговыя прыходскія святары і манахі-базыльяне. Духавенства, больш адукаванае, адданае сваёй справе, узначальвала сялянскія масы.

Адстойванне сялянствам сваёй веры атаясамлівалася ўладамі з народным бунтам. Хваляванні ва ўніяцкіх прыходах намагаліся пагасіць «вразумлениями» сялян духавенствам, земскімі чыноўнікамі, губернатарам. У ход ішлі запужванні і пагрозы, матэрыяльныя пакаранні, турэмнае зняволенне. Калі гэта не дапамагала, супраціў уніятаў ламалі з дапамогай паліцыі і войска. Заўсёды ў такіх выпадках шукалі падбухторшчыкаў – людзей больш высокага сацыяльнага статусу, рангу і адукацыі (землеўладальнікаў, адміністрацыю маёнткаў, грамадзянскае начальства, духавенства), якіх імкнуліся нейтралізаваць, аддаліць ад народа, пазбавіць уплыву на сялян шляхам паніжэння або зняцця з пасады, заменай добранадзейнымі людзьмі, часовым выдаленнем і дэпартацыяй.

Прычынай шматгадовага народнага супраціўлення дэўнізацыі бачыцца тое, што ва ўніяцтве вырасла і выхавалася дзесяць пакаленняў людзей. За два

[1] Рукапісны аддзел Ягелонскай бібліятэкі ў Кракаве. – Спр. 5813; Akta męczeńskie unji // Rocznik Towarzystwa Historyczno-Literackiego w Paryżu. – Rok 1866; Руски уніаты под пановањем московским.

[2] Lencyk W. The Eastern Catholic Church and Czar Nicholas I. – P. 17.

[3] Рукапісны аддзел Бібліятэкі Асалінскіх у Вроцлаве. – Спр. 6854 / II. – Арк. 1064–1066.

[4] Герцен А. И. Секущее православие // А. И. Герцен об атеизме, религии и церкви. – М., 1976. – С. 176–177.

з паловай стагоддзі народ паспеў прывязацца да веры, якая ў многім адпавядала яго нацыянальна-культурным памкненням і сацыяльнаму статусу. Выпрацаваныя ёю погляды, звычаі і схільнасці ў царкоўна-рэлігійным жыцці і культурна-побытавай сферы ўвайшлі ў свядомасць многіх пакаленняў, сталі іх патрэбай. У XIX ст. уніяцкая царква ўжо была традыцыйным рэлігійным інстытутам у Беларусі і трымалася на аўтарытэце духавенства і народным традыцыяналізме.

«Уз'яднанне» не толькі мяняла рэлігію, але і парушала звычайную размераную хаду сялянскага жыцця: цягнула за сабой адмену яго свят, абрадаў, рытуалаў; абярнулася асабістымі і сацыяльна-грамадскімі драмамі, узбудажыла народ. Так доўга выхаваныя пад уплывам уніяцтва, вернікі не маглі раптоўна кінуць ранейшыя сімпатыі, змяніць звычкі і хутка прывыкнуць да каштоўнасцей, што ім навязваліся. Асабліва нялёгка было пераадолець гэты царкоўна-гістарычны рубеж старэйшаму пакаленню і тым вернікам, якія лічылі ўніяцтва сваёй верай і не бачылі патрэбы яе мяняць. Зламаць гэту агромністую культурную сілу і рэлігійную традыцыю, пранізаўшую многія сферы людскога жыцця, было нялёгка, нават цяжэй, чым задушыць паўстанне. Менавіта таму на іх знішчэнне і была накіравана ўся сістэма царскай улады: суд, Св. Сінод, Сенат, мясцовая адміністрацыя, паліцыя. Часам у ход ішло войска.

Ва ўніяцкай упартасці адыгрывалі ролю не адны рэлігійныя перакананні, але і нацыянальны аспект. Супраціў пераводу ў праваслаўе, зробленага шляхам этнічнага зліцця беларусаў з расіянамі, трэба разглядаць як барацьбу за захаванне свайго нацыянальнага аблічча, якое падтрымлівала унія. Рэлігійна афарбаваны мясцовы лжэпатрыятызм, як назваў яго спадвіжнік І. Сямашкі М. Сушкоў, перашкаджаў усталяванню «русских начал» у Беларусі.

3.4. Канфесійны фактар у паўстанні 1863–1864 гг.

Каталіцкае духавенства: непасрэдныя ўдзельнікі або ідэйныя натхняльнікі паўстання? Паўстанне 1863–1864 гг. у першую чаргу закранула дзве асноўныя хрысціянскія канфесіі Беларусі – праваслаўную і каталіцкую. Ацэнка ролі каталіцкага духавенства, хоць і разыходзіцца ў катэгарычнасці асноўных высноў і асэнсаванні асобных аспектаў, больш-менш адназначная па сваёй сутнасці: *значная частка духавенства была на баку паўстанцаў.* І з гэтым трэба пагадзіцца. Асэнсаванне ж канкрэтнага праяўлення гэтай пазіцыі, яе грамадзянскага і канфесійнага складнікаў, патрабуе, на нашу думку, больш дэталёвага разгляду наступных аспектаў: а) удзел каталіцкіх святароў у пратэстных акцыях насельніцтва напярэдадні паўстання; б) пазіцыя вышэйшага рымска-каталіцкага духавенства; в) непасрэдны ўдзел ксяндзоў і манахаў у паўстанцкіх атрадах; г) грамадзянская пазіцыя ў пасляпаўстанцкі перыяд.

Пратэстныя антыўрадавыя акцыі ў папярэдні (маніфестацыйны, згодна польскай гістарыяграфіі) перыяд паўстання пачаліся ў касцёлах беларуска-літоўскіх губерняў пад уплывам падзей, што адбыліся ў Варшаве 27 лютага

1861 г., або, як іх афіцыйна называлі расійскія чыноўнікі, «беспарадкаў у Варшаве». Тады, у час разгону дэманстрацыі, загінула некалькі чалавек. Дзень іх пахавання, 2 сакавіка 1861 г.[1], і стаў пачаткам касцёльных дэмаршаў, у якіх перапляліся рэлігійныя і палітычныя матывы, і якія з Варшавы распаўсюдзіліся на ўсход, у кірунку беларуска-літоўскіх губерняў. У касцёлах Беларусі, як і ў іншых месцах Расійскай імперыі, служылі паніхіды па забітых у Варшаве, многія католікі насілі жалобнае адзенне са спецыяльнымі знакамі. І хоць нашэнне жалобнага адзення па памерлых ці загінуўшых справа звычайная, масавае выкарыстанне гэтага звычаю ў пачатку 1860-х гадоў успрымалася як дэманстрацыя негатыўных адносін да расійскіх улад, жалоба па Айчыне – Рэчы Паспалітай, надзея на яе адраджэнне. Звесткі аб паніхідах і нашэнні жалобнага адзення паступалі з усіх куткоў Беларусі. Улады забаранялі нашэнне сімвалаў жалобы і іншых «рэвалюцыйных» адзнак. Але жадаемых вынікаў гэтыя забароны не прыносілі[2]. Справа ў тым, што жалобныя набажэнствы адбываліся па рэлігійных канонах рымска-каталіцкай царквы і выкрыць сакрытую сутнасць падзеі, яе пратэстны падтэкст было даволі цяжка паліцэйскім чыноўнікам праваслаўнага веравызнання. Тыя ж, хто належаў да каталіцкага веравызнання, як правіла, знаходзілі розныя падставы для адмаўлення чакаемага ад іх сведчання.

Касцёльныя дэмаршы мелі сваё праяўленне і праз іншыя, яўна накіраваныя на пратэст, формы: сцэнічныя набажэнствы (прымеркаваныя да якой-небудзь падзеі і зладжаныя ў форме маленькай тэатральнай пастановы), спевы патрыятычных гімнаў. Часцей за ўсё ў касцёлах Беларусі гучаў гімн «Божа, які Польшчу!..». Адзін з членаў следчай камісіі, створанай у Мінску, назваў яго гімнам «о возвращении вольности Польше, всему народу Литовскому». «Гимн этот, – падкрэсліваў ён, – имеет замечательное выражение: «дай всем равенство и одно название». Уже приняты все меры, чтобы гимн этот был разучен всем народом во время предстоящих 6 недель рождественского поста, <...> и чтобы, ежели не во всех Православных, то по крайне мере во всех бывших Униатских Церквях на первый день Рождества народ, называемый Россию православной и древлерусской, грянул этот гимн дружно, повсеместно»[3].

Захавалася даволі шмат згадак пра тое, у якіх касцёлах Беларусі і калі адбываліся спевы патрыятычных гімнаў. 24 кастрычніка 1861 г. Мінскі губернатар у сваёй справаздачы да міністра ўнутраных спраў П. Валуева паведамляў: «Адчуваецца ўплыў апошніх Варшаўскіх падзей. Спевы ў касцёлах паўтараюцца з шалёным фанатызмам да такой ступені, што моладзь патушыла святло ў касцёле мінскіх бенедыкцінак, зняважала прыстава, які быў там у час службы. Знайсці вінаватых немагчыма»[4].

---

[1] Гл.: Kurier Warszawski. – 1861. – № 58. – 19 lutego – 3 marca.

[2] Яноўская В. В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг. – С. 116–117.

[3] Цыт. па: Фірыновіч А. На стыку веры і палітыкі: касцёльныя дэмаршы 1861–1862 гг. у Расійскай імперыі // Історія релігій в Україні. – Львів, 2013. – Кн. 1. – С. 380.

[4] Bojownicy kapłani za sprawe kosciola i ojczyzny w latach 1861–1915. – Sandomierz, 1936. – S. 4.

Аб тым, што адбывалася ў Віцебску ў сувязі з варшаўскімі падзеямі 1861 г., сведчыць ліст Полацкага архіепіскапа В. Лужынскага да обер-пракурора Св. Сінода графа А. Талстога. Урачыстая памінальная літургія і паніхіда адбываліся тут у падамініканскім касцёле. Пасля богаслужэння ксёндз Ваўчанскі абвясціў падпіску на ўсталяванне ў Віцебску помніка ў памяць пра загінуўшых. «Судите, Ваше сиятельство, сами, – пісаў архіепіскап, – что может происходить в уездах и селах по-за глазами начальства. Ибо в Витебске всё происходило на глазах майора свиты Его Величества г. Голынского и моих»[1].

Але нават па судовых дакументах цяжка высветліць у кожным выпадку тую непасрэдную ролю, што адыгрывалі ў гэтых акцыях ксяндзы. Так, у фондзе Мінскага павятовага суда Нацыянальнага гістарычнага архіва Беларусі з 13 спраў аб касцёльных спевах (за верасень–лістапад 1861 г.) толькі 1 утрымлівае звесткі падобнага кшталту[2]. Праўда, і гэтыя звесткі не даюць дакладнага ўяўлення, што адбывалася ў кожным канкрэтным выпадку. Разам з тым яны дазваляюць устанавіць два асноўныя сцэнарыі, па якіх развіваліся падзеі – імправізаваны і спецыяльна падрыхтаваны. Судзячы па архіўных дакументах, у беларускіх касцёлах пераважала першая (імправізаваная) мадэль арганізацыі спеваў. Звычайна пасля літургіі хтосьці з прысутных пачынаў спяваць патрыятычны гімн, а прысутныя на набажэнстве без папярэдняй дамовы падтрымлівалі гэтую ініцыятыву. У іншым выпадку спевы рыхтаваліся загадзя, маглі суправаджацца вулічным шэсцем групы людзей у нацыянальных касцюмах па дарозе да касцёла. Для налажвання перманентных спеваў існавалі нават вандроўныя групы запявал («записные певцы»), мэтай якіх было перамяшчэнне па павеце і правакацыя касцёльных акцый[3].

Выкрыць, калі ж ініцыятарам касцёльных спеваў станавіліся менавіта ксяндзы, было немагчыма па прычыне таго, што ўдзельнікі спеваў ніколі не сведчылі супраць іх. У сваю чаргу, і каталіцкія святары, як правіла, пацвярджалі «алібі» тых, каго абвінавачвалі ў спевах, сцвярджаючы, што гэтыя людзі менавіта ў той час знаходзіліся ў другім касцёле на службе. Іншае пытанне, ці маглі падобныя акцыі адбывацца ў касцёлах без ведама/падтрымкі ксяндзоў, няхай сабе нават і маўклівай? Разумеючы гэта, уладныя структуры таксама выпрацоўвалі сваю мадэль паводзін, дакладней, выкрыцця ролі ксяндзоў у пратэстных акцыях насельніцтва.

Спевы ў некаторых касцёлах паўтараліся неаднаразова. Вось тады і ўзнікала на ўзроўні ўладных структур пытанне аб ролі ксяндза. Ды толькі высветліць гэта і па «свежих слядах» было зусім не проста. Механізм, як тое адбывалася, можна прасачыць па падобных акцыях у Навагрудскім касцёле. Захаваліся архіўныя дакументы аб акцыях, што адбыліся тут 3, 7 і 8 верасня 1861 г. І хаця ў ліку асноўных завадатараў называліся прозвішчы свецкіх асоб,

[1] Записки Василия Лужинского, архиепископа Полоцкого. – Казань, 1885. – С. 263–264.

[2] НГАБ. – Ф. 159. – Воп. 1. – Спр. 6673–6674, 6676–6686.

[3] Фірыновіч А. На стыку веры і палітыкі: касцёльныя дэмаршы 1861–1862 гг. у Расійскай імперыі // Історія релігії в Україні. – Кн. 1. – С. 381.

а ксёндз нават і не ўспамінаўся, было прынята рашэнне на губернскім узроўні падвергнуць вікарнага ксяндза «должностной ответственности <...> яко главного руководителя и подстрекателя». Але сведкі – надзірацель Навагрудскай паліцыі Лаппа і паліцэйскія служкі Асіпоўскі і Анісенка – пад прысягай паказалі, што ксёндз удзел у спевах не прымаў, а самі яны наогул не ведаюць слоў забароненага гімна[1].

Тое ж самае адбылося і ў Рэчыцкім фарным касцёле, спяванне патрыятычных гімнаў у якім было зафіксавана 1, 25 лістапада, а таксама 8 снежня 1861 г. Прычым у спевах бралі ўдзел вернікі, што прыязджалі з Гомельскага, Бабруйскага і іншых паветаў. Згодна з даносам Рэчыцкага гараднічага, на службе 8 снежня таксама прысутнічалі: павятовы прадвадзіцель дваранства Прозар, павятовы суддзя Гумінскі, сталаначальнік земскага суда, чыноўнік казначэйства. Цікава, што ў суд ніхто з іх не з'явіўся, назваўшы розныя на тое прычыны, па большасці сказаўшыся хворымі і прадставіўшы медыцынскія даведкі. Пры апытанні ж на месцы жыхарства ўсе яны паказалі, што самі не спявалі, а занятыя малітвамі, не чулі, ці спяваў хтосьці наогул. Што і гатовы паказаць пад прысягай. Усе іншыя сведкі пад прысягай паказалі, што названых асоб не бачылі, і не ведаюць, ці ўдзельнічалі яны ў спевах. Рашэнне паліцэйскага суда, што быў створаны пры Мінскім павятовым суддзе, было апраўдальным, у ім сцвярджалася, што дадзены данос не мае ніякіх абгрунтаванняў, бо сведкі не падцвердзілі[2].

Неаднаразова былі зафіксаваны спевы патрыятычных гімнаў і ў Мінскім бернардзінскім касцёле. З гэтай нагоды ксёндз Шукевіч знаходзіўся пад «негласным» наглядам паліцыі. І калі 31 ліпеня 1862 г. дзяжурны паліцмайстар заўважыў, што значная колькасць людзей рознага саслоўя большай часткай у польскіх нацыянальных касцюмах каля 11 гадзін раніцы накіроўвалася ў касцёл, то і ён разам з двума квартальнымі надзірацелямі зайшоў туды. Там яны «застали священника провинциала Шукевича, отправляющего у большого алтаря обедню с пением, так называемую msza spiewana с музыкою, по окончании которой <...> Шукевич с прислуживающими ему духовными, сойдя на ступени алтаря, стали на колени с публикою пропеть революционный гимн «Boże cóś Polskę»[3]. Зразумела, што ў падобным варыянце пры наяўнасці трох сведак, духоўныя асобы не маглі не атрымаць спагнання. Тым больш, што і адбывалася гэтая акцыя 31 ліпеня як напамін пра здзейсненае ў гэты дзень злучэнне ВКЛ з Польшчай[4].

У адказ на забараняльныя меры ўдзельнікі пратэстных акцый выкарыстоўвалі розныя ахоўныя метады (іншыя мелодыі, асобныя патрыятычныя радкі ў рэлігійных песнях, выкананне ў цемры і г. д.). Стандартнай з'яўлялася сітуацыя, калі «взамен запрещенного гимна, поются на тот же голос другие

[1] НГАБ. – Ф. 159. – Воп. 1. – Спр. 6677. – Арк. 33.

[2] Тамсама. – Спр. 6686. – Арк. 2, 85.

[3] Тамсама. – Арк. 1–1 адв.

[4] Революционный подъем в Литве и Белоруссии в 1861–1862 гг. – С. 550.

условные песни или молитвы <...> При том случается, что когда одни на голос запрещенного гимна, поют песнь к Богородице, другие на тот же голос поют запрещенный гимн»[1]. А гэта ўжо сведчыла аб іншай, больш высокай ступені правядзення пратэстных акцый, бо патрабавала гуртавання людзей, папярэдняй падрыхтоўкі і дамоўленасці паміж дзеючымі асобамі. Але і на гэтым этапе аб ролі каталіцкіх святароў можна толькі здагадвацца.

Яшчэ цяжэй устанавіць ролю каталіцкіх святароў у тых акцыях рымска-каталіцкіх вернікаў, што адбываліся па-за сценамі касцёла: усталяванні крыжоў з патрыятычнай сімволікай, распаўсюджванні «рэлігійна-рэвалюцыйных знакаў» і інш. Таму цяжка адназначна пагадзіцца з катэгарычнай высновай польскага даследчыка С. Ланеца, што калі частка іерархаў мела нейтральныя адносіны з расійскім урадам, то ніжэйшае духавенства асабіста ўдзельнічала ў паўстанні[2]. Супярэчанне выклікаюць і спробы паставіць акцэнты ўдзелу каталіцкага духавенства ў паўстанні аўтарамі дакументальнага зборніка «Революционный подъем в Литве и Белоруссии в 1861–1862 гг.»: «...большая часть низшего и среднего католического духовенства, поддерживая польское национально-освободительное движение, ограничивалась содействием манифестациям и т. п. <...> Определенная часть духовенства, примыкая к партии белых, участвовала в ее деятельности до начала восстания и иногда оказывала помощь повстанцам. Наконец, значительная часть среднего католического духовенства, а также его верхи – епископы Виленской, Жемайтийской и других епархий – содействовали царским властям в подавлении крестьянского и вообще революционного движения»[3].

Як бачым, нягледзячы на несупадзенне высноў у першым і другім выпадку, іх аб'ядноўвае адзінства падыходу – ацэнка праяўлення адносін да паўстання (няхай і ў розных формах) па катэгорыях духавенства. Хоць на самай справе, думаецца, усё было больш складана і неадназначна. Несумненна адно, 1863 год паставіў перад усім каталіцкім духавенствам Беларусі і Літвы пытанне: чый бок падтрымаць, урада ці паўстанцаў. І, лічу, ёсць падставы сцвярджаць, што большасць прадстаўнікоў каталіцкага кліра выбірала бок паўстанцаў. Іншая справа ў якіх формах праяўляўся гэты выбар. І яшчэ – якія звесткі засталіся пра гэта, каб сучасныя аўтары мелі магчымасць аб'ектыўна яго ацаніць.

Актыўны ўдзельнік паўстання 1863 г. Ф. Ражанскі ў сваіх успамінах сярод членаў Гродзенскай рэвалюцыйна-дэмакратычнай арганізацыі, створанай К. Каліноўскім і В. Урублеўскім у 1861 г., назваў ксяндзоў Гінтаўта, Яна Зарыжскага і Ігнацыя Казлоўскага[4]. Але шматгадовыя спробы высветліць канкрэтную

[1] Цыт. па: Фірыновіч А. На стыку веры і палітыкі: касцёльныя дэмаршы 1861–1862 гг. у Расійскай імперыі // Історія релігії в Україні. – Кн. 1. – С. 382.

[2] Łaniec S. Partyzanci kresów północno-wschodnich w powstaniu styczniowym (ziemie białoruskie). – S. 71.

[3] Революционный подъем в Литве и Белоруссии в 1861–1862 гг. – С. XIV.

[4] Из воспоминаний Ф. Рожанского // К. Калиновский: Из печатного и рукописного наследия. – Минск, 1988. – С. 159.

ролю ў падрыхтоўцы і самім паўстанні аднаго з іх – Гінтаўт-Дзевалтоўскага – не прынеслі плёну, нават пасля азнаямлення з агентурнай справай МУС[1]. Сумненні ўзнікаюць і ў сувязі з тым, што пазней ён змог атрымаць высокія пасады: суфраган Плоцкай і Варшаўскай епархій, архіепіскап Магілёўскі, і адначасова мітрапаліт усіх рымска-каталіцкіх Расійскай імперыі цэркваў, старшыня духоўнай рымска-каталіцкай калегіі Дэпартамента духоўных спраў замежных веравызнанняў у Санкт-Пецярбургу і адміністратар рымска-каталіцкіх цэркваў і манастыроў былой Мінскай епархіі. І пры гэтым трэба ўлічваць актыўную пазіцыю Дзевалтоўскага ў пасляпаўстанцкі перыяд – як праціўніка ўвядзення рускай мовы ў касцёл (казанні і дадатковае набажэнства). У той жа час, напрыклад, ксёндз Дубовік, які за прыналежнасць да тайнага саюза «Царство Баублиса», што існаваў у Санкт-Пецярбургскай рымска-каталіцкай акадэміі, з 1863 г. знаходзіўся пад «строгим» наглядам паліцыі і нават праз пяць гадоў пасля паўстання заставаўся вікарным Мінскага касцёла бенедзікцінак, не маючы права прамаўляць казанні[2].

Няма падстаў і для катэгарычнай ацэнкі паводзін вышэйшага рымска-каталіцкага духавенства, як памагатых царскіх улад у падаўленні рэвалюцыйнага руху ў беларуска-літоўскіх епархіях. У тым ліку і Віленскага епіскапа Адама-Станіслава Красінскага. За падтрымку рымска-каталіцкім духавенствам паўстання Красінскі «волею императора» перастаў быць епіскапам і быў высланы ў Вятку без права вяртання ў Вільню. Па даных Дэпартамента духоўных спраў замежных веравызнанняў, у Віленскай епархіі 17 ксяндзоў прынялі актыўны ўдзел у паўстанні (у паўстанцкіх атрадах), 71 – мелі непасрэднае да яго дачыненне. Наколькі гэта дакладная лічба, цяжка сказаць, бо толькі зборнік дакументаў «Повстанческое движение в Гродненской губернии 1863–1864 гг.» дае больш за 10 згадак удзелу ксяндзоў у паўстанцкіх атрадах[3].

Што датычылася пазіцыі самога епіскапа Красінскага, то ён, як сведчаць архіўныя дакументы, пераконваў генерал-губернатараў не звяртаць увагі на дэманстрацыі, спяванне рэвалюцыйных гімнаў, нашэнне жалобнага адзення як напярэдадні, так і падчас паўстання. Пасля высылкі Красінскі больш ніколі не вярнуўся ў Вільню. Але да 1883 г. працягваў лічыцца уладай Папы Віленскім епіскапам[4]. Таму з адозвай выступаў не епіскап Віленскі, а заступіўшы на яго месца прэлат-прэпазіт Іосіф Баўкевіч[5].

Прыкладам следавання пануючай канцэпцыі ў дачыненні да пазіцыі ў паўстанні вышэйшага каталіцкага кліра прывядзём таксама прэзентацыю адозвы Цяльшэўскага епіскапа Мацея Казіміра Валанчэўскага ў зборніку дакументаў,

[1] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 3. – Спр. 953, 954 (агентурная справа МУС), 955 (о служебной деятельности в 1879–1887 гг.).

[2] НГАБ. – Ф. 295. – Воп. 1. – Спр. 1921. – Арк. 5 адв.

[3] Гл.: Повстанческое движение в Гродненской губернии 1863–1864 гг. – Брест, 2006. – С. 32, 39, 46, 50, 75, 81, 85, 94, 108, 118, 128.

[4] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 10. – Спр. 201. – Арк. 3–4 адв.

[5] Тамсама. – Арк. 3; ДГАЛ. – Ф. 694. – Воп. 5. – Спр. 331. – Арк. 7.

што быў выдадзены ў 1940 г. Кожнаму дакументу ў зборніку папярэджвала канцэптуальная «застаўка», якая не пакідала ніякіх сумненняў у тым, з якой мэтай той ці іншы дакумент тут быў змешчаны. Што датычылася дадзенага дакумента, ён быў змешчаны ў рубрыцы: «Здрадніцкая роля вышэйшага каталіцкага духавенства і яго паслугі цару»[1]. Адозва датавалася 6 верасня 1863 г., і гэта павінна было азначаць, што як толькі паўстанцкі рух пайшоў на спад і стала відавочнай яго параза, вышэйшае духавенства рэзка змяніла сваё стаўленне да падзей. Але ў дадзеным выпадку ўсё не так і проста. Епіскап Валанчэўскі з самага пачатку прытрымліваўся пазіцыі адмоўнага стаўлення да ўзброенага паўстання і заклікаў падпарадкаванае яму духавенства і прыхаджан маліць Госпада «дабы водворил между нами мир, спокойствие и взаимную милость». Прыведзеная ў зборніку дакументаў адозва была ўжо не першай спробай Цяльшэўскага епіскапа ўсталяваць мір у краі, на што ўказваюць і яго словы з дадзенай адозвы: «В начале смятения в нашем крае, посылая к вам послание, приглашал я вас к раскаянию». Можна было б і не звярнуць увагі на гэтыя словы, але ў Каўнаскім акруговым архіве сустрэлася копія той, ранейшай, адозвы (ад 29 сакавіка 1863 г.), з якой епіскап звяртаўся да сваёй паствы: «Дабы все до одного обливались слезами раскаяния <...> чтобы вы все от настоящего числа ксендзы или паны, богатые или бедные, взрослые или малые <...> произносили молитву Господню в честь пресвятые Богородицы нашей <...> доколе не устанут в нашем краю беспорядки»[2]. Вось і ўзнікае пытанне: як ацэньваць з пазіцыі сённяшняга дня нам, гісторыкам, паслядоўную пазіцыю епіскапа, заснаваную на падпарадкаванні канонам царквы, якую ён прадстаўляў, і на жаданні міру і спакою для сваёй паствы?

Даючы ацэнку ўдзелу/няўдзелу каталіцкага, асабліва вышэйшага, духавенства ў паўстанні, трэба ўлічваць і пазіцыю Рыма ў той ці іншы канкрэтны момант. У канцы 1850-х гадоў нацыянальна-вызваленчыя матывы ў Царстве Польскім, разглядаючы ў русле адзінага агульнаеўрапейскага руху, адзначна характарызаваліся Рымам як «святатацкія замахі на свецкую ўладу царквы»[3]. Калі ж з 1861 г. пратэстныя акцыі пачалі распаўсюджвацца з Варшавы ў кірунку беларуска-літоўскіх зямель, іх пачынаюць разглядаць як магчымы фактар уціску на расійскі ўрад для паслаблення становішча касцёла і ўстанаўлення жадаемай нунцыятуры ў Санкт-Пецярбургу. Хаця і напрыканцы паўстання, і пасля яго падаўлення выступленне супраць дзяржаўнай улады разглядалася як несумяшчальнае з канонамі каталіцкай царквы. Што і было адзначана ў энцыкліцы Пія IX «Urbi Urbaniano» ад 30 ліпеня 1864 г. І толькі праз два гады рэпрэсіі супраць каталіцкага касцёла ў цэлым прымусілі Рым даць жорсткую ацэнку дзеянням расійскай улады, якая прагучала на тайнай кансісторыі 29 кастрычніка 1866 г.: «Дай Бог, каб ні адна асоба,

[1] Дакументы і матэрыялы па гісторыі Беларусі. – Мінск, 1940. – Т. 2: (1772–1903 гг.). – С. 539.

[2] КАА. – Ф. I-50. – Воп. 3. – Спр. 214. – Арк. 2 адв. – 3 адв.

[3] Encyklika Nullis certe verbis papeża Piusa IX z dnia 19 stycznia 1860 roku // Papiestwo wobec sprawy polskiej w latach 1772–1864. Wybór źrodel. – Wrocław, 1960. – S. 189.

асабліва з ліку духавенства не была датычна да такіх пагібельных бунтаў. Ва ўсякім разе Мы цяпер як і заўсёды <...> асуджаем усіх вернікаў і асабліва святароў. У той жа час <...> выконваючы Наш абавязак апостальскі <...> *усе дэкрэты і акты расійскага ўрада, выдадзеныя і накіраваныя не на карысць рэлігіі, каталіцкай царквы і правоў Апостальскай сталіцы, абвяшчаем несапраўднымі* (вылучана намі. – *аўт.*)»[1].

У адказ расійскі ўрад разарваў канкардат 1847 г. і працягваў у адносінах да каталіцкай царквы на тэрыторыі Беларусі і Літвы мэтанакіраваную і жорсткую лінію. Галоўнай яе мэтай стала змяншэнне ўплыву каталіцкага духавенства на мясцовае насельніцтва. Жорсткасць жа праяўлялася ў тых метадах, якімі гэта палітыка ажыццяўлялася напрактыцы. Шырока праводзіліся рэпрэсіўныя меры супраць каталіцкага духавенства, што прыняло ўдзел у паўстанні; адбывалася скасаванне касцёлаў і кляштараў і перавод рознымі шляхамі вернікаў у праваслаўе; прымаліся абмежавальныя законы ў адносінах дзейнасці каталіцкай царквы.

Паводле падлікаў расійскага даследчыка У. Зайцава, зробленых на аснове канфірмацыйных матэрыялаў Аўдытарыяцкага дэпартаменту, на тэрыторыі літоўска-беларускіх губерняў, дзе рымска-каталіцкае духавенства складала ўсяго 0,16 % насельніцтва, колькасць рэпрэсаваных духоўных асоб дасягнула 3,35 %. Гэта азначае, што быў рэпрэсаваны кожны 16-ы служка каталіцкага кліру дадзенай тэрыторыі[2].

А пачаліся рэпрэсіўныя дзеянні яшчэ ў маніфестацыйны перыяд, калі за ўдзел у пратэстных акцыях было выслана некалькі ксяндзоў. З пачаткам паўстання пад рэпрэсіі, накіраваныя супраць ксяндзоў, як і іншых удзельнікаў, была падведзена бачнасць заканадаўчай асновы. На падставе данясення Віленскага генерал-губернатара У. Назімава ад 14 студзеня 1863 г. быў выдадзены імператарскі ўказ (11 мая 1863 г.) «О мерах наказания польских бунтовщиков», згодна з якім усе ўдзельнікі дзяліліся на 5 разрадаў. Да першых двух былі аднесены самыя актыўныя ўдзельнікі паўстання; яго арганізатары; трэцяга – шэраговыя ўдзельнікі; чацвёртага – асобы, што аказалі падтрымку або проста спачувалі паўстанцам; пятага – усе тыя, хто быў проста западозраны ў тых ці іншых дзеяннях на карысць паўстанцам. У дачыненні да тых, каго прылічылі да двух першых разрадаў было прыменена смяротнае пакаранне або высылка на катаргу з ліквідацыяй усіх грамадзянскіх правоў і канфіскацыяй маёмасці[3].

Але і з прыняццем імператарскага ўказа мясцовае кіраўніцтва старалася не ісці на крайнія меры. Рэзкі пералом у адносінах да каталіцкага духавенства звязаны непасрэдна з асобай М. Мураўёва. Да яго прыезду ў Вільню ніхто не адважваўся прывесці прысуды ў дзеянне, верагодна, баючыся рэзанансу

[1] Papiestwo wobec sprawy polskiej w latach 1772–1864. Wybór źrodel. – S. 265.

[2] Зайцев В. М. Социально-сословный состав участников восстания 1863 г. (Опыт статистического анализа). – М., 1973. – С. 31, 37, 105, 107.

[3] Karpow A. N. Polonez na brzegach Jeniseju // Polska mozaika syberska. – S. 26.

ў Еўропе. Мураўёў жа, паводле слоў удзельніка падзей Пятра Чарэвіна, імкнуўся «показать <...> преступное участие в метяже римско-католического духовенства. Показать, что правительство не остановится ни перед какими мерами, чтобы положить конец волнениям и беспорядкам»[1].

Намеры генерал-губернатара не разышліся са справай. Еўропа не адразу паверыла, калі 8 каталіцкіх святароў з беларуска-літоўскіх епархій за ўдзел у паўстанні адзін за адным былі пакараны смерцю. Прычым кожны другі абвінавачваўся толькі ў чытанні рэвалюцыйнага маніфеста[2], што ніяк нельга было аднесці да актыўных дзеянняў або арганізацыі паўстання. Гэты момант – першае павешанне адбылося ў Вільні 22 мая 1863 г. – стаў пераломным і ў адносінах паміж канфесіямі выклікаў парушэнне звыклай талерантнасці ў краі, прынёс грамадзянскі неспакой, станаўленне рэлігійна-нацыянальнага супрацьстаяння на тэрыторыі.

Дзясяткі ксяндзоў беларуска-літоўскіх епархій былі сасланы ў Сібір або ва ўнутраныя губерні Расіі, пазбаўлены сана, панеслі іншыя пакаранні. Напрыклад, ксёндз Горы-Горацкага земляробчага інстытута Аляксандр Манюшка, абвінавачаны ў папярэднім веданні аб падрыхтоўцы паўстання (праз споведзь студэнтаў) і неданясенні пра гэта, быў пазбаўлены сану, усіх правоў і маёмасці і сасланы ў Томскую губерню[3]. Падставай для такога суровага прысуду сталі яго ўхілістыя і расцягнутыя адказы на пытанні следства, асабліва пра асвячэнне зброі і спевы абуральных гімнаў. Да гэтага дадаліся паказанні аднаго са сведкаў, што ён сам чуў «произнесенную Монюшкой на белорусском наречии проповедь»[4]. Прызнанне ж ксяндза, што аб пачатку паўстання ён даведаўся падчас споведзі, але не паспеў данесці да начальства, былі кваліфікаваны, што ён спавядаў мяцежнікаў[5].

Ксёндз Іосіф Пісанка (Ігуменскі павет) быў асуджаны за «служение мятежникам молебна, присоединение к их шайке <...> и участии в наказании мятежниками священника Малевича розгами». Прынятае рашэнне гучала наступным чынам: «лишить духовного сана и всех прав состояния, сослать в каторжную работу в крепостях Сибири на восемь лет, имущество же, какое у него окажется, или впоследствии может принадлежать по праву наследства, конфисковать в казну»[6].

19 жніўня 1864 г. начальнікам губерняў было накіравана распараджэнне генерал-губернатара М. Мураўёва, у якім адзначалася: «Имея ввиду, что из числа лиц Римско-католического духовенства вверенного мне Края, большая часть принимала деятельное участие в мятеже, за что многие из них уже сосланы в отдаленные губернии и столько же их еще содержится под арестом

[1] Наша вера. – 1998. – № 2. – С. 48.

[2] Аддзел рукапісаў Расійскай нацыянальнай бібліятэкі (Санкт-Пецярбург) (далей АР РНБ). – Ф. 629. – Спр. 186. – Арк. 1, 12, 23, 26, 38, 52.

[3] Цітовіч С. Р. 1863 год у Горы-Горках быўшай Магілёўскай губерні. – Мінск, 1929. – С. 311.

[4] НГАБ. – Ф. 2001. – Воп. 2. – Спр. 62. – Арк. 81.

[5] Тамсама. – Арк. 81 адв.

[6] Тамсама. – Ф. 295. – Воп. 1. – Спр. 1616. – Арк. 2–2 адв.

<...> я полагаю справедливым все эти расходы обратить на Римско-католическое духовенство»[1].

«Справядлівасць» заключалася ў тым, што ўсе судовыя расходы і расходы па высылцы былі ўскладзены не проста на рымска-каталіцкае духавенства, а на каталіцкі касцёл у цэлым. Бо зборы ўзымаліся не толькі з прадстаўнікоў духавенства, як фізічных асоб, а і з нерухомасці, што належала кляштарам і касцёлам. Так, у спісе рымска-каталіцкага духавенства па Віцебскай губерні быў пазначаны 101 чалавек са штатным гадавым утрыманнем 32 480 руб. Сума спагнання склала 6395 руб. 3 кап. Полацкі дамініканскі кляштар, нерухомасць якога была ацэнена ў 1540 руб., павінен быў унесці 307 руб. 3 кап.[2] Грамадзянскія ўлады забаранілі таксама епархіяльнаму начальству адпраўляць ксяндзам, высланым за «политические проступки» іх штатнае ўтрыманне[3].

Падвергліся пакаранню і навучэнцы Мінскай духоўнай рымска-каталіцкай семінарыі. У сувязі з тым, што значная іх колькасць аж да жніўня–верасня не вярнулася з калядных вакацый, яны былі западозраны ў далучэнні да паўстання. У выніку частка з іх была проста звольнена «згодна з іх просьбай», частка – адпраўлена ў манастыры, частка пераведзена ў Цяльшэўскую семінарыю[4]. А ў хуткім часе была неканапічна скасавана як Мінская рымска-каталіцкая епархія, так і Мінская семінарыя.

Адказ на пытанне, чаму такімі строгімі былі царскія ўлады адносна рымска-каталіцкага духавенства так званага паўночна-заходняга краю, мы знаходзім у працах як дасавецкіх, так і сучасных расійскіх даследчыкаў, якія ў большасці сваёй засталіся на старых імперскіх пазіцыях. У XIX ст. Васіль Ратч, апраўдваючы меры Мураўёва, указваў на іх адзіную мэту: «русскую землю очистить от всего польского наноса, истребить, искоренить всё, что интеллигенция польская, русской жизни враждебная, исподволь успела вдавить крамольного в русскую почву и которая в течение пяти веков терзала русскую землю. Народ – *русский*; шляхетство – *ополяченное*, новый костёл – *новое знамя для мятежной борьбы против русской жизни*»[5]. У пачатку XXI ст. у работах расійскіх даследчыкаў гучыць тая ж перакананасць, што ў выніку падзелаў Рэчы Паспалітай Расія вярнула сабе адарваныя Польшчай землі, што належалі Русі (пры гэтым тэрміны Русь – Масковія – Расія ў разуменні аўтара сінонімы) з часоў Уладзіміра Святога і Яраслава Мудрага. Да гэтых зямель аўтар адносіць «правобережную Украину, за исключением Галиции и Карпатской Руси, Волынь, Белоруссию, Литву и часть Латвии»[6]. А ў якасці апраўдання жорсткіх мер Аляксандра II да паўстанцаў 1863–1864 гг. падаецца, як

[1] НГАБ. – Ф. 1430. – Воп. 1. – Спр. 31644. – Арк. 2.

[2] Тамсама. – Арк. 3, 4 адв.

[3] Тамсама. – Ф. 1781. – Воп. 32. – Спр. 143. – Арк. 1 адв.

[4] Тамсама. – Ф. 295. – Воп. 1. – Спр. 9421. – Арк. 1–6.

[5] Ратч В. Сведения о польском мятеже 1863 г. в Северо-Западной России. – С. 239.

[6] Бухарин Н. И. Российско-польские отношения: 90-е годы XX в. – начало XXI в. – М., 2007. – С. 9.

і раней, думка: «Создание Польши в границах 1772 г. было бы катастрофой для России»[1].

Да рэпрэсіўных мер, што прымяняліся да каталіцкай царквы, адносілася і закрыццё касцёлаў і кляштараў. За 1864–1867 гг. па Віленскай і Гродзенскай губернях было скасавана 140 касцёлаў[2]. У Ашмянскім дэканаце ў канцы 1866 г. дзейнічала толькі 9 касцёлаў і капліц, у той час як у 1864 г. іх было 17. У Гродзенскім дэканаце з 25 касцёлаў і капліц засталося 11, Лідскім – 13 з 20, Кобрынскім – 2 з 7, Слонімскім – 5 з 33[3].

Яшчэ больш рашучыя меры прымяняліся да кляштараў. Скасаванне рымска-каталіцкіх манастыроў пачалося ў Расійскай імперыі яшчэ ў першай палове XIX ст. 30 чэрвеня 1818 г. выйшла була Папы Пія VII аб закрыцці манастыроў са штатам менш за 8 чалавек. Рабілася гэта ў мэтах паляпшэння дабрабыту белага духавенства. Але пасля паўстання 1830–1831 гг. на гэтую пастанову пачалі спасылацца, выкарыстоўваючы яе ў палітычных мэтах. Прычым малалікасць штатаў ствараласяштучна, шляхам забароны папаўняць іх новымі насельнікамі. Паўстанне 1863–1864 гг. спарадзіла новыя палітычныя захады: у чэрвені 1864 г. генерал-губернатар атрымаў права скасоўваць кляштары, што прымалі ўдзел у паўстанні; а 2 красавіка 1866 г. – усе мужчынскія і жаночыя кляштары, якія былі прызнаныя асабліва шкоднымі па палітычных меркаваннях[4]. Механізм дзеяння гэтых «прававых» актаў прадэманструем на прыкладзе жаночага дамініканскага кляштара г. Навагрудка, пры якім дзейнічаў касцёл Найсвяцейшай Дзевы Марыі. Калі пачалі выкрываць прыналежнасць манахаў да антыўрадававых дзеянняў, кляштар быў падвергнуты самаму пільнаму вобыску. Ваенны начальнік г. Навагрудка ў рапарце Мінскаму губернатару ад 24 ліпеня 1864 г. дакладаў, што нічога падазронага там не выяўлена і што «во все время мятежа ни в каких предосудительных поступках никто из живущих в монастыре не замечен»[5]. Але гэта не дапамагло: у хуткім часе і кляштар, і касцёл былі скасаваны.

Новы кірунак канфесійнай палітыкі прывёў да практычна поўнага закрыцця рымска-каталіцкіх кляштараў у беларуска-літоўскіх губернях. Калі яшчэ ў 1864 г. на тэрыторыі 6 губерняў (Віленскай, Віцебскай, Гродзенскай, Мінскай, Магілёўскай, Ковенскай) іх было: 16 мужчынскіх штатных і 5 заштатных; 12 жаночых штатных і 4 заштатных, то ў пачатку XX ст. засталося ўсяго 8 штатных (3 мужчынскіх і 5 жаночых). Пасля закрыцця манастыра манахі маглі залічвацца да касцёлаў у дапамогу настаяцелям з выплатай ім утрымання 40 руб. у год (да таго часу, пакуль яны не былі залічаны на штатныя месцы). Тым, хто не жадаў заставацца ў Расійскай імперыі, дазвалялася выехаць

[1] Широкоград А. Б. Польша: Непримиримое соседство. – М., 2008. – С. 307.

[2] Ważyński A. Litwa pod względem prześladowania w niej rzymsko-katolickiego kościoła. – Poznań, 1897. – S. 12–53.

[3] ДГАЛ. – Ф. 604. – Воп. 5. – Спр. 397. – Арк. 31–37; Воп. 1. – Спр. 4839. – Арк. 21–33; – Спр. 4872. – Арк. 1–2.

[4] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 10. – Спр. 32. – Арк. 2.

[5] НГАБ. – Ф. 295. – Воп. 1. – Спр. 1688. – Арк. 27 адв., 34.

за мяжу з выдачай бясплатных пашпартоў, 25 руб. прагонных грошай і прызначэннем пажыццёвай пенсіі: манахам – 100 руб., манахіням – 40 руб. у год. На ўтрыманне па-манастырскіх касцёлаў (іх засталося 39 пасля скасавання манастыроў) вылучалася 8886 руб. 55 кап. у год[1].

Такі ж лёс напаткаў і рымска-каталіцкія царкоўныя брацтвы, якія Віленскі генерал-губернатар Мураўёў назваў шкоднымі з пункту погляду распаўсюджання лацінска-польскай прапаганды. Падвёўшы заканадаўчы падмурак – брацтвы беларуска-літоўскіх губерняў былі прызнаны не законнымі – усе яны былі афіцыйна закрыты. Выключэнне склала толькі брацтва Св. Марціна пры царкве Св. Анны ў Вільні[2].

У пасляпаўстанцкі перыяд паводзіны каталіцкага духавенства таксама не былі аднароднымі, прычым як на ўзроўні епіскапата, так і на парафіяльным. І калі адны адпраўляліся на шыбельніцу, або ў Сібір на катаргу, то іншыя атрымлівалі медалі за ўдзел у падаўленні паўстання, насаджалі рускую мову ў касцёлах, пераходзілі разам са сваімі вернікамі ў праваслаўе. Так, за 50 гадоў пасля паўстання толькі адзін Віленскі епіскап (Францыск Аўдзіевіч, 1890–1895) пакінуў Віленскую кафедру ў сувязі са смерцю. Усе ж астатнія за дэманстрацыю сваёй негатыўнай пазіцыі ў ажыццяўленні канфесійнай палітыкі ўрада ў дачыненні да рымска-каталіцкай царквы прызнаваліся свецкай уладай «нецярпімымі» і адхіляліся ад пасады[3]. Негатыўныя адносіны да ўвядзення рускай мовы ў дадатковае набажэнства і казанні сталі падставай для некананічнага скасавання ўладамі Мінскай епархіі (1869 г.).

Пра неаднародныя паводзіны рымска-каталіцкага духавенства пасля паўстання сведчыць работа расійскага чыноўніка А. Старажэнкі з нагоды асвячэння рымска-каталіцкага касцёла ў Ляхавічах у праваслаўную царкву. Апяваючы як героя былога настаяцеля ляхавіцкага касцёла, іераманаха бенедыкцінскага ордэна Ансельма Гірдвойна, які далучыўся да праваслаўя разам з вернікамі яго парафіі, аўтар заўважае: «он не сделался подобно многим из своих товарищей-папистов, жертвою лживых внушений своих наставников, ярых папистов, прозелитов и полонистов»[4]. Адначасна аўтар адзначае, што ў так званым паўночна-заходнім краі да гэтага часу яшчэ сустракаюцца людзі, якія «без зазрения совести порицают все достойное похвалы, если оно противно интересам польщизны». І падае цікавы прыклад. Пры падрыхтоўцы да выдання рубрыцэлі на 1867 г. у склад Мінскага рымска-каталіцкага духавенства былі ўключаны 15 ксяндзоў, высланых у 1863–1864 гг. за ўдзел у паўстанні. Прычым 3 з іх былі пазбаўлены сану, правоў маёмасці і сасланы на катаргу. У той жа час Гірдвойн быў выключаны са спісаў[5].

---

[1] Яноўская В. В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг. – С. 44–45.

[2] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 138. – Спр. 159. – Арк. 6–10 адв.

[3] Тамсама. – Воп. 10. – Спр. 201. – Арк. 4.

[4] Стороженко А. Освящение римско-католического костела в м. Ляховичах в православную церковь. – Вильна, 1867. – С. 1.

[5] Тамсама. – С. 2.

Не былі аднолькавымі адносіны каталіцкага духавенства ўсіх рангаў і да ўвядзення рускай мовы ў касцёл (дадатковае набажэнства і казанні). І калі Барысаўскі дэкан Ф. Сенчыкоўскі стаў адным з першых ініцыятараў і праваднікоў гэтай акцыі[1], то большасць духоўных асоб (ад епіскапаў да ксяндзоў і іх вікарыяў) пры падтрымцы вернікаў імкнулася рознымі шляхамі супрацьдзейнічаць гэтаму. Сярод парафіяльнага духавенства Беларусі распаўсюджваўся ліст нібыта ад Папы Рымскага, якім ён на польскай мове бласлаўляў моц каталіцкіх святароў «устоять противу распоряжения о введении русского языка»[2].

Такім чынам, паўстанне 1863–1864 гг. стала каталізатарам для праяўлення грамадзянскай пазіцыі з боку рымска-каталіцкага духавенства ўсіх узроўняў. Але наяўныя дакументы не даюць магчымасці дакладна ўстанавіць формы праяўлення гэтай пазіцыі, асабліва ў папярэдні перыяд, як па прычыне канспіратыўнасці іх дзейнасці, так і адмаўлення насельніцтва выкрыць удзел святароў. Апошняе ўжо само па сабе сведчыць аб аўтарытэце і вялікім ідэйным уплыве святароў на вернікаў. І менавіта гэты аспект, а не асабісты ўдзел святароў у атрадах, з'яўляўся, на нашу думку, важнейшым паказчыкам іх ролі ў паўстанні.

На баку паўстанцаў апынуліся і прадстаўнікі ***евангелісцка-рэфармацкай і евангелісцка-лютэранскай канфесій***. Найбольш яскравую старонку ўнеслі ў гэтую барацьбу навучэнцы і выкладчыкі Слуцкай евангелісцка-рэфармацкай гімназіі. Што мае свае гістарычныя падставы, гістарычныя карані. Гэтая гімназія была заснавана яшчэ ў 1617 г. князем Янушам Радзівілам і на працягу 250 гадоў захоўвала польскія нацыянальныя традыцыі. За актыўны ўдзел у паўстанні 280 вучняў (62 % іх агульнай колькасці) былі выключаны з гімназіі, частку выкладчыкаў саслалі ў Сібір[3].

Пасля паўстання ў гімназіі адбыліся кардынальныя змены: яна была перададзена ў ведамства Міністэрства народнай адукацыі, пачалася русіфікацыя навучальнага працэсу. Віленскі евангелісцка-рэфармацкі сінод захаваў у гімназіі сваіх алюмнаў (стыпендыятаў), колькасць якіх была невялікай (штогод сінод пасылаў у гімназію 8–10 чалавек). Але, як і раней, гімназісты, захоўваючы вызвольныя традыцыі навучальнай установы, актыўна ўдзельнічалі ў грамадскім руху. Яны стваралі нелегальныя гурткі, выступалі супраць русіфікацыі навучальнага працэсу, а ў пачатку XX ст. мелі непасрэднае дачыненне да рэвалюцыйных падзей 1905–1907 гг. У час Першай сусветнай вайны гімназія была эвакуіравана ў Пензу[4].

Архіўныя матэрыялы (няхай і нешматлікія, што вядомы на гэты момант) утрымліваюць звесткі і пра ўдзел лютэранскіх вернікаў непасрэдна ў паўстанцкіх атрадах. Напрыклад, у паказаннях аднаго з паўстанцаў атрада Глеба

[1] Падрабязней гл.: НГАБ. – Ф. 295. – Воп. 1. – Спр. 2189. – Арк. 1–57.

[2] Тамсама. – Спр. 2182. – Арк. 3 адв.

[3] Яноўская В. В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг. – С. 128.

[4] Тамсама. – С. 142.

(Кашанскага), які дзейнічаў у Гродзенскай губерні, гаворыцца пра «8 человек немцев, бывших при шайке»[1].

Праваслаўнае духавенства: «надзейная народная сіла»? У ходзе падрыхтоўкі паўстання праваслаўнаму духавенству адводзілася адпаведная роля ў падзеях, якія ў хуткім часе чакаліся. Цяжка было не лічыцца з яго ўплывам на праваслаўнае насельніцтва, колькасць якога ў Беларусі ў выніку скасавання уніі значна павялічылася. Жадаючы прыцягнуць праваслаўных святароў на свой бок або прымусіць іх не ўмешвацца ў падзеі, рымска-каталіцкае духавенства Польшчы звярнулася ў 1862 г. да праваслаўнага духавенства Беларусі і Літвы з адозвай. «Надзвычайная эпоха настае для нас, палякаў, – гаварылася ў ёй. – Паўстаньце ад грахоў, апамятайцеся, вы народжаны вашымі маці-палячкамі, якія вас выкармілі, праводзілі неспакойныя ночы над вамі, каб выхаваць з вас сыноў Айчыны і добранадзейных пастараў народа. Але ж вы як вучыце, якія прамаўляеце казанні? <…> За мізэрныя царскія грошы вы прадалі душу д'яблу, о бяда вам будзе, бяда!!! Не хвалюйце вясковых жыхароў, мы вам загадваем, таму што ведаем пра вашы злыя і патаемныя намеры; абыходзьцеся з народам разважліва, унушайце яму любоў да бліжняга, бо помста палякаў за святую веру страшэнная»[2].

У цэрквах, духоўных семінарыях, дамах свяшчэннікаў і праваслаўных вернікаў з'яўляліся розныя адозвы, маніфесты, пракламацыі. У фондзе афіцыйнага расійскага гістарыёграфа паўстання В. Ратча і Нацыянальнага гістарычнага архіва Беларусі захавалася шмат данясенняў ад праваслаўных святароў, у якіх паведамлялася аб такіх улётках, а таксама аб становішчы і адносінах да паўстання насельніцтва. Так, 26 студзеня 1863 г. Глыбоцкі благачынны паведамляў, што раніцай 23 студзеня у с. Асінагорску на хаце селяніна і іншых месцах былі знойдзены тры «воззвания к крестьянам возмутительного содержания противу православной веры и особы государя императора»[3]. Протаіерэй Драгічынскага павета Пётр Бараноўскі паведамляў, што, пачынаючы з 10 студзеня «волнения сделались у нас <…> с 19-го минуты нет без опасности для жизни»[4]. Жытлінскі благачынны з Бабруйскага павета Галеневіч, які з гонарам пісаў аб сабе, што ён «по местоположению родителей малоросс, доказавший свою верность и преданность к отечеству в 1831 году <…>, содействуя войскам в открытии и преследовании шайки мятежников в Пинском уезде» інфармаваў начальніка Мінскай губерні аб з'яўленні і дзейнасці паўстанцаў у Бабруйскім павеце і настроях насельніцтва[5]. Паступалі даносы ад праваслаўных святароў і пра розныя дзеянні ксяндзоў на карысць паўстанцаў. Так, 7 лютага 1863 г. Шчучынскі благачынны даносіў пра чытанне

[1] Повстанческое движение в Гродненской губернии 1863–1864 гг. – С. 99.
[2] Цыт. па: Яноўская В. В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг. – С. 118.
[3] АР РНБ. – Ф. 629 (Ратч Василий Федорович). – Воп. 1. – Спр. 204. – Арк. 3.
[4] Тамсама. – Арк. 4 адв.
[5] НГАБ. – Ф. 295. – Воп. 1. – Спр. 1537. – Арк. 2–4.

маніфеста рэвалюцыйнага ўрада ў Шчучынскім, Жалудоцкім і Забалацкім касцёлах[1].

У адказ на пазіцыю данасіцельства ў ходзе паўстання адбылося нямала жорсткіх распраў з праваслаўнымі святарамі, якія ў той ці іншай форме выказалі сваю падтрымку расійскім уладам. Распраўляліся па-рознаму: святару Жытлінскай царквы Слонімскага павета Мікалаю Ступніцкаму паўстанцы пагалілі галаву і забралі прадуктовыя прыпасы. Нярэдка здаралася, што праваслаўных святароў прымушалі прысутнічаць у час прывядзення ксяндзамі да прысягі паўстанцкаму ўраду праваслаўнага насельніцтва, чытання маніфеста паўстанцкага ўрада на польскай мове і г. д.

Здараліся і забойствы святароў, якія пачаліся ў адказ на пакаранне смерцю праз павешанне ксяндза Ішоры (Лідскі павет). У ноч з 22 на 23 мая 1863 г. быў забіты святар праваслаўнай царквы ў м. Сураж Гродзенскай губерні. 23 мая быў забіты айцец Канапасевіч – святар з м. Багушэвічы Ігуменскага павета Мінскай губерні, 3 ліпеня – айцец Рапацкі, святар з с. Котры Пружанскага павета Гродзенскай губерні[2]. У пачатку чэрвеня быў павешаны псаломшчык Федар Юзэфовіч (Мінская губерня, Пінскі павет, Святавольскі прыход).

Тым не менш ёсць падставы сцвярджаць, што пазіцыя праваслаўнага духавенства, тым больш праваслаўных вернікаў, не была настолькі аднароднай. І гэта падаецца зразумелым, бо не так шмат прайшло з таго часу, калі была скасавана ўніяцкая царква і праваслаўнае духавенства працягвала па-рознаму адносіцца да гэтай падзеі. Вядомы звесткі пра маладых праваслаўных святароў з Гродзенскай губерні – Бялевіча (с. Гавейнавічы) і Жаброўскага (с. Мілавіды) – якія быццам бы пад прымусам падпісалі за непісьменных сялян прысягу народнаму ўраду і атрымалі спагнанне. А таксама учынак святара Нарачанскай царквы Скабалановіча, які разам са сваімі дочкамі быў западозраны ў сувязях з паўстанцамі і забеспячэнні іх харчаваннем. Свяшчэннік быў змешчаны ў Гродзенскі манастыр, а яго дачок Мураўёў саслаў у Гомель[3]. У НГАБ захаваліся матэрыялы, якія сведчаць аб «цікавасці» з боку аднаго з царкоўнаслужыцеляў Рэчыцкай саборнай царквы да касцёльных дэмаршаў. Тое, што гэта была не простая цікавасць, а пазіцыя, пацвярджаюць наступныя паводзіны прычэтніка Чайкоўскага, які адмовіўся выступіць сведкам супраць ксяндза і рыма-католікаў, а на пытанне «Точно ли 1 ноября была заявлена демонстрация с пением запрещенного гимна на Богослужении при Вашем присутствии?», адказаў, што ён нават само «выражение демонстрация» не разумее[4].

Даследчык А. Ільін, спасылаючыся на матэрыялы Дзяржаўнага архіва Брэсцкай вобласці, дзе сярод дакументаў захаваліся лісты Яна Пазняка і яго артыкул у газеце «Kurier Wileński» ад 23 сакавіка 1933 г., называе праваслаўнага

[1] АР РНБ. – Ф. 629 (Ратч Василий Федорович). – Воп. 1. – Спр. 204. – Арк. 6 адв.

[2] Яноўская В. В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг. – С. 119.

[3] Грыгор'ева В. В., Завальнюк У. М., Навіцкі У. І., Філатава А. М. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII–XX ст.). – С. 69.

[4] НГАБ. – Ф. 159. – Воп. 1. – Спр. 6685. – Арк. 22 адв.

святара, настаяцеля Лапацінскай царквы Пінскага павета Мікалая Мароза, актыўнага ўдзельніка паўстання, які быў пазбаўлены духоўнага сану і асланы на 10 гадоў на катаржныя работы[1]. Сярод паказанняў паўстанцаў Гродзенскай губерні ёсць прызнанне Івана Шэшкі з Ваўкавыскага павета, аднаго з паўстанцаў атрада Юндзіла, што ён – «веры православной <...> из духовного звания» – прымаў удзел у бітве пад Мілавідамі[2].

Узаемаадносіны паміж вернікамі розных хрысціянскіх канфесій і іх святарамі заставаліся памяркоўнымі да таго моманту пакуль улады не правакавалі сутычкі. У паказаннях паўстанцаў Гродзенскай губерні (як католікаў, так і праваслаўных), што надрукаваны ў зборніку дакументаў за 2006 г., практычна не называюцца прозвішчы ксяндзоў, з якімі тыя сустракаліся ў атрадах. Што выклікае недавер, бо знаходзіліся яны, як правіла, у атрадах па месцы жыхарства і, думаецца, добра ведалі як праваслаўных, так і каталіцкіх святароў навакольля.

Аб памяркоўных адносінах праваслаўных вернікаў да каталіцкіх святароў сведчыць і тое, што, робячы цяжкі для іх выбар вектару паводзін, яны маглі звярнуцца за парадай да ксяндза. Напрыклад, у чэрвені 1863 г. ваенны начальнік Слуцкага павета атрымаў данос начальніка 3-га стана, што група праваслаўных жыхароў м. Капыля пры з'яўленні чутак аб прыбліжэнні паўстанцаў звярнулася да ксяндза Іваноўскага з просьбай параіць, як ім сустрэць паўстанцаў. Пазней, у снежні таго ж года ксёндз быў абвінавачаны ў спачуванні паўстанцам. Але ў ходзе следства сведкі (11 чалавек праваслаўных) не пацвердзілі, што ксёндз іх падстракаў, а толькі адказаў, што «нельзя встречать с топорами и кольями, они ведь вооружены, а если не хотите с хлебом-солью, спрячьте деньги подальше»[3]. На падставе гэтых сведчанняў ксёндз быў апраўданы палявым судом «к освобождению от всякой ответственности на основании высочайше утвержденных правил о порядке наложения взысканий на мятежников» [4]. Праўда, у далейшым ксёндз Іваноўскі ўсё ж быў пераведзены ў іншую парафію «с учреждением за ним строгого полицейского надзора» і спагнаннем штрафу ў 200 руб. на карысць «пострадавшим от мятежа»[5].

Стараверы ў паўстанні: вернасць «истинно русскому духу». Стараверы, нягледзячы на іх, здавалася б, непрымірымыя адносіны з царскім урадам і афіцыйным праваслаўем, не ўзялі бок паўстанцаў. Больш за тое, паводле назіранняў самога генерал-губернатара М. Мураўёва і сучасніка падзей Пятра Чарэвіна, па прыбыцці ў край, у іх склалася ўражанне, што адны толькі стараверы сапраўды заставаліся вернымі свайму абавязку. Цалкам магчыма, што

[1] Ильин А. Ян Позняк – первый исследователь участия православного духовенства в восстании 1863–1864 гг. // Кастусь Каліноўскі і яго эпоха ў дакументах і культурнай традыцыі. – Менск, 2011. – С. 200–204.

[2] Повстанческое движение в Гродненской губернии 1863–1864 гг. – С. 255.

[3] НГАБ. – Ф. 296. – Воп. 1. – Спр. 26. – Арк. 16.

[4] Тамсама. – Арк. 10 адв.

[5] Тамсама. – Ф. 1781. – Воп. 32. – Спр. 138. – Арк. 3.

ў гэтай сітуацыі адыгралі сваю ролю і некаторыя вольнасці ў адносінах да старавераў, дараваныя ім урадам Аляксандра II у 1858 г.

Паказаць ролю непасрэдных кіраўнікоў старавераў Беларусі не падаецца магчымым з-за адсутнасці выяўленых на сучасны момант дакументаў. Але вядома, што падчас паўстання ідэйныя кіраўнікі старавярства – староверы Рагоскіх могілак і беспапоўцы Праабражэнскай багадзельні – прыслалі імператару «верноподданические адреса»[1]. Староверы Беларусі пайшлі яшчэ далей: вырашылі аказаць падтрымку ўраду не словам, а справай. Так, староверскія абшчыны Дынабургскага і Рэжыцкага паветаў Віцебскай губерні стварылі конныя сотні для барацьбы з паўстанцамі. Ініцыятыву падтрымалі і ў іншых мясцовасцях. У Мінскай губерні першымі адгукнуліся староверы Барысаўскага і Бабруйскага паветаў. Праўда, сотні, па прычыне малалікасці і беднасці абшчын, скласці не ўдалося. Тым не менш бабруйскія староверы заявілі, што гатовы ісці ў войска «поголовно и жертвовать всем своим имуществом», а барысаўскія сабралі 390 руб. на абмундзіраванне[2]. У выніку староверская абшчына Барысава выставіла 40 чалавек, Бабруйска – 20. Сфарміраваныя атрады былі прыкамандзіраваны да Данскога казачага 33 палка, які размяшчаўся ў Бабруйску. Па асабістым распараджэнні М. Мураўёва ім былі выдадзены пікі і «прочее вооружение», а таксама ўстаноўлена сутачнае ўтрыманне – па 10 кап. у дзень на чалавека[3].

На карысць версіі, што дэманструе настроі старавераў падчас паўстання як праўрадавыя, можна прывесці і справу з Каўнаскага акруговага архіва «О награждении старообрядцев Акинфова и Смирнова, пострадавших от восстания 1863 года»[4]. Дакументы сцвярджаюць, што толькі тое, што ў аднаго з іх паўстанцы разрабавалі маёмасць, а другога расшуквалі для таго, каб павесіць, выклікала разгляд справы на наступным узроўні: ваенны начальнік Вілкамірскага павета – начальнік Ковенскай губерні – Віленскі, Ковенскі, Гродзенскі і Мінскі генерал-губернатар.

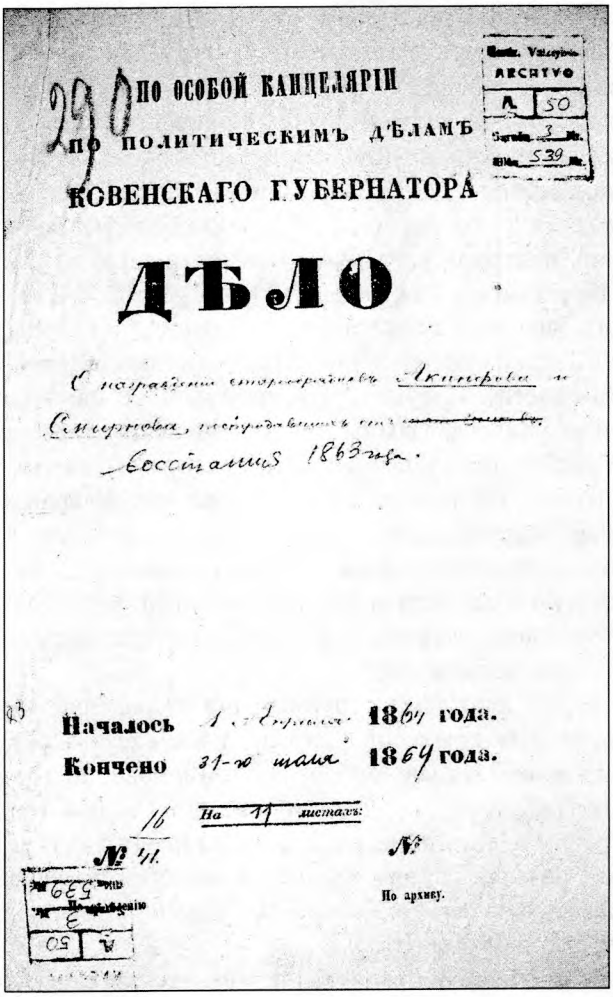
Такая пазіцыя старавераў правакавала ўзмацненне сацыяльных супярэчнасцей паміж памешчыкамі мясцовага паходжання і староверамі-арандатарамі на глебе нацыянальна-рэлігійных адрозненняў. Напрыклад, праўрадавая пазіцыя старавераў падчас паўстання 1863–1864 гг. не сустракала станоўчага водгуку землеўласнікаў Ковенскай губерні. Свой пратэст яны выказвалі разрывам з імі зямельных адносін і высяленнем з арэндаваных зямель. Такія падзеі былі зафіксаваны ў Новаалександраўскім павеце, дзе памешчык Канстанцін Чарноцкі, западозраны ў сувязі з паўстанцамі, яшчэ ў лютым 1863 г. быў падвергнуты «формальному следствию», але быў апраўданы. Праз два гады следства было адноўлена. Прычынай сталася высяленне Чарноцкім старавераў з арэндных зямель і іх жаданне адпомсціць памешчыку. Вырашыўшы выкарыстаць палітычны матыў, староверы данеслі, што Чарноцкі вербаваў у «шайки

[1] Русское православие: вехи истории. – С. 370.

[2] НГАБ. – Ф. 296. – Воп. 1. – Спр. 24. – Арк. 5, 6 адв.

[3] Тамсама. – Арк. 6 адв., 10 адв., 20–21.

[4] КАА. – Ф. I-50. – Воп. 3. – Спр. 539.



290

ПО ОСОБОЙ КАНЦЕЛЯРІИ
ПО ПОЛИТИЧЕСКИМЪ ДѢЛАМЪ
КОВЕНСКАГО ГУБЕРНАТОРА

ДѢЛО

О награждении старообрядцев Акинфова и Смирнова, пострадавших от мятежников в 1863 году.

Началось 1-го апреля 1864 года.
Кончено 31-го мая 1864 года.

16 На 17 листах.

№ 41.

№

По архиву.

Справа аб узнагароджванні стараверaў Акінфава і Смірнова, пацярпелых ад паўстання 1863–1864 гг. (КАА)

польских мятежников людей, в том числе и из старообрядцев»[1]. І толькі ў маі 1867 г. Чарноцкі быў вызвалены ад следства.

На абвастрэнне ўзаемаадносін мясцовых арандатараў са стараверамі звярнуў увагу Мураўёў у сваім распараджэнні ў адрас начальнікаў Віцебскай, Магілёўскай і Мінскай губерняў ад 17 чэрвеня 1863 г.: «Памешчыкі тутэйшага краю польскага паходжання <...> стараюцца ўсімі сродкамі аслабіць і знішчыць у гэтым краі ўплыў рускага элемента, з гэтай мэтай імкнучыся выцесніць стараабраднікаў як вернае і адданае гасудару і ўраду насельніцтва з зямель, якія аддаваліся ім да гэтага часу ў арэнднае ўтрыманне»[2]. М. Мураўёў

[1] КАА. – Ф. І-1602. – Воп. 2. – Спр. 376. – Арк. 93.

[2] Цыт. па: Гарбацкі А. А. Стараабрадніцтва на Беларусі ў канцы XVII – пачатку XX ст.ст. – С. 114.

прапанаваў шэраг мер па абароне інтарэсаў стараверaў і ўсклаў адказнасць за іх выкананне на ваенных начальнікаў і паліцэйскія ўправы. Пазней, у 1870 г., на вышэйшым узроўні памешчыкам было забаронена павышаць арэндную плату стараверам без іх згоды, а ў 1876 г. царскім указам былі ўзаконены правілы аб уладкаванні стараверaў і аднаверцаў на ўласніцкіх землях паўночна-заходняга рэгіёна.

Пазіцыя іўдзейскага насельніцтва: спачуванне паўстанцам або эканамічная зацікаўленасць? Аб паводзінах іўдзейскага насельніцтва ў час паўстання, а тым больш іх духоўных настаўнікаў, звестак не так шмат. Вядома, што падчас падзей у Варшаве (1861 г.) Варшаўскі рабін Беруш Майзель заклікаў да яднання з палякамі і яўрэі горада выходзілі на дэманстрацыі, вялі агітацыю сярод рабочых, перапраўлялі нелегальна зброю. У тым жа 1861 г. уплывовыя члены Варшаўскай яўрэйскай абшчыны звярнуліся з адозвай да яўрэяў. У ёй адзначалася: «Хотите узнать истинный дух народа польского? Вот смотрите: он едва вздохнул посвободнее, а его священнослужители уже во всех костелах заговорили о нас языком любви и братства, признавая нас детьми страны, в которой мы живем уже восемь веков. <…> Мы видели, как лучшие люди страны шествовали рядом с нашим духовенством, провожая к месту вечного упокоения пять жертв <…> Умоляем вас, братья, соединившись воедино, поддерживайте их (поляков) в их благородных стремлениях»[1].

З пачаткам паўстання і распаўсюджваннем яго на тэрыторыю Літвы і Беларусі рэвалюцыйны ўрад, каб схіліць на свой бок яўрэйскае насельніцтва, выпусціў пракламацыю на польскай і яўрэйскай мовах. У ёй адзначалася: «Когда мы с помощью Всевышнего освободим страну от московской неволи, мы сообща будем наслаждаться миром. Вы и дети ваши станете пользоваться всеми гражданскими правами без ограничений, ибо народное правительство не будет спрашивать о вере и происхождении, а только о месте рождения»[2]. Гэта спакушала ў шэрагі паўстанцаў яўрэйскую моладзь, прадстаўнікоў інтэлігенцыі. У літаратуры адзначалася, што бывалі выпадкі, калі яўрэі распаўсюджвалі сярод сялян адозвы паўстанцкага ўрада, даносілі паўстанцам аб руху войскаў. Але лічылася, што гэтыя моманты былі адзінкавымі і характэрнымі толькі для Царства Польскага. Што ж тычылася тэрыторыі Беларусі і Літвы, то сцвярджалася, што там яўрэйскае насельніцтва не прымала ўдзел у паўстанні і нават не спачувала яму[3].

Выяўленне новых архіўных дакументаў і выхад з друку новых дакументальных зборнікаў прымушае ўдакладніць гэтыя катэгарычныя сцвярджэнні. Праўда, што тычыцца пазіцыі рабінаў беларуска-літоўскіх губерняў, то тут

[1] Цыт. па: Водовозов В. К еврейскому вопросу в Польше. Сб. ст. / предисл. Н. Н. Полянского // Голос Минувшего. – 1915. – № 12. – С. 267.

[2] Цыт. па: Кандель Ф. Очерки времен и событий из истории российских евреев. – Иерусалим, 1990. – Ч. 2: 1772–1882 годы. – С. 220.

[3] Кандель Ф. Очерки времен и событий из истории российских евреев. – Ч. 2: 1772–1882 годы. – С. 221; Грыгор'ева В. В., Завальнюк У. М., Навіцкі У. І., Філатава А. М. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII–XX ст.). – С. 70.

з-за адсутнасці наяўных матэрыялаў, узнікаюць цяжкасці. Адзіны дакумент, які быў знойдзены сярод рапартаў паліцэйскага прыстава, павятовага спраўніка, данясенняў Лепельскага дэкана (за лістапад–снежань 1864 г.) у справе аб правядзенні рымска-каталіцкімі ксяндзамі жалобнай літургіі і неўспаміне царскай фамілii, гэта малітва рабіна[1]. Але паколькі ён напісаны на ідыш, не ўдалося ўстанавіць, ці сведчыць гэты дакумент аб падтрымцы пазіцыі рымска-каталіцкіх ксяндзоў, ці ён апынуўся ў справе выпадкова.

Тым не менш, калі размова ідзе аб прыналежнасці да паўстання іўдзейскіх вернікаў, дакументы аб іх прыцягненні да адказнасці ў следчых справах сустракаюцца. Напрыклад, у следчай справе аб асобах, што мелі дачыненне да паўстання ў Віцебскай губерні, маюцца дакументы за 1863 г., што яўрэі м. Асвея дастаўлялі дваранам і ксяндзам Люцынскага і Рэжыцкага паветаў свінец, порах і іншыя рэчы. А сын аднаго з іх па даручэнні люцынскага ксяндза перапраўляў сакрэтныя лісты ў Маскву. Усе яны былі арыштаваны, але пазней адпушчаны, дзякуючы таму, што яўрэйскія купцы ўзялі іх «на поручительство»[2].

Следчая справа была заведзена і на яўрэя з Дынабурга Залмана Гельфанта, які прадаваў коней мяцежнікам. І хоць тут хутчэй праглядваецца эканамічная матывацыя дзеянняў, справа разглядалася як «политическое преступление», бо пры ўсіх гэтых здзелках яўрэі ўступалі ў зносіны з паўстанцамі[3].

Аб тым, што сувязі яўрэйскага насельніцтва з паўстанцамі былі не эпізадычнымі, а хутчэй даволі трывалымі, сведчыць зварот М. Мураўёва да мясцовага кіраўніцтва звярнуць пільную ўвагу на дзейнасць яўрэяў-рамеснікаў і гарадскіх майстроў па пашыве адзення і абутку для інсургентаў. Звяртаючыся да губернатараў, ён запатрабаваў: «положить конец подобного рода промыслам <…> объявить цеховым управам в городах и депутатам еврейских обществ в местечках, что в случае обнаружения мастеров и промышленников, заготовляющих для мятежников одежду, кроме конфискации таковой и взыскания с хозяина оной штрафа в тройном размере стоимости найденного товара, общество или цех, которому принадлежит виновный, будет, в свою очередь, обложено штрафом от 100 до 500 руб. серебром»[4].

На карысць таго, што паміж паўстанцамі і яўрэйскім насельніцтвам існавалі сувязі і падтрымка сведчаць і паказанні паўстанцаў з Гродзенскай губерні. Так, паўстанец атрада Гржымайла (Бельскі павет Гродзенская губерня) сцвярджаў, што ў атрадзе меўся фельшар-яўрэй. Аднадворац Кобрынскага павета Ярашэўскі (знаходзіўся ў атрадах Траўгута і Духінскага) паказаў на следстве Пружанскаму ваеннаму начальніку, што ён купляў порах і свінец «у еврея м. Любишева Пинского уезда по имени Лейба по прозванию неизвестный». Паказанні шляхціча Скабейкі сведчылі, што яўрэі ажыццяўлялі пераправу

[1] НГАБ. – Ф. 1430. – Воп. 1. – Спр. 31595. – Арк. 49 адв. – 50.

[2] Тамсама. – Ф. 3046. – Воп. 2. – Спр. 1. – Арк. 95, 109.

[3] Тамсама. – Арк. 141.

[4] Тамсама. – Ф. 1513. – Воп. 1. – Спр. 1. – Арк. 8.

праз р. Неман. Некалькі паўстанцаў сцвярджалі, што прадуктовыя прыпасы дастаўлялі ў атрады «мужики и евреи»[1].

Канешне, дзейнасць яўрэяў часцяком цяжка ацэньваць як прамое спачуванне паўстанцам. Разам з тым, не ўдаючыся ў высвятленне матывацыі, прычын усталявання сувязей яўрэяў з паўстанцамі, відавочна, што вынікі іх дзеянняў былі накіраваны на актывізацыю паўстанцкага руху.

Мусульмане: сяброўскі нейтралітэт ці падтрымка? Патрабуе ўдакладнення і ацэнка пазіцыі мусульманскага насельніцтва Літвы і Беларусі ў час паўстання. Сцвярджэнне, што мусульманскае насельніцтва і іх духоўныя настаўнікі захоўвалі сяброўскі нейтралітэт, пазбягаючы актыўных дзеянняў[2], не стасуецца, напрыклад, з такімі данымі: 26 татар, сярод якіх 5 жанчын, былі высланы ў Сібір на катаржныя работы за ўдзел у паўстанні 1863–1864 гг.[3]

Сярод тых, каму выпала Сібір, – Стэфан Крычынскі (першапачаткова Гродзенскі суд прыгаварыў яго да смяротнага пакарання), Амурат Ахматовіч, які вярнуўся на радзіму толькі ў 1878 г. Актыўным удзельнікам паўстання быў і Адам Туган-Бараноўскі, які тайна перавозіў для паўстанцаў зброю з Прусіі, арганізоўваў збор сродкаў для паўстанцаў. Непасрэднае дачыненне да паўстання меў генерал-маёр расійскай лейб-гвардыі, камандзір Гродзенскага гусарскага палка Ян Халецкі. З пачаткам паўстання ён зрабіў свой выбар: адмовіўся ад воінскай службы і далучыўся да паўстанцаў, арганізаваўшы атрад Валынскай кавалерыі. Пасля падаўлення паўстання ён мусіў назаўсёды развітацца з радзімай і эмігрыраваць у Францыю[4].

Аб прычыненні татар-мусульман да паўстання сведчыла і прыняцце рэпрэсіўных мер супраць іх: налажэнне кантрыбуцыі, канфіскацыя маёнткаў, узыманне падаткаў на будаўніцтва праваслаўных цэркваў, забарона выкарыстоўваць польскамоўныя надпісы на могілках і інш. Падобныя адносіны прыводзілі да скарачэння мусульманскіх абшчын за кошт эміграцыі іх прадстаўнікоў у Турцыю. Напрыклад, калі ў 1862 г. у Слоніме пражывала 359 татар-мусульман, то праз тры гады пасля паўстання – 327[5].

Ну, а таму, хто зрабіў іншы выбар падчас паўстання і пацвердзіў поўную лаяльнасць уладам, даставаліся ўзнагароды. Так, вядомы прадстаўнік татарскага народа, генерал-маёр Іван Корыцкі, падчас паўстання ў складзе расійскіх войск Віленскай ваеннай акругі ўдзельнічаў у аперацыях супраць паўстанцаў у Гродзенскай губерні. За што, відаць, і атрымаў чын паручыка ў 1864 г., а пазней – ордэн Св. Станіслава 3-й ступені «для нехристиан установленный»[6].

---

[1] Повстанческое движение в Гродненской губернии 1863–1864 гг. – С. 35, 60, 91, 118, 140, 165, 185.

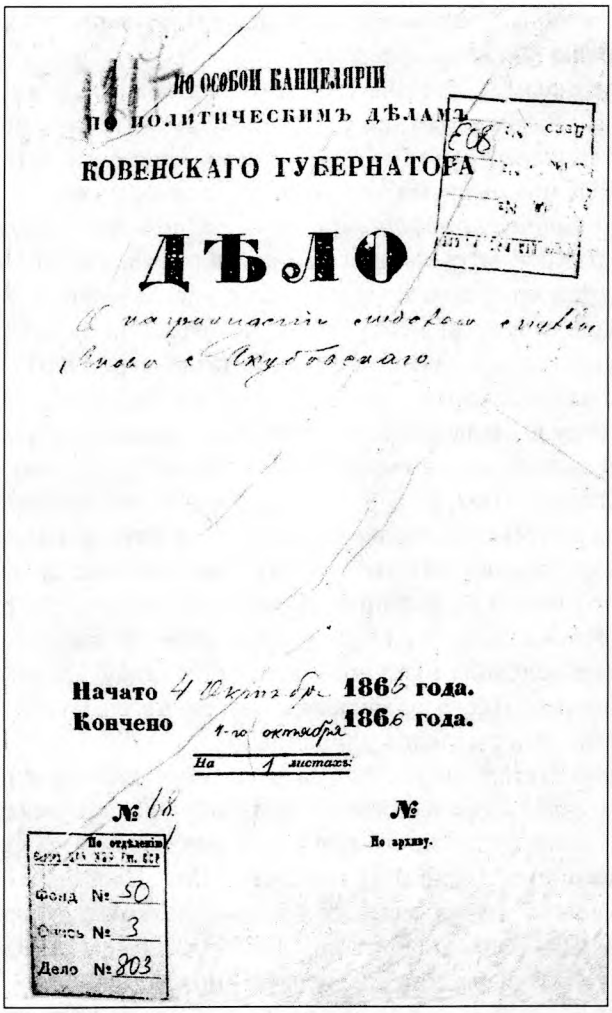
[2] Думін С. У., Канапацкі І. Б. Беларускія татары: Мінулае і сучаснасць. – Мінск, 1993. – С. 138; Грыгор'ева В. В., Завальнюк У. М., Навіцкі У. І., Філатава А. М. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII–XX ст.). – С. 70.

[3] Kryczyński S. Tatarzy litewskie. – S. 47.

[4] Думин С., Ситдыков Г., Якубаускас А. Литовские татары в истории и культуре. – Каунас, 2012. – С. 379.

[5] Kryczyński S. Tatarzy litewskie. – S. 47.

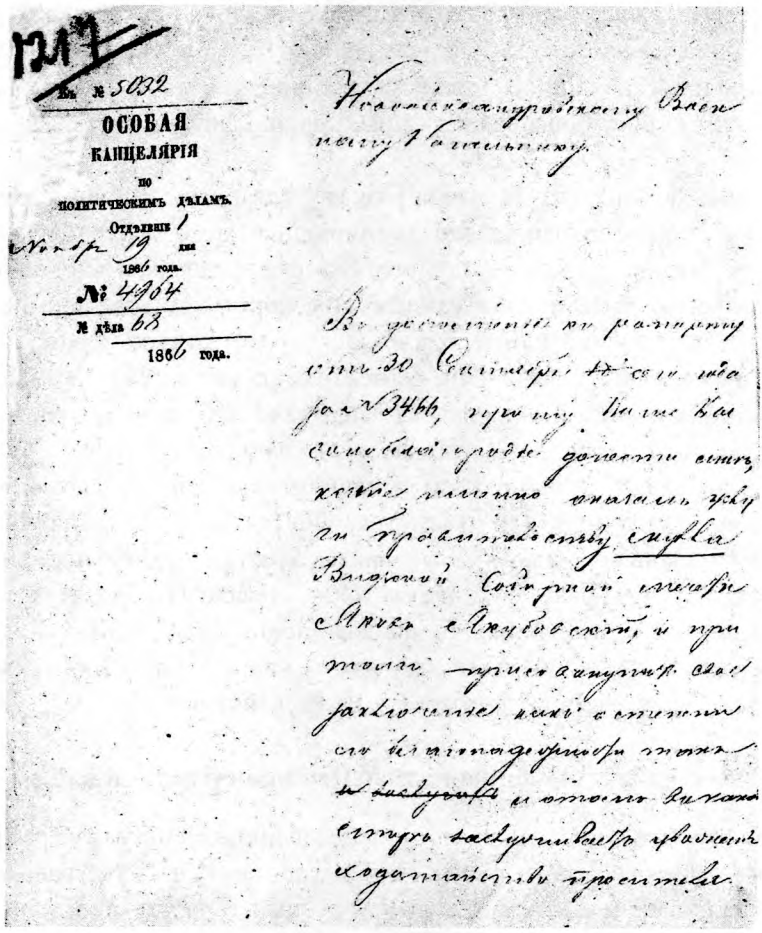
[6] Думин С., Ситдыков Г., Якубаускас А. Литовские татары в истории и культуре. – С. 283.


По особой канцеляріи
по политическимъ дѣламъ
Ковенскаго губернатора
ДѢЛО
Начато 4 октября 1866 года.
Кончено 1-го октября 1866 года.
На 1 листахъ.
№ 68.
№
По архиву.
По отдѣленію
Фонд № 50
Опись № 3
Дело № 803

Справа аб узнагароджанні мулы Якава Якубоўскага. 1866 г. (КАА)

Аб пазіцыі той ці іншай духоўнай асобы мусульман на гэты час практычна няма згадак. Таму вельмі ўзрадавала знаходка справы ў Каўнаскім архіве пад назвай «О награждении муллы Якова Якубовского». Тое, што гэтая маленькая справа адносілася да нашай тэрыторыі, а канкрэтна – заштатнага г. Відзы, зусім не падаецца выпадковым. Бо менавіта ў гэтым гарадку і пражывала большасць мусульманскага насельніцтва як Новааляксандраўскага павета, так і Ковенскай губерні ўвогуле*. Дакумент датуецца 19 лістападам 1866 г. і быў адпраўлены з Асобай канцылярыі па палітычных справах на адрас Новааляксандраўскага ваеннага начальніка. У ім гаворыцца: «В дополнение к рапорту

* Па даных «Памятнай книжки Ковенскай губернии на 1872 год» у 1869 г. у Відзах пражывала 283 мусульман (што складала 14,6 % ад усяго насельніцтва горада), у той час як ва ўсёй Ковенскай губерні – 422 (0,04 % ад агульнай колькасці).



Распараджэнне Новааляксандраўскаму ваеннаму начальніку. 1866 г. (КАА)

от 30 сентября сего года за № 3466 прошу Ваше Высокоблагородие донести мне, какие именно оказал услуги Правительству мулла Видзской соборной мечети Яков Якубовский, и при том присовокупить свое заключение как о степени его благонадежности, так и о том, в какой степени заслуживает уважения ходатайство просителя»[1]. Прасачыць далейшы ход перапіскі не ўдалося, але, відавочна, што мула Відзскай мячэці не мог быць на баку паўстанцаў, бо тых ссылалі ў Сібір, а не падавалі на ўзнагароду.

Такім чынам, у паўстанні 1863–1864 гг. прынялі ўдзел усе нацыянальна-канфесійныя слаі насельніцтва, але пазіцыя духоўных асоб усіх канфесій (і іх вернікаў) у адносінах да паўстання не была аднароднай: іх прадстаўнікі знаходзіліся як у адным, так і ў другім лагеры. І толькі прадстаўнікі адной канфесіі на тэрыторыі Беларусі – стараверы – праявілі сябе як саюзнікі ўрада, цалкам падтрымаўшы яго дзеянні. Перш за ўсё паўстанне паставіла пытанне

[1] КАА. – Ф. І-50. – Воп. 3. – Спр. 803. – Арк. 1.

выбару перад духавенствам і вернікамі дзвюх вядучых хрысціянскіх канфесій таго часу: рымска-каталіцкай і праваслаўнай. Наяўны фактычны матэрыял дае магчымасць устанавіць пазіцыю/суадносіны духавенства гэтых канфесій: рымска-каталіцкай – у большасці, як прыхільнікаў паўстання; праваслаўнай – як прыхільнікаў урада.

Паўстанне 1863–1864 гг. спрыяла рэзкаму пагаршэнню ўзаемаадносін паміж Расіяй і Рымам, што прывяло да ліквідацыі дамоўленасцей канкардата 1847 г. і сур'ёзна пагоршыла становішча рымска-каталіцкай царквы на тэрыторыі Беларусі. Пэўная праява ўзмацнення жорсткасці палітычнага курса ў стаўленні да дадзенай канфесіі адбілася ў наступных мерапрыемствах: а) рэпрэсіўныя дзеянні ў дачыненні рымска-каталіцкага духавенства; б) зачыненне каталіцкіх касцёлаў і кляштараў і перадача іх будынкаў праваслаўнаму ведамству; в) узмацненне ўмяшання свецкай улады ва ўнутрана-арганізацыйныя пытанні дзейнасці рымска-каталіцкай царквы; г) абмежаванне сферы ўплыву рымска-каталіцкага духавенства, забяспечанае заканадаўчымі актамі, прынятымі як на агульнадзяржаўным, так і рэгіянальным узроўнях. І хоць пасля паўстання сталі разумець, што католік – неабавязкова паляк, каталіцкі касцёл працягваў разглядацца, як цалкам прапольскі. Канфесійны аспект заставаўся ў баку, на першы план выводзячы нацыянальны (польскаць), што разглядалася ў якасці смяротнага ворага Расійскай імперыі.

3.5. Канфесійнае становішча падчас Першай сусветнай вайны

Пачатак Першай сусветнай вайны прынёс вялікія змены ва ўсе сферы жыцця Расійскай імперыі, закрануўшы тым ці іншым чынам усе слаі насельніцтва. На хвалі патрыятычнага ўздыму ў розных гарадах сталі ўзнікаць супольнасці і камітэты садзейнічання фронту, па дапамозе раненым, сем'ям загінуўшых, бежанцам, усім, хто апынуўся ў цяжкім становішчы па прычыне ваенных дзеянняў. Ладзіліся добрачынныя канцэрты і базары, праводзіліся зборы сродкаў, адзення і абутку, харчавання на карысць арміі. Адчыняліся новыя лазарэты, як пры розных ведамствах і ўстановах, так і ў прыватных дамах. Вялікая роля ва ўсіх гэтых дзеяннях належала царкоўным структурам усіх веравызнанняў. Прычым змены ў становішчы розных канфесій беларуска-літоўскіх губерняў былі выкліканы не толькі неабходнасцю прыстасавання да новых умоў ваеннага часу, але і адносінамі да іх з боку ўладных структур. Пачатак Першай сусветнай вайны паклаў канец лібералізацыі заканадаўства ў адносінах да розных канфесій Расійскай імперыі, якая, хоць і з абмежаваннямі, але пачала ажыццяўляцца пасля прыняцця закона аб верацярпімасці ад 17 красавіка 1905 г. і маніфеста ад 17 кастрычніка 1905 г. Асабліва змену сітуацыі адчулі на сябе так званыя замежныя веравызнанні. Што тычылася праваслаўнай царквы, яе становішча таксама змянілася: спачатку пад гнётам ваенных падзей і тых новых абавязкаў і спадзяванняў, што ўскладваліся на яе, як на

апору і ідэалагічны падмурак уладных структур і пераважнай большасці насельніцтва, а потым – у выніку рэвалюцыйных узрушэнняў 1917 г.

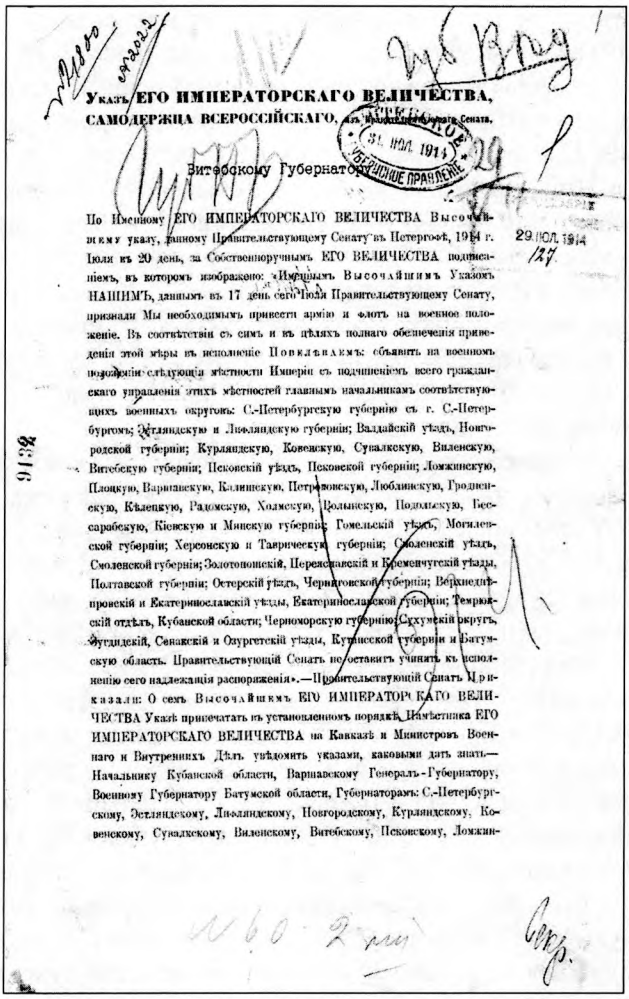
Змены ў становішчы праваслаўнай царквы. З першых дзён вайны праваслаўнай царкве ў палітыцы ўлад адводзілася роля не проста пануючай сярод іншых канфесій, яна павінна была стаць галоўным ідэйным натхняльнікам воінаў падчас ваенных дзеянняў (ваеннае духавенства) і падтрымліваць маральны дух і веру ў сілу рускай зброі грамадзянскага насельніцтва на месцах (прыходскае духавенства). Першае тычылася ў роўнай ступені ўсяго праваслаўнага духавенства Расійскай імперыі. Другое ў большай ступені стала выпрабаваннем для святароў тых тэрыторый, якія апынуліся ў зоне ваенных дзеянняў, або ў непасрэднай блізкасці ад яе. Таму галоўным кірункам палітыкі ў адносінах да праваслаўнай царквы на першым этапе вайны варта назваць курс на ўзмацненне яе значнасці ў грамадстве.

Падрыхтоўка праваслаўнага святарства да выканання абавязкаў ідэйных натхняльнікаў воінаў у часы ваенных выпрабаванняў пачалася яшчэ да абвяшчэння вайны. Улічыўшы пралікі папярэдніх ваенных падзей, для ваеннага духавенства Расіі была распрацавана спецыяльная інструкцыя, у якой былі выкладзены ўсе іх асноўныя абавязкі ў выпадку ваенных дзеянняў. Дакумент гэты стаў асабліва важным для тых святароў, якія былі мабілізаваны або самі выказалі жаданне адправіцца на фронт і для якіх гэтыя абавязкі былі зусім новымі і незнаёмымі. А такіх было даволі шмат: колькасць святароў, што адносіліся да ведамства протапрэсвітара, за гады вайны павялічылася амаль у 7 разоў. Архіўныя дакументы ўтрымліваюць звароты праваслаўных святароў беларускай тэрыторыі, якія выказвалі жаданне перайсці ў ваеннае ведамства. Напрыклад, святар Хізаўскай царквы Рагачоўскага павета Чудовіч матывіраваў сваё імкненне адправіцца на фронт жаданнем больш актыўна паслужыць «Цару і Айчыне»[1]. Жаданне адправіцца на ваенную службу выказалі і выхаванцы духоўных семінарый. Ужо к канцу 1914/15 навучальнага года 26 семінарыстаў (10 % ад агульнай колькасці) Віцебскай духоўнай семінарыі падалі прашэнне аб звальненні з семінарыі з мэтай паступіць у юнкерскае вучылішча, або адправіцца непасрэдна на фронт. Многія з іх, як паведамлялася ў 1915 г. у «Полоцких епархиальных ведомостях», былі прадстаўлены да баявых узнагарод[2].

Службовых абавязкаў было шмат і яны розніліся ў залежнасці ад пасады. Прадстаўнікі ваеннага духавенства павінны былі аказваць дапамогу раненым на перадавым перавязачным пункце, а пры неабходнасці быць гатовымі пайсці і ў акопы; клапаціцца аб падтрымцы ў парадку могілак; адпраўляць паведамленні родным загінуўшых; кожны дзень ладзіць богаслужэнні; наведваць палаты параненых і праводзіць з імі суцяшальныя размовы, пісаць пісьмы родным ад іх імя; прымаць меры для недапушчэння распаўсюджвання ў войску літаратуры антымілітарысцкага характару або пасягацельстваў на праваслаўную веру з боку паслядоўнікаў іншых канфесій. У 1916 г. былі «Высачайша»

[1] НГАБ. – Ф. 2301. – Воп. 1. – Спр. 1097. – Арк. 2.

[2] Полоцкие епархиальные ведомости. – 1915. – № 18. – С. 311, 316.



Указъ ЕГО ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА,
САМОДЕРЖЦА ВСЕРОССІЙСКАГО,

Витебскому Губернатору

По Именному ЕГО ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА Высочайшему указу, данному Правительствующему Сенату въ Петергофѣ, 1914 г. Іюля въ 20 день, за Собственноручнымъ ЕГО ВЕЛИЧЕСТВА подписаніемъ, въ которомъ изображено: «Изданнымъ Высочайшимъ Указомъ НАШИМЪ, даннымъ въ 17 день сего Іюля Правительствующему Сенату, признали Мы необходимымъ привести армію и флотъ на военное положеніе. Въ соотвѣтствіи съ симъ и въ цѣляхъ полнаго обезпеченія приведенія этой мѣры въ исполненіе Повелѣваемъ: объявить на военномъ положеніи слѣдующія мѣстности Имперіи съ подчиненіемъ всего гражданскаго управленія этихъ мѣстностей главнымъ начальникамъ соотвѣтствующихъ военныхъ округовъ: С.-Петербургскую губернію съ г. С.-Петербургомъ; Эстляндскую и Лифляндскую губерніи; Валдайскій уѣздъ, Новгородской губерніи; Курляндскую, Ковенскую, Сувалкскую, Виленскую, Витебскую губерніи; Псковскій уѣздъ, Псковской губерніи; Ломжинскую, Плоцкую, Варшавскую, Калишскую, Петрковскую, Люблинскую, Гродненскую, Кѣлецкую, Радомскую, Холмскую, Волынскую, Подольскую, Бессарабскую, Кіевскую и Минскую губерніи; Гомельскій уѣздъ, Могилевской губерніи; Херсонскую и Таврическую губерніи; Смоленскій уѣздъ, Смоленской губерніи; Золотоношскій, Переяславскій и Кременчугскій уѣзды, Полтавской губерніи; Остерскій уѣздъ, Черниговской губерніи; Вѣхнеднѣпровскій и Екатеринославскій уѣзды, Екатеринославской губерніи; Темрюкскій отдѣлъ, Кубанской области; Черноморскую губернію; Сухумскій округъ, Зугдидскій, Сенакскій и Озургетскій уѣзды, Кутаисской губерніи и Батумскую область. Правительствующій Сенатъ не оставитъ учинять къ исполненію сего надлежащія распоряженія».—Правительствующій Сенатъ Приказали: О семъ Высочайшемъ ЕГО ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА Указѣ напечатать въ установленномъ порядкѣ. Намѣстника ЕГО ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА на Кавказѣ и Министровъ Военнаго и Внутреннихъ Дѣлъ увѣдомить указами, каковыми дать знать.—Начальнику Кубанской области, Варшавскому Генералъ-Губернатору, Военному Губернатору Батумской области, Губернаторамъ: С.-Петербургскому, Эстляндскому, Лифляндскому, Новгородскому, Курляндскому, Ковенскому, Сувалкскому, Виленскому, Витебскому, Псковскому, Ломжин-

Указ Сената аб абвяшчэнні Віцебскай губерні на ваенным становішчы (НГАБ)

зацверджаны асобыя пасады армейскіх прапаведнікаў – па адным на кожную армію. Яны павінны былі бесперапынку аб'язджаць войска і ладзіць казанні. На гэтыя пасады прызначаліся самыя выбітныя духоўныя прамоўцы.

Аб вялікай ролі праваслаўнага ваеннага духавенства ў падзеях Першай сусветнай вайны сведчыць такі факт: за ўсю гісторыю вайсковага духавенства толькі 14 пастараў былі ўзнагароджаны за баявыя заслугі ордэнам Св. Георгія 4-й ступені, у тым ліку 10 – за Першую сусветную вайну. Адзначаліся і выпадкі ўзнагароджання вайсковых святароў, што неслі службу ў тылавых раёнах. Так, гарнізонны благачынны святар Гомеля Георгій Ціхоўскі ў кастрычніку 1915 г. быў узнагароджаны скуф'ёю «за заслуги по военному ведомству и усердные труды на пользу больных и раненых воинов»[1].

[1] Максим Царенко. С крестом в руке на поле брани [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http://cossac-awards.narod.ru/Zametki/Zametka33_Tsarenko_Pole_boya.htm. – Дата доступу: 4.09.2014.

Адзін з нумароў «Минских епархиальных ведомостей» так распавядаў пра цяжкую працу праваслаўных святароў, якія былі прыкамандзіраваныя да палявых шпіталяў: «При полевом погребении нет ни католика, ни лютеранина, ни православного. Все молятся вместе, все жаждут взаимной духовной поддержки. Как-то само сложилось, что по общему желанию сплошь и рядом приходится отпевать по православному обряду и воинов иноверцев – армян, католиков и лютеран. И такая терпимость полевого батюшки, считающегося в данном случае с порывом души, а не с буквой правила, прочно привязывает к нему не только православных воинов, но и иноверцев»[1].

Але, нягледзячы на гэткую адметную адзнаку ролі праваслаўнага святарства ў зоне ваенных дзеянняў, усё ж асноўнай іх місіяй заставалася праца ў прыходзе. Бо нават з улікам сяміразовага павелічэння іх колькасці ў ведамстве протапрэсвітара, гэта быў нязначны працэнт ад агульнай колькасці святарства, якое ў адрозненне ад іншых сацыяльных груп насельніцтва не падлягала прызыву ў армію. «Ни ратников, ни запасных, ни добровольцев в наши войска оно не пошлет – адзначалася ў адным з нумароў «Полоцких епархиальных ведомостей» – Не жертвуя людьми из своей среды, оно тем самым обязывается к другим жертвам в таких размерах, чтобы была возмещена его свобода от общей всем прочим сословиям воинской повинности»[2].

З пачаткам вайны праца прыходскіх святароў набыла новы змест, прычым не толькі за кошт пашырэння кола абавязкаў і роста іх значнасці ў грамадстве, але і ў сувязі са змяненнямі ўмоў працы. Што тычылася службовых абавязкаў духавенства, то акрамя сваёй звычайнай пастарскай справы, яны павінны былі падтрымліваць маральны стан прыхаджан, адпраўляць у армію і шпіталі малітоўнікі, царкоўную літаратуру. Для забеспячэння праваслаўных святароў «правильными и точными» звесткамі аб ваенных падзеях, і каб яны, у сваю чаргу, маглі перадаваць гэтыя звесткі сваім прыхаджанам, падтрымліваючы сярод іх адпаведны настрой і веру «в величие России», Св. Сінод прыняў рашэнне выдаваць штодзённы друкаваны орган – «Приходской листок».

Новым кірункам дзейнасці прыходскага святарства стала праца па абслугоўванні духоўных і матэрыяльных запатрабаванняў хворых і параненых воінаў. Ужо ў жнівеньскіх нумарах епархіяльных ведамасцей з'явілася інфармацыя аб заснаванні «Александровского комитета о раненых» з заклікам да праваслаўных вернікаў прыйсці на дапамогу «воинам, пролившим кровь на поле брани, и их осиротевшим семействам». Такую ж мэту пераследавала і адозва Расійскага Таварыства Чырвога Крыжа, што ўтрымлівала словы: «Главная заповедь нашей веры и всей нашей жизни это заповедь о любви, обязывающей в особенности спешить на помощь всем страждущим, голодным, больным»[3].

Гэтыя і іншыя заклікі знаходзілі водгук як сярод духавенства, так і вернікаў. Амаль у кожным прыходзе ў гады Першай сусветнай вайны былі створаны

[1] Минские епархиальные ведомости. – 1915. – № 4. – С. 99.

[2] Полоцкие епархиальные ведомости. – 1914. – № 33. – С. 594.

[3] Тамсама. – С. 341.

папячыцельскія саветы для дапамогі сем'ям, кармільцы якіх былі прызваны ў армію. Для размяшчэння параненых выкарыстоўваліся бальніцы, ствараліся лазарэты і шпіталі. Так, у Віцебску на 5 верасня 1914 г. дзейнічалі: 1) губернская земская бальніца (у ёй знаходзіліся 82 раненыя: 38 немцаў; 44 рускія, з якіх 30 праваслаўных, 10 католікаў, 1 лютэранін, 1 баптыст, 2 іўдзеі); 2) Крыжа-Узвіжанская абшчына на 400 раненых; 3) яўрэйская бальніца (24 раненыя, з якіх 16 праваслаўных); 4) лячэбніца Чырвонага Крыжа (32 раненыя, у тым ліку 26 праваслаўных); 5) 234-ы палявы хірургічны запасны шпіталь; 233-ы, 315-ы і 316-ы палявыя запасныя шпіталі (кожны разлічаны на 210 чалавек); 6) лазарэт мясцовага таварыства Чырвонага Крыжа на 80 чалавек; 7) лазарэт віцебскага гарадскога самакіравання для заразнахворых воінаў на 50 чалавек; 8) шпіталь Віцебскага губернскага земства (79 раненых, з іх 24 праваслаўныя). Меркавалася стварыць яшчэ адзін шпіталь на 1 тыс. чалавек. Духавенства горада было размеркавана на групы, за якімі замацоўваліся адпаведныя ўстановы. Акрамя гэтага ствараўся графік наведвання прыходаў, што размяшчаліся ўздоўж чыгункі для абслугоўвання санітарных цягнікоў[1].

Як правіла, пад лазарэты і шпіталі займаліся царкоўныя і манастырскія будынкі, што, з аднаго боку, павышала ролю і аўтарытэт царквы, з іншага – абцяжарвала дзейнасць розных царкоўных устаноў. Ужо ўвосень 1914 г. пачатак новага навучальнага года ў духоўных навучальных установах Полацкай епархіі быў пад пагрозай зрыву. Для абмеркавання сітуацыі туды быў накіраваны дырэктар канцылярыі обер-пракурора Св. Сінода тайны саветнік Яцкевіч. Узважыўшы ўсе магчымасці, вырашылі: «ныне же открыть занятия для 6 класса (Полацкага Спаса-Ефрасіннеўскага манастыра. – *аўт.*) в оставшемся свободном от военных госпиталей флигеле училища, чтобы <…> дать возможность выпускным воспитанницам своевременно окончить курс; что касается воспитанниц остальных классов училища, то занятия <…> отложить до 1 января 1915 года»[2].

Манастыры давалі прыстанішча для бежанцаў, насельніцы жаночых манастыроў, як правіла, абслугоўвалі лазарэты, шылі бялізну, вязалі рукавіцы і шкарпэткі. Семінарысты таксама наведвалі лазарэты, збіралі розныя рэчы і адпраўлялі іх на фронт. Праваслаўныя брацтвы збіралі сродкі і накіроўвалі іх для тых, хто пацярпеў ад вайны. Паводле справаздачы Гомельскага праваслаўнага брацтва за кастрычнік 1913 г. – кастрычнік 1914 г., нягледзячы на даволі сціслы бюджэт, брацтва вылучыла 100 руб. «для больных и раненых в пользу Красного Креста» і 100 руб. «на призрение семейств запасных»[3].

Няўдачы рускай арміі на франтах дадалі яшчэ адну праблему ў складанае канфесійнае становішча прыфрантавой зоны – эвакуацыю царкоўных структур і маёмасці. Гэта наглядна можна прадэманстраваць на прыкладзе Полацкай епархіі. Калі немцы наблізіліся да Полацка, для вывазу царкоўных свя-

[1] Полоцкие епархиальные ведомости. – 1914. – № 37. – С. 410–412.

[2] Тамсама. – № 38. – С. 421.

[3] НГАБ. – Ф. 2301. – Воп. 1. – Спр. 1339. – Арк. 13.

тыняў і маёмасці быў заснаваны Полацкі епархіяльны эвакуацыйны камітэт. У першую чаргу эвакуацыі падлягалі святыя мошчы прападобнай Ефрасінні і маёмасць Спаса-Ефрасіннеўскага манастыра. Паводле распараджэння Св. Сінода, мошчы прападобнай Ефрасінні трэба было даставіць у Растоўскі Богаяўленскі Аўраамієў мужчынскі манастыр, нешматлікія насельнікі якога былі пераведзены ў Спаса-Якаўлеўскі манастыр. Увечары 8 верасня 1915 г. мошчы прападобнай Ефрасінні былі дастаўлены ў Віцебск, дзе каля дванаццаці гадзін ночы епіскап Елеўферый адслужыў малебен. Епархіяльная хроніка паведамляла аб гэтай падзеі такім чынам: «Вечером 8-го сентября, по пути из Полоцка в Ростов Ярославской губернии прибыли в Витебск со специальным поездом святые мощи Преподобной Евфросиньи Княжны Полоцкой <…> Святые мощи сопровождали Преосвященный Елевферий, Викарий Ковенской епархии, монахини и священник Полоцкого женского Спасо-Евфросиньевского монастыря»[1].

9–10 верасня адбыліся хрэсныя хады з усіх гарадскіх цэркваў. У Мікалаеўскім саборы ў прысутнасці вялікай колькасці людзей бесперапынна здзяйсняліся малебны з акафістам прападобнай Ефрасінні. Затым святыня была дастаўлена на вакзал для пераезду ў Растоў. Не ўсё складвалася спачатку з цягніком для эвакуацыі святыні. У Нацыянальным гістарычным архіве Беларусі захаваўся дакумент «Отношение витебского губернатора М. В. Арцимовича начальнику Риго-Орловской жел. дороги И. Ф. Дарагану о предоставлении вагонов для эвакуации в г. Ростов Ярославской губернии мощей преподобной Евфросинии Полоцкой и сопровождающего мощи духовенства» ад 9 верасня 1915 г. У дакуменце гаварылася: «Прошу Ваше Превосходительство не отказать предоставить завтра, 10 сего сентября, со скорым поездом на Петроград, один багажный вагон для перевезения в гор. Ростов Ярославской губернии, Мощей Преподобной Евфросинии Княжны Полоцкой, а также один классный вагон, для сопровождающего мощи духовенства»[2].

Тое, што на палях дакумента маецца рэзалюцыя «Не посылалось», можа ўвесці ў зман, што святыя мошчы так і не ўдалося вывезці. Але на сённяшні дзень дакладна вядома, што ўвечары 10 верасня цягнік з мошчамі прападобнай і сёстрамі манастыра адбыў з Віцебска. Што да дакументаў, то ў тым жа архіве захоўваецца яшчэ адзін дакумент (тэлеграма) са зваротам на гэты раз да начальніка Маскоўска-Віндава-Рыбінскай чыгункі ад 9 верасня 1915 г., у якім гаворыцца: «Прошу на 10 сентября к 6 часам вечера отправить специальным поездом все вагоны, предназначенные для перевозки Св. мощей преподобной Евфросинии княжны Полоцкой, а также для сопровождающих Св. мощи духовенства, монахинь и их имущества в количестве 1 вагона 1 класса, 2 вагонов 3 класса и 10 вагонов товарных. Если специальным поездом отправить будет невозможно, то прошу отправить указанные вагоны завтра

[1] Полоцкие епархиальные ведомости. – 1915. – № 39. – С. 724–725.

[2] Беларусь в годы Первой мировой войны (1914–1918): сб. документов. – Минск, 2014. – С. 76.

М. В. Д.
ВИТЕБСКІЙ
ГУБЕРНАТОРЪ.
ПО КАНЦЕЛЯРІИ.
Столъ
Сентября 9 дня 1915 г.
№
г. Витебскъ.

Экстренно. 12

Начальнику Риго-Орловской желѣзной дороги.

Прошу Ваше Превосходительство не отказать предоставить завтра, 10 сего сентября, со скорымъ поѣздомъ на Петроградъ одинъ багажный вагонъ для перевозки въ гор. Ростовъ, Ярославской губерніи, Мощей Преподобной Евфросиніи Княжны Полоцкой, а также одинъ классный вагонъ для сопровождающаго Мощи духовенства.

Губернаторъ

Правитель Канцеляріи

Ліст віцебскага губернатара начальніку Рыга-Арлоўскай чыгункі (НГАБ)

вечером с одним из поездов <…> с тем, чтобы эти вагоны безостановочно следовали бы из Витебска до Ростова Ярославской губернии»[1]. Як паведамлялі «Полоцкие епархиальные ведомости», эвакуацыя святыні адбылася і яна была дастаўлена ў прызначае месца*.

Ваенныя падзеі, што развіваліся спрыяльна для Віцебшчыны, прыпынілі далейшую эвакуацыю. Хаця 25 верасня 1915 г. старшыня Яраслаўскага епархіяльнага камітэта па ўладкаванні бежанцаў, епіскап Рыбінскі Карнілій уведаміў Полацкі епархіяльны эвакуацыйны камітэт аб вызначэнні месцаў для размяшчэння Полацкага Богаяўленскага мужчынскага манастыра, Віцебскага Маркава Свята-Троіцкага мужчынскага манастыра і некаторых іншых манастыроў Полацкай епархіі. Таксама было вызначана і месца для Полацкай Духоўнай кансісторыі[2]. Але кансісторыя і іншыя духоўныя ўстановы працягвалі

[1] НГАБ. – Ф. 1430. – Воп. 1. – Спр. 49346. – Арк. 11–11 адв.

* Няпроста склаўся далейшы лёс святыні. З дакументаў таго часу вядома, што ў 1916 г. было вырашана вярнуць мошчы прападобнай у Полацк. Аднак ажыццявіць гэта ў той час не дазволілі ваенна-рэвалюцыйныя падзеі і іх наступствы. У 1920 г. грабніца з мошчамі была ўскрыта, а праз два гады ўскрыта ў другі раз. У маі 1922 г., згодна з пастановай Народнага камісарыята юстыцыі РСФСР, мошчы прападобнай Ефрасінні былі адпраўлены на атэістычную выставу ў Маскву, а затым – у экспазіцыю Віцебскага краязнаўчага музея. І толькі ў 1943 г. нятленныя мошчы зноў вярнуліся ў Спаса-Ефрасіннеўскі манастыр, дзе знаходзяцца да гэтага часу.

[2] Полоцкие епархиальные ведомости. – 1915. – № 41. – С. 416–417.

заставацца на сваіх месцах. Тым больш, што і Св. Сінод настойліва прапаноўваў, каб святары заставаліся ў сваіх прыходах. Так, 25 верасня 1915 г. на адрас епіскапаў Віцебскага і Полацкага, Літоўскага, Смаленскага, Падольскага, Рыжскага, Пскоўскага, Мінскага, Магілёўскага, Чарнігаўскага і мітрапаліта Кіеўскага быў разасланы указ Я. І. В. са Св. Сінода. У ім гаварылася: «Принимая во внимание, что в настоящее время православное население пограничных местностей, находящихся в зоне военных действий, видя тяжелые страдания беженцев <...> стало проявлять стремление оставаться на местах даже и во время нашествия вражеского <...> Св. Синод признаёт весьма желательным, чтобы и православное духовенство, особенно в тех приходах, в коих остаётся большинство православных жителей, в мере возможности также оставалось на местах для исполнения своего пастырского служения»[1]. «Журнал 343» Полацкага епархіяльнага духавенства і царкоўных устаноў ад 13 кастрычніка 1916 г. паведамляў аб адкрыцці ў Віцебску прытулку для дзяцей-сірот, бацькі якіх загінулі на фронце. Прытулак размясціліся пры свечачным заводзе за кошт сродкаў, якія паступалі ўжо з лістапада 1915 г. ад цэркваў і духавенства[2].

Як і ў выпадку з ваенным духавенствам, прыходскае духавенства ў гады вайны атрымала вялікую колькасць узнагарод, часам даволі рэдкіх. Па ўспамінах протапрэсвітара Г. Шавельскага, падчас вайны адзін з сельскіх святароў Магілёўскай епархіі протаіерэй Савініч з нагоды 75-годдзя службы быў узнагароджаны Мікалаем II мітрай. Гэтай узнагароды ніхто з сельскіх святароў імперыі да гэтага часу не меў. «Я думал, что увижу дряхлого, еле передвигающегося старца, – успамінаў Шавельскі. – Меня встретил бодрый, живой, чрезвычайно подвижной и говорливый старик, выглядевший не более, как на 60–65 лет. Я опасался, что он растеряется в присутствии царя. Ничуть! Он служил своеобразно, но уверенно и смело, будто он всегда тут служил»[3].

Сярод імёнаў, што згадваюцца ў якасці прыкладу ахвярнага служэння Богу і людзям, ёсць імёны прадстаўнікоў вышэйшага праваслаўнага духавенства. Так, епіскап Мінскі і Тураўскі падчас Першай сусветнай вайны часта адпраўляўся на фронт для падтрымання маральнага духу салдат і неаднаразова трапляў пад абстрэл. Ён разгарнуў шырокую дабрачынную дзейнасць па аказанні дапамогі бежанцам, а таксама па арганізацыі епархіяльных лазарэтаў для параненых. За гэтую дзейнасць у 1916 г. ён быў узнагароджаны ордэнам Святога Аляксандра Неўскага.

Канфесійная палітыка ў Расійскай імперыі адносна рымска-каталіцкай царквы заўсёды знаходзілася ў звязцы з так званым польскім пытаннем. Імкненне раз'яднаць нацыянальнае і рэлігійнае, аддзяліць каталіцтва ад «польскасці» стала асноўнай палітычнай мэтай пасля паўстання 1863–1864 гг.

---

[1] Полоцкие епархиальные ведомости. – 1915. – № 39. – С. 388–389.

[2] НГАБ. – Ф. 2531. – Воп. 1. – Спр. 407. – Арк. 12.

[3] Шавельский Георгий Иванович. Воспоминания последнего протопресвитера Русской армии и флота. – Нью-Йорк, 1954. – С. 132 [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: militera.lib.ru/memo/Russian/shavelski-gi/index/htm. – Дата доступу: 4.09.2014.

На тэрыторыі Беларусі гэта выявілася ва ўвядзенні рускай мовы ў дадатковае набажэнства і пропаведзі, закрыцці кляштараў і касцёлаў і пераўтварэнні іх у праваслаўныя цэрквы, ліквідацыі Мінскай рымска-каталіцкай епархіі, пераносе з Магілёва ў Санкт-Пецярбург цэнтра Магілёўскай архіепархіі. Указ аб верацярпімасці ад 17 красавіка і маніфест 17 кастрычніка 1905 г. некалькі аслабілі напружанне, дазволіўшы пераходы з аднаго хрысціянскага веравызнання ў іншае. Але ў хуткім часе абставіны пачалі мяняцца.

Абвастрэнне адносін паміж Расіяй і Аўстрыяй выклікала больш пільную ўвагу ўладавых структур да насельніцтва заходняй часткі імперыі. Каталізатарам усплеску антыўрадавых настрояў, на іх думку, мог стаць 100-гадовы юбілей паўстання 1863–1864 гг. У пачатку 1913 г. перад паліцэйскімі службамі былі пастаўлены задачы: не дапусціць святкавання азначанай падзеі. У цыркуляры Ковенскага губернатара з гэтай нагоды адзначалася: «...в польских революционных кругах усилилась надежда на вооруженное, в ближайшем будущем, столкновение России с Австрией и на использование поляками этого столкновения в целях восстановления независимости <...> Празднование юбилея польского восстания, несомненно, в значительной степени подогреет возбужденное состояние враждебно настроенного против России польского населения в Привислинском, Юго-Западном и отчасти Северо-Западном Краях»[1]. Паліцэйскім чынам прадпісвалася прыняць усе неабходныя меры па недапушчэнні выкарыстання сітуацыі, у тым ліку прыняць меры каб і з боку рымска-каталіцкага духавенства не было дапушчана ў касцёлах у той ці іншай форме «ознаменования годовщины восстания»[2].

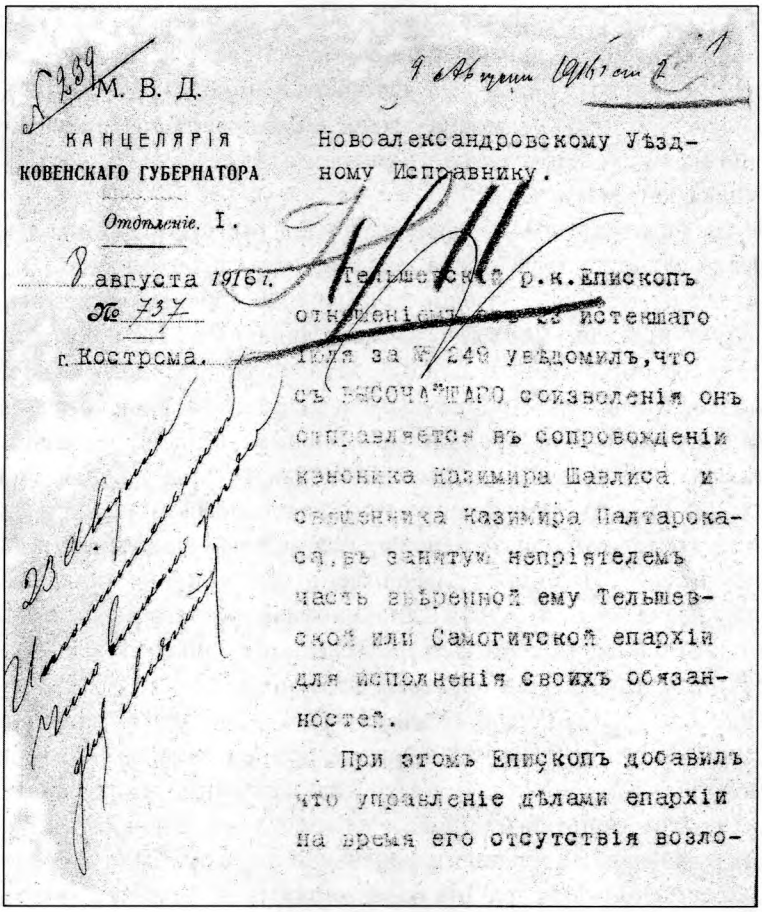
Другой праблемай, якая ўспрымалася ўладнымі структурамі як адмоўная, стала распаўсюджванне сярод каталіцкага насельніцтва паўночнага захаду імперыі ганарацкага руху. У сувязі з чым на адрас губернатараў было накіравана «совершенно доверительное письмо» дырэктара Дэпартамента духоўных спраў замежных веравызнанняў з патрабаваннем узяць пытанне на кантроль і ў выпадку выкрыцця прыхільнікаў ганарацкага руху прымаць меры «для возбуждения против виновных законного преследования»[3].

Пачатак вайны востра паставіў пытанне: на якім баку апынуцца католікі: расійскага ўрада ці яго праціўнікаў. Варта ацаніць праяўленую мудрасць у гэтым пытанні з боку Вярхоўнага Галоўнакамандуючага Рускай арміяй вялікага князя Мікалая Мікалаевіча. У самым пачатку вайны ён публічна заявіў аб тым, што пасля вайны Расія можа прызнаць аўтаномію Польшчы ў рамках Расійскай імперыі. Аб гэтым сведчыў апублікаваны «Заклік да палякаў»: «Поляки! Пробил час, когда заветная мечта ваших отцов и дедов может осуществиться, – гаварылася ў ім. – Полтора века тому назад живое тело Польши было растерзано на куски, но не умерла душа ее. Она жила надеждой, что наступит час воскрешения польского народа, братского примирения его с вели-

[1] КАА. – Ф. І-2. – Воп. 1. – Спр. 124. – Арк. 107.

[2] Тамсама.

[3] Тамсама. – Арк. 179.



М. В. Д.

КАНЦЕЛЯРІЯ
КОВЕНСКАГО ГУБЕРНАТОРА

Отдѣленіе. I.

8 августа 1916 г.
№ 737
г. Кострома.

Новоалександровскому Уѣздному Исправнику.

Тельшевскій р.к. Епископъ отъѣзжающій изъ истекшаго года за № 249 увѣдомилъ, что съ высочайшаго соизволенія онъ отправляется въ сопровожденіи каноника Казимира Шавлиса и священника Казимира Палтарокаса, въ занятую непріятелемъ часть вѣренной ему Тельшевской или Самогитской епархіи для исполненія своихъ обязанностей.

При этомъ Епископъ добавилъ что управленіе дѣлами епархіи на время его отсутствія возло-

Уведамленне Цяльшэўскага рымска-каталіцкага епіскапа. 1916 г. (КАА)

кой Россией. Русские войска несут благую весть этого примирения. Пусть сотрутся границы, разрезавшие на части польский народ. Да воссоединится он воедино под скипетром Русского Царя. Под скипетром этим возродится Польша, свободная в своей вере, языке, в самоуправлении»[1].

Каталіцкая царква, яе святары і вернікі адгукнуліся на заклік. На запыт Пецярбурга ад 19 жніўня 1914 г., ці верныя весткі СМІ пра малебны, якія здзяйсняюцца ў касцёлах аб дараванні перамогі рускай зброі, Мінскі губернатар А. Гірс дакладваў, што «в костелах Минской губернии повсеместно совершаются молебствия о даровании победы русскому оружию, а равно произносятся римско-католическим духовенством соответствующие сему проповеди с призывом к пожертвованиям на оказание помощи больным и раненым воинам и семьям лиц, ушедшим в действующую армию. Явлений обратного порядка нигде не наблюдалось»[2]. Праўда, адзначаныя з'явы для губернатара

[1] Цыт. па: История России. XX век: 1894–1939. – М., 2010. – С. 351–352.
[2] НГАБ. – Ф. 295. – Воп. 1. – Спр. 8645. – Арк. 17 адв.

не з'яўляліся падставай лічыць рымска-каталіцкае духавенства як і наогул увесь польскі народ цалкам лаяльным у адносінах да расійскага ўрада і расійскай дзяржаўнасці. Губернатар адзначыў, што пералом у настроях католікаў, сярод якіх з пачаткам вайны царыла заўважаная забянтэжанасць і непаразуменне – якую заняць пазіцыю, адбыўся пад уплывам апублікаванага закліку Вярхоўнага Галоўнакамандуючага.

Насуперак недаверу з боку мясцовых улад рымска-каталіцкая царква на працягу ўсяго складанага ваеннага перыяду заставалася вернай свайму абавязку, заклікаючы вернікаў аказваць дапамогу пацярпелым ад вайны. Пра што і сведчаць архіўныя дакументы. З даклада Навагрудскага павятовага спраўніка ад 29 кастрычніка 1914 г. вядома, што «в Новогрудском, Вселюбском, Новомышском, Мирском, Полонечском и Даревском римско-католическом костёлах Новогрудского уезда со дня объявления войны Германией и Австрией России неоднократно совершались богослужения о даровании победы русскому оружию, а также производились пожертвования прихожанами римско-католических костёлов в пользу раненых и семейств ушедших на войну запасных нижних чинов»[1]. Падобныя паведамленні паступалі і з іншых месцаў[2].

Аб уплыве закліку Вярхоўнага Галоўнакамандуючага на вызначэнне пазіцыі каталіцкага насельніцтва і святароў сведчаць і шматлікія рапарты павятовых спраўнікаў. Так, Слуцкі павятовы спраўнік паведамляў, што настаяцель Слуцкага касцёла ксёндз Рокаш 17 жніўня 1914 г. адслужыў малебен «о даровании русской армии победы над врагами, причем означенный ксёндз, пред началом молебна с амвона огласил в костёле воззвание и призывал к борьбе с исконным врагом польского народа – немцем, а по окончании молебна был произведен кружечный сбор в пользу раненых и в тот раз было собрано 100 рублей»[3]. Мазырскі павятовы спраўнік паведамляў, што ў рымска-каталіцкіх касцёлах павета, Мазырскім, Петрыкаўскім, Капаткевіцкім, Давыд-Гарадокскім і Лельчыцкім, «в последнее время, так приблизительно с последних чисел августа, по воскресным и праздничным дням совершаются молебства о даровании победы русскому оружию с приглашением прихожан к пожертвованию в помощь семьям лиц, ушедших на войну. По негласным сведениям, настоятелями костелов по сему поводу получено распоряжение Консистории»[4].

Імкненне каталіцкіх святароў і вернікаў падтрымаць расійскія ўлады ў цяжкія гады ваенных выпрабаванняў з'явіліся падставай для апошніх ініцыяваць перагляд заканадаўчых актаў адносна каталіцкай царквы ў бок прадастаўлення ёй больш правоў у галіне царкоўнага жыцця. У 1915 г. МУС прыступіла да складання новых штатаў рымска-каталіцкіх кансісторый, семінарый і Акадэміі, што меркавалася ажыццявіць за кошт сродкаў, якія ішлі на ўтрыманне

[1] НГАБ. – Ф. 295. – Воп. 1. – Спр. 8645. – Арк. 13–13 адв.

[2] Тамсама. – Арк. 9; Спр. 9186. – Арк. 12–12 адв., 20, 22, 28; Беларусь в годы Первой мировой войны (1914–1918): сб. документов. – С. 150.

[3] НГАБ. – Ф. 295. – Воп. 1. – Спр. 8646. – Арк. 9.

[4] Тамсама. – Арк. 11–11 адв.

Дэпартамента духоўных спраў замежных веравызнанняў, а дэпартамент цалкам утрымліваць на сродкі дзяржаўнага казначэйства. Планавалася распрацоўка законапраектаў «О римско-католических монастырях» (аб магчымасці адкрыцця новых манастыроў), «О предоставлении римско-католическим епископам права надзора за преподаванием римско-католического Закона Божия в светских учебных заведениях». Меркавалася таксама адмена некаторых абмежаванняў для асоб каталіцкага вызнання: выданне інструкцыі па палягчэнні афармлення вернікаў, далучаных да каталіцтва з праваслаўя да выхаду цыркуляра МУС 18 жніўня 1905 г.; аблягчэнне ўмоў пабудовы касцёлаў, павелічэнне свабоды ў правядзенні з'ездаў духавенства для абмеркавання царкоўна-пастырскіх пытанняў; дазвол пераводу ў рымска-каталіцкае вызнанне дзяцей да 14-гадовага ўзросту, у выпадках не прадугледжаных указам 17 красавіка 1905 г., але калі гэта было неабходна ў інтарэсах захавання адзінства веры ў сям'і і інш. [1]

У складзе мерапрыемстваў МУС, праектаваных па Дэпартаменце духоўных спраў замежных веравызнанняў у 1915 г., быў распрацаваны праект, які тычыўся ***старавераў***: староверам меркавалася даць свабоднае вызнанне веры і адпраўлення рэлігійных абрадаў, а таксама ўтварэнне абшчын ва ўстаноўленым парадку. Але пад ціскам ваенных абставін увесь гэты заканадаўчы спектр так і не быў рэалізаваны.

Евангелісцкія канфесіі Беларусі падчас Першай сусветнай вайны. У пачатку XX ст. на тэрыторыі ўсёй Расійскай імперыі пражывалі 4 млн 150 тыс. лютэран (3,4 % ад агульнай колькасці насельніцтва), каля 2 млн з іх – у еўрапейскай частцы. Колькасць лютэранскага духавенства па Расійскай імперыі ў цэлым складала (на канец XIX ст.) каля 500 чалавек, у тым ліку 125 знаходзіліся ў Курлянскай кансістарыяльнай акрузе. Менавіта гэтай акрузе і падпарадкоўвалася лютэранская царква беларуска-літоўскіх губерняў. Першая сусветная вайна садзейнічала змяншэнню колькасці лютэран. Па даных, што былі прыведзены ў кнізе Мейера (Meyer Tr. (Hrsg.) Luthers Erbe in Russland. Ein Gedenkbuch. Moskau, 1918. S. 98), у 1917 г. у Расійскай імперыі засталіся 3 млн 674 тыс. лютэран[2]. Прычым скарачэнне закранула ў большасці Курляндскую кансістарыяльную акругу.

Вайна выклікала прыняцце шэрагу дыскрымінацыйных законаў у адносінах да замежнага насельніцтва, што пражывала ў імперыі. Прычым звесткі пра падданых замежных краін пачалі збірацца ў беларуска-літоўскіх губернях яшчэ напярэдадні вайны. Адным з повадаў для павышэння ўвагі да насельніцтва нямецкага паходжання паслужылі звесткі аб утварэнні ў Германіі «Союза для охраны германизма за границей» і што гэты саюз пасылае ў нямецкія калоніі ў Расіі сваіх эмісараў, якія, «порицая все русское, пропагандируют среди немцев-колонистов и в особенности немцев-солдат русской службы идею

[1] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 150. – Спр. 18. – Арк. 4–4 адв., 5–6.

[2] Лиценбергер О. А. Евангелическо-лютеранская церковь в Российской империи (XVI–XX вв.). – С. 209.

пангерманизма, и, между тем, оказывают своим соотечественникам материальную поддержку для скупки возможно большего количества земли преимущественно вдоль линии железных дорог, выгодным для немецких интересов»[1].

Да пачатку 1914 г. мясцовыя ўлады паспелі зафіксаваць усіх замежнікаў, у тым ліку, зразумела, лютэранскіх святароў і прыхаджан. Праўда, мэтай збора падобных звестак было ўстанаўленне не іх канфесійнай прыналежнасці, а годнасць/прыналежнасць мужчынскай часткі гэтай групы насельніцтва да службы ў замежнай арміі. Паводле гэтых звестак, у г. Віцебску на 1 студзеня 1914 г. пражывалі 128 замежных падданых, у тым ліку 52 «германцы» і 21 «аўстрыец». З іх годнымі да вайсковай службы (мужчын ва ўзросце ад 23 да 45 гадоў) быў прызнаны 41 чалавек. У Полацку пражывалі 9 замежных падданых, у тым ліку 5 «германцаў» і 1 «аўстрыец»; Дзвінску – 76 (30 «германцаў» і 10 «аўстрыйцаў»). Па паветах самая вялікая колькасць «германцаў» і «аўстрыйцаў» пражывала ў Дзвінскім – 56, Рэжыцкім – 28, Віцебскім – 23, Лепельскім – 19. У цэлым па губерні (без Люцынскага, Себежскага і Невельскага паветаў) быў зафіксаваны 261 «германец» і «аўстрыец», 97 з іх былі прызнаны годнымі да вайсковай службы[2].

З пачаткам вайны нямецкае насельніцтва часткова было дэпартавана з прыфрантавой паласы. Закрываліся нямецкамоўныя газеты, грамадскія таварыствы. За 1915–1917 гг. было «Высачайша» зацверджана некалькі «ліквідацыйных» законаў, якія абмяжоўвалі правы асоб нямецкай нацыянальнасці на ўласнасць нерухомасцю і зямлёй. Былі абмежаваны і асабістыя правы немцаў-пратэстантаў[3].

Пачак вайны з'явіўся падставай і для перагляду ўзаемаадносін паміж дзяржавай і пратэстанцкімі канфесіямі на заканадаўчым узроўні. У 1915 г. пад шыльдай распрацоўкі мерапрыемстваў па ўдасканальванні веравызнаўчай палітыкі МУС (Дэпартамент духоўных спраў замежных веравызнанняў) прыняў рашэнне прыступіць да кардынальнай перапрацоўкі заканадаўчых актаў адносна пратэстанцкіх канфесій. Перш за ўсё крытыцы быў падвергнуты статут 1832 г. Адзначалася, што гэты статут быў складзены «под исключительным влиянием лиц немецкой национальности» і разглядаў евангелісцка-лютэранскую веру ў якасці нямецкай нацыянальнай. У цэлым, даючы ацэнку гэтаму статуту, была выказана думка, што яго палажэнні «не соответствуют сейчас ни государственным интересам, ни изменившимся условиям современной церковной жизни лютеран»[4]. МУС прапанавала замяніць у справаводстве нямецкую мову на дзяржаўную, зрабіўшы яе ў далейшым абавязковай і забяспечыць вядзенне службы на роднай мове прыхаджан. Для гэтага планавалася пераўтварыць тэалагічны факультэт Юр'еўскага ўніверсітэта ў асобны тэалагічны інстытут з выкладаннем на дзяржаўнай мове[5].

[1] КАА. – Ф. І-2. – Воп. 1. – Спр. 124. – Арк. 74.

[2] НГАБ. – Ф. 1430. – Воп. 1. – Спр. 48733. – Арк. 3, 5, 7, 11.

[3] Лиценбергер О. А. Евангелическо-лютеранская церковь в Российской империи (XVI–XX вв.). – С. 219.

[4] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 150. – Спр. 18. – Арк. 7.

[5] Тамсама. – Арк. 8–9.

У шэрагу іншых мерапрыемстваў планавалася адмена патраната, ліквідацыя дваранскага прадстаўніцтва ў кіруючых царкоўных структурах як не адпавядаючых сучасным умовам царкоўнага жыцця. Прызнавалася мэтазгоднай і ажыццяўленне рэформы цэнтральнага кіравання евангелісцка-лютэранскай царквой у Расійскай імперыі, унясенне змен ва ўладкаванне прыходаў. Некаторыя законапраекты, што тычыліся адзначаных змяненняў (мовы перапіскі, справаводства, пратаколаў пасяджэнняў пратэстанцкіх духоўных устаноў і аб пераглядзе адпаведных артыкулаў закона), былі распрацаваны і прадстаўлены на разгляд Дзяржаўнай Думы[1]. Склад камісіі па веравызнаўчых пытаннях (з 33 членаў камісіі 22 – праваслаўныя, 4 – католікі, 2 – лютэраніны, 2 – менаніты, 1 – мусульманін, 1 – іўдзей, 1 – прадстаўнік пратэстанцкага сектанства[2]) не пакідае сумненняў, што гэтыя заканадаўчыя акты былі даспадобы IV Дзяржаўнай Думы. Але пад ціскам ваенных абставін увесь заканадаўчы спектр не быў рэалізаваны. Толькі асобныя ідэі, што ўтрымлівалі праекты, уводзіліся ў адміністрацыйным парадку.

Перш за ўсё ў шэрагу мер, накіраваных супраць лютэранскай царквы, трэба адзначыць забарону нямецкай мовы ў выкананні ўсіх царкоўных патрэб для насельніцтва і высылку лютэранскіх святароў за межы Расійскай імперыі. Але, як сведчаць дакументы, адсачыць выкананне адпаведных цыркуляраў ва ўмовах увядзення ваеннага стану, як і поўнае іх выкананне, было не так проста. Напрыклад, 4 жніўня 1915 г. на імя Віцебскага губернатара паступіла скарга (за чатырма подпісамі) аб тым, што пастар Дэгнерт, які прыехаў з Фрыдрыхштацкага павета Курлянскай губерні, здзейсніў на Лівенгофскіх лютэранскіх могілках абрад пахавання на нямецкай мове. «Как всякий раз и теперь мы, беженцы, и многие из жителей местечка (Лівенгоф. – *аўт.*) – адзначалася ў лісце, – пришли на молебен <…> мы услыхали, что все происходит на немецком языке <…> который воспрещен с начала войны и еще в публичном месте»[3]. Рапарт Дзвінскага спраўніка (ад 4 лістапада 1915 г.) сведчыць, што абрад пахавання і на самай справе меў месца, але ўстанавіць на якой мове ён адбываўся, нямецкай ці латышскай, не ўдалося. Бо ўсе прысутныя на могілках пасля абстрэлу мястэчка 3 верасня эвакуіраваліся ў невядомым напрамку[4].

Важным кірункам абмежавання дзейнасці лютэранскай царквы, а адпаведна і яе ўплыву на мясцовае насельніцтва стала высылка лютэранскіх пастараў і прыхаджан з прыфрантавой зоны і наогул за межы Расійскай імперыі. Прычым лютэранскім пастарам, падданым Расійскай імперыі не нямецкага паходжання, дазваляўся выезд з заходніх губерняў у іншыя. Сярод дакументаў таго часу, што захоўваюцца ў НГАБ у Мінску, маецца прашэнне лютэранскага пастара Мінскай губерні (латыша па паходжанні) А. Мачулана (Мачланса) ад 24 жніўня 1915 г. на імя старшыні Мінскага эвакуацыйнага камітэта

[1] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 150. – Спр. 18. – Арк. 10.
[2] Тамсама. – Спр. 55. – Арк. 2.
[3] НГАБ. – Ф. 1430. – Воп. 1. – Спр. 49261. – Арк. 3.
[4] Тамсама. – Арк. 2.

з просьбай аб дазволе яму эвакуіравацца з сям'ёй у Кіславодск Стаўрапольскай губерні. «Я как Минский Евангелическо-Лютеранский Губернский Пастор состою служащим по Министерству Внутренних дел. Я хочу эвакуироваться с женой и сыном 2 лет и прислугой (одна). Я хотел бы ехать в Кисловодск. Список эвакуируемаго церковного имущества я уже вчера представил Вашему Превосходительству»[1], – адзначалася ў прашэнні пастара. Такі дазвол яму быў дадзены.

Іншаземцаў, галоўным чынам нямецкіх і аўстрыйскіх падданых, высылалі за межы імперыі. У пачатку 1915 г. паміж расійскім і нямецкім урадамі было заключана пагадненне аб бесперашкодным выездзе ў Германію лютэранскіх святароў. Занепакоенасць выкананнем гэтага пагаднення на тэрыторыі беларускіх губерняў з боку ўладных структур узрасла з восені 1915 г., калі ў кастрычніку фронт стабілізаваўся на лініі Дзвінск – Паставы – Баранавічы – Пінск, а значыцца ў непасрэднай блізасці да тэрыторыі пражывання лютэранскага насельніцтва.

9 снежня 1915 г. Дэпартамент паліцыі накіраваў на адрас Віцебскага губернатара цыркуляр пад грыфам «сакрэтна», «тэрмінова» з просьбай «сообщить список германских подданных духовного состояния, водворенных во вверенной Вам губернии, с указанием их имен, фамилий и званий, и уведомить о причинах невыезда этих лиц за границу вопреки состоявшегося между Императорским и Германским Правительствами соглашения, приведенного в циркулярной телеграмме от 2 февраля с. г. за № 172»[2]. У адказе Віцебскага губернатара ад 29 лютага 1916 г. паведамлялася, што на тэрыторыі губерні на гэты час не было ніводнай духоўнай асобы лютэранскага веравызнання.

З прыбліжэннем лініі фронту больш жорстка вялося назіранне і за высяленнем за межы прыфрантавой паласы нямецкіх каланістаў. 24 лістапада 1915 г. са штаба 5-й арміі на імя Віцебскага губернатара прыйшла тэлеграма з запытам аб наяўнасці ў Рэжыцкім, Люцынскім, Дрысенскім, Себежскім і Дзвінскім паветах нямецкіх каланістаў з пазначэннем дакладных звестак аб іх. 13 студзеня 1916 г. тэлеграмай з МУС запатрабавалася: «...изложить сведения всех немецких колониях изложив подробно число колонистов месторасположение колонии занимаемое пространство, а также настроение колонистов»[3]. У абедзве інстанцыі быў адпраўлены адказ, што на тэрыторыі ўсёй Віцебскай губерні нямецкіх калоній і каланістаў не было[4].

У дачыненні да евангелісцка-рэфармацкай царквы падобных дыскрымінацыйных мер не прымалася, але яе становішча таксама кардынальна змянілася. Эвакуацыя калегіі Віленскага евангелісцка-рэфармацкага сінода з Вільні і шэрагу прыходскага духавенства з Віленскай, Гродзенскай і Ковенскай губерняў значна пагоршыла стан і гэтай пратэстанцкай канфесіі. У лісце Віленскай

[1] Беларусь в годы Первой мировой войны (1914–1918): сб. документов. – С. 70.
[2] НГАБ. – Ф. 1430. – Воп. 1. – Спр. 50058. – Арк. 2.
[3] Тамсама. – Спр. 49343. – Арк. 9.
[4] Тамсама. – Арк 8, 22.

евангелісцка-рэфармацкай калегіі ад 19 студзеня 1916 г., накіраваным міністру ўнутраных спраў, гаварылася: «...после эвакуации Коллегии из Вильны, а подведомственного ей духовенства из Виленской, Ковенской и Гродненской губерний, Синод, Коллегия и духовенство, лишившись дохода с домов и угодий, занятых ныне неприятелем, свыше 30 000 руб. в год, очутилось в безвыходном положении, не имея средств на покрытие своих расходов»[1].

Да ліста дадаецца спіс, які ілюструе дакладна тыя страты, што панёс кожны рэфармацкі прыход. У дачыненні да беларускай тэрыторыі гэта маёнткі Гродзенскай губерні – Расна (140 руб. у год), Непакойчыцы (175 руб. у год), Ізабелін (250 руб. у год), маёнткі Мінскай губерні – Любча (200 руб. у год), Койданаў (309 руб. у год)[2].

Пасля перадачы прашэння з аднаго ведамства ў другое ў студзені 1917 г. «Особый журнал Совета Министров» ад 20 студзеня 1917 г. вынес рашэнне аб выдачы пазыкі Віленскай евангелісцка-рэфармацыйнай калегіі ў суме 10 тыс. руб. «при условии погашения означенной суммы в течение годового срока по ратификации мирного между Россией и воюющими державами договора»[3].

Пад узмоцнены кантроль дзяржаўных органаў падпалі і асобныя пратэстанцкія адгалінаванні. 18 мая 1916 г. на адрас губернатараў быў накіраваны сакрэтны цыркуляр МУС «Об усилении надзора за сектантским движением». Падставай паслужыла адмова прыхільнікаў баптызму, евангельскіх хрысціян і адвентыстаў ад выкарыстання зброі супраць ворага і ўдзелу ў вайне. У дакуменце гаварылася: «По настоящее время от военных Прокуроров Военно-окружных судов продолжают, постепенно возрастая в числе, поступать уведомления об отказах по религиозным убеждениям нижних воинских чинов, в большинстве случаев баптистов, евангельских христиан и адвентистов от употребления оружия против врагов и от участия в войне»[4]. Адзначалася, што ў многіх выпадках секты ўзначальваліся замежнымі падданымі, і прадпісвалася ўзмацніць кантроль за распаўсюджваннем літаратуры антыміліта-рысцкага зместу[5]. Для гэта рэкамендавалася негалосна сабраць звесткі аб усіх кніжных складах і агенцтвах біблейскіх і трактатных таварыстваў, якія не знаходзіліся ў ведамстве Св. Сінода, аб нацыянальным і веравызнаўчым складзе іх служачых і іх адносінах да сектанцкага руху. У дачыненні Віцебскай губерні, на тэрыторыі якой пратэстанцкія канфесіі і іх адгалінаванні атрымалі найбольшае распаўсюджванне, паводле сакрэтнага паведамлення в. а. Віцебскага губернатара ад 10 ліпеня 1916 г. «книжных складов и агентств Библейских и Трактатных обществ, не находящихся в ведении Святейшего Синода» не мелася[6].

---

[1] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 133. – Спр. 931. – Арк. 179–179 адв.
[2] Тамсама. – Арк. 182.
[3] Тамсама. – Арк. 207 адв.
[4] НГАБ. – Ф. 1430. – Воп. 1. – Спр. 49794. – Арк. 1.
[5] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 10. – Спр. 597. – Арк. 5.
[6] НГАБ. – Ф. 1430. – Воп. 1. – Спр. 49794. – Арк. 15.

13-го Октября 1914 г.

Гор. Вильна.

Обязательное постановленіе

для жителей Двинскаго военнаго округа на театрѣ военныхъ дѣйствій, изданное на основаніи „Правилъ о мѣстностяхъ, объявленныхъ на военномъ положеніи" (прил. къ ст. 23, т. II, ч. I Св. Зак. Россійской Имперіи).

Симъ обязываются всѣ и каждый, кому извѣстно о нахожденіи въ предѣлахъ Двинскаго военнаго округа недвижимыхъ и движимыхъ имуществъ и капиталовъ, принадлежащихъ Австрійскимъ и Германскимъ подданнымъ, а равно Компаніямъ и Обществамъ, распорядителями и членами которыхъ состоятъ лица изъ подданныхъ Австро-Венгріи и Германіи, заявить объ этомъ Штабу Двинскаго военнаго округа или ближайшей полицейской власти.

Виновные въ нарушеніи настоящаго постановленія подвергаются въ административномъ порядкѣ денежному взысканію въ суммѣ до трехъ тысячъ рублей или заключенію въ тюрьмѣ или крѣпости до трехъ мѣсяцевъ.

Настоящее обязательное постановленіе вступаетъ въ силу съ момента опубликованія.

Подписалъ:

Главный Начальникъ Двинскаго Военнаго Округа, Инженеръ-Генералъ Князь Думанов.

Ков. Губ. Тип.

Пастанаўленне Галоўнага начальніка Дзвінскай ваеннай акругі. 1914 г. (КАА)

Вяртанне старых канфесійных праблем. Вайна вярнула ў Расійскую імперыю яшчэ адну канфесійную праблему – праблему ўніятаў. Яна паўстала з моманту ўступлення расійскіх войск на тэрыторыю Аўстра-Венгрыі і ўлады імкнуліся вырашыць яе старым спосабам – шляхам далучэння ўніятаў да праваслаўнай царквы. Адбывалася гэта, па сведчанні протапрэсвітара Шавельскага, не заўсёды па добрай волі. Ужо да канца снежня 1914 г., адзначаў ён, у Галіцыі было ўтворана 50 праваслаўных прыходаў. Для развіцця падзей у гэтым напрамку было вырашана выкарыстоўваць досвед працы праваслаўных святароў з тэрыторыі былога распаўсюджання ўніяцтва. 4 лютага 1915 г. адбыўся указ Св. Сінода, у якім гаварылася, што ў сувязі з заняццем рускімі войскамі Галіцыі пачаліся масавыя далучэнні рускіх жыхароў гэтай вобласці да праваслаўя і было адкрыта да 75 праваслаўных прыходаў. Св. Сінод прадпісваў мітрапаліту Кіеўскаму; архіепіскапам Харкаўскаму, Літоўскаму, Кішынёўскаму, Херсонскаму, Гродзенскаму; епіскапам Мінскаму і Тураўскаму, Падольскаму, Палтаўскаму, Екацярынаслаўскаму, Чарнігаўскаму, Холмскаму, Полацкаму, Магілёўскаму «предложить священникам <…> имеющим полное

семинарское образование, отличающимся добрым пастырским настроением и владеющим живою малороссийской речью, отправиться в Галицию для исполнения пастырских обязанностей». Пры гэтам гаварылася аб неабходнасці, каб «препровождали с отметками о благонадежности сих лиц»[1].

Але калі ў маі 1915 г. германскія войскі пачалі наступаць, Галіцыю мусілі пакінуць і тыя, што праводзілі «ўз'яднанне», і тыя, што сталі праваслаўнымі. Адступалі і ўніяты, што схіляліся да праваслаўя і баяліся застацца. І нездарма. Многія, хто не паспеў выехаць, або не пажадаў пакінуць родныя мясціны, закончылі сваё жыццё на шыбеніцах або былі расстраляны.

Протапрэсвітар Шавельскі так апісваў гэтыя падзеі ў сваіх успамінах: «Все воссоединители бежали. Один из них – священник Каркадиновский, законоучитель Витебского учительского института, во время войны служивший в Галиции с архиепископом Евлогием – рассказывал мне, что воссоединенные часто провожали их проклятиями. Бежало и много воссоединенных. Говорили, что будто бы до 80 тысяч галичан после этого разбрелись по Волыни, Дону и другим местам»[2].

На тэрыторыі беларуска-літоўскіх губерняў уніятаў-бежанцаў было няшмат. 16 ліпеня 1916 г. з Дэпартамента духоўных спраў на адрас губернатараў, начальнікаў вобласцей і граданачальнікаў быў разасланы цыркуляр, якім прадпісвалася даставіць звесткі: «находятся ли в подведомственной Вам местности беженцы-униаты <...>, каково их число, в каких местах расселились, имеются ли среди них униатские священники и сколько, как удовлетворяются религиозные нужды <...> и наблюдались ли среди униатов случаи перехода в православие или католичество»[3].

З рапартаў Віцебскага паліцмайстра і павятовых спраўнікаў вынікае, што толькі адзін уніят-бежанец, аўстрыйскі падданы, пражываў на тэрыторыі Веліжскага павета. Ён наведваў праваслаўную царкву і быў «очевидно склонен принять православие»[4]. Больш уніятаў-бежанцаў на тэрыторыі Віцебшчыны зафіксавана не было.

Змены ў стане іўдзейскага насельніцтва ў перыяд Першай сусветнай вайны. Абвяшчэнне Мікалаем II вайны Германіі выклікала патрыятычны ўздым сярод іўдзейскага насельніцтва Расійскай імперыі, што выявілася ў правядзенні патрыятычных маніфестацый, служэнні набажэнстваў у падтрымку расійскага войска. «Царскосельская газета» (1914. № 31. 1 жн.) паведамляла: «иудеи собрались в своей синагоге. Они открыли, согласно обряду, ковчег и, вынув свитки Торы, совершили торжественное богослужение "о здравии Государя Императора и Царствующего Дома"», а таксама «о даровании победы русскому воинству и дружественным России государствам». Па заканчэнні

[1] Минские епархиальные ведомости. – 1915. – № 5. – С. 51.

[2] Шавельский Георгий Иванович. Воспоминания последнего протопресвитера Русской армии и флота. – С. 182.

[3] НГАБ. – Ф. 1430. – Воп. 1. – Спр. 49978. – Арк. 1.

[4] Тамсама. – Арк. 7.

набажэнства на сходзе гаспадарчага праўлення абшчыны была аднагалосна прынята пастанова аб неадкладным вылучэнні з гаспадарчых сродкаў 100 руб. для «призрения евреев нижних чинов, призванных ныне в действующую армию для защиты Царя и Отечества»[1].

У гэтых мерапрыемствах прымала ўдзел і яўрэйскае насельніцтва беларуска-літоўскіх губерняў імперыі, якое падтрымала такое патрыятычнае яднанне[2]. У рапарце Пінскага павятовага спраўніка за жнівень 1914 г. адзначалася: «30 июля 1914 г. <…> была устроена населением из христиан и евреев по городу грандиозная манифестация. По появлении военного начальника толпа встретила его бурными овациями, с возгласами «да здравствует Россия» и другими подобными»[3].

Але з пачаткам мабілізацыі насельніцтва ў войскі ў асобных выпадках назіраліся ўхіленні яўрэйскага насельніцтва ад прызыву. Так, у тэлеграме Ашмянскага прадвадзіцеля дваранства (Віленская губерня) ад 24 верасня 1914 г. адзначалася, што «многие ратники, особенно евреи, с объявлением дополнительного призыва переехали в Минскую губернию»[4]. Улады распачалі актыўныя меры па пошуку тых, хто ўхіляўся ад прызыву, у выніку колькасць такіх выпадкаў скарацілася. Аднак у шэрагу населеных пунктаў ствараліся арганізацыі, якія за грошы дапамагалі прызыўнікам атрымаць дакумент аб непрыдатнасці да выканання вайсковых абавязкаў. У паліцэйскіх рапартах адзначалася, што такія выпадкі былі ў Мінску, Віцебску, Дзвінску і іншых гарадах[5].

З набліжэннем ваенных дзеянняў да тэрыторыі беларуска-літоўскіх губерняў пачалася эвакуацыя насельніцтва. З боку расійскіх улад узмацніўся недавер да яўрэяў, якіх пачалі лічыць патэнцыяльнымі шпіёнамі. Дэпартацыі прымяняліся і да яўрэяў, якія мелі родных у дзяржавах-праціўніках Расіі. Пачалася прымусовая дэпартацыя яўрэйскага насельніцтва з раёнаў ваенных дзеянняў. Выселеныя з Царства Польскага і Букавіны, яўрэі накіроўваліся ў мясцовасці па левым беразе Дняпра, у тым ліку і ў Магілёўскую губерню[6]. Мінскае жандарскае ўпраўленне атрымала наступныя інструкцыі: за галічанамі сельскага стану рускай ці польскай нацыянальнасці ўсталяваць толькі назіранне, але не перашкаджаць іх знаходжанню ў межах Мінскай губерні, асоб яўрэйскай нацыянальнасці вярнуць у межы Галіцыі[7].

---

[1] Цыт. па: Евтушенко М. М. «Война и церковь» по материалам периодической печати // Великая война. Последние годы империи. – СПб., 2014. – С. 141.

[2] Лавринович Д. С. Либерально-консервативная оппозиция в России: формирование и борьба за власть (1912–1917 гг.). – Могилев, 2006. – С. 59.

[3] Зябко А. А. Некаторыя аспекты антыўрадавага і антываеннага пратэсту яўрэйскага насельніцтва на тэрыторыі Беларусі ў гады Першай сусветнай вайны // Европа: актуальные проблемы этнокультуры. – Мінск, 2010. – С. 282.

[4] Тамсама.

[5] Тамсама.

[6] НГАБ. – Ф. 705. – Воп. 1. – Спр. 307. – Арк. 33.

[7] Гісторыя беларускай дзяржаўнасці ў канцы XVIII – пачатку XXI ст. – Мінск, 2011. – Кн. 1. – С. 192.

У войсках камандны састаў, не выключаючы Вярхоўнага Галоўнакамандуючага вялікага князя Мікалая Мікалаевіча, быў настроены супраць яўрэяў. Разам з тым і некаторыя вайсковыя часці (напрыклад, казакі) мелі антысеміцкі настрой. Гэта садзейнічала распаўджанню падобных адносін і сярод мясцовага насельніцтва. Што ўзмацнялася рухам на ўсход вялікай колькасці бежанцаў, сярод якіх таксама было шмат яўрэяў[1].

Зімой – вясной 1915 г. Стаўка Вярхоўнага Галоўнакамандуючага выдала цыркуляры пра пагалоўную дэпартацыю яўрэяў з прыфрантавой мясцовасці. Вясной 1915 г. наступленне германскага войска і адступленне расійскага пачалося праз беларуска-літоўскія губерні і Курляндыю. 3 мая паліцыя Коўна аб'явіла, што да 12 гадзін 5 мая ўсе яўрэі павінны пакінуць горад[2]. М. Бялеўская (Ляцягіна) у сваіх успамінах пісала, што «объявление войны всколыхнуло Могилев, как и всю Россию <...> Первыми ласточками войны были ковенские евреи. Неожиданно весь Могилев наводнился многочисленными повозками, наполненными домашним скарбом, пуховиками и подушками, из которых выглядывали испуганные физиономии стариков, старух и детей. Зрелище было невиданное и каждый останавливался и с удивлением смотрел на эту бесконечную процессию. <...> Оказалось, что это евреи из Ковно, выселенные в трехдневный срок из крепости, по приказу начальства, как элемент мало надежный и опасный. <...> Как только все эти измученные люди приехали к месту назначения, им было приказано в 24 часа выехать из Могилева и ехать не то в Тамбов, не то в Пензу»[3].

Пры адступленні расійскага войска некаторыя вайсковыя падраздзяленні часова заставаліся без камандавання. Гэта спараджала пагромы і рабаванні. Што асабліва назіралася ў мястэчках Ковенскай і Віленскай губерняў. Да канца жніўня 1915 г., як пісалі сведкі падзей, «еврейское население напугано и часто спасается бегством. На путях от Вильны, на трактах, в пунктах, где евреев мало, всюду можно наблюдать их заколоченные дома <...> В Сморгони, Ошмянах, Вилейке – везде чуть не погромные настроения. Вся судьба евреев зависит от милости этапного командира. В Ошмянах был избит стражник, заступившийся за евреев. В Молодечно для усмирения напившихся солдат было пущено в ход оружие, были убитые и раненые. В Вилейке комендант отдал приказ не трогать население. Без их вмешательства в этих пунктах, где теперь сосредоточены десятки тысяч солдат, положение еврейского населения было бы невыносимо»[4].

---

[1] Горизонтов Л. Е. Польско-еврейские отношения во внутренней политике и общественной мысли Российской империи (1831–1917) // История и культура российского и восточноевропейского еврейства: новые источники, новые подходы. – М., 2004. – С. 74.

[2] В прифронтовой Литве 1915 года. Рассказы евреев-очевидцев // Архив еврейской истории. – Т. 2. – С. 375.

[3] Белевская (Летягина) М. Ставка Верховного Главнокомандующего в Могилеве. 1915–1918 г. Личные воспоминания. – Вильно, 1932. – С. 10.

[4] В прифронтовой Литве 1915 года. Рассказы евреев-очевидцев // Архив еврейской истории. – Т. 2. – С. 371, 397.

Пад пагромы пападалі і будынкі сінагог. Так, у м. Глыбокае (Дзісненскі павет Віленскай губерні) казакі пачалі рабаваць крамы, а затым «атаковали синагогу под названием Краута, собрали там много девушек. Часть казаков с саблями наголо стояло около синагоги, а часть их находилась в синагоге, и слышно было крик и плачь этих бедных, несчастных девушек. <...> В таком положении Глубокое находилось два дня»[1]. Толькі калі прыехалі афіцэры паліцыі, у мястэчку стала ціха. Пры адступленні расійскага войска праз Гродзенскую губерню ў сінагозе Слоніма былі размешчаны палонныя немцы, а «свитки Торы разорваны, изрублены, из листов Талмуда казаки сделали цигарки»[2]. Летам 1915 г. прайшлі яўрэйскія пагромы ў прыфрантавой паласе Гродзенскай, Ковенскай, Віленскай, Мінскай і Валынскай губерняў.

У выпадку дэпартацыі яўрэйскага насельніцтва асобным яго прадстаўнікам дазвалялі заставацца на месцы жыхарства пры ўмове даручальніцтва ўплывовых членаў яўрэйскай абшчыны, абраных у заложнікі губернатарам[3]. Заложнікі давалі падпіску ў тым, што калі пакінутыя пад іх даручальніцтва яўрэі будуць выяўляць варожыя дзеянні ў адносінах да расійскага войска, ці акажуць садзейнічанне непрыяцелю, яны будуць самі адказваць паводле ўсёй строгасці законаў ваеннага часу[4].

У зоне баявых дзеянняў з'яўляліся аб'явы: «В каждом населенном пункте будут взяты евреи-заложники, отвечающие жизнью за враждебные акты, совершенные их соплеменниками»[5]. У час Першай сусветнай вайны шмат рабінаў Польшчы, Курляндыі і Літвы былі ўзяты ў заложнікі ў якасці гарантыі таго, што мясцовыя яўрэі не будуць шпіёніць на карысць германскім войскам[6]. Напрыклад, да лета 1915 г. іх было каля 400 чалавек, якія сядзелі ў турмах Магілёва, Палтавы і Екацярынаслава. Час ад часу іх вешалі без суда і следства па падазрэнні ў шпіянажы, многія з іх не ведалі рускай мовы і пры адсутнасці перакладчыкаў часта не разумелі ў чым іх віна[7].

30 чэрвеня 1915 г. былі апублікаваны «Правила о высылке евреев из военных округов Северо-Западного фронта». Дакумент пацвярджаў права камандуючых войскамі высяляць яўрэяў з раёнаў дыслакацыі войск. Прапісвалася таксама працэдура ўзяцця заложнікаў з ліку членаў яўрэйскіх абшчын. Яны падлягалі расстрэлу, калі хто-небудзь з яўрэйскай абшчыны быў западозраны ў шпіянажы. Гэтыя «Правила» былі адменены толькі пасля Лютаўскай рэвалюцыі 1917 г.

У 1915 г. Савет Міністраў патрабаваў ад Генеральнага штаба адмовіцца ад пераследу яўрэяў агулам. На што начальнік Генеральнага штаба генерал

[1] В прифронтовой Литве 1915 года. Рассказы евреев-очевидцев // Архив еврейской истории. – Т. 2. – С. 402–404.

[2] Тамсама. – С. 404.

[3] НГАБ. – Ф. 1430. – Воп. 1. – Спр. 49128. – Арк. 2–4.

[4] Тамсама. – Арк. 10–10 адв.

[5] Кандель Ф. Книга времен и событий. – М.; Иерусалим, 2002. – Т. 2. – С. 815.

[6] Левитац И. Еврейская община в России (1772–1917). – М., 2013. – С. 393.

[7] Кандель Ф. Книга времен и событий. – Т. 2. – С. 815.

М. Янушкевіч паведаміў, што, на яго думку, прынятыя меры ў адносінах да яўрэяў слабыя і іх трэба ўзмацніць[1]. Грамадзянскі ўрад у нейкай ступені ўсведамляў неразумнасць антыяўрэйскай палітыкі, якую праводзіла Стаўка і спрабаваў па меры сіл аказваць ёй супрацію. У 1915 г. улады хадайнічалі перад Вярхоўным Галоўнакамандуючым аб вяртанні яўрэйскіх высяленцаў у Ковенскую губерню, паколькі там пасля высылкі яўрэяў спынілася ўся прамысловасць і гандаль (атрыманая ад Стаўкі згода на гэта мерапрыемства суправаджалася патрабаваннем выдачы заложнікаў ад яўрэйскіх абшчын у якасці гарантыі іх лаяльнасці Расіі)[2].

У сакавіку 1915 г. ад Ковенскага губернатара на адрас павятовых спраўнікаў паступіла распараджэнне пад грыфам «лично – совершенно секретно». У ім прапісвалася «приостановить на время военных действий производство дел о выселении евреев из вверенной Вам местности, в коей они незаконно проживают, не допуская, однако, новых поселений без законных к тому оснований»[3]. Дадавалася, што распараджэнне «не подлежит оглашению во всеобщее сведение». Віцебскі губернатар М. Арцымовіч таксама звяртаў увагу на тое, што высылка яўрэяў можа выклікаць спыненне гандлю, пазбавіць частку насельніцтва Віцебскай губерні медыцынскай дапамогі. Ён клапаціўся пра арганізацыю харчавання, найм памяшканняў, медыцынскую дапамогу яўрэям у выніку магчымай дэпартацыі[4].

У сувязі з ваеннымі абставінамі грамадзянскія ўлады патрабавалі ад яўрэяў працаваць не толькі ў рабочыя дні, але і ў святочныя іўдзейскія (напрыклад, у суботу). 29 верасня 1915 г. Віцебскі грамадзянскі губернатар звярнуўся з распараджэннем да Полацкага і Дзвінскага паліцмайстраў і павятовых спраўнікаў, у якім адзначалася: «...в целях воздействия на еврейское население, как в отношении неуклонного исполнения, или всех по настоящему делу требований подлежащих властей, так равно и по вопросу о безусловной необходимости и евреям, по примеру христиан, производить работы для военных надобностей во все вообще еврейские праздники»[5]. У адказ на гэтае распараджэнне Віцебскі грамадзянскі рабін І. Меламед паведаміў, што ён склікаў усіх духоўных рабінаў Віцебска і імі было аднагалосна прынята рашэнне, што «еврейское население также готово отдавать все свои силы на нужды родины и вполне сознают серьезность переживаемого момента <...> ибо законом еврейской религии спасение Отечества считается самою священную обязанностью каждого гражданина»[6].

У жніўні 1915 г. міністр унутраных спраў разаслаў па губернях спецыяльны цыркуляр, у якім адзначалася, што часова, з-за надзвычайных абставін

---

[1] Кандель Ф. Книга времен и событий. – Т. 2. – С. 820.

[2] Эльяшевич Д. А. Правительственная политика и еврейская печать в России. 1797–1917. Очерки истории цензуры. – СПб.; Иерусалим, 1999. – С. 487.

[3] КАА. – Ф. І-2. – Воп. 1. – Спр. 124. – Арк. 251.

[4] НГАБ. – Ф. 1430. – Воп. 1. – Спр. 49128. – Арк. 20–21.

[5] Тамсама. – Ф. 1416. – Воп. 2. – Спр. 25434. – Арк. 6.

[6] Тамсама. – Арк. 5.

ваеннага часу, яўрэі з прыфрантавой паласы атрымалі права жыхарства ў гарадах па-за мяжой аселасці. Забароненымі для яўрэяў па-ранейшаму заставаліся сельскія мясцовасці ўнутраных губерняў Расіі[1]. Англійскія фінансісты на чале з Ротшыльдам звярнуліся да ўрада Расійскай імперыі з просьбай перагледзець антыяўрэйскія законы, але Мікалай II забараніў даваць якія-небудзь абяцанні па гэтым пытанні[2].

Дэпартацыя яўрэйскага насельніцтва ва ўнутраныя губерні Расійскай імперыі прыйшлася не па душы частцы рускага грамадства. Так, у чэрвені 1915 г. камандуючы Петраградскай ваеннай акругі М. Бонч-Бруевіч пісаў генералу М. Янушкевічу, што «чисто русские губернии совершенно испорчены враждебными нам элементами, и, следовательно, сам собою встает вопрос о необходимости точной регистрации всех депортированных вражеских подданных для того, чтобы по окончании войны ликвидировать весь враждебный элемент без следа»[3].

У канцы чэрвеня 1915 г. ваеннае камандаванне зрабіла спробу адмяніць прымусовае высяленне жыхароў з прыфрантавой зоны. Войскі атрымалі загад: яўрэяў заходніх губерняў пакідаць на месцы, паколькі іх знаходжанне ў карэннай Расіі непажадана[4]. Гарадскі галава Петраграда І. Талстой пісаў у сваім дзённіку, што 11 мая 1916 г. да яго зайшоў вядомы гебраіст Гец з Магілёва, з якім яны доўга абмяркоўвалі становішча яўрэяў. Аўтар адзначаў, што «из разговора с Гецом я узнал, что он решительный противник сионизма и <...> жаргона (ідыш. – *аўт.*), последний он считает одним из основных поводов отрицательного отношения к евреям и русских, и особенно поляков; между тем жаргон Гец считает совсем ненужным для целей объединения евреев, считая религиозное объединение не только достаточным, но и единственным естественным для них»[5].

Яўрэйскіх высяленцаў сялілі ў гарадах прыфрантавых губерняў з аказаннем аднолькавай матэрыяльнай дапамогі з добраахвотнымі бежанцамі[6]. Для іх пасялення выкарыстоўвалі будынкі сінагог і малітоўных дамоў[7]. Некаторыя з рабінаў сяліліся ва ўнутраных раёнах імперыі, дзе яны адчынялі малітоўныя школы і будавалі міквы[8].

З 1916 г. назіраюцца відавочныя зрухі па паслабленні канфесійнай канфрантацыі і варожасці ў грамадстве. Найперш гэта датычылася ўлагоджвання войска, 7 снежня 1916 г. ва ўсе ваенныя часці быў разасланы цыркуляр Галоўнага штаба № 187. Там змяшчаўся каляндар караімскіх, яўрэйскіх і мусульманскіх рэлігійных свят. Адзначалася, што ніжнія чыны гэтых веравызнанняў

[1] Кандель Ф. Книга времен и событий. – Т. 2. – С. 821.
[2] Тамсама.
[3] Россия и Первая мировая война. – СПб., 1999. – С. 420.
[4] Белявина В. Н. Беларусь в годы Первой мировой войны. – Минск, 2013. – С. 238.
[5] Толстой И. Н. Дневник. 1906–1916. – СПб., 1997. – С. 690–691.
[6] Россия и Первая мировая война. – С. 131.
[7] Белявина В. Н. Беларусь в годы Первой мировой войны. – С. 246.
[8] Левитац И. Еврейская община в России (1772–1917). – М., 2013. – С. 393.

могуць вызваляцца ад службовых заняткаў для ўдзелу ў набажэнствах. Пры гэтым рабілася заўвага, што яўрэяў трэба адпускаць з вечара напярэдадні свята, бо менавіта ў гэты час у іх пачынаюцца набажэнствы[1].

У сувязі з тым, што вайна зацягвалася, былі патрэбны новыя салдаты. 3 лютага 1917 г. па губернях быў разасланы цыркуляр Дэпартамента духоўных спраў замежных веравызнанняў МУС. У ім адзначалася, што ў адпаведнасці з цыркулярам Ваеннага міністэрства ад 2 лістапада 1916 г. з нагоды адтэрміноўкі прызыву ў войска «еврейским духовным раввинам из числа непризванных еще ратников 2-го разряда, кои достигли 30 лет и более», была прапанова прайсці паўторны агляд. У выніку гэтага «духовные раввины из белобилетников, признанные годными к военной службе, должны оставить обслуживаемых ими еврейские общины»[2].

З пачаткам Першай сусветнай вайны насельніцтва пачало ствараць розныя добраахвотныя грамадскія арганізацыі. Так, у 1915 г. былі створаны Яўрэйскі камітэт дапамогі ахвярам вайны (ЯКДАВ) і Таварыства здароўя яўрэйскага насельніцтва[3], якія падтрымлівалі цесныя сувязі з мясцовымі ўладамі. Яўрэйскія дэпутаты IV Дзяржаўнай Думы стварылі палітычнае бюро, яно мела сваё інфармацыйнае бюро, якое, між іншым, збірала матэрыялы аб перасследах яўрэяў з боку насельніцтва і ўладных структур. Такія матэрыялы пастаўлялі і яўрэйскія грамадскія арганізацыі, што дзейнічалі ў прыфрантавой зоне. Матэрыялы пасылаліся членам Дзяржаўнай Думы і відным грамадскім і палітычным дзеячам[4]. У 1917 г., пасля Лютаўскай рэвалюцыі, адбыўся Усерасійскі яўрэйскі з'езд, у працы якога прынялі ўдзел і рабіны[5].

З пачаткам вайны на неакупіраванай тэрыторыі беларуска-літоўскіх губерняў у рэлігійным жыцці іўдзеяў зберагаліся прынятыя ў Расійскай імперыі правілы: яўрэйскія абшчыны выбіралі членаў духоўных праўленняў сінагог, даваўся дазвол улад на адкрыццё малітоўных школ, вылучаліся кандыдатуры на пасады рабінаў, ствараліся добраахвотныя таварыствы рэлігійнага кірунку і г. д.[6] Так, 4 сакавіка 1915 г. у Слоніме пачало дзейнічаць добраахвотнае таварыства для бедных яўрэяў пад назвай «Талмуд-Тора», заснавальнікамі якога былі Лазінскі і Дубінбаум. Мэтай таварыства было «обучать бедных еврейских мальчиков закону веры и грамотности, для чего нанимать меламедов, имеющих это звание»[7]. Акрамя таго, яўрэйскія абшчыны збіралі ахвяраванні і на гэтыя сродкі адчынялі бясплатныя сталовыя, лаўкі па танным продажы

---

[1] Хаданёнак В. М. Рэлігійнае жыццё на неакупаванай тэрыторыі Беларусі ў гады Першай сусветнай вайны // Религия и общество в Беларуси. – Могилёв, 2014. – С. 89–90.

[2] НГАБ. – Ф. 1416. – Воп. 2. – Спр. 25776. – Арк. 9.

[3] В прифронтовой Литве 1915 года. Рассказы евреев-очевидцев // Архив еврейской истории. – Т. 2. – С. 371.

[4] Тамсама.

[5] Левитац И. Еврейская община в России (1772–1917). – С. 409.

[6] НГАБ. – Ф. 3445. – Воп. 1. – Спр. 8; Ф. 1416. – Воп. 2. – Спр. 25236, 25260, 25262, 25266.

[7] НГАБГ. – Ф. 103. – Воп. 1. – Арк. 155.

хлеба, яслі для грудных дзяцей і прытулкі для малалетніх. У сярэдзіне студзеня 1915 г. Мінскае таварыства ўрачоў на сваім 3-м з'ездзе адзначыла дзейнасць лазарэта, які ўтрымлівала на свае сродкі Мінская яўрэйская абшчына[1]. Яўрэі, напрыклад, таго ж Мінска ў сваіх дамах размясцілі тысячу бежанцаў[2]. На думку Э. Лора, «насильственные переселения и тяготы военных лет способствовали мобилизации немцев, евреев и представителей других национальностей для оказания всесторонней помощи своим соплеменникам, оказавшимся в худшем положении, что создало условия для осознания и возникновения тесной сплоченности национальных общин»[3].

У расійскім войску было шмат урачоў-яўрэяў і іншых медыцынскіх работнікаў. Маскоўскае выданне «Еврейская неделя» ў кожным нумары давала інфармацыю аб ратных подзвігах яўрэяў. Так, у № 14–15 за 3 красавіка 1916 г. паведамлялася аб узнагароджанні старшага ўрача С. Фрумкіна (які ў мірны час выконваў абавязкі грамадскага рабіна г. Мсціслаўля) ордэнам Св. Анны 2-й ступени. Газета № 17 ад 24 красавіка 1916 г. расказвала аб узнагароджанні правізара з Мінска Г. Каждана Георгіеўскім крыжом 4-й ступені[4]. У Расіі нават існаваў яўрэйскі Саюз георгіеўскіх кавалераў, у якім да 1917 г. налічвалася больш за 2 тыс. узнагароджаных[5].

Вайна і татары-мусульмане беларуска-літоўскіх губерняў. 21 жніўня 1914 г. у пецярбургскай газеце «Миллет» («Нация») была надрукавана заява мусульманскай фракцыі Дзяржаўнай Думы: «В полном сознании долга своего перед родиной мусульмане готовы на всякие жертвы и в полном единении со всеми русскими гражданами до конца будут бороться и защищать честь и целость России»[6]. У іншай заяве гаварылася, што «отношение мусульман к настоящей войне вытекает из старых традиций, которые заключаются в том, что мусульмане, сражаясь за Россию с ее врагами, всегда проливали кровь одинаково и наравне с коренным русским населением»[7]. У снежні 1914 г. на з'ездзе мусульманскіх грамадскіх арганізацый у Петраградзе быў арганізаваны Камітэт дапамогі хворым і параненым мусульманам усёй Расіі[8].

Між тым расійскі ўрад не меў агульнага пункту гледжання на прыцягненне мусульман да воінскай службы. Адзначалася, што каля 20 млн мусульман Расійскай імперыі не былі ахоплены воінскай павіннасцю. У ліпені 1914 г. ваеннае ведамства падрыхтавала сакрэтны даклад «О привлечении к отбыванию

---

[1] Минские врачебные известия. – 1915. – № 7–8. – С. 149.

[2] Кандель Ф. Книга времен и событий. – Т. 2. – С. 818–819.

[3] Лор Э. Русский национализм и Российская империя: Кампания против «вражеских подданных» в годы Первой мировой войны. – М., 2012. – С. 198.

[4] Фридман А. Евреи в Первой мировой войне [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http://www.beljews.info/ru/article_jews_ww1.php. – Дата доступу: 5.10.2014.

[5] Кандель Ф. Книга времен и событий. – Т. 2. – С. 82.

[6] Исхаков С. М. Первая мировая война глазами российских мусульман // Россия и Первая мировая война. – СПб., 1999. – С. 420.

[7] Тамсама.

[8] Тамсама. – С. 421.

воинской повинности некоторых частей населения освобожденных от нее до настоящего времени». У ім праводзілася думка, што «формирование особых частей, составленных из какой-либо национальности (кроме русской), не отвечает ни политическому, ни внутреннему положению России», што ўсе падобныя спробы ў мінулым прыводзілі да абвастрэння нацыянальнага пытання на той або іншай ускраіне[1]. Але ўжо ў жніўні 1914 г. пачалі стварацца мусульманскія добраахвотныя часці. На заклік уступіць у Каўказскую дзікую конную дывізію адклікнуліся сотні чалавек[2].

Прызываліся ў войска і так званыя літоўскія татары-мусульмане. Некаторыя з іх удзельнічалі ў стварэнні мусульманскіх ваенных часцей. Напрыклад, начальнікам штаба дзікай дывізіі быў прызначаны палкоўнік, літоўскі татарын-мусульманін Якаў Юзэфовіч, які служыў у Стаўцы Вярхоўнага Галоўнакамандуючага. Затым ён камандаваў 12-й арміяй і за мужнасць на фронце быў адзначаны вышэйшымі ўзнагародамі не толькі ў Расіі, але і ў Францыі, Англіі і Іспаніі[3]. У сфарміраваным летам 1917 г. на Румынскім фронце мусульманскім корпусе камандзірам быў генерал М. Сулькевіч. Наогул у гады Першай сусветнай вайны ў войсках было 18 генералаў з літоўскіх татар-мусульман: Х. Базарэўскі, Т. Беляк, С. Вільчынскі, К. Крычынскі, А. Мухля і інш.[4]

Частка татар-мусульман беларуска-літоўскіх губерняў з пачаткам вайны сталі бежанцамі і былі накіраваны ў Казанскую і Таўрычаскую губерні, а частка – у Азербайджан[5]. Нязначная частка мусульманскага насельніцтва, якая засталася на неакупіраванай тэрыторыі Мінскай губерні, не мела асобых змен у ладзе канфесійнага жыцця.

Адносіны паміж рознымі хрысціянскімі канфесіямі на тэрыторыі Беларусі ў гады Першай сусветнай вайны вызначаліся, як і раней, гістарычнымі традыцыямі шматвяковага суіснавання. Але цяпер у іх умяшалася адна з самых вострых праблем часоў вайны – бежанства. У ракурсе нашага даследавання перш за ўсё маецца на ўвазе не столькі адток мясцовага насельніцтва на ўсход, колькі прыбыццё на тэрыторыю Беларусі вялікай колькасці бежанцаў з Царства Польскага, а пазней – перамяшчэнне насельніцтва з заходніх частак у цэнтральныя і ўсходнія. Гэтыя перамяшчэнні значна змянялі і без таго пярэстую канфесійную структуру тэрыторыі і часцяком абвастралі адносіны не толькі паміж рознымі канфесіямі, але і ўнутры іх.

Бежанцаў імкнуліся накіраваць у глыб Расіі. Прычым размеркаванне першапачаткова ішло з улікам канфесійнай прыналежнасці. Але, калі ў верасні 1915 г. расійскія войскі пакінулі Вільню, Гродна, Ліду, Брэст, Пінск, становішча

---

[1] Исхаков С. М. Первая мировая война глазами российских мусульман // Россия и Первая мировая война. – С. 421.

[2] Тамсама. – С. 423.

[3] Тамсама. – С. 425.

[4] Думін С. У., Канапацкі І. Б. Беларускія татары. Мінулае і сучаснасць. – Мінск, 1993. – С. 142.

[5] Филатова Е. Н. Миграции мусульман в Белоруссии. XIX–XX вв. // Ислам и глобальные проблемы цивилизации: к 400-летию первой Минской мечети. – Минск, 2000. – Ч. 2. – С. 19.

змянілася і прадстаўнікоў усіх канфесій пачалі накіроўваць у адных напрамках, што адлюстравана ў адпаведных дакументах. Паводле рапарта назіральніка за рухам бежанцаў на ст. Орша, за перыяд з 27 жніўня да 10 лістапада 1915 г. ім было размеркавана ў вагоны 21 080 бежанцаў. Але, калі ў верасні хрысціяне накіроўваліся ў Сімбірск, а яўрэі – у Пензу і Тамбоў, дык у кастрычніку ўсім быў дадзены кірунак на Ніжні Ноўгарад, Казань, Іванава-Вазнясенск[1].

Разам з тым значная частка бежанцаў заставалася на тэрыторыі Беларусі. І калі фронт стабілізаваўся на лініі: Дзвінск – Паставы – Баранавічы – Пінск, колькасць насельніцтва на неакупаванай частцы беларускай тэрыторыі значна ўзрасла. Па даных Мінскага губернскага аддзялення камітэта па ўладкаванні бежанцаў, у Мінскай губерні да 20 сакавіка 1916 г. знаходзіліся больш за 123 тыс. чалавек (у тым ліку 48 838 дзяцей, 42 165 жанчын і 30 329 мужчын). Найбольшая іх колькасць «асела» ў Мінску – 24 361 чалавек; у Слуцкім павеце – 16 998; Ігуменскім – 13 008; Пінскім – 11 084 чалавекі[2]. Падобнае становішча назіралася і ў іншых губернях.

З павелічэннем колькасці прыхаджан ускладняліся ўмовы працы духавенства. Тым больш, што некаторыя святары, хвалюючыся за жыццё сваёй сям'і, пакідалі свой прыход і паству. Напрыклад, у студзені 1916 г. камендант 38-га армейскага корпуса паведамляў архіепіскапу Літоўскаму і Віленскаму Ціхану аб тым, што ў м. Валожын Ашмянскага павета Віленскай губерні пражывала вялікая колькасць бежанцаў і мясцовага насельніцтва праваслаўнага веравызнання. У мястэчку было дзве царквы, але мясцовы святар адной з іх невядома куды выехаў яшчэ восенню мінулага года і пакінуў сваю паству ў такі цяжкі час на волю лёсу. Нягледзячы на клопаты другога святара У. Даламанава, які ўвесь час знаходзіўся ў сваім прыходзе, усё ж шмат людзей заставаліся без пастарскага слова[3].

З улікам такіх абставін некаторыя епіскапы, пакідаючы свае епархіі пры набліжэнні ворага, прадпісвалі святарам суправаджаць сваіх прыхаджан, якія адпраўляліся ў бежанства. Наколькі няпроста было выконваць гэтае распараджэнне, асабліва тым з іх, хто меў сям'ю, сведчаць нататкі, якія пакінуў сведка падзей Фядот Кудрынскі: «Нужно, однако, видеть практическую обстановку беженства, чтобы понять всю доктриальную близорукость такого рода распоряжений по отношению к белому духовенству, большею частию обремененному семьей или родственниками»[4].

Акрамя духоўных паслуг бежанцам была патрэбна і матэрыяльная падтрымка: адзенне, жыллё, харчаванне, уладкаванне на працу і г. д. Для гэтага ў цэрквах уводзіліся адмысловыя «кружечные» і «тарелочные» зборы, з даходаў духавенства рэгулярна вылічаліся адпаведныя сумы. Становішча ўскла-

[1] Беларусь в годы Первой мировой войны (1914–1918): сб. документов. – С. 138.
[2] Тамсама. – С. 140–141.
[3] ДГАЛ. – Ф. 607. – Воп. 1. – Спр. 48. – Арк. 17.
[4] Кудринский Ф. А. Людские волни: беженцы. – Пг., б. г. – С. 36.

нялася яшчэ і тым, што ў складзе бежанцаў апынуліся прадстаўнікі розных канфесій. І ім усім патрабавалася і матэрыяльная дапамога, і пастарскае суцяшальнае слова, і выкананне розных духоўных паслуг. Звяртаючыся ў жніўні 1915 г. да Мінскага губернатара А. Гірса, настаяцель Пакроўскай аднаверскай царквы Варшаўскай епархіі К. Сераўкін, пісаў: «Согласно распоряжению военных властей, 5 сего августа после 12 часов по полудни, я выехал из своего прихода села Покровскаго передовых позиций вместе со своими прихожанами в числе 965 душ обоего пола <…> Все прихожане <…> направлены были в Минскую губернию. В уезды: Новогрудский, Минский, Борисовский. Вместе с моими прихожанами <…> отправились и старообрядцы со своим наставником Григорием Петровым Панцеровым в числе 2–1 тысяч с лишком человек и также направлены в Минскую губернию. Все беженцы <…> остались без всякого крова и средств и нуждаются в помощи <…> желательно было бы, чтобы моих прихожан поселить вместе, дабы я мог совершать с ними церковные службы и др. требы»[1].

Паўставала пытанне і аб выдзяленні месцаў пахавання неправаслаўнага насельніцтва. Яшчэ ў пачатку вайны, 29 верасеня 1914 г., адбыўся Я. І. В. указ з Св. Сінода, у якім сцвярджалася, што «причты не должны препятствовать отводу для погребения старообрядцев и сектантов отдельных мест на православных кладбищах»[2]. Гэта выклікала незадаволенасць як з боку праваслаўнага насельніцтва, так і праваслаўнага духавенства.

У сувязі з тым, што сярод мясцовых жыхароў, дзе аселі бежанцы, час ад часу пачала праяўляцца незадаволенасць, што магло справакаваць пагромы, урад звярнуўся за дапамогай да Св. Сінода. 30 лістапада 1916 г. Св. Сінод прыняў рашэнне, накіраваць цыркуляр на адрас епіскапаў, наказаўшы ім бласлаўіць прыходскае духавенства, каб тыя ў прыватных гутарках і казаннях унушалі жыхарам аб неабходнасці «братских, полных христианской любви отношений к пострадавшим от войны беженцам»[3].

Але праблема ўзаемаадносін мясцовага насельніцтва і бежанцаў, як і матэрыяльнага забеспячэння апошніх, заставалася вострай на працягу ўсяго ваеннага перыяду. Вось ліст святара Мяфодзія Крышпіновіча ў Мінскі губернскі камітэт Усерасійскага Земскага Саюза ад 10 сакавіка 1917 г.: «В тяжелом безвыходном положении находятся все беженцы проживающие в районе обслуживаемых Северопомощью – этим уродливым детищем Старой Власти. В частности я хлопочу за беженцев, проживающих в районе с(елений) Люденевич, Ленина, Копцевичах, Бринево, Петрикова и Житкович, где большинство их – мои прихожане. <…> Местное население очень черство, оно имеет большие запасы хлеба и не хочет продавать их. Говорят, что беженцы бегут от труда. Но если детально разобраться в психологии и положении беженцев, приходится отказаться от этого мнения»[4].

---

[1] Беларусь в годы Первой мировой войны (1914–1918): сб. документов. – С. 124–125.

[2] Полоцкие епархиальные ведомости. – 1914. – № 43. – С. 455.

[3] ДГАЛ. – Ф. 604. – Воп. 1. – Спр. 71. – Арк. 66.

[4] Беларусь в годы Первой мировой войны (1914–1918): сб. документов. – С. 144–145.

Новы віток канфесійнай палітыкі. 1917 год паклаў пачатак кардынальных змен у канфесійнай палітыцы ў дачыненні да ўсіх без выключэння канфесій. Праўда, каталізатарам гэтых падзей былі ўжо не ваенныя падзеі, а ўнутрыпалітычныя. Прыйшоўшы да ўлады, Часовы ўрад абвясціў новы курс канфесійнай палітыкі. Дэкларацыяй ад 6 сакавіка 1917 г. абяцалася: а) адмяніць усе канфесійныя абмежаванні; б) неадкладна, да склікання Устаноўчага сходу, забяспечыць дзяржаўнымі нарматыўнымі актамі, якія павінны былі гарантаваць грамадзянскую свабоду і роўнасць усіх перад законам.

Новы курс датычыўся ўсіх канфесій, прычым не толькі хрысціянскіх, але і нехрысціянскіх. Часовы ўрад адмяніў: нагляд адміністрацыйнай улады за духоўнымі асобамі; патрабаванне палітычнай добранадзейнасці; цыркуляр 1911 г., які забараняў асобам, якія атрымалі адукацыю ў некаторых «новометодных» школах, займаць духоўныя пасады; перадаў мусульманскія школы ў падпарадкаванне духоўных праўленняў, дазволіўшы выкладаць настаўнікам з замежнай адукацыяй, пашырыў правы прыходаў і г. д.[1] Для пераходу з праваслаўя ў мусульманства і іўдаізм больш не трэба было шукаць продкаў адпаведнай канфесійнай прыналежнасці, бо Часовы ўрад адмяніў гэты пункт указа ад 17 красавіка 1905 г. і палажэння Камітэта міністраў: «Отменить постановление п. 3 раздела I, высочайше утвержденных 17 апреля 1905 г. положений Комитета Министров о том, что переход в нехристианские религии разрешается православным только в том случае, если сами они или их предки до обращения в христианство исповедывали нехристианскую веру»[2].

Больш за ўсіх адчула перамены праваслаўная царква, бо яна пазбаўлялася статусу вяршынства. Тым не менш 6 сакавіка 1917 г. Св. Сінод апублікаваў пасланне, у якім заклікаў «верных чад праваслаўнай царквы» падтрымаць Часовы ўрад. Сінадальным вызначэннем 7–8 сакавіка было адменена ўпамінанне падчас царкоўнай службы імператара і пастаноўлена «возносить моления о благоверном Временном правительстве»[3]. Што датычыла стаўлення да вайны, Св. Сінод падтрымаў курс Часовага ўрада на працяг вайны, спрыяў распаўсюджванню «Займа войны»[4]. Праўда, варта адзначыць, што да гэтага часу ўжо быў прызначаны новы обер-пракурор Св. Сінода (У. Львоў) і сфарміраваны яго новы склад.

Праваслаўнае духавенства праводзіла на месцах з'езды, выказваючы згоду з пазіцыяй Св. Сінода па ацэнцы палітычнай сітуацыі і прымаючы рашэнні аб выпрацоўцы спосабаў уплыву на насельніцтва прыходаў у захаванні поўнага спакою ў дачыненні да сучасных падзей, у падпарадкаванні Часоваму ураду, неабходнасці працягу вайны да пераможнага канца[5].

Аднак жыццё ўносіла свае карэктывы: то там, то тут успыхвала незадаволенасць праваслаўнага духавенства тым, як ажыццяўлялася канфесійная па-

[1] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 133. – Спр. 622. – Арк. 4–5.

[2] Тамсама. – Арк. 6 адв.

[3] Русское православие: вехи истории. – М., 1989. – С. 425.

[4] Тамсама. – С. 427.

[5] НГАБ. – Ф. 2301. – Воп. 1. – Спр. 927. – Арк. 6.

літыка на месцах. 20 чэрвеня 1917 г. выйшла пастанова аб перадачы царкоўнапрыходскіх школ, падпарадкаванні Міністэрству народнай асветы, што было сустрэта негатыўна з боку кіраўніцтва праваслаўнай царквы. Выклікала незадаволенасць у асяроддзі праваслаўнага духавенства і пастанова МУС Часовага ўрада аб свабодзе сумлення, у якой адзначалася: «Каждому гражданину Российского государства обеспечивается свобода совести. Посему пользование гражданскими и политическими правами не зависит от вероисповедания»[1].

Прызнаўшы магчымасць пазаканфесійнага стану, новы ўрад прызнаў і шлюбы, што складаліся не па царкоўных канонах. У дакументах сцвярджалася: «Акты гражданского состояния лиц, не принадлежащих ни к какому вероисповеданию, ведутся органами местного самоуправления по правилам, содержащимся в стст. 39 – 51 разд. II именного высочайшего указа 17 октября 1906 года о порядке образования и действия старообрядческих и сектантских общин»[2]. Гэтай жа пастановай быў вызначаны і ўзрост рэлігійнага самавызначэння – 17 гадоў. Гэты ўзрост стаў падставай для Міністэрства народнай асветы, каб перавесці выкладанне Закона Божага на ўзровень факультатыўнага прадмета.

Паступова прывітальныя пасланні ў адрас Часовага ўрада змяніліся скаргамі з месцаў аб беззаконнях з боку мясцовых улад. Напрыклад, у ліпені 1917 г. у Слуцку адбыліся падзеі, якія епіскапам Мінскім і Тураўскім Георгіем былі ацэнены як «адвольныя дзеянні камісара Астроўскага». 15 ліпеня 1917 г. адбыўся цыркуляр губернскага камісара Астроўскага аб адкрыцці ў будынку Слуцкага Свята-Троіцкага манастыра гімназіі. Каб пазбегнуць перашкод, настаяцель манастыра архімандрыт Афанасій быў выдалены з павета за «безумоўна контррэвалюцыйную дзейнасць». Прыбыўшы ў манастыр з групай рабочых і салдацкіх дэпутатаў, камісар сабраў брацію і прапанаваў абраць новага настаяцеля. Што і было зроблена. Новы настаяцель падпісаў дакументы аб выдаленні архімандрыта, а заадно і кантракт аб здачы ў арэнду на год манастырскага будынка за 500 руб. Выплаціўшы толькі 100 руб., Астроўскі літаральна праз тры дні на правах дырэктара гімназіі, адвёў сабе і будучым выкладчыкам у манастырскім будынку кватэры і пасяліўся там[3].

Падобныя дзеянні выклікалі законнае абурэнне. Сярод духавенства раслі апазіцыйныя настроі ў дачыненні да Часовага ўрада, спела незадаволенасць дзеяннямі обер-пракурора У. Львова. У выніку У. Львоў быў звольнены з пасады і заменены прафесарам А. Карташовым. Неўзабаве (5 жніўня) пасада обер-пракурора была скасавана і заснавана Міністэрства веравызнанняў на чале з А. Карташовым. Гэты акт гісторыкамі расцэньваецца як завяршэнне 200-гадовага «сінадальнага» перыяду[4]. У падпарадкаванне Міністэрства вера-

[1] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 10. – Спр. 57. – Арк. 56 адв.

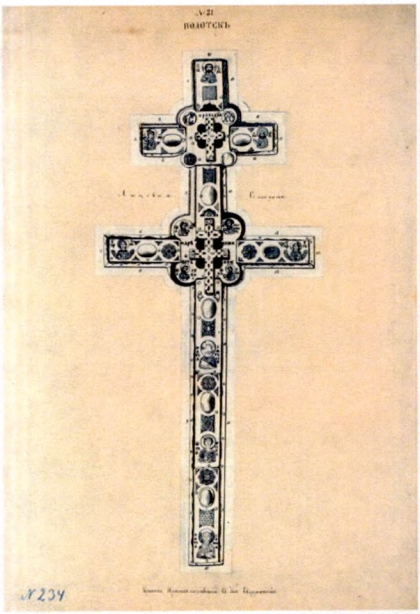
[2] Тамсама. – Арк. 57.

[3] Тамсама. – Ф. 796. – Воп. 7. – Спр. 445. – Арк. 3–8.

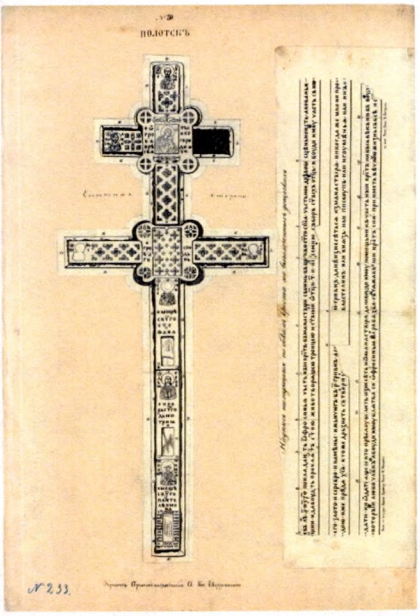
[4] Федоров В. А. Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период. 1700–1917. – С. 269.

вызнанняў былі перададзены справы не толькі праваслаўнай царквы, але і ўсіх «инославных» і «иноверных» канфесій.

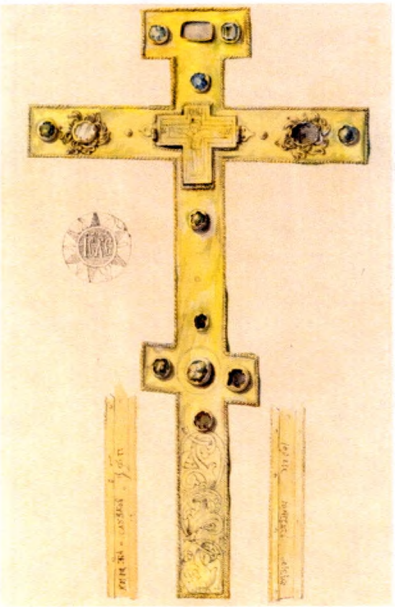
Такім чынам, змены ў становішчы хрысціянскіх канфесій беларуска-літоўскіх губерняў былі выкліканы не толькі неабходнасцю прыстасавання да новых умоў ваеннага часу, але і стаўленнем да іх з боку ўладных структур. Пачатак Першай сусветнай вайны паклаў канец лібералізацыі заканадаўства ў дачыненні да розных канфесій Расійскай імперыі, якая, хоць і з абмежаваннямі, але пачала ажыццяўляцца пасля прыняцця закона аб верацярпімасці ад 17 красавіка і маніфеста ад 17 кастрычніка 1905 г. Адносіны ўрада да так званых замежных веравызнанняў былі неаднароднымі: а) лаяльнымі яны заставаліся да нешматлікага мусульманскага насельніцтва; б) неадназначнымі – да іўдзейскага і каталіцкага, якое ў шэрагу выпадкаў падвяргалася абмежаванням і дыскрымінацыі; в) цалкам негатыўнымі да лютэранскага, якое падлягала значным абмежаванням, арэстам або дэпартацыі. Што да праваслаўнай царквы, яе палажэнне таксама змянілася: спачатку пад прыгнётам ваенных падзей і тых новых абавязкаў і чаканняў, што ўскладаліся на яе, як на апору і ідэалагічны падмурак уладных структур і пераважнай большасці насельніцтва, а затым – у выніку рэвалюцыйных узрушэнняў 1917 г.



Вонкавы бок крыжа Ефрасінні Полацкай
(мал. Д. Струкава)



Адваротны бок крыжа Ефрасінні Полацкай
(мал. Д. Струкава)

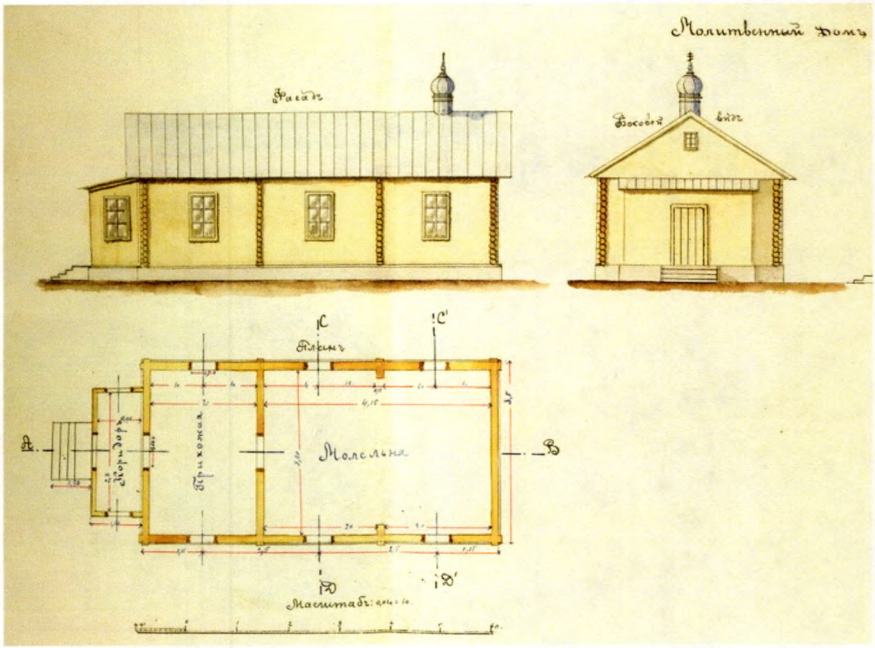


Вынасны крыж з Мінскага сабора
св. апосталаў Пятра і Паўла
(мал. Д. Струкава)

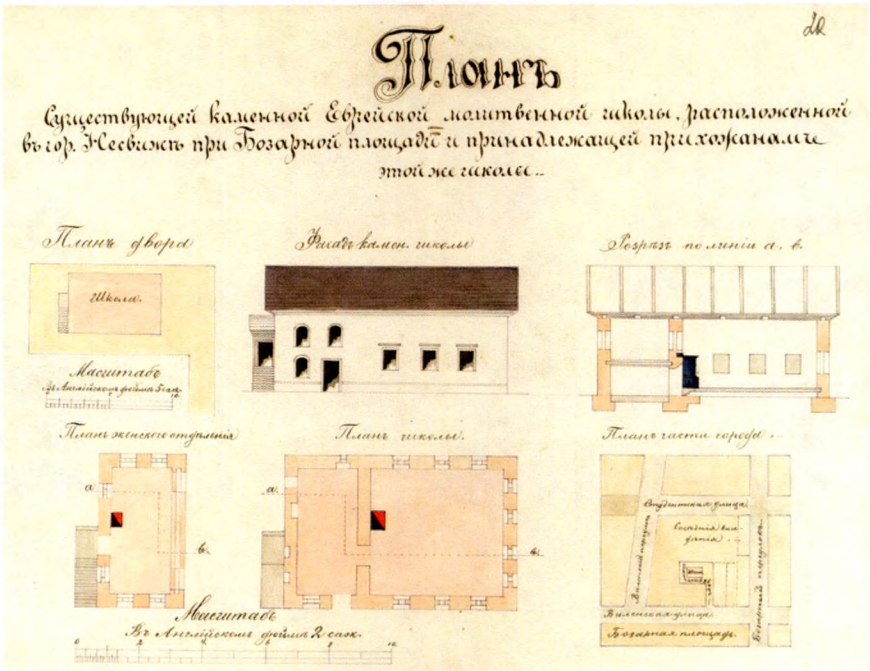
План фасада ўніяцкай царквы
ў в. Салтанаўшчына Слуцкага пав. 1827 г.
(НГАБ)

Мінская кірха. Пачатак XX ст.

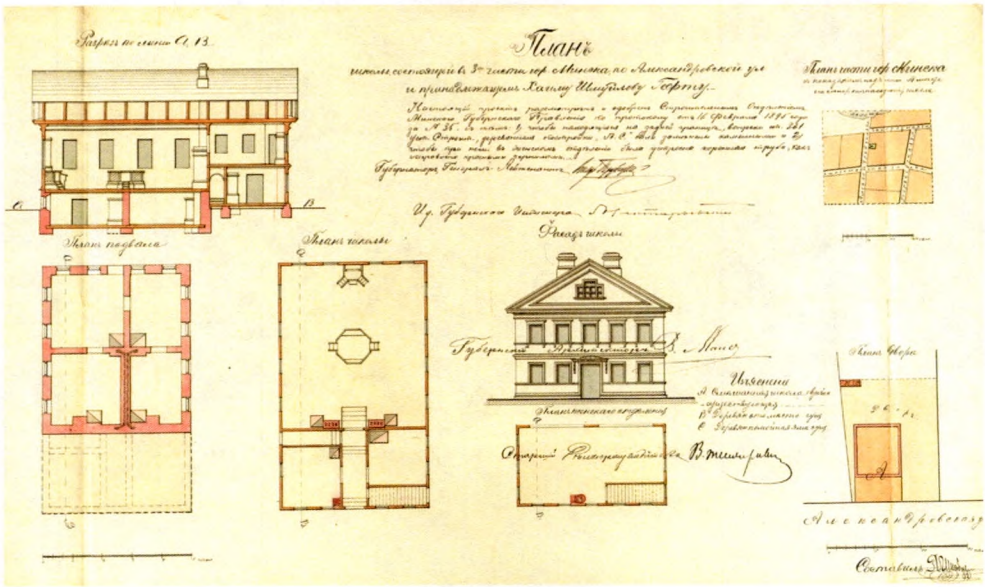
Мячэць у Навагрудку



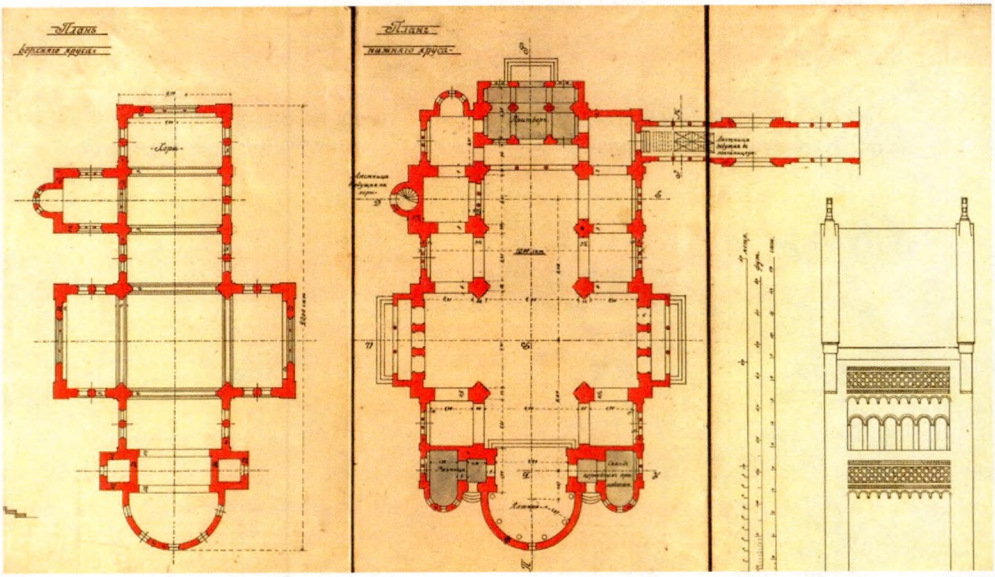
План пабудовы стараверскага малельнага дома федасееўскага толку ў в. Абіцель Невельскага пав. 1916 г. (НГАБ)



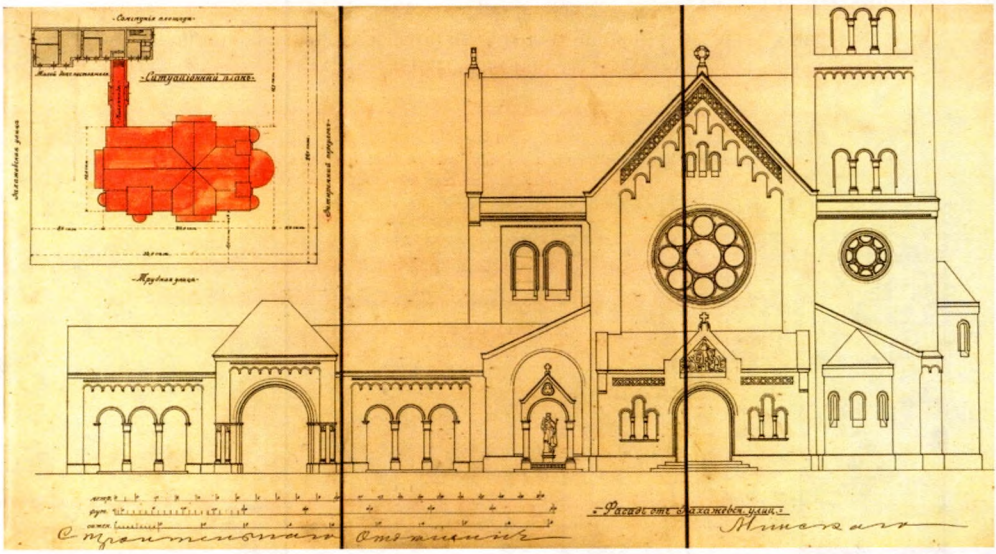
План яўрэйскай каменнай малітоўнай школы на Рынкавай плошчы Нясвіжа Слуцкага пав. 1895 г. (НГАБ)



План яўрэйскай малітоўнай школы па вул. Аляксандраўскай у Мінску. 1895 г. (НГАБ)



Праект пабудовы касцёла ў Мінску (фрагмент 1). 1905 г. (НГАБ)



Праект пабудовы касцёла ў Мінску (фрагмент 2). 1905 г. (НГАБ)

Праваслаўная царква на могілках у м. Сноў Навагрудскага пав. Пачатак XX ст.

Праваслаўная царква ў в. Гарадзея Навагрудскага пав. Пачатак XX ст.

Праваслаўная царква ў фальварку Войнава Навагрудскага пав. Пачатак XX ст.

Царква Св. Міхаіла ў с. Маркаўшчына Гомельскага пав. (мал. Д. Струкава)

Царква Св. Юрыя
ў с. Крывое Полацкага пав.
(мал. Д. Струкава)

Чарцёж перабудовы галоўнага фасада касцёла
ў м. Вішнева Ашмянскага пав.
у стылі неаготыкі (НГАБ)

Сінагога ў Магілёве. Пачатак XX ст.

Біскупская пячатка К. М. Міхалькевіча

Пячатка К. М. Міхалькевіча. 1914 г.

Пячатка з дакументаў касцёла
Найсвяцейшай Троіцы ў Ішчалне

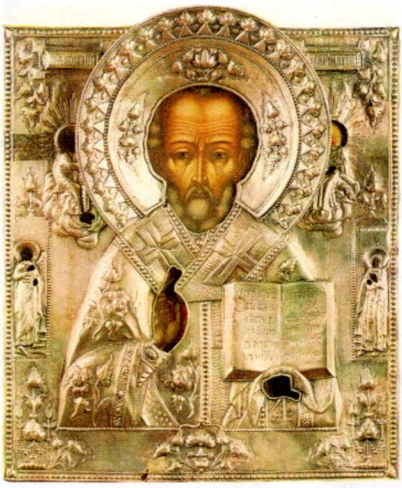
Пячатка з дакументаў касцёла
Найсвяцейшай Троіцы ў Ішчалне

Пячатка з дакументаў Фарнага касцёла ў Лідзе

З дакументаў касцёла ў в. Мацеевічы. 1762 г. LVIA (ДГАЛ)

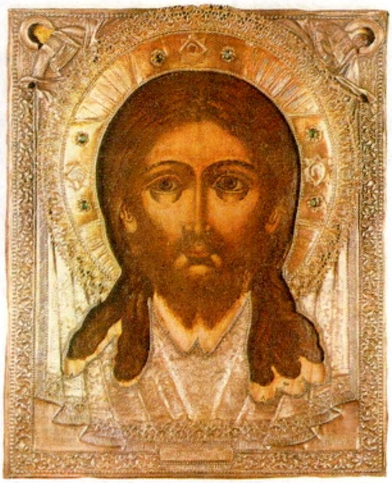
Пячатка Літоўска-Віленскай мітрапаліцкай уніяцкай духоўнай кансісторыі. 1813 г. (НГАБ)

Пячатка Полацкага ўніяцкага епіскапа Якуба-Адама Мартусевіча. 1830 г. (НГАБ)



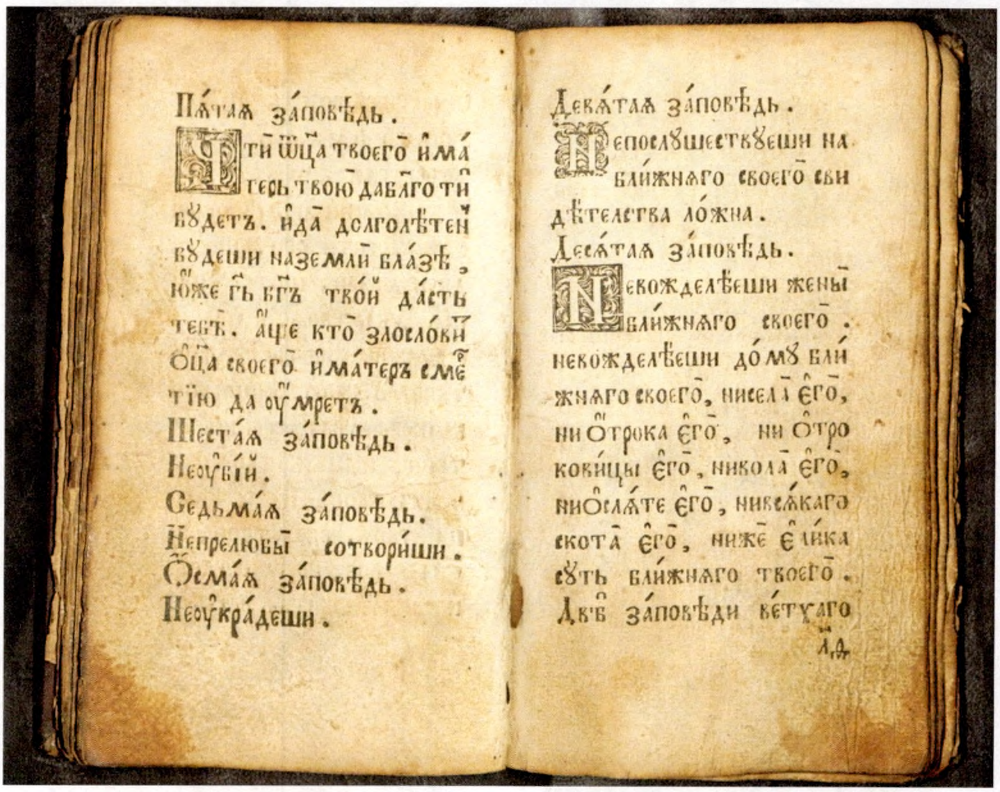
Абраз Веткаўскай школы. XVIII–XIX стст.

Абраз Веткаўскай школы. Другая палова XIX ст.



Абраз Веткаўскай школы. Пачатак XIX ст.

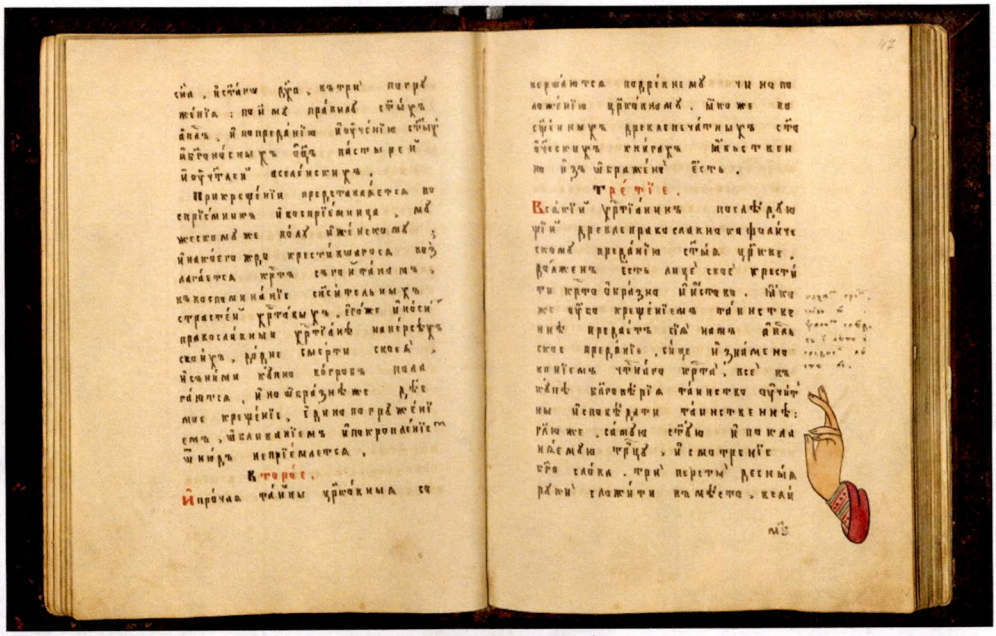
Абраз Веткаўскай школы. Пачатак XIX ст.



Пѧтаѧ заповѣдь.
Чти ѻтца твоегѡ и матерь твою, да благо ти бꙋдетъ, и да долголѣтенъ бꙋдеши на земли благѣ, юже гдь бгъ твой дасть тебѣ. аще кто злословитъ ѻтца своегѡ и матерь, смертїю да оумретъ.
Шестаѧ заповѣдь.
Не оубїй.
Седьмаѧ заповѣдь.
Не прелюбы сотвориши.
Ѻсмаѧ заповѣдь.
Не оукрадеши.

Девѧтаѧ заповѣдь.
Не послꙋшествꙋеши на ближнѧго своегѡ свидѣтелства ложна.
Десѧтаѧ заповѣдь.
Не вожделѣеши жены ближнѧго своегѡ. не вожделѣеши домꙋ ближнѧго своегѡ, ни села егѡ, ни ѻтрока егѡ, ни ѻтроковицы егѡ, ни вола егѡ, ни ѻслѧте егѡ, ни всѧкагѡ скота егѡ, ниже елика сꙋть ближнѧго твоегѡ.
Двѣ заповѣди ветхагѡ
лд

Азбука (фрагмент стараверскага друку).
Тыпаграфія Супрасльскага Дабравешчанскага манастыра. 1781 г.



Узор стараверскага друку. Пачатак XX ст.
(з кн.: Кабанов И. Г. История и обычаи Ветковской церкви)

Узор стараверскага друку. Пачатак XX ст.
(з кн.: Кабанов И. Г. История и обычаи Ветковской церкви)

שיר

זחפלה לאל נורא עלילה :

על נציון המלחמה : אשר שרו ילדי

העברים : בחצלחת ארונינו מלכנו הקסר

האדיר אלכסנדר הראשון באשר רגן

ה' אלהינו : לראות בשונאינו : בבריתה

אויבנו מארצנו : פן נזכה לראות בנחמת

כמהרה בימינו : ואת כתבני לזכרון לדורות

הבאים אחרינו :

לפרש אלכסנדר חצמיח קרנו עיד

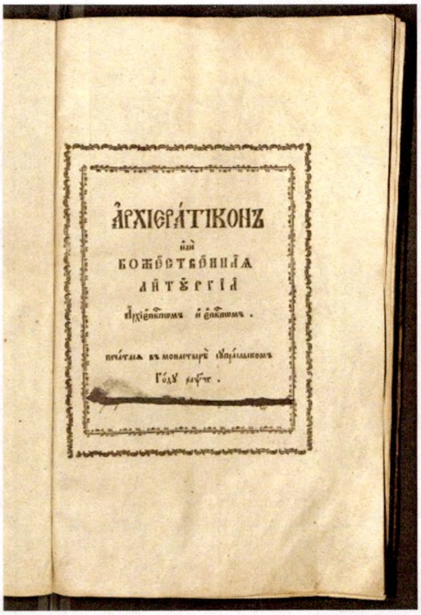
פה תגל נפשינו : ברפוס אשר בעירינו :

שקלאב

Тытульны ліст хвалебнага гімна, які быў паднесены Аляксандру I шклоўскімі яўрэямі. 1814 г.

Скрутак Торы (фрагменты). XVIII ст. (ЦНБ НАН Беларусі)

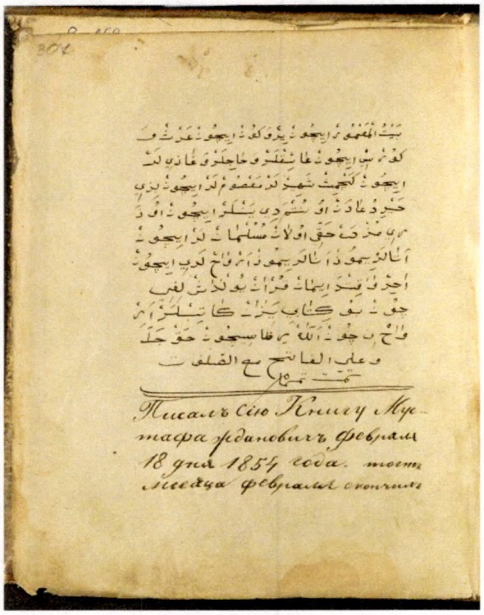
Скрутак Торы (фрагменты). XVIII ст. (ЦНБ НАН Беларусі)



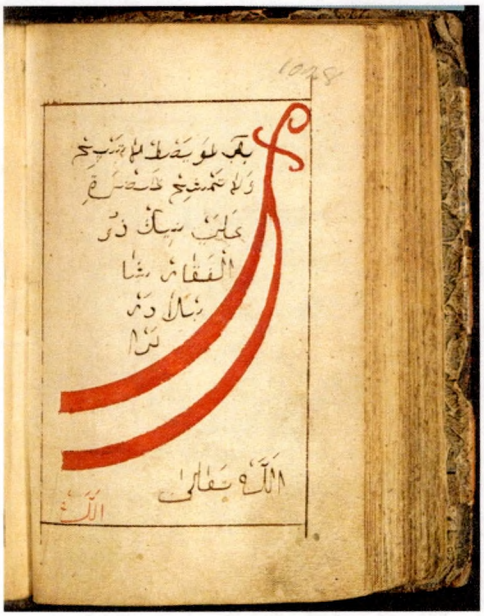
Тытул уніяцкага выдання «Архиератикон или божественная литургия». Супрасль, 1793 г. (ЦНБ НАН Беларусі)

Узор уніяцкага друку «Архиератикон или божественная литургия». Супрасль, 1793 г. (ЦНБ НАН Беларусі)

Узоры рукапісаў з Полацкага Сафійскага сабора (мал. Д. Струкава)



Каран. 1854 г. (ЦНБ НАН Беларусі)



Хамаіл. Клецк, 1872 г. (ЦНБ НАН Беларусі)

Хамаіл. Клецк, 1872 г. (ЦНБ НАН Беларусі)

AVSPICIIS
AVGVSTISSIMI ET POTENTISSIMI
IMPERATORIS
NICOLAI I.
RVSSORVM AVTOCRATORIS
etc. etc. etc.

Venceslaus Pelikan

COLLEGIORVM A CONSILIIS, MEDICINAE ET CHIRVRGIAE DOCTOR, IN CAESAREA VNIVERSITATE LITTERARVM VILNENSI CHIRVRGIAE THEORETICAE ET PRACTICAE ATQVE ANATOMIAE PROFESSOR P. O. INSTITVTI MEDICI SVMPTIBVS CAESAREIS CONDITI PRAEFECTVS, ORD. S. ANNAE II^{ae} CLASSIS GEMMIS DECORATI EQVES, RECTOR CVM SENATV ACADEMICO.

Singulis, quorum interest, notum testatumque facimus. Cum R. D. Adamus Tomkowid Seminarii Dioecesani Polocensis praeceptor in examine coram Doctoribus Sacrae Theologiae ab Inclyta Facultate Theologica in Ordine Professorum Scientiarum Ethico-politicarum *CAESAREAE* Litterarum Universitatis Vilnensis delegatis, ex Sacra Scriptura, Theologia Dogmatica et Morali ad leges Academicas rite absoluto, tanta scientiae ac eruditionis dederit specimina, ut ejusdem Facultatis die X Maii A. MDCCCXXIV lata unanimi sententia, Gradu Magistri Sacrae Theologiae dignus censeretur; Nos proinde ea, qua pollemus, auctoritate, Eumdem R. D. Adamum Tomkowid Magistrum Sacrae Theologiae renuntiamus ac declaramus concedendo eidem jura omnia et privilegia huic gradui Academico competentia. In cuius rei fidem Diploma hoc publicum, Manu nostra subscriptum sigilloque Universitatis munitum eidem dedimus. Vilnae in Aedibus academicis A. MDCCCXXVI d. XX Mensis Novembris.

Дыплом аб заканчэнні Віленскага ўніверсітэта, выдадзены прафесару Полацкай уніяцкай духоўнай семінарыі (НГАБ)

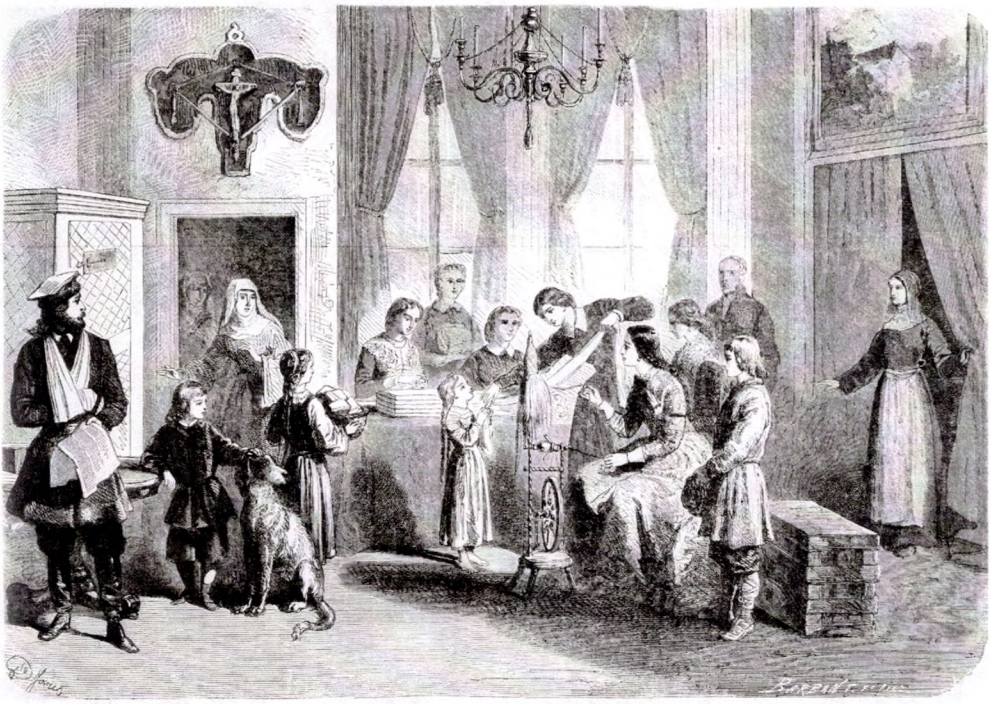
БОЖІЕЮ МИЛОСТІЮ

Стаўленая грамата на тытул протаіерэя святару царквы Св. Іллі ў м. Тураў вядомаму гісторыку-краязнаўцу (НГАБ)

Бласлаўленне паўстанцаў (іл. з «L'Illustration. Journal Universel». 1863 г.)

Разгон маніфестантаў у Варшаве (іл. з «Illustrated Times». 1861 г.)

Параненыя паўстанцы ў Мінскай губерні (іл. з «L'Illustration. Journal Universel». 1863 г.)



Жанчыны Мінскай губерні рыхтуюць для паўстанцаў медыкаменты
(іл. з «Le Monde Illustré». 1863 г.)

У шпіталі для паўстанцаў. Мінская губерня (іл. з «Le Monde Illustré». 1864 г.)

Яўрэйскі гандляр
(іл. з «L'Illustration. Journal Universel». 1863 г.)

L'OUVRIER

Journal hebdomadaire illustré paraissant tous les samedis.

LES FAUCHEURS DE LA MORT

Малітва
(іл. з «L'Ouvrier». 1868 г.)

КАНФЕСІІ І ФАРМІРАВАННЕ НОВАЙ САЦЫЯКУЛЬТУРНАЙ ПРАСТОРЫ. ПРАБЛЕМА ЗАХАВАННЯ ТРАДЫЦЫЙНЫХ ДУХОЎНЫХ КАШТОЎНАСЦЕЙ

4.1. Асветніцкая дзейнасць духавенства

Навучальныя ўстановы праваслаўнай царквы. Для падрыхтоўкі праваслаўнага духавенства ў сярэдзіне 1770-х гадоў на тэрыторыі беларуска-літоўскіх епархій Расійскай імперыі існавала толькі адна духоўная семінарыя – Магілёўская. Пасля ўтварэння Мінскай праваслаўнай епархіі ў 1793 г. была адкрыта Мінская семінарыя, якая да 1840 г. знаходзілася ў Слуцку[1]. Гэтыя навучальныя ўстановы сумяшчалі курсы ніжэйшых і сярэдніх духоўных школ, пачынаючы з простай граматыкі і завяршаючы вышэйшымі багаслоўскімі навукамі[2].

Акрамя духоўных семінарый у канцы XVIII – пачатку XIX ст. былі створаны і дзейнічалі мужчынскія духоўныя вучылішчы ў г. Гомелі Магілёўскай і г. Невелі Віцебскай губерняў. У 1808 г. было адкрыта вучылішча пры доме Веліжскага благачыннага В. Петрашні. Гэтыя ўстановы ствараліся для навучання дзяцей святароў і царкоўнаслужыцеляў. Тым не менш да рэформы пачатку XIX ст. у некаторых з іх навучаліся і дзеці іншых саслоўяў[3].

У пачатку XIX ст. духоўная адукацыя перанесла грунтоўнае рэфармаванне. Усе духоўныя навучальныя ўстановы Расійскай імперыі па падабенстве свецкіх навучальных устаноў былі падзелены на чатыры разрады: акадэміі, семінарыі, павятовыя і прыходскія вучылішчы. Акадэміі прызначаліся для вышэйшай духоўнай адукацыі, кіравання духоўна-навучальнымі акругамі і ажыццяўлення нагляду за семінарыямі, якія знаходзіліся ў іх акругах. Семінарыі, з сярэднім курсам адукацыі – для падрыхтоўкі выхаванцаў у акадэміі або да службы ў прыходах (пры неабходнасці – да вучобы ў медыцынскіх акадэміях). Поўны шасцігадовы курс семінарый складаўся з трох двухгадовых класаў:

[1] Минские епархиальные ведомости. – 1892. – № 23 (часть неофициальная). – С. 698; Могилёвские епархиальные ведомости. – 1901. – № 34 (часть неофициальная). – С. 481.

[2] Минские епархиальные ведомости. – 1893. – № 1 (часть неофициальная). – С. 14–19; Знаменский П. В. Духовные школы в России до реформы 1808 года. – Казань, 1881. – С. 185; Могилёвские епархиальные ведомости. – 1909. – № 6–7 (часть неофициальная). – С. 209.

[3] Белецкий А. В. Исторический обзор деятельности Виленского учебного округа за первый период его существования 1803–1832 гг. Отд. третий: Учебные заведения Витебской и Могилевской губерний в 1803–1832 гг. – Вильна, 1906. – С. 53–54; Полоцкие епархиальные ведомости. – 1907. – № 10 (часть неофициальная). – С. 347; Могилёвские епархиальные ведомости. – 1903. – № 12 (часть неофициальная). – С. 155–166; Полоцкие епархиальные ведомости. – 1901. – № 22 (часть неофициальная). – С. 1155–1164; № 23 (часть неофициальная). – С. 1213–1229.

славесных навук (у якім вывучалася дадаткова ўсеагульная гісторыя); філасофскіх (матэматыка і фізіка); багаслоўскіх навук (царкоўная гісторыя). Павятовыя вучылішчы давалі ніжэйшую адукацыю і рыхтавалі вучняў у семінарыі. Яны мелі два аддзяленні: вышэйшае і ніжэйшае. Курс навучання на кожным аддзяленні складаў два гады. Прыходскія вучылішчы на працягу двух гадоў рыхтавалі вучняў у павятовыя вучылішчы. У прыходскіх навучальных установах надавалася асаблівая ўвага рускай мове, у павятовых – лацінскай і грэчаскай.

У беларуска-літоўскіх праваслаўных епархіях прадугледжвалася адкрыццё семінарый, павятовых і прыходскіх вучылішчаў. Гэтыя навучальныя ўстановы былі размеркаваны па дзвюх акругах, на чале якіх знаходзіліся акадэміі: Мінская праваслаўная епархія была ўключана ў Кіеўскую духоўна-навучальную акругу, Магілёўская – у Санкт-Пецярбургскую. У Магілёўскай праваслаўнай епархіі рэформа ажыццяўлялася ў два этапы: 1) у 1810 г. былі зачынены ніжэйшыя семінарскія класы, адкрыты 5 павятовых і 15 прыходскіх вучылішчаў; 2) у 1814 г. было завершана пераўтварэнне самой семінарыі. У Мінскай праваслаўнай епархіі рэфармаванне адбылося ў адзін этап: у 1817 г. з дарэформеннай семінарыі былі ўтвораны ўласна семінарыя, павятовае і прыходскае вучылішчы[1].

Пасля ўтварэння ў 1833 г. Полацкай праваслаўнай епархіі яе епіскап Смарагд (Крыжаноўскі) дабіўся адкрыцця ў Полацку ў 1835 г. павятовага і прыходскага вучылішчаў. На іх утрыманне асігнавалася сума як для ніжэйшых вучылішчаў Санкт-Пецярбургскай епархіі па штаце 1820 г.[2]

Далучэнне ўніяцкай царквы да праваслаўнай прывяло да павелічэння колькасці праваслаўных духоўных навучальных устаноў у беларуска-літоўскіх епархіях у 2,2 раза. Калі ў 1838 г. у 5 беларуска-літоўскіх губернях праваслаўных павятовых і прыходскіх школ было 7, то ў пачатку 40-х гадоў XIX ст. павятовых вучылішчаў стала 15, а прыходскіх 16 (не лічачы Мелецкіх). Асабліва значна павялічылася колькасць духоўных навучальных устаноў у Гродзенскай, Віленскай і Мінскай губернях.

Такая значная колькасць духоўных школ не адпавядала патрэбам Літоўскай і Полацкай праваслаўных епархій. Таму на працягу 40–50-х гадоў XIX ст. частка ніжэйшых духоўных навучальных устаноў была ліквідавана. У Літоўскай епархіі былі зачынены Борунскія (1845 г.) і Беразвецкія (1849 г.) павятовыя і прыходскія вучылішчы. У 1845 г. была пераведзена з м. Жыровічы епархіяльная семінарыя ў Вільню. У 1853 г. Супрасльскае павятовае вучылішча, у якім налічвалася толькі 8 вучняў духоўнага саслоўя, было пераведзена ў Гродна. У Полацкай праваслаўнай епархіі ў 1859 г. было закрыта Вярбілаў-

[1] НГАБ. – Ф. 2281. – Воп. 1. – Спр. 35. – Арк. 4; РДГА. – Ф. 802. – Воп. 1. – Спр. 729. – Арк. 1 адв.; Спр. 4116. – Арк. 45–45 адв.; Спр. 9281. – Арк. 26; Минские епархиальные ведомости. – 1894. – № 18 (часть неофициальная). – С. 472.

[2] РДГА. – Ф. 802. – Воп. 1. – Спр. 8216. – Арк. 44–49 адв., 126, 129.

скае вучылішча[1]. У Мінскай праваслаўнай епархіі колькасць вучылішчаў да 1874 г. засталася нязменнай. У Магілёўскай – у 1842 г. былі адкрыты ў г. Оршы павятовае і прыходскае вучылішчы. Гэта тлумачылася ўстанаўленнем новых меж праваслаўных епархій і аддаленасцю паўночнай часткі Магілёўскай епархіі ад навучальных устаноў, якія існавалі да гэтага часу[2].

У 1840 г. быў рэфармаваны навучальны працэс у семінарыях. Звяртаючы ўвагу на грунтоўнае вывучэнне багаслоўскіх прадметаў, у навучальны курс уводзіліся прадметы, карысныя ў сельскім побыце: прыродазнаўчыя навукі, асновы медыцыны і сельскай гаспадаркі. Скарачаліся агульнаадукацыйныя дысцыпліны. У выніку навучальны працэс семінарый стаў сумяшчаць класічную і прыродазнаўчанавуковую адукацыю.

У першай палове 50-х гадоў XIX ст. адбылося рэфармаванне духоўных праваслаўных вучылішчаў. Мэтай дадзенай рэформы было прыстасаванне вучылішчнага курса да падрыхтоўкі няздатных вучняў да выканання ніжэйшых пасад з адначасовай падрыхтоўкай астатніх – да паступлення ў семінарыі. Замест існуючых да гэтага часу павятовых і прыходскіх вучылішчаў былі пакінуты толькі павятовыя, падзеленыя на тры аддзяленні: ніжэйшае, сярэдняе, вышэйшае, з двухгадовым курсам у кожным аддзяленні.

У другой чвэрці XIX ст. на тэрыторыі Беларусі ствараюцца жаночыя навучальныя ўстановы Св. Сінода: Буйніцкі прытулак і Спаса-Ефрасіннеўскае вучылішча. Прытулак пры Буйніцкім манастыры быў арганізаваны ў жніўні 1835 г. па ініцыятыве архіепіскапа Магілёўскага і Мсціслаўскага Гаўрыіла (Гарадкова). Гэта быў першы прытулак на тэрыторыі Беларусі і другі ў Расійскай імперыі пасля Маскоўскага. Вучылішча пры Спаса-Ефрасіннеўскім жаночым манастыры было адкрыта 1 жніўня 1844 г. У адрозненне ад Буйніцкага прытулка, ініцыятыва стварэння якога належала мясцоваму архірэю, Спаса-Ефрасіннеўскае вучылішча было арганізавана па ініцыятыве імператара Мікалая I. Даючы сваю згоду на аднаўленне жаночага манастыра ў Полацку, ён паставіў абавязковай умовай стварэнне пры ім епархіяльнай жаночай навучальнай установы для дзяўчат духоўнага звання[3].

---

[1] Записки Иосифа, митрополита Литовского, изданные Императорской академией по завещанию автора. – Т. 1. – С. 195; Извеков Н. Д. История Литовской духовной семинарии. – С. 279–281; Киприанович Г. Я. Исторический очерк православия, католичества и унии в Белоруссии и Литве с древнейшего до настоящего времени. – С. 182; Литовские епархиальные ведомости. – 1872. – № 9 (часть официальная). – С. 313; Щеглов И. К столетию Витебского духовного училища. 1810. 30.X.1910. – Витебск, 1911. – С. 14; Литовские епархиальные ведомости. – 1866. – № 19 (часть неофициальная). – С. 808–809.

[2] Опыт описания Могилёвской губернии в историческом, физико-географическом, этнографическом, промышленном, сельскохозяйственном, лесном, учебном, медицинском и статистическом отношениях с двумя картами губернии и 17 резанными на дереве гравюрами видов и типов: в 3 кн. – Могилёв, 1882–1884. – С. 931.

[3] Могилёвские епархиальные ведомости. – 1903. – № 23 (часть неофициальная). – С. 329–337; Лихачева Е. Материалы для истории женского образования в России (1086–1856). – СПб., 1899. – С. 170; Могилёвские епархиальные ведомости. – 1884. – № 20. – С. 395–396; 1898. – № 1–2 (часть неофициальная). – С. 2–16; № 3 (часть неофициальная). – С. 37.

У 1836 г. імператар Мікалай I загадаў, каб праваслаўнае духавенства стварала пры цэрквах і манастырах школы для навучання сялянскіх дзяцей Закону Божаму, чытанню, пісьму. Адпаведнае распараджэнне аддаў і Св. Сінод, суправадзіўшы яго «Правилами», якія датычыліся першапачатковага навучання сялянскіх дзяцей. У выніку на тэрыторыі беларуска-літоўскіх праваслаўных епархій сталі ствараццa школы пры цэрквах і манастырах. Праўда, гэтыя школы лічыліся ў распараджэнні Міністэрства народнай асветы[1].

Чарговае рэфармаванне духоўных навучальных устаноў адбылося ў 60–70-я гады XIX ст. 14 мая 1867 г. імператар Аляксандр II зацвердзіў праекты статутаў і штатаў духоўных семінарый і мужчынскіх духоўных вучылішчаў[2]. У семінарыях уводзіўся шасцікласны курс навучання з тэрмінам навучання ў кожным класе адзін год, змянілася вучэбная праграма, па-новаму размяркоўваўся час паміж вучэбнымі дысцыплінамі. Змены ў вучэбнай праграме адбыліся і ў мужчынскіх духоўных вучылішчах, якія ператварыліся ў чатырохкласныя навучальныя ўстановы з тэрмінам навучання ў кожным класе адзін год.

У духоўных школах уводзілася строгае размежаванне курса агульнаадукацыйных і багаслоўскіх прадметаў (выключэнне склалі Святое Пісанне, Катэхізіс з тлумачэннем набажэнства і царкоўным статутам, царкоўныя спевы). Чатыры ніжэйшыя класы праваслаўнай духоўнай семінарыі з мужчынскім духоўным вучылішчам уяўлялі сабой скончаны агульнаадукацыйны курс сярэдняй класічнай навучальнай установы.

Статуты 1867 г. мелі шэраг палажэнняў, якія ўдасканальвалі арганізацыю навучальнага і выхаваўчага працэсу ў духоўных школах. У семінарыях уводзілася пашыраная калегіяльнасць у прыняцці рашэнняў і выбарны пачатак. У вучылішчах ствараліся вучылішчныя праўленні. На думку расійскага даследчыка А. Палунова, обер-пракурор Св. Сінода Д. Талстой, пашыраючы правы выкладчыкаў праваслаўных духоўна-навучальных устаноў, не столькі імкнуўся «оживить» царкву, колькі абмежаваць самастойнасць епіскапаў, глыбей інкарпараваць іх у механізм дзяржаўнага кіравання[3].

Значна змянілася матэрыяльнае становішча духоўных навучальных устаноў. Было адменена ранейшае дзяленне епархій на разрады. Семінарыі працягвалі ўтрымлівацца на сродкі Св. Сінода. У семінарыях для сірот і дзяцей бедных бацькоў, якія вызначаліся поспехамі ў вучобе і выхаванні, захаваліся казённакоштныя вакансіі. Усе выдаткі па ўтрыманні вучылішчаў, акрамя прадастаўлення жалавання служачым па штаце, былі ўскладзены на мясцовае духавенства. Кожная епархія па колькасці вучылішчаў дзялілася на вучылішчныя акругі, межы якіх вызначаліся епархіяльным кіраўніцтвам. Духавенства

[1] НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 15078. – Арк. 4–7; Отечественная церковь по статистическим данным с 1840–1841 по 1890–1891 гг. – С. 79–80.

[2] Литовские епархиальные ведомости. – 1867. – № 12. – С. 506–516; № 13. – С. 559–567; Устав православных духовных семинарий // Странник. – 1867. – Год 8. – Т. 3. – С. 52–81.

[3] Полунов А. Ю. Церковь, власть и общество в России (1880 – пер. половина 1890-х годов) // Вопросы истории. – 1997. – № 11. – С. 126.

акругі павінна было клапаціцца пра сваё вучылішча. Поўнае рэфармаванне гэтых духоўных навучальных устаноў на падставе статутаў 1867 г. адбылося ў першай палове 70-х гадоў XIX ст.

У другой палове 1872 г. былі пераўтвораны навучальныя ўстановы Полацкай і Літоўскай праваслаўных епархій, у 1874/75 навучальным годзе – Магілёўскай і Мінскай. Духавенства Полацкай і Магілёўскай епархій вырашыла пакінуць ранейшую колькасць вучылішчаў (у Полацкай – 2, у Магілёўскай – 4), а ў Мінскай і Літоўскай – было вырашана іх колькасць зменшыць. У выніку ў Літоўскай епархіі засталося толькі 2 вучылішчы – Віленскае і Жыровіцкае. У Мінскай епархіі было вырашана пакінуць Мінскае, Пінскае, Слуцкае вучылішчы, а Божынскае (пасля рэформы пачатку 50-х гадоў XIX ст. лічылася паралельным найніжэйшым аддзяленнем Мінскага павятовага вучылішча) зачыніць. Такім чынам, у ходзе рэформы духоўных навучальных устаноў на падставе статутаў 1867 г. у гэтых епархіях былі зачынены 2 павятовыя вучылішчы і паралельнае найніжэйшае аддзяленне павятовай навучальнай установы. Усталяваная ў 1874 г. колькасць павятовых вучылішчаў (11) засталася нязменнай да 1914 г.[1]

Далейшае развіццё атрымала жаночая адукацыя. У пачатку 60-х гадоў XIX ст. на тэрыторыі беларуска-літоўскіх епархій былі створаны 4 жаночыя вучылішчы духоўнага ведамства (да 1874 г. яны называліся вучылішчамі дзяўчат духоўнага звання). Іх з'яўленне было выклікана палітычнымі і асветніцкімі задачамі. Ініцыятарам абмеркавання ва ўрадзе пытання аб адкрыцці жаночых вучылішчаў духоўнага ведамства ў беларуска-літоўскіх епархіях быў віцэ-дырэктар Дэпартамента духоўных спраў замежных веравызнанняў П. Бацюшкаў. Ён выказаўся за адкрыццё жаночых вучылішчаў дадзенага тыпу ва ўсіх заходніх губернях (за выключэннем Ковенскай) з мэтай знішчэння «латинской пропаганды», канчатковага звароту ўніятаў у праваслаўе і ўмацавання самой праваслаўнай царквы ў дадзеным рэгіёне. Яго ініцыятыва ва ўрадзе была падтрымана.

Пачатак жаночым вучылішчам духоўнага ведамства на тэрыторыі Беларусі паклала Парычская навучальная ўстанова, адкрытая памешчыцай М. Пушчынай у 1860 г. пры фінансавай падтрымцы імператрыцы. Дадзенае вучылішча заставалася прыватным да 1873 г. З 1873/74 навучальнага года яно перайшло ў распараджэнне духоўна-навучальнага ведамства. 23 кастрычніка 1876 г. імператар Аляксандр II зацвердзіў статут і штат Парычскага жаночага вучылішча духоўнага ведамства. Гэта навучальная ўстанова стала першым

[1] Полоцкие епархиальные ведомости. – 1907. – № 7 (отдел неофициальный). – С. 250; Литовские епархиальные ведомости. – 1872. – № 12. – С. 432; Извеков Н. Д. История Литовской духовной семинарии. – С. 292, 414–415; Котович И. Историческая записка о Литовской духовной семинарии. – С. 72; Могилёвские епархиальные ведомости. – 1896. – № 6 (часть неофициальная). – С. 98; Литовские епархиальные ведомости. – 1873. – № 24. – С. 217; Рункевич С. Г. Краткий исторический очерк столетия Минской епархии (1793 – 13 апреля 1893). – С. 105.

у Расійскай імперыі шасцікласным жаночым вучылішчам духоўнага ведамства з гадавым курсам навучання ў кожным класе. Акрамя дачок свяшчэннаслужыцеляў у яго прымаліся дзеці праваслаўных дваран[1].

Віленскае вучылішча было арганізавана па хадайніцтве мітрапаліта Літоўскага і Віленскага Іосіфа (Сямашка). 30 студзеня 1860 г. імператар Аляксандр II, зацвердзіўшы штат Віленскай навучальнай установы, дазволіў яе адкрыць па ўзоры і статуту Царскасельскага вучылішча. Віленская жаночая навучальная ўстанова была адкрыта 8 верасня 1861 г. Размясцілася яна ў будынках былога кармеліцкага манастыра[2]. У 1863 г. было арганізавана Магілёўскае жаночае вучылішча духоўнага ведамства ў выніку пераўтварэння Буйніцкага прытулку. Да 1892/93 навучальнага года вучылішча размяшчалася пры Буйніцкім манастыры, з 1892/93 – у Магілёве[3].

Мінскае жаночае вучылішча духоўнага ведамства было адкрыта ў 1867 г. Статут і штат гэтай навучальнай установы былі зацверджаны імператарам Аляксандрам II 18 лістапада 1863 г. Дзякуючы архіепіскапу Мінскаму і Бабруйскаму Міхаілу (Галубовічу) і М. Пушчынай, выхаванкі Мінскай школы сталі навучацца ў Парычскім вучылішчы з 1863/64 навучальнага года[4].

18 лістапада 1863 г. імператар зацвердзіў статут і штат Полацкага жаночага вучылішча духоўнага ведамства. Першапачаткова планавалася размясціць яго ў доме купца Севасцеева. Але па распараджэнні генерал-губернатара М. М. Мураўёва вучылішчу быў перададзены будынак скасаванага Свята-Духава жаночага манастыра ў Віцебску.

З канца 50-х гадоў XIX ст. назіралася чарговае адраджэнне царкоўных школ у Беларусі. Іх з'яўленню садзейнічала распараджэнне Св. Сінода 1858 г. аб прадастаўленні штомесячных звестак аб царкоўных школах. У Гродзенскай губерні на 1 красавіка 1863 г. было адкрыта 238 школ з 4806 вучнямі; у Віленскай – 85 вучылішчаў з 1715 хлопчыкамі і 37 дзяўчынкамі. У Мінскай епархіі ў 1861 г. налічвалася 580 школ з 8702 вучнямі[5].

Адмена прыгоннага права і паўстанне 1863–1864 гг. выклікала новую хвалю развіцця царкоўных школ. Па ўспамінах Л. Паеўскага, не было прыхода, дзе мясцовы клір не вучыў сялянскіх дзяцей царкоўным спевам, а таксама

---

[1] НГАБ. – Ф. 129. – Воп. 1. – Спр. 1. – Арк. 1; История возникновения Паричского св. Марии Магдалины училища духовного ведомства. – СПб., 1885. – С. 14, 16, 19, 66; Минские епархиальные ведомости. – 1898. – № 3 (часть неофициальная). – С. 97; № 4 (часть неофициальная). – С. 172; 1877. – № 6 (часть официальная). – С. 63–68.

[2] Литовские епархиальные ведомости. – 1863. – № 3. – С. 69–77; 50-летний юбилей Виленского женского училища духовного ведомства. – Вильно, 1912. – С. 9–10.

[3] Шелепин Н., Гамолко Н. Могилевское женское училище духовного ведомства (1863–1913 гг.). Краткий ист. очерк с описанием училищного юбилея. – Могилев, 1914. – С. 15.

[4] НГАБ. – Ф. 129. – Воп. 1. – Спр. 7. – Арк. 20, 39; Спр. 14. – Арк. 6 адв.; Минские епархиальные ведомости. – 1869. – № 17 (часть неофициальная). – С. 524.

[5] Литовские епархиальные ведомости. – 1863. – № 9. – С. 295; Минские епархиальные ведомости. – 1895. – № 13 (часть неофициальная). – С. 371; Отечественная церковь по статистическим данным с 1840–1841 по 1890–1891 гг. – С. 87.

рускай і славянскай грамаце[1]. Аднак з сярэдзіны 1860-х гадоў колькасць царкоўных школ стала скарачацца. На гэта паўплывала дзеянне буржуазных рэформ, якія імкнуліся надаць адукацыі больш свецкі характар, недахоп памяшканняў, навучальных дапаможнікаў, абыякавасць мясцовых сельскіх улад да пытання стварэння царкоўных вучылішчаў, даволі нізкая эфектыўнасць навучання.

Чарговае рэфармаванне духоўнай адукацыі адбылося ў 1880-х гадах, а затым у пачатку XX ст. У 1909 г. была адменена 10 %-ная абмежавальная норму прыёму вучняў з іншых саслоўяў у духоўныя навучальныя ўстановы, уведзеная ў 1901 г. У пачатку XX ст. Св. Сінод даў семінарыстам пасля заканчэння чацвёртага класа права паступлення ў свецкія вышэйшыя навучальныя ўстановы, якога яны былі пазбаўлены паводле статута 1884 г. Такім чынам, Св. Сінод вымушаны быў прызнаць падвоенае прызначэнне духоўных школ: духоўныя навучальныя ўстановы сталі рыхтаваць хлопчыкаў як для паступлення ў свецкія навучальныя ўстановы для наступнай працы ў грамадзянскіх ведамствах, так і для праходжання службы ў духоўным ведамстве[2].

З мэтай эфектыўнай падрыхтоўкі выхаванак да настаўніцкай працы ў пачатковых школах пры жаночых вучылішчах адкрываліся ўзорныя царкоўнапрыходскія школы. Так, пры Магілёўскай навучальнай установе такая школа была адкрыта 15 сакавіка 1888 г., Полацкай – у 1889 г., Віленскай – 28 студзеня 1897 г., Парычскай – у 1901 г. Пры ўзорнай школе Полацкага вучылішча ў 1894 г. быў адкрыты трохгадовы рукадзельны клас[3]. У выніку вучылішчы давалі не проста адукацыю «в духе православия и русской народности», але і рыхтавалі вялікую колькасць настаўніц пачатковых школ.

З 1883 г. зноў пачалося адраджэнне царкоўных школ у беларуска-літоўскіх губернях. Да выдання «Правил о церковно-приходских школах» (1884 г.) гэты працэс характарызаваўся стыхійнасцю і слабай арганізаванасцю. Рост колькасці царкоўных школ на тэрыторыі Беларусі працягваўся да пачатку XX ст. Прычым у першае дзесяцігоддзе пасля выдання гэтых «правил» дадзены працэс у беларуска-літоўскіх губернях адбываўся больш інтэнсіўна, чым

---

[1] Паевский Л. Из прошлого церковно-приходских школ в Северо-Западном крае // Прибавление к церковным ведомостям, издаваемым при Святейшем Правительствующем Синоде. – 1891. – № 33. – С. 1118.

[2] Белявский Ф. Н. О реформе духовной школы: в 2 ч. – СПб., 1907. – Ч. 1: Краткий очерк прошлого средней духовной школы. – С. 194; Церковные ведомости, издаваемые при Святейшем Правительствующем Синоде. – 1906. – № 16. – С. 185–186; Церковные ведомости, издаваемые при Святейшем Правительствующем Синоде. – 1909. – № 10. – С. 74; Сушко А. В. Духовные семинарии в России (до 1917 г.) // Вопросы истории. – 1996. – № 11–12. – С. 109; Ушаков А. В. Революционное движение демократической интеллигенции в России. 1895–1904. – М., 1976. – С. 172.

[3] Полоцкие епархиальные ведомости. – 1889. – № 21 (часть неофициальная). – С. 905; Литовские епархиальные ведомости. – 1897. – № 5. – С. 37–38; Пороменский П. Паричское женское св. Марии Магдалины училище духовного ведомства (Заметка по случаю 50-летнего юбилея училища). – СПб., 1910. – С. 68; Шелепин Н., Гамолко Н. Могилевское женское училище духовного ведомства (1863–1913 гг.). Краткий ист. очерк с описанием училищного юбилея. – С. 35.

у большасці губерняў Расіі. У 1893 г. усе епархіі, у склад якіх уваходзілі беларуска-літоўскія губерні, знаходзіліся ў ліку першых пяці па колькасці школ у разліку на 100 цэркваў. Найбольшая колькасць царкоўных навучальных устаноў дзейнічала ў Мінскай праваслаўнай епархіі ў 1900 г. – 1806, у Гродзенскай, Літоўскай, Магілёўскай у 1901 г. – адпаведна 1295, 940, 1714; у Полацкай у 1905 г. – 906. У цэлым у пяці беларуска-літоўскіх епархіях больш за ўсё царкоўных школ існавала ў 1901 г. – 6403[1].

Зніжэнне папулярнасці царкоўных навучальных устаноў у пачатку XX ст. сярод насельніцтва Беларусі прымусіла кіраўніцтва епархій звярнуць увагу на паляпшэнне матэрыяльных умоў іх існавання, удасканаленне вучэбна-выхаваўчага працэсу, стварэнне больш эфектыўнай сістэмы падрыхтоўкі і падбору педагагічных кадраў. У выніку ў гісторыі развіцця царкоўна-школьнай справы пачаўся новы этап, які характарызаваўся павышэннем якасці дзейнасці школ духоўнага ведамства. Напярэдадні Першай сусветнай вайны ўсе сельскія царкоўна-прыходскія школы беларуска-літоўскіх епархій былі ўключаны ў сетку школ усеагульнага пачатковага навучання, што сведчыла пра тое, што гэтыя царкоўна-прыходскія школы ў дачыненні да адукацыйнага цэнза настаўнікаў, праграм, метадаў, тэрмінаў і вынікаў навучання стаялі на адным узроўні з аднатыпнымі школамі іншых ведамстваў.

Навучальныя ўстановы рымска-каталіцкай царквы. У канцы XVIII – пачатку XX ст. рымска-каталіцкі касцёл актыўна ўключаўся ў сферу адукацыі. Ім была створана трохузроўневая разгалінаваная сістэма навучальных устаноў. На беларускіх землях дзейнічалі пачатковыя (парафіяльныя), сярэднія (павятовыя і гімназіі), вышэйшыя (акадэмія) навучальныя ўстановы. Акрамя іх – мужчынскія і жаночыя навучальныя ўстановы.

Заснаванне Полацкай акадэміі было звязана з ініцыятывай і намаганнямі езуітаў. Гэта было выклікана нежаданнем ордэна падпарадкоўвацца Віленскаму ўніверсітэту па адукацыйных пытаннях і імкненнем праводзіць уласную палітыку ў адносінах да школ ордэна ў Расійскай імперыі. Дазвол ад свецкіх улад на адкрыццё ўласнай вышэйшай навучальнай установы езуіты атрымалі дзякуючы сваёй ярка выражанай прарасійскай пазіцыі, якую імкнуліся шырока папулярызаваць.

Адкрыццё акадэміі адбылося 15 чэрвеня 1812 г., а працу яна распачала 6 студзеня 1813 г. Па адукацыйных пытаннях акадэмія знаходзілася ў веданні генерала ордэна, а па справах выхавання – у веданні міністра асветы. Навучальная ўстанова спаўняла дзве функцыі, якія рэалізаваліся паралельна. Першай была яе дзейнасць як пляцоўкі для атрымання адукацыі членамі ордэна езуітаў. Для іх яна выконвала функцыі манаскіх студый і вышэйшай навучальнай установы. У адносінах да іншых прадстаўнікоў духавенства акадэмія адыгрывала ролю вышэйшай навучальнай установы, якая давала магчымасць

[1] Минские епархиальные ведомости. – 1894. – № 16 (часть неофициальная). – С. 415–420; Грыгор'ева В. В., Завальнюк У. М., Навіцкі У. І., Філатава А. М. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII–XX ст.) – С. 83.

атрымання навуковых ступеняў. Другаснай функцыяй з'яўлялася адукацыя насельніцтва беларуска-літоўскіх губерняў.

У Акадэміі было тры факультэты: тэалагічны; вольных мастацтваў, філасофіі і іншых прыродазнаўчых і грамадзянскіх навук; філалагічны (моўны). У кіраванне Полацкай езуіцкай акадэміяй свецкія ўлады практычна не ўмешваліся. Акадэмія мела права самастойна вырашаць кадравыя пытанні, якія толькі зацвярджаліся генералам ордэна і міністрам унутраных спраў. На чале навучальнай установы знаходзіўся рэктар, якому ў кіраванні дапамагалі чатыры саветнікі, канцлер і сакратар. Кожны факультэт узначальваў абраны на акадэмічным савеце дэкан[1].

Колькасць навучэнцаў у Акадэміі пастаянна ўзрастала. У першы год яе дзейнасці студэнтаў налічвалася 84 чалавекі (на тэалагічным факультэце 25, на філасофскім 29 і на моўным 30). Аднак ужо ў 1814/15 навучальным годзе колькасць навучэнцаў дасягнула 136 чалавек, з якіх тэалогію вывучалі 25, філасофію – 66, мовы – 45[2]. Свецкія асобы ў агульнай масе студэнтаў духавенства складалі 48 % (даныя на 1814/15 навучальны год)[3]. Магчымасць навучання прадстаўнікоў уніяцкай царквы Акадэмія мела толькі да 1817 г. У 1817 г. езуітам было забаронена прымаць на навучанне ўніятаў.

Свецкіх студэнтаў, якія выбіралі навучанне ў Полацкай акадэміі, у значнай ступені прываблівалі дабрачынныя ініцыятывы езуітаў. Для дзяцей беднай шляхты ордэн прапаноўваў бясплатнае пражыванне, харчаванне і іншае забеспячэнне; магчымасць дадатковага навучання музыцы. Тыя, хто мелі магчымасць плаціць за адукацыю, атрымлівалі месцы ў шляхецкім канвікце[4]. У дапамогу адукацыйнаму працэсу дзейнічала багатая бібліятэка. Бібліятэчныя зборы акадэміі ў 1813 г. налічвалі 40 тыс. тамоў[5]. У 1820 г. Полацкая езуіцкая акадэмія была закрыта.

Каталіцкія навучальныя ўстановы, якія давалі свецкаму насельніцтву ўсіх веравызнанняў адукацыю сярэдняга ўзроўню і магчымасць паступлення ва ўніверсітэты былі прадстаўлены павятовымі школамі і гімназіямі пры кляштарах розных манаскіх ордэнаў і кангрэгацый. На момант першага падзелу Рэчы Паспалітай на беларуска-літоўскіх землях дзейнічала больш за 20 сярэдніх школ, з якіх 18 належалі езуітам[6]. Да другога падзелу на ўсходнебеларускіх землях працягвалі існаваць 5 езуіцкіх школ[7]. Цэнтральна- і заходнебеларускія землі, якія заставаліся ў складзе Рэчы Паспалітай і на якія распаўсюджвалася забарона дзейнасці ордэна езуітаў, былі ахоплены рэформамі, што праводзіла Адукацыйная камісія. Там на месцы езуіцкіх школ ствараліся дзяржаўныя

[1] ПСЗРИ. – Т. 32. – № 25019. – С. 208–209.

[2] Giżycki J. M. Materiały do dziejów Akademii Połockiej i szkół od niej zależnych. – S. 65.

[3] Ibid. – S. 65.

[4] Ibid. – S. 68–69.

[5] Giżycki J. M. Notatka o Akademii Połockiej i szkołach jezuitów w Połocku. – Poznań, 1884. – S. 9.

[6] Блинова Т. Иезуиты в Беларуси. Роль иезуитов в организации образования и просвещения. – Гродно, 2002. – С. 315.

[7] Тамсама. – С. 329–330.

(акруговыя і падакруговыя) школы, а таксама працягвалі дзейнічаць піярскія школы, аб'яднаныя ў асобую – піярскую – акругу.

Пасля другога і трэцяга падзелаў Рэчы Паспалітай большая частка акруговых і падакруговых школ, якія да гэтага належалі езуітам, была перададзена ў веданне каталіцкіх манаскіх ордэнаў (дамініканцаў, францысканцаў, бернардзінцаў). У выніку ў канцы XVIII ст. на беларускіх землях дзейнічала 20 сярэдніх школ, якія ўтрымліваліся рознымі ордэнамі: езуітамі – 5 школ, піярамі – 5, дамініканцамі – 6, францысканцамі – 1, латэранскімі канонікамі – 2, місіянерамі – 1.

Усяго ў пачатку XIX ст. (1803 г.) агульная колькасць сярэдніх навучальных устаноў у Віленскай, Гродзенскай, Мінскай, Віцебскай і Магілёўскай губернях складала 56. З іх рымска-каталіцкі касцёл утрымліваў 31 двух-шасцікласную школу пры кляштарах (55 %). Шэсць школ (11 %) дзейнічала пры базыльянскіх кляштарах[1].

У 1818 г. колькасць сярэдніх школ, якія ўтрымліваліся ў беларуска-літоўскіх губернях Віленскай навучальнай акругі рымска-каталіцкімі і базыльянскім манаскімі ордэнамі, складала 57 % ад агульнай колькасці. Акрамя школ, падпарадкаваных Віленскаму ўніверсітэту, у Магілёўскай губерні дзейнічала 4 езуіцкія сярэднія школы, і ў Віцебскай – 2. Такім чынам, рымска-каталіцкаму касцёлу належаў 51 % школ.

Пасля забароны дзейнасці езуітаў у Расійскай імперыі (1820 г.) узнікла пытанне, што рабіць з навучальнымі ўстановамі, якія ўтрымліваліся ордэнам. Існавалі два варыянты: перадача іх у веданне Віленскага ўніверсітэта і стварэнне на іх месцы свецкіх навучальных устаноў, або перадача ў веданне іншым манаскім ордэнам. У красавіку 1820 г. А. Галіцын накіраваў да мітрапаліта С. Богуш-Сестранцэвіча ліст, у якім цікавіўся, якія ордэны могуць замяніць езуітаў у іх школах і на настаўніцкіх пасадах. А. Галіцын пытаўся аб тым, ці можна замяніць езуітаў місіянерамі, «не наступит ли со стороны какой-либо опасности относительно прозелитизма»[2]. У адказе С. Богуш-Сестранцэвіча значылася, што ён лічыць адных дамініканцаў і піяраў прыдатнымі да гэтай справы[3]. Пасля азнаямлення з прапановай А. Галіцын вырашыў, што лепшым выйсцем будзе вучылішча ў Полацку перадаць піярам, а дамініканскаму вучылішчу ў Забелах надаць аднолькавыя з ім правы і прывілеі[4]. Такім чынам, большая частка паезуіцкіх школ перайшла ў веданне іншых манаскіх ордэнаў.

У Віленскай навучальнай акрузе, пачынаючы з 1 верасня 1825 г., усе гімназіі і вучылішчы былі абавязаны распачаць навучальны год на падставе новага «Проекта устройства училищ»[5]. Згодна з ім, арганізацыя навучальнага пра-

[1] РДГА. – Ф. 732. – Воп. 1. – Спр. 244. – Арк. 209 адв.
[2] НГАБ. – Ф. 1781. – Воп. 28. – Спр. 60. – Арк. 8–9.
[3] Тамсама. – Спр. 59. – Арк. 47.
[4] Тамсама.
[5] РДГА. – Ф. 732. – Воп. 1. – Спр. 244. – Арк. 237 адв. – 240 адв.

цэсу ў школах змянялася, ствараючы магчымасці для пераемнасці навучання. Пасля заканчэння школы ніжэйшай ступені яе выпускнік мог пераходзіць у школу вышэйшай ступені. У той жа час, згодна з дакументам, вынікам навучання ў школе любога ўзроўню павінна была быць яго завершанасць і падрыхтоўка вучня да працоўнай дзейнасці. Вучылішчы, якія ўтрымліваліся манаскімі ордэнамі, у адрозненне ад свецкіх, не спяшаліся з рэфармаваннем. Афіцыйнай прычынай гэтага быў недахоп здольных да настаўніцкіх пасад людзей[1]. Тым не менш манаскія ордэны ў першай чвэрці XIX ст. не абмяжоўваліся ў адукацыйнай дзейнасці. Наадварот, вучылішчы, якія імі ўтрымліваліся, былі ўзведзены ў вышэйшыя ступені. Так, у Гродзенскай губерні ў ступень гімназіі было ўзведзена павятовае вучылішча, якое ўтрымлівалі дамініканцы ў Гродне. У Мінскай губерні ў 1826 г. была адноўлена дзейнасць закрытага ў 1818 г. Рэчыцкага вучылішча дамініканцаў[2].

Нежаданне манаскіх ордэнаў займацца рэарганізацыяй навучання прывяло да чарговых спроб прымусіць іх да гэтага. У лістападзе 1827 г. праўленнем Віленскага ўніверсітэта было вырашана прызначыць у школы манаскіх ордэнаў свецкіх дазорцаў з вучылішчных чыноўнікаў. У сувязі з гэтым былі прызначаны дазорцы ў Гродзенскае, Навагрудскае і Мерацкае дамініканскія вучылішчы, а таксама ў 5 вучылішчаў, якія ўтрымлівалі базыльяне[3]. Пасля рэарганізацыі меж Віленскай навучальнай акругі і ўключэння Віцебскай і Магілёўскай губерняў у склад Пецярбургскай стаўленне да дзейнасці павятовых школ і гімназій, якія ўтрымліваліся манаскімі ордэнамі, змянілася ў горшы бок. Яшчэ больш адносіны ўскладніліся пасля стварэння Беларускай навучальнай акругі. Амаль адразу пасля змены меж акруг было закрыта вышэйшае Полацкае піярскае вучылішча, а яго будынкі, навуковыя прылады і бібліятэка падзелены паміж школай кадэтаў, Маскоўскім універсітэтам і школамі новаўтворанай акругі[4]. Амаль адначасова з Полацкім спыніла сваё існаванне паезуіцкае Аршанскае дамініканскае вучылішча.

Большасць закрытых навучальных устаноў спыняла сваю дзейнасць канчаткова. Гэта прывяло да таго, што на беларуска-літоўскіх землях (Віленская, Гродзенская, Мінская, Магілёўская і Віцебская губерні) у сярэдзіне 1850-х гадоў налічвалася ўсяго (разам з пачатковымі) 215 школ, у тым ліку 19 пяцікласных і 8 трохкласных павятовых вучылішчаў, 89 прыходскіх вучылішчаў Міністэрства народнай асветы, 89 – Міністэрства дзяржаўных маёмасцей, 7 – пры цэрквах замежных веравызнанняў, 3 жаночыя школы[5].

---

[1] РДГА. – Ф. 732. – Воп. 1. – Спр. 244. – Арк. 237 адв. – 240 адв.

[2] Тамсама.

[3] Тамсама. – Арк. 266.

[4] Beavois D. Szkolnictwo Polskie na ziemiach Litewsko – Ruskich 1803–1832: w 2 t. – Lublin; Rzym, 1991. – T. 2. – S. 176–177.

[5] Сергеенкова В. В. [и др.] Виленский учебный округ: политика российского правительства в области образования (вторая половина XIX – начало XX в.) // Российские и славянские исследования. – 2008. – Вып. 3. – С. 57–75.

Паступовасць уваходжання беларуска-літоўскіх зямель у склад Расійскай імперыі спарадзіла наяўнасць на першым этапе суіснавання розных праграм навучання. Так, пасля першага падзелу і далучэння да Расіі ўсходнебеларускіх зямель сваю дзейнасць на іх працягвалі езуіцкія школы са здаўна існуючымі праграмамі навучання (*ratio studiorum*), якімі прадугледжвалася арганізацыя ўсіх бакоў навучання ў школе. Землі, далучаныя пасля другога і трэцяга падзелаў Рэчы Паспалітай, былі ахоплены рэформамі Адукацыйнай камісіі. Аднак уласнымі праграмамі карысталіся піярскія вучылішчы. Рэшта вучылішчаў заклікалася да рэфармавання адукацыйнага працэсу ў адпаведнасці з прадпісаннямі камісіі. Пасля далучэння да Расійскай імперыі цэнтральна- і заходнебеларускіх зямель вучылішчы працягвалі карыстацца правіламі Адукацыйнай камісіі.

Асаблівасцю праграм навучання ў езуіцкіх школах была іх аднароднасць. Праграмы прадугледжвалі падзел навучання ў сярэдняй школе (гімназіі) на 5 класаў, прычым працягласць знаходжання ў кожным з іх не абмяжоўвалася. Звычайна тэрмін навучання ў езуіцкай сярэдняй школе складаў 6–7 гадоў.

Захаванне ордэна езуітаў у Беларусі вымагала ўнясення карэктываў у існуючыя ордэнскія праграмы, што і было зроблена падчас II Генеральнай кангрэгацыі ў Полацку (1785 г.). Згодна з рэформай, пачынаючы з першага класа, побач з лацінскай мовай, біблейскай гісторыяй, катэхізісам і арфаграфіяй павінны былі выкладацца руская мова, пачаткі арыфметыкі і геаграфіі. У другім і трэцім – дадаваліся французская і нямецкая мовы, гісторыя, арыфметыка. У чацвёртым – пачаткі алгебры, тэарэтычная і практычная геаметрыя, фізічная і палітычная геаграфія, гісторыя і маральныя навукі. У пятым класе – логіка, анталогія, псіхалогія, касмалогія, астраномія, фізіка, этыка і вышэйшая матэматыка[1]. У большасці школ навучалі музыцы. Музычныя капэлы дзейнічалі пры Мсціслаўскай езуіцкай школе, у полацкіх езуітаў і інш.[2]

Пачынаючы з 1803–1804 гг. і стварэння ў Расійскай імперыі навучальных акруг, колькасць прадметаў на кожным этапе навучання, іх змест, формы кантролю вызначаліся галоўнай навучальнай установай у акрузе. Для Віленскай акругі навуковым цэнтрам з'яўляўся Віленскі ўніверсітэт. Згодна са Статутам Віленскага ўніверсітэта ў гімназіях павінны былі выкладацца фізіка, матэматыка, маральныя навукі, лацінская і польская граматыка, пачаткі арыфметыкі, геаграфіі, маляванне, руская, французская і нямецкая мовы. На вывучэнне гэтых прадметаў адводзілася 6 гадоў. Павятовыя вучылішчы, у сваю чаргу, павінны былі мець тры класы, а навучанне ў іх ахоплівала фізіку, геаметрыю, маральную навуку, польскую, лацінскую, рускую, нямецкую або французскую мовы, арыфметыку, геаграфію і маляванне[3].

Канфесійная прыналежнасць вучняў сярэдніх школ не была аднароднай. Большасць навучэнцаў, улічваючы характар школ, былі рыма-католікамі.

[1] Инглот М. Общество Иисуса в Российской Империи (1772–1820 гг.) и его роль в повсеместном восстановлении Ордена во всём мире. – М., 2004. – С. 144.

[2] Сасноўскі З. Гісторыя беларускай музычнай культуры XIX–XX стст. – Мінск, 2012. – С. 60.

[3] ПСЗРИ.– Т. 27. – № 20765. – С. 617.

У той жа час побач з імі навучалася значная колькасць уніятаў, праваслаўных, пратэстантаў, мусульман. Рэдкімі былі з'явы навучання ў хрысціянскіх школах прадстаўнікоў іўдзейскага веравызнання. На канфесійную прыналежнасць вучняў звярталі ўвагу ў езуіцкіх школах. Так, ксёндз С. Чарневіч у лісце да генерала езуітаў пісаў: «Школы нашыя адкрытыя для ўсіх, хто хоча ў іх вучыцца <...> галоўнае, каб паходзіў з хрысціянскай сям'і і меў магчымасць утрымання падчас навучання, за само навучанне, аднак, нічога не плацячы»[1].

Найбольшая колькасць вучняў праваслаўнага веравызнання ў сярэдніх каталіцкіх школах прыходзілася на Магілёўскую (42 % ад агульнай колькасці вучняў) і Віцебскую губерні (20 %). У сваю чаргу, на Міншчыне, Гродзеншчыне і Віленшчыне гэты працэнт быў значна ніжэйшы. Так, у школах Мінскай губерні колькасць праваслаўных вучняў складала 3,7 %, у Гродзенскай – 1,2 %, у Віленскай – 0,35 %[2].

Пасля першага падзелу Рэчы Паспалітай Расійская імперыя атрымала землі з густой (у параўнанні з еўрапейскай часткай Расіі) сеткай пачатковых навучальных устаноў. Яны былі прадстаўлены рознымі відамі парафіяльных школ. На землях, якія ўвайшлі ў склад імперыі пасля другога і трэцяга падзелаў, дзейнічалі парафіяльныя школы, якія ўваходзілі ў Літоўскую, Рускую і Польскую акругі Літоўскай правінцыі былой Адукацыйнай камісіі. У выніку гэтых рэформ тут была створана сетка дзяржаўных школ. Большасць з іх распачалі сваю дзейнасць на месцы былых езуіцкіх. Частка ад пачатку ўтрымлівалася каталіцкімі і ўніяцкім манаскімі ордэнамі. Асобную навучальную акругу складалі піярскія школы. У яе першапачаткова ўвайшлі школы ў Лідзе, Лужках, Шчучыне і Драгічыне[3].

Парафіяльныя школы давалі пачатковую адукацыю. У адпаведнасці са статутам Віленскага ўніверсітэта, парафіяльных школ у акрузе магло быць столькі, колькі прадугледжвалі папярэднія правілы народнай асветы[4]. Гэты ж дакумент вызначаў і прадметы, якія павінны выкладацца ў парафіяльнай школе: пісьмо, чытанне, Закон Божы, норававучэнне, пачаткі арыфметыкі, пачаткі неабходных ведаў аб земляробстве і рамёствах[5]. Тэарэтычна такая школа магла дзейнічаць пры кожным храме.

Пачатковыя навучальныя ўстановы, якія дзейнічалі на беларускіх землях, адрозніваліся спосабам арганізацыі. Найбольш дасканалай формай з'яўляліся рэгулярна функцыянуючыя пачатковыя навучальныя ўстановы, якія падпарадкоўваліся Віленскаму ўніверсітэту. Да другой формы арганізацыі адносіліся школы, якія ўзнікалі і дзейнічалі самастойна, падпарадкоўваючыся

[1] APPPTJ. – Rkps 1027-XV. – K. 114.

[2] Beavois D. Szkolnictwo Polskie na ziemiach Litewsko – Ruskich 1803–1832. – T. 2. – S. 270.

[3] Нарысы гісторыі народнай асветы і педагагічнай думкі ў Беларусі. – Мінск, 1986. – С. 88–89.

[4] ПСЗРИ. – Т. 27. – № 20765. – С. 617; Mościcki H. Dzieje porozbiorowe Polski w aktach i dokumentach. – Warszawa; Kraków; Lublin; Łódź; Poznań; Wilno; Zakopane, b.r. – Cz. I. – S. 45–46.

[5] ПСЗРИ. – Т. 27. – № 20765. – С. 617–618.

выключна плябанам або прыёрам кляштараў, пры якіх яны існавалі. У трэцяй групе школ навучанне дзяцей звычайна арганізоўвалася пры кляштарах па просьбе бацькоў, прычым навучаліся ў іх толькі тыя дзеці, якія належалі да канкрэтнай парафіі. Такая з'ява назіралася, напрыклад, у Астроўненскім кляштары дамініканцаў[1]. Школы чацвёртай групы навучалі дзяцей, якія наймаліся для дапамогі кляштару або касцёлу ці пражывалі пры кляштары (Мінскі кляштар бернардзінцаў, Мінскі кляштар францысканцаў, Галоўчынскі кляштар дамініканцаў[2] і інш.). Акрамя гэтага існавалі школы, што былі ўтвораны канкрэтнай асобай (напрыклад, Беліцкі кляштар дамініканцаў, 1824 г.)[3].

Парафіяльнымі называлі таксама школы, што існавалі пры храмах, якія не былі цэнтрамі парафій (філіяльныя касцёлы, капліцы, непарафіяльныя храмы пры кляштарах). Ініцыятыва стварэння пачатковай школы магла належаць розным асобам: як духоўным (біскупу, плябану, настаяцелю кляштара), так і свецкім, ва ўладаннях якіх існаваў касцёл. Усе тыпы школ адрозніваліся па арганізацыі матэрыяльнага забеспячэння: існавалі з фундушавага абавязку, з уласнай ініцыятывы і ўласных даходаў кляштара ці касцёла, або фінансаваліся трэцім бокам (Віленскі ўніверсітэт, складкі бацькоў, гарадская дума і г. д.).

Колькасць парафіяльных школ не была пастаяннай. На гэта ўплывалі палітычныя і эканамічныя фактары, а таксама ініцыятывы канкрэтных асоб. Эпідэміі, пажары, неўраджаі, асабістае стаўленне некаторых настаяцеляў спынялі на пэўны час адукацыйную актыўнасць касцёла. На колькасць школ уплывалі і палітычныя прычыны: войны і паўстанні. Так, падчас вайны 1812 г. колькасць парафіяльных школ зменшылася амаль напалову[4]. Паляпшэнне матэрыяльнага становішча, ініцыятыва бацькоў і духавенства, з'яўленне фундушаў, у сваю чаргу, уплывалі на адраджэнне і актывізацыю дзейнасці навучальных устаноў. Найбольш значным фактарам, што ўплываў на змяншэнне колькасці парафіяльных школ усіх тыпаў, з'яўлялася дзяржаўная палітыка. У 1830-я гады была скасавана амаль палова кляштараў на беларуска-літоўскіх землях. Адпаведна зменшылася і колькасць школ, якія пры іх дзейнічалі. Чарговыя змяншэнні адбываліся адпаведна хвалям касацыі кляштараў: 40-я гады XIX ст., 1863–1864 гг. У выніку на беларуска-літоўскіх землях колькасць пачатковых каталіцкіх навучальных устаноў рэзка скарацілася.

У канцы 1820–1840-х гадоў на беларускіх землях пачалі ўзнікаць парафіяльныя школы ланкастэрскага тыпу. Вялікага распаўсюджання яны не атрымалі, паколькі былі прызначаны для навучання вялікай колькасці дзяцей, а вучнёўскі склад парафіяльных школ быў невялікім. Ланкастэрскія школы ўтрымліваліся канонікамі рэгулярнымі латэранскімі ў Старым Быхаве і Азяранах і дыяцэзіяльнымі святарамі ў Крошыне[5]. Усяго ж на 287 парафіяльных

[1] НГАБ. – Ф. 1781. – Воп. 26. – Спр. 1397. – Арк. 30.

[2] Тамсама. – Арк. 21–24; Воп. 27. – Спр. 259.

[3] Тамсама. – Спр. 1427.

[4] Поссе В. С. Просвещение в Белоруссии в конце XVIII – первой половине XIX в.: дис. … канд. ист. наук. – Минск, 1963. – С. 35.

[5] НГАБ. – Ф. 1781. – Воп. 26. – Спр. 1452; Воп. 27. – Спр. 592. – Арк. 164 адв. – 165.

вучыліш, якія дзейнічалі ў Віленскай навучальнай акрузе ў 1826 г., прыходзілася толькі 4 ланкастэрскія[1].

Традыцыйна парафіяльныя школы наведвалі хлопчыкі. Дзяўчаты атрымлівалі адукацыю і выхаванне пры жаночых кляштарах, у прыватных пансіёнах і дома. XIX ст. распачынае традыцыю сумеснага навучання, хоць шырокага распаўсюджання, асабліва ў першай палове стагоддзя, яна не атрымала. Пры гэтым большая колькасць дзяўчат навучалася ў каталіцкіх парафіяльных (у параўнанні з народнымі) школах. Так, у 1808 г. дзяўчаты сярод вучняў парафіяльных школ Віленскай навучальнай акругі складалі 11,23 %.

Найбольш распаўсюджанай практыка сумеснага навучання была ў Гродзенскай губерні. У 1807 г. сярод 19 вучняў школы ў Волпе былі 2 дзяўчынкі, а ў Зэльве 10 хлопчыкаў і 6 дзяўчынак. Усяго ў працэнтных суадносінах у парафіяльных школах павета навучалася 7,2 % дзяўчат. Але нават і пры сумесным навучанні існавалі выключна «мужчынскія» прадметы. Напрыклад, лацінскай мове навучалі толькі хлопчыкаў[2].

Вучнёўскі склад у парафіяльных школах быў поліканфесійным, з перавагай рыма-католікаў. У школах навучаліся ўніяты, праваслаўныя, пратэстанты[3]. Надзвычай рэдкім было навучанне ў каталіцкіх школах прадстаўнікоў іўдзейскага веравызнання, але і яно мела месца, як, напрыклад, у Зэльвенскай парафіяльнай школе, якую ўтрымлівалі піяры. Там у 1826/27 навучальным годзе вучылася 6 мяшчан-яўрэяў[4].

Саслоўная прыналежнасць вучняў парафіяльных школ таксама была разнароднай. Навучанне ў такіх школах карысталася попытам у дробнай шляхты, гараджан і сялян. З развіццём шырокай сеткі сярэдніх школ, якія ўтрымлівалі каталіцкія манаскія ордэны і кангрэгацыі (пераважна езуіты), парафіяльныя школы сталі карыстацца меншай папулярнасцю сярод буйной шляхты. Аднак яны захавалі сваё значэнне для дробнай шляхты, мяшчан і сялян[5]. Акрамя гэтага, значная частка дзяцей заможных дваран пачатковую і сярэднюю адукацыю атрымлівала дома. На саслоўны склад вучняў уплывала і лакалізацыя школы: у вёсцы школу наведвалі дзеці дробнай шляхты і сялян, у гарадах – шляхты і мяшчан.

Узровень адукацыі, якую давалі парафіяльныя школы, быў розным. Сярод парафіяльных школ па ўзроўні і якасці адукацыі можна выдзеліць тры групы. Школы, якія належалі да першай групы, давалі мінімальны аб'ём ведаў: чытанне і пісьмо па-польску, лік (4 арыфметычныя дзеянні) і катэхізіс. Да такіх школ належалі, напрыклад, Бабінавіцкая, Дунілавіцкая, Княжыцкая[6]. Да другой

[1] РДГА. – Ф. 732. – Воп. 1. – Спр. 244. – Арк. 240 адв.

[2] Wołyniak. Z przeszłości powiatu Wołkowyskiego. – Kraków, 1905. – S. 65–66.

[3] НГАБ. – Ф. 3157. – Воп. 1. – Спр. 10. – Арк. 142.

[4] Соркіна І. В. Навучальныя ўстановы каталіцкіх ордэнаў і базыльян у мястэчках Беларусі (канец XVIII – першая трэць XIX ст.) // Хрысціянства ў гістарычным лёсе беларускага народа. – Ч. 2. – С. 202.

[5] Chachaj J. Łacińskie szkolnictwo na Rusi Koronnej od XVI do XVIII w. – Lublin, 2003. – S. 5.

[6] НГАБ. – Ф. 1781. – Воп. 26. – Спр. 1387. – Арк. 152 адв.; Воп. 32. – Спр. 147.

групы належалі школы з пашыраным курсам навук, у які, акрамя згаданых вышэй прадметаў, уваходзілі: другая мова (найчасцей у дакументах адзначаецца руская), геаграфія, гісторыя, часам лацінская мова. Такая праграма рэалізоўвалася, напрыклад, у Азяранскай парафіяльнай школе канонікаў рэгулярных латэранскіх[1]. Да трэцяй – школы з узроўнем навучання, блізкім да сярэдніх школ. Такія выпадкі сустракаліся калі павятовыя (сярэднія) школы не пацвярджалі свайго ўзроўню і афіцыйна пераходзілі на ўзровень парафіяльных (Рэчыцкая дамініканская).

Бясплатнасць або платнасць навучання ў парафіяльнай школе залежала ад шэрагу фактараў. Пры наяўнасці асобнага фундуша, калі вызначалася ўтрыманне для настаўніка і для будынка школы, навучанне было бясплатным. Аплата не бралася і ў выпадку арганізацыі дабрачыннага навучання, калі кляштар або плябан наймалі настаўніка і давалі яму забеспячэнне. У такіх выпадках пры касцёле або кляштары пражывала некалькі хлопцаў, якім за паслугу ў касцёле даваліся харчаванне, вопратка і навука. Калі ініцыятарамі арганізацыі навучання былі бацькі, часцей за ўсё яны і аплочвалі працу настаўніка. Духавенства касцёла або кляштара, пры якім арганізоўвалася навучанне, магло забяспечыць вучняў памяшканнем, а настаўніка – жыллём і сталаваннем.

Пасля паўстання 1830–1831 гг. каталіцкія навучальныя ўстановы саступалі месца новастворaным урадавым школам, прыватным пансіёнам і школам праваслаўнага ведамства, але працэс гэты адбываўся вельмі павольна. Так, у 1861 г. у трох беларускіх губернях дзейнічала толькі 56 пачатковых вучылішчаў: у Віцебскай – 7, у Магілёўскай – 19, у Мінскай – 30[2]. Актыўнасць расійскага ўрада і праваслаўнай царквы ў галіне адукацыі ўзмацнілася пасля паўстання 1863–1864 гг. Менавіта пачатковыя школы праваслаўнага ведамства ў канцы XIX ст. сталі дамінуючымі на беларускіх землях.

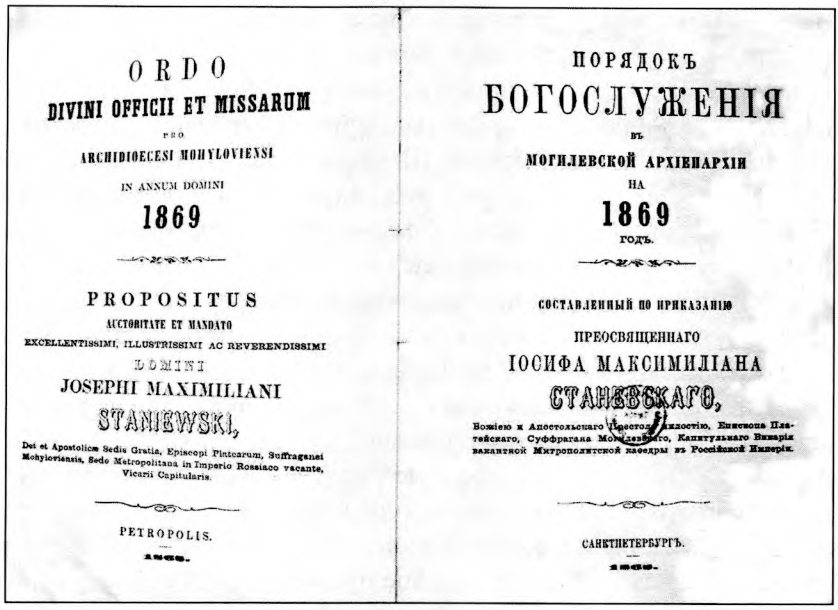
Закрыццё кляштараў і забарона каталіцкаму духавенству займацца адукацыйнай справай прывялі да спынення дзейнасці парафіяльных школ. Аднак попыт насельніцтва на адукацыйныя паслугі, якія аказваў менавіта каталіцкі касцёл, выклікаў трансфармацыю парафіяльных школ у тайныя*. Галоўнымі прычынамі развіцця сеткі тайных школ былі: агульны недахоп школ, русіфікатарскі кірунак афіцыйных адукацыйных інстытутаў[3]. Акрамя згаданых фактараў, якія ўплывалі на нежаданне бацькоў высылаць сваіх дзяцей у школы, важным з'яўляўся і фактар рэлігійнага прымусу: вучняў-каталікаў у царкоўнапрыходскіх школах і школах граматы часта абавязвалі знаходзіцца на маліт-

[1] НГАБ. – Ф. 1781. – Воп. 26. – Спр. 1387. – Арк. 72 адв.

[2] Кириллов М. К. Начальная школа Белоруссии во второй половине XIX – на чале XX в. (1869–1907 гг.) // Из истории школы Белоруссии и Литвы. – М., 1964. – С. 10.

* Пад «тайным навучаннем» разумеем арганізацыю навучання дзяцей (грамаце і Закону Божаму) у афіцыйна не зарэгістраваных адукацыйных асяродках.

[3] Miąso J. Tajne nauczanie w Królewstwie Polskim w swietle dokumentów władz rosyjskich // Rozprawy z dziejów oświaty. – 1990. – T. XXXIII. – S. 48.



ORDO
DIVINI OFFICII ET MISSARUM
PRO
ARCHIDIOECESI MOHYLOVIENSI
IN ANNUM DOMINI
1869

PROPOSITUS
AUCTORITATE ET MANDATO
EXCELLENTISSIMI, ILLUSTRISSIMI AC REVERENDISSIMI
DOMINI
JOSEPHI MAXIMILIANI
STANIEWSKI,
Dei et Apostolicæ Sedis Gratia, Episcopi Platocarum, Suffraganei Mohyloviensis, Sede Metropolitana in Imperio Rossiaco vacante, Vicarii Capitularis.

PETROPOLIS.

ПОРЯДОКЪ
БОГОСЛУЖЕНІЯ
ВЪ
МОГИЛЕВСКОЙ АРХІЕПАРХІИ
НА
1869
ГОДЪ.

СОСТАВЛЕННЫЙ ПО ПРИКАЗАНІЮ
ПРЕОСВЯЩЕННАГО
ІОСИФА МАКСИМИЛІАНА
СТАНЕВСКАГО,
Божіею и Апостольскаго Престола милостію, Епископа Платейскаго, Суффрагана Могилевскаго, Капитульнаго Викарія вакантной Митрополитской каѳедры въ Россійской Имперіи.

САНКТПЕТЕРБУРГЪ.

Каляндар для Магілёўскай архідыяцэзіі

вах у праваслаўнай царкве[1]. Пратэсты як уласна вучняў, так і каталіцкіх святароў і біскупаў не прыносілі жаданых вынікаў[2].

Колькасць тайных школ была непастаяннай, а перыяд дзейнасці кожнай з іх – кароткім. Так, у 1877 г. у межах Віленскай навучальнай акругі тайныя школы дзейнічалі ў 126 мясцовасцях, у 1881 – 144[3]. Найбольшая колькасць тайных школ дзейнічала ў Віленскай губерні. Згодна з градацыяй даследчыка Л. Заштаўта, са 145 такіх школ, якія існавалі ў 1871 – 1878 гг., 121 – «польская», 16 – «рускіх» (з якіх у 10 навучалі па-польску), 7 – «яўрэйскіх» і 1 – «літоўская»[4]. Усяго ж у Віленскай навучальнай акрузе ў той час дзейнічала 194 школы, з якіх «польскімі» былі – 149, «рускімі» – 19 (у 12 з якіх навучалі па-польску), «літоўскімі» – 14, «яўрэйскімі» – 12 (у 2 з іх навучанне ажыццяўлялася па-польску, у 1 – па-руску). Колькасць тайных школ у Віцебскай губерні была неаднароднай. Так, у 1892 г. была выяўлена толькі адна тайная яўрэйская школа. У 1893 г. – 9 школ, з якіх 3 былі яўрэйскімі, іншыя – хрысціянскімі. У 1894 г. было выяўлена 3 незарэгістраваныя адукацыйныя асяродкі (з іх 1 – яўрэйская, 2 – хрысціянскія). У 1895 г. – 4 школы, 1896 г. – 2, 1898 г. – 2, 1899 г. – 6, 1900 г. – 7, 1901 г. – 6, 1903 г. – 7. Аналіз архіўных дакументаў паказвае, што

[1] Бендин А. Ю. Проблемы веротерпимости в Северо-Западном крае Российской империи (1863–1914 гг.). – С. 137–143.

[2] Kozyrska A. Arcybiskup Edward Ropp. Życie i działalność. – Lublin, 2004. – S. 74.

[3] Снапкоўская С. В. Канфесіянальная палітыка ў галіне адукацыі на Беларусі (60-я гг. XIX ст. – 1917 г.) // Адукацыя і выхаванне. – 1999. – № 5–6. – С. 108.

[4] НГАБ. – Ф. 295. – Воп. 1. – Спр. 7308; Zasztowt L. Nielegalne szkoły w Wileńskim okręgu naukowym w latach siedemdziesiątych XIX w. // Rozprawy z dziejów oświaty. – 2006. – T. XXXIII. – S. 127.

пакаранні ў выпадку выяўлення тайных школ былі дыферэнцыяваныя. Найбольшыя штрафы атрымлівалі асобы, якія навучалі польскай мове і катэхізісу дзяцей праваслаўнага веравызнання (200–300 руб.). Разам з гэтым навучанне праваслаўных дзяцей рускай мове і праваслаўнаму катэхізісу ў некаторых выпадках абыходзілася без наступстваў. Штрафы за тайнае навучанне змяншаліся і ў пачатку XX ст. складалі 1–15 руб., аднак за навучанне дарослых пакаранні ўзмацняліся і ажыццяўляліся ў форме арышту тэрмінам на 3–7 дзён[1].

Жаночыя навучальныя ўстановы ў сістэме каталіцкай адукацыі былі прадстаўлены школамі і пансіёнамі пры жаночых кляштарах. На беларуска-літоўскіх землях навучанне дзяўчат пры кляштарах было традыцыйнай з'явай. Папулярнасць жаночай адукацыі на беларуска-літоўскіх землях адзначаў Г. Кіпрыяновіч: «Ни в одной полосе России <…> не распространено так женское образование, как в провинциях, от Польши возвращенных. <…> я был постоянным свидетелем, как самые бедные родители из многочисленной здесь шляхты и даже из класса ремесленного употребляли последние свои средства к доставлению образования дочерям своим <…>. В виду недостатка в крае русских учебных заведений, даже местное православное духовенство вынуждено было помещать в пансионы своих детей. Из официального отчёта попечителя Виленского учебного округа за 1864 г. видно, что в 19 пансионах округа обучалось 86 дочерей православного духовенства, из них 30 воспитывались в польско-католических пансионах, а 11 в содержимых лютеранками»[2].

У першай трэці XIX ст. на беларуска-літоўскіх землях налічвалася 28 школ пры жаночых кляштарах і 2 пры мужчынскіх (Бярозаўскім кляштары картузаў і Чачэрскім езуітаў). Пры мужчынскіх кляштарах для дзяўчат наймаўся спецыяльны выкладчык: у Бярозе для 7 дзяўчынак, у Чачэрску – для 15. Сярод агульнай колькасці школ 3 належалі да вышэйшага разраду, 3 – да сярэдняга, 21 – да школ элементарнага навучання[3].

Паўстанне 1830–1831 гг. у меншай ступені адбілася на колькасці жаночых кляштараў, чым мужчынскіх, і адпаведна школ пры іх. У сферы жаночай адукцыі каталіцкая царква пасля паўстання захавала свой уплыў. Аднак быў уведзены шэраг абмежаванняў. Так, дзяўчатам грэка-каталіцкага веравызнання забаранялася навучацца ў школах пры каталіцкіх кляштарах[4].

Чарговая хваля закрыцця жаночых школ і пансіёнаў прыпала на пачатак 1840-х гадоў. У той час у Магілёўскай і Віцебскай губернях быў заснаваны шэраг прыватных жаночых школ (пансіёнаў), у сувязі з чым урад палічыў непатрэбным пакідаць жаночыя школы пры кляштарах. Указ аб закрыцці школ і пансіёнаў быў выдадзены 13 лютага 1843 г. У выніку былі закрыты жаночыя

[1] НГАБ. – Ф. 1430. – Воп. 1. – Спр. 46397. – Арк. 1–7.

[2] Киприанович Г. Я. К истории женского образования в Западной России: (Ист. записка ко дню 50-летия Виленской, Гродненской и Ковенской гимназий): 1860–1910 гг. – Вильна, 1910. – С. 30.

[3] Асвета і педагагічная думка ў Беларусі: Са старажытных часоў да 1917 г. – Мінск, 1985.

[4] Киприанович Г. Я. К истории женского образования в Западной России: (Ист. записка ко дню 50-летия Виленской, Гродненской и Ковенской гимназий): 1860–1910 гг. – С. 4.

пансіёны пры кляштарах марыявітак і бенедзікцінак. Апошняя хваля закрыцця школ пры жаночых кляштарах мела месца пасля паўстання 1863–1864 гг. Так, у 1864 г. была закрыта школа пры Драгічынскім жаночым кляштары, афіцыйнай прычынай закрыцця стала навучанне ў ёй польскай мове[1].

Па ўзроўні навучання большую частку каталіцкіх жаночых школ можна параўнаць з парафіяльнымі вучылішчамі. Дзяўчат вучылі чытаць і пісаць (папольску і па-руску), матэматыцы, катэхізісу, ігры на музычных інструментах і «жаночым работам». У некаторых школах праграма набліжалася да ўзроўню сярэдніх навучальных устаноў. Напрыклад, у школе пры кляштары полацкіх сясцёр марыявітак было чатыры класы. У іх навучалі чытанню, пісьму, польскай, рускай, французскай і нямецкай мовам, катэхізісу, арыфметыцы, Біблії, граматыцы, геаграфіі, маляванню[2]. Празелітычная дзейнасць каталіцкага касцёла прыводзіла да таго, што ў жаночых школах (асабліва, тых, якія ўтрымліваліся марыявіткамі) навучаліся яўрэйкі, прыняўшыя хрысціянства.

Жаночыя школы былі больш колькаснымі, чым парафіяльныя, але менш колькаснымі, чым павятовыя і гімназіі. У сярэднім у школе навучалася каля 20 дзяўчат. Практычна ўсе яны, аб паходжанні якіх ёсць звесткі, належалі да шляхецкага саслоўя. Частка вучаніц паходзілі з мяшчанскіх сем'яў. Плата за навучанне бралася з вучаніц, бацькі якіх былі ў стане аплачваць навучанне. Сумарна ад 1/3 да паловы вучаніц навучаліся бясплатна. На навучанне без аплаты прымаліся ў выпадку наяўнасці асобнага фундуша або дастатковых даходаў кляштара.

Паколькі важным элементам рэлігійнай практыкі рымска-каталіцкай царквы з'яўлялася музыка, невыпадковым было з'яўленне пры кляштарах асяродкаў навучання музыцы. Нягледзячы на тое, што ігры на музычных інструментах, спевам і танцам таксама навучалі і ў агульнаадукацыйных школах, існавала неабходнасць больш паглыбленага і спецыялізаванага навучання будучых музыкантаў. Для гэтага ствараліся спецыяльныя школы – музычныя бурсы. Заснавальнікам такога тыпу навучальных устаноў быў ордэн езуітаў. Музычныя бурсы існавалі ў Полацку (з канца XVI да 20-х гадоў XIX ст.), Оршы (з 1634 да 1820 г.), Віцебску (з 1676 да пачатку XIX ст.), Нясвіжы (з першай паловы XVII ст.), Мінску, Гродне (з 1704 г.), Слуцку, Магілёве (з канца XVII ст.), Навагрудку (з сярэдзіны XVII ст.), Пінску, Слоніме (з першай паловы XVIII ст.), Юравічах, Мсціславе (з другой паловы XVIII ст.). Па сваёй арганізацыі бурсы ўяўлялі сабой музычныя школы-інтэрнаты, дзе дзеці незаможных бацькоў атрымлівалі музычную і агульную адукацыю[3].

Узмацненне русіфікацыйных планаў расійскага ўрада адносна каталіцкага касцёла на беларуска-літоўскіх землях пасля падаўлення паўстання 1863–1864 гг.

---

[1] НГАБГ. – Ф. 1. – Воп. 34. – Спр. 2238. – Арк. 5–6.

[2] НГАБ. – Ф. 1781. – Воп. 26. – Спр. 1436. – Арк. 3–4.

[3] Дадиомова О. В. Музыкальная культура городов Белоруссии в XVIII веке. – Минск, 1992. – С. 76; Пракопцава В. Спасціжэнне майстэрства. Станаўленне мастацкай адукацыі ў Беларусі. – С. 118–120.

выклікала выданне ўказа 25 снежня 1869 г. аб дазволе выкарыстання рускай мовы ў казаннях і дадатковым набажэнстве. Для падрыхтоўкі арганістаў, здольных выконваць па-руску царкоўныя спевы, у Мінску было заснавана вучылішча арганістаў. Выпускнік вучылішча быў абавязаны таксама ў размовах з пробашчамі, падчас службы, у касцёле, у закрыстыі, у прысутнасці парафіян карыстацца выключна рускай мовай[1]. Русіфікацыйныя мэты вучылішча праяўляліся і ў рэлігійным жыцці навучэнцаў – ранішнія і вячэрнія малітвы чыталіся на рускай мове. У вучылішча прымаліся хлопцы рыма-каталіцкага веравызнання, якія мелі музычныя здольнасці. Навучанне ў вучылішчы з'яўлялася дастаткова прывабным для насельніцтва: акрамя непасрэдна навучання хлопчык атрымліваў поўнае забеспячэнне (сталаванне, вопратку, бялізну; для вучняў наймаліся кухарка, прачка, пры неабходнасці аказвалася медыцынская дапамога)[2]. Хутчэй за ўсё, менавіта гэта падштурхоўвала бацькоў аддаваць туды на навучанне дзяцей. У вучылішчы ніколі не было вольных месцаў. Штогод там навучалася ад 10 да 22 чалавек. Бясплатнасць навучання, а таксама поўнае забеспячэнне ўплывалі і на саслоўны склад навучэнцаў, сярод якіх была значная частка сялян.

Аднак мэты школы абсалютна не супадалі з інтарэсамі каталіцкай часткі грамадства. І таму пасля заканчэння навучання многія з выпускнікоў або не распачыналі працу па атрыманай спецыяльнасці, або амаль адразу «здраджвалі» атрыманым ідэалагічным настаўленням і пачыналі працаваць у «варожым» расійскаму ўраду кірунку – спяваючы і дапамагаючы ў адпраўленні набажэнстваў па-польску. Верагодна, менавіта такія выпадкі падштурхнулі Ф. Сенчыкоўскага да ўвядзення ў статут вучылішча пункта аб адказнасці за «отступление, измену данной присяги, надувательство и неблагонадёжность (неблагодарность), за даровое воспитание»[3]. Так, у выпадку невыканання абавязацельстваў, якія прымаў вучань і яго бацькі ў пачатку навучання, выпускнік вучылішча караўся адданнем у бестэрміновую ваенную службу[4]. Вучылішча арганістаў дзейнічала да 1897 г., калі Міністэрствам унутраных спраў было загадана звольніць усіх вучняў з 1 чэрвеня таго ж года з аказаннем ім матэрыяльнай дапамогі, а сам будынак перадаць у веданне Залатагорскага касцёла.

Роля ўніяцкай царквы ў адукацыі насельніцтва. Пасля першага падзелу Рэчы Паспалітай і далучэння часткі Беларусі да Расійскай імперыі Полацкі ўніяцкі епіскап Я. Смагаржэўскі звярнуў увагу расійскіх улад на базыльянскіх манахаў, адзначыўшы, што яны добра навучалі юнакоў у многіх месцах Польшчы і маглі б «вести дело образования в более русском направлении»[5].

---

[1] Пракопцава В. Спасціжэнне майстэрства. Станаўленне мастацкай адукацыі ў Беларусі. – С. 119.

[2] Тамсама.

[3] НГАБ. – Ф. 295. – Воп. 1. – Спр. 2791. – Арк. 7.

[4] Тамсама. – Арк. 7 адв.

[5] Цыт. па: Коялович М. О. История воссоединения западнорусских униатов. – С. 181.

Усяго напярэдадні першага падзелу Рэчы Паспалітай у базыльянскіх школах вучылася каля 3 тыс. вучняў[1].

Кацярына II указам ад 6 верасня 1795 г. загадала сабраць звесткі аб базыльянскіх кляштарах і па ўзгадненні з архіепіскапам І. Лісоўскім зачыніць тыя з іх, якія не займаліся навучаннем або дабрачыннай дзейнасцю. Але ў Рэгламенце 1798 г. аб гэтай забароне было забыта, бо ўсе базыльянскія кляштары ўтрымлівалі школы і багадзельні[2].

Указам ад 27 ліпеня 1807 г. базыльянскі ордэн быў прызнаны выхаваўчым[3]. 11 лютага 1823 г. Літоўскі базыльянскі правінцыял Ц. Камінскі пісаў уніяцкаму біскупу І. Булгаку, што ордэн распаўсюджваў свой уплыў на ўсю краіну. Візітатары, Віленскі ўніверсітэт і міністр духоўных спраў і народнай асветы князь А. Галіцын станоўча адзываліся аб яго адукацыйнай дзейнасці. На карысць дзейнасці ордэна выказваліся і прадстаўнікі мясцовага дваранства. Так, 17 сакавіка 1823 г. графіня Аляксандра Браніцкая звярнулася да А. Галіцына з лістом, у якім прасіла яго аб заступніцтве ордэна, які, на яе думку, з'яўляўся карысным у краі[4].

Па візітацыі 1823 г. у базыльянскіх манастырах Беларускай правінцыі школы былі ў наступных кляштарах: Вярбілаве – павятовая, Ануфрэйскім – парафіяльная, Оршы – манаская, Полацку – парафіяльная, Пустынках – манаская, Тадуліне – манаская, Талочыне – павятовая. Так, у Тадулінскім кляштары ў двухпавярховым будынку знаходзіліся навіцыят і схаластычныя студыі[5]. З 42 манахаў 17 базыльянскіх кляштараў Беларускай правінцыі 1 быў доктарам багаслоўя і царкоўнага права, 2 дактарамі багаслоўя, 1 доктарам багаслоўя і магістрам філасофіі, 1 кандыдатам філасофіі, 1 кандыдатам багаслоўя. 18 манахаў вучыліся філасофіі і дагматычнаму багаслоўю, 26 – вучыліся маральнаму багаслоўю. Навучаліся яны ў асноўным у Віленскім універсітэце, або Полацкай езуіцкай акадэміі, частка манахаў закончылі навіцыяты[6]. Колькасць вучняў у большасці базыльянскіх школ была невялікай, напрыклад, у Ануфрыеўскай – 8, Полацку – 10 вучняў. Але былі школы і больш вялікія па колькасці вучняў. Як, напрыклад, манастырская школа ў Талочынскім базыльянскім кляштары. Па звестках, падпісаных рэктарам школы і настаяцелем кляштара Юстам Крупіцкім, у 1802 г. кляштар утрымліваў публічную школу, у якой навучаліся да 80 вучняў. Падборам выкладчыцкіх кадраў займалася Полацкая духоўная кансісторыя[7]. У 1827 г. у школе навучаліся 108 вучняў. Пазней яна была пераўтворана ў павятовае духоўнае вучылішча.

---

[1] Radwan M. Carat wobec kościoła grecko-katolickiego w zaborze Rosyjskim. 1796–1839. – S. 99.

[2] Свидерский Л. Иоанн Крассовский, полоцкий униатский архиепископ. – С. 122.

[3] Тамсама. – С. 276.

[4] Тамсама. – С. 276–277, 279.

[5] Водзяновска І. Стан василіанських монастирів Білоруської провінції за візитацією 1823 року // Наук. вісн. Волин. нац. ун-ту ім. Лесі Українки. – 2011. – № 23. – С. 45–47.

[6] Тамсама. – С. 49.

[7] Романова Н. Н. Библиотека толочинских базилиан (На материалах коллекции отдела рукописей, старопечатных и редких изданий Национальной библиотеки Беларуси) // Матэрыялы другіх кнігазнаўчых чытанняў. – Мінск, 2002. – С. 138.

Падрыхтоўка кадраў уніяцкага духавенства была шматузроўневай. Бясплатную адукацыю дзеці ўніяцкіх святароў маглі атрымаць толькі ў духоўнай семінарыі, на якую іх бацькі выплочвалі штогадовы падатак, або ў папскім алюмнаце ў Вільні (дзейнічаў да 1798 г.). За навучанне ў парафіяльнай альбо кляштарнай школе бацькі ўносілі плату (грашамі або прадуктамі). Далейшае навучанне праходзіла ў тры этапы: парафіяльная школа, школа пры кляштары, духоўная семінарыя[1].

У 1803 г. пры Віленскім універсітэце была заснавана Галоўная семінарыя для адукацыі каталіцкага духавенства, куды дапускаліся і ўніяты. У кіраўніцтва семінарыі быў уведзены адзін прадстаўнік ад уніятаў, які выбіраўся з кандыдатаў, што прадстаўляліся ўніяцкімі епархіямі. На ўтрыманне 15 семінарыстаў-уніятаў епархіі ўносілі 4936 руб. серабром. Гэтая сума размяркоўвалася паміж базыльянскімі кляштарамі. Так, 33 кляштары Літоўскай базыльянскай правінцыі ўносілі 1265 руб. серабром; 17 кляштараў Беларускай – 1564 руб.; 19 кляштараў Рускай – 1846 руб.; 9 жаночых кляштараў – 261 руб.[2]

Указ ад 18 ліпеня 1803 г. прадпісваў прызначаць на месцы настаяцелей і прапаведнікаў у кляштары толькі тых асоб, якія атрымалі навуковыя ступені ў Віленскім універсіцеце і Галоўнай семінарыі. Гэта выклікала незадавальненне сярод манахаў, што вымусіла правінцыялаў базыльянскага ордэна звярнуцца да епахіяльнага кіраўніцтва з просьбай аб яго адмене. Галоўнай перашкодай атрымання манахамі навуковай адукацыі, на іх думку, быў «укоренившийся в ордене предрассудок, что науки, преподаваемые не монашествующими не могут быть здравы и основательны», і таму базыльяне імкнуліся парваць сувязі з Віленскім універсітэтам[3].

Распаўсюджаным відам адукацыі сярод дзяцей уніяцкага духавенства было іх выхаванне ў школах пры базыльянскіх кляштарах. Гэтыя школы падзяляліся на два асноўныя тыпы: сярэднія і парафіяльныя. Так, у Літоўскай базыльянскай правінцыі у 1821 г. налічвалася 11 школ: 6 парафіяльных – у м. Ілукшта, г. Якабштадце Якабштадскага павета, м. Казімірава Бабруйскага, у м. Лагойск Барысаўскага, у м. Ракаў Мінскага, у м. Суцькава Ашмянскага; 5 сярэдніх – у м. Баруны Ашмянскага павета, у м. Беразвеч Дзісненскага, у Вільні, у м. Ляды Ігуменскага і ў м. Падубіс Шавельскага павета. У пачатку XIX ст. у сярэдніх кляштарных школах выкладаліся гісторыя царквы, маральная тэалогія, катэхізіс, матэматыка, фізіка, рыторыка, паэзія, юрыспрудэнцыя, геаграфія, лацінская, польская, французская і руская мовы. Заняткі ў школах вялі 5–7 выкладчыкаў, у парафіяльных – 1 настаўнік. Выкладанне вялося на польскай мове[4].

---

[1] Лісейчыкаў Д. Штодзённае жыццё ўніяцкага парафіяльнага святара беларуска-літоўскіх зямель 1720–1839 гг. – С. 40.

[2] Свидерский Л. Иоанн Крассовский, полоцкий униатский архиепископ. – С. 345.

[3] Тамсама. – С. 22.

[4] Лісейчыкаў Д. Штодзённае жыццё ўніяцкага парафіяльнага святара беларуска-літоўскіх зямель 1720–1839 гг. – С. 42, 45.

Невялікая колькасць уніяцкага духавенства атрымлівала адукацыю ў Полацкай семінарыі (адчынена ў 1807 г.) і пры некаторых базыльянскіх кляштарах: у Талочыне, Свержані і Лаўрышаве (адчынена ў 1799 г.). На ўтрыманне семінарый ішлі базыльянскія фундушы. Спецыяльнай праграмы да 20-х гадоў XIX ст. у гэтых семінарыях не было. Навучанне ў іх вялося на польскай мове, шмат увагі ўдзялялі лацінскай мове, матэматыцы, прыродазнаўчым навукам. Колькасць навучэнцаў была невялікай. Нават самая буйная з іх – Полацкая, пацярпеўшая ў час вайны 1812 г., толькі пасля 1817 г. павялічыла колькасць сваіх вучняў да 74[1]. Семінарыя Брэсцкай уніяцкай епархіі ў Лаўрышаўскім кляштары налічвала ад 10 да 15 навучэнцаў, 3 выкладчыкаў і рэктара, Свержанская семінарыя Віленскай епархіі мела 4 вучняў і 3 настаўнікаў[2]. Адпаведна і выпуск семінарыстаў быў невялікі. Так, Полацкая семінарыя ў 1825/26 навучальным годзе наогул не мела выпуску, а ў 1826/27 было толькі 2 выпускнікі.

Кадраў уніяцкага духавенства з адпаведным адукацыйным узроўнем не хапала. Таму ўзровень адукацыі папаўняўся за кошт атрымання хатняй адукацыі. Сыны святароў навучаліся бацькамі катэхізісу і польскай грамаце дома. Папаўненне ўніяцкага духавенства ішло і за кошт юнакоў, якія не закончылі вучылішча або семінарыі па нейкіх абставінах. Каб атрымаць рэкамендацыі да архірэя ў памешчыка-кцітара (кцітарства было ліквідавана ва ўніяцкай царкве ў 1833 г.), на землях якога знаходзіўся прыход, суіскальнікі служылі ў яго некаторы час. Перад рукапалажэннем будучы святар жаніўся на дзяўчыне, якая мела пасаг, дастатковы для далейшых значных выдаткаў. Патрэбна было плаціць экзаменатару за пасведчанне аб здольнасці да дзейнасці святара, а епархіяльнаму кіраўніцтву за граматы: консес-грамату аб рукапалажэнні, інсталяцыйную грамату, якая давала права кіраваць прыходам пажыццёва. Тыя, хто не мог плаціць за такую грамату, куплялі адміністрацыйную грамату, якая каштавала больш танна і давала права здзейсняць св. таемствы на працягу трох гадоў, затым яна аднаўлялася[3].

З 1827 г. пачала стварацца сетка духоўных школ, у якія прымалі выключна дзяцей уніяцкіх святароў. Так, на тэрыторыі Беларускай уніяцкай епархіі духоўныя школы былі адчынены ў Полацку, Оршы, Вярбілаве, Лядах, Беразвечы, а ў Літоўскай – у Жыровічах, Барунах, Мільчы, Супраслі і Кобрыне[4]. З канца 20-х гадоў XIX ст. навучанне ў духоўнай школе або семінарыі павінен быў прайсці кожны прэтэндэнт на месца прыходскага святара[5].

---

[1] Бобровский П. О. Русская греко-униатская церковь в царствование императора Александра I. – С. 71.

[2] Тамсама. – С. 72.

[3] Семь проповедей синодального члена митрополита Литовского и Виленского Иосифа, говоренная при важнейших случаях служения и о греко-униатской церкви в Западном крае России. Воспоминания архиепископа Антония. – СПб., 1889. – С. 37–38.

[4] Лісейчыкаў Д. Штодзённае жыццё ўніяцкага парафіяльнага святара беларуска-літоўскіх зямель 1720–1839 гг. – С. 46.

[5] Тамсама. – С. 43.

У канцы 1827 г. (або ў пачатку 1828 г.) быў складзены праект па далучэнні ўніяцкай царквы да праваслаўнай. Адной з мер, якая была прапанавана, з'яўлялася адкрыццё новых навучальных устаноў, якія павінны былі рыхтаваць моладзь у праваслаўных традыцыях[1]. Указам ад 22 красавіка 1828 г. было загадана ў Літоўскай і Беларускай уніяцкіх епархіях заснаваць семінарыі для адукацыі ўніяцкага духавенства[2].

У гэты час кадры ўніяцкага духавенства працягвалі рыхтаваць у Галоўнай семінарыі пры Віленскім універсітэце (да 50 чалавек) і ў калегіі распаўсюджвання веры ў Рыме (4 чалавекі). Указам ад 26 мая 1828 г. было забаронена пасылаць у Галоўную семінарыю ў Вільні і ў Рым семінарскіх выхаванцаў уніяцкіх епархій, бо для «униатского духовного юношества учреждалась особая духовная академия в Полоцке, туда должны были поступать молодые люди, отличающиеся способностями и кончившие с успехом курс учения в греко-униатских епархиальных семинариях»[3]. Усе навучэнцы былі адазваны з гэтых навучальных устаноў.

Для адкрыцця ўніяцкай акадэміі ў Полацку было сабрана 28 тыс. руб., але іх было недастаткова. 25 лютага 1830 г. грэка-ўніяцкая калегія вымушана была прызнаць, што адкрыццё акадэміі ў Полацку немагчыма з-за адсутнасці сродкаў, памяшкання, а таксама студэнтаў, якія закончылі семінарыю[4]. У 1835 г. праўленне Беларускай навучальнай акругі паведаміла Літоўскаму ўніяцкаму епіскапу Іосіфу Сямашку, што ў сувязі з прыняццем указа аб забароне дзецям грэка-ўніяцкага духоўнага ведамства навучацца ў свецкіх вучылішчах «может быть признано полезным учинить распоряжение о перемещении их прямо из светских в соответствующие оным духовныя училища»[5].

У канцы XVIII – пачатку XIX ст. у базыльянскіх вучылішчах вучыліся не толькі будучыя святары, але і свецкія асобы. Так, у 1803 г. у Віленскай навучальнай акрузе ў 13 базыльянскіх школах было 3006 вучняў, у 1816 г. – 3101, у 1822 г. – 2609[6]. Згодна з палажэннем 1810 г. у кожнай базыльянскай правінцыі меліся свецкія публічныя або павятовыя школы, некаторыя з іх былі на ўзроўні гімназій. Амаль пры ўсіх кляштарах дзейнічалі прыходскія школы, дзе навучанне вялося на польскай мове[7]. У пачатку 20-х гадоў XIX ст. для адукацыі свецкага юнацтва існавала 14 публічных базыльянскіх школ (не лічачы 12 навіцыятаў і 10 пансіёнаў у кляштарах базыльянак), у якіх навучаліся 4384 чалавекі[8].

---

[1] Морошкин М. Я. Воссоединение унии // Вестн. Европы. – 1872. – Кн. 4. – С. 602.

[2] История русской церкви. – Кн. 8, ч. 2. – С. 336.

[3] Акты издаваемые Виленскою археографическую комиссиею. – Вильна, 1889. – Т. XVI. – С. CX.

[4] Морошкин М. Я. Воссоединение унии // Вестн. Европы. – 1872. – Кн. 4. – С. 605, 608–609, 620.

[5] ДГАЛ. – Ф. 572. – Воп. 1. – Спр. 61. – Арк. 1.

[6] Beavois D. Szkolnictwo polskie na ziemiach litewsko-ruskich. 1803 – 1832. – T. 2. – S. 127, 148.

[7] Бобровский П. О. Русская греко-униатская церковь в царствование императора Александра I. – С. 103.

[8] Тамсама. – С. 74.

Тым не менш большасць уніяцкага насельніцтва тэрыторыі Беларусі была непісьменнай. На неадукаванасць сялянства, у тым ліку і ў рэлігійным плане, звярнулі ўвагу рускія чыноўнікі. 4 сакавіка 1824 г. Віцебскі, Магілёўскі і Смаленскі генерал-губернатар князь М. Хаванскі пісаў уніяцкаму мітрапаліту І. Булгаку, што ў некаторых месцах невуцтва сялян настолькі вялікае, што яны не ведаюць нават хрысціянскіх малітваў. З гэтай нагоды ён звярнуўся да міністра духоўных спраў і народнай асветы А. Галіцына, каб той абязаў каталіцкае і ўніяцкае епархіяльнае кіраўніцтва заняцца рэлігійным выхаваннем беларускіх сялян[1].

Развіццю адукацыі сярод свецкага ўніяцкага насельніцтва перашкаджалі пастаянныя спрэчкі і непаразуменні (у тым ліку і ў дадзеным пытанні) паміж белым духавенствам і базыльянамі. Так, Г. Кіпрыяновіч пісаў аб протаіерэі А. Сасноўскім, як аб адным з прадстаўнікоў белага духавенства, які адстойваў правы «белого духовенства, попираемые базилианским орденом, но принадлежащий к партии ревностных униатов из белого духовенства, которые мечтали, сокрушив базилиан и опираясь на их фундуши, на русское образование, очищение обрядов, доставить униатской церкви России видное самостоятельное положение»[2].

У адрозненне ад прыходскага духавенства частка базыльян мела добрую адукацыю. Так, жыхар Літоўскай базыльянскай правінцыі Ц. Камінскі вучыўся ў Віленскай езуіцкай акадэміі і Калегіі распаўсюджвання веры ў Рыме (1792–1794 гг.), быў доктарам філасофіі, 7 гадоў выкладаў астраномію ў Віленскім універсітэце са званнем ад'юнкта. З 1814 г. быў ігуменам Свята-Троіцкага базыльянскага кляштара ў Вільні і лічыўся адным «из ученейших монахов в ордене»[3].

Адукацыя ўніяцкага духавенства сказалася і пры вызначэнні пазіцыі ў справе скасавання ўніяцкай царквы. Так, падтрымку ўраду Расійскай імперыі ў гэтым пытанні аказалі прадстаўнікі вышэйшага белага ўніяцкага духавенства, якія атрымалі адукацыю ў Галоўнай семінарыі Віленскага ўніверсітэта. Сярод іх Іосіф Сямашка, Васіль Лужынскі і інш. Па ўспамінах І. Сямашкі, падчас вучобы яны карысталіся падручнікамі, падрыхтаванымі ў Аўстрыйскай імперыі і ў якіх вялася размова аб злоўжыванняў папскай улады. Ды і некаторыя выкладчыкі семінарыі займалі яўна прарасійскую пазіцыю. «Думаю, – пісаў І. Сямашка, – ни в одной православной академии воспитанники не услышат о злоупотреблении римской церкви того, что я слышал от сих двух (Клангевіча і Капеллі. – *аўт.*) наставников»[4].

---

[1] РДГА. – Ф. 823. – Воп. 3. – Спр. 1445. – Арк. 4–4 адв.

[2] Киприанович Г. Я. Жизнь Иосифа Семашки митрополита Литовского и Виленского и воссоединение западнорусских униатов с православною церковию в 1839 г. – С. 115.

[3] Бобровский П. О. Русская греко-униатская церковь в царствование императора Александра I. – С. 133.

[4] Записки Иосифа митрополита Литовского, изданные Императорской Академией наук по завещанию автора. – Т. 1. – С. 16.

У сваю чаргу, уніяцкае духавенства, якое вучылася ў навучальных установах Полацкай езуіцкай акадэміі, выступіла ў абарону уніі. В. Лужынскі пісаў, што гэтыя выступленні падтрымалі рэктар Полацкай уніяцкай семінарыі протаіерэй М. Шэлепін, інспектар гэтай жа семінарыі А. Томкавід і прафесар іераманах Капецкі, якія сустракаліся з уніяцкімі святарамі і ўгаворвалі іх выкарыстаць усе сродкі для захавання уніі[1].

Традыцыі евангелісцка-лютэранскай і евангелісцка-рэфармацкай цэркваў у галіне адукацыі. Традыцыйна неабходнасць у школьнай адукацыі пратэстантаў была непасрэдна звязана з іх канфесійнай прыналежнасцю. Менавіта пратэстанты першапачаткова ставілі сваёй асноўнай мэтай свядомае вывучэнне асноў веры і граматы[2], спецыяльна засноўваючы для гэтай мэты школы. Акрамя гэтага, адукацыя была для іх важнай формай місіянерскай дзейнасці. Пратэстантызм не заставаўся ў баку ад магчымасцей павялічыць сферу свайго ўплыву праз выхаванне падрастаючага пакалення. Таму, таксама як і іншыя хрысціянскія канфесіі, евангелісцка-лютэранская і евангелісцка-рэфармацкая цэрквы пасля свайго ўкаранення на беларуска-літоўскіх землях займаліся не толькі рэлігійнай, але і адукацыйнай дзейнасцю. У выніку пры кожным пратэстанцкім храме дзейнічала школа, часцей за ўсё пачатковая, або маючая характар нядзельнай. Так, у XVII ст. пачатковыя школы дзейнічалі пры рэфармацкіх зборах у Вільні, Віцебску, Глыбокім, Заслаўі, Магілёве, Мінску, Навагрудку, Оршы, Свіслачы, Смаргоні, Шклове і іншых гарадах Беларусі[3].

Адной з адметных рыс пратэстантызму на беларуска-літоўскіх землях з'яўлялася яго распаўсюджанне сярод канкрэтных этнічных груп. Гэты фактар у значнай меры ўплываў і на выбар мовы навучання. На землях Беларусі мовамі навучання ў пратэстанцкіх школах былі нямецкая і польская, прычым апошняя сур'ёзна ўвайшла ў быт нават этнічных немцаў. Родная мова з'яўлялася і мовай набажэнстваў. Адпаведна мовамі набажэнстваў у лютэранскіх кірхах і кальвінскіх зборах былі нямецкая і польская, якія адпавядалі нацыянальнаму складу вернікаў. Нягледзячы на перавагу нямецкай мовы ў набажэнствах, у побыце частка лютэран і практычна ўсе рэфарматы на беларускіх землях карысталіся польскай мовай. Вядома, што ў 1868 г. для аднаўлення традыцыі выкарыстання нямецкай мовы, і для навучання ёй у Нейдарф быў высланы спецыяльны настаўнік, але ён спыніў працу праз 4 гады «по причине безнадёжности»[4].

Лютэране пражывалі пераважна кампактнымі групамі – калоніямі. У гарадах пратэстанцкія вернікі мелі цесную сувязь унутры абшчыны. Амаль кожным нямецкім сяле была ўласная царкоўна-прыходская школа, а ў кожным прыходзе – некалькі школ і вучылішча. Фактычна ўсе школы выконвалі

---

[1] Записки Василия Лужинского архиепископа Полоцкого. – С. 115, 118, 144, 154.

[2] Падокшын С. Рэфармацыя ў Беларусі: сэнс, вынікі, лёс // Спадчына. – 2003. – № 1. – С. 7.

[3] Болбас В. С. Кальвінісцкія школы // Рэлігія і царква на Беларусі. – Мінск, 2001. – С. 141.

[4] Пачкаеў М. Diligite veritatem et pacem! Гісторыя «славянскага» лютэранства й гістарычны кантэкст Вялікага княства Літоўскага // Спадчына. – 2003. – № 1. – С. 74.

функцыі пачатковых навучальных устаноў, працуючы на працягу ўсяго года[1]. Праграма, набліжаная па ўзроўні да сярэдніх навучальных устаноў (павятовых школ і гімназій), рэалізавалася толькі ў Гродзенскай лютэранскай школе. Яна была найбуйнейшай сярод лютэранскіх школ па колькасці вучняў (каля 100 чалавек). Навучальныя ўстановы ў калоніях захоўвалі рысы, нададзеныя ім рэфармацыйным рухам, і лічыліся адным са сродкаў перадачы асноў веравучэння. Цвёрдае веданне дагматаў лютэранскай царквы і граматнасць з'яўляліся заканадаўча замацаванымі правіламі, неабходнымі для абавязковага абраду канфірмацыі лютэраніна. Гэты абрад праходзілі ахрышчаныя члены лютэранскай супольнасці ва ўзросце ад 15 да 18 гадоў[2]. Менавіта таму асноўная колькасць пратэстанцкіх дзяцей наведвала школу да 15-гадовага ўзросту, аб чым таксама згадвае ў сваіх успамінах П. Галер[3]. Адначасова школы садзейнічалі засваенню каланістамі элементарнай граматы і захаванню самабытнасці пасяленцаў на беларуска-літоўскіх і рускіх землях. Адукацыя і навучанне рэлігіі былі цесна ўзаемазвязаны і ўзаемадапаўнялі адно аднаго. Пачыналася гэта з першага этапу навучання – авалодання граматай. Першай кнігай, якую вучыўся чытаць пратэстант, была Біблія[4].

Кантроль над навучаннем і школамі належаў духоўным асобам. Да іх непасрэдных абавязкаў адносіўся нагляд за рэлігійнай адукацыяй моладзі прыхода[5]. Абавязак пастараў клапаціцца аб рэлігійным навучанні дзяцей быў заканадаўча замацаваны ў «Высочайше утвержденном уставе Евангелическо-Лютеранской церкви в Росии» (далей статут 1832 г.)[6]. Пастар і прапаведнік займалі першыя месцы ў выкладчыцкім складзе школ. Акрамя духоўных асоб, у пратэстанцкіх школах пасаду настаўніка маглі займаць свецкія асобы, педагагічная дзейнасць якіх кантралявалася духавенствам. Свецкі настаўнік часта таксама выконваў функцыі кюстэра (памочніка пастара) і сельскага пісара. У Расійскай імперыі праца кюстэра на настаўніцкай пасадзе ў школе забяспечвала апошняга значнай ільготай – вызваленнем ад рэкруцкай павіннасці[7]. Права на навучанне асновам веры было юрыдычна забяспечана расійскім заканадаўствам. Статут 1832 г. афіцыйна замацоўваў права лютэран катэхізаваць моладзь па-ранейшаму[8].

Адзінай крыніцы ўтрымання пачатковых пратэстанцкіх школ не існавала. Яны маглі дзейнічаць дзякуючы складкам ад абшчыны, плаце бацькоў за навучанне дзяцей, датацыям ад дзяржавы і г. д. У выпадку адсутнасці дадатковага фінансавання справай абшчыны было забеспячэнне ўтрымання школы

[1] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 5. – Спр. 418. – Арк. 6.
[2] ПСЗРИ2. – Т. 7. – № 5870. – С. 960.
[3] Галлер П. К. Воспоминания П. К. Галлера. – Саратов, 1927. – С. 32.
[4] Курило О. В. Очерки по истории лютеран в России (XVI–XX вв.). – М., 1996. – С. 78.
[5] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 1. – Спр. 18. – Арк. 317.
[6] ПСЗРИ2. – Т. 7. – № 5870. – С. 977.
[7] Тамсама. – Т. 14. – № 12496. – С. 600.
[8] Тамсама. – Т. 7. – № 5870. – С. 957.

і пастара[1]. Улічваючы той факт, што пратэстанцкае насельніцтва, якое пражывала на беларускіх землях, было небагатым, можна меркаваць і аб узроўні забяспечанасці школ. Гэты факт пацвярджае гісторыя школы пры Мінскай лютэранскай кірхе. Яе ўтрыманне поўнасцю забяспечваў пастар, якога, у сваю чаргу, утрымліваў невялікі па колькасці (75 чалавек) прыход. У сувязі з адсутнасцю сродкаў на ўтрыманне школы ў 1836 г. пастар Мінскай кірхі звярнуўся да гараджан з наступнымі просьбамі: «Минская Евангелическо-Лютеранская церковь <...> просит всех верующих во Христа о пожертвовании на основание и содержание вышеупомянутого благородного заведения и на церковные расходы»[2] і «Минское Евангелическое Лютеранское общество покорнейше просит благотворительных особ всех сословий и вероисповеданий добровольными пожертвованиями оказать ей спомосуществование, для возобновления погоревшей Минской кирхи и школы при ней»[3]. Неабходнасць утрымання уласнай навучальнай установы тлумачылася таксама тым, што дзеці лютэранскага насельніцтва не мелі дастаткова сродкаў, каб атрымліваць адукацыю ў гімназіях, у сувязі з чым увогуле заставаліся без адукацыі[4]. Намаганнямі пастара Бекмана ў Мінск з Курляндскай кансісторыі быў накіраваны настаўнік Дрынкман[5], які знаходзіўся ў горадзе на поўным забеспячэнні святара.

Улічваючы неаднароднасць матэрыяльнага забеспячэння лютэранскіх прыходаў, евангелісцка-лютэранскай царквой у Расійскай імперыі была створана спецыяльная дапаможная каса, грошы з якой накіроўваліся па меры неабходнасці на пабудову і падтрымку цэркваў і школ і іншыя патрэбы. Падобную касу мела і евангелісцка-рэфармацкая царква[6].

Пратэстанцкія сярэднія навучальныя ўстановы ў XIX ст. мелі падвойныя крыніцы фінансавання. Так, пераход у 1809 г. Слуцкага евангелісцкага вучылішча ў разрад павятовых змяніў і крыніцы фінансавання: да фондаў евангелісцкага сінода, якія прызначаліся на ўтрыманне вучылішча, дадаваліся сродкі Міністэрства народнай асветы[7].

Колькасць пратэстанцкіх школ у вывучаемы перыяд была невялікай: у 1868 г. у чатырох губернях налічвалася 22 лютэранскія вучылішчы: 12 – у Гродзенскай губерні, 2 – у Віцебскай[8], 3 – у Мінскай[9], 5 – у Магілёўскай[10]. Іх дзейнасць насіла нерэгулярны характар. На часовае або пастаяннае закрыццё ўплывалі

---

[1] Бойченко Я. О лютеранах в России, Нижнем Новгороде и не только. – Н. Новгород, 2007. – С. 285.

[2] НГАБ. – Ф. 1952. – Воп. 1. – Спр. 25. – Арк. 5.

[3] Тамсама. – Арк. 8.

[4] Тамсама. – Спр. 19. – Арк. 11 адв.

[5] Тамсама. – Арк. 11–11 адв.

[6] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 150. – Спр. 4. – Арк. 1 адв. – 2.

[7] Родчанка Р. В. Старэйшая школа Беларусі. – Мінск, 1985. – С. 25.

[8] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 5. – Спр. 418. – Арк 6.

[9] Князева Е. Е. Лютеранские церкви и приходы в Белоруссии, Молдавии, Закавказье и Средней Азии XVIII–XX вв. – СПб., 2006. – Ч. 3. – С. 57.

[10] Тамсама. – С. 60.

знешнія прычыны. Напрыклад, пажар 1885 г. на некаторы час спыніў дзейнасць лютэранскай школы ў Гродне.

Больш старадаўнія традыцыі заснавання школ на беларускіх землях мела рэфармацкая царква. У пачатку XIX ст. менавіта рэфарматы захавалі свае пазіцыі ў галіне сярэдняй адукацыі. Так, ёй належалі 4,76 % сярэдніх навучальных устаноў у беларуска-літоўскіх губернях (для параўнання – каталіцкай царкве на той жа момант належала 66 % сярэдніх навучальных устаноў)[1]. Дзеці рэфармацка-евангелісцкага веравызнання атрымлівалі адукацыю ў Кейданскай і Слуцкай гімназіях. Выпускнікі лютэранскіх і кальвінісцкіх сярэдніх навучальных устаноў атрымлівалі такія самыя правы, што і выпускнікі ўсіх расійскіх гімназій[2]. Да другой паловы XIX ст. рэфарматы змаглі захаваць толькі адну сяроднюю навучальную ўстанову – Слуцкую гімназію. Кіраванне ёй з 1809 г. належала сіноду рэфармацка-евангелісцкай царквы сумесна з Міністэрствам народнай асветы.

Першапачаткова Слуцкая гімназія была монаканфесійнай навучальнай установай. Адной з мэт гэтай школы ў XVII–XVIII стст. з'яўлялася падрыхтоўка да духоўнага звання і да пашырэння ў краі евангелісцка-рэфармацкага веравучэння[3]. Пачатак прыёму вучняў іншых веравызнанняў адносіцца да канца XVII – пачатку XVIII ст.[4], калі шляхта і магнатэрыя сталі масава вяртацца ў каталіцызм, у сувязі з чым колькасць вучняў пратэстанцкіх школ рэзка знізілася. Перавага пры прыёме аддавалася дзецям рэфарматаў, але сумарная колькасць вучняў непратэстанцкага веравызнання ў XIX ст. была нашмат большай. Ужо ў XIX ст. вучнёўскі склад Слуцкай гімназіі дэманстраваў практычна ўсю канфесійную палітру на беларускіх землях: тут навучаліся каталікі, рэфарматы, праваслаўныя, лютэране, мусульмане, іўдзеі[5]. Большасць вучняў з 1835 па 1863 г. належала да каталіцкага веравызнання (каля 78 %), да пратэстанцкага – каля 17 %[6]. Поліканфесійны склад вучняў мела і Гродзенская лютэранская школа. У сярэднім, у другой палове XIX ст. колькасць яе вучняў па веравызнаннях размяркоўвалася наступным чынам: 20 % – лютэране, 30 % – католікі, 50 % – праваслаўныя. Закон Божы выкладаўся асобна для навучэнцаў розных канфесій. Так, у другой палове XIX ст. тут адпраўлялі набажэнствы і выкладалі лютэранскі пастар, праваслаўны і каталіцкі святары[7].

---

[1] РДГА. – Ф. 732. – Воп. 1. – Спр. 244. – Арк. 61 адв. – 62.

[2] Шкаровский М., Черепнина Н. История евангелическо-лютеранской церкви на Северо-Западе России 1917–1945. – СПб., 2004. – С. 16.

[3] Глебов А. И. Историческая записка о Слуцкой гимназии с 1617–1630–1901 гг. – Вильна, 1903. – С. 6.

[4] Грыцкевіч А. Дзейнасць Віленскага сыноду рэфармацкіх грамадаў у Вялікім княстве Літоўскім [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http://www.belreform.org/hryc3.php. – Дата доступу: 11.11.11; Глебов А. И. Историческая записка о Слуцкой гимназии с 1617–1630–1901 гг. – С. 6.

[5] Глебов А. И. Историческая записка о Слуцкой гимназии с 1617–1630–1901 гг. – С. 46–47, 70.

[6] Тамсама. – С. 93.

[7] Швед В. В., Ігнатовіч Ф. І. Гісторыя нямецкай супольнасці евангеліцка-лютэранскай парафіі ў Гродне (1770–2002 гг.) // Актуальныя праблемы гісторыі Беларусі: стан, здабыткі, супярэчнасці, перспектывы развіцця: матэрыялы Рэсп. навук. канф.: у 4 ч., Гродна, 3–4 мая 2002 г. / рэдкал.: І. П. Крэнь (адк. рэд.) [і інш.]. – Гродна, 2003. – С. 5.

Дзейнасць пратэстанцкіх навучальных устаноў заставалася стабільнай да сярэдзіны 60-х гадоў XIX ст. Вучні і настаўнікі Слуцкай гімназіі не засталіся ў баку ад падзей 1863–1864 гг., прымаючы актыўны ўдзел у паўстанні. У выніку з навучальнай установы былі выключаны 281 з 404 навучэнцаў, а сама школа ператваралася ў класічную рускую гімназію[1]. Дадатковай прычынай у працэсе поўнай секулярызацыі школы праз пазбаўленне Віленскай кансісторыі рэшткаў улады называлася малая колькасць вучняў рэфармацкага веравызнання. Школа была перададзена ў ведамства Міністэрства народнай асветы. Пасля пераходу гімназіі пад уладу міністэрства, Віленскі евангелісцка-рэфармацкі сінод атрымаў у ёй толькі спецыяльна выдзеленыя месцы для вучняў кальвінісцкага веравызнання. Колькасць іх не была вялікай і складала 8–10 чалавек[2].

Меры, прынятыя адносна Слуцкай гімназіі, паўплывалі і на стаўленне да ўсіх пратэстанцкіх школ. У 1868 г. была праведзена рэвізія лютэранскіх і рэфармацкіх школ, якая выявіла іх «нямецкі» характар. Сярод заўваг адзначаліся: непадпарадкаванасць школ свецкаму вучэбнаму ведамству, праца на пасадах настаўнікаў некваліфікаваных асоб іншаземнага паходжання, навучанне на нямецкай мове. У выніку рэвізіі было прызнана, што дзейнасць лютэранскіх і рэфармацкіх вучылішчаў з'яўляецца незаконнай. Гэта прывяло да пагадненя паміж Міністэрствам унутраных спраў і Міністэрствам народнай асветы (студзень 1869 г.), згодна з якім усе лютэранскія і рэфармацкія школы пераводзіліся пад юрысдыкцыю Віленскай навучальнай акругі. Гэта азначала фактычнае спыненне іх дзейнасці, паколькі на практыцы яны зліваліся з народнымі вучылішчамі[3].

Традыцыі навучання і катэхізацыі на роднай мове евангелісцка-лютэранская і евангелісцка-рэфармацкая цэрквы трымаліся да канца 60-х гадоў XIX ст. Менавіта ў той час расійскімі ўладамі пратэстантам быў навязаны абавязак навучання дзяцей Закону Божаму па-руску[4]. Тады ж распачалася інтэнсіўная русіфікацыя навучальнага працэсу ў школах усіх канфесій. Навучанне Закону Божаму пратэстанцкага веравызнання па правілах 1870 г. павінна было адбывацца ў памяшканнях народных вучылішчаў 3 разы на тыдзень. Курс быў разлічаны на 3 гады, падчас якіх у 1-ы год Закон Божы вывучаўся на роднай мове навучэнцаў, 2-гі – па-руску з тлумачэннем на роднай мове вучняў, а 3-і – выключна па-руску[5]. Лютэранская і рэфармацкая кансісторыі спрабавалі дамагчыся «допустить преподавание Закона Божия для детей реформатского исповедания на местном наречии до тех пор, пока русский язык не войдёт в употребление в семейной жизни литовцев и латышей, исповедывающих Реформатскую веру»[6]. Правілы аб навучанні Закону Божаму па-руску

[1] Акінчыц С. Горад, дзе захавалася традыцыя // Спадчына. – 2003. – № 1. – С. 56.

[2] Яноўская В. В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг. – С. 142.

[3] Тамсама. – С. 155.

[4] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 5. – Спр. 418. – Арк. 35 адв. – 36.

[5] Яноўская В. В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг. – С. 155–156.

[6] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 5. – Спр. 418. – Арк. 42 адв.

дзейнічалі да 1906 г., калі былі заменены новымі, адпаведна якім мова навучання Закону Божаму выбіралася бацькамі дзяцей альбо апекунамі[1]. Пры гэтым Закон Божы павінен быў выкладаць або пастар, або асобы рускага падданства. На іх ускладаўся абавязак навучыць дзяцей нямецкага паходжання нямецкай мове. Плата за іх працу ўскладвалася на мясцовыя пратэстанцкія абшчыны[2].

Меры адносна вучылішчаў пры пратэстанцкіх храмах не былі жорсткімі і безапеляцыйнымі. Школы працягнулі сваё існаванне, аб чым сведчыць іх дзейнасць у канцы XIX ст. пры Гродзенскай і Мінскай кірхах, Горбаўскім, Лёзненскім малітоўных дамах, у калоніях Рудабелка, Ходлін і інш.[3] Некаторыя школы аднаўлялі сваю дзейнасць ужо ў XX ст., як, напрыклад, Мінскае евангелісцка-лютэранскае прыходскае вучылішча[4].

Адметнасцю пратэстанцкай сістэмы адукацыі да 20-х гадоў XIX ст. была магчымасць выезду вучняў рэфармацкага і лютэранскага веравызнанняў на навучанне ў еўрапейскія ўніверсітэты. Так, Слуцкая гімназія мела трывалыя сувязі з універсітэтамі Гейдэльберга і Берліна, куды накіроўвала сваіх лепшых выпускнікоў. Адвучыўшыся за мяжой, стыпендыяты вярталіся працаваць на радзіму. Напрыклад, у Слуцкім евангелісцкім вучылішчы ў 1802/03 навучальным годзе з 6 настаўнікаў 5 мелі закончаную вышэйшую адукацыю ва ўніверсітэтах Кёнігсберга і Берліна[5].

Пачынаючы з 1816 г. расійскае міністэрства замежных спраў вяло актыўную перапіску з Прускім і Галандскім урадам аб скасаванні фундушаў, якія прызначаліся на выхаванне і навучанне дзяцей каланістаў рэфармацкага веравызнання ў замежных універсітэтах. Паколькі перапіска гэтая не прынесла жаданых для Расійскай імперыі вынікаў, урад Расіі заснаваў пры Дэрпцкім універсітэце 6 альтэрнатыўных стыпендый для студэнтаў рэфармацкага веравызнання на тэалагічным факультэце. У 1823 г. выхадцам з беларуска-літоўскіх губерняў было забаронена навучанне ў Кракаўскім і Гейдэльбергскім універсітэтах[6].

Малавядомымі з'яўляюцца адукацыйныя традыцыі іншых пратэстанцкіх цэркваў, напрыклад евангельскіх хрысціян баптыстаў, якія з'явіліся на тэрыторыі Беларусі ў 80-я гады XIX ст. Аднак пры забароне незарэгістраванага навучання і адначасовай адсутнасці звестак аб тайных пратэстанцкіх школах можна меркаваць, што гэтыя цэрквы ажыццяўлялі выключна нядзельнае рэлігійнае навучанне дзяцей. Формамі перадачы рэлігійных ведаў былі таксама сабранні, якія адбываліся пад відам богаслужэнняў[7]. Звесткі аб фактах апошніх

[1] Яноўская В. В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг. – С. 156.

[2] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 5. – Спр. 418. – Арк. 35 адв. – 36.

[3] Князева Е. Е. Лютеранские церкви и приходы в Белоруссии, Молдавии, Закавказье и Средней Азии XVIII–XX вв. – С. 46–57.

[4] НГАБ. – Ф. 1952. – Воп. 1. – Спр. 127. – Арк. 14.

[5] Родчанка Р. В. Старэйшая школа Беларусі. – С. 25.

[6] Варадинов Н. История МВД. – СПб., 1862. – Ч. 1, кн. 2. – С. 354; НГАБГ. – Ф. 1. – Воп. 2. – Спр. 390. – Арк. 4, 18.

[7] НГАБ. – Ф. 295. – Воп. 1. – Спр. 8462. – Арк. 6.

вымусілі расійскі ўрад да выдання «Правил для устройства сектантами богослужебных и молитвенных (религиозных) собраний»[1]. Згодна з пунктам 1 чацвёртага параграфа «Правил» забаранялася «устройство, под видом богослужебного или молитвенного собрания, собраний для сообщений, чтений и собеседований не имеющих характера собственно богослужения, или молитвословия, собраний, не утверждённых Правительством юношеских кружков, а равно собраний для евангелизации или катехизации несовершеннолетних или иных действий, знаменующих приобщение их к сектантскому вероучению»[2].

Актыўнасць лютэран і рэфарматаў у сферы адукацыі ўзмацніў указ аб верацярпімасці 1905 г. Пасля яго выдання Віленскі евангелісцка-рэфармацкі сінод аднавіў хадайніцтвы аб дазволе на адкрыццё школ пры рэфармацкіх цэрквах. У просьбах было акрэслена і тое, што навучанне ў школах павінна весціся на мове, якая з'яўляецца мовай багаслужэння ў царкве.

Адукацыя стараверaў. У канцы XVIII ст. стараверскае насельніцтва беларуска-літоўскіх губерняў, якое належала ў большасці да саслоўяў гарадскіх і сельскіх абывацеляў, практычна было непісьменным. Старцы, манахі і манашкі Веткаўскіх стараверскіх манастыроў і скітоў вучылі хлопчыкаў і дзяўчынак гэтага веравызнання (бывала і дарослых) азбуцы, каб чытаць Часаслоў і Псалтыр[3]. У абавязкі настаўнікаў федасееўцаў, што пражывалі на тэрыторыі Віцебскай, Віленскай, Мінскай і Ковенскай губерняў, уваходзіла «церковное учительство»[4]. Праваслаўную школу стараверы называлі ератычнай і лічылі грэшнай справай навучаць у ёй сваіх дзяцей. На працягу вызначанага перыяду заможныя стараверы адпраўлялі сваіх дзяцей вучыцца ў Маскву, Пецярбург, Дзвінск, Клінцы, Старадуб'е, Рыгу у стараверскія навучальныя ўстановы або да асобных настаўнікаў[5].

Бліжэйшым да тэрыторыі беларуска-літоўскіх губерняў было вучылішча для стараверaў у Рызе. Але указам ад 14 мая 1832 г. яно было зачынена, бо ў адпаведнасці з пастановай 1820 г. стараверы не маглі працаваць на грамадскіх пасадах, а таму, адзначалася ў пастанове, «еще менее можно допустить раскольнику быть наставником юношества»[6]. Па гэтай жа прычыне было зачынена ў 1835 г. вучылішча на Рагожскіх могілках у Маскве[7].

22 кастрычніка 1836 г. Міністэрства ўнутраных спраў пашырыла на ўсю тэрыторыю дзяржавы правілы адносна навучання стараверскіх дзяцей. Самім стараверам навучаць сваіх дзяцей не дазвалялася. Вучыць іх дзяцей абавязвалася прыходскае праваслаўнае духавенства, якое павінна было «наставлять

[1] НГАБ. – Ф. 295. – Воп. 1. – Спр. 8462. – Арк. 8–10 адв.
[2] Тамсама. – Арк. 9.
[3] Гарбацкі А. А. Староабрадніцтва на Беларусі ў канцы XVII – пачатку XX ст.ст. – С. 169.
[4] Поташенко Г. Староверие в Литве. Вторая половина XVII – начало XIX вв. – С. 448.
[5] Гарбацкі А. А. Староабрадніцтва на Беларусі ў канцы XVII – пачатку XX ст.ст. – С. 169.
[6] Собрание постановлений по части раскола. – С. 112.
[7] Тамсама. – С. 142.

детей в вере и благочестии». Навучанне – вялося ў хаце аднаго або двух членаў прыходскага прычта, з улікам здольнасцей і надзейнасці[1].

Некаторыя змены ў адносінах расійскага ўрада да адукацыі стараверaў адбыліся ў сярэдзіне XIX ст. Так, па ўказе ад 28 красавіка 1850 г. рыжскім стараверам было дазволена (пры прыняцці імі праваслаўнай веры) вучыцца ў гімназіях і ўніверсітэтах, але пры гэтым кіраўніцтва навучальных устаноў павінна было «строжайше наблюдать дабы сии молодые люди непременно обучались Закону Божию православного исповедания и в точности исполняли все обряды православной церкви», тых жа, хто не будзе – «немедленно исключать из заведения»[2]. Указам ад 4 жніўня 1861 г. дазвалялася прымаць стараверaў у грамадскія навучальныя ўстановы, «чтобы молодые раскольники получали воспитание вместе с православными», і каб такое навучанне садзейнічала іх дабраахвотнаму пераходу ў праваслаўе[3]. 4 лютага 1866 г. было дазволена адкрыць у Рызе вучылішча для стараверaў «для распространения начального образования между детьми обоего пола русского происхождения»[4].

У канцы XIX ст. у сувязі з распаўсюджваннем сеткі народных вучылішчаў і царкоўных школ праваслаўнага ведамства дзеці стараверaў, якія жылі каля гэтых навучальных устаноў, наведвалі іх. Пры гэтым адзначалася, што «многие из старообрядцев, особенно обучающихся в школах, близки к воссоединению, но их удерживают семейные, земельные и имущественные обстоятельства»[5]. Праўда, сярод вучняў дзяцей стараверaў было не так і шмат. Так, па «Сведениям о школах Ветковского прихода» на 1895 г. у 2 народных вучылішчах і 4 школах з 314 навучэнцаў дзяцей-стараверaў было толькі 19, з іх – 15 хлопчыкаў і 4 дзяўчынкі[6].

Паводле звестак за 1903 г., якія збіраліся для Міністэрства ўнутраных спраў, у Віцебскай губерні спецыяльных школ для дзяцей стараверaў не было ні ў адным павеце, а вучыліся яны ў агульнаадукацыйных школах. Праўда, не ўсюды рабілася гэта з вялікім жаданнем. З Віцебска, Полацка, а таксама Віцебскага, Полацкага і Лепельскага паветаў паведамлялася, што дзеці стараверaў таксама наведвалі школы, але мала і павелічэння іх колькасці не назіралася[7]. Указам ад 17 кастрычніка 1905 г. былі зацверджаны правілы, згодна з якімі выкладанне Закона Божага дзецям стараверaў і сектантаў – як у школах, заснаваных і існуючых на сродкі апошніх, так і ў агульных навучальных установах магло быць даручана духоўным асобам, святарам і настаўнікам, якія прызначаліся з асоб, што мелі адукацыйны цэнз настаўнікаў народных вучылішчаў. Ва ўказе адзначалася, што на працягу першых пяці гадоў з часу

[1] Гарбацкі А. А. Стараабрадніцтва на Беларусі ў канцы XVII – пачатку XX стст. – С. 169.

[2] Собрание постановлений по части раскола. – С. 418–419.

[3] Тамсама. – С. 583.

[4] Тамсама. – С. 627.

[5] Обзор Минской губернии за 1902 год. – Минск, 1903. – С. 32.

[6] Леонтьева С. И. Обучение грамоте в старообрядческой среде Ветковского-Стародубского региона // Старообрядчество как историко-культурный феномен. – С. 150–151.

[7] Яноўская В. В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг. – С. 62.

абнародвання дадзенага дакумента да выкладання Закона Божага дапускаліся і асобы, якія не мелі ўказаннага цэнзу[1].

Пасля ўказа аб верацярпімасці ад 17 красавіка 1905 г. стараверы па прыкладзе іншых канфесій пачалі прадпрымаць захады па стварэнні ўласных школ. Свае просьбы яны абгрунтоўвалі неабходнасцю замацавання ў заходнім рэгіёне рускай нацыянальнай школы. Так, на з'ездзе старавераў Паўночна-Заходняга, Прывісленскага, Прыбалтыйскага краёў і розных гарадоў Расійскай імперыі, які адбыўся ў Вільні 25–27 студзеня 1906 г., нагадвалася, што пажадана, каб «преподавание Закона Божего в таких училищах было по учению старообрядческого исповедания и законоучителями были допущены наши наставники»[2]. З гэтай жа мэтай – замацавання пазіцый рускіх нацыянальных інтарэсаў – пачынаюць стварацца стараверскія брацтвы[3]. У 1908 г. стараверская абшчына Вільні пабудавала двухпавярховы драўляны будынак, дзе былі памяшканні, як для прыходскага вучылішча, так і кватэры для двух духоўных настаўнікаў. У 1912 г. было канчаткова вырашана пытанне пра адкрыццё народнай школы пры абшчыне. Школа была пабудавана па тыпу народных царкоўных прыходскіх вучылішчаў, кіраўніком якой і галоўным педагогам стаў запрошаны з Двінска стараверскі настаўнік Еўдакім Міхайлоўскі[4].

Ідэя аб стварэнні спецыяльнай навучальнай установы для падрыхтоўкі настаўнікаў-стараверaў актыўна абмяркоўвалася ў стараверскім асяроддзі ў 1908–1911 гг. 14 кастрычніка 1911 г. Савет Міністраў дазволіў стараверам адчыніць у Маскве багаслоўска-настаўніцкі інстытут. 10 верасня 1912 г. у доме Рагожскай абшчыны адбылося адкрыццё інстытута, мэтай якога была падрыхтоўка «юношей к служению в звании священно-церковнослужителей и учителей старообрядческих начальных училищ»[5].

Адукацыя яўрэйскага насельніцтва. У агульнапрызнанай яўрэямі іерархіі культурных каштоўнасцей першае месца належала рэлігійнай вучонасці і адукаванасці. Вучоны яўрэй карыстаўся ўсеагульнай павагай адзінаверцаў і мог прэтэндаваць на самыя ганаровыя пасады ў абшчыне. У кожнай сям'і бацькі марылі аб тым, што іх сыны стануць вучонымі людзьмі і папоўняць шэрагі яўрэйскай арыстакратыі.

Знаёмства з Торай пачыналася для кожнага яўрэя з ранняга дзяцінства ў бацькоўскай хаце і працягвалася ў хедарах, навучанне ў якіх было абавязковым для ўсіх яўрэйскіх хлопчыкаў. Яны вывучалі Тору і Талмуд з камента-

---

[1] Гарбацкі А. А. Стараабрадніцтва на Беларусі ў канцы XVII – пачатку XX стст. – С. 170.

[2] Труды съезда старообрядцев всего Северо-Западного, Привисленского и Прибалтийского краев и других городов Российской империи, состоявшегося в г. Вильно 25–27 января 1906 г. – Вильно, 1906. – С. 152.

[3] Добжинская Т. В. Общественно-политическая жизнь старообрядцев на Витебщине после принятия указа 17 апреля 1905 года «Об укреплении начал веротерпимости» // Старообрядчество как историко-культурный феномен. – С. 70.

[4] Киселев П. И. Столетие Виленской старообрядческой общины. 1830–1930 гг. – Вильна, 1930. – С. 20–21.

[5] Старообрядчество в России (XVIII–XX века). – М., 1999. – С. 224.

рыямі, знаёміліся са зводам рэлігійных яўрэйскіх законаў. У хедар хлопчыкі пачыналі хадзіць з 5–6 гадоў. Спачатку знаёміліся з літарамі іўрыцкага алфавіта. Галоўным настаўнікам у прыватным хедары быў меламед, які расказваў на ідыш сэнс прачытанай главы Торы, якая была напісана на іўрыце. Узровень ведаў, атрыманых у хедары, не заўсёды быў высокі, усё залежала ад ступені падрыхтаванасці меламеда. Для многіх яўрэйскіх дзяцей гэта была адзіная адукацыя на ўсё жыццё[1]. Як паведамлялі гродзенскаму губернатару ў 1839 г. мясцовыя чыноўнікі: «известно, что каждый даже беднейший еврейский мальчик учится чтению и письму на еврейском языке и первоначальным правилам арифметики»[2].

Некаторыя яўрэйскія настаўнікі ўтрымлівалі прыватныя пачатковыя хедары. Так, па ўсёй Гродзенскай губерні на 1840 г. было 296 яўрэйскіх настаўнікаў[3]. За першае паўгоддзе 1858 г. у Гродне пасведчанні на права адкрыцця хедара атрымалі 38 настаўнікаў, якія вучылі ад 2 да 14 вучняў.

У 1859 г. быў прыняты ўказ, які вызначаў статут меламедаў: меламедам мог быць толькі той яўрэй, які закончыў рабінскае вучылішча або меў агульную, сярэднюю, ці вышэйшую адукацыю. Дзейнасць меламедаў была ліцэнзавана спецыяльным пасведчаннем, якое выдавалася кожнаму з меламедаў на год. У 1875 г. гэты тэрмін быў падоўжаны да двух гадоў. У 1893 г. урад дазволіў меламедам дзейнічаць без абмежаванняў па пасведчаннях, якія пачалі выдавацца, без усялякіх экзаменаў па свецкіх прадметах тэрмінам на адзін год. Пасведчанні каштавалі 3 руб. і дапаўняліся даведкай з паліцыі аб палітычнай добранадзейнасці. Меламед мог вучыць дзяцей выключна закону веры і яўрэйскай грамаце (чытанне і пісьмо)[4].

Хедары падзяляліся на прыватныя (платныя) і грамадскія (бясплатныя). Апошнія звaліся талмуд-торамі. Увогуле ў хедарах (талмуд-торах) навучанне праходзіла на трох узроўнях: 1) першапачатковы («дардике»), дзе дзяцей навучалі азбуцы і чытанню; 2) хлопчыкаў навучалі «Пятикнижию» з каментарыем Рашы і давалі першапачатковыя звесткі па Талмудзе; 3) вывучэнне Талмуда і яго каментарыяў. Дзеці знаходзіліся ў талмуд-торах з раніцы да 7–8 гадзін вечара. Талмуд-торы трымаліся за кошт яўрэйскага грамадства, на іх ішоў свечачны збор. У многіх месцах рысы аселасці яны знаходзіліся ў лачугах, домiках на могілках, або ў невялікіх пакоях пры малітоўным доме. Выкладчыкамі ў іх былі, як і ў прыватных хедарах, меламеды, якія часцей самі былі дрэнна адукаванымі[5].

---

[1] Герасимова И. Национальное начальное образование у татар и евреев Беларуси во второй половине XIX века // Ісламская культура татараў-мусульман Беларусі, Літвы і Польшчы і яе ўзаемадзеянне з беларускай і іншымі культурамі. – Ч. 2. – С. 78–79.

[2] Цыт. па: Соболевская О., Гончаров В. Евреи Гродненщины. Жизнь до катастрофы. – С. 237.

[3] Соболевская О., Гончаров В. Евреи Гродненщины. Жизнь до катастрофы. – С. 237–238.

[4] Баранава А. Да пытання аб гісторыі адукацыі яўрэяў у Беларусі ў XIX–XX стст. // Беларусіка. – Мінск, 1995. – С. 77.

[5] Тихонов А. К. Католики, мусульмане и иудеи Российской империи в последней четверти XVIII – начале XX в. – С. 207–208.

Да 40-х гадоў XIX ст. хедары (талмуд-торы) былі адзінай школай для яўрэйскага насельніцтва, бо іўдзеі, асцерагаючыся спакушэнняў у хрысціянскую веру і не лічачы магчымым адступаць ад святкавання суботы і іншых сваіх абрадаў, не аддавалі дзяцей у агульныя навучальныя ўстановы. Міністэрствам народнай асветы было вырашана ператвараць талмуд-торы шляхам змены праграмы і спосабаў выкладання, змены навучальных кніг у рускія пачатковыя школы. Біблія павінна была вывучацца па выданнях гэтага міністэрства з перакладам на нямецкую мову, Талмуд – «по извлечениям». Школьныя парадкі ў талмуд-торах павінны былі быць блізкімі да парадкаў рускай школы. Была выпрацавана цэлая сістэма мер для замены адданых Талмуду меламедаў яўрэямі-асветнікамі, якія былі выхаваны ў духу рэлігійнай рэформы, што ўзнікла ў нямецкіх іўдзеяў[1].

Па палажэнні ад 23 ліпеня 1844 г. «О частных учебных заведениях и домашних учителях в Российской империи» талмуд-торамі лічыліся яўрэйскія школы, якія ўтрымліваліся на сродкі яўрэйскага грамадства, або за кошт ахвяраванняў прыватных асоб, дзе бедныя дзеці і сіроты навучаліся яўрэйскаму закону. У гаспадарчых адносінах кіраўніцтва талмуд-торамі было ўскладзена на выбраных грамадствам старшын. Адзін з выкладчыкаў прызначаўся старшым для нагляду за вучылішчам і настаўнікамі і зацвярджаўся ў гэтым званні вучэбным кіраўніцтвам. Да выкладання дапускаліся толькі асобы, якія мелі цэнз не ніжэй прыватнага іўдзейскага настаўніка. Толькі ў выключных выпадках вывучэнне закона веры даручалася меламедам, якія не мелі гэтага цэнзу, але валодалі рускай мовай[2]. Напрыклад, Мінская талмуд-тора (магчыма заснавана ў 1809 г.) спачатку існавала на аснове «Агульнага палажэння аб талмуд-торах», а з сакавіка 1900 г. атрымала асабістае «Положение о Минской талмуд-торе». Закон веры і яўрэйскія прадметы вывучалі ўсе выхаванцы, падзеленыя на 15 груп з асобным настаўнікам і пакоем для кожнай групы. У групе было ад 28 да 50 чалавек. Адпаведна ўзросту і падрыхтоўцы выхаванцаў было створана 11 малодшых груп агульнай колькасцю 466 вучняў і 4 старэйшыя групы колькасцю 139 вучняў[3].

Абследаванне большасці талмуд-тораў у канцы XIX ст. паказала, што ў іх выкладалі толькі чытанне малітваў і пісьмо, ці толькі чытанне без пісьма. У 26 % устаноў да гэтага далучалі чытанне «Пятикнижия» і Прарокаў, у 7 % – вывучэнне Талмуда. Мовай выкладання быў ідыш (або як яго ў той час называлі «жаргон»). Працягласць навучання ў талмуд-торы была 7–10 гадоў. Сярэдняя плата меламеду ў буйных цэнтрах была не больш за 25 руб. у год за вучня, у іншых – не менеў 18 руб.[4]

---

[1] Тихонов А. К. Католики, мусульмане и иудеи Российской империи в последней четверти XVIII – начале XX в. – С. 205–206.

[2] Тамсама. – С. 207–208.

[3] Баранава А. Да пытання аб гісторыі адукацыі яўрэяў у Беларусі ў XIX–XX стст. // Беларусіка. – С. 78.

[4] Тихонов А. К. Католики, мусульмане и иудеи Российской империи в последней четверти XVIII – начале XX в. – С. 261–263.

У 80-я гады XIX ст. сярод яўрэйскіх навучальных устаноў рознага ўзроўню пачалі распаўсюджвацца талмуд-торы новага тыпу. Значная частка іх засноўвалася па ініцыятыве грамадства для распаўсюджвання асветы паміж яўрэямі ў Расійскай імперыі. Яны складалі, разам з іншымі грамадскімі школамі, 21,6 % усіх арганізаваных яўрэйскіх вучылішчаў. У гэтых навучальных установах выкладаліся, акрамя рэлігійных прадметаў, руская мова і арыфметыка, а ў некаторых – гісторыя, геаграфія, натуральная гісторыя, маляванне, чыстапісанне, спевы, гімнастыка і рукадзелле. Фактычна яны паўтаралі праграму рускіх элементарных школ. З рэлігійных прадметаў амаль ва ўсіх школах выкладаліся Біблія, малітвы, старажытнаяўрэйская мова і гісторыя[1].

Амаль усе выкладчыкі мелі званне пачатковага настаўніка ці хатняй настаўніцы. На аднаго настаўніка даводзілася каля 30 вучняў. Большасць з іх у мужчынскіх талмуд-торах – ва ўзросце ад 6 да 12 гадоў. Вялікая частка вучылішчаў мела чатыры класа. У значным ліку ў талмуд-торах новага тыпу навучаліся нямала вучняў за плату, якая дасягала ў некаторых школах 40–50 руб., гэта паказвала, што са школы для бедных і сірот яна станавілася школай для ўсяго яўрэйскага насельніцтва.

У пачатку XX ст. адбываліся новыя змены ў сістэме адукацыі. Многія меламеды пачалі выкарыстоўваць падручнікі па граматыцы іўрыта, уводзіць у навучанне такія прадметы, як яўрэйскую гісторыю, некаторыя ўводзілі фізічнае выхаванне. Паслядоўнікі сіянізму стваралі ў гарадах і мястэчках, у тым ліку ў Беларусі і Літве, хедары новага тыпу. Новы, так званы «образцовый хедер» (хедар мутакан) працаваў па вучэбным плане, меў вызначаны распарадак дня. Мовай навучання быў іўрыт, чым адрозніваўся ад звычайнага хедара, дзе навучанне было на ідыш. Школьны будынак быў добра абстаўлены зручнай школьнай мэбляй[2].

У XIX ст. колькасць хедараў і талмуд-тораў была даволі значнай. Напрыклад, у 1844 г. у Магілёўскай губерні было 522 школы для навучання яўрэйскіх дзяцей[3]. У 1894 г. у Мінскай губерні выхаванцы хедара складалі 66,3 %, у Гродзенскай 64 % ад усёй колькасці дзяцей школьнага ўзросту[4]. У 1905 г. у Віленскай губерні было: 3 Талмуд-Торы (навучаліся 352 чалавекі), 472 хедары (8629 чалавек), 1 суботняя школа для рамеснікаў (400 чалавек), рамеснае вучылішча пры Віленскай Талмуд-Торы (117 чалавек), вячэрняя жаночая школа (245 чалавек), караімскае вучылішча (21 чалавек)[5].

---

[1] Тихонов А. К. Католики, мусульмане и иудеи Российской империи в последней четверти XVIII – начале XX в. – С. 262.

[2] Кузняева С. Еврейские общины Беларуси в конце XVIII – начале XX века. – С. 29–30.

[3] НГАБ. – Ф. 2001. – Воп. 1. – Спр. 257. – Арк. 92.

[4] Баранава А. Да пытання аб гісторыі адукацыі яўрэяў у Беларусі ў XIX–XX стст. // Беларусіка. – С. 77.

[5] Виленская губерния. Полный список населенных мест со статистическими данными о каждом поселении, составленный по официальным сведениям И. И. Гошкевичем. – Вильна, 1905. – С. 13.

Таленавітыя дзеці маглі вучыцца па індывідуальнай праграме. Найбольш здатныя да навук юнакі пасля заканчэння навучання ў хедарах працягвалі ўдасканальваць веды ў іешывах (або ешыботах) – вышэйшых рэлігійных вучэбных установах, адкуль ужо выходзілі знаўцамі талмудычнай вучонасці, каб пасвяціць сваё далейшае жыццё паглыбленаму вывучэнню Закона. Іешывы Беларусі і Літвы былі перапоўнены і пастаўлялі рабінаў і ў Заходнюю Еўропу. Іешывы ўзнікалі звычайна ў маленькіх мястэчках. Прыцягальнай сілай да навучання ў іх служыла імя якога-небудзь выбітнага талмудыста, які браў на сябе кіраўніцтва вучнямі і апеку. Праз пасрэдніцтва сваіх упаўнаважаных, талмудысты звярталіся да ўсіх абшчын Расійскай імперыі, а часам і да замежных, з просьбай аб матэрыяльнай падтрымцы іх іешыў.

Выдадзеныя ўрадам у 1844 г. «временные правила» вызначалі іешыву, як «высшие учебные заведения для молодых людей, которые желают приобрести подробнейшие сведения в Талмуде и источниках еврейских религиозных законов или приготовиться к раввинскому званию»[1]. Адказным за іешыву ўлады лічылі яго кіраўніка – «ученого раввина, с названием рошиешива», на яго былі ўскладзены гаспадарчыя клопаты, ён жа павінен быў назіраць і за вучнямі[2]. Узрост вучняў у іешывах складаў ад 15 да 25 гадоў, а колькасць навучэнцаў даходзіла да 200–300 чалавек. Урад, нягледзячы на тое, што ешыботы канкурыравалі з казённымі рабінскімі вучылішчамі, не жадаў зачыняць іх з-за іх «благотворительного характера»[3].

У межах рысы аселасці існавалі буйныя іешывы – у Валожыне, Міры, Слуцку, Слоніме, Любавічах, прыгарадзе Коўна – Слабодцы. Гэта былі вядомыя цэнтры іўдзейскай вучонасці. Так, Валожынская іешыва дасягнула свайго росквіту ў другой палове XIX ст., калі на яе чале знаходзіўся рабін Нафталі Цві Іегуда Берлін. Кіраўнік жандармскага ўпраўлення характарызаваў яго наступным чынам: «Не только в пределах России, но и за границей он пользуется полнейшим уважением и почетом, к нему относятся с каким-то благоговением, он имеет громаднейшее влияние не только в религиозном отношении, но и в обыденной семейной жизни»[4]. У Валожынскай іешыве навучаліся 400 чалавек – не толькі з мяжы аселасці, але і з Англіі, Германіі, Аўстрыі, Амерыкі. Глава іешывы чытаў лекцыі тры разы на тыдзень, а ў астатнія дні выкладаў вядомы талмудыст таго часу Хаім Салавейчык. Навучэнцаў вучылі займацца самастойна і поспехі кожнага залежалі ад яго здольнасцей і стараннасці.

---

[1] Тихонов А. К. Католики, мусульмане и иудеи Российской империи в последней четверти XVIII – начале XX в. – С. 206–207.

[2] Цыт. па: Тихонов А. К. Католики, мусульмане и иудеи Российской империи в последней четверти XVIII – начале XX в. – С. 208.

[3] Тихонов А. К. Католики, мусульмане и иудеи Российской империи в последней четверти XVIII – начале XX в. – С. 208.

[4] Цыт. па: Кандель Ф. Книга времен и событий. История российских евреев. – Т. 2, ч. 3. – С. 610–611.

Былі вядомы і іншыя іешывы. Напрыклад, у іешыве м. Эйшышкі вучыліся больш за 100 чалавек. Жыхары мястэчка прыносілі вучням ежу, забяспечвалі іх неабходнымі кнігамі, клапаціліся пра асвятленне і ацяпленне будынка, плацілі жалаванне кіраўніку іешывы. У Вільні дзейнічала іешыва ў сінагозе мяснікоў, дзе на іх сродкі вучыліся 80 чалавек, а таксама была вядома іешыва «Рамайлес», якая была заснава рамеснікамі.

У канцы XIX ст. побыт навучэнцаў іешывы палепшыўся, сістэма «поденных обедов» была заменена грашовай падтрымкай або агульнымі іешыўскімі кухнямі (напрыклад, у Любавічах). Навучэнцы звычайна спалі ў інтэрнатах або ў будынку іешывы[1]. Юнакам з багатых сем'яў не патрэбна была фінансавая падтрымка, а астатнія атрымлівалі невялікую дапамогу[2]. Для гэтых навучальных устаноў нярэдка будавалі асобныя будынкі, як, напрыклад, для Валожынскай і Мірскай.

У другой палове XIX ст. у некаторых іешывах пачалі вывучаць свецкія прадметы. Так, у 1858 г. утрымальнікам Гродзенскай іешывы быў Іцка Эберул. У той час яе наведвалі 80, а ў 1870 г. – 59 вучняў. Аб ёй пісалі, што «хотя все еврейские ешиботы имеют целью приобретение религиозных знаний, но в последнее время гродненский ешибот и талмуд-тора, в которых учится 243 еврея, начали изучать русский язык, арифметику на русском языке, вводят в классное употребление русский разговорный язык. Из русских книг объясняются природоведение, история и география»[3].

У канцы XIX – пачатку XX ст. існавала і хасідская іешыва, адзяленні якой дзейнічалі ў Любавічах, Гарадзішчы Магілёўскай і Шчэдрыне Мінскай губерняў. А ў Навагрудку дзейнічала іешыва, дзе навучаліся паслядоўнікі мусарніцкага (мусар – мараль) руху. Гэтая іешыва, створаная рабінам Ісраэлем Іоцалем Гурвічам, была адной з самых вядомых і апошняй па часе існавання мусарніцкай школай на тэрыторыі Усходняй Еўропы.

У 1905 г. прадстаўнікамі сіянізму была заснавана ўзорная іешыва ў Лідзе, якая хутка набыла папулярнасць у моладзі. У 1908 г. у ёй навучаліся больш за 300 юнакоў, якія імкнуліся не толькі вывучаць рабінскія навукі, але і атрымаць свецкія веды, неабходныя ў штодзённым жыцці[4].

Рабін кіраваў рэлігійнай, адукацыйнай і дабрачыннай дзейнасцю яўрэйскай абшчыны, аднак дзяржава імкнулася паставіць рабінаў пад пастаянны кантроль. Яны абавязаны былі мець пасведчанні аб заканчэнні рабінскіх вучылішчаў, настаўніцкіх інстытутаў ці якіх-небудзь навучальных устаноў дзяржаўнага тыпу. Указам ад 13 лістапада 1844 г. было вырашана заснаваць 2 рабінскія вучылішчы ў Вільні і Жытоміры. Пасля іх адкрыцця было аб'яўлена, што праз 20 гадоў пасля ўказа ніхто не можа быць выбраны рабінам (або

[1] Тихонов А. К. Католики, мусульмане и иудеи Российской империи в последней четверти XVIII – начале XX в. – С. 207–208.

[2] Кандель Ф. Книга времен и событий. История российских евреев. – Т. 2, ч. 3. – С. 611.

[3] Цыт. па: Соболевская О., Гончаров В. Евреи Гродненщины. Жизнь до катастрофы. – С. 242.

[4] Кузняева С. Еврейские общины Беларуси в конце XVIII – начале XX века. – С. 31.

настаўнікам у рэлігійных школах), пакуль не пройдзе навучанне ў адным з гэтых вучылішчаў. Да 1855 г. Віленскае рабінскае вучылішча зрабіла 3 выпускі настаўнікаў (17 чалавек) і 1 выпуск рабінаў (2 чалавекі). У Жытомірскім быў зроблены ўсяго 1 выпуск настаўнікаў (5 чалавек) і толькі адчынены рабінскі клас. Колькасць навучэнцаў паступова павялічвалася і да 1860 г. у Віленскім вучылішчы навучаліся ўжо 276 чалавек[1]. Казённыя рабіны звычайна не карысталіся аўтарытэтам сярод сваіх вернікаў, бо яўрэйскае грамадства лічыла, што дзяржаўныя навучальныя ўстановы псуюць юнацтва зусім не патрэбнымі навукамі накшталт прыродазнаўчых і не даюць патрэбных рабіну ведаў. Таму з 1862 г. казённым рабінам пачалі аказваць дапамогу ў размеры ад 75 да 100 руб. і яны атрымалі права паступаць ва ўніверсітэты, пры ўмове здачы праверачных экзаменаў па лацінскай і французскай мовах[2]. У выніку ў канцы XIX ст. ужо налічвалася невялікая колькасць маладых рабінаў, якія былі прыхільнікамі перадавой адукацыі і навукі і бачылі сваю ролю ў тым, каб адкрыць дарогу для моладзі з патрыярхальных сем'яў[3].

Мусульманская адукацыя. Паводле ісламу, кожны мусульманін павінен быў умець чытаць святыя кнігі Каран і Хамаіл. Калі бацькі не аддавалі сваіх дзяцей вучыцца, то гэта лічылася вялікім грахом. Дзяцей вучылі чытаць арабскія тэксты і пісаць арабскім пісьмом у школах пры мячэцях. Вучыў іх або мула, або яго памочнік мязім, або годжы (настаўнік). Згодна з «Положением о Таврическом магометанском духовенстве и правах онаго» медрэсе і іншыя вучылішчы па распараджэнні Таўрычаскага магаметанскага духоўнага праўлення ствараліся ў кожным населеным пункце[4]. У пачатковых школах (існавалі мужчынскія, жаночыя і змешаныя) – мектэбе (або мектэб) – можна было пачынаць навучанне з 4-гадовага ўзросту і працягвалася яно 3 і больш гадоў. Хлопчыкі маглі працягваць адукацыю далей у медрэсе. Яны павіны былі быць не маладзей за 12 гадоў, іх прымалі без уступных экзаменаў і навучанне было бясплатным. Навучэнцы – «сохты» (або «софты») павінны былі наведваць усе заняткі, без дазволу настаўніка не маглі выходзіць за межы медрэсе. У пачатку XX ст. у «Программе и общих правилах для крымских медресе» былі ўстаноўлены абавязковыя для выкладання прадметы: дагматы рэлігіі, мараль, этыка, тлумачэнне Карана, мусульманская філасофія, «изречения» Прарока Мухамеда, марфалогія, сінтаксіс, граматыка[5]. Асноўнымі выкладчыкамі ў медрэсе, як і ў мектэбах, былі хальфы. На чале медрэсе стаяў мударыс, ён, як правіла, меў добрую багаслоўскую адукацыю, якую маглі атрымаць і ва ўсходніх краінах[6].

---

[1] РДГА. – Ф. 1269. – Воп. 1. – Спр. 50. – Арк. 2–3.

[2] Тихонов А. К. Католики, мусульмане и иудеи Российской империи в последней четверти XVIII – начале XX в. – С. 209.

[3] Соболевская О., Гончаров В. Евреи Гродненщины. Жизнь до катастрофы. – С. 83–85, 231.

[4] Тихонов А. К. Католики, мусульмане и иудеи Российской империи в последней четверти XVIII – начале XX в. – С. 100, 102.

[5] Рославцева Л. И. Крымские татары. – М., 2008. – С. 280–283.

[6] Татары. – М., 2001. – С. 405.

У татарскага насельніцтва беларуска-літоўскіх губерняў у мусульманскую школу дзеці ішлі з 6–8-гадовага ўзросту. У невяліках паселішчах, дзе жыло мала татар і не набіралася неабходнай колькасці (5–10) дзяцей для школы, наймалі настаўніка-мусульманіна, які не меў агульнай адукацыі, але добра ведаў Каран і мог яго чытаць[1]. Хадзіць у мячэць дазвалялася толькі пасля заканчэння курса навучання ў годжыя. Вучылі ў асноўным мужчыны, але былі і жанчыны (гаджыні). Напрыклад, у Ляхавічах перад Першай сусветнай вайной спасцігаць Каран дзецям дапамагала «баба Гасцілаўка», удава мулы І. Якубоўскага.

Карысталіся для навучання дзяцей і набажэнства як друкаванымі, так і напісанымі ад рукі малітоўнікамі. Засвойваць Каран дапамагаў тэджвід – падручнік, дзе змяшчаліся ўказанні, як чытаць свяшчэнную кнігу. Тэкст яго быў напісаны на старажытнай турэцкай мове з тлумачэннямі на беларускай альбо польскай мове. Кнігай штодзённага ўжытку быў Хамаіл – збор малітваў на арабскай і старатурэцкай мове з тлумачэннямі рэлігійных абрадаў на беларускай альбо польскай мовах. У рукапісных зборніках (кітабах) былі падрабязна апісаны абрады, рытуалы, а таксама асноўныя абавязкі мусульманіна. У іх пераважную большасць складалі тэксты польскія і беларускія, але былі і турэцкія, арабскія. Пасля заканчэнне вучобы ў пачатковай школе для дзяцей арганізоўвалася свята – Лахі (lahi), у якім таксама прымалі ўдзел ходжый, бацькі, госці. Дзіця, у гонар якога было свята, дэманстравала свае веды, чытаючы адну з вялікіх сур[2].

Даных аб колькасці мусульманскіх школ (або вучылішчаў) няма, толькі ў 1839, 1840 і 1842 гг. у статыстыцы Гродзенскай губерні па Навагрудскім павеце адзначалася адзінае мусульманскае вучылішча[3]. 22 верасня 1903 г. Віленскі, Ковенскі і Гродзенскі генерал-губернатар паведамляў у Міністэрства ўнутраных спраў аб тым, што выяўлена ў Відзах тайнае навучанне дзяцей-мусульман Закону Божаму і малітвам па Каране[4]. Ён звярнуўся ў Віленскую навучальную акругу, каб высветліць, які існуе парадак адносна выдачы дазволу на права вучыць дзяцей-мусульман. У адказе было адзначана, што згодна з дзеючым заканадаўствам асобам мусульманскага веравызнання не выдаваліся пасведчанні на права навучання дзяцей закону іх веры[5]. У асноўным на працягу вызначанага часу дзеці мусульман атрымлівалі свецкую адукацыю (у залежнасці ад саслоўяў) у агульнаадукацыйных установах (народныя вучылішчы, павятовыя вучылішчы, гімназіі і інш.).

Такім чынам, роля хрысціянскіх і нехрысціянскіх канфесій у развіцці/захаванні традыцый народаў Беларусі ў канцы XVIII – пачатку XX ст. значна

---

[1] Канапацкі І. Б. Да пытання аб мусульманскай адукацыі на Беларусі // Нацыянальная адукацыя, гісторыя, сучаснасць, перспектывы. – Брэст, 1995. – С. 39.

[2] Piśmiennictwo i muhirz tatarów polsko-litewskich. – Warszawa, 2000. – T. 3. – S. 22.

[3] НГАБГ. – Ф. 1. – Воп. 20. – Спр. 433. – Арк. 23; Спр. 462. – Арк. 24; Спр. 932. – Арк. 24.

[4] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 8. – Спр. 86. – Арк. 134.

[5] Тамсама.

змянілася ў адпаведнасці са зменай дзяржаўнай палітыкі. Найбольш кардынальныя перамены адбыліся ў адукацыйнай сферы дзейнасці рымска-каталіцкай царквы: ад пераважаючай ролі ў сістэме адукацыі хрысціянскага насельніцтва беларуска-літоўскіх губерняў у канцы XVIII – першай трэці XIX ст. да поўнай страты сваіх пазіцый у канцы XIX – пачатку XX ст. на карысць пануючай праваслаўнай царквы. Даволі доўгі час пасля далучэння тэрыторыі беларуска-літоўскіх да Расійскай імперыі ўніяцкая царква і базыльянскі ордэн захоўвалі традыцыйную сістэму адукацыі. Моцны ўплыў на яе аказвала каталіцкая адукацыя, якая таксама дапамагала рыхтаваць уніяцкая духавенства і прымала ў свае навучальныя ўстановы ўніяцкае насельніцтва. Змены, якія былі накіраваны расійскім урадам на збліжэнне ўніяцкай царквы да праваслаўнай праз адукацыю, пачаліся толькі ў канцы 20-х гадоў XIX ст. і не атрымалі поўнага развіцця з-за скасавання уніі ў 1839 г.

Традыцыйна дзейнасць навучальных устаноў пратэстанцкай царквы была абгрунтавана неабходнасцю рэлігійнага выхавання дзяцей згодна з веравучэннем канкрэтнага кірунку ў пратэстантызме, а таксама падрыхтоўкай дзяцей да абраду канфірмацыі і навучанню грамаце на той мове, на якой вялося набажэнства. На беларускіх землях у даследуемы перыяд атрыманне адукацыі ў лютэранскіх і рэфармацкіх школах з'яўлялася таксама важным фактарам захавання этнічнай самабытнасці прадстаўнікоў гэтай канфесіі. У перыяд з канца XVIII да сярэдзіны 60-х гадоў XIX ст. пазіцыі пратэстанцкай царквы ў галіне адукацыі заставаліся дастаткова стабільнымі. Большая частка школ пры храмах і малітоўных дамах узнікала і дзейнічала без папярэдняга ўзгаднення з вучэбным ведамствам, выключна па ініцыятыве мясцовых царкоўных улад. Правы пратэстанцкай царквы ў сферы пачатковай і рэлігійнай адукацыі сваіх вернікаў пацверджваў Статут 1832 г.

Пасля паўстання 1863–1864 гг. палітычны характар набыло і пытанне аб евангелісцка-рэфармацкіх і евангелісцка-лютэранскіх навучальных установах: удзел у паўстанні навучэнцаў і выкладчыкаў Слуцкай евангелісцка-рэфармацкай гімназіі прывёў да рэвізіі ўсіх пратэстанцкіх школ з наступным аб'яднаннем іх з народнымі вучылішчамі. Узнаўленне дзейнасці пратэстанцкіх школ адносіцца толькі да канца XIX – пачатку XX ст. У пачатку XX ст. адбываюцца некаторыя змены палітыкі расійскага ўрада адносна стараверaў і адпаведна іх адукацыі: пачынае складвацца некаторая сістэма навучальнай падрыхтоўкі спецыяльна для стараверскага насельніцтва розных кірункаў.

Навучальныя ўстановы праваслаўнага ведамства ў канцы XVIII – пачатку XX ст. неаднаразова падвяргаліся пераўтварэнням. Калі да сярэдзіны 60-х гадоў XIX ст. духоўныя навучальныя ўстановы і жаночыя вучылішчы Св. Сінода прызначаліся для задавальнення патрэб царквы, то ў канцы XIX – пачатку XX ст. яны ператварыліся ў навучальныя ўстановы, якія мелі двайное прызначэнне. У выніку ўдасканалення навучальнага працэсу сельскія царкоўнапрыходскія школы напярэдадні Першай сусветнай вайны былі ўключаны ў сетку школ усеагульнага пачатковага навучання.

4.2. Традыцыі дабрачыннасці

Дабрачынная дзейнасць праваслаўнай царквы і яе асноўныя кірункі. Дабрачынная дзейнасць праваслаўнай царквы мае глыбокія гістарычныя традыцыі, што грунтуюцца на агульнахрысціянскім прынцыпе любові да бліжняга. Яна мела розныя праявы і відавую дыферэнцыяцыю ў залежнасці ад гістарычнага перыяду. Так, у XVI–XVII стст. адной з яе форм з'яўлялася дзейнасць па ўтрыманні шпіталяў, прытулкаў, багадзельняў пры цэрквах і манастырах, дамоў для прыняцця падарожных, якой часцей за ўсё займаліся члены праваслаўных брацтваў. Да асноўных форм брацкай дабрачыннай дзейнасці можна аднесці таксама матэрыяльную дапамогу, арганізацыю харчавання для бедных і г. д. У XVII–XVIII стст. шпіталі ўтрымлівалі: Полацкае брацтва пры Богаяўленскай царкве, Магілёўскае Спаса-Богаяўленскае брацтва, Мінскія Уваскрэсенскае і Петрапаўлаўскае брацтвы[1]. Была распаўсюджана і «ўнутраная» дабрачыннасць: матэрыяльная дапамога старым і хворым братчыкам, іх удовам і сіротам[2].

У XVI–XVII стст. адбыліся змены ў канфесійнай сітуацыі на беларускіх землях (стварэнне ўніяцкай царквы, пераход ва ўніяцтва значнай часткі праваслаўнага насельніцтва, храмаў і манастыроў), якія зменшылі магчымасці праваслаўных інстытутаў рэалізаваць дабрачынныя ініцыятывы. Да гэтага далучыўся і эканамічны фактар: дрэнная матэрыяльная забяспечанасць праваслаўнага духавенства і манастыроў. У выніку па стане на канец XVIII ст. дабрачынныя ініцыятывы праваслаўнай царквы на беларускіх землях мелі толькі адзінкавыя праяўленні.

Змены ў канфесійнай сітуацыі беларуска-літоўскіх зямель адбыліся ў канцы XVIII ст., калі яны былі ўключаны ў склад Расійскай імперыі. Невялікая па колькасці вернікаў праваслаўная царква атрымала статус пануючай. Аднак змена статусу аўтаматычна не паўплывала на ўключэнне ў спіс асноўных вектараў дзейнасці праваслаўных інстытутаў дабрачыннасці. Першачарговымі мерапрыемствамі як для ўрада так і для царкоўных улад бачыліся: арганізацыя структуры і ўзмацненне (паляпшэнне становішча) храмаў і духавенства. Пасля Полацкага сабору 1839 г. і далучэння да праваслаўя ўніяцкіх вернікаў, храмаў і манастыроў колькасныя паказчыкі змяніліся. Аднак у ліку першачарговых мерапрыемстваў і ў дадзеным выпадку былі арганізацыйныя. З сярэдзіны XIX ст. «церковь получила возможность развивать давнюю традицию призрения нуждающихся в монастырских и церковно-приходских богадельнях, странноприимных домах, лечебницах и др. заведениях. <...> Однако в условиях подчинения церкви государству монастырская благотворительность регламентировалась властями. По распоряжению правительства

---

[1] Кульпанович О. А. Благотворительность в медицине Беларуси XVI–XXI вв. – Минск, 2006. – С. 31.

[2] Тамсама.

и Синода создание при обители благотворительных или воспитательных заведений стало обязанностью каждого вновь открываемого монастыря»[1].

Невялікаму заангажаванню праваслаўнай царквы ў дабрачынную дзейнасць садзейнічала і тое, што ў рускай праваслаўнай царкве манаства ў значнай ступені разумелася выключна як служба Богу, асноўнымі формамі якой з'яўляліся малітва, пост, унутрыманастырскія «паслушанні», а ў меншай – дапамога чалавеку і грамадству. Напрыклад, архімандрыт Наўгародскага Юр'ева манастыра Фоцій прадпісваў паступаць з хворымі паломнікамі наступным чынам: даць ім трохі грошай і «с Богом отпущать: пусть идёт и в мирском доме лежит болен, ибо нет способа за всеми смотреть <...> и таковое занятие о больных простых может многих монахов от дела своего и молитвы отдалять и утомить и умучить»[2].

Нават па стане на канец XIX ст. дабрачыннасць не з'яўлялася прыярытэтным кірункам дзейнасці праваслаўнай царквы. Агулам у той час манаская дабрачыннасць фактычна поўнасцю адстутнічала ў 29 епархіях з 66[3]. Падобны падыход быў характэрны і для пачатку XX ст. Непрыняцце знешніх форм актыўнасці манаскага духавенства было характэрна для прыхільнікаў сузіральніцкага кірунку ў манастве. З'езд праваслаўнага духавенства, што адбыўся ў 1909 г., выказаўся супраць існавання і дзейнасці пры манастырах дабрачынных устаноў. Прычынай абвяшчаўся той факт, што суіснаванне дзвюх устаноў непазбежна можа прывесці да парушэння манастырскага статута. Дабрачыннасцю прадпісвалася займацца спецыяльна створаным для гэтага саюзам, брацтвам, абшчынам[4].

Царкоўна-прыходскія папячыцельствы. Асноўнымі арганізацыямі, у сферу дзейнасці якіх уваходзіла дабрачыннасць, у праваслаўнай царкве з'яўляліся царкоўна-прыходскія папячыцельствы. Найбольшую актыўнасць прыходская дабрачыннасць набыла ў паслярэформенны перыяд. У адпаведнасці з «Положением о приходских попечительствах при православных церквах» ад 2 жніўня 1864 г., яны засноўваліся для клопату пра добраўпарадкаванне і дабрабыт прыходскай царквы і кліру ў гаспадарчым стаўленні, а таксама аб устройстве першапачатковага навучання дзяцей і для дабрачынных дзеянняў у межах прыхода[5].

На тэрыторыі беларуска-літоўскіх епархій прыходскія папячыцельствы інтэнсіўна пачалі ствараца з 1867 г. Да сярэдзіны 1870-х гадоў у Мінскай губерні налічвалася ўжо 537, у Віленскай – 62 папячыцельствы[6]. Гэты працэс

[1] Цыт па: Социальное служение русской православной церкви [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http://social-orthodox.info/2_1.htm. – Дата доступу: 21.04.2015.

[2] Цыт. па: Зырянов П. Н. Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. – М., 1999. – С. 136.

[3] Роль русского православного женского монашества в социальном служении [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http://social-orthodox.info/2_1.htm. – Дата доступу: 21.04.2015.

[4] Борун Е. Н. Православные монастыри на территории Беларуси: правовой статус и социально-культурная деятельность (1839–1917 гг.): дис. ... канд. ист. наук. – Минск, 2015. – С. 80.

[5] ДГАЛ. – Ф. 378. – Воп. 72, агульны аддзел 1864 г. – Спр. 1385. – Арк. 9.

[6] Тамсама. – Арк. 46–50, 63–65 адв., 70–74, 78–78 адв.

працягваўся і далей. У другой палове 70-х гадоў XIX ст. ён набыў рух у Полацкай епархіі: у 1877 г. тут было адкрыта 67 папячыцельстваў, у 1878 г. – 21, у 1879 г. – 13[1]. У Магілёўскай епархіі ў 1883 г. было створана 53 папячыцельствы. У выніку па стане на пачатак XX ст., беларуска-літоўскія епархіі займалі першае месца ў Расійскай імперыі па колькасці царкоўна-прыходскіх папячыцельстваў. Так, у 1902 г. у Гродзенскай епархіі іх налічвалася 334, Літоўскай – 157, Мінскай – 538, Магілёўскай – 441, Полацкай – 243. Колькасць прыходскіх папячыцельстваў складала больш за 92 % ад колькасці цэркваў, у той час як у сярэднім па Расійскай імперыі – прыкладна 50 %[2]. Дзейнасць прыходскіх папячыцельстваў была накіравана, пераважна, на будаўніцтва, рамонт і ўпрыгожванне цэркваў. Ажыццяўлялася таксама дапамога царкоўным школам, выдаваліся дапамогі на ўтрыманне кліру і вялася дабрачынная праца.

Утрыманне шпіталяў. Традыцыйна адным з кірункаў дабрачыннасці з'яўлялася дапамога церпячым людзям. Апеку над хворымі, якая праяўлялася ў прыватным доглядзе і стварэнні шпіталяў, бралі на сябе манастыры і брацтвы. Па стане на 1840 г. агулам па Расіі пры праваслаўных манастырах налічвалася 34 шпіталі на 241 месца і 2 багадзельні на 259 месцаў[3]. Акрамя брацкіх прытулкаў для сірот дабрачынная дзейнасць праваслаўнай царквы на тэрыторыі Беларусі была звязана таксама з адкрыццём і ўтрыманнем багадзельняў. У царкоўных установах гэтага профілю ствараліся ўмовы годнага пражывання адзінокіх састарэлых людзей на працягу многіх гадоў, забяспечваўся іх духоўны спакой, пастырскае акармленне і царкоўнае пахаванне. Так, у 1870 г. на тэрыторыі Мінскай праваслаўнай епархіі дзейнічалі 15, у 1872–1873 гг. – 16 такіх дабрачынных устаноў. Большая іх частка была сканцэнтравана ў Мінскім павеце, тры багадзельні размяшчаліся ў Навагрудскім павеце, дзве – у Ігуменскім, па адной – Рэчыцкім, Слуцкім і Мазырскім, г. Пінску. З іх дзве ўтрымліваліся за кошт гарадскіх дум (пры могілкавай царкве ў г. Мінску і пры Свята-Феадораўскім саборы ў г. Пінску). Дабрачынная ўстанова пры Лоеўскай царкве (Рэчыцкі павет) існавала пры манастыры. Астатнія 13 устаноў забяспечвалі прыхаджане цэркваў і прыватныя фізічныя асобы. Агулам на іх утрыманні былі 86 чалавек[4]. У 1875–1880 гг. богаўгодныя ўстановы Мінскай епархіі знаходзіліся на апецы памешчыкаў і вернікаў[5]. У 1881–1886 гг. у Мінскай епархіі налічвалася толькі 10 багадзельняў, якія давалі прытулак ад 1 да 18–19 чалавек[6].

Рубеж XIX–XX стст. адрозніваўся найбольшай колькасцю багадзельняў, якія існавалі на Міншчыне: у 1899 г. іх налічвалася 18[7]. Аднак у пачатку

[1] Извлечение из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего Синода графа Д. Толстого по ведомству Православного исповедания за 1877 г. – СПб., 1878. – С. 138.

[2] Григорьев А. Д. История отечественной социальной работы (X – начало XX в.) – Минск, 2004. – С. 140.

[3] Зырянов П. Н. Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. – С. 137.

[4] НГАБ. – Ф. 136. – Воп. 1. – Спр. 34072. – Арк. 58–58 адв.

[5] РДГА. – Ф. 796. – Воп. 442. – Спр. 637. – Арк. 11.

[6] Обзор Минской губернии за 1881 год. – С. 33.

[7] Обзор Минской губернии за 1899 год. – С. 30.

XX ст. колькасць іх стала паступова змяншацца. Так, у 1901–1907 гг. іх было 10[1], у 1908 г. – 8[2], 1909–1911 гг. – 9[3]. У 1912 г. была зачынена багадзельня пры Капыльскай Узнясенскай царкве Слуцкага павета. У выніку напярэдадні Першай сусветнай вайны ў Мінскай епархіі налічвалася ўсяго 8 падобных устаноў (у Мінскім павеце – пры Івянецкай Свята-Троіцкай царкве, Ракаўскай Спаса-Праабражэнскай, Сіярынскай, Ізяслаўскай Нараджэння-Багародзіцкай; у Ігуменскім павеце – пры Божынскай Свята-Ільінскай; у Навагрудскім павеце – пры Мірскай Свята-Мікалаеўскай царкве; пры Слуцкім Свята-Троіцкім манастыры і пры Пінскім Свята-Феадораўскім саборы)[4].

У Магілёўскай епархіі на працягу 1892–1907 гг. існавала 49 багадзельняў пры цэрквах. У 1910 г. іх стала 29[5]. У той жа час адкрыліся прытулкі пры манастырах, якіх у 1910 г. было 3.

Акрамя прытулкаў для дзяцей і састарэлых асоб ствараліся лячэбніцы для цяжкахворых, людзей з псіхічнымі расстройствамі, інвалідаў, дзе іх даглядалі сёстры і браты міласэрнасці з ліку недухоўных асоб або паслушнікаў манастыроў. Так, у 1910 г. у Магілёўскай епархіі дзейнічала 2 бальніцы на 15 асоб пры 2 манастырах і 2 бальніцы пры 2 цэрквах на 81 чалавека[6].

9 лістапада 1908 г. Магілёўскім архірэйскім домам на агульнаманастырскія сродкі быў адкрыты прытулак для «хронікаў» – асоб, якія пакутавалі ад цяжкіх невылечных хранічных хвароб. Размяшчаўся ён у вялікім драўляным будынку паблізу дарогі, якая вяла ў Пячэрск, недалёка ад архірэйскай дачы. Утрымлівалася гэта дабрачынная ўстанова на сродкі манастыроў Магілёўскай епархіі, некаторыя з якіх дастаўлялі акрамя гэтага прадукты харчавання, прадметы гаспадарчага ўжытку. А Буйніцкі манастыр выдзеліў сясцёр для догляду за хворымі. Перад работай гэтыя сёстры на працягу года рыхтаваліся да працы ў мясцовым таварыстве Чырвонага Крыжа[7].

Дабрачынная дзейнасць у дзіцячым асяродку. Гістарычна асноўнымі інстытутамі, якія займаліся апекай над дзецьмі, што страцілі бацькоў і не мелі магчымасці быць прынятымі ў сем'і, таксама займаліся рэлігійныя арганізацыі. У канцы XVIII – першай палове XIX ст. праваслаўная царква ўключалася ў гэты від дабрачыннай дзейнасці пераважна апасрэдаваным чынам: напрыклад, рэалізуючы дабрачынныя ініцыятывы, фінансаваныя прыватнымі асобамі. Так, на сродкі памешчыка Бельскага павета Смаленскай губерні Д. Вістыцкага ў 1835 г. быў адкрыты дзіцячы дом «призрения» пры Свята-Духавым жаночым манастыры ў в. Буйнічы. Ён быў разлічаны на 40 месцаў. Акрамя асноўнага ахвярадаўцы, на дзіцячы дом ахвяравалі сродкі епархіяльнае папя-

[1] Обзор Минской губернии за 1901 год. – С. 38.
[2] Обзор Минской губернии за 1908 год. – С. 54–55.
[3] Обзор Минской губернии за 1909 год. – С. 57–58.
[4] Обзор Минской губернии за 1913 год.
[5] Могилевские епархиальные ведомости. – 1908. – № 18 (часть неофициальная). – С. 701.
[6] Тамсама. – 1911. – № 17 (часть неофициальная). – С. 586.
[7] Тамсама. – 1908. – № 22 (часть неофициальная). – С. 851–854.

чыцельства (970 руб.) і сам манастыр (штогод выдзяляў па 200 руб.)[1]. Фінансавую дапамогу дому аказваў і Макар'еўскі мужчынскі манастыр[2]. Установа дзейнічала да 1863 г.

Пачатак уключэння праваслаўнай царквы ў службу апекі над дзецьмі-сіротамі адносіцца да другой чвэрці XIX ст., калі пры манастырах пачалі ствацца сіроцкія прытулкі. У выніку, па звестках А. Борун, на пачатак XX ст. такія прытулкі дзейнічалі пры ўсіх манастырах. У Мінскай епархіі яны дзейнічалі пры Слуцкім і Мінскім жаночых, Пінскім мужчынскім і жаночым манастырах. Утрымліваліся ў іх пераважна дзеці праваслаўнага духавенства. Яны забяспечваліся вопраткай, харчаваннем, пісьмовымі і вучэбнымі прыладамі. Усе расходы па ўтрыманні бралі на сябе манастыры. Штогод у адным такім прытулку знаходзілася ад 4 да 8 чалавек ва ўзросце ад 7 да 22 гадоў[3].

Першай жаночай дабрачыннай навучальнай установай было вучылішча для дзяўчат пры Спаса-Ефрасіннеўскім манастыры, створанае ў 1844 г. па ініцыятыве Мікалая I. Першапачаткова ў ім утрымліваліся дзяўчаты-сіроты духоўнага звання. У першыя гады дзейнасці асобнага памяшкання для пражывання выхаванак не выдзялялася: дзяўчаты жылі ў манаскіх келлях разам з манахінямі і выхоўваліся ў адпаведнасці з манастырскім статутам[4]. Толькі з цягам часу для вучылішча быў пабудаваны асобны дом.

Царкоўнае брацтва ў імя святіцеля Мікалая і прападобнай князёўны Еўфрасінні, Магілёўскае Богаяўленскае і Віленскае Свята-Духаўскае аб'яднанні некаторы час мелі на ўтрыманні прытулкі для сірот. Самы першы ў Паўночна-Заходнім краі дзіцячы брацкі прытулак быў адкрыты Віленскім Свята-Духаўскім аб'яднаннем у 1872 г. Прызначаўся ён для выхавання беспрытульных круглых сірот праваслаўнага веравызнання, пераважна са змешаных і новаадлучаных сем'яў. Праіснаваў ён да 1888 г. Па водгуках сучаснікаў, гэта ўстанова па клопаце пра сваіх выхаванцаў пераўзыходзіла ўсе існуючыя ў той час падобныя гарадскія прытулкі.

Магілёўскае брацтва займалася арганізацыяй прытулку-школы для сірот з 1896 па 1900 г., патраціўшы на гэтыя мэты 14 162 руб. 7 кап. Яго адкрыццё і асвячэнне адбылася 1 кастрычніка 1900 г.[5] На ўтрыманне названай установы расходаваліся значныя сумы: штогод яны складалі ад 52 да 86 % усіх расходаў брацтва. Таму прытулак быў зачынены ў 1904 г. У Полацку дзіцячы брацкі прытулак быў урачыста адкрыты 2 лістапада 1903 г.

Дабрачыннасць у сферы адукацыі. У першай палове XIX ст. дабрачыннасць праваслаўнай царквы ў сферы адукацыі практычна адсутнічала. Пасля

---

[1] Кульпанович О. А. Благотворительность в медицине Беларуси XVI–XXI вв. – С. 44.

[2] Борун Е. Н. Православные монастыри на территории Беларуси: правовой статус и социально-культурная деятельность (1839–1917 гг.). – С. 87.

[3] Тамсама. – С. 82.

[4] Тамсама. – С. 88.

[5] Могилевские епархиальные ведомости. – 1900. – № 28–29 (часть неофициальная). – С. 360–362.

касацыі большасці каталіцкіх манастыроў, што адбылося пасля падаўлення паўстання 1830–1831 гг., і навучальных устаноў, якія існавалі пры іх, востра паўстала пытанне недахопу адукацыйных цэнтраў. Гэтае пытанне яшчэ больш актуалізавалася пасля далучэння да праваслаўя ўніяцкай царквы. Узмацнілася патрэба ў адпаведным чынам падрыхтаваным ніжэйшым кліры. Для яго адукацыі ў канцы 30–40-х гадоў XIX ст. пры Беразвецкім, Вярбілаўскім, Аршанскім і Полацкім манастырах былі створаны дзячкоўскія вучылішчы, якія павінны былі ўтрымлівацца на сродкі манастыроў[1].

Адной з задач праваслаўных брацтваў, адраджэнне якіх у беларуска-літоўскіх губернях пачалося ў сярэдзіне 1860-х гадоў[2], было ажыццяўленне хрысціянскай дабрачыннасці, у тым ліку і ў сферы адукацыі. Так, з сярэдзіны 1880-х гадоў на тэрыторыі Беларусі сталі ствараццa брацтвы пры навучальных установах Св. Сінода з мэтай аказання дапамогі вучням, якія жылі ў нястачы. 26 верасня 1886 г. было адкрыта Кірыла-Мяфодзіеўскае брацтва пры царкве Мінскай духоўнай семінарыі. Пазней пачалі дзейнічаць брацтвы пры Пінскім мужчынскім духоўным вучылішчы (1904 г.) і Спаса-Ефрасіннеўскім жаночым вучылішчы (1910 г.). Прычым Спаса-Ефрасіннеўскае вучылішчнае брацтва мела на мэце маральную падтрымку і матэрыяльную дапамогу ўсім, хто закончыў вучылішча без адрознення іх становішча і роду заняткаў[3].

З 1896 да 1909 г. Мінскае Свята-Мікалаеўскае брацтва стала ажыццяўляць сваю школьна-асветніцкую дзейнасць не непасрэдна, а праз заснаваны пры ім епархіяльны вучылішчны савет з павятовымі аддзяленнямі. Само Мінскае епархіяльнае брацтва стала аказваць фінансавую дапамогу мясцоваму епархіяльнаму вучылішчнаму савету ў тых выпадках, калі апошні не меў законных падстаў выкарыстаць сумы губернскага земскага збору, якія знаходзіліся ў яго распараджэнні або сродкі, што выдзяляліся вучылішчным саветам пры Св. Сінодзе і мелі спецыяльнае прызначэнне. У іншых беларуска-літоўскіх епархіях епархіяльныя брацкія аб'яднанні не пераставалі аказваць матэрыяльную дапамогу школам, выдзяляючы сродкі на іх рамонт, пабудову і ўтрыманне. Пры гэтым аказвалася дапамога ў першую чаргу тым навучальным установам, якія мелі місіянерскі характар і знаходзіліся сярод пераважна іншавернага насельніцтва. Тым не менш пасля перадачы кіравання царкоўнымі школамі епархіяльным вучылішчным саветам, брацтвы не прымалі актыўнага ўдзелу ў развіцці і добраўпарадкаванні пачатковых навучальных устаноў Св. Сінода.

З паляпшэннем матэрыяльнага становішча праваслаўных манастыроў яны таксама ўключаліся ў дабрачынную дзейнасць шляхам матэрыяльнай падтрымкі разнастайных ініцыятыў, у тым ліку і адукацыйных. Напрыклад, Магілёўскі Брацкі манастыр утрымліваў у гарадскіх школах шэраг навучэнцаў,

[1] Борун Е. Н. Православные монастыри на территории Беларуси: правовой статус и социально-культурная деятельность (1839–1917 гг.). – С. 83.

[2] Литовские епархиальные ведомости. – 1864. – № 18. – С. 649–655.

[3] Полоцкие епархиальные ведомости. – 1910. – № 33 (официальный отдел). – С. 351.

якія не мелі магчымасці аплачваць навучанне. Матэрыяльна падтрымлівалі адукацыйныя цэнтры а таксама стваралі стыпендыі для вучняў Ахорскі Праабражэнскі, Бялыніцкі жаночы, Слуцкі Свята-Троіцкі манастыры[1].

Матэрыяльная падтрымка розных дабрачынных ініцыятыў. У другой палове XIX – пачатку XX ст. праваслаўныя брацтвы займаліся дабрачыннай дапамогай людзям, якія жылі ў нястачы. Яны дапамагалі беднякам праваслаўнага веравызнання, звяртаючы асаблівую ўвагу на падтрымку неафітаў – асоб, якія нядаўна перайшлі ў праваслаўе. Дадзены кірунак работы асабліва быў актуальны ў сярэдзіне 1860-х гадоў у сувязі з масавым закрыццём рымска-каталіцкіх касцёлаў і пераводам былога каталіцкага насельніцтва ў праваслаўе. Вялікі вопыт у гэтым кірунку набыло Віленскае Свята-Духаўскае брацтва. Падтрымка такіх асоб ажыццяўлялася трыма спосабамі. Па-першае, выдаваліся грашовыя дапамогі. Пры гэтым грошы перадаваліся новадалучаным не толькі пры самім пераходзе ў праваслаўную веру, але і на ўладкаванне іх побыту. У першы брацкі год на гэтыя мэты было зрасходавана 1057 руб., у другі – 1384 руб., у трэці – 2319 руб. 82 кап., у чацвёрты – 1694 руб. 13 кап., у пяты – 785 руб. 73 кап.[2] Па-другое, Свята-Духаўская брацкая арганізацыя стварала пазыковыя касы ў бедных новадалучаных прыходах (па словах братчыкаў, з мэтай аховы сялян ад пападання ў кабалу да яўрэяў). Ужо на працягу 10 месяцаў было выдзелена 300 руб. на ўтварэнне пазыковых кас[3]. Усяго на працягу першых 5 гадоў, па даных М. Пашкевіча, было адкрыта ў Віленскай і Ковенскай губернях больш за 10 такіх кас. Расходы на гэтыя мэты склалі да 3000 руб. Па-трэцяе, брацтва давала танныя кватэры асобам праваслаўнага веравызнання, у тым ліку і неафітам, у сваім уласным доме, размешчаным у так званым гарадскім раёне Зарэчча. Гэты дом быў перададзены Свята-Духаўскаму брацтву 1 мая 1867 г. па распараджэнні Віленскага генерал-губернатара графа Э. Баранава.

Значныя сродкі на аказанне матэрыяльнай дапамогі людзям, якія жылі ў нястачы, вылучаліся таксама Мінскім брацтвам. У канцы 1860–1870-х гадоў мінскія братчыкі выдзялялі на гэтыя мэты ад 4 да 18 % сваіх даходаў.

Поруч з традыцыйнымі дабрачыннымі ўстановамі царкоўныя арганізацыі ўтрымлівалі такія рэдкія нават у асяроддзі свецкай прыватнай дабрачыннасці ўстановы, як танныя кватэры (Гродна, Вільня), крэдытныя касы (Вільня, Ваўкавыск), бюро па пошуку працы (Мінск). У 1893 г. Гродзенскае брацтва заснавала Дом працавітасці, аднак па фінансавых прычынах вымушана было перадаць яго ў вядзенне мясцовага губернскага дабрачыннага таварыства[4].

Праваслаўным духавенствам насельніцтва беларуска-літоўскіх епархій прыцягвалася да падтрымкі агульнарасійскіх дабрачынных арганізацый. З 1881 г.

---

[1] Борун Е. Н. Православные монастыри на территории Беларуси: правовой статус и социально-культурная деятельность (1839–1917 гг.). – С. 85–86.

[2] Литовские епархиальные ведомости. – 1895. – № 35 (неофициальный отдел). – С. 324.

[3] ДГАЛ. – Ф. 378. – Воп. 73 (1865 г., агульны аддзел). – Спр. 1528. – Арк. 13.

[4] Шимукович С. Ф. Благотворительность в Беларуси в конце XIX – начале XX века. – Минск, 2006. – С. 125.

Св. Сінод дазволіў радзе папячыцельства імператрыцы Марыі Аляксандраўны аб сляпых штогод праводзіць збор ахвяраванняў ва ўсіх гарадскіх і манастырскіх храмах імперыі на карысць сляпых на працягу тыдня аб сляпым. У 1902 г. такія зборы праводзіліся 18–25 мая, у 1904 г. – 1–8 мая, у 1905 г. – з 21 па 28 мая. Рэгулярна збіраліся грошы таксама ў падтрымку камітэта аб глуханямых, на карысць брацтва ў імя Царыцы Нябеснай аб дапамозе ідыётам, эпілептыкам і калекам дзіцячага ўзросту.

Ажыццяўлялася таксама дапамога пацярпелым ад неўраджаю. Напрыклад, у 1892 г. Магілёўскі епархіяльны камітэт па зборы ахвяраванняў на карысць пацярпелых ад неўраджаю хлеба сабраў 9404 руб. 94 кап.[1]

Праваслаўнае духавенства Беларусі дапамагала таксама адзінаверцам з іншых краін. Так, у 1876 г. святары беларуска-літоўскіх епархій па просьбе Маскоўскага славянскага камітэта ўдзельнічалі ў зборы грашовых ахвяраванняў на карысць галадаючых Босніі, Герцагавіны і Балгарыі[2]. Падобную мэту меў збор на карысць славян, якія жылі ў нястачы, у 1895 г.[3]

«Унутраная» дабрачыннасць. Акрамя шырокай дабрачыннасці ў дачыненні да свецкага насельніцтва духавенства Беларусі пастаянна праяўляла клопат пра бедных асоб духоўнага звання, сірот і удоў свяшчэнна- і царкоўнаслужыцеляў. З гэтай мэтай ствараліся епархіяльныя папячыцельствы аб доглядзе бедных духоўнага звання і іх акруговыя аддзяленні, пенсійныя і пахавальныя касы духавенства. У Літоўскай епархіі дапаможная каса духавенства пачала дзейнічаць з ліпеня 1891 г. У перыяд з ліпеня 1891 па 17 чэрвеня 1903 г. з яе была аказана дапамога свяшчэнна- і царкоўнаслужыцелям і іх сем'ям на суму 51 012 руб. 15 кап.[4] У Магілёўскай епархіі з мэтай выдачы пенсій заштатнаму і сіроцкаму духавенству па ініцыятыве епіскапа Місаіла была створана Эмерытальная каса духавенства.

Дабрачынная дзейнасць рымска-каталіцкай царквы. Традыцыйнымі кірункамі дабрачыннасці, у якія ўключаўся каталіцкі касцёл, былі: а) медыцынская дзейнасць і апека над састарэлымі і бяздомнымі; б) адукацыйна-выхаваўчая і медыцынская дзейнасць у дзіцячым асяродку; в) міласціна і фінансавая падтрымка дабрачынных ініцыятыў; г) «унутраная» дабрачыннасць.

Медыцынская дзейнасць і апека над састарэлымі і бяздомнымі. Медыцынская дапамога ў каталіцкай традыцыі разумеліся як праяўленне хрысціянскай міласэрнасці ў адносінах да церпячых асоб. Ініцыятыву аб стварэнні лячэбнай установы бралі на сябе як духоўныя асобы (плябаны, прыёры), так магнатэрыя і шляхта. У выпадку, калі асноўным ініцыятарам і спонсарам былі прадстаўнікі шляхты і магнатэрыі, каталіцкае духавенства было толькі рэалізатарам дабрачынных мерапрыемстваў. Напрыклад, у 1788 г. графіняй Аўгустай Плятэр ў Краславе быў заснаваны шпіталь для мясцовага насельніцтва.

[1] Могилевские епархиальные ведомости. – 1892. – № 36 (часть официальная). – С. 455.

[2] НГАБ. – Ф. 124. – Воп. 1. – Спр. 249. – Арк. 4.

[3] Тамсама. – Спр. 36546. – Арк. 1–4.

[4] Литовские епархиальные ведомости. – 1903. – № 28–29 (официальный отдел). – С. 219.

Для догляду за хворымі графіняй былі запрошаны члены жаночай кангрэгацыі сясцёр міласэрнасці[1]. Сярод агульнай колькасці фундатараў шпіталяў пры касцёлах пераважалі свецкія асобы, аднак духавенства і касцёльныя арганізацыі таксама стараліся выступаць фундатарамі падобных устаноў і павялічваць іх колькасць. Так, Крамяніцкі шпіталь утрымлівала Віленская курыя, а некаторыя святары ў тастаментах запісвалі шпіталям пэўныя сумы грошай[2]. На беларуска-літоўскіх землях сфарміраваліся два тыпы шпіталяў пры касцёлах – лазарэты і шпіталі. У першым выпадку ўстанова дзейнічала менавіта для лячэння захварэўшых людзей, у другім – гэта быў дом старых, бедных і бяздомных, якія не мелі сродкаў для ўтрымання. Рознымі былі памеры і забеспячэнне шпіталяў.

На беларуска-літоўскіх землях справамі аховы здароўя займаліся прадстаўнікі манаскага духавенства. Непасрэдна медыцынскай дзейнасцю займаліся баніфратры[3] і рохіты*, аднак пры шэрагу кляштараў іншых ордэнаў таксама дзейнічалі лазарэты. Баніфратры і рохіты з'яўляліся ордэнамі, асноўнай сферай дзейнасці якіх была ахова здароўя. У канцы XVIII – першай палове XIX ст. баніфратрам на беларуска-літоўскіх землях належала сетка спецыялізаваных (псіхіятрычных) мужчынскіх шпіталяў[4]. Апеку над псіхічна хворымі жанчынамі забяспечвалі сёстры міласэрнасці св. Вінсэнта дэ Поль[5]. У шпіталях баніфратраў і рохітаў за хворымі наглядалі самі манахі, іншыя ордэны найчасцей наймалі адпаведную асобу. Шпіталі рохітаў і баніфратраў абслугоўвалі як тых, хто мог заплаціць за сваё лячэнне (у 1821 г. кошт складаў 7 руб. у месяц), так і тых, хто мог гэта зрабіць часткова, або зусім не меў сродкаў для аплаты[6].

У статутах кожнай з гэтых кангрэгацый дакладна апісвалася, як яны павінны паступаць з хворымі, якія трапляюць да іх у шпіталь, як іх прымаць, лячыць, даглядаць, чым карміць і г. д. [7] Усе шпіталі гэтых кангрэгацый былі заснаваны ў XVIII ст. Шпіталі баніфратраў дзейнічалі ў Вільні, Гродне, Мінску, Навагрудку. Мінскі шпіталь баніфратраў (на вул. Зыбіцкай[8]) паўстаў у 1709 г. па фундацыі стольніка Антонія Тэадора Ваньковіча. Быў разлічаны

---

[1] НГАБ. – Ф. 1430. – Воп. 1. – Спр. 10206.

[2] Kamuntavičienie V. Szpitale i szkoły parafialne biskupstwa wileńskiego i żmudskiego w drugiej połowie XVII wieku według danych aktów wizytacyjnych Kościoła katolickiego // Kwartalnik historyczny. – 2003. – № 2. – S. 64.

[3] Шпітальны ордэн св. Яна Божага, лац. Ordo Hospitalarius Sancti Joannis de Deo, папулярныя назвы – баніфратры, міласэрныя браты (Bracia, czyńcie dobro. 400 lat Zakonu Bonifratrów w Polsce 1609–2009. – Kraków, 2009; Pietrzkiewicz I. Miser Res Sacra. Bonifratrzy w dawnej Rzeczypospolitej. – Kraków, 2009).

* Супольнасць Братоў Міласэрнасці св. Роха.

[4] Bednarz J. Stan opieki lekarskiej nad psychicznie chorymi w Polsce. – Warszawa, 1927. – S. 3–4.

[5] Ibid; Грыцкевіч В. З мінулага нашае медыцыны // Полымя. – 1969. – № 5. – С. 200.

[6] Dzieje dobroczynności. – 1821. – № 2. – S. 905.

[7] O szpitalach bonifraterów i rochitów w Mińsku // Dzieje dobroczynności. – 1821. – № 2. – S. 260.

[8] НГАБ. – Ф. 1781. – Воп. 27. – Спр. 267.

на 18 ложкаў[1]. Нягледзячы на невялікі фундуш, у 1818 г. тут апякалі 228 хворых, з якіх паправіліся – 205, 25 – памерлі. З іх арыштантаў – 146, вольных бедных – 82. У 1819 г. шпіталь апекаваўся 268 хворымі, з якіх памерлі 22, паправіліся 240. З іх арыштантаў – 189, вольных бедных – 73[2].

Гродзенскі шпіталь баніфратраў быў невялікі, што было звязана з нязначнай колькасцю фундушавых сум. Медычная ўстанова была разлічана на 10 стацыянарных хворых, аднак іх колькасць звычайна была амаль удвая большай. На працягу года шпіталь аказваў дапамогу прыкладна 120 асобам рознай сацыяльнай і канфесійнай прыналежнасці. Так, у 1820 г. у шпіталі знаходзіліся 44-гадовы Барталамей Блажэеўскі, каталік, хворы на каўтун, і «incurabilis»; 34-гадовы Ігнацы Крэўніцкі, шляхціц, «праз звар'яценне прысланы ў шпіталь паліцыяй», а таксама Юзаф Альшэўскі з Беластоцкай вобласці, хворы на «фістулу пад правай рукой»[3]. Лекі і неабходныя рэчы баніфратры набывалі ў горадзе. Для адпраўлення імшы ў капліцу пры шпіталі запрашаліся гродзенскія ксяндзы, найчасцей бернардзінцы. У 1830 г. баніфратры збудавалі новы будынак для шпіталя. Спецыяльных медыцынскіх інструментаў шпіталь не меў.

Супольнасць рохітаў была заснавана ў 1713 г. у Вільні пры касцёле св. Роха, і сваю дзейнасць ажыццяўляла менавіта на беларуска-літоўскіх землях. Першапачатковай мэтай рохітаў была апека над захварэўшымі падчас эпідэмій і пахаванне памерлых. Шпіталі рохітаў дзейнічалі ў Вільні (з 1705 г.), у Мінску (на вул. Койданаўскай)[4]. Шпіталь рохітаў у Мінску быў невялікі, у жніўні 1818 г. у лазарэце знаходзіліся 17 чалавек: 1 мужчына і 16 жанчын. У той жа час для дапамогі ў працы ў шпіталі рохіты наймалі цырульніка – яўрэя Мордуха[5]. У красавіку 1825 г. у шпіталі знаходзіліся 10 хворых жанчын ва ўзросце ад 15 да 90 гадоў[6]. Забеспячэнне шпіталя было вельмі нязначным, аб чым сведчыць, напрыклад, колькасць бялізны ў шпіталі: простыняў – 7, навалачак – 12, коўдраў – 8[7]. Відавочна, што рохіты не вельмі акуратна спаўнялі свае абавязкі ў шпіталі, аб чым сведчыць запіс візітатара кляштара, які ў заўвагах для настаяцеля адзначыў наступнае: а) каб капіталы, на шпіталь прызначаныя, расходаваліся выключна для гэтай мэты; б) імя, прозвішча, узрост кожнага хворага, які паступаў у шпіталь, запісваць у асобную кнігу, з пазначэннем хваробы, калі паступіў, калі выпісаўся або памёр[8].

Акрамя ордэнаў, якія асаблівым чынам займаліся хворымі людзьмі, іншыя прадстаўнікі манаскага духавенства таксама ўключаліся ў справу аховы здароўя. Напрыклад, пры Бярозаўскім картэзіянскім кляштары манахі ўтрым-

[1] Opisy parafii diecezji Wileńskiej z 1784 roku. – B. m., b. r. – T. 2: Dekanat Minsk. – S. 17.
[2] O szpitalach bonifraterów i rochitów w Mińsku // Dzieje dobroczynności. – 1821. – № 2. – S. 269.
[3] Пятшкевіч І. Гродзенскія баніфратры // ARCHE. – 2010. – № 1–2. – С. 116.
[4] НГАБ. – Ф. 1781. – Воп. 27. – Спр. 268.
[5] Тамсама. – Спр. 365. – Арк. 10 адв.
[6] Тамсама. – Спр. 396. – Арк. 18.
[7] Тамсама. – Арк. 9 адв.
[8] Тамсама. – Арк. 10 адв.

лівалі лазарэт для хворых сялян. Для медыцынскай апекі наймалі доктара, які адначасова выконваў абавязкі аптэкара. У 1830 г. гэтыя функцыі спаўняў Францішак Габінак, які за сваю працу атрымліваў 1000 злотых у год. Для дапамогі яму былі нанятыя 2 памочнікі («аптекарёнка»), з гадавой заработнай платай у памеры 130 злотых[1].

Сярод жаночых кангрэгацый у справу аховы здароўя былі найбольш заангажаваны сёстры міласэрнаці (шарыткі, жаночае адгалінаванне кангрэгацыі місіі). Ім належаў шпіталь у Вільні, у якім у пачатку XIX ст. утрымліваліся каля 200 хворых штогод. Фундатарамі шпіталю ў 1727 г. выступілі Фердынанд Плятэр і Міхал Кошчыц, а таксама смаленскі біскуп Багуслаў Корвін Гасеўскі[2]; Шарыткам належалі шпіталі ў Краславе, Асвеі і іншых мясцовасцях. Увогуле на далучаных да Расійскай імперыі землях Кангрэгацыі Місіі належала 10 шпіталяў. У Мінску з 1822 г. сёстры міласэрнасці працавалі ў шпіталі таварыства дабрачыннасці, заснаванага біскупам Я. Дэдэрка ў 1810 г.

Шпіталямі ў канцы XVIII – XIX ст. называлі ўстановы, якія ствараліся з мэтай дапамогі старым, хворым і бяздомным. Асноўнай мэтай такіх устаноў было забеспячэнне дадзенай групы людзей прытулкам у выглядзе дома. Шпіталі адрозніваліся па сваёй арганізацыі і ступені забяспечанасці. Частка з іх існавала на аснове фундушавых абавязкаў (напрыклад, пры Раснянскім кляштары марыянаў[3], Брэсцкім кляштары дамініканцаў[4], Крупчыцкім кляштары кармелітаў[5] і інш.). Частка – з уласнай ініцыятывы кляштара (напрыклад, пры Вістыцкім кляштары цыстэрсаў[6]).

Пры наяўнасці фундушавага абавязку шпіталь забяспечваўся мінімумам неабходных рэчаў, найчасцей у натуральным эквіваленце. Напрыклад, фундатар шпіталю ў Задвеі вызначыў штогадовае забеспячэнне для яго ў наступным памеры: «жыта салянак 20. Ячменю на піва бочак 2 меры віленскай*, пшаніцы таксама дзве**. Ячменю на крупу 2 бочкі. Грэчкі бочку. Поў бочкі гароху. Сала бочку. Кабана аднаго цалкам. Чатырох бараноў, масла 1 мядніцу***. Сыроў круглых 1 копу****. Гародніны тры цэбры. А на вопратку тых жа бедных грошай з чыншу задвейскага двару 10 злотых» [7]. Пры адсутнасці фундуша людзям, якія пражывалі ў шпіталі, прадстаўляўся толькі дах над галавой. Утрыманне яны павінны былі забяспечыць сабе самі, жабруючы пры

[1] Popowska M. Rys dziejów Kartuzji Bereskiej w latach 1648–1831. – Wilno, 1938. – S. 31.

[2] AU KUL. – Salwa T. Litewska prowincja księży misjonarzy (1794–1842): praca doktorska. – Lublin, 1971.

[3] ДГАЛ. – Ф. 694. – Воп. 1. – Спр. 642. – Арк. 147.

[4] Тамсама. – Арк. 184.

[5] Тамсама. – Арк. 288 адв.

[6] Тамсама. – Арк. 142.

* 1 бочка віленскай меры = 15 пудоў ячменю.

** 1 бочка віленскай меры = 19 пудоў пшаніцы.

*** Медная або гліняная пасудзіна накшталт міскі ёмістасцю 8–12 л.

**** 60 штук.

[7] Kamuntavičienie V. Szpitale i szkoły parafialne w diecezji Wileńskiej i Żmudskiej w XVII w. // Kwartalnik historyczny. – 2003. – Rocz. CX. – № 2. – S. 64.

касцёле або па населеным пункце. Пражываючыя ў шпіталях людзі (часам іх называлі «пансіянеры»[1]) дадаткова выконвалі нескладаную працу на карысць касцёла або кляштара. Рэдкай з'явай было забеспячэнне асоб, якія пражывалі ў шпіталях, уніформай. Такая з'ява назіралася, напрыклад, у шпіталі пры Стваловіцкім парафіяльным касцёле, дзе, па адзначэнні святара, «дзяды маюць мундуры сукенныя, з крыжамі чырвонымі шарачковымі, спраўленыя плябанам, і паслугу касцёльную адбываюць»[2]. Найлепш забяспечанымі былі шпіталі, заснаваныя магнатэрыяй (напрыклад, пры Мірскім парафіяльным касцёле, заснаваны Мікалаем Крыштофам Радзівілам[3]).

На пражыванне ў шпіталі прымаліся найчасцей хворыя асобы сталага веку, або тыя, якія «ніякага калецтва не маюць, а з-за беднасці і веку»[4] аж да сваёй смерці. Традыцыйна іх называлі «бабы і дзяды». Так, у шпіталі пры Дубровенскім касцёле ў 1841 г. пражывалі 4 жанчыны рознага ўзросту – 68, 48, 65, 50 гадоў, кожная з іх знаходзілася там адпаведна 14, 14, 11, 3 гады[5]. Пры Старэльненскім касцёле ў шпіталі ўтрымліваліся 5 чалавек. Гродзенскія францысканцы ўтрымлівалі шпіталь для бедных і састарэлых асоб пераважна з мясцовай шляхты. У 1795 г. у ім знаходзілася 2 асобы.

Жаночыя манаскія ордэны не мелі магчымасці ўтрымліваць непасрэдна пры сваіх кляштарах шпіталяў, аднак гэта не азначала таго, што яны не ўключаліся ў справу апекі над састарэлымі і беднымі людзьмі. Пры жаданні падтрымліваць падобнага роду дзейнасць яны маглі рабіць гэта пры іншых касцёлах або засноўваць шпіталі пры мужчынскіх кляштарах. Так, гродзенскія брыгідкі ўласным коштам утрымлівалі 2 шпіталі – адзін у Крамяніцы пры касцёле канонікаў рэгулярных, а другі пры парафіяльным касцёле ў Шыдлавічах. У Крамяніцкім шпіталі ў пачатку XIX ст. знаходзілася 7 чалавек – «4 дзяды і 3 бабы». Штогод на ўтрыманне шпіталю гродзенскія брыгіткі выдзялялі жыта 3 бочкі, 7 асьмін, 2 гарцы; ячменю 1 бочку, 7 асьмін, 10 гарцаў; гароху 7 асьмін, 14 гарцаў; 7 гарцаў солі, 1 выгадаваную свінню, садавіну, гародніну і дровы на абагрэў. У Шыдлавіцкім шпіталі ў той жа час знаходзіліся 6 асоб[6]. Гэты ж кляштар, на аснове фундушоў, быў абавязаны пастаянна ў сваіх будынках утрымліваць 6 удоў альбо старых паннаў[7].

Дакладную колькасць шпіталяў вызначыць складана. Па адзначэнні В. Кульпановіч, якая даследавала дабрачыннасць у галіне медыцыны, па стане на канец XVIII ст. на тэрыторы Беларусі дзейнічала 370 шпіталяў, з якіх больш за 178 належала каталіцкай царкве[8]. Існаванне шпіталю магло быць нерэгуляр-

[1] Makarczyk J. Kustodia Grodzieńska zakonu braci mniejszych konwentualnych w latach 1687–1832. – Гродна, 2006. – S. 91.

[2] НГАБ. – Ф. 1781. – Воп. 27. – Спр. 592. – Арк. 98 адв.

[3] Тамсама. – Арк. 73.

[4] Тамсама. – Арк. 165.

[5] Тамсама. – Воп. 26. – Спр. 1464. – Арк. 7.

[6] ДГАЛ. – Ф. 694. – Воп. 1. – Спр. 74. – Арк. 9; Спр. 642. – Арк. 90.

[7] Тамсама. – Спр. 642. – Арк. 90.

[8] Кульпанович О. А. Благотворительность в медицине Беларуси XVI–XXI вв. – С. 32.

ным, і залежала як ад стаўлення настаяцеляў да дадзенай ініцыятывы, так і ад шэрагу аб'ектыўных прычын. Напрыклад, згарэўшыя падчас частых пажараў будынкі ў некаторых выпадках адбудоўваліся вельмі доўга (больш за дзесяцігоддзе). Вядома, што па стане на 1833 г. шпіталі існавалі пры 25 % парафій Магілёўскай архідыяцэзіі (73 шпіталі), 81 % парафій Віленскай дыяцэзіі (243 шпіталі), 57 % парафій Мінскай дыяцэзіі (51 шпіталь). Колькасць асоб, якія знаходзіліся ў шпіталях у тым жа годзе была наступнай: у Магілёўскай архідыяцэзіі – 402 чалавекі, у Віленскай – 2089 чалавек, Мінскай дыяцэзіі – 283 чалавекі[1]. Касацыя кляштараў, забарона дзейнасці канкрэтных ордэнаў і кангрэгацый, закрыццё касцёлаў прывялі да таго, што ў канцы XIX ст. шпіталі як дабрачынныя інстытуты практычна перасталі існаваць.

У другой палове XIX – пачатку XX ст. пачалі ўзнікаць «тайныя» жаночыя кангрэгацыі. Асноўная колькасць з іх была заснавана капуцынам айцом Ганаратам Казьмінскім. Частка з іх ад пачатку стваралася з мэтай дзейнасці ў сферы дабрачыннасці і аховы здароўя, як, напрыклад, кангрэгацыя сясцёр францысканак ад пакутуючых. Мэтай кангрэгацыі з'яўлялася дапамога хворым, а дзяўчыны, якія жадалі ўступіць у кангрэгацыю, павінны былі мець сярэднюю медыцынскую адукацыю. Менавіта гэтым сёстрам быў даверaны акулістычны шпіталь у Вільні, фундаваны ў 1882 г. Марыяй Пшаздэцкай. Згодна са статутам шпіталю, лячэнне ў ім маглі атрымаць як заможныя людзі за вызначаную плату, так і бедныя і маламаёмасныя. Канфесійная прыналежнасць пры прыёме ў шпіталь ролі не адыгрывала. У 1907 г. шпіталь пашырыў колькасць паслуг, дадаўшы ў сферу сваёй дзейнасці хірургію. Гэтай жа кангрэгацыі (сясцёр францысканак ад пакуты) з 1910 г. у Вільні належаў прытулак для невылечна хворых (хоспіс). Сродкі на яго кангрэгацыя атрымала па тастаменце ксяндза Вацлава Францкевіча-Радзымінскага. Штогод у прытулку знаходзіліся да 36 чалавек[2]. У гэты прытулак маглі трапіць выключна асобы хрысціянскага веравызнання.

Адукацыйна-выхаваўчая і медыцынская дзейнасць у дзіцячым асяродку. У традыцыі каталіцкіх кляштараў і духавенства быў моцна ўпісаны элемент дабрачыннасці ў галіне дапамогі бедным дзецям і сіротам. Грамадства канца XVIII–XIX ст. таксама мела ўстойлівую свядомасць аб дабрачыннай дзейнасці кляштараў, у сувязі з чым дзеці і моладзь, якія страцілі бацькоў і не мелі магчымасці выхоўвацца ў апекуноў, аддаваліся на выхаванне ў манастыры. Звычайна ў такіх выпадках кляштар забяспечваў дзецям выхаванне, харчаванне, вопратку і пачатковую адукацыю. У такой сітуацыі дзеці выконвалі нескладаную працу на карысць касцёла або кляштара, спявалі ў хоры падчас набажэнстваў і г. д. У канцы XVIII – першай трэці XIX ст. такая традыцыя, напрыклад, захоўвалася ў Віцебскім кляштары трынітарыяў[3], кляштары

[1] Valančius M. Namų užrašai. – S. 250.

[2] Міхайлік Л. Гісторыя пляцовак сс. Францысканак ад пакутуючых у Літве і Беларусі ў першай палове XX ст. // Studia theologica Grodnensia. – 2010. – Вып. 4. – С. 180, 182, 185.

[3] НГАБ. – Ф. 1781. – Воп. 26. – Спр. 1382.

кармелітаў у Гродне. Крупчыцкія кармеліты ў 1828 г. уласным коштам утрымлівалі двух сірот-шляхціцаў – Яна і Якуба Лянкевічаў, малалетніх хлопцаў, якім даваліся харчаванне, вопратка, жыллё і пачатковая адукацыя[1].

Нягледзячы на тое, што практыка выхавання сірот і бедных дзяцей была больш характэрнай для кляштараў, якія мелі для гэтага больш магчымасцей, сустракаліся таксама выпадкі дабрачыннага выхавання дзяцей пры плябаніях, мансіянарыях і алтарыях. Так, пры Стваловіцкай мансіянарыі святар утрымліваў 3–4 хлопцаў, якім забяспечвалася пражыванне і навучанне[2].

Акрамя пастаяннага пражывання і выхавання, якое забяспечвалася сіротам, каталіцкае духавенства займалася справамі дабрачыннага навучання дзяцей. У выпадку наяўнасці пры кляштары парафіяльнай школы частка вучняў або ўсе яны маглі быць вызвалены ад аплат. Поўнасцю бясплатнае навучанне ажыццяўлялася ў кляштарах, якія мелі асобны фундуш на ўтрыманне школы, або калі манахі самі ахвяравалі сродкі на ўтрыманне навучальнай установы. Так, бясплатную адукацыю бедныя дзеці маглі атрымаць у малятыцкіх[3], княжыцкіх[4], клімавіцкіх і аршанскіх дамініканцаў[5], мінскіх дамініканцаў, бенедыкцінцаў і францысканцаў[6], смілавіцкіх місіянераў[7], бялыніцкіх кармелітаў[8], азяранскіх канонікаў рэгулярных латэранскіх[9], будслаўскіх бернардзінцаў[10], пры Капыскім[11] і Гайненскім[12] парафіяльным касцёлах, дзяўчаты – у кляштарах полацкіх, бялыніцкіх, мсціслаўскіх, аршанскіх, віцебскіх, чашніцкіх, магілёўскіх марыявітак[13] і іншых кляштарах. Да 1824 г. бясплатную адукацыю атрымлівала моладзь таксама ў сярэдніх піярскіх, дамініканскіх і іншых ордэнскіх школах (напрыклад, лужыцкіх піяраў[14], забельскіх дамініканцаў, полацкіх езуітаў і г. д.).

Жаночыя манаскія ордэны таксама ўключаліся ў справу дабрачыннай асветы. У першыя дзесяцігоддзі XIX ст. лідарам сярод манаскіх ордэнаў у сферы жаночай адукацыі стаў ордэн сясцёр марыявітак. Адукацыя дзяўчат і дабрачыннасць былі асноўнымі кірункамі дзейнасці ордэна. У пераважнай боль-

[1] ДГАЛ. – Ф. 694. – Воп. 1. – Спр. 642. – Арк. 288 адв.

[2] НГАБ. – Ф. 1781. – Воп. 27. – Спр. 592. – Арк. 105.

[3] Тамсама. – Воп. 26. – Спр. 1387. – Арк. 119.

[4] Тамсама. – Спр. 1396. – Арк. 24.

[5] Тамсама.

[6] Тамсама. – Воп. 27. – Спр. 259.

[7] Тамсама. – Спр. 307.

[8] Тамсама. – Воп. 26. – Спр. 1399; Zasztowt L. Kresy 1832–1864. Szkolnictwo na ziemiach Litewskich i Ruskich dawnej Rzeczypospolitej. – Warszawa, 1997. – S. 403; ДГАЛ. – Ф. 694. – Воп. 1. – Спр. 642; Elenchus scholarum parochialium et monasticarum in archidioecesi mohyloviensi 1808 anno. – S. 14.

[9] Zasztowt L. Kresy 1832–1864. Szkolnictwo na ziemiach Litewskich i Ruskich dawnej Rzeczypospolitej. – S. 404; НГАБ. – Ф. 1781. – Воп. 26. – Спр. 1387, 1425.

[10] РДГА. – Ф. 732. – Воп. 1. – Спр. 244. – Арк. 50–60; Klasztory bernardyńskie w Polsce w jej granicach historycznych. – Kalwaria Zebrzydowska, 1985. – S. 33.

[11] НГАБ. – Ф. 1781. – Воп. 26. – Спр. 1392. – Арк. 7.

[12] Тамсама. – Воп. 27. – Спр. 246.

[13] Тамсама. – Воп. 26. – Спр. 1436, 1466.

[14] Hedemann O. Szkoły walerjanowskie xx. Pijarów Łueżckich – Wilno, 1937. – S. 2.

шасці выпадкаў адукацыю марыявіткі давалі бясплатную, або вельмі танную. Па адзначэнні саміх марыявітак, іх «Ордэн <...> мае гонар данесці да шаноўнай грамадскасці, што ад часу свайго стварэння (1737 г.) займаецца адукацыяй бедных паненак <...> адкрылі ва ўсіх кляштарах публічныя школы для паненак, у якія будуць прымаць без аплаты і без розніцы стану, рэлігіі і ўзросту і вучыць чытанню і пісанню, арыфметыцы і ўсялякім дамскім працам»[1]. Ордэн марыявітак супрацоўнічаў у сферы адукацыі і з дабрачыннымі таварыствамі. У 1820 г. была заключана дамова з Віленскім таварыствам дабрачыннасці, паводле якой дзве сястры ордэна павінны былі жыць у доме таварыства разам з беднымі дзяўчынкамі-сіротамі. Да іх абавязкаў належаў догляд за дзяўчынкамі, навучанне іх асновам рэлігіі і жаночым працам, а таксама пачатковая адукацыя[2].

Дабрачыннасцю ў галіне адукацыі займаліся таксама і прадстаўніцы іншых ордэнаў. Так, мінскія бернардзінкі, па распараджэнні біскупа, утрымлівалі ў сваім кляштары 10 дзяўчат, якім давалі бясплатную пачатковую адукацыю[3]. Мінскія манахіні-бенедыкцінкі штогод утрымлівалі ў сваім манастыры 10–12 дзяўчат-сірот[4], навагрудскія дамініканкі – 4[5]. Гродзенскія бернардзінкі[6] забяспечвалі бясплатную адукацыю для 10–12 дзяўчат-сірот. Гродзенскія брыгідкі пры сваім кляштары ў першай палове XIX ст. давалі прытулак некалькім асобам з дзецьмі[7]. Шчучынскія сёстры міласэрнасці ўтрымлівалі канвікт для 8 дзяўчат[8].

Акрамя адукацыі і выхавання каталіцкія манахіні займаліся медыцынскай апекай нованароджаных дзяцей, пакінутых бацькамі, і дзяцей-сірот. Так, шарыткі (сёстры міласэрнасці) мелі шпіталі ў Вільні пры касцёле св. Якуба, у доме таварыства дабрачыннасці на вул. Субач, і ў доме для падкідышаў пад назвай «Дзіцятка Езус»; а таксама ў Краславе, Віцебску, Асвеі, Жытоміры, Луцку, Грудку, Тэпліку, Беластоку. Марыявіткі – у Вільні, Полацку, Віцебску, Магілёве і Мазыры[9].

Віленскі дом «Дзіцятка Езус» быў створаны спецыяльна для нованароджаных дзяцей-падкідышаў. У першай палове XIX ст. гэты шпіталь з'яўляўся адным з найбольшых сярод інстытутаў падобнага тыпу ў заходніх губернях Расійскай імперыі. У шпіталі працавалі сёстры міласэрнасці. Шарыткі з'яўляліся рэалізатарамі і распараджальніцамі фундуша троцкай кашталяншы Ядвігі

[1] Цыт. па: Анофранка Н. В. Жанчыны дваранскага саслоўя Беларусі ў канцы XVIII – першай палове XIX ст.: сацыяльна-прававы статус і ўдзел у грамадскім жыцці. – С. 62–63.

[2] Анофранка Н. В. Жанчыны дваранскага саслоўя Беларусі ў канцы XVIII – першай палове XIX ст.: сацыяльна-прававы статус і ўдзел у грамадскім жыцці. – С. 63.

[3] НГАБ. – Ф. 1781. – Воп. 27. – Спр. 256. – Арк. 30.

[4] Тамсама. – Арк. 66.

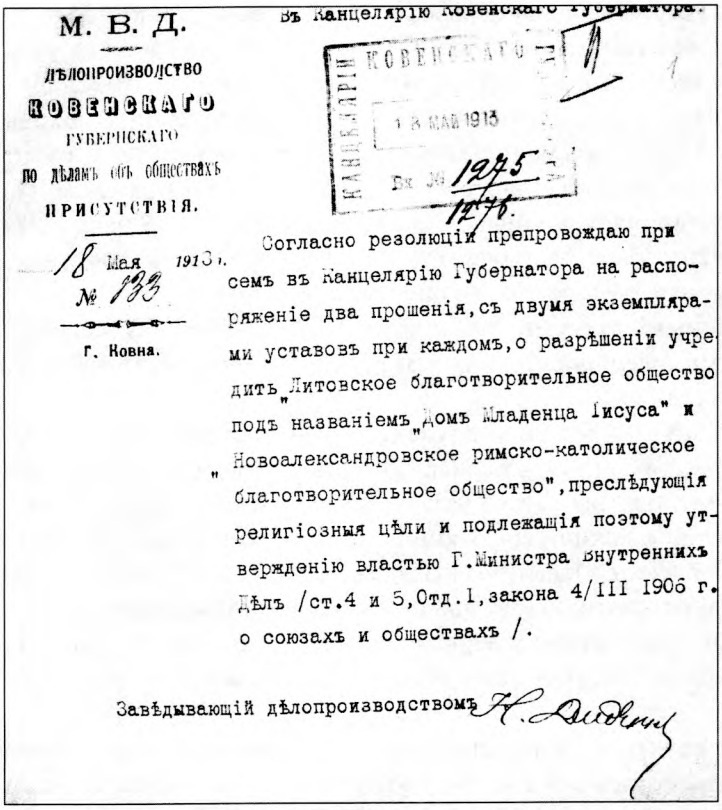
[5] РДГА. – Ф. 732. – Воп. 1. – Спр. 244. – Арк. 44.

[6] ДГАЛ. – Ф. 694. – Воп. 1. – Спр. 642. – Арк. 93 адв.

[7] Тамсама. – Арк. 90.

[8] РДГА. – Ф. 732. – Воп. 1. – Спр. 244. – Арк. 44.

[9] Valančius M. Namų užrašai. – S. 210.



М. В. Д.
ДѢЛОПРОИЗВОДСТВО
КОВЕНСКАГО
ГУБЕРНСКАГО
ПО ДѢЛАМЪ ОБЪ ОБЩЕСТВАХЪ
ПРИСУТСТВІЯ.

18 Мая 1913 г.
№ 1333
г. Ковна.

Въ Канцелярію Ковенскаго Губернатора.

КАНЦЕЛЯРІЯ КОВЕНСКАГО
18 МАЯ 1913
Вх. № 1275
1276.

Согласно резолюціи препровождаю при семъ въ Канцелярію Губернатора на распоряженіе два прошенія, съ двумя экземплярами уставовъ при каждомъ, о разрѣшеніи учредить „Литовское благотворительное общество подъ названіемъ „Домъ Младенца Іисуса" и „Новоалександровское римско-католическое благотворительное общество", преслѣдующія религіозныя цѣли и подлежащія поэтому утвержденію властью Г. Министра Внутреннихъ Дѣлъ /ст. 4 и 5, Отд. 1, закона 4/III 1906 г. о союзахъ и обществахъ /.

Завѣдывающій дѣлопроизводствомъ К. Дидковскій

Суправаджальны ліст у канцылярыю Ковенскага губернатара. 1913 г. (КАА)

Агінскай, якая ў 1787–1791 гг. ахвяравала на дадзеную ініцыятыву пляц у горадзе і 150 тыс. польскіх злотых. На працягу дзейнасці прытулка яго фінансава падтрымлівалі розныя людзі: як рымска-каталіцкае і ўніяцкае духавенства, так і свецкія асобы[1]. На гэты шпіталь ахвяравалі грошы і расійскія імператары – Павел I і Аляксандр I. У год установа прымала да 200 дзяцей[2].

У створаным у 1811 г. па ініцыятыве Мінскага біскупа Я. Дэдэркі таварыстве дабрачыннасці ў Мінску таксама дзейнічаў шпіталь і прытулак для дзяцей. Па задумцы біскупа задача прытулка павінна была заключацца ў наступным: «1) В оказании помощи неимущим больным, 2) призрении детей рожденных в грехе разврата или вне брака, 3) призоре и нравственном воспитании бедных сирот и обучении их закону Божию и рукоделию, 4) воспитании дочерей бедных родителей в духе добродетели и любви к труду»[3]. Будынак таварыства і яго ўстаноў знаходзіўся каля Траецкай гары ў Мінску. Дзяцей у прытулак пачалі прымаць у 1822 г. Канфесійная прыналежнасць пры прыёме і навучанні практычна не ўлічвалася.

[1] AU KUL. – Salwa T. Litewska prowincja księży misjonarzy (1794–1842): praca doktorska. – S. 225.

[2] Ibid. – S. 226.

[3] Минское благотворительное общество, 1881–1911. – Минск, 1911. – С. 5.

Дзяцей вучылі рознай працы: дзяўчат – гатаваць, праць, шыць; хлопцаў – мужчынскім работам. Некалькі хлопцаў прызначаліся да дапамогі ў аптэцы і ў шпіталі. У выніку штогод двое з іх здавалі фельчарскі экзамен, што дапамагала ім у далейшым знайсці сабе працу. У прытулак таварыства дабрачыннасці дзеці траплялі рознымі шляхамі. Частка з іх страціла бацькоў, частка была нованароджанымі падкідышамі. Для таго, каб іх выгадаваць, наймаліся спецыяльныя «мамкі» (жанчыны-карміцелькі)[1]. Прытулак для дзяцей заўсёды быў перапоўнены, манахіням часта даводзілася шукаць для немаўлят іншыя месцы[2]. У выпадку, калі падкідыш меў пры сабе нейкія дакументы, або пазначанае імя, таварыства праз паліцыю старалася знайсці бацькоў дзіцяці[3]. Шарытккі і святары, якія працавалі ў таварыстве дабрачыннасці, дбалі і аб духоўнай дапамозе сваім падапечным. Таварыства мела сваю капліцу, дзе адбываліся набажэнствы.

Галоўная праца па доглядзе за хворымі і дзецьмі ўскладалася на сясцёр міласэрнасці (шарытак). Характарызуючы іх дзейнасць, вучоны і падарожнік М. Севяргін адзначаў, што нельга заставацца абыякавым «при виде забот и попечений, которые они приемлют о бедных больных, за которыми ходят, подают лекарство, смотрят за чистотою и исправностию всего, предупреждают их нужды, варят им пищу, подают оную, защищают от всего, что может быть им вредно, и поспешают делать то, что им полезно»[4]. Духоўнай падтрымкай асоб, якія знаходзіліся ў шпіталі і прытулку займаўся спецыяльна прызначаны капелан. Дадзеная ініцыятыва падтрымлівалася шырокімі слаямі насельніцтва: як духавенствам, якое ахвяравала на яго свае сродкі, так і свецкімі асобамі, якія дапамагалі фінансава, арганізоўвалі дабрачынныя акцыі, балі, канцэрты і г. д. Падобныя таварыствы ствараліся ў многіх губернскіх (Вільні, Гродне) і ў некаторых павятовых (Навагрудак, Брэст) гарадах. Каталіцкае духавенства імкнулася фінансава падтрымліваць таварыствы.

Падобным па мэтах, задачах і дзейнасці быў «Слуцкі дом міласэрнасці», які займаўся рэалізацыяй і падтрымкай шэрагу дабрачынных ініцыятыў. Установа была заснавана і ўтрымлівалася прэлатам С. Шантырам. Дом міласэрнасці займаўся зборам і выдачай сродкаў на адукацыю бедных клерыкаў, вучняў, утрыманнем парафіяльных школ у Слуцку, Капылі, Урэччы, на навучанне двух дзяўчат у школе марыявітак. З грошай дадзенай установы ўтрымліваліся хлопцы, якія навучаліся музыцы, 1 сірата ў кляштары, раздаваліся абеды бедным[5].

Дабрачыннасць рымска-каталіцкага касцёла ў дзіцячым асяродку фінансава падтрымлівалі як асобныя прадстаўнікі духавенства, так і інстытуты.

---

[1] Offenberg J. Z dziejów Mińskiego Towarzystwa Dobroczynności (z powodu otwarcia nowego szpitala). – Wilno, 1906. – S. 13.

[2] НГАБ. – Ф. 159. – Воп. 1. – Спр. 950, 985.

[3] Тамсама. – Спр. 950.

[4] Цыт. па: Кульпанович О. А. Благотворительность в медицине Беларуси XVI–XXI вв. – С. 42.

[5] Dzieje dobroczynności. – 1821. – № 2. – S. 691–694.

Напрыклад, пры Беразвецкай школе Глыбоцкі кляштар кармелітаў утрымліваў канвікт[1] для 6–10 чалавек. Ксёндз Ян Гейн забяспечваў аплату хатніх дазорцаў для бедных вучняў у Гродне[2]. У Слоніме, дзякуючы фундушу біскупа Я. Гарбацкага, 10 вучняў маглі навучацца бясплатна ў павятовай школе. Арганізаваны ксяндзом прэлатам С. Шантырам Дом міласэрнасці ў Слуцку фінансаваў навучанне хлопчыкаў і дзяўчынак у кляштарных школах, маламаёмасных клерыкаў у семінарыях; утрымліваў парафіяльныя школы ў мястэчках рэгіёна. Са сродкаў Дома міласэрнасці некалькіх хлопцаў навучалі музыцы. Штогод гэты інстытут выдзяляў 270 руб. серабром для парафіяльных школ, 210 руб. серабром для жаночай школы сясцёр-марыявітак[3].

У параўнанні з дзейнасцю праваслаўных брацтваў, асабліва тых, якія існавалі ў XVI–XVII стст., па-за рэлігійная дзейнасць каталіцкіх брацтваў характарызавалася нізкай актыўнасцю. Адзінкавымі былі выпадкі навучання братчыкамі дзяцей грамаце (напрыклад, такая з'ява мела месца ў м. Мсцібаве Ваўкавыскага павета, дзе братчыца тэрцыярка Маргарыта Галасевіч у сваім доме навучала дзяцей польскай грамаце бясплатна[4]). Аднак дадзеныя ініцыятывы рэалізаваліся выключна канкрэтным членам брацтва, і не з'яўляліся справай, якой брацтва займалася згодна са статутам.

Міласціна і фінансавая падтрымка дабрачынных ініцыятыў. Паколькі міласціна трактавалася як хрысціянскі абавязак, кожны святар, касцёл і кляштар у той ці іншай ступені стараліся яго выконваць. Аказанне матэрыяльнай дапамогі бедным каталіцкае духавенства ажыццяўляла пераважна пры канкрэтных нагодах (парафіяльнае свята, адпуст і г. д.). Часам кляштар або парафіяльны касцёл прызначалі на гэтыя мэты канкрэтную суму грошай штомесяц. Існавалі і іншыя формы дапамогі бедным. Напрыклад, гродзенскія манахіні брыгіткі з уласных даходаў штодня кармілі 20 чалавек[5]. Гродзенскія дамініканцы – «убогім, якія прыходзілі пад фурту, давалі есці з кляштарнай кухні»[6]. Бернардзінкі ў Гродне ў прыкляштарных будынках утрымлівалі 8 удоў, а 4 жанчын, якія рэгулярна прыходзілі да фурты, забяспечвалі харчаваннем[7].

Пра маламаёмасных і бедных людзей каталіцкі касцёл памятаў таксама і пры атрыманні аплат за здзяйсненне рэлігійных абрадаў. Так, у 1834 г. Віленскі біскуп А. Клангевіч усталяваў дакладныя зборы за абрады, прычым аплата была дыферэнцыравана ў залежнасці ад маёмаснага становішча асобы. Аплата за заключэнне шлюбу для заможных парафіян павінна была складаць

---

[1] НГАБ. – Ф. 1781. – Воп. 27. – Спр. 246.

[2] Dzieje dobroczynności. – 1821. – № 2. – S. 2099.

[3] Амелька С. У. Роля дваранства ў развіцці культуры Беларусі (канец XVIII – сярэдзіна XIX стагоддзя): аўтарэф. дыс. … канд. гіст. навук. – Мінск, 2003. – С. 14.

[4] НГАБГ. – Ф. 1. – Воп. 18. – Спр. 525. – Арк. 65.

[5] ДГАЛ. – Ф. 694. – Воп. 1. – Спр. 74. – Арк. 9.

[6] Тамсама. – Спр. 642. – Арк. 79 адв.

[7] Тамсама. – Арк. 93.

1 руб., за хрост і выдачу метрык – 50 кап., за пахаванне са спяванай імшой – 3 руб. Для бяднейшых парафіян устанаўлівалася іншая плата, а бедным усё выконвалася дарам[1]. Дадзенае распараджэнне павінна было быць прачытана ва ўсіх касцёлах і вывешана на дзвярах храмаў.

Матэрыяльную дапамогу як дабрачыннам арганізацыям, так і канкрэтным асобам, якія гэтага патрабавалі, аказвалі і асобныя прадстаўнікі духавенства. Шэраг духоўных асоб з'яўляліся фундатарамі дабрачынных устаноў. Напрыклад, мітрапаліт С. Богуш-Сестранцэвіч фінансаваў утрыманне шпіталя ў Маляцічах[2], прэлат С. Шантыр – Слуцкага дома міласэрнасці. Каталіцкае духавенства выступала адным з ініцыятараў стварэння і дзейнасці таварыстваў дабрачыннасці ў розных гарадах Беларусі. Пад кіраўніцтвам біскупа Яна Касакоўскага ў Вільні ў 1807 г. было створана таварыства дабрачыннасці, у склад якога ўвайшлі прадстаўнікі каталіцкага духавенства і свецкія асобы. Мінскае таварыства дабрачыннасці было заснавана ў 1811 г. па ініцыятыве біскупа Я. Дэдэркі. Кіраўнікамі Мінскага таварыства дабрачыннасці ў першы перыяд дзейнасці былі духоўныя асобы: біскуп Я. Дэдэрка (1811–1813 гг.), прэлат Пазняк (1819–1833 гг.), біскуп М. Ліпскі (1833–1839 гг.), біскуп-намінат П. Рава (1840–1846 гг.)[3]. Мэтай арганізацыі абвяшчалася паляпшэнне матэрыяльнага і духоўнага стану патрабуючых каталікаў Мінска, не зважаючы на іх паходжанне, пол і ўзрост. Таварыства дапамагала забеспячэннем вопраткай, ежай і прытулкам маламаёмасным, выдачай грашовай дапамогі (у крайніх выпадках); садзейнічала ў пошуку працы, дапамагала набываць неабходныя для працы інструменты і матэрыялы, а таксама ў рэалізацыі прадукцыі; аказвала медыцынскую дапамогу бедным, размеркаваннем у прыюты і багадзельні; пры неабходнасці арганізоўвала пахаванні. Асобныя прадстаўнікі дыяцэзіяльнага духавенства таксама па меры магчымасцей стараліся займацца дабрачыннасцю, або пры жыцці, або пакідаючы на дабрачыннасць грошы ці маёмасць пасля сваёй смерці.

Асноўным праяўленнем знешняй дабрачыннасці рымска-каталіцкіх брацтваў была раздача міласціны бедным асобам і жабракам. У статутах брацтваў адзначалася, што братчыкі павінны «исполнять по христианскому учению Богоугодныя и человеколюбивые дела, как то: давать милостыню нищим, пока есть жизнь и хоронить их тело по смерти, и т. п.»[4].

Міласціну жабракі атрымлівалі ў нядзельныя і святочныя дні як асобна ад братчыкаў, так і ад брацтваў увогуле. Менавіта на такую мэту прызначалася частка касы брацтва пры Ракаўскім касцёле[5]. Акрамя дробнай грашовай дапамогі братчыкі, згодна са статутамі, павінны былі аказваць асабістую

[1] ДГАЛ. – Ф. 694. – Воп. 1. – Спр. 835. – Арк. 97.

[2] НГАБ. – Ф. 1781. – Воп. 26. – Спр. 1387. – Арк. 118 адв.

[3] Offenberg J. Z dziejów Mińskiego Towarzystwa Dobroczynności (z powodu otwarcia nowego szpitala). – S. 4, 17.

[4] НГАБ. – Ф. 1430. – Воп. 1. – Спр. 52543. – Арк. 10.

[5] Тамсама. – Ф. 295. – Воп. 1. – Спр. 1926. – Арк. 48.

рэгулярную дапамогу патрабуючым асобам. Таму дадаткова кожны братчык імкнуўся дапамагчы бедным ежай або вопраткай. Асаблівым чынам у дабрачынную дзейнасць – паслугу бедным людзям, вязням – уключаліся члены брацтва добрай смерці, якія дзейнічалі пры кляштарах францысканцаў у Вільні і Коўне[1].

Да спецыфічных формаў брацкай «знешняй» дабрачыннасці адносяцца традыцыі Юравіцкага пахавальнага брацтва. Звычайна пры пахаванні заможных асоб за кандукт падчас пахавання братчыкі атрымлівалі грошы, палова з якіх дзялілася паміж імі, а другая – адпраўлялася ў касу брацтва. Пры пахаванні бедных асоб, якія не маглі заплаціць братчыкам, пахаванне адбывалася бясплатна, а братчыкі карысталіся грашамі з супольнай касы, выдзяляючы пэўную суму кожнаму ўдзельніку пахавальнай працэсіі[2].

«Унутраная» дабрачыннасць. Асаблівага клопату патрабавалі прадстаўнікі духавенства, якія па стане свайго здароўя ўжо не маглі спаўняць святарскіх абавязкаў і патрабавалі спецыяльнай апекі. Калі ў жаночых кляштарах існавала магчымасць догляду за старымі і хворымі манахінямі, то ў выпадку дыяцэзіяльных святароў і членаў мужчынскіх манаскіх ордэнаў неабходнымі былі канкрэтныя ініцыятывы. Таму, як дабрачынныя ўстановы, паўставалі дамы ксяндзоў-эмерытаў (пенсіянераў). Для пражывання такіх асоб часцей за ўсё вызначаліся асобныя кляштары. Напрыклад, у 1843 г. ксяндзы-эмерыты пражывалі пры Ушацкім дамініканскім кляштары[3], 1852 г. – у Забельскім кляштары (4 чалавекі), у Асвеі, Краславе і Полацку[4]. У 1866 г. святары-пенсіянеры (Мацвей Лукашэвіч, 76 гадоў, Гаўрыіл Ляўковіч, 68 гадоў, Казімір Дабкевіч, 65 гадоў) пражывалі пры Асвейскай плябаніі[5].

Іншай формай дапамогі састарэлым святарам з'яўлялася выдзяленне канкрэтных сум грошай, каб яны самі маглі знайсці сабе месца пры кляштары, дзе ім была б забяспечана апека. Так, асобны фундуш для састарэлых і хворых святароў існаваў у Вільні пры кафедральным касцёле, па фундацыі Мікалая Фаўстына і Барбары Радзівілаў і біскупа Зянковіча[6]. У 1817 г. па завяшчанні ксяндза Андрэя Гінца ілукштанскія ксяндзы місіянеры наследавалі штогадовыя 5 % ад суммы 3000 руб. серабром (150 руб. серабром) на ўтрыманне пры сваім кляштары аднаго дыяцэзіяльнага святара «ці то працай, ці ўзростам, ці цялеснымі альбо разумовымі дэфектамі аслабленага»[7]. За азначаныя грошы місіянеры абавязваліся даваць святару харчаванне, пакой для пражывання, святло, дровы, і даглядаць яго.

---

[1] Makarczyk J. Prowincja litewsko-białoruska zakonu braci mniejszych konwentualnych w latach 1687–1845.

[2] НГАБ. – Ф. 295. – Воп. 1. – Спр. 1926. – Арк. 30.

[3] Тамсама. – Ф. 1781. – Воп. 2. – Спр. 4150. – Арк. 125.

[4] Directorium officii divini et missarum, ad usum utriusque cleri Archidioecesis Mohileviensis in Annum Domini Bissextilem 1852. – Petropoli, 1852. – S. 123.

[5] НГАБ. – Ф. 1430. – Воп. 1. – Спр. 32538. – Арк. 17.

[6] Dzieje dobroczynności. – 1821. – № 2. – S. 313.

[7] Ibid. – 1823. – T. 3, № 9–12. – S. 433–434.

Існавала і «ўнутраная» дабрачыннасць, якая рэалізавалася каталіцкімі брацтвамі. Яна ажыццяўлялася ў адносінах да членаў брацтва або іх блізкіх. Так, у выпадку смерці члена брацтва, яго сям'я магла разлічваць на ўрачыстае пахаванне і матэрыяльную дапамогу, велічыня якой залежала ад магчымасцей брацкай касы.

Дабрачыннасць ва ўніяцкай царкве. Кірункі і змест дабрачыннасці ўніяцкай царквы адрозніваліся ў залежнасці ад інстытута/асобы, якія яе рэалізоўвалі. Меншыя магчымасці (адпаведна фінансаваму становішчу) мелі цэрквы, дзе працавала белае духавенства; большыя – базыльянскія кляштары.

Арганізацыя адукацыйных цэнтраў рознага ўзроўню ва ўніяцкай царкве з'яўлялася даменам базыльянскага ордэна, які меў для гэтага сродкі і кадры. Сярэднія школы, што ўтрымліваў ордэн, былі платнымі, аднак пры іх функцыянавалі дабрачынныя адукацыйна-выхаваўчыя ўстановы: канвікты ці бурсы для навучэнцаў. Гэтыя ўстановы прадстаўлялі сабой інтэрнаты для вучняў базыльянскіх школ. Напрыклад, пры Жыровіцкай базыльянскай школе за сродкі таго ж кляштара дзейнічала бясплатная бурса для моладзі. У 1803 г. у ёй пражывала 13 вучняў, у 1814 – 12, у 1825 г. – 16. Па стане на 1825 г. з 16 вучняў, якія знаходзіліся ў бурсе на ўтрыманні кляштара, 9 было шляхцічамі, 4 – вольнага стану, 2 – са стану «святарскага». Па канфесійнай прыналежнасці 10 з 16 былі рыма-католікамі, 5 – уніятамі, 1 – «катэхумэнам» (рыхтаваўся да прыняцця хросту)[1].

Кожны трэці базыльянскі манастыр Літоўскай правінцыі (па звестках на 1773 г.) утрымліваў арганізаваную пачатковую школу[2]. Па інфармацыі, якая знаходзіцца ў ведамасці аб уніяцкіх цэрквах і манастырах Брэсцкай епархіі за 1797–1798 гг., з 13 кляштараў парафіяльныя школы дзейнічалі 3 з іх. У такіх школах бедныя вучні знаходзіліся на поўным утрыманні кляштара. Так, па даных на 1802 г. з 16 пачатковых школ пры базыльянскіх кляштарах Полацкай епархіі 10 (62,5 %) забяспечвала сваіх вучняў харчаваннем і вопраткай[3].

У дабрачынную выхаваўчую дзейнасць былі ўцягнуты і жаночыя базыльянскія манастыры. Напрыклад, пры Пінскім кляштары базыльянак у 1816 г. утрымліваліся і выхоўваліся тры дзяўчынкі: М. Керсноўска, Я. Тэрпілоўска, В. Шэметылувна[4].

Традыцыйнай формай аказання дапамогі маламаёмасным людзям ва ўніяцкай царкве была арганізацыя шпіталяў. Падобна як і ў рымска-каталіцкім касцёле яны мелі характар прытулкаў для бедных, хворых і бяздомных асоб. Колькасць шпіталяў як пры парафіяльных цэрквах, так і пры базыльянскіх манастырах была значна меншай, чым падобных у рымска-каталіцкай царкве. Дыферэнцыяцыя белага і чорнага духавенства па ступені матэрыяльнага забеспячэння вызначала яго актыўнасць або пасіўнасць у справе арганізацыі

[1] Dobrowolski R. Szkoły bazyliańskie w Żyrowicach / Małe miasta. Religie. – Lublin; Supraśl, 2006. – S. 435.

[2] Климов С. М. Базилиане. – Могилёв, 2011. – С. 117.

[3] Тамсама. – С. 117–118.

[4] НГАБГ. – Ф. 1621. – Воп. 1. – Спр. 13. – Арк. 20.

аказання дапамогі патрабуючым людзям. На канец XVIII ст. з 34 парафіяльных цэркваў (адпаведна колькасці захаваўшыхся актаў візітацый) у Блоньскім дэканаце шпіталі адзначаліся толькі пры 3 з іх (9 %): пры царкве Узвышэння Святога Крыжа ў в. Семяновічы, пры царкве Унебаўзяцця Найсвяцейшай Панны Марыі ў м. Смілавічы і пры царкве Заступніцтва Найсвяцейшай Панны Марыі ў м. Дудзічы. Тады ж, у Пухавіцкім дэканаце з 19 цэркваў (па колькасці захаваўшыхся актаў візітацыі) шпіталі дзейнічалі пры 2 з іх (12 %): пры царкве св. Іллі ў Дзмітравічах, і пры царкве Нараджэння Найсвяцейшай Панны Марыі ў Пухавічах. У канцы XVIII ст. з 15 цэркваў Лідскага дэканата шпіталі дзейнічалі пры 6 з іх[1].

Сярод візітаў 7 цэркваў Ігуменскага павета ў 1818 г. шпіталі не адзначаюцца ўвогуле[2]. У тым жа годзе сярод візітаў 19 цэркваў Мінскага павета шпіталі адзначаюцца пры 3 з іх: Ойцінеўскай, Герэвіцкай, Гарадыскай[3]. Пражывалі ў гэтых шпіталях пераважна бедныя людзі, якія за жыллё працавалі пры цэрквах. У 1830 г. у візітах 11 цэркваў Барысаўскага павета толькі ў 2 адзначаецца наяўнасць шпіталяў: у Карсаковіцкай і Плешчаніцкай[4]. Калі на Карсаковіцкі шпіталь існаваў спецыяльны фундуш, то ў Плешчаніцкай царкве ніякага спецыяльнага забеспячэння для шпіталя не было. Гэта вызначала і невялікую колькасць асоб, якія ў ім знаходзіліся: у 1830 г. «бедны сляпы чалавек Сцяпан Калясцін, 42 года, жонка яго Марыяна 37 гадоў, дочкі Міхаліна 7 гадоў, Тэкля 4, Караліна 2 гады»[5]. У 1830–1831 гг. у візітах 27 цэркваў Бабруйскага павета толькі пры адной – Любоніцкай – адзначаецца наяўнасць шпіталя. У ім знаходзіліся 8 бедных чалавек ва ўзросце ад 5 да 55 гадоў[6].

Дзейнасць шпіталяў пры кляштарах з'яўлялася больш распаўсюджанай практыкай. Уплывалі на гэта такія фактары, як традыцыя і жаданне фундатараў. У 1818 г. у візітах 9 мужчынскіх базыльянскіх кляштараў Віцебскай і Магілёўскай губерняў шпіталі адзначаліся пры 3 з іх (33 %). У 1823 г. сярод 17 базыльянскіх кляштараў Беларускай правінцыі шпіталі мелі 7 з іх (41 %). У той жа час вялося будаўніцтва новага шпіталя ў Пустынках (замест разабранага ў 1822 г. старога)[7]. Адначасова ў візіце Барысаўскага кляштара адзначаецца, што «фундушу на шпіталь няма, і ён не існуе, але прыходзячы і просячы дапамогі чалавек яе атрымлівае»[8]. Адзін з найбольшых і найлепш забяспечаных шпіталяў дзейнічаў пры Беразвецкім базыльянскім кляштары. У 1829 г. у ім знаходзіліся 12 чалавек, прыналежных кляштару[9].

---

[1] Лаўрэш Л. Грэка-каталіцкая (уніяцкая) царква на Лідчыне. – Полацк, 2012. – С. 29.

[2] НГАБ. – Ф. 3245. – Воп. 5. – Спр. 5.

[3] Тамсама. – Спр. 24.

[4] Тамсама. – Воп. 3. – Спр. 65.

[5] Тамсама. – Арк. 37.

[6] Тамсама. – Спр. 67. – Арк. 41.

[7] Водзяновска І. Стан василіанських монастирів Білоруської провінції за візитацією 1823 року // Наук. вісн. Волин. нац. ун-ту ім. Лесі Українки. – С. 52.

[8] НГАБ. – Ф. 3421. – Воп. 1. – Спр. 158. – Арк. 4.

[9] Тамсама. – Ф. 1668. – Воп. 1. – Спр. 1. – Арк. 54.

У некаторых манастырах для догляду за хворымі (як за тымі, што знаходзіліся ў шпіталі, так і за манахамі і прыхаджанамі) утрымліваліся спецыяльна нанятыя лекары. Такая практыка існавала, напрыклад, у Тадулінскім манастыры пад Оршай, дзе неабходную дапамогу аказваў хірург. Падчас эпідэмій адзначаліся з'явы арганізацыі медыцынскай дапамогі мясцоваму насельніцтву з боку ўніяцкага духавенства: стварэнне часовых шпіталяў, запрашэнне і ўтрыманне за ўласны кошт медыкаў[1].

Існавалі і іншыя формы дабрачыннасці, як рэгулярныя, так і разавыя. Напрыклад, Вярбілаўскі базыльянскі кляштар усіх сваіх патрабуючых падданых забяспечваў ежай, а за найбяднейшых, як адзначалася ў акце візітацыі, плаціў падаткі. Талачынскія базыльяне акрамя шпіталю ўтрымлівалі ў фальварку уласных падданых «узятых для пракармлення». Акрамя гэтага, пры Талачынскім манастыры было арганізавана рэгулярнае харчаванне 8 калек і ўбогіх[2].

Існавалі кляштары, у якіх асаблівым чынам клапаціліся пра састарэлых і хворых святароў. Такім быў, напрыклад, Віленскі манастыр св. Тройцы. У рапарце правінцыяла за 1820 г. адзначалася, што ў кляштары ўтрымліваліся састарэлыя святары «потерявшие силы в общественной службе и помещенные в монастырь для облегчения страданий, благодаря легкости медицинского пособия и лекарств». Медыцынскі нагляд за святарамі быў магчымым дзякуючы дзейнасці пры Віленскім базыльянскім кляштары асобнага шпіталя, якім кіраваў вядомы хірург В. Пелікан, дэкан медыцынскага факультэта Віленскага ўніверсітэта[3].

У 30-я гады XIX ст. уздымалася пытанне аб стварэнні спецыяльнай установы па дапамозе ўдовам уніяцкіх святароў і сіротам. Месцам яе размяшчэння П. Баброўскі бачыў Тараканскі базыльянскі кляштар. Пытанне аб арганізацыі сацыяльнай апекі для ўдоў і сірот уніяцкіх святароў, а таксама для саміх святароў, якія не мелі сродкаў для ўтрымання, паўставала неаднаразова на розных узроўнях[4]. Аднак яно не было рэалізавана.

Дабрачынная дзейнасць у асяроддзі стараверaў. Арганізацыйна дабрачыннасць у асяроддзі стараверaў не аформілася ў канкрэтныя кірункі, якія маглі быць характэрнымі для ўсіх стараверскіх абшчын. Гэта было звязана з іх абасобленасцю, рознымі плынямі ў самім стараверстве, і адсутнасцю адзінага цэнтра кіравання, які мог бы рэгуляваць змест і формы дабрачыннасці. Разам з гэтым усведамленне стараверамі сябе як членаў дастаткова замкнутай у этнаканфесійным плане абшчыны фарміравала і выхоўвала ў іх пэўныя правілы сацыяльных паводзін, у якія ўключалася і дабрачынная ўзаемадапамога,

---

[1] Кульпанович О. А. Благотворительность в медицине Беларуси XVI–XXI вв. – С. 41.

[2] Водзяновска І. Стан василіанських монастирів Білоруської провінції за візитацією 1823 року // Наук. вісн. Волин. нац. ун-ту ім. Лесі Українки. – С. 52.

[3] Бобровский П. О. Противодействие базилианского ордена стремлению белого духовенства к реформам Русской греко-униатской церкви. – Вильна, 1889. – С. 43.

[4] Бобровский П. О. Русская греко-униатская церковь в царствование императора Александра I. – С. 91.

якая ажыццяўлялася па разнастайных кірунках[1]. У сувязі з гэтым магчыма ўмоўна аб'яднаць некаторыя кірункі дабрачыннасці, якія былі характэрнымі для стараверскіх абшчын, у наступныя групы: ахвяраванні на будаўніцтва храмаў; будаўніцтва і забеспячэнне багадзельняў[2], падтрымка заможнымі вернікамі спраў абшчыны; адукацыйная.

Для старавераў важным з'яўлялася перадача маладому пакаленню асноў веравучэння, а таксама неабходнай для гэтага пісьменнасці. Аднак, пачынаючы з 1836 г. на тэрыторыі ўсёй Расійскай імперыі былі распаўсюджаны правілы МУС адносна навучання стараверскіх і пасялянскіх (з сем'яў старавераў, вывезеных з зямель былой Рэчы Паспалітай у розныя месцы Расіі) дзяцей. У адпаведнасці з імі стараверам не дазвалялася навучаць дзяцей, ім павінна было займацца праваслаўнае духавенства. На гэта пагаджаліся нямногія стараверы. Для навучання дзяцей яны абіралі аддаленыя пункты, дзе існавала магчымасць даць дзецям адукацыю ва ўласных школах. Імі былі: Масква, Санкт-Пецярбург, Дзвінск, Клінцы, Ветка, Старадуб'е. Попытам карысталіся і паслугі асобных настаўнікаў. Змены наступілі пасля падпісання ўказа ад 17 кастрычніка 1906 г. У адпаведнасці з ім Закон Божы ў навучальных установах мог выкладацца духоўнымі асобамі старавераў[3].

Нягледзячы на ўрадавыя забароны, цэнтрамі адукацыі і асветы заставаліся манастыры і скіты, як мужчынскія, так і жаночыя. Настаўнікамі часта былі жанчыны: «книжницы», «наставницы», «уставщицы», «псаломщицы». У сярэдзіне XIX ст. у Цэнтральнай Расіі сярод заможных старавераў існавала практыка фінансавання будаўніцтва тайных (незарэгістраваных) школ, дзе настаўніцкія функцыі выконвалі жанчыны. Гэтак жа нелегальна дзейнічалі пачатковыя школы, якія мелі назву «тётенькеных школ»[4].

Пачатковай і рэлігійнай адукацыяй дзяцей займаліся так званыя келейніцы або «келейные девы». С. Рудакоў падчас апісання інстытута келейніц адзначаў, што «Старые, опытные «келейницы» набирают девочек из крестьянских бедных семей, разных незаконнорожденных, нищенствующих, обучают их читать и петь, водят с собой на панихиды и обеды. Когда же девочка подрастет, то та же келейная поможет пристроиться к какому-нибудь милостивцу <...>. А когда годы станут уходить, опять надевает темный сарафан келейного покроя и мало-помалу вступает в общество коренных «келейных»[5].

---

[1] Мищенко Т. А. Старообрядчество в юго-западных районах Брянщины на рубеже XIX–XX веков // Старообрядчество как историко-культурный феномен. – С. 192.

[2] Обухович С. А. Благотворительность саратовский старообрядцев в 1880–1917 гг. // Вестн. Волж. ун-та им. В. Н. Татищева. – 2013. – № 3 (13) [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http://cyberleninka.ru/article/n/blagotvoritelnost-saratovskih-staroobryadtsev-v-1880-1917-gg. – Дата доступу: 21.04.2015.

[3] Гарбацкі А. А. Стараабрадніцтва на Беларусі ў канцы XVII – пачатку XX стст. – С. 169–170.

[4] Керов В. В. Место женщины в старообрядческом сообществе и предпринимательстве // Женщина в старообрядчестве. – С. 14.

[5] Цыт. па: Рудаков С. А. Хранители. Роль института «келейных в распространении древлеправославия» (на материалах нижегородского Заволжья) // Женщина в старообрядчестве. – С. 43–44.

Жанчыны вучылі і хлопчыкаў. Ва ўспамінах стараверaў адзначалася: «Семи лет отдали меня учиться грамоте в деревню, к монахине Анфисе, и келейной её девке-послушнице. Монахиня эта жила под покровительством одного старообрядца, у него во дворе, в особой келье при порядочной моленной, где она и правила по уставу службы. Она же и обучала детей: которые из них способны были петь, тех приучала петь всенощные и панихиды»[1]. Плата за навучанне ад бацькоў бралася выключна прадуктамі, сенам, жывёлай, а не грашыма. Падобна сітуацыя выглядала і на беларускіх землях. Жанчын, якія навучалі дзяцей, называлі масцярыцамі[2].

«Унутраная» дабрачыннасць у асяроддзі стараверaў была выклікана неабходнасцю ўзаемадапамогі і аказання магчымай падтрымкі новым членам абшчыны. Напрыклад, у в. Жарцы купец Яўстафій Красікаў займаўся прыёмам і размяшчэннем прыбылых стараверaў і духоўных настаўнікаў[3]. У 1853 г. праваслаўны архіепіскап Полацкі і Віцебскі Васілій так характарызаваў полацкіх стараверaў-беспапоўцаў: «Усе яны трымаюцца веры сваёй вельмі настойліва, асабліва в. Жарцы. Гэтыя раскольнікі даволі заможныя, у вышэйшай ступені адважныя, сваім уплывам падтрымліваюць раскол, даючы ўсім прытулак»[4].

У канцы XIX ст. у Расіі значна павялічылася роля стараверaў у прадпрымальніцтве. Адной з галоўных мэт прадпрымальніцкай дзейнасці стараверaў было падтрыманне абшчыны. Напрыклад, дачка купца Варвара Грачова ў 1840-х гг. перадавала на патрэбы абшчынных могілак штомесячную суму ў памеры 1000 руб.[5]

Распаўсюджанай практыкай была разнастайная сацыяльная падтрымка, якую аказвалі стараверскія скіты і манастыры. Так, для стараверскіх скітоў было характэрна выкананне функцый школы, прытулку для дзяцей-сірот і народжаных па-за шлюбам[6], а таксама для бедных і старых, якія маглі «дажываць» у іх свой век[7]. У адносінах жа да скітоў матэрыяльную дапамогу аказвалі заможныя стараверы[8]. Такім чынам, фарміраваўся пэўны рэлігійна-сацыяльна-дабрачынны сімбіёз.

Рост колькасці прыватных ахвяраванняў на будаўніцтва храмаў адзначаны ў пачатку XX ст. Да гэтага часу адносіцца і арганізацыя стараверскіх дабра-

---

[1] Цыт. па: Рудаков С. А. Хранители. Роль института «келейных в распространении древлеправославия» (на материалах нижегородского Заволжья) // Женщина в старообрядчестве. – С. 45.

[2] Леонтьева С. И. Обучение грамоте в старообрядческой среде Ветковско-Стародубского региона // Старообрядчество как историко-культурный феномен. – С. 151.

[3] Гарбацкі А. А. Стараабрадніцтва на Беларусі ў канцы XVII – пачатку XX стст. – С. 173.

[4] Цыт па: Гарбацкі А. А. Стараабрадніцтва на Беларусі ў канцы XVII – пачатку XX стст. – С. 173.

[5] Керов В. В. Место женщины в старообрядческом сообществе и предпринимательстве // Женщина в старообрядчестве. – С. 17.

[6] Древлее благочестие [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http://www.pomor-otvet.ru/?page=blago3. – Дата доступу: 21.04.2015.

[7] Кочергина М. В. Старообрядческие монастыри Стародубья и Ветки в конце XVIII – первой половине XIX в. как центры духовной жизни и их влияние на местное население // Старообрядчество как историко-культурный феномен. – С. 133.

[8] Древлее благочестие [Электронны рэсурс].

чынных таварыстваў. Аднак асноўная іх колькасць рэгістравалася ва ўнутраных губернях Расійскай імперыі. Напрыклад, статут Саратаўскага дабрачыннага таварыства стараверaў асноўнай сваёй мэтай бачыў: «оказывать посильную помощь нуждающимся старообрядцам (священнослужителям, мирянам, общинам и приходам)»[1]. Рэалізавацца яна магла наступным чынам: шляхам матэрыяльнай дапамогі, праз стварэнне багадзельняў, асветніцкіх і іншых дабрачынных інстытутаў. Так, стараверскія багадзельні дзейнічалі ў Рэжыцкім павеце Віцебскай губерні (на працягу з сярэдзіны XIX да пачатку XX ст.) і ў Полацку пры малельні з 1882 да пачатку XX ст.[2] У Маскве дзейнічала Маскоўскае стараверскае дабрачыннае таварыства. У канцы XIX ст. у Рагожскай стараверскай абшчыне было створана «женское попечительство о призреваемых»[3].

Пратэстанцкая дабрачыннасць. Дабрачынныя ініцыятывы ў пратэстантызме часцей за ўсё мелі ўнутраны характар (рэалізаваліся ў абшчыне). Менавіта абшчына ўтрымлівала пастара, і яна вызначала найбольш маламаёмасныя сем'і і асоб сярод прыхаджан. Асноўныя кірункі дабрачыннай дзейнасці акрэсліваліся ў статуце 1832 г.

У адпаведнасці з тыпалогіяй, рэалізаванай В. Ліцэнбергер, агулам у Расійскай імперыі дзейнічалі наступныя віды лютэранскіх дабрачынных арганізацый: 1) арганізацыі, якія прадстаўлялі начлег і прытулак бяздомным і бедным – прытулкі, начлежкі і багадзельні; 2) арганізацыі, якія садзейнічалі пошуку працы або даваўшыя працу беспрацоўным і бяздомным – працоўныя дамы, дамы працалюбства, бюро па працаўладкаванні; 3) арганізацыі, якія аказвалі матэрыяльную падтрымку розным катэгорыям асоб і арганізацый – саюзы дапамогі бедным і касы ўзаемадапамогі (для прыходаў Расіі, для бедных прыхаджан, для пастараў і інш.); 4) установы, што прадстаўлялі медыцынскія паслугі – шпіталі, лазарэты, «родовспомогательные» дамы, санаторыі; 5) арганізацыі, ажыццяўляўшыя духоўна-маральнае і рэлігійнае выхаванне – папячыцельствы, таварыствы і місіі; 6) школы, якія займаліся навучаннем і выхаваннем падрастаючага пакалення, для дзяцей бедных бацькоў, сірот[4]. На беларускіх землях з-за невялікай колькасці пратэстантаў згаданыя дабрачынныя інстытуты звужаліся да асобных праяў, якія рэалізоўваліся ў канкрэтным выпадку. Больш пашыранымі гэтыя ініцыятывы былі на тэрыторыі Ковенскай губерні[5].

Асноўным кірункам дабрачыннай дзейнасці з'яўлялася забеспячэнне магчымасці навучання асобам, якія не мелі для гэтага ўласных сродкаў. У галіне

[1] Цыт. па: Обухович С. А. Благотворительность саратовский старообрядцев в 1880–1917 гг. // Вестн. Волж. ун-та им. В. Н. Татищева. – 2013. – № 3 (13) [Электронны рэсурс].

[2] НГАБ. – Ф. 1430. – Воп. 1. – Спр. 45865. – Арк. 41.

[3] Керов В. В. Место женщины в старообрядческом сообществе и предпринимательстве // Женщина в старообрядчестве. – С. 19.

[4] Лиценбергер О. А. Евангелическо-лютеранская церковь в Российской истории (XVI–XX вв.). – С. 154.

[5] Гл.: КАА. – Ф. I-50. – Воп. 1. – Спр. 24346.

вышэйшай адукацыі гэта былі стыпендыі для навучання будучых пастараў. Яны былі традыцыйнымі для евангелісцка-рэфармацкай царквы. У пачатку XIX ст. існавалі стыпендыі ў замежных універсітэтах для выхадцаў з беларуска-літоўскіх губерняў. Акрамя замежных стыпендый, Літоўскім евангелісцка-рэфармацкім сінодам былі створаны спецыяльныя стыпендыі ў Дэрпцкім універсітэце для будучых пастараў[1]. Да 1844 г. існавалі тры стыпендыі ў Кёнігсбергскім універсітэце[2].

Дабрачыннасць у сферы пачатковай і сярэдняй адукацыі існавала ў двух формах. Першай формай было ўтрыманне школ пры прыходах, што з'яўлялася абавязкам абшчыны; другой – стыпендыі на навучанне. Стыпендыі прызначаліся для аплаты працы і ўтрымання настаўніка, а таксама для аплаты месца ў пансіёнах пры гімназіях (Слуцкай і Кейданскай). Пры наяўнасці сродкаў у Літоўскага евангелісцка-рэфармацкага сінода навучэнцам выдзяляліся аднаразовыя грашовыя выплаты. Стыпендыі прызначаліся для дзяцей усіх саслоўяў. Дзеці лютэранскага веравызнання атрымлівалі адукацыю ў Віленскай школе, якая фінанасавалася лютэранскай царквой. Для бедных дзяцей лютэранскага веравызнання ў ёй таксама існавалі спецыяльныя стыпендыі[3].

У статуце 1832 г., які замацаваў адміністрацыйна-прававое становішча евангелісцка-лютэранскай і евангелісцка-рэфармацкай канфесій у Расійскай імперыі, адзначалася што «Проповедники должны и учением и примером внушать прихожанам своим, сколь важны и угодны пред Богом дела Христианской любви, к числу коих преимущественно принадлежит попечение о больных»[4]. Калі прадстаўнікі іншых канфесій дадзены кірунак дзейнасці рэалізоўвалі праз стварэнне і ўтрыманне шпіталяў рознага тыпу, то з-за малой колькасці пратэстанцкага насельніцтва ў беларуска-літоўскіх губернях дадзеныя ініцыятывы не атрымалі значнага распаўсюджання. Па звестках В. Яноўскай, у 1895 г. на тэрыторыі ўсёй Курляндскай кансістарыяльнай акругі дзейнічала 157 багадзельняў. У справаздачы лютэранскай царквы за той жа год адзначалася, што «папячыцельства аб бедных і хворых развіта ў нязначнай ступені»[5]. Вядома аб існаванні ў Ізабеліне аднаго з аддзяленняў Мітаўскай установы дыяканіс, якія клапаціліся пра непаўнаспраўных асоб: глуханямых, разумова адсталых і г. д.[6] Даныя беларускіх архіваў не даюць магчымасці не толькі вызначыць лакалізацыю прытулкаў-багадзельняў пры лютэранскіх прыходах на нашых землях, але і ўвогуле казаць аб іх наяўнасці.

[1] Prašmantaitė A. Die Evangelischen Kirchen in Litauen 1795–1918. Ein historischer Abriss // Die reformatorischen Kirchen Litauens. – Erlangen, 1998. – S. 154.

[2] Грыгор'ева В. В., Завальнюк У. М., Навіцкі У. І., Філатава А. М. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII–XX ст.). – С. 48.

[3] Prašmantaitė A. Die Evangelischen Kirchen in Litauen 1795–1918. Ein historischer Abriss // Die reformatorischen Kirchen Litauens. – S. 166.

[4] Устав евангелическо-лютеранской церкви (1832) (Выдержка из книги «Уставы духовных дел иностранных исповеданий в Российской Империи») [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http://peterpaul.ru/ustav-1832.

[5] Цыт. па: Яноўская В. В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг. – С. 173.

[6] Яноўская В. В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг. – С. 173.

Пратэстанцкая царква ўключалася ў медыцынскую дабрачыннасць апасрэдавана: праз удзел членаў евангелісцка-лютэранскіх і евангелісцка-рэфармацкіх абшчын у дзяржаўных дабрачынных таварыствах. Напрыклад, прыхаджанін Мінскай лютэранскай абшчыны доктар В. Гіндэнбург быў адным з членаў Мінскага губернскага папячыцельнага аб турмах камітэта. Крэда дзейнасці гэтай арганізацыі заключалася ва ўсебаковай духоўнай і фізічнай дапамозе зняволеным. Сярод іншага, члены арганізацыі займаліся доглядам за арыштантамі, іх рэлігійна-маральным настаўленнем і інш.[1]

Статут 1832 г. прадпісваў таксама стварэнне пастарскіх удовіных і сіроцкіх кас для аказання дапамогі акрэсленым групам насельніцтва. У іх павінны былі паступаць як дабраахвотныя ахвяраванні, так і прадпісаныя сумы, якія атрымліваліся ў шэрагу выпадкаў з вакантных пробстваў[2]. Дадзеныя дакументаў не даюць магчымасці гаварыць пра сур'ёзнае пашырэнне гэтых ініцыятыў на тэрыторыі Беларусі.

Яшчэ адным кірункам сацыяльнай дабрачыннасці з'яўляўся клопат аб бедных (маламаёмасных). У статуце евангелісцка-лютэранскай царквы 1832 г. адзначалася: «Проповедник обязан в особенности попечением о бедных своего прихода. Он должен по возможности призирать их и доставлять им помощь, впрочем поступая с надлежащею осторожностию при выдаче свидетельств о бедности»[3]. Рэалізацыя гэтага палажэння ажыццяўлялася ў маштабах прыхода. Да міжпрыходскай дабрачыннасці можна аднесці дапамогу аднаго прыхода другому ў вырашэнні канкрэтнай справы. Напрыклад, у 1878 г. у в. Чола Пружанскага павета Гродзенскай губерні быў пабудаваны новы лютэранскі малітоўны дом замест згарэўшага. Гродзенскі прыход ахвяраваў ім алтарную карціну, арган і камплект кніг гімнаў для набажэнстваў[4].

Персанальная дабрачыннасць была распаўсюджана ў нязначнай ступені. Патлумачыць гэтую з'яву можна невялікай колькасцю дваран-лютэран (а менавіта дваране ў першую чаргу ўключаліся ў дабрачынную дзейнасць) і іх незаможнасцю[5]. Аднак і яна мела месца. Адной з форм персанальнай дабрачыннасці было фінанасаванне (поўнае або частковае) будаўніцтва новых будынкаў храмаў або малітоўных дамоў. Напрыклад, статскі саветнік К. Врагель у сярэдзіне XIX ст. часткова фінансаваў адбудову Віцебскай лютэранскай царквы (былога касцёла піяраў), Ю. Шэдэ ў 1848 г. фінансаваў будаўніцтва

---

[1] Снапкоўскі Ю. Доктар Гіндэнбург і лёс евангелічна-лютаранскай супольнасці губернскага Мінска ў XIX ст. // Евангельская Царква Беларусі: гісторыя і сучаснасць (да 600-годдзя Евангельскай царквы ў Беларусі). – Мінск, 2014. – С. 96.

[2] Устав евангелическо-лютеранской церкви (1832) (Выдержка из книги «Уставы духовных дел иностранных исповеданий в Российской Империи») [Электронны рэсурс].

[3] Тамсама.

[4] Князева Е. Е. Лютеранские церкви и приходы в Белоруссии, Молдавии, Закаваказье и Средней Азии XVIII–XX вв. – Ч. 3. – С. 46.

[5] Грыгор'ева В. В., Завальнюк У. М., Навіцкі У. І., Філатава А. М. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII–XX ст.). – С. 45.

капліцы на лютэранскіх могілках у Гродне[1]. У шэрагу выпадкаў персанальная дабрачыннасць мела шматвектарны ў канфесійным плане кірунак. Напрыклад, член Мінскай лютэранскай абшчыны доктар В. Гіндэнбург аказваў медыцынскую дапамогу ўсім людзям, незалежна ад канфесійнай і саслоўнай прыналежнасці. Бедным дапамога аказвалася бясплатна[2].

Да праяўлення «знешняй» дабрачыннасці можна залічыць арганізацыю і збор ахвяраванняў у евангелісцка-лютэранскіх і евангелісцка-рэфармацкіх прыходах на розныя патрэбы. Так, падчас руска-турэцкай вайны былі арганізаваны зборы дапамогі для яе ўдзельнікаў. Збіраліся ахвяраванні на розныя ініцыятывы: на Чырвоны Крыж, сем'ям салдат. Жанчыны шылі вопратку і бялізну для салдат, якія ваявалі і арганізоўвалі яе перасылку. У Пецярбургу ў 1877 г. па ініцыятыве пастара Далтана быў заснаваны евангелісцкі паходны лазарэт, які ўтрымліваўся за кошт нямецкіх лютэран і менанітаў. Паходныя лазарэты ствараліся ў многіх мясцовасцях, дзе існавалі калоніі немцаў. Падобныя ініцыятывы з'яўляліся і падчас руска-японскай вайны[3].

Традыцыі іўдзейскай дабрачыннасці. Яўрэйская рэлігійная дабрачыннасць мела шэраг асаблівасцей, якія былі абумоўлены рэлігійнымі пастулатамі, традыцыямі і становішчам яўрэйскай этнаканфесійнай супольнасці ў Расійскай імперыі. У іўдаізме асноўныя прынцыпы і напрамкі дабрачыннасці (міласэрнасці) змяшчаліся ў свяшчэнных тэкстах (Талмуд і Тора). Жыццё ў адпаведнасці з законамі Цдакі (справядлівасці, праведнасці) не зводзілася да грашовых дапамог, а ўключала гасціннасць, забеспячэнне бедных вопраткай і абуткам, наведванне і догляд хворых, пахаванне памерлых і прысутнасць на пахаванні, суцяшэнне сваякоў памерлых, выкуп палонных, выдачу замуж бедных дзяўчын[4].

У адрозненне ад іншых веравызнанняў рэлігійная дабрачыннасць іўдзеяў не была індывідуальным актам выратавання душы, а насіла калектыўны характар, пераўтваралася з права ў абавязак[5]. У адпаведнасці з асноўнымі напрамкамі іўдзейскай дабрачыннасці ў яўрэйскай абшчыне складаліся асобныя таварыствы (брацтвы), у якія ўваходзілі практычна ўсе члены абшчыны. Існавалі наступныя брацтвы: пахавальныя (хеўра-кадзіш), на хлеб для бедных (лехем эвіонім), наведванне хворых (бікур-холім), утрыманне дамоў для іўдзейскіх дзяцей-сірот (талмуд-торы), дапамога бедным нявестам, забеспячэнне

[1] Князева Е. Е. Лютеранские церкви и приходы в Белоруссии, Молдавии, Закаваказье и Средней Азии XVIII–XX вв. – Ч. 3. – С. 47, 53.

[2] Снапкоўскі Ю. Доктар Гіндэнбург і лёс евангелічна-лютаранскай супольнасці губернскага Мінска ў XIX ст. // Евангельская Царква Беларусі: гісторыя і сучаснасць (да 600-годдзя Евангельскай царквы ў Беларусі). – С. 87–111.

[3] Штах Я. Очерки из истории и современной жизни южнорусских колонистов. – М., 1916. – С. 87–90.

[4] Функ Ю. В. Еврейская благотворительность в Беларуси в XIX – начале XX в. и источники ее исследования: дис. ... канд. ист. наук. – Минск, 1999. – С. 16; Сабалеўская В. Феномен беднасці беларускіх яўрэяў у другой палове XIX стагоддзя // Беларускі гістарычны часопіс. – 2010. – № 12. – С. 15.

[5] Сабалеўская В. Феномен беднасці беларускіх яўрэяў у другой палове XIX стагоддзя // Беларускі гістарычны часопіс. – С. 17.

бедных іўдзеяў вопраткай, Мішны або Талмуда (набывалі рэлігійную яўрэйскую літаратуру для яўрэйскіх школ), бясплацэнтнай пазыкі. У веданні брацтваў знаходзіліся могілкі, абшчынная бальніца, хедар, прытулак для сірот і старых, «странноприимный» дом[1]. Асаблівасцю іўдзейскай дабрачыннасці ў параўнанні з хрысціянскімі канфесіямі было тое, што яна, абапіраючыся ў сваіх псіха-рэлігійных матывах на веру, не была так моцна, як хрысціянскія канфесіі, звязана з месцамі рэлігійнага культу. Пры сінагогах у адрозненне ад цэркваў было няшмат дабрачынных арганізацый[2].

Такая асаблівасць паспрыяла працэсу трансфармацыі іўдзейскай дабрачыннасці, якая пачалася ў 1835 г. з першага значнага ўмяшання ўрада Расійскай імперыі ў сферу апекі над састарэлымі і хворымі яўрэямі. «Высочайше утвержденное положение о евреях»[3] ад 13 красавіка 1835 г. на дзяржаўным узроўні ставіла ў абавязак яўрэйскім абшчынам апекаванне хворымі і састарэлымі суплыменнікамі. У выніку гэты напрамак дабрачыннасці перастаў быць выключна рэлігійным. Бальніцы і багадзельні, як і падобныя сацыяльныя ўстановы іншых веравызнанняў, у пэўнай ступені патрапілі ў сферу кампетэнцыі губернскай адміністрацыі і прыказаў грамадскай апекі.

Пачатак кардынальным зменам у сферы яўрэйскай дабрачыннасці паклала «Положение о подчинении евреев в городах и уездах общему управлению, с уничтожением еврейских кагалов» ад 19 снежня 1844 г.[4] У пастанове ўтрымлівалася распараджэнне сабраць статыстычныя звесткі пра яўрэйскія бальніцы, багадзельні і школы. А Міністэрству ўнутраных спраў было даручана выпрацаваць аднастайныя правілы для іўдзейскай дабрачыннасці. Адначасова, 19 снежня 1844 г., у «Положении о коробочном сборе» было адзначана, што частка скрынкавага збору прызначаецца «на учреждение и содержание еврейских училищ <...> и на предметы обществ призрения и благотворительности»[5]. Такім чынам, пастановы ад 19 снежня 1844 г. прывялі не толькі да таго, што традыцыйныя яўрэйскія абшчыны згубілі свой юрыдычны статус, але і яўрэйская дабрачыннасць пачала рабіцца аб'ектам дзяржаўнага рэгулявання[6].

Аднак на працягу 1840–1860-х гадоў распараджэнне выпрацаваць аднастайныя правілы ў сферы іўдзейскай дабрачыннасці не былі выкананы. Спробы падпарадкаваць яўрэйскія брацтвы праўленням сінагог і малітоўных дамоў

[1] Тихонов А. К. Католики, мусульмане и иудеи Российской империи в последней четверти XVIII – начале XX в. – С. 125–126; Савицкий Э. Еврейская благотворительность в Беларуси XIX–XX вв. // Евреи Беларуси. – Минск, 1998. – Вып. 3. – С. 9–10; Функ Ю. В. Еврейская благотворительность в Беларуси в XIX – начале XX в. и источники ее исследования. – С. 49.

[2] Функ Ю. В. Еврейская благотворительность в Беларуси в XIX – начале XX в. и источники ее исследования. – С. 25.

[3] ПСЗРИ2. – Т. 10. – № 8054. – С. 308–323.

[4] Тамсама. – Т. 19. – № 18546. – С. 887–890; Шимукович С. Ф. Благотворительность в Беларуси в конце XIX – нач. XX века. – С. 23.

[5] Тамсама. – № 18545. – С. 889.

[6] Функ Ю. В. Еврейская благотворительность в Беларуси в XIX – начале XX в. и источники ее исследования. – С. 25.

(па аналогіі з хрысціянскімі канфесіямі) не далі адпаведнага эфекту[1]. У выніку да сярэдзіны 1860-х гадоў члены Камітэта па ўладкаванні яўрэяў пры МУС прапанавалі падпарадкаваць яўрэйскую дабрачыннасць агульным законам[2].

З 1840-х гадоў формы іўдзейскай дабрачыннасці (гасціннасць і кармленне галодных; забеспячэнне бедных вопраткай і абуткам; наведванне хворых і клопат пра іх; выдача замуж бедных дзяўчат) паступова трансфармаваліся. Брацтвы, якія іх увасаблялі, пераўтварыліся ў грамадскія дабрачынныя таварыствы і ўстановы (бальніцы і багадзельні, начлежкі і сталовыя для бедных, таварыствы дапамогі бедным, таварыствы раздачы вопраткі, таварыствы дапамогі бедным дзяўчынам і г. д.). Рэгістрацыя статутаў яўрэйскіх брацтваў як грамадскіх таварыстваў на працягу 1863–1868 гг., а таксама распрацоўка дабрачыннага заканадаўства ўсеагульнага характару з 1868 г.[3] прывялі да істотнага павелічэння колькасці гэтых арганізацый. Па падліках Вышэйшай камісіі, якая працавала над пераглядам заканадаўства аб яўрэях з 1883 па 1888 г., у 200 гарадах і 1000 мястэчках 15 губерняў рысы яўрэйскай аселасці існавала 201 дабрачынная яўрэйская арганізацыя[4]. Трэцяя частка гэтых устаноў дзейнічала на тэрыторыі беларуска-літоўскіх губерняў[5].

Далейшыя крокі расійскага ўрада па ўпарадкаванні і развіцці сферы агульнаімперскага заканадаўства таксама ўносілі змены ў працэс развіцця яўрэйскай грамадскай дабрачыннасці. Дзякуючы прыняццю «Положения об учреждениях мелкого кредита» ад 1 чэрвеня 1895 г.[6] была рэгламентавана дзейнасць і павялічылася колькасць яўрэйскіх таварыстваў па выдачы бедным яўрэям нізкапрацэнтных ці беспрацэнтных пазык[7]. Значным для развіцця сферы сацыяльнай апекі і дабрачыннасці ў Расійскай імперыі стаў цыркуляр Дэпартамента гаспадарчага МУС губернатарам ад 16 чэрвеня 1897 г. Ён змяшчаў «Примерный устав обществ пособия бедным», які спрасціў рэгістрацыю дабрачынных таварыстваў, а пералік дазволеных напрамкаў і форм сацыяльнай апекі адпавядаў шырокаму спектру яўрэйскай грамадскай дабрачыннасці (забеспячэнне харчаваннем, вопраткай і прытулкам немаёмасных; дапамога ў пошуку працы, набыцці інструментаў, продаж прадукцыі; аказанне медыцынскай дапамогі; уладкаванне састарэлых і малалетніх у багадзельні і прытулкі;

---

[1] Функ Ю. В. Еврейская благотворительность в Беларуси в XIX – начале XX в. и источники ее исследования. – С. 25–26; Шимукович С. Ф. Благотворительность в Беларуси в конце XIX – начале XX века. – С. 23.

[2] Шимукович С. Ф. Благотворительность в Беларуси в конце XIX – начале XX века. – С. 23.

[3] Функ Ю. В. Еврейская благотворительность в Беларуси в XIX – начале XX в. и источники ее исследования. – С. 50–51.

[4] Функ Ю. В. Евреи Беларуси в конце XIX – начале XX в. – С. 83. (У гэтага ж аўтара на с. 52 дысертацыі «Еврейская благотворительность в Беларуси в XIX – начале XX в. и источники ее исследования» падаецца лічба – 321 арганізацыя.)

[5] Функ Ю. В. Еврейская благотворительность в Беларуси в XIX – начале XX в. и источники ее исследования. – С. 52.

[6] ПСЗРИ3. – Т. 15. – № 11756. – С. 354–358.

[7] Савицкий Э. Еврейская благотворительность в Беларуси XIX–XX вв. // Евреи Беларуси. – Вып. 3. – С. 14.

адкрыццё танных сталовых, чайных, кватэр, інтэрнатаў, дамоў працалюбства, бальніц і г. д.)[1].

Па даных «Еврейского колонизационного общества» на 1898 г. у Віленскай, Віцебскай, Гродзенскай, Мінскай і Магілёўскай губернях дзейнічала 718 яўрэйскіх дабрачынных таварыстваў і ўстаноў, сярод якіх найбольш распаўсюджанымі былі «ссудные кассы», таварыствы дапамогі хворым, а таксама дабрачынныя таварыствы агульнага характару[2]. У 1903 г. на тэрыторыі беларуска-літоўскіх губерняў дзейнічала ўжо 759 разнастайных яўрэйскіх дабрачынных таварыстваў і ўстаноў[3].

Імператарскі ўказ ад 4 сакавіка 1906 г. «О временных правилах об обществах и союзах»[4] зафіксаваў правілы, у адпаведнасці з якімі маглі быць зарэгістраваны любыя некамерцыйныя таварыствы і саюзы. Дадзены ўказ не ўнёс істотных змен у формы і спектр яўрэйскіх таварыстваў, аднак спрыяў тэндэнцыі развіцця ўзаемасувязей паміж імі. Напрыклад, у адпаведных пунктах статутаў агаворвалася, што пры ліквідацыі ці спыненні дзейнасці таварыства, яго маёмасць і сродкі павінны быць перададзены іншаму дабрачыннаму таварыству[5]. Пачалі з'яўляцца таварыствы, якія аказвалі дапамогу не асобным індывідам, а фінансава падтрымлівалі дзейнасці іншых дабрачынных арганізацый і часовых камітэтаў. Такое таварыства было заснавана ў Мінску ў 1908 г. і мела назву «Цэнтральнае дабрачыннае таварыства»[6].

Такім чынам, большасць абшчынных брацтваў з 40-х гадоў XIX ст. трансфарміравалася ў грамадскія дабрачынныя арганізацыі і вялі сваю дзейнасць у рамках агульнаімперскага заканадаўства. Рэлігійная яўрэйская дабрачыннасць з разбурэннем яўрэйскай абшчыны значна звузілася і прыдбала спецыфічныя рысы. Адной з іх было тое, што ў сваёй большасці сінагогі і малітоўныя дамы не лакалізавалі вакол сябе дзейнасць дабрачынных брацтваў. Выключэннем была Харальная сінагога Мінска, пры якой «з даўніх часоў» дзейнічала пахавальная каса, а на 1888 г. функцыянавалі таварыства дапамогі бедным і танная сталовая. Знаходзячыся пад кантролем сінагогі, пахавальная

[1] Яновский С. Еврейская благотворительность // Трудовая помощь. – 1902. – № 10. – С. 602–603; Шимукович С. Ф. Благотворительность в Беларуси в конце XIX – начале XX века. – С. 24.

[2] Функ Ю. В. Евреи Беларуси в конце XIX – начале XX в. – С. 84–85.

[3] Савицкий Э. Еврейская благотворительность в Беларуси XIX – XX вв. // Евреи Беларуси. – Вып. 3. – С. 15.

[4] ПСЗРИ3. – Т. 26. – № 27479. – С. 201–207.

[5] Устав минского общества по содержанию дневного приюта для еврейских детей. – Минск, 1913. – С. 16; Устав еврейской больницы, богадельни, родильного и психиатрического отделения в губернском г. Минске. – Минск, 1911. – С. 21; Устав второго Койдановского общества для выдачи беспроцентных ссуд бедным евреям местечка Койданово Минской губернии. – Минск, 1913. – С. 39; Устав минского общества вспомоществования бедным евреям временно, вследствии военных действий поселившихся в гор. Минске и Минской губернии. – Минск, 1914. – С. 11; Устав Минского еврейского благотворительного общества призрения старцев. – Минск, 1913. – С. 14; Устав Минского еврейского центрального благотворительного общества. – Минск, 1908. – С. 10.

[6] Устав Минского еврейского центрального благотворительного общества. – Минск, 1908. – С. 1–2.

каса, таварыства дапамогі і сталовая дзейнічалі без зарэгістраваных статутаў[1]. Пры гэтым сінагогі працягвалі быць звязанымі з яўрэйскім «інстытутам міласціны». Перад іўдзейскімі святамі ў сінагогах праходзілі імправізаваныя арганізацыйныя сходы актыўных членаў яўрэйскай абшчыны. Ініцыятарам мог стаць любы яўрэй, які не меў патрэбы ў матэрыяльнай дапамозе. Такі часовы камітэт вызначаў месцы, дзе павінны былі знаходзіцца скрыні/кружкі для збору ахвяраванняў, падлічвалася дакладная колькасць бедных і жабракоў. Пасля свята сабраныя сродкі роўна размяркоўваліся паміж усімі беднымі, якія знаходзіліся на момант свята ў абшчыне. Ніякіх сум з гэтага святочнага збору не выплочвалася ні сінагозе, ні грамадзе. Святочная дабрачыннасць не рэгламентавалася, аднак вызначалася адна штогадовая акцыя на свята «маотхіцім», абавязковая для ахвяраванняў усіх членаў абшчыны. На гэта свята часовым камітэтам выдаваліся грошы са «скрынкавага збору»[2]. Дзейнасць самаарганізаваных і незарэгістраваных камітэтаў працягвалася да 1906 г., калі ўступілі ў дзеянне новыя правілы правядзення дабрачынных акцый[3].

Другая спецыфічная рыса яўрэйскай рэлігійнай дабрачыннасці датычылася традыцыі пахавання памерлых. Распаўсюджаныя ў іўдаізме адносіны да смерці як да жудаснай містычнай падзеі, прывялі да ўспрыняцця цела нябожчыка як да нячыстага. Пахаванне павінна было быць праведзена ў найкарацейшы тэрмін з выкананнем адпаведнай цырымоніі[4]. У адпаведнасці з іўдзейскай традыцыяй сінагога і святары не займаліся могілкамі і пахаваннямі, гэтыя функцыі ў абшчыне выконвала адпаведнае пахавальнае брацтва («святое брацтва») – Хеўра Кадзіш.

Члены пахавальнага брацтва падзяляліся на дзве катэгорыі – братчыкаў (належалі да яўрэйскай «талмудычнай і грашовай арыстакратыі») і трунараў (шэраговых абшчыннікаў). На чале брацтва знаходзіліся 3–4 габаі (старшыні), якія выбіраліся на год і ўзначальвалі арганізацыю па месяцы па чарзе[5]. У выпадку смерці яўрэя, сям'я памерлага звярталася да месячнага габая з просьбай паклапаціцца пра пахаванне. Пасля нарады габай вызначаў месца для магілы і прызначаў плату. Атрымаўшы запіску ад габая, сямейства звярталася да трунароў, якія з'яўляліся на месца і пачыналі падрыхтоўку да пахавання (майстравалі труну, капалі магілу, амывалі цела вадой, апраналі ў саван). У кола брацкай дабрачыннасці ўваходзіла: забеспячэнне нябожчыкаў немаёмасных яўрэяў саванамі, цесам для труны і плата за капанне магілы[6].

---

[1] Савицкий Э. Еврейская благотворительность в Беларуси XIX–XX вв. // Евреи Беларуси. – Вып. 3. – С. 11–12.

[2] Функ Ю. В. Еврейская благотворительность в Беларуси в XIX – начале XX в. и источники ее исследования. – С. 57–59.

[3] Функ Ю. Открытая («временная») форма еврейской благотворительности в XIX – нач. XX в. // Евреи Беларуси. – Минск, 2001. – Вып. 6. – С. 65–68.

[4] Сабалеўская В. Сацыяльныя змены ў асяроддзі беларускіх яўрэяў (канец XVIII – першая палова XIX ст.) // Евреи Беларуси. – Минск, 2000. – Вып. 5. – С. 44.

[5] Брафман Я. А. Еврейские братства, местные и всемирные. – Вильна, 1868. – С. 40–41.

[6] Тамсама. – С. 42, 47, 50.

Дзейнасць пахавальных брацтваў выклікала пытанні ў прадстаўнікоў расійскай адміністрацыі і ў 50–60-я гады XIX ст. Традыцыйна пахавальныя брацтвы самавольна вызначалі кошт за свае паслугі, якія павінны былі суадносіцца з узроўнем заможнасці сям'і памерлага. Аднак назіраліся злоўжыванні, якія прыводзілі сем'і памерлых да разарэння, што адзначалася прадстаўнікамі губернскай адміністрацыі[1]. Таксама ў чыноўнікаў выклікала пытанне прычына вызначэння пахавальных брацтваў як дабрачынных. Так, высокапастаўлены чыноўнік у Вільні заўважыў: «...если братство погребальное есть учреждение благотворительное, то с какой стати простирать ему свое попечение на богатых евреев»[2]. Разам з гэтым уздымалася праблема існавання пахавальных брацтваў як «афіцыйных карпарацый» талмудычнага напрамку. Для расійскай адміністрацыі было не зразумела «на каких именно исключительных основаниях должен непременно существовать у евреев особенный союз официальных погребателей. Если у прочих народов, входящих в состав населения Империи, такого нет, то тем менее он быть должен у евреев». У сувязі з пералічанымі праблемамі з'яўляліся прапановы – «уничтожить эти братства и ввести новые порядки на кладбище и относительно процесса погребения»[3].

Неадназначнасць стаўлення расійскай адміністрацыі да пахавальных брацтваў, якія дзякуючы развіццю агульнаімперскага заканадаўства рэгістраваліся як дабрачынныя пахавальныя таварыствы, адзначалася і ў пачатку XX ст. Так, калі яўрэі Рэчыцы на падставе загада Мікалая II «О временных правилах об обществах и союзах» ад 4 сакавіка 1906 г. падалі для рэгістрацыі праект статута пахавальнага таварыства Мінскаму грамадзянскаму губернатару, яны атрымалі адмоўны адказ. Прычынай адмовы было тое, што «Они были признаны не благотворительными, а религиозными организациями, которые подлежали утверждению не местными властями, а МВД»[4]. У той жа час статут яўрэйскага пахавальнага таварыства Полацка быў разгледжаны «Витебским губернским по делам об обществах присутствием». У адпаведнасці з пастановай ад 7 лістапада 1907 г. гэта таварыства было прызнана грамадскім і дабрачынным, была дазволена яго рэгістрацыя і яно было ўнесена ў рэестр таварыстваў і саюзаў на падставе часовых правіл ад 4 сакавіка 1906 г.[5] Па такой жа схеме Віцебскай губернскай адміністрацыяй было зарэгістравана і ўнесена ў рэестр таварыстваў і саюзаў у 1911 г. пахавальнае таварыства Веліжа[6].

Дзякуючы развіццю заканадаўства Расійскай імперыі, уніфікацыі статутаў грамадскіх таварыстваў дзейнасць яўрэйскіх пахавальных таварыстваў была ўпарадкавана, але захавала сваю рэлігійную спецыфіку. Аб чым у справаздачы

[1] Сабалеўская В. Сацыяльныя змены ў асяроддзі беларускіх яўрэяў (канец XVIII – першая палова XIX ст.) // Евреи Беларуси. – Вып. 5. – С. 44; Брафман Я. А. Еврейские братства, местные и всемирные. – С. 43–46.

[2] Брафман Я. А. Еврейские братства, местные и всемирные. – С. 50.

[3] Тамсама. – С. 60.

[4] РДГА. – Ф. 821. – Воп. 133. – Спр. 684.

[5] Устав еврейского погребального общества г. Полоцка. – Полоцк, 1907. – С. 13.

[6] Устав еврейского погребального сообщества г. Велижа. – Велиж, 1911. – С. 4.

мінскага «Общество похоронных процессий и пособия осиротевшим семьям умерших бедных евреев» за 1912 г. гаварылася: «Считаем нужным сказать несколько слов в защиту первого принципа, против которого некоторые восстают и стараются умалить его значение. Ежели обряд сопровождения мертвых и отдачи им последней дани уважения благоговейно соблюдается всеми народами, то, тем более обряд, освященный веками и возведенный у наших единоверцев в религиозный закон, должен строго выполняться нами»[1]. У справаздачы за 1913 г. таксама падкрэслівалася важнасць рэлігійнага аспекту: «...сочувствие наших единоверцев к данному обществу постоянно растет. И действительно: кроме добросовестного выполнения священной обязанности сопровождения похоронных процессий, представляло еще к тому возможность в выполнении обязательной заупокойной молитвы в присутствии 10 человек»[2].

У статутах мэты дзейнасці пахавальных таварыстваў былі сфармуляваны аднатыпна і дастаткова лаканічна: арганізацыя пахавальных працэсій, уладкаванне і нагляд за могілкамі, малельнямі і дамамі для рытуальнага амавення, забеспячэнне бедных яўрэяў саванамі, падтрымка ўдоў і сірот памерлых яўрэяў[3]. Месцы пахавання на могілках і плата за месцы ў адрозненне ад першай паловы XIX ст. былі зафіксаваны ў статутах. На могілках адводзіліся «разрады» для бясплатнага пахавання немаёмасных яўрэяў. У платных «разрадах» прадстаўлялася права выбару месца[4]. Кошты на кожны «разрад» адразу маглі быць зафіксаваны ў статутах. Напрыклад, у статуце Веліжскага таварыства пахавальных працэсій пазначаліся кошты на ўсе 20 «разрадаў» на могілках. Калі першы быў бясплатны для немаёмасных, то кошт з 2-га разраду па 20-ы складаў ад 5 да 1000 руб.[5]

У параўнанні з іншымі яўрэйскімі дабрачыннымі таварыствамі пахавальныя былі даволі шматлікія. Напрыклад, на рахунак «Общества похоронных процессий и пособия осиротевшим семьям умерших бедных евреев» у 1912 г. зрабілі ўнёскі каля 2000 чалавек[6]. А ў наступным 1913 г. унёскі паступілі ўжо ад 2046 чалавек[7]. Значную колькасць удзельнікаў акрамя рэлігійнага складніка прыцягвала ў таварыства не толькі дэкларацыя, але і фактычная дапамога сем'ям памерлых. Па даных Мінскага таварыства, у 1913 г. праўленнем таварыства была аказана дапамога 194 асірацелым сем'ям, якія складалі 914 душ[8].

[1] Отчет Общества похоронных процессий и пособия осиротевшим семьям умерших бедных евреев гор. Минска – с 1 января 1912 г. по 1 января 1913 г. – Минск, 1913. – С. 3.

[2] Отчет Общества похоронных процессий и пособия осиротевшим семьям умерших бедных евреев гор. Минска – с 1 января 1913 г. по 1 января 1914 г. – Мінск, 1914. – С. 3.

[3] Устав еврейского погребального общества г. Полоцка. – Полоцк, 1907. – С. 3; Устав еврейского погребального сообщества г. Велижа. – Велиж, 1911. – С. 5.

[4] Устав еврейского погребального общества г. Полоцка. – С. 3.

[5] Устав еврейского погребального сообщества г. Велижа. – С. 6.

[6] Падлічана па: Отчет Общества похоронных процессий и пособия осиротевшим семьям умерших бедных евреев гор. Минска – с 1 января 1912 г. по 1 января 1913 г.

[7] Падлічана па: Отчет Общества похоронных процессий и пособия осиротевшим семьям умерших бедных евреев гор. Минска – с 1 января 1913 г. по 1 января 1914 г.

[8] Тамсама. – С. 3.

Мусульманская дабрачыннасць. Матывы дабрачыннасці атаясамліваліся з рэлігійнымі ўстаноўкамі ўсіх сусветных рэлігій. Мусульмане Расійскай імперыі не былі выключэннем. Асаблівасцю мусульманскага насельніцтва Расійскай імперыі было тое, што іх дабрачынныя традыцыі маглі адрозніваццa ў сваіх праяўленнях, мець розныя назвы. А таксама тое, што развіццё і трансфармацыя мусульманскай дабрачыннасці ў розных частках імперыі праходзіла па-рознаму. Найбольш выразна развіццё мусульманскай дабрачыннасці (і трансфармацыі яе рэлігійных форм у мусульманскія грамадскія таварыствы) у XIX – пачатку XX ст. праявілася ў Паволжы (рэгіёне найбольш масавага пражывання татарскага насельніцтва)[1].

У этнаграфічных даследаваннях XIX ст. адзначалася, што згодна з Каранам, татары-мусульмане ахвотна дапамагалі бліжняму, кіруючыся словамі: «Блажен тот, кто обмоет и накормит сироту». Адзначалася, што яны «весьма гостеприимны, и всегда приютят и накормят путешественника или чужестранца, всегда позаботятся о больном, а при слове Аллах-учун (Бога ради) не устоит даже отъявленный скупец. Старшие рассказывают детям, что сам Бог принимает образ человека и ходит по дворам, прося милостыню, чтобы испытать сердце исповедующих Коран»[2]. Лічылася, што аб'ём і якасць дапамогі бедным, абяздоленым на зямлі забяспечвае тоеснае гэтай дапамозе жыццё пасля смерці. У адпаведнасці з Каранам мусульмане павінны былі выконваць пяць абавязковых прадпісанняў ісламу: вера, малітва, пост, паломніцтва ў Мекку (пры магчымасці), а таксама міласэрнасць да беднякоў – закят (ачышчэнне, духоўны рост)[3].

У адпаведнасці з ісламам існавала некалькі відаў ахвяраванняў. Пра важнасць закяту сведчыць тое, што ён, як і намаз, згадваўся ў Каране 27 разоў[4]. Памер закята вызначаўся індывідуальна, але звычайна складаў 2,5 % штогадовага прыбытку. Акрамя закяту (абавязковай формы дабрачыннасці) існавала садага (неабмежаванае добраахвотнае ахвяраванне). Мусульманін мог

---

[1] Миннуллин З. С. О мотивации благотворительной деятельности у татар (XIX – нач. XX в.) // Благотворительность в России 2003/2004: Исторические и социально-экономические исследования. – СПб., 2004. – С. 160–165; Миннуллин З. С. Этапы развития и количественная характеристика мусульманских благотворительных организаций России (XIX – начало XX в.) // Благотворительность в России 2005/2006: Исторические и социально-экономические исследования. – СПб., 2007. – С. 105–126; Баязитов И. Вакфы и история благотворительности у мусульманских народов [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http://www.info-islam.ru/publ/statji/vakfy_i_istorija_blagotvoritelnosti_u_musulmanskikh_narodov/5-1-0-25726; Салихов Р. Татарская буржуазия и развитие мусульманской благотворительности во второй половине XIX – начале XX веков [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http://dakazan.ru/2010-04-07/tatarskaya-burzhuaziya-i-razvitie-musulmanskojj-blagotvoritelnosti-vo-vtorojj-polovine-xix-%E2%80%93-nachale-xx-vekov.

[2] Миннуллин З. С. О мотивации благотворительной деятельности у татар (XIX – нач. XX в.) // Благотворительность в России 2003/2004. – С. 162.

[3] Канапацкі І. Б., Смолік А. І. Гісторыя і культура беларускіх татар. – С. 151.

[4] Баязитов И. Вакфы и история благотворительности у мусульманских народов [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http://www.info-islam.ru/publ/statji/vakfy_i_istorija_blagotvoritelnosti_u_musulmanskikh_narodov/5-1-0-25726.

без абмежаванняў раздаваць міласціну ў якасці садагі, аднак рэкамендавалася такую міласціну рабіць тайна і ананімна[1]. Асаблівае месца ў мусульманскай дабрачыннасці займаў вакуф (маёмасць, перададзеная прыватнымі асобамі або дзяржавай на рэлігійныя і дабрачынныя мэты). Вакуфам магла быць як рухомая, так і нерухомая маёмасць, якая прыносіла прыбытак, які, у сваю чаргу, ішоў на патрэбы мусульманскіх абшчын, установ (мячэці, медрэсэ, бальніцы, прытулкі). Маёмасць, што стала вакуфам, нельга было прадаць, падарыць, перадаць у спадчыну[2].

У крымскіх татар таксама існавалі такія віды дабрачыннасці, як «курбан» і «пітыр» (кадыр). У першым выпадку ахвяраванне здзяйснялася на свята Курбан-Байрам і абавязкова раздавалася бедным. У другім – грашовае ахвяраванне прыносілася на 26-ы дзень месяца Рамазан. Кожны мусульманін павінен быў унесці пэўную суму не толькі за сябе, але і за памерлых. Памер сумы залежаў ад дабрабыту ахвярадаўцы і вызначаўся прадстаўніком духавенства для кожнай праслойкі насельніцтва. Грошы паступалі на ўтрыманне прадстаўнікоў духавенства, мячэцяў, медрэсэ, беднякоў[3]. Сярод крымскіх татар існавала і так званыя агульнапрынятая дабрачыннасць. Кожны татарын павінен быў прыняць (па магчымасці) удзел у будоўлі мячэці, медрэсэ і пакінуць у тастаменце частку сваёй маёмасці (звычайна 1/3) на іх утрыманне. Абавязкам лічылася гасціннасць і клопат пра хворых (у некаторых вёсках крымскіх татар існавалі спецыяльныя дамы, дзе на сродкі ўсёй вёскі ўтрымліваліся хворыя)[4]. Таксама мусульманін павінен быў арганізаваць пахаванне немаёмаснага. Пры гэтым ў адрозненне ад іўдзейскай традыцыі ўсе памерлыя карысталіся аднолькавай пашанай, бо багацце і беднасць адрознівае людзей толькі пры жыцці, і невядома, хто варты большай пашаны ў іншым свеце. Лічылася, што нават надмагіллі не павінны быць рознымі ў бедных і багатых[5].

На тэрыторыі беларуска-літоўскіх губерняў дабрачыннасць літоўскіх татар (невялікая спецыфічная мусульманская група) выяўлялася дастаткова нязначна. Гэта было абумоўлена не толькі невялікай іх колькасцю, але і асаблівым, гістарычна склаўшымся становішчам, якое яны займалі ў грамадстве Рэчы Паспалітай, а потым Расійскай імперыі. Значная колькасць татар належала да вышэйшага саслоўя і пасля далучэння беларуска-літоўскіх зямель да Расійскай імперыі яны інтэграваліся ў дваранскае саслоўе, атрымалі адпаведныя правы і прывілеі. На іх распаўсюджвалася ўнутрысаслоўная сацыяльная апека і дабрачыннасць. Напрыклад, татары беларуска-літоўскіх губерняў маглі атрымаць адукацыю ў любой навучальнай установе імперыі[6]. У выпадку беднасці

[1] Канапацкі І. Б., Смолік А. І. Гісторыя і культура беларускіх татар. – С. 155.

[2] Баязитов И. Вакфы и история благотворительности у мусульманских народов [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http://www.info-islam.ru/publ/statji/vakfy_i_istorija_blagotvoritelnosti_u_musulmanskikh_narodov/5-1-0-25726.

[3] Рославцева Л. И. Крымские татары: историко-этнограф. исследование. – М., 2008. – С. 274.

[4] Тамсама.

[5] Тамсама. – С. 274–275.

[6] Мухлинский А. Исследования о происхождении и состоянии литовских татар. – Минск, 1993. – С. 80.

бацькоў і немагчымасці аплаціць навучанне дзеці прымаліся ў дваранскія навучальныя ўстановы (напрыклад, у Полацкі і Брэсцкі кадэцкі корпус) за казённы рахунак на агульных умовах[1].

Рэлігійнае становішча татар беларуска-літоўскіх губерняў у XIX ст. у Расійскай імперыі было значна лепшым, чым іншых мусульманскіх народаў. Яны самі выбіралі сваё духавенства (падпарадкаванне Таўрычаскаму магаметанскаму духоўнаму праўленню было фармальным), без вялікіх цяжкасцей атрымлівалі дазвол на будоўлю мячэцяў[2]. Мячэці будаваліся на землях (вакуфах), падараваных заможнымі прыхаджанамі, а грошы для будаўніцтва збіраліся з мусульманскіх сем'яў. У некаторых выпадках зямлю пад мячэць ахвяравалі не толькі мусульмане. Напрыклад, у 1809 г. татары, якія жылі ў Міры, звярнуліся да князя Дамініка Радзівіла з просьбай выдзяліць зямлю і дазволіць будаваць мячэць. Князь выдзяліў ім зямлю ў Міры «на прадмесці Мінскай і Татарскай вуліцы». Мячэць жа была пабудавана ў 1809 г. на сродкі абшчыны[3].

У адпаведнасці з мусульманскай дабрачыннай традыцыяй беларуска-літоўскія татары ў тастаментах адпісвалі частку маёмасці на карысць мячэцяў і духавенства. Вядомымі фундатарамі былі: Аляксандр Асановіч, Якуб Якубоўскі, Аза Юзэфовіч, Ян і Самюэль Крачкоўскія, Францішак Пуслоўскі, Радзівілы, Эльжбэта Замойская, Паўліна і Эрнэсціна Манюшкі[4]. Акрамя гэтага, утрыманне мячэцяў здзяйснялася з прыбыткаў ад бліжэйшых татарскіх маёнткаў, на ахвяраванні прыхаджан, а таксама за кошт спадчынных дараванняў[5]. У буйных прыходах фундатарамі выступалі так званыя калятары, татары-земляробы, якія выдаткоўвалі сродкі на ўтрыманне мячэцяў і мул[6].

Калі такія віды мусульманскай дабрачыннасці, як вакуфы, тастаменты і фундушы на карысць мячэцяў, мелі значнасць і дакументальнае пацвярджэнне, то іншыя віды традыцыйнай мусульманскай дабрачыннасці заставаліся справамі нешматлікіх мусульманскіх абшчын. Напрыклад, добраахвотная міласціна (садака) не была важнай крыніцай дапамогі бедным, а стала элементам/традыцыяй мусульманскага набажэнства. Садагу «дзялілі»/раздавалі ў мячэці, на мізары, а таксама разносілі па дварах суседзяў і сваякоў. Садагай найчасцей былі булкі, ласункі і рытуальная ежа ў памяць памерлых[7].

---

[1] Александровіч Р. Татарскі след у гісторыі Навагрудчыны // Навагрудчына ў гістарычнакультурнай спадчыне Еўропы. – Мінск, 2010. – С. 220–221.

[2] Гришин Я. Я. Польско-литовские татары. – Казань, 1995. – С. 60.

[3] Грыгор'ева В. В., Завальнюк У. М., Навіцкі У. І., Філатава А. М. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII–XX ст.). – С. 147–148.

[4] Канапацкая З. Мечети как центры сохранения культуры татар Беларуси, Литвы и Польши // Іслам і мусульмане Беларусі ў XX стагоддзі. – Мінск, 2002. – С. 138–144.

[5] Грыгор'ева В. В., Завальнюк У. М., Навіцкі У. І., Філатава А. М. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII–XX ст.). – С. 148.

[6] Канапацкая З. Мечети как центры сохранения культуры татар Беларуси, Литвы и Польши // Іслам і мусульмане Беларусі ў XX стагоддзі. – С. 143.

[7] Александровіч Р. Татарскі след у гісторыі Навагрудчыны // Навагрудчына ў гістарычнакультурнай спадчыне Еўропы. – С. 222; Гришин Я. Я. Польско-литовские татары. – С. 67–68.

У выніку прывіліяванага саслоўнага і рэлігійнага становішча татары беларуска-літоўскіх губерняў не мелі вострай патрэбы ў стварэнні ўнутрыгрупавых дабрачынных арганізацый грамадскай накіраванасці. У выніку такой спецыфічнай сітуацыі з 303 мусульманскіх дабрачынных арганізацый, якія былі зафіксаваны з 1867 па снежань 1917 г., было толькі тры, дзе прысутнічалі татары беларуска-літоўскіх губерняў[1]. У 1907 г. у сувязі з эміграцыяй татар беларуска-літоўскіх губерняў у ЗША (перад Першай сусветнай вайной у ЗША знаходзілася каля 150 сямей, у асноўным з Беларусі і Літвы[2]) было створана Мусульманскае дабрачыннае таварыства ў Нью-Ёрку[3]. Па ініцыятыве Альгерда Крычынскага 24 сакавіка 1909 г. у Вільні пачало дзейнічаць «Літоўска-мусульманскае таварыства дапамогі бедным мусульманам» (адзінае на тэрыторыі беларуска-літоўскіх губерняў). Акрамя дабрачыннай дзейнасці арганізацыя праводзіла рэлігійную асветніцкую працу[4]. Яшчэ адно таварыства, членамі якога былі і выхадцы з беларуска-літоўскіх губерняў[5], было заснавана ў Варшаве 31 кастрычніка 1913 г. пад назвай «Варшаўскае мусульманскае таварыства дапамогі бедным мусульманам». Ініцыятарамі стварэння гэтага таварыства былі паволжскія татары. Дзейнасць гэтага таварыства заключалася ў адкрыцці і ўтрыманні школ для мусульман калоніі і аказанні матэрыяльнай дапамогі бедным жыхарам калоніі. Гэта арганізацыя налічвала 118 чалавек, з якіх 55 былі перасяленцамі з Волгі і Каўказа, а астатнія – так званыя польскія татары[6].

Такім чынам, у канцы XVIII – пачатку XX ст. дабрачыннасць (апека і дапамога сіротам, жабракам, галадаючым, інвалідам, састарэлым, цяжкахворым) была ўласціва ўсім канфесіям, што існавалі на беларускіх землях. Але ступень яе распаўсюджанасці, формы і прынцыпы арганізацыі мелі даволі значныя адрозненні, што было абумоўлена як ступенню ўмяшання расійскага ўрада ў дадзеную сферу, так і канфесійнымі традыцыямі: а) рымска-каталіцкая царква на момант далучэння беларуска-літоўскіх зямель да Расійскай імперыі мела традыцыйныя дабрачынныя арганізацыйныя структуры, але дзяржаўная палітыка пасля паўстання 1863–1864 гг., скіраваная на змяншэнне ўплыву

[1] Падлічана па: Миннуллин З. С. Этапы развития и количественная характеристика мусульманских благотворительных организаций России (XIX – начало XX в.) // Благотворительность в России 2005/2006: Исторические и социально-экономические исследования. – СПб., 2007. – С. 110–126.

[2] Гришин Я. Я. Польско-литовские татары. – С. 84.

[3] Миннуллин З. С. Этапы развития и количественная характеристика мусульманских благотворительных организаций России (XIX – начало XX в.) // Благотворительность в России 2005/2006. – С. 114.

[4] Гришин Я. Я. Польско-литовские татары. – Казань, 1995. – С. 85; Миннуллин З. С. Этапы развития и количественная характеристика мусульманских благотворительных организаций России (XIX – начало XX в.) // Благотворительность в России 2005/2006. – С. 114.

[5] Миннуллин З. С. Этапы развития и количественная характеристика мусульманских благотворительных организаций России (XIX – начало XX в.) // Благотворительность в России 2005/2006. – С. 114.

[6] Гришин Я. Я. Польско-литовские татары. – С. 85.

касцёла, уводзіла абмежаванні і ў сферу дабрачыннай дзейнасці; б) дабрачынныя інстытуты і ініцыятывы ўніяцкай царквы перапыніліся разам з ліквідацыяй асноўных яе суб'ектаў – манастыроў і прыходаў – у выніку скасавання ў 1839 г. уніяцкай царквы; в) у пратэстанцкіх канфесіях суб'ектам дабрачыннасці традыцыйна выступала абшчына, з-за нешматлікасці пратэстанцкага насельніцтва беларуска-літоўскіх губерняў і яго лаяльнасці да ўрада з боку дзяржавы не было патрэбы ўмешвацца ў сферу іх дабрачыннай дзейнасці; г) дабрачынная дзейнасць у асяроддзі старавераў рэалізоўвалася выключна ўнутры абшчыны, што вынікала з прычыны іх знаходжання ў асяроддзі іншаслаўных і іншаверных канфесій і неабходнасці ўмацоўваць абшчынныя сувязі; д) мусульманская дабрачыннасць у беларуска-літоўскіх губернях у адрозненне ад іншых рэгіёнаў Расійскай імперыі не атрымала развіцця, у аснове чаго палягалі сацыяльныя прычыны: прыналежнасць да дваранскага саслоўя значнай колькасці мусульман, што давала права на дзяржаўную сацыяльную дапамогу; е) стымулам для развіцця яўрэйскай дабрачыннасці з'яўлялася самаізаляцыя яўрэйскіх абшчын і ўрадавая сегрэгацыя ў дачыненні да гэтай этнаканфесійнай групы; пасля ліквідацыі кагалаў у 1844 г. большасць напрамкаў іўдзейскай дабрачыннасці былі секулярызаваны і трансфармаваліся ў грамадскія дабрачынныя таварыствы і ўстановы, непасрэдна рэлігійная дабрачыннасць звузілася да святочнага збору міласціны ў сінагогах і традыцыйнай дапамогі ў пахаванні памерлых.

Нягледзячы на тое, што праваслаўная царква была прывіліяванай у Расійскай імперыі, яе дабрачынная актыўнасць у беларуска-літоўскіх губернях у першай палове XIX ст. знаходзілася на нізкім узроўні. Павелічэнне ролі праваслаўнай царквы ў сацыяльна-дабрачыннай сферы адносіцца да другой паловы XIX – пачатку XX ст.

4.3. Выдавецкая дзейнасць

Выдавецкая дзейнасць праваслаўнай царквы. Працэс фарміравання канфесійнай ідэнтычнасці праваслаўнага насельніцтва пры дапамозе рэлігійных выданняў быў цалкам падпарадкаваны Св. Сіноду і ўраду Расійскай імперыі. Пасля далучэння беларускіх зямель да Расійскай імперыі рэгіянальная палітыка ў адносінах да праваслаўных вернікаў гэтых тэрыторый, з-за іх невялікай колькасці, не выпрацоўвалася. Яны патраплялі пад агульныя правілы і тэндэнцыі. Так, у апошняе дзесяцігоддзе свайго праўлення Кацярына II звярнула асаблівую ўвагу на абарону «книг церковных, или к Св. Писанию, вере, либо толкованию закона и святости относящихся»[1]. Богаслужбовыя кнігі, кнігі Св. Пісання было дазволена выдаваць толькі па распараджэнні Св. Сінода і толькі сінадальным тыпаграфіям, якія знаходзіліся ў Маскве, Пецярбургу і Кіеве.

[1] Котович А. Духовная цензура в Росии (1799–1855). – С. 3.

Адкрыццё ў Пецярбургу 6 снежня 1812 г. Расійскага біблейскага таварыства, якое ў 1813 г. апублікавала першую справаздачу пад назвай справаздача камітэта Расійскага біблейскага таварыства, спрыяла ажыўленню выдавецкай палітыцы. У справаздачы адзначалася: «Единственным предметом общества есть способствование к приведению в России в большем употреблении Библии, или книг Св. Писания, Ветхого и Нового Завета без всякого на то примечания и пояснения»[1]. У той жа справаздачы было паднята пытанне аб неабходнасці выдання таннай «русской Библии». Гаварылася, што для таварыства з'яўляецца важным «попечение об умножении числа экземпляров, но в умеренной цене, Библий на Славянском языке (т. е. Библии Русской, издаваемой от Св. Синода)»[2]. У справаздачы за другі год дзейнасці камітэт адзначыў, што 5 тыс. экзэмпляраў Біблії ў сінадальнай тыпаграфіі ўжо надрукавана, а ў сакавіку 1815 г. скончаны друк Новага Запавету, які можа прадавацца не даражэй за 2 руб. у простым пераплёце. Да лета 1816 г. было запланавана скончыць набор і друк Старога Запавету[3].

Справаздача Расійскага біблейскага таварыства ўтрымлівала звароты ад жыхароў розных губерняў Расійскай імперыі з просьбамі даслаць экзэмпляры Біблії па нізкіх коштах ці бясплатна. З тэрыторыі беларуска-літоўскіх губерняў у справаздачы за 1814 г. змешчана толькі адна такая просьба ад стацкай саветніцы Растопавай з Магілёва. Сваё прашэнне яна абгрунтоўвала поўнай стратай маёмасці ў час наступлення Напалеона і маленькай пенсіяй пасля смерці мужа. «Осмеливаюсь просить, – пісала яна, – <...> принять 25 рублей за Библию, от моей бедности, что могла собрать; а теперь скоро наступит великий пост, то и надо читать Библию и детей учить и толковать им закон божий <...>. Дети мои греческого исповедания, а я лютеранского, но хорошо знаю греческий закон, ибо имела счастье быть воспитанницей в Смольном монастыре»[4].

Камітэты біблейскага таварыства хутка распаўсюдзіліся па губернскіх гарадах Расійскай імперыі. У 1816–1817 гг. яны былі адкрыты ў Віцебску, Магілёве, Мінску, Вільні, Гродне, Беластоку[5]. Узначальваліся рэгіянальныя камітэты, як правіла, вышэйшым праваслаўным духавенствам епархій[6]. Аднак, арганізаваць друк Біблій для праваслаўнага насельніцтва ў губернях яны не маглі. Функцыі камітэтаў зводзіліся толькі да збору ахвяравальных сродкаў і перасылкі кніг, надрукаваных у Пецярбургу і Маскве.

---

[1] Первый отчет комитета Российского библейского общества за 1813 год. – СПб., 1814. – С. 1.

[2] Тамсама. – С. 44–45.

[3] Второй отчет комитета Российского библейского общества за 1814 год. – СПб., 1815. – С. 33.

[4] Тамсама. – С. 106–107.

[5] Об открытии Минского отделения Российского библейского товарищества. – СПб., 1817. – С. 4; Пыпин А. Н. Религиозные движения при Александре I. – С. 66; Швед В. В. Расійскае біблейскае таварыства на Гродзеншчыне. Да гісторыі канфесійнай палітыкі царызму // Працы гістарычнага факультэта БДУ. – Мінск, 2007. – Вып. 2. – С. 80–84.

[6] Об открытии Минского отделения Российского библейского товарищества. – С. 20.

Разам з праблемай недахопу Бібліі на царкоўна-славянскай мове была паднята праблема адсутнасці Бібліі на рускай мове. У 1815 г. Аляксандр I загадаў А. Галіцыну, які ўзначальваў Расійскае біблейскае таварыства, выказаць членам Св. Сінода яго імператарскае жаданне – «доставить россиянам способ читать слово Божее на природном своём». Распараджэнне імператара было абумоўлена тым, што большасць адукаваных расіян не ведалі «славянского наречия». З цяжкасцю чытаючы рэлігійныя кнігі на царкоўна-славянскай мове, яны аддавалі перавагу замежным перакладам біблейскіх тэкстаў. Для паляпшэння сітуацыі імператар прапаноўваў пад наглядам Св. Сінода зрабіць пераклад Св. Пісання на рускую мову і выдаваць галоўныя рэлігійныя кнігі адначасова на царкоўна-славянскай і рускай мовах. Такі падыход датычыўся толькі кніжнай прадукцыі, мовай царкоўнага карыстання павінна была заставацца выключна царкоўна-славянская[1].

У 1816 г. Св. Сінод паклаў пачатак перакладу кніг «Нового Завета» на рускую мову. Тэксты санкцыянаваліся не ад Св. Сінода, а ад прадстаўнікоў вышэйшага праваслаўнага духавенства, якія ўваходзілі ў склад біблейскага таварыства[2]. Чытачоў папярэджвалі, што гэта «опыты». У 1818 г. упершыню з'явілася Евангелле на рускай мове з паралельнымі царкоўна-славянскімі тэкстамі колькасцю 5 тыс. экзэмпляраў. У 1820 г. пераклад «Нового Завета» быў падрыхтаваны (пераклады рабіліся ў Маскоўскай і Кіеўскай духоўных акадэміях). У Пецярбургу яны павінны былі быць выдадзены з астатнімі часткамі Бібліі[3]. Акрамя кніг Бібліі на рускай мове ў 1819 г. былі выдадзены «Апостольские послания». Актыўна выдаваліся ў 1821 г. стэрэатыпная славянская Біблія (мела 13 выданняў), стэрэатыпны славянскі Новы Запавет (12 выданняў). Працягвалася выданне Новага Запавету на рускай і царкоўна-славянскай мовах (25 тыс. экзэмпляраў). Усяго за 8 гадоў было надрукавана 100 тыс. экзэмпляраў двухмоўнага Новага Запавету[4]. Акрамя гэтага была выдадзена на рускай мове (без славянскага тэксту) самая папулярная ў праваслаўных вернікаў кніга «Псалтырь». У канцы 1812 г. А. Галіцын звярнуўся да Св. Сінода з прапановай скласці новы Катэхізіс, бо ранейшыя «не имели единообразия, полноты, ясности <...> не дают истинного руководства к практическому ходу Христианства...»[5]. Гэтая справа была даручана Маскоўскаму мітрапаліту Філарэту, па выніках якой мітрапаліт быў узнагароджаны ордэнам Аляксандра Неўскага[6].

Змена ў выдавецкай палітыцы ў дачыненні да праваслаўнай кнігі адбылася ў 1824 г., калі Міністэрства духоўных спраў і народнай асветы было зноў раздзелена. Міністэрства народнай асветы і адначасова Галоўнае ўпраўленне духоўных спраў замежных веравызнанняў узначаліў А. Шышкоў, які катэга-

[1] Пыпин А. Н. Религиозные движения при Александре I. – С. 57–58.

[2] Котович А. Духовная цензура в Росии (1799–1855). – С. 232–234.

[3] Пыпин А. Н. Религиозные движения при Александре I. – С. 71–77.

[4] Тамсама. – С. 90.

[5] Котович А. Духовная цензура в Росии (1799–1855). – С. 262.

[6] Тамсама. – С. 265; Пыпин А. Н. Религиозные движения при Александре I. – С. 125.

рычна выступаў супраць перакладу Св. Пісання «с высокого и важного языка на простонародное наречие». Было вырашана больш не рабіць перакладаў Св. Пісання на рускую мову, аргументуючы гэта наступным чынам: «Эти переводы придуманы именно для уменьшения их важности и поколебания в вере <...>. Если говорят, что употребление некоторых слов вышло из языка, это неправда, они употребляются в Св. Писании, в церковной службе, во всех высоких светских творениях, в летописях и законах»[1].

У адпаведнасці з новай палітыкай у 1825 г. быў «развенчаны» і Катэхізіс, створаны Філарэтам. Яго кароткая версія, надрукаваная з дазволу Св. Сінода грамадзянскім шрыфтам, была палічана А. Шышковым «рэвалюцыйным замыслам» біблейскага таварыства і, адпаведна, распаўсюджанне было спынена. Аргументы супраць Катэхізіса былі наступныя: «Известно, что во времена Никона произведена одна только замена в священных наших книгах некоторых славянских слов славянскими же»[2].

У другой чвэрці XIX ст. быў узяты курс на архаізацыю праваслаўных выданняў, аднаўленне аўтарытэта царкоўна-славянскай мовы. Некаторы час з запасаў біблейскага таварыства, якія знаходзіліся пры камісіі духоўных вучылішчаў, у духоўныя навучальныя ўстановы адпраўляліся экзэмпляры руска-славянскага «Нового Завета». Але праз некалькі гадоў кнігі пачалі заканчвацца. У 1832 г. кантора Маскоўскай сінадальнай тыпаграфіі прасіла Св. Сінод аб дазволе зноў надрукаваць «Новый Завет» на рускай мове. Аднак Св. Сінод пастанавіў, што пасля распродажы апошніх экзэмпляраў на рускай мове могуць прадавацца выданні з рускім і славянскім перакладам, якія яшчэ ёсць у значнай колькасці.

Акрамя таго, што было спынена выданне руска-славянскіх і рускамоўных кніг Св. Пісання ў сінадальных друкарнях, Св. Сінод супрацьдзейнічаў друкаванню рэлігійных выданняў на рускай мове і ў прыватных друкарнях. Да 1845 г. практычна ўсе асобнікі рускамоўных богаслужбовых кніг скончыліся. Пра гэта сведчыць просьба імператрыцы даставіць ёй экзэмпляр літургіі на рускай мове. Пасля складаных пошукаў дырэктар гаспадарчага ўпраўлення адзначыў: «Препровождаю последний экземпляр литургии русскими буквами»[3]. Да 50-х гадоў XIX ст. не толькі экзэмпляры рускага перакладу лічыліся ўнікальнымі. Стаў адчувальным недахоп кніг Св. Пісання на царкоўнаславянскай мове. Аналізуючы тагачасную царкоўную палітыку, А. Катовіч адзначаў: «Не об евангелизации паствы была тогда забота, а напротив, – об ограничении доступа Св. Писания в массы»[4]. У выніку Біблія на рускай мове стала прадметам кантрабанды. Напрыклад, у 1855 г. былі выяўлены асобнікі «Нового Завета», «Псалтыря», якія з Лейпцыга нелегальна перавозілі ў Расійскую імперыю.

---

[1] Цыт. па: Пыпин А. Н. Религиозные движения при Александре I. – С. 248–249.

[2] Котович А. Духовная цензура в Росии (1799–1855). – С. 265–266.

[3] Цыт. па: Котович А. Духовная цензура в Росии (1799–1855). – С. 217.

[4] Котович А. Духовная цензура в Росии (1799–1855). – С. 247.

На фоне змяненняў царкоўнай выдавецкай палітыкі і адыходу ад шырокай евангелізацыі праваслаўнага насельніцтва ў 30-я гады XIX ст. пачаўся масавы перавод уніятаў беларуска-літоўскіх губерняў у праваслаўе. Меры, якія павінны былі гэтаму спрыяць, уключалі аднаўленне ўсходняга абраду ў базыльянскіх манастырах і ўніяцкіх цэрквах. Пры гэтым загадвалася выкарыстоўваць ва ўніяцкіх набажэнствах толькі царкоўна-славянскую мову. Пастанова сабору ўніяцкіх епіскапаў ад 7 лютага 1834 г. прадпісвала забяспечыць усе ўніяцкія цэрквы іканастасамі і «книгами московской печати». Прыхільнікі «ўз'яднання» уніятаў з праваслаўнымі разлічвалі, што ўвядзенне праваслаўнага службоўніка будзе самым моцным ударам па уніі. У пастанове гаварылася: «Принять для руководства Служебник, напечатанный в Москве в 1831 г. в четверть листа, т. к. он заключает все обыкновенные церковные службы с точным изъяснением обрядов <...> Служебника сего приобресть для епархии Белорусской шестьсот, а для Литовской семьсот экземпляров и разослать оные по всем приходским церквам, при коих считается более пятисот обоего пола прихожан, с тем, что первоклассные и второклассные приходы должны будут возвратить ценность доставляемых им служебников <...> На сем же основании и для того же употребления приобресть 1000 экземпляров последования молебных пений, напечатанных в Москве в 1826 г. <...> кроме того, приобресть некоторое число и других богослужебных книг, особенно Св. Евангелия, и препроводить в ведение епархиального начальства для доставки удобства местному духовенству приобретать сии книги для церквей, имеющих в оных нужду»[1].

Са свайго боку Св. Сінод распарадзіўся бясплатна адпусціць з Маскоўскай сінадальнай тыпаграфіі ўсе неабходныя кнігі. У 1834 г. у Полацк была выслана партыя кніг – 416 службоўнікаў, 602 малебныя спяванні, 15 Евангелляў, 15 «Апостолов», 3 мінеі святочныя і агульныя, 2 «октоиха», 4 Псалтыры, 4 трэбнікі, 5 «чинов литургии И. Златоуста», 3 «часослова»[2]. Па прадпісанні мітрапаліта Булгака толькі «молебные пения» павінны былі быць адпраўлены ва ўсе цэрквы. Службоўнікі адпраўляліся ў цэрквы з колькасцю прыхаджан не менш за 500 чалавек, астатнія кнігі размяркоўваліся платна або бясплатна па меркаванні адміністрацыі епархіі. Аднак уніяцкае духавенства не спяшалася ўводзіць новыя кнігі ў набажэнства, а адміністрацыя, са свайго боку, не вельмі катэгарычна настойвала. Падставай была адсутнасць іканастасаў ва ўніяцкіх цэрквах, таму гэтыя службоўнікі не мелі практычнага выкарыстання.

У 1836–1837 гг. сітуацыя з распаўсюджаннем богаслужбовай літаратуры ва ўніяцкіх цэрквах выглядала песімістычна. У 1836 г. па епархіях было разаслана 100 кніг Евангелля і Апосталаў, а патрабавалася (з уключэннем манастырскіх і філіяльных цэркваў) 412 экзэмпляраў Евангелля і 466 асобнікаў Апосталаў. Пры рэвізіі 36 цэркваў Себежскай, Клясціцкай і Дрысенскай благачынных акруг было знойдзена толькі 8 Евангелляў і 8 Апосталаў. У выніку

[1] Шавельский Г. И. Последнее возсоединение с православною церковию униатов Белорусской епархии (1833–1839). – С. 195.

[2] Тамсама. – С. 195–196.

велізарнага недахопу богаслужбовай літаратуры 31 сакавіка 1837 г. было зроблена распараджэнне, каб старыя службоўнікі (Віленскага і Пачаеўскага друку) адбіраліся толькі там, дзе ёсць праваслаўныя службоўнікі. Справа з распаўсюджаннем праваслаўнай богаслужбовай літаратуры па ўніяцкіх цэрквах зацягнулася і пасля ліквідацыі ўніяцкай царквы. Верагодна, толькі ў пачатку 50-х гадоў XIX ст. былыя ўніяцкія цэрквы былі ўкамплектаваны праваслаўнай богаслужбовай літаратурай, бо ў 1852 г. Св. Сінод прадпісаў адабраць усе богаслужбовыя кнігі (Віленскага і Пачаеўскага друку) і адаслаць у архіў Св. Сінода[1].

У другой чвэрці XIX ст. манапольнае права на выданне праваслаўнай літаратуры, як і раней, належала Св. Сіноду, прыватныя і грамадскія выдавецкія ініцыятывы абмяжоўваліся. Так, у другой палове 20-х гадоў XIX ст. быў складзены «реестр сочинений, собственно принадлежащих Синоду». Гэта было пацвярджэнне правоў Св. Сінода на шэраг сачыненняў, з адначасовым адхіленнем правоў прыватных выданняў на іх друк. У 1834 г. у рэестры ўтрымлівалася каля сотні твораў. Вытрымкі з кніг рэестра дазвалялася друкаваць толькі ў выніку адпаведнага дазволу. З 1829 г. усе малітвы маглі друкавацца толькі ад духоўнага начальства. У выніку неабходна было выключыць з усіх азбук, лемантароў і дзіцячых кніжак нават паўсядзённыя кароткія малітвы і самыя кароткія фрагменты свяшчэннай гісторыі. Толькі разуменне, што дзіцячы ўзрост найбольш падыходзіць для рэлігійнага выхавання, вымусіла Маскоўскі цэнзурны камітэт хадайнічаць перад Св. Сінодам аб дазволе змяшчаць у дзіцячых кніжках некаторыя малітвы. Развіццё ж народнай рэлігійна-маральнай літаратуры рэестр Св. Сінода затармазіў[2].

Евангелізацыя праваслаўнага насельніцтва праз рэлігійныя перыядычныя выданні таксама не атрымала развіцця, хаця ў 30-я гады XIX ст. у Міністэрства народнай асветы пачалі паступаць прашэнні аб дазволе друкавання перыядычных выданняў для шырокіх народных мас. Галоўнае ўпраўленне цэнзуры адзначыла: «...приводить низкие классы общества некоторым образом в движение и поддерживать оные в состоянии напряженности не только бесполезно, но даже вредно»[3]. Такім чынам, просьба аб дазволе выдаваць простанародныя часопісы была адхілена, на адмове Мікалай I паставіў сваю рэзалюцыю. Аднак звароты прыватных асоб на імя Мікалая I пра неабходнасць і тэрміновасць распаўсюджання рэлігійна-маральнай літаратуры вымусілі імператара звярнуцца ў Св. Сінод, які прызнаў, што выданне духоўных твораў у невялікіх кніжках можа станоўча паўплываць на народ, але павінна быць перасцярога ў выбары кніжак.

У сярэдзіне XIX ст. на актывізацыю выдавецкай дзейнасці праваслаўнай царквы ў розных рэгіёнах Расійскай імперыі, у тым ліку і ў беларуска-літоўскіх

[1] Шавельский Г. И. Последнее возсоединение с православною церковию униатов Белорусской епархии (1833–1839). – С. 197, 208–209.

[2] Котович А. Духовная цензура в Росии (1799–1855). – С. 296.

[3] Тамсама. – С. 299–300.

губернях, паўплывала распараджэнне Св. Сінода аб складанні царкоўна-гістарычнага апісання епархій. Духоўнае ведамства даручыла епіскапам паклапаціцца пра складанне гістарычнага і статыстычнага апісання ўзначаленых імі епархій, сабраўшы для гэтага неабходныя звесткі з дакументаў, што захоўваліся ў архівах і бібліятэках. Гэтыя апісанні разглядаліся як матэрыял, неабходны для складання поўнага і спецыяльнага курса па гісторыі праваслаўнай царквы Расійскайі імперыі. Аднак праз некаторы час указам ад 12 снежня 1868 г. Св. Сінод перастаў патрабаваць прадастаўлення звестак пра ход работ у епархіях і пра распараджэнні начальства ў сувязі са складаннем епархіяльных апісанняў[1].

Тым не менш у Мінскай епархіі было завершана такое даследаванне. Архімандрыт Мікалай у 1864 г. выдаў «Историко-статистическое описание Минской епархии»[2]. У кнізе рэктар Мінскай духоўнай семінарыі прывёў даныя аб іерархах, цудатворных іконах, манастырах, прыходскіх цэрквах і набожных звычаях праваслаўнага насельніцтва Мінскай епархіі. У тым жа годзе архімандрыт Мікалай выдаў асобнай кнігай аб'яднаныя дзве часткі «Описания», прысвечаныя цудадзейным абразам і набожным звычаям вернікаў[3].

Збор гісторыка-статыстычнага матэрыялу працягваўся ў Мінскай епархіі і ў наступны час. Праца завяршылася выданнем пры епіскапе Мінскім і Тураўскім Яўгеніі ў 1879 г. «Описания церквей и приходов Минской епархии, составленного по официальным затребованням от причтов сведениям». Кожны прыход быў апісаны па наступных раздзелах: 1) мясцовасць; 2) царква; 3) прыход; 4) прычт; 5) валоданні царквы і кліра; 6) царкоўныя і прыходскія ўстановы. Выдавецкі прыклад Мінскай епархіі пераняла Полацкая. Але ў адрозненне ад Мінскай епархіі Полацкая духоўная кансісторыя выдала ў 1884 г. толькі статыстычныя звесткі аб цэрквах і прычтах Полацкай епархіі, не раскрыўшы гісторыю самой епархіі. Прыведзеныя звесткі паказвалі колькасць вернікаў, памеры царкоўнай зямлі і штатнага жалавання членаў прычтаў, працэнты, што атрымлівалі кліры з капіталаў, якія належалі цэрквам[4].

У іншых беларуска-літоўскіх епархіях спроба складання царкоўна-гістарычнага апісання была прадпрынята зноў у другой палове 80-х гадоў XIX ст. На гэты раз ініцыятыва зыходзіла ад мясцовага кіраўніцтва. У Літоўскай епархіі ініцыятарам складання такога апісання з'яўляўся протаіерэй Віленскага Прачысценскага сабору Іаан Катовіч, у Магілёўскай – епіскап Магілёўскі і Мсціслаўскі Сергій. У Літоўскай епархіі дадзеная праца так і не была завершана. Сабраныя духавенствам матэрыялы захоўваліся неапрацаванымі

[1] НГАБ. – Ф. 2531. – Воп 1. – Спр. 23. – Арк. 124 адв.

[2] Николай архимандрит. Историко-статистическое описание Минской епархии. – СПб., 1864.

[3] Николай архимандрит. Историко-статистические сведения о чудотворных иконах и благочестивых обычаях в Минской епархии.

[4] Статистические сведения о церквах и причтах Полоцкой епархии, с алфавитными списками оных, с обозначением числа прихожан, количества церковной земли, штатного оклада жалованья, процентов от капиталов и вознаграждений за отошедших в казну крестьян, составленные в Полоцкой духовной консистории. – Витебск, 1884.

ў Літоўскай духоўнай кансісторыі. Толькі ў сярэдзіне 90-х гадоў XIX ст. М. Ізвекаў склаў гісторыка-статыстычнае апісанне Літоўскай епархіі, у якім аўтар акцэнтаваў увагу на негатыўных баках дзейнасці праваслаўнага духавенства[1].

У Магілёўскай епархіі вывучэннем царкоўнай гісторыі Магілёўскай губерні займаўся епархіяльны гісторыка-статыстычны камітэт, які быў утвораны 2 кастрычніка 1888 г. Гісторыка-статыстычны камітэт выдаў некалькі выпускаў працы «Могилёвская епархия: историко-статистическое описание». У Полацкай епархіі для складання царкоўна-гістарычнага апісання 4 кастрычніка 1897 г. быў створаны спецыяльны камітэт пры Віцебскім Свята-Уладзімірскім епархіяльным брацтве. Аднак ён не здолеў выканаць пастаўленую перад ім задачу. Толькі ў 1899 г. Д. Даўгяла склаў і выдаў «Список церквей Витебской губернии с адресами», а пазней даведачную кнігу «Полоцкая епархия до 1903 г.». У апошняй кнізе звесткі былі запазычаны з матэрыялаў, сабраных камітэтам па апісанні прыходаў Полацкай епархіі, і з кліравых ведамасцей.

У пачатку XX ст. аднавіліся царкоўна-гістарычныя даследаванні і ў Мінскай епархіі. У 1903 г. А. Тавараў выдаў «Историко-статистическую справочную книгу Минской епархии». У ёй аўтар даў кароткае гістарычнае апісанне цэркваў, паказаў стан прычтавых пабудоў, прывёў даныя аб колькасці вернікаў і царкоўнай зямлі, паказаў паштовы адрас кліра. У тым жа годзе Я. Арлоўскі выдаў манаграфію, у якой падрабязна даследаваў гісторыю праваслаўнай царквы на тэрыторыі Гродзенскай епархіі[2].

Пачатак XX ст. азнаменаваўся стварэннем новага тыпу навукова-даследчых таварыстваў на тэрыторыі Беларусі. У Гродзенскай і Мінскай губернях з'явіліся царкоўна-археалагічныя камітэты. Асобныя іх члены займаліся выдавецкай працай. Напрыклад, протаіерэй І. Карчынскі ў 1909 г. выдаў кнігу «Древняя Коложская церковь во имя святых князей Бориса и Глеба в городе Гродне», а Я. Арлоўскі ў 1910 г. манаграфію «Гроденская старина». Мінскі царкоўны гісторыка-археалагічны камітэт на працягу 1909–1913 гг. апублікаваў 4 выпускі «Минская старина».

Характэрнай асаблівасцю выдавецкай справы праваслаўнай царквы другой паловы XIX ст. стала выданне ў кожнай епархіі газеты «Епархиальные ведомости». Першыя газеты з'явіліся на тэрыторыі Цэнтральнай Расіі. Праграму выдання епархіяльных ведамасцей распрацаваў у 1853 г. архіепіскап Херсонскі Інакенцій. Ён жа першым і атрымаў дазвол на выпуск новага друкаванага выдання. Аднак яго апярэдзіў архіепіскап Яраслаўскі Ніл, па ініцыятыве якога 8 сакавіка 1860 г. выйшаў у свет першы нумар «Ярославских епархиальных ведомостей». Епархіяльныя ведамасці беларуска-літоўскіх губерняў пачалі выпускацца пазней: «Литовские епархиальные ведомости» – з 1863 г., «Минские епархиальные ведомости» – з 1868 г., «Полоцкие епархиальные

[1] Извеков Н. Д. Исторический очерк состояния Православной церкви в Литовской епархии за время с 1839–1889 г.

[2] Орловский Е. Судьбы православия в связи с историей латинства и унии в Гродненской губернии в XIX столетии (1794–1900). – Гродно, 1903.

ведомости» – з 1874 г., «Могилевские епархиальные ведомости» – з 1883 г., «Гродненские епархиальные ведомости» – з 1901 г.

Кожны выпуск «Епархиальных ведомостей» складаўся з дзвюх частак – афіцыйнай і неафіцыйнай. Афіцыйная прызначалася для друкавання найвышэйшых маніфестаў і загадаў, якія датычыліся праваслаўнай царквы, указаў і распараджэнняў Св. Сінода, распараджэнняў епархіяльнага начальства, паведамленняў аб перамяшчэннях, вакансіях, вытрымак з гадавых справаздач кансісторыі, семінарыі, іншых епархіяльных устаноў. У неафіцыйнай частцы друкаваліся матэрыялы, якія па-сутнасці павінны былі фарміраваць і падтрымліваць канфесійную ідэнтычнасць праваслаўных вернікаў: пропаведзі, павучальныя творы, а таксама гістарычныя, біяграфічныя, краязнаўчыя і бібліяграфічныя матэрыялы, якія павінны былі адлюстроўваць традыцыйнасць праваслаўя на гэтай тэрыторыі. Напрыклад, «Литовские епархиальные ведомости» акрамя выканання чыста царкоўных задач ставілі на мэце знаёміць чытачоў (у тым ліку і ў цэнтральных губернях Расіі) з гістарычным мінулым жыхароў «Заходняга краю»[1]. Прытрымліваючыся названых задач, «Литовские епархиальные ведомости» публікавалі артыкулы, прысвечаныя гісторыі Віленскай губерні, Літоўскай праваслаўнай епархіі, падзвіжніцкаму жыццю найбольш вядомых царкоўных дзеячаў і гістарычных асоб.

Надавалі вялікае значэнне публікацыі краязнаўчых, гістарычных, этнаграфічных і археалагічных матэрыялаў і іншыя епархіяльныя ведамасці. Так, на старонках газеты «Минские епархиальные ведомости» ў 1878–1879 гг. выйшла «Описание церквей и приходов Минской епархии», у 1893 г. – «Краткий исторический очерк 100-летия Минской епархии (1793 – 13.06.1893)» С. Г. Рункевіча, у 1899–1907 гг. – «Списки лиц, служащих в духовно-учебных заведениях Минской епархии», у 1908–1909 гг. – «Из жизни и деятельности Минского церковного историко-археологического комитета». У названых перыядычных выданнях публікаваліся гістарычныя апісанні храмаў, манастыроў, цудатворных абразоў, архіўныя дакументы, аналітычныя артыкулы па гісторыі Мінскай епархіі, Мінскай духоўнай семінарыі. На старонках Полацкіх і Магілёўскіх «епархиальных ведомостей» пастаянна прысутнічала тэма гістарычнага мінулага Полацка і Магілёва, іх духоўных і культурных традыцый.

У другой палове XIX – пачатку XX ст. на тэрыторыі беларуска-літоўскіх епархій выдавалася вялікая колькасць брацкай літаратуры. Да канца XIX ст. праваслаўныя брацтвы рэгулярна публікавалі штогадовыя справаздачы аб сваёй дзейнасці. Брацтвы друкавалі свае статуты, аб'явы аб маючых адбыцца рэлігійна-маральных чытаннях і гутарках, запрашэнні на агульныя гадавыя сходы, бланкі для розных дакументаў. Акрамя дзелавой і справаздачнай дакументацыі названыя царкоўна-грамадскія саюзы займаліся выпускам кніг, брашур і лісткоў рэлігійна-маральнага і царкоўна-гістарычнага зместу. Але, як правіла, кнігі друкаваліся толькі да важнейшых царкоўна-гістарычных

[1] От редакции Литовских епархиальных ведомостей: [об изд. «Литов. епарх. Ведомостей»] // Литовские епархиальные ведомости. – 1863. – № 1. – С. 2–4.

урачыстасцей і свят, і далёка не ўсімі епархіяльнымі брацтвамі. Толькі Віленскае Свята-Духаўскае і Віцебскае Свята-Уладзімірскае брацтвы змаглі выпусціць да сярэдзіны 1890-х гг. звыш дзесяці кніг і брашур. Такая слабая выдавецкая дзейнасць праваслаўных царкоўна-грамадскіх арганізацый у Беларусі была звязана з тым, што яны не мелі ні ўласных друкарняў, ні дастатковай колькасці сродкаў, неабходных для аплаты заказаў.

У сярэдзіне 1890-х гадоў і Віцебскае, і Віленскае брацтвы вырашылі пашырыць выпуск літаратуры. Аднак, Свята-Уладзімірскае аб'яднанне так і не змагло выканаць у належнай меры пастановы свайго агульнага сходу ад 15 сакавіка 1895 г. Да 1905 г. яно толькі эпізадычна публікавала асобныя кнігі і брашуры навукова-папулярнага і літаратурнага зместу. Магчыма, на адсутнасць кардынальных змен у выдавецкай дзейнасці Віцебскага брацтва негатыўна паўплываў перавод архімандрыта Клімента (ініцыятара прыняцця дадзенага рашэння) на новае месца службы. Што датычыць Віленскага брацтва, то яго справы ішлі значна лепш. Па ініцыятыве епіскапа Літоўскага і Віленскага Ераніма 20 студзеня 1895 г. Віленскае Свята-Духаўскае брацтва адкрыла ўласную друкарню. Гэта была першая і адзіная ў той час прыватная хрысціянская і руская друкарня ў г. Вільні[1]. У снежні 1895 г. па ініцыятыве кіруючага архірэя Літоўскай епархіі пры савеце Свята-Духаўскага брацтва быў заснаваны спецыяльны камітэт па выданні і распаўсюджванні народных кніг і брашур. А 15 студзеня 1896 г. епіскап Літоўскі і Віленскі Еранім зацвердзіў правілы дзейнасці названага камітэта.

Свята-Духаўскае брацтва паспяхова займалася выданнем кніг і брашур да пачатку XX ст. Напрыклад, у першай палове 1896 г. камітэт па выданні і распаўсюджванні народных кніг і брашур выпусціў 8 кніг агульным накладам 76 600 асобнікаў, у 1897 г. – 5 кніг агульным накладам 41 000 асобнікаў[2]. У асноўным гэта была літаратура рэлігійна-маральнага і царкоўна-гістарычнага зместу. Усяго да сярэдзіны 1899 г. было выдадзена 20 назваў розных кніг. Аднак у пачатку XX ст. выдавецкая дзейнасць гэтага царкоўна-грамадскага аб'яднання рэзка скарацілася, што было выклікана фінансавымі цяжкасцямі ў сувязі з неабходнасцю завяршэння будаўніцтва царквы-школы ў імя Знаменя Божай Маці ў мясцовасці Звярынец-Александрыя, а таксама неадкладнага правядзення рамонту і добраўпарадкавання брацкага дома ў Зарэччы.

Рэвалюцыйныя падзеі 1905–1907 гг., выданне ўказа 17 красавіка і маніфеста 17 кастрычніка 1905 г. падштурхнулі брацкія саюзы беларуска-літоўскіх губерняў актывізаваць сваю выдавецкую дзейнасць. Віленскае Свята-Духаўскае і Віцебскае Свята-Уладзімірскае аб'яднанні пашырылі выданне духоўнай літаратуры і заняліся выпускам епархіяльных часопісаў. Сталі друкаваць духоўную літаратуру і некаторыя іншыя праваслаўныя царкоўна-грамадскія

[1] Литовские епархиальные ведомости. – 1895. – № 4 (неофициальный отдел). – С. 32–33.

[2] Из Вильны // Прибавление к церковным ведомостям, издаваемым при Святейшем правительствующим Синоде. – 1896. – № 30. – С. 1089.

арганізацыі Беларусі: напрыклад, Гродзенскае Сафійскае брацтва, Мінскае народнае брацтва ў імя Жыватворнага Крыжа Гасподняга.

У сувязі з рэвалюцыйнымі падзеямі Віцебскае брацтва пачало друкаванне народных лісткоў і брашур, якія былі накіраваны супраць рэвалюцыйнай прапаганды і павінны былі садзейнічаць рэлігійна-маральнай асвеце народа, развіццю і ўмацаванню «сапраўднага» патрыятызму[1]. Гэтай агітацыйна-прапагандысцкай дзейнасцю загадвала спецыяльная камісія. Першапачаткова ў яе склад уваходзілі прызначаныя Полацкім епіскапам Серафімам 10 сакавіка 1905 г. старшыня брацкага савета протаіерэй А. Мацюшэнскі, святар У. Сярэбнікаў (працаваў у камісіі да 1908 г.) і два рэдактары «Полоцких епархиальных ведомостей» – Д. Нікіфароўскі і В. Бяляеў. Хутка В. Бяляеў і Д. Нікіфароўскі былі пераведзены на новае месца службы, а выдавецкая камісія папоўнілася новымі членамі. У ёй сталі працаваць сакратар мясцовай духоўнай кансісторыі М. Папоў, сакратар казённай палаты У. Кірылаў і казначэй брацтва, святар Ф. Шахаўцоў. Камісіі было даручана адсочваць з'яўленне брашур і лісткоў антырэлігійнага і антыўрадавага зместу і ў процівагу ім складаць свае лісткі, улёткі і кніжкі, а таксама перадрукоўваць літаратуру іншых брацтваў і асоб адпаведнага напрамку.

Пашырэнню выдавецкай дзейнасці Свята-Уладзімірскага брацтва спрыяла перадача пад яго кіраванне ў кастрычніку 1905 г. «Полоцких епархиальных ведомостей». Гэта было зроблена як з мэтай паляпшэння матэрыяльнага становішча дадзенага перыядычнага выдання, так і дзеля палягчэння дзейнасці Віцебскага брацкага саюза па выпуску брашур і лісткоў як асобных адбіткаў з мясцовых «епархиальных ведомостей». Перадача епархіяльных ведамасцей Свята-Уладзімірскаму брацтву дазволіла прыдаць выданню характар не толькі афіцыйнага органа, але і вельмі цікавага і карыснага часопіса. Маючы свой перыядычны друкаваны орган, Віцебскае брацтва ў 1907 г. падтрымала мясцовыя «Губернские ведомости». Па прапанове епіскапа Полацкага і Віцебскага Серафіма яно асігнавала 2000 руб. на выпіску гэтай газеты ў царкоўныя школы і ў бяднейшыя прыходы Віцебскай губерні. Пазней яно дамаглося ў Міністэрстве ўнутраных спраў выдзялення штогадовай дапамогі на выпуск неафіцыйнай часткі названага перыядычнага выдання.

Пасля 1905 г. актывізавала выдавецкую дзейнасць і Віленскае брацтва, якое акрамя брашур выпускала шматтысячнымі накладамі лісткі, арганізавала выданне перыядычнага часопіса «Вестник Виленского православного Св.-Духова брацтва». Гэты часопіс згодна з указам Св. Сінода ад 31 студзеня 1907 г. замяніў неафіцыйную частку «Литовских епархиальных ведомостей». Першапачаткова «Вестник» друкаваўся цалкам на сродкі Свята-Духаўскага брацкага саюза і толькі з 1910 г. – на грошы Св. Сінода, які штогод выдзяляў на выдавецкую дзейнасць дадзенаму царкоўна-грамадскаму аб'яднанню 5000 руб. У гэты перыяд Свята-Духаўская арганізацыя стала акцэнтаваць увагу на па-

[1] Полоцкие епархиальные ведомости. – 1908. – № 38–39 (официальный отдел). – С. 389.

пулярызацыі ў народзе мясцовых святынь пры дапамозе выдання адпаведнай літаратуры. Напрыклад, у 1906 г. выйшла брашура пад назвай «Православные святыни г. Вильно» (10 000 асобнікаў). Брашура была спецыяльна прызначана для распаўсюджвання сярод праваслаўных паломнікаў, якія атрымлівалі магчымасць да агляду віленскіх святынь папярэдне пазнаёміцца з іх гісторыяй, а пасля агляду – замацаваць у сваёй памяці ўсё ўбачанае і пачутае. Паспяхова займалася Віленскае брацтва і выданнем непасрэдна духоўнай літаратуры.

Мінскае епархіяльнае Свята-Мікалаеўскае брацтва з мэтай аказання дапамогі праваслаўнаму духавенству ў яго барацьбе з іншавер'ем і садзейнічання яго асветніцкай дзейнасці асабліва ў правядзенні пазабогаслужэбных гутарак з 1910 г. пачало выдаваць духоўны штомесячны часопіс «Православный братчик». Аднак у 1911 г. ён быў закрыты. Слабыя поспехі і кароткачасовасць выдавецкай працы Свята-Мікалаеўскай арганізацыі былі выкліканы не толькі крызісам самога епархіяльнага аб'яднання, але і больш паспяховай аналагічнай дзейнасцю Мінскага губернскага народнага брацтва ў імя Жыватворнага Крыжа Гасподняга.

У 1907 г. выдавецкай дзейнасцю занялося Гомельскае аддзяленне Магілёўскага Богаяўленскага брацтва. Аднак у 1908 г. з-за фінансавых цяжкасцей Гомельскае аддзяленне брацтва спыніла выданне маральна-рэлігійнай літаратуры. Выдавецкая дзейнасць была адноўлена ў 1909 г. (напярэдадні пераўтварэння Гомельскага аддзялення ў самастойную арганізацыю). На працягу 1909–1910 гг. было выдадзена і распаўсюджана тры выданні: «Могилево-Братская Икона Божей Матери», «Торжество православия в г. Гомеле», «Братский листок № 1» (да кастрычніка 1910 г. было выдадзена пяць нумароў брацкіх лісткоў). Аднак фінансавыя магчымасці арганізацыі не спрыялі працягу выдавецкай дзейнасці[1].

Выдавецкая дзейнасць стараверaў. Царкоўныя богаслужбовыя кнігі сталі «камнем преткновения» з-за спецыфікі расколу рускай праваслаўнай царквы. Староверы прызнавалі сапраўднымі праваслаўнымі богаслужбовымі кнігамі толькі даніканаўскія выданні маскоўскіх патрыярхаў. Менавіта арыентацыя на гэтыя кнігі дазваляла староверам захоўваць сваю ідэнтычнасць «истинных православных» на працягу стагоддзяў, падтрымліваць сваю абраднасць і спецыфічную мову набажэнстваў, знаходзячыся ў Расійскай імперыі на нелегальным становішчы. У выніку праблема і выданне рэлігійных кніг, якія прызнаваліся староверамі на працягу XVIII–XIX стст., была актуальнай не толькі для саміх староверaў, але і для пануючай праваслаўнай царквы, і для ўрада Расійскай імперыі.

Немагчымасць арганізаваць кнігадрукаванне ў Расіі ў XVIII ст. прымусіла староверaў звяртацца ў друкарні суседняй краіны – Рэчы Паспалітай, дзе кнігадрукаванне было вызвалена ад дзяржаўнага дыктату. Староверы-купцы выступалі ў якасці замоўцаў кніг або арандатараў часткі абсталявання друкарняў.

[1] Восович С. М. Культурно-просветительская деятельность Гомельской братской организации в 1897–1914 гг. История крестного хода с Могилево-Братской иконой Божией Матери в г. Гомель. – С. 26–27.

Найбольш вядомымі з'яўляліся манастырскія друкарні ў Магілёве, Супраслі, Вільні, Пачаеве.

У друкарні праваслаўнага Богаяўленскага брацтва ў Магілёве першае стараверскае выданне было надрукавана ў самым пачатку XVIII ст., калі арандатарам друкарні быў Максім Вашчанка. Замоўцам выступіў калужскі купец Кадмін. Да ранніх выданняў Магілёўскай друкарні адносяць два «Часовника» (1701 г.) і «Псалтирь» (1705 г.). У гэтых кнігах стараверы ў першую чаргу мелі патрэбу. Падзеі Паўночнай вайны і смерць Вашчанкі на некаторы час спынілі кнігадрукаванне. Яно было адноўлена ў 30–60-я гады XVIII ст. Прыкметна, што ў гэты час быў надрукаваны шэраг «Часовников» і «Псалтирей». Аднак асаблівасць заключалася ў тым, што ў выхадных даных для Часоўнікаў час выдання пазначаўся 1701 г., а для Псалтыроў – 1705 г.[1]

З пачатку 70-х да 80-х гадоў XVIII ст. у друкарні ўніяцкага Дабравешчанскага манастыра ў Супраслі кнігі замаўляў купец М. Салаўёў. Гэта супрацоўніцтва было абумоўлена заняпадам уніяцкага кнігадрукавання ў Супраслі і камерцыйнай выгадай. З сярэдзіны 80-х да пачатку 90-х гадоў XVIII ст. прэфектам манастырскай друкарні стаў Мілецій Асухоўскі, які надаў яе дзейнасці выразны камерцыйны напрамак. Замоўцам з боку стараверaў выступаў П. Губараў. Да пачатку 90-х гадоў XVIII ст. у друкарні было выдадзена каля 50 стараверскіх выданняў[2].

Актыўна са старавераміі супрацоўнічала друкарня Свята-Троіцкага ўніяцкага манастыра ў Вільні. Друк стараверскіх кніг быў наладжаны з 60-х гг. XVIII ст. да канца першага дзесяцігоддзя XIX ст. За гэты перыяд у друкарні было выдадзена больш за 50 выданняў. У сярэдзіне 70–90-х гадоў XVIII ст. многія выдадзеныя кнігі атрымалі фальшывыя выхадныя даныя, скажалася месца і, як правіла, год выдання. Архаізацыі кніг спрыяла і тое, што іх друкавалі на паперы з элементамі, якія імітавалі даніканаўскі стыль. Практыка падмяняць год выдання распаўсюдзілася з канца 90-х гадоў XVIII ст., што магло быць звязана з праяўленнем цікавасці да старадрукаваных кніг з боку Св. Сінода, а таксама з папярэджаннем, вынесеным у 1803 і 1804 гг. уніяцкай друкарні Віленскім універсітэтам пра магчымае пакаранне тыпаграфіі, калі яна не будзе прадстаўляць кнігі ў цэнзуру. У Вільні стараверскія замовы выконваліся да 1812 г. Кнігі друкаваліся на паперы расійскай вытворчасці і выкарыстоўваліся элементы, якія імітавалі даніканаўскі стыль[3].

Друкарня ўніяцкага Успенскага манастыра ў Пачаеве была трэцім значным цэнтрам стараверскага друку пасля Супрасля і Вільні. З лютага 1781 г. прэфект пачаеўскай друкарні Спірыдон Каберскі атрымаў дазвол ад Луцкага епіскапа

---

[1] Книгоиздательская деятельность старообрядцев (1701–1918). – Екатеринбург, 1996. – С. 18; Вознесенский А. В. Старообрядческие издания XVIII – нач. XIX века. Введение в изучение. – СПб., 1996. – С. 5.

[2] Книгоиздательская деятельность старообрядцев (1701–1918). – С. 21–22.

[3] Тамсама. – С. 8–9; Вознесенский А. В. Старообрядческие издания XVIII – нач. XIX века. – С. 3–4, 6.

на выданне кніг па дамовах са стараверамі. У 1782 г. друк стараверскіх кніг адбываўся пад наглядам Феафілакта Цярэнцьева з Клінцоў, а замоўцам быў В. Жалязнікоў, які атрымаў прывілей уніяцкага мітрапаліта. Канфлікт між замоўцамі і выканаўцамі 1785 г. спыніў кантракты. Усяго ў Пачаеве было надрукавана не менш за 30 выданняў. Асаблівасцю кніг пачаеўскай друкарні было тое, што ў выхадных даных заўсёды пазначаўся Пачаеў, а год выдання мог фальсіфікавацца[1].

Акрамя манастырскіх друкарняў замовы ад стараверaў прымала і казённая каралеўская друкарня ў Гродна, якая ўзнікла дзякуючы Антонію Тызенгаўзу ў 70-я гады XVIII ст. У 1781 г. была заключана дамова друкарні з купцом са Старадуб'я П. Губаравым на выданне «Псалтири» тыражом 500 экзэмпляраў. Кнігі друкаваліся да пачатку 90-х гадоў XVIII ст. У 1792 г. уладальнікам друкарні стаў Барух Ром і выданне стараверскіх кніг спынілася. За гэты час у друкарні выдадзена больш за 20 найменняў кніг, сярод якіх былі важныя ў ідэалагічным плане «Катехизис» Лаўрэнція Зізанія, «Кириллова книга», «Книга о вере», «Служба всем святым», «Служба и сказание о Тихвинской иконе Богородицы». Гэтыя кнігі імітавалі маскоўскія выданні першай паловы XVII ст.[2]

Такім чынам, друкарні праваслаўнага і ўніяцкіх манастыроў індыферэнтна паставіліся да стараверскіх традыцый і кіраваліся камерцыйнымі інтарэсамі. Пры гэтым арнамент і літыя наборныя ўпрыгожванні ў стараверскіх выданнях XVIII – пачатку XIX ст. не мелі ўплыву беларускай і ўкраінскай друкарскіх традыцый на афармленне стараверскай кнігі. У стараверaў існавала традыцыйнае ўяўленне, якой павінна быць перавыдадзеная кніга. Тыпографы абяцалі, што кніга будзе надрукавана «с переводу старинного ни в чем отменного»[3]. Рабілася спецыяльная архаізацыя кніг (дакладнае друкаванне і афармленне па ўзорах маскоўскіх выданняў), а выхадныя звесткі фальсіфіцыраваліся. Рэдка сустракаліся пазначэнні на беларускія, украінскія ці польскія друкарні[4]. У XIX – пачатку XX ст. найбольш распаўсюджана было пазначэнне «Пачаев, бг.» (Пачаеў, без года выдання)[5]. Гэта дазваляла пры кантрабанднай перасылцы кніг у Расійскую імперыю выдаваць іх за даніканаўскія маскоўскія выданні[6].

У канцы XVIII ст. стараверы спрабавалі наладзіць кнігадрукаванне ў межах Расійскай імперыі. Пасля імператарскага загада ад 15 студзеня 1783 г. пра вольныя друкарні былі заснаваны друкарні ў стараверскім цэнтры Клінцах (Чарнігаўская губерня). Вясной 1784 г. купцы В. Жалязнікоў і Д. Рукавішнікаў падалі прашэнне аб адкрыцці камерцыйнай друкарні і атрымалі на гэта дазвол з боку Суражскага намесніцкага праўлення. Аднак друкаваць царкоўныя богаслужбовыя кнігі было забаронена на агульных падставах. Купцы звярну-

[1] Книгоиздательская деятельность старообрядцев (1701–1918). – С. 19–20.

[2] Вознесенский А. В. Старообрядческие издания XVIII – нач. XIX века. – С. 6, 9–10; Книгоиздательская деятельность старообрядцев (1701–1918). – С. 18.

[3] Вознесенский А. В. Старообрядческие издания XVIII – нач. XIX века. – С. 15.

[4] Тамсама. – С. 17.

[5] Книгоиздательская деятельность старообрядцев (1701–1918). – С. 15.

[6] Вознесенский А. В. Старообрядческие издания XVIII – нач. XIX века. – С. 14.

ліся да Маларасійскага генерал-губернатара П. Румянцава, дзякуючы якому ў абыход агульнага палажэння 5 жніўня 1785 г. атрымалі дазвол на перадрукоўку старацаркоўных кніг. У 1787 г. клінцоўскія друкары звярнуліся да дырэктара эканоміі Ніжнегародскага намесніцтва П. Пракудзіна, каб атрымаць дазвол на гандаль стараверскімі кнігамі на Макар'еўскім кірмашы. Інфармацыя дайшла да Ніжнегародскага епіскапа Дамаскіна, а праз яго і да Св. Сінода. У выніку 27 ліпеня 1787 г. быў выдадзены ўказ, які забараняў продаж царкоўных кніг, калі яны былі надрукаваны не па ініцыятыве Св. Сінода або Камісіі народных вучылішчаў. Па факце друку забароненых кніг у Клінцах была заведзена справа. Аднак дзякуючы маруднасці следства друкарня працягвала працаваць і ў пачатку 1788 г. У легальны перыяд дзейнасці было надрукавана 40 выданняў[1].

Другая друкарня ў Клінцах належала Фёдару і Акіму Карташовым. Фёдар Карташоў атрымаў дазвол на заснаванне камерцыйнай друкарні 6 лістапада 1786 г. У 1787 г. ён выдаў «Псалтирь». Гэта было адзінае выданне, дзе пазначаны сапраўдныя выхадныя даныя. Пра друк Карташовымі стараверскіх кніг стала вядома Маларасійскаму ваеннаму губернатару Міклашэўскаму і тыпаграфія была закрыта, а кнігі канфіскаваны[2]. Новы расійскі імператар Аляксандр I указам ад 2 чэрвеня 1801 г. зноў дазволіў дзейнасць друкарні ў Клінцах. Праўда, гэты дазвол па настойванні Св. Сінода хутка быў адменены. Тым не менш за 1801–1802 гг. Карташовы надрукавалі стараверскія кнігі, дзе ў выхадных даных была спасылка на ўказ Аляксандра I з «высочайшим дозволением». У 1805 г., пасля смерці Фёдара Карташова, працу друкарні ўзначаліў Акім Карташоў. Ён зрабіў спробу легалізаваць друк богаслужбовых кніг. І з гэтай мэтай двойчы ў 1806 і 1811 гг. звяртаўся ў Чарнігаўскае губернскае праўленне з прашэннямі аб дазволе. Аднак указам Св. Сінода ад 28 чэрвеня 1812 г. дзейнасць друкарні ў Клінцах была забаронена. Акім Карташоў працягнуў выданне кніг для стараверaў нелегальна да 1817 г., калі друкарня канчаткова была ліквідавана, а тыпаграфскае абсталяванне прададзена ў створаную ў 1818 г. друкарню пры аднаверскай царкве ў Маскве. У гэты час тыражы нелегальных кніг дасягалі ад 1000 да 1200 экзэмпляраў і прадаваліся як на месцы ў Клінцах, так і ў Маскве[3].

У 1783 г. стараверы Старадуб'я, пры падтрымцы Румянцава і Пацёмкіна, праявілі ініцыятыву ў збліжэнні з іерархіяй пануючай царквы. Усе гэтыя ініцыятывы былі акрэслены ў дакуменце, які быў пададзены ў 1799 г. на імя Маскоўскага мітрапаліта Платона ад маскоўскіх стараверaў[4]. Такім чынам,

---

[1] Книгоиздательская деятельность старообрядцев (1701–1918). – С. 12–13.

[2] Пругавин А. С. Старообрядчество во второй половине XIX века. – С. 127; Книгоиздательская деятельность старообрядцев (1701–1918). – С. 13–15; Вознесенский А. В. Старообрядческие издания XVIII – нач. XIX века. – С. 6–7.

[3] Книгоиздательская деятельность старообрядцев (1701–1918). – С. 13–15; Вознесенский А. В. Старообрядческие издания XVIII – нач. XIX века. – С. 6–7.

[4] Русакомский И. К. К вопросу об истории единоверия // Старообрядчество. – М., 1996. – С. 50–52.

у канцы XVIII ст. тых стараверaў, якія сталі прымаць св. таінствы ад святароў, пастаўленых праваслаўнай царквой, сталі называць аднаверцамі. Аднак большасць стараверaў на такое збліжэнне не пайшлі[1]. Сінодскім указам ад 6 лютага 1801 г. «О дозволении старообрядцам иметь церкви, священников, посвященных от епархиальных архиереев» былі ўсталяваны агульныя правілы далучэння прыхільнікаў старой веры да рускай праваслаўнай царквы. У адпаведнасці з гэтым загадам стараверы розных епархій маглі адкрыта прытрымлівацца даніканаўскіх абрадаў і здзяйсняць набажэнствы па старадрукаваных кнігах у аднаверскіх цэрквах[2].

Праект і ўладкаванне аднаверскай царквы не адразу вырашылі праблему друкавання адпаведных царкоўных кніг. Праект самастойнай тыпаграфіі доўга не рэалізоўваўся. Прычынай было стаўленне царкоўнай улады да зместу старадрукаваных кніг у тых момантах, па якіх і адбыўся раскол (напрыклад, «двуперстин»). З-за гэтых супярэчнасцей і цяжкасцей Св. Сінод не браў на сябе ініцыятывы па стварэнні тыпаграфіі. У 1810 г. два гандляры аднаверскімі кнігамі хадайнічалі перад Св. Сінодам, каб друк гэтых кніг быў наладжаны ў Маскоўскай сінадальнай друкарні, бо дастаўленне кніг з Клінцоў, Махноўкі і Янава мела свае цяжкасці. У якасці яшчэ аднаго аргумента гандляры ўказвалі на пэўныя памылкі і неадпаведнасць стараверскіх кніг арыгіналам, а таксама на страты для казны. Св. Сінод адказаў, што ў адпаведнасці з указамі 1801 і 1803 гг. заснаванне для аднаверцаў друкарні знаходзіцца ў кампетэнцыі грамадзянскай улады. Толькі ў 1818 г. у Маскве была заснавана друкарня для выдання аднаверскіх богаслужбовых кніг[3].

У дакуменце «Об открытии в Москве типографии для старопечатных книг» ад 27 жніўня 1818 г. гаварылася: «На основании Высочайше конфирмованного во второй день июня 1801 г. доклада Св. Синода, в рассуждении издания книг, сходных с старопечатными, по коим отправляется ныне богослужение не токмо в Единоверческих церквях, но даже и у раскольников, не имеющих церквей, иметь одну только типографию, которой и быть в Москве на иждивении прихожан тамошней Единоверческой церкви, как они и прежде о сим просили. Типографии, в отношении печатной книги, состоять под присмотром особых чиновников, которые имеют быть определены от Синода»[4].

У тым жа распараджэнні пазначаліся меры, каб забяспечыць прыбытак аднаверскай друкарні і ліквідаваць магчымую канкурэнцыю з боку нелегальных стараверскіх друкарняў у Расіі і за яе межамі: «А дабы не могло последовать сей типографии подрыва от издания подобных книг в существующих типографиях, при посаде Клинцовском в Черниговской губернии и селении Махновке, ныне местечко Янов, в Подольской губернии <...> то оные уничтожить <...>

[1] Елопов А. П. Диалог православных и древлеправославных: история и перспектива // Старообрядчество как историко-культурный феномен. – С. 74–78.

[2] Кауркин Р. В. Единоверие в России. – СПб., 2011. – С. 94.

[3] Котович А. Духовная цензура в России (1799–1855). – С. 521.

[4] Собрание постановлений по части раскола. – С. 52–53.

ввоз таких книг из-за границы оградить строжайшим воспрещением и бдительным надзором <...>. В обратном случае книги конфисковать, и, не предавая истреблению, отсылать в Московскую Синодальную Типографскую Контору, или в типографию при Св. Синоде. Виновных судить по закону»[1].

У сувязі з асаблівасцю стараверскіх друкаваных кніг, якія імітавалі даніканаўскія выданні, у 1819 г. Міністэрства духоўных спраў і народнай асветы звярнулася ў Св. Сінод з прапановай «О распознавании старопечатных книг». У дакументе гаварылася, што ў знішчаных «старообрядческих типографиях Клинцовской и Махновской издаваемы были богослужебные книги на российском языке, церковными буквами, подобные кои запрещены к привозу из-за границы, то Св. Синод постановил за правило распознавать таковые книги по церковным буквам, почему, несмотря уже ни на время издания оных, ни на иное какое-либо различие, подвергать их конфискации»[2].

26 студзеня 1820 г. выйшаў указ Св. Сінода, у якім загадвалася аб перавыданні ў заснаванай тыпаграфіі толькі старадрукаваных кніг з указаннем імя патрыярхаў, пры якіх яны былі надрукаваны. Пры любой надрукаванай кнізе неабходна было мець «выходной лист», дзе пасля слоў «напечатана сия книга (№) в царствующем граде Москве», дапаўняць: «...в типографии единоверческой церкви в лето <...> с книги, напечатанной тогда-то, таким-то городе, при таком-то патриархе»[3].

Друкарня падпарадкоўвалася Маскоўскай духоўнай кансісторыі і Маскоўскаму архірэю Філарэту. Пры ёй існаваў савет апекуноў з аднаверцаў (прызначаліся тры выбарныя апекуны з асяродку прыхаджан аднаверскай царквы) і два назіральнікі з духоўных асоб, прызначаныя Св. Сінодам. Пры неабходнасці выдання якой-небудзь кнігі апекуны хадайнічалі перад духоўным начальствам, і тое прымала рашэнне[4].

Раннія аднаверскія выданні былі арыентаваны на дакладны перадрук даніканаўскіх маскоўскіх выданняў, пры гэтым спробы аднаверцаў самастойна весці выдавецкую дзейнасць сутыкаліся з супрацівам духоўных улад, якія аказвалі ўплыў на рэпертуар выданняў[5]. Напрыклад, Філарэт адзначаў, што яму загадам імператара і Св. Сінода ад 27 ліпеня 1821 г. «старопечатную Псалтирь учебную, оригиналов коих в библиотеке не оказалось рассмотреть и сличить с таковыми же нового издания, и представить Св. Синоду мнение»[6]. Філарэт даручыў апекунам аднаверскай друкарні зрабіць параўнанні, апусціўшы асаблівасці правапісу. Пасля праведзенай праверкі ён дакладаў Св. Сінаду

[1] Собрание постановлений по части раскола. – С. 52–53.

[2] Тамсама. – С. 56.

[3] Кауркин Р. В. Единоверие в России. – С. 96; Книгоиздательская деятельность старообрядцев (1701–1918 гг.). – С. 41.

[4] Книгоиздательская деятельность старообрядцев (1701–1918 гг.). – С. 41.

[5] Тамсама.

[6] Собрание мнений и отзывов Филарета, Митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам, издаваемое под редакциею преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. – СПб., 1885–1888. – Т. 2. – 1885. – С. 74.

аб магчымасці «дозволить сие издание перепечатать без всякой перемены и даже без припечатанья полагаемых надзирателем изъяснений на некоторые слова: во-первых, потому, что во всех найденных в сем издании от новых изданий разностях нет ничего такого, что противоречило бы существующим истинам Слова Божия; во-вторых, потому, что малейшая перемена или прибавка в издании может обратиться в претыкание для <…> неразборчивых почитателей древнего письмени, и через то все издание может потерять доверенность их; в-третьих, потому, что такие ошибки <...> должны быть оставлены, как они есть, для того самого, чтобы встречая их, неожесточенный раскольник мог сам приметить, сколь справедлива была критика исправить старые издания»[1]. У выніку Св. Сінод у 1822 г. дазволіў надрукаваць 1500 экзэмпляраў «Псалтири».

У 1823 г. апекуны аднаверскай друкарні зноў звярнуліся да Філарэта з хадайніцтвам на дазвол выдаць «Псалтирь» другім выданнем (2000 экзэмпляраў) і «Большого Каноника» (быў надрукаваны ў Пачаеўскай друкарні ў колькасці 3000 экзэмпляраў). З другім выданнем «Псалтири» праблем не ўзнікла, а адносна «Каноника» Філарэт пісаў: «…сей Каноник, когда печатан – не известно, а видно только, что в Почаевской запрещенной типографии»[2]. І хаця сам Філарэт схіляўся да друку гэтай кнігі, аб чым і сведчыць яго водгук, пастановай Св. Сінода дазвол на друк гэтага выдання не быў дадзены.

Паводле аднаго з гісторыкаў стараверства, спачатку стараверы недаверліва ставіліся да выданняў маскоўскай друкарні і амаль не набывалі кніг, перасцярагаючыся скажэнняў старога тэксту. І толькі «добросовестное отношение со стороны лиц, заведующих типографией, убедило старообрядцев в безусловной верности текста московского издания с книгами, тиснеными при патриархе Иосифе. Тогда явился большой спрос на книги, и они вошли в употребление во многих старообрядческих молитвенных домах. Московские книгопродавцы отправляли их целыми транспортами»[3].

Нягледзячы на тое, што прадукцыя аднаверскай друкарні ў пэўнай меры задавальняла попыт на даніканаўскія выданні сярод стараверaў, не ўсе стараверскія сагласы іх прызнавалі. Да таго ж манаполія на кнігадрукаванне спрыяла высокім коштам на прадукцыю[4]. Гэтымі фактарамі тлумачыцца карыстанне нелегальнымі богаслужбовымі кнігамі, якія выяўляліся і канфіскоўваліся ў стараверaў і ў 20–30-я гады, і ў канцы 50-х гадоў XIX ст.[5]

У 50-я гады XIX ст. была складзена спецыяльныя інструкцыя, якая вучыла, якім чынам адбіраць у стараверaў крыжы, іконы і кнігі. У інструкцыі гаварылася:

---

[1] Собрание мнений и отзывов Филарета, Митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам, издаваемое под редакциею преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. – Т. 2. – С. 75–76.

[2] Тамсама. – С. 107–109.

[3] Пругавин А. С. Старообрядчество во второй половине XIX века. – С. 128.

[4] Тамсама.

[5] Собрание постановлений по части раскола. – С. 209, 553.

«...что касается до богослужебных и вообще духовносодержащих книг, то при осмотре оных в частных домах отбирать: а) те, в которых не означено, где оные напечатаны и с чьего дозволения, б) которые заключают в себе вредные и злонамеренные приписки, в) которые вышли из заграничных или существовавших прежде в западных губерниях типографиях»[1]. Там жа адзначалася, што кнігі, надрукаваныя ў Расіі з дазволу ўрада, калі ў іх не было прыпісак, накіраваных супраць веры і рускай праваслаўнай царквы, ні ў якім выпадку не адбіраць. Канфіскаваныя кнігі і рукапісы перадаваліся ў мясцовую кансісторыю для вырашэння, якая кніга «может быть возвращена владельцу, какие оставлены в распоряжении епархиального начальства для хранения в библиотеках или для передачи в единоверческую церковь и какая подлежит уничтожению»[2].

Урадавыя інстанцыі сачылі, каб да стараверaў не патрапіла тыпаграфскае абсталяванне, нават у тым выпадку, калі яно перадавалася ў спадчыну[3]. Нягледзячы на абмежаванні, у 1860-я гады паліцыя пачала выяўляць падпольныя друкарні, што ў значнай ступені было звязана не столькі з дзейнасцю стараверaў, колькі з актывізацыяй народнікаў. Выяўленыя друкарні ў большасці сваёй дзейнічалі ў Маскве і іншых стараверскіх цэнтрах. Яны былі невялікія – адзін ці два друкарскія станкі знаходзіліся ў замаскіраваных падполлях. Часам яны выяўляліся толькі ў выніку даносаў. Сфарміравалася сетка распаўсюджвальнікаў. Кнігі прадаваліся і на кірмашах, практыкавалася выданне кніг па канкрэтнай замове, пры гэтым заяўкі ішлі ў цэнтр Расіі з аддаленых куткоў краіны[4].

Св. Сінод і аднаверская друкарня скардзіліся на недахоп нагляду з боку праваахоўных органаў у справе пераследу стараверaў за нелегальны друк і продаж[5]. У сваю чаргу, паліцыя пры выяўленні незаконнага гандлю стараверскімі кнігамі і канфіскацыі накладу сутыкалася з цяжкасцямі. Асабліва, калі выяўлялася, што ў нелегальных кнігах не змяшчалася нічога супрацьзаконнага і яны з'яўляліся дакладным перадрукам кніг, выдадзеных яшчэ пры першых пяці маскоўскіх патрыярхах. Часам нават у кансісторыях (куды паліцыя адпраўляла канфіскаваныя кнігі) не маглі адрозніць кнігі нелегальных тыпаграфій ад дазволеных урадам[6]. Былі выпадкі, калі пры арышце падазроных кніг уладальнік тлумачыў, што «преступления нет, он торгует книгами, хотя и безцензурного издания, но все-таки дозволенными, употребляющимися не только в старообрядческих молельных, но и в единоверческих церквях»[7]. Таксама ўзнікала праблема выяўлення, калі гандляр прадаваў незаконныя кнігі ці каштоўныя рарытэтныя выданні.

---

[1] Собрание постановлений по части раскола. – С. 554–555.

[2] Тамсама.

[3] Тамсама. – С. 521–522.

[4] Книгоиздательская деятельность старообрядцев (1701–1918 гг.). – С. 4–5.

[5] Пругавин А. С. Старообрядчество во второй половине XIX века. – С. 132.

[6] Тамсама. – С. 130.

[7] Тамсама. – С. 132.

На тэрыторыі беларуска-літоўскіх губерняў пры лакальным пражыванні стараверaў у другой палове XIX ст. падпольных друкарняў выяўлена не было. Аднак праваслаўны святар Васіль Волкаў, які ў першай палове 60-х гадоў XIX ст. займаўся місіянерскай дзейнасцю сярод віцебскіх стараверaў, адзначыў распаўсюджаныя сярод іх сачыненні. На яго думку, у іх не было «ни научительности, ни назидательности, ни добросовестности». Калі не ўсе, то большая частка стараверaў пастаянна чыталі «Беседу трех святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоана Златоустого», якая складалася з 72 пытанняў і адказаў. «Раскольники думают, – пісаў ён, – что эти святители люди русские, и поэтому они влагают в их уста вопросы, требующие объяснения греческих слов и букв»[1]. Таксама, адзначаў святар, яны чытаюць «Повесть о птице Алконосте» (міфічнае паданне), «Описание греческих новых обычаев пред древле-восточной церковью», сустракаюцца апавяданні «О брадобрее», «О премудром царе Соломоне Давидовиче и о премудром его рождении», «О кадиле», «О прении живота со смертью», «О зачатии младенческом», «О новоженском сожитии», «О прелести», «О последних временах» і інш. Асаблівую ўвагу В. Волкаў звярнуў на «смешные повести о хмеле и о водке», асноўнымі героямі якіх быў сатана і п'яны чорт, які прыдумаў «горилку, пъяное вино и табак». Святар адзначыў, што стараверы пілі гарэлку і віно, а тытунь не паважалі. Пры гэтым яны схільны «все приписывать антихристу и все валить на него»[2].

У якасці падсумавання В. Волкаў зрабіў такое заключэнне, якое, шчыра кажучы, не зусім стасуецца з другімі крыніцамі пра лад жыцця стараверaў: «Сочинения упомянутых нами и других, имеющихся в руках раскольников повестей, статей, сказаний и бесед, кому принадлежит – великорусским или белорусским раскольникам, мы не знаем <...>. Но видимо, что под влиянием своих руководителей, давних и современных, белорусские раскольники потеряли всякое знание священной истории и закона святой христовой церкви; совершенно отупели и глубоко пали в нравственности. Между белорусскими раскольниками мы не нашли ни одного, который бы знал св. историю <...> о знании же катехизиса и речи нет»[3]. Такім чынам, у сярэдзіне 60-х гадоў XIX ст. акрамя богаслужбовых кніг у асяродку стараверaў, у тым ліку і беларускіх, карысталіся попытам творы і паданні маральна-рэлігійнага зместу, якія не былі санкцыянаваны Св. Сінодам, а відавочна з'яўляліся прадуктам творчасці саміх стараверaў.

У другой палове XIX ст. пачалі дзейнічаць друкарні стараверaў у Аўстрыі, прадукцыя якіх трапляла і ў Расійскую імперыю. У Львове была арганізавана стараверская друкарня Гучкоўскага. У 1873 г. быў надрукаваны зборнік, у які ўвайшлі «Собрание из разных книг святоотеческого писания о сложении

[1] Волков В. Сведения о начале, распространении и разделении раскола и о расколе в Витебской губернии. – СПб., 1865. – С. 71.

[2] Тамсама. – С. 72–75.

[3] Тамсама. – С. 78.

перстов на крестное знамение», «Краткое обозрение существования церкви единоверческой», «Ответы на вопросы, изданные братством Московского Никольского единоверческого монастыря». Таксама была выдадзена «Церковнославянская азбука для старообрядческих училищ»[1].

У канцы 50-х гадоў XIX ст. тэма расколу і стараверaў пачынае з'яўляцца ў перыядычным друку. Адным з першых выданняў, якое звярнулася да гэтай праблематыкі, быў часопіс для праваслаўнага духавенства «Душеполезное чтение», які з 1859–1860 гг. пачаў друкавацца ў Маскве. Інфармацыя пра стараверaў змяшчалася ў рубрыцы «Новые данные о расколе»[2].

У 1859 г. пачала дзейнічаць «Славянская типография» ў стараверскім манастыры ў Вайнове (Усходняя Прусія). З 1863 г. у ёй рэгулярна выходзіў часопіс «Истина» (у 1867 г. быў зменены фармат). Разам з унутрыстараверскай дыскусіяй у ім з'явіліся матэрыялы, якія палемізавалі з артыкуламі А. Герцэна і М. Агарова ў «Колоколе»[3].

З пачатку 60-х гадоў XIX ст. у стараверскіх асяродках Расійскай імперыі пачала афармляцца ідэя пра неабходнасць свайго перыядычнага выдання. Ідэя была агучана ў 1863 г. рыжскімі купцамі, раскольнікамі паморскага сагласа. Разумеючы, што ў межах Расійскай імперыі стварэнне такой газеты немагчыма, яны планавалі яе выданне за мяжой. Аднак іх планы не знайшлі рэалізацыі[4].

У 1878 г. на Букавіне (Аўстрыя) пачала выходзіць першая староверская газета – «Старообрядец» – «русская газета церковно-научно-нравственная и экономическая». Адказным рэдактарам быў Леў Стаднічэнка, а выдаўцом і фактычным рэдактарам – «инок Никола Чернышев». Газета выходзіла 2 разы ў месяц. Кошт гадавой падпіскі з перасылкай у Аўстрыю быў па 4 гульдэны, а ў Расійскую імперыю – 5 руб. Газета ставіла на мэце служыць рускім стараверам, а рэдакцыя імкнулася «защищать правоту своей религии» пры дапамозе гістарычных доказаў і «ратовать о том, что несколько миллионов старообрядцев не имеют свободы исповедать свою религию в их отечестве». Адной з ключавых ідэй, якую даводзіла рэдакцыя да чытачоў, была ідэя аб'яднання ўсіх разнастайных адгалінаванняў. Сцвярджалася, што лёгка аб'яднацца, «имея одни книги, одни обряды, одни причины, разделяющие нас от господствующей в России Церкви»[5].

Адукаваная частка расійскіх стараверaў, нягледзячы на прыналежнасць да розных плыняў, са спачуваннем сустрэла газету, і нават збіраліся грошы на яе падтрымку. Паказальна, што такія расійскія перыядычныя выданні, як «Церковно-общественный вестник», «Русские ведомости», «Русский курьер»

---

[1] Книгоиздательская деятельность старообрядцев (1701–1918 гг.). – С. 33, 36.

[2] Гарбацкі А. А. Перыядычны друк у стараверaў // Брэсцкай царкоўнай уніі – 400. – С. 71.

[3] Книгоиздательская деятельность старообрядцев (1701–1918 гг.). – С. 37–38.

[4] Пругавин А. С. Старообрядчество во второй половине XIX века. – С. 145.

[5] Тамсама. – С. 146–147.

у станоўчым плане адзначылі з'яўленне «Старообрядца»[1]. Выданне спынілася ў 1886 г. У 1892 г. М. Чарнышоў зрабіў спробу аднавіць яго пад назвай «Древняя Русь»[2].

Закон ад 17 красавіка 1905 г. дазволіў пашырыць легальную дзейнасць стараверaў, у тым ліку ў друку, і ў распаўсюджванні перыядычных выданняў і літаратуры. З 1905 г. пачаў выходзіць часопіс «Староверский вестник» (выдаваўся на Букавіне), які ставіў на мэце дасягнуць аб'яднання стараверaў. У 1906 г. пачаў выходзіць часопіс «Старовeрец», які змяшчаў матэрыялы веранавучальнага і маральнага зместу. Распавядаў пра прычыны расколу і асвятляў гісторыю стараверскай царквы. 15 студзеня 1906 г. выйшла стараверскае перыядычнае выданне «Народная газета», у якой змяшчаліся матэрыялы пра царкву і веру, а таксама асвятляліся праблемы рабочага і сялянскага побыту. Пры газеце выдаваўся дадатак «Голос староверца» і ілюстраваны часопіс, якія распаўсюджваліся бясплатна. У 1910 г. пачаў выходзіць штомесячны грамадскі часопіс «Староверская мысль», які выдаваўся ў Кіеве. На працягу 1908–1914 гг. выходзіў часопіс «Церковь»[3].

На тэрыторыі беларуска-літоўскіх губерняў у пачатку XX ст. не выдавалася мясцовых стараверскіх перыядычных выданняў. Аднак некаторыя нумары выдання «Старообрядец» за 1906 г. змяшчалі артыкулы пра веткаўскую стараверскую царкву. Да веткаўскіх стараверaў у сваіх матэрыялах у 1910 г. звяртаўся і часопіс «Старообрядческая мысль»[4].

Выдавецкая дзейнасць каталіцкай царквы. Выдавецкая дзейнасць з'яўлялася важным кірункам дзейнасці рымска-каталіцкага касцёла. Друк дапамагаў захоўваць уплыў на вернікаў, дбаць пра іх рэлігійнае аблічча, фарміраваць адпаведныя погляды, знаёміць з пазіцыяй каталіцкага касцёла па актуальных пытаннях. Выданні малітоўнікаў, спеўнікаў, абразкоў садзейнічалі паглыбленню індывідуальнай рэлігійнасці вернікаў, падтрымлівалі іх сувязь з касцёлам. Такую ж ролю адыгрывалі і выданні біскупскіх (пастырскіх) лістоў, якія зачытваліся ў касцёлах. Усё гэта фарміравала ў веруючых пачуццё адзінства і іерархічнасці рымска-каталіцкай царквы. Такую ж ролю адыгрывалі і выданні для духавенства – календары, рубрыцэлі і г. д.

Для ажыццяўлення выдавецкай дзейнасці ствараліся як дыяцэзіяльныя друкарні, так і друкарні, што належалі каталіцкім манаскім ордэнам. Найбольшая іх колькасць існавала ў XVIII ст. У той час друкарні мелі віленскія, гродзенскія, нясвіжскія, пінскія і полацкія езуіты[5], слонімскія дамініканцы[6],

---

[1] Пругавин А. С. Старообрядчество во второй половине XIX века. – С. 149–150.

[2] Книгоиздательская деятельность старообрядцев (1701–1918 гг.). – С. 36.

[3] Гарбацкі А. А. Перыядычны друк у стараверaў // Брэсцкай царкоўнай уніі – 400. – С. 71, 73–74.

[4] Горбацкий А. А. Старообрядчество на белорусских землях. – С. 201.

[5] Самайлюк Т. Выдавецкая дзейнасць каталіцкіх манаскіх ордэнаў у Беларусі ў XVIII ст. // Недзяржаўная выдавецкая дзейнасць у Беларусі. Гісторыя і сучаснасць. – Мінск, 1997. – С. 15–16.

[6] Рошчына Т. І. Слонім у кніжнай культуры Вялікага княства Літоўскага XVIII ст.: кніга-выданне і кнігазборы // Здабыткі. – Мінск, 2002. – Вып. 5. – С. 40–47.

віленскія францысканцы і піяры[1]. Утрыманне ўласнай друкарні маглі сабе дазволіць найбуйнейшыя ордэны або тыя, якія ўтрымлівалі значныя навучальныя ўстановы (напрыклад, полацкія езуіты, бердзічаўскія бернардзінцы, віленскія місіянеры). Наяўнасць уласнай друкарні была вельмі важнай для ордэнаў, у сувязі з чым многія з іх стараліся мець яе для сваіх патрэб. Так, забельскія дамініканцы ў 1820 г., калі вырашалася пытанне аб лёсе Полацкай езуіцкай акадэміі, мелі намер стварыць уласную акадэмію ў Забялах, у сувязі з чым настойліва дамагаліся ад улад прывілеі на заснаванне пры будучай акадэміі друкарні. Аднак рэалізацыя ініцыятывы аб стварэнні як акадэміі, так і друкарні пры ёй не была падтрымана ні кіраўніцтвам Віленскага ўніверсітэта, ні дзяржаўнымі ўладамі[2]. У другой палове XVIII ст. колькасць каталіцкіх друкарняў зменшылася, і на працягу амаль паловы стагоддзя (канец XVIII – першая трэць XIX ст.) была практычна нязменнай. Акрамя рэлігійнай літаратуры (малітоўнікаў, літургічных кніг, агіяграфічнай літаратуры, пастырскіх лістоў біскупаў і г. д.) друкарні выдавалі школьныя падручнікі, паэзію, прозу, календары і г. д.[3]

Кожная дыяцэзія намагалася мець уласную друкарню. У канцы XVIII – першай трэці XIX ст. іх мелі Віленская і Магілёўская дыяцэзіі. Мінская для рэалізацыі выдавецкіх замоў для дыяцэзіі звярталася ў прыватныя друкарні, найчасцей мінскія (напрыклад, у друкарню Ю. Стэфановіча)[4]. Задачай дыяцэзіяльнай друкарні было выдавецтва штогадовых календароў (Directorium, Ordo Divini officii), біскупскіх лістоў, богаслужбовай літаратуры і ўрадавых распараджэнняў, якія тычыліся каталіцкага касцёла. Часам функцыі дыяцэзіяльных бралі на сябе друкарні, якія дзейнічалі пры кляштарах (напрыклад, віленская друкарня місіянераў выконвала ролю дыяцэзіяльнай).

Магілёўская прыдворная друкарня арцыбіскупа С. Богуш-Сестранцэвіча дзейнічала з 1774 г. да канца XVIII ст. Першапачаткова яна знаходзілася ў прыбудове да магілёўскай катэдры, пазней С. Сестранцэвіч перанёс яе ў свой Пячэрскі палац[5]. На працягу дзейнасці друкарні з яе выйшла каля 50 кніг розных літаратурных жанраў і кірункаў[6]. Пасля на месцы гэтай друкарні ўзнікла друкарня Магілёўскай рымска-каталіцкай кансісторыі, якая выконвала функцыі дыяцэзіяльнай для Магілёўскай архідыяцэзіі, і друкавала календары і біскупскія распараджэнні[7]. Гэтая друкарня дзейнічала да 1844 г.

---

[1] Самайлюк Т. Выдавецкая дзейнасць каталіцкіх манаскіх ордэнаў у Беларусі ў XVIII ст. // Недзяржаўная выдавецкая дзейнасць у Беларусі. Гісторыя і сучаснасць. – С. 15–16.

[2] РДГА. – Ф. 733. – Воп. 62. – Спр. 516; Ф. 737. – Воп. 1. – Спр. 55.

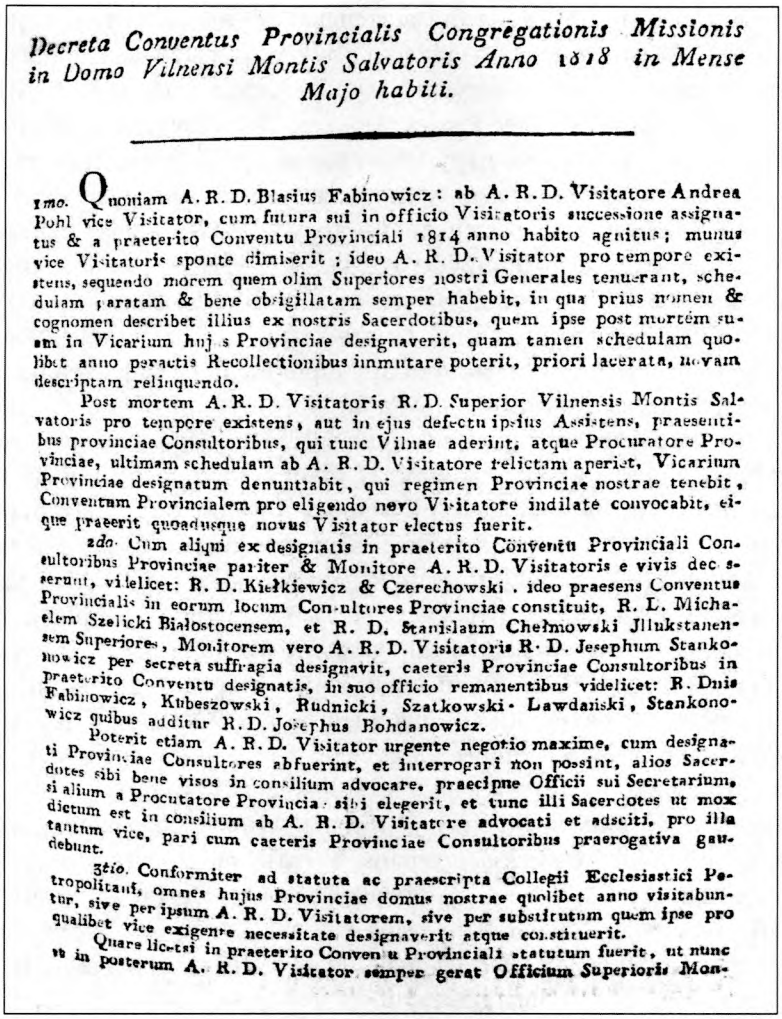
[3] Wanat B. J. Drukarnia Karmelu – Fortecy Najswiętszej Maryi Panny w Berdyczowie: działalność wydawnicza i poligraficzna Karmelitów Bosych w Berdyczowie na Ukrainie. – Kraków, 2002.

[4] Directorium divini officii ac missarum in Annum Domini bissextilem MDCCCXXVIII pro Dioecesi Minscensi. – Minsci, 1827; Directorium divini officii ac missarum pro Dioecesi Minscensi in Annum Domini MDCCCXLVI. – Minsci, 1846.

[5] Мальдзіс А. Кнігадрукаванне ў Беларусі ў XVIII ст. // Книга, библиотечное дело и библиография в Белоруссии. – Минск, 1974. – С. 133.

[6] Тамсама.

[7] Valančius M. Namų užrašai. – S. 276.



Decreta Conventus Provincialis Congregationis Missionis in Domo Vilnensi Montis Salvatoris Anno 1818 in Mense Majo habiti.

1mo. Quoniam A. R. D. Blasius Fabinowicz: ab A. R. D. Visitatore Andrea Pohl vice Visitator, cum futura sui in officio Visitatoris successione assignatus & a praeterito Conventu Provinciali 1814 anno habito agnitus; munus vice Visitatoris sponte dimiserit; ideo A. R. D. Visitator pro tempore existens, sequendo morem quem olim Superiores nostri Generales tenuerant, schedulam paratam & bene obsigillatam semper habebit, in qua prius nomen & cognomen describet illius ex nostris Sacerdotibus, quem ipse post mortem suam in Vicarium hujus Provinciae designaverit, quam tamen schedulam quolibet anno peractis Recollectionibus immutare poterit, priori lacerata, novam descriptam relinquendo.

Post mortem A. R. D. Visitatoris R. D. Superior Vilnensis Montis Salvatoris pro tempore existens, aut in ejus defectu ipsius Assistens, praesentibus provinciae Consultoribus, qui tunc Vilnae aderint, atque Procuratore Provinciae, ultimam schedulam ab A. R. D. Visitatore relictam aperiet, Vicarium Provinciae designatum denuntiabit, qui regimen Provinciae nostrae tenebit, Conventum Provincialem pro eligendo novo Visitatore indilate convocabit, eique praeerit quoadusque novus Visitator electus fuerit.

2do. Cum aliqui ex designatis in praeterito Conventu Provinciali Consultoribus Provinciae pariter & Monitore A. R. D. Visitatoris e vivis decesserunt, videlicet: R. D. Kiełkiewicz & Czerechowski. ideo praesens Conventus Provincialis in eorum locum Consultores Provinciae constituit, R. D. Michaelem Szelicki Białostocensem, et R. D. Stanislaum Chełmowski Jlukstanensem Superiores, Monitorem vero A. R. D. Visitatoris R. D. Josephum Stankonowicz per secreta suffragia designavit, caeteris Provinciae Consultoribus in praeterito Conventu designatis, in suo officio remanentibus videlicet: R. Dnis Fabinowicz, Kubeszowski, Rudnicki, Szatkowski. Lawdański, Stankonowicz quibus additur R. D. Josephus Bohdanowicz.

Poterit etiam A. R. D. Visitator urgente negotio maxime, cum designati Provinciae Consultores abfuerint, et interrogari non possint, alios Sacerdotes sibi bene visos in consilium advocare, praecipue Officii sui Secretarium, si alium a Procutatore Provinciae sibi elegerit, et tunc illi Sacerdotes ut mox dictum est in consilium ab A. R. D. Visitatore advocati et adsciti, pro illa tantum vice, pari cum caeteris Provinciae Consultoribus praerogativa gaudebunt.

3tio. Conformiter ad statuta ac praescripta Collegii Ecclesiastici Petropolitani, omnes hujus Provinciae domus nostrae quolibet anno visitabuntur, sive per ipsum A. R. D. Visitatorem, sive per substitutum quem ipse pro qualibet vice exigente necessitate designaverit atque constituerit.

Quare licetsi in praeterito Conventu Provinciali statutum fuerit, ut nunc et in posterum A. R. D. Visitator semper gerat Officium Superioris Mon-

Пастановы правінцыяльнага канвента Кангрэгацыі Місіі. 1818 г. (AMS)

Пачатак гісторыі друкарні місіянераў у Вільні адносіцца да XVIII ст., калі яна яшчэ знаходзілася ў Гродне і з'яўлялася ўласнасцю езуітаў. Апошнія ў другой палове XVIII ст. прадалі яе А. Тызенгаўзу. У 1800 г. друкарня была перададзена Віленскаму біскупу Я. Касакоўскаму, а той, у сваю чаргу, перадаў яе віленскім місіянерам. Перадача друкарні місіянерам адбылася пры ўмове, што яна будзе мець статус дыяцэзіяльнай. У поўную ўласнасць друкарня перайшла да місіянераў у 1805 г. Дыяцэзіяльны статус вымагаў ад місіянераў друкавання іх уласным коштам урадавых распараджэнняў, перакладзеных на польскую мову, пастырскіх лістоў і г. д. З друкарні выходзілі падручнікі, свецкая літаратура, канспекты, урадавыя распараджэнні і біскупскія лісты[1].

[1] Smora. Z przeszłości obydwóch zgromadzeń w zaborze rosyjskim. XX Misjonarze w Wilnie // Roczniki obydwóch zgromadzeń św. Wincentego a Paulo. – 1915. – Rok XXI. – S. 258–259.

Полацкая езуіцкая друкарня была заснавана ў адпаведнасці з прывілеем Кацярыны II у 1787 г.[1] У сваёй дзейнасці друкарня арыентавалася на ўсе слаі грамадства. Канфесійная літаратура ў агульнай масе выдадзенай літаратуры складала толькі трэцюю частку. Рэшта выдавецкай прадукцыі складалася з перыядычных выданняў, падручнікаў і навуковых прац[2]. Мовамі выдання былі польская, лацінская, французская, нямецкая, італьянская, літоўская, латышская, руская[3]. Пасля перадачы друкарні піярам у 1822 г. яе актыўнасць знізілася. З 1822 па 1830 г. з яе выйшлі ўсяго 32 кнігі. Піяры, як і езуіты, працягвалі традыцыю шматпрофільнай выдавецкай дзейнасці. З друкарні выходзілі падручнікі, класічная літаратура і інш. Пасля закрыцця Полацкага вышэйшага піярскага вучылішча ў 1830 г. частка друкарні была перададзена Кіеўскаму ўніверсітэту[4], а частка шрыфтоў – друкарні Магілёўскай кансісторыі.

Віленская піярская друкарня існавала з 1754 па 1840 г. Сваю дзейнасць друкарня распачала як адзін з элементаў піярскага калегіума ў Вільні. Ідэя заснавання друкарні належала піяру Мацею Догелю, які і быў першым яе фундатарам. Літаратура, якую друкавалі віленскія піяры, была разнастайнай: першай выдадзенай кнігай быў зборнік «Дыпламатычны кодэкс Польскага каралеўства і Вялікага княства Літоўскага (1758–1786 гг.)». Друкарня цалкам забяспечвала падручнікамі піярскія навучальныя ўстановы. Рэлігійная літаратура складала 1/4 ад усёй кніжнай прадукцыі піярскай друкарні, прычым частка з іх з'яўлялася падручнікамі для клерыкаў. У XVIII ст. з друкарні выйшла каля 320 кніг. У 1816 г. піяры здалі сваю друкарню ў арэнду А. Жулкоўскаму. Пад яго кіраўніцтвам друкарня дзейнічала да 1840 г.[5]

Значнасць каталіцкіх друкарняў у агульнай справе выдавецкай дзейнасці ў першай трэці XIX ст. цяжка аспрэчыць. У гэты час у двух каталіцкіх друкарнях (полацкай езуіцкай (з 1820 г. піярскай) і магілёўскай друкарні рымска-каталіцкай кансісторыі) было выдадзена 486 найменняў разнастайнай кніжнай прадукцыі – што складала больш за палову ўсіх кніг, выдадзеных на тэрыторыі Беларусі[6]. З іх у полацкай езуіцкай друкарні – 342 пазіцыі[7].

Акрамя ўтрымання друкарняў, асобныя прадстаўнікі каталіцкага духавенства прадпрымалі спробы займацца выдавецкай дзейнасцю ў індывідуальным парадку. Так, напрыклад, у 1861 і 1862 гг. настаяцель Лянцкорнскага касцёла

---

[1] Мальдзіс А. Кнігадрукаванне ў Беларусі ў XVIII ст. // Книга, библиотечное дело и библиография в Белоруссии. – С. 134.

[2] Бярозкіна Н. Ю. Гісторыя кнігадрукавання на Беларусі (XVI – пач. XX ст.). – Мінск, 2000. – С. 82.

[3] Kaczorowski W., Sękowski R. Drukarnia Połocka w latach 1787–1820. Problemy badawcze i próba odtworzenia produkcji wydawniczej // Jezuicka ars historica. – S. 242.

[4] Бярозкіна Н. Ю. Гісторыя кнігадрукавання на Беларусі (XVI – пач. XX ст.). – С. 83.

[5] Самайлюк Т. А. Выдавецкая дзейнасць ордэна піяраў у Вільні (1754–1840) // Матэрыялы Другіх кнігазнаўчых чытанняў «Кніжная культура Рэчы Паспалітай». – Мінск, 2002. – С. 222–224.

[6] Бярозкіна Н. Ю. Гісторыя кнігадрукавання на Беларусі (XVI – пач. XX ст.). – С. 82.

[7] Kaczorowski W., Sękowski R. Drukarnia Połocka w latach 1787–1820. Problemy badawcze i próba odtworzenia produkcji wydawniczej // Jezuicka ars historica. – S. 234.

ксёндз Казімір Сарачынскі звярнуўся да Віцебскага губернатара з просьбай аб атрыманні дазволу на заснаванне і выдавецтва газеты «Сельский гость» («Солу Гостсь»). Сваю просьбу святар матываваў тым, што латышы не мелі спецыяльных выданняў, прысвечаных сельскай гаспадарцы. У сувязі з гэтым яны не маглі рэфармаваць сістэму гаспадарання, што, у сваю чаргу, уплывала на нізкую вытворчасць. «Я, понимая все отрасли Латышского наречия и хорошо умея язык Инфляндских латышей, – пісаў ксёндз Сарачынскі, – с охотою для общественной пользы народа и Правительства принял бы на себя редакцию вестника»[1]. Друкарняй, якая, на думку святара, магла б выдаваць дадзеную газету, магла быць Дынабургская альбо Рыжская з прызначаным урадам цэнзарам. У газеце планаваліся наступныя раздзелы: першы – з афіцыйнымі навінамі, маніфестамі, распараджэннямі губернскага камітэта па сялянскім пытанні; другі – з навінамі па маральных, гаспадарчых, земляробчых пытаннях, коштах як айчынных, так і замежных і г. д.[2] Газету было дазволена друкаваць. Аднак дадзенае прадпрыемства не мела поспеху, паколькі ксёндз Сарачынскі ў 1862 г. быў пераведзены на новае месца службы – у Маскву[3].

Сярод агульнай масы прадукцыі, надрукаванай у каталіцкіх друкарнях, можна выдзеліць некалькі прыярытэтных кірункаў.

Афіцыйныя (урадавыя) выданні. Дыяцэзіяльныя і ордэнскія друкарні выдавалі найважнейшыя ўрадавыя распараджэнні і дакументы, як унутрыкасцёльнага, так і агульнаімперскага маштабу. Так, у канцы XVIII ст. такога роду дакументы выдаваліся ў Магілёўскай прыдворнай друкарні, якая належала С. Богуш-Сестранцэвічу («Трактат вечного мира и дружбы», Магілёў, 1792[4], «Екатерины II Учреждения для управления губерний» (1774)[5]). Віленская друкарня місіянераў у XIX ст. друкавала распараджэнні, загады і прывілеі імператара[6]; распараджэнні і загады Віленскіх біскупаў[7], магілёўскіх арцыбіскупаў і мітрапалітаў[8]. Для дадзеных выданняў характэрны полілінгвізм – выкарыстоўвалася лацінская, польская і руская мовы. Урадавыя распараджэнні друкаваліся на рускай і польскай мовах, касцёльныя – польскай ці лацінскай (або на дзвюх мовах адначасова).

Малітоўнікі і спеўнікі прызначаліся для свецкіх людзей. Так, у полацкай езуіцкай друкарні выдаваліся кніжкі (малітоўнікі) для брацтваў, рэлігійныя разважанні, літаніі, спеўнікі. Дбаючы аб рэлігійным выхаванні народа, духавенства старалася выдаваць малітоўнікі для розных узроставых і сацыяльных

[1] НГАБ. – Ф. 1430. – Воп. 1. – Спр. 31109. – Арк. 1.

[2] Тамсама. – Арк. 1–2.

[3] Тамсама. – Арк. 8.

[4] Самайлюк Т. Выдавецкая дзейнасць каталіцкіх манаскіх ордэнаў у Беларусі ў XVIII ст. // Недзяржаўная выдавецкая дзейнасць у Беларусі. Гісторыя і сучаснасць. – С. 15–16.

[5] Мальдзіс А. Кнігадрукаванне ў Беларусі ў XVIII ст. // Книга, библиотечное дело и библиография в Белоруссии. – С. 142.

[6] ДГАЛ. – Ф. 694. – Воп. 1. – Спр. 422. – Арк. 11–11 адв., 37–37 адв.

[7] Тамсама. – Арк. 19; Спр. 835. – Арк. 1–1 адв., 3, 6–7, 10 і інш.

[8] Тамсама. – Спр. 422. – Арк. 14.

груп, а таксама для членаў розных рэлігійных аб'яднанняў і таварыстваў. Сярод іх можна адзначыць малітоўнік для брацтва Найсвяцейшага сэрца Езуса, выдадзены ў 1795 г.[1] Гэтыя выданні з'яўляліся найбольш таннымі, з тым, каб быць даступнымі практычна кожнай адукаванай асобе. Аднак, улічваючы патрэбы і прэтэнзіі розных сацыяльных груп да кніг, езуітамі былі выдадзены малітоўнікі пад назвай «Залаты алтарык» у трох цэнавых версіях: таннай, сярэдняй і дарагой. Малітоўнікі адрозніваў не толькі кошт, але і афармленне (змест быў аднолькавым). Друкаваліся яны на рознай паперы – шэрай, блакітнай і белай люблінскай. Найбольшым попытам карыстаўся сярэдні па кошце варыянт, у сувязі з чым езуіты выпусцілі некалькі накладаў такіх кніжак[2]. У выданнях выкарыстоўвалася польская, лацінская, французская, латышская і нямецкая мовы[3]. У місіянерскай друкарні ў Вільні ўжо ў сярэдзіне 1800 г. біскуп Касакоўскі загадаў двум ксяндзам-місіянерам (Мараўскаму і Енджэёўскаму) састаўленне новых малітоўнікаў і падрыхтоўку іх да друку. У выніку з друкарні выйшлі малітоўнікі: «Штодзённае для вернікаў Хрыстовых набажэнства» («Codzienne dla wiernych Chrystusowych nabożeństwo») і «Дзённік, альбо спосаб малітваў для дзяцей» («Dziennik, czyli sposób modlenia się dla dzieci») і інш.

Перыядычны друк быў прадстаўлены дастаткова разнароднымі групамі выданняў. Асноўную колькасць выданняў дадзенай групы складалі схематызмы і рубрыцэлі, якія прызначаліся як для кожнай дыяцэзіі[4], так і для кожнай ордэнскай правінцыі[5]. Назвы гэтых крыніц адрозніваюцца: рубрыцэлі інакш называюцца calendarium, каляндар, парадак, указальнік, альбо Directorium[6]. Схематызмы – выказ, cathalogus et schematismus, иерархия, список[7]. Інфармацыя, прадстаўленая ў іх, падзялялася на дзве часткі: літургічную і ўліковую. Літургічная частка была прадстаўлена пералікам штодзённых урыўкаў з Бібліі, якія павінны былі чытацца на набажэнствах, успамінаў святых на кожны дзень, літургічным календаром з адзначэннем важнейшых свят, пастоў і г. д. Ва ўліковай частцы былі прадстаўлены спісы духавенства па дэканатах, іерархія каталіцкага касцёла ў сусветным маштабе і маштабе дыяцэзіі, а таксама

[1] Bractwo // Encyklopedya kościelna. – Warszawa, 1873. – T. 2. – S. 561.

[2] Kadulska I. Źródła do dziejów drukarni Kolegium Jezuickiego i Akademii Połockiej (1797–1820) // Гісторыя і археалогія Полацка і Полацкай зямлі. – Полацк, 2003. – С. 146.

[3] Тамсама.

[4] Directorium horarum kanonicarum et missarum ad usum utrisque cleri Archi-Diocesis Mohiloviensis in ADMDCCCXL. – Mohileviae, 1839. – Bns.

[5] Directorium horarum canonicarum et missarum juxta rubricas novissimi brewiarii et missalis Romano-Seraficia dusum Fratrum minorum de observantia et monialium 3ii ordinis S.P.N. Francisci pro AD Bissextili MDCCCXLVIII. – Vilnae, 1847. – Bns.; Cathalogus personarum et officiorum Societas Jesuin Alba Russia in annum 1788. – Polociae, 1787. – Bns.

[6] Directorium horarum canonicarum et missarum ad usum utrisque cleri Archi-Dioecesis Mohiloviensis in AD MDCCCXLIII. – Mohileviae, 1842.

[7] Librowski S. Katalog rubrucelli i schematyzmów diecezji i zakonów historycznej Polski znajdujących się w księgozbiorze podręcznym Archiwum Diecezjalnego we Włocławku // Archiwa, biblioteki i muzea kościelne. – 1972. – T. 24. – S. 5–95.

пералікі выкладчыкаў семінарый і навучэнцаў па курсах. Мовай гэтых дакументаў традыцыйна з'яўлялася лацінская, з польскімі ўстаўкамі. Пасля паўстання 1863–1864 гг. рубрыцэлі друкаваліся па-лацінску і па-руску, а схематызмы выключна па-руску. Гэтыя выданні каталіцкі касцёл меў права друкаваць на працягу ўсяго перыяду.

Каталіцкія друкарні выдавалі таксама свецкія календары. Так, у 1784–1795 гг. у друкарні, якая належала С. Богуш-Сестранцэвічу, па ініцыятыве апошняга выдаваўся «Беларускі каляндар» (Kalendarz białoruski). Каляндар асвятляў факты мясцовага жыцця, даваў астранамічныя, медыцынскія, гаспадарчыя парады і звесткі[1]. Падобныя выданні друкаваліся таксама і ў полацкай езуіцкай друкарні. Менавіта ў каталіцкай друкарні пачаў выдавацца першы часопіс на беларускіх землях – «Miesięcznik Połocki». Выдавалі яго полацкія езуіты. У перыяд з 1818 па 1820 г. выйшла 14 нумароў часопіса. Кожны нумар падзяляўся на 6 раздзелаў: літаратуры і свабодных навук, маральна-філасофскі, фізіка-матэматычны, гістарычны, крытычны, літаратурных навінак[2].

У канцы XIX – пачатку XX ст. пачалося выданне «Каталіцкага календара» (Kalendarz katolicki)[3]. Каляндар гэты друкаваў каталіцкія навіны, астранамічныя звесткі[4], гаспадарчыя навіны[5], апавяданні і вершы[6]. Павышэнне палітычнай актыўнасці каталіцкага духавенства і стварэнне імі арганізацыі «Хрысціянская дэмакратычная злучнасць» выклікала неабходнасць заснавання перыядычнага выдання, якім стаў часопіс «Крыніца» – шматпрофільны штотыднёвік[7].

Класічная літаратура. Найбольшая колькасць класічнай літаратуры (антычнай, польскай і інш.) выдавалася ў друкарні полацкіх езуітаў. Так, з друкарні выйшлі працы І. Красіцкага, псалмы Ф. Карпінскага, вершы Я. Каханоўскага[8]. Пры гэтым колькасць такіх выданняў адносна іншай літаратуры была невялікай, усяго 14 % ад агульнай колькасці[9]. Да гэтай групы можна аднесці таксама выданні твораў полацкіх езуітаў, якія пісаліся імі для канкрэтных нагод (рэлігійных свят, тэатральных прадстаўленняў, прыездаў высокапастаўленых гасцей у Полацк і г. д.)[10].

Падручнікі і навучальныя дапаможнікі. Выданне падручнікаў з'яўлялася прыярытэтным напрамкам дзейнасці тых друкарняў, якія дзейнічалі як элементы

---

[1] Бярозкіна Н. Ю. Гісторыя кнігадрукавання на Беларусі (XVI – пач. XX ст.). – С. 72.

[2] Miesięcznik Połocki. – 1818. – T. 1.

[3] Kalendarz katolicki ilustrowany na rok Pański 1897. – Petersburg, 1897.

[4] Tablice wschodu i zachodu słońca i księżyca w 5 miastach na każdy dzień // Kalendarz katolicki na rok 1903. – S. 8–31.

[5] Tablice dla zamiany kilogramów // Kalendarz katolicki na rok 1903. – S. 264.

[6] Roch J. Wiosna Petersburska // Kalendarz katolicki na rok 1903. – S. 186.

[7] Грыгор'ева В. В., Завальнюк У. М., Навіцкі У. І., Філатава А. М. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII–XX ст.) – С. 129.

[8] Kadulska I. Źródła do dziejów drukarni Kolegium Jezuickiego i Akademii Połockiej (1797–1820) // Гісторыя і археалогія Полацка і Полацкай зямлі. – С. 146.

[9] Kaczorowski W., Sękowski R. Drukarnia Połocka w latach 1787–1820. Problemy badawcze i próba odtworzenia produkcji wydawniczej // Jezuicka ars historica. – S. 236.

[10] Demkowicz A. Poezja białoruskich jezuitów. – Kraków, 2008.

навучальных устаноў – Полацкай езуіцкай і Віленскай піярскай. Так, сярод агульнай колькасці надрукаванай прадукцыі падручнікі полацкай езуіцкай друкарні складалі 33 %[1]. Сярод агульнай масы выдадзеных падручнікаў можна выдзеліць падручнікі для навучэнцаў духоўных навучальных устаноў і вучняў свецкіх школ. У пачатку XX ст. каталіцкае духавенства актывізавалася ў выдавецкай дзейнасці. Так, святары з'яўляліся складальнікамі падручнікаў не толькі для клерыкаў, але і для свецкіх дзяцей у пачатковых і сярэдніх школах. Напрыклад, у 1906 г. адміністратар Магілёўскай архідыяцэзіі С. Дзенісевіч выдаў «Elementarz dla dobrych dzietak katolikou»[2]. Акрамя падручнікаў у Полацкай езуіцкай і Віленскай друкарнях выдаваліся канспекты для клерыкаў (скарочаныя тэксты лекцый).

Каталіцкія друкарні выдавалі таксама *навуковыя працы.* Пераважна гэта былі даследаванні членаў тых ордэнаў, якім належала друкарня. У магілёўскай друкарні С. Богуш-Сестранцэвіча ў 1791 г. былі выдадзены «Кароткія нататкі пра некаторыя азіяцкія краіны»[3]. Езуіты друкавалі даследаванні выкладчыкаў акадэміі. Пасля пераходу іх друкарні да піяраў апошнія стараліся выдаваць навуковыя працы прадстаўнікоў свайго ордэна. Напрыклад, імі быў апублікованы філасофскі трактат піяра Анёла Доўгірда «Wykład przyrodzonych myślenia prawideł czyli logika teoretyczna i praktyczna»[4].

Выдавецкая дзейнасць уніяцкай царквы. Выдавецкая дзейнасць уніяцкай царквы прадстаўляла сабой асобную традыцыю і спрычынілася да фарміравання кніжнай культуры беларуска-літоўскіх зямель[5]. Яна канцэнтравалася ў руках ордэна базыльян і была адным з прыярытэтных кірункаў іх дзейнасці. Менавіта гэты ордэн з XVII ст. з'яўляўся ўласнікам шэрагу друкарняў рознай велічыні і значнасці. Выдавецкую дзейнасць рэгулявала канстытуцыя ордэна, дзе падкрэслівалася, што базыльянскія друкарні могуць дзейнічаць пад кіраўніцтвам (надзорам) архімандрытаў[6]. Найбуйнейшымі выдавецкімі цэнтрамі былі друкарні пры кляштарах у Вільні, Супраслі і Пачаеве. На беларускіх землях дзейнічала таксама друкарня пры Мінскім кляштары[7]. Акрамя іх існавалі друкарні пры кляштарах у Уневе і Львове. Па некаторых звестках у канцы XVIII ст. функцыянавала друкарня ў Жыровічах[8].

[1] Kaczorowski W., Sękowski R. Drukarnia Połocka w latach 1787–1820. Problemy badawcze i próba odtworzenia produkcji wydawniczej // Jezuicka ars historica. – S. 236.

[2] Грыгор'ева В. В., Завальнюк У. М., Навіцкі У. І., Філатава А. М. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII–XX ст.). – С. 129.

[3] Бярозкіна Н. Ю. Гісторыя кнігадрукавання на Беларусі (XVI – пач. XX ст.). – С. 72.

[4] Тамсама. – С. 83.

[5] Kazuro I. Vilniaus universiteto bibliotekos kirilikos leidiniu kolekcija 1525–1839. Katalogas. – Vilnius, 2014. – S. 69–70.

[6] Pidłypczak-Majerowicz M. Książka i biblioteka bazyliańska w XVII–XVIII w. // Hereditas monasteriorum. – 2012. – Vol. 1. – S. 86.

[7] Куль-Сяльвестрава С. Беларусь на мяжы стагоддзяў і культур. Фарміраванне культуры Новага часу на беларускіх землях (другая палова 18 ст. – 1820 г.). – С. 39; Pidłypczak-Majerowicz M. Książka i biblioteka bazyliańska w XVII–XVIII w. // Hereditas monasteriorum. – 2012. – Vol. 1. – S. 85.

[8] Саламаха М. П. Друкарня Почаївського монастиря василіанського чину у XVIII – початку XIX ст. // Наук. вісн. Волин. нац. ун-ту. – 2011. – № 23. – С. 20.

Мінская друкарня дзейнічала ў перыяд 1790–1793 гг. Даследчыкамі выяўлена ўсяго 6 пазіцый выдавецкай прадукцыі мінскай базыльянскай друкарні. Адна з іх – гэта класічная літаратура (piekna), рэшта – матэрыялы, прысвечаныя сейму, які адбываўся ў 1791 г.[1]

Супрасльская друкарня дзейнічала ў перыяд 1695–1803/1804 гг. Да 1807 г. Супрасль знаходзіўся ў складзе Прусіі. З 1772 па 1796 г. з друкарні выйшла 60 кніг для рускіх стараверaў[2]. Таксама там выдаваліся буквары, календары, філасофскія творы. У апошнія два дзесяцігоддзі свайго існавання Супрасльская друкарня выдавала працы еўрапейскіх асветнікаў, мемуары ўдзельніка Барскай канфедэрацыі К. Хаецкага і інш. Ніводная іншая манастырская друкарня не выдавала тады так шмат публіцыстыкі і палітычных прац, прысвечаных грамадска-палітычнай сітуацыі ў краі[3]. За ўвесь перыяд дзейнасці з друкарні выйшлі 382 найменні выданняў, у тым ліку 122 кірылічныя. Падчас паўстання 1794 г. з друкарні выйшла 114 выдавецкіх пазіцый для дапамогі паўстанцам. У 1803 г. базыльяне прадалі тыпаграфічныя прылады. Ваенныя падзеі 1807–1812 гг. сур'ёзна паўплывалі на матэрыяльнае становішча манастыра. У выніку базыльяне не змаглі аднавіць дзейнасць друкарні[4]. Па іншых звестках, друкарня ў Супраслі дзейнічала да 1793 г.[5]

Віленская базыльянская друкарня распачала сваю дзейнасць у 1628 г. Тыпаграфічныя прылады віленскія базыльяне набылі пасля смерці друкара-ўніята Л. Мамоніча. Па некаторых звестках, падчас паўстання 1794 г. Віленская базыльянская друкарня актыўна дапамагала паўстанцам, друкуючы неабходныя матэрыялы. Яны выдаваліся без пазначэння друкарні, аднак, па звестках даследчыкаў, колькасць найменняў выдадзенай прадукцыі для акрэсленых мэт склала больш за 100 пазіцый. Друкарня дзейнічала да моманту скасавання ўніяцкай царквы ў 1839 г. За ўвесь перыяд дзейнасці з друкарні выйшла 237 выданняў з дакладна пазначанымі выхаднымі данымі (друкарняй) і 81 – з недакладнымі[6].

Задачай базыльянскіх друкарняў з'яўлялася забеспячэнне літургічнымі выданнямі ўніяцкіх парафій на беларуска-літоўскіх і ўкраінскіх землях. Другаснай задачай – забеспячэнне школ пры базыльянскіх манастырах метадычнай і дыдактычнай літаратурай. Гэта часткова вызначала змест выдавецкай прадукцыі базыльянскіх друкарняў, які быў падобны да езуіцкіх. Разам з гэтым шырэйшай была канфесійная накіраванасць уніяцкай выдавецкай прадукцыі.

---

[1] Pidłypczak-Majerowicz M. Bazylianie w Koronie i na Litwie. Szkoły i książki w działalności zakonu. – S. 66.

[2] Марозава С. В. Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі (1596–1839 гады). – С. 108.

[3] Тамсама. – С. 109.

[4] Pidłypczak-Majerowicz M. Bazylianie w Koronie i na Litwie. Szkoły i książki w działalności zakonu. – S. 64–65.

[5] Jaroszewicz-Pieresławcew Z. Druki cyrylickie z oficyn Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XVIII wieku. – Olsztyn, 2003.

[6] Pidłypczak-Majerowicz M. Bazylianie w Koronie i na Litwie. Szkoły i książki w działalności zakonu. – S. 58, 60.

Базыльянскія друкарні выдавалі літургічныя кнігі не толькі для ўласных патрэб, але і для стараверaў, рыма-каталікаў і праваслаўных.

Умоўна змест выдавецкай прадукцыі базыльянскіх друкарняў можна падзяліць на рэлігійны і свецкі. Базыльянскія друкарні павінны былі поўнасцю забяспечваць уласныя патрэбы ў друкаваных выданнях (літургічных кнігах, календарах). Рэлігійная літаратура складала большасць выдавецкай прадукцыі ўніяцкай царквы (звыш 60 %). З іх палова была кірылічнай[1]. Аднак у пачатку XIX ст. базыльянскія друкарні перасталі друкаваць літаратуру на царкоўнаславянскай мове[2]. Акрамя рэлігійных друкаваліся класічныя, навуковыя і палемічныя выданні.

Для выдавецкай прадукцыі базыльянскіх друкарняў характэрны таксама шырокі моўны спектр: яна выходзіла на царкоўнаславянскай, старабеларускай, лацінскай, польскай, рускай мовах. Разам з гэтым арэал распаўсюджвання прадукцыі базыльянскіх друкарняў не абмяжоўваўся беларуска-літоўскімі, польскімі і ўкраінскімі землямі. Яшчэ ў XVIII ст. іх выданні траплялі ў Расію, дзе асноўнымі карыстальнікамі гэтых кніг з'яўляліся стараверы[3].

У XIX ст. святарам забаранілі купляць для прыходскіх цэркваў кнігі пачаеўскага друку. Указам Сената 1826 г. быў абмежаваны продаж усіх уніяцкіх службоўнікаў. У 1828 г. базыльянскім друкарням было забаронена без папярэдняга дазволу друкаваць богаслужбовыя кнігі на патрэбы ўніяцкай царквы[4]. 4 лютага 1834 г. у Полацку адбыўся з'езд уніяцкіх біскупаў, на якім, па прапанове І. Сямашкі, было пастаўлена пытанне – увесці ў уніяцкіх цэрквах богаслужбовыя кнігі і кнігі малітоўных спеваў, надрукаваныя ў Маскоўскай сінадальнай друкарні (зацверджана пастановай грэка-ўніяцкай калегіі ад 7 лютага 1834 г.)[5]. Каб дапамагчы ўніяцкім цэрквам абзавесціся праваслаўнымі богаслужбовымі кнігамі, Св. Сінод па хадайніцтве І. Сямашкі разаслаў па цэрквах 1500 праваслаўных службоўнікаў і іншых царкоўных кніг. Адначасова ва ўсіх парафіях Літоўскай епархіі прадпісвалася старыя ўніяцкія службоўнікі і іншыя кнігі пачаеўскага, віленскага і супрасльскага друку выслаць у Літоўскую духоўную кансісторыю. Паслабленні маглі быць прыменены толькі ў адносінах да старых святароў, не здольных асвоіць новыя псалтыры і малітоўнікі[6].

---

[1] Pidłypczak-Majerowicz M. Bazylianie w Koronie i na Litwie. Szkoły i książki w działalności zakonu. – S. 84.

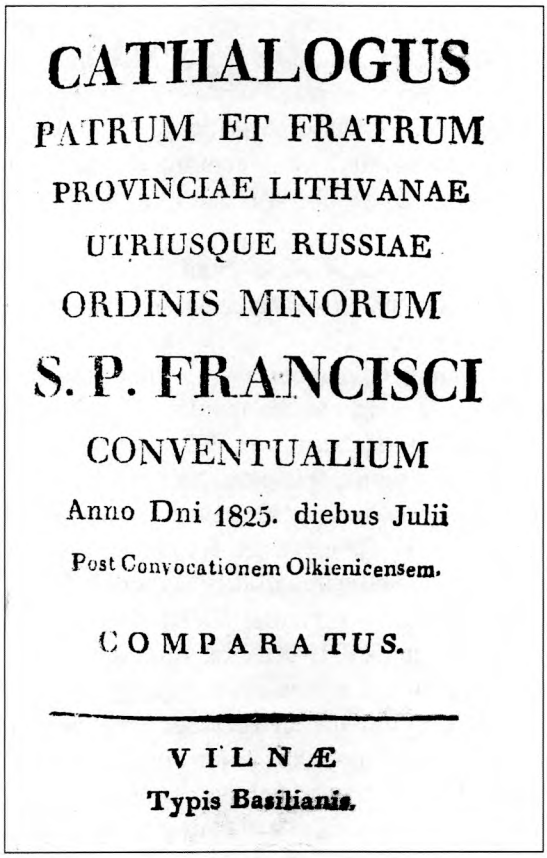
[2] Марозава С. Моўная палітыка і практыка ўніяцкай царквы ў Беларусі // З гісторыі ўніяцтва на Беларусі. – С. 108; Бобровский П. О. Противодействие базилианского ордена стремлению белого духовенства к реформам Русской греко-униатской церкви. – С. 11.

[3] Pidłypczak-Majerowicz M. Książka i biblioteka bazyliańska w XVII–XVIII w. // Hereditas monasteriorum. – 2012. – Vol. 1. – S. 85–97.

[4] Коялович М. Записки Иосифа митрополита Литовского, изданные Императорской Академией наук по завещанию автора. – Т. 1. – С. 61.

[5] Зноско К. Исторический очерк церковной унии. – Минск, 2007. – С. 213; Марозава С. Культурная спадчына Уніяцкай царквы ў Беларусі [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http://novychas.info/poviaz_casou/kul_turnaja_spadchina_un_jacka. – Дата доступу: 23.06.2014.

[6] Марозава С. Культурная спадчына Уніяцкай царквы ў Беларусі [Электронны рэсурс].



CATHALOGUS
PATRUM ET FRATRUM
PROVINCIAE LITHVANAE
UTRIUSQUE RUSSIAE
ORDINIS MINORUM
S. P. FRANCISCI
CONVENTUALIUM
Anno Dni 1825. diebus Julii
Post Convocationem Olkienicensem.
COMPARATUS.

VILNÆ
Typis Basilianis.

Выданне Віленскай друкарні базыльянаў

Прызвычаенне да ўласных выданняў і нежаданне ўводзіць маскоўскія ў літургічны ўжытак выклікалі супраціў. Адной з формаў яго праяўлення былі своеасаблівыя петыцыі – «журналы» – аб непрыняцці святарамі ў літургічнае выкарыстанне маскоўскіх службоўнікаў. Такая сітуацыя зафіксавана, напрыклад, у Докшыцка-Барысаўскім дэканаце ў 1835 г. На арганізаваных з'ездах прысутныя падпісваліся ў «журналах» «по договору нашему между священниками, чтобы прошение подать одно и все подписать»[1]. Ініцыятыва паходзіла ад святара Ігнацыя Малішэўскага, падпісалі петыцыю 14 святароў. Зачыншчыкі і ўдзельнікі былі выкрыты і пакараны.

Іншай формай супраціву было вяртанне прысланых кніг або невыкарыстанне іх у набажэнстве. З прыходаў паступалі пратэсты супраць увядзення праваслаўных службоўнікаў. Напрыклад, дрысенскае і себежскае духавенства прасіла пазбавіць іх «ад безумоўнага прыняцця і даслоўнага карыстання», паколькі змест кніг адрозніваўся ад уніяцкіх[2].

[1] НГАБ. – Ф. 3245. – Воп. 2. – Спр. 468. – Арк. 16.

[2] Марозава С. Культурная спадчына Уніяцкай царквы ў Беларусі [Электронны рэсурс].

Абмежаванні для ўніяцкага друку і навязванне праваслаўнай богаслужбовай літаратуры кніг стварылі ў 20–30-я гады XIX ст. дэфіцыт уніяцкай літаратуры для ўнутраных патрэб царквы. Таму ў 1829 г. Брэсцкі канонік А. Сасноўскі хадайнічаў перад Св. Сінодам аб выдзяленні 400 руб. на выданне ў Віленскай базыльянскай друкарні 3 тыс. асобнікаў малітоўніка «на дыялекце славянскім» на ўзор «старажытнай» уніяцкай кнігі і яго бясплатнай раздачы па епархіях[1].

Агулам базыльянскія друкарні Літоўскай правінцыі (Віленская, Мінская і Супрасльская) за ўвесь перыяд сваёй дзейнасці выдалі 625 пазіцый з дакладнымі выхаднымі данымі і 215 – з недакладнымі. Колькасць кірылічных выданняў адносна агульнай колькасці выдадзенай прадукцыі склала 16,4 % (138 пазіцый)[2]. За ўвесь перыяд свайго існавання ў базыльянскіх друкарнях было выдадзена 840 найменняў кніг, з іх 392 – па-польску, 90 – па-лацінску, 138 – кірыліцай[3]. Патрэбы ўніяцкай царквы ва ўласнай друкаванай прадукцыі пасля закрыцця друкарняў на беларускіх землях забяспечвалі іншыя ўніяцкія і рымска-каталіцкія друкарні: Пачаеўская, Полацкая езуіцкая.

Выдавецкая дзейнасць пратэстанцкіх цэркваў. На беларуска-літоўскіх землях уласнай базы друкарняў у канцы XVIII – пачатку XX ст. пратэстанцкая царква не мела. У канцы XVIII–XIX ст. пратэстанцкія цэрквы і асобныя абшчыны карысталіся паслугамі прыватных друкарняў. Літоўскі евангелісцка-рэфармацкі сінод у 1822 г. думаў над стварэннем уласнага выдавецкага цэнтра. Аднак у той час з-за недахопу сродкаў рэалізаваць праект не ўдалося. Разам з гэтым для пратэстантызму характэрна вялікая пашана да выдавецкай справы і кнігі. Біблія з'яўлялася не толькі асновай веравучэння і абавязковым чытаннем для пратэстанта, яна была першым падручнікам для дзіцяці, па якім вучыліся чытаць. Гэта абумовіла заангажаванне пратэстанцкіх цэркваў у дзейнасць біблейскіх таварыстваў.

Неабходнасць друкаваць і распаўсюджваць Біблію на нацыянальных мовах з'яўлялася асноўным штуршком у развіцці выдавецкай справы пратэстанцкімі цэрквамі. Гэта паўплывала на актыўнае ўключэнне пратэстантаў у дзейнасць Расійскага біблейскага таварыства і Евангелісцкага біблейскага таварыства, створаных па ўзоры Брытанскага біблейскага таварыства. Для дапамогі ў стварэнні Расійскага біблейскага таварыства ў імперыю прыбыў пастар Патэрсан, член Брытанскага біблейскага таварыства[4]. Расійскае біблейскае таварыства сваю дзейнасць распачало 11 студзеня 1813 г., пад назвай Пецярбургскага, калі адбылося першае пасяджэнне савета, у які ўвайшлі прадстаўнікі ўсіх хрысціянскіх канфесій. У 1814 г. арганізацыя была перайменавана

[1] Марозава С. В. Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі (1596–1839 гады). – С. 111.

[2] Pidłypczak-Majerowicz M. Bazylianie w Koronie i na Litwie. Szkoły i książki w działalności zakonu. – S. 66.

[3] Філатова О. М. Васіліане в суспільно-політичному і культурному житті білорусько-литовських губерній: 1772–1839 рр.: історіографія // Наук. вісн. Волин. нац. ун-ту. – 2011. – № 23. – С. 57.

[4] Чистович И. А. История перевода Библии на русский язык. – СПб., 1889. – С. 16.

ў Расійскае біблейскае таварыства[1]. Мэты Расійскага біблейскага таварыства былі сугучнымі Брытанскаму, якое дэкларавала свой агульнахрысціянскі характар, аднак базіравалася пераважна на пратэстанцкіх прынцыпах. Да задач Расійскага біблейскага таварыства адносіліся: «... способствование к приведению в России в большее употребление Библий <...> без всяких на оное примечаний и пояснений; <...> обитателям Российского государства доставлять Библии <...> на разных языках, за самые умеренные цены, а бедным без всякой платы; <...> доводить Библию до рук азиатских в России народов из магометан и язычников состоящих, каждому равномерно на его языке»[2].

У склад кіраўніцтва біблейскага таварыства ўваходзілі пастары пратэстанцкіх цэркваў. Так, у 1815 г. у склад дырэкцыі Расійскага біблейскага таварыства ўвайшлі пастар лютэранскай царквы св. Ганны Рэйнбат і пастар лютэранскай царквы св. Пятра Фальборт[3]. У 1822 г. у складзе дырэкцыі былі тры пратэстанцкія пастары[4]. Аддзяленні біблейскага таварыства адкрываліся ва ўсіх буйных гарадах Расійскай імперыі. 12 сакавіка 1817 г. адкрылася Мінскае аддзяленне таварыства[5]. У склад яго дырэктараў увайшоў і Мінскі лютэранскі пастар Карштэт[6].

Першапачаткова Біблії закупаліся за мяжой і толькі распаўсюджваліся ў Расіі. Закупкі ажыццяўляліся дзякучы ахвяраванням дабрачынцаў, сярод якіх былі: імператарскія асобы (Аляксандр I ахвяраваў 25 тыс. рублёў на пачатак дзейнасці і па 10 тыс. у далейшым на кожны год)[7]. З часам было вырашана стварыць уласную друкарскую базу. Гэтай задачай займаліся члены Брытанскага біблейскага таварыства пастары Пінкертон, Патэрсан і Гендэрсан. На выданне Біблій на татарскай, эстскай, латышскай мовах Расійскае біблейскае таварыства атрымлівала дафінансаванне (напрыклад, літары ў друкарні) ад Вялікабрытанскага і Замежнага біблейскага таварыстваў[8].

Пратэстанты былі аднымі з найбольш актыўных карыстальнікаў выдавецкай прадукцыі Расійскага біблейскага таварыства. У лісце сакратара таварыства ад 26 снежня 1815 г. адзначалася: «Многие получены письма, отношения и просьбы от частных лиц, и присылке им Библий, наипаче же Русских и Немецких. Колонисты Немецкие в разных губерниях прислали деньги на экземпляры сих священных книг, и требуют оных тысячи»[9].

За 10 гадоў дзейнасці таварыства атрымала 3 421 938 руб. (ахвяраванняў, а таксама за продаж кніг). Было надрукавана 655 486 экзэмпляраў кніг Біблії

[1] Чистович И. А. История перевода Библии на русский язык. – С. 19.

[2] Цыт. па: Тихомиров Б. А. Начало истории русского перевода Библии и Российское библейское общество [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http://www.portal-slovo.ru/theology/37752.php. – Дата доступу: 03.06.2015.

[3] НГАБ. – Ф. 1781. – Воп. 28. – Спр. 16. – Арк. 46.

[4] Тамсама. – Арк. 101.

[5] Об открытии Минского отделения Российского библейского общества. – СПб., 1817.

[6] Тамсама. – С. 21.

[7] Чистович И. А. История перевода Библии на русский язык. – С. 19.

[8] НГАБ. – Ф. 1781. – Воп. 28. – Спр. 16. – Арк. 23.

[9] Тамсама. – Арк. 14–14 адв.

(поўных або састаўных частак) на 26 мовах і дыялектах. 49 346 экзэмпляраў на 15 мовах было набыта або атрымана ў дар. З іх распаўсюджана каля 400 000 экзэмпляраў, у тым ліку бясплатна – каля 30 000. Асноўная колькасць кніг была надрукавана ў Пецярбургу (513 486 экзэмпляраў) і Маскве (62 000 экзэмпляраў)[1].

Выдавецкая дзейнасць біблейскага таварыства рэалізавалася таксама праз выданне справаздач аб дзейнасці рэгіянальных таварыстваў. У іх адлюстроўваўся склад аддзяленняў, асноўныя кірункі дзейнасці, колькасць рэалізаваных (праз продаж; за частковую плату або бясплатна) выданняў. Дзейнасць Расійскага біблейскага таварыства была спынена 12 красавіка 1826 г. Аднак кнігі, выдадзеныя таварыствам, маглі і надалей знаходзіцца ў продажы[2].

Для пратэстанцкіх цэркваў важным было захаванне пазіцый у галіне распаўсюджання кніг Святога Пісання сярод насельніцтва. Пасля спынення дзейнасці Расійскага біблейскага таварыства прадстаўнікі пратэстанцкіх цэркваў хадайнічалі аб заснаванні новай арганізацыі. 2 (14) сакавіка 1831 г. быў зацверджаны Статут Біблейскага таварыства для пратэстантаў[3]. Сваёй асноўнай мэтай таварыства бачыла распаўсюджанне Бібліі на 14 мовах, якія былі ва ўжытку сярод пратэстантаў Расійскай імперыі, акрамя фінскай[4]. Фінансаванне выдавецкай дзейнасці павінна было ажыццяўляцца шляхам збору ахвяраванняў з пратэстантаў імперыі. Карэспандэнтамі таварыства з'яўляліся ўсе пастары евангелісцка-лютэранскай царквы ў імперыі.

Уласных перыядычных выданняў пратэстанцкая царква на тэрыторыі Беларусі не мела. Аднак у імперыі з 1816 па 1819 г. выходзіў лютэранскі «Журнал для протестантских проповедников в Российской империи». Наступным па часе выдання пратэстанцкім перыядычным выданнем (1838–1914 гг.) сталі «Сообщения и новости для евангельского духовенства в России». Першы выходзіў у Рызе, другі – у Рызе і Дэрпце[5].

Выдавецкая дзейнасць іўдзеяў. Вылучэнне канфесійнага вектара з яўрэйскай выдавецкай дзейнасці – справа складаная. Іўдаізм не меў тэрытарыяльна-адміністрацыйнай арганізаванасці, характэрнай для хрысціянскіх канфесій. Адпаведна не існавала спецыяльных іўдзейскіх друкарняў, якія б забяспечвалі патрэбы канкрэтнай тэрытарыяльна-адміністрацыйнай адзінкі. Іўдзейская выдавецкая дзейнасць канцэнтравалася не ў арганізацыі (напрыклад, кагале), а ў руках канкрэтнага члена абшчыны. У сувязі з гэтым да канфесійнага вектара магчыма аднесці выдавецкую прадукцыю выключна рэлігійнага (іўдзейскага) зместу, апублікаваную ў друкарнях, што належалі яўрэям.

---

[1] Астафьев Н. А. Опыт истории Библии в России в связи с просвещением и нравами. – СПб., 1889. – С. 116.

[2] ПСЗРИ2. – Т. 6. – № 4423. – С. 233.

[3] Тамсама. – С. 233–237.

[4] Лиценбергер О. А. Евангелическо-лютеранская церковь в российской истории (XVI–XX вв.). – С. 78.

[5] Тамсама.

Яўрэі на беларускіх землях мелі ўласную паліграфічную базу. З 1772 г. да канца XVIII ст. яўрэйская кніжная культура існавала ў Расійскай імперыі без цэнзурнага нагляду. У азначаны перыяд яўрэі беларуска-літоўскіх губерняў карысталіся выданнямі розных, у тым ліку і замежных, друкарняў. Друкарні, што існавалі на беларускіх землях, не былі абмежаваны ў выбары напрамкаў выдавецкай прадукцыі[1]. У 1811 г. на беларускіх землях (разам з Вільняй і Беластоцкай вобл.) дзейнічала 11 друкарняў, больш за палову з якіх належала яўрэям: у Беластоку – мешчаніна Эрбштэйна (выдавала кнігі на польскай мове і іўрыце); у Вільні – мешчаніна Баруховіча (друкавала на іўрыце); у Гродна – Нахімовіча (на польскай і іўрыце); у Копысі – мешчаніна Іцковіча (на іўрыце), мешчаніна Файбішовіча (на іўрыце); у Мінску – мешчаніна Гурвіча (на іўрыце); у Нясвіжы – мешчаніна Хацкевіча (на іўрыце)[2]. У першай трэці XIX ст. колькасць яўрэйскіх друкарняў значна павялічылася. У канцы XVIII – першай трэці XIX ст. на беларускіх землях дзейнічаў шэраг яўрэйскіх друкарняў: гродзенская (адкрыта ў 1788 г.), шклоўская (1783), капыская (1797), дубровенская (1802), лядаўская (1805), мінская (1807/1808), гродзенска-віленская (1819), магілёўская (1825) і азёрская (1830)[3]. Павелічэнне колькасці яўрэйскіх друкарняў на ўсходзе Беларусі магчыма патлумачыць першапачатковай адсутнасцю заканадаўчых забарон, а таксама пашырэннем хасідскага руху[4]. У цэнтральнай Беларусі былі распаўсюджаны друкарні асветнікаў[5].

У 1836 г. царскім урадам была забаронена дзейнасць яўрэйскіх друкарняў. Былі закрыты ўсе яўрэйскія друкарні на тэрыторыі Беларусі. Да 50-х гадоў XIX ст. цэнзура правярала змест практычна толькі рэлігійных кніг[6]. Працягвалі дзейнасць толькі дзве яўрэйскія друкарні: у Вільні і Кіеве. Увядзенне «откупа» на друкарні і асобага збору на імпарт яўрэйскіх кніг прывяло да іх сур'ёзнага падаражання. У 1853 г. цэнзурай было дазволена 19 кніг на яўрэйскай мове. Сярод іх былі і рэлігійныя – Псалтыр і Песня Найвышэйшага. Пасля ўказа 26 красавіка 1862 г., які дазволіў мець друкарні ў мяжы яўрэйскай аселасці, гродзенская друкарня Зімеля Нахімовіча аднавіла сваю дзейнасць[7].

Яўрэйскія друкарні выдавалі літаратуру як для ўнутрыканфесійных патрэб іўдзейскага насельніцтва, так і ў камерцыйных мэтах для розных груп

---

[1] Эльяшевич Д. А. Правительственная политика и еврейская печать в России 1797–1917. – СПб.; Иерусалим, 1999. – С. 61, 76.

[2] Куль-Сяльвестрава С. Я. Беларусь на мяжы стагоддзяў і культур. Фарміраванне культуры Новага часу на беларускіх землях (другая палова XVIII – 1820-я гады). – С. 71–72.

[3] Сабалеўская В. А. Яўрэі Беларусі ў канцы XVIII – першай палове XIX стагоддзя: лад жыцця і культура.

[4] Книгопечатание // Краткая еврейская энциклопедия. – Иерусалим, 1988. – Т. 4. – С. 381; Сабалеўская В. А. Яўрэі Беларусі ў канцы XVIII – першай палове XIX стагоддзя: лад жыцця і культура. – С. 84; Гаркави А. Я. Из истории культуры русских евреев // Сборник в пользу начальных еврейских школ. – С. 99–108.

[5] Сабалеўская В. А. Яўрэі Беларусі ў канцы XVIII – першай палове XIX стагоддзя: лад жыцця і культура. – С. 84.

[6] Эльяшевич Д. А. Правительственная политика и еврейская печать в России 1797–1917. – С. 23.

[7] Сабалеўская В. Спрадвечныя іншаземцы: старонкі гісторыі гарадзенскіх яўрэяў. – С. 64.

насельніцтва беларускіх зямель. Вядучае месца сярод выдавецкай прадукцыі да сярэдзіны XIX ст. належала рэлігійным выданням. Аднак у канцы XVIII – першай палове XIX ст. назіралася значная дыферэнцыяцыя па змесце і кірунку друкаванай прадукцыі ў залежнасці ад месцазнаходжання друкарні. Так, да сярэдзіны XIX ст. у друкарнях цэнтральнай і заходняй Беларусі выдаваліся творы рабіністаў: Іллі Віленскага, рабі Аўраама, рабі Менашэ Іллера, І. Левінзона, М. Гінцбурга, А. Лебінсона і інш. У друкарнях Магілёўскай губерні выдаваліся кабалістычныя кнігі, якія выкарыстоўваліся для пашырэння ідэй хасідызму[1].

Змест іўдзейскай выдавецкай прадукцыі адпавядаў попыту пакупнікоў. З беларускіх яўрэйскіх друкарняў выходзілі таксама кнігі, якія не маглі быць прывезены з-за мяжы. Сярод выданняў Гродзенскай друкарні за 1820 г. адзначаны: «Кнігі дванаццаці прарокаў» (на іўрыце), «Псалмы Давідавы» (на іўрыце). У Азёрскай друкарні ў 1835–1836 гг. выдадзены чатыры тамы Талмуда з дадаткамі Альфонса. Віленская друкарня Ромм славілася бездакорным пашыраным (больш за 100 каментарыяў) выданнем Талмуда (1880–1886 гг.) і шэрагам іншых равіністычных прац і літургічных кніг[2].

Выдавецкая дзейнасць мусульман. Своеасаблівай этнарэлігійнай групай беларуска-літоўскіх губерняў былі татары-мусульмане. Умовы пражывання ў пераважаючым хрысціянскім асяроддзі ў аддаленасці ад гістарычнай радзімы і значных мусульманскіх цэнтраў садзейнічалі інтэграцыі беларускіх татар-мусульман у культуру карэннага насельніцтва. Захаванне свайго веравызнання дазволіла ім не асіміляваць ў іншаверным асяроддзі[3]. Важную ролю ў падтрыманні рэлігійнай ідэнтычнасці адыгрывалі рэлігійныя кнігі. Пачынаючы з часоў ВКЛ, татары, каб захаваць мусульманскую рэлігію, пачалі перакладаць на беларускую і польскую мову свае рэлігійныя кнігі. Змест рукапісаў быў сфарміраваны з сярэдзіны XVI да канца XVIII ст., а надалей перапісваўся без істотных змяненняў да другой паловы XX ст. Літаратура была арабаграфічнай, бо арабскі алфавіт лічыўся свяшчэнным. Таму тэксты на польскай і беларускай мовах пісаліся арабскімі літарамі[4].

Караны мусульман Беларусі адрозніваліся ад усходніх тым, што змяшчалі прадмовы з тэкстамі на беларуска-польскай ці польска-беларускай мовах пра традыцыі, звязаныя з чытаннем Карана. Тэфсіры па сутнасці з'яўляліся перакладамі Карана з некаторымі каментарыямі. Для мусульман, якія не ведалі арабскай мовы, часам тэкст Карана змяшчаўся на арабскай мове з падрадковым

---

[1] Гаркави А. Я. Из истории культуры русских евреев // Сборник в пользу начальных еврейских школ. – С. 99–108.

[2] Книгопечатание // Краткая еврейская энциклопедия. – Т. 4. – С. 381.

[3] Цітавец А. І. Рукапісныя кнігі беларускіх татараў: сінтэз кніжных культур усходу і захаду // Здабыткі. – С. 147.

[4] Цітавец А. І. Арабаграфічныя рукапісы канца XVII – першай паловы XX ст. – крыніцы для вывучэння духоўнай культуры татараў Беларусі: дыс. ... канд. гіст. навук. – С. 43–44; Рукапісныя і друкаваныя кнігі беларускіх татараў: каталог выставы (Да 600-годдзя татарскага асадніцтва на Беларусі). – Мінск, 1997. – С. 6–12.

перакладам на польскую мову. У татар-мусульман Беларусі кітабамі пазначаліся зборнікі пэўнага зместу, у якіх змяшчаліся паданні пра прарока Мухамеда, апісанне абрадаў, рытуалаў, маральна-павучальныя апавяданні і палемічныя творы. Паўкітабамі называлі рукапісы, якія адрозніваліся ад кітабаў меншым памерам, таксама меліся і адрозненні ў змесце. Хамаіламі называліся зборнікі невялікага фармату, якія змяшчалі малітвы, асобныя суры, айаты Карана, тлумачэнне рэлігійных абрадаў, парады пры лячэнні захворванняў, календары шчаслівых дзён і г. д. Тэджвідамі называліся дапаможныя кнігі, якія навучалі правільнаму чытанню Карана. Такія кнігі былі распаўсюджаны між мусульманамі, якія не валодалі арабскай мовай. Беларускія і польскія тэксты сустракаюцца ў кітабах, паўкітабах, хамаілах, тэджвідах. Пераклад Карана ў тэфсірах зроблены на польскую мову[1].

Асаблівасцю гэтых рэлігійных кніг у беларуска-літоўскіх губернях у канцы XVIII – пачатку XX ст. было тое, што фактычна яны ўсе былі рукапісныя. Перапісвалі кнігі мулы, муэдзіны знахары, пажылыя вернікі. Былі татары, якія прафесійна займаліся перапісваннем Карана і іншых рэлігійных кніг. Пры гэтым лічылася, што свяшчэнная кніга не павінна была ўзнаўляцца на паперы механічна, яна павінна перапісвацца вернікам з добрай рэпутацыяй. Перапісчыкі лічылі сваю справу богаўгоднай, прыгожым каліграфічным почыркам перапісвалі Караны, тэфсіры і кітабы, менш старанна паўсядзённыя хамаілы. Гэта займала шмат часу. Хаця былі выпадкі паскоранай перапіскі[2].

Перапіскай кніг, як правіла, займаліся людзі, якія не мелі свецкай адукацыі. У выніку змест рукапісаў стагоддзямі заставаўся нязменным, пры гэтым перапісчыкі паўтаралі памылкі папярэднікаў. Месца жыхарства перапісчыкаў кніг супадала з месцамі лакальнага пражывання татар: Арда, Беласток, Бутрыманцы, Гданьск, Кашалі каля Студзянкі, Крушыняны, Лоўчыцы, Малюшыцы/Малюшычы, Мінск, Мыш, Навагрудак, Немеж, Саколка, Сандыкаўшчына, Слонім, Сорак Татар/Сорак Татары, Ясінаўка[3].

Выдавецкіх цэнтраў мусульманскай кнігі ў беларуска-літоўскіх губернях не было. Друкаваныя мусульманскія рэлігійныя кнігі патраплялі з іншых рэгіёнаў Расійскай імперыі. З канца XVIII ст. у Расійскай імперыі Каран неаднаразова выдаваўся. І з пачатку XIX ст. у беларуска-літоўскія губерні друкаваныя Караны прывозіліся з Казані і Бахчысарая[4]. У мясцовых татар яны карысталіся папулярнасцю[5]. З улікам польскамоўнасці татар беларуска-літоўскіх

[1] Цітавец А. І. Арабаграфічныя рукапісы канца XVII – першай паловы XX ст. – крыніцы для вывучэння духоўнай культуры татараў Беларусі. – С. 73; Яе ж. Рукапісныя кнігі беларускіх татараў: сінтэз кніжных культур усходу і захаду // Здабыткі. – С. 147–153.

[2] Цітавец А. І. Арабаграфічныя рукапісы канца XVII – першай паловы XX ст. – крыніцы для вывучэння духоўнай культуры татараў Беларусі. – С. 64–65.

[3] Тамсама. – С. 67.

[4] Tyszkiewicz J. Z historii tatarów polskich. 1794–1944. – Pułtusk, 1998. – S. 61; Цітавец А. І. Арабаграфічныя рукапісы канца XVII – першай паловы XX ст. – крыніцы для вывучэння духоўнай культуры татараў Беларусі. – С. 62.

[5] Цітавец А. І. Арабаграфічныя рукапісы канца XVII – першай паловы XX ст. – крыніцы для вывучэння духоўнай культуры татараў Беларусі. – С. 62.

губерняў у 1803 г. у Вільні на польскай мове выйшла кніга Юсуфа Сабалеўскага «Ізлажэнне веры Мухамеда, альбо іслама. Узята з Карана і ўказанняў Прарока – хадзісаў»[1]. А ў 1828–1829 гг. віленскімі філаматамі Д. Хлявінскім і І. Дамейка быў зроблены першы пераклад Карана на польскую мову (за аснову быў узяты французскі пераклад 1782 г.). Аднак у друкаваным выглядзе гэты твор з'явіўся па-за межамі беларуска-літоўскіх губерняў. Так, частка перакладу была выдадзена ў 1848 г. у Познані, а цалкам Каран быў надрукаваны ў 1858 г. у Варшаве[2]. У 1878 г. у Расійскай імперыі быў выдадзены Каран з паралельнымі арабскімі і рускімі тэкстамі, які, верагодна, патрапляў да беларускіх татар, хаця яны працягвалі аддаваць перавагу перакладам на польскую мову[3]. У 1897 г. па просьбе мусульман заходніх губерняў, якія не ведалі арабскай і татарскай моў, у Пецярбургу была надрукавана на рускай мове кніга «Шаратуль-иман. Заповеди ислама». У 1907 г. Каран, падрыхтаваны Г. Саблуковым, які вытрымаў некалькі выданняў[4].

Такім чынам, рэлігійная літаратура была важным элементам падтрымання канфесійнай ідэнтычнасці вернікаў усіх канфесій. Але ў арганізацыі, змесце друкаванай прадукцыі, сферы яе распаўсюджвання меліся даволі значныя канфесійныя адрозненні, абумоўленыя ступенню ўмяшання расійскага ўрада ў дадзеную сферу дзейнасці і канфесійнымі традыцыямі: а) рымска-каталіцкая і ўніяцкая канфесіі ўключаліся ў выдавецкую дзейнасць непасрэдна, ствараючы ўласныя друкарні; б) евангелісцка-рэфармацкая і евангелісцка-лютэранская канфесіі – апасрэдавана, выкарыстоўваючы для сваіх патрэб дзяржаўныя і прыватныя друкарні; в) стараверы выкарыстоўвалі галоўным чынам нелегальную друкаваную прадукцыю (у тым ліку замежную), а таксама выданні падкантрольнай Св. Сіноду аднаверскай друкарні; г) іўдзеі далучаліся да друкаванай прадукцыі праз прыватныя друкарні, якія трымалі галоўным чынам яўрэі-іўдзеі; д) татары-мусульмане беларуска-літоўскіх губерняў працягвалі традыцыю стварэння рукапісных арабаграфічных кніг на польскай і беларускай мовах. Развіццё выдавецкай справы праваслаўнай царквы было цалкам падпарадкавана рашэнням Св. Сінода і ўрада Расійскай імперыі. Толькі з сярэдзіны XIX ст. назіраецца актывізацыя выдавецкай дзейнасці праваслаўнай царквы ў розных рэгіёнах Расійскай імперыі, у тым ліку і ў беларуска-літоўскіх губернях.

---

[1] Грыгор'ева В. В., Завальнюк У. М., Навіцкі У. І., Філатава А. М. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII–XX ст.). – С. 152.

[2] Цітавец А. І. Арабаграфічныя рукапісы канца XVII – першай паловы XX ст. – крыніцы для вывучэння духоўнай культуры татараў Беларусі. – С. 51; Tyszkiewicz J. Z historii tatarów polskich. 1794–1944. – S. 61.

[3] Цітавец А. І. Арабаграфічныя рукапісы канца XVII – першай паловы XX ст. – крыніцы для вывучэння духоўнай культуры татараў Беларусі. – С. 51.

[4] Грыгор'ева В. В., Завальнюк У. М., Навіцкі У. І., Філатава А. М. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII – XX ст.). – С. 152–153.

ЗАКЛЮЧЭННЕ

Вырашэнне пастаўленых навуковых задач дазволіла аўтарскаму калектыву зрабіць шэраг навукова абгрунтаваных высноў, якія ў сукупнасці яскрава дэманструюць канцэпцыю бачання дадзенай навуковай праблемы. Адпаведна структуры манаграфічнага даследавання высновы ўтрымліваюць тры ўзаемадапаўняльныя блокі, якія і дапамаглі стварыць цэласную карціну разглядаемай праблемы.

1. ***Даследаванне механізма адаптацыі хрысціянскіх і нехрысціянскіх канфесій беларускіх зямель у агульнаімперскую прававую прастору*** дазволіла вызначыць стратэгічны кірунак канфесійнай палітыкі ўрада Расійскай імперыі з канца XVIII да канца XIX ст. – *упарадкаванне іх структур і стварэнне механізма кіравання па ўзоры праваслаўнай царквы.* Рэалізацыя гэтага стратэгічнага курса ішла: а) часта насуперак кананічным нормам неправаслаўных хрысціянскіх канфесій, выходзячы за межы ўнутранай палітыкі і правакуючы канфліктныя сітуацыі; б) непаслядоўна (у дачыненні да нехрысціянскіх рэлігій – ісламу і іўдаізму). Асобна ішла распрацоўка палітыкі адносна ўніяцкай царквы.

Сутыкненне расійскага заканадаўства і кананічных норм найбольш выразна праявілася ва ўзаемаадносінах паміж рымска-каталіцкай царквой і дзяржавай. Імкненне да паслаблення ўплыву Рыма і павелічэння ўплыву свецкай улады на ўнутрыцаркоўнае жыццё выклікала выданне законапалажэнняў, што супярэчылі царкоўным канонам (аб стварэнні і скасаванні царкоўных тэрытарыяльна-адміністрацыйных адзінак, па працэсе выбараў іерархаў, захаванні ордэна езуітаў на тэрыторыі Расійскай імперыі, ліквідацыі манастыроў і касцёлаў, увядзенні рускай мовы ў казанні і дадатковыя набажэнствы і г. д.).

Непаслядоўнасць палітыкі ў дачыненні да нехрысціянскіх рэлігій праявілася ў змене курса з палітыкі неўмяшання ва ўнутрыцаркоўныя справы вераванняў (што было ўласціва да сярэдзіны 1820-х гадоў) на ўладкаванне структур кіравання гэтымі вераваннямі па ўзоры праваслаўнай царквы (што пачалося ў перыяд праўлення Мікалая I, калі была праведзена кадыфікацыя заканадаўства і адбылася змена палітыкі ў кірунку больш жорсткай уніфікацыі і русіфікацыі далучаных зямель). Да пачатку XX ст. працэс быў завершаны, і ўсё духавенства беларуска-літоўскіх губерняў увайшло ў духоўнае саслоўе Расійскай імперыі.

Імперская палітыка ў дачыненні да ўніяцкай царквы Беларусі эвалюцыянавала ў напрамку: выпрацоўка механізмаў звужэння сферы яе ўплыву – спробы рэфармавання – і, нарэшце, ліквідацыя ўніяцкай царквы з перадачай усіх яе структур у праваслаўнае ведамства.

Пачатак XX ст. характарызуецца спробамі кардынальна змяніць стратэгічны кірунак канфесійнай палітыкі. Менавіта ў гэты час былі зроблены першыя крокі ў напрамку перагляду заканадаўчых актаў, што рэгулявалі адносіны паміж дзяржавай і канфесіямі. У сукупнасці з заканадаўчымі пераўтварэннямі ў сацыяльна-палітычнай сферы яны маглі б стаць добрай асновай для мадэрнізацыі веравызнаўчай палітыкі і дэмакратызацыі прававога статусу ўсіх рэлігійных арганізацый Расійскай імперыі. Аднак адсутнасць выразнага механізма рэалізацыі абвешчаных свабод, супраціў пануючай праваслаўнай царквы і часткі палітычнай эліты не дазволілі прывесці іх у адпаведнасць з існуючым заканадаўствам і падмацаваць неабходнымі мерапрыемствамі. У выніку заканадаўчыя акты пачатку XX ст. у галіне веравызнаўчай палітыкі не дасягнулі абвешчанай мэты і не прынеслі чаканага спакою ў рэлігійнае жыццё беларуска-літоўскіх губерняў. Пераходы насельніцтва з праваслаўя ў іншыя веравызнанні, галоўным чынам рымска-каталіцкае, абвастралі ўзаемаадносіны паміж праваслаўным і рымска-каталіцкім духавенствам. А тыя, у сваю чаргу, сеялі нецярпімасць сярод вернікаў. Абвешчаная свабода сумлення, не забяспечаная заканадаўча, так і не змагла выйсці за рамкі верацярпімасці. А прававыя акты 1905 г. засталіся самымі значнымі ў галіне веравызнаўчай палітыкі Расійскай імперыі ў канцы XVIII – пачатку XX ст.

Першая сусветная вайна не толькі канчаткова перапыніла спробы лібералізацыі заканадаўства ў адносінах да розных канфесій Расійскай імперыі, але і паклала пачатак новаму курсу канфесійнай палітыкі. Асаблівасцю гэтага курса стала не толькі рэзкае размежаванне дзяржаўнага заканадаўства, але і фарміраванне грамадскай свядомасці ўспрыняцця розных канфесій. Заканадаўчы сектар развіваўся ў кірунку: а) стварэнне найбольш спрыяльных умоў для дзейнасці праваслаўнай царквы; б) увядзенне жорсткіх абмежаванняў дзейнасці пратэстанцкіх канфесій (што тычылася галоўным чынам евангелісцка-лютэранскай царквы); в) захаванне лаяльнага заканадаўчага рэжыму дзейнасці рымска-каталіцкай царквы і нехрысціянскіх веравызнанняў. Фарміраванне грамадскай свядомасці таксама адрознівалася шматвектарнасцю. З першых дзён вайны праваслаўнай царкве ў палітыцы ўлад адводзілася роля не проста пануючай сярод іншых канфесій, а галоўнага ідэйнага натхняльніка воінаў падчас ваенных дзеянняў (ваеннае духавенства) і крыніцы фарміравання маральнага духу і веры ў сілу рускай зброі грамадзянскага насельніцтва на месцах (прыходскае духавенства). У дачыненні да рымска-каталіцкай царквы, насуперак таму, што на працягу ўсяго складанага ваеннага перыяду яна заставалася вернай свайму абавязку, заклікаючы вернікаў аказваць дапамогу пацярпелым ад вайны, выказваўся недавер з боку мясцовых улад, што адбівалася і на адносінах да яе грамадства. У сувязі з тым, што большая частка

прыхаджан і духоўных асоб евангелісцка-лютэранскай царквы была нямецкага паходжання, фарміраваліся адносіны да іх як да ворагаў дзяржавы. Характэрнай асаблівасцю гэтага этапу ўзаемадачыненняў «царква – дзяржава» адзначаны вялікі (часам вызначальны) уплыў канфесійнага фактару на ўнутрыпалітычную сітуацыю прыфрантавой зоны.

Далейшая эвалюцыя адносін паміж дзяржавай і асобнымі канфесіямі адбывалася як следства ўнутрыпалітычных змен. 1917 г. паклаў пачатак кардынальным зменам канфесійнай палітыкі ў дачыненні да ўсіх без выключэння канфесій. Прыйшоўшы да ўлады, Часовы ўрад абвясціў новы курс канфесійнай палітыкі, які заключаўся ў адмене ўсіх канфесійных абмежаванняў. Новы курс тычыўся ўсіх канфесій, але больш за ўсё гэта адчула праваслаўная царква: з аднаго боку, яна пазбаўлялася статусу першынства, з другога – вызвалялася з-пад дыктату дзяржавы і атрымлівала перспектыву для аднаўлення патрыяршаства. Генезіс развіцця ўзаемаадносін паміж Часовым урадам і праваслаўнай царквой схематычна можна вызначыць наступным чынам: поўная падтрымка з боку праваслаўнай царквы ўрадавага курса – незадаволенасць тактыкай ажыццяўлення ўрадавага курса на месцах – завяршэнне двухсотгадовага «сінадальнага» перыяду і падрыхтоўка да склікання Усерасійскага Паместнага Царкоўнага Сабору. Кастрычнік 1917 г. паклаў пачатак пераходу да поўнага адмаўлення канфесійнага фактару і яго ролі ў развіцці дзяржавы і грамадства.

2. ***Абгрунтавана, што на працягу ўсяго XIX – пачатку XX ст. значную ролю ў выбары вектара адносін «дзяржава – царква» і праяўленні сацыяльнай актыўнасці духавенства і вернікаў розных канфесій адыгрывалі ваенна-палітычныя падзеі*** (вайна 1812 г., паўстанні 1830–1831 і 1863–1864 гг., працэс скасавання ўніяцкай царквы, Першая сусветная вайна). У працы пераканаўча даказана, што ўдзел каталіцкага і ўніяцкага духавенства ў вайне 1812 г. (на баку Напалеона) і ў паўстанні 1830–1831 гг. быў абумоўлены незадаволенасцю святароў гэтых канфесій палітыкай расійскага ўрада, якая выклікала кардынальныя змены іх прававога, эканамічнага і сацыяльнага статусу. Ступень удзелу духавенства і вернікаў у паўстанні залежала: а) ад канфесійнай прыналежнасці (прадстаўнікі праваслаўнай і пратэстанцкіх канфесій практычна не ўдзельнічалі ў паўстанні); б) ад месца, займанага ў строгай іерархічнай сістэме кіравання (прадстаўнікі вышэйшага рымска-каталіцкага і ўніяцкага духавенства, не з'яўляючыся палітычна самастойнымі фігурамі, занялі прадзяржаўную пазіцыю і выступілі ў якасці інструмента стрымлівання і заспакаення падпарадкаваных ім святароў і манахаў); в) ад размаху паўстанцкага руху на канкрэтнай тэрыторыі (найбольш актыўна каталіцкія і ўніяцкія святары ўдзельнічалі ў паўстанні на той тэрыторыі, дзе былі створаны і дзейнічалі паўстанцкія атрады).

Крытычны аналіз звестак аб удзеле розных канфесій (як духоўных асоб, так і іх вернікаў) у падзеях 1863–1864 гг. даў магчымасць дакладна вылучыць канфесійны складнік паўстання: у паўстанні прынялі ўдзел выключна ўсе

канфесіі беларускай тэрыторыі. Гэта сведчыць аб тым, што падзеі 1863–1864 гг. з'яўляліся праяўленнем унутрыпалітычнай нестабільнасці дзяржавы, а не «польскай інтрыгі», як гэта сцвярджалася і сцвярджаецца да гэтага часу ў адным з кірункаў гістарыяграфіі паўстання. Зроблена навукова абгрунтаваная выснова, што ступень удзелу духавенства розных канфесій у паўстанні, як і наогул роля канфесійнага складніка, павялічылася ў параўнанні з папярэднім паўстаннем. Больш шматграннай стала і матывацыя ўдзелу ў паўстанні, што дазваляе не толькі пагадзіцца, але і падмацаваць высновы той часткі навукоўцаў, якія лічаць, што паўстанне 1863–1864 гг. стала своеасаблівым «водараздзелам», штуршком да развіцця новага кірунку грамадскага руху з акрэсленай нацыянальнай беларускай кампанентай.

Пераканаўча паказана пазіцыя стараверaў як відавочных саюзнікаў расійскага ўрада на беларускай тэрыторыі падчас усіх палітычных узрушэнняў XIX ст. (у тым ліку прасочана пазіцыя стараверaў в. Жарцы, што прадэманстравалі вернападданае стаўленне ў ходзе вайны 1812 г., паўстанняў 1830–1831 і 1863–1864 гг.). Зроблены навукова абгрунтаваны вывад аб тым, што, нягледзячы на шэраг рэпрэсіўных указаў адносна стараверaў Расійскай імперыі, стараверы беларуска-літоўскіх губерняў, як правіла, заўсёды падтрымлівалі дзяржаўную ўладу, з'яўляючыся носьбітамі вялікарускай культуры і менталітэту. Таму тыя характэрныя рысы, якія выяўляліся ў Цэнтральнай Расіі (перш за ўсё супрацьстаянне «ўлада – стараверы» і «праваслаўная царква – стараверы»), не былі ўласцівыя для беларуска-літоўскіх губерняў, дзе канфесійна-палітычная сітуацыя развівалася па іншых канонах.

Упершыню ў гістарыяграфіі адлюстравана роля духавенства розных канфесій і наогул канфесійнага фактару падчас Першай сусветнай вайны. Разгледжаны аспекты праблемы з пазначэннем сферы распаўсюджання іх дзейнасці: а) дзейнасць на франтах, што тычылася галоўным чынам праваслаўнага ваеннага духавенства Расійскай імперыі; б) дзейнасць мясцовага (прыходскага) духавенства, што ў большай ступені тычылася святарства тых тэрыторый, якія апынуліся ў зоне ваенных дзеянняў або ў непасрэднай блізасці ад яе. Вылучаны і этапы, якія адрозніваліся не толькі інтэнсіўнасцю дзейнасці царкоўных структур, але і тым значэннем, што надавалася гэтым структурам у грамадстве. І калі на першым этапе (пачатак вайны – умоўна канец 1916 г.) канфесійны фактар аказваў вялікі (іншым часам вызначальны) уплыў на ўнутрыпалітычную сітуацыю прыфрантавой зоны, то на другім (умоўна канец 1916 г. – кастрычнік 1917 г.) яго ўплыў стаў відавочна змяншацца.

3. Даследаванне сацыякультурнага аспекту дзейнасці канфесій у XIX – пачатку XX ст. паказала, што на працягу гэтага перыяду сацыяльныя функцыі хрысціянскіх культавых устаноў (адукацыйныя, дабрачынныя, выхаваўчыя, асветніцкія), якія фарміраваліся і выконваліся на працягу стагоддзяў, змяніліся пад уплывам пераўтварэння гэтых рэлігійных структур у складовыя часткі дзяржаўнага апарату. Так, традыцыйная асветніцкая роля праваслаўных брацтваў саступіла мэце замацавання пазіцый праваслаўнай царквы

ў грамадстве (новаўтвораныя брацкія арганізацыі); уніяцкія і каталіцкія манастыры, якія ў свой час шмат зрабілі для распаўсюджвання ведаў на беларускіх землях, цалкам былі адхілены ад адукацыйнага і выхаваўчага працэсу моладзі на працягу XIX ст. У той жа час праваслаўная царква пры падтрымцы дзяржаўнага апарата паступова выцясніла ўсе іншыя хрысціянскія канфесіі ў сферы народнай адукацыі, школы якіх паступова закрываліся або перадаваліся ў падпарадкаванне Міністэрства народнай асветы. Гэта датычыла і іншых механізмаў уплыву на беларускае насельніцтва: перыядычны друк і нават дабрачыннасць становяцца прэрагатывай галоўным чынам праваслаўнай царквы.

ЛІТАРАТУРА

Абдулаев, И. Конфессиональные связи татар Литвы, Белоруссии и Украины с Таврическим магометанским духовным правлением в середине XIX века / И. Абдулаев // Ісламская культура татараў-мусульман Беларусі, Літвы і Польшчы і яе ўзаемадзеянне з беларускай і іншымі культурамі. – Мінск, 1996. – Ч. 1.– С. 79–82.

Агееў, А. Р. Напалеонаўскія войны і лёс яўрэяў Усходняй Беларусі / А. Р. Агееў // Этнічныя супольнасці ў Беларусі: гісторыя і сучаснасць. – Мінск, 2001. – С. 117–120.

Агурский, С. Х. Очерки по истории революционнаго движения в Белоруссии (1863–1917) / С. Х. Агурский. – Минск, 1928.

Айвазов, И. Г. Новая вероисповедная система русского государства / И. Г. Айвазов. – М., 1908.

Акты, издаваемые Виленскою комиссиею для разбора древних актов. – Вильна, 1889. – Т. 16.

Акты, издаваемые Виленскою комиссиею для разбора древних актов. – Вильна, 1906. – Т. 31: Акты о литовских татарах (1521–1784).

Акты, издаваемые Виленскою комиссию для разбора древних актов. – Вильна, 1912. – Т. 37: Документы и материалы, относящиеся к истории Отечественной войны 1812 г.

Акулов, И. Б. Современное униатство – оружие антикоммунизма / И. Б. Акулов, О. П. Малюк // Научный коммунизм. – 1980. – № 1. – С. 112–119.

Алакшин, А. Э. Протестантские общины в Петербурге в XVIII веке: автореф. дис. ... д-ра ист. наук / А. Э. Алакшин. – СПб., 2008.

Александровіч, Р. Татарскі след у гісторыі Навагрудчыны / Р. Александровіч // Навагрудчына ў гістарычна-культурнай спадчыне Еўропы. – Мінск, 2010. – С. 215–225.

Александровіч, С. Х. Пуцявіны роднага слова. Праблемы развіцця беларускай літаратуры і друку другой паловы XIX – пачатку XX ст. / Р. Александровіч. – Мінск, 1971.

Алексеева, С. И. Святейший Синод в системе высших и центральных государственных учреждений пореформенной России. 1856–1904 гг. / С. И. Алексеева. – СПб., 2003.

Амелька, С. У. Роля дваранства ў развіцці культуры Беларусі (канец XVIII – сярэдзіна XIX стагоддзя): аўтарэф. дыс. ... канд. гіст. навук / С. У. Амелька. – Мінск, 2003.

Андреев, А. Р. История ордена иезуитов. Иезуиты в Российской империи. XVI – начало XIX века / А. Р. Андреев. – М., 1998.

Андрэева, Е. Г. Пратэстанцкая адукацыя: этнічны аспект / Е. Г. Андрэева, Л. М. Лыч // Беларускі гістарычны часопіс. – 2004. – № 3. – С. 40–47.

Анищенко, Е. Евреи Белорусской губернии / Е. Анищенко. – Минск, 2002.

Анищенко, Е. Черта оседлости / Е. Анищенко. – Минск, 1998.

Анішчанка, Я. К. Беларусь у часы Кацярыны II / Я. К. Анішчанка. – Мінск, 1996. – С. 157.

Анішчанка, Я. Перавод беларускіх уніятаў у праваслаўе ў 1781–1783 гг. / Я. К. Анішчанка // З гісторыі уніяцтва ў Беларусі (да 400-годдзя Брэсцкай уніі). – Мінск, 1996. – С. 77–84.

Анофранка, Н. В. Жанчыны дваранскага саслоўя Беларусі ў канцы XVIII – першай палове XIX ст.: сацыяльна-прававы статус, удзел у грамадскім жыцці: аўтарэф. ... канд. гіст. навук / Н. В. Анофранка. – Мінск, 2012.

Арапов, Д. Ю. Императорская Россия и мусульманский мир (конец XVIII – начало XX вв.) / Д. Ю. Арапов. – М., 2006.

Арапов, Д. Ю. Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII – начало XX вв.) / Д. Ю. Арапов. – М., 2004.

Арсеньев, К. К. Свобода совести и веротерпимость / К. К. Арсеньев. – СПб., 1905.

Архив Государственного Совета. – СПб., 1869. – Т. 1, ч. 1.

Архив еврейской истории. – М., 2005. – Т. 2.

Асвета і педагагічная думка ў Беларусі: Са старажытных часоў да 1917 г. – Мінск, 1985.

Астафьев, Н. А. Опыт истории Библии в России в связи с просвещением и нравами / Н. А. Астафьев. – СПб., 1889.

Астафьев, Н. Опыт истории Библии в России / Н. Астафьев. – СПб., 1892.

Байрашаускайте, Т. Литовские татары в дворянских собраниях XIX века / Т. Байрашаускайте // Ісламская культура татараў-мусульман Беларусі, Літвы і Польшчы і яе ўзаемаадносіны з беларускай і іншымі культурамі: матэрыялы II Міжнар. навук.-практ. конф., Мінск, 19–20 траўня 1995 г. / Рэсп. цэнтр нац. культур, М-ва культуры і друку Рэсп. Беларусь. – Мінск, 1995. – Ч. 1. – С. 134–140.

Байрашаускайте, Т. Сохранность сети мусульманских святилищ на территории Северо-Западного края в XIX в. / Т. Байрашаускайте // Наш радавод. – Гродно, 1992. – Кн. 4, ч. 1. – С. 191–196.

Бантыш-Каменский, Н. Н. Историческое известие о возникшей в Польше унии, с показанием начала и важнейших, в продолжение оной чрез два века, приключений, паче же о бывшем от римлян и униятов на благочестивых тамошних жителей гонении / Н. Н. Бантыш-Каменски. – М., 1805.

Баранава, А. Да пытання аб гісторыі адукацыі яўрэяў у Беларусі ў XIX–XX стст. / А. Баранава // Беларусіка. – Мінск, 1995. – С. 77–81.

Барталь, И. От общины к нации. Евреи восточной Европы в 1772–1881 гг. / И. Барталь. – Иерусалим; М., 2007.

Бахтурина, А. Ю. Окраины Российской империи: государственное управление и национальная политика в годы Первой мировой войны (1914–1917 гг.) / А. Ю. Бахтурина. – М., 2004.

Бачышча, Ю. А. Каталіцкая царква ў нацыянальна-рэлігійнай палітыцы царызму ў Беларусі (1900–1914 гг.): дыс. ... канд. гіст. навук / Ю. А. Бачышча. – Мінск, 2004.

Баязитов, И. Вакфы и история благотворительности у мусульманских народов / И. Баязитов [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http://www. info-islam. ru/publ/statji/vakfy_i_istorija_blagotvoritelnosti_u_musulmanskikh_narodov/5–1-0–25726.

Беднов, В. А. Православная церковь в Польше и Литве (no Volumina Legum) / В. А. Беднов. – Минск, 2002.

Без-Корнилович, М. Военно-статистическое обозрение Российской империи / М. Без-Корнилович. – СПб., 1852. – Т. 8, ч. 1: Витебская губерния.

Без-Корнилович, М. Исторические сведения о примечательнейших местах в Белоруссии / М. Без-Корнилович. – СПб., 1855.

Беларусь в годы Первой мировой войны (1914–1918): сб. документов. – Минск, 2014.

Белевская (Летягина), М. Ставка Верховного Главнокомандующего в Могилеве. 1915–1918 гг. Личные воспоминания / М. Белевская (Летягина). – Вильно, 1932.

Белецкий, А. В. Исторический обзор деятельности Виленского учебного округа за первый период его существования 1803–1832 гг. Отд. третий: Учебные заведения Витебской и Могилевской губерний в 1803–1832 гг. / А. В. Белецкий. – Вильна, 1906.

Белецкий, А. В. Сороколетие русской начальной школы в Северо-Западном крае России: Памяти кн. А. Б. Ширинского-Шихматова / А. В. Белецкий. – Вильно, 1905.

Белов, Ю. С. Правительственная политика по отношению к неправославным вероисповеданиям России в 1905–1917 гг.: дис. ... канд. ист. наук / Ю. С. Белов. – СПб., 1999.

Белоголов, И. Акты и документы, относящиеся к устройству и управлению римско-католических церквей в России: в 2 т. / И. Белоголов. – Пг., 1915. – Т. 1.

Белоруссия в печати XVIII столетия: библиогр. указатель на иностр. яз. – Минск, 1985.

Белоруссия в эпоху феодализма. – Минск, 1979. – Т. 4.

Белявина, В. Н. Беларусь в годы Первой мировой войны / В. Н. Белявина. – Минск, 2013.

Белявский, Ф. Н. О реформе духовной школы: в 2 ч. / Ф. Н. Белявский. – СПб., 1907.

Бендин, А. Ю. Проблемы веротерпимости в Северо-Западном крае Российской империи (1863–1914 гг.) / А. Ю. Бендин. – Минск, 2010.

Бендин, А. Ю. Религиозно-этнические противоречия и конфликты на территории Северо-Западного края Российской империи (вторая половина XIX – начало XX вв.) / А. Ю. Бендин // Русский сборник: Исследования по истории России. – М., 2010. – Т. 8.

Бердников, И. С. Наши новые законы и законопроекты о свободе совести / И. С. Бердников. – М., 1914.

Береговая, Е. П. Польская политическая ссылка в Енисейской губернии во второй половине XIX – начале XX в.: дис. ... канд. ист. наук / Е. П. Береговая. – Красноярск, 2007.

Бершадский, С. А. Русско-еврейский архив. Документы и материалы для истории евреев в России: в 3 т. / С. А. Бершадский. – СПб., 1882–1903.

Благовидов, Ф. В. Обер-прокуроры Святейшего Синода в XVIII и первой половине XIX столетия / Ф. В. Благовидов. – Казань, 1899.

Блинова, Т. Иезуиты в Беларуси. Роль иезуитов в организации образования и просвещения / Т. Блинова. – Гродно, 2002.

Блосфельд, Г. Э. Положение иноверцев и раскольников согласно Своду законов (по поводу Высочайшего указа 12 декабря 1904 г.) / Г. Э. Блосфельд. – СПб., 1905.

Бобровский, П. О. Противодействие базилианского ордена стремлению белого духовенства к реформам Русской греко-униатской церкви / П. О. Бобровский. – Вильна, 1889.

Бобровский, П. О. Русская греко-униатская церковь в царствование императора Александра I / П. О. Бобровский. – СПб., 1890. Мн., 2014

Бобровский, П. О. Упразднение Супрасльской греко-униатской епархии и восстановление Виленской митрополичьей епархии / П. О. Бобровский. – Вильна, 1890.

Богословский, К. Государственное положение Римско-католической церкви в России от Екатерины Великой до настоящего времени / К. Богословский. – Харьков, 1898.

Бойченко, Я. О лютеранах в России, Нижнем Новгороде и не только / Я. Бойченко. – Н. Новгород, 2007.

Болатава, Ю. Стараабраднікі Беларускага Падзвіння і Падняпроўя: гісторыя і сучаснасць / Ю. Болатава // Беларускі гістарычны часопіс. – 2008. – № 9.

Борун, Е. Н. Православные монастыри на территории Беларуси: правовой статус и социально-культурная деятельность (1839–1917 гг.): дис. ... канд. ист. наук / Е. Н. Борун. – Минск, 2015.

Брафман, Я. А. Еврейские братства, местные и всемирные / Я. А. Брафман. – Вильна, 1868.

Брянцев, П. Д. Польский мятеж 1863 г. / П. Д. Брянцев. – Вильна, 1892.

Булавина, М. А. Правовое положение католической церкви в России в 18 веке: автореф. дис. ... канд. юрид. наук / М. А. Булавина. – М., 2008.

Буравський, О. Політика Російського самодержавства щодо римо-католицької церкви на Правобережній Україні в другій половині XIX – на початку XX ст. / О. Буравський // Історія релігій в Україні. Наук. щорічник. – Львів, 2011. – Кн. 1. – С. 338–345.

Бурмистрова, Т. Ю. Ленинская политика пролетарского интернационализма / Т. Ю. Бурмистрова. – Л., 1962.

Бухарин, Н. И. Российско-польские отношения: 90-е годы XX в. – начало XXI в. / Н. И. Бухарин. – М., 2007.

Бярозкіна, Н. Ю. Гісторыя кнігадрукавання на Беларусі (XVI – пач. XX ст.) / Н. Ю. Бярозкіна. – Мінск, 2000.

Варадинов, Н. История МВД / Н. Варадинов. – СПб., 1862. – Ч. 1, кн. 2.

Верт, П. Православие, инославие, иноверие: Очерки по истории религиозного разнообразия Российской империи / П. Верт. – М., 2012.

Вибе, И. Н. Вероисповедная политика самодержавия в Западном крае (1830–1855): дис. ... канд. ист. наук / И. Н. Вибе. – СПб., 2009.

Виленская губерния. Полный список населенных мест со статистическими данными о каждом поселении, составленный по официальным сведениям И. И. Гошкевичем. – Вильна, 1905.

Виленский временник. Акты и документы архива Виленского, Ковенского и Гродненского генерал-губернаторского управления, относящихся к истории 1812–1813 гг. – Вильна, 1912. – Кн. 5, ч. 1.

Вишленкова, Е. Заботясь о душах подданных: Религиозная политика в России первой четверти XIX века / Е. Вишленкова. – Саратов, 2002.

Вовк, О. Л. Клерикально-націоналістичні спроби відродження уніатської церкви на Україні / О. Л. Вовк. – Київ, 1982.

Водзяновска, І. Стан василіанських монастирів Білоруської провінції за візитацією 1823 року / І. Водзяновска // Наук. вісн. Волин. нац. ун-ту ім. Лесі Українки. – 2011. – № 23. – С. 44–53.

Вознесенский, А. В. Книгоиздательская деятельность старообрядцев (1701–1918) / А. В. Вознесенский, П. И. Мангилев, И. В. Починская. – Екатеринбург, 1996.

Вознесенский, А. В. Старообрядческие издания XVIII – нач. XIX века. Введение в изучение / А. В. Вознесенский. – СПб., 1996.

Военский, К. Акты, документы и материалы для политической и бытовой истории 1812 года / К. Военский. – СПб., 1912. – Т. 3: Белоруссия в 1812 году.

Волков, В. Сведения о начале, распространении и разделении раскола и о расколе в Витебской губернии / В. Волков. – СПб., 1865.

Восович, С. М. Культурно-просветительская деятельность Гомельской братской организации в 1897–1914 гг. История крестного хода с Могилево-Братской иконой Божией Матери в г. Гомель / С. М. Восович. – Брест, 2014.

Восович, С. М. Учебные заведения Православного духовного ведомства в Беларуси. Конец XVIII века – 1914 г.: дис. ... канд. ист. наук / С. М. Восович. – Минск, 2003.

В помощь составителям Сводного каталога старопечатных изданий кирилловского и глаголического шрифтов: Методический указатель. – М., 1978. – Вып. 3.

Второй отчет комитета Российского библейского общества за 1814 год. – СПб., 1815.

Высочайше утвержденное положение Комитета Министров (Апрель 17, 1905 г.) «Об укреплении начал веротерпимости» // Церковь и государство (история правовых отношений) / А. Николин. – М., 1997. – С. 358–359.

Гавриленков, А. Ф. Политика государственной власти Российской империи в отношении Православной церкви, инославных конфессий и авраамических (нехристианских) вероисповеданий в 1721–1917 гг.: периодизация, сущность и принципы, эволюция / А. Ф. Гавриленков. – М., 2010.

Галлер, П. К. Воспоминания П. К. Галлера / П. К. Галлер. – Саратов, 1927.

Гальперин, Б. Баптизм и революция / Б. Гальперин // Наука и религия. – 1987. – № 11. – С. 55–56.

Ганчар, А. И. Римско-католическая церковь в Беларуси (вт. пол. XIX – нач. XX вв.). Исторический очерк / А. И. Ганчар. – Гродно, 2010.

Ганчар, А. И. Римско-католическая церковь в Беларуси: общественное сознание и религиозная практика (вт. пол. XIX – нач. XX вв.) / А. И. Ганчар. – Минск, 2015.

Ганчарук, І. Г. Да пытання аб ролі каталіцкай царквы ў вызваленчым руху Беларусі ў XIX ст. / І. Г. Ганчарук // Наш радавод. – Гродна, 1992. – Кн. 4, ч. 3.

Ганчарук, І. Г. Каталіцкі касцёл на Беларусі ў складзе Расійскай імперыі. 1772–1830 гг.: аўтарэф. дыс. ... канд. гіст. навук / І. Г. Ганчарук. – Мінск, 2005.

Ганчарук, І. Г. Рымска-каталіцкі касцёл у Беларусі (1772–1830 гг.) / І. Г. Ганчарук, А. І. Ганчар. – Гродна, 2012.

Гапановіч, В. Ф. Учарашні і сённяшні дзень уніяцкай царквы / В. Ф. Гапановіч, Л. А. Царанкоў. – Мінск, 1985.

Гарбацкі, А. А. Перыядычны друк у стараверaў / А. А. Гарбацкі // Брэсцкай царкоўнай уніі – 400. – Брэст, 1997. – С. 71–74.

Гарбацкі, А. А. Стараабрадніцтва на Беларусі ў канцы XVII – пачатку XX стст. / А. А. Гарбацкі. – Брэст, 1999.

Гарбачова, В. В. Паўстанне 1830–1831 гадоў на Беларусі / В. В. Гарбачова. – Мінск, 2001.

Гарбачова, В. В. Удзельнікі паўстання 1830–1831 гг. на Беларусі: бібліяграф. слоўн. / В. В. Гарбачова. – Мінск, 2004.

Гаркави, А. Я. Из истории культуры русских евреев / А. Я. Гаркави // Сборник в пользу начальных еврейских школ. – СПб., 1896. – С. 99–108.

Герасимова, И. П. Еврейское образование в Беларуси в XIX – начале XX в. и отношение к нему российского самодержавия: автореф. дис. ... канд. ист. наук / И. П. Герасимова. – Минск, 1999.

Герасимова, И. Национальное начальное образование у татар и евреев Беларуси во второй половине XIX века / И. Герасимова // Ісламская культура татараў-мусульман Беларусі, Літвы і Польшчы і яе ўзаемадзеянне з беларускай і іншымі культурамі. – Мінск, 1997. – Ч. 2. – С. 76–85.

Герасимова, И. П. Обращение евреев в христианство и Русская православная церковь (на примере крещения евреев из Белоруссии в Казанской епархии в середине XIX в.) / И. П. Герасимова // Кафоликия. – 2009. – Вып. 3. – С. 55–60.

Герцен, А. И. Секущее православие / А. И. Герцен // А. И. Герцен об атеизме, религии и церкви. – М., 1976.

Гессен, Ю. Велижская драма: Из истории обвинения евреев в ритуальных преступлениях / Ю. Гессен. – СПб., 1904.

Гессен, Ю. Закон и жизнь. Как создавались ограничительные законы о жительстве евреев в России / Ю. Гессен. – СПб., 1911.

Гессен, Ю. История евреев в России / Ю. Гессен. – СПб., 1914.

Гессен, Ю. На арене кровавого навета в России. Происхождение ритуальной литературы на русском языке / Ю. Гессен // Еврейская летопись. – Пг.; М., 1923. – Сб. 1. – С. 3–17.

Гиляров-Платонов, Н. П. Еврейский вопрос в России / Н. П. Гиляров-Платонов. – СПб., 1906.

Гинзбург, С. М. Отечественная война 1812 года и русские евреи / С. М. Гинзбург. – СПб., 1912.

Гісторыя беларускай дзяржаўнасці ў канцы XVIII – пачатку XXI ст. – Мінск, 2011. – Кн. 1.

Глебов, А. И. Историческая записка о Слуцкой гимназии с 1617–1630–1901 гг. / А. И. Глебов. – Вильна, 1903.

Глыбовский, Ф. Г. Пережитое и перечувствованное в Пинском духовном училище Минской губернии (1865–1868) / Ф. Г. Глыбовский. – Брест-Литовск, 1899.

Говін, С. В. Канфесійны друк у Беларусі: вучэбна-метадычны комплекс / С. В. Говін. – Мінск, 2008.

Голенченко, Г. Я. Библиографический список белорусских старопечатных изданий XVI–XVIII вв. / Г. Я. Голенченко. – Минск, 1961.

Голикова, Н. Польские ссыльные в Вологодской губернии в 60-е годы XIX в. / Н. Голикова // Powstanie styczniowe 1863–1864. Walka i uczestnicy. – Kielce, 2005. – S. 169–175.

Голицын, Н. Н. История русского законодательства о евреях. 1649–1825 / Н. Н. Голицын. – СПб., 1886. – Т. 1.

Голос православного из литовско-белорусского края // Церковный вестник. – 1906. – № 35, 36, 39, 44, 47, 48.

Горбацкий, А. А. Старообрядчество на белорусских землях / А. А. Горбацкий. – Брест, 2004.

Горизонтов, Л. Е. Парадоксы имперской политики: Поляки в России и русские в Польше (XIX – начало XX в.) / Л. Е. Горизонтов. – М., 1999.

Горизонтов, Л. Е. Польско-еврейские отношения во внутренней политике и общественной мысли Российской империи (1831–1917) / Л. Е. Горизонтов // История и культура российского и восточноевропейского еврейства: новые источники, новые подходы. – М., 2004. – С. 257–278.

Гортынский, Н. Г. Записки о евреях в Могилеве на Днепре и вообще в Западном крае России / Н. Г. Гортынский. – 2-е изд., доп. – М., 1878.

Горючко, П. С. Из истории воссоединения униатов в Белоруссии 1795–1805 гг. / П. С. Горючко. – Киев, 1902.

Горючко, П. С. Материалы для истории воссоединения униатов в Белоруссии 1780–1795 годов: Списки воссоединенных церквей / П. С. Горючко. – Могилев, 1903.

Горючко, П. С. Материалы для истории раскола старообрядчества в Могилевской губернии конца XVIII и начала XIX столетий / П. С. Горючко. – Могилев, 1902.

Горючко, П. Материалы для истории церквей Белоруссии конца XVIII и начала XIX столетий / П. Горючко. – Могилев, 1903.

Градовский, Н. Д. Торговые и другие права евреев в России, в историческом ходе законодательных мер / Н. Д. Градовский. – СПб., 1886.

Грекулов, Е. Ф. Церковь, самодержавие, народ (вторая половина XIX – начало XX в.) / Е. Ф. Грекулов. – М., 1969.

Григорьев, А. Д. История отечественной социальной работы (X – начало XX в.) / А. Д. Григорьев. – Минск, 2004.

Григорьев, А. Д. Очерки истории социальной работы на Беларуси / А. Д. Григорьев. – Минск, 1998.

Григорьев, А. Д. Становление и развитие социальной работы на Беларуси (X–XX вв.) / А. Д. Григорьев. – Минск, 2000.

Григорьев, Г. Из истории еврейской благотворительности / Г. Григорьев // Евреи Беларуси. – Минск, 1998. – Вып. 2. – С. 30–36.

Гришин, Я. Я. Польско-литовские татары / Я. Я. Гришин. – Казань, 1995.

Грыгор'ева, В. Пратэстанцкая царква ў Беларусі напрыканцы XVIII – пачатку XX стст. / В. Грыгор'ева, А. Філатава // Беларускі гістарычны часопіс. – 2001. – № 2. – С. 57–71.

Грыцкевіч, А. Дзейнасць Віленскага сыноду рэфармацкіх грамадаў у Вялікім княстве Літоўскім / А. Грыцкевіч [Электронны рэсур]. – Рэжым доступу: http://www.belreform.org/hryc3.php. – Дата доступу: 11.11.2011.

Грыцкевіч, А. П. Рэлігійнае пытанне і знешняя палітыка царызму перад падзеламі Рэчы Паспалітай / А. П. Грыцкевіч // Вес. Акад. навук БССР. Сер. грамад. навук. – 1973. – № 6. – С. 62–71.

Грэмза, А. Мінская дыяцэзія ў кантэксце грамадска-палітычнага развіцця / А. Грэмза // Studia theologica Grodnensia. – 2008. – № 2. – С. 128–141.

Гурецкий, А. А. Политика царизма в области образования в Белоруссии в конце XVIII – первой четверти XIX века: дис. ... канд. ист. наук / А. А. Гурецкий. – Минск, 1998.

Давлетшин, В. Р. Военное духовенство в России XVIII – начала XX века и его деятельность по морально-психологическому обеспечению охраны государственной границы: исторический анализ: автореф. дис. ... канд. ист. наук / В. Р. Давлетшин. – М., 2004.

Дадиомова, О. В. Музыкальная культура городов Белоруссии в XVIII веке / О. В. Дадиомова. – Минск, 1992.

Дакументы і матэрыялы па гісторыі Беларусі. – Мінск, 1940. – Т. 2: (1772–1903 гг.).

Даўгяла, З. Урадавыя адносіны да уніятаў на Меншчыне ў часы Паўла I / З. Даўгяла // Гістарычна-археалогічны зборнік. – Менск, 1927. – № 1. – С. 131–151.

Демидов, С. Д. Еврейский вопрос в России / С. Д. Демидов. – СПб., 1883.

Державин, Г. Сочинения / Г. Державин. – СПб., 1872. – Т. 7.

Дзянісаў, У. Касцёлы г. Мінска ў XVI – пачатку XX стст. (паводле дакументаў НГАБ) / У. Дзянісаў [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http://niab.by/stat/dzianisau_kascioly/. – Дата доступу: 2.10.2012.

Дижур, И. М. Евреи в экономической жизни России. Книга о русском еврействе от 1860-х годов до революции 1917 г. / И. М. Дижур. – Иерусалим; М.; Минск, 2002.

Динерштейн, Е. А. Российское книгоиздательство (конец XVIII–XX вв.): Избранные статьи / Е. А. Динерштейн. – М., 2004.

Дмитрук, К. Е. Униатские крестоносцы: вчера и сегодня / К. Е. Дмитрук. – М., 1988.

Довгялло, Д. И. Витебская духовная семинария (1806–1906): заметки и воспоминания / Д. И. Довгялло. – Витебск, 1907.

Довгялло, Д. И. Витебское братство Св. равно-апостольного князя Владимира и отношение к нему общества / Д. И. Довгялло. – Витебск, 1897.

Долбилов, М. Д. Русский край, чужая вера: Этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II / М. Д. Долбилов. – М., 2010.

Долбилов, М. Обратная уния. Из истории отношений между католицизмом и православием в Российской империи. 1840–1873 / М. Долбилов, Д. Сталюнас. – Вильнюс, 2010.

Дорская, А. А. Свобода совести в России: судьба законопроектов начала XX века / А. А. Дорская. – СПб., 2001.

Доўнар-Запольскі, М. В. Гісторыя Беларусі / М. В. Доўнар-Запольскі. – Мінск, 1994.

Драгун, Ю. Уніяцкая царква Беларусі і дзяржаўная палітыка / Ю. Драгун // З гісторыяй на «Вы». – Мінск, 1994. – Вып. 2. – С. 89–106.

Драницын, С. Н. Польское восстание 1863 г. и его классовая сущность / С. Н. Драницын. – Л., 1937.

Дубнов, С. М. Новейшая история еврейского народа (1789–1881) / С. М. Дубнов. – СПб., 1914.

Дубровин, Н. Отечественная война в письмах современников (1812–1815 гг.) / Н. Дубровин. – М., 2006.

Думин, С. Литовские татары в истории и культуре / С. Думин, Г. Ситдыков, А. Якубаускас. – Каунас, 2012.

Думін, С. У. Беларускія татары. Мінулае і сучаснасць / С. У. Думін, І. Б. Канапацкі. – Мінск, 1993.

Дьяконов, К. П. Духовные школы в царствование императора Николая I / К. П. Дьяконов. – Сергиев Посад, 1907.

Евангельская царква Беларусі: гісторыя і сучаснасць (да 600-годдзя Евангельскай царквы ў Беларусі). – Мінск, 2014.

Евреи Беларуси. История и культура. – Минск, 1997–2001. – Вып. 1–6.

Евреи в Гомеле (конец XIX – начало XX веков). – Гомель, 2004.

Евреи в Российской империи XVIII–XIX веков. – М., 1995.

Еврейская эмиграция из России. 1881–2005. – М., 2008.

Ерашэвіч, А. Уплыў напалеонаўскіх войнаў на грамадска-палітычнае жыццё Беларусі (1799–1815 гг.): аўтарэф. дыс. ... канд. гіст. навук / А. Ерашэвіч. – Мінск, 2003.

Ерошкин, Н. П. История государственных учреждений дореволюционной России / Н. П. Ерошкин. – М., 1983.

Ершова, О. И. Политика российского правительства в области начального образования во второй половине XIX в. (на материалах белорусских губерний Виленского учебного округа): дис. ... канд. ист. наук / О. И. Ершова. – Минск, 2005.

Ершова, О. П. Старообрядчество и власть / О. П. Ершова. – М., 1999.

Ершова, О. П. Старообрядчество и государственная политика в России в области вероисповедания во второй половине XIX – начале XX веков: автореф. дис. ... д-ра ист. наук / О. П. Ершова. – М., 2000.

Жилюк, С. І. Релігійна політика царизму на Волині (1793–1917 рр.) / С. І. Жилюк, Б. Є. Бойко. – Острог, 2010.

Жилюк, С. І. Російська церква на Волині (1793–1917 рр.) / С. І. Жилюк. – Житомир, 1996.

Жиркевич, А. Из-за русского языка (биография каноника Сенчиковского, в двух частях, с алфавитным указателем и тремя фотографиями) / А. Жиркевич. – Вильна, 1911. – Ч. 1–2.

Жудро, Р. История Могилевского Богоявленского братства / Р. Жудро. – Могилев на Днепре, 1890.

Зайдеман, Л. О. Правовое положение евреев в России / Л. О. Зайдеман. – СПб., 1905.

Зайцев, В. М. Социально-сословный состав участников восстания 1863 г. (Опыт статистического анализа) / В. М. Зайцев. – М., 1973.

Законоположения и правительственные распоряжения до римско-католической церкви в России, относящиеся до времени царствования царя Петра и Иоанна Алексеевичей с 1669 по 1867. – Вильно, 1868.

Западные окраины Российской империи. – М., 2006.

Записка архиепископа Евгения Булгариса о лучшем способе воссоединения униатов с православною церковию. – СПб., 1887.

Записки Василия Лужинского архиепископа Полоцкого. – Казань, 1885.

Записки Ивана Степановича Жиркевича. 1789–1848 // Русская старина. – 1874. – Т. 9, 11.

Записки Иосифа, Митрополита Литовского, изданные Императорской Академией наук по завещанию автора. – СПб., 1883. – Т. 1–3.

Записки, мнения и переписка адмирала А. С. Шишкова. – Берлин, 1870. – Т. 2.

Зваринчук, Е. О. Римо-Католицька церква на Поділлі кінця XVIII – початку XX ст.: економічний, суспільний та культурний аспекти: дис. ... канд. іст. наук / Е. О. Зваринчук. – Кам'янець-Подільский, 2005.

Знаменский, И. Положение духовенства в царствование Екатерины II и Павла I / И. Знаменский. – М., 1886.

Знаменский, П. В. Духовные школы в России до реформы 1808 года / П. В. Знаменский. – Казань, 1881.

Зноско, К. Исторический очерк церковной унии / К. Зноско. – Минск, 2007.

Зуборев, Л. И. Белорусские евреи / Л. И. Зуборев. – Минск, 2004.

Зырянов, П. Н. Положение о старообрядческих общинах в Государственной Думе и Государственном Совете и вопрос о свободе вероисповеданий (1906–1911) / П. Н. Зырянов // Религия, общество и государство в XX веке. – М., 1991. – С. 45–54.

Зырянов, П. Н. Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века / П. Н. Зырянов. – М., 1999.

Зянюк, Р. У. Каталіцкая адукацыя на беларуска-літоўскіх землях у канцы XVIII ст. – пачатку XX ст. (па матэрыялах архіваў манаскіх ордэнаў і кангрэгацый Польшчы) / Р. У. Зянюк // Архівы і справаводства. – 2011. – № 2. – С. 127–135.

Зянюк, Р. У. Навучальныя установы рымска-каталіцкай царквы ў Беларусі (1772–1914): структура і дзейнасць: дыс. ... канд. гіст. навук / Р. У. Зянюк. – Мінск, 2014.

Зянюк, Р. У. Падрыхтоўка кадраў парафіяльнага каталіцкага духавенства беларуска-літоўскіх губерняў у канцы XVIII–XIX ст. / Р. У. Зянюк // Гістарычна-археалагічны зборнік. – 2012. – Вып. 27. – С. 82–87.

Зянюк, Р. У. Структура падрыхтоўкі рымска-каталіцкага духавенства на тэрыторыі беларуска-літоўскіх губерняў у канцы XVIII–XIX ст. / Р. У. Зянюк // Хрысціянства ў гістарычным лёсе беларускага народа. – Гродна, 2009. – Ч. 1. – С. 214–219.

Зянюк, Р. У. Урадавая палітыка адносна каталіцкіх навучальных установаў у заходніх губернях Расійскай імперыі ў канцы XVIII–XIX ст. / Р. У. Зянюк // Історія релігії в Україні. Наук. щорічник. – Львів, 2009. – Кн. 1. – С. 348–356.

Зянюк, Р. У. Фарміраванне сеткі рымска-каталіцкіх духоўных семінарыяў на тэрыторыі Віленскай, Мінскай і Магілёўскай дыяцэзій у канцы XVIII–XIX ст. / Р. У. Зянюк // Вес. БДПУ. Сер. 2, Гісторыя. Філасофія. Паліталогія. Сацыялогія. Эканоміка. Культуралогія. – 2010. – № 4 (66). – С. 32–37.

Ігнатоўскі, У. М. Кароткі нарыс гісторыі Беларусі / У. М. Ігнатоўскі. – Мінск, 1991.

Из бумаг графа М. Н. Муравьева. – СПб., 1898.

Извеков, Н. Д. Исторический очерк состояния Православной Церкви в Литовской епархии за время с 1839–1889 г. / Н. Д. Извеков. – М., 1899.

Извеков, Н. Д. История Литовской духовной семинарии / Н. Д. Извеков. – Вильно, 1892.

Извлечение из всеподданнейшего отчета обер-прокурора Святейшего Синода графа Д. Толстого по ведомству Православного исповедания за 1877 г. – СПб., 1878.

Ильин, А. Ян Позняк – первый исследователь участия православного духовенства в восстании 1863–1864 гг. / А. Ильин // Кастусь Каліноўскі і яго эпоха ў дакументах і культурнай традыцыі. – Менск, 2011.

Инглот, М. Общество Иисуса в Российской Империи (1772–1820 гг.) и его роль в повсеместном восстановлении Ордена во всём мире / М. Инглот. – М., 2004.

Иоффе, Э. Г. Страницы истории евреев Беларуси / Э. Г. Иоффе. – Минск, 1996.

Ислам в законодательстве России. 1554–1929 гг. Сб. законодательных актов. – Уфа, 1998.

Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика). – М., 2001.

Истинное повествование, или Жизнь Гавриила Добрынина, им самим писанная в Могилеве и в Витебске. 1752–1823. – СПб., 1872.

История возникновения Паричского св. Марии Магдалины училища духовного ведомства. – СПб., 1885.

Історія релігії в Україні: в 10 т. – Київ, 2001. – Т. 4: Католицизм.

История России. XX век: 1894–1939. – М., 2010.

История России: Новое и Новейшее время. – М., 2010.

История русской церкви. – М., 1997. – Кн. 8, ч. 1, 2.

Кабузан, В. М. Распространение православия и других конфессий в России в XVIII – начале XX в. (1719–1917 гг.) / В. М. Кабузан. – М., 2008.

Калишевич, Н. Церковная школа в Западном крае / Н. Калишевич // Образование. – 1900. – № 7–8.

Кальян, С. Є. Єврейська спильнота у політичному процесі на теренах підросійської України (середина XIX – початок XX ст.) / С. Є. Кальян. – Полтава, 2009.

Камберг. Военно-статистическое обозрение Российской империи. – СПб., 1849. – Т. 9, ч. 3: Гродненская губерния.

Канапацкая, З. Мечети как центры сохранения культуры татар Беларуси, Литвы и Польши / З. Канапацкая // Іслам і мусульмане Беларусі ў XX стагоддзі. – Мінск, 2002. – С. 137–151.

Канапацкі, І. Б. Гісторыя і культура беларускіх татар / І. Б. Канапацкі, А. І. Смолік. – Мінск, 2000.

Кандель, Ф. Книга времен и событий. История российских евреев / Ф. Кандель. – М., 2002.

Кандель, Ф. Очерки времен и событий из истории российских евреев / Ф. Кандель. – Иерусалим, 1990. – Ч. 2: 1772–1882 годы.

Кандидов, Б. П. Церковь и 1905 год / Б. П. Кандидов. – М., 1930.

Каноны Виленского евангелико-реформатского Синода. 1868–1898. Канон 4. – Вильна, 1886.

Каноны Виленского евангелико-реформатского Синода. 1868–1898. Канон 6. – Вильна, 1888.

Канфесіі на Беларусі (канец XVIII – XX ст.) / В. В. Грыгор'ева [і інш.]. – Мінск, 1998.

Карташев, А. Русская церковь в 1905 г. / А. Карташев. – СПб., 1906.

Католическая Церковь накануне революции 1917 г. Сб. документов. – Люблин, 2003.

Кауркин, Р. В. Единоверие в России / Р. В. Кауркин. – СПб., 2011.

Кеппен, П. Девятая ревизия о числе жителей в России в 1851 г. / П. Кеппен. – СПб., 1857.

Киприанович, Г. Я. Жизнь Иосифа Семашки, митрополита литовского и виленского и воссоединение западно-русских униатов с православною церковию в 1839 г. / Г. Я. Киприанович. – Вильна, 1893.

Киприанович, Г. Я. Исторический очерк православия, католичества и унии в Белоруссии и Литве с древнейшего до нашего времени / Г. Я. Киприанович. – Вильна, 1895.

Киприанович, Г. Я. К истории женского образования в Западной России: (Ист. Записк ко дню 50-летия Виленской, Гродненской и Ковенской гимназий): 1860–1910 гг. / Г. Я. Киприанович. – Вильна, 1910.

Кириллов, М. К. Школа и педагогическая мысль в Белоруссии / М. К. Кириллов // Очерки истории школы и педагогической мысли народов СССР. XVIII в. – первая половина XIX в. – М., 1973. – С. 419–432.

Кириллов, М. К. Школа и педагогическая мысль в Белоруссии / М. К. Кириллов, С. А. Умрейко // Очерки истории школы и педагогической мысли народов СССР. Вторая половина XIX в. – М., 1976. – С. 404–414.

Киселев, П. И. Столетие Виленской старообрядческой общины. 1830–1930 гг. / П. И. Киселев. – Вильна, 1930.

Клаус, А. Духовенство и школы в наших немецких колониях / А. Клаус // Вест. Европы. – 1869. – Кн. 1. – С. 138–174.

Клиер, Дж. Д. Россия собирает своих евреев. Происхождение еврейского вопроса в России. 1772–1825 / Дж. Д. Клиер. – М., 2000.

Климов, Н. Ф. Постановление по делам православной церкви и духовенства в царствование императрицы Екатерины II / Н. Ф. Климов. – СПб., 1902. – Вып. 1.

Климов, С. М. Базилиане / С. М. Климов. – Могилев, 2011.

Клочков, В. В. Закон и религия: от государственной религии в России к свободе совести в СССР / В. В. Клочков. – М., 1982.

Кніга Беларусі. 1517–1917. Зводны каталог. – Мінск, 1986.

Книга Хвалений или Псалтир на российском языке (Девятое издание. Иждевением Российского Библейского Общества). – СПб., 1822.

Книгоиздательская деятельность старообрядцев (1701–1918). – Екатеринбург, 1996.

Кнорринг, В. В. Издательская деятельность общества для распространения просвещения между евреями в России: автореф. дис. ... канд. ист. наук / В. В. Кнорринг. – СПб., 2005.

Кныш, О. В. Развитие благотворительности на территории Беларуси в 60–90-е гг. XIX в. / О. В. Кныш // Працы гістарычнага факультэта БДУ. – 2009. – Вып. 4. – С. 269–276.

Князева, Е. Е. Лютеранские церкви и приходы в Белоруссии, Молдавии, Закавказье и Средней Азии XVIII–XX вв. / Е. Е. Князева. – СПб., 2006. – Ч. 3.

Коваленко, М. Антинародність уніатства / М. Коваленко. – Київ, 1979.

Козлитин, Г. А. Влияние национального вопроса на формирование законодательства на примере правового положения евреев в Российской империи конца XVIII–XIX вв. / Г. А. Козлитин. – М., 2008.

Козлитин, Г. А. Правовое положение евреев в Российской империи. Конец XVIII–XIX вв.: дис. ... канд. юрид. наук / Г. А. Козлитин. – Ростов н/Д., 2004.

Комзолова, А. А. Политика самодержавия в Северо-Западном крае в эпоху Великих реформ / А. А. Комзолова. – М., 2005.

Конан, У. Выбранае / У. Конан. – Мінск, 2009.

Кононова, Л. П. Ссылка участников польского восстания 1863–1864 годов (по материалам Архангельской губернии): дис. ... канд. ист. наук / Л. П. Кононова. – Архангельск, 2004.

Кононова, Л. П. Участники Январского восстания в архангельской ссылке / Л. П. Кононова // Powstanie styczniowe 1863–1864. Walka i uczestnicy. – Kielce, 2005. – S. 145–154.

Копылов, А. Католическая церковь в России (конец IX – начало XXI века) / А. Копылов. – М., 2012.

Корзун, М. С. Русская православная церковь на службе эксплуататорских классов. X век – 1917 год / М. С. Корзун. – Минск, 1984.

Корчинский, И. В. Очерк истории церковно-школьного дела в Гродненской губернии в XIX ст., составленный по данным архива Гродненского епархиального училищного совета и других источников / И. В. Корчинский. – Гродно, 1903.

Котович, А. Духовная цензура в Росии (1799–1855) / А. Котович. – СПб., 1909.

Котович, И. Историческая записка о Литовской духовной семинарии / И. Котович. – Вильно, 1878.

Коялович, М. О. История воссоединения западнорусских униатов старых времен / М. О. Коялович. – Минск, 1999.

Краснянский, В. Г. Минский департамент Великого княжества Литовского (эпизод из истории войны 1812 г.) / В. Г. Краснянский. – СПб., 1902.

Крывелев, И. А. Русская православная церковь в первой четверти XX в. / И. А. Крывелев. – М., 1982.

Крывіцкі, М. Мадэрнізацыйныя працэсы ў традыцыйным беларускім грамадстве як фактар распаўсюджвання баптызму (1905–1914 гг.) / М. Крывіцкі // Евангельская царква Беларусі: гісторыя і сучаснасць (да 600-годдзя Евангельскай царквы ў Беларусі). – С. 111–121.

Кудрина, Т. А. Вероисповедные реформы в России в начале XX века / Т. А. Кудрина, В. К. Пинкевич. – М., 2003.

Кудринский, Ф. А. Вильна в 1812 году / Ф. А. Кудринский. – Вильна, 1912.

Кудринский, Ф. А. Людские волны: беженцы / Ф. А. Кудринский. – Пг., б. г.

Кузняева, С. Еврейские общины Беларуси в конце XVIII – начале XX века / С. Кузняева. – Минск, 1998.

Кузняева, С. А. Российское библейское общество и Белоруссия / С. А. Кузняева // Наш радавод. – Гродно, 1992. – Кн. 4, ч. 3. – С. 603–609.

Кульпанович, О. А. Благотворительность в медицине Беларуси XVI–XXI вв. / О. А. Кульпанович. – Минск, 2006.

Кульпанович, О. А. Роль милосердия и благотворительности в медицине Беларуси (XVI–XX вв.): автореф. дис. ... канд. мед. наук / О. А. Кульпанович. – М., 1997.

Куль-Сяльвестрава, С. Я. Беларусь на мяжы стагоддзяў і культур. Фарміраванне культуры Новага часу на беларускіх землях (другая палова XVIII – 1820-я гады) / С. Я. Куль-Сяльвестрава. – Мінск, 2000.

Курило, О. В. Очерки по истории лютеран в России (XVI–XX вв.) / О. В. Курило. – М., 1996.

Лабынцев, Ю. А. Первый славяно-польский печатный «Лексикон» (1722) и его переиздания / Ю. А. Лабынцев // Русско-польские связи в области книжного дела. Актуальные проблемы книговедения. – М., 1980. – С. 34–44.

Лабынцев, Ю. Западнорусское письменное наследие XVIII–XX вв. / Ю. Лабынцев, В. Щавинская. – Минск, 2004.

Лаверычев, В. Я. Крупная буржуазия и старообрядческие организации в дореволюционной России / В. Я. Лаверычев // Вопросы научного атеизма. – М., 1988. – Вып. 37. – С. 200–208.

Лавринович, Д. С. Либерально-консервативная оппозиция в России: формирование и борьба за власть (1912–1917 гг.) / Д. С. Лавринович. – Могилев, 2006.

Лакотка, А. Бераг вандраванняў, ці адкуль у Беларусі мячэці / А. Лакотка. – Мінск, 1994.

Лаўрэш, Л. Л. Грэка-каталіцкая (уніяцкая) Царква на Лідчыне / Л. Л. Лаўрэш. – Полацк, 2012.

Лаўрэш, Л. Л. Жыццё святара Адама Плаўскага / Л. Л. Лаўрэш // Актуальныя праблемы гістарычнай навукі і адукацыі. – Гродна, 2014. – С. 54–64.

Леванда, В. О. Полный хронологический сборник законов и положений, касающихся евреев, от Уложения царя Алексея Михайловича до настоящего времени / В. О. Леванда. – СПб., 1874.

Левин, Е. Б. Свод узаконений об евреях, с разъяснениями / Е. Б. Левин. – СПб., 1884.

Левитац, И. Еврейская община в России (1772–1917) / И. Левитац. – М., 2013.

Леонтьева, С. И. Обучение грамоте в старообрядческой среде Ветковского-Стародубского региона / С. И. Леонтьева // Старообрядчество как историко-культурный феномен. – Гомель, 2003. – С. 150–151.

Линкевич, В. Н. Межконфессиональные отношения в Беларуси (1861–1914 гг.) / В. Н. Линкевич. – Гродно, 2008.

Лісейчыкаў, Д. Святар у беларускім соцыуме: прасапаграфія ўніяцкага духавенства 1596–1839 / Д. Лісейчыкаў. – Мінск, 2015.

Лісейчыкаў, Д. Штодзённае жыццё ўніяцкага парафіяльнага святара беларуска-літоўскіх зямель 1720–1839 гг. / Д. Лісейчыкаў. – Мінск, 2011.

Литвиновская, Ю. И. Беларусь в войне 1812 года: социально-экономический аспект: автореф. дис. ... канд. ист. наук / Ю. И. Литвиновская. – Минск, 2004.

Лихачева, Е. Материалы для истории женского образования в России. 1086–1856 / Е. Лихачева. – СПб., 1899.

Лихачева, Е. Материалы для истории женского образования в России. 1856–1880 / Е. Лихачева. – СПб., 1901.

Лиценбергер, О. А. Евангелическо-лютеранская церковь в Российской империи (XVI–XX вв.) / О. А. Лиценбергер. – М., 2003.

Лиценбергер, О. А. Римско-католическая и евангелическо-лютеранская церкви в России: сравнительный анализ взаимоотношений с государством и обществом (XVIII – начало XX в.): автореф. дис. ... д-ра ист. наук / О. А. Лиценбергер. – Саратов, 2005.

Лиценбергер, О. Римско-католическая церковь в России: история и правовое положение / О. Лиценбергер. – Саратов, 2001.

Лор, Э. Русский национализм и Российская империя: Кампания против «вражеских подданных» в годы Первой мировой войны / Э. Лор. – М., 2012.

Лушпай, В. Б. Иезуиты в России второй половины XVIII в.: автореф. ... канд. ист. наук / В. Б. Лушпай. – М., 2002.

Лыч, Л. Гісторыя культуры Беларусі пад уладай Расійскай імперыі (канец XVIII ст. – 1917 г.) / Л. Лыч. – Віцебск, 2007.

Лыч, Л. Уніяцкая царква Беларусі: этнакультурны аспект / Л. Лыч. – 2-е выд. – Мінск, 2011.

Лютостанский, И. Н. Об употреблении евреями (талмудическими сектаторами) христианской крови для религиозных целей в связи с вопросом об отношении еврейства к христианству вообще / И. Н. Лютостанский. – СПб., 1882. – Т. 2.

Лявончыкаў, В. Е. Беларуская рэтраспектыўная бібліяграфія кніг / В. Е. Лявончыкаў. – Мінск, 1971.

Мальдзіс, А. І. Кнігадрукаванне Беларусі ў XVIII ст. / А. І. Мальдзіс // Книга, библиотечное дело и библиография в Белоруссии. – Минск, 1974. – С. 130–150.

Марозава, С. Беларусь, восень 1838 – вясна 1839 г.: апошні акт уніяцкай трагедыі (некаторыя малавядомыя старонкі) / С. Марозава // Хрысціянства ў гістарычным лёсе беларускага народа. – Гродна, 2009. – Ч. 1. – С. 305–322.

Марозава, С. Дэпартацыя як сродак вырашэння рэлігійных праблем (XVII–XIX ст.) / С. Марозава // Дэпартацыя як сацыяльная праблема. – Брэст, 1997. – С. 10–12.

Марозава, С. Дэунізацыя: вілейскі эксцэс 1834–1835 г. (паводле крыніц) / С. Марозава // Гістарыяграфія і крыніцы па гісторыі гарадоў і працэсаў урбанізацыі ў Беларусі. – Гродна, 2009. – С. 269–275.

Марозава, С. Моўная палітыка і практыка ўніяцкай царквы ў Беларусі / С. Марозава // З гісторыі ўніяцтва на Беларусі. – Мінск, 1996. – С. 104–116.

Марозава, С. «Сваёй веры ламаць не будзем...»: Супраціў дэўнізацыі ў Беларусі (1780–1839 гады) / С. Марозава. – Гродна, 2014.

Марозава, С. Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі (1596–1839 гады) / С. Марозава. – Гродна, 2001.

Мартос, А. Беларусь в исторической государственной и церковной жизни / А. Мартос. – Минск, 1990.

Материалы к истории и изучению русского сектантства и старообрядчества. – СПб., 1910. – Вып. 3.

Матюшенский, А. Униатское и православное духовенство Полоцкой епархии в войну 1812 г. / А. Матюшенский. – Витебск, 1915.

Машковцев, А. А. Неправославные христианские конфессии Вятской губернии (60-е годы XIX в. – 1917 г.): дис. ... канд. ист. наук / А. А. Машковцев. – Киров, 1999.

Мельникова, Л. В. Армия и православная церковь Российской империи в эпоху наполеоновских войн / Л. В. Мельникова. – М., 2007.

Миловидов, А. И. Западнорусские православные братства, их современное значение и задачи / А. И. Миловидов. – Вильна, 1912.

Миловидов, А. И. Заслуги графа М. Н. Муравьёва для православной церкви в Северо-Западном крае / А. И. Миловидов. – Харьков, 1900.

Миловидов, А. Распоряжения и переписка гр. М. Н. Муравьёва относительно римско-католического духовенства в Северо-Западном крае / А. Миловидов. – Вильна, 1910.

Миловидов, А. И. Современное штундо-баптистское движение в Северо-Западном крае / А. И. Миловидов. – Вильна, 1910.

Миннуллин, З. С. О мотивации благотворительной деятельности у татар (XIX – нач. XX в.) / З. С. Миннуллин // Благотворительность в России 2003/2004: Исторические и социально-экономические исследования. – СПб., 2004. – С. 160–165.

Миннуллин, З. С. Этапы развития и количественная характеристика мусульманских благотворительных организаций России (XIX – начало XX в.) / З. С. Миннуллин // Благотворительность в России. – СПб., 2007. – С. 105–126.

Минское благотворительное общество, 1881–1911. – Минск, 1911.

Миронов, Б. Н. Социальная история России / Б. Н. Миронов. – СПб., 1999. – Т. 1.

Митрополит Воронежский и Борисоглебский Сергий. Краткий очерк социального служения православной церкви [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http://social-orthodox. info/2_1. htm. – Дата доступу: 21.04.2015.

Митрополит Евлогий. Путь моей жизни. – М., 1994.

Михневич, Д. Е. Очерки из истории католической реакции (иезуиты) / Д. Е. Михневич. – М., 1953.

Могилевская епархия. Историко-статистическое описание: в 2 ч. – Могилёв, 1905–1910.

Морозько, Е. В. Благотворительная деятельность Минской православной епархии (II пол. XIX в.) / Е. В. Морозько // Весн. Брэсц. ун-та. Сер. гуманітар. і грам. навук. – 2010. – № 2. – С. 49–55.

Морозько, Е. В. Конфессиональная и социально-культурная жизнь Беларуси во второй половине XIX – начале XX вв. (на примере Минской православной епархии): автореф. ... канд. ист. наук / Е. В. Морозько. – Минск, 2011.

Морозько, Е. В. Социальная деятельность монастырей Минской православной епархии (вторая половина XIX в.) / Е. В. Морозько // Вучоныя запіскі Брэсц. дзярж. ун-та імя А. С. Пушкіна. – 2012. – Вып. 8, ч. 1. – С. 122–129.

Морошкин, М. Воссоединение унии: Исторический очерк / М. Морошкин // Вестн. Европы. – 1872. – Кн. 4. – С. 606–643.

Морошкин, М. Иезуиты в Западной России с царствования Екатерины II до нашего времени / М. Морошкин. – СПб., 1888. – Т. 1–2.

Морунов, А. А. Межконфессиональные отношения в Беларуси XIV – начала XXI вв.: автореф. ... канд. ист. наук / А. А. Морунов. – Минск, 2011.

Мошковцева, В. В. Конфессиональная политика государства по отношению к старообрядцам во второй половине XIX – начале XX века (на материалах Вятской губернии): автореф. ... канд. ист. наук / В. В. Мошковцева. – Ижевск, 2002.

Мулина, С. А. Участники польского восстания 1863 года в западносибирской ссылке: дис. ... канд. ист. наук / С. А. Мулина. – Омск, 2005.

Мухлинский, А. Исследования о происхождении и состоянии литовских татар / А. Мухлинский. – Минск, 1993.

Мыш, М. И. Руководство к русскому законодательству о евреях / М. И. Мыш. – СПб., 1892.

Навіцкі, У. Мусульманства сярод іншых канфесій / У. Навіцкі, В. Грыгор'ева, А. Філатава // Ісламская культура татараў-мусульман Беларусі, Літвы і Польшчы і яе ўзаемадзеянне з беларускай і іншымі культурамі. – С. 3–13.

Наличное население обоего пола по уездам и городам, с указанием преобладающих вероисповеданий и главнейших сословий. – СПб., 1905. – Вып. 5.

Нарысы гісторыі народнай асветы і педагагічнай думкі ў Беларусі. – Мінск, 1986.

Негода, Ю. Повне зібранне законів Російської імперії як джерело з правового статусу лютеранської та католицької церков Півдня України (друга половина XVIII – XIX ст.) / Ю. Негода // Історія релігій в Україні. – Львів, 2014. – Кн. 1. – С. 359–367.

Николай архимандрит. Историко-статистические сведения о чудотворных иконах и благочестивых обычаях в Минской епархии. – СПб., 1864.

Николай архимандрит. Историко-статистическое описание Минской епархии. – СПб., 1864.

Николин, А. Церковь и государство (история правовых отношений) / А. Николин. – М., 1997.

Никольский, М. Н. История русской церкви / М. Н. Никольский. – Минск, 1990.

Никольский, М. Н. История русской церкви / М. Н. Никольский. – М.; Л., 1931.

Никотин, И. А. Столетний период (1772–1872) русского законодательства и законодательство о евреях (1649–1876): в 2 т. / И. А. Никотин. – Вильна, 1886.

Никулина, И. О ссыльных участниках восстания 1863–1864 гг. на Алтае / И. Никулина // Кастусь Каліноўскі і яго эпоха ў дакументах і культурнай традыцыі. – Менск, 2011. – С. 71–85.

Норденстренг. Военно-статистическое обозрение Российской империи. – СПб., 1848. – Т. IX, ч. 2: Виленская губерния.

Об открытии Минского отделения Российского библейского товарищества. – СПб., 1817.

Обухович, С. А. Благотворительность саратовских старообрядцев в 1880–1917 гг. / С. А. Обухович // Вестн. Волж. ун-та им. В. Н. Татищева. – 2013. – № 3 (13) [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http://cyberleninka.ru/article/n/blagotvoritelnost-saratovskih-staroobryadtsev-v-1880–1917-gg. – Дата доступу: 21.04.2015.

Одинцов, М. И. Вероисповедные реформы в Государственной Думе (1906–1917 гг.): надежды, дискуссии и исторические уроки / М. И. Одинцов // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. – М., 2006. – С. 481–563.

Одинцов, М. И. Государство и церковь в России. XX век / М. И. Одинцов. – М., 1994.

О костельных братствах. Оттиск из «Вестника Западной России». – 1868. – Кн. 3–5.

Описание документов архива западнорусских униатских митрополитов. – СПб., 1907. – Т. 2: 1701–1839.

Опыт описания Могилёвской губернии в историческом, физико-географическом, этнографическом, промышленном, сельско-хозяйственном, лесном, учебном, медицинском и статистическом отношениях с двумя картами губернии и 17 резанными на дереве гравюрами видов и типов: в 3 кн. – Могилёв, 1882–1884.

Орловский, Е. Ф. Гродненская губерния в 1812 году / Е. Ф. Орловский. – Гродно, 1912.

Орловский, Е. Ф. Судьбы православия в связи с историей латинства и унии в Гродненской губернии в XIX столетии (1794–1900) / Е. Ф. Орловский. – Гродно, 1903.

Оршанский, И. Г. Русское законодательство о евреях: очерки и исследования / И. Г. Оршанский. – СПб., 1877.

Освящение Минского Преображенско-Варваринского первоклассного женского монастыря и Слово, произнесенное Его Преосвященством, Преосвященнейшим Александром, Епископом Минским и Бобруйским, по освящении монастырского храма. – Минск, 1874.

Основные правила для учреждения православных церковных братств // Мысли белоруса о братствах в год празднования благодарным потомством тысячелетнего юбилея памяти славянских просветителей святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. – СПб., 1885.

Останина, О. В. Обновленчество и реформаторство в Российской православной церкви в начале XX века: автореф. дис. ... канд. философ. наук / О. В. Останина. – Л., 1991.

Отечественная война и русское общество. 1812–1912. – М., 1912. – Т. 5.

Отечественная церковь по статистическим данным с 1840–1841 по 1890–1891 гг. – СПб., 1897.

Отчет Общества похоронных процессий и пособия осиротевшим семьям умерших бедных евреев гор. Минска – с 1 января 1912 г. по 1 января 1913 г. – Минск, 1913.

Отчет Общества похоронных процессий и пособия осиротевшим семьям умерших бедных евреев гор. Минска – с 1 января 1913 г. по 1 января 1914 г. – Минск, 1914.

Очерки истории цензуры. – СПб.; Иерусалим, 1999.

Очерки мятежного движения в Могилёвской губернии в 1863 году. – Вильна, 1865.

Падокшын, С. А. Унія. Дзяржаўнасць. Культура (Філасофска-гістарычны аналіз) / С. А. Падокшын. – 2-е выд. – Мінск, 2000.

Паевский, А. Р. Историческая судьба и значение западнорусских братств / А. Р. Паевский. – Гродно, 1897.

Паевский, Л. Из прошлого церковно-приходских школ в Северо-Западном крае // Прибавление к церковным ведомостям, издаваемым при Святейшем Правительствующем Синоде. – 1891. – № 33.

Пайпс, Р. Россия при старом режиме / Р. Пайпс. – М., 1993.

Папков, А. А. Братства. Очерк истории западно-русских православных братств / А. А. Папков. – СПб., 1900.

Пасэ, У. С. Асвета і грамадска-педагагічны рух у школах Беларусі ў першай палавіне XIX стагоддзя / У. С. Пасэ // Нарысы гісторыі народнай асветы і педагагічнай думкі ў Беларусі. – Мінск, 1968. – С. 132–170.

Пасэ, У. С. Асвета і педагагічная думка ў Беларусі ў другой палавіне XVII і XVIII стагоддзі / У. С. Пасэ // Нарысы гісторыі народнай асветы і педагагічнай думкі ў Беларусі. – Мінск, 1968. – С. 82–101.

Пашенцев, Д. А. Благотворительная деятельность русской православной церкви во второй половине XIX – начале XX века: автореф. ... дис. канд. ист. наук / Д. А. Пашенцев. – М., 1995.

Первый отчет комитета Российского библейского общества за 1813 год. – СПб., 1814.

Перевезій, В. О. Служіння Богу і народу: Українська греко-католицька церква між двома світовими війнами / В. О. Перевезій. – Київ, 2004.

Пинкевич, В. К. Вероисповедные реформы в России в период думской монархии (1906–1917 гг.) / В. К. Пинкевич. – М., 2000.

Письма архиепископа Литовского Иосифа Семашко к епископу Брестскому Михаилу Голубовичу. – Вильна, 1898.

Пичуков, В. Евреи и периодическая печать в Беларуси в конце XIX – начале XX в. / В. Пичуков // Евреи в Беларуси. История и культура. – 1998. – Вып. 2. – С. 37–49.

Повстанческое движение в Гродненской губернии 1863–1864 гг. – Брест, 2006.

Подлевских, Л. Г. Польская политическая ссылка в Российской провинции в 1860 – начале 1880-х гг. (на материалах Вятской губернии): дис. ... канд. ист. наук / Л. Г. Подлевских. – Киров, 2004.

Познышев, С. В. Религиозные преступления с точки зрения религиозной свободы. К реформе нашего законодательства о религиозных преступлениях / С. В. Познышев. – М., 1906.

Покровский, И. М. Русские епархии в XVI–XIX вв., их открытие, состав и пределы / И. М. Покровский. – Казань, 1913. – Т. 2.

Полипский, А. Евреи в Витебске / А. Полипский. – Витебск, 2004.

Полное историческое известие о древних стригольниках и новых раскольниках, так называемых старообрядцах. – М., 1890.

Попов, М. А. Митрополит Станислав Богуш-Сестренцевич (1731–1826 гг.): роль в формировании правительственной политики по отношению к Римско-католической церкви на белорусских землях (конец XVIII – первая четверть XIX в.) / М. А. Попов. – Минск, 2012.

Попов, М. А. Создание Римско-католической духовной коллегии / М. А. Попов [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http://msu-research06.ru/index.php/history/92-rushistory/276-rimkollegia. – Дата доступу: 21.10.2013.

Пороменский, П. Паричское женское св. Марии Магдалины училище духовного ведомства (Заметка по случаю 50-летнего юбилея училища) / П. Пороменский. – СПб., 1910.

Поссе, В. С. Просвещение в Белоруссии в конце XVIII – первой половине XIX в.: дис. ... канд. ист. наук / В. С. Поссе. – Минск, 1963.

Поташенко, Г. Староверие в Литве. Вторая половина XVII – начало XIX вв. / Г. Поташенко. – Вильнюс, 2006.

Пракопцава, В. Спасціжэнне майстэрства. Станаўленне мастацкай адукацыі ў Беларусі / В. Пракопцава. – Мінск, 2006.

Протопресвитер Георгий Шавельский. Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота: в 2 т. – М., 1996.

Пругавин, А. С. Старообрядчество во второй половине XIX века: очерки из новейшей истории раскола / А. С. Пругавин. – М., 1904.

Пущанский, В. В. Правовое регулирование функционирования Русской Православной Церкви в России в XX веке (историко-правовой аспект): автореф. дис. ... канд. юрид. наук / В. В. Пущанский. – Н. Новгород, 2006.

Пыпин, А. Н. Религиозные движения при Александре I / А. Н. Пыпин. – Пг., 1916.

Пыпин, А. Н. Религиозные движения при Александре I / А. Н. Пыпин. – СПб., 2000.

Пятидесятилетие Острожского Св. Кирилло-Мефодьевского православного церковного братства. 1865–1915 гг. – Пг., 1915.

Пятшкевіч, І. Гродзенскія баніфратры / І. Пятшкевіч // ARCHE. – 2010. – № 1–2.

Радван, М. Римско-католические духовные учебные заведения Санкт-Петербурга в 19 в. (1842–1917 гг.) / М. Радван. – СПб., 1995.

Развитие русского права в первой половине XIX века. – М., 1994.

Ратч, В. Сведения о польском мятеже 1863 г. в Северо-Западной России / В. Ратч. – Вильна, 1867. – Т. 1.

Редькина, О. Ю. Вероисповедная политика Временного правительства России (февраль – октябрь 1917 г.): автореф. дис. ... канд. ист. наук / О. Ю. Редькина. – М., 1996.

Рейснер, М. А. Государство и верующая личность / М. А. Рейснер. – СПб., 1905.

Родионова, О. А. Благотворительная и культурно-просветительская деятельность Русской православной церкви в Беларуси в годы Первой мировой войны: историограф. аспект / О. А. Родионова // Православие в духовной жизни Беларуси. – Брест, 2008. – С. 204–210.

Родионова, О. А. Деятельность духовенства Минской епархии в начальный период Первой мировой войны / О. А. Родионова // Просвещение, свидетельство и проповедь. Миссия церкви: история и современность. – Минск, 2009. – С. 110–113.

Родионова, О. А. Патриотическое и религиозно-нравственное воспитание на страницах «Епархиальных ведомостей» во время Первой мировой войны / О. А. Родионова // Совершенствование системы подготовки военных кадров на военном факультете: материалы II Респ. военно-науч. конф. на военном факультете, Гродно, 10 апр. 2008 г. – Гродно, 2008. – С. 201–208.

Родионова, О. А. Православное духовенство белорусских епархий в начальный период Первой мировой войны (июль – декабрь 1914 г.) / О. А. Родионова // Весн. ГрДУ. Сер. 1. – 2009. – № 2. – С. 28–36.

Родионова, О. А. Русская православная церковь и ее роль в религиозном воспитании воинов в канут Первой мировой войны / О. А. Родионова // Совершенствование системы подготовки военных кадров на военном факультете. – Гродно, 2008. – С. 290–295.

Родчанка, Р. В. Старэйшая школа Беларусі / Р. В. Родчанка. – Мінск, 1985.

Рождественский, С. В. Исторический обзор деятельности Министерства народного просвещения. 1802–1902 / С. В. Рождественский. – СПб., 1902.

Розенблат, Е. С. «Жизнь и судьба» брестской еврейской общины XIV–XX вв. / Е. С. Розенблат. – Брест, 1993.

Розенштадт, Б. Еврейскія жертвы в польскомь возстаніи 1863 года. Историческая справка / Б. Розенштадт // Еврейская Старина. – 1913. – Год V. – Вып. IV (октябрь – декабрь). – С. 485–492.

Романова, Н. Н. Библиотека толочинских базилиан (На материалах коллекции отдела рукописей, старопечатных и редких изданий Национальной библиотеки Беларуси) / Н. Н. Романова // Матэрыялы другіх кнігазнаўчых чытанняў. – Мінск, 2002. – С. 137–141.

Романовская, Л. Р. Иноверцы в Российской империи (историко-правовой аспект): автореф. дис. ... канд. юрид. наук / Л. Р. Романовская. – СПб., 2006.

Рославцева, Л. И. Крымские татары: историко-этнограф. исследование / Л. И. Рославцева. – М., 2008.

Российское библейское общество // Вест. Европы. – 1868. – Кн. 8. – С. 639–712; кн. 9. – С. 231–297.

Россия и Первая мировая война. – СПб., 1999.

Рошчына, Т. І. Слонім у кніжнай культуры Вялікага княства Літоўскага XVIII ст.: кнігавыданне і кнігазборы / Т. І. Рошчына // Здабыткі. – 2002. – Вып. 5. – С. 40–47.

Рубинштейн, С. Ф. Хронологический указатель указов и правительственных распоряжений по губерниям Западной России, Белоруссии и Малороссии за 240 лет, с 1652 по 1892 / С. Ф. Рубинштейн. – Вильно, 1894.

Рукапісныя і друкаваныя кнігі беларускіх татараў: каталог выставы (Да 600-годдзя татарскага асадніцтва на Беларусі). – Мінск, 1997. – С. 6–12.

Рункевич, С. Г. Краткий исторический очерк столетия Минской епархии (1793–13 апреля 1893) / С. Г. Рункевич. – Минск, 1893.

Рункевич, С. История Минской архиепископии (1793–1832 гг.) с подробным описанием хода воссоединения западнорусских униатов с православной церковью в 1794–1796 гг. / С. Рункевич. – СПб., 1893.

Руски уніаты под пановањем московским. – Львов, 1882.

Русское православие: вехи истории. – М., 1989.

Рыжанкоў, І. М. Жыццядзейнасць рускай праваслаўнай царквы напачатку лютаўскай рэвалюцыі: па матэрыялах беларускіх губерняў / І. М. Рыжанкоў // Религия и общество-8. – Могилев, 2014. – С. 67–69.

Рындин, С. Н. Департация подданых Германии и Австро-Венгрии из белорусских губерний в годы Первой мировой войны / С. Н. Рындин // Вопросы общественных наук: социология, политология, философия, история. – Новосибирск, 2013. – С. 118–121.

Рындин, С. Н. Иностранные подданные на территории западных губерний Российской империи накануне и в годы Первой мировой войны / С. Н. Рындин // Актуальные исследования гуманитарных, естественных и общественных наук. – Новосибирск, 2011.

Рындин, С. Н. Мероприятия гражданских властей белорусских губерний по выселению иностранных подданных в 1914–1915 гг. / С. Н. Рындин // Архівварыус: зб. навук. паведамл. і арт. – Мінск, 2013. – Вып. 11. – С. 150–159.

Рындин, С. Н. Политика Российского правительства в отношении иностранных подданных на территории Беларуси накануне и в годы Первой мировой войны / С. Н. Рындин // Весн. БДУ. Сер. 3, Гісторыя. Эканоміка. Права. – 2013. – № 1. – С. 13–16.

Рындин, С. Н. Этнические немцы на территории Беларуси в конце XIX – начале XXI в. / С. Н. Рындин // Актуальные вопросы истории и политологии. – Новосибирск, 2013. – С. 107–111.

Сабалеўская, В. А. Яўрэі Беларусі ў канцы XVIII – першай палове XIX стагоддзя. Лад жыцця і культура: аўтарэф. дыс. ... канд. культуралогіі / В. А. Сабалеўская. – Гродна, 1999.

Сабалеўская, В. Город как доминанта еврейской культуры Беларуси (конец XVIII – нач. XX вв.) / В. Сабалеўская // Весн. Гродзен. дзярж. ун-та імя Янкі Купалы. Сер. 1. – Гродна, 2010. – № 1. – С. 71–77.

Сабалеўская, В. На перакрыжаванні: габрэйская супольнасць Берасцейшчыны ва ўмовах мадэрнізацыі (другая палова XIX – пач. XX стст.) / В. Сабалеўская // ARCHE. – 2013. – № 4. – С. 10–51.

Сабалеўская, В. Палітыка расійскага самаўладдзя адносна яўрэйскай супольнасці Беларусі (1772–1855 гг.) / В. Сабалеўская // Гістарычны альманах. – 2001. – Т. 5. – С. 113–121.

Сабалеўская, В. Сацыяльныя змены ў асяроддзі беларускіх яўрэяў (канец XVIII – першая палова XIX стагоддзя) / В. Сабалеўская // Евреи Беларуси. – Минск, 2000. – Вып 5. – С. 38–51.

Сабалеўская, В. Спрадвечныя іншаземцы: старонкі гісторыі гарадзенскіх ярэяў / В. Сабалеўская. – Гародня, 2000.

Сабалеўская, В. Феномен беднасці беларускіх яўрэяў у другой палове XIX стагоддзя / В. Сабалеўская // Беларускі гістарычны часопіс. – 2010. – № 12. – С. 13–18.

Савинский, С. Н. История евангельских христиан-баптистов Украины, России, Белоруссии (1867–1917) / С. Н. Савинский. – СПб., 1999.

Савицкий, Э. Еврейская благотворительность в Беларуси XIX–XX вв. / Э. Савицкий // Евреи Беларуси. – Минск, 1998. – Вып. 3. – С. 6–25.

Саламаха, М. П. Друкарня Почаївського монастиря василіанського чину у XVIII – початку XIX ст. / М. П. Саламаха // Наук. вісн. Волин. нац. ун-ту. – 2011. – № 23. – С. 19–24.

Самайлюк, Т. А. Выдавецкая дзейнасць ордэна піяраў у Вільні (1754–1840) / Т. Самайлюк // Матэрыялы Другіх кнігазнаўчых чытанняў «Кніжная культура Рэчы Паспалітай». – Мінск, 2002. – С. 222–224.

Самайлюк, Т. Выдавецкая дзейнасць каталіцкіх манаскіх ордэнаў у Беларусі ў XVIII ст. / Т. Самайлюк // Недзяржаўная выдавецкая дзейнасць у Беларусі. Гісторыя і сучаснасць. – Мінск, 1997. – С. 15–16.

Самусік, А. Русіфікацыя сістэмы асветы на беларускіх землях у апошняй трэці 18 – другой палове 19 ст. / А. Самусік // Гістарычны альманах. – 2008. – Т. 14. – С. 48–94.

Самусік, А. Ф. Жаночая Асвета на беларускіх землях у канцы XVI – першай палове XIX стагоддзя / А. Ф. Самусік // Адукацыя і выхаванне. – 1998. – № 9. – С. 120–126.

Самусік, А. Ф. Манаскія гімназіяльныя вучылішчы Гродзенскай губерні ў першай трэці XIX стагоддзя / А. Ф. Самусік // Весн. Гродзен. дзярж. ун-та імя Янкі Купалы. Сер. 1. – 2007. – № 3. – С. 44–48.

Сасноўскі, З. Гісторыя беларускай музычнай культуры XIX–XX стст. / З. Сасноўскі. – Мінск, 2012.

Сафонов, А. А. Свобода совести и модернизация вероисповедного законодательства Российской империи в начале XX века / А. А. Сафонов. – Тамбов, 2007.

Сафран, Г. Переписать еврея. Тема еврейской ассимиляции в литературе Российской империи (1870–1880 гг.) / Г. Сафран. – СПб., 2004.

Сборник правительственных сведений о раскольниках. – Лондон, 1860.

Свидерский, Л. Иоанн Крассовский, полоцкий униатский архиепископ / Л. Свидерский. – Витебск, 1911.

Сейко, Н. А. Доброчинність у сфері освіти України (XIX – початок XX століття): автореф. дис. ... д-ра пед. наук / Н. А. Сейко. – Луганськ, 2009.

Семь проповедей синодального члена митрополита Литовского и Виленского Иосифа, говоренная при важнейших случаях служения и о греко-униатской церкви в Западном крае России. Воспоминания архиепископа Антония. – СПб., 1889.

Сенькевич, Г. Г. Женские училища и гимназии в Белоруссии во второй половине XIX века / Г. Г. Сенькевич // Вопросы истории школы и педагогики. – Минск, 1972. – Вып. II. – С. 38–50.

Серебренников, Н. Краткий историко-статистический очерк развития церковных школ Полоцкой епархии за 1884–1909 гг. / Н. Серебренников. – Витебск, 1909.

Скеп'ян, А. А. Заканадаўчыя акты расійскіх улад у дачыненні да яўрэяў у першай палове XIX ст. / А. А. Скеп'ян // Этнічныя супольнасці ў Беларусі: гісторыя і сучаснасць. – Мінск, 2001. – С. 125–129.

Скир, А. Еврейская духовная культура в Беларуси / А. Скир. – Минск, 1995.

Скутнев, А. В. Православное духовенство на закате империи / А. В. Скутнев. – Киров; СПб., 2009.

Снапкоўская, С. В. Адукацыйная палітыка і школы на Беларусі ў канцы XIX – пачатку XX ст. / С. В. Снапкоўская. – Мінск, 1998.

Снапкоўская, С. В. Канфесіянальная палітыка ў галіне адукацыі на Беларусі (60-я гг. XIX ст. – 1917 г.) / С. В. Снапкоўская // Адукацыя і выхаванне. – 1999. – № 5–6.

Снапкоўскі, Ю. Доктар Гіндэнбург і лёс евангелічна-лютаранскай супольнасці губернскага Мінска ў XIX ст. / Ю. Снапкоўскі // Евангельская Царква Беларусі: гісторыя і сучаснасць (да 600-годдзя Евангельскай царквы ў Беларусі). – С. 87–111.

Соболевская, О. Евреи Гродненщины. Жизнь до катастрофы / О. Соболевская, В. Гончаров. – Донецк, 2005.

Собрание мнений и отзывов Филарета, Митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам, издаваемое под редакциею преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. – СПб., 1885–1888. – Т. 2. – 1885.

Собрание постановлений по части раскола. – СПб., 1875.

Соркіна, І. В. Навучальныя ўстановы каталіцкіх ордэнаў і базыльян у мястэчках Беларусі (канец XVIII – першая трэць XIX ст.) / І. В. Соркіна // Хрысціянства ў гістарычным лёсе беларускага народа. – Гродна, 2009. – Ч. 2.– С. 200–208.

Соркіна, І. Мястэчкі Беларусі ў канцы XVIII – першай палове XIX ст. / І. Соркіна. – Вільня, 2010.

Сосна, У. Ліквідацыя царкоўнай уніі ў беларускай вёсцы (30-ыя гады XIX ст.) / У. Сосна // Наш Радавод. – Гродна, 1996. – Кн. 7. – С. 383–387.

Сосна, У. Методи «возз'єднання» білоруських селян-уніатів / У. Сосна // Берестейська унія (1596–1996). – Львів, 1996. – С. 111–115.

Сосна, У. Уніяцкае пытанне ў беларускай вёсцы ў канцы XVIII – першай палове XIX ст. / У. Сосна // З гісторыі уніяцтва ў Беларусі (да 400-годдзя Брэсцкай уніі). – Мінск, 1996. – С. 90–103.

Старообрядчество в России (XVIII–XX века). – М., 1999.

Старостенко, Э. В. К вопросу о ведомстве военного духовенства Российской империи к началу Первой мировой войны / Э. В. Старостенко // Религия и общество-8. – Могилев, 2014. – С. 71–73.

Статистические сведения о церквах и причтах Полоцкой епархии, с алфавитными списками оных, с обозначением числа прихожан, количества церковной земли, штатного оклада жалованья, процентов от капиталов и вознаграждений за отошедших в казну крестьян, составленные в Полоцкой духовной консистории. – Витебск, 1884.

Столетие существования Могилёвской духовной семинарии. 1785–1885. – Могилёв, 1885.

Столетний юбилей Минской духовной семинарии. – Минск, 1894.

Стороженко, А. Освящение римско-католического костела в м. Ляховичах в православную церковь / А. Стороженко. – Вильна, 1867.

Субботин, А. П. В черте еврейской оседлости. Отрывки из экономических исследований в западной и юго-западной России за лето 1887 г. / А. П. Субботин. – СПб., 1888. – Вып. 1: Минск, Вильна, Ковна и их районы.

Суни, Р. Империя как она есть: имперская Россия, «национальное» самосознание и теория империи / Р. Суни // AB IMPERIO. – 2001. – № 1–2. – С. 9–72.

Сушко, А. В. Духовные семинарии в России (до 1917 г.) / А. В. Сушко // Вопросы истории. – 1996. – № 11–12.

Сушков, Н. В. Воспоминания о митрополите Литовском и Виленском Иосифе и об уничтожении унии в России / Н. В. Сушков. – М., 1869.

Счисление раскольников // Русский вестн. – 1868. – Т. 74. – С. 418–419.

Сяховіч, В. Далучэнне уніятаў Мінскай губерні да праваслаўя ў 1794–1795 г. / В. Сяховіч // Весн. Беларус. дзярж. ун-та. Сер. 3. – 2000. – № 3. – С. 11–14.

Сяховіч, В. Уніяцкая царква ў Беларусі пры імператары Паўле I / В. Сяховіч // Гістарычная навука і гістарычная адукацыя ў Рэспубліцы Беларусь: Стан і перспектывы развіцця. – Мінск, 1996. – С. 89–91.

Тамборра, А. Католическая церковь и русское православие. Два века противостояния и диалога / А. Тамборра. – М., 2007.

Тарнопольский, Г. Освящение Минского кафедрального Петро-Павловского собора / Г. Тарнопольский. – Минск, 1897.

Татаринов, Ю. А. Города Беларуси в некоторых интересных исторических сведениях. Брестчина / Ю. А. Татаринов. – Минск, 2010.

Татаринов, Ю. А. Города Беларуси в некоторых интересных исторических сведениях. Витебщина / Ю. А. Татаринов. – Минск, 2006.

Татаринов, Ю. А. Города Беларуси в некоторых интересных исторических сведениях. Гродненщина / Ю. А. Татаринов. – Минск, 2009.

Татаринов, Ю. А. Города Беларуси в некоторых интересных исторических сведениях. Минщина / Ю. А. Татаринов. – Минск, 2008.

Татаринов, Ю. А. Города Беларуси в некоторых интересных исторических сведениях. Могилёвщина / Ю. А. Татаринов. – Минск, 2007.

Татары. – М., 2001.

Токць, С. Барацьба вернікаў-уніятаў Гродзенскай губерні супраць скасавання уніі (30-ыя гг. XIX ст.) / С. Токць // Брэсцкай царкоўнай уніі – 400. – Брэст, 1997. – С. 55–59.

Толстой, Д. А. Римский католицизм в России: в 2 т. / Д. А. Толстой. – СПб., 1876.

Толстой, Д. Об иезуитах в Москве и Петербурге. Исторический отрывок / Д. Толстой. – СПб., 1859.

Титлимов, Б. В. Духовная школа в России в XIX столетии: в 2 т. / Б. В. Титлимов. – Вильна, 1908–1909.

Титлимов, Б. В. Молодёжь и революция (из истории революционного движения среди учащейся молодёжи духовных и средних учебных заведений (1860–1905) / Б. В. Титлимов. – Л., 1924.

Тихомиров, Б. А. Начало истории русского перевода Библии и Российское библейское общество [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: http://www.portal-slovo.ru/theology/37752.php. – Дата доступу: 03.06.2015.

Тихонов, А. К. Католики, мусульмане и иудеи Российской империи в последней четверти XVIII – начале XX в. / А. К. Тихонов. – СПб., 2008.

Тихонов, А. К. Политика российской империи по отношению к католикам, мусульманам, иудеям в последней четверти XVIII – начале XX в.: дис. ... д-ра ист. наук / А. К. Тихонов. – СПб., 2007.

Толстой, Д. А. Римский католицизм в России / Д. А. Толстой. – СПб., 1876. – Т. 2.

Труды съезда представителей западнорусских православных братств, состоявшегося в городе Вильне по инициативе Виленского Свято-Духовского братства 2–5 августа 1909 года. – Вильна, 1909.

Труды съезда представителей западнорусских православных братств, состоявшегося в Минске 29–31 августа 1907 г. – Минск, 1908.

Труды съезда старообрядцев всего Северо-Западного, Привисленского и Прибалтийского краев и других городов Российской империи, состоявшегося в г. Вильно 25–27 января 1906 г. – Вильно, 1906. – С. 152.

Умецкая, Е. С. «Месенчник Полоцкий» – первый журнал дореволюционной Белоруссии / Е. С. Умецкая // Из истории книги, библиотечного дела и библиографии в Белоруссии. – Минск, 1972. – С. 148–163.

Усманова, Д. Мусульманская фракция и проблемы «свободы совести» в Государственной Думе России (1906–1917) / Д. Усманова. – Казань, 1999.

Устав Братства Казанской Иконы Божией Матери для вспомоществования нуждающимся ученикам Пинского духовного училища. – Пинск, 1904.

Устав второго Койдановского общества для выдачи беспроцентных ссуд бедным евреям местечка Койданово Минской губернии. – Минск, 1913.

Устав еврейского погребального общества г. Полоцка. – Полоцк, 1907.

Устав еврейского погребального сообщества г. Велижа. – Велиж, 1911.

Устав еврейской больницы, богадельни, родильного и психиатрического отделения в губернском г. Минске. – Минск, 1911.

Устав Минского еврейского благотворительного общества призрения старцев. – Минск, 1913.

Устав Минского еврейского центрального благотворительного общества. – Минск, 1908.

Устав минского общества вспомоществования бедным евреям временно, вследствии военных действий поселившихся в гор. Минске и Минской губернии. – Минск, 1914.

Устав минского общества по содержанию дневного приюта для еврейских детей. – Минск, 1913.

Устав о цензуре, данный Правительствующему Сенату 22 апреля 1828 г. – СПб., 1828.

Устав Пинского православного братства во имя Св. великомученика Феодора Тирона. – Пинск, 1911.

Устав православных духовных семинарий // Странник. – 1867. – Год 8. – Т. 3. – С. 52–81.

Ушаков, А. В. Революционное движение демократической интеллигенции в России. 1895–1904 / А. В. Ушаков. – М., 1976.

Федоров, В. А. Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период. 1700–1917 / В. А. Федоров. – М., 2003.

Фельдман, Д. З. «Прекрасная еврейка» в России XVII–XIX веков: образы и реальность. Статьи и документы / Д. З. Фельдман, О. Ю. Минкина, А. Ю. Кононова. – М., 2007.

Фельдман, Д. З. Страницы истории евреев России. XVIII–XIX веков. Опыт архивного исследования / Д. З. Фельдман. – М., 2005.

Федоров, В. А. Русская православная церковь и государство: синодальный период (1700–1917) / В. А. Федоров. – М., 2003.

Филатова, Е. Н. Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси. 1772–1860 гг. / Е. Н. Филатова. – Минск, 2006.

Филатова, Е. Н. Миграции мусульман в Белоруссии. XIX–XX вв. / Е. Н. Филатова // Ислам и глобальные проблемы цивилизации. К 400-летию первой Минской мечети. – Минск, 2000. – Ч. 2. – С. 18–20.

Филатова, Е. Н. Формирование мусульманских приходов в белорусско-литовских губерниях. XIX в. / Е. Н. Филатова // Ислам и умма (община) татар-мусульман Беларуси, Литвы и Польши на рубеже тысячелетий. – Минск, 2001. – С. 47–50.

Філатова, О. М. Васіліане в суспільно-політичному і культурному житті білорусько-літовських губерній: 1772–1839 рр.: історіографія / О. М. Філатова // Наук. вісн. Волин. нац. ун-ту. – 2011. – № 23. – С. 53–59.

Фирсов, С. Л. Православная церковь и государство в последние десятилетия существования самодержавия в России / С. Л. Фирсов. – СПб., 1996.

Фирсов, С. Л. Русская церковь накануне перемен (конец 1890-х – 1918 гг.) / С. Л. Фирсов. – М., 2002.

Фірыновіч, А. На стыку веры і палітыкі: касцёльныя дэмаршы 1861–1862 гг. у Расійскай імперыі / А. Фірыновіч // Історія рэлігіі в Украіні. – Львів, 2013. – Кн. 1. – С. 378–387.

Фоминых, Е. В. Проекты церковных преобразований в России в начале XX в.: автореф. дис. ... канд. ист. наук / Е. В. Фоминых. – Л., 1987.

Фотинский, О. Иоанн Красовский – униатский архиепископ Полоцкий и Луцкий / О. Фотинский. – Почаев, 1894.

Функ, Ю. В. Евреи Беларуси в конце XIX – начале XX в. / Ю. В. Функ. – Минск, 1998.

Функ, Ю. В. Еврейская благотворительность в Беларуси в XIX – начале XX в. и источники ее исследования: дис. ... канд. ист. наук / Ю. В. Функ. – Минск, 1999.

Функ, Ю. В. Открытая («временная») форма еврейской благотворительности в XIX – нач. XX в. / Ю. В. Функ // Евреи Беларуси. – Минск, 2001. – Вып. 6. – С. 60–67.

Хаданёнак, В. М. Рэлігійнае жыццё на неакупаванай тэрыторыі Беларусі ў гады Першай сусветнай вайны / В. М. Хаданёнак // Религия и общество-6. – Могилёв, 2011. – С. 89–91.

Ханевич, В. Участники Январского восстания и их потомки в истории Томска / В. Ханевич // Powstanie styczniowe 1863–1864. Walka i uczestnicy. – Kielce, 2005. – S. 133–144.

Хмелькова, Е. Н. Еврейская благотворительность в отношении сирот и детей бедных родителей в Гродненской губернии (вторая половина XIX – нач. XX в.) / Е. Н. Хмелькова // Наука-2010. – Гродно, 2010. – Ч. 1. – С. 95–98.

Хмелькова, Е. Н. Опека православной и католической церкви над детьми сиротами в Гродненской губернии во второй половине XIX – начале XX вв. / Е. Н. Хмелькова // Хрысціянства ў гістарычным лёсе беларускага народа. – Гродна, 2009. – Ч. 1. – С. 241–246.

Хойнацкий, А. Западнорусская церковная уния в ея богослужении и обрядах / А. Хойнацкий. – Киев, 1871.

Христианско-иудейский диалог. – 2-е изд.– М., 2002.

Царенко, М. С крестом в руке на поле брани [Электронны рэсурс] / М. Царенко. – Рэжым доступу: http://cossac-awards.narod.ru/Zametki/Zametka33_Tsarenko_Pole_boya.htm. – Дата доступу: 4.09.2014.

Церковь в истории России (IX в. – 1917 г.). Критические очерки. – М., 1967.

Цинберг, С. Л. История еврейской печати в России в связи с общественными течениями / С. Л. Цинберг. – Пг., 1915.

Цітавец, А. І. Арабаграфічныя рукапісы канца XVII – першай паловы XX ст. – крыніцы для вывучэння духоўнай культуры татараў Беларусі: дыс. ... канд. гіст. навук / А. І. Цітавец. – Мінск, 2007.

Цітавец, А. І. Рукапісныя кнігі беларускіх татараў: сінтэз кніжных культур усходу і захаду / А. І. Цітавец // Здабыткі. – 2007. – Вып. 9. – С. 147–159.

Цітовіч, С. Р. 1863 год у Горы-Горках быўшай Магілёўскай губерні / С. Р. Цітовіч. – Мінск, 1929.

Цьвікевіч, А. «Западно-руссизм»: Нарысы з гісторыі грамадскай мысьлі на Беларусі ў XIX і пачатку XX в. / А. Цьвікевіч. – Мінск, 1993.

Чебодько, Я. А. Из воспоминаний об унии в Белоруссии в начале XIX века / Я. А. Чебодько // Русский архив. – 1903. – Вып. 12.

Чернышев, С. И. Православно-русское духовенство в его служении церкви и государству в эпоху Отечественной войны / С. И. Чернышев. – Киев, 1913.

Чистович, И. А. История перевода Библии на русский язык / И. А. Чистович. – СПб., 1899.

Шавельский, Г. И. Военное духовенство в борьбе России с Наполеоном / Г. И. Шавельский. – М., 1912.

Шавельский, Г. И. Воспоминания последнего протопресвитера Русской армии и флота / Г. И. Шавельский. – Нью-Йорк, 1954. – С. 132 [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: «Военная литература»: militera.lib.ru/memo/Russian/shavelski-gi/index/htm. – Дата доступу: 4.09.2014.

Шавельский, Г. Последнее возсоединение с православною церковию униатов Белорусской епархии (1833–1839 гг.) / Г. Шавельский. – СПб., 1910.

Шахов, М. О. Старообрядческое мировоззрение: религиозно-философские основы и социальная позиция / М. О. Шахов. – М., 2001.

Шахов, М. О. Старообрядчество, общество, государство / М. О. Шахов. – М., 1998.

Шафаржинская, Н. Е. Русское монашество в XIX – начале XX века: культурологический аспект / Н. Е. Шафаржинская. – М., 2008.

Шацкин, Я. А. К истории участия евреев в польском возстании 1863 г. / Я. А. Шацкин // Еврейская Старина. – Пг., 1915. – Т. VIII. – С. 29–37.

Швед, В. В. Гісторыя нямецкай супольнасці евангеліцка-лютэранскай парафіі ў Гродне (1770–2002 гг.) / В. В. Швед, Ф. І. Ігнатовіч // Актуальныя праблемы гісторыі Беларусі: стан, здабыткі, супярэчнасці, перспектывы развіцця: матэрыялы Рэсп. навук. канф.: у 4 ч., Гродна, 3–4 мая 2002 г. / рэдкал.: І. П. Крэнь (адк. рэд.) [і інш.]. – Гродна, 2003.

Швед, В. В. Заходні рэгіён у часы напалеонаўскіх войнаў / В. В. Швед, С. У. Данскіх. – Гродна, 2006.

Швед, В. В. Паміж Польшчай і Расіяй: грамадска-палітычнае жыццё на землях Беларусі (1772–1863 гг.) / В. В. Швед. – Гродна, 2002.

Швед, В. В. Расійскае біблейскае таварыства на Гродзеншчыне. Да гісторыі канфесійнай палітыкі царызму / В. В. Швед // Працы гістарычнага факультэта БДУ. – Мінск, 2007. – Вып. 2. – С. 80–84.

Шевалеевский, В. Церковно-школьное дело в Гродненской епархии за время с 1902–1909 гг. / В. Шевалеевский. – Гродно, 1909.

Шевкун, П. В. Империя и церковь: российская политика в отношении православия на территории Беларуси (1796–1855 гг.) / П. В. Шевкун. – Витебск, 2015.

Шейкин, Г. Н. Полоцкая епархия. Историко-статистическое обозрение / Г. Н. Шейкин. – Минск, 1997.

Шейнман, М. М. Ватикан и католицизм в конце XIX – начале XX в. / М. М. Шейнман. – М., 1958.

Шелепин, Н. Могилевское женское училище духовного ведомства (1863–1913 гг.). Краткий ист. очерк с описанием училищного юбилея / Н. Шелепин, Н. Гомолко. – Могилев, 1914.

Шепелёв, Л. Е. Аппарат власти в России. Эпоха Александра I и Николая I / Л. Е. Шепелёв. – СПб., 2007.

Шимолин, В. И. Духовные ценности православия в культуре белорусского народа. Системный анализ белорусских епархиальных ведомостей второй половины XIX – начала XX в. / В. И. Шимолин. – Минск, 2008.

Шимолин, В. И. Епархиальная печать в культурном пространстве Беларуси / В. И. Шимолин // Весн. БДУ. Сер. 4. – 2007. – № 3. – С. 84–88.

Шимолин, В. И. Православная периодика и школьное образование в Беларуси (вторая половина XIX – нач. XX в.) / В. И. Шимолин // Журналістыка-2007. – 2007. – Вып. 9. – С. 369–371.

Шимукович, С. Ф. Благотворительность в Беларуси в конце XIX – начале XX в. / С. Ф. Шимукович. – Минск, 2006.

Широкоград, А. Б. Польша: Непримиримое соседство / А. Б. Широкоград. – М., 2008.

Ширяев, В. Н. Уголовно-правовая охрана религиозной свободы / В. Н. Ширяев. – СПб., 1907.

Шиш, А. З. Уніатство, його реакційна політична роль та ідеологія: дис. ... канд. филос. наук / А. З. Шиш. – Київ, 1960.

Шкаровский, М. История евангелическо-лютеранской церкви на Северо-Западе России 1917–1945 / М. Шкаровский, Н. Черепнина. – СПб., 2004.

Штах, Я. Очерки из истории и современной жизни южнорусских колонистов / Я. Штах. – М., 1916.

Щеглов, Г. Э. Год 1863. Забытые страницы / Г. Э. Щеглов. – 2-е изд. – Минск, 2007.

Щеглов, И. К. К столетию Витебского духовного училища. 1810–1910 / И. К. Щеглов. – Витебск, 1911.

Эльяшевич, Д. А. Правительственная политика и еврейская печать в России 1797–1917 / Д. А. Эльяшевич. – СПб.; Иерусалим, 1999.

Яновский, С. Еврейская благотворительность / С. Яновский // Трудовая помощь. – Пг., 1902. – № 10. – С. 570–615.

Яноўская, В. В. Моўнае пытанне ў рымска-каталіцкім касцёле Беларусі (60-я гады XIX – пачатак XX ст.) / В. В. Яноўская // Гістарыяграфія гісторыі Беларусі канца XVIII – пачатку XX ст.: праблемы, здабыткі, перспектывы. – Мінск, 2006, – С. 354–370.

Яноўская, В. В. Праваслаўная царква Віцебшчыны ў час Першай сусветнай вайны / В. В. Яноўская // Кутеинский монастырь: прошлое, настоящее, будущее. – Минск, 2015. – С. 120–136.

Яноўская, В. В. Пратэстанцкія канфесіі Беларусі падчас Першай сусветнай вайны / В. В. Яноўская // Первая мировая война в исторических судьбах Европы. – Минск, 2014. – С. 246–251.

Яноўская, В. В. Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг. / В. В. Яноўская. – Мінск, 2002.

Abramowicz, L. Cztery wieki drukarstwa w Wilnie / L. Abramowicz. – Wilno, 1925.

Akta męczeńskie unji // Rocznik Towarzystwa Historyczno-Literackiego w Paryżu. – Paryż, 1867. – Rok 1866.

Alabrudzińska, E. Kościoły ewangelickie na Kresach Wshodnich II Rzeczypospolitej / E. Alabrudzińska. – Toruń, 1999.

Bairašauskaitė, T. Lietuvos totoriai XIX amžiuje / T. Bairašauskaitė. – Vilnius, 1995.

Bandtkie, J. S. Historya drukarń w Królewstwie Polskim i Wielkim Księstwie Litewskim / J. S. Bandtkie. – Kraków, 1926. – T. 2.

Barącz, S. Rys dziejów Zakonu Kaznodziejskiego w Polsce: w 2 t. / S. Barącz. – Lwów, 1861.

Baublys, A. Lietuvos evangelikų reformatų bažnyčios sinodas / A. Baublys. – Vilnius, 2006.

Beavois, D. Szkolnictwo Polskie na ziemiach Litewsko – Ruskich 1803–1832: w 2 t. / D. Beavois. – Lublin; Rzym, 1991. – T. 2.

Bednarz, J. Stan opieki lekarskiej nad psychicznie chorymi w Polsce / J. Bednarz. – Warszawa, 1927.

Bojanowski, E. Dziennik. 1853–1871 / E. Bojanowski. – Warszawa, 1999.

Bojownicy kapłani za sprawe kościoła i ojczyzny w latach 1861–1915. – Sandomierz, 1936.

Borawski, P. Tatarzy Polscy. Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje / P. Borawski, A. Dubiński. – Warszawa, 1986.

Boudou, A. Stolica święta a Rosja. Stosunki dyplomatyczne między niemi w XIX stuleciu: w 2 t. / A. Boudou. – Kraków, 1928–1930.

Bracia, czyńcie dobro. 400 lat Zakonu Bonifratrów w Polsce 1609–2009. – Kraków, 2009.

Brzoziecki, S. Litewska prowincja dominikanów / S. Brzoziecki // Dominikanie. Gdańsk – Polska – Europa / red.: D. A. Dekański, A. Golembnik, M. Grubka. – Gdańsk; Pełplin, 2003. – S. 139–167.

Chachaj, J. Łacińskie szkolnictwo na Rusi Koronnej od XVI do XVIII w. / J. Chachaj. – Lublin, 2003.

Charkiewicz, W. U grobu unji kościelnej / W. Charkiewicz. – Kraków, 1926.

Charkiewicz, W. Zmierzch unii kościelnej na Litwie i Białorusi / W. Charkiewicz. – Słonim, 1929.

Chotkowski, W. Dzieje zniweczenia sw. Unii na Białorusi i Litwie w swietle pamiętników Siemaszki / W. Chotkowski. – Kraków, 1898.

Cubrzyńska-Leonarczyk, M. Dziedzictwo Unii Brzeskiej. Z dziejów oficyny wydawniczej OO Bazylianów w Supraślu (1695–1803) / M. Cubrzyńska-Leonarczyk. – Białystok, 2007.

Cubrzyńska-Leonarczyk, M. Oficyna supraska 1695–1803. Dzieje i publikacje unickiej drukarni ojców bazylianów / M. Cubrzyńska-Leonarczyk. – Warszawa, 1993.

Demkowicz, A. Poezja białoruskich jezuitów / A. Demkowicz. – Kraków, 2008.

Dobrowolski, R. Szkoły bazyliańskie w Żyrowicach / R. Dobrowolski // Małe miasta. Religie. – Lublin; Supraśl, 2006.

Dobszewicz, T. Wspomnienia z czasów które przeżyłem / T. Dobszewicz. – Bm., br.

Dokumenty Soborów Powszechnych: w 5 t. – Kraków, 2004. – T. IV: 1511–1870. Lateran V, Trydent, Watykan I.

Dola, K. Opieka społeczna Kościoła / K. Dola // Historia Kościoła w Polsce / red.: B. Kumor, Z. Obertyński. – Poznań; Warszawa, 1974. – T. 1, cz. 2.

Drozd, A. Meczety i cmentarze tatarów polsko-litewskich / A. Drozd, M. M. Dziekan, T. Majda. – Warszawa, 1999.

Dylągowa, H. Duchowieństwo katolickie wobec sprawy narodowej (1764–1864) / H. Dylągowa. – Lublin, 1983.

Dylągowa, H. Dzieje Unii Brzeskiej (1596–1918) / H. Dylągowa. – Warszawa; Olsztyn, 1996.

Papiestwo wobec sprawy polskiej w latach 1772–1864. Wybór źrodel. – Wrocław, 1960.

Encyklopedya wiedzy o jezuitach na Litwie i Rusi. – Kraków, 1996.

Fajecki, A. Biskupi z naszej Almy (Katalog biskupów z pośród b. wychowanków Rz. – Kat. Akademii Petersburskiej od r. 1842–1918. Przyczynek do dziejów Akademii) / A. Fajecki. – Warszawa, 1938.

Feliński, Z. Pamiętniki / Z. Feliński. – Warszawa, 2009.

Fiłatawa, A. Kościoł unicki a tożsamość białorusinów (koniec XVIII – pierwsza połowa XIX wieku) / A. Fiłatawa // Polska–Ukraina: 1000 lat sąsiedztwa. – Przemyśl, 1998. – T. 4: Katolickie unii kościelne w Europie Środkowej i Wschodniej – idea a rzeczywistość. – S. 199–202.

Gach, P. P. Kasaty zakonów na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska 1773–1914 / P. P. Gach. – Lublin, 1984.

Gach, P. P. Struktury i działalność duszpasterska zakonów męskich na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska w latach 1773–1914 / P. P. Gach. – Lublin, 1999.

Giżycki, J. M. Notatka o Akademii Połockiej i szkołach jezuitów w Połocku / J. M. Giżycki. – Poznań, 1884.

Giżycki, J. M. Luźne kartki z przeszłości. Mozyrz / J. M. Giżycki. – B. m, b. r.

Giżycki, J. M. Materiały do dziejów Akademii Połockiej i szkół od niej zależnych / J. M. Giżycki. – Kraków, 1905.

Gorizontow, L. Ustawodawstwo dotyczące małżeństw różnowierczych w historii stosunków Rosyjsko-Polskich / L. Gorizontow // Przegląd Wschodni. – 2000. – T. VII, zesz. 1 (25).

Grabczak, P. Seminaria duchowne Łucko – Żytomirskiej diecezji 1798–1842 / P. Grabczak. – Biały Dunajec-Ostróg, 2006.

Hedemann, O. Szkoły walerjanowskie X.X. Pijarów Łużeckich / O. Hedemann. – Wilno, 1937.

Jaroszewicz-Pieresławcew, Z. Druki cyrylickie z oficyn Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XVIII wieku / Z. Jaroszewicz-Pieresławcew. – Olsztyn, 2003.

Jodkowski, J. Grodno / J. Jodkowski. – Wilno, 1923.

Jogela, V. Vilniaus Romas Katalikų dvasinė Akademija 1833–1842 metais: organizacija ir veikla / V. Jogela. – Vilnius, 1997.

Kaczorowski, W. Drukarnia Połocka w latach 1787–1820. Problemy badawcze i próba odtworzenia produkcji wydawniczej / W. Kaczorowski, R. Sękowski // Jezuicka ars historica. – Kraków, 2001. – S. 219–244.

Kadulska, I. Akademia Połocka. Ośrodek kultury na Kresach 1812–1820 / I. Kadulska. – Gdańsk, 2004.

Kadulska, I. Kulturowa misja Akademii Połockiej na Białej Rusi. Pierwsza podróż do źródeł / I. Kadulska // Jezuicka ars historica. – Kraków, 2001. – S. 245–253.

Kadulska, I. Źródła do dziejów drukarni Kolegium Jezuickiego i Akademii Połockiej (1797–1820) / I. Kadulska // Гісторыя і археалогія Полацка і Полацкай зямлі. – Полацк, 2003.

Kamuntavičienie, V. Szpitale i szkoły parafialne biskupstwa wilenskiego i żmudskiego drugiej połowie XVII wieku według danych aktów wizytacyjnych Kościoła katolickiego / V. Kamuntavičienie // Kwartalnik historyczny. – 2003. – № 2. – S. 51–72.

Kanonicy regularni laterańscy w Polsce. – Kraków, 1975.

Karbownik, H. Opodatkowanie dochodów duchowieństwa i dóbr kościelnych na ziemiach polskich w okresie zaborów 1772–1918 / H. Karbownik. – Lublin, 1998.

Karmelici bosi w Polsce 1605–2005: księga jubileuszowa: praca zbiorowa. – Kraków, 2005.

Karpow, A. N. Polonez na brzegach Jeniseju / A. N. Karpow // Polska mozaika syberska. – Krosno, 2012. – S. 19–56.

Katilius, A. Preparation of the catholic clergy in the Seinai (Augustavas) diocese (in the 19th c. – beginning of 20th c.): Summary of Doctoral Dissertation Humanities. History / A. Katilius. – Klaipeda; Vilnius, 2009.

Kazuro, I. Vilniaus universiteto bibliotekos kirilikos leidiniu kolekcija 1525–1839. Katalogas / I. Kazuro. – Vilnius, 2014.

Klasztory bernardyńskie w Polsce w jej granicach historycznych. – Kalwaria Zebzydowska, 1985.

Klier, J. Imperial Russia's Jewish Question. 1855–1881 / J. Klier. – Cambridge, 1995.

Korzon, T. Wewnętrzne dzieje Polski za Stanisława Augusta (1764–1794): badania historyczne ze stanowiska ekonomicznego i administracyjnego / T. Korzon. – Kraków, 1882. – T. 1.

Kozyrska, A. Arcybiskup Edward Ropp. Życie i działalność / A. Kozyrska. – Lublin, 2004.

Kryczyncki, L. Tatarzy Litewscy w wojsku polskim w powstaniu 1831 r. / L. Kryczyncki. – Warszawa, 1932.

Kryczyński, L. Tatarzy litewscy w wojsku polskim w powstaniu 1831 roku / L. Kryczyński // Rocznik tatarski. – Wilno, 1932. – T. 1.

Kryczyński, S. Tatarzy litewskie / S. Kryczyński // Rocznik tatarski. – Warszawa, 1938. – T. III.

Księga pamiątkowa trzechsetlecia zgromadzenia księży misjonarzy 1625–1925. – Kraków, 1925.

Kurczewski, J. Biskupstwo Wileńskie od jego założenia aż do dni obecnych, zawierające dzieje i prace biskupów i duchowieństwa diecezji wileńskiej, oraz wykaz kościołów, klasztorów, szkół i zakładów dobroczynnych i społecznych / J. Kurczewski. – Wilno, 1912.

Lencyk, W. The Eastern Catholic Church and Czar Nicholas I / W. Lencyk. – Romae; New York, 1966.

Librowski, S. Katalog rubrucelli i schematyzmów diecezji i zakonów historycznej Polski znajdujących się w księgozbiorze podręcznym Archiwum Diecezjalnego we Włocławku / S. Librowski // Archiwa, biblioteki i muzea kościelne. – 1972. – T. 24. – S. 5–95.

Likowski, E. Dzieje kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku uważane głównie ze względu na przyczyny jego upadku / E. Likowski. – Warszawa, 1906. – Cz. 1–2.

Likowski, E. Dzieje kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku / / E. Likowski. – Poznań, 1880.

Litak, S. Kościół łaciński w Rzeczypospolitej około 1772 roku. Struktury administracyjne / S. Litak. – Lublin, 1996.

Łaniec, S. Białoruś w drugej połowie XIX stulecia / S. Łaniec. – Olsztyn, 1997.

Łaniec, S. Kolej petersbursko-warszawska w powstaniu styczniowym / S. Łaniec. – Olsztyn, 2004.

Łaniec, S. Litwa i Białoruś w dobie konspiracij i powstania zbrojnego, 1861–1864 / S. Łaniec. – Olsztyn, 2002.

Łaniec, S. Partyzanci kresów północno-wschodnich w powstaniu styczniowym (ziemie białoruskie) / S. Łaniec. – Toruń, 1996.

Łaniec, S. Ziemie białoruskie w latach reformy agrarnej, manifestacij patriotycznych i konspiracij narodowej, 1860–1862 / S. Łaniec. – Toruń, 1998.

Makarczyk, J. Kustodia Grodzieńska zakonu braci mniejszych konwentualnych w latach 1687–1832 / J. Makarczyk. – Grodno, 2006.

Makarczyk, J. Prowincja litewsko-białoruska zakonu braci mniejszych konwentualnych w latach 1687–1845 / J. Makarczyk. – Grodno, 2012.

Markiewiczowa, H. Działalność opiekuńczo-wychowawcza Wileńskiego Towarzyswa Dobroczynności / H. Markiewiczowa. – Warszawa, 2010.

Miąso, J. Tajne nauczanie w Królewstwie Polskim w swietle dokumentów władz rosyjskich / J. Miąso // Rozprawy z dziejów oświaty. – 1990. – T. XXXIII. – S. 48.

Mościcki, H. Dzieje porozbiorowe Polski w aktach i dokumentach / H. Mościcki. – Warszawa; Kraków; Lublin; Lódź; Poznań; Wilno; Zakopane, b. r. – Cz. I.

Nabywaniec, S. Unicka archidiecezja kijowska w okresie rządów arcybiskupa metropolity Felicjana Filipa Wołodkowicza. 1762–1778 / S. Nabywaniec. – Rzeszów, 1998.

Offenberg, J. Z dziejów Mińskiego Towarzystwa Dobroczynności (z powodu otwarcia nowego szpitala) / J. Offenberg. – Wilno, 1906.

Papiestwo wobec sprawy polskiej w latach 1772–1864. Wybór źrodel. – Wrocław, 1960. – S. 265.

Paszkiewicz, P. W służbie Imperium Rosyjskiego. 1721–1917: Funkcje i trześci ideowe rosyjskiej architektury sakralnej na zachodnich rubieżach cezarstwa i poza jego granicami / P. Paszkiewicz. – Warszawa, 1999.

Pidłypczak-Majerowicz, M. Bazylianie w Koronie i na Litwie: Szkoły i książki w działalności zakonu / M. Pidłypczak-Majerowicz. – Warszawa; Wrocław, 1986.

Pidłypczak-Majerowicz, M. Książka i biblioteka bazyliańska w XVII–XVIII w. / M. Pidłypczak-Majerowicz // Hereditas monasteriorum. – 2012. – Vol. 1. – S. 85–97.

Piechnik, L. Akademie i uczelnie jezuickie / L. Piechnik // Dzieje teologii katolickiej w Polsce: w 3 t. – Lublin, 1975. – T. 2, cz. 2: Od odrodzenia do oświecenia. – S. 53–100.

Piechnik, L. Seminaria duchowne w (archi)diecezji Wileńskiej do 1939 r. / L. Piechnik // 600 lat archidiecezji Wileńskiej. Studia teologiczne. – Białystok; Łomża; Drohiczyn, 1987–1988. – № 5–6. – S. 201–230.

Pietrzkiewicz, I. Miser Res Sacra. Bonifratrzy w dawnej Rzeczypospolitej / I. Pietrzkiewicz. – Kraków, 2009.

Pisulińska, J. Żydzi w polskiej myśli historycznej doby porozbiorowej (1795–1914) / J. Pisulińska. – Rzeszów, 2004.

Piśmiennictwo i muhirz tatarów polsko-litewskich. – Warszawa, 2000. – T. 3.

Popowska, M. Rys dziejów Kartuzji Bereskiej w latach 1648–1831 / M. Popowska. – Wilno, 1938.

Prašmantaitė, A. Die Evangelischen Kirchen in Litauen. 1795–1918. Ein historischer Abriss / A. Prašmantaitė // Die reformatorischen Kirchen Litauens. – Erlangen, 1998.

Radwan, M. Carat wobec Kościoła greckokatolickiego w zaborze rosyjskim. 1796–1839 / M. Radwan. – Roma; Lublin, 2001.

Religia i kultura żydowska. – Pieniężno, 1986.

Religious persecution in Poland // The Catholic Magazine. – 1839. – Nov. – Vol. VIII. – P. 707–711.

Roch, J. Wiosna Petersburska / J. Roch // Kalendarz katolicki na rok 1903. – S. 186.

Rosiak, S. Prowincja Litewska sióstr miłoserdzia. Szkic z dziejów martyrologji Kościoła Katolickiego pod zaborem rosyjskim / S. Rosiak. – Wilno, 1933.

Salwa, T. Ks. Andrzej Pohl (1742–1820). Życie i działalność: praca licencjacka / T. Salwa. – Lublin, 1962.

Salwa, T. Litewska prowincja księży misjonarzy (1794–1842): praca doktorska / T. Salwa. – Lublin, 1971.

Salwa, T. Litewska prowincja księży misjonarzy. 1794–1842 / T. Salwa. – Kraków, 1981.

Šenavičienė, I. Žemaičių lituanistai Vilniaus Vyriausiojoje seminarijoje. Motiejus Valančius / I. Šenavičienė. – Vilnius, 1998.

Smora. Z przeszłości obydwóch zgromadzeń w zaborze Rossyjskim / Smora // Roczniki obydwóch zgromadzeń św. Wincentego a Paulo. – 1913. – Rok XIX. – S. 37–56, 128–150, 226–249, 324–348.

Smora. Z przeszłości obydwóch zgromadzeń w zaborze rosyjskim. XX Misjonarze w Wilnie / Smora // Roczniki obydwóch zgromadzeń św. Wincentego a Paulo. – 1915. – Rok XXI. – S. 226–249.

Sobczak, J. Położenie prawne ludności tatarskiej w Wielkim Księstwie Litewskim / J. Sobczak. – Warszawa; Poznań, 1984.

Spis synodów i sesji prowincjanych jednoty Litewskiej. 1611–1913. – Wilno, 1913.

Staliūnas, D. Making Russians. Meaning and Practice of Russification in Lithuania and Belarus after 1863 / D. Staliūnas. – Amsterdam; New York, 2007.

Stan szpitalów i szkołek parafialnych w dyecezyi Wileńskiey w powiecie i dekanacie kowieńskim, podług generalnej wizyty odprawioney, roku 1821 przez miejscowego dziekana X. Filipa Kopeckiego kan. brzeskiego // Dzieje dobroczynności krajowej i zagraniczney z wiadomościami ku wydoskonaleniu jey służącemi. – 1824. – T. 4. – S. 1–9.

Stanislawski, M. Tsar Nicholas I and the Jews. The transformation of Jewish Society in Russia. 1825–1855 / M. Stanislawski. – Philadelphia, 1983.

Stankewič, Ad. Kastuś Kalinoŭski: «Mużyckaja Praŭda» i ideja Nezależnaści Biełarusi / Ad. Stankewič. – Wilnia, 1933.

Studnicki, W. G. Kościół ewagelicko-reformowany w Wilnie. Historia – organizacja – świątynia / W. G. Studnicki. – Wilno, 1935. – S. 10.

Szadkowski, Z. Geografia ziem W. K-Litewskiego / Z. Szadkowski // Alma Mater Vilnensis: prace społeczności akadmic. Un-t S. Batorego na obczyźnie. – London, 1953.

Szantyr, S. Zbiór wiadomości o Kościele i religii katolickiej w Cesarstwie Rossyjskiem, a szczególniej w prowincjach od Polski przyłączonych od czasu pierwszego rozbioru Polski aż do końca panowania Aleksandra I i początków panowania cesarza Mikołaja I. Zebrany z pism urzędowych, dokumentów i własnego widzenia / S. Szantyr. – Poznań, 1843. – Cz. 1–2.

Szpoper, D. Diecezja Mińska pod rządami biskupa Zygmunta Łozińskiego / D. Szpoper // Kościoły a państwo na pograniczu polsko-litewsko-białoruskim. Źrodła i stan badań. – Białystok, 2005. – S. 209–226.

Śleczkowski, M. Wiadomości niektóre do dziejów Kościoła Katolickiego w polsko-rossyjskich prowincjach od rozbiorów Polski aż do najnowszych czasów / M. Śleczkowski. – Jasło, 1861.

Towarzystwo dobroczynności Grodzieńskie. Posiedzenie generalne i zdanie dorocznej sprawy, d. 12 grudnia 1829 roku // Dzieje dobroczynności. – 1821. – Rok 2. – S. 4–31.

Tyszkiewicz, J. Tatarzy na Litwie i w Polsce / J. Tyszkiewicz. – Warszawa, 1989.

Tyszkiewicz, J. Z historii tatarów Polskich. 1794–1944 / J. Tyszkiewicz. – Pułtusk, 1998.

Unterman, A. Żydzi, wiara i życie / A. Unterman. – Łódź, 1989.

Ustawy Towarzystwa dobroczynności w Mińsku // Dzieje dobroczynności. – 1820. – Rok 1. – S. 348–358.

Valančius, M. Namų užrašai / M. Valančius. – Vilnius, 2003.

Wanat, B. J. Drukarnia Karmelu – Fortecy Najswiętszej Maryi Panny w Berdyczowie: działalność wydawnicza i poligraficzna Karmelitów Bosych w Berdyczowie na Ukrainie / B. J. Wanat. – Kraków, 2002.

Wasilewski, J. Arcybiskupi i administratorowie archidiecezji Mohylowskiej / J. Wasilewski. – Pińsk, 1930.

Ważyński, A. Litwa pod względem prześladowania w niej rzymsko-katolickiego kościoła / A. Ważyński. – Poznań, 1897. – S. 12–53.

Wodzianowska, I. Rzymskokatolicka Akademia Duchowna w Petersburgu 1842–1918 / I. Wodzianowska. – Lublin, 2007.

Wodzianowska, I. Wytyczne Komisji do spraw duchowieństwa w sprawie zwalczania katolicyzmu w general-gubernatorstwie Wileńskim (1866–1868) / I. Wodzianowska // Kościół a państwo na pograniczu polsko-litewsko-białoruskim. Źródła i stan badań. – Białystok, 2005.

Wodzianowska, I. Z archiwaliów antykościelnej polityki na ziemiach zabranych (1866) / I. Wodzianowska // ABMK. – 2007. – № 87. – S. 281–317.

Wołonczewski, M. Biskupstwo Żmudzkie / M. Wołonczewski. – Kraków, 1898.

Wołyniak. Wykaz klasztorów Dominikańskich prowincji Litewskiej / Wołyniak. – Kraków, 1917.

Wołyniak. Wykaz klasztorów Dominikańskich prowincji Ruskiej / Wołyniak. – Kraków, 1923.

Wołyniak. Z przeszłości karmelitów na Litwie i Rusi / Wołyniak. – Kraków, 1918.

Wołyniak. Z przeszłości powiatu Wołkowyskiego / Wołyniak. – Kraków, 1905.

Worotyński, W. Seminarium Główne w Wilnie: w 2 t. / W. Worotyński. – Wilno, 1935–1938.

X. Y. Z. Kartka z dziejów Kościoła Katolickiego w Rosji. Biskupstwo Mińskie. – B. m., b. r.

Zahorski, W. Z roku 1812-go w Wilnie / W. Zahorski. – Petersburg, 1901.

Zakrzewski, A. B. Czy Tatarzy litewscy rzeczywiscie nie byli szlachtą? / A. B. Zakrzewski // Przegląd Historyczny. – 1988. – Zesz. 2.

Zasztowt, L. Kresy. 1832–1864. Szkolnictwo na ziemiach litewskich i rusich dawnej rzeczypospolitej / L. Zasztowt. – Warszawa, 1997.

Zasztowt, L. Nielegalne szkoły w Wileńskim okręgu naukowym w latach siedemdziesiątych XIX w. / L. Zasztowt // Rozprawy z dziejów oświaty. – 2006. – T. XXXIII.

Zasztowt, L. Procesy karne na ziemiach litewsko-ruskich po likwidacji unii w 1839 roku / L. Zasztowt // Przegląd Wshodni. – 1992/93. – T. II, zesz. 3 (7). – S. 611–631.

Żytkewich, L. Rządy Repnina na Litwie w 1794–1797 / L. Żytkewich. – Wilna, 1938.

Żywzcyński, M. Watykan wobec powstania listopadowego / M. Żywzcyński. – 2 wyd. (na podstawie wyd. z roku 1935, Warszawa). – Kraków, 1995.

ІМЯННЫ ПАКАЗАЛЬНІК

А

Абрагімовіч І. Д. 191
Абрамовіч А. 180
Агароў М. П. 428
Агатонаў А. А. 250, 252
Агееў А. Р. 216, 220
Агінская М. 108
Агінская Я. 384
Агурскі С. Х. (Агурский С. Х.) 33, 36
Адамовіч І. 237
Акаловіч П. 218
Акінфаў 290
Акінчыц С. 356
Аксакаў І. С. 198
Александровіч А. 180
Александровіч Р. А. 61, 406
Александровіч С. Х. 47
Алексановіч Ф. 191
Альбядзінскі П. П. 172
Альфонс 444
Альшыевіч Л. 224
Альшэўскі Ю. 378
Алябрудзінская Е. (Alabrudzińska E.) 16
Аляксандр I 48, 73, 76, 82, 100, 110, 126, 127, 139, 148, 159, 171, 197, 216, 217, 221, 225, 227, 228, 248, 410, 422, 441
Аляксандр II 103, 193, 271, 282, 289, 330–332
Аляксандр III 181, 183
Аляксандровіч Д. 240
Аляксеева С. І. (Алексеева С. И.) 8
Амвросій, стараверскі мітрапаліт 140
Амелька С. У. 386
Анастасій (А. С. Братаноўскі-Раманенка), архіепіскап Беларускі і Віцебскі 125
Анатоль (А. В. Мартыноўскі) 83, 198
Андрушкевіч 12, 31, 68, 267
Андрэева Е. Г. 44
Анісенка 276
Анішчанка Я. К. (Анищенко Е. К.) 12, 31, 121, 142, 146, 241
Анофранка Н. В. 2, 22, 42, 193, 194, 383, 493
Антаноўскі А. 226
Антоній (А. А. Шокатаў), архіепіскап Кішынёўскі і Хоцінскі 91
Антоній (А. Г. Зубко), епіскап Брэсцкі, архіепіскап Мінскі і Бабруйскі 68, 73, 131, 136, 267
Антоній (А. І. Капусцін), архімандрыт 93
Аркеці Дж. 104
Арлікоўскі Ю. 238
Арлоўскі Я. Ф. (Орловский Е. Ф.) 415
Арсеній (Ф. П. Масквін), мітрапаліт Кіеўскі і Галіцкі 91
Арцымовіч М. В. (Арцимович М. В.) 317
Асановіч А. 182, 406
Асіповіч А. 19
Асіпоўскі 276
Астроўскі 325
Асухоўскі М. 420
Аўгуст III 75
Аўдзіевіч Ф., біскуп Віленскі 284
Аўраам, рабін 444
Афанасій (В. Ф. Пятровіч), архімандрыт Слуцкі 325
Афанасій (Ф. П. Вальхоўскі), епіскап Магілёўскі і Полацкі 90, 242–244
Ахматовіч А. 240, 293

Б

Баброўскі П. В. (Бобровский П. О.) 30, 44, 51, 391
Багушэвіч 186
Баеў П. 227
Базарэўскі Х. 321
Байрашаўскайтэ Т. (Байрашаускайте Т., Bairašauskaitė T.) 21
Байрашэўскі Х. 184

Банапарт Напалеон 176, 216, 217, 219–222, 224, 227, 409
Бандтке Я. 19
Бантыш-Каменскі М. М. (Бантыш-Каменский Н. Н.) 11, 124
Баранава А. 361–363
Баранаў Э. Т. 375
Бараноўскі 267
Бараноўскі П. 286
Баратынскі Б. 233
Барзакоўскі М. 225
Баруховіч З. (Шнеўр З.; Борохович З.) 216
Баруховіч 443
Барцэвіч Л. 257
Барыт Я. 166
Басяцкі В. 263
Баўкевіч І. 278
Бахтурына А. Ю. (Бахтурина А. Ю.) 37
Бацюшкаў П. М. 331
Бачышча Ю. А. 14
Беглер 232
Безбародка А. А. 79, 161
Безяковіч Ю. 169
Бекман К. Л. 354
Белановіч 224
Бялеўская М. Я. (Летягина М. Я., Белевская М. Я.) 315
Беліковіч Л. 250, 258, 270
Беляк Т. 321
Бендзін А. Ю. (Бендин А. Ю.) 8, 25, 26
Бенедыкт XIV, Папа Рымскі 108
Бенігсен Л. Л. 148
Бенкендорф А. Х. 133, 270
Берлін Н. (Берлін Нафталі Цві Іегуда) 364
Беруш М. 291
Блажэеўскі Б. 378
Блудаў Д. М. 127, 130, 132, 133, 165, 230, 259
Богуш-Сестранцэвіч С., архібіскуп мітрапаліт Магілёўскі 27, 57, 97–100, 104, 106, 126, 193, 217, 336, 387, 430, 435, 436
Болатава Ю. Г. 57
Болбас В. С. 352
Бонч-Бруевіч М. Д. 318
Борун А. М. (Борун Е. Н.) 373
Бранікоўскі М. К. 223–225
Браніцкая А. В. 347
Брафман Я. 166, 401, 402
Будрэвіч В. 107
Булгак Іасафат (Язафат), архібіскуп Полацкі 28, 121, 132, 134, 217, 222, 229, 259, 347, 351, 412
Булгарыс Я., архіепіскап Херсонскі (Булгарис Е.) 124, 301
Бураўскі А. А. (Буравський О. А.) 25
Бурмістрава Т. Ю. (Бурмистрова Т. Ю.) 19
Бухарин Н. И. 282
Буцэвіч Ф. 236
Бядноў В. А. 9
Бялевіч 287
Бяляеў В. 418
Бярозкіна Н. Ю. 51, 432, 435, 436

В

Вазгурд П. 237
Вазнясенскі А. У. (Вознесенский А. В.) 50
Вайніцкі К. 19
Вайткевіч Ш. 235
Вайцэховіч А. І. 140
Валанчэўскі М., біскуп Жмудскі (Valančius M., Wołonczewski M.) 278, 279
Валовіч М. 233
Валуеў П. А. 274
Валынскі Н. 237
Ванеевіч Я. 218
Ваноўскі 148
Ваньковіч А. Т. 377
Варлаам (Г. С. Шышацкі), архіепіскап Магілёўскі 220, 221, 227
Васілій (Б. С. Лужынскі), епіскап Аршанскі; архіепіскап Полацкі і Віцебскі (Лужинский В.) 68, 73, 95, 131, 136, 261, 266, 267, 275, 351, 352, 393
Васількоўскі В. 221
Васовіч С. М. (Восович С. М.) 2, 40, 49, 493
Васютовіч 261
Ваўчанскі 275
Вашчанка М. 420
Верт П. 8
Ветчыкаў С. 193
Вібе І. Н. 22
Віктар (В. С. Садкоўскі), архіепіскап Мінскі, Ізяслаўскі і Брацлаўскі 78, 79, 94, 124, 242, 244
Віленскі І. 444
Вільчынскі С. 321
Вітгенштэйн П. Х. 219
Вітыцкі Д. 372
Вішнеўскі І. 250
Волкаў В. І. (Волков В. И.) 427
Воль А. 166
Воўк Е. 148
Врагель К. 396

Г

Габінак Ф. 379
Гаворскі Ф. 267, 268

Галасевіч М. 386
Галаўня А., дапаможны біскуп Мінскі 217, 222
Галеневіч 286
Галер П. К. (Галлер П. К.) 353
Галіеўскі 235
Галіцын А. М. 73, 127, 148, 159, 217, 218, 221, 228, 336, 347, 351, 410
Галіцын М. М. 17
Гамаліцкі Я. 260
Ганчар А. І. (Ганчар А. И.) 14, 35, 42, 59
Ганчарук І. Г. 14, 27–29, 42, 59, 97, 99, 217, 218, 222–224, 234
Гапановіч В. Ф. 11, 12
Гаранаў А. 40
Гарбацкі А. А. (Горбацкий А. А.) 10, 45, 50, 290, 358–360, 392, 393, 428, 429
Гарбацкі Я. 386
Гарбачова В. В. 29, 234, 235, 237, 238, 241
Гарошка Л. 134
Гаручка П. С. (Горючко П. С.) 30
Гаўрыіл (Г. І. Гарадкоў), архіепіскап Магілёўскі і Мсціслаўскі 329
Гаўрыіл (П. П. Пятроў-Шапашнікаў), мітрапаліт Пецярбургскі і Наўгародскі 79
Гаўрыіл (Г. Г. Бэнулеску-Бадоні) мітрапаліт Новарасійскі і Дняпроўскі 138
Гедройц Ю. А., біскуп Самагіцкі 28, 217, 229
Гейн Я. 386
Гельфант З. 292
Гембіцкая 240
Гембіцкі А. 240
Гендэрсан Э. 441
Георгій (Г. В. Каніскі), архіепіскап Магілёўскі 75, 94, 121
Георгій (Г. Г. Ярашэўскі), епіскап Мінскі і Тураўскі 325
Герасімава І. П. (Герасимова И. П.) 21
Герасімчык В. 36
Герцэн А. І. 129, 272, 428
Герштэйн І. 166
Гец 318
Гіжыцкі Я. М. (Giżycki J. M.) 57
Гіндэнбург В. 396, 397
Гінтаўт-Дзевалтоўскі А. К., архіепіскап Магілёўскі 277, 278
Гінц А. 388
Гінцбург М. 444
Гірдвойн А. 284
Гірс А. Ф. 305, 323
Глагоўскі 219
Говін С. В. 47
Грачова В. 393
Гржымайла 292
Грушы Э. 219
Грыгор'ева В. В. (Яноўская В. В.) 9, 13, 14, 16, 21, 42, 43, 45, 52, 53, 61, 103, 105, 120, 162, 163, 176, 178, 179, 183, 287, 291, 293, 334, 395, 396, 406, 435, 436, 446
Грыгорый XVI, Папа Рымскі 271
Грыгорый (Г. Кахановіч), мітрапаліт Кіеўскі 222
Грыцкевіч А. П. 11, 355
Грыцкевіч В. П. 377
Грэмза А. Ю. 15
Губараў П. 421
Гумінскі 276
Гурвіч І. І. 365
Гурвіч 443
Гурскі М. 237
Гусціневіч В. 237
Гуткоўскі Я. М. 221
Гучкоўскі 427

Д

Дабкевіч К. 388
Дабрынін Г. 12, 69, 243
Дабрынскі П. М. 224
Даву Луі Нікаля 219
Давыд 242
Даламанаў У. 322
Далбілаў М. Д. (Долбилов М. Д.) 9, 46
Далгарукаў М. А. 135, 230
Далтан Г. 397
Дамаскін (Д. Я. Сямёнаў-Руднеў), епіскап Ніжнегародскі 422
Дамброўскі Я. Г. 225
Дамейка І. 446
Данілаў П. Ф. 230, 239, 240
Даніловіч В. В. 2
Данскіх С. У. 222
Дарашкевіч К. 221
Дарэндаў В. 144
Даўгарукаў П. 196
Даўгяла З. І. (Довгялло Д.) 11, 415
Даўлетшын В. Р. (Давлетшин В. Р.) 26
Дахтуроў Д. С. 221
Дашкоў А. 239
Дзенісевіч С. А., адміністратар Магілёўскай архідыяцэзіі 436
Дзядзерка С. 241
Дзядэк А. 57
Дзякаў П. М. 135
Дзяконскі 254
Дзянісаў У. М. 58
Дзяржавін Г. Р. (Державин Г. Р.) 163

Длускі М. 217
Догель М. 432
Доўгірд А. 436
Доўнар-Запольскі М. В. 10, 40
Драгун Ю. І. 12
Драніцын С. (Драницын С. Н.) 33
Дрынкман 354
Дрэбуш А. Ф. фон 107
Дубінбаум 319
Дубовік 278
Думін С. У. (Думин С. В.) 20, 22, 36, 293, 321
Духінскі А. 292
Дылянгова Х. (Dylągowa H.) 27, 28
Дэгнерт 309
Дэдэрка Я. 57, 217, 219, 224, 228, 379, 384, 387
Дэмбінскі Г. 240

Е
Елізавета 160
Ельскі А. К. 15
Ельяшэвіч Г. 169
Енджэёўскі 434
Еранім (І. Ц. Экзэмплярскі / Экзэмпляроўскі), епіскап Літоўскі і Віленскі 417
Ерашэвіч А. У. 27, 217, 219
Есман П. 230
Еўлогій, епіскап Люблінскі і Холмскі, мітрапаліт (Евлогий, епископ Люблинский и Холмский, митрополит) 37

Ж
Жаба І. 239
Жаброўскі 287
Жалязнікоў В. 421
Жалязоўскі П. 263
Жалязоўскі Ф. 235
Жарскі Я. 131
Ждановіч А. 224
Ждановіч М. 183
Жудро Ф. 89
Жулкоўскі А. 432
Жураўлёў А. 138
Жыгімонт II Аўгуст 197
Жыркевіч І. 69
Жырневіч 236
Жыўчынскі М. (Żywczyński M.) 27, 28, 32
Жэромскі В. 263

З
Забела А. 261, 263
Завадскі В. 236
Завальнюк У. М. 9, 13, 14, 16, 21, 42, 43, 45, 52, 53, 61, 103, 105, 120, 162, 163, 176, 178, 179, 183, 287, 291, 293, 334, 395, 396, 406, 435, 436, 446
Загароўскі І. 225
Зайцаў У. (Зайцев В. М.) 280
Заленскі С. 237
Замойская Э. 182, 406
Заркевіч 233
Зарыжскі Я. 277
Заштаўт Л. (Zasztowt L.) 32, 343
Зізаній Л. 421
Златкоўскі С. 252
Знаменскі І. П. (Знаменский И. П.) 7
Зоннеберг З. 171
Зорын 158
Зорыч С. Г. 162
Зубаў В. А. 163
Зябко А. А. 314
Зянковіч Т. І., біскуп Віленскі 388
Зянюк Р. У. 2, 41, 493

І
Іаан (Красоўскі), архіепіскап Полацкі (Иоанн Крассовский, архиепископ Полоцкий) 217, 222
Іасафат, архімандрыт 221
Іванова Л. І. 60
Іваноўскі 288
Ігнатовіч І. 268, 269
Ігнатовіч Ф. І. 355
Ігнатоўскі У. М. (Ігнатоўскі У. М.) 33
Ізвекаў М. Д. (Извеков Н. Д.) 6, 415
Іллер М. 444
Ільін А. Л. (Ильин А. Л.) 287
Імшэнін І. 267
Інакенцій (І. А. Барысаў), архіепіскап Херсонскі і Таўрычаскі 415
Іосіф II 163
Іосіф (І. І. Сямашка), мітрапаліт Літоўскі 68, 83, 84, 95, 127–129, 131–133, 136, 144, 195, 254, 259, 260, 266–268, 270, 273, 332, 350, 351, 438
Іраклій (І. Адравуж-Лісоўскі), мітрапаліт Кіеўскі 30, 126, 242, 244, 347
Ісідор (Ізідар) (Я. С. Нікольскі), епіскап Полацкі 130, 258
Іцковіч 443

К
Каберскі С. 420
Кабецкі Р. 169
Каваленя А. А. 2
Кавельмахер 154
Каверскі К. 234
Кадмін 420

Каждан Г. 320
Казакевіч У. 237
Казлоўская 197
Казлоўскі І. 277
Казмянскі Л. 267
Казьмінскі Г. 381
Казяніцкі І. 217
Каліноўскі К. (Вікенцій Канстанцін) 33, 34, 36, 277, 288
Калышка Б. 238
Калясцін К. 390
Калясцін М. 390
Калясцін С. 390
Калясцін Т. 390
Камберг 151
Камінскі І. 233
Камінскі Ф. 237
Камінскі Ц. 222, 347, 351
Канапасевіч Д. 35
Канапацкая З. І. 21
Канапацкі І. Б. 20–22, 36, 61, 177, 293, 321, 367, 404, 405
Капанасевіч 287
Капеллі 351
Капецкі 352
Каржанеўскі В. 225
Карнілій (К. К. Папоў), епіскап Рыбінскі 302
Карніловіч М. 224
Кароль А. 40
Карпінскі Ф. 435
Карташоў А. 422
Карташоў А. У. (Карташев А. В.) 23
Карташоў Ф. 422
Карташэўскі Р. І. 128
Карчынскі І. 415
Карштэт 441
Касакоўскі А. 222
Касакоўскі І. 217
Касакоўскі Ю. 27
Касакоўскі Я., біскуп Віленскі 387, 431, 434
Касперскі Я. 245
Кастыцэвіч 268
Касцюк М. П. 2
Касцюшка Т. (Анджэй Тадэвуш Банавентура) 123
Каткоў М. 91
Катовіч А. Н. (Котович А. Н.) 48, 49, 411
Катовіч І. А. (Котович И. А.) 414
Катырла І. 266
Кауркін Р. В. (Кауркин Р. В.) 49
Каханоўскі Я. 435
Кашанскі Г. 286
Кацэнеленбоген А. 169
Кацярына II 7, 11, 15, 72, 79, 82, 97–99, 104, 105, 121–126, 129, 138, 142, 146, 161, 185, 192, 241, 246, 347, 408, 432
Качарэўскі П. 236
Качубей В. П. 163, 178
Каяловіч В. 260
Каяловіч М. В. (Коялович М. О.) 11, 30, 44, 91, 258, 260, 271
Квяткоўскі В. 262
Келуш 232
Керсноўска М. 389
Клімент (К. І. Стаяноўскі), архімандрыт 417
Кін Ю. 148
Кіпрыяновіч Г. Я. (Киприанович Г. Я.) 6, 30, 344, 351
Кірылаў У. 418
Кісялёў П. Д. 133, 164, 165, 173
Клангевіч А. Б., біскуп Віленскі 351, 386
Кліер Дж. (Клиер Дж., Klier J.) 46
Клімаў С. М. (Климов С. М.) 45
Ключынскі В. (Ключинский В.), мітрапаліт Магілёўскі 119
Кнаразоўскі М. 166
Кнорынг К. Б. фон 224
Кнышэўскі 252
Конан У. М. 120
Корвін Гасеўскі Б. 379
Корзан Т. (Korzon T.) 175
Корзун М. С. 11
Корсак 259
Корсак К. 237
Корсак Ю. 224
Корф 258
Корыцкі І. 293
Костка А. 218
Кошчыц М. 379
Красікаў Я. 393
Красінскі А. С. 278
Красіцкі І. 435
Крачкоўскі С. 182, 406
Крачкоўскі Я. 406
Крашэўскі Я. 19
Кругоўскі 262
Крупіцкі Ю. 347
Круцэвіч А. 230
Крывіцкі М. А. 26
Крыгельскі 255
Крычынскі А. 407
Крычынскі Д. 240
Крычынскі К. 321
Крычынскі С. 19, 293

Крышпіновіч М. 323
Крэўніцкі І. 378
Крэчэтнікаў М. М. 161
Кудомін 233
Кудрынскі Ф. А. (Кудринский Ф. А.) 322
Кузьменка П. 239
Кузьменка Р. 239
Кукевіч І. 236
Кульпановіч В. А. (Кульпанович О. А.) 380
Куль-Сяльвестрава С. Я. 47, 436, 443
Кундзіч Т., біскуп-суфраган Віленскі 219
Курчэўскі Я. (Kurczewski J.) 43, 59
Кусцінская Х. 191
Куцынскі 130, 265
Кучынскі В. 233

Л
Лазінскі 319
Лакотка А. І. 21
Ландау Г. 198
Ланец С. (Łaniec S.) 277
Ланскі С. С. 140
Лапацін М. П. 242
Лапацінскі 288
Лаппа 276
Лапушынскі 268
Лаўрыновіч 227
Лаўрэш Л. Л. 12, 31, 260, 390
Лаўскі С. 250
Лашкевіч А. 21, 183, 184
Лебедзева Г. 191
Лебедзь Я. 182
Лебінсон А. 444
Леванда Л. 166, 169
Левінзон І. 444
Лейба 292
Леліговіч Ф. 236
Ленцык В. (Lencyk W.) 32
Леў XIII, Папа Рымскі 103
Лікоўскі Э. (Likowski E.) 32
Лінкевіч В. М. (Линкевич В. Н.) 36
Ліпец А. 169
Ліпінскі 227
Ліпскі М., біскуп Мінскі 387
Лісейчыкаў Д. В. 5, 12, 27, 31, 45, 121, 218, 222, 348, 350
Літа Л. 104
Літвінаў Т. 251
Літвіноўская Ю. І. (Литвиновская Ю. И.) 27
Ліцэнбергер В. А. (Лиценбергер О. А.) 13, 394
Логін 219
Лойка 218
Лор Э. (Лор Э.) 320
Лукашэвіч 239
Лукашэвіч М. 388
Лукоўкін Г. А. 227
Лыч Л. М. 12, 31, 44, 120
Львоў У. М. 324, 325
Лявінскі М. 30
Лявончыкаў В. Е. 47
Лянкевіч 36
Лянкевічы (Ян і Якуб) 382
Ляснеўскі М. 233
Ляўдзінскі
Ляўковіч Г. 388
Ляцягіна М. Я. (Бялеўская М. Я. Летягина М. Я., Белевская М. Я.) 315

М
Майзель Б. 291
Макавецкі П. 265
Макараў А. А. 119
Макарчык Ю. (Makarczyk J.) 58
Макарый (М. П. Булгакаў), епіскап Літоўскі 144
Макаў Л. С. 116
Максімовіч А. 197
Малевіч 250
Малішэўскі І. 439
Мальдзіс А. І. 47, 430, 432, 433
Мамоніч Л. 437
Мандзелеўскі У. 154
Манюшка А. 281
Манюшка П. 182, 406
Манюшка Э. 182, 183, 406
Мараўскі 434
Мараш Я. Н. 13
Маркоўскі Б. 231
Мароз М. 288
Марозава С. В. (Морозова С. В.) 2, 12, 31, 45, 51, 120, 134, 136, 263, 437, 438–440, 493
Марозька К. У. 56
Марошкін М. Я. (Морошкин М. Я.) 30
Мартас А. (Мартос А.) 9
Марціноўскі І. 233
Марыя Аляксандраўна, імператрыца 376
Масальскі І.-Я. 27, 97
Матарона Х. 191
Мацюшэнскі А. М. (Матюшенский А. М.) 96, 418
Мачланс А. (Мачулан А.) 309
Мачулан А. (Мачланс А.) 309
Мейер Т. (Meyer Tr.) 307
Меламед І. 317
Мельнікава Л. У. (Мельникова Л. В.) 26, 27

Мендэльсан М. 163
Мікалай (Трускоўскі), архімандрыт 414
Мікалай (Ян Касаткін) 91
Мікалай I 67, 76, 83, 84, 127, 128, 132, 134, 135, 139, 141, 254, 258, 263, 271, 329, 330, 373, 413, 447
Мікалай II 303, 313, 318, 402
Мікалай Мікалаевіч (вялікі князь) 304, 315
Міклашэўскі М. П. 422
Мілавідаў А. І. (Миловидов А. И.) 6
Мілюцін Д. А. 32
Мінор С. 166
Мірановіч Ф. 225
Міркавіч Ф. Я. 112, 114
Міронаў Б. М. (Миронов Б. Н.) 8
Мірскі К. 264
Місаіл (М. І. Крылоў), епіскап Магілёўскі і Мсціслаўскі 376
Міськевіч А. 180, 183
Міськевіч І. 180
Міськевіч М. 180
Мітроўскі І. 222
Міхаіл (М. А. Галубовіч), архіепіскап Мінскі і Бабруйскі 83, 91, 332
Міхайлік Л. 381
Міхайлоўскі Е. 360
Міцэвіч Р. 68, 267
Мордух 378
Мураўёў М. М. (Муравьев М. Н.) 75, 85, 86, 109, 115, 117, 236, 280–282, 284, 287–290, 292, 332
Мурза-Мурзічова А. 182
Мусін-Пушкін А. І. 90, 244
Мухлінскі А. В. (Мухлинский А. О.) 19
Мухля А. 321
Мэнчынскі 57
Мядзведзеў М. 188
Мядзведзеў Ф. 188

Н

Набаровіч Х. 193
Навіцкі У. І. 9, 13, 16, 21, 42, 43, 45, 52, 53, 61, 103, 105, 120, 162, 163, 176, 178, 179, 183, 287, 291, 293, 334, 395, 396, 406, 435, 436, 446
Назімаў У. І. 173, 174, 280
Нарбут С. 222
Наркевіч А. 222
Нарушэвіч А. 107
Наско М. 40
Насовіч Ф. 251
Нахімовіч З. 443
Неваховіч Л. 163
Нейшуль А. 169
Немзер М. 169
Нікадзім 138
Нікіфароўскі Д. Т. 418
Нікольскі М. М. (Никольский Н. М.) 9, 11, 12
Ніл (М. Ф. Ісаковіч), архіепіскап Яраслаўскі 415
Ноткін Н. 163
Нячаеў С. Д. 132

О

Оштарп Л. 258

П

Пабеданосцаў К. П. 200
Павел (Паўла-Мораў А. П.), епіскап Магілёўскі 90
Павел I 7, 11, 12, 82, 84, 94, 100, 106, 117, 125, 126, 162, 187, 247, 248
Павел Прускі 144
Падабед 249
Падлеўскіх Л. Г. (Подлевских Л. Г.) 34
Падокшын С. А. 120, 352
Паеўскі Л. С. (Паевский Л. С.) 332
Пазняк 387
Пазняк Я. А. 287
Пакроўскі І. М. (Покровский И. М.) 6
Пален К. К. 167, 174, 198
Палтаржыцкі А. 183
Палтаржэцкая Ф. 191
Палуноў А. Ю. (Полунов А. Ю.) 330
Панькоўскі А. 267, 268
Папоў М. 418
Паразінскі Ш. 235
Парнес Я. 169
Парошын І. 239
Пасек П. Б. 124
Пасецкі 219
Пасэ У. С. 40
Патапаў А. Л. 166
Паташэнка Р. У. (Поташенко Г. В.) 45
Патоцкі К. 238
Патоцкі С. 163
Патрыла Т. 45
Патэрсон Дж. 159, 441
Паўловіч І. 266
Пацёмкін Р. А. 422
Пачкаеў М. 352
Пашкевіч М. 375
Пелікан В. В. 391
Ператц А. 163
Перліс Х. 168
Петрашня В. 327
Пётр I 72, 159, 199

Підлыпчак-Маяровіч М. (Pidłypczak-Majerowicz M.) 51
Пій VI, Папа Рымскі, 99
Пій VII, Папа Рымскі, 283
Пінкертон Р. 159, 171, 441
Пірагоў М. І. 173
Пісанка І. 281
Пічэта У. І. (Пичета В. И.) 10
Платаў М. І. 221
Платон (П. Г. Леўшын), мітрапаліт Маскоўскі 422
Плаўскі А. (Плюскі, Pluski) 12, 260, 270
Плеве В. К. 75
Плескацэвіч Ф. 266
Плісоўскі 256
Плюскі (Плаўскі А., Pluski) 270
Плюцынскі Ф. 235
Плятэр А. 376
Плятэр Ф. 379
Пракопцава В. П. 43, 345, 346
Пракудзіна П. 422
Пратасаў М. А. 74, 95, 127, 133
Прозар 276
Прохараў П. 239
Пругавін А. С. (Пругавин А. С.) 49
Пузына І. 224
Пуслоўскі Ф. 182, 406
Пуслоўскі Ц. 237
Пушкін І. А. 40
Пушчына М. 331, 332
Пшаздэцкая М. 381
Пыпін А. М. (Пыпин А. Н.) 48, 159
Пятроўскі Г. 107
Пятшкевіч І. (Pietrzkiewicz I.) 378

Р

Рава П. 387
Радван М. (Radwan M.) 32, 111, 112, 116, 136
Радзівіл Б. 388
Радзівіл Д. 183, 406
Радзівіл М. К. 380
Радзівіл М. Ф. 388
Радзівіл Я. 285
Радзівілы 182, 406
Радкевіч А. 181
Радкевіч Я. 182
Ражанскі Ф. 277
Ракавіч 263
Рапацкі 287
Растопава 409
Растоцкі Ф. 30
Ратч В. Ф. (Ратч В. Ф.) 62, 281, 286
Рацько А. Ф. 160
Родчанка Р. В. 43, 354, 357
Рожыцкі С. 240
Рокаш 306
Ром Б. 421
Ромер 258
Ромм 444
Ротшыльд 318
Рошчына Т. І. 47, 52, 429
Рошэк І. Б., дэ 165
Рудакоў С. А. (Рудаков С. А.) 392
Рудкоўскі 252
Рукавішнікаў Д. 421
Румянцаў П. А. 422
Рункевіч С. Г. (Рункевич С. Г.) 6, 30, 416
Рыжанкоў І. М. 38
Рымскі-Корсакаў А. П. 107, 148
Рэйжэўскі М. 240
Рэйнбат 441

С

Сабалеўская В. А. 17–19, 53, 60, 168, 171, 172, 397, 401, 402, 443
Сабалеўскі 255
Сабалеўскі Ю. 53, 446
Саблукоў Г. С. 446
Сабчак Я. (Sobczak J.) 175
Сабчакоў Н. 165
Сава (І. М. Ціхаміраў), архіепіскап Полацкі і Віцебскі 83, 144
Савініч 303
Савіцкі 253
Сакольчык А. Э. (Фірыновіч А. Э.) 2, 493
Салавейчык Х. 364
Саламон Н. 172
Салаўёў М. 420
Салтаноўскі І. 12, 31, 68
Самайлюк Т. А. 52, 429, 430, 432, 433
Самовіч А. 264
Самусік А. Ф. 40–42, 59
Сарачынскі К. 433
Сасноўскі А. 267, 351, 440
Сасноўскі З. А. 338
Свідэрскі Л. Ф. (Свидерский Л. Ф.) 44
Севасцееў 332
Севяргін М. 385
Севярын П. 248
Сеніцкі С. 19
Сенчыкоўскі Ф. 285, 346
Сераўкін К. 323
Серафім (М. Я. Мешчаракаў), епіскап Полацкі 418

Серафім (С. В. Глагалеўскі), архіепіскап Мінскі 218
Сергій (І. А. Спаскі), епіскап Магілёўскі і Мсціслаўскі 414
Сіпкаў В. 257
Сіпкаў М. 257
Скабалановіч 287
Скабейка 292
Скеп'ян А. А. 17
Скіндэр 233
Скрыпіцын В. В. 67, 134, 135, 269
Слонімскі Д. 169
Смарагд (А. П. Крыжаноўскі), епіскап Полацкі 83, 129, 130, 251–253, 257–259, 328
Смірноў 290
Смолік А. І. 21, 61, 177, 404, 405
Смоліч І. К. 7, 16, 19, 138
Смольскі А. 181
Снапкоўская С. В. 40, 41, 343
Снапкоўскі Ю. М. 5, 396, 397
Снядзецкі Я. 222
Собаль М. 168
Сольц С. 169
Соркіна І. В. 17, 341
Сосна У. А. 12, 31, 124
Стаднічэнка Л. 428
Сталін І. В. 31
Сталыпін П. А. 89, 215
Сталюнас Д. (Staliūnas D.) 46
Станкевіч Ад. (Stankewič Ad.) 36
Старажэнка А. П. 115, 284
Страйкоўскі 232
Стратановіч І. 220
Струй Л. 241
Студніцкі В. Г. (Studnicki W. G.) 16
Ступніцкі М. 287
Стэфановіч Ю. 430
Сулькевіч М. 321
Сушкоў М. В. (Сушков Н. В.) 68, 270, 273
Сушчынскі А. 220
Сушчынскі В. 250
Сцяпуржынскі 263
Сыцько К. В. 5
Сяліверстаў 248
Сярэбрэнікаў У. 418
Сяховіч В. А. 12

Т

Тавараў А. В. 415
Тадайскі К. 236
Талстой А. П. 275
Талстой Д. Ал. 220
Талстой Д. Ан. (Толстой Д. А.) 330
Талстой І. І. (Толстой И. И.) 318
Тамашэўскі 247, 256
Тамкавід А. 268, 269
Тарасаў В. 165
Татур А. 236
Токць С. М. 13, 31
Томкавід А. 352
Траўгут Р. 292
Туган-Бараноўскі А. 293
Туган-Бараноўскі М. 19
Турчыновіч 233
Туталмін Ц. І. 44, 79
Тызенгаўз А. 421, 431
Тышкевіч К. 258
Тэрпілоўска Я. 389

У

Улан С. 222, 240
Ульяноўскі В. 258
Урублеўскі В. 277
Уэй Л. 172

Ф

Файбішовіч 443
Фальборт 441
Феафілакт (Ф. Г. Русанаў), архіепіскап Разанскі 220, 221, 227
Філарэт (В. М. Драздоў), мітрапаліт Маскоўскі (Филарет, Митрополит Московский и Коломенский (Дроздов В. М.)) 132, 135, 410, 411, 424, 425
Філатава А. М. (Филатова Е. Н., Філатова О. М.) 9, 13, 14, 16, 21, 29, 31, 42, 43–45, 52, 53, 61, 81, 103, 105, 120, 162, 163, 176, 178, 179, 184, 287, 291, 293, 334, 395, 396, 406, 435, 436, 446, 493
Фірковіч І. 169
Фірыновіч А. Э. (Сакольчык А. Э.) 274, 275, 277
Фоцій, архімандрыт 370
Францкевіч-Радзымінскі В. 381
Фрумкін С. 320
Фрызель І. 162, 163
Фядосік В. А. 2

Х

Х. В. 175
Хаванскі М. М. 107, 129, 231–233, 239, 259, 265, 351
Хаданёнак В. М. 38, 319
Хаецкі К. 437
Хайнацкі А. 51

Халецкі Я. 293
Харкевіч В. (Charkiewicz W.) 32
Харытановіч І. 239
Хаткоўскі У. 32
Хаўстовіч М. В. 12
Хацкевіч 443
Хлявінскі Д. 446
Хмялькова А. М. (Хмелькова Е. Н.) 54

Ц
Царанкоў Л. А. 11, 12
Цвікевіч А. І. 10
Цвятаеў Д. У. (Цветаев Д. В.) 16
Церашкова К. С. 2, 493
Цімашоў А. Я. 116
Цітавец А. І. 5, 53, 54, 444–446
Цітовіч С. Р. 33, 281
Ціхан (Белавін В. І.), архіепіскап Літоўскі і Віленскі 322
Ціханаў А. К. (Тихонов А. К.) 18, 20, 47
Ціхоўскі Г. 298
Цыбульскі 240
Цьвікевіч А. І. 40
Цярэнцьева М. 197
Цярэнцьеў Ф. 421

Ч
Чабодзька Я. А. 69
Чайкоўскі 287
Чапскі С. 222
Чарамісінаў Г. І. 243, 247
Чарневіч С. 339
Чарноцкі К. 289, 290
Чарнышоў 239
Чарнышоў З. Г. 82, 192
Чарнышоў М. 429
Чарнякоўскі 245
Чартарыйскі А. 163, 271
Чарткова 158
Чарэвін П. 281, 288
Чатвярцінскі К. А. 185
Чацкі Т. 19
Чудовіч 297

Ш
Шабановіч Б. 182
Шавельскі Г. І. (Шавельский Г. И.) 11, 30, 37, 48, 130, 303, 313
Шайдзевіч М. 180
Шантыр С. (Szantyr S.) 59, 385–387
Шапіра Г. 166
Шаўкун П. В. (Шевкун П. В.) 9
Шафаловіч А. 224
Шафтсберы А. 172
Шахаўцоў Ф. 418
Шацкі 233
Швед В. В. 222, 355, 409
Шведаў 195
Шнеўр З. (Баруховіч З., Борохович З.) 162, 216, 217
Шпеер Б. 161
Шрэйдэр М. І. 129, 259
Шрэйдэр С. 169
Шукевіч 276
Шумскі 258
Шчаглоў Г. Э. (Щеглов Г. Э.) 35
Шчарбатаў М. Б. 205
Шчарбінін М. П. 272
Шымолін У. І. (Шимолин В. И.) 48
Шышкоў А. С. 127, 128, 160, 410, 411
Шэдэ Ю. 396
Шэйнман М. М. (Шейнман М. М.) 13
Шэлепін М. 352
Шэмбек Е. Ю. (Ежы Юзаф), мітрапаліт Магілёўскі 116
Шэметылувна В. 389
Шэшка І. 288

Э
Эберул І. 365
Эбярыл М.-Э. 168
Эпштэйн З. 168
Эрбштэйн 443
Эстэрман М. 169
Эшман А. Г. 213

Ю
Юзефовіч А. 182, 406
Юзэфовіч Ф. 287
Юзэфовіч Я. 321
Юндзіл Ф. У. 288
Юшынскі Э. 182

Я
Ядкоўскі Ю. (Jodkowski J.) 57
Якубаускас А. 36, 293
Якубоўскі А. 180
Якубоўскі Б. 180
Якубоўскі І. 367
Якубоўскі С. 180, 183
Якубоўскі Х. 184
Якубоўскі Я. 182, 294, 406
Ялавіцкі А. 238
Яленскі І. 235

Янкоўскі Ч. К. 19
Яноўская В. В. (Грыгор'ева В. В.) 2, 9, 14, 16, 21, 25, 35, 36, 38, 40, 42–45, 48, 52, 81, 86, 101, 103, 105, 109, 143, 144, 145, 151, 188, 194, 204, 205, 207, 208, 212, 274, 284–287, 356, 357, 359, 395, 493
Янсан 159
Янушкевіч М. М. 317, 318
Ярашэўскі 292
Ясінскі І. 183
Ясінскі Я. 181
Ясон (Смагаржэўскі), архібіскуп Полацкі 30, 44, 346
Яўгеній (М. Шэрашылаў), епіскап Мінскі і Тураўскі 258, 414
Яўстаф'еў Л. 188
Яцкевіч В. І. 300

А

Абдулаев И. 180
Агурский С. Х. (Агурскі С. Х.) 33, 36
Айвазов И. Г. 23
Акинфов 289
Акулов И. Б. 31
Алакшин А. Э. 44
Александр I 22, 30, 73, 350, 351, 409–411
Александр II 13, 22, 164, 166, 173, 174
Алексеева С. И. (Аляксеева С. І.) 8, 73
Андреев А. Р. 15
Анищенко Е. К. (Анішчанка Я. К.) 17, 161
Антоний, архиепископ (Антоній (А. Г. Зубко), епіскап Брэсцкі, архіепіскап Мінскі і Бабруйскі) 349
Арапов Д. Ю. 24, 214, 215
Арсеньев К. К. 23
Арцимович М. В. (Арцымовіч М. В.) 301
Астафьев Н. А. 52, 442

Б

Байрашаускайте Т. (Байрашаўскайтэ Т., Bairašauskaitė T.) 20, 21, 185
Бантыш-Каменский Н. Н. (Бантыш-Каменскі М. М.) 124
Барталь И. 17
Бахтурина А. Ю. (Бахтурына А. Ю.) 37
Баязитов И. 61, 404, 405
Беднов В. А. 9
Без-Корнилович М. О. 78, 151
Белевская М. Я. (Летягина М. Я., Ляцягіна М. Я., Бялеўская М. Я.) 315
Белецкий А. В. 38, 327
Белов Ю. С. 24
Белоголов И. М. 63, 192
Белявина В. Н. 318
Белявский Ф. Н. 38, 333
Бендин А. Ю. (Бендзін А. Ю.) 8, 22, 26, 343
Бердников И. С. 23
Береговая Е. П. 34, 35
Бершадский С. А. 17
Благовидов Ф. В. 74
Блинова Т. Б. 43, 335
Блосфельд Г. Э. 23
Бобровский П. О. (Баброўскі П. В.) 22, 30, 44, 50, 51, 222, 349–351, 391, 438
Богословский К. А. 13, 115
Богуш-Сестренцевич С. 14, 58, 97–99, 104, 106
Бойченко Я. И. 354
Борохович З. (Баруховіч З., Шнеўр З.) 217
Борун Е. Н. (Борун А. М.) 56, 370, 373–375
Брянцев П. Д. 32
Булавина М. А. 99
Булгарис Е. (Булгарыс Я.) 124
Бурмистрова Т. Ю. (Бурмістрава Т. Ю.) 19

В

Варадинов Н. В. 357
Верт П. 9
Вибе И. Н. 13, 22
Вишленкова Е. А. 13
Водовозов В. В. 291
Военский К. А. 220, 221
Вознесенский А. В. (Вазнясенскі А. У.) 50, 420–422
Волков В. И. (Волкаў В. І.) 68, 427
Афанасий Вольховский, епископ Могилевский и Полоцкий (Афанасій (Ф. П. Вальхоўскі), епіскап Магілёўскі і Полацкі) 90, 142
Воронович М. 247
Восович С. М. (Васовіч С. М.) 40, 49, 419

Г

Гавриленков А. Ф. 8, 22, 24, 200
Галлер П. К. (Галер П. К.) 68, 353
Гальперин Б. И. 24
Гамолко Н. 39, 332, 333
Ганчар А. И. (Ганчар А. І.) 14, 42, 103, 109, 118
Гаркави А. Я. 53, 443, 444
Герасимова И. П. (Герасімава І. П.) 21, 22, 46, 190, 361
Герцен А. И. (Герцэн А. І.) 129, 272
Гессен Ю. 16, 17, 163, 164, 172, 196, 197

Гиляров-Платонов Н. П. 17
Гинзбург С. М. 216, 217, 225
Глебов И. А. 43, 355
Глубоковский Н. Н. 83, 129
Глыбовский Ф. Г. 6
Голенченко Г. Я. 47
Голикова Н. И. 34
Голицын Н. Н. 16, 17, 63, 161, 162
Голубович М., епископ Брестский (Міхаіл (М. А. Галубовіч), архіепіскап Мінскі і Бабруйскі) 68
Гомолко Н. 6
Гончаров В. В. 18, 168–171, 361, 365, 366
Горбацкий А. А. (Гарбацкі А. А.) 429
Горизонтов Л. Е. (Gorizontow L.) 22, 25, 192, 193, 196, 315
Гортынский Н. Г. 198
Горючко П. С. (Гаручка П. С.) 10, 30, 69, 85, 90, 94, 122, 124, 125, 138, 142, 187, 242, 244, 247
Гошкевич И. И. 363
Градовский Н. Д. 16
Грекулов Е. Ф. 23
Григорьев А. Д. 55, 371
Григорьев Г. 60
Гришин Я. Я. 61, 406, 407
Гурецкий А. А. 40, 41

Д

Давлетшин В. Р. (Даўлетшын В. Р.) 26
Дадиомова О. В. 345
Дараган И. Ф. 301
Демидов С. Д. 17
Державин Г. Р. (Дзяржавін Г. Р.) 162
Дижур И. М. 17
Динерштейн Е. А. 47
Дмитрук К. Е. 31
Добжинская Т. В. 360
Добрынин Г. 69
Довгялло Д. И. (Даўгяла З. І., Даўгяла Д. І.) 6, 7
Долбилов М. Д. (Далбілаў М. Д.) 9, 13, 22, 46, 108, 164, 166, 173, 174
Дорская А. А. 24
Драницын С. Н. (Драніцын С.) 33, 36
Дубнов С. М. 17, 164
Дубровин Н. Ф. 216, 220, 221, 227
Думин С. В. (Думін С. У.) 36, 293
Дьяконов К. П. 38

Е

Евлогий, епископ Люблинский и Холмский, митрополит (Еўлогій, епіскап Люблінскі і Холмскі, мітрапаліт) 37
Евтушенко М. М. 314
Екатерина II 7, 39, 63, 192, 433
Елопов А. П. 423
Ерошкин Н. П. 88
Ершова О. И. 41
Ершова О. П. 10, 25

Ж

Жиркевич А. В. 14
Жиркевич И. С. 69
Жудро Ф. А. 39, 89, 90
Жукович П. Н. 38

З

Зайденман Л. О. (Зайдэнман Л.) 213
Зайцев В. М. (Зайцаў У. М.) 280
Зеленкевич 247
Знаменский И. (Знаменскі І.) 7
Знаменский П. В. 39
Зноско К. 438
Зуборев Л. И. 53
Зырянов П. Н. 24, 370, 371

И

Извеков Н. Д. (Ізвекаў М. Д.) 6, 39, 81, 85, 86, 95, 134, 144, 145, 265, 329, 331, 415
Ильин А. (Ільін А. Л.) 288
Инглот М. 15, 338
Иоанн Крассовский, архиепископ полоцкий (Іаан (Красоўскі), архіепіскап Полацкі) 45, 222, 255, 347, 348
Иосиф (Семашко) митрополит Литовский 30, 68, 84, 128, 129, 256, 259, 260, 270, 329, 351
Иосиф (светск. Владимир) патриарх Московский 425
Иоффе Э. Г. 17
Исхаков С. М. 320, 321

К

Кабанов И. Г. 71
Кабузан В. М. 18
Калиновский К. (Каліноўскі К.) 277
Калишевич Н. 39
Канапацкая З. И. 61, 176, 177, 182, 185, 406
Кандель Ф. 18, 36, 197, 291, 316–318, 320, 364, 365
Кандидов Б. П. 23
Карташев А. В. (Карташоў А.) 23
Кауркин Р. В. (Кауркін Р. В.) 49, 423, 424
Кеппен П. 155
Керов В. В. 392–394
Киприанович Г. Я. (Кіпрыяновіч Г. Я.) 6, 22, 30, 39, 256, 259, 260, 329, 344, 351
Кириллов М. К. 40, 342
Киселев П. И. 360

Клаус А. 60
Клиер Дж. Д. (Кліер Дж. Д., Klier J.) 18, 161–163
Климов Н. Ф. 63, 192
Климов С. М. (Клімаў С. М.) 45, 389
Клочков В. В. 23
Ключинский В. (Ключынскі В.), митрополит Могилёвский 119
Кнорринг В. В. 53
Кныш О. В. 55
Князева Е. Е. 354, 357, 396, 397
Козлитин Г. А. 18, 25, 171
Комзолова А. А. 8
Кононова А. Ю. 34, 196
Копылов А. Н. 103
Корзун М. С. 11
Корчинский И. В. 39
Котович А. Н. (Катовіч А. Н.) 48, 49, 87, 408, 410, 411, 413, 423
Котович И. А. (Катовіч І. А.) 39, 331
Кочергина М. В. 393
Коялович М. О. (Каяловіч М. В.) 22, 30, 44, 122, 125, 346, 438
Краснянский В. Г. 219, 220, 224–226, 228
Крывелев И. А. 23
Кудрина Т. А. 24
Кудринский Ф. А. (Кудрынскі Ф. А.) 223, 225, 322
Кузняева С. А. 17, 52, 159, 166–168, 172, 363, 365
Кульпанович О. А. (Кульпановіч В. А.) 55, 369, 373, 380, 385
Курило О. В. 353

Л

Лабынцев Ю. А. 51
Лаверычев В. Я. 24
Лавринович Д. С. 314
Леванда В. О. 17, 63
Левин Е. Б. 17
Левитац И. 316, 318, 319
Леонтьева С. И. 45, 359, 393
Линкевич В. Н. 22, 36, 190, 194, 195
Литвиновская Ю. И. (Літвіноўская Ю. І.) 27, 225–227
Литин А. Л. 17
Лихачева Е. О. 39, 329
Лиценбергер О. А. (Ліцэнбергер В. А.) 13, 25, 37, 53, 60, 100, 154, 307, 308, 394, 442
Лор Э. (Лор Э.) 320
Лужинский В. (Лужынскі В.) 68, 95, 261, 275, 352
Лушпай В. Б. 15
Лютостанский И. Н. 197

М

Макаров А. А. 119
Малевич 281
Малюк О. П. 31
Мангилев П. И. 50
Морозько Е. В. (Марозька К. У.) 56
Мартос А. (Мартас А.) 9
Матюшенский А. М. (Мацюшэнскі А. М.) 26, 218, 221, 227, 228
Машковцев А. А. 34
Мельникова Л. В. (Мельнікава Л. У.) 26, 27, 216, 220, 221, 226, 227
Миловидов А. И. (Мілавідаў А. І.) 6, 7, 32, 39, 86, 92, 115, 158, 266
Милютин Д. А. 32
Минкина О. Ю. 196
Миннуллин З. С. 61, 404, 407
Миронов Б. Н. (Міронаў Б. М.) 8
Михневич Д. Е. 15
Мищенко Т. А. 392
Морозова С. В. (Марозава С. В.) 31
Морошкин М. Я. (Марошкін М. Я.) 15, 30, 129, 350
Морунов А. А. 22
Мошковцева В. В. 10, 25
Мулина С. А. 34
Муравьев М. Н. (Мураўёў М. М.) 6, 32, 39, 75, 85, 86, 115, 266
Мухлинский А. О. (Мухлінскі А. В.) 61, 176, 405
Мыш М. И. 17
Мятельский М. С. 40

Н

Наполеон Бонапарт 26, 220
Николай I 38, 73
Николай (Трусковский) архимандрит 414
Николин А. 8, 201, 211, 213, 214
Никольский Н. М. (Нікольскі М. М.) 9, 11, 125, 139
Никотин И. А. 17
Никулина И. Н. 34
Норденстренг 151

О

Обухович С. А. 392, 393
Одинцов М. И. 13, 24
Орловский Е. Ф. (Арлоўскі Я. Ф.) 22, 218, 415
Оршанский И. Г. 17, 63
Останина О. В. 24

П

Павел I 7
Паевский Л. С. (Паеўскі Л. С.) 7, 333

Пайпс Р. 88, 89
Панцеров Г. П. 323
Папков А. А. 7
Пашенцев Д. А. 55
Пинкевич В. К. 24
Пичета В. И. (Пічэта У. І.) 10
Пичуков В. П. 53
Подлевских Л. Г. (Падлеўскіх Л. Г.) 34
Подлипский А. М. 17, 19, 486
Познышев С. В. 23
Позняк Я. 288
Покровский И. М. (Пакроўскі І. М.) 6
Полунов А. Ю. (Палуноў А. Ю.) 330
Полянский Н. Н. 291
Попов М. А. 14, 58, 97–100, 104, 106
Пороменский П. В. 39, 333
Поссе В. С. 43, 340
Поташенко Г. В. (Паташэнка Р. У.) 45, 71, 358
Починская И. В. 50
Преображенский И. 39
Протасов Н. А. 24
Пругавин А. С. (Пругавін А. С.) 10, 49, 422, 425, 426, 428, 429
Пущанский В. В. 24
Пыпин А. Н. (Пыпін А. М.) 48, 159, 409–411

Р

Ратч В. Ф. (Ратч В. Ф.) 32, 282, 286, 287
Редькина О. Ю. 24
Рейснер М. А. 23
Родионова О. А. 38
Рожанский Ф. 277
Рождественский С. В. 41
Розенблат Е. С. 17
Розенштадт Б. 36
Романова Н. Н. 347
Романовская Л. Р. 25
Романовы 215
Рославцева Л. И. 366, 405
Рубинштейн С. Ф. 80, 82, 140, 185,
Рудаков С. А. (Рудакоў С. А.) 392, 393
Рункевич С. Г. (Рункевіч С. Р.) 6, 30, 39, 75, 76, 79, 90, 218, 219, 224, 226, 244, 331
Русакомский И. К. 422
Рындин С. Н. 37

С

Савва, архиепископ Тверской и Кашинский 64, 424, 425
Савинский С. Н. 212
Савицкий Э. М. 60, 398, 399, 401
Салихов Р. Р. 61, 404
Сафонов А. А. 24
Сафран Г. 18, 190
Свидерский Л. Ф. (Свідэрскі Л. Ф.) 45, 222, 347, 348
Сенькевич Г. Г. 40
Серебренников Н. 39
Сергеенкова В. В. 337
Ситдыков Г. 36, 293
Скир А. Я. 53
Скутнев А. В. 24
Смарагд (Смарагд (А. П Крыжаноўскі), епіскап Полацкі) 83, 129
Смирнов 289
Соболевская О. А. 18, 168–171, 361, 365, 366
Сталюнак Д. 22
Старостенко Э. В. 38
Стороженко А. П. 284
Струков Д. 71
Субботин А. П. 17, 53
Суни Р. 171
Сушко А. В. 333
Сушков Н. В. (Сушкоў М. В.) 270

Т

Табунов В. В. 194
Тамборра А. 22
Татаринов Ю. А. 57
Титлимов Б. В. 39, 40
Тихомиров Б. А. 52, 441
Тихонов А. К. (Ціханаў А. К.) 18, 20, 25, 47, 110, 167, 170, 173–175, 177, 180, 198, 362–366, 398
Толстой Д. А. (Талстой Д. А.) 13, 15
Толстой И. И. (Талстой І. І.) 318
Трухан А. В. 40

У

Умецкая Е. С. 52
Умрейко С. А. 40
Усманова Д. М. 25, 215
Ушаков А. В. 333

Ф

Федоров В. А. 8, 88, 159, 325
Фельдман Д. З. 18, 160, 196
Филарет, Митрополит Московский и Коломенский (Дроздов В. М.); Філарэт, Мітрапаліт Маскоўскі (Драздоў В. М.) 64, 424, 425
Филатова Е. Н. (Філатава А. М., Філатова О. М.) 9, 13, 14, 16, 17, 21, 29, 45, 74, 102, 104, 176, 178, 179, 197, 198, 321
Фирсов С. Л. 8, 24
Фоминых Е. В. 23
Фотинский О. А. 255

Фридман А. 320
Функ Ю. В. 17, 60, 397–399, 401

Х
Ханевич В. 34
Харлампович К. А. 89
Хмелькова Е. Н. (Хмялькова А. М.) 54, 60
Хойнацкий А. Ф. 51

Ц
Царенко М. В. 298
Цветаев Д. В. (Цвятаеў Д. У.) 16
Цинберг С. Л. 53

Ч
Чебодько Я. А. 69
Черепнина Н. Ю. 355
Чернышев Н. 428
Чернышев С. И. 26
Чистович И. А. 53, 440, 441

Ш
Шавельский Г. И. (Шавельскі Г. І.) 26, 30, 37, 80, 130, 262, 303, 313, 412, 413
Шафаржинская Н. Е. 56
Шахов М. О. 10, 25
Шацкин Я. А. 36
Шевалеевский В. 39
Шевкун П. В. (Шаўкун П. В.) 9
Шейкин Г. Н. 40
Шейнман М. М. (Шэйнман М. М.) 13
Шелепин Н. И. 6, 39, 332, 333
Шепелёв Л. Е. 73
Шимилевич М. 61
Шимолин В. И. (Шымолін У. І.) 48
Шимукович С. Ф. 55, 60, 375, 398, 399, 400
Ширинский-Шихматов А. Б. 38
Широкоград А. Б. 283
Ширяев В. Н. 23
Шкаровский М. В. 355
Шишков А. С. 160
Штах Я. Г. 397
Шукевич 276

Щ
Щавинская Л. Л. 51, 54, 482
Щеглов Г. Э. (Шчаглоў Г. Э.) 35
Щеглов И. 6, 39, 329

Э
Эльяшевич Д. А. 53 443

Я
Якубовский А. 180
Якубовский Я. 180, 294, 295
Яновский С. Я. 60, 400

Б
Бойко Б. Є. 25
Буравський О. А. (Бураўскі А. А.) 25

В
Вовк О. Л. 31
Водзяновска І. (Wodzianowska I.) 347, 390

Ж
Жилюк С. І. 25, 91

З
Зваринчук Е. О. 25

К
Кальян С. Є. 18
Коваленко М. 31

М
Морозова С. В. 12

Н
Негода Ю. С. 146

П
Перевезій В. О. 37

С
Саламаха М. П. 51, 436
Сейко Н. А. 54

Ф
Філатова О. (Філатава А., Филатова Е.) 440

Ш
Шиш А. З. 31

A
Alabrudzińska E. (Алябурдзінская Е.) 16
Aleksander I 13, 59
Abramowicz L. 47

B
Bairašauskaitė T. (Байрашаускайте Т., Байрашаўскайтэ Т.) 21
Bandtkie J. 47
Baranowski W. 20
Barącz S. 42
Baublys A. 16, 153
Beavois D. 45, 337, 339, 350
Bednarz J. 377
Bojanowski E. 68, 108
Borawski P. 20
Borejko Chodźko I. 15
Boudou A. (Баду А.) 42, 103, 110, 113, 114
Brzoziecki S. 58

C
Chachaj J. 341
Charkiewicz W. (Харкевіч В.) 32
Chotkowski W. 32
Cubrzyńska-Leonarczyk M. 51

D
Dekański D. 58
Demkowicz A. 435
Dobszewicz T. 68
Dobrowolski R. 389
Dola K. 59
Drozd A. 20
Dubiński A. 20
Dylągowa H. (Дылянгова Х.) 27, 28, 126, 133, 137, 217, 222
Dziekan M. M. 20

F
Fajecki A. 14, 58
Feliński Z. 68
Fiłatawa A. 13
Flynn J. T. 120

G
Gach P. P. 14, 15, 59, 106
Giżycki J. M. (Гіжыцкі Я. М.) 15, 43, 52, 57, 335
Golembnik A. 58
Gorizontow L. (Горизонтов Л.) 195
Grabczak P. 113
Grubka M. 58

H
Hedemann O. 382

J
Jaroszewicz-Pieresławcew Z. 437
Jodkowski J. (Ядкоўскі Ю.) 57
Jogela V. 13, 42, 111, 112

K
Kaczorowski W. 52, 432, 435, 436
Kadulska I. 15, 43, 52, 434, 435
Kalinoŭski K. 36
Kamuntavičienie V. 377, 379
Karbownik H. 14
Karpow A. N. 34, 280
Katilius A. 13
Kazuro I. 436
Klier J. (Кліер Дж., Клиер Дж.) 46
Korzon T. (Корзан Т.) 175
Kozyrska A. 14, 343
Kryczyński L. 186, 240
Kryczyński S. 19, 36, 222, 293
Kumor B. 59
Kurczewski J. (Курчэўскі Я.) 15, 59

Ł
Łaniec S. (Ланец С.) 34, 277

L
Lencyk W. (Ленцык В.) 32, 129, 132, 260, 261, 271, 272
Librowski S. 52, 434
Likowski E. (Лікоўскі В.) 32, 121, 122, 124, 131, 132, 270
Litak S. 59

M
Majda T. 20
Makarczyk J. (Макарчык Ю.) 15, 43, 58, 380, 388
Markiewiczowa H. 57
Meyer Tr. (Мейер Т.) 307
Miąso J. 342
Micewicz G. 68
Mikołaj I 13, 59

N
Nabywaniec S.

O
Obertyński Z. 59
Offenberg J. 385, 387

P
Paszkiewicz P. 124
Pidłypczak-Majerowicz M. (Підлыпчак-Маяровіч М.) 51, 436–438, 440
Piechnik L. 15, 112, 114
Pisulińska J. 18
Pietrzkiewicz I. (Пятшкевіч І.) 377
Pius IX 279
Pluski (Плаўскі А., Плюскі) 270
Pohl A. 14
Popowska M. 58, 379
Prašmantaitė A. 148, 149, 395

R
Radwan M. (Радван М.) 32, 45, 121, 126–128, 131, 133–135, 347
Roch J. 435
Ropp E. 14, 343
Rosiak S. 58

S
Salwa T. 14, 15, 58, 379, 384
Sękowski R. 52, 432, 435, 436
Śleczkowski M. 13
Smora 58, 431
Sobczak J. (Сабчак Я.) 175
Staliūnas D. (Сталюнас Д.) 46, 160
Stanisław August 175
Stanisławski M. 18
Stankewič Ad. (Станкевіч Ад.) 36
Studnicki W. G. (Студніцкі В. Г.) 16
Szadkowski Z. 142, 160
Szantyr S. (Шантыр С.) 13, 59
Szpoper D. 15
Šenavičienė I. 13

T
Tyszkiewicz J. 20, 54, 445

U
Unterman A. 18

V
Valančius M. (Валанчэўскі М., Wołonczewski M.) 13, 68, 381, 383, 430

W
Wanat B. J. 47, 52, 430
Wasilewski J. 14
Ważyński A. 283
Wodzianowska I. 14, 42, 115
Wołyniak 15, 43, 58, 341
Wołodkowicz F. 121
Wołonczewski M. (Valančius M., Валанчэўскі М.) 15, 111
Worotyński W. 42

Z
Zahorski W. 219
Zakrzewski A. 20
Zasztowt L. (Заштаўт Л.) 32, 45, 343, 382

Ż
Żytkewich L. 176
Żywczyński M. (Жыўчынскі М.) 28, 229, 271

ЗМЕСТ

Уступ (*Яноўская В. В.*) 3

Глава 1. **Гістарыяграфія і крыніцы** (*Яноўская В. В., Анофранка Н. В., Васовіч С. М., Зянюк Р. У., Марозава С. В., Сакольчык А. Э., Філатава А. М.*) 6

1.1. Гістарыяграфія 6
1.2. Крыніцы 61

Глава 2. **Шляхі адаптацыі хрысціянскіх і нехрысціянскіх канфесій у прававой структуры Расійскай імперыі** 72

2.1. Праваслаўная царква ў імперскай прававой сістэме (*Яноўская В. В., Філатава А. М.*) 72
2.2. Уключэнне ў прававую структуру Расійскай імперыі рымска-каталіцкай царквы (*Зянюк Р. У.*) 96
2.3. Эвалюцыя імперскай палітыкі ў адносінах да ўніяцкай царквы (*Марозава С. В.*) ... 120
2.4. Прававое рэгуляванне дзейнасці стараверaў (*Яноўская В. В., Філатава А. М.*) ... 137
2.5. Евангелісцкія канфесіі ў палітыцы Расійскай імперыі (*Яноўская В. В., Філатава А. М.*) 146
2.6. Палітыка ў адносінах да іўдзеяў (*Філатава А. М.*) 160
2.7. Мерапрыемствы па арганізацыі мусульман (*Філатава А. М.*) 175
2.8. Рэгуляванне міжканфесійных адносін (*Яноўская В. В., Філатава А. М.*) 186
2.9. Мадэрнізацыя прававога статусу рэлігійных арганізацый у пачатку XX ст. (*Яноўская В. В.*) 199

Глава 3. **Канфесійны фактар у перыяд сацыяльных узрушэнняў і глабальных геапалітычных канфліктаў** 216

3.1. Пазіцыя духавенства падчас вайны 1812 г. (*Філатава А. М.*) 216
3.2. Духавенства ў паўстанні 1830–1831 гг. (*Анофранка Н. В.*) 228
3.3. Рэакцыя беларускага грамадства і міжнародны рэзананс на палітыку рэфармавання і ліквідацыю ўніяцкай царквы (*Марозава С. В.*) 241
3.4. Канфесійны фактар у паўстанні 1863–1864 гг. (*Яноўская В. В.*) 273
3.5. Канфесійнае становішча падчас Першай сусветнай вайны (*Яноўская В. В., Філатава А. М.*) 296

Глава 4. **Канфесіі і фарміраванне новай сацыякультурнай прасторы. Праблема захавання традыцыйных духоўных каштоўнасцей** 327

4.1. Асветніцкая дзейнасць духавенства (*Васовіч С. М., Зянюк Р. У., Філатава А. М.*) ... 327
4.2. Традыцыі дабрачыннасці (*Анофранка Н. В., Васовіч С. М., Зянюк Р. У.*) 369
4.3. Выдавецкая дзейнасць (*Анофранка Н. В., Васовіч С. М., Зянюк Р. У.*) 408

Заключэнне (*Яноўская В. В.*) 447
Літаратура (*Церашкова К. С.*) 452
Імянны паказальнік (*Анофранка Н. В., Зянюк Р. У.*) 479

Навуковае выданне

Яноўская Валянціна Васільеўна,
Анофранка Наталля Васільеўна,
Васовіч Сяргей Міхайлавіч і інш.

КАНФЕСІЙНЫ ФАКТАР У САЦЫЯЛЬНЫМ РАЗВІЦЦІ БЕЛАРУСІ (канец XVIII – пачатак XX ст.)

Рэдактар *А. М. Масухранава*
Мастацкія рэдактары *Д. А. Комлеў, І. Т. Махнач*
Тэхнічны рэдактар *В. А. Тоўстая*
Камп'ютарная вёрстка *В. Л. Смольскай*

Падпісана да друку 17.12.2015. Фармат $70\times100^{1}/_{16}$. Папера афсетная. Друк лічбавы. Ум. друк. арк. 40,46+1,46 укл. Ул.-выд. арк. 37,4. Тыраж 200 экз. Заказ 244.

Выдавец і паліграфічнае выкананне:

Рэспубліканскае ўнітарнае прадпрыемства «Выдавецкі дом «Беларуская навука». Пасведчанне аб дзяржаўнай рэгістрацыі выдаўца, вытворцы, распаўсюджвальніка друкаваных выданняў № 1/18 ад 02.08.2013. Вул. Ф. Скарыны, 40, 220141, г. Мінск.

ISBN 978-985-08-1931-4

КАНФЕСІЙНЫ ФАКТАР У САЦЫЯЛЬНЫМ РАЗВІЦЦІ БЕЛАРУСІ *(канец XVIII – пачатак XX ст.)*