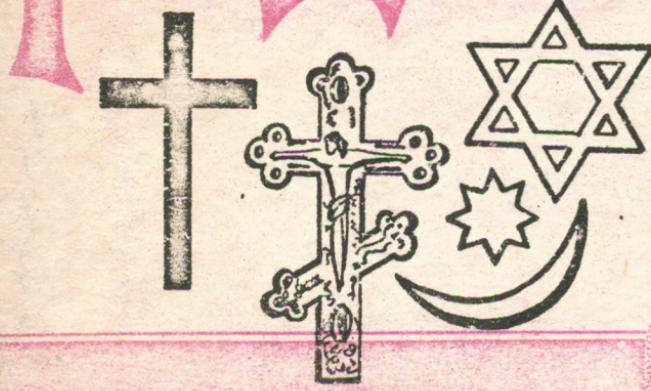




# Наши религии



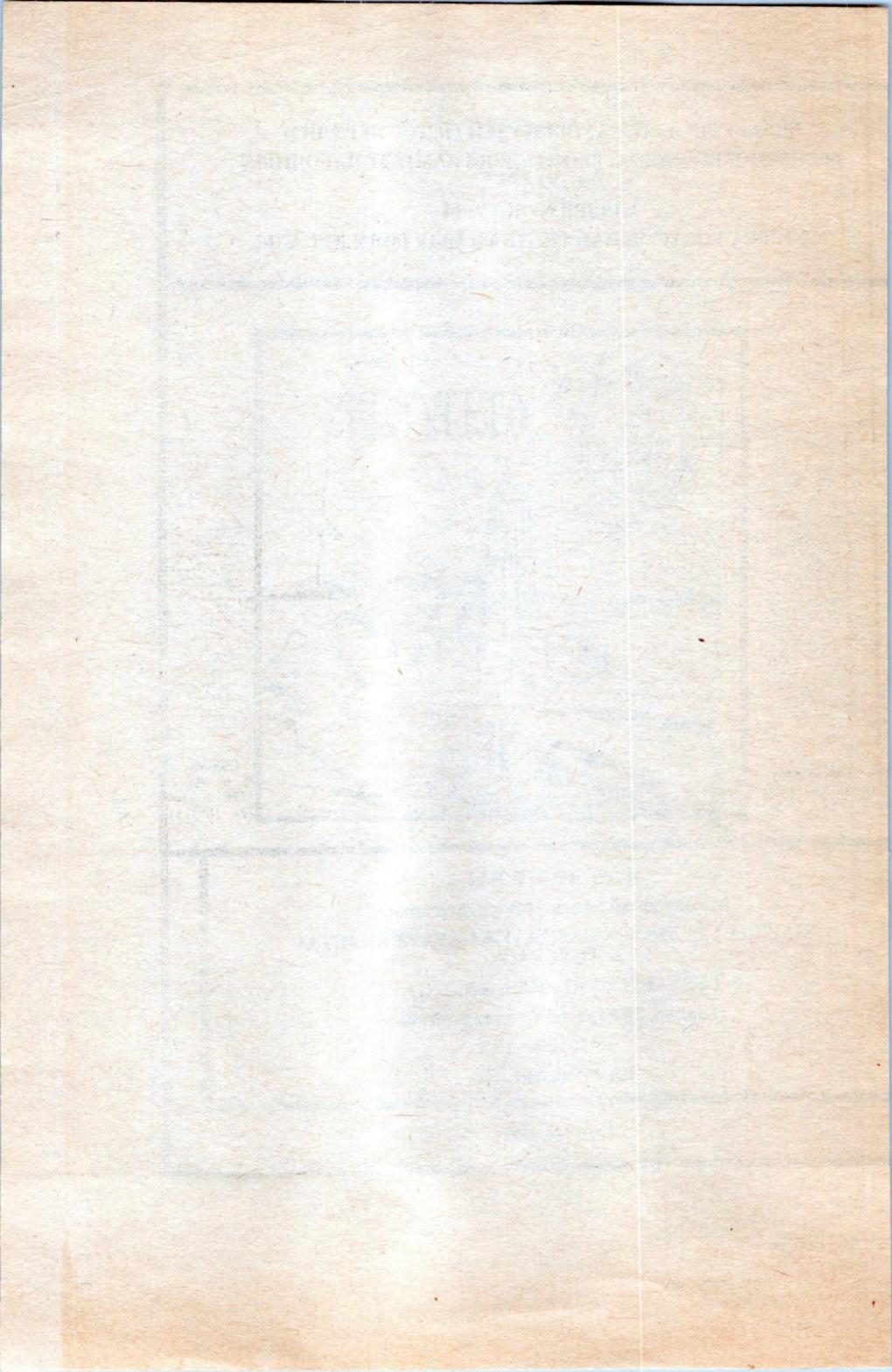
БЕЛАРУСКІ ДЗЯРЖАУНЫ МУЗЕЙ ГІСТОРЫ РЭЛІГІИ  
ГРОДЗЕНСКІ ГАРАДСКІ ВЫКАНАЎЧЫ КАМІТЭТ НАРОДНЫХ  
ДЭПУТАТАЎ  
АДДЗЕЛ КУЛЬТУРЫ  
КАФЕДРА УСЕАГУЛЬНАЙ ГІСТОРЫ ГРДУ ІМЯ Я.КУПАЛА



Судовы л.  
Д. Б. Яўста.  
1529 г. (№  
224, л. 315)

МАТЭРЫЯЛЫ  
міжнароднай навуковай канферэнцыі  
"ЦАРКВА І КУЛЬТУРА НАРОДАЎ ВЯЛІКАГА КНЯСТВА  
ЛІТОЎСКАГА"  
І БЕЛАРУСІ XIII - ПАЧ. XX СТСТ."  
(Гродна, 28 верасня - 1 кастрычніка)  
1992 г.  
Кн.4 (Частка 2)

ГРОДНА, 1992



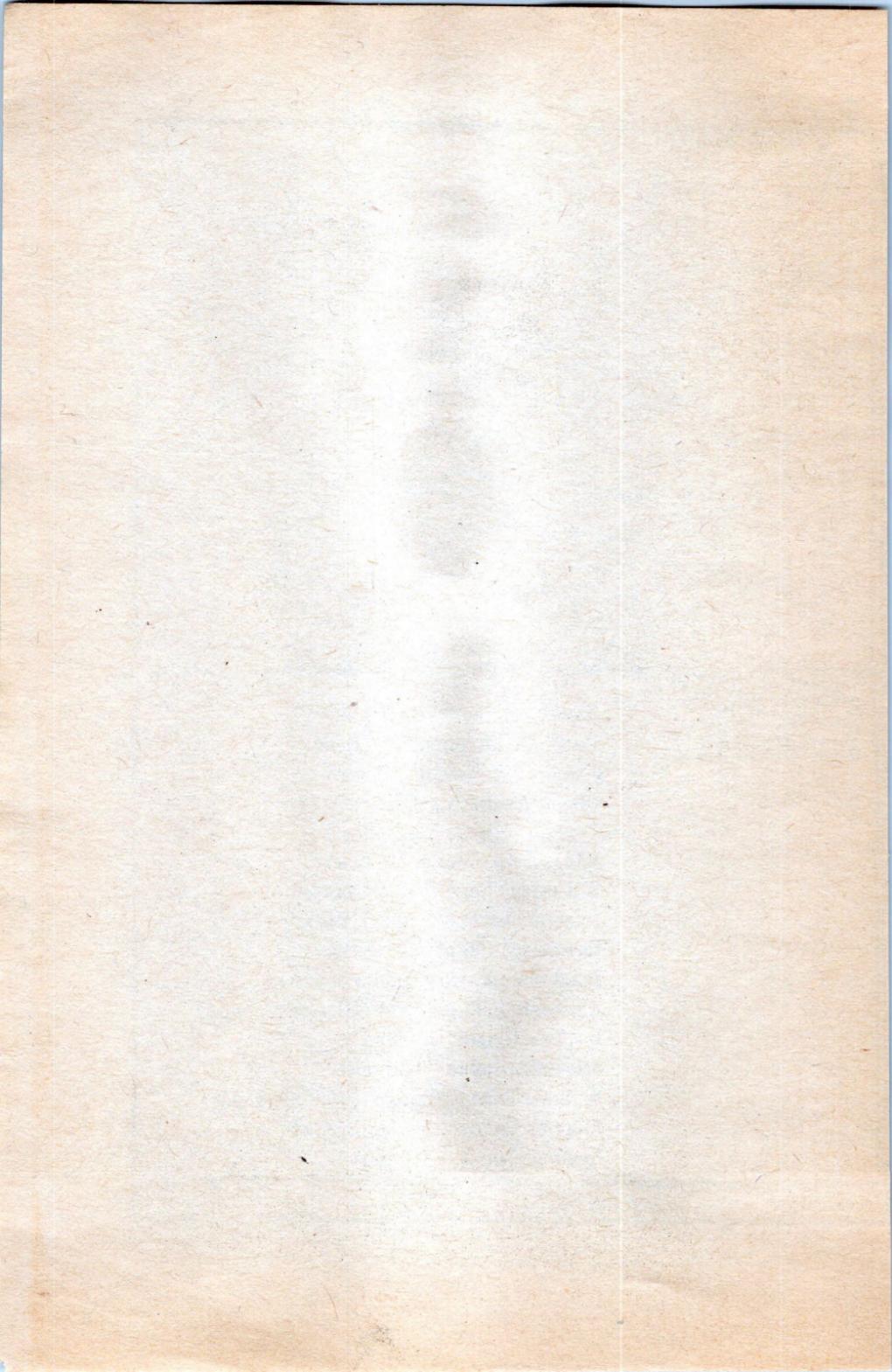
БІЛГІВІСТНАЯ ГАЗЕТА  
ДЛЯ БІЛГІВІСТНОГО КЛАСУ  
ІЗДАВАЕТСЯ У САНКТ-ПЕТЕРБУРГУ  
ІЗДАВАЕТСЯ У САНКТ-ПЕТЕРБУРГУ  
ІЗДАВАЕТСЯ У САНКТ-ПЕТЕРБУРГУ

АДКАЗЫ РЭДАКТАР  
І УСЛОДАЛЬНИК:  
СЯВРИ РЭДКАЛЕГІІ:

Дэмітрый Карап (Гродна)  
Георгій Галенчанка (Мінск)  
Уладзімір Конан (Мінск)  
Сямен Падокшын (Мінск)  
Ігумен Нікан (Жыровічы)  
Уладзімір Сосна (Мінск)  
Эгідзюс Баченіс (Вільнюс)  
Алдана Васіляускене (Вільнюс)  
Натальля Якавенка (Клеу)  
Юрый Мацьк (Днепрапільстроўск)  
Аляксандар Мыльнікаў (С.-Пецярбург)  
Васіль Пуцко (Калуга)  
Аляксей Каўка (Масква)  
Ксёндз Тадэуш Крахель (Беласток)  
Анджэй Садоускі (Беласток)  
Джым Дзінглі (Лондан)

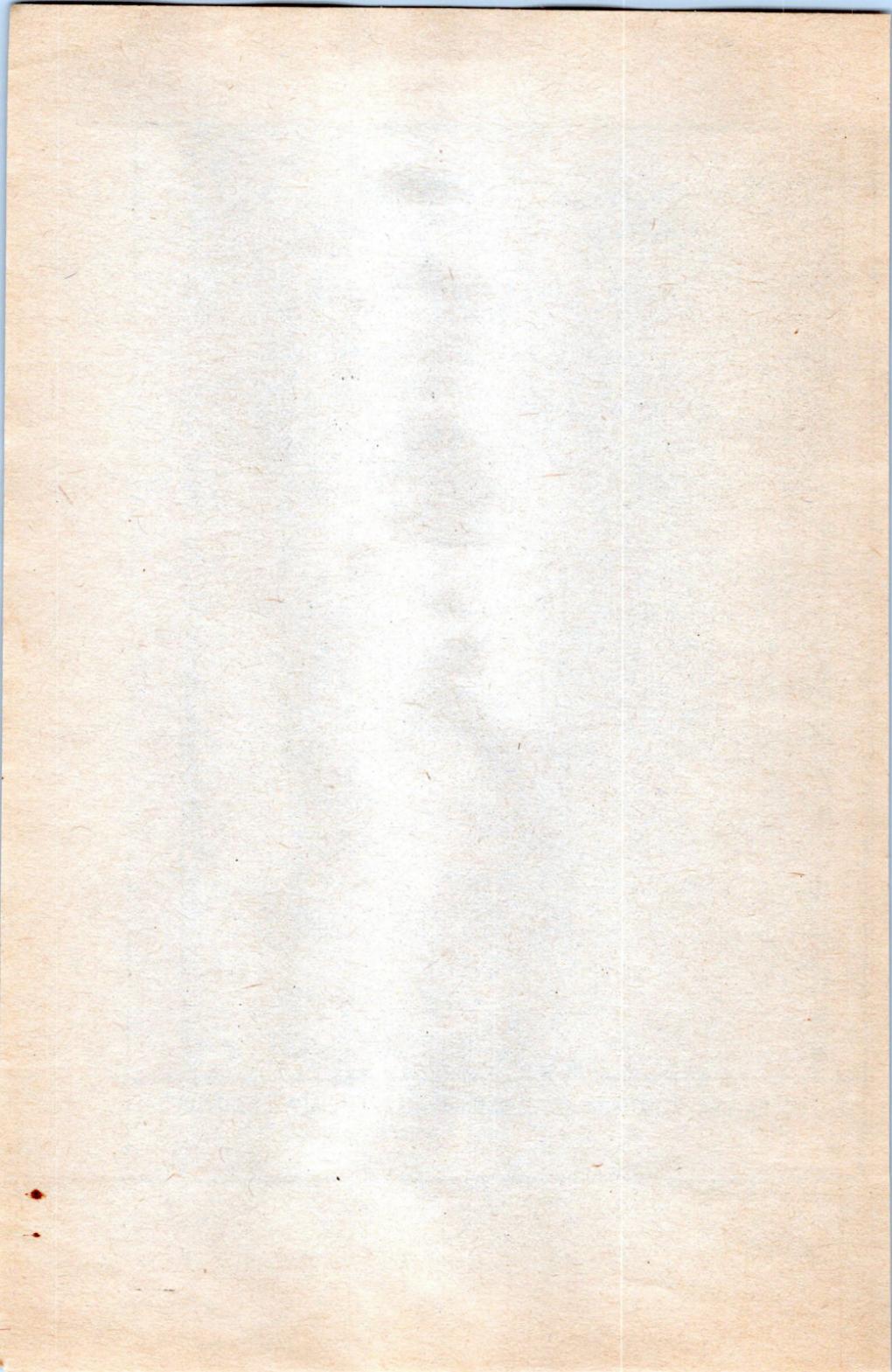
МАСТАК:

Алесь Сурау





III. ЦАРКВА У КАНТЭКСЦЕ САЦЫЯЛЬНА-ПАЛІТЫЧНАГА РАЗВІЦЦЯ



ДА ПРАВЛЕМЫ СЯРЭДНІЕВЕЧНЫХ МІЖ"ЭТНІЧНЫХ КАНТАКТАЎ НА  
ПАНЯМОННІ

А.К.Кравцовіч

Наша паведамленне грунтуеца галоўным чынам на дадзеных археалогіі, якія з"ядуляюцца асноўнымі крініцамі па гісторыі рэгіона да 15-16 стст. Значна абліягчае нашу задачу тая акадынічнасць, то найбольш актыўныя прыцэсы міжэтнічнага ўзаемадзеяння праводзілі ў 10-13 стст., а не раней. Справа ў тым, што навукоўцы пэўнена адрозніваюць балтскі і славянскія старожытнасці гэтых часоў. Калі казаць пра больш раннія часы, то такая ўпэўненасць даступнічае.

Мы імкнемся грунтаваць свае висновы ў першую чаргу на агуль-  
імпринятых палажэннях, якія спрэчак не выклікаюць. Вось яны:  
1. на Панямонні этнічныя контакты адбываліся паміж славянамі і балтамі, прычым галоўным чынам паміж усходнімі славянамі і балтамі. Удзел у гэтай справе заходніх славянаў ацэньваецца як нязначны. 2. актыўным бокам ва ўзаемадзеянні былі усходнія славяне. Контакты адбываліся праз пранікненне славян на землі, занятыя балтамі. 3. вынікам этнічнага ўзаемадзеяння становілася асіміляцыя балтаў славянамі.

Этнічная мяжа паступова прасоўвалася на поўнач і паўночны захад. Вядома, строга акрэсленай мяжы паміж этнасамі не існавала. На засвоенай славянамі тэрыторыі захоўваліся (часом даволі доўга) астраўкі балтскага насельніцтва, на землях балтаў узімкалі славянскія астраўкі. На 9-10 стст. этнічную балта-славянскую мяжу даследчыкі праводзяць приблізна па лініі Заслаўе - Рубяжэвічы - Дзераўная - Беліца - Слонім - Ваўкаўскі. На 12-13 стст. - Гродна - Ваўкаўск - Слонім - Навагрудак - Мінск - Заслаўе - Лагойск

Подобныя прыцэсы, але раней - у 7-9 стст. адбываліся на тэрыторыі Паднепруյскай і Паддзвіннія. У сувязі з гэтым широкае распаўсюджванне набыла думка, што беларускі этнас утварыўся ў выніку ўзаемадзеяння ўсходніх славян з балтамі.

Працэс пранікнення славянаў на Панямонні адбываўся неравнамерна. Ён пачаўся дзесці ў 8-9 стст. На нашых назіраннях можна выдзеліць інтэнсіўны перыяд славянскай каланізацыі, які прыходзіць

дэйца на канец 10 - II стст. У гэты час (канец 10 ст) быў заснаваны гарады: Навагрудак, Ваўкаўск, Гродна. Да II ст. належаць найстаражытныя матэрыялы, знайдзены ў Слоніме, Турыйску. Можна казаць аб наяўнасці каланізацыйнай хвалі ў гэтых часах. Адной з магчымых прычин, якія выклікалі гэту хвалю была гвалтоўная хрысціянізацыя ўсходніх славян якраз у канцы 10 ст. Па сутнасці з дапамогай жорсткіх мер імкнуліся змяніць увесь развіты і складаны светапогляд чалавека позняродавага грамадства. Цалкам магчыма, што гвалт мог прымусіць частку насельніцтва да адтоку ва ужо разведаную вобласць. І прыйшлі на Панямонне ў першую чаргу людзі з суседніх тэрыторый даўно заселеных усходніх славянамі.

Паступова на Панямонні распаўся джываліся і сельскія славянскія паселішчы. Належыць адзначыць яшчэ адну характэрную рысу сярэднявечных міжэтнічных контактаў на Панямонні - Iх мірныя харектар. Аб гэтым сведчыць тапаніміка, якая ў межах жыцтва славян засталася балцкай, а таксама распаўся джыванне змешаных шлюбаў<sup>3</sup>. Цалкам магчыма, што напачатку быў і канфлікты - глухім намёкам на гэта можна лічыць пажары, зафіксаваныя археолагімі ў Навагрудку, Ваўкаўску, якія адбыліся ў хуткім часе пасля ўзнікнення названых гарадоў. Прэнікненне ўсходніх славянаў на Панямонне адбывалася з розных кірункаў. Тут сустрэліся дрэгавічы, крывічы, драўляне, вальняне з усходнімі (летувісамі) і заходнімі (літвінамі) балтамі, а таксама заходнімі славянамі (мазаўшчанамі).

Нельга сказаць, што славянская культура цалкам выцясняла балцкую. Адбывалася ўзаемапрэнікненне. Славяне перанялі некаторыя дэталі пахавальнага ритуала, напрыклад, абраад ачышчэння агнём паверхні, на якой змяшчалася пакойнік, выкарыстанне камянёў пры ўзвядзенні курганных насыпаў, звичай класці ў магілу зброяю і г.д. У магілах славянаў часта сустракаюцца балцкія рэчі і наадварот. Шырокое распаўсядженне ў славянскіх курганах 10-13 стст атрымалі балцкія ўпрыгожванні, такія як падковападобныя фібулы, бранзалеты са звярынападобнымі канцамі, спіральныя пярсцёнкі і г.д.<sup>4</sup>

Археолагі адкрылі, што на Панямонні ў II-13 стст. праходзіла інтэнсіўнае гарадское жыцце. Багацце матэрыяльнай культуры, шы-

рыни гандлёвых сувязяў, развітыя рамёствы<sup>5</sup>, усё гэта паказвае на росквіт панямонскіх гарадоў. Несумненным фактам гэтага росквіту з "уяўлецца ўзнікненне ў 12 ст. надзвычай самабытнай гродзенскай архітэктурнай школы. Вядомы помнік 12 ст. - царква Барыса і Глеба ў Навагрудку збудавана пад упрыгам полацкай архітэктуры. Нам уяўлецца, што росквіт у 12-13 стст. усходнеславянскіх гарадоў на Панямонні ў значчай ступені абумоўлены наядунасцю разам са славянскай і вялікага балцкага вісковага абшару (у балтаў сваіх гарадоў не было). Для гарадскіх рамеснікаў і гандляроў гэта быў агромністы рынак збыту.

У кантэксле агульнага накірунку гістарычных працэсаў на Панямонні, як нам уяўляецца, патрэбна разглядаць і ўтварэнне ў гэтым рэгіёне ў 2-й палове 13 ст. новай дзяржавы - Вялікага княства Літоўскага. Традыцыяна лічыцца, што ад пачатку гэта была балцкая дзяржава, якая першай спрай падпрадкаўала заселеную славянамі частку Панямоння з яе гарадамі. Аднак у свяtle логікі міжэтнічных працэсаў, якія адбываюцца на Панямонні, гэтае версія выглядае памылковай. У рэгіёне было поўнае дамінаванне славянаў. Дзяржава будавалася па ўсходнеславянскаму ўзору з выкарыстаннем існуючых структур, дзяржаўной мовай стала стара беларуская. Узмацненне актыўнасці літоўскіх плямёнаў з 2-й паловы 12 ст., якая выразілася ў частых паходах на суседнія землі, малявонку незмінне. Летапісы не зафіксавалі ніводнага факту нападу балтаў на славянскія землі і гарады на Панямонні. Нажаль, яшчэ адно з важнейшых пытанняў праблемы - аб месцах находжання лётапіснай Літвы. Спроба М. Ермаловіча лакалізаваць яе паміж Навагрудкам і Маладзечнам вакімі аргументамі не падмацавана. Аднак версія М. Ермаловіча аб западжанні Міндоўга на Навагрудчанамі на княскі стол у IX горадзе уяўляецца перспектывнаї. Мы таксама схіляемся да думкі аб саюзе ўсходнеславянскага насельніцтва Панямоння ў першую чаргу багатых гарадоў з вадунічымі правадырамі балцкіх плямёнаў, якія стаў пачатковым штуршком да разыння ВКЛ.

Такі саюз тым больш верагодны, калі мець на ўвазе больш чым двухсотгадовы вопыт мірнага сусідавання.

Такім чынам, Вялікае княства Літоўскае можна разглядаць як адну з праяваў міжэтнічных працэсаў на Панямонні. Гэту дзяржаву з самага пачатку яе існавання патрэбна характерызаваць як

Біэтнічнае дзяржаўнае ўтварэнне з поўным дамінаваннем усходнеславянскага элемента.

ЗАУВАГІ:

- 1 Зверуго Я.Г. Верхнєе Понеманье в IX-XIII вв. Мн., 1989. С.15
- 2 Краўцэвіч А.К. Гарады і замкі Беларускага Панямоння XIV - XVIII стст. Мн., 1991. С.60-61.
- 3 Зверуго Я.Г. Верхнєе Понемагье в IX-XIII вв. Мн., 1989. С.15.
- 4 Там жа, С.16.
- 5 Воронин Н.Н. Древнее Гродно // МА. 1954. №41; Гуревич Ф.Д. Древний Новогрудок. Л., 1981; Зверуго Я.Г. Древний Волковыск. Мн., 1975.



иеромонах НИКОН (ЛЫСЕНКО)

"Христианство исторично, оно есть откровение Бога в истории... оно признает смысл истории. И вместе с тем христианство никогда не могло вместиться в историю, оно всегда искажалось историей и оно всегда судит неправду истории".<sup>1</sup> Это высказывание Н.А.Бердяева дает ключ к углубленному пониманию многих событий церковной жизни, как являющихся достоянием истории, так и современных.

Весьма интересным предметом исследования в данном смысловом контексте представляется история происхождения в XIV - начале XV столетия православных иерархических структур, претендовавших на роль национально-государственной церкви ВКЛ.

Существует довольно распространенное мнение, что стремление ВКЛ иметь собственный церковный центр возникло в связи с политической конфронтацией между Литвой и Московской державой, начавшейся примерно с 40-х годов XIV в., и завершилось Брестской унией 1596 г., бывшей, якобы, "ответом" на установление в Москве патриаршества (1589 г.). Согласиться с этой схемой трудно уже хотя бы потому, что независимая от митрополии вся Русь церковная структура возникает в ВКЛ впервые около 1316 г., когда о сооперничестве между ним и Москвой ещё не было и речи.

Митрополия, возникшая в первой столице ВКЛ - Новогрудке - включала каноническую территорию Полоцкой и Туровской епархий. Первый Новогрудско-литовский митрополит Феофил - грек, согласно актам Константинопольской патриархии, трижды - в 1317, 1327 и 1329 гг. присутствовал на заседаниях патриаршего Синода. Такое активное участие предстоятеля отдаленной заграничной диоцезии в синодальных делах может рассматриваться как свидетельство того, что в греческой столице новообразованной митрополии придавалось особо важное значение.

С другой стороны, предположение о том, что инициатором устройства в ВКЛ нового, более влиятельного, чем полоцкая кафедра, церковного центра, был Гедимин, едва ли может иметь достаточные основания. Во всяком случае с этим едва увязывается стремление

этого князя придать литовскому языческому культу государственное значение, с которым было связано, в частности, перенесение столицы из Новогрудка в Вильну — город, выстроенный близ языческого святилища Ромове и бывший резиденцией верховного жреца криве-кривейто.<sup>2</sup> Гораздо более вероятно, что инициатива создания новой митрополии исходила от самого Константинопольского патриархата. Следует принять во внимание, что всего одним десятилетием ранее образования Новогрудской митрополии, во второе свое правление патриарх Афанасий I осуществлял широкую программу церковных реформ, включавшую пересмотр иерархии митрополичьих кафедр и образование новых митрополий. По-видимому, в этом контексте следует рассматривать значение таких событий, как согласие патриаршего Синода на перенесение седалища (т.е. резиденции) митрополии всея Руси из разоренного татарами Киева во Владимир на Клязьму в 1300 г. и образование в 1303 г. автономной митрополии в Галиче. Патриарх Афанасий († 1309) и его преемники при активной поддержке императора Андроника II Палеолога (1281–1322) стремились усилить влияние патриархата за счет изъятия из юрисдикции его обширных полуавтономных заграничных диоцезий тех регионов, где Константинополь стремился усилить свое влияние, и учреждение там новых церковных центров, зависимых непосредственно от патриархата. Такими центрами и были в первой трети XIV столетия Владимир, через который осуществлялось дипломатическое влияние на Золотую Орду, Галич, где необходимо было противодействовать католическому прозелитизму, Новогрудок, бывший оплотом православного миссионерства среди литовцев. Объяснение открытия Новогрудской митрополичьей кафедры лишь местными церковно-националистическими амбициями или политическими интригами Гедемина не подтверждается фактами. Предположительная связь этого события с одновременными церковными актами всленеского Патриархата указывает на его экклесиологический смысл, позволяет видеть в нем воплощение воли Восточной Церкви к укреплению соборности и расширению миссии. Создание нового церковного центра в ВЮИ способствовало более тесному включению его населения в общность народов византийского типа ментальности и христианской культуры.

Через два десятилетия Новогрудско-Литовская митрополия, по-видимому, потеряла свое первостепенное значение для церковной

политики Константинополя. Судить об этом можно по тому, что после смерти Феофила (1335) новый митрополит в Литву поставлен не был. Митрополит Киевский и всея Руси Феогност, прибыв вскоре в кончине Феофила из Москвы в Новогрудок, взял имущество архиерейского дома под свой контроль. Это дает основания предполагать, что возникновение независимой от митрополии всея Руси Новогрудско-Литовской митрополии не произвело в то время раскола церковного единства Руси, как не произвело его и образование в 90-х-80-х годах XI столетия, наряду с Киевской, митрополий в Чернигове и Переяславле. Напротив, оно служило успешному решению бицерковных задач своего времени.

По-иному встал вопрос о независимости православной церкви XI в 50-е - 60-е гг. XIV в. Задача приобретения влияния на внутренние дела православной церкви не только в пределах ВКЛ, но в общерусском масштабе, стала одной из центральных в политике великих литовских князей, начиная с Ольгерда. Он, поставив перед собой задачу превращения ВКЛ в своего рода сверхдержаву, после овладения Киевом, стремился возвратить этому городу значение общерусского церковного центра. В 1354 г. Ольгерд посадил в киевскую кафедру церковного авантюриста Феодорита. Сей последний был рукоположен в митрополита всея Руси главной автономальной Болгарской церкви патриархом Тырновским после безуспешной попытки выдать себя за ставленника на Русскую митрополию оторвую предпринял еще при жизни митрополита Феогнosta. Возмущенный неканоническим актом тырновского архиепископа и грубым мешательством Ольгерда в церковные дела патриарх Филофей подтвердил особым указом акт о перенесении митрополичьей кафедры всея Руси из Киева во Владимир с сохранением за митрополитом итула "Киевский".

На митрополию Киевскую и всея Руси был возведен (30.VI. 1354) московский ставленник Алексий. Тогда Ольгерд, отказавшись от поддержки Феодорита, находит нового кандидата на Киевскую митрополию - своего родственника по жене, выходца из тверского княжества Романа. Посыпая его в Константинополь, Ольгерд обещает в случае перенесения кафедры митрополии всея Руси обратно в Киев и возведения на неё Романа принять христианство по восточному обряду.<sup>3</sup>

Политика литовского князя вряд ли была продиктована религиозными чувствами. Похоже, что акт личного религиозного само-

определения был для Ольгерда всего лишь козырем в политической игре.

Падение в 1355 г. императора Иоанна VI Кантакузина, и уход с кафедры патриарха Филофея способствовали тому, что планы Ольгерда увенчались успехом, но лишь частичным. Роман стал митрополитом, но не всея Руси, а Литвы и Малой Руси. Эта новая митрополия включала Полоцкую, Туровскую, Галицкую, Владимиро-Волынскую, Луцкую, Холмскую, Переяславльскую епархии и кафедра должна была находиться в Новогрудке.

Образование "национально-государственной" церкви ВКЛ, в результате которого живое церковное единство Руси было искусственно разорвано, не получило церковной рецепции ни во Вселенской Церкви, ни в среде церковного клира и народа ВКЛ, где многие считали единственным законным митрополитом святителя Алексия.<sup>4</sup> После смерти Романа, в 1364 г. патриарх Каллист особым указом восстановил единство митрополии всея Руси.

Новая попытка создания национально-государственной церкви ВКЛ была предпринята по инициативе великого князя Витовта Григорием Чамблаком. Её можно признать наиболее последовательной в плане национально-политическом, и столь же последовательно воплотился в ней антицерковный дух раскольничества, ересь церковного национализма. Не останавливалась на подробностях, отметим, что акт Новогрудского собора 1414 г., провозглашавший независимость церкви ВКЛ от митрополии всея Руси и от Константинопольского патриархата, в качестве главного аргумента видвигал невозможность "терпети еже на Церковь Божию насилие царевибо святейший вселенский патриарх и Божественный и собор Константина-города по правилам поставить митрополита не могут, иского царь повелит."<sup>5</sup> Учитывая, что это соборное решение было продиктовано великим князем Витовтом, причем последний не постыдился пригрозить епископам физической расправой в случае неповиновения, можно понять, что в глазах современников оно выглядело довольно курьезно.

Отрыв западно-русской церкви от остального православного мира посредством антиканонической самочинной автокефалии, несомненно, входил в планы пост-городельской политики Витовта, направленной на усиление позиций в ВКЛ римо-католичества за счет

вославия. Однако перемена политического курса Витовта по отношению к Польше положила конец карьере автокефального митрополита ВКЛ. В 1419 или в 1420 г. Григорий Цамблак, будучи непризнателем Восточной церковью и лишившись поддержки Витовта, уходит с пределы и покидает пределы Литвы. Витовт тотчас признает главой автославной церкви ВКЛ московского митрополита Фотия.

В свое время один мудрец сказал: "Если какое-либо предприятие и дело от человеков - то оно разрушится, а если от Бога, то возможно разрушить его." (Деян.5,30-39). Сказано это было применительно к события церковной жизни и, по-видимому, таков и был высший критерий оценки тех исторических событий, которые совершаются в области соприкосновения религии и политики, Церкви и мира сего.

#### ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. -М., 1990, с.108.
2. Антонович В.Б. Очерки истории величного княжества Литовского до половины XV столетия. -Киев, 1878, с.81-82.
3. Мейндорф И., протоиерей. Византия и Московская Русь.-Париж, 1990, с. 204.
4. Троицкая Летопись. Реконструкция текста. -М.-Л., 1950, с. 376-377.
5. Акты, относящиеся к истории Западной Руси, собр. и изд. Археографич. комиссией. Т. I. -СПб., 1846, с.35.

КАТОЛИЧЕСКИЕ МОНАШЕСКИЕ ОРДЕНЫ В ВЕЛИКОМ КНЯЖЕСТВЕ ЛИТОВСКОМ  
В КОНЦЕ XIV - ПЕРВОЙ ТРЕТИ XV ВЕКА.

Л. А. Корнилова

В истории Великого княжества Литовского немаловажным фактором, оказавшим влияние на внутреннюю и внешнюю политику, на развитие культуры, была церковь. Религиозная ситуация в государстве в к. XIV в. - первой трети XV в. характеризовалась наличием двух христианских церквей - православной и католической, а также иудаизма, мусульманства и язычества. Прочные позиции в княжестве занимали православная и католическая церкви. Однако, между обеими церквями в этот период были значительные различия как временного, так и количественного порядка.

Православная церковь, распространенная на большей части территории ВКЛ, имела давние крепкие традиции на белорусских и украинских землях и поддерживалась широкими слоями феодалов, горожан, крестьян этих земель. Напротив, католическая церковь была официально принята в ВКЛ в 1387 году, поддерживалась великокняжеской властью литовских бояр, а регион ее распространения ограничивался первоначально Жемайтией, северо-западными белорусскими землями, западной Украиной. Но Кревская уния /1385г./, положившая начало утверждению католицизма в Великом княжестве Литовском, привела в движение тот механизм, который позже коренным образом изменил положение православной и католической церкви в ВКЛ.

На общий процесс деятельности католической церкви влияла деятельность монашеских орденов. В организационной системе римско-католической церкви ордены занимали прочное место и представляли собой значительную силу. Анализ деятельности орденов позволяет характеризовать положение католической церкви в целом, направление ее деятельности, степень активности, роль в социально-экологической и культурной жизни Великого княжества Литовского конца XIV-первой трети XV в.

В период правления великого князя Литовского Витовта /1392-1430/ на территории государства действовали пять католических мо-

нашеских орденов, которые по типу орденской жизни представляли три / из четырех/ группы монашеских организаций католической церкви.

Из орденов старейшей группы /собственно монахи/ на территории княжества свою деятельность вначале ХУ в. начал орден бенедиктинцев, имевший в рассматриваемый период один монастырь в Троках.

Вторая группа - каноников регулярных, существовавшая в западном христианстве с XI века, была представлена орденом Каноников регулярных от Покаяния, первые монастыри которого на землях ВКЛ были основаны в конце XIV века. Этот орден, получивший в княжестве название - Августинца белье, во времена Витовта имел два монастыря в Быстрице и Мединках.

Третью группу - нищенствующих орденов, сформированную в XIII в., представляли: ордена августинцев - 1 монастырь, в Бресте; доминиканцев - три монастыря в Киеве, Каменец-Подольском, Луцке, францисканцев - четыре монастыря в Вильно, Пинске, Kovno, Дрогичине Подляском.

Начало миссионерской деятельности в ВКЛ положили нищенствующие ордена доминиканцев и францисканцев. Они появились в государстве задолго до официального крещения и вскоре после их образования, вызванного кризисом церкви и официальной религиозности в Западной Европе в XII - XIII вв. При внешнем сходстве обоих орденов, их дух и социальные функции оставались глубоко различными. Деятельность францисканского ордена была направлена на проведение в общественную жизнь практических религиозно-нравственных начал; доминиканского ордена - на охрану церковной догмы и дисциплины, средством достижения целей и францисканцев и доминиканцев был апостолат "словом и примером". Первые сведения и проповеднической миссии доминиканцев на восточно-славянских и литовских землях относятся ко второй трети XIII века. Эта миссия всемерно поддерживалась римским епископатом. Известно: Письмо папы Григория IX братьям ордена проповедников. /Доминиканцев/, пребывающим на Руси, датируемое 1232 годом. Членом ордена, "прос-

поведующим Евангелие на Руси", папа предоставлял многочисленные привилегии, облегчающие их миссию на новой территории. Первый монастырь доминиканцев был основан в Киеве в 1240 г. Его основание связывают с именем одного из первых польских монахов - доминиканцев - св. Яцека, сына краковского епископа Иво Одровонжа. Деятельность доминиканцев на землях Великого княжества Литовского была направлена на христианизацию языческого населения и обращение в католицизм православных, что в свою очередь приводило к расширению сферы влияния католической церкви и росту ее богатства. Первым католическим епископом при великом князе литовском Миндовге / 1230-1263 /, принявшем в 1251 году под воздействием внешнеполитических событий и проповеднических трудов доминиканцев и францисканцев, <sup>христианство</sup> доминиканский монах Вит. В этот же период был построен монастырь ордена в Любче / 1250г. /<sup>2</sup> в 1320г. при великом князе литовском Гедымине / 1316-1341 / монахи-доминиканцы из Любчи были переведены в Новогрудок. Во времена кн. Гедымина были основаны и монастыри ордена францисканцев / Вильно, Новогрудок /. Братья этого ордена, "отправляющиеся в земли неверных", были наделены в 1322г. римским папой Иоанном XXII привилегиями и индульгенциями<sup>3</sup>. После смерти Гедымина монастыри доминиканцев и францисканцев в Вильно и Новогрудке пришли в упадок.

Возобновление миссии францисканцев относится ко времени правления Ольгерда / 1345 - 1377/. Средства на строительство в Вильно монастыря ордена выделил принявший в 1332г. крещение воевода подольский Гаштольд. Однако, в 1345 году горожане разрушили монастырь, а 14 монахов, живших в нем, стали их жертвами. Новый монастырь был построен в предместье Вильно - "Пески" вновь на средства Гаштольда и заселен 35 монахами. Действовал этот монастырь до 1864 г./.

Нарушение норм миссионерской деятельности / несогласование деятельности с великим князем/ не раз вызывало отрицательное отношение к проповедникам и со стороны государственной власти.

После официального крещения, в котором активную роль при-

ли монахи-францисканцы и доминиканцы на территории ВКЛ на-  
свою деятельность орден Каноников регулярных от Покаяния.  
ль Ягайло был фундатором монастырей этого ордена в Быстри-  
1390 /, Медниках / 1391 /. Им же были заложены костелы  
Каноников в Неменчине, Крево, Обольцах, Гайне, Лиде, Виль-  
ре.

Великий князь Литовский Витовт основал в своем государст-  
ледующие монастыри: в н. ХУ в. - монастырь францисканцев  
вно; в 1409г. - монастырь францисканцев в Дрогичине Под-  
ом, в 1410 году - монастырь бенедиктинцев в Троках и мона-  
нь августинцев в Бресте.

Характерным для этого периода направлением пастырской дея-  
ности членов духовных монашеских орденов было обращение в  
ицизм жмудинов, гукштайтов, ятвягов. Миссионеры обучали языч-  
ков основам веры, чтению ружанца, проводили крещение. Сохра-  
лись сведения о том, что в доказательство результативности  
сионерской акции в ВКЛ на Константском соборе / 1414 - 1418/  
представлены несколько окрещенных жмудинов. Одновременно  
пропагандой католицизма среди православного населения. Но  
их-либо значительных результатов в этой среде в рассматрива-  
й период католическая церковь не получила.

В пропаганде католического вероучения монахи всех орденов,  
ствующих в ВКЛ во время Витовта, большое внимание уделяли  
поведи. XIII-XIV вв. были отмечены расцветом дидактической ли-  
тературы. Проповедь была адресована всем и должна была воздей-  
ствовать на каждого - от знатных бояр до крестьян. Проповедь  
али как в городе, так и в деревне. Но постепенно в связи с  
енением задач, стоящих перед католической церковью в ВКЛ,  
тр активности особенно нищенствующих орденов сместился в  
од. Еще в 50-60-е годах XIII века генерал ордена доминикан-  
умбер де Роман называл три причины по которым город пред-  
итется деревне: - в городе проповедь наиболее эффективна  
за концентрации в нем населения, - в городе мораль жителей  
ке чем сельских, - через город можно оказывать воздействие  
на сельское население, которое подражало горожанам. Внима-  
е к проповеди объяснялось и тем, что языком обрядов римско-

католической церкви была латынь, система же христианских понятий и представлений доносилась пастве через проповедь, которую читали на местном языке. Монашеская среда дала лучших проводников и переводчиков. Еще во времена Гедымина папа Иоанн XXII предоставлял "папским нунциям власть выбирать толмачей из монашеских орденов, для дальнейшего производства дел вероисповедания при короле Русском Гедымине" / Письмо Иоанна XXII, 1324г./<sup>4</sup> В Великом княжестве Литовском на первых стадиях распространения католицизма в отличие от Западной Европы, где монахи и священники были выходцами из того же народа, католическое духовенство было пришлым. Большую часть составляли поляки, были чехи, немцы. Положение изменилось в конце XIV в., когда католическая церковь начала открывать на землях княжества первые духовные школы по подготовке священнослужителей.

Пропагандируемое монашескими орденами католическое вероучение оказывало воздействие на городскую культуру, на народный фольклор. Но вряд ли в этот период оно могло быть значительным. Деятельность монашеских орденов, тесно связанных с Западной Европой, способствовало постепенному введению и усвоению в ВКЛ элементов католической культуры. /Необходимо учитывать, что этому способствовал и сам географический фактор - расположение Великого княжества Литовского на перекрестке 2-х крупнейших культур - Западной и Восточной/. И если городское сознание с течением времени претерпело сильные изменения, то фольклорное сознание сохранило по отношению к христианскому учению свою автономию. Трансформация городской и в первую очередь магнатской и шляхетской культуры произойдет намного позже рассматриваемого периода и будет связана с образовавшимися в XVI в. орденами четвертой монашеской группы клериков регулярных и в особенности с деятельностью ордена иезуитов.

#### ПРИМЕЧАНИЯ:

- I. Акты исторические, относящиеся к России, извлеченные из иностранных архивов и библиотек Д.Ст.Сов. А.И.Тургеневым. Т. I. Выписки из Ватиканского тайного архива и из других римских библиотек и архивов с 1075 по 1584г. СПб., 1841, с.35

*Podręczna Encyclopedija Kościelna t.XIII-XLIV - Poznań, 1916*

Акты исторические ..... Т. I. Выписки из Ватиканского  
тайного архива и из других римских библиотек и архивов с  
1075 по 1884 г. СПб., 1841, с. 92

Там же с 102



НЕКАТОРЫЯ АСПЕКТЫ РАЗВІЦІЯ ЮРИСДИКЦІІ ЦАРКВЫ У  
ВІЛІКІМ КНЯСТВЕ ЛІТОУСКІМ У XIII- XVI СТ.СТ.

Г.В.Дзербіна —

Сувязь права і релігіі у сяроднівческіх краінах не была ўсё ў сістэме кананічнага права, а такт усюльшала поўніе кола мескіх адносін. Царкви традыційна выконвалі регуляцыю мескіх адносін, звязаных з мярклю, сям'ёй, шлюбам, выкормленнем падцей. Такім чынам, свецкія інстытуты, звязаны з асноўнымі цэтымі працэсамі грамадства, регулядавалісь у сплатленай частцы іспанічнага, царкоўнага права.

Стасунак релігіі і права, іх узаемасувязь з дзяржавай у сістэме грамадства змянілісь з часамі. Асноўная тэнденцыя гэтых змяненій у еўрапейскіх краінах XII-XVI ст. — узмацненне ролі свецкага права, што звязана з працэсамі актыўнага развіція свецкіх правазных сістэм, науку права, а таксама грамадска-палітычных змен.

З XII ст. з'явіліся умоўы, пагадоры паміж царквой і дзяржавай, т.з. канкардаты, іх юрыдычнай асновай былі три тэорыі: тэо прысліегіі (зверхнасці царквы над дзяржавай); легальнасць тэорыі (зверхнасць дзяржавы над царквой); пагадоўнасць тэорыі (права на бакоу, канкардаты з'яўлялісь адной кропіцай права і забавы на бакоу). На розных этапах развіція феадалізму ў Еўропе тэо пераважвалі альбо альну, але да Реформаціі тэорыя прысліегіі, царты чала прымаўют.

На тэрыторыі ВІЛ (Беларусі) існавала некалькі канфесій: католіцкая, праваслаўная, з XIII ст. пратэстанцкая, уніяцкая, апрамі, таго з XIV-XV ст. іудзейская, іусульманская.

З-за разнасторонніх у дзяржаве ў ВІЛ існавала значная дзяржаўная плюсасць да канца XVI ст., што адлюстроўвалася ў Статуте ВІЛ 1538 г., дзе ўнесена Констытуцыя Віленскай канфедэрэцыі 1573 г. аб перацягнілівасці.

З спр. XVI ст. пачынаецца этап контрурэфармациі. Гэтому прыходзіць то, што пактычні каталіцкай царкви ўсё спансці царкви і феадальнай дзяржавы прынуждаюць іншіх палітычных дзяячоў і попастаць спансці стабільнай дзяржаве: М.Радзівіла, П. Скарбу, Л.Сенегу, А. Ратоніуса, М. Літвіна і інш.

Кананічнае право, таксама як і свецкае, вядома як наука з

ХІ ст. але нормы канонічнага права сталі складацца з першых ста-  
годзін хрысціянства. З часам стварылася сістэма норм, усебакова  
регулюючай жыцё царквы як саюза вернікаў, а таксама адносіны  
паміж царквой і дзяржавай.

У XVI ст. пад канонічным правам разумелі систему норму "Ко-  
рпус юрис каноніци" (1532 г.). Пад царкоўным правам разумелася  
сістэма норму, регулюючай ўнутрицаркоўнае жыцё. Але для усход-  
най царквы (праваслаўе) пенліці канонічнага і царкоўнага права  
супадаюць.

Існавала трох гатункі зборнікаў канонічнага права: каноніч-  
ны, цыркульны, змешаны. К ватнайшым цыркульным зборнікам, якія  
уваішлі ў далейшее царкоўнае заканадаўства, адносіца катыфікацыя  
рымскага права імператара Істыніяна, якія ў Зах. Европе пазней  
набыла назну "Корпус юрис цывіліс". Асаблівы уплыў на разніцу за-  
кейнаўства усходнай царкви аказалі намаканоны (змешаны царкоўно-  
свецкі гатунак праваадаўства). У Намаканон Іоана Схаласціка і Фоті-  
я Намаканон у XI титулах уваішлі XII навэл Істыніяна. Гэтым Нэ-  
маканонам з'яўліся асноўныя крыніцы разніцы заканадаўства ус-  
ходнай царквы, у тым ліку і у дзяржаве Кілускай Русі. У IX-X ст.  
ужо існавалі пераклады Намаканонаў на славянскую мову. Такім чи-  
нам, нормы рымскага права праз навэлы Істыніяна запазычаны як  
канонічным, так і царкоўным правам.

Першымі відомымі крыніцамі царкоўнай юрысдыкцыі на Беларусі  
(у ВКІ) для усходнай царкви з'яўляюцца Статуты (Уставы) Уладзімі-  
ра і Яраслава (XI-XII ст.). Далей, калі разніца грамадства і уплы-  
вы хрысціянства ў ім умацаваліся, нормы канонічнага права сталі  
застасовыванца з сваіх першакрыніц: Хормозі, Намаканонаў.

Але на Беларусі Статуты Уладзіміра і Яраслава застасовывалі-  
ся у XVI ст., абы чым сведцаў падтвежданні -- прыслеі 1502 г.,  
1639 г. і г.р. Статуты з'яўліліся перш за ўсё юрэкзам сямейна-  
га і шлюбнага права XI-XII ст., перапрацоўваліся у XII-XVI ст. Што  
датычыцца крыніц права каталіцкай царкви у аспекте разгледжанай  
проблемы, то па іх момна аднесці Лекрэт Грецыяна (X-XI ст.), Ле-  
креталіі Рыгорыя IX (Григория IX), "Корпус юрис каноніци" (1532г.)  
Да пачатку XVI ст. права шлюбнае каталіцкай царкви можна назваць  
міжнародным (да пачатку актыўнага ўзфармавленага русу). У расій-  
ці шлюбнага права каталіцкай царкви значны ўнёс Тридэнцкі  
Сабор 1563-1564 гг. Для ВКІ мела пэўнае значэнне расніцы кано-

нічнага права у Польшчы: кальфікацыя м. Троны 1420 г., частно-  
за зборнік Ласкага 1528 г., зборнік Кернкоўскага 1578 г.

Нормы кананічнага права паступова з'яўліся саставным элементам прававой сістэмы ВКЛ. У рэгуляванні шлюбна-сямейных адносін замацавалась царкоўная юрысдыкцыя з спр.XVI ст. Н царкоўной юрысдыкцыі альшлі адносіны, звязаны з традыцыйнай перадачай сельнай і вясельнай абраяннасцю. Акрамя шлюбных адносін да кампетэнцыі і юрысдыкцыі царквы альшлі ахрана гонару, цноты і сацыяльнай ролі кабеты, адносіны ўнутры сям'і.

Рэгуляванне шлюбных адносін каталіцкай і праваслаўнай царквамі у сваіх падстаковых палажэннях супалаюць. Хрысціянская царква, признаючы бязшлюбнасць вышэй за шлюб, лічыла шлюб неабходным грамадскім інстытутам і абараняла яго непахіснасць. Суровасць хрысціянской маралі супярэчыла звычаям грамадства і канцэпцыі свецкага правалаўства. Царква вымушана была саступіць звычаям і традыцыям. Па думкам свецкага правалаўства складалась канцэпцыя разарвальнасці шлюбнага саюзу, шлюбнаразводнае правалаўства.

Царква прыняла працэс заключэння шлюбу у наступных этапах: перш абручэнне, затым састаўленне пісьмогага контракту, прыняцце благаслаўлення у храме, і заключны этап - венчанне. Галоўнымі умоўамі венчанасці шлюбу пры заключэнні з'яўліліся наступныя:

а) узаемная згода паміж жаніхом і навестай на малъжнества; б) дасягненне шлюбнага ўзросту; в) відным варункам речай сасці шлюбу з'яўляеца свабода ад усталеваных станоў: блізкай кроўнай ролінасці і ужо існуючы шлюб.

З паніцця аб шлюбу як саюзу, які аблікоўвае мужа і жонку, выголодаща паніцці свойства і духоўнай ролінасці. Гэтым інстытуты таксама з'яўляюцца перашкодамі па шлюбу.

Як свецчаль актавы книгі судоу ВКЛ не ўсе вышэйназванные умоўы речайнасці шлюбу па кананічнаму праву супадалі з канцэпцыяй свецкага правалаўства і знайшли аплюстрэраванне ў судовай практыцы.

Напрыклад, згода на шлюб мела важнае юрыдычнае значэнне, таму ў актавы книгі судоу уносилась згода бакоу і іх бацькоу (ці апекунуоу) на шлюб. Але мелісь і выключэнні, такія як "зговар маладетніх", які існаваў да спр. XVI ст.

З XVI ст., калі ўзраслі прағи суб'екта па ўсіх цывільных адносінах, ўзраслі яны і ў шлюбна-сямейных. Свабоднае болеіс'южение при ўступленні у шлюб захавывалась дакладна, што аплюстравала судовая практика.

стали заключенны шлюбу лабротна запісывалісь у актавы кни-  
гой: "змовіны" (зговор), "заручини; венчанне у царкве, а по-  
місілле. Такім чынам, царкоўнае венчанне лічылася ўмовай, як  
жыл цывільная ўмова.

Вісімле, як свецьціца судовая практика, з'яўлялася апошнім  
пічна канчатковым момантам.

Царкоўную трактоўку шлюбу падзеляла свецкая правадаўства  
туты 1566, 1577 гг.), але гэтаму працэсу працісталла судовая  
така, якая адлюстроўвала жыцце грамадства. Апсюль фактычнае  
наменне "нізенчанік" шлюб ду.

Рэгулюванне шлюбных адносін у ХV-XVI ст. звычаевым, царкоўным,  
нічным, свецкім правам мела агульную тэнденцыю к регламента-  
цыі стадый шлюбных адносін у юрыдычным . . . . .  
кшталце .

Дзяржава у асобе найвышэйшага правадаўца актыуна падтрымлі-  
хрысціянізацію шлюбных адносін, аб чым сведчыць рэцепты  
кананічнага права у Статуте 1588 г. У той жа час дзяржаўны  
ны, дабы не з'яўлялісь пасладунымі выненаўцамі гэтых ідей.  
оль стварылася процілегласць паміж царквой і дзяржавай, якая  
жына разрашалася на карысць царкви, а у рэчаіснасці звычай-  
права рэгулювала значную частку шлюбна-сямейных адносін.  
стыка, сведчыць аб тым, што не гледзячы на такі моцны інстытут  
жыцечнага грамадства як царква і яе жаланне усугодаваць пры-  
гэту над інстытутам шлюбу традыцыі, звычай грамадства змаг-  
трасцісталіць гэтому уплыву царквы да скрэзіны XVI ст. Звычай-  
права з'яўлялася па афіцыйнай версіі субспільнай краініцай  
за, але прыстасоўвалася не тады, калі кананічнае мела праべ-  
а тады, калі яно промістаяла традыцыйнаму светапогляду.

#### ЗАМІСТИ

1. Акты о брачном праве и семейном быте в Юго-зап. Руси  
XV-XVI вв. "Архив Юго-Зап. Руси. Кн. 1. - 1909. - Т. 3, ч. 8.

2. Довнар-Запольский М. Очерки обычного сем. права кре-  
жн Минской губернии. - М., 1897. - (Журн. этнограф. обозре-  
н. - 1897. - № 1-2).

3. Владимирский-Буданов М.Ф. Черты семейного права Зап.Ру-  
сии пол. XVII в. "Чтения в ист. обществе Нестора Летописца. -  
в, 1890. - Кн. 4, отдел. 2.

## ГРАЖДАНИН ВКЛ И РЕЛИГИЯ В XV ВЕКЕ

Робертас ГИРКОНТАС

Появление понятия "гражданин ВКЛ" в обиходе литовской историографии связано с потребностью из жителей ВКЛ выделить этнических литовцев. Правда, под этим понятием обычно подразумевается шляхта ВКЛ, т.е. только правящий класс, а не все жители.

К самосознанию гражданина ВКЛ литовские ученые, не только историки, в последние годы проявляют повышенный интерес. Научные исследования в основном ведутся на материале XIX в. Особое место занимает проблема роли граждан ВКЛ в литовском национальном возрождении. Вопросы генезиса самосознания гражданина ВКЛ практически не затрагивались, а если это и случалось, то в основном только косвенно.

До крещения ВКЛ являлось своеобразным конгломератом удельно-областных княжеств. Е. Гудавичюс своими работами показывает, что только в конце XIV - начале XV вв. началось формирование закрытого шляхетского сословия, закончившееся лишь к середине XVI века. До появления этого сословия говорить о едином правящем классе ВКЛ не совсем правомерно. Конечно, особый военный слой приближенных великого князя существовал, но вряд ли его влияние перекликало границы велиокняжеского домена. Правление удельно-областными княжествами осуществлялось через местных князей, которые обычно были родственниками великого князя и управляли своим княжеством с помощью местной знати.

Привилегией 1387 г. католической знати была положена основа для образования единого правящего класса ВКЛ. Но Ягайло государством и дальше управлял с помощью системы, созданной его предками, опираясь на местных князей, своих родственников. Ликвидация системы удельно-областных княжеств и устранение местных князей началось только при Витовте. С помощью окружения великого князя стало осуществляться правление не только велиокняжеского домена, но и всего ВКЛ.

Окружение Витовта было католическим. Областные князья, родственники Витовта, если и были католиками, опирались на местную православную знать. В силу этого в конфликте великого князя с областными князьями проявились религиозные мотивы. Католичество, будучи идеологией сил, стремящихся к централизации, стало идеологической основой формирующегося единого правящего класса, будущих граждан ВКЛ. Православие тем временем служило идеологическим оружием для защитников старины, системы удельно-областных княжеств.

В 1413 г. Городельской унией особое положение окружения Витовта было закреплено юридически. Перенесение с польскими гербовыми семьями и учреждение институтов по польской модели бояр католиков, сподвижников Витовта, не только сравняло с князьями Гедиминового рода, но и выдвинуло их выше последних. Образовалась особая корпоративная группа, ставшая впоследствии костяком правящего класса ВКЛ.

Основным признаком группы, образовавшейся при Витовте, и претендующей свои интересы отождествить с интересами всего государства, и фактически, и юридически стало католичество. Но в первой половине XV в. эта группа была еще слишком слаба, чтобы свои интересы отстаивать самостоятельно. Швитригайла, избранный великим князем после смерти Витовта, в эту группу попробовал ввести своих сподвижников, которые в основном были православными. Попытка эта была расценена как дискриминация католиков. С военной помощью Польши и идеологической поддержкой католической Европы Швитригайла был свергнут. Как идеологическое противодействие Швитригайла попытался использовать церковную унию. Оружие, которым Витовт старался обезвердить сепаратистски настроенных православных, Швитригайла неправил уже против католиков, находящихся по отношению к нему в оппозиции.

При Витовте интересы всего правящего класса выражает и проектирует великий князь. Устранение Швитригайлы, а позже Жигимонта показывает, что хотя новая корпоративная группа свои интересы осознает уже сама, реализация их все еще зависит от личности великого князя. Но ей уже на престоле не нужна сильная личность, помогающая претворению ее интерес-

сов, ей достаточно не мешающей личности. Подтверждение тому - выдвижение на велиkokняжеский престол малолетнего Казимира.

Все-таки новый правящий слой, чтобы распространить свою власть на все государство, в первой половине XIV в. оказался еще слишком слабым. Швейцарской на Волыни, а Олелькой на Киевщине практически были восстановлены удельно-областные княжества. На большее сил для этих двух потомков Гедимина не хватило. Восстания русских земель в 1440/1441 гг. против Казимира и усмирение их с помощью предоставления им автономных прав показывает, что привилегии Жигимонта, уравнивающие права православных с католиками, в жизнь претворены не были. То, что знать этих земель удовлетворилась ограниченными автономными правами, говорит, что их самосознание и определение себя ограничивалось своей землей. Православие все еще являлось идеологическим барьером, мешающим православной знати осознать свою роль в общегосударственном масштабе.

В начале второй половины XIV века в ВКЛ образовалась мощная группа, выдвигавшая на велиkokняжеский престол православного князя Семёна Олельковича. Может быть, православие уже утратило роль идеологического барьера? В XIV в. ВКЛ можно рассматривать как домен Гедоминового рода, совладельцем которого являлся каждый его член. Именно этим и были обоснованы претензии Олельковичей. Их ориентация на церковную унию показывает, что даже эта консервативная сила понимала, что православие является непреодолимым препятствием для их планов. Пассивность православных в мероприятиях Олельковичей, основной их политической базы, говорит, что самоопределение православных границ бывших удельных княжеств все еще не перешли, и что утверждение своего положения на общегосударственном уровне их не очень-то волновало.

Для нейтрализации своих противников Казимир очень умело и искусно использовал религиозный фактор. Православным Олельковичам, потомкам Гедимина, он противопоставил католиков Кестайл, представителей новой знати. Казимир, способствуя усилению католической знати, велиkokняжеский престол сохранил за своими потомками. Хотя требование отдельного великого князя выдвигалось до самого конца его правления, в конце шестидесятых годов

вместо претендентов на престол из среды оппозиции выдвигаются кандидатуры сыновей Казимира. Осознание себя, как отдельной общественной группы, у новой знати усиливается. Свидетельство тому - брачные союзы, которые, в отличие от начала пятидесятых, в конце шестидесятых годов ориентированы исключительно на укрепление общего политического и юридического положения кровными узами.

В 1492 г. приэдилегия Александра Фактические достижения католической знати за время правления Казимира подтвердила юридически. Итак, от единственного числа - "я" с конца XIV - начала XV в., как пишет В. Каволис, в конце XV в. был завершен переход к множественному - "мы". Первым гражданином ВКЛ, конечно, условно, можно назвать самого Витовта, соратники которого в конце XV в. стали костяком граждан ВКЛ.

Как происходил этот процесс дальше, как на него влияло католичество, сыгравшее позитивную роль в формировании самосознания граждан ВКЛ, и православие, бывшее барьером для его проникновения в православную среду, как этот процесс повлиял на них самих - это уже другая тема.



ПОЛИТИКО-АДМИНИСТРАТИВНЫЙ СТАТУС УКРАИНЫ В СОСТАВЕ ВЕЛИКОГО КНЯЖЕСТВА ЛИТОВСКОГО В СОВРЕМЕННОЙ УКРАИНСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ,  
ВУЗОВСКОМ И ШКОЛЬНОМ ИСТОРИЧЕСКИХ КУРСАХ.

Н.В.Шевченко

С середины 80-х годов, в связи с разработкой темы формирования украинской народности, а с начала 90-х – государственности, вопрос интерес историков Украины к этапам преодоления феодальной раздробленности Руси (XIII–XIV вв.), особенно к теме политико-административного статуса Юго-Западных земель Руси в составе Великого княжества Литовского<sup>1</sup>.

Большинство украинских исследователей отказались от многоэтапной имперской доктрины, ставшей и для советских историков традиционной, согласно которой Великое княжество Литовское (ВКЛ) изображалось как государство литовских феодалов, воспользовавшихся политической раздробленностью Западной и Юго-Западной Руси, ослаблением по причине ордынского завоевания, в свою очередь захвативших ее. Хотя заголовки разделов истории Украины академических изданий и вузовских учебников все еще пестрят: "Захват украинских земель Польшей, Венгрией и Литвой в XIII – первой половине XIV вв.", авторы все же делают акцент, что переход Юго-Западной Руси в состав ВКЛ – это не завоевание, а вхождение на договорных началах, при гарантии сохранения сложившейся хозяйственной и политической системы. Обращается внимание, что до 1471 г. (ликвидации удельной системы княжеств) Киевщина, Волынь, Чернигово-Северщина и Подolia имели в ВКЛ широкую автономию<sup>2</sup>. Более того, исследователи особо выделяют то обстоятельство, что киевский князь, попав в вассальную зависимость от великого князя Литовского, до 70 г. ХУ в. располагал законодательной, административной и финансово-хозяйственной самостоятельностью, включая право чеканки собственной монеты<sup>3</sup>. И его суверенитет был закреплен в титуле: "государь-отчик", "князь великого князества, своего Киевского"<sup>4</sup>. ВКЛ до середины ХУ в. в академическом издании истории Украины квалифицируется "конгломератом феодальных княжеств под верховной властью великого князя Литовского".<sup>5</sup>

Трактуя процесс государственной централизации ВКЛ как про-

ессивный, имевший целью защиту самостоятельности литовско-русского государства, способствующего подъему экономики и культуры, горы не склонны преувеличивать для украинских земель негативные последствия централизации - ликвидации удельных княжеств. Отмечается, что эта политика до конца XV в. имела ограниченный характер, когда земли упраздненных удельных княжеств, в том числе и Киевского, во многом сохранили традиционную самостоятельность в решении не только внутриполитических проблем, но и внешнеполитических. Подчеркивается, что киевский воевода, в отличие от витебского и полоцкого, имел право сношений с Крымским ханством и Ордой.<sup>6</sup>

В последнее время наметилась тенденция признания ВКЛ политическим центром "сборания земель" Западной и Юго-Западной Руси (XII-XIV в.). Начало этой политики автор новой концепции истории Украины М.Брайчевский усматривает в деятельности Данила Мановича Галицкого (50-60 гг. XIII в.) по сплочению антиордынской коалиции. Галицко-Волынское княжество, с 1253 г. королевство Русское, признается указанным автором в качестве первой формы украинской государственности<sup>7</sup>. Киевское удельное княжество в составе ВКЛ М.Брайчевский считает "вторым украинским королевством". ВКЛ видится исследователю литовско-русским государством, наследовавшим и продолжавшим политico-государственные и культурные традиции Киевской Руси<sup>8</sup>. Эти же взгляды разделяют А.Смолий и А.И.Гуржий, видя в ликвидации удельного княжества витебского "политический рубеж в генезисе этнической государственности на Украине, своими корнями уходившей в традиции общественного устройства Киевской Руси"<sup>9</sup>.

Вхождение основного массива земель Юго-Западной Руси в состав ВКЛ стало предметом специального исторического исследования. Успех политики литовских князей в южных землях Руси видится Ф.М.Шабульдо в том, что они учитывали стремление населения этих земель к освобождению от ордынской зависимости. Автор утверждает, что летописи того времени не содержат никаких данных, свидетельствующих о насильственном захвате литовскими князьями земель Юго-Западной Руси. В Великом княжестве Литовском, по мнению Ф.М.Шабульдо, украинское население небезосновательно видело осударство, сумевшее объединить западные русские земли и проводившее борьбу с ордынцами за освобождение остальных земель Руси<sup>10</sup>.

Поэтому несколько удивляет позиция авторов академического издания, посвященного проблеме становления украинской народности, во II и IV разделе которого утверждается, что в XIV-XV вв. хотя и сложилось стойкое этно-социальное единство украинского народа, формировалась его этническая территория, но процесс "происходил в неблагоприятных внешнеполитических условиях", которые "определенными силовым захватом земель Белоруссии и Украины Великим княжеством Литовским"<sup>11</sup>. При этом делается абсолютно декларативный вывод о социальном угнетении и политической дискриминации Юго-Западной Руси в составе ВКЛ, что негативно сказалось на развитии ее экономики и культуры, лишило украинский народ возможности создать свою государственность и "определенную реальность угрозы его ассимиляции"<sup>12</sup>. Однако не все авторы указанного издания столь единодушны в признании Московской Руси главенствующим центром в XIII-XV вв. по преодолению раздробленности Руси, появление которого предопределило успех формирования украинской народности и государственности. Так, в разделе "Политико-административное устройство и этносоциальные процессы на украинских землях XIV-XV вв." политика литовских князей по отношению Юго-Западной Руси до 1471 г. квалифицируется как такая, что не только не нарушила ее традиционное политико-административное устройство, но и способствовала формированию украинской народности, а также государственности<sup>13</sup>. В доказательство широкой автономии украинских земель в составе ВКЛ до середины XV века автор раздела цитирует жалованную грамоту Казимира Ягайловича (1447 г.): "Киевина, как и литвина, во чти держати и во всех вражех ни в чем не понизити. А волости киевские киевам держати, а иному никому. Но мы старины не рушаем, а новини не вводим, хо-чим все по тому имети как будет было за великого князя Витовта и за Жигмонта"<sup>14</sup>.

Наряду с признанием ВКЛ литовско-русским государством некоторые украинские исследователи - авторы учебников по народоведению и составители вузовских программ по истории Украины склоняются к тому, что это государство было полиэтническим. И в доказательство позиций приводят его полное название: "Великое княжество Литовское, Русское и Жемайтское", усматривая в нем свидетельство равноправного гражданства белорусов, украинцев и литовцев<sup>15</sup>. Однако данные формулировки в учебниках по истории Украи-

, как школьных, так и вузовских, скорее исключение, чем правило. Так, "История Украинской ССР" для 8-9 классов общеобразовательной школы все еще базируется на устаревшей концепции о "захвате украинских земель Литовским государством"<sup>16</sup>. В начальном курсе по истории Украины для 5 класса, который введен с 1 ноября 1991 года, ВКЛ уже трактуется как славяно-литовское государство, унаследовавшее традиции государственности Киевской си и в котором украинские земли имели широкую автономию<sup>17</sup>.

В таком же ключе освещается тема и в курсе лекций по истории Украины для вузов. Помимо признания, что Киевщина, Волынь, Ригово-Северщина, Подolia имели автономный статус в ВКЛ, в евском удельном княжестве XIV-XV вв. видится одна из форм украинской государственности, наследующая традиции Галицко-Волынского государства<sup>18</sup>. Таким образом, украинские историки в изучении статуса Юго-Западной Руси в составе ВКЛ имеют немало проблем. В своем большинстве они не учитывают новейшие исследования белорусских коллег. В частности, работа Н.И. Ермоловича, посвященная дискуссионной проблеме образования ВКЛ, осталась без внимания. Представляется, что и статья С.В. Думина "Другая Русь (Венское княжество Литовское и Русское)"<sup>19</sup> с оценкой этого государства как славяно-балтского, а также признание его, наряду с Московским княжеством, центром преодоления феодальной раздробленности Руси, послужит импульсом, активизирующим исследования процесса становления украинской государственности и политической ясли с их республиканскими традициями.

#### ПРИМЕЧАНИЯ:

- 1. Беляева С.А. Южно-русские земли во второй половине XIII-XIV вв. (по материалам исторических исследований). - К., 1982; Боряк Г.В. Административно-территориальное устройство украинских земель в конце XV - середине XVI в.: анализ документальных источников. - Автореф.дис. ...канд.истор.наук. - К., 1987; Шабульдо Ф.М. Земли Юго-Западной Руси в составе Великого княжества Литовского. - К., 1987; Ивакин Г.Ю. Киев в XIII-XIV вв. - К., 1982; Русина Е.В. Северская земля: генезис и историческая эволюция в XIV - начале XVI вв. - Автореф.дис. ...канд.истор.наук. - К., 1991.

2. История Украинской ССР.- К., 1982.- Т.2.- С.39; Шабульдо Ф.М. Земли Юго-Западной Руси в составе Великого княжества Литовского.- К., 1987.- С.68-110.
3. История Украинской ССР.- Т.2.- С.40; Шабульдо Ф.М. Указ.работа.- С.70-73; Русина О.В. Яким був політико-адміністративний статус українських земель у складі Великого князівства Литовського?//Український Історичний журнал.- 1990.- № 9.
4. Смолій В.А., Гуржій О.І. Як і коли почала формуватися українська нація.- К., 1991.- С.53.
5. История Украинской ССР.- Т.2.- С.39.
6. Там же.- С.40.
7. Грайчевский М. Конспект Історії України//Старожитності.- 1991.- Ч.9.- С.14.
8. Указ.статья//Старожитності.- 1991.- Ч.10.- С.10.
9. Смолій В.А., Гуржій О.І. Як і коли почала формуватися українська нація.- К., 1991.- С.54.
10. Шабульдо Ф.М. Про початок приєднання Великим князівством Литовським земель Південно-Західної Русі//Український Історичний журнал.- 1984.- № 6.- С.38-49.
- II. Українська народність: нариси соціально-економічної та етнopolітичної Історії.- К., 1990.- С.43,77.
12. Там же.- С.43.
13. Там же.- С.334.
14. Там же.- С.335.
15. Культура і побут населення України. Навчальний посібник для вузів.- К., 1991.- С.16; Програми педагогічних інститутів. Історія України (для неісторичних факультетів). Укл. Карпенко О.Ю., Макарчук С.А.- К., 1991.- С.3.
16. Сарбей В.Г., Сергієнко Г.Я., Смолій В.А. Історія Української РСР. Навчальний посібник для 8-9 класів.- К., 1989.- С.62-64.
17. Кучерук О.С. Матеріали до початкового курсу Історії України для 5-го класу загальноосвітніх шкіл (з найдавніших часів до початку ХХ ст.)//Освіта. Спеціальний випуск.- 1991.- С.11-12.
18. Історія України. Курс лекцій. Від найдавніших часів до кінця ХІХ ст.- К., 1991.- Ч.1.- С.80-82.
19. М.І. Броваровіч. Па слідах одного міфу.- Мінск, 1991; Думин С.В. Другая Русь (Великое княжество Литовское и Русское)//Істория Отечества: люди, идеи, решения.- М., 1991.- С.76-127.

ПРАВОСЛАВНЫЕ ИЕРАРХИ МЕЖДУ ВИЛЬНО И МОСКОВЬЮ  
/Смоленский епископ Варсонофий: 1509-1514 гг./

М. М. КРОМ

Конец XV-первая треть XVI в., период непрерывных русско-литовских войн стал нелегким испытанием для православного духовенства Великого княжества Литовского, своего рода проверкой его лояльности по отношению к Литовскому государству. В этой связи показательна судьба последнего владыки Смоленска литовского периода – Варсонофия.

До 1514 г. мы располагаем о нем весьма скучными сведениями. Вероятно, он происходил из среды смоленского боярства: летопись называет племянником Варсонофия Василия Ходкевича<sup>1</sup>; Ходкевичи принадлежали к крупнейшим смоленским боярским фамилиям. Смоленскую кафедру Варсонофий занял в 1509 г., сменив ставшего митрополитом Псиса Солтана, и в конце того же года принял участие в первом соборе в Вильне.<sup>2</sup> А 6 января 1510 г. он, если верить летописи, уже находился в Великом Новгороде – проводил праздничную церемонию водосвятия в присутствии находившегося тогда там же великого князя московского Василия II: "владика в то время не бывъ на Новегороде, и крестил воду влагника смоленскому...", – говорит летописец.<sup>3</sup> Приняв это летописное известие за реальный факт, А.Л.Хорошевич усмотрела в неожиданном визите Варсонофия в Новгород к московскому государю свидетельство его промосковских симпатий, предположив даже, что Василий II взятием в 1514 г. Смоленска был обязан, среди прочего, и "поддержке смоленского владыки".<sup>4</sup> Едва ли, однако, визит Варсонофия в Новгород имел место в действительности.

Во-первых, шаги, кроме Псковской I летописи, о пребывании смоленского владыки в Новгороде в январе 1510 г. не упоминаются. Во-вторых, Варсонофий, как уже говорилось, участвовал в вильненском церковном соборе, который открылся 25.XI.1509 г., а его итоговые документы /"Деяние" и "Правила"/, скрепленные печатями присутствовавших иерархов, написаны 18.01.1510 г.<sup>5</sup> Трудно представить, что Варсонофий в разгар собора вдруг покинул Вильно и отправился в соседнее государство, и что эта его поездка не оставила никаких следов ни в литовской, ни в московской документации.

Наконец, в-третьих, хотя новгородская архиепископская кафедра то гда пустовала /после изгнания владимира Серапиона/, но в приглашении епископа из Литовского государства для праздничной церемонии не было нужды, поскольку, как известно из летописных источников, Василий II в его поездке в Новгород и Чесов сопровождал, в числе прочих, епископ коломенский Митрофан.<sup>6</sup> Последний, вероятно, и совершил водосвятие, а псковский летописец допустил, очевидно, ошибку или ошибку, превратив коломенского владыку в "смоленского

В 1511 г. у Варсонофия произошел конфликт с владимирской полоцким и витебским Евдокием из-за мстиславской десятины: смоленский владыка выяснил было ее у короля, но затем Евдокий "и все бояре полоцкие", сославшись на то, "что дей тая десятина мстиславская здана... къ архиепископы полоцкой ходитата", добились от государя решения дела в свою пользу /24. VI. 1511/.<sup>7</sup>

Приведенный эпизод ярко характеризует положение православных иерархов в ВКЛ. Они проявляли единство в вопросах веры – на церковных соборах, а также отставали перед господарем неприменимостью прав и имущества духовенства /в частности, по членить всех иерархов ВКЛ 2. VI. 1511 г. Сигизмунд издал соответствующий приказ/<sup>8</sup>, зато по поводу доходов, титулов и мест в церковной иерархии тяжбы между владиками составляли обычное явление.<sup>9</sup> Подобными тяжбами и жалобами они, что характерно, обременяли не митрополита, а государя: в годы правления Сигизмунда I /1506-1548/, которые, по единогульному мнению исследователей, явились весьма благоприятным периодом в истории православной церкви в ВКЛ,<sup>10</sup> еще больше возросла зависимость духовенства от светской власти.

Интересно, наконец, что полоцкий епископ, отставая свои права на спорную десятину, нашел поддержку у местного боярства: иерархи были тесно связаны с городской верхушкой. Наряду с местным воеводой православные князья и бояре ходатайствовали перед господарем о назначении епископом в их город уголного им "канцлата".<sup>11</sup> Ряд иерархов вышел из боярской среды, был связан с ней родством, подобно Варсонофию.

Лояльность смоленского духовенства к Литве подверглась суровому испытанию в годы борьбы за Смоленск /1512-1514 гг./, осажденный войсками Василия II. Трагизм ситуации усугублялся тем, что с обеих сторон сражались православные. О позиции, занятой во времена

осады Смоленска его владыкой, можно судить по тому, что Варсонофий велел служить в городских церквях службу о даровании помощи над врагом.<sup>12</sup> Вообще забота о защите своих городов от неприятеля входила в круг обязанностей православных иерархов в XVI /чего нельзя сказать об их "коллегах" в Московском государстве XVI в.!/: так, полоцкий владыка собирал информацию о перемещении московских войск у литовских русежей,<sup>13</sup> а находившемуся в начале 1508 г. в Минске митрополиту Иосифу панам-рада послали грамоту с просьбой усилить бдительность на случай нападения неприятеля и привести к присяге местное население.<sup>14</sup>

Создается впечатление, что церковные власти, как и власти военные /воеводы и наместники/, олицетворяли в городах литовские порядки. Так на них смотрело и московское правительство. Взятие в 1500 г. московской ратью Брянска вместе с литовским наместником Бартошевичем в плен был захвачен владыка черниговский и брянский Иона — обоих пленников воеводы отослали в Москву.<sup>15</sup> Когда Василий III летом 1514 г. вступил, наместец, в покоренный Смоленск, первым делом он изолировал городскую верхушку местные власти от остального населения: владыке смоленскому, орловскому воеводе, князьям и панам было велено идти в воинский шатер, где они были взяты под стражу.<sup>16</sup>

Внешне Варсонофий, казалось, покорился новым властям, но истинные симпатии проявились очень скоро: в сентябре 1514 г. в Смоленске был раскрыт пролитовский заговор, во главе которого стоял владыка. Иоасафовская летопись стремится всю вину за "измену" возложить на одного только Варсонофия: он послал своего тайнико Васка Ходкина к королю с предложением немедленно послать литовское войско, которому без труда удастся овладеть смоленском; заговор, однако, был раскрыт, а подошедшая рать литовского гетмана К. Острожского была с уроном отбита.<sup>17</sup> Упоминае о конце В. Ходкини показывает, однако, что у Варсонофия были сообщники, причем именно в боярской среде. Между тем значительная часть смоленского боярства предпочла остаться на литовской службе и покинула родной город: в составленном в декабре 1514 г. реестре смолян, получивших хлебокормления в Литве, переслено около 50 боярских фамилий, в том числе в полном составе семейство Ходкиных, родственников владыки.<sup>18</sup> Таким образом, смоленского епископа связывало с местной городской верхушкой.

только родство, но и общая лояльность к Литве. На участие в заговоре, возглавленном Барсонаем, городской верхушке привлекало участие Архангелогородской летописи: владыка замыслил "измену" вместе с "князьями смоленскими и с нацией", но наместник Василий III, кн. В.В. Пубский, разоблачил их замысел, сообщников Барсоная называли, а его самого послал к великому князю<sup>19</sup>. Низложенный смоленский владыка был сослан в заточение в Спасо-Каменский монастырь на Кубенском озере; его преемником стал по воле Василия III чудовский архиепископ Иосиф<sup>20</sup>.

Биография Барсоная позволяет конкретизировать "коллективный портрет" православного духовенства ВКЛ в начале XVI в. Подобно другим владыкам, Барсоней за недолгое время своего пребывания на смоленской епархии участвовал в церковном соборе, вел тайные из-за гоходов, отставал родной город от патриарха Москвы. Не вызывает никаких сомнений, что в русско-литовском конфликте верхушка православной церкви ВКЛ, зависшая от великомыштской власти и тесно связавшая с местным боярством, держала сторону Литвы. Это обстоятельство, безусловно, укрепило литовские порядки в восточных районах ВКЛ, ставших ареной военных действий, и серьезно затруднило усилия московского правительства, стремившегося оторвать славянские земли от Литвы.

#### ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Ноасафовская летопись. М., 1957. С. 165.
2. Макарий. История Русской Церкви. Т. IX. Изд. 2. СПб., 1900. С. 166, 288.
3. Псковские летописи. Вып. I. М.-Л., 1941. С. 93.
4. Хорошкович А.Л. Русское государство в системе международных отношений конца XV-начала XVI в. М., 1980. С. 122.
5. Макарий. Указ. соч. С. 174, прим. 161.
6. См.: Масленникова Н.Н. Присоединение Пскова к Русскому централизованному государству. Л.: ЛГУ, 1955. Прим. С. 185.
7. Русская историческая библиотека. Т. XX. №., 1903. Стб. 737-738.
8. Акты... Западной России /АЗР/. Т. 2. СПб., 1848. № 65. С. 81-82.
9. См., напр.: Русская историческая библиотека. Т. XX. № 152, 153. Стб. 765-768.

10. См. работы Макария, К.Холмидского, А.Ляпинского и др.
11. См., напр.: ЦГАДА. Ф.389. Кн.17. Л.159 об.
12. Кашировской Е.И. Борьба Василия III Ивановича с Сигизмундом I Казимировичем из-за обладания Смоленском /1507-1522/.  
Минск, 1899. С.60 и прим.3.
13. Государственная Национальная библиотека им. М.Е.Салтыкова-  
Щедрина. Отдел рукописей. Автографы. Т.125. № 7.
14. АЭР. Т.2. № 10. С.7.
15. Полное собрание русских летописей. /ПСРЛ/. Т.8.  
Ч.6., 1859. С.239.
16. ПСРЛ. Т.37. Л., 1992. С.100.
17. Ноасафовская летопись. С.165-166.
18. ЦГАДА. Ф.389. Кн.7. С.1171-1174. Опубл.: Кашировский Е.И.  
Каз.соч. Прил.2. С.123-127.
19. ПСРЛ. Т.37. С.101-102.
20. Исковские летописи. Ени.И. С.98; ПСРЛ. Т.28. М.-Л., 1962.  
С.350-351.



ПАСРЭДНІЦКАЯ РОЛЯ АПОСТАЛЬСКАЙ СТАЛІЦЫ ў  
ДЫПЛАМАТЫЧНЫХ ЗНОСІНАХ ВЯЛІКАГА КНЯСТВА  
ЛІТОУСКАГА і МАСКОУСКАЙ ДЗЯРЖАВЫ ў  
ПЕРШАЙ ПАЛОВЕ XVI СТ.

А.І.Дзярновіч

Адзін з сюжэтаў, які заўсёды прысутнічаў у перамовах паміж пасламі Вялікага Княства Літоўскага (далей ВКЛ) і маскоўскім кірауніцтвам - роля ў гэтих перамовах Апостальскай сталіцы. Іванавіта маскоўскі бок першым апелявае да фактаў пасольстваў ад папаў рымскіх. У перамовах лютага- красавіка 1532 г. вялікі князь Васіль Іванавіч сцвярджаў: "...присылал к нам Семий папа Рымский Климент своего посла, бискупа Ивана Френчошка, ...просячи нас, чтоб мы с братом и сватом своим с Жигимонтом, королем Польским и великим князем Литовским, были в вечном миру и в добре смолве, и дали бы мы брату своему и свату Жигимонту... на его послы опасную грамоту, а он к нам посыпал своих великих послов о миру и о добре смолве."<sup>1</sup> У перамовах снежня 1536 - сакавіка 1537 гг. баяры заяўлялі: "...присылали о тех делех к великому государю нашему Василью... папа римский Климент своих великих послов, и говорили о том государю нашему многие речи, с великим престужаньем, да и тогда то сстатись не могло, чтоб государю нашему своей отчины вашему господарю поступитись."<sup>2</sup> Падобнае паутараенца ў перамовах студзеня - сакавіка 1549 г.<sup>3</sup>

Такім чынам Апостальская сталіца імкнулася выконваць пасрэдніцкую місію у афносінах паміж ВКЛ і Маскоўскай дзяржавай. Дзеля гэтага скарстоўваліся уласна папскія легаты. У сакавіку 1526 г. "...папа Климент присылал своего посла Ивана Френчошка о том же, чтоб князь великий с королем помирился"<sup>4</sup>. У вініку II мая маскоўскім урадам была выдадзена "Опасная грамота" літоўскім послам. Гэтая пасрэдніцкая місія ажыццяўлялася легатам Джовані Францыскам (Френчошко ў расейскай транскрыпцыі) да Колло афначасова з імперскім пасламі. І калі 21 кастрычніка паслы ВКЛ забесцілі, што без вяртання Смаленска вечын мір немагчымы, дык

пасрэднікі таксама прапанавалі баярам саступіць Смаленск дзеля міру. Маскоўскі бок адмовіўся катэгарычна. Тады 23 кастрычніка пасрэднікі прапаноўвалі заключыць часовы мір, а Смаленскам кіраваць сумесна. Перамовы 1526 г., такім чынам, яскравы прыклад пасрэдніцкай місіі Апостальскай сталіцы і непасрэднага ўздзелу папскага легата у самой працэдуры перамоваў.

1503 г. дае прыклад, калі Рым дзеля свайгі місіі выкарыстоўваў саноунікау іншых краін.<sup>5</sup> У студзені у Москву прыехаў пасол караля венгерскага і чэскага Уладыслава ІІІ гімонт Сантай. Пасол заявіў, што да двара караля Уладыслава прыбуць кардынал Рагнус, і пасля вызначэння пазіцыі Сантая было даручана гаварыць у Москве ад імя папы Александра VI (1492-1503). І слова гэтага было наступным: вялікаму князю Маскоўскаму варта паміршча са сваім зядцем каралём і вялікім князем Александрам, а таксама кампенсаваць яму страты, нанесенныя вайною.

Чым жа можна растлумачыць настолькі моцную ўвагу Апостальскай сталіцы, а таксама Святой Рымскай імперыі нямецкай нацыі да адносінау ВКЛ і Маскоўскай дзяржавы, імкненне да замірэння гэтых краін? Падобна, што зразумець гэткае магчыма толькі ў больш шырокім контэксле єўрапейскай гісторыі.

Пачатак XVI ст. знаменальны для Еўропы. Менавіта тады узмацненне агульнаспіці гістарычнага працэсу прывяло да фармавання єўрапейскай сістэмы дзяржаваў. Еўропа з сумы дзяржаваў становілася іх сістэмай, у выніку чаго лакальныя канфлікты набывалі агульнаєўрапейскі, сістэмны характар<sup>6</sup>.

У XVI ст. ж фармуецца канцепцыя "раунавагі сілау"<sup>7</sup>. Сенс стратэгіі, выпрацаванай гэтай канцепцыяй, у тым, каб змагацца з мажнейшым і найбольш актыўным, беручы у саюзнікі найбольш слабога. Такім чынам, меркавалася, на раунавазе сілау у Еўропе грунтуецца бяспека і спакой усіх.

Таму можна казаць пра пэўныя вузлы супяречнасцяў, што, так ці інаму вызначалі палітыку і вайсковыя канфлікты у кан.XV - пач. XVI стст. Традыцыйна вызначаюцца тры такія вузлы:<sup>8</sup>

1) сутыкненне гандлёвых і каланіяльных інтерэсаў (тычицца Гішпаніі, Францыі, Англіі, позней і Галандыі).

2) проблема ўзаємадносінаў паміж єўрапейскімі дзяржавамі і Турэцкай імперыей; з'явілася у XVI ст. і канчатковая фармавалася у XVIII ст.

3) боротьба країн півночі-східній Європи за післявоєнне відновлення та збереження Балтійського моря. Головна проблема національного значення у цій державі - пів.ХІІІ стст.

Але все приведений супирочництві існувало ужо на початку ХІІІ ст., уплинувши на другу, створюючи глат неподільних ситуацій.

Як бачим, два інші супирочництві непасрідно та чиніть ВКЛ. Панінський з панінського папи Альбрехта ХІІІ (1492-1503) і да 50-х рр. ХІІІ ст. римські папи правовідповідні актическую антитурецьку палітнію. У той час існували непасрідна загроза заварвання турок у Італії. Акрама аспекта чиста європейська - загроза теритаріальним уладам імператора Рима, Апостольської стадії адчувала свої наразінки австріяни, як вирхоній духоунай католіцької улади, виконавець своєї актическої ролі у супирочності християнського і мусульманського світу. Тому і форма аргументації супирочілення в боку Апостольської стадії набула спредцивичної специфіку праці ідею крізьовага паходу. У Польщі і ВКЛ, звязаних персональний ьунії, гата ідея мела познуючу підтримку. Показальна, що на скліканні па просьбі папи Мікалая у (1447-1455) імператарам Фридрихом III Регензбургскі кангрес 1454 г. па питанню крізьовага пахода, з європейськіх монархій прыбув толькі Казімір Ягайлівич <sup>9</sup>.

У свою чаргу Апостольську стадію не могло не турбувати єднотчене сілау свайго патентиціальна газінка у антиасманської каїїї ВКЛ на барацьбу з Маскоускай дзяржаваю. Акрамя того, існувалі позумлі надзеі і на угзел у кааліції самой Маскви. Пра гэта красамоўна сведчань перамовы 1503 г.: "...папа Александэр нынешній милостивейший,... якоже всех благоверных о общем спасении страж быти имеет обычай, тако поучашся по вся дни, даже до сего времени, коло бы при его временни желание то предков его, наивыших архидреев, и его доброе имело последование, поучашся також, да царство християнское Константинопольское от поган бы взято, християнская господства от неверных Турков битья и валки вседневные лжко избавится, и вера бы християнская некогда утешением апостольским срадовалася. Понеже убо тех начальников сила и напервее соединитися видится, которым суседнее турецкие, и от которых проповеде землю будет бодрее и легче вхожение, неже от иных долих господств христианских: сего ради святейший господин наш

ана честнайшага гозподина гардинала Региуса прилежне ко Угорь-  
кому, Польскому, Ческому и к іншим краевством и к княженьем, к  
итовскому, Московскому, Прускому и Ливонскому, легата послал, с  
ластью такою, да вся учните седалище апостольское можете..."<sup>10</sup>  
ъ дазволілі сябе такую даўгую прытату, што яна пеўным чынам дае  
явлениі пра ідэалагічны абгрунтаванні Рыма на лідэрстве ў ар-  
анізаціі антиасманскай кааліцыі, як яны былі успрыяты і запі-  
аны маскоўскім службоўцем са словаў пасла.

Маскоўская ж дзяржава па-ранейшаму падтрымлівала адносіны  
з Асманскай Імперый. 28 мая 1514 г. у адказ на пасольства Міха-  
ла Іваша (адбылося на мяжы 1513/1514 гг.) у Москву прыбыў на-  
пол султана Сәліма I (1512-1520) Сәлім Кемаль-бек. Новы султан  
Сүлейман I (1520-1566) заняў выразна прамаскоўскую і прамаддаус-  
скую пазіцыю<sup>11</sup>. Ён забараніў кримскому хану Мухамед-Гірою набе-  
гі на маскоўскую дзяржаву - "зан же ми ест друг великий. А пойдешь  
на маскоўского, и яз пойду на твою землю"<sup>12</sup>.

У другой палове 20-х гадоў XVI ст. турецкая пагроза Еўро-  
пе узмадлілася. У 1526 г. при Мохаче былі разбіты чешска-венгер-  
скія войскі, у 1529 г. туркі з'явіліся пад мурамі самой Вены.

Напірэдадні у Москву накроўваўся Паола Чантурье с з пас-  
ланнем папы Клімента VII (1523-1534), датаваным 24 мая 1524 г.  
Шлях пасла праходзіў праз Польшчу і ВКЛ. Хыгімонт Стары, спадзя-  
ўчыся на падтрымку легата папы ў справе ураўгування адносінаў з  
Маскоўю, забяспечыў пасла ўсім неабходным да мяжы.

У пасольстве 1526 г. выразна адчувальна засікаўленасць  
паслоў папы і Імперыі ў заключенні міра паміж ВКЛ і маскоўскай  
дзяржаваю. Тэма антытурецкага саюзу непасредне не ўзнікае. На  
прыцягненне Москви да гэтага саюзу было ужо зусім мала надзеяй, і  
Захад больш турбавала гарантія бліспекі ВКЛ.

Цікаўасць Апостольскай сталіцы да інтарэсаў ВКЛ была  
пастаяннай. У Польшчы і ВКЛ складваліся розныя адносіны з Ім-  
перыя Габсбургаў<sup>13</sup>. У досыць напружаных адносінах з Імперый  
часам былі і папы (асабліва Леў X (1513-1521) і Клімент VII). Дык  
што пасольства 1503 г., зважаючы на супяречнасці паміж Ягайлаві-  
чамі і Габсбургамі з-за Венгриі і Чехіі<sup>14</sup>, можна ацэніваць як  
антигабсбургскую акцыю. Але з 1525 г. папа Клімент VII пераармен-  
таваўся на саюз з імператорам Карлам у<sup>15</sup>. Таму перамовы 1526 г.

варты разглядадыць як сумесную акцыю Апостальской сталіцы і Святой Рымскай імперыі (наглядзячи на паўныя спрэчкі адносна ранг папскага пасла). У выпадках ускладнення адносінаў з Імперый, сол папы затрымліваўся па шляху з Масквы у Краневе, не маючы мчысці перасекчы тэрыторыю уладанняў Габсбургаў<sup>16</sup>. Наглядзя на змены балансаў сіл у Еўропе, прыхільнасць Апостальской сталіцы да ВКЛ ніколі не знікала.

У сувязі з вышэйгаданым асноўнай праблемай паўстае пытаньне адносінаў Расіі да Еўропы. Тэмэт даклада дазваляе гэтую праблему толькі закрануть, але паўныя рефлексы ўзнікаюць. Мы бачым на чатку XVI ст. удзел Маскоўскай дзяржавы у агульнаеўрапейскіх процесах; статыстыка сведчыць пра значнае ўзрастанне гандлевага асортимента Масквы з еўрапейскімі краінамі. Маскоўская дзяржава реальна прысутнічала ў еўрапейскай сістэме, што расійскі эміграцыйны гісторык А. Яноў вызначыў як "Рэгуляцыя" <sup>17</sup>. Але ужо і тады, на пачатку XVI ст., антымаскоўская настроі рэальная прысутнічала ў Еўропе. У Лівоніі, у колах, блізкіх да магістра Вальтара фон Плеттэнберга, у 1508 г. была складзена так званая "Цудоўная гісторыя", якая у самых змрочных фарбах распавядала пра Масковію, барбарства яе хыбароў, жорсткасць яе ўладароў <sup>18</sup>. У Італіі і Рэспубліцы сталаў вядомы ліст з Францыі, у якім паведамлілася, што пляменнік французскага караля, кароль Шотландыі абвесціў пра свае нехаданне мець справы з такімі схізматамі і ерэтыкамі, як маскоўці і іхнія кіраунікі <sup>19</sup>. Паўныя антыпатыі, такім чынам, адносна Маскоўскай дзяржавы у Еўропе існавалі.

З другога боку, Рым регулярна дасягала інформацыя адносна быццам бы жаданнях маскоўскіх ўладароў прыняць рэлігійную юнію. Так было і у 1507 г., маючы на увазе Васіля III. Гэты момант таксама безумоўна вызначаў цікавасць Апостальской сталіцы да Масквы. Але дадзены фактар не быў вызначальнym у стасунках Рыма і Масквы, што бачна менавіта па перамовах. Для вызначэння ўвогуле ролі Расіі у Еўропе, імагіна, будзе слушным тэрмін П. Шуге "паміжнае грамадства", якое заўжды імкненца да пашырэння сваіх тэрыторый і да якіх амерыканскі даследчык адносіў Расію XVI-XIX стст., а таксама Асманскую імперию.<sup>20</sup>

Такім чынам, аналізуячы дипломатычныя акцыі Рыма і імкненне яго выконваць пасрэдніцкую ролю у адносінах паміж ВКЛ і Маскоўскай дзяржаваю, можна вылучыць наступныя тэзы :

1. У кан. XVI - пач. XVI стст. реальная бачыні працэс падкіночання краін Цэнтральна-Усходняй Еўропы да фармавання ў européjskай сістэмы дзяржав. Связана гэта і з фармаваннем агульнаеўрапейскіх вузлоў супірачнасцяў.

2. Вызначаеца асобная роля Апостальскай стаміны ў гэтых працэсах, у тым ліку і на абшарах Цэнтральна-Усходняй Еўропы.

3. У адносінах з Москвою для Рыма былі ўсё х найбольш ісцотны налічынныя праблемы, гучанне якіх у пераносах больш значнае, чым пытанні ўніі.

4. Маскоўская дзяржава ў пач. XVI ст. реальная падкіночалася да агульнаеўрапейскай сістэмы. Таму нельга каваны пра абсолютную прадзвізначанасць, дэтэрмінацыю гісторыі Расіі, якая ў др. пал. XVI ст. стала больш чужой для Еўропы.

### ЗАЎВАГІ :

1. Сборник Императорского Русского исторического общества. Памятники дипломатических сношений Московского государства с Польско-Литовским (1487-1533). Т.35. Ч.1. СПб., 1882. (Далей Сб ИРИО. Ч.1.) С.85I.

2. Сборник Императорского Русского исторического общества. Памятники дипломатических сношений Московского государства с Польско-Литовским (1534-1569). Т.35. Ч.2. СПб., 1882. (Далей Сб ИРИО. Ч.2.) С.78.

3. Тамсама. С.277.

4. Сб ИРИО. Ч.1. С.71I.

5. Тамсама. С.344-345.

6. Ивонин Ю.Е. У истоков европейской дипломатии нового времени. Мн., 1984. С.4.

7. Kaeber E. Die Idee des europäischen Gleichgewichts in der publizistischen Literatur vom 16. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts. Berlin, 1907. S.1,4.

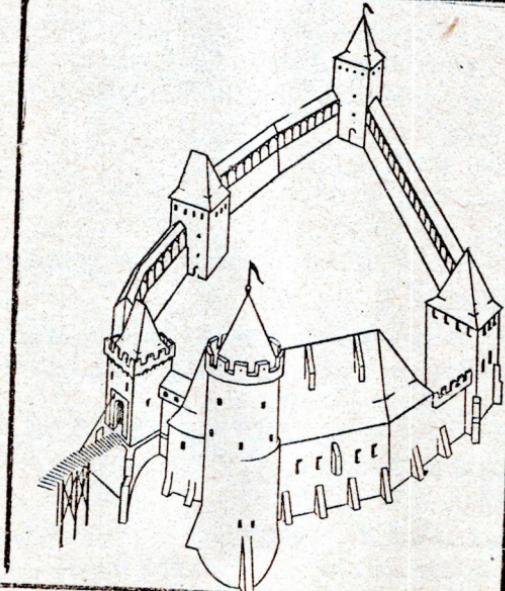
8. История дипломатии. Т.1. М., 1959. С.249.

9. Ивонин Ю.Е. У истоков... С.73-'74.

10. Сб ИРИО. Ч.1. С.344-345.

II. Хорошкович А.Н. Русское государство в системе международных отношений конца XV - начала XVI вв. М., 1990. С.210.

12. Сб ИРМО. Т.95. Спб., 1895. С.681-682.
13. Feuter E. Geschichte des europäischen Staatsystems von 1492 bis 1559. München, 1919. S.248.
14. Грычкевіч А.П. Налітчнае становішча Беларусі ў эпоху Скарыны // Спадчына Скарыны. Зборнік матэрыялаў Першых Скарнаускіх чытанняў (1986). Мн., 1989. С.27-29; Мильнікаў А.С. Ішчэ раз аб прычынах паездкі Скарыны ў Прагу // Спадчына Скарыны С.58-59.
15. Ивонин Ю.Е. Становление европейской системы государств Англии и Габсбурги на рубеже двух эпох. Мн., 1989. С.58.
16. Сб ИРМО. Ч.1. С.750-751.
17. Янов А. Происхождение авторитарии // Диалог. 1991, №10. С.68-73.
18. Хорошкевич А.Н. Назв. твор. С.18.
19. Тамсама. С.198.
20. Ивонин Ю.Е. У истоков... С.71.



ВТОРОЙ ЛИТОВСКИЙ СТАТУТ И РЕЛИГИОЗНОЕ ПОЛОЖЕНИЕ  
В ВЕЛКОМ КНЯЖЕСТВЕ ЛИТОВСКОМ

Алдона Василяускене  
Сауле Висконтайтэ

Литовские Статуты – видавшиеся памятники истории права и культуры, не имевшие себе равных в Европейском праве, являются историческими источниками не только литовского, но и украинского, белорусского, русского и других народов.

Второй Литовский Статут (ВЛС), принятый в 1564 г. Белским сеймом и в 1566 г. утвержденный Вильнюсским сеймом положитель но решил актуальный вопрос для рядовой шляхты о земельной собственности – ей разрешено распоряжаться своим земельным владением, значительно расширены свободы шляхты. Поэтому во ВЛС, по сравнению с Первым Литовским Статутом (ПЛС), который был принят в 1529 г., увеличилось количество статей, а вместе с тем и число разделов (вместо XIII-ти разделов в ПЛС – здесь уже XIV разделов).

Во ВЛС (а также в ПЛС и в Третьем Литовском Статуте – ТЛС) отсутствует специальный раздел, даже статья, посвященная религиозным вопросам, выделяющие или отдающие предпочтение особым привилегиям одной религии по отношению к другим. Уже в обращении ко всем жителям Великого княжества Литовского (ВКЛ), помещенном в начале ВЛС, подчеркивается, что владика одинаково будет заботиться о всех подчиненных стране, а принятые законы все одинаково обязаны соблюдать.

Веротерпимость обуславливала в то время существовавшая политическая ситуация в отношении религии и уже установленные отношения между разными религиями.

Каким было религиозное положение в ВКЛ до принятия ВЛС и во время его действия (в Литовских землях ВЛС действовал до 1588 г. до принятия ТЛС). Следует отметить, что в Киевском, Волынском и Браславском воеводствах ВЛС с некоторыми изменениями действовал еще и в I пол. XIX в.).

В период действия ВЛС отмечается возрождение и расцвет католичества. Но период между ПЛС и ВЛС был сложным. В то время, когда многие европейские страны имели уже довольно сильные христианские традиции, в Литве - в самом молодом христианском народе - этот процесс происходил медленно и еще неукрепившись религии как следует, на страну нахлынула волна протестантизма, причинившая католической церкви много ущерба: присваивали церкви, монастыри, церковные реликвии и, самое главное, многих христиан привлекли в свою религию. Учения Лютера и Кальвина пришли в Литву через аристократию, так как дети вельмож, участь на Западе, проникались этими идеями и потом распространяли их больше следуя моде, чем убеждениям. Распространение протестантизма в Литве хорошую почву подготовили известнейшие литовские вельможи: Николас Радвила Черный, Гедрайтис, Ходкевичи, Сапеги и др., которые раньше были церковными меценатами, а теперь использовали свое право для переустройства по-своему всех дел церковных и приходских. Чаще так делалось, не учитывая интересов народа, который были против новой религии, принесшей суматоху в спокойную жизнь людей. Кроме того, с целью чтобы новая религия быстрее прижилась в Литве, стали приглашать из Польши проповедников этой религии. Таким образом, вскоре почувствовав себя хозяевами положения, поляки здесь начинает чувствовать себя как дома. Это было одной из причин того, что кальвинизм в Литве стал чисто польским: проповеди на польском языке, книги - на польском или латинском языках, сами литовцы начинают использовать <sup>язык</sup> язык как необходимый. Из этого следует вывод, что реформация Кальвина не заботилась ни о литовском языке, ни о литуанизме, ни о литовском письме. Хотелось бы отметить и то, что в Литве существовала не только реформация кальвинистов (в основном среди вельмож), но и популярная среди горожан лютеранская реформация. Она пришла из Пруссии, из за чего и была более литовской. Здесь работали многие выходцы из Литвы: А.Кульветис, С.Раполенис, И.Мажвидас, Т.Генкаускас. Эти люди заботились о том, чтобы говорили на родном языке, печатали литовские книги. Но это направление протестантизма в момент апогея реформации в Литве не

было сильны, так как его заслонил кальвинизм. Итак, приблизительно в 1550-1565 (в период раскачивания протестантизма) католическая церковь в Литве переживала самый критический момент, так более сильной резистентности ни со стороны духовенства, ни со стороны самих жителей не было.

Каким же был взгляд на распространение новой религии тогдашнего владыки Литовско-Польского государства? Сигизмунд Август колебался в сторону которой религии ему лучше склониться, поэтому старался больше придерживаться "золотой середины", чтобы было меньше недоразумений как со стороны Литвы, так и Польши. О его нежелании ссориться с представителями новой религии свидетельствует и привилегия 1563 г. В упомянутой привилегии права ортодоксальных и протестантских вельмож сравнивались с католиками. Толерантность, пассивность владыки побуждало протестантов действовать. Интересно то, что о толерантности Сигизмунда Августа даже в Европе распространялись слухи. Но окончательного шага - отхода от католичества - Сигизмунд Август не предпринял, так как он все подчеркивал, что является потомком старой династии, честь и имя которой начались с перехода в католическую церковь.

Почему же духовенство не проявило большей инициативы в этом движении, чтобы сохранить католичество? Категорически утверждать, что совсем не оказывало содействия, тоже нельзя. Еще в самом начале, когда реформация делала первые шаги в Литве, вильнюсские епископы Конрас Альбертас Радвилла и Паулис Альгимантас Альшенишкис пытались преградить дорогу нежелательной религии. Но таких священников были единицы, а они ни физически, ни морально не смогли бы сохранить старую религию.

Вообще на границе XVI-XVII вв. католическая церковь переживала кризис не только по отношению к протестантизму, но и сама церковная система начала гнить изнутри. Ксендзы стали людьми опустившимися, ищущими удовольствий, потерявшими ореол святости. Общий моральный упадок ксендзов свидетельствовал о том, что нужно новое поколение ксендзов, которые

Более ответственно смотрели на свои обязанности и, начиная с прихода, начали бы основывать католичество. Но несмотря на все благоприятные условия для распространения протестантизма, католичество опять сумело твердо стать на ноги. Почему? Прежде всего протестантское движение начало спадать, так как оно разделилось на множество (в Литве даже 72) сект, которые между собой не ладили. А это, конечно, ослабляло влиятельность реформации. Внутри неоднородного протестантизма началась анархия, что и побудило к пробуждению католической религии. Многие вельможи, легкомысленно принявшие протестантизм, решаются опять вернуться под покровительство католической церкви, так как новая религия не оправдала надежд многих вельмож.

Наибольший удар протестантизм испытал в Литве тогда, когда раньше оказывавшая поддержку семья Радзивилл принимает конверсию и становится наиболее страстным сторонником католичества. Вскоре католики возвращают себе утраченные права, церкви опять возвращаются земли, на политической арене опять начинают господствовать католики.

Сигизмунд Август в период реформации играл двоякую роль: иногда поддерживал протестантов, а иногда — католиков. Так же религиозной толерантностью отличался и венгерский король Стефан Баторий, хотя в политическом отношении всё же больше склонялся на сторону католиков для того, чтобы обладал уверенной поддержкой в обществе.

Тому, чтобы католичество возродилось в Литве, прежде всего способствовало изнутри восстановленная церковь. Более строгим стало избрание епископов нунция, за порядок церкви и прихода отвечали ксендзы. В восстановленных монастырях тоже проходило интенсивное возрождение. Монахи обучали детей, состояли пасторами. Понемногу начали создаваться школы, в которых наибольшее внимание уделялось религиозному обучению, религиозному воспитанию, религиозной практике.

Вышеуказанное религиозное положение того времени, уже установленные отношения отражаются и в важнейшем документе государства того времени — во ВЛС.

Коротко остановимся на некоторых статьях (артикулах), в которых упоминается сословие духовенства.

II раздел "О обороне земской", а в 9-ой статье говорится, что эту службу должно отбывать и духовенство: "... духовные в именей своих светских и костелных наданных с которых служба земская, воинная до сих часов; также в именей своих отчизных, купленных и закупленных шляхетских, ... воине повинных, службу земскую, военную must служити"; она, как и шляхта, за земельные владение роялана послать "человека доброго, шляхтича, воине одного водле уфали земское соймовое".

Во 2-ой статье III раздела духовенство не выделяется среди других сословий жителей ВКЛ "яко духовных, так и светских, и всех вредников земских".

А в 6-ой статье, посвященной вопросам созыва вального сейма, определяется "с призванием раз наших духовных и светских" на территории ВКЛ созывать вальные сеймы "... коли и сколько того будет потреба".

В IV разделе, где говориться о свидетелях, подчеркивается, что при составлении завещаний (тестамента) ими могут быть только верующие.

Как видно из нескольких представленных примеров, духовенство не выделялось из других сословий, для них та же обязанности, о них также как и о других жителях ВКЛ, заботится государство - возможно поэтому и не было необходимости какому-нибудь религиозному течению стремиться к господствующему положению и бороться из за него.

#### ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Krasauskas R. Katalikų bažnyčia Lietuvoje XVI-XVII amžiuje // Lietuvių katalikų mokslo akademijos VI suvažiavimo darbai. - Ráma, 1969.

2. Sužiedelis S. Reformacijos sąjūdis Lietuvos // Židinys, 1938. Nr.8-9.

3. Sužiedelis S. Reformacijos nuoslūgis ir katalikų reakcija // Židinys, 1938. Nr. 11.

---

В.А. Томсинов

---

Статут 1588 г. занимает особое место среди источников белорусско-литовского права. Во-первых, он являет собою высшую ступень в развитии юриспруденции Великого княжества Литовского. "В этом законодательном акте, — отмечает И.А.Юхो, — были юридически закреплены государственно-правовые идеи того времени, и даже те, что опережали время, проявилась богатая правовая культура белорусского народа..."<sup>1/</sup> Во-вторых, Статут 1588 г. уникален и как правовой памятник переходной эпохи от феодализма к капитализму, от средневековья к новому времени. В нём нашли своё отражение институты и нормы развитого феодального права и одновременно некоторые правовые принципы нарождавшегося в Западной Европе буржуазного строя. В-третьих, рассматриваемый документ представляет собой особый интерес как памятник, в котором соединились элементы романо-германской и славянской правовых культур. В-четвёртых, важно отметить, что хотя Статут 1588 г. явился как результат сознательного правоиздательства, был подготовлен, говоря словами И.А.Юхо, "на высоком теоретическом уровне квалифицированными правоведами"<sup>2/</sup>, он содержанием своим не отрывался от народного юридического быта. Его нормы вырабатывались на основе не только предшествующих законодательных актов, но и действующих правовых обычай. Наконец, в-пятых, Статут 1588 г. интересен ещё и как правовой памятник переломной эпохи в истории христианской религии — эпохи Реформации. "В жизни русского Запада, — писал прот. Г.Флоровский, — XVI-й век был временем трагическим и тревожным. Это было время напряжённой религиозной борьбы и богословских споров... В середине века вся Польша и особенно Литва охвачена реформационным возбуждением."<sup>3/</sup> Разгорается остройшая борьба между различными религиозными направлениями — католичеством, православием, протестантизмом. Сpecially острые столкновения происходили между католиками и православными.

Борьба между католичеством и православием неизбежно присобретала политический и социально-классовый характер. Католичество во второй половине XVI в. всецело утвердилось в Польше, тогда как православие занимало прочные позиции среди населения Белоруссии. Сторонниками католичества выступала центральная власть и подавляющая часть господствующего класса, в то время как простой народ Белоруссии оставался верен православию, в котором он справедливо видел защиту от духовного растления, гарантуя самобытности своей национальной культуры. "В связи с усилением южно-католической реакции, принудительным склонением белорусского народа к унию,- пишет С.А.Падокшин,- в национальном самосознании на рубеже 16-17 ст. резко увеличился религиозный компонент, поскольку борьба за религиозную свободу, православие выступала как одна из ведущих форм защиты национально-культурного и политического суверенитета белорусского народа."<sup>4/</sup>

Важной юридической спорой в борьбе белорусского народа за религиозную свободу - свободу исповедовать религию своих предков, православие - мог стать Статут Великого княжества Литовского, принятый в 1588 г.

С одним из принципов, юридически закреплённых в тексте данного правового памятника, был принцип веротерпимости. В артикуле 3-м раздела 3-го устанавливалось: "А так как в Речи Посполитой существует не малая разнь в отношении веры христианской, предупреждая то, чтобы по этой причине между людьми столкновения какие-либо вредные не начались, которые в иных королевствах ясно видим, обещаем то себе совместно за нас и за потомков наших на вечные времена под обязанностью присяги, под верою, честью и совестью нашей, что мы, которые являемся разными в вере, мир между собой сохранять, а в связи с разностью веры и отличия в церквях крови не проливать и не наказывать отчуждением имущества, лишением чести, тюремным заключением и изгнанием, и никакому верховенству, ни бряду, к таковому поступку никаким способом не помогать, и наоборот, где бы ее кто проливать хотел, по той причине будем защищаться, о том все будем обязаны хотя бы также под страхом осуждения либо за каким судебным действием кто бы то хотел учинить."<sup>5/</sup> Юридическое закрепление свободы вероиспо-

ведания было для того времени огромным достижением, что особенно очевидно на фоне религиозного фанатизма, религиозной нетерпимости, господствовавших тогда повсеместно в Западной Европе.

Если в западноевропейском обществе в средние века фактор религии часто действовал в направлении усиления жестокости в общественных отношениях, то в Великом княжестве Литовском религиозные мотивы использовались для дальнейшей гуманизации общества, смягчения общественных нравов. Статут 1588 г. призывал следовать "христианскому долгу", жить в соответствии с христианской этикой, проникнутой уважением, любовью к человеку. Артикул 31-й заключительного, 14-го раздела Статута гласил: "Устанавливаем, желая это иметь на вечные времена, чтобы подданные наши, проживающие под властью нашей, жили почтительно и не искали мерзкой корысти, противной Богу и честным людям."<sup>6/</sup> "Также устанавливаем,- говорилось в артикуле 18-м раздела I-го,- что никто ни за чей поступок не должен быть осужден и наказан, только тот, который в чем сам виновен будет, когда ж тому право божеское и справедливость христианская учит".<sup>7/</sup> Артикул же 16-й раздела 3-го, определяя того, кто может назначаться спекуном составленного бесхозным по какому-либо случаю имения, специально указывал, что это должен быть человек не просто "хороший", "расторопный", "честный", но и "набожный".

Ещё более интересный пример использования религиозной нормы в целях исправления общественных нравов демонстрирует артикул 7-й раздела II-го Статута: "А если бы случилось родителям свое дитя убить не случайно и не за вину, но умышленно, тогда такой отец или мать должны быть за то наказаны годом и шестью неделями заключения в замке нашем в башне, а отсидев год и шесть недель, должен ещё на году четырехкратно при церкви, при костеле, какого верисповедания христианского будет, приносить покаяние и исповедоваться в явном грехе своем перед всеми ложами христианского собрания".<sup>8/</sup> "С сожалением явным каяться перед господом Богом и принести покаяние..." должен был совершивший проступок и согласно артикулу 15-му того же раздела Статута.<sup>9/</sup>

Религиозное покаяние было довольно распространённым явлением в древних правовых памятниках.<sup>10/</sup> Любопытно, что оно имеет место и в такую сравнительно позднюю эпоху, как XVI в., когда общество

человеческое и право прошли довольно длительный путь исторического развития.

В юридической литературе наличие религиозных мотивов в правовой культуре рассматривается, как правило, в качестве явного доказательства её неразвитости. Соответственно прогресс в эволюции правовой культуры связывается с процессом секуляризации, освобождением правовых концепций и форм от религии.<sup>11</sup> Между тем исторические факты показывают, что тесная связь юриспруденции с религиозной этикой характерна не только для ранних ступеней её развития, для древнего Востока, например, но и для последующих эпох. Даже весьма поверхностный взгляд на юридический быт стран Западной Европы в средние века позволяет обнаружить наличие в нём религиозности. Видный английский историк права Г.Мэн писал, что древнеримские, греческие и индусские законы как на Востоке, так и на Западе "смешивались с религиозными, гражданскими и чисто моральными предписаниями, невзирая на различия в их существенном характере".<sup>12</sup> Современный буржуазный исследователь Г.Берман, характеризуя в своей книге "Право и революция. Формирование западной юридической традиции" правовое развитие западноевропейских обществ в V-XI вв., делает вывод о том, что "ни во франкской империи, ни в англо-саксонской Англии, нигде ещё в Европе в данный период не проводилось строгого различия между юридическими нормами и процессом, с одной стороны, и религиозными, моральными, экономическими, политическими или иными стандартами и порядками, с другой".<sup>13</sup> Даже в древнем Риме в классический период, т.е. во времена наивысшего развития светского права, в содержание понятия юриспруденции правоведами вкладывался религиозный мотив. Рот как определял юриспруденцию знаменитый и авторитетный римский юрист Ульпиан, живший во второй половине II – первой четверти III в. н.э. Согласно его словам, "юриспруденция есть знание вещей божественных и человеческих, наука о справедливом и несправедливом".<sup>14</sup>

Российский правосуд прошлого века Н.Л.Дювернуа, анализируя Статут Великого княжества Литовского 1588 г., отмечал отсутствие в нём принципа равенства, свойственного буржуазному праву. "Возможно ли найти в этом статуте юридические определения, формулирующиеся абстрактно, как в законах вольных северных территорий, на псковитянина, новгородца? Их все же нет в литовском

статуте. Именование литвина, литовца совсем не встречается в юридической терминологии этого памятника. Там есть князья, дворяне, духовные лица, шляхта, мещане, гости, евреи, татары, крепостные, данные люди, челядь, рабы. У всякого своя правоспособность, но общей нет, как её не было на западе в эпоху феодального права." <sup>15/</sup> Между тем принцип равенства, разрушающий сословные перегородки, в Статуте 1588 г., пусть и в зачаточном виде, уже появился и появился во многом благодаря христианской религии. Н.Л.Дювернуа не заметил помимо перечисленных категорий населения, встречающихся в Статуте, ещё одну - "христианин". Хотя название это употреблялось нередко для установления разделения по религиозному признаку - между христианином, с одной стороны, и евреями с татарами, с другой, в нём исчезал злополучный сословный критерий. Артикул 14-й раздела 9-го Статута устанавливал, что "свидетели по земельным спорам и о доказательствах владения землей, также и по любому делу, не могут к свидетельству допущены быть евреи, только люди христианской веры всякого сословия..." <sup>16/</sup> Подобное установление содержалось и в артикуле 76-м раздела 4-го Статута. <sup>17/</sup>

Религиозный фактор действовал в сторону не только равенства, но и свободы. Артикул 9-й раздела 12-го Статута 1588 г. запрещал еврею и татарину занимать должности в администрации и иметь в неволе христиан. "А если бы который из них купил христианина в вечную неволю, таковой деньги теряет, а тот христианин должен быть свободным". <sup>18/</sup>

Различия в религиозной вере, а значит и в психологии, стереотипе поведения, добавленные к различиям классовым, социально-экономическим и политическим, могли на практике вести к усугублению положения простого народа, к усилению его эксплуатации. Статут 1588 г., как видим, учитывал данное обстоятельство. Он учитывал также и то, что различие в вере могло влечь за собой излишнюю жестокость и в отношениях между управляющим и управляемыми. Поэтому он препятствовал занятию должностей иудеями и мусульманами там, где население в подавляющей массе было христианским.

Между христианином-эксплуататором или управляющим, с одной стороны, и христианином-эксплуатируемым, управляемым, с другой, конечно же, сохраняется противоположность. Но при всём том

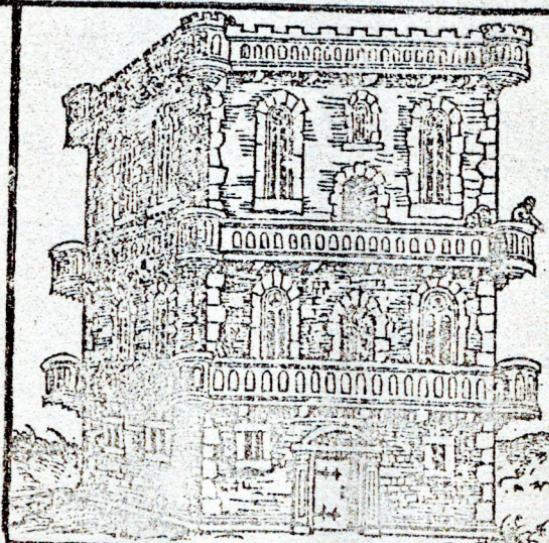
между ними есть и нечто их объединяющее, а значит сглаживающее эту противоположность - это их вера. В канцелярии, в усадьбе или в поле они, безусловно, не равны, но в церкви между ними нет различий - все они рабы божии.

Когда в Статуте государство Великое княжество Литовское имеется "христианским" и высказывается желание видеть, чтобы в этом государстве "всяческая почтительность и уважение, положению христианскому приличествующая, была сохранена" <sup>19/</sup>, тем самым, конечно же, не отменяется феодальная сущность данного государства, его предназначение служить в первую очередь интересам верхушки общества, князьям и графам. Однако при всём том каждому простому и бедному человеку внушается сознание - поскольку ты христианин, постольку и государство это твоё и тебе служит.

#### ПРИМЕЧАНИЯ:

- I. Ю х о И.А. Крыніцы беларуска-литоўскага права. Мінск, 1991, с.87.
2. Там же.
3. Прот. Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937, с.30.
4. Статут Великага княства Литоўскага 1588. Тэксты. Даведнік. Каментары!. Мінск, 1989, с.15.
5. Там же, с.364.
6. Там же, с.458.
7. Там же, с.355.
8. Там же, с.428.
9. Там же, с.430.
10. См., например: Законы Ману. Пер. Эльмановича С.Д., проверенный и исправленный Г.Ф.Ильиним. М., 1960.
- II. См., например: Крашенинникова Н.А. Индусское право: история и современность. М., 1982, с.8.
12. Maine H.S. Ancient Law, its connection with the early history of society and its relation to modern ideas. Boston(n.d.)
13. Berman Law and Revolution. London, 1983. p 8-9. P.15.
14. Дигесты, I. 10.2. И.С.Перетерский в своём переводе Дигест допустил, на наш взгляд ошибку, обозначив латинский термин *Jurisprudentia* как "правосудие". В результате получилась некоторого рода бессмыслица - "Правосудие есть познание божественных и человеческих цел, наука о справедливом и несправедливом". См.: Дигесты Юстиниана. М., 1984, с.25.

15. Дювернуа Н.Л. Чтения по гражданскому праву. Том I.  
Спб., 1902, с.207-208.
16. Статут Великаго княства Литовскага 1588..., с.420.
17. Там же, с.396.
18. Там же, с.442.
19. Там же, с.439.



---

 ПРАВОСЛАВНЫЕ БРАТСТВА НА УКРАИНЕ И В БЕЛОРУССИИ

---

 Игумен Никон (Лысенко)

Наука церковной истории, относясь, несомненно, к разряду исторических дисциплин, в силу свойств своего предмета, является одновременно и наукой богословской.

Как историческая реальность жизнь Церкви подлежит научному изучению по законам исторического исследования, а как мистическая реальность -богословскому изучению.

Церковно-общественная деятельность православных братств в Белоруссии и на Украине в ХV-ХVIII столетиях в чисто историческом плане исследована довольно подробно.<sup>x</sup> Однако, в историко-богословском плане деятельность православных братств не рассматривалась ни в одном из посвященных их истории сочинений. Исключение составляет, пожалуй, лишь работы профессора Парижского Православного Богословского Института А.В.Карташева "Очерки по истории Русской Церкви". Касаясь церковного значения братств, он замечает:" Они стали органом той православной соборности, для которой не существует никакого заранее предписанного канонического шаблона. Они "в долготу дний" восточного церковно-исторического опыта явились формой, адекватной духу православного строя и продолжают существовать в русской практике и до наших дней".<sup>I</sup>

\* Флеров И..., священник. О Православных церковных братствах.-С-Пб.,1857; Коялович М.Чтения о западно-русских церковных братствах.-М.,1962; Папков А.Братства.-С-Пб.,1900;Малышевский И.Западная Русь в борьбе за веру и народность.-М., 1903; Крамаренко М. Западно-русские церковные братства, их происхождение и значение.-Киев,1913; Макарий (Булгаков),митрополит. История Русской Церкви. Т. I , -С-Пб.,1889; Коялович М.Литовская Церковная уния.,ч. I-П,-М., 1864; Чистович И.Очерки истории Западно-русской Церкви,ч. I-П,-С-Пб.,1882; Грушевский М. История України-Руси. - Київ-Львів,1907 и др.

Девятый член Никео-Константинопольского Символа веры, принятого на П-м Вселенском Соборе в 381 г. называет "Церковь" "соборной". Слово "соборная" является славянским переводом греческого термина "*Ιεραρχία*", стоящего в оригинале. Таков же и русский перевод "соборность". В переводе Символа веры на русский язык, встречающемся в римско-католических изданиях, слова "соборная" заменено словом "кафолическая"<sup>2</sup>. Это внешнее различие выражает существенную разницу в понимании богословского смысла термина в восточной и западной традиции.

Католическое богословие отождествляет кафоличность со "вселенской", "всемирностью". Православная религиозная мысль, видя в Кафолической Церкви совокупность всей церковной полноты, понимает ее не только в территориально-горизонтальном смысле, но указывает на наличие ее "вертикального" измерения. Она понимает под соборностью кафолическую совокупность Церкви в живом и действенном единении ее мистического тела, духовном единстве Христа, иерархии и народа"<sup>3</sup>.

Католические богословы такое понимание кафоличности-соборности считают неверным, самый термин "Соборная Церковь" - малоудачным<sup>4</sup>. Почему они придерживаются такого мнения, станет вполне ясно, если учесть, что католическая догматика сосредотачивает понятие о полноте церкви в лице ее "видимого главы", "вселенского архиерея" - папы Римского, чей духовный авторитет непогрешим, а определения в области веры непреложны сами по себе, а не в силу согласия Церкви"<sup>5</sup>.

Православная мысль, согласно догматическому учению Древней Церкви, восходящему ко св. Киприану Карфагенскому, понимает церковное единство и кафодичность как единство и единомыслие епископата, объединяющего все отдельные церкви в одну вселенскую Церковь, а собор епископов, как главный орган внешнего единства Церкви, высший его пункт<sup>6</sup>. В противоположность этому, согласно кафодическому воззрению, церковные соборы, в том числе и Вселенские, получают свое значение "не потому, что они могут считаться выражением веры и воли всей Церкви, а потому, что папа Римский одобрил для всей вселенской Церкви их догма-

тические определения".<sup>7</sup>

Два взорения на сущность кафоличности Церкви не оставались достоянием только богословия, но последовательно реализовались в историческом опыте Восточной и Западной церквей. В географических областях, оказавшихся в зоне соприкосновения этнокультурного влияния восточно-христианской и западно-христианской общин эти исторические реализации вступали иногда и в сложное взаимодействие, оказывая существенное влияние на судьбы народов, эти области населяющие. История Украины и Белоруссии XVI-XVIII вв., представляет чрезвычайно интересный пример такого взаимодействия.

Как известно, Великое Княжество Литовское и Королевство Польское в результате заключения в Крево в 1385г. династической унии, образуют союзническое государство. Разноверие явилось, по мнению польско-литовских государей, главным препятствием к достижению прочного имперского единства. Средством преодоления этого препятствия им представлялось присоединение православной церкви, находящейся в польско-литовских пределах и составляющей Киевскую митрополию Константинопольского патриархата к Римско-католической церкви путем заключения сепаратной церковной унии.

Проект религиозной унии для Речи Посполитой был разработан ученым и иезуитом - Петром Скарой и изложен в его трактате "О единстве косцела Божия". И в теоретических основаниях этого проекта, и в формах его практического осуществления специфика латинского понимания церковной кафоличности обнаруживает себя в полной мере. Составители его исходили из несомненной уверенности в том, что стоит только достигнуть согласия православного епископата на унию - она будет безоговорочно принята всей полнотой православной церкви Речи Посполитой. Совершенно не принималось во внимание, что по канонам и исконной практике, хранимой православием, епископ управляет народом не отдельно от него, но в среде стада, в котором он определен (Деян.20,28), а народ управляет епископом не пассивно, но через полное веденье того, что совершается в Церкви

и свидетельствование о том, что совершающее есть воля Божия. Епископ, поставленный в Церкви и для Церкви, не может управлять народом без народа, т.е. не может оставаться без свидетельствования Церкви о его служении<sup>8</sup>.

Между тем, организаторы унии, достигнув путем секретных переговоров согласия части епископов Киевской митрополии на соединение с Римом, выработали условие этого соединения тайно, и без всякого согласия остальной части епископата, всего клира и народа, отправили в Рим послов для подписания акта унии. Акт унии, как известно, был подписан 23 декабря 1595 г. епископами Кириллом Луцким и Игнатием Брестским "за весь епископат и народ", причем первоначальные условия соединения с соответствующими догматическими оговорками были отброшены. Как заметил А.В.Карташев "Тайные делегаты тайной унии тайно от всех приняли не только Флорентийскую унию, но и Тридентскую веру, т.е. полную римско-католическую веру. Принципиально изменили своей вере и безоговорочно догматически перешли в латинство".<sup>9</sup>

Обратимся теперь к вопросу о том, каким видился организациям Брестской унии "горизонтальный" аспект церковной кафоличности, в пользу которой, как им казалось, направлены были их усилия. С точки зрения интересов достижения единства Церкви Христовой было бы естественно начать действия в пользу унии с переговоров с представителями церкви, которой подчинена в каноническом отношении была Киевская митрополия, - патриархом Константинопольским.

Однако, главное условие успеха своего предприятия они видели как раз в противоположном - изоляции епископата и клира Киевской митрополии от влияния Константинопольской и других православных церквей, в особенности, Московской. Позиция их была предельно ясна - уния есть "внутреннее дело" Речи Посполитой и вмешательство в него "посторонних" должно быть пресекаемо государственными средствами.

С точки зрения церковного права унитарное соглашение, заключенное без ведома и вопреки воле патриарха, без согласия

и одобрения церковного народа, частью епископата Киевской митрополии было ничем иным, как прямым попранием архиерейской присяги и канонических постановлений - т.е. каноническим преступлением.

Униатское движение, мыслившееся в теории как утверждение церковной кафоличности через преодоление раскола Вселенской Церкви, стало в действительности средством его углубления, и в этом есть своя печальная логика.

Силой, противостоящей униатскому движению на протяжении более чем 2-х столетий, было так называемое "православное братское движение". Это противостояние имело не столько политические, социальные или национальные корни, сколько религиозные причины и церковные источники.

В Киевский период, как и в последующее время, братства представляют собой общественные объединения, бравшие на себя попечение о приходских нуждах и об организации благотворительной деятельности. Известная самостоятельность и самодеятельность приходских общин в Киевской Руси обусловила высокую активность этих союзов и их организационную прочность. В новых социальных условиях, с возникновением в городах Западной Руси цеховых ремесленных организаций и введением в некоторых из этих городов так называемого "магдебургского права", братства получили новую социально-правовую базу.

С середины XV века можно наблюдать постепенное объединение цеховых ремесленных братств в общегородские, "радецкие" или "бурмистерские" братства. Центрами таких союзов становятся соборные городские храмы, святыни которых братчики почитают особо, празднуя престольные дни как особые праздники своего братства. При этом цели братского общения становятся более возвышенными, а задачи церковнообщественной деятельности - более широкими, выходящими за рамки внутренней городской жизни.

Важнейшей отраслью церковно-общественного служения православных братств была церковно-просветительская деятель-

ность. Именно в этой области в XVI-м столетии находит свою реализацию православное понимание церковной кафоличности как вселенского единства духовной жизни христианства. Города Украины и Белоруссии в это время становятся центрами духовного просвещения общеправославной значимости. Помимо местных мужей, здесь на ниве православного просвещения, стремясь послужить защите истинной веры, трудились и выходцы со всех концов православного Востока. Среди них были Кирилл Лукарис (ставший затем патриархом Александрийским и Константинопольским), Арсений (будущий митрополит Эласонский), афонский инок Павло Бернунда, московский государственный деятель – князь Андрей Курбский и русские первопечатники – дьякон Иван Федоров и Петр Мстиславец, несправедливо осужденные Московским церковным собором, троицкий игумен, старец Артемий и др. Живая связь соединяла братские школы и книгоиздательские центры с православными монастырями Афона, Константинополя, Синай. Здесь в течение целого столетия сосредотачивалась интеллектуальная элита всего православного мира.

Новый этап реализации православной церковной кафоличности-соборности как в "горизонтальном" так и "вертикальном" ее аспекте открывается с 80-х годов XVI-го столетия, когда начинается непосредственное соработничество в церковных делах западно-русских братчиков и восточных патриархов.

В 1568 году патриарх Антиохий Иоаким посетил по пути в Москву Львов и некоторые другие города Украины. Он имел от вселенского патриарха поручение ознакомиться на месте с положением православной церкви и Речи Посполитой. По указанию патриарха Иоакима, снесшегося предварительно по этому вопросу со вселенским патриархом, львовское Успенское братство выработало новый устав. Этот документ содержал принципы устройства и деятельности церковного союза, близких по духу первохристианским общинам, всегда бывших для церкви идеалом общественного устройства. Важно отметить, что дальнейшие события показали жизнеспособность в силу братской организации, созданной на этой основе здесь – в западно-русских землях и теперь – в условиях враждебной активности латино-польских духовных и

светских властей и их ставленников - православных епископов-шляхтичей.

Это церковное возрождение совершилось не рационалистическим протестанством церковному возглавлению и измышлениям нового вероучения и церковного строя, т.е. не на путях реформации по западно-европейскому образцу, а "путем нравственного усовершенствования православного общества, действовавшего под влиянием живой веры, вечно требующей добрых дел и призывающей к просвещению меньшей, обездоленной братии".<sup>10</sup>

Патриарх не усомнился дать Львовскому братству особые права и полномочия, делавшие его общественной силой, с которой невозможно было не считаться. Братству было дано право церковного суда и отлучения через братского священника от церкви непокорных. Ему был поручен надзор за чистотой православной веры и точных исполнений православных канонов на всей территории Речи Посполитой. Этому надзору подлежали не только миряне всех сословий, но так же клир и епископат. Для осуществления его церковного братства объединились в общий союз, в котором Львовское братство было первым среди равных.

Чрезвычайно важное значение в жизни православия на Украине и Белоруссии имели посещения этих земель вселенским патриархом Иеремией II в 1588г. Он утвердил уставы Львовского и Виленского братства, подтвердил их права и привелегии, даровал храмам и монастырям, <sup>в</sup> <sup>в</sup> <sup>е</sup> <sup>н</sup> <sup>и</sup> <sup>к</sup>оторых были эти братства ставропигию; принял деятельное участие в учреждении новых братств: Люблинского, Преображенского, Замосцького, Вознесенского, Рогатинского Рождество-Богородицкого, Киевского Богоявленского и др.<sup>II</sup>

Важно отметить, что на этом этапе сплочение церковно-общественных сил Западной Руси в духе православной церковной соборности и вселенского единства, когда еще не начались плестись униатские интриги, епископат Киевской митрополии не только не противодействовал братскому движению, но и оказывал ему поддержку и сочувствие. Поддержку братствам оказывали и

многие православные магнаты и значительная часть шляхты. В самой тесной взаимосвязи с братским движением находилась церковно-просветительская деятельность православных монастырей Белоруссии, Украины, Молдавии, Афона и пастырское служение монашества. Действенную помощь братствам оказывали молдавские господари и московские цари.

Таким образом, истинная церковная кафоличность, как в плане соборного духовного единения вселенской и местной иерархии, клира и народа, так и в плане вселенского единения церковно-общественных сил православного Востока обнаруживает себя в церковной жизни Украины, Белоруссии данного периода ясно и наглядно. Этой реализации церковной кафоличности в исторической жизни противостояла реализация папистского понимания кафоличности, выражавшееся в униатских интригах. Кульминационным пунктом противостояния между той и другой стала Брестский церковный собор 1596 г.

Ко времени его открытия вокруг двух оставшихся верными своей архиерейской присяге епископов – Гедеона Львовского и Михаила Перемышльского сплотилась большая часть монашествующих и белого духовенства и церковный народ, объединенный братскими организациями. Константинопольский патриарх Мефодий направляет в Речь Посполитую своего полномочного экзарха – протосингелла Никифора. Патриарший экзарх сначала созывает в Яссах в августе 1895 г. собор с участием двух митрополитов и четырех епископов, осудивший униатский сговор. Затем он вместе с протосингеллом патриарха Александрийского Кириллом Лукарисом, бывшего в недавнем прошлом учителем в школе Львовского братства, и, естественно, прекрасно ориентированного в западно-русских церковных делах, отправляется на собор в Брест. На этом соборе экзарху вселенского патриарха, предстоятелю Восточной церкви, частью которой являлась Киевская митрополия, по праву принадлежало председательство. Однако, организаторы унии, в руках которых находились административные полномочия по созыву и организации собора, стремились превратить его в торжественное собрание для провозглашения уже подписанного в Риме акта унии, но никак не были заинтересованы в том, чтобы собор стал действительным выражением согласной с

изволением Духа Святого воли Соборной Церкви, ибо она была противна их отступническому замыслу.

Несмотря на то, что православные приложили все усилия, чтобы представительство на соборе епископата, клира и народа Киевской митрополии было полным и канонически безупречным, ни экзарх вселенского патриарха, ни протосингелл патриарха Александрийского, ни оставшиеся верными православию Львовский и Переяславльский епископы ни, наконец, избранные народом делегаты от монастырей, приходов и братств на собор, открытие которого состоялось 6 октября 1596 г., попасть не смогли.

Епископы-униаты представляли на своем соборе, по сути дела, только самих себя. Представительство православия было полным и правильным, участники собора действовали по благословению предстоятеля Восточной церкви, в согласии с церковным народом. Церковно-каноническое значение любого собора, в конечном счете, определяется, однако, не полнотой представительства, а тем, получит ли данный собор церковную йрецепцию", будет ли он принят как законный и православный всею Церковью. Бессспорно, Брестский собор архиереев-униатов полнотой церковной соборности принят не был. Он стал "лже-собором".

Исходя из своего понимания церковной соборности католические организаторы унии рассчитывали, что переход в унию большей частью епископата естественно обеспечит принятие ее и всей паствой. В этом и заключался основной просчет унианального замысла. В то время, когда, казалось бы, церковная жизнь православных общин, лишенная архиепископского, а часто и пресвитерского руководства, должна была угаснуть, происходит неожиданный всплеск ее активности. Братские организации становятся не только просветительскими центрами, но и превращаются в соборных наставников и духовных руководителей церковного народа. В первой четверти XVI века число православных братств не только не уменьшается, а, напротив, значительно возрастает. Особое значение в истории Украины приобретает деятельность Киевского Богоявленского братства, осуществлявшего духовное окормление запорожского казачьего войска, кото-

рое в это время из необузданной вольницы превращается в организованную военно-политическую силу, защищавшую православие, национальные права и культурную самобытность народов Западной Руси.

Следует особо отметить то обстоятельство, что братства никогда, даже в самый тяжелый для православных период временного пресечения канонической иерархии (1612-1620гг.) не представляли благоприятной почвы для укоренения протестантских идей безиерархического устроения церковной организации. Напротив, именно они поддерживали, несмотря на препятствия и прямые репрессии со стороны польских властей, интенсивные церковные связи с иерархией православного Востока. Для архиепископского окормления церковного народа Украины и Белоруссии братства приглашали, хотя бы на время, молдавских, греческих и балканских архиереев.

Огромное церковное значение имело восстановление православной иерархии в 1620г. Иерусалимским патриархом Феофаном. Он прибыл в Киев по приглашению Богоявленского братства и его покровителя, гетмана Запорожского войска Петра Сагайдачного. Во время своего пребывания на Украине и Белоруссии патриарх Феофан дополнительно расширил церковные права братств, даровав многим из них ставропигию. В период между 1620 и 1632 годами, пока православная иерархия оставалась в Речи Посполитой вне закона, церковное значение братств было очень большим. Их представители являются постоянными участниками церковных соборов Киевской митрополии, присутствуют на торжествах и праздничных богослужениях в Киеве, играют активную роль во всех церковно-общественных делах. Трения, иногда возникавшие между ставропигиальными братствами и местными епископами прекратились, когда со временем митрополиты Петра Могилы киевские митрополиты стали получать титул экзархов вселенского патриарха.

Церковно-общественная деятельность братств продолжала играть существенную роль в жизни православия, в особенности

в области духовного просвещения и духовной науки, в течение всего ХУП-го и ХУШ-го столетий.

Именно трудами деятелей церковного просвещения Киевского Богоявленского братства в 20-х годах ХУП в. были заложены основы для блестящего научного и культурного расцвета Киева в первой половине этого столетия.

Судьбы братств в дальнейшем сложились по-разному. Некоторые из них, такие как Львовское, изнемогли в изнурительной неравной борьбе с униатами, на чьей стороне была вся полнота государственной поддержки, и вынуждены были сдаться. Другие дождались времени, когда Киевская митрополия была принята "под смофор" Московского патриархата, необходимость в церковно-общественных мерах защиты православия отпала.

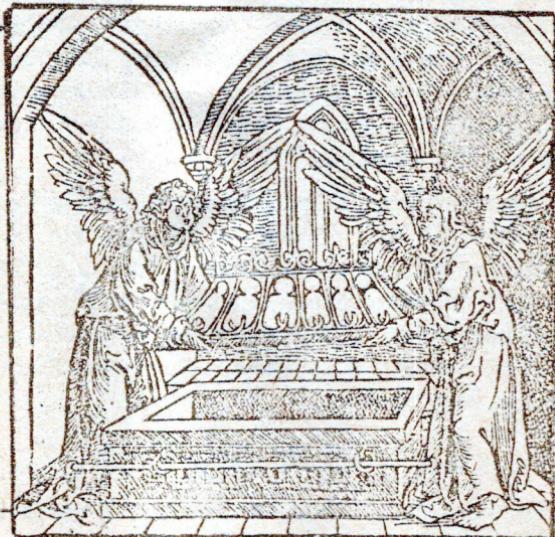
Церковный строй Московской Руси был вполне способен включать в себя такой элемент соборности, как братское движение. Кишиневское братство, например, до конца ХУП-го века сохранило все свои права и влияние в области церковных дел. Однако, в ХУШ столетии церковная ситуация в России резко изменилась. Возникшая в царствование Петра I Синоидальная система церковного управления была глубоко чужда духу соборности и стремилась ликвидировать все его проявления. Даже те братства, которые выжили в условиях религиозной нетерпимости, господствовавшей в Речи Посполитой, были закрыты распоряжениями русских властей в эпоху Екатерины II.

Братское движение в Русской Православной Церкви возродилось в конце XIX в., и в первые десятилетия ХХ-го столетия переживало период расцвета. Однако, после 1917 г. вместе со всеми иными формами некоммунистической общественной активности оно было поставлено советской властью вне закона. В наши дни движения православных церковных братств в России, на Украине и Белоруссии возрождается.

#### ПРИМЕЧАНИЯ:

I. Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. т. I, — Париж, 1959, с. 547.

2. Чин Мессы или Божественная Литургия римского обряда по римскому миссалу папы Павла II. - Рим, 1979, с.19.
3. Муретов Д. Древне-еврейские молитвы под именем апостола Петра. - Сергиев Посад, 1905, с.30.
4. Тышкевич С., священник. Церковь Богочеловека. - Рим., 1958, с.272.
5. Беломорский А. Православие и папство. - Нью-Йорк, 1955, с.15.
6. Троицкий В. Очерки из истории догмата о Церкви.-Сергиев Посад, 1913, с.394-395.
7. Тышкевич С., священник. Единство Церкви и Византия.-Рим, 1951, с.34-35.
8. Афанасьев Н., протоиерей. Служение мирян в Церкви.-Париж, 1955, с.50-51.
9. Карташев А.В. Указ.соч., с.64
10. Папков А. Братства. Спб., 1900, с.II.
- II. Там же, с.25-27.
12. Афанасий (Мартос), архиепископ. Беларусь в исторической государственной и церковной жизни.-Минск, 1990, с.184.



## АНТЫГРЫНІТАРЫЗМ У ВЯЛКІМ КНЯСТВЕ ЛТОУСКІМ

І.В.Баброускі      А.А.Яноускі

Алной з малачаследаваных праблем гісторыі царквы ў Вялкім княстве Лтоускім з'яўляецца пытанне аб ерэтычным руху другой паловы XVI-першай паловы XVII ст., асабліва аб яго рамальнym напрамку - антыгрынітарызме (на Беларусі ён вядомы як арыянства і сацыніянства). Яго пратстаўнікі алмаўлялі галоўны пагмат хрысціянства - альянства ў трох выявах Бога.

У з'яўленні антыгрынітарызму трэба ўгледжваць як унутраныя, так і зовнешнія абставіны і прычыны. Ужо толькі асаблівае геапалітычнае становішча Беларусі паміж Рэспублікай і краінамі Еўропы абумовіла пранікненне на яе тэрыторыю ерэтычных поглядаў з гэтых лівух рэгіёнаў.

Звернемся па лінейнасці рускіх вальналумцаў на Беларусі. Найболыш вядомы з IХ Феадосій Касі - аўтар "новага вучэння". Ён вымушаны быў уцягчы з Речы Паспалітай, калі царкоўны сабор 1554 г. асуздыў яго на зняволенне ў адным з манастыроў. Дзейнасць і жыццё Ф.Касога на Беларусі слаба абургунтаваны звесткамі кропінскім. Толькі некаторыя падзеі можна знайсці ў "Посланиі мно-  
гословном..." Зіновія Аценскага, у творы кальвініскага гісторыка А.Венгерскага "*Sistema historicum chronologicum*", а таксама ў лістах А.Курбскага часоў яго жыцця на Валыні.<sup>1</sup>

Няма албанага меркавання на вынікі лінейнасці феадасіян. Некаторыя ласледчыкі лічаць, абы іраючыся на свялчанне Аценскага і ўніята Сялявы<sup>2</sup>, а таксама на зварот у 1561 г. канстанцінопальскага патрыярха да караля Сігізмунда II Аўгуста аб пакаранні ерэтыкоў у княстве, што пропаведзь Ф.Касога мела поспех сярод насельніцтва.<sup>3</sup> Існуе і процілеглая думка, але яе прыўмыліваючца толькі некаторыя навукоўцы.<sup>4</sup>

На развіцці арыянізму ў княстве ўз'язнічалі і заходнія плыні рэлігійнага вольнадумства - перш за ўсё гусізм, кальвінізм, італьянскі антыгрынітарызм і нямецкі анабаптызм. Пра-

Нікненю гэтых пльняў салдзейнічалі культурныя, палітычныя, эканамічныя сувязі Вялікага княства Жтоўскага з краінамі Еўропы. Шмат маладых людзей з Беларусі ездзіла вучыцца ў Захольню Еўропу і нааляварот.

Асаблівую ролю ў распаўсюджванні антытрынітарызму ў Вялікім княстве Жтоўскім атрыграў кальвінізм (першая абшчына была заснавана Мікалаем Радзівілам Чорным у 1553 г. у Вільні), таму што ён у хуткім часе перастаў залавольваць пробныя і сярэднія слава гаралскага насельніцтва, якія былі расчараўваны непаслядоўнасцю яго сацыяльнай праграмы. Гаражане марна разлічвалі на тое, што з прыніццем кальвінізму іх становішча палепшицца. Акрамя таго ў кальвінісцкіх аб'яднаннях разгарнулася барацьба паміж прапаведнікамі і арыстакратычнай часткай вернікаў за кіруючу ролю. Гэта абумовіла ратыкалізацію поглядаў часткі паслядоўнікаў кальвінізму.<sup>5</sup>

Першым, хто абвясціў аб новым руху, быў Пётр з Гоненгза, які у 1556 г. адкрыта заяўляў аб сваіх антытрынітарысцкіх пагыболях і пачаў атрымальную пропаведзь.<sup>6</sup> Аднак канчатковы разрыв паміж гэтымі івумі накірункамі адбыўся у 1565 г. Пётркоўскім сіноце.<sup>7</sup>

У 60-пачатку 70-х гг. XVI ст. антытрынітарны рух пайшоў на ўзлым. Асноўны ўпор у падлемічнай гэйнасці і лактрыне яго інёллагі рабілі на сацыяльнай пытанні тыпу: ці мае права "саліраўны хрысціянін" эксплуатаваць працу сялян, валодаць маёнткамі, зямлём, прымаць улзел у вайне? Па гэтых пытаннях у пачатку 70-х гг. у антытрынітарызме адбылося разгляданне на лва крылы: правасе (галоўныя пралстаўнікі - Сымон Булны, Якуб Палеялог) і левасе (яго пралстаўлялі Марцін Чэховіц, Пётр з Гоненгза

Яскравым прыкладам практычнай гэйнасці антытрынітарызму з'явілася спроба стварыць у 1569 г. "горад сонца" на зямлі. Зразумела, што гэтыя патугі былі парэмнымі. Абшчына антытрынітарыя Існавала пад патранатам Яна Сененскага, кашталяна Жарковецкага. Уся маёрасць членаў абшчыны, сацыяльны склад якой быў вельмі стракаты, была абвешчана агульнай, а правы і абавязкі між іх амнолькавымі. Усе амнолькава добра сумленна павінны былі працаўваць на карысць абшчыны. Абшчына праіснавала толькі па пачатку 1572 г. Нештаўгавечнасць Існавання была абумоўлена як складам, так і поглядамі яе членаў.

Больш того, можна гаварыць аб крэзісе I самой лактрыны антытрынітарызму. Ён аллюстраўся ў разгарнуўшайся лыскусіі паміж левым I правым плыням I ў адносінах па грамадскіх I пляяржаўных Інстытутаў. У некаторай ступені крэзісе быў пераалолены прыніццем лактрыны Фауста Соцына, якая ўяўляла сабой кампрамісны памыкол. Значы ўплыву на змену поглядаў антытрынітарыяў аказала I блізкае Ix знаёмства з волытам мараўскіх ана-баптыстаў. Ix абшчыны, яшчэ нягаўна злаваўшыся антытрынітарыям узсрам узасаблення ратыкальна-ерэтычных Iлэалаў, у 60 - 70-я гг. ХVI ст. зусім атыйшлі апнакірункаў ранняга хрысціанства.

Гэтая абставіны ўзьпымалі перад антытрынітарыямі ВкЛ скла-паную лылему выбара палейшага шляха развіцця: ці сектанская замкнёнасць як умова ажыццяўлення праграмных патрабаванняў, ці пераалоленне лактрынальной абмежаванасці шляхам кампраміса з шляхецкімі прыхільнікамі Ix руху.

Гэтую запачу ўзялуся вырашыць Фауст Соцын. Ён у 1581 г. напісаў працу "З наголы кніг Палеалога аб свецкай уладзе", у якой зрабіў спробу змякчыць сацыяльны ратыкалізм левых, з'яднаць погляды левых I правых. У левых ён узяў Iдэю алмаўлення прыватнай маёмы I валодання багаццем, праблему белых I багатых. Саступлением правым быў пазвол прымасу улзел у абарончай вайне. У палейшым Соцын павёў барацьбу з Марцінам Чэховіцам, жадаючы ўзначаліць увесе польска-літоўскі антытрынітарны рух. Гэтага ён памогся у 1598 г. З пачатку ХVII ст. сацыянізм стаў афіцыйнай рэлігій антытрынітарыяў Польшчы I ВкЛ.

Сацыянізм - гэта позіція антытрынітарызму. Акцэнт у гэтым вучэнні пераносіўся з сферы сацыяльной у сферу рэлігійна-філасофскую.<sup>8</sup>

Першыя "ва гэсцяці" гопніз IХП ст. назіраўся росквіт сацыянізму ў княстве I Рэчы Паспалітай у целым. Але потым яго становішча пагарышлася ў выніку расчутага наступлення контррэфармациі. Яшчэ ў 1612 г., каб неяк супрацьстаяць контррэфармации, сацыяніяне паспрабавалі аўтанацца з кальвіністамі на з'езізе ў г. Чэрвіцэ. З гэтага нічога не атрымалася.<sup>9</sup> У 1617 г. патнацікам Iезуітаў сацыяніяне былі выгнаны з Новагорадка. З канца 30-х - пачатку 40-х гг. езуіты ад палемікі сталі перахопіць да прамых дзеянняў супраць сацыяніян. У 1638 г. быў вынес

сены ыердъкт сейма аб закрыці ў Ракаве акалемІI, лрукарнI царквы. АнттытрынІтарыI перайшI ў КІселІн (на ВалынI) у аўзІн з маёнткау шляхтІча Юрыя ЧаплІча - Іх алнапумца. Між тым ужо ў 1644 г. кароль пратыІсау ЧаплІчу закрыць арыянскую школу I выгнаць анттытрынІтарыду з сваіх уладанняў. У 1647 г. сеймавы суд вырашыу закрыць паусюна ўсе арыянскія школы I лрукарнI. У 1648 г. сацынІяне былI вывелзены з-пад апекI Варшаўскай канфелэрэнцыI 1573 г., бо было абвешчана, што яны выключающа з ліку пысІлэнтау.

Заключным актам у палаўленнI анттытрынІтарнага руху было рашэнне сейму 1658 г. аб выгнаннI ўсіх арыян з Рэчы Паспалітай на працягу трох гадоў (у 1659 г. гэты тэрмін быў скарочаны да двух гадоў). Большая частка арыян не пажадала пакінуць ралізІму I перайшла ў каталіцтва. Тым не меныш многія анттытрынІтарыI вымушаны былI з'ехаць.<sup>10</sup>

Можна сцвярджаць, што анттытрынІтарызм у ВкЛ быў пачытаны I выгнаваны на мясцовай глебе. Ён атрымаў канчатковое афармленне ў сярэдзІне 60-х гг. XVI ст. у вынІку Сінтэзу анттыкатализкага I анттыправаслаўнага ерэтычных рухаў. Значную ролю ў яго становленнI меў упльб єўрапейскай I рускай рабыкальных гумак. Да сярэдзІны 70-х гг. XVI ст. назІраўся росквІт анттытрынІтарызму ў княстве. У гэты час на першы план ставілІся сацыяльныя праблемы. Алначасова стаў нарастатць крыйзІс з-за спрэчак памІж левым I правым крыламI, які быў часткова вырашаны у канцы 70-х гг. XVI ст. шляхам прыняцця кампраміснай пактрыны Фауста Соцына. АнттытрынІтарызм у ВкЛ пачырапеў паражэнне, па-першае, з-за поспехаў контррэфармацыI, якая мела значны ўпльб на феадалаў, па-ругое, - народныя масы былI ў хуткім часе расчарараваны тым, што кІраунІкI анттытрынІтарыу не змаглI пабудаваць абыданага "царства боскага на зямлІ", па-трэцяе, з канца XVI ст. праваслаўная царква ў ВкЛ практична перастала палтрымлІваць анттытрынІтарыу I ўсю сваю моц кІнула на барацьбу з вунІяй.

#### ЗАУВАГІ:

I Черноризца послание многословное к вопросившим о известии благочестия на злому прие Косого и иже с ним. М., 1863. С. I; Уры-

вак з гэтага твору прыводзіца ў наступных выданнях: Костомаров Н.И. Великорусские религиозные вольнодумцы в XVI в. — Матвей Башкин и его соучастники. Феодосий Косой // Исторические монографии и исследования. СПб., 1863. С. 476 — 478; Эпистолия ко Кадиану Чаплию Андрея Ярославского // Сказания князя Курбского. Ч. II. СПб., 1833. С. 185 — 186; Цыбула князя Андрея Курбского до князя воеводы Киевского // Там. же. С. 222—224.

<sup>2</sup> Stelava A. *Anteleonchus* // Архив Юго-Западной России. Ч. I. Т. УШ. Киев., 1914. С. 717.

<sup>3</sup> Дмитриев М.В. Православие и реформация. М., 1990. С. 54.

<sup>4</sup> Таэбир Я. Общественные и территориальные сферы распространения польской реформации // Культурные связи народов Восточной Европы в XVI в. М., 1976. С. 122.

<sup>5</sup> Дмитриев М.В. О генезисе радикальных тенденций арианизма в 60-е годы XVI в. // Проблемы истории античности и средних веков. М., 1983. С. 104 — 105.

<sup>6</sup> Чистович И. Очерк истории западнорусской церкви. Ч. I. СПб., 1882. С. 82.

<sup>7</sup> Дмитриев М.В. Идеологическая эволюция арианизма в Речи Посполитой в 70-е годы XVI в. // Общество и государство в древности и средние века. М., 1984. С. 118.

<sup>8</sup> Подокшин С.А. Реформация и общественная мысль Белоруссии и Литвы (вторая половина XVI — начало XVII в.в.) Мн., 1970. С. 166 — 170.

<sup>9</sup> Левицкий О. Социанство в Польше и Юго-Западной Руси // Киевская старина. Т. II, май. Киев, 1882. С. 205.

<sup>10</sup> Даляныя аб гэтым можна знайсці ў : Гісторыя Беларускай ССР. Т. I. Мн., 1972. С. 239; Левицкий О. Указ. сач. С. 93 ; Подокшин С.А. Указ. сач. С. 94 — 95. Таэбир Я. Указ. сач. С. 128.

Litwa - pierwsza połowa XVII wieku

Henryk Wisner

Można przyjąć, iż w Rzeczypospolitej zasadę współżycia ludzi różniących się wiarą włączono do spisanego w roku 1573, to jest, w czasie bezkrólewia, aktu Konfederacji Warszawskiej. Dla szlachty Korony przyjęte zobowiązanie stało się normą zwyczajową. Gwarancja zachowania pokoju wyznaniowego, choć włączona do roty przysięgi króla, nie została bowiem powtórzona przez sejm walny. Dla szlachty Wielkiego Księstwa Litewskiego była prawem, bo została wpisana, jako art. 3 R. III, do nowopopravionego Statutu. Ten zaś, w roku 1588, zatwierdził Zygmunt Waza. W obu wypadkach, i jako norma, i prawo, odnosiła się do szlachty. Jej gwarantowała swobodę wyznania. Jej jednoznacznie przyznawała możliwość stanowienia o wyznaniu poddanych.

"Jako zawszy było, budet wolno i tiepier koźdomu panu poddanego swojego niespołusznego, tak w duchownych, jako i swietskich rieczach, podług porozumienia swojego skarat"<sup>1</sup>.

Jeśli chciiano korzystać z możliwości danej sobie mocy prawa, sięgało po jedną z dwu metod działania.

Jedna odnosiła się do ariań i polegała na usuwaniu z dóbr kaznodziejów i zamykaniu świątyń. W roku 1602 metropolita kijowski Adam Pociej pisał do Iwa Sapiehy, aby w związku z przejęciem majątkości biskupielskiej "cierpieć nie raczył" kaznodziei ariańskiego, "który swoją zaraźliwą nauką truje owieczki Chrystusowe"<sup>2</sup>. Zygmunt III nakazał zamknięcie zboru ariańskiego w Nowogródku. Krzysztof Radziwiłł postawił dziesiętnika kiejdańskiego a zarazem kaznodzieję ariańskiego Jana Okielewicza przed wyborem między funkcją świecką a duchowną. Zarazem nakazał urzędnikom kiejdańskim, "aby tego przestrzegali, żeby w mieście i nigdzie na gruncie moim kazania, dysputacje, szkoły i insze exercitiae sekty nowokrzczęńskiej ku bluźnierstwu imienia Boskiego tajemnie i jawnie odprowadzane nie były"<sup>3</sup>.

304

Dodać trzeba, że w roku 1614 Synod Święty "ewangelickiego nabożeństwa ... genewskiego ... wyznania", który obradował pod dyrekcją Krzysztofa Radziwiłła i ks. Baltazara Krośniewicza, zabrańił budowania w dobrach ewangelickich świątyn arianiskich /ale także katolickich a w 1615 cerkwi/. W 1618 zaś odrzucił przesłaną ze zjazdu arian w Rakowie prośbę o zezwolenie na odprawianie nabożeństw arianiskich w majątkościach ewangelickich. "Gdy z nami jednowierząc ... będą ... libero religionis exercitia u nas mieć będą"<sup>4</sup>.

W wypadku Krzysztofa Radziwiłła na podkreślenie zasługuje, że eliminując arianizm, przyznał poddanym prawo swobody wyboru innych wyznań. Co więcej, nazywał sprzeciw bezprawiem. "Ja w majątkościach swych żadnemu z moich poddanych w sumieniu bezprawia nie zadaję i zadawać nie chcę. Owszem, omieszkania, wolności i innych beneficja równo wszystkim religiom użyczam, czego sami poddani moi świadkami być mogą"<sup>5</sup>.

Druga metoda ingerowania w sprawy wiary polegała na tolerowaniu różnych świątyn, ale narzucaniu poddanym obowiązku uczęszczania do wskazanej. Na wymuszaniu korzystania z posług religijnych kapelanów wyznania wybranego przez pana. Tak właśnie postępował Krzysztof Radziwiłł! W Informacji danej, zdaje się w roku 1615, Salomonowi Rysińskiemu, nakazał, aby we wszystkich posiadłościach urzędniczych rozdzielili poddanych na dziesiątki i setki. Aby wyznaczyli dziesiętników i setników. Aby ci prowadzili w niedzielę i dni świąteczne podwładnych do i z kościoła. Można by to tłumaczyć chęcią wymuszenia na poddanych wykonywania praktyk zgodnie z wyznawaną religią. Przeczy temu przecież kolejne zalecenie Instrukcji, aby chrzcił, udzielał ślubów, asystował przy pogrzebach tylko miejscowy minister. A także, by dzieci uczyły się w szkole przyzborowej<sup>6</sup>.

Obok Informacji znane jest powtarzające jej postanowienia zarządzenie, adresowane do włości wsie lubskiej, "List do ziemian, mieszkańców i poddanych, aby w kościele bywali ... po śluby i chrzest indziej nad ministra zboru tamtego nie biegali"<sup>7</sup>. Można przyjąć, że wysłano podobne i do innych, skoro i w Birżach miejscowy starosta miał karcę każdego, "ktobykolwiek śmiał prowadzić do domu swego bądź dla chrzciń, bądź dla ślubu księdza przeciwnego

305

nabożeństwa"<sup>8</sup>. W roku 1640 przygotowując Nowe Miasto do przekazania podstolemu litewskiemu Jerzemu Karolowi Hlebowiczowi, urzędnicy księży uzgodnili z mieszkańcami - "postanowiło się z nimi" - iż każdy, krokówie w święto i niedzielę nie przybędzie do kościoła, winien zapłacić 6 groszy litewskich. Nadto, "w tymże kościele chrzty, śluby odprawować pod tąż winą"<sup>9</sup>.

Należy podkreślić, że wymuszanie pożądanych postaw poprzez kary pieniężne nie było sphenementem.

W roku 1610 Zofia i Grzegorz Grużewscy w ustawie nadanej dobrom Kielmy nakazali, "aby wszyscy mieszczanie i poddani kielmeńscy z żonami i z dziećmi, z czeladzią, w każdą niedzielę i w każde święto ... do kościoła prawowiernego, powszechnego, apostolskiego ... chodzili". Niedopełnienie obowiązku powodowało karę 12 groszy, powtórne 1 złotego, niedopełnienie po raz trzeci - 1 złotego oraz siedzenie w kunicy przed kościołem przez całą niedzielę. Nadto rodzice zostali zobowiązani do posyłania dzieci do szkoły przykościelnej. Jeśli poszli do innej, winni zapłacić karę, 5 kop, i przenieść do właściwej<sup>10</sup>.

Podeborne zaprowadzono poddanych do cerkwi w roku 1616, w należącym do Jana Karola Chodkiewicza Bychowie. "Rozkazałem - relacjonował urzędnik żonie hetmana - do cerkwi chodzić w niedzielę każdą założyszy winy pierwej 6 groszy, a potem co raz ryczałem ... Pierwszej niedzieli ... ledwo ich namyślio się 40 ... zaraz po niedzieli rozkazałłem brać po 6 groszy ... w tydzień tak się nawrócili przez te 6 groszy, że ich było w 2 cerkwiach tak pełno, że się ledwo pop obracać mógł"<sup>11</sup>.

W roku 1635 i ponownie w 1636 kapituła wileńska zleciła Kasprowi Żernickiemu, który zarządał dobrami w Strzeszynie /województwo witebskie/, żeby poddani "do cerkwi zlobińskiej schizmatyczkiej mając swoje cerkwie nie chodziły", a to pod karą 5 kop "na Panów" i siedzeniem w turmie. Iżej, bo tylko siedzeniem w kunicie, należało karać tych, którzy przed Wielkanocą nie wyspowiadaли się u popa unickiego i nie przyjęli komunii.. Zwraca przecież uwagę, że obowiązek bywania w świątyni obciążał jedynie głowy rodzin, a dopiero, gdyby sami przyjść nie mogli, mieli pod groźbą siedzenia w kunicy przy cerkwi przez 2 godziny, przysłać żony i dzieci<sup>12</sup>.

Wszystkie znane decyzje, które wprowadzają przymus wyznaniowy, odnoszą się do dóbr dziedzicznych. W wypadku usunięcia zboru ariańskiego z Nowogródka występował król wobec miasta - królewskiego.

Informacja Krzysztofa Radziwiłła dana Salomonowi Rysińskiemu oraz odnoszące się do Nowego Miasta postanowienie /zapadłe u schyłku życia księcia/ są sprzeczne z deklaracją swobody wyznania poddanych wyrażoną w wystąpieniu w sprawie Jana Okielewicza i arian. Zarazem wiadomo, że Krzysztof Radziwiłł formując własne otoczenie, kształtuje stosunki z ludźmi równymi sobie, a choćby wolnymi, aspektu wyznaniowego nie uwzględniał.

Miał i to w najbliższym otoczeniu arianina, Krzysztofa Arciszewskiego. Po pierwsku u biskupa wileńskiego Bustachego Wołłowicza dominikanów, którzy nie mogli zyskać zgody na założenie klasztoru w Nowogródku<sup>13</sup>. Był jałmużnikiem jezuitów. "Oddane mi są 200 złotych, jałmużna od WKM ubogiemu domowi naszemu obiecana" dziękował w roku 1629 z Warszawy Jan Grużewski<sup>14</sup>. Polecał w 1623 kaznodziei śluckiemu Andrzejowi Dobrzańskiemu, aby zaciągnął "profesora religii starożytnej greckiej, do którego by młodz̄ tej religii w russkich krajach garniąc się mogła". Inna sprawa, że chociaż książę korespondował w tej sprawie i z metropolitą kijowskim Janem Boreckim, starania, z braku odpowiedniego kandydata, spełzyły na niczym<sup>15</sup>.

Wreszcie, dodać należy, że w roku 1652 syn książęcy, Janusz Radziwiłł, zgodził się na budowę w Kiejdanach cerkwi. Nakazał udzielenie budującym pomocy. A gdy w przeciągu kilku miesięcy cerkiew stanęła, zapowiedział budowę wiekszej. "Teraz pomyślim o lepszej"<sup>16</sup>. Zasługuje to na tym większą uwagę, że Synod, który w roku 1615 zabronił budowania i rozbudowywania cerkwi w dobrach ewangelickich, zarazem nakazywał wzmożoną akcję misyjną wśród ludności prawosławnej. "Dla pozyskania prostego człowieka ... żeby na takich miejscach katechizowie, prostaki uczyli woli Bożej, zaczynamy oni do poznania Chrystusa i woli Jego świętej przeszli".

Być może, wytłumaczeniem tych niekonsekwencji byłoby przekonanie księcia o ponoszonej odpowiedzialności, jako ojca za własne dzieci, jako pana za

własnych poddanych. Tłumaczyoby to wydany w roku 1624 zakaz oправiania na-  
bożeństw katolickich w dworze owąckim, gdzie mieszkała księżna Anna wraz z  
synem Januszem i obiema córkami, Katarzyną i Halszką, a nawet przebywania w  
Owancie księży. "Jeśliby który ... katolik przyjechał i księdza z sobą mając  
nabożeństwo tu odprawować chciał, nie dopuszczać tego i zgoła zabronić, aby  
tu księża papiescy nie postawali"<sup>17</sup>.

Jednoznacznie wyraził to Synod w roku 1637, kiedy ogłosił, że "jako rodzice  
z dzialect, tak panowie z poddanych swoich będą musieli oddać liczbę Bogu na  
onym Sądzie Ostatecznym".

Uchwała Synodu może być traktowana jako inspiracja do zwiększenia opieki  
nad osiągającymi współwyznawcami, ale i stanowić świadectwo odrębności wyznania-  
wej ewangelickiego pana i poddanych. Nie wiadomo przecież, jak ta ostatnia  
była często. Jak często sięgano po środki przymusu. W jakim stopniu wydawane  
zarządzenia były wykonywane. Znamienny w tym względzie jest incydent, do któ-  
rego doszło w roku 1620 w Birżach. Mianowicie, miejscowy starosta, Młodzianow-  
ski, zagadnięty przez jednego z ministrów ewangelickich, Bieniasza Budnego, o  
przestrzeganie zarządzenia Krzysztofa Radziwiłła odpowiedział, "że z strony  
nabożeństwa w żadną rzecz się nie wdaje ... bo ... nie pilnuje wiary, jeno  
dobrzej miary"<sup>18</sup>. W 1634, gdy wierni przynależni do zboru w Rosieniach zwróciili  
się do Synodu Jednoty prosząc o przysłanie na wakujące miejsce kaznodziei,  
najchętniej Zachariasza Krosnowieckiego, jako "językiem litewskim słowo Boże  
pozytecznie przepowiadającego", wskazywali, że z owego "przepowiadania językiem  
złudzkim i czeladką naszą, która już zwykła była za takowych kaznodziejów do  
wspólnego nabożeństwa naszego przyzwyczajać /się/, teraz ... do edwersarskich  
bożnic zwykła chodzić"<sup>19</sup>. Jakiego stanu była owa czeladka, nie wiadomo. Oczywiście  
jest przecież, że w sprawach wyznania miała pełną swobodę. W roku 1651 Hlebe-  
wiczowski rewizor dóbr nowomiejskich opatrzył ustawę Krzysztofa Radziwiłła  
uwagą, że jej nie aprobuje, "bo wiara dar Boży". Owszem, "PP Ewangelicy, którym  
daj Boże opamiętania, niech zdrowi chodzą do swego kościoła, a PP Mieszczanie  
katolicy z żonami swymi i dziećmi niech wolno zażywają swej profesji". I pod-  
sumowując - "bo to nie w rękach ludzkich, ale Boskich zostawać ma, bez przymu-  
szania"<sup>20</sup>.

Zróżnicowany stosunek do środków przymusu demonstrowali także i duchowni.

W roku 1617 superintendent zawilejski Balcer Krośniewicz zachęcał Krzysztofa Radziwiłła do działania. "Nie wadziłoby Miłościwy Książę do rzeczy dobrych i groźbą przywodzić"<sup>21</sup>. W 1620 kaznodzieja birżański Paweł Papieński, który, jak chciał Bieniesz Budny, miał wskazywać jawnych i ukrytych wyznawców innych religii, odmówił zdecydowanie. "Nie obiecował być instygatorem powiadając, że nie pozwala mu tego vocatio jego"<sup>22</sup>. Dodać trzeba, że w roku 1620 Paweł Papieński został superintendentem żmudzkim, a w 1625, właśnie po Baltazarze Krośniewiczu, zawilejskim.

Mogna przyjąć, że obok sprzeciwu wobec przymusu ważyły względy gospodarcze. Obawa przed ucieczką poddanych. Chęć pozyskania nowych, zwłaszcza ludzi wykwalifikowanych. Interesująca w tym względzie może być deklaracja Bogusława Radziwiłła, gdy w roku 1650 zakładał przy Węgrowie na Podlasiu "nową przysadę". Obiecywał wówczas cudzoziemcom, bez względu na narodowość oraz wyznanie, byłe chrześcijańskie, kupcom, rzemieślnikom, "wszelkim ludziom uczonym", wolność nabożeństwa i sumienia, a nadto, "od postronnych ludzi wszelką ochronę i obronę"<sup>23</sup>.

Być może, raczej wydawano rozporządzenia niż troszczeno się o ich przestrzeganie. Byłoby to zresztą oczywiste w społeczeństwie, które wołało pasywny sprzeciw niż aktywne tworzenie. Stawało wyżej jedność szlachecką niż odrębności wyzaniowe.

"Stan świecki przy obowiązkach przodków swoich stojąc, na wolność naszą dotąd nie następował, ale ta persecutia od samego duchowieństwa przeciwko nam concitowana" zauważał Krzysztof Radziwiłł w miesiąc po tym, jak po latach spórów zgodził się na przekazanie katolikom świątyni w Kiejdanach<sup>24</sup> ..

Uczono się u jednych nauczycieli i w jednych szkołach. W 1613 roku Synod Jednoty nakazywał nie zatrudniać nauczycieli – arian i katolików. Powtórzył to w 1614. W 1621 zażądał usunięcia nauczycieli innych wyznań, odebrania synów "ze szkół adwersarskich" a córek z klasztorów. Nakazywał to, co świadczy o efekcie postanowień, w latach 1624, 1628, 1638, 1644, kiedy opornym grożono suspendowaniem po dwukrotnym upomnienniu, w 1647 i 1650.

Wspólnie radzono i walczono. Wspólnie bawiono się i smucero. Przyznawano, że różnica wyznań może stanowić przeszkodę, czy choćby przeciwskazanie dla zawierania małżeństw, były przecież zawierane, jeśli tylko przemawiał za tym prestiż, pieniądz albo uczucie. Synod przeciwstawiał się jedynie małżeństwom córek ministrów z ludźmi innych wyznań. W roku 1638 postanowił, że jeśli który z nich zgodzi się na podobny związek, tym samym zostanie suspendowany.

W czasach Władysława IV /1632 - 1646/ wszystko to zmieniło się o tyle, że ludzie różnych wyznań nadal przechodziąc do porządku dziennego nad różnicami wyznańowymi w stosunkach osobistych, uwzględniali je w działalności publicznej. W roku 1636 z przyczyn wyznanowych rozeszła się zniczym komisja, która rozpoczęła pracę nad korekturą Trzeciego Statutu Wielkiego Księstwa Litewskiego. W 1640 ci sami komisarze, którzy w czasie wesela Katarzyny Radziwiłłów i Jerzego Karola Hlebowicza potrafili porozumieć się przy stole weselnym, nie zdolali tego uczynić przy stole obrad.

x                    x

Nie wiadomo, czy i jakieś konsekwencje dla kultury litewskiej mogły mieć decyzje wprowadzające przymus wyznaniowy. Nie przesaďały języka nabożeństw. Polonizacja kulturalna szlachty przy równoczesnym zachowywaniu języka litewskiego przez poddanych jedynie pozornie prowadziła do dylematu: albo kościół przystosowywać do wsi, to jest, żądać od duchowieństwa znajomości jej języka, albo polonizować wieś. Zdecydowane opowiadzenie się, co więcej, konsekwentne postępowanie po jednej z dróg, nie było możliwe. Przesadała to obyczność państwa litewskiego, a później litewsko-polskiego, wobec języka szkół i nabożeństw, ograniczona przez Rzym swoboda działania kościoła katolickiego, przede wszystkim spolonizowanie kulturalne ludzi, którzy podejmowali decyzje określające sposoby działania. Niemożność tworzenia wbrew nurtowi przemian, jakie zachodziły w społeczeństwie szlacheckim, alternatywnej wobec kultury polskojęzycznej - kultury litewskojęzycznej. Owszem, to, co czyniono, było minimum mającym zaspakajać potrzeby wyznaniowe tych, którzy pozostawali i mieli

310

pozostać poza kręgiem uprzywilejowanym. To zaś przesądzało i osobę adresata wydawnictw w języku litewskim, i czas ich wydania, i ich charakter oraz liczbę.

Pojawiły się, kiedy zaistniała wzmożona potrzeba oddziaływania na ludność poddaną. Nauczenia jej zasad nowej wiary albo umocnienia w dawnej. Były adresowane do pasterzy, nie do owczarni. Mieli służyć pomocą w ich pracy. Pierwszą książką w języku litewskim był wydany w Królewcu katechizm luterancki. Pierwszą książką, która ukazała się w Wilnie – katechizm katolicki. O tym, jak owe wydawnictwa litewskojęzyczne były cenione przez duchowieństwo, przynajmniej ewangelickie, świadczy sporządzone w roku 1617 przez Synod zestawienie książek, które znajdowały się winny w bibliotekach ministrów. Był ich pięć. Wszystkie w języku polskim: Biblia Brzeska, Nowy Testament, Wykład katechizmu kościoła chrześcijańskiego Pawła Gilowskiego oraz Postyll: Grzegorza z Żarnowca i Krzysztofa Krańskiego. Zresztą i w tym co robiono, istotną przeszkodą było, iż żaden z kościołów nie miał dostatecznej liczby duchownych znających język litewski. A w wypadku kościoła ewangelickiego, zdaje się, liczba duchownych malała bardziej niż liczba świątyń. W roku 1620 Synod zwrócił się do współwyznawców w Koronie, "żeby sobie nie uzurpowali prawa i mocy w wysyłaniu ministrów ... do zborów w WXL będących". W 1634 ewangelicy zebrani w Rosieniach skarzyli się, że w ich zborze, w stolicy Żmudzi, co należy szczególnie podkreślić, kaznodziei nie ma już od roku<sup>25</sup>. W 1637 Synod stwierdził, że ministrowie nie mogą obsłużyć istniejących zborów i pozwolił wojewodzie wileńskiemu Krzysztofowi Radziwiłłowi oraz kasztelanowi mińskiemu Gedeonowi Radzickiemu na sprowadzenie duchownych "składinąd ... a osobliwie z Włodawy Braci Czeskich exulantów". Wybór zasługuje zresztą także na podkreślenie. Podobnie, w 1652, na pozwolenie na sprowadzenie dwu ministrów do erygowanych zborów zyskał Janusz Radziwiłł.

Pewne zmiany uewnętrzniły się w latach 30-tych XVII wieku.

W roku 1630 Krzysztof Radziwiłł zastrzegł, że w Kiejdanach mają być 2 kaznodzieje, "jeden dla polskiego, drugi dla litewskiego nabożeństwa". Ponadto katechista "litewskiego języka umiejętności". Jeden z nich, niezależnie od

obowiązków pełnionych w samym mieście, winien 2 razy w tygodniu jeździć do pobliskich Berżan "dla ćwiczenia w słowie Bożym ... pospółstwa". Podobne postanowienie podjął w odniesieniu do zboru w Nowym Mieście. Tu również miało być 2 duchownych znających język litewski, a jeden z nich, minister albo katechista, miał co tydzień jechać do Bojnarowa "i litewskie nabożeństwo z pospółstwem odprawować"<sup>26</sup>.

Dodać trzeba, że w Kiejdanach nabożeństwa odprawiane były w 3 językach. Najpierw w litewskim, następnie angielskim przemienne nazywanym szkockim, wreszcie w polskim. W roku 1638 zebrani na sesji zborowej uznaли, że jest to niekorzystne dla wiernych posługujących się językiem polskim i postanowili, "aby ... po litewskim na polskie /nabożeństwo/ było dzwonione, po którym dopiero angielskie odprawować się będzie"<sup>27</sup>.

Wykazywana troska podkróśała przecież jedynie wyznaniowy, zwrócony w stronę poddanych, nie zaś narodowy, adresowany do współbędwali, charakter tego, co [księże] czynił Krzysztof Radziwiłł, który dostrzegał odrębność narodu ruskiego, jego kultury i wiary/przykładem zamiar kształcenia w Słucku młodzieży ruskiej i prawosławnej/, w odniesieniu do ziem Litwy i szlachty Litwy problemu języka nie zauważał. Dość wspomnieć, że w roku 1628, w rejestrze, które syn, Janusz, winien zabrać w podróż po Europie, nie wymieniał żadnej litewsko-języcznej. Owszem, były utwory Jana Kochanowskiego, dzieje Polski Jana Długosza i Wincentego Kadłubka, Biblia polska, Postylla Grzegorza z Żarnowca oraz Psalterz Macieja Rybińskiego<sup>28</sup>.

Powtórzy to się - nadzwędność, nie: partnerstwo - po latach, gdy Janusz Radziwiłł patronować będzie wydawnictwom litewskojęzycznym drukowanym w należącej do niego drukarni kiejdańskiej.

Rekapitulując: działania, które zmierzały do wprowadzenia przymusu wyznaniowego w dobrach litewskich, wynikały z побudek religijnych. Nie znajdowały powszechnego aplauzu, choć nie budziły i sprzeciwu. Mogły oddziaływać na zwrócenie uwagi na język wsi litewskiego, nie znalazły przecież poważniejszego odbicia w czynach.

3I2

Przypisy

- 1 Tekst - J.Lappo, 1588 metu Lietuvos statutas,Kaunas,t.2,1938.
- 2 Biblioteka Polskiej Akademii Nauk w Krakowie /cyt.BPAN Kraków/ rkps 352 k.89.Adam Pociej do Lwa Sapiehy,16 V 1602.
- 3 List opublikowała I.Lukšaitė,Lietuvių kalba reformaciniame judėjime XVII a., Vilnius 1970 s.67.
- 4 Lietuvos Mokslo akademijos Centrinė biblioteka.Vilnius /cyt.BLAN/ F 40 ERS 1157;F 40 ERS 1136;Biblioteka Narodowa w Warszawie/cyt.BN/ rkps 803.
- 5 I.Lukšaitė,op.cit.
- 6 M.Možvydo nacionalinė biblioteka.Vilnius /cyt.MB/ F 93-73.Informacja skudze menu Salomonowi Rysińskiemu.Vide też:Biblioteka Uniwersytetu Warszawskiego /cyt.BUW/ Synod 500.
- 7 BLAN F 40 ERS 200.Naznaczenia KJM,skład co ma być na poprawę zboru wsielubskiego.B.d.
- 8 Archiwum Główne Akt Dawnych.Warszawa /cyt.AGAD/,Archiwum Radziwiłłowskie /cyt.AR/ dz.V t.40 nr 1605.Bieniasz Budny do Krzysztofa Radziwiłła 10 VI 1620 Poniemonie.
- 9 MB F 93-878.Ustawa od JXM Pana Wojewody Wileńskiego... 5 III 1640 Nowe Miasto.
- 10 MB F 93-662.Ustawa ode mnie Zofii z Radzymina Grużewskiej i ode mnie Grzegorza Grużewskiego... 20 X 1610 Kielmy.
- 11 BPAN Kraków rkps 356 nr 59.Od Nieznanego do Hetmanowej,12 VII 1616 Bychów.
- 12 BIAN F 43-218 VKF 452 s.232.Memoriał...Kasprowi Żernickiemu,23 X 1635.Tamże, s.234.Drugi memoriał w Strzeszynie urzędnikowi zostawiony,11 II 1636 Wilno.
- 13 AGAD AR dz.IV t.24 nr 313.Krzysztof Radziwiłł do Eustachego Wołłowicza, 30 VII 1625.Vide też list księcia do biskupa z 10 V 1627.AGAD AR dz.IV t.24 nr 316.
- 14 AGAD AR dz.V t.106 nr 4833.Jan Grużewski SJ do Krzysztofa Radziwiłła,30 V 1629 Warszawa.

313

- 15 BLAN F 40 ERS 363.Krzysztof Radziwiłł... 13 XI 1623 Kojdanów.Archeograficzny sbornik dokumentów otnoszących się k istorii Sewerozapadnoj Rusi, Wilna,t.VII nr 55.Jan Borecki do Krzysztofa Radziwiłła,24 VIII 1624 Kijów.
- 16 Archeograficzny sbornik,t.VIII nr 81.Janusz Radziwiłł do Wawrzyńca Kochańskiego,28 VII 1652 Lebiedziew.Tamże,nr 84.Janusz Radziwiłł do Wawrzyńca Kochańskiego,17 XII 1652 Borysów.
- 17 AGAD AR dz.XI nr 37 s.95.Memoriał po odjechaniu małżonki i działy moich... 2 VI 1624 Owanta.
- 18 AGAD AR dz.V t.40 nr 1605.Bieniasz Budny do Krzysztofa Radziwiłła,10 VI 1620 Poniemonie.
- 19 MB F 93-1170.Urodzonym,duchownego i świeckiego stanu na Synod Święty Generalny ... zgromadzonym,11 VI 1634 Rosienie.
- 20 MB F 93-878.15 I 1651 Nowe Miasto.
- 21 AGAD AR dz.V t.168 nr 7801.Balcer Krośniewicz do Krzysztofa Radziwiłła, 29 VIII 1617 Birże.
- 22 AGAD AR dz.V t.40 nr 1605.Bieniasz Budny do Krzysztofa Radziwiłła,10 VI 1620 Poniemonie.
- 23 BLAN F 40 ERS 892.Bogusław Radziwiłł... 14 IV 1650 Węgrów.
- 24 Al.Kraushar,Dzieje Krzysztofa z Arciszewa Arciszewskiego,Petersburg t.1 1892 s.362.Informacja... St.Kuroszowi...na sejm,29 IX 1627 Kojdanów.
- 25 Vide przyp.19.
- 26 MB F 93-540 s.62.Kopia funduszu na zbór kiejdański,2 XIII 1630 Słuck.
- 27 MB F 93-540 s.55.Konkluzje sesji zboru kiejdańskiego,29 III 1638 Kiejdany.
- 28 AGAD AR dz.XI nr 37 s.318.Informacja,według której syn mój...i składy przy nim będący...postępować sobie mają,7 IX 1628 Wilno.

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ БЕЛОРУССИИ И ЛИТВЫ С  
РОССИЕЙ ВРЕМЕНИ ПОТОПА В РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ 1655–1656ГГ.

Л.В.Заборовский, Н.С.Захарьина

Тема, обозначенная в заглавии, имеет определенные историографические традиции, но и по сю пору полнее всего раскрыта в монографии московского историка А.Н.Мальцева (1974), подытожившей цикл его исследований. Польские и литовские авторы основное внимание уделяли связям Великого княжества Литовского (ВКЛ) и Короны со Швецией в те годы. Ряд аспектов проблемы рассмотрен белорусскими учеными. В последние годы (и ранее) некоторые ее стороны изучались авторами этих строк (1991, 1992, а также в подготовленной в ИСБ РАН работе "Католики, православные, униаты: Проблемы религии в переговорах России с Великим княжеством Литовским, Польшей и Украиной в 1655–1658 гг. Документы. Исследование") Тем не менее попрежнему актуален комплексный анализ темы силами ученых разных стран.

Потоп был первым серьезнейшим звонком, свидетельствовавшим о накопившемся глубоком неблагополучии во внутреннем и международном развитии Речи Посполитой. Но молниеносный развал одной из ведущих тогда держав региона (лето– начало осени 1655г.), ненадолго поставивший даже под вопрос ее дальнейшее самостоятельное существование, не отвечал ее реальным возможностям, фактическому соотношению сил в то время. Он объяснялся более всего сочетанием ряда фатально совпавших неблагоприятных факторов внутри– и внешнеполитического свойства. Со скорым изменением по ряду причин ситуации в благоприятном смысле началось быстрое возрождение страны, тем более что достаточно многочисленные очаги сопротивления в Короне и ВКЛ-м сохранились. Тем не менее, в господствующем классе Речи Посполитой линия на соглашение с одним из главных тогда своих противников, Швецией и Россией с Украиной (отдельно), вплоть до усилий противопоставить их друг другу, получила заметное развитие.

В ВКЛ-м прошведские силы возглавили Сиржанские Радзивиллы, но даже они не были однозначно нацелены, не

исключали вначале переговоров и с Россией (предпринятые в последние десятилетия частью польских историков усилия доказать особо провоцирующую роль этой ветви Радзивиллов в возникновении Первой Северной войны не вполне убедительны). Одним из крупных минусов указанных работ А.Н.Мальцева стал тезис, что царское правительство исключало сохранение ведущими магнатами ВКЛ-го их огромных владений и потому не ориентировалось на контакты в первую очередь с ними. Если бы это соответствовало действительности, то свидетельствовало бы о весьма слабом понимании царскими политиками реальных отношений в ВКЛ-м, роли магнатства в его внутренней жизни. Но тезис неверен, о чём свидетельствуют даже приведенные исследователем материалы, не говоря уж о всем их комплексе. Уже первые контакты между представителями ВКЛ-го и России (начало августа 1655г.), завязанные в момент, когда царские армии были на марше к Вильно, исходили от ведущих деятелей княжества по их собственной инициативе, а затем и по указанию короля Яна Казимира. Мотором стал епископ виленский Е.Тышкевич: его первые письма от 3-4.VIII русским полевым воеводам и И.Н.Золотаренко. 5.VIII - общее письмо от него, обоих гетманов, Я.Радзивилла, В.Госевского и войска. Следует учесть, что связи со шведами были завязаны раньше (первые документы от 28-29.VII) почти теми же лицами (Я.и Б.Радзивиллы, Е. Тышкевич). Но неверно было бы считать, что русским политикам переговоры предлагались с целью только задержать наступление их войск до оформления соглашения со Швецией. Даже для Я.Радзивилла, более шведофильского, это было не так. Еще менее определенную позицию занимал Е.Тышкевич (он старался добиться поддержки для княжества и от бранденбургского курфюрста), а В. Госевский с группировавшейся вокруг него частью армии ВКЛ-го склонялся больше к договоренностям с Россией. В создавшейся тогда безвыходной для княжества ситуации поиски всяческих возможностей спасения были естественными.

Первоначально руководители ВКЛ-го предлагали шведам скорее тройственную лигу (Корона, ВКЛ-е, Швеция), направленную против России, либо литовско-шведскую унию (личные пожелания биржанских Радзивиллов выходили, однако, за эти рамки), что и объединило на время всех. Для царя выдвигались предложения о

перемирии с дальнейшими скорыми переговорами с Речью Посполитой о мире, а Е.Тышкевич подчеркивал, желательность совместных действий против общих врагов (не называя, имелись в виду, конечно, шведы). Однако ни Карла X Густава, ни Алексея Михайловича подобные варианты не устраивали. В частности, царские политики предложили руководителям ВКЛ-го перейти под российскую власть. С этого времени начали расходиться пути магнатов ВКЛ-го. Биржанские Радзивиллы и их группировка присоединились к Швеции (Кейданские соглашения), Е.Тышкевич оказался в изгнании в Кенигсберге. В.Госевский (и его сторонники) хотя и подписал договор в Кейданах, но одновременно завязал тайные связи с московским двором. В орбите деятельности царской дипломатии постоянно находились и другие магнаты ВКЛ-го как П.Сапега, Е.К.Глебович, М.С.Пац, Л.К.Вяжевич и др. вместе с концентрировавшейся вокруг них шляхтой разных воеводств, причем при условии перехода под власть царя всем им безусловно гарантировалось сохранение их владений, служебного статуса, а также нерушимость прав, привилегий, религии и т.д. Это не исключало переговоров и с более или менее самостоятельными группировками шляхты, а отдельными территориями - характерный пример: обсуждения в 1656г. с послами от ряда поветов, контролировавшихся полковниками А.М.Саковичем и Я.Т.Кунцевичем.

Представители ВКЛ-го прекрасно понимали, в сколь сложном положении оказалось царское правительство перед лицом ошеломляющих успехов шведов в Речи Посполитой, подчеркивая: "Бо видит Господь, что не так нам, яку всему панству Рускому и самому государю его милости служба наша надобе". Фактически контролируя лишь часть ВКЛ-го они, как и группа Радзивиллов выступали обычно от имени всего княжества и добивались такой же унии с Россией, какая соединяла их с Польшей. Вместе с тем сохранялась и линия на достижение умиротворения с Россией Речью Посполитой в целом при существенных территориальных уступках последней. Таковы были предложения В.Госевского царскому посланцу В.И.Лихареву (конец августа - начало сентября 1655г.), видимо, детализированные представителем гетмана С.Медекшей (материалов сохранилось очень мало). В русской политической программе присутствовали оба варианта: возможность перехода ВКЛ-го в царское подданство с гарантией

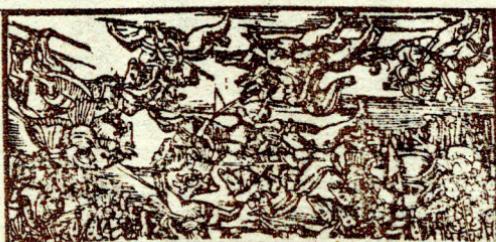
неприкосновенности всей его социально-политической структуры, выгодное мирное урегулирование с Речью Посполитой. Изменение ситуации в последней (военные неудачи, уход Яна Казимира из пределов страны, арест В.Госевского Я.Радзивиллом) прервали все эти начинания.

Но сохранение "литовско-белорусского" канала связи имело существенное значение для обеих сторон. Так при переговорах Ф.М.Ртищева с группировкой во главе с П.Сапегой обсуждались обе указанные политические возможности, дело было продолжено ответной миссией С.Ладовицкого. В результате, когда положение в Речи Посполитой в конце 1655 - начале 1656 г. коренным образом изменилось и сопротивление шведам приняло массовый характер, почва для русско-польских контактов была подготовлена. Поэтому посольство от Яна Казимира к царю во главе с П.Галинским органично использовало результаты, достигнутые в ходе прежних обсуждений с посланцами ВКЛ-го. В частности, получил дальнейшее развитие все время присутствовавший в них мотив о необходимости не только умиротворения России и Речи Посполитой, но и их союза против Швеции. Это оказало немалое влияние на политику первых двух держав и ход первой Северной войны.

Но для частей ВКЛ-го, оказавшихся под контролем царских армий или расположенных вблизи, основной оставалась идея унии с Россией взамен прежней. Кроме сохранения всех владельческих прав, привилегий, должностей, особенностей внутреннего устройства и т.д., что было непременным условием при всех переговорах и принималось неизменно русской стороной, магнаты и шляхта ВКЛ-го добивались выполнения ряда других требований. Так, постоянно ставился вопрос о необходимости единства всех земель княжества, включая находившиеся под шведской властью. Учитывая сомнительность решения этой проблемы путем переговоров, такие требования подталкивали царское правительство в том направлении, куда оно двигалось и по собственным соображениям, т.е. к конфликту со Швецией. Более того, представители ВКЛ-го нередко говорили о необходимости возвращения в его состав территорий, отошедших к Короне после Люблинской унии 1569 г., т.е. Волыни, Подолья, Украины. Это ставило русскую сторону в сложное положение, поскольку затрагивало отношения с Е.Хмельницким. Осложняло дело и ее

стремление контролировать земли по Березину, т.е. по старому рубежу между Русью и Литвой. Впрочем, практического значения это не имело, т.к. решение территориальных проблем неизменно откладывалось.

Из других проблем важное место при переговорах сторон занимал религиозный вопрос. Неизменной чертой требований посланцев ВКЛ-го было желание сохранить сложившиеся в княжестве порядки в этой сфере жизни. Иногда в качестве особой темы выделялось будущее положение католической церкви в ВКЛ-м, иногда православной, но ни единожды - униатской. При этом в ряде случаев включалась общая формула о сохранении прав всех иных вероисповеданий (без конкретизации, например, в т.н. "статьях С.А.Урусова", ноябрь 1655г.), а в других, когда все же возникал вопрос об униатах, представители ВКЛ-го демонстрировали безразличие к их судьбе (к примеру, при переговорах с посольством П.Роли, начало 1656г.) Это свидетельствует, что позиции униатов в магнатско-шляхетской среде Белоруссии и центральной Литвы, с которой велись такие обсуждения не были сильными. И в данном пункте царские политики исходили из формулы "а веры вашей, и прав, и волностей нарушить ни в чем не велели" Но она ограничивалась с учетом желаемого решения территориальной проблемы. Поэтому права католической и униатской (когда о ней заходила речь) церквей подтверждались по Березину, исключая несколько крупных городов. Если представлялась возможность (как в случае с П.Ролей), царские дипломаты предусматривали передачу униатских церквей в Вильно православным. Другие проблемы будущих взаимоотношений в ВКЛ-м при этом разрешались предварительно в рамках отмеченных выше общих формул.



ОТРАЖЕНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ КОНФЛИКТОВ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XVII ВЕКА  
В МАССОВОМ СОЗНАНИИ ПРАВОСЛАВНОГО НАСЕЛЕНИЯ  
ВОСТОЧНОЙ БЕЛОРУССИИ.

Флоря Б.Н.

Массовое участие простых людей в конфликтах между приверженцами православия и униатства на территории Белоруссии в XVII в. является бесспорным фактом. Однако имеющиеся источники, как правило не содержат информации о мотивах их действий и тем более о их представлениях о сложившейся ситуации и возможных перспективах ее развития. В какой мере их взгляды формировались под воздействием достаточно обширной полемической литературы, остается также неясным.

Известный ответ на эти вопросы позволяют дать материалы за 16<sup>2</sup>-16<sup>3</sup> гг. XVII в., отложившиеся в фондах дипломатического (Посольский приказ) и военного (Разрядный приказ) ведомств России XVII в. Эти материалы включают в свой состав записи рассказов купцов, ездивших на территорию Речи Посполитой, и встречавшихся там с местными мещанами и крестьянами, сообщения лазутчиков - крестьян пограничных деревень, навещавших знакомых и родственников по другую сторону границы, выходцев из Речи Посполитой - крестьян и мещан. Так как купцы и лазутчики посещали, главным образом, территорию Восточной Белоруссии и общались там с лицами, принадлежавшими к православной среде, и с этой же территории направлялась в Россию основная масса выходцев, то имеющиеся материалы позволяют осветить лишь отражения религиозных конфликтов в массовом сознании православного населения Восточной Белоруссии.

Изучение этих свидетельств и свидетельств о столкновениях более позднего времени второй половины 20-х и начала 30-х гг. позволяет реконструировать устойчивую совокупность представлений. В их основе лежало стихийно сложившееся представление о мире, состоящем из многих народов, каждый из которых имеет свою веру, "русские" (т.е. белоруссы и украинцы) в Речи Посполитой свою православную, а "польши" - поляки свою католическую. Неслучайно православие называется "русской верой", а католичество - не только "литовской", но и "ляшской" - польской верой. В той среде, о

настроениях которой сообщают имеющиеся источники, не проводилось никакого различия между унией и католицизмом "ляшской верой" (православным предлагали, чтобы "веры своей отступились, а поступили в их ляховскую веру под юнкою"). Меры направленные на то, чтобы принудить население принять унию, рассматривались как предпринятые по инициативе католического духовенства ("приговорили римские архиепископы веру крестьянскую у белоруссов привезь в римскую веру"), и воспринимались, как попытка поляков навязать свою веру другому народу ("говорят, де, поляки, что им з белоруссы веру одну учинить польскую"). Показателен в этом плане анализ терминологии, использованной в рассказах о попытке введения унии в Стародубском повете Смоленского воеводства накануне Смоленской войны. В них смоленский униатский епископ Лев Кревза назван "бискупом", а его посланец Исаия - "лящиком протопопом". Наоборот противники унии именуются "русскими людьми", они в "в ляцкой вере быти не хотят", если у них "русскую веру нарушают", они уйдут в Россию. "Запечатав" православные церкви в Стародубе, протопоп, по словам рассказчиков, мотивировал это тем, что люди "его не слушают, ляжкие воли не творят". Таким образом, для массового сознания православного населения Восточной Белоруссии было характерно постоянное сведение религиозного конфликта между сторонниками и противниками унии к конфликту меж-национальному.

Наиболее ранние из сохранившихся сообщений относятся к весне 1679 г., когда имели место столкновения между мещанством городов Восточной Белоруссии и полоцким униатским архиепископом Иоасафатом Кунцевичем. В то время белорусские мещане надеялись, что этот конфликт будет разрешен благоприятным для них постановлением сейма, что даст возможность "быть им в вере попрежнему" На сеймах времени Сигизмунда III достаточно активно выступала в защиту православных влиятельная группа шляхетских послов (главным образом из среды украинской шляхты). Однако, в рассказах о этих лет и более позднего времени о деятельности этих шляхетских послов нельзя обнаружить ни одного упоминания. В начале 50-х гг. XVII в. надежды белорусских мещан связывались с расчетами на выступление в их защиту на сейме запорожских "чиркас" во главе с Сагайдачным. Надежды такие сохранились и

позднее. Так, в 1625 г. здесь распространялись слухи о "свани черкас на сойме с королем и с поляки и литвою о вере" из-за того, что они "в литовских городех в Полоцке и в Витебске церкви крестьянские разорили". Такие высказывания тем более интересны, что запорожские казаки не участвовали (и не могли участвовать) в работе сейма и в эти годы не выступали в защиту прав православных. Некоторые отступления правительства от его политики насаждения унии белорусские мещане связывали также с выступлениями в их защиту "слуцкого князя" - Януша Радзивилла и его брата Кшиштофа, протестантов, известных противников религиозной политики Сигизмунда III. Характерная для настроений в среде украинского казачества идея вооруженной борьбы "за веру" с польской властью в 20-е гг. не была присуща сознанию белорусского населения в 20-е гг.

К началу 30-х гг. XVII в. настроения населения Восточной Белоруссии заметно радикализировались, что нашло свое выражение в распространении слухов о скором приходе в Белоруссию запорожских казаков, которые расправятся с находящимися здесь приверженцами католицизма ("слух.. носитца уже з год , что будут к Витебску запорожские казаки да и блюдутца их, де, в Витебске язовиты, что казаки держат русскую веру, а их хотят побить"). Свои главные надежды на благоприятное для них решение религиозного конфликта православные мещане и крестьяне в Восточной Белоруссии связывали в эти годы с переменой на польском троне и с переходом власти в стране к старшему сыну короля Сигизмунда III королевичу Владиславу. По их представлениям на сейме 1631 г. вступили в борьбу за власть королевичи - Владислав и Ян Казимир. Если Ян Казимир был кандидатом "поляков" и католической церкви, то Владислава поддерживали "запорожские казаки, и вся Литва, и белорусцы". На сейм королевич явился с отрядом казаков, вместе с которыми он потом уехал на Запорожье. Казаки же поддерживали его потому, что "королевич крестился и держит веру русскую с казаки". Православный правитель пришедший к власти при поддержке казаков должен был прекратить религиозные преследования и "русская вера" стала бы равноправным с "лямской" исповеданием "русского" народа в Речи Посполитой. Как и ранее, важное значение в борьбе за права православных придавалось позиции биржанской ветви

Радзивиллов. И слухах начала 30-х гг. гетман К. Радзивилл неизменно выступал как один из главных сторонников королевича Владислава в его борьбе с "поляками".

Ит этой ориентации на обеспечение своих прав благодаря вооруженной борьбе приверженцев королевича Владислава с поляками белорусское мещанство заметно отошло после реформ начала 30-х гг. когда было признано законом существование особой религиозной организации православных. В 30-х - 40-х гг. настроения в этой среде были достаточно неоднородными: если часть людей выражала удовлетворение сложившимся положением, то другая попрежнему порицала религиозную политику правительства. Неоднородность настроений нашла свое отражение и в реакции этой среды на события, присходившие одновременно на Украине: если одни видели в казаках защитников "русской веры" от посягательств со стороны поляков, то другие с неодобрением говорили о их неповиновении властям и самочинных походах на османские владения, перспектива возможного появления казаков в Белоруссии вызывала теперь не надежды, а опасения ("крестылье от черкас боятия шарпания, грабежа"). Снова возродились надежды на сейм, от которого ожидали благоприятных для православных решений.

Исключением явилась Смоленщина, где традиционная политика правительства по-существу не изменилась и где население и во второй половине 30-х гг. XVII в. выражало надежды на то, что сюда придут вооруженные казаки защищать интересы православных.



---

 ІДЕЯ "РУСЬКОГО" ПАТРІАРХАТУ У "ПАРЕНЕЗІСІ"  
 МЕЛЕТИЯ СМОТРИЦЬКОГО

---

 О.М.Дзюба

Відновлення православної ієрархії у 1620 р. ускладнило релігійно-політичну ситуацію у Речі Посполитій. Духовенство, ко-зацтво, частина шляхти, братства домогалися офіційного визнання своєї ієрархії, а отже й законності православної церкви. Їх вимоги на сейм 1623 р. були викладені у двох творах, написаних Мелетієм Смотрицьким - "Юстифікація невинності" та "Суплікація", де наголошувалось на порушенні "прав і свобод" православного населення Великого князівства Литовського, гарантованих Люблінською унією 1569 р., висловлювалось побоювання, що утиски і переслідування за віру православну і церкву загрожують "цілісності вітчизни". Проте сейм не визнав правомірності акту відновлення ієрархії, натомість король Сигізмунд III запропонував православним та уніатам скликати собор і дійти між собою згоди. Цю пропозицію підтримав уніатський митрополит Й.Рутський, але відхилила православна ієрархія. Вона стала шукати підтримку у "одновірного" московського царя, про що свідчить посольство митрополита Йова Борецького на чолі з луцьким єпископом Ісаакієм Борисовичем до Москви у 1624 р. В подальший період під впливом цілого ряду факторів-непоступливість короля, невизначеність прав православного і уніатського духовенства в епархіях, непримиримість православних та уніатів, православна ієрархія погодилась скликати помісний собор. Про такий собор йшлося на сеймах 1626 і 1627 рр., ідея його скликання підтримали не лише уніати, але й частина православної шляхти, зокрема такий відомий захисник православ'я на польських сеймах як волинський чашник Лаврентій Древинський. Саме Йому писав Мелетій Смотрицький, що відповідальність за скликання київського собору 1628 р. рівною мірою поділяє й шляхта: "... что тих мое и голосов бывало по всей русской земли в той самой спраvy. от льт не мало шести, а единак всъ тепер яко бысте о том не знали,

не відали, мене єдного питаете, що ся то д'єть"<sup>I</sup>.

Ініціаторами скликання собору стали митрополит Йов Борецький, архімандрит Києво-Печерської лаври Петро Могила і полоцький архієпископ Мелетій Смотрицький. Обґрунтувати необхідність згоди "Русі з Руссю" взявся Мелетій Смотрицький, шануваний серед українців та білорусів письменник-полеміст, вчений, по-перших антиуніат. Усвідомлюючи пагубність протистояння православних та уніатів він у своїй книзі "Апологія" виклав шість основних догматичних розходжень між православними та католиками і відстоював думку, що вони криються не стільки в самій суті речей, скільки в словах, а, отже, можуть бути переборені<sup>2</sup>. Дійшовши згоди шляхом унії православні відкриють собі шлях до "урядів", освіти, науки, утримують власну шляхту, яка є гарантієм політичних "прав і свобод". Захоплений ідеєю примирення Мелетій Смотрицький не враховував ту обставину, що не лише шляхта, а й козацтво вже виступало оборонцем православної віри та церкви. Козацтво, якому православна ієрархія завдачувала свою легалізацію, зайніяло непримириму позицію <sup>по</sup> унії. Це усвідомлювали інші ініціатори собору - Йов Борецький та Петро Могила. Тому київський собор, який відбувався з 13 по 24 серпня 1628 р., і мав знайти шляхи примирення православних та уніатів, насправді перетворився в суд над "Апологією" та її автором, якого змусили зректися своєї книги, але не ідеї. Після собору Мелетій Смотрицький відкрито заявив про перехід в унію й виступив з рядом творів, у яких обґрунтовував своє рішення.

У творі *"Paraenesis abo parotnien"*, написаному в кінці 1628 р., як відповідь на лист віленських братчиків, де вони картали свого пастира, якого так любили і шанували, за прийняття унії, Мелетій Смотрицький ще раз робить спробу переконати своїх опонентів, що унія ні чим не загрожує українцям та білорусам, а та боротьба між православними і уніатами за принадлежність до тої чи іншої церкви не варта того, щоб "ми Русь одна другу проклинали: батьки синів, брат брата, сини батьків. Одні другими

як поганинами бридимо, одні других як смертельних ворогів переслідуємо"<sup>3</sup>. Підґрунтам цієї непримиримої боротьби між православними і уніатами, на думку Мелетія Смотрицького, є кілька догматів католицької церкви, що їх визнали уніати. Перший серед них - про сходження св.Духа і від Сина, тоді як православні визнають, що св.Дух сходить від Бога-Отця. Мелетій Смотрицький вважав, що обговорюване ще на Флорентійському соборі формулювання про сходження св.Духа від Бога-Отця через Сина, яке пропонувалося прийняти православним в разі унії, відповідає за своєю суттю православному трактуванню. Так щодо й іншого догмату-причастя під двома видами - "хлібом і кров'ю Христовою" і яким саме хлібом /навколо чого точилися богословські дискусії протягом століть/, Мелетій Смотрицький радить звернати увагу на суть таїнства Євхаристії - "причастя хлібом як преломлення тіла Господнія". Говорити про те, яким "з двох хлібів пан Христос той сакрамент послав, це про тінь дискутувати, а не про саму тої тіні річ... Квасність чи прісність хліба, як і те, чи він білий чи чорний, чи квадратний чи круглий - то все випадковість / *accidentia* /<sup>4</sup>. Прийняття уніатами католицького догмату про чистилище теж, на думку Мелетія Смотрицького, не є відступництвом від істинної віри, бо "їхній чистець пекло і мук вічних не заступає". Він вважав, що ці розходження в догматах малозначимі й не можуть бути непереборимою перешкодою на шляху до єднання православних з уніатами. Про це писав у листі до константинопольського патріарха Кирила Лукаріса /1627 р./, у якого навчався в Острозькій школі, а в 1624 р. поїхав до нього зі своїм катехізисом та сумнівами щодо істинності православного вчення: "Ящо в основних догматах вчення твої і другої церкви нема ніякої суттєвої різниці, а є лише відтінки, різноманітності і обрядові особливості, тоді варто на ці питання дивитися не як на протилежні, а як на спірні"<sup>5</sup>. Унія, писав Мелетій Смотрицький, не замінила православ"я католицизмом, бо залишилось те ж причастя, православних не змушують визнавати вогню очищаючого, целібату священиків, а прийняття нового календаря, на що згоджувались уніати, не є догматом віри<sup>6</sup>.

Однією з перешкод на шляху до унії був догмат "послушен-

ства константинопольському патріарху", відмовитись від якого означало б порушити церковний канон. Мелетій Смотрицький пропонув розв'язати це питання шляхом утворення власного патріархату, який номінально визнавав би примат римського папи, але не як глави католицької, а вселенської церкви. Цю ідею він висловив вже у листі до патріарха Кирила Лукаріса, де застерігав, що бездіяльність і незацікавленість патріархії у примиренні православних і уніатів змусить їх слідувати московському царю, який "вивів церкву з послушенства константинопольському патріарху і зробив з неї, що забажав. Хто заборонить і королю польському так вчинити у своїй державі"<sup>7</sup>. Початок автокефалії, як і церковної єдності він шукає в історії християнізації Русі та православної церкви у Великому князівстві Литовському. Мелетій Смотрицький, як і інші полемісти з уніатського табору, проводить на сторінках "Паренезису" думку, що прийняття Руссю християнства відбувалося в часи єдності між константинопольськими патріарками та римськими папами. Перше запровадження християнства він відносить до "Русі Галицької" й датує його 822 р. "за часів патріарха Ігнатія, який утримував єдність з римським папою"<sup>8</sup>. Так було й під час хрещення "Русі Київської близько 980 р.". Основною причиною поставлення у 1051 р. київським митрополитом Іларіона без санкції константинопольського патріархії Смотрицький вважає "розрив на той час патріарха Михайла Кируларія з римським папою": "Руська церква не бажала, щоб той відщепенець висвятив їй митрополита"<sup>9</sup>. Це, як і поставлення митрополитом Клиmenta /1046 р./, про що згадується у творі, розцінюється Смотрицьким як перші спроби вийти з-під юрисдикції константинопольських патріархів. Одночасно він наголошує й на іншій думці, що "старожитна на українських та білоруських землях не православна церква, а церковна єдність". Про це свідчить й участь київського митрополита Ефрема /близько 1096 р./ у перенесенні мощів св.Миколи з Мир Лікійських до італійського міста Бара, який на честь цього святого склав церковні гімни"<sup>10</sup>.

Вагомим аргументом на користь утворення власного патріархату для Мелетія Смотрицького була незалежна церковна політика великого князя литовського Бітовта, при підтримці якого виникла

литовська митрополія й був висвячений митрополитом Григорій Цамблак. Але подальшу історію православної церкви у Великому князівстві Литовському він пов'язує не лише з прагненнями до незалежності від константинопольських патріархів, а й до унії з католицькою церквою. Смотрицький в таких подіях як висвячення у Римі київським митрополитом уніата Григорія Болгарина /1458 р./, послання київського митрополита Мисаїла римському папі Сиксту IV /1476 р./, поставлення без попередньої згоди патріарха київським митрополитом Макарія /1495 р./ та ін. бачить прихильність православного духовенства до унії. Отже, Мелетій Смотрицькому важливо показати присутність двох тенденцій в історії православної церкви у Великому князівстві Литовському: одна з них спрямована на досягнення автокефалії, інша — на єдність церкви шляхом унії. Але це не означало ліквідацію однієї з церков, або повне злиття, а їх об'єднання. Й тут важливу роль мав відіграти власний патріархат — примирити православних та уніатів шляхом здобуття автокефалії та визнання номінального верховенства римського папи. Мелетій Смотрицький переконував своїх співвітчизників, що такий патріархат буде "пожиточний" для всіх: "Чим зашкодили собі волохи і мултані, що їх митрополити не шукають собі послушенства у патріарха константинопольського. Так чинять і єпископи Критський, Іверський, Сербський, Іллірійський або Охридський, котрі не є у послушенстві старшого, а владики і справці своїх помісних церков. Ото і московський патріарх перед очима. Але дарма у тій справі чужий приклад наводити"<sup>11</sup>.

Об'єднання православних і уніатів у одному патріархаті не означало, на думку Мелетія Смотрицького, повного розриву з константинопольським патріархатом, який теж з часом зможе прийти до унії. "У справі спасіння, — писав Смотрицький, — не озирайтесь на мултані, ані на волохів, ані на греків, ані на Москву — тиранія там утвердила... Турчин не дає грекам про єдність церковну слова сказати... московське духовенство під час хіротонії присягає, що не прийме духовних іні від папи римського, ні від патріарха константинопольського"<sup>12</sup>.

Ідея утворення власного патріархату підтримував уніатський митрополит І.Рутський, до неї прихильно ставився Сигизмунд III. Вона розглядалася як складова частина проекту "універсальних уній", які намагався здійснити в 30-40 рр. Владислав IV, щоб

утримати рівновагу політичних сил й відвести небезпеку козацьких повстань. Але як сама ідея примирення православних з уніатами, так і створення патріархату не знайшли підтримки серед козацтва, а за ним й православної єпархії, частини шляхетства, братств. Та й римська курія, не бажаючи ускладнювати відносини з константинопольською патріархією, а також побоювшись, що цей патріархат зможе стати незалежним і від римських пап, вважала утворення його недоцільним<sup>14</sup>. Ідея, що на Україні першої половини ХІІІ ст. вже мала певну традицію і про яку М.С.Грушевський писав як про "модну на той час"<sup>15</sup>, знову відродилася вже в новітні часи і в середовищі православних, і серед греко-католиків.

#### ПРИМІТКИ:

1. Голубев С. Киевский митрополит Петр Mogila и его сподвижники: Опыт исторического исследования. - Киев, 1883. - Т. I: Приложения. - С.318.
2. Яременко П.К. Мелетій Смотрицький: Життя і творчість. - К., 1986. - С.115.
3. *Paracensis abo paraccesie ...* - Kraków, 1629. - С. 39.
4. Там же. - С.38.
5. Там же. - С.79.
6. Там же. - С.48.
7. Там же. - С.91-92.
8. Там же. - С.46.
9. Там же. - С.31.
10. Там же. - С.46.
11. Там же. - С.31.
12. Там же. - С.55.
13. Жуковський Андрій. Петро Могила й питання єдності церков. - Париж, 1969. - С.132.
14. Плохий С.Н. Папство и Украина: Политика римской курии на украинских землях в XVI-XIII вв. - Київ, 1989. - С.143.
15. Грушевський М. Історія України-Руси. - Київ - Львів, 1922. - Т.УІІ, частина I. - С.87.

ОБРАЗ ШЛЯХТИЧА В УКРАЇНСЬКІЙ ЛІТЕРАТУРІ ЦЕРКОВНОГО  
КОЛА КІНЦЯ ХVІ - СЕРЕДИНИ ХVІІ ст.

Н.М.Яковенко

Насамперед потребує уточнення сама постановка питання, сформульованого в заголовку. Адже одна річ - "образ шляхтича" поглядом ззовні, з-поза меж шляхетського світу, а інша - цей же образ зсередини як прояв шляхетської самосвідомості, тобто як погляд на себе. За цією дилемою стоїть принципова проблема: чиими очима бачили світ українські письменники-полемісти, менталітет якої соціальної страти виражали, на які ціннісні установки орієнтувалися? Адже навіть коли припустити, що в головному ідеологічному пункті - захисті релігійно-національних інтересів - існувала загальностанова платформа, то її нюанси, не кажучи вже про сюжети другорядного характеру, не могли бути ідентичними для козаків і міщан, селян і бояр, шляхти і князів та великого панства. За моїми спостереженнями, спеціально аргументованими у статті, що нині передана до друку, кут світобачення церковних полемістів (та й усієї літератури церковного кола даного періоду) свідчить про ментальну тотожність з рядовим шляхетським субстратом. Це проявляється, зокрема, у ототожненні духовного світу зі звичною феодально-ієрархічною моделлю суспільства, у погляді на стосунки підданих з володарем як на феодальний контракт, у способі тлумачення основоположних морально-етичних категорій "вірність/зрада", "спокій(мир)/своєволянство" і "почтивість/безецність"<sup>1</sup>, в гіперболізації ролі сюзерена-покровителя і типі чеснот, якими той мусив володіти, і т.д. У такому контексті "образ шляхтича" перетворюється на "самообраз", свого роду власний словесний портрет, де найцікавішим, без сумніву, є оцінка власної ролі. Й місця в суспільстві, особливо стосовно завдань, які відповідають вимогам доби політичних зіткнень.

Розглядаючи під таким кутом зору літературу церковного кола кінця ХVІ - середини ХVІІ ст., можна виділити три вузлових сюжети, пов'язані з окресленою проблемою:

I. Шляхетський титул розглядається в контексті доктрини про

іrrаціональне походження влади як дару Божого, адресованого вибраним. Спокійніше і краще для християнина, смирено декларує Іпатій Ногій в "Антиризисі" (1599 р.), "бы дал Бог, яко оно моятъ, и за печью усести, анижъли тут на земли свецькое поваги захывать, на соймы бегати, трудитися... не для чого тое поваги прагнути, нехай ее тые захывают, кого на то Пан Бог поволал"<sup>2</sup>. В унісон сказаному ззвучить твердження Мелетія Смотрицького з "Треносу" (1610 р.): "Ви, княжата й поводирі, судіте довірених вам підданим за Божим розсудом"<sup>3</sup>. Гетьмані, воєводи й князі правом влади рівні апостолам, твердить Захарія Копистенський у "Палінодії" (1621 р.), відсилаючи читача до цитат з 44-го псалму ("постановиши их князми по всеи земли"), з Василія Великого та Іоана Златоуста, який називав апостола Павла "всех христіан гетьманом"<sup>4</sup>. Розгорнута аргументація, которую я повністю не наводжу, супроводжує тезу про споконвічну нерівність людей у проповіді Ігнатія Оксеновича-Старушича (1641 р.): "Найвищий архітект всего світа, Бог всемогущій ... такъ барзо коштовную будуючи махину, два станы въ створеню своем уфундовал: служебный, албо подданный, и властительный, албо панскій... З початку теды свѣта пана знати зъ поддanych. И въперед створил Бог подданных, а нижели пановъ, aby мѣли над ким пановати и кому розказовати"<sup>5</sup>.

Згідно з офіційною доктриною панівного класу-стану, яку, погоджуючись із визначенням А. Зайнчиковського, можна назвати "шляхетським расизмом", тобто визнанням безумовної вищості на підставі права народження, "благороднонароджених" від простолюду відділяє не тільки моральна прикмета - право на владу, але й фізіологічна - "шляхетська кров". "Що це ще за єдина кров наша шляхетська з плебеями? Що за споріднення з хлопством?" - обурюються автори "Листа до ченців монастиря церкви Св.Духа" (1627 р.)<sup>6</sup>. А Мелетій Смотрицький в "Еленхусі" (1622 р.), підkreślуючи чернече братерство "шляхти і плебеїв во Христі", тут же пропонує опонентам-уніатам поєднатися в спосіб, дуже далекий від становлення кровозмішання: "А якщо ви всі самі, порахувавши між собою, покладете на ваги знать з плебеями, шляхту з хлопством, а потім одні й другі відмовитеся єднатися кровю і рівнятися народженням, тоді й ми, коли б ви слушно від нас цього побажали, не відмовимося єднатися і рівнятися з вами такою ж міркою крові: шляхта зі шляхтою, хлопство з хлопством"<sup>8</sup>.

2. З прерогативи народження безпосередньо витікає презумі-

ція "зацьного уроженя" як гаранта позитивної поведінки особи. За такою установкою немає містички. Комплекс поведінкових стандартів, котрими мусив керуватися шляхтич незаплямованої репутації, складав ту неодмінну прикмету, що вирізняла його від представників інших станів не тому, що серед останніх не було людей вірних слову, мужніх і т. ін., а тому, що їм необов'язково було бути саме такими, аби лишатися у своєму соціальному статусі, у колі звичник соціальних комунікацій<sup>9</sup>. Для шляхтича ж порушення усталеної моделі поведінки загрожувало виштовхненням за межі стану, і ця обставина примушувала строго дотримуватися нормативів відповідно орієнтованої достойної поведінки<sup>10</sup>.

"Пан зацьний од кожного человека ... ушановані ест годен"; на особливий осуд заслуговує все, що спрямоване "ку обелъженю человека цнотливого, добре и почтиве в дому старожитном и шляхецком урожоного", - не раз підкреслює Іпатій Потій<sup>11</sup>, сповіщаючи про себе читачеві: "Бо-м ся в так зацном и старожитном дому шляхетском, хотяж небогатом, так добре уродил, же-м кождому пану и набольшому сенаторови ровен"<sup>12</sup>. У тон Йому Мелетій Смотрицький в "Елленхусі" (1622 р.), відкидаючи закиди уніатів, що він нібіто незаконно отримав сан полоцького архієпископа, будучи нешляхтичем, з гордістю нагадує про своє "почтиве шляхетське народження", додаючи: "І хоч у ці нинішні часи церква Божа потребувала пастирів і вчителів, епископів і митрополита, котрих не мала вподовж 26 літ, однак на знак особливої божої прихильності до неї отримала врешті осіб, вшанованих шляхетським девізом"<sup>13</sup>.

Змальовуючи в останньому зі своїх творів, уже проуніатсько-му "Екзетесіci" (1629 р.) картину тотального занепаду православної церкви, Смотрицький у числі інших ознак кризи вказує на відтік світської знаті: "Родин княжих ми вже позбулися. Шляхти мало. Панят ще менше"<sup>14</sup>. Тобто, наявність аристократичного елементу бачиться як гарант стабільності й безпеки церковних структур, легітимності тих чи інших установлень церкви. Йосиф-Велямін Рутський у "Подвійній вині" (1621 р.), закликаючи до церковної згоди, аргументує корисність для Русі нової церкви якраз тим, що до неї увійшли "зацні люди не тільки низких, але й вищих станів, тобто сенатори, урядники земські, двірські й повітові, шляхта й міщани по містах. А щодо посполитого люду, то не варто сумніватися - той, немов овечки, йтиме туди, куди ведуть його духовні й світсь-

кі провідники"<sup>15</sup>.

Зрештою, один із найвідоміших творів Смотрицького ("Гренос", 1610 р.) скомпонований у вигляді символічного плачу по втраті православ'ям опори в сильних світу цього, які відступилися від батьківської віри. Саме вони, значні й давні руські роди - це "неоціненні сапфіри, безцінні діаманти" в короні матері-церкви, люди, яким Бог доручив провід і спіку над простолюдом<sup>16</sup>. Відхід знаті від народу, вивершення плебейського елементу в очах письменника уявляється глобальною катастрофою, слідом якої прийдуть хаос, занепад, деградація. Саме таку похмуру картину змальовує він у згаданому вище "Екзетесі": "взяло поспільство гору. Тепер так мусять танцювати попи, як їм грають клопи. Не захотіли - покидают обух, страхують небезпеченством, загрожують смертю... Не пастирі пасуть череду, а череда пастирів... Школи занепали. Успіхи духовні занепали. Монастирі зубожіли"<sup>17</sup>. Так само і в саркастичному описі Київського собору 1628 р. ("Протестація") Смотрицький головну причину безладу вбачає у тому ж самому: нехтуванні станововою і церковною субординацією та надто гучними голосами "простих попів" і черні (козаків, міщан), що призводить до анархії, которую він характеризує різкою й короткою прімовою: "Не чують короля в землі"<sup>18</sup>.

Такий погляд на долю церкви (а, очевидно, й суспільства) - властивий не тільки проаристократично настроєним письменникам, до яких, без сумніву, належали Смотрицький і Потій, але й представникам, умовно висловлюючись, демократичного крила. Ось, наприклад, як пояснює церковний занепад анонімний автор "Перестороги" (1605 р.): "А за тим православіє гречеськоє озимніло і в згарду прийшло і во занедбання. Во теж зацінх станов особи, погордівши своїм православієм, до врядов духовних приходити перестали, але леда-якого на них виставляли ку волі только самому посполитому чоловікові... І справу всю церковную розорвано і зневолено, і *Люд* даньми обтяжено, а великих панов науками і способами розмаїтими од церкви виведено, і все посполство до знищення приведено..."<sup>19</sup>.

3. Якщо анархія і хаос є наслідком порушення встановленого Богом суспільного порядку з поділом на вищих і нижчих, панів і підданих, то на знать лягає моральний обов'язок охороняти непорушність традиційної моделі суспільства, в якому "не всі мис-

трами суть, што будуют, але старшого будовничого служают"<sup>20</sup>. У церковній літературі натрапляємо на два варіанти аргументації на користь такої точки зору. Перший відштовхується від світських можливостей знаті впливати на суспільний побут особистим прикладом, важелями персональної влади й авторитету. Особливо яскраво цей тип думання помітний у закликах і звертаннях до найвищої, княжої верхівки Русі. "Светел єси защностю, богатствы, можностю, величеством, достойностю и поважностью, - пише Потій до князя К. Острозького (1598 р.). - Сто вси на тебе только единого смотрят: что ты учиниш, и иные учинят..."<sup>21</sup>. Подібні аргументи присутні у проповіді Петра Могили "Крест Христа Спасителя" (1632 р.), посвяченій князю Я. Вишневецькому, "зычачи и просечи, жебысь ваша княж. милость и сам при отчистой своеї вѣръ зоставати и подданых в той же задръжавати рачил", з чого розілляється благородний спокій у суспільстві: "на судах - вѣрность и справедливость, в мѣстах - згоды и милость, межи подданными - покора и вѣрность, межи дворянъ и слугами - поволност и побожност"<sup>22</sup>.

Обов'язок лідерства, покладений на рядову шляхту, не носять таких глобальних масштабів. Від шляхтича вимагається особистої відповідної поведінки; він, наприклад, не повинен "ребеллизувати и з подданства вибиватися"<sup>23</sup>, подаючи поганий приклад простолюду, але в церковних спорах вдаватися "не до кгвалту, але до писма... не [до] шабль, але пера... перестерегаючи покою домового"<sup>24</sup>. Йому слід дистанціюватися від сумнівних акцій протесту з боку простолюду. Так, гостро оцінюючи втручання братств у церковні справи, Потій осудливо додає: "А тут бы хлопи простые, шевицы, кравцы мели митрополита судити и карати! Не дай того, Боже! (Не тыкаю тут панов шляхты, если которые в тое брацьство повязли)"<sup>25</sup>. Шляхтич, навіть малий, мусить дбати про безпеку й спокій довірених йому підданих. У віршованій передмові до "Лѣкарства на оспалый умъл человѣчий" (1607 р.) Даміан Наливайко розгортає це в струнку програму:

Не мнѣмай, абы кролом тылко належал  
тот лист, але и тебѣ, еслісь одержал  
якое кольвек преложенство и звѣрхность,  
кто вѣрен в малом, и в многом маєт вѣрность.  
Не кролем естесь предся, паном подданы,

десети навет, под твою звірхность отданых,  
и ты справедливо го преложенства  
над собою потребуют без окрутенства<sup>26</sup>.

Відступ від обов'язків, покладених знатним походженням, має наслідки цілком світські, якими б шумними словесами це не обставлялося. Шляхтич втрачає "славу", тобто честь і добре ім'я, що було тотожним виштовхненню за межі привілейованого стану, а князі, як висловлюється Петро Могила, "с шумом погибаша, и память их ищезе, богатства же, грады, села и множество подданных, в них же не надъяхусь, чужды впадаша руки"<sup>27</sup>.

Паралельно побутує інший варіант аргументації месіанського обов'язку шляхти перед суспільством, зіпертий не на життєву практику, а на містичні установки. Найяскравіше він представлений у посланнях Івана Вишенського, які нерідко й досі прямолінійно тлумачаться як "обстоювання класових інтересів трудящих", "сміливий виступ проти гнобителів" чи, в кращому випадку, як вираження "антифеодальних настроїв найбільш визискуваних верств суспільства"<sup>28</sup>. За цим поверховим прочитанням бачиться набагато складніші світоглядні позиції аскета з Афону. Так, у відомому пасажі з "Писания к утекшим от православной вѣри епископам" афонський чернець, наголошуєчи, що Христос обрав своїми батьками "безчесных, а не славных, простых, а не хитрых... теслю, а не короля или воеводу", підкреслює: Син Божий вчинив саме так, "абы мира сего гордост, пыху, славу и могутство тым безчестием убил, уморил и до конца стлумил... абы потом в замках, палацах и коштowych дворех родячиеся над тых, которые ся в хлывѣ родят, не возносили и лѣпшиими не чинилися"<sup>29</sup>. Тобто, воля Бога як об'єктивний закон буття, за яким одні народжуються "в замках", а інші "в хлывѣ", під сумнів не ставиться. Йдеться про інше - одвічну боротьбу двох світових сил, бога й диявола, духа й тіла, про духовне самоочищення взамін "зверхнего мирского и поганского прагненья власти, достоинства, славы и чести свешкое"<sup>30</sup>, які "диявол-мироодержец" використовує для зваблення людини. Особлива роль у цій одвічній борні буття небесного (духового) і буття земного (тілесного) належить, за Вишенським, свободі волі людини ("самовластию"), що виражається у праві вибору між добром і злом. Усвідомлена перемога духа над тілом єднає людину з Богом, робить праведною і щасливою, наближаючи до осягнення істин божих. Змальовуючи контрастні портрети двох антиподів - "сина божiego" і

"сина диаволскогого", письменник вживав термінології більш, ніж несподіваної. Ось як про це говориться у посланні "Порада, како ся очистит церков Христова" (1598 р.):

"Бо далеко хлоп от шляхтича розност маєт. Хто ж ест хлоп и неволник? Только тот, который миру сему, яко мужик, яко хлоп, яко поиманець, як неволник служит, который образ и кшталт вы, панове, носите для того, иж мира сего хлопи и неволници есте... Хто же ест шляхтич? Тот, который з неволъ мирское к Богу вырнет и совыше ся от духа святого породът... Видиш ли шляхетство вѣры наше! Который от Бога ся породит, тот ест шляхтич"<sup>31</sup>.

Отже, вища місія "шляхтича", одухотвореного "благословенням божим", - в істинній вірі, а відступникам від неї аскет з Афону сувро погрожує: "Як слина зчезнеть и запустъете!"<sup>32</sup> Безперечно, що в посланнях полум'янного "Іоана з Вишні" не бракує соціальних дошкульностей, що тягнуться корінням до аскетичного ідеалу раннього християнства та висунутої ним концепції соборності церкви і суспільства<sup>33</sup>. Однак вони лежать у іншій логічній площині, не перехрещуючись з містичним баченням ролі й призначення "духовного шляхтича".

#### ПРИМІТКИ:

- 1 Ширше про зміст цих понять у шляхетській ментальності див.: Яковенко Н. "Чоловік добрий" і "Чоловік злий": з історії ментальних установок в Україні-Русі кінця XVI - середини XIX ст. // Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей. - К., 1992. - Вип. I
- 2 Антиризис или Апология...// Памятники полемической литературы в Западной Руси (далі - ППЛ). Кн. 3 / Русская Историческая библиотека. - (1) Петербург, 1903. - Т. 19. - Стб. 687, 689
- 3 Threnos to iest Lament... - Wilno, 1610. - Арк. 8 (переклад з польської тут і далі мій - Н. Я.)
- 4 Палинодия // ППЛ. - Кн. I. - Стб. 458
- 5 Цит. за виданням тексту проповіді: Крекотень В.І. До історії української бароккової учительно-ораторської прози. Казання Ігнатія Оксеновича Старушича на погребі князя Іллі Святополк-Четверте/и/нського // Українське літературне бароко. Зб. наук. праць. - К., 1987. - С. 253-254

- 6 Zajęczkowski A. Główne elementy kultury szlacheckiej w Polsce. Ideologia a struktury społeczne. - Wrocław-Warszawa-Kraków, 1961. - S.51
- 7 List do zakonników... // Архив Юго-Западной России, изд. Комиссией для разбора древних актов (далі - Архив ЮЗР). - К., 1914.- Ч.1, т.8, вып.І. - С.737
- 8 Elenchus... // Архив ЮЗР. - Там же. - С.606
- 9 Пор. спостереження над моделлю ранньосередньовічної поведінки: Гуревич А.Л. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. - М., 1970. - С.136
- 10 Ширше про це див. у моїй статті "Чоловік добрий" і "Чоловік злий"...
- 11 Антиризис или Апология... - Стб.571,573
- 12 Отпис на лист Клирика Острозского // ППЛ. - Кн.3. - Стб.III19
- 13 Elenchus... - S.641
- 15 Sowita wina ... // Архив ЮЗР. - Ч.1, т.7. - С.505-506
- 14 Exthesis abo Expostulatio... - Lwów, 1629 (у перекладі П.К.Яременка: Яременко П.К. Мелетій Смотрицький. Життя і творчість. - К., 1986. - С.152)
- 16 Threnos to iest lament... - S.15, 15 v.
- 17 Яременко П.К. Мелетій Смотрицький... - С.151-152
- 18 Protestacja ... // Голубев С. Киевский митрополит Петр Mogila и его сподвижники. - К., 1883. - Т.І (дополнения). - С.342
- 19 Пересторога // Українська література XIV-XVI століть: Бібліотека української літератури. - К., 1988. - С.27,49
- 20 Антирезис... - Стб.80I
- 21 ППЛ. - Кн.3. - Стб.I0II,I0I3
- 22 Архив ЮЗР. - Ч.1, т.8, вып.І. - С.388
- 23 Палинодия... - Стб.764
- 24 Апокризис... // ППЛ. - Кн.2. - Стб.I296
- 25 Антиризис... - Стб.829
- 26 До того ж чителника // Українська література XIV-XVI століть.. - С.518
- 27 Сказание Петра Mogилы // Архив ЮЗР. - Ч.1, т.7. - С.98
- 28 Грицай М.С., Микитась В.Л., Шолом Ф.Я. Давня українська література. - К., 1978. - С.116; История Украинской ССР. - К., 1982.- Т.2. - С.504; Исторія філософії на Україні. - К., 1987. - Т.І. - 2.289

- 29 Українська література XIV-XVI століть... - С.355  
 30 Вишенський І. Твори. - К., 1959. - С.177  
 31 Українська література XIV-XVI століть... - С.321-322  
 32 Там же, с.323  
 33 Пашук А.І. Іван Вишенський // Історія філософії на Україні...  
     - С.229-230



MARCELI KOSMAN

Niniejsze wystąpienie stanowi kontynuację referatu przygotowanego na konferencję w Grodnie we wrześniu 1992r. poświęconą kulturze narodów Wielkiego Księstwa Litewskiego i Białorusi, a zatytułowanego: "Reformacja w państwie Jagiellonów - oczekiwania i rzeczywistość".<sup>1</sup> W referacie tym starałem się komparatystycznie - choć z koniecznością bardzo skrótnie - spojrzeć na zagadnienie, porównując obie części Rzeczypospolitej przedrozbiorowej - Koronę i Wielkie Księstwo. Zwróciłem uwagę na słabość rodzimego nurtu Reformacji w Polsce, gdzie szlachta ma masową skalę po uzyskaniu znaczących korzyści już w drugiej połowie XVI wieku powróciła na boko Kościoła katolickiego. Pretrwali natomiast przede wszystkim innowiercy pochodzenia obcego, zasilani w następnych dwóch stuleciach nowymi falami współwyznawców z Zachodu, którzy uciekali przed prześladowaniami religijnymi w swoich oczystych stronach. Przysłowiową kropkę nad "i" postawiły czasy zaborów - wtedy to kolejne silne grupy przybyszyszy spod znaku zwłaszcza Marcina Lutra a z drugiej strony obcość religijna mieszkańców rodowitych ziem nad Wisłą i Wartą pozwoliła ugryntować się hasłu: Polak - katolik.<sup>2</sup>

Dodajmy, że hasło to rozwinięte przez publicystykę konfesyjną po pierwszej wojnie światowej, a więc po odzyskaniu państwowości, miało wydawniczy propagandowy i służyło określonym ideom. Zadaniem jego stało się wyobcowanie innowierców, zepchnięcie ich poza główny nurt życia narodowego. Było też obce nasłuchom tolerancyjnym doby Jagiellońskiej, których odbicie znajdujemy w określeniu współczesnego nam historyka - "państwo bez stosów"<sup>3</sup> czy nie pozbawiony "sakramentu" stwierdzeniu ówczesnych katolików -

Polska - "przytuliskiem heretyków"<sup>4</sup>. Propaganda XX-wieczna nie chciała zauważać silnego patriotycznego nurtu w polskim protestantyzmie doby zaborów i okresu między pierwszą a drugą wojną światową, ale ta kwestia wykracza poza zakres naszych rozważań.<sup>5</sup>

Losy Reformacji w drugiej części Rzeczypospolitej - na ziemiach Litwy i Białorusi - były inne. To właśnie tam przetrwała ona czasy prześladowań i nietolerancji, jakie przypadły na drugą połowę XVII i więcej niż pierwszą XVIII stulecia - choć płynęła dalej bardzo wąskim ale silnym strumieniem. Wynikało to ze specyfiki wyznaniowej Wielkiego Księstwa, na co zwróciliśmy uwagę w zasygnalizowanym na początku tego wystąpienia referacie przed rokiem.<sup>6</sup>

Kończąc inny tekst, na sesji poświęconej chrystianizacji Litwy, jaka została zorganizowana w 1936r. przez Instytut Historii Kościoła na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, powiedział, że rależy pamiętać o specyfice protestantyzmu w Wielkim Księstwie: znalazł on dla siebie miejsce w życiu państwa, wnioskując trwałe elementy do jego kultury, wyraźny był też jego wkład w dzieło pogłębionej chrystianizacji, której główne osiągnięcia na Litwie właściwej a zwłaszcza na Żmudzi przypadły dopiero na stulecie XVII. Powstawały tam przecież w dobie Reformacji parafie kalwińskie na terenach właściwie dotąd nie schrysztanizowanych. Dzięki temu "Żmudź, długo związana z reliktaًm politeizmu, miała zyskać miano "świętej krainy". Kalwini zaś, choć w opinii części społeczeństwa z czasem mieli stać się kimś obcym, zajęli jednak trwałe miejsce w barwnym pejzażu miasta nad Wilią", a także na Wileńszczyźnie, Nowogródczyźnie i w całej zachodniej części Białorusi.<sup>7</sup> Odmienność wyznania nie przeszkadzała im też na pozostawanie w tej samej żmudzkiej społeczności chęcińskiej ludnych zborów na przykład w Popielu czy Radziwiliszach.

Jednota Ewangelicko-Reformowa stała się tym Kościołem protestanckim, który przetrwał burze dzicjowe od chwili założenia swych zrębów organizacyjnych za czasów ostatniego Jagiellona aż po rasy historyczne obecnego stulecia. Owszem, podobną metrykę i przeszłość miały niektóre parafie ewangelicko-augsburskie, zwłaszcza ta w Wilnie, jednak w sumie ich dzieje nie były tak stabilne. Natomiast socynianie, którzy zyskali w krótkim czasie

licznych zwolenników - zwłaszcza wśród szlachty na Nowogródczyźnie - zniknęli oficjalnie w Wielkim Księstwie szybciej niż w Koronie, bo już około 1620r., choć ich epigoni przeniknęli do środowisk kalwińskich w następnych dziesięcioleciach a może i później. Echa tego stanu rzeczy możemy dostrzec w źródłach par excellance historycznych, a także na kartach powieści, na przykład w "Dolinie Issy" Czesława Miłosza.<sup>8</sup>

O ile w rolsce arianie stali się dla potomnych kimś zupełnie obcym, jeśli nie wrogami a etykietką cudzoziemszczyzny przylgnęłą do ludzi określanych mianem "kalwina" albo "lutra" /niekiedy dotyczyło to wyobcowania kogoś z własnego środowiska i miało znaczenie przenośni/ - to na ziemiach Litwy i Białorusi zachodniej sytuacja przedstawiała się nie tak wyraźnie, co wynikało z klimatu tolerancyjnego, nieco odmiennego niż w Koronie.

Dla zilustrowania stosunku społeczności katolickiej z XX stulecia na żmudzi do protestanckiej przeszłości odwołamy się do ech zawartych w wiarygodnym źródle literackim, mianowicie w cytowanej przed chwilą powieści Miłosza. Młodziutki bohater znalazł w bibliotece dziadka wydaną w 1583r. książkę Szymona Budnego pt.: O Urzędzie miecza używającym. Od seniora rodziny dowiedział się, że w XVII wieku musiała należeć do protoplasty rodu, Hieronima Sürkonta, kalwina "Tomasz wiedział, że kalwin oznacza kogoś bardziej złego, że jest to nawet przezwisko. Ale ci bezbożnicy, którzy nie chodzili do kościoła tylko do kirchy, należeli do odległego świata miast, kolei i maszyn." Dziadek dalej wyjaśnił, iż kalwini zdradzili ojczyznę w czasie najazdu szwedzkiego, lecz odpowiedzialność za to spada na ich przywódcę, hetmana Janusza Radziwiłła. Zupełnie tak samo, jak w "Fotopie" Henryka Sienkiewicza. Dopiero później starzec powiedział wnukowi: Hieronim Sukront był właściwie arianinem /"To jeszcze jedna odmiana między tymi, co nie uznają papieża. I opowiedział mu o socynianach czy inaczej arianach, którzy wymyslili nową naukę: że nie wolno brać wrzędów, ani być wojewodą, ani sędzią, ani żołnierzem, bo Chrystus tego zabronił. Także że nie wolno mieć poddanych. Jednak kłócili się między sobą, wielu z nich mówiło, że Pismo Święte wyraźnie na to zezwala i ta książka jest, zdaje się, o tym."/

W wielkim Księstwie inne problemy nurtowały antagonistyczne wyznania chrześcijańskie niż w Koronie, na pierwszym planie pojawił się problem katolicyzmu i prawosławia, zresztą zupełnie wbrew intencjom twórców unii brzeskiej z 1596r., którzy nie wykazali przenikliwości wobec spraw sobie współczesnych, a tym bardziej w stosunku do przeszłości. Ale nie o to chodzi w naszym szkicu. Powiemy tylko, że na trwałe zapuścił korzenie protestantyzm tam, gdzie wyznaczono mu rolę czynnika chrystianizacyjnego na ziemiach jeszcze pogańskich, a więc na Żmudzi. Tam starczyło miejsca dla ewangelicków reformowanych i dla katolików, co nie oznacza zupełnie sielanki, mocniej nieco przez tych drugich, w miarę umacniania się nurtu zwanego Kontrreformacją, Reformacją katolicką a jeszcze przez innych reakcją katolicką. Same te nazwy, jakże przecież wymowne, mówią za siebie.<sup>9</sup>

Liczba ponad 700 zborów w Rzeczypospolitej szacowana jest na schyłek XVI wieku a napewno na czasy, w których odchodził ze świata ostatni Jagiellon (1572). Był to już jednak początek odwrotu - z 9 dystryktów, jakie istniały początkowo w Małopolsce, w pierwszej połowie XVIII wieku pozostał jeden, zborów zaś zaledwie 7. W Wielkopolsce czasy kazów przyniosły z jednej strony kurczenie się gmin szlacheckich, z drugiej nowe fale ewangelickiej kolonizacji mieszkańców. Kupców i wykwalifikowanych rzemieślników chętnie widzieli w swych dobrach nawet duchowni, nie zważając na ich heretycką prowienięcję.<sup>10</sup>

W wielkim Księstwie przetrwać miały ludne zbiory wiejskie, zwłaszcza na Żmudzi, wojny z XVII wieku zaś zmiotły z powierzchni - szlacheckie, które znajdowały się w rozproszeniu na wschodnich obszarach Białorusi. Ich koniec poprzedniego stulecia było co najmniej 191, ok. 1640r. - 140, w okresie najazdu szwedzkiego ponad 110, zaś w 1696r. - 51. Upadek był więc stosunkowo mniejszy niż w Koronie i wpływał nad miary n.in. straty terytorialne. Frequentowały go regresje Małopolska, tuż za nią znajdowała się Wielkopolska, w co pozostało łącznie mniej zborów, niż w wielkim Księstwie. Znacznie bardziej stabilna była tam też struktura Jednoty Ewangelicko-Reformowanej - od trzeciej kwarty XVI wieku stabilna była organizacja dystryktowa z własnymi zgromadzeniami, które unifikowały coroczne sesje synodu prowincjonalnego w Wilnie, a po wielkich wojnach przez dłuższy czas w innych

miejscowościach. Nawet w trudnych czasach zachowano podział na cześć dystryktów - wileński, żmudzki, zawilejski, podlaski, nowogródzki i ruski /białoruski/.

Nie należy zapominać jednak, że owo powolne - ale jednak - cofanie się żywiołu protestanckiego szło w parze z umacnianiem katolicyzmu w dobie Kontrreformacji czyli Reformacji katolickiej. Znacznie przyrastały parafie a zwłaszcza klasztory. Jeśli idzie o Jednotę, dobrze świadczy o jej możliwościach organizacyjnych przejście kierownictwa po upadku mecenatu magnackiego /kiedy u schyłku XVII wieku wymarła birżańska linia Radziwiłłów, zniknęli też współwyznawcy z innych rodów możnowładczych/ w ręce średniozszlacheckie. Pozostało w nich aż do czasu, kiedy ziemstwo w większym stopniu zbliżyło się do inteligencji również innego pochodzenia. Nam na myśli czas po odzyskaniu niepodległości, a więc już lata międzywojenne. Wystarczy przejrzeć księgi uczestników synodów, by przekonać się o trwałości tych samych nazwisk w ciągu kilku stuleci.

Za czasów saskich Jednota zahartowała się walcząc o przetrwanie. Funkcjonowały jej szkoły, zwłaszcza oba gimnazja, w Kiejdanach i Słucku. Tak więc przywrócenia tolerancji w 1768r. doczekała się w znacznie lepszej kondycji niż zbory w kolebce różnorodstwa, jaką była na terenie całego państwa Małopolska. Zaczęto leczyć rany z okresu prześladowań a o kondycji wspomnianych szkół dobrze świadczy fakt, że w czasach Komisji Edukacji Narodowej kierowali tam swoje dzieci również katolicy.

Cios dla protestantyzmu przyniósł II rozbój, który pozbał Jednotę kilku ważnych zborów. Nastąpiła też likwidacja dystryktów podlaskiego i nowogródzkiego. Pozostały więc cztery, każdy z kilku parafiami. W wileńskim było ich 4, w żmudzkim 6, tyle samo w zaniemejskim, w białoruskim 4, nie licząc grup wiernych w dalszych 3 miejscowościach, w tym w Mińsku. Katedry i siedziby superintendentów znajdowały się w Wilnie, Kiejdanach, Izabelinie i Słucku. Duchownych odnotowano 28.

Przez całe XIX stulecie pozostawły stare ośrodki /w Wilnie wznieziono nowe centrum Jednoty/ albo ich pozostałości, jak w Kojdanowie, które w 1853r. zwiedzał i opisał Władysław Syrokomla. Do dawnych ośrodków-kalwińskich przybywali na szeroką skalę nowi

mieszkańcy - Żydzi. Ostatecznie do ciwli odzyskania niepodległości dorwało tylko kilka większych ośrodków - w 1904 r. było ich 9 oraz 11 filiałów. Pod względem liczby wiernych przodowała Birże /4886/, Popiel /3477/, Radziwiliszki /1721/, Szwabiszki /497/ i dopiero na piątym miejscu Wilno /363/. Śluck miał ich ledwie 74, Kiejdanów tylko 14. Mińska już na tym wykazie nie dostrzegamy.

Niemniej jednak prowadzono prace duszpasterskie, występowano z różnymi inicjatywami. Nowa sytuacja polityczna po I wojnie światowej sprawiła, że granice rozdzieliły dawną żmudź i Wilenszczyznę. Obie Jednoty - Litewska i Wilenska miały za sobą kolejne doświadczenia, osiąbione represjami carskimi /Nowe prawa, likwidacja m.in. gimnazjum w Kiejdanach, zagrożenie drugiego - w Śluczu/ ale też nadawały za duchem czasów. W II Rzeczypospolitej ośrodek kalwiński w Wilnie wypełnił lukę w prawodawstwie, w sposób elastyczny podchodziąc do sprew rozwodów, przeciwnie niż Kościół katolicki. Mógli też sięgać do patriotycznych kart z niedawnych dziejów, do takich nazwisk, jak Szymon Konarski czy Świdowie. Niestety najbardziej namacalny ślad wielkiej przeszkości, cmentarz kalwińsko-luteraniski w Wilnie, został w parę lat po wojnie zniszczony i zrównany z ziemią. Był to jeden z najbardziej interesujących pomników nowożytnej historii z dziejów miasta i religii. Niektóre nagrobki przeniesiono na Rosię a nie zorientowani mogli sądzić, że tam od początku znajdowały. Z kompleksu budowli przy ulicy Zawalnej pozostała świątynia, ale zamienna na kino. Dzięki temu zarówno ten obiekt sakralny przetrwał burze dziejowe.<sup>11</sup>

#### F R Z Y I I S Y :

1. Nasz radowód. Materiały Miejskiej Narodowej Naucznej Konferencji po regionalnoj istorii wostocznej Ewropy. Kn.III cz.2. Grodno 1991, s.238-246.
2. Zob. M.Kosman, Zarys dziejów rodzinego i obcego nurtu w polskim protestantyzmie, "Studia Historica Slavo-Germanica" VI, 1977, s.49 nn.
3. J.Tazbir, Państwo bez stosów. Warszawa 1967.
4. J.Leclar, Historia tolerancji w wieku Reformacji. T.I., Warszawa 1964, s.383.

5. Przykładowo odesłemy do zarysów dzieju-protestantyzmu w Polsce pióra W.Gastparego oraz do monografii o ewangelickich cmentarzach w Warszawie autorstwa E.Szulca.
6. Zob. przyp. 1.
7. M.Kosman, Reformacja na Litwie - przebieg, programy, realizacja /w:/ Chrzest Litwy. Praca zbiorowa pod red. M.Zahajkiewicza. Lublin 1990, s.197.
8. C.Milosz, Dolina Issy. Kraków 1981, s.107 i 109.
9. Szerzej M.Kosman, Protestanci i Kontrreformacja. Wrocław 1978, *passim*.
10. Na kwestię tę zwracam uwagę w artykule: Reformacja i Kontrreformacja w Prusach Królewskich w świetle dotychczasowych badań, "Roczniki Historyczne" 39, 1973, s.1 nn.
11. Szerzej w pracy: M.Kosman, Litewska Jednota Ewangelicko-Reformowana od połowy XVIIw. do 1939r. Opole 1986. Jest to pierwszy całkowity zarys tematu.



РЕФОРМАЦИЯ В ВЕЛИКОМ КНЯЖЕСТВЕ ЛИТОВСКОМ  
В ОЦЕНКЕ СОВРЕМЕННОЙ ПОЛЬСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ.

Т. Т. Кручковский

Интерпретация истории реформационного движения в ВКЛ в польской исторической науке генетически связана с развитием взглядов польской историографии на историю Литвы вообще и с изменениями в отношении к проблеме реформации в целом. Если поворот в польской историографии относительно истории ВКЛ заключается в выделении истории Литвы, в силу особенностей ее исторического развития и бытия, из истории Польши после Кревской унии, связан с именем Х. Ловянинского, то относительно особенностей реформации в ВКЛ - с именем А. Брюнера, - и связан с оценкой реформации как ~~какого~~ много общество-политического явления с весьма разнообразными причинами и последствиями для Речи Посполитой.

В современной польской историографии изучение реформации в ВКЛ связано в первую очередь с именами Я. Тазбира, М. Космана, а также Т. Василевского, Х. Виснера. В значительной степени касаются данной проблемы в своем творчестве, касающимся различных сторон истории как Польши, так и Литвы в 16-17 веках и такие известные историки как С. Кот, Я. Мацишевский, Е. Охманьский, В. Чаплинский, З. Огоновский, М. Королько. Как и в отношении реформации в Польше, в оценке реформации в Литве, в 40-50-ые годы в польской исторической науке преобладали акценты поисков случаев религиозной нетерпимости. В последующие десятилетия основное внимание было обращено на исключительное положение иноверцев в глазах тогдашней Европы, в современной ей Польше и Литве. В исследованиях М. Космана, Я. Тазбира наблюдается стремление представить реформацию не с какой-либо одной: социально-экономической, политической или культурной точки зрения, а в сложном, взаимозависимом и взаимопроникающем комплексе компонентов развития страны: политico-социально-экономического и развития философии, искусства, литературы и т. д.

В рамках данной небольшой статьи в силу невозможности полной характеристики оценки польской историографией реформации в ВКЛ, мы обратим основное внимание на выделяемые ею отличительные чер-

ты реформационного движения в ВКЛ в отличии от собственно Польши.

Как существенная предпосылка для распространения реформации в ВКЛ рассматривается польской историографией положение о полной веротерпимости в Литве, в силу огромной пестроты ее этнического состава. По мнению М. Космана, веротерпимость в Княжестве была даже большей чем в самой Польше.<sup>1</sup> В качестве одного из аргументов в пользу такого положения приводятся польскими историками факты занятия православными ряда важнейших должностей в ВКЛ, состав сената Княжества.

Польские историки / Косман, Тазбир, Охманьский / говорят о общих причинах реформации в Европе и Польше, исходя из положения что основная причина этого движения в Литве была иной. По мнению М. Космана, в силу специфики положения католичества в ВКЛ, а именно: огромное разноверное государство, слабость совсем еще недавно введенного католичества, - основной причиной не могли быть идеологические или экономические противоречия с Римом. Католическая церковь в Литве, отмечает Я. Денгелевский, платила налоги на содержание армии, т.к. она была самым тесным образом в этом заинтересована в связи с постоянной угрозой Москвы. Да и земельные владения ее составляли только около 5 % земельных угодий, в отличии от Польши, где они составляли около 12 %. М. Косман подчеркивает, что литовская магнатерия пошла на реформацию несмотря на полное подчинение католической церкви в ВКЛ их влиянию, т.к. католическая церковь Литвы все же была *de jure* подчинена польскому епископату.<sup>2</sup> Этой основной причиной, по Косману, явилась политическая оппозиция литовской магнатерии процессу интеграции с Польшей.<sup>3</sup> Х. Виснер характеризуя причины реформации в Литве, говорит о преобладании политических мотивов в этом движении.<sup>4</sup> Я. Денгелевский считает, что литовские магнаты пошли на реформацию, считая что протестантизм будет выгоднее, полезнее для ВКЛ.<sup>5</sup>

Если в Польше, отмечается польской исторической наукой, реформационное движение носило главным образом шляхетский характер, то в Литве главным покровителем реформации выступает магнатерия / С. Кот, М. Косман, Я. Тазбир /. Именно этим фактором объясняет Я. Тазбир ее быстрое распространение и территориальную локализацию в Литве основном в треугольнике между Новогрудком, Вильном и Минском, на Ируди - между Глуками, Кельмами и Коиданами. Связывает это историк с местоположением резиденций наиболее могущественных

протестантских магнатов.<sup>6</sup>

Этим же фактором М.Косман объясняет и меньшую радикальность реформации в ВКЛ, в отличии от собственно Польши. По его мнению ни протестанты, ни иезуиты, в отличии от своих собратьев в Короне, не ставили социально-экономических вопросов.<sup>7</sup> Простой народ в ВКЛ, по его мнению, стоял в стороне отреформационного движения еще больше чем в Польше, где все-таки определенное влияние приобрели ариане. И несмотря на это, отмечают М.Косман и Е.Охманьский, одной из особенностей реформации в книжестве было распространение протестантизма среди крестьянства.<sup>8</sup> Этот казалось бы видимый парадокс объясняется тем, что в названных уже районах Литвы протестантизм был связан с христианизацией вообще, в силу остававшихся еще до сих пор языческих традиций.

Как одну из отличительных черт реформационного движения на Литве отмечает польская историография более широкий размах протестантизма, чем в собственно Польше. Отмечается, что большинство литовской магнатерии и значительное количество католической шляхты приняло протестантизм. По мнению М.Космана, если в Польше соотношение католических и протестантских приходов было I : 25, то в ВКЛ - I : I<sup>9</sup>.

Отмечается также, что отличительной чертой реформации в Литве было ее распространение не только на литовские земли с непрочной католической традицией, но и на земли Руси, столкновение ее с православием. При этом в современной польской историографии в отличии от существующего ранее в ней мнения о реформации как борьбе католичества и протестантизма, выдвигается положение о том, что протестантизм оказал значительное влияние и на территории заселенные православными. Я.Тазбир считает, что протестантизм на Волыни развивался в основном за счет православия.<sup>10</sup> М.Косман говорит о существовании в ВКЛ четырех борющихся между собою религиозных течений : католичества, протестантизма, антитринитаризма и православия.<sup>11</sup> По мнению Я.Тазбира арианизм не получил широкого распространения, т.к. требовал определенной теоретической подготовки.<sup>12</sup> С.Кот отмечает, что протестантизм оказался для многих феодалов ВКЛ удобной формой перехода из православия в католичество. Тогдающие вельможи и шляхта, отмечает историк, дошли до католичества окружной дорогой: от православия через арианство или

кальвинизм, чтобы затем остановиться на религии, общей почти для всей шляхты в 17 веке.

Существующую веротерпимость в Литве польская историография объясняет как слабостью католической церкви<sup>13</sup>, так и упадком православия<sup>14</sup>, но в первую очередь территориально-этническим разнообразием ВКЛ, которое просто без религиозной толерантности не способно было бы существовать.<sup>15</sup> В связи с этим скорее исключением в польской исторической науке следует назвать положение С.Кота о том, что только реформация спасла Литву от поглощения русским православным миром. В своем большинстве польские историки исходят из положения, что православие в этот период находилось в состоянии упадка, а переломным моментом, положившим начало ослаблению русского православного влияния на Литву, вслед за Х.Ловычевским, видят принятие ею католичества в 14 веке.

Польская историография / М.Косман, Е.Охманьский, Я.Тазбир, Ю.Геровский, В.Чаплинский / отмечая, неудачную попытку сближения протестантизма и православия, главным образом из-за кризиса православия, его незаинтересованности, да и внутренних разногласий в самом протестантизме, ставит вопрос о возможности интеграции через реформацию всех земель Речи Посполитой на базе одной религии. И хотя казалось, что это будет нетрудно: протестантизм был значительно ближе к православию чем католичество, не имеющее к тому же в Литве прочных традиций,<sup>16</sup> но эта надежда не оправдалась, как не оправдалась и попытка интеграции через контрреформацию.<sup>17</sup> Эта попытка, а имеется в виду Брестская церковная уния, отмечается современной польской историографией /Ю.Бардах, М.Косман, Я.Мацишевский, Е.Охманьский, Я.Тазбир и др. / привела только к пробуждению православия на территории Руси, находившегося до этого в состоянии политического и морального упадка.

Я.Тазбир отмечает, что в отличии от Короны, где в Силезии и Пруссии реформация препятствовала полонизации населения, в Княжестве она способствовала полонизации литовско-русской шляхты.<sup>18</sup> Распространение же на территории Литвы лютеранства из Пруссии и Курляндии, способствовало торможению этого процесса, но это явление, по мнению историка, не было значительным.

В отношении периодизации реформационного движения в ВКЛ в польской историографии нет единого мнения. Наиболее распростран-

ненной является периодизация выдвинутая М.Косманом. По его мнению историю реформационного движения в ВКЛ можно разделить на три периода: I-й период - с начала 50-ых годов по 1570 год / с начала распространения протестанского учения и до прихода иезуитов/; II-ой период - 1570-1596 годы/ время когда католическая церковь Литвы вышла постепенно из стадии упадка и внутреннее преобразовалась, хотя еще и не на уровне сельских парафий; III -ий - 1596 - 1655 годы / постоянное усиление позиций католической церкви и потеря позиций протестантизмом.<sup>19</sup>

Наибольшие расхождения существуют при определении времени окончательно" победы контрреформации. Т. Васильевский определяет его на период 30 - 40 -ых годов 17 века.<sup>20</sup> Х.Виснер отмечает, что в 17 веке протестантизм в Литве оказался в пассивной роли и его активность проявлялась только как ответ на проявление нетолерантности.<sup>21</sup> Я.Дентилевский и Я.Матишевский определяют данный перелом серединой 17 века, считая главным рубежом долголетние шведскую и московскую войны, страшно опустошившие страну.

Вместе с тем в польской историографии, в отличии от русской и советской историографических традиций, считается что как в Польше так и в Литве и после победы контрреформации осталась религиозная терпимость в отношении, по крайней мере, правящего сословия. В.Чаплинский и Я.Тазбир отмечают, что идея веротерпимости в среде шляхты осталась жива, несмотря на поражения реформации. Даже при Сигизмунде III, когда католическая церковь достигла в Речи Посполитой наибольшего могущества, в религиозном отношении она была толерантнее, считает В.Чаплинский, чем окружающие ее страны.<sup>22</sup> М.Косман, сравнивая положение иноверцев в Польше и ВКЛ с соседними государствами, считает что контрреформация в Речи Посполитой смогла только отобрать политические права у некатоликов, осталась сеть протестантских приходов, что по его мнению, свидетельствует о сохранившейся толерантности.<sup>23</sup>

Окончание периода реформации большинство польских историков связывают не с успехами католической пропаганды, а с изменением общественно-политической обстановки в стране как итога казацких войн и шведского "потопа".Х. Виснер видит одной из причин такого поворота в факте перехода на сторону шведов ряда известных протестантских фамилий из Литвы и Польши. Я.Матишевский говоря о толеран-

тности в среде правящего сословия во второй половине 17 века, приводит пример, удивляющий тогдашнюю Европу и характерный, по его мнению, для Литвы и Польши, сословно-родовой солидарности и поддержки одного из крупнейших магнатских родов из ВКЛ - Радивилов, его бижанской и несвижской ветви, относящихся и к протестантской и католической вере. Такие примеры, считает польский историк, были весьма характерны еще во второй половине 17 века.<sup>24</sup>

При этом Я.Мацишевский делает весьма интересную оговорку, которая и объясняет столь существенные отличия в оценке периода реформации и толерантности в ВКЛ. Говоря о веротерпимости в Литве в 17 веке, польский историк отмечает что единственным исключением была попытка введения церковной унии с православной церковью, запрещение православной церковной иерархии, преследование православных священников.<sup>25</sup>

И именно это исключение, по выражению Мацишевского, конечно и определило отношение историографии восточнославянских народов, которая в силу своей национальной и религиозной принадлежности, конечно не могла рассматривать нетолерантность к православию как исключение, отношение к вопросу о периодизации реформации, о времени окончания религиозной толерантности в ВКЛ. В этом причина различия подходов, с одной стороны - польской историографии, а с другой - русской, а в последствии и советской, включая национальные историографии Белоруссии и Украины, к данной весьма сложной и неоднозначной проблеме.

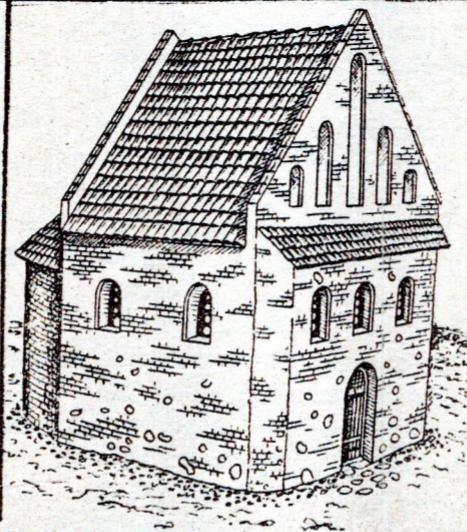
В силу ряда известных особенностей ВКЛ, отмечается польской историографией, в Княжестве, еще больше чем в Короне, невозможны были традиционные для Европы методы борьбы с реформацией. Поэтому основными методами стали, по мнению М.Космана, Е.Охманьского, религиозная пропаганда, просвещение, а при Сигизмунде III, отмечает В.Чаплинский, и раздача королем выгодных должностей, перспективы политической карьеры.

М.Косман и Е.Охманьский отмечают неоднозначность и противоречивость последствий периода реформации для истории ВКЛ. С одной стороны, отмечается польскими историками, он способствовал ускорению полонизации шляхты и городского населения собственно Литвы и Руси; а с другой - национальному пробуждению литовского и белорусского народов, началу латуализации католической церкви в соб-

ствено Литве, особенно в Жмудии, книгопечатанию на русском / имеется в виду старорусский язык / и литовском языках, открытию светских школ.

Исходя из основных причин и характера реформационного движения в Великом Княжестве Литовском польская историография выводит и причины его падения. Основная причина, отмечается польскими историками, был отход магнатов от покровительства протестантизму под влиянием католической пропаганды, искусствой деятельности иезуитов и, ставшей на сторону католической церкви, королевской власти. В отличии от собственно Польши, считают в своем большинстве польские историки, в ВКЛ значительно меньшую роль в поражении реформации играл фактор материального могущества католической церкви.

Таким образом современная польская историография изображает весьма сложную и весьма неоднозначную картину причин, хода и последствий реформационного движения на историю ВКЛ и населяющих ее народов.



ПРИМЕЧАНИЯ:

- 1- Kosman M. *Protestanci i kontrreformacia.* W., 1978.-s.98.
- 2- Kosman M. *Reformacja i kontrreformacia w Wielkim Księstwie Litewskim w świetle propagandy wyznaniowej.* W., 1973.-s.30.
- 3- Ibid.-s.39.
- 4- Wisniewski H. *Najasnejsza Rzeczpospolita. Szkice z dziejów Polski szlacheckiej 11-17 w.* W., 1978.-s.67.
- 5- Dieglewski J. O tolerancji w WKL // PH.-LXXI, 1980.-z.1.-s.132.
- 6- Тазбир Я. Общественные и территориальные сферы распространения польской реформации // Культурные связи народов Восточной Европы.-N., 1976.-C.120.
- 7- Kosman M. *Protestanci...* -s.252.
- 8- Kosman M. *Historia Białorusi.* W., 1979.-s.134.  
Ohmański J. *Historia Litwy.* W., 1982.-s.127.
- 9- Kosman M. *Reformacja...* -s.69.
- 10- Тазбир Я. Общественные... -C.Hc.
- 11- Kosman M. *Reformacja...* -s.254.
- 12- Tazbir J. Piotr Skarga. W., 1962.-s.120.
- 13- Ibid.-s.39.
- 14- Ochmański J. *Historia Litwy.*-s.126.
- 15- Maciszewski J. *Polska szlachta i jej państwo.* W., 1986.-182.
- 16- Kosman M. *Reformacja...* -s.146.
- 17- Gerowski J. *Historie Polski.* W., 1936.-t.2.-s.58.
- 18- Тазбир Я. Общественные... -C.126.
- 19- Kosman M. *Reformacja...* -s.251.
- 20- Wasilewski T. *Reformacja i kontrreformacja// KH,* 1975.- I.-s.175.
- 21- Wisniewski H. *Walka o realizację konfederacji warszawskiej.*-s.134.
- 22- Czapliński W. *Blaski i cienie kościoła katolickiego w Polsce w okresie potrydentskim. Odrodzenie i reformacja w Polsce 1969.-t.-Kl.*-s.18.
- 23- Kosman M. *Reformacja...* -s.121.
- 24- Maciszewski J. *Kultura polityczna Polski ....* -s.16.
- 25- Maciszewski J. *Szlachta Polska...* s.177.

Нарбут А.Н.

Польша приняла католичество в 966 г., Киевская Русь приняла православие в 988 г.. В Великом княжестве Литовском / ВКЛ /, особенно на Белоруссии, значительное распространение к концу 14 в. получило православие. После Кревского договора 1385 г.. и коронования Ягайлы, в 1387 г. в Вильно было объявлено о крещении, принятии католичества в ВКЛ. Жемайтия /Жмудь/ находилась под властью Ордена, и христианство там было введено в 1413 г. после присоединения ее к ВКЛ. Были учреждены епископства Виленское - с 1388 г., которое охватывало территорию Белоруссии и Литвы без Жмуди, и Медницкое /Жмудское/ - с 1417 г. Они подчинялись гнезненскому архиепископу. Затем были учреждены в ВКЛ епископства: Луцкое, Киевское и Каменецкое, но эти епископства с 1569 г. /Люблинская уния/ оказались вне ВКЛ, в Польше. Позднее были учреждены в восточной Белоруссии епископства: Полоцкое, Смоленское /с 1654 в составе России/, Могилевское - с 1700 г.

В списках епископов ВКЛ нередко встречаются магнаты, князья. В 16 в. из шести виленских епископов только двое: Войцех Табор и Валериан Сушковский не из магнатов и князей. Первым магнатом, ставшим епископом, был Войцех Радзивилл /ок. 1480 ? -1519/, сначала епископ луцкий, а затем, в 1508-1519 - виленский. Среди Радзивиллов и Сапег было по три епископа, среди Гедройцев - пять, в основном это епископы жмудские, среди Чарторыйских - два, причем Флориан-Казимир /ок. 1620-1674/ был архиепископом гнезненским, занимая высший пост в католической церкви Речи Посполитой. В ВКЛ наибольшее значение имели епископы виленские. Они пользовались наибольшим влиянием. Часто епископами виленскими становились лица, ранее бывшие епископами луцкими или жмудскими. Приведем список виленских епископов.

- |  |                                       |
|--|---------------------------------------|
| 1. I388-I398ум.-Анжей Василло.         | 16. I616-I630-Евстафий Воллович       |
| 2. I398-I407ум.-Якуб Плихта.           | 17. I63I-I649-Абрам Война             |
| 3. I407-I414ум.-Николай из Гожкова.    | 18. I650-I656-Ежи Тышкевич            |
| 4. I414-I42Iум.-Петр из Кустына.       | 19. I656-I66I-Ян Довгялло-Завиша      |
| 5. I42I-I453ум.-Макей из Трок.         | 20. I66I-I667-Ежи Бялозор             |
| 6. I453-I462ум.-Николай Дзержкович.    | 21. I667-I672-Александр Сапега        |
| 7. I462-I48Iум.-Ян Лосевич.            | 22. I672-I684-Николай-Стефан Паш      |
| 8. I48I-I492ум.-Анжей П Шелига.        | 23. I685-I686-Александр Котович       |
| 9. I492-I507ум.-Войцех Табор.          | 24. I686-I722-Константин Ежостовский  |
| 10. I508-I5I9ум.-Войцех Радзивилл.     | 25. I722-I723-Макей Анкута и его брат |
| II. I5I9-I536ум.-Ян из кн.литовских.   | 26. I724-I730-Карел-Петр Панченский   |
| I2. I536-I555ум.-Павел кн.Гольшанский. | 27. I730-I76I-Михал-Ян Зенкович       |
| I3. I556-I579ум.-Валериан Сушковский.  | 28. I763-I794-Игнатий кн. Масальский  |
| I4. I580-I600ум.-Ежи кн. Радзивилл.    | 29. I796-I808-Ян Корвин-Коссаковский  |
| I5. I600-I6I5 -Бенедикт Война.         | 30. I808-I8I5-Героним Стройновский    |

Первым епископом виленским /с I388 г./ и первым епископом в ВКЛ был Анжей, поляк из рода Василло герба Ястребец. Ранее он был епископом в Валахии. Для согласования кандидатуры первого виленского епископа в Рим был отправлен Доброгост, епископ познанский, и в результате переговоров папа Римский назначил епископом виленским Анжеля Василлу.

Первые пять епископов виленских были поляками. С Николая из рода Дзержковичей герба Венява, с I42I бывшего епископом жмудским, виленскими епископами становятся литвины. Приведем сведения об епископах виленских I6 в., происходивших из магнатских родов.

Войцех-/Альбрехт/ Радзивилл /ок. I480 ? -I5I9/ - первый магнат ВКЛ, ставший епископом, причем сначала он был епископом луцким, а уж потом виленским /I508-I5I9/. Со времен правления короля Казимира ІІ /I446-I492/, великого князя литовского с I440, в Вильно ста-

ло две наиглавнейших должности: воевода и епископ, причем часто епископ оказывался выше воеводы. Воеводами виленскими и канцлерами ВКЛ были в 1459-1476 - Михал Кежгайло в 1477-1491 - Олехно Су-димунт, в 1491-1509 - Николай I "старый" Радзивилл, в 1510-1521 - Николай II Радзивилл, сын Николая I, брат Войцеха. Братьями Войцеха были также Ежи - воевода киевский и маршалок надворный, затем каштелян виленский и Ян - каштелян троцкий и маршалок ВКЛ. Войцех стал епископом виленским благодаря стараниям отца и короля Сигизмунда I. Власть Радзивиллов в ВКЛ существенно усилилась. Войцех был весьма примерным и энергичным епископом. Он очень много внимания, времени и средств тратил на поддержку бедных и обездоленных, а также на строительство сети костелов на территории ВКЛ. С его смертью, повидимому, окончился золотой век для костелов в ВКЛ. По войсковой записи 1528 г. Радзивиллы были среди магнатов ВКЛ на втором месте после Кежгайлов.

Ян /1499-1538/, внебрачный сын королевича Сигизмунда /1467-1548/ и Екатерины Охотат-Тельничанки. Сигизмунд, став в 1506 г. королем и женившись в 1512 г., неизменно покровительствовал Яну. Около 1510 г. в 11 лет Ян получил сан краковского каноника. В 1512-1516 Ян обучался в Италии, где повидимому познакомился с Франциском Скориной, ставшим позднее его лекарем и секретарем. С 1516 г. Ян познанский каноник, а с 1519 в 20 лет был назначен виленским епископом папой Львом X, уступившим настоятельным просьбам Сигизмунда I. Ян приехал в Вильно вместе с матерью, которая стала беспеременно вмешиваться в дела епархии, что вызвало возмущения, причем в ноябре 1520 г. Ян временно был отстранен от власти. С магнатами ВКЛ Яну не удалось наладить контактов. В ноябре 1522 г. в драке его чуть не убил Станислав Радзивилл. В 1526 г. Ян совместно с Ежи Радзивиллом, каштеляном виленским, пытался провести на

варшавском сейме решение о придании ВКЛ статуса королевства, но польские магнаты не допустили этого. Ян, получив от короля Шавли /Штуляй/, Житомир, Каменец со многими селами и титул воеводы, стал крупным феодалом. По войсковой записи 1528 г. он по числу коней — 236 был на девятом месте среди магнатов ВКЛ. В мае 1536 г. был назначен познанским епископом, но выехал в Познань лишь зимой, а в феврале 1538 г. умер в возрасте 39 лет.

Павел кн. Гольшанский / ? -1555/ в 1504-1507 учился философии в Краковском университете, с 1508 епископ луцкий, в 1512 участник церковного собора в Вильно, в 1515 получил дополнительно должность виленского архидиакона, с 1527 староста пинский, с 1536 епископ виленский, Владелец богатых поместий: Гольшан, Лебедева, Хожева, Дунилович, Вольпы, Глуска, Романова. По войсковой записи 1528 г. он по числу коней — 122 был на двадцатом месте в списке магнатов ВКЛ. Хорошо знал современную ему литературу, имел большую библиотеку. Преследовал сторонников Реформации.

Ежи кн. Радзивилл /1556-1600/ был воспитан в духе кальвинизма, обучался в липском университете, в 1574 был обращен иезуитами в католицизм, в 1575-1578 гг. продолжал обучение в Риме, в 1580 совершил паломничество в Иерусалим, с 1580 епископ виленский. Стал ревностным католиком, преследовал не католиков, закрывал типографии кальвинистов, сжигал публично их сочинения. С 1582 г. наместник в Инфляндии, с 1584 кардинал, активный участник политической жизни Речи Посполитой. С 1591 епископ краковский. Умер и похоронен в Риме.

#### ПРИМЕЧАНИЯ:

1. *Narwarcie polskie Kazimira Wiesińskiego*, t. I. — Lipsk : 1845.
2. *Poznański W. Źródły Biskupstwa wileńskiego*, Petersburg : 1866.
3. *Polski Słownik biograficzny*, t. I-32. — Poznań : 1935-1942.

I. Фігура гэтага царкоўнага дзеяча звязана з перыядам заняпаду ўніяцтва на Беларусі у часы Екацярыны II, прыкладна з 1772 года і да 90 гг. ХІІІ ст. /ум. у 1795 г./. Менавіта з гэтай асабай Г.Коніскі веў перапіску, закранаючы прынцыповых пытанні веравызнання, мясцовай культуры.

II. Па-першае, Коніскі прадстае як выдатны працаведнік<sup>I</sup>. Яго дыпламатычнае выступленне, прысвечанае Екацярыне II дае нам доказ яго бліскучай рыторыкі: "... Оставим астрономам доказывать, что земля около солнца обращается, наше солнце вокруг нас ходит ..." <sup>2</sup>

III. Ягоная зарыентаванасць на уладу і праваслаўныя колы маўшы і былі галоўнымі прычынамі прызначэння у 1755 г. малароса, рэктара кіеўскай духоўнай Акадэміі на магілёўскую праваслаўную кафедру, епіскапам беларускім. Час быў складаны, асабліва для "ожывленія праваславія" /М.В.Каяловіч/. У перыяд узвышэння С. Панятоўскага, які павінны быў зацвердзіць прывілей Коніскага на магілёўскую кафедру, Екацярына праявіла уладу і прасіла прызнаць Коніскага як епіскапа беларускага, мсціслаўскага, аршанскага і магілёўскага. Так былі пашыраны не толькі ўяўленні аб пасадзе -- "епіскап беларускі", было надана у абавязак самаму епіскапу пашыраць свае права, ды абараняць іх.

IV. У сувязі з гэтым Г.Коніскі быў вымушаны знаходзіцца далёка ад сваёй пастваы, у Варшаве. Ішло няпростае абліччаванне спрэвы праваслаў"я з уніятамі. І як адзначана ў літаратуры, ён быў вымушаны "занимать прежде всего положение ученого ходатая за всю западную Русь, изучать ее события, памятники, доказывать польскому правительству занность прав" /М.Каяловіч/. /Дарэчы, калі у Польшчы была створана праваслаўная епіскапія, то як сцвярджжаюць даследчыкі, указ Екацярыны II 1785 г. па гэтым пытанні быў назеянны думкамі Георгія Коніскага/.

У. У 1768 г. быу прыняты трактат аб дысідэнтах і сепаратны акт паміж Расіяй і Польшчай. Напярэдадні гэтай падзеі Коніскі правеу аптыльную акцыю -- ён разаслау запрашенні па ўсёй Западнай Русі далучыцца да праваслау<sup>3</sup>" я. Было атрымана шмат доказаў, гэтага, аднак у літаратуры сцвярджаецца, што Украіна далучылася уся, з Беларусі памянёны толькі Полацк ды Дісна, іншыя акрэслены як "многие другие пункты". Праваслауны гісторык дае нам наступную ацэнку дзейнасці епіскапа<sup>3</sup>, адзначыўшы, што у выніку акцыі ўніяты прыйшлі у вялікі смутак не столькі ад поспеху рускай абароны заходне-рускіх праваслаўных, но больш таго ад іх маральна-га моцу, які падняў на ногі усю страну па "слову одного человека, скромного, пренебрегаемого поляками епископа белорусского..." Сімпатыі гісторыка да Коніскага тым ня менш не звязаны з тым, што было у жыцці. І тое, што было запісаны ў акце 1768 г.: "белорусского епископа навсегда сохранить при восточной вере со всеми монастырями, церквями и их фундациями" сваёй канчатковай мэты ў дачыненні да ўніі дасягнула толькі у 1839 г.

УІ. Быу створаны Змешаны суд, прэзідэнтам якога стаў Г. Коніскі. Суд для вырашэння спорных пытанняў з дысідэнтамі. З Беларусі і Кіева Г.К. выпісвау старажытныя акты на маёмасць і пасады<sup>4</sup>. Як цесна была повязь дзяржаўнай палітыкі, канфесійных мэтаў і гістарычных крыніц.

УІІ. Найбольш грунтоўны аналіз дзейнасці Г. Коніскага дае М.О. Каяловіч<sup>5</sup>, гісторык, доктар багаслоўя, і як адзначана ў Рускім біяграфічным даведніку "сын возсоединившегося с православною церковью униатского священника ..." <sup>6</sup> Тут праглядаецца супірэчлівасць у ацэнцы фігуры Георгія Коніскага. З аднаго боку прысутнічае пэўная арыентацыя на абарону інтарэсаў праваслаўных /у лістах, выданных Грыгаровічам/, прыцягванне увагі да цяжкага становіща

праваслаўных святароу і г.д. З другога боку Коніскі адзначаў неразумныя метады некаторых "неуніятскіх святароў" у разлальванні нянавісці да католікаў. Больш таго ён, як чалавек мыслячы і доўгі час прысвяціўшы гісторычным крыніцам разумеу, што трапіў у асяродак народа, які жыве як у часы Канстанціна /г.эн. па раннегрыфіцкіх законах непадзеленай царквы/. Гэта асабістая аценка ўніяцкай, "нізавой" веры мабыць сведчыць аб імкненні зразумець істотныя адносіны ў грамадстве. І ў гэтым прайвілася яшчэ адна ягоная іпастась -- прага літаратурнай і гісторычнай працы.

ІІІ. Памянутая дзеянасць епіскапа ў выглядзе "Істории руссов" аналізуеца М.І.Кастамараўым.<sup>7</sup> І хаты ён адзываецца пра твор як пра "мутны источник", усё ж такі сам па слядах гэтай крыніцы напісаў свою "Переяславскую ночь". А Бадзянскі у 1846 г. выдаў невядомую рукапісную крыніцу к ХІІІ -- пач. XIX ст. пад назвой "Істория руссов или Малой России" як твор Георгія Коніскага, епіскапа беларускага.<sup>8</sup> Літаратурнымі якасцямі без сумнення, на-дзелены ягоныя прамовы. У 1773 г., у прыдворнай царкве, у размо-ве з імператрыцай Екацярынай II ён даў такое яскравае апісанне свайго стану: "... находясь я ныне между сим народом /белорус-ским/ нахожусь, кажется между Израилем от Египта исходящим, меж-ду пленом сіонским от Вавилона возвращающимся между христианами времен Константиновых ..."<sup>9</sup>



ЗАУВАГІ:

1. Ф.Гумилевский. История русской церкви. М., 1888. С.85.
2. Г.Конисский. Собр.соч. Пб., 1835. /выданне ажыцявіў пратаірэя І.Грыгаровіч, археограф. I выданне у 1835 г., другое -- у 1861 г./.
3. М.О.Коялович. История воссоединения западно-русских униатов старых времен. Пб. 1873. С.85.
4. Ф.Гумилевский. История ... С. 128--129.
5. М.О.Коялович. История ...
6. Русский биографический словарь. Пб. 1903. С.395.
7. Н.И.Костомаров. Исторические произведения. Автобиография. Киев. 1990. С. 718.
8. Там же.
9. М.О.Коялович. История ... С.120.



415

---

ПОЛИТИКА ПРАВЯЩИХ КРУГОВ РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ  
ПО ОТНОШЕНИЮ К ПРАВОСЛАВНОМУ НАСЕЛЕНИЮ  
ГОСУДАРСТВА ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVI-XVII вв.  
(научно-популярные очерки)

---

Г.В.Васюк, Д.В.Карев

---

### В В Е Д Е Н И Е

Одним из важнейших столпов феодализма в средние века являлась церковь. Она была идеологической опорой феодального строя. В феодальных обществах церковь тесно сливалась с государством, освящала его власть как данную от бога. В то же время государство нередко делало всё, чтобы поддержать церковь, её могущество в политическом и экономическом плане. Однако при изучении взаимоотношений государства и церкви в средние века необходимо учитывать специфику каждого конкретного государства, его традиции, его внутреннее и внешнеполитическое положение, а также время, в которое происходили те или иные события. Одним из проявлений специфики во взаимоотношениях государства и церкви являлась деятельность государственных институтов в условиях многорелигиозного состава населения. К таким государствам во второй половине XVI-XVII века принадлежала Речь Посполитая, в которой наряду с занимающим первое место католицизмом, существовало православие, протестантизм, ислам, иудаизм и другие конфессиональные группы и секты. Наиболее важное место среди них занимало православие, которое исповедовала до конца XVI века большая часть населения одной из частей Речи Посполитой – Великого княжества Литовского, беларусы, украинцы, русские. Поэтому нельзя полностью уяснить их исторические судьбы без знания того, как строились отношения господствующих кругов Речи Посполитой к православной религии в средние века.

Необходимость изучения данной проблемы вытекает из отсутствия мотивированного, доказательного монографического

исследования при чрезвычайной запутанности и тенденциозности в освещении такого важного вопроса в истории Белоруссии, каким является политика правящих кругов Речи Посполитой по отношению к православному населению.

Данная проблема начала привлекать российских историков ещё с конца XVIII века. В XIX веке количество исследований возрастает. Особенно много работ стало выходить после восстаний на территории бывшей Речи Посполитой в 1831 и 1863 годах. Представители официальной и клерикальной историографии Белоруссии, такие как М.О.Коялович, И.А.Чистович, П.Жукович, А.Демьянович и др. много занимались вопросами религиозных отношений в Речи Посполитой и, в частности, в Великом княжестве Литовском. Ими подробно изучена деятельность католической церкви и ордена иезуитов на территории данных государств, раскрыты цели и методы их деятельности, направленные на поглощение православной церкви. При этом верно отмечалась теснейшая связь королевской власти и иезуитов с самого момента их появления в Речи Посполитой. Великое княжество Литовское ими рассматривается как арена, где беспрепятственно распространялось польское влияние и польские феодалы окатоличивали православное население. В противовес всему этому православная церковь представляется абсолютно в приниженном положении на протяжении всей истории ВКЛ, как церковь, которую польские короли и великие князья литовские никогда не поддерживали, а всё время стремились уничтожить. Православные духовные и светские феодалы изображаются в работах официальных и клерикальных историков как борцы за веру и народность. Все выступления народных масс ими сводятся лишь к борьбе за православную веру, при игнорировании социально-экономических причин выступлений народных масс, направленных на ликвидацию любых видов гнета, в том числе и православной церкви. В их работах сильно преувеличивается роль царской России в защите православия в Речи Посполитой, бескорыстность её политики. Однако, при всех отмеченных недостатках, при всей однобокости в освещении проблемы, работы российских официальных и клерикальных историков дают большой фактографический материал по теме, способствуют её лучшему раскрытию.

Несколько по-иному к проблемам религиозных отношений в Речи Посполитой подходят русские либеральные историки. Н.И. Кареев в своей работе "Очерк истории реформационного движения и католической реакции в Польше" говорит о том, что "католицизм в Польше был настроен более мирным образом и не отличался нетерпимостью: его агрессивный и фанатический характер ведёт начало только со времени иезуитской реакции". Но гибель политики веротерпимости Н.И.Кареев связывает с приходом иезуитов.

Важна для понимания правого статуса Великого княжества Литовского в составе Речи Посполитой после Люблинской унии работа Лаппо И.И. о Литовском статусе 1588 года. У него четко прослеживается мысль о том, что Ш-й Литовский статус во-преки Люблинской унии декларировал относительную самостоятельность ВКЛ как государства в рамках единой Речи Посполитой. Другой либеральный историк М.К.Любавский уделил внимание правовому положению православной шляхты на территории ВКЛ, показал рост её привилегий, который закончился полным уравнением ее прав с католической шляхтой в 1568 году. В работе украинского либерального историка Н.И.Костомарова "Последние годы Речи Посполитой" много внимания уделяется причинам гибели этого государства. Ценным для понимания сущности взаимоотношений Московского государства и ВКЛ является его наблюдение о том, что в XIV веке Москва и Вильнюс были двумя центрами созиания Руси. Это дает возможность глубже понять стремление великих князей литовских иметь собственную независимую от Русского государства православную иерархию.

В целом, либеральная историография более осторожно подходила к трактовке религиозных отношений в Речи Посполитой, не делала однозначных выводов об извечном стремлении православного населения этого государства попасть под скипетр русского царя. Специально не занимаясь данной проблемой, выдающийся русский историк С.М.Соловьёв в своей многотомной "Истории России с древнейших времен" приводит много фактов, касающихся положения православных в Речи Посполитой, поли-

тики России по отношению к ним. Особенно ценные последние тома работы, в которых автор приводит большое количество источников без достаточной обработки. Документы, помещенные в последних томах, достаточно объективно вскрывают захватническую политику России в отношении Речи Посполитой, построенной на использовании диссидентского вопроса.

Проблема религиозных отношений в Речи Посполитой интересует и советских историков. Но специальных трудов, исследующих политику Речи Посполитой по отношению к православному населению у них не имеется. Естественно, что советские историки освящали все вопросы истории взаимоотношений государства и религии с "позиций марксистско-ленинской методологии, классового подхода". Уже в 30-50 годы в условиях догматического толкования истории Белоруссии был допущен ряд неверных трактовок. Например, в работах В.К.Щербакова Вкл после Люблинской унионии характеризуется как колония Польши. Такой тезис затруднял понимание национально-религиозной политики правящих классов на территории Великого княжества Литовского. В работе И.Ф.Лочмеля "Очерк истории борьбы белорусского народа против польских панов", вопреки известным уже к тому времени фактам, говорилось о постоянно нарастающей борьбе против католицизма и засилье поляков на территории Вкл. Конечно, нельзя отрицать выступлений народных масс против католицизма, но они имели приливы и отливы из-за уступок господствующих классов. При резкой критике католицизма у советских историков 30-х 50-х годов фактически затеняется роль православной церкви как помощника правящих классов в угнетении белорусского народа. В 60-х нач.90-х годов вышли новые работы советских историков, касающиеся исследуемой нами проблемы. Экспансии католицизма в Белоруссии посвящен ряд работ Я.Н.Мараша. Автор подробно исследовал формы и методы экспансии католицизма на территории Белоруссии. Деятельность Ватикана раскрывается в негативных тонах прежде всего по линии экономической в сочетании с политической, организационной и идеологическими сторонами его экспансии. В работах белорусских историков 80-х

нач.90-х годов наблюдается некоторый отход от упрощенного толкования католической реакции, говорится о существовании веротерпимости. Однако этот тезис проводится непоследовательно. Так, в работе "Католицизм в Белоруссии" вторая половина XVI века характеризуется как период относительной веротерпимости. Одновременно при выделении периодов распространения католицизма на территории Белоруссии вторая половина XVI века упускается.

Наиболее полно принцип веротерпимости как одно из направлений гуманистической мысли освещается в работах белорусского исследователя С.Ф.Сокола. Его работа "Политическая и правовая мысль в Белоруссии XVI - первой половине XVII века" цenna также и тем, что в ней глубоко исследуется проблема государства, власти в средневековой Речи Посполитой, подробно анализируется политическая и правовая доктрина католической, православной и униатской церкви. Касался проблемы религиозных отношений в Речи Посполитой в своих исследованиях и белорусский историк А.П.Грицкевич. При анализе взаимоотношений православной церкви и правящих кругов Речи Посполитой он исходит из того, что православная церковь как и другие церкви поддерживалась ими и была "орудием социально-экономического и духовного гнета". Опираясь на работы К.Маркса и Ф.Энгельса А.П.Грицкевич показывает несостоятельность одного из предлогов для раздела Речи Посполитой, который состоял в том, что Россия, якобы, защищала православие.

Эта проблема давно интересует и польских историков. Значительный вклад в её изучение внес польский историк К.Ходыницкий. В своих работах он анализировал взаимоотношения государства и православной церкви XIV и до 30-х годов XVIIв. Автор стремился показать свою объективность в освещении проблемы, поднял большой фактографический материал и приводил мысль о том, что положение православной церкви в Речи Посполитой было лучше, чем в Московском государстве.

В работах современных польских историков: З.Огоновского, М.Королько, М.Космана, Я.Тазбира, Е.Охманьского очень подробно разработана история, теории и практики политики веротерпимости в средневековой Речи Посполитой, которой придерживались

правящее сословие. Говорится о том, что сложилась она под влиянием внутренних и внешнеполитических факторов и способствовала развитию экономики и культуры Речи Посполитой. Однако польские историки нередко идеализируют политику веротерпимости, когда видят её существование на всем протяжении Речи Посполитой. Настораживает и то, что очень мало говорится о применении на практике принципа веротерпимости по отношению к православному населению.

Основными источниками для изучения данной темы послужили материалы, опубликованные на протяжении XIX-го начала XX веков различными археографическими комиссиями и отдельными исследователями. Работа данных комиссий особенно активно шла после подавления восстания 1863–1864 гг. Это вызывалось тем, что часть руководителей восставших постоянно требовала восстановления Речи Посполитой в границах 1772 года. Беспочвенность подобных притязаний царизм решил показать публикацией различного рода документов. По их текстам "доказывалось", что Белоруссия, Украина, Литва являлись "исконно русскими землями". Поскольку на официальном языке понятие "православный" одновременно означало понятие "русский", то важнейшей задачей археографических комиссий была публикация документов, относящихся к истории православия на этих землях. Основным учреждением для публикации документов по истории земель бывших в составе Речи Посполитой являлась Виленская археографическая комиссия. Ею опубликовано множество материалов, относящихся к истории православной церкви. Это объясняется тем, что борьба народа за улучшение социально-экономического положения воспринималась авторами сборников как борьба за православную веру и народность.

Однако при всей тенденциозности источников, заключенная в них информация позволяет на достаточно представительном уровне раскрыть состояние данной проблемы в контексте исторических событий в восточноевропейском регионе в период позднего феодализма.

Из советских документальных публикаций, используемых авторами данной работы для изучения поставленной проблемы наи-

более богатая и разнообразная информация содержится в сборниках "Белоруссия в эпоху феодализма", "Социально-политическая борьба народных масс Белоруссии". Документы в этих сборниках систематизированы составителями исходя из той периодизации, которая существовала в советской историографии Белоруссии. Они показывают "национально-религиозное угнетение белорусского народа, разоблачают реакционную роль католицизма" в его судьбах.

Знакомство с историографией и источниковой базой, в которых представлена проблема, позволила авторам предпринять попытку её освещения в предлагаемых научно-популярных очерках.

Целью нашей работы является показ взаимоотношений православной церкви и правящих классов Речи Посполитой в контексте всей внутренней и внешней политики этого государства во второй половине XVI-60-х гг. ХУПВВ. Для достижения этой цели мы попытались обращать внимание на следующие вопросы:

Как влияла борьба с Московским государством на политику правящих кругов Речи Посполитой по отношению к православному населению?

Какие факторы способствовали становлению принципа веротерпимости во второй половине XVI века, и как данный принцип реализовался на практике в отношении православия на уровне королевской власти, магнатерии и шляхты?

Что повлияло на отход правящего от принципа веротерпимости, начиная с конца XVI века, и какие факторы противодействовали этому в первой половине XУП века?

Какова была позиция королевской власти, магнатерии и шляхты в отношении православного населения в условиях победы католической реакции?

Каковы причины, приведшие к ослаблению католической реакции во второй половине XУП века? Какие силы противодействовали прогрессу в отношении православного населения в этот период?

ГЛАВА I. ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В ПОЛЬШЕ И ВКЛ  
 XIУ-XVI вв.  
 ПОЛИТИКА ВЕРОТЕРПИМОСТИ ВО ВТОРОЙ  
 ПОЛОВИНЕ XVI-го века

Положение православной церкви в Речи Посполитой во второй половине XVI века трудно уяснить без хотя бы краткого экскурса её истории в составе Великого княжества Литовского (ВКЛ) и Польши предшествующего периода. Земли с православным населением вошли в состав ВКЛ во второй половине XIII-го века, а в состав Польши с 1349г. с присоединением Червоной Руси. Однако двор митрополита в связи с запустением Клева в результате монголо-татарского нашествия находился сначала во Владимире Суздальском, а затем в Москве. Тем не менее, митрополиты именовали себя титулом "Киевских и всея Руси". Такое положение сохранялось до тех пор, пока не началась широкая полоса столкновений "Литвы с Москвой". Расширение территории ВКЛ привело к тому, что Киев вошёл в состав этого государства. Политическая борьба ВКЛ с Московским государством неизбежно вела к борьбе за создание на его территории собственного центра православия. Уже Ольгерд стремился сделать православную иерархию в Литве независимой от влияния из другого государства. Это было связано с тем, что во время его войн с Москвой митрополит Алексий, тех русских князей, которые целовали крест Ольгерду, освобождал от присяги и благословлял на борьбу с Литвой. Ольгерд же говорил, что митрополит должен благословлять московское войско на то, чтобы оно помогало Литве воевать с крестоносцами.

Этот вопрос обострился во время правления в Великом княжестве Литовском Витовта. В 1406г. после смерти митрополита Киприана Витовт хотел поставить на эту должность своего человека полоцкого епископа Феодосия. Находясь в ссоре с Москвой, Витовт не хотел иметь одного с нею митрополита. Поэтому одновременно с посольством Василия Дмитриевича в Константинополь было направлено посольство Витовта. Однако

Константинопольский патриарх отказал Витовту в его кандидатуре, так как не хотел терять расположения Москвы. Новым митрополитом был назначен Фотий. Между ним и Витовтом в скром времени последовал разрыв. Витовт обвинил Фотия в том, что тот не заботился о церкви на территории ВКЛ и вывозил в Москву церковные сокровища. Но причина оставалась всё та же самая. Витовт, хотя и принял в 1387 году в этнической Литве христианство по католическому обряду, не переставал интересоваться судьбами православия и стремился перенести двор митрополита в Новогрудок, чтобы религия его подданных не зависела от конкурирующей Москвы. В результате его усилий 15 ноября 1415 г. на соборе в Новогрудке без согласия Константинопольского патриарха, митрополитом, с подчинением ему всех православных в границах ВКЛ, был избран Григорий Цамблак. В конечном итоге трения между ВКЛ и Великим княжеством Московским завершились тем, что с начала 80-х годов XVI века произошёл раздел митрополий. Московские митрополиты стали носить титул "Московских и всея Руси", опуская в нем слово "Киевский". В ВКЛ митрополит стал носить титул "Киевский, Галицкий и всея Руси". Наличие в титулах митрополитов слова "всех Руси" подчеркивало, что спор не завершен. И та и другая сторона хотели этим неоднозначно показать свои претензии на земли друг друга.

Таким образом во второй половине XVI века православная церковь на территории ВКЛ имела собственную иерархию. Выборы митрополита происходили на синоде с разрешения князя, затем избранного митрополита утверждал константинопольский патриарх. Ко второй половине XVI века существовали ограничения для деятельности православной церкви. Однако здесь надо учитывать территорию и время. В полном объеме ограничения действовали на территории Польши, где большинство населения было католическим. Они были следующими:

1. Существовал запрет, введенный во времена Ягайлы, на браки между православными и католиками. За нарушение применялось телесное наказание.
2. Виленско-калишскийstatut 1420 года запрещал право-

славным строительство новых церквей.

3. До 1501 года существовало повторное крещение для православных, вступающих в католицизм. Существовали ограничения и в доступе к государственным должностям. Действовала статья 12 постановления Городельского сейма, по которой всеми "свободами, привилегиями и милостями только те паны и шляхтичи земли литовской могут пользоваться, которым оружие и гербы шляхтичей королевства Польского пожалованы, и почитатели христианской религии, Римской церкви подвластные, не схизматики или другие неверующие". Из этого видно, что православие находилось в приниженнном положении. Однако на практике это было далеко не так. Трактовка православных как схизматиков смягчалась в эпоху Соборного движения на Западе, в период Флорентийской Унии 1439 года. Кроме того, борьба с Москвой настраивала на примирительное отношение к православным. После её прекращения последовали подтверждения статей Городельского привилея /1529, 1547, 1551/. В целом положение православной шляхты во многом зависело от политической конъюнктуры. Когда Сигизмунд Август II стал готовиться к Люблинской унии, то в 1563 году издал привилей, по которому православная шляхта полностью приравнивалась в правах к католической, затем последовал подобный указ в 1568 году. Это показывает, что Сигизмунд Август II в своих расчетах на унию Литвы и Польши главную ставку делал на шляхту в противовес магнатерии, которая не вся желала инкорпорироваться в состав единой Речи Посполитой. Все это заставляло его лавировать в вопросах религиозной политики.

Вторая половина XVI века внесла новые изменения в политику по отношению к православной церкви. Люблинская уния, реформационное движение поставили правящие круги Речи Посполитой в новую ситуацию в области религиозных отношений. В это время в области взаимоотношений между различными конфессиональными группами в завершенном виде формируется принцип веротерпимости. Начало формирования принципа веротерпимости относится к более ранней истории Польши и ВКЛ. Это связано с расширением их территории, в результате борьбы с

соседями. Так во второй половине XVI столетия почти одна треть граждан всей Польши исповедовала православие, что связано с присоединением к ней в период правления Казимира Великого Червоной Руси. Кроме того наступление крестоносцев вынуждало к поиску союзников вначале в языческой Литве, среди татар, которые участвовали в рядах литовского войска в битве под Грюнвальдом. Подобная ситуация сложилась и в Великом княжестве Литовском, которое от начала своего формирования складывалось как государство многих народов и религий. Здесь после принятия христианства на территории этнической Литвы по католическому обряду издавна проживали православные. Территориальная экспансия великих князей литовских, упорная борьба с православной Москвой требовали лояльного отношения к православию в собственной стране. На формирование принципа веротерпимости оказывало влияние развитие реформационного движения, начало которого на территории ВКЛ относится к 20-м годам XVI века. Ко второй половине XVI века реформационное движение охватило довольно большую часть территории и получило поддержку среди шляхты и магнатерии. В это время на территории ВКЛ было 177 зборов, из них 158 кальвинистских. В целом количество протестантских зборов можно соотнести как один к одному с католическими парафиями /их было около 200/. Реформации было подвержено 16% шляхты, но это была её наиболее активная и культурная часть. Широкое распространение протестантизма поставило правящие круги Речи Посполитой перед вопросом, как строить отношения с этим движением. Замаячили признаки гражданской войны, примеры которых уже были в странах Западной Европы. Положение неожиданно осложнилось еще тем, что после смерти Сигизмунда Августа первый раз в Речи Посполитой проходила свободная элекция короля. Все это обострило религиозный вопрос. В борьбе с кандидатурой Габсбургов победила кандидатура французского принца Генриха Валуа. Он слыл среди польской шляхты как фанатичный враг разноверцев, как участник резни гугенотов в Варфоломеевскую ночь. Этот факт больше всего действовал на противников принятия документа о религиозном мире на конвокационном сейме. Тем не менее, когда

27 января проект такого документа /названного по принятию Варшавской конфедерацией/ был представлен на совместном заседании сената и послов, он был встречен в штыки католическим духовенством во главе с примасом Уханьским. Краковский епископ Франтишек Красинский привел три пункта против конфедерации. По его мнению, во-первых, статья о религиозном мире способствовала распространению в христианском государстве духа безбожия, во-вторых, она вообще направлена против бога, и, наконец, она направлена против привилегий духовенства. В последующие годы в таком же духе часто высказывались католические полемисты. На данном заседании в статью о религиозном мире были внесены поправки. В ночь с 28 на 29 января 1573 года против данного документа выступил секретарь папского нунция Коммендони, Антоний Мария Грациани, который специально для этого приехал в Варшаву. В результате документ подписал только один католический епископ. Примас Уханьский внес протест в Варшавские гродские книги. Но светские послы и сенаторы, как католики, так и представители других религий подписали статью с поправками. На элекционном сейме в апреле 1573 года Генрих Валуа подтвердил Акт Варшавской конфедерации, но отказался это сделать на коронации /24 февраля 1574 года/. Затем бегство неудавшегося короля в Париж задержало введение документа в силу до 1576 года, когда это сделал Стефан Баторий, а коронационный сейм в Торуни ввел конфедерацию о религиозном мире в сеймовые конституции Речи Посполитой. Несколько позднее, в 1588 году, она была целиком включена в III Литовский Статут в раздел III "О волностях шляхетских и о размножении Белого князства Литовского" /статья 3/.

Акт Варшавской конфедерации регулировал отношения между христианскими религиями. "А иж в Речи Посполитой есть разность немалая з стороны веры християньское, забегающы тому, абы и с тое причины межы людми заштье якое шкодливое не вецело, которую по иных королевствах ясно видим, обещуем... покой межы собою заховати, а для разное веры и отмены в костелех крови не проливать они..." Актом регулировались коро-

левские пожалования католической и православной церквям. "Абы вси наданья зверхности костельные, яко арцыбаскупств, бискупств и иных всяких добр были даваны не иным, одно Римского костела особам духовным, обывателям Полским, водлуг статуту; а добра костелов Грецкий - людем это еже Греческое веры даваны быть мают". Вместе с тем, акт Варшавской конфедерации имел значительные недостатки. В данном документе по мнению Я. Тазбира ничего не говорится о мещанах, а статья о крестьянах сформирована весьма неясно. Действительно, анализируя текст относящийся к данной группе населения, который звучит так: "...чрез тую конфедерацию нашу зверхности жадное над подданными их так станов духовных, яко и светских не уймуем и послушенства жадного подданым противо панов их не гсуем, овшем если бы таковая своя воля где была род облигом набоженьства, тогда, яко завжди было, будет вольно и теперь каждому пану подданного своего непослушного так в духовных, яко и светских речах, подлуг порозуменъя своего скаратъ", - можно сделать вывод о том, что господин имеет право к установлению своей религии.

Польский историк Станислав Салмонович говорит о том, что в первоначальном тексте конфедерации было записано, что право выбора религии принадлежит всем группам населения, но епископ Мишковский внес поправку ликвидирующую такое положение. Шляхта оставила данную привилегию себе, руководствуясь принципом "который возобладал в Западной Европе после Аугсбургского мира. В Польше этот принцип звучал как ". Таким образом, можно сделать вывод о том, что веротерпимость в Речи Посполитой носила сословный характер и была еще одной из многих привилегий шляхты. Кроме того, акт Варшавской конфедерации оставался только постановлением без каких либо конкретных предписаний о том, что и какие наказания должен нести за нарушение религиозного мира. Это во многом обедняло и превращало постановления в какой-то мере в лозунги. Вместе с тем, несмотря на обозначенные выше недостатки, сам факт принятия такого

документа имел историческое значение. Он очень высоко оценивается в современной польской исторической литературе. Без сомнения можно говорить о том, что сформулированный Варшавской конфедерацией принцип веротерпимости способствовал во второй половине XVI века развитию культуры в Речи Посполитой, так как в это государство прибывали изгоняющиеся из других стран за религиозную принадлежность передовые мыслители своего времени. Вместе с тем польские историки довольно широко трактуют рамки существования политики веротерпимости в Речи Посполитой. Так, большинство из них считает, что резкое наступление представителей политики религиозной нетерпимости начинается со второй половины XVII века, когда причины поражений Речи Посполитой в многочисленных долгих войнах стали исходить не в дефектном политическом строе, а во внутренних врагах, которыми называли последователей некатолической религии. Подготовку к переходу к политике нетерпимости, а также силу, которая проводила её, польские историки совершенно правильно связывают с деятельностью иезуитов.

На наш взгляд более правильным следует считать датой начала католической реакции 1596 г., когда была введена Брестская церковная уния и в разрезе со всеми постановлениями о веротерпимости начинается ликвидация целой конфессиональной группы /православия/.

Со второй половины XVI века и до унии существование православия в Речи Посполитой не подвергалось существенной угрозе. В отношении к нему тоже действовали принципы веротерпимости, хотя в каждом конкретном периоде по-разному. Каково же было положение православной церкви во второй половине XVII века в Речи Посполитой? Каковы причины, приведшие к церковной унии?

Отношение государства к православной церкви строилось на основании "Свитка Ярослава". На основании этого документа никому из светских феодалов не разрешалось вмешиваться в духовные суды и дела, касающиеся духовных лиц, церковных имуществ и доходов, брачных разводов. В случае нарушений митрополит направлял жалобу королю и тот посыпал своих комиссаров

для её разбора. Подобные отношения выражала грамота короля Александра Ягеллончика от 1499 года. Надо сказать, что эти законы действовали и во второй половине XVI века. Так в 1589 году Сигизмунд Ваза издаёт документ по которому русскому православному духовенству гарантируется неприкосновенность церковного имущества и прав. "А так, мы, видечи в том прозбу архиепископа митрополита Киевского, епископам и всего духовенства закону Греческого, служную и потребную к доброму порядку и пожитку церковному, а будучи фундатором и наивысшим оборонцою церквей наших и надания их, тыя достоинства духовные, архиепископство митрополию, епископства, архимандритства, игуменства и увесь стан духовныи закону Греческого ни в чом не нарушающи, в цале и при суполной моцы, яко и духовенство закону Римского зоставуем". Грамотой короля митрополит признается верховным судьёй в духовных делах. Он должен "все суды и справы духовные водлуг порядку закону своего греческого отправовати, до живота своего". Королевская власть стремилась ограничить вмешательство светских феодалов в дела духовенства. Так, в одной из грамот Сигизмунда Вазы приказывается "абы есте в добрах и именьях наших и своих властных попов при церквях мешкающих не судили, малженств венчаных не разводили, больше через тое в попы и справы духовные начимся не вступовали але то все над послушенство их милости отца митрополита и епископов подавали и отсылали для ласки нашъе господарской".

Как видим имущественные права и право независимости духовного суда от светских феодалов православной церкви гарантировалось королевской властью. А имущество православная церковь на территории Речи Посполитой имела немало.

Так, Киевско-Печорский монастырь в конце XVI века имел в своем владении кроме богатых драгоценностей, г. Васильков с замком, местечко Радомысьль с замком, 50 сел, пасеки. Владимирская епископия на Волыни владела укрепленным замком в городе Владимире и несколькими поместьями. Кроме того ей принадлежало местечко Квасов, шестнадцать селений в Луцком и Владимирском поветах, Купетовскую волость с местечком Озаричи, один-

надцать других селений и рыбных ловлей, остров Волославль на реке Лузе, на котором находился монастырь святого Онуфрия. Можно с определенной долей уверенности предположить, что такое положение, хотя и в меньшей степени было свойственно и церкви на территории Белоруссии. Интересен вопрос с налогами на православное духовенство. На тех территориях, где православное население было небольшим по численности специальных налогов на духовенство не накладывалось. В присоединенных к Короне воеводствах ВКЛ вообще были отменены все налоги на православное духовенство. Платились налоги на тех землях, которые были присоединены к Короне до 1569г.

Одним из важных принципов, на котором покоились взаимоотношения королевской власти и крупных феодалов Речи Посполитой с православной церковью было право патроната. Его проявлениями была традиция "подаванья и колляторского права". Право патроната выросло из существовавшего ранее в православной церкви ктиторства, как обязанности того, кто дает фундуш на церковь. Право патроната осуществлялось в следующих формах:

1. Право покровительства над церковными имуществами.
2. Право представления или рекомендации известных лиц на должности священников и монастырских настоятелей.
3. Право управления и суда в определенных границах по отношению к общей подсудности церквей и монастырей государству и духовной власти.
4. Право подаванья или отдачи монастырей и церквей известным лицам. Поданье церквей разделялось на три разряда: королю, митрополиту и епископам, светским феодалам.

До Люблинской унии с Польшей в ВКЛ на право патроната сильное влияние оказывала трактовка понятия собственности, поскольку в этом государстве не существовало понятия индивидуальной собственности, а верховным владельцем всех земель, в том числе и православной церкви считался великий князь. После Люблинской унии церковь стала суверенным обладателем собственности, а положение короля сводилось к функции ее защитника. Кроме того, он влиял на процедуру занятия высших церковных должностей, причем оно было зачастую решающим. Немалую

роль здесь играло мнение магнатерии и части шляхты. Так в грамоте об избрании на должность Киевского митрополита Михаила Рогозы говорится: "Ознаймуем вам иж за спущеньем митрополии Киевской, Галицкой и всея Руси в паньстве нашем великому князеству Литовскому от митрополита бывшего Онисифора Девочки, а за обраньем их милости панов рад и рыцерства нашего великого князства Литовского на тую столицу годного мужа шляхетнее урожоного отца Михаила Рогозу".

Влияние короля на избрание высшей церковной иерархии отрицательно сказывалось на состоянии православной церкви, её моральном авторитете. В некоторой степени отрицательно сказывалось и право патроната. В данном случае состояние церкви во многом зависело от личности патрона, той религии, которую он исповедовал. Если патрон не был религиозным фанатиком, а приверженцем веротерпимости, то в таком случае в его владениях деятельность той или иной церкви не ограничивалась.

Нельзя не отметить, что и в католической церкви Речи Посполитой выбор высшего духовенства тоже зависел от короля. Король имел право номинации, а папа-аппробации. И здесь тоже зачастую выбор того или иного иерарха зависел от политических причин.

Причины упадка православия во второй половине XVI века разнообразны. Среди них важную роль играло реформационное движение, которое затронуло православную шляхту и магнатов. Одним из первых выделил участок на постройку лютеранской церкви в 1535 году слуцкий князь Юрий Семенович, который являлся православным. От православия отошли такие знатные фамилии в Речи Посполитой как Ходкевичи, Воловичи, Вишневецкие, Сапеги. Угроза православию со стороны реформационного движения была большой. Так, в 1569 году в Великом княжестве Литовском из 21 светского сенатора 16 были протестантами, 3 православными и 4 католиками. Меньшую опасность представляла католическая церковь, которая еще только готовилась к восстановлению своего влияния в среде господствующего сословия.

Православная церковь страдала отсутствием должной системы образования. Имеющаяся система была архаичной и не могла идти в какое сравнение с постановкой образования у протестантов и католиков.

Отсутствие должного образования способствовало моральному падению православного духовенства, которое усугублялось pragmatizmom королей в назначении на церковные должности. Константинопольский патриарх Иеремия во время пребывания в 1589 году в Речи Посполитой издал грамоту, в которой писал: "Слышишахом от многих благоверных князей и попов и всего христианства, и сами очиша сво..дво-и-троженцам сущим литоргисати, и зело велие". Многоженцем был и один из митрополитов Онисифор Петрович, который за поведение получил прозвище "Девочка".

Положение также осложнилось деятельностью иезуитов, которые поставили своей целью введение унии, хотя на первых порах им не удалось заручиться поддержкой государства, но в дальнейшем их позиции всё больше и больше укреплялись. Иезуиты хорошо видели слабые стороны православия, поэтому не случайно начали свою деятельность с постановки широкой системы образования. Королевская власть в Речи Посполитой и большая часть магнатерии способствовала начинаниям иезуитов. Уже в 1570 году в Вильно была основана иезуитская коллегия. Но иезуиты не сразу добились монопольного права на образование. В том же Вильно открытию академий активно противодействовали Н.Радзивилл и Е.Волович. Они хотели открыть протестантскую академию, деньги на которую завещал Н.Радзивилл Черный. Лишь под давлением Стефана Батория и виленского архиепископа Валериана Протасевича Е.Волович скрепил печатью королевский привилей об открытии высшего учебного заведения иезуитов. Виленская академия явилась первым высшим учебным заведением в Восточной Европе и для своего времени давала широкие знания при всех своих недостатках. Несмотря на то, что целью обучения и воспитания иезуитов было расширение влияния католической церкви, они не могли не учитывать "общего стремления господствующей элиты, дать детям светское образование". Сохранилась коллегия - своего рода подготовительный факультет, где обстоятельно изучались классические языки и давались элементарные знания по многим другим дисциплинам. После окончания коллегии ученики могли поступать на философский факультет с трехгодичным сроком обучения. С окончанием этого факультета

завершалось светское образование. На философском факультете давались глубокие и разносторонние для своего времени знания. Его выпускники в совершенстве владели латинским языком, знали древнегреческий, древнееврейский, польский, свой родной и один, а иногда и два западноевропейских языка. Довольно основательно изучали логику, античную и средневековую литературу и философию, знакомились с философией Возрождения. Лекции по натурфилософии способствовали углублению знаний, полученных ещё в коллегии по математическим дисциплинам, астрономии, физике, химии, анатомии человека, биологии, географии. Виленская академия в конце XVI века была самым крупным центром интеллектуальной жизни в ВКЛ. Конечно, нередко иезуиты добивались цели своего образования и ученики становились верными слугами католической церкви. Иногда же было наоборот, как мы видим из деятельности Казимира Лыщинского, который окончил Брестский колледж и краковскую высшую иезуитскую школу, а стал философом-атеистом.

Таким образом, во второй половине XVI века православная церковь пользовалась определенной поддержкой государства, хотя и не в такой степени как католическая церковь. Вместе с тем, по ряду объективных и субъективных причин православие в это время находилось в упадке. В таких условиях, начиная с 1588 года иезуиты начинают деятельную подготовку к введению унии. В унии был заинтересован и Ватикан, который хотел расширить границы своего влияния. Её поддержало господствующее сословие феодалов, которое хотело консолидироваться на религиозной почве в связи с растущей социальной напряженностью между высшими и низшими слоями населения Речи Посполитой. Кроме того, политическое объединение ВКЛ с Польшей должно было завершиться идеологическим. К унии стремилась и королевская власть, надеясь получить в ней поддержку для укрепления своего влияния на жизнь государства. Введение унии подтолкнуло и создание в 1589 году Московского патриаршества. Идея "Москва – третий Рим", проповедовавшаяся православным духовенством с конца XVI века получила дополнительный стимул. Её

использовали для оказания влияния на православное население в Речи Посполитой.

Борис Годунов, отправляя в ВКЛ послов Салтыкова и Татищева дал им следующий наказ: "Станут спрашивать про патриаршье постановление, то вы говорите: приходил к великому государю из Греческого государства антиохийский патриарх Иоким и говорил государеву шурину, Борису Фёдоровичу Годунову, что из давних лет на семи соборах уложено быть в Риме нам греческой веры, а в Греческом государстве четырём патриархам; но когда Евгений папа римский составил изсмысленный осьмой собор, то с этого времени папы римские от греческой веры отстали. Если бы по сие время в Греческом государстве были благочестивые цари христианские, то патриархи поставили бы папу в Греческом государстве, и теперь они все четыре патриарха советовали по всем вселенским собором Греческих государств, дабы вместо папы римского поставить вселенского патриарха константинопольского, а на его место поставить четвертого патриарха в Московском государстве".

К унии стремились и высшие православные иерархи, надеясь таким образом улучшить свои политические позиции и доходы. Митрополит Михаил Рогоза в наказе луцкому епископу Кириллу Терлецкому, отправленному по делам унии к канцлеру Замойскому, давал наставление о том, чтобы иметь все свободы, что и римское духовенство. В наказе митрополита православным епископам и Сигизмунду об условиях принятия унию, говорится, что взамен за унию "на сойме учтивость и местече в раде" иж бы его милость господарь даровати рачил..."Таким образом не дух подвижничества, а обыкновенные земные интересы двигали высшей иерархией православной церкви.

Принятие унии на Брестском Соборе 1596г. коренным образом изменило религиозную ситуацию в Речи Посполитой, поставило государство перед проблемой выработки новой политики по отношению к православным, принявшим унию и к тем, кто её не принял.

ГЛАВА П. БОРЬБА ЗА ВЕРОТЕРПИМОСТЬ И НАСТУПЛЕНИЕ  
КОНТРРЕФОРМАЦИИ (1596 - 1667 гг.)

Брестская уния не принесла правящему классу Речи Посполитой желаемых результатов. Вместо консолидации сил произошло еще большее размежевание. Развернулась борьба между сторонниками и противниками унии, между сторонниками веротерпимости и сторонниками религиозного фанатизма. Все это заставляло правящие круги Речи Посполитой искать выхода из создавшегося положения, не всегда они были достаточно взвешенными, часто зависели от внутренней и внешней политической ситуации.

Уже сам факт принятия Брестской церковной унии показал ее создателям, что путь новой религии будет трудным. Симптоматично, что параллельно с собором решавшим вопрос об унии, в Бресте собралсяcontresобор, на который прибыл князь К. Острожский, имея при себе двух епископов: львовского Балабана и премышльского Копыстенского, единственных из высшего духовенства не поддержавших унию. Были здесь и представители низшего духовенства, депутаты шляхты, представители братств и мещан. Руководил собором, прибывший из Молдавии посол Константинопольского патриарха Никифор. Собор направил в адрес короля протест, в котором говорилось о том, что с божьей помощью собравшиеся здесь будут бороться против унии. Однако королевская власть не отозвалась на просьбы православного населения и на первых порах безоговорочно поддержала унию, фактически поставив православную церковь и ее приверженцев в нелегальное положение. Все это вело к религиозным погромам, раскалывало общество, ставило страну на грань гражданской войны. Резкое усиление религиозной нетерпимости грозило и протестантизму. Фактически у них и православных был один общий враг, иезуиты, поэтому в конце XVI века складывается основа для сближения обеих религий, чего не было в середине XVI века. Еще в августе 1595 года на торжественный собор в Торунь прибыла делегация православных, посланная князем К. Острожским,

искавшим союзников в борьбе с готовящейся Брестской унией. Однако тогда не удалось создать союз. Новая попытка относится к 1599 году, когда был организован съезд евангелистов и православных. Как видно из решения этого съезда, на нем была про-возглашена необходимость защиты положений Варшавской конфедерации 1573 года, принято решение совместно не допускать, чтобы "из за различия веры и церковных обрядов была пролита кровь.. или кто-либо был подвергнут конфискации имущества, ли-шению чести и изгнанию". Однако полностью союз не был заклю-чен, так как православные заявили, что не могут заключать со-глашение без разрешения патриарха. Фактически была только при-нята политическая часть соглашения. Для наблюдения за выполне-нием решений Варшавской конфедерации избиралось 119 человек из числа сенаторов и послов сейма, которые должны были на сеймах и сеймиках перед королем просить защиты от притеснений. Данный союз, даже в таком урезанном виде не нравился некоторым пра-вославным. Против него выступил князь Курбский, острожский свя-щенник Василий.

Однако совместные действия православных с протестантами, направленные на введение конкретных наказаний за нарушение религиозного мира, декларированного Варшавской конфедерацией, в первой половине XVI века оказывали определенное влияние на правящие круги Речи Посполитой. Так, уже на сейме в 1603 году король соглашался пойти на уступки православным, чего однако не было сделано под воздействием иезуитов. Новая борьба разго-релась на Варшавском сейме 1606г. На этом сейме от имени про-тестантов и православных с требованием введения "конституции о погромах" выступали Януш Радзивилл, Марцин Броневский и Петр Горайский. Представленный ими проект "конституции о погромах", через который красной нитью проходит предостереже-ние от надвигавшейся гражданской войны, имел важные пункты. Так, предполагалась смерть за участие в религиозных погромах, даже духовным лицам, требовалось отстроить зборы и церкви уничтоженные после смерти Сигизмунда Августа. В проект кон-

ституции была вписана особая статья "о религии греческой", в которой требовалось уничтожение Брестской унии. Данные предложения встретили резкий отпор со стороны католического духовенства, поддержанного папским нунцием Рангони и мазовецкой шляхтой. Однако протестанты и православные были достаточно сильны и сейм согласился утвердить "конституцию о погромах", утверждение которой должно было произойти на следующий день. В дело вмешался иезуит Петр Скарга, который настроил короля против принятия данного документа, а также смог повернуть ситуацию в пользу католической церкви. В конечном итоге этот конфликт спровоцировал рокоч Жебжидовского. Рокошане требовали изгнания иезуитов, ликвидации притеснений со стороны католической церкви. Выступление шляхты было подавлено. Тем самым было ухудшено положение той стороны, которая требовала выполнения постановлений Варшавской конфедерации в последующие десятилетия, когда число ее сторонников значительно уменьшилось. Польский историк Збигнев Огоновский связывает эту ситуацию с изменением общественно-политической и экономической ситуации в Речи Посполитой начала ХУП века. Постепенно начинают появляться признаки экономического регресса. Шляхта в конце XVI - начале ХУП века, добившись в борьбе с духовной и светской магнатерией больших политических прав, увидела в католицизме их надежное идеологическое освящение. Правда, ко времени рокоча Жебжидовского, ситуация была несколько иной. Шляхту очень тревожили проповеди иезуитов в пользу сильной централизованной власти. Поэтому в 1607 г. почти все сеймики требовали изгнания иезуитов. Члены "Общества Иисуса" извлекли должные уроки и стали горячими стражами "золотой шляхетской вольности". Католическая церковь во главе с иезуитами становилась основной силой, которая освящала государственный строй Речи Посполитой и охраняла его от возможных изменений. Деятельность иезуитов все в большей степени получала абсолютную поддержку короля, большинства магнатерии и шляхты. Она принесла свои плоды. Деятельность иезуитов среди родовитых фамилий Речи Посполитой как протестантов, так и

православных, конечно носила специфический характер, так как влиятельных магнатов нельзя было заставить принять католичество насилием. Поэтому иезуиты пользовались их семейными обстоятельствами, (так, жена протестанта Николая Радзивилла Черного была ревностной католичкой, католического вероисповедания была жена известного защитника православия К.Острожского), показывали недостатки той или иной религии и пользуясь сомнениями убеждали перейти в католицизм, который их якобы ликвидирует. Детей магнатерии иезуиты стремились воспитать в духе католицизма через свою многочисленную сеть учебных заведений, где, как известно, могли заниматься дети разных исповеданий. В отношении православных феодалов действовал и такой фактор как стремление полностью уравняться в правах со шляхтой Польши, которая в своей основной массе была католической. Все это привело к тому, что родовитые православные фамилии, переходили в католицизм. Это относится к Слуцким, Заславским, Сангушкам, Пронским, Рожинским, Соломерецким, Головчинским, Бишневецким, Массальским, Горским, Соколинским, Лукомским, Пузням, Ходкевичам, Глебовичам, Сапегам, Дорогостайским, Хмелецким, Бойнам, Боловичам, Зеновичам, Тышкевичам, Поцеям, Скуминам, Ярмолинским, Чолганским, Калицовским, Павловичам, Сосновским.

Униатскую церковь феодалы ВКЛ рассматривали как второстепенную. Но она пользовалась поддержкой правящих кругов Речи Посполитой и католической церкви в лице апостольской столицы. Для поддержки униатской церкви королевская власть пользовалась различными средствами. В частности, за распространение унии давались земельные пожалования. Так, униатскому священнику Петру Аркадиушу было дано за распространение унии село Торокань " со всем на все, с поданными оселыми и данью, их, яко в себе и обиходех своих маєт, держати и уживати и пожитки примножати..." Видным защитникам православия запрещалось произносить проповеди (грамота Сигизмунда III от 29 сентября 1599 года). Православные бургомистры и мещане подчинялись униатским иерархам. Сигизмунд III в грамоте от 7 августа 1601 года

привлекал магистрат города Могилева и православное братство к королевскому суду за неподчинение униатскому митрополиту. Королевская власть не сдерживала своееволия униатских иерархов, попустительствовала им в деле насаждения унии. Это ясно видно на примере Иосафата Кунцевича.

Сам Кунцевич посыпал жалобы королю на то, что жители подвластной ему епархии не ходят в униатские церкви, не пускают его в город для отправления службы. При въезде в Могилев 9 октября 1618 г. перед Кунцевичем закрыли ворота, "установили пушки на башнях и валах, нацелив на него, как против врага". В ответ на это последовал декрет Задворного ассессорского суда от 22 марта 1620 года, за подпись канцлера Великого княжества Литовского Льва Сапеги, в котором главные бунтовщики предавались смертной казни как нарушители общественного спокойствия. Могилевские мещане должны были передать Кунцевичу все церкви и монастыри под угрозой штрафа в 25 тысяч польских золотых. Пользуясь поддержкой правящих кругов Речи Посполитой, Иосафат Кунцевич начал действовать более активно, применяя методы насилия, что только увеличивало озлобление населения. Можно согласиться с тем, что униатская церковь мирным путем достигла бы больших успехов, но ее стремление "охватить" всех православных, не останавливаясь перед насилием, создавало взрывоопасную обстановку в Речи Посполитой. Это понимали наиболее дальновидные политики этого государства, одним из которых был канцлер ВКЛ Лев Сапега. Хотя он сам был сторонником унии, помогал в этом Иософату Кунцевичу, но и он не мог принять фанатизм Кунцевича в деле насаждения унии. По вопросу о формах и методах распространения униатства между ним и Кунцевичем велась переписка. В одном из своих писем Кунцевичу, он писал: "Руководствуясь не столько любовью к ближнему, сколько суевием и личными выгодами, Вы злоупотреблением своей властью, своими поступками, противными священной воле и приказаниям Речи Посполитой, зажгли те опасные искры, которые всем нам угрожают пагубным и всеистребляющим пожаром".

Наиболее дальновидные представители правящих кругов Речи Посполитой в вопросах унии стремились руководствоваться интересами государства, складывающейся внутренней и внешней политической конъюнктурой. Именно опасность турецкого нашествия и необходимость поддержки православных казаков заставили короля сквозь пальцы смотреть на восстановление в 1620 году православной иерархии константинопольским патриархом Феофаном, направлявшимся из Москвы через Речь Посполитую в Константинополь. Были воссозданы Переяславская, Полоцкая, во главе с Мелетием Смотрицким. В восстановлении православной иерархии был заинтересован и Константинопольский патриарх. Ему необходимо было ежегодно платить дань турецкому султану в размере 20 тысяч пиастров, кроме того, за каждый выбор нового патриарха необходимо было дать взятку турецкому султану. Поступление денег в патриаршью казну уменьшилось, так как их главным образом поставляли богатые греческие купцы, живущие в Константинополе. С избранием в Москве отдельного патриарха перестала поступать дань из Московского государства. Уния в Речи Посполитой тоже привела к уменьшению доходов патриарха. Угроза турецкого нашествия сказалась и на ходе работы Варшавского сейма 1620 года. На нем в защиту православия выступил посол и чашник волынский Лаврентий Древинский. Он умело воспользовался существующей внешнеполитической ситуацией, говоря в своей речи о том, что когда угрожает опасность от нашего главного государству врага "Ваше королевское величество едва ли не большую часть ратников потребуете от народа Греко-российского исповедания, народа того, который если не удовлетворен еще пребудет в своих нуждах и прощениях, то как может в защиту Вашей державы преградою грудь свою представить?". Сейм принял решение возобновить конституцию 1606 года, но она выполнена не была. Как только начинала ослабевать внешняя опасность, вновь возобновлялись гонения на православие. Ярого фанатика Иософата Кунцевича не могли остановить ни решения сейма, ни призывы Л. Сапеги. В конце концов его деятельность окончилась убийством 12 ноября 1623 года в Витебске, что вызвало даль-

нейший всплеск религиозного фанатизма. Король для подавления выступления горожан направил войска. Папа Урбан VIII направил в его адрес письмо, в котором назвал Кунцевича мучеником за веру, погибшим от "дышавших злобой" схизматиков и потребовал, чтобы король не удержал "меч свой от крови". Для укрепления авторитета униатской церкви И.Кунцевич был уже в 30-х годах ХУП века беатифицирован, а в 1867 году канонизирован папой Пием IX. Для укрепления авторитета униатской церкви предпринимались и другие шаги. Особенно активно действовал униатский епископ Бениамин Рутский. Главную цель в исправлении унии он видел в улучшении образования духовенства. Для этого создается Базилианский орден с обучением по системе иезуитов. В результате данной реорганизации, уровень образования униатского духовенства стал выше. Стремился поднять авторитет униатской церкви и Ватикан. С этой целью 7 февраля 1627г. Папа Урбан VIII издает буллу, в которой запрещает переходить из унии в католичество. В обратную же сторону переходы совершать было можно. Однако несмотря на все меры унии к 30-м годам ХУП века не удалось овладеть абсолютным большинством населения Белоруссии, против нее ведут активную борьбу горожане, особенно восточной части Белоруссии, церковные братства, проповедники православия: С.Зизаний, М.Смотрицкий, А.Филиппович и другие.

К началу 30-х годов ХУП века появились новые возможности для борьбы православного населения за свои права, связанные с изменением политики правящих кругов в отношении этой конфессиональной группы. В 1632 году умер Сигизмунд Август III, и период бескоролевья поставил вопросы взаимоотношений в области религии, шляхты и католического клира. На предконвокационных сеймиках шляхта давала послам наказы борьбы против нарушения католическим клиром ее прав. На одном из главных мест в период конвокационного сейма стоял вопрос о дополнении исполнительными предписаниями акта конфедерации 1573 года. Православные и протестанты выступили совместно, во главе их стояли Альбрехт Станислав Радзивилл и киевский митрополит,

которые во время бескоролевья дали клятву выступать вместе. Они предоставили на сейм свои требования в форме "пунктов" 4 июля 1632 года. Важнейшими из них декларировали необходимость: 1). Ликвидации всех постановлений и декретов противоречащих свободе совести, особенно приговоров трибуналов, изданных в 1627-1631гг.; 2). Обеспечение полной свободы публичного отправления религиозных культов и пропаганды религиозных идей.; 3). Применения штрафных санкций против всех, нарушающих свободу религии. Для разрешения подобных дел должен создаваться трибунал из католиков и разноверцев; 4). Все процессы между людьми различных вероисповеданий, а также между духовными и светскими лицами должны проходить через светские суды, без возможности апелляции к нунцию или папе; 5). Король должен давать различные пожалования невзирая на то, какую религию исповедует тот, кому жалует; 6). Обеспечение свободы всем сословиям, в том числе мещанам и крестьянам; 7). В королевских городах отдать их настоящим владельцам православные церкви и протестантские зборы, которые были у них в момент вступления на трон Сигизмунда III.

Выполнение данных предписаний вело бы к широкой религиозной свободе. Однако они не были введены полностью. На выборах сейма велась острая борьба, разноверцы понимали, что это последняя для них возможность оживить постановления Варшавской конфедерации. Немного не хватало, чтобы "поле" выборов превратилось в поле сражения. Но католическая сторона имела военное превосходство (15000 солдат, против 5000 разноверцев), и поэтому блок протестантов с православными пошел на уступки. Хотя было подтверждено положение о поддержании религиозного мира и введены штрафные санкции против его нарушителей, однако ситуация для разноверцев ухудшилась. В текст Варшавской конфедерации была внесена формула

. Фактически данная формулировка сводила на нет сам акт веротерпимости, провозглашая, что между различными вероисповеданиями будет поддерживаться мир, если будут обеспечены права католической церкви. Таким образом 1632

год явился переломным в борьбе за толеранцию. Однако за время правления Владислава IV положение православной церкви улучшилось. Это было связано прежде всего с тем, что предстояла война с Московским государством и король хотел обеспечить спокойствие в тылу и заручиться поддержкой православного населения в непосредственных военных действиях. Поэтому 14 марта 1633 года Владислав IV издает грамоту в пользу православного населения с подтверждением его религиозных и общественных привилегий. Провозглашалась свобода отправления религиозных служб в королевских городах и местечках, в монастырях, как в Короне так и в ВКЛ. Разрешался свободный выход из унии. По данному указу официально признавалось существование православной иерархии. Митрополитом стал видный деятель православной церкви Петр Могила. В состав митрополии входили епархии: львовская, перемышльская, луцкая, могилевская. Таким образом на территории Белоруссии существовала только одна православная епархия. Возник даже проект избрания нового патриарха для Речи Посполитой. Однако Владислав IV не был последователен в своей политике, когда внешняя ситуация менялась, то прежние обещания им быстро забывались. 16 марта 1635 года он издал грамоту, в которой подтверждал права и привилегии униатов. Известен декрет короля, датированный 1641 годом и относящийся к брестскому цеху сапожников, в котором говорится, что "авторитет и власть начальства и старших" в упомянутом цехе сапожников и кожевников должны оставаться на стороне членов католического вероисповедания, а не греческого. Членам цеха греческого вероисповедания не разрешается отправлять собраний и сходов, в отсутствие членов католического вероисповедания под угрозой наказания штрафом..." Хотя Владислав IV и содействовал унии и католицизму, однако его уступки православию вызвали гнев папы Урбана VIII. Вспыхнул спор с папой и по поводу младшего брата Владислава - Яна Казимира, т.к. Владислав IV протестовал против шагов папы, направленных на привлечение Яна Казимира в орден иезуитов.

Хотя в период правления Владислава IV православные добились важных уступок (были признаны их важнейшие права), однако наступление католицизма уни не былодержано. Ухудшало ситуацию для православной церкви, а также для протестантов фактически ревизия на сейме 1632 года положений акта Варшавской конфедерации, отдающая приоритет католической церкви. Особенно напряженная обстановка складывалась на территории Украины, которая после 1569 года вошла в состав Польши. Здесь существовало многообразие социально-политических противоречий.

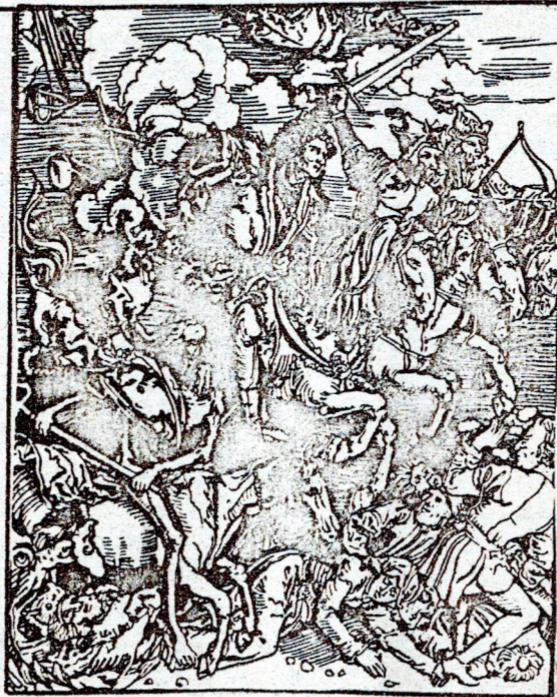
На территории Белоруссии, входящей в состав ВКЛ, положение к середине XVII века было менее запутанным. В религиозном вопросе была меньшая напряженность. Это связано с тем, что здесь не было широкого переселения польских феодалов из Королевства, так как Статут 1588 года законодательно сохранял ВКЛ как самостоятельное государство. В нем запрещалось давать имения иностранцам, польские феодалы не имели права занимать государственные и духовные должности в Великом княжестве Литовском. Все это объективно в некоторой мере сдерживало полонизацию и окатоличивание на территории Белоруссии в отличие от Украины, где многообразие и сложность проблем, широкая полонизация вызвали мощное восстание казаков под руководством Богдана Хмельницкого. Это восстание, последовавшая затем война с русским государством и Швецией усилили негативное отношение господствующих слоев Речи Посполитой к разноверцам, в том числе и к православным. Этому способствовала политика русского правительства на присоединенных к Московскому государству землях. Царь Алексей Михайлович на первых порах проводил репрессивную политику по отношению ко всем конфессиональным группам за исключением православных. Так, в ответ на прошение ряда городов в соблюдении свободы религии последовал ответ царя: "Костелам не быть, униатам не быть... жидам на Белоруссии не быть и жизни никакой не иметь". Поэтому не удивительно, что Старый Быхов, который долго защищался, оброняло много его жителей - евреев. На территории, которая

переходила под власть русских войск, деятельность католической церкви запрещалась. Костелы, униатские церкви, базилианские и католические монастыри закрывались. Были закрыты также католические и униатские учебные заведения. В отношении шляхты и мещан проводилась строгое дифференцированная политика. Шляхту и мещан, которые открыто сопротивлялись русским войскам, вывозили, причем тех, которые оказали наиболее упорное сопротивление вывозили как можно дальше вглубь русского государства. Шляхтичей-католиков не заставляли обязательно креститься в православие, хотя некоторые из них сами переходили в новую веру, чтобы избежать высылки или добиться какого-нибудь пожалования. В дальнейшем, когда стал вырисовываться конфликт со Швецией, русское правительство смягчило свою политику по отношению к католической церкви и пошло навстречу просьбам шляхты о сохранении костелов, однако деятельность униатской церкви повсеместно запрещалась, ее земельные владения конфисковывались. Неоднозначной была политика русского правительства к православной церкви на присоединенных землях. Конечно, в первую очередь оно стремилось использовать православие как средство идеологического воздействия на массы. В своих возваниях к населению Белоруссии царское правительство обещало сохранить за православным духовенством все его владения и права. Однако само духовенство не удовлетворялось этим и требовало новых земельных пожалований. Однако на это им отвечали, что надо подождать до тех пор, когда будут присланы писцы и опишут земли. По мере продвижения русских войск вглубь Белоруссии, православной церкви отдавалось имущество людей, бежавших на Запад Речи Посполитой. Земельные владения католической церкви отдавались православной только тогда, когда те могли подтвердить свои давние права на пользование ими. Фактически это очень напоминало политику Владислава IV в 30-е годы, когда по указу 1633 года посыпались комиссары, которые искали подтверждения о принадлежности земельных пожалований той или иной конфессиональной группе. В 1655 г. русское правительство

подчинило могилевскую православную епископию Московскому патриарху. Это ограничивало оппозиционную деятельность белорусского духовенства, состоящего из крупной белорусской шляхты, а также пополняло доходы московского патриарха.

Русское правительство на присоединенной территории Белоруссии проводило крепостническую политику. Поэтому рост крестьянского движения, выразившийся в движении шиней, был опасен как для "литовской" шляхты, так и для русских дворян. Лозунг защиты православия сочетался с укреплением крепостничества. Участие православного духовенства в крестьянских партизанских отрядах, защищавших местное население от грабежей как польско-литовскими, так и русскими ратниками, пресекалось. Таким образом, неизъя согласиться с той точкой зрения в белорусской историографии, в которой утверждается то, что русский царизм уничтожал на территории Белоруссии тяжелый национально-религиозный гнет, которому ее подвергали польские паны и Ватикан. Русское правительство из-за политических соображений заигрывало с католической церковью, своей политикой усугубляло и без того сложную национально-религиозную ситуацию на территории Белоруссии. В сложном положении в результате войны оказались правящие круги Речи Посполитой. Поскольку казаки и русское правительство в войне против них использовали не всегда на деле, но постоянно на словах "знамя защиты православия", постольку необходимо было нейтрализовать данный лозунг. Еще во время войн с Богданом Хмельницким 12 января 1650г. Ян Казимир издает грамоту о правах и вольностях православной церкви в БЖЛ. В 1652 году король издает грамоту с распоряжением распечатать православную церковь в г. Дрогичине. Брестский сеймик, заседавший в марте 1661г. предлагал ограничить притеснения в вопросах веры и прекратить насильственное насаждение унион. Но эти постановления не могли внести коренного изменения в религиозную ситуацию на территории Речи Посполитой, были лишь ответом правящих кругов на конкретную ситуацию и не могли остановить тенденцию роста религиозной нетерпимости, которую уселили войны. В конечном

итоге именно с их началом "хмельничины" в 1648 году связывается окончательная гибель политики веротерпимости. Войны усилили элементы сарматизма в господствующем сословии Речи Посполитой, способствовали росту враждебности ко всему иностранному, соответственно, борьба со всем иностранным переносилась в область религии.



---

Глава III. ПОБЕДА СИЛ КОНТРРЕФОРМАЦИИ. ПОЛОЖЕНИЕ  
ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ  
В 1667-1795 ГГ.

После окончания войн середины XVII века в Речи Посполитой наблюдается резкое усиление религиозного фанатизма. Господствующая элита государства все больше начинают видеть в католической религии и ее спасителях иезуитах единственную силу, способную защитить их от внешних и внутренних врагов. С этого времени начинается новый этап политики правящих кругов Речи Посполитой по отношению к православному населению. Если в первой половине XVII века велась ожесточенная борьба на сеймах в защиту прав разноверцев и короли под давлением внутренних и внешних обстоятельств возвращали им же или иные права, то со времени Андрушовского перемирия 1667г. начинается прямое и резкое наступление католицизма. Впрочем, его основы были заложены еще в годы войны, так в 1658 г. последовал акт об изгнании из Речи Посполитой ариан. Число кальвинистских зборов в ВКЛ во второй половине XVII века сокращается со 140 до 51. Еще в 1648г. в составе сенаторов ВКЛ было 3 протестанта, что составляло 1% от их общего числа. В последней трети XVII века о них уже нет сведений. В 1668г. Варшавский сейм запретил выход из католической и униатской церкви под угрозой изгнания из страны и конфискации имущества. Данное постановление относилось не только к протестантам, но и к православным. Так решением митрополичьего суда от 18 февраля 1682г. был отлучен от униатской церкви и лишен всех прав как гражданских, так и духовных, Иван Семен Ходыко за то, что он перешел из униатства в православие. В решении говорилось, что "настоящим листом нашим проклинаем его и как мертвый член отсекаем и отлучаем от единения с верующими, объявляем его лишенным покровительства законов как светских, так и духовных..." Несколько позже представителям других религий был запрещен доступ к шляхетскому сословию. Все это вместе взятое давало неоспоримое превосходство католической церкви над другими конфессиями.

ми, существовавшими в Речи Посполитой, в том числе и над православием. Одновременно предпринимаются шаги, направленные на укрепление униатства. Еще сейм Речи Посполитой 1667г. принял решение об освобождении униатского духовенства от военных починностей, которое было подтверждено в 1673г.

Одновременно с расширением прав униатского духовенства принимаются меры к стеснению православной религии. Так в 1676 г. сейм запретил ставропигиальным братствам сноситься с константинопольским патриархом и представлять на его решение дела, касающиеся веры. Братства должны были подчиняться местным епископам. В случае несогласия исполнять это требование, братства должны были представлять спорные вопросы на обсуждение гражданских судов. Сейм воспретил православным всех сословий год угрозой смертной казни и конфискации имущества отлучаться за границу Речи Посполитой. Кроме того запрещалось принимать послов патриарха. Это мотивировалось тем, что они являются шпионами турецкого султана.

Принимаются меры и к ликвидации православия вообще. С этой целью 15 ноября 1679г. Ян III Собесский издает универсал, которым он приглашает православие и униатское духовенство собраться в Любlinе для соглашения по делам веры. Съезд состоялся в Любlinе 14-24 января 1680г., однако своей цели он не достиг. На местах, местные власти заменили православные церкви на униатские, как это сделал в 1686г. полоцкий воевода Слушка, заменив православную церковь св. Николая, находящуюся в Езерицкой волости на униатскую. Рост религиозного фанатизма привел к смертной казни в 1689г. за безбожие брестского шляхта К.Лышинского. Во время правления Яна Собесского оказывался сильный нажим на существовавшие в границах Речи Посполитой православные епархии /их по Андрушовскому мирному договору было четыре/. Это было связано с тем, что Левобережная Украина вместе с Киевом, переходила по договору о "Вечном мире" Речи Посполитой с Россией в состав России. Таким образом двор киевских митрополитов стал находиться за границей Речи Посполитой, а сами митрополиты подчинились Московскому патриарху. Единственный выход в этом, чтобы избавиться от вмешательства России в дела

Речи Посполитой ее правящие круги видели в унии. Сильное давление было оказано на львовского епископа Иосифа Шумлянского. Надо отметить, что сам Иосиф Шумлянский, чтобы получить от короля выгодную должность главы православных в границах Речи Посполитой был склонен к унии. Именно поэтому король назначил его администратором киевской митрополии в Речи Посполитой. Однако пребывая на этой должности Иосиф Шумлянский тяготился зависимостью от Московского патриарха и стал призывать духовенство и шляхту принять унию. Вместе с ним согласился принять унию перемышльский епископ Иннокентий Винницкий. В 1700г. официально Львовская и Перемышльская епархии стали униатскими. В 1712г. к унии присоединились Луцкая епархия. Осталась только одна православная епархия /Белорусская/ с центром в Могилеве. Усиление наступления католицизма и униатства таким образом привело к большому уменьшению числа православного населения на территории Речи Посполитой. Такая политика правящих кругов государства была на руку русскому правительству, которое пользуясь его ослаблением стало активно вмешиваться в различные вопросы отношений к православным. Официальным предлогом для вмешательства России в религиозный вопрос в Речи Посполитой являлась статья IX договора о "Вечном мире". Где православным в Речи Посполитой ее правительство обязывалось гарантировать свободное существование. Православные епархии ставились в зависимость от Киевского митрополита и в свою очередь от Московского патриарха. Русское правительство получило разрешение наблюдать за выполнением правительством Речи Посполитой данной статьи. На первых порах эта статья имела формальный характер и не признавалась правительством Речи Посполитой. Усиление притязаний России относится ко времени Петра I, когда во время Северной войны стало ясно, что Речь Посполитая не представляет серьезной силы. Поэтому в 1710 году на Варшавском сейме Саномирской конференции IX статья "Вечного мира" была еще раз подтверждена и введена в действие под наjjимом Петра I.

В первой четверти XVIII века относятся сведения о наступлении католицизма на униатство. На сеймах стали раздаваться голоса с требованиями ликвидации униатской церкви и перевода

всей ее паства в католичество. Униатское духовенство, чтобы укрепить свое влияние в 1720 г. на Замойском соборе провозгласило унию единственной законной церковью греческого обряда в Речи Посполитой. Однако наступление на униатскую церковь продолжалось.

В 1726 г. Гродненский сейм вынес решение о вечной кабале детей униатских священников у тех лиц, которые считались колляторами церквей. Однако уния была поддержана римским папой. Двумя декретами римской конгрегации пропаганды веры в 1724 и 1727 гг. и буллами папы Бенедикта XIV в 1743 и 1744 годах запрещалось переходить из унии в католицизм. Апостольская столица не спешила как иезуиты с вопросом ликвидации унии и установления господства в Речи Посполитой католического вероисповедания. Но на деле эти постановления не выполнялись да и сами папы их затем отменяли. Однако униатская церковь попрежнему пользовалась поддержкой господствующих кругов Речи Посполитой в борьбе с православием. Поэтому Петр I во время Северной войны, пребывая на ее территории, негативно относился к униатам. Во время прибывания в июле 1705 г. в Плоцке, русский царь посетил униатский Софийский монастырь и убил в гневе несколько монахов-базилион. В 1716 г. при заключении Петром I договора с Речью Посполитой, русский посол князь Долгоруский предъявил требования возвращения православным захваченных униатами епархий, но эти требования не были приняты.

Со времен Петра I начинаются многочисленные жалобы православного духовенства, шляхты, белорусских епископов, в Петербург по поводу их притеснения в Речи Посполитой. В начале 1718 г. православные монастыри ВКЛ обратились к Петру I с жалобой на то, что они терпят большие ганения со стороны поляков. Петр I послал королю грамоту в которой писал, что "совесть человеческая единому Богу токмо принадлежит и никакому государю не позволено ону силою в другую веру принуждать". Было предложено князю Долгорукому на сейме в 1718 г. сделать королю заявление, чтобы было подтверждено свободное отправление православной религии. Однако сейм высказался негативно против этого, потребовал вывода русских войск из Польши. Интересно,

что интересы России на сейме защищал кальвинист Андрей Петровский, которого за это лишили голоса и удалили из числа послов. В то время жалобы на жесткую политику правительства Речи Посполитой в конгрессии имели под собой очень большие основания. Северная война, как и войны середины XVII века, очень сильно обострила религиозную нетерпимость шляхты и католического духовенства. Но в некоторых жалобах православного духовенства упор делается не столько на притеснения со стороны католиков и униатов, сколько на имевшие место оскорблении российского императора и русских должностных лиц. Все это имело цель подтолкнуть Россию на прямое вмешательство в дела Речи Посполитой.

В 1733 г. умер Август II. Конфедераты, стремящиеся избрать на трон Станислава Лещинского издали постановление в котором все вероисповедания за исключением католического и униатского запрещаются. Однако под давлением России и Австрии на трон короля Речи Посполитой был избран Август III, сын Августа II. Новый король на коронационной сейме обещал сохранить все привилегии православным. 20 декабря 1735 г. он подтвердил привилей Августа II от 1720 г. В 1736 г. на сейме было решено учредить комиссию для разбора жалоб православного населения с целью их успокоения. Однако все эти меры не приносили успеха. Неуспех королевских привилеев коренился в порочном государственном строе Речи Посполитой, переживающей в первой половине XVIII века глубокий кризис. По диссидентскому вопросу в Речи Посполитой в России имелись трения между Синодом и Иностранный Коллегией. Синод хотел играть в этом деле первую роль. Поэтому были опорочены во время Елизаветы I русский посол в Варшаве Кейзерлинг и комиссар Голембовский, так как первый был лютеранином, а второй католиком, и они, якобы, в силу этого не могли защитить диссидентов. Защищая их, Иностранный Коллегия обвиняла православное духовенство в Речи Посполитой, особенно игуменов монастырей в том, что они совершают поступки, противоречащие духовному званию и сами нередко служат причинами упадка монастырей. Наиболее активно нагнетал обстановку в вопросе о диссidentах Синод, Иностранный Коллегия в то же время

была менее настроена в его разжигании. Тем более, что выход на первый план Иностранной Коллегии явно раскрывало планы вмешательства России посредством религиозных вопросов в суверенитет Речи Посполитой.

Со времени правления Елизаветы I дела и притеснении православных поступали в Синод, затем правительству, а оно в свою очередь давало инструкции послам. Оказалось, что не всегда жалобы православного духовенства были полностью справедливы. В вопросе о правах циссидентов в качестве борцов за православие выступали белорусские феодалы. Белорусская православная шляхта при сильной поддержке русского царизма отставала формально национально-религиозные интересы. На деле же все сводилось к уравнению политических прав небольшой группы феодалов Речи Посполитой с основной массой феодалов-католиков. Это движение не было направлено для облегчения положения народных масс. Тем более, что выступлений угнетенных масс против унии в последний трети XVII – первой половине XVIII веков наблюдается мало. В массе своей большинство населения Белоруссии во второй половине XVIII века было уже униатским. В 1790г. люстрации подымного налога в Белорусских поветах ВкЛ, за исключением Восточной части, присоединенной к России в деревнях было 83 католических, 143 православных и 1199 униатских плебаний, 16 кальвинистских зборов. Католических плебаний в городах насчитывалось 345, униатских – 201, православных – 56, кальвинистских зборов – 21. Около 80% сельскохозяйственного населения Белоруссии принадлежали к униатской конфессии, православные насчитывали 6,5%. В целом же католическая экспансия в Речи Посполитой к XVIII веку не смогла поглотить другие религии. В Речи Посполитой к концу XVIII века насчитывалось около 200 тыс. протестантов, /в основном лиц немецкого происхождения/. Кроме того из 8,8 млн. жителей этого государства 1 млн. составляли евреи. Здесь жили небольшими группами татары, исповедующие ислам, караины, находились старообрядцы, бежавшие на территорию Речи Посполитой от преследования со стороны русских властей. /к середине XVIII века от разных видов гнёта скрывалось до 1 млн. беглых/. Православное население жило в основном в восточных частях Белоруссии. Его сохране-

ние связано с борьбой за сохранение православной религии и обычаяев. В некоторых крупных латифундиях это связано и политикой магнатов в религиозном вопросе. Так Радзивиллы биржанской линии, исповедавшие кальвинизм, и Радзивиллы несвижской линии, католики, почти не ограничивали прав православного духовенства в религиозной деятельности, данных прежними владельцами православная церковь как в городах так и в сельской местности была надежной опорой власти магната.

Значительное влияние на позиции магнатерии в религиозном вопросе оказывали восстания народных масс. Одним из крупнейших выступлений населения Белоруссии в XVIII веке было Кричевское восстание. По своему содержанию оно было направлено против жесткого социально-экономического гнета. Вместе с тем борьба за улучшение социально-экономического положения здесь тесно переплеталась с борьбой православного населения против религиозного гнета. Не случайно, после подавления восстания в 1745 году Иероним Радзивилл направил управляющему Кричевским староством письмо, в котором запрещал ему участвовать вместе с католическим духовенством в насильственном обращении православных в унию. Большинство православного населения ко второй половине XVIII века все же оставило религию своих предков и перешло в унию без прямого насилия. В связи с этим терял значение повод для разделов Речи Посполитой, выдвинутый Екатериной II, в защиту православия. Большинство православного населения в этом государстве давно примирились со своим положением по отношению к римско-католической церкви. Русское правительство, таким образом, выступало в защиту очень малой части населения Речи Посполитой. Кроме того, ему были безразличны судьбы православного крестьянства. Царская Россия использовала лозунги защиты православной религии в своих корыстных целях. Ей в том активно способствовало небольшое число православных феодалов Речи Посполитой. Особым усердием отличались белорусские епископы и среди них, ставший в 1755 году духовным пастырем православных Речи Посполитой Г. Конисский. При Екатерине II

вмешательство России в дела Речи Посполитой под предлогом защиты православия активизировалось. Особенно сильно это проявилось во время избрания на престол в Речи Посполитой Станислава-Августа Понятовского 6 апреля 1764г. русский посол Кейзерлинг и Репнин получили письмо Екатерины II, в котором говорилось, что "необходимо при сейме конвокации, так и впредь при сейме коронации употребить все возможное старание ваше, дабы как собственные наши единоверные, так и просие диссиденты, обязанные между собою ко взаимной обороне формальным актом 1599г., во все прежние свои права и преимущества точным и ясным законом восстановлены... были! В противном случае преполагалось создание конфедерации. 17 октября Екатерина II писала Репнину: "Мне остается рекомендовать вам всего более два дела: дело о диссidentах и дело о границах; моя слава заинтересована в обоих, помните это, оба дела в ваших руках, действуйте согласно с указами и инструкциями". В ответ Репнин жаловался на трудности в разрешении диссидентского дела и считал, что привести их в полное равенство с католиками невозможно без насилия. Станислав-Август Понятовский хотел убедить Екатерину II в том, что успех диссидентского дела "нельзя достигнуть без исправления наших сеймов". Однако Россия не пошла на это. Императрица требовала решения диссидентского вопроса, а вместе с этим тормозила всякие преобразования государственного строя, тому способствующие, т.е. не хотела решения этого вопроса, чтобы и в дальнейшем иметь предлог для вмешательства. Поэтому составленный Репнином и поданный королем и примасом Речи Посполитой на сейм проект решения диссидентского вопроса был сорван. Фантастически настроенная часть сейма даже не разрешила его прочитать. Консервативные слои господствующих кругов Речи Посполитой сопротивлялись изменениям в религиозном вопросе. Тем самым они объективно способствовали усилению вмешательства России, которое намечалось на предстоящий в 1766г. сейм. Готовясь к сейму, глава Иностранный коллегии Н.И.Репнин давал следующую инструкцию своему послу в Варшаве Репнину: "Старайтесь всеми мерами собрать к себе как можно больше диссидентов, в том числе и из

наших единоверных, если между ними есть способные люди; обходясь с лучшими из тех и других откровенно, приготовляйте и ободряйте их надеждою сильного покровительства императрицы, пусть они подадут промеморию королю и сейму, в которой бы как вольные граждане требовали восстановления своих прав". Как крайнее средство выдвигалась идея создания диссидентской конфедерации. Ее вождям необходимы были деньги на поддержание при себе обедневшей шляхты, а также надежная охрана русских войск. Репнин намечал создание конфедерации одновременно в четырех местах: в Польской Пруссии, в Великой Польше, в Малой Польше и Литве, к которой присоединятся и греки / т.е. православные/. Сейм, как и предполагалось, отверг требования диссидентов, особенно неистовел епископ Краковский, который сказал, что если б он "увидел отворенные для диссидентов двери в сенат, Избу посольскую, в трибуналы, то заслонил бы я им эти двери собственным телом - пусть бы стоптали меня". В виду этого, как и намечалось русским правительством стали готовиться конфедерации диссидентов. Для их поддержки собирались войска, которые тремя корпусами должны были выступить на Саномир, Слуцк, Торунь. Во время подготовки еще больше обнаружились истинные цели России в диссидентском вопросе. Они изложены в инструкции Панина Репнину: "сокращение некоторое в равенстве исполнения веры и гражданских прав диссидентам полагается для предупреждения больших замешательств и для скорейшего окончания одними нами сего дела с утверждением себе нового права инфлюенции в правительстве польском, а восстановление того равенства сколько возможно остается навсегда основанием нашего интереса, и потому еще два предмета всегда должны быть согласуемы между собой". Короче, Россия стремилась решать диссидентский вопрос больше на словах, стремясь как можно дальше использовать его как средство давления на Речь Посполитую.

Получив у Репнина 20000 рублей, вожди диссидентов в марте 1767г. образовали конфедерацию из протестантов в Торуне, и одновременно была образована конфедерация в Слуцке под макшальством генерала Грабовского. В предполагаемых двух других

местах создание конфедераций отменили из-за боязни распыления сил. Слуцкую конфедерацию подписало 266 человек. Руководящую роль в ней играла не православная шляхта, а кальвинисты, так как большинство православных были представителями мелкой шляхты. Среди них выделялся лишь один белорусский епископ Г. Конисский. Создание конфедераций не решило всех вопросов с диссидентами. Поэтому к предстоящему сейму русский посол Репнин вел переписку с правительством по вопросу, каких конкретно необходимо добиваться прав для диссидентов. В отношении православных Панин ему отвечал, что "излишне не усиливая их, так, чтобы они сами собою, независимо от нас, могли удержаться в республике и разделять ее правление, подвергаем мы себя научдоству в рассуждении и без того столь частых и великих побегов, которые тогда еще более усилиются при свободе веры, соединенной с выгодами свободного во всем народа; тогда можно будет опасаться и насчет наших пограничных провинций, сходных с Польшею правами и обычаями народа". Как видим, Россия больше заботилась о своих собственных интересах, чем о православных в Речи Посполитой, и не стремилась добиваться для них больших прав.

Большую трудность для Репнина составил вопрос, кого из числа православных Речи Посполитой назначить на должность в сейме и сенате. Поэтому поводу Репнин доносил Панину, что он уже некоторое время ищет и нарочных рассыпает, чтобы к нему привезли "кого-нибудь хотя несколько способного, но до сих пор никого не нашел, ибо все они сами землю пашут и безо всякого воспитания".

Открывшийся осенью 1767 г. сейм пошел на уступки диссидентам. Был подписан "Вечный трактат" России с Польшей. По нему всем православным и протестантам разрешалось свободное отправление богослужения, все прежние статьи, против диссидентов отменялись, им было разрешено создавать собственные типографии для печатания книг религиозного содержания, разрешались смешанные браки, запрещалось принуждать диссидентов к празднованию католических праздников. Для разрешения религиозных спо-

ров учреждался суд в составе 8 светских православных и белорусского епископа и 8 светских католиков. Все церкви и монастыри отобранные у православных должны были им возвращены. Диссиденты получили право иметь представительство в сенате и сейме. Однако католическая церковь объявлялась господствующей церковью в Речи Посполитой, король обязательно должен был являться католиком, переход из католицизма в другое вероисповедание объявлялся уголовным преступлением. Почти ничего не было сказано о православных и протестантских мещанах и крестьянах. Их касался только I<sup>7</sup> пункт З статьи.

Таким образом решение сейма не привели к полному уравнению в правах диссидентов и католиков. Они являлись результатом компромисса в польском обществе между группирующими вокруг Станислава-Августа Понятовского, таких деятелей как Станислав Конарский, Петр Сливицкий и др., и реакционно настроенной шляхты и католического духовенства, а также результатом политики России, которая не стремилась к предоставлению полной свободы диссидентам, даже православным. Диссидентский вопрос был уже для России прежде всего средством усиления ее влияния в Речи Посполитой, средством для постоянного вмешательства во внутренние дела этого государства. В конечном итоге это подготавливало разделы Речи Посполитой. Вмешательство России затрудняло решение диссидентского вопроса, давало предлог реакционным силам видеть за спиной любого требования о равенстве прав диссидентов иностранное вмешательство. В своей политике по диссидентскому вопросу царское правительство придерживалось четкой сословной позиции и заботилось прежде всего о правах и свободах православных и протестантских феодалов.

После первого раздела Речи Посполитой вмешательство русского царизма в ее внутренние дела под предлогом защиты православия не прекратилось. Поскольку восточная часть Речи Посполитой вошла в состав России, то была ликвидирована белорусская епархия. Поэтому необходимо было подумать, кто заменит Г. Конисского и будет активным проводником русской политики. Выборпал на Виктора Садковского. До 1783 г. он был священником при по-

сольстве в Варшаве, затем по протекции русского посла в Речи Посполитой Штакельберга получил сан архимандрита Слуцкого монастыря. Для большего веса Садковского назначили киевским викарием с титулом Переяславского епископа — наместника киевского митрополита. Его резиденцией был определен Слуцк. После первого раздела Речи Посполитой наиболее дальновидной части политиков Речи Посполитой стало ясно, что дальнейшее существование этого государства зависит от проведения радикальных реформ. Они были невозможны без ограничения влияния папства и епископата на дела государства, без допущения большей свободы другим религиям. Поэтому Ватикан и католическая церковь торпедировали реформы, делали ставку на усиление влияния в Речи Посполитой католической Австрии. В силу этого представители передовых слоев общества в проектах реформ предлагали уменьшить влияние католической церкви на дела государства. Так, Гуго Коллонтай предлагал ликвидировать в Речи Посполитой право суда нунция, власть над католической церковью передать в руки народного Синода. Однако наиболее радикальные устремления передовых слоев Речи Посполитой не были учтены в Конституции 3 мая 1791г. Четырехлетний сейм предпринял попытку для ограничения влияния России в дела православных Речи Посполитой. По его решению 15 июня 1791г. в Пинске собралась конгрегация православных в составе 24 монахов, 20 представителей белого духовенства, 39 светских людей. По решению конгрегации православная церковь объявлялась национальной церковью в границах Речи Посполитой с зависимостью в духовных делах от константинопольского патриарха, с собственной иерархией в составе архиепископа и трех епископов.

По словам К.Маркса "православные, не признавшие унию и подчиненные петербургскому Синоду были искусственным образом оторваны от России". Однако данное решение было запоздалым, и к этому же проведение его в жизнь сорвали таговичане. Но оно заставило Россию скорейшим образом подчинить всех православных на территории Речи Посполитой своему руководству. Эту же цель преследовало и спешка с ликвидацией унии, правда, здесь влияние оказывало начавшееся в марте 1794г. восстание под

руководством Тадеуша Костюшко. 22 апреля 1794г. последовал указ Екатерины II об искоренении униатства. Основными средствами "воссоединения" крестьян являлись распространение слухов о том, что за принятие православия их переведут из положения крепостных в государственные. Помещиков предупреждали, что всякое противодействие начинаниям русского правительства будет квалифицироваться как уголовное. При помощи таких "средств" был достигнут больший успех. В русской дореволюционной историографии называется даже цифра в 3 млн. "воссоединенных".

Более правильной является вероятно цифра в 1.5 млн. Данный акт царского правительства был несправедливым и показывал истинную роль царизма в религиозном вопросе. Об отношении "новообращенных" православие свидетельствует факт возвращения 90% "воссоединенных" в унию после указа Павла I о пристановке ее ликвидации.



---

 ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ИТОГИ

Анализ основных направлений политики правящих кругов Речи Посполитой по отношению к православному населению показывает, что она не была однозначной на протяжении рассматриваемого нами временного промежутка. Она зависела от внутренней и внешнеполитической обстановки в которой оказывалось данное государство. Из внешнеполитических факторов на состояние православия в Речи Посполитой и отношение правящих кругов к нему огромную роль играла борьба с Московским государством. Еще до Люблинской унии соперничество ВКЛ и Великого княжества Московского в борьбе за объединение русских земель ставило вопрос и о борьбе за влияние на православную церковь и ее иерархов. В конечном итоге данная борьба привела во второй половине XV-го века к созданию отдельных митрополий для ВКЛ и Московского княжества. Кроме того, соперничество с Москвой, в которой православие было господствующей религией, заставляло правящие круги ВКЛ, а затем и Речи Посполитой, в политике по отношению к православным в собственной стране проявлять известную лояльность. Поэтому на протяжении XVI-й первой половины XVI-го веков постепенно была уравнена в правах православная шляхта с католической, православное духовенство пользовалось немалыми привилегиями, имело покровительство короля, отдельныхмагнатов и шляхты. Однако при всем этом существовали определенные ограничения для деятельности православной церкви. Важнейшее из них заключалось в том, что православное духовенство не имело доступа к высшим органам управления государством. При анализе ограничений для деятельности православной церкви необходимо учитывать территорию и время. Большая часть их приходилась на ту территорию, где православное население было в меньшинстве /в частности территории Короны/.

Вторая половина XVI-го века внесла свои корректировки в политику правящих кругов государства по отношению к православию и другим конфессиональным группам. Это было связано с широким развитием в Речи Посполитой идей веротерпимости. На их становление значительное влияние оказало развитие реформа-

ционного движения, проникновение идей гуманизма. Следование идеям веротерпимости отвечало коренным интересам Речи Посполитой, способствовало в условиях пестроты религиозного и этнического состава населения решению внутренних и внешнеполитических задач. Основные положения о веротерпимости были записаны в "Акте Варшавской конференции" 1573 года, а затем внесены и в III-й Литовский Статут 1588 года. Однако, принцип веротерпимости во многом декларировал, так как не было статей определяющих наказание за его нарушение. Статьи "Акта Варшавской конфедерации" 1573 года не относились к мещанам и крестьянам. В отношении их действовал принцип "

"... фактически веротерпимость стала одной из многих привилегий господствующего сословия - шляхты.

С конца XVI-го века правящие круги Речи Посполитой встали на путь всемирной поддержки католической церкви в ее экспансии по отношению к православию. Составным звеном этого курса явилась Брестская церковная уния. Ее вдохновителем и организатором был орден иезуитов. Иезуиты в борьбе со своими противниками использовали различные методы обработки населения как насильственные так и ненасильственные. Активную поддержку своей деятельности они получили со стороны государства и многих представителей его правящей элиты. Несмотря на бурное наступление католической реакции в государстве с конца XVI в. ей все же и в первой половине XVII-го века не удалось достичь своих целей. Это обстоятельство было обусловлено борьбой народных масс, расколом в правящем сословии и внешнеполитическими факторами. Столкнувшись с ними правящая элита вынуждена была лавировать, порой отступать и подтверждать свою верность принципам веротерпимости. В конечном счете в 1632 году была официально восстановлена православная церковь в Речи Посполитой. Но при всех колебаниях, постепенно к концу первой половины XVII-го века правящие круги РП шаг за шагом переходят на сторону католической реакции.

Войны середины XVII-го века обострили религиозный вопрос в Речи Посполитой, способствовали росту религиозного фанатизма. В результате их к последней трети XVII-го века курс на ке-

толическую реакцию побеждает окончательно. Хотя и в это время короли формально при вступлении на трон подтверждали верность принципам веротерпимости, но в условиях усиления анархии в государственном строе Речи Посполитой, их присяга уже ничего не значила. В результате наступления католицизма сфера православной религии резко сузилась. Однако православные парохи и тогда продолжали существовать в ряде городов и сельской местности /особенно на востоке Белоруссии/. Православная религия сохранилась и в ряде магнатских владений, что объясняется с известной самостоятельностью крупных магнитов в отношении к религиозным вопросам.

Со второй половины XVIII века, в связи с развитием идей Просвещения и осознанием частью магнатерии и шляхты пагубности курса на религиозную нетерпимость, католическая реакция начинает ослабевать. В 1773 году был ликвидирован орден иезуитов. Однако глубокое укоренение идей нетерпимости по отношению к другим религиям в правящих кругах Речи Посполитой не привело к коренным изменениям в этом вопросе. Положение осложнилось вмешательством иностранных государств. Они под предлогом защиты диссидентов готовили разделы Речи Посполитой. В связи с этим, католическая церковь в сознании правящих классов начинает окружаться ореолом единственной защитницы польской нации.



ПРИМЕЧАНИЯ:РЕКОМЕНДАТЕЛЬНАЯ БИБЛИОГРАФИЯI. ИСТОЧНИКИ (опубликованные)

Акты Брестского гродского суда: Акты, издаваемые Виленской археографической комиссией для разбора и издания древних актов. - Вильно, Т.3 - 1870.

Акты Брестского гродского суда: Акты Виленской комиссии. - Вильно, т.4 - 1870.

Документы, относящиеся к истории церковной унии в Западной России: Акты Виленской комиссии. - Т.16, Вильно, 1889.

Акты, относящиеся к истории Западно-русской церкви: Акты Виленской комиссии. - Т.33, Вильно, 1908.

Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссию. - Т.4 СПб., 1861.

Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, изд. при управлении ВУО. - Т.1-14 - Вильно, 1867-1904.

Белорусский архив древних грамот /1507-1768гг./ ч. I - М., 1824.

Белоруссия в эпоху феодализма: Сб. документов и материалов: В Зт. Т.1. - Минск, 1959.

Описание архива западнорусских униатских митрополитов. - Т.1-2 - СПб., 1897-1907.

Памятники полемической литературы в Западной Руси (ред. П.Гильтебрандт). Кн.1-3 - СПб., 1878-1903.

Памятники православия и русской народности в Западной России в ХУП-ХУШ, под ред. Ф.И.Титова. - Т.1, ч.1-3 - Киев, 1905.

Русская историческая библиотека, издаваемая императорской археографической комиссию. - Т.6 - СПб., 1882.

Сапунов А.П. Витебская старина. - Т. I - Витебск, 1883.

Сборник документов, уясняющих отношения латино-польской пропаганды к русской вере и народности (из исторических материалов, помещенных в "Вестнике Западной России" и из других печатных источников). Вып. I-2 - Вильно, 1865-1866.

Социально-политическая борьба народных масс Белоруссии: Сб. документов и материалов: В 3т. - Т. I - Минск, 1988.

Хрестоматия по истории Белоруссии с древнейших времен до 1917 года. - Минск, 1977.

Хрестоматия по истории Западной России, сост. А. Турцевич. - Вильно, 1892.

### П. ИССЛЕДОВАНИЯ

#### I) Досоветская историография

Беднов В.А. Православная церковь в Польше и Литве ( ) - Екатеринослав, 1908.

Брянцев П.Д. История Литовского государства с древнейших времен. - Вильно, 1899.

Викторовский П.Г. Западно-русские дворянские фамилии, отпавшие от православия в конце XVI и XVII вв. - Киев, 1912.

Голубинский Е. История русской церкви. - М., 1990.

Демьянович А. Иезуиты в Западной России в 1569-1772 гг. - СПб., 1872.

Жукович П. Кардинал Гозий и Польская церковь его времени. - СПб., 1882.

Жукович П.Н. Сеймовая борьба православного Западно-русского дворянства с церковной унией. Вып. I-6 - СПб., 1901-1912.

Кареев Н.И. Очерк истории реформационного движения и католической реакции в Польше. - М., 1886.

Киприанович Г.Я. Исторический очерк православия, католичество и унии в Белоруссии и Литве с древнейшего до настоящего времени. - Вильно, 1885.

- Костомаров Н.И. Последние годы Речи Посполитой.-СПб., 1905.
- Коялович М. История воссоединения западных униатов старых времен.-СПб., 1873.
- Коялович М. Литовская церковная уния.-СПб., 1859-1861.
- Коялович М. Чтения по истории Западной России.-СПб., 1884.
- Левицкий О.И. Основные черты внутреннего строя западно-русской церкви в XVI-XVII вв.-КС., 1884, №8, с.627-654.
- Лилеев М.И. Из истории раскола на Ветке и Стародубье ХУП-ХУШВВ. Исследование. Вып. I-2 - Киев-Нежин, 1895-1904.
- Лаппо И.И. Великое княжество Литовское во второй половине XVI столетия. Литовско-русский повет и его сеймик.-Юрьев, 1911.
- Лаппо И.И. Литовский Статут 1588 года: Текст. - Т.2-Каунас, 1938.
- Любавский М.К. К вопросу об ограничении политических прав князей, панов и шляхты в Великом княжестве Литовском до Люблинской унии.-М., 1909.
- Любавский М.К. Литовско-русский сейм. Опыт по истории учреждения, в связи с внутренним строем и внешней жизнью государства.-М., 1900.
- Палков А.А. Братство. Очерк истории западно-русских православных братств.-СПб., 1900.
- Розов А. Исторический обзор сеймовых конституций и королевских декретов бывшей польской Речи Посполитой, касательно диссидентства.-Труды КДЛ, 1867, т.2, №5, с.170-216, т.4. №12, с.389-462.
- Стороженко Н.В. Западнорусские провинциальные сеймики во второй половине XVII века. (Исследование по архивному материалу).-Киев, 1886.
- Соловьев С.М. История России с древнейших времен.-Т.7-М., 1960.
- Турук О. Униатский митрополит Иосиф Вельямин Рутский (1615-1617) и его значение в истории Униатской Западно-русской

церкви.-Лг., 1916.

Титов Ф.И. Русская православная церковь в Польско-Литовском государстве в XVI-XVIIвв. (1654-1795гг.). Опыт церковно-исторического исследования. Т1-3.-Киев, 1905-1916.

Хрестоматия по истории Западной России. Составитель Ап. Турцевич.-Вильно, 1892.

Чистович И.А. Диссидентский вопрос в Польше в первой половине XV столетия.-СПб., 1880.

Чистович И.А. Очерк истории западно-русской церкви. ч. I-2.-СПб., 1882-1884.

## 2) Советская историография

Абэцэдарскі Л.С. Барацьба украінскага і беларускага народаў за уз'яднанне з Расіяй у сярэдзіне XV века.-Мн., 1954.

Блінова Т.Б. Іезуіты в Белоруссии.-Мн., 1990.

Галановіч В.Ф. Царанкоў Л.А. Учарашні I сёняшні дзень уніяцкай царквы.-Мн., 1985.

Історыя Беларускай ССР: У 5 тамах. Т.І.-Мн., 1972.

Грицкевич А.П. Социальная борьба горожан Белоруссии XV-XVIII вв.-Мн., 1979.

Грыцкевіч А.П. Рэлігійнае пытанне I зневядання палітыка царызму перад падзеламі Рэчы Паспалітай. Весці АН БССР. Серыя грамадскіх навук.-1973.-№. с.62-70.

Істория Вильнюсского университета.-Вильнюс, 1979.

Істория Литовской культуры.-Вильнюс, 1978.

Істория Польши: В 3т. - Т.І.-М., 1954.

Католицизм в Белоруссии: традиционализм и приспособление. Прокошина Е.С., Койта К.К., Короткая Т.П. и др.-Мн., 1987.

Ковалевский Н.П., Мыцык Ю.А. Анализ архивных источников по истории Украины XVI-XVIIIвв.-Днепропетровск, 1984.

Копысский З.Ю., Чепко В.В., Историография БССР. Эпоха феодализма.-Мн., 1986.

Лочмель И.Ф. Очерк истории борьбы белорусского народа против польских панов.-М., 1940.

Мальцев А.Н. Россия и Белоруссия в середине XVII века.-М., 1974.

Мараш Я.Н. Ватикан и католическая церковь в Белоруссии.-Мн., 1971.

Мараш Я.Н. Из истории борьбы народных масс Белоруссии против экспансии католической церкви.-Мн., 1969.

Мараш Я.Н. Очерки истории экспансии католической церкви в Белоруссии XVIII-XIX веков.-Мн., 1974.

Никольский Н.М. История русской церкви.-М., 1931.

Плохий С.Н. Борьба украинского народа с католической экспанссией XVI-XVII вв.-Днепропетровск, 1987.

Подокшин С.А. Реформация и общественная мысль Белоруссии и Литвы.-Мн., 1970.

Полуцкая С.В. Брестская церковная уния и борьба народных масс Белоруссии против национально-религиозного гнёта (1596-1667) Автoref.дисс. к.и.н.-Мн., 1983.

Прокошина Е.С., Шалькевич В.Ф. Казимир Лыцинский.-Мн., 1985.

Савич А. Нариси з історії культурних рухів на Україні та Білорусі в 16-18 вв.-Київ, 1929.

Славяне и их соседи: Католицизм и православие в средние века. Сб.тезисов-М., 1991.

Сокол С.Ф. Политическая и правовая мысль в Белоруссии XVI - первой половине XVII вв.-Мн., 1984.

Сокал С.Ф. Адлюстраванне грамадска-палітычных ідэй у правовых актах ВКЛ другой палавіны XVI ст./Весці АН БССР. Серыя грамадскіх навук.-1972.-№1. с.61-66.

Тазбир Я. Общественные и территориальные сферы распространения польской реформации // Культурные связи народов Восточной

Европы.-М.,1976, с.И13-И19.

Улащик Н.Н. Очерки по археографии и источниковедению истории Белоруссии феодального периода.-М.,1973.

Шчарбакоў В.І. СялянскI рух I казацтва на БеларусI ў эпоху феадалізму.-Менск,1936.

Юхі И.А. Правовое положение населения Белоруссии в XVIв.-Мн.,1978.

### 3). Польска. историография

Chodyniski K. Kościol pnawoslawny o Rzecz Pospolita Polska- Warszawa,1934.

Konolko M. Klejnot swołodnego sumienia. - Warszawa.:1974.

Kosman M. Historia Białorusi. - Warszawa,1979.

Kosman M. Protestanti i kontrreformacja (Z dziejaa tolerancji w Rzeczy Pospolitej XVI - XVIII wieku) - Warszawa,1978.

Kosman M. Reformacja i kontrreformacja w Wielkim księstwie Litewskim w swietle propagandy wyznaniowej. - Warszawa,1973.

Minonowicz A. Powstanie Zabłudowskiej oficyny wydawniczej na ile symnacji wyznaniowej w Wielkim księstwie Litewskim //

Kwartalnik Prawosławny. - 1987. - №2 - §39-58

Ogonowski L. Z zagadnen tolerancji w Polsce XVII wieku. - Warszawa,1985.

Salmonowicz St. Konfederacja Warszawska 1573. - Warszawa,1985.

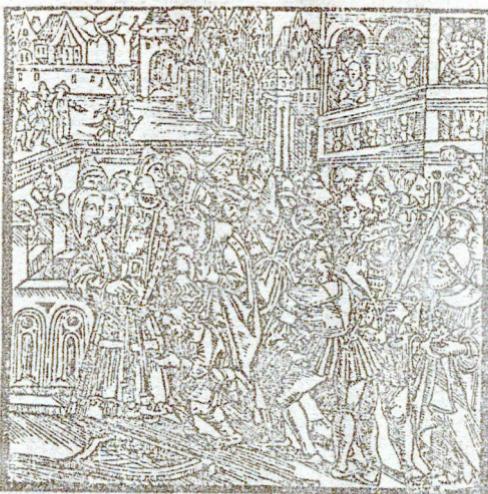
Tazbir I. Arianie i katolicy. - Warszawa,1971.

Tazbir I. Historia kościoła katolickiego w Polsce (1460-1795).- Warszawa,1969.

Tazbir I. Kultura szlachecka w Polsce. - Warszawa,1983.

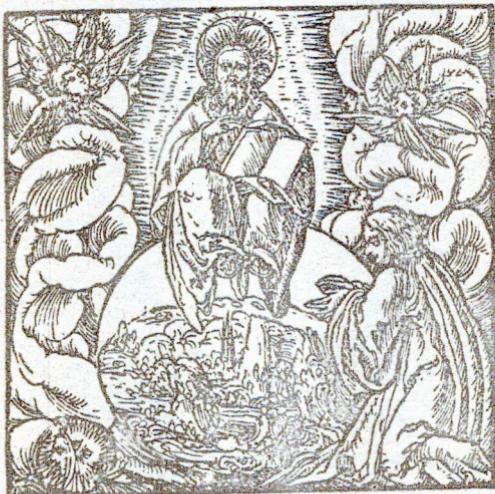
Tazbir I. Szlaki kultury Polskiej. - Warszawa,1986.

Tazbir I. Tradycje tolerancji religijnej w Polsce. - Warszawa,1980.  
Zychiewicz T. Zozafat Kuncewicz. - Krakow,1986.



**Л**ИЧИ ПЕРВЫЙ ЦАРЬ СТАВ ПОЧИЧАТЬ  
СЯ. ЗАПОЛЕН ВЫЛОЖЕНЫ ИАРДЬСЬ  
КИЙ ЙЗЫКЪ. ДОКТОРОМЪ ФРАНЦІ  
СКОМЪ. СКОРИ НИЧЫЙ СЫКОМЪ  
ЙЗБЛАЯБНAGO ГРЯДА ПОЛОУКЪ. БОГЪ КО  
СТИ. ИЛЬДЕНЪ ПОСПОЛІТЪ КНЯЗЧЕЛИЮ.

Премъдростъ божиѧ ~



**П**ремъдрости божиѣй книги по  
чиняется. заполненъ выложенія  
на рускыи языку. докторомъ  
Францисаномъ Скорининомъ бы-  
шою. изъславленаго града Полоцка ~

ИУ. ЦАРКВА - АСВЕТА, НАВУКА, ГРАМАДСКАЯ ДУМКА.

К ВОПРОСУ О РЕКОНСТРУКЦИИ ДРЕВНЕБЕЛОРУССКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ  
ОБ ОЧИСТИТЕЛЬНОЙ ФУНКЦИИ ОГНЯ НА ОСНОВЕ ДРЕВНИХ  
ИНДОЕВРОПЕЙСКИХ КОСМОЛОГИЧЕСКИХ МИРОВ.

Гурко А.В., Верещагина А.В.

Исследование некоторых древних белорусских обрядов позволяет составить представление о мироизрцании древних белорусов. Это, прежде всего, относится к обрядам, восходящим в своей основе к древнейшим индоевропейским представлениям. В качестве основополагающих для данной работы, мы изберем представления об огне и, прежде всего, его очистительной функции, которая нашла одно из видных мест в белорусской обрядности. Очистительный огонь присутствует в различного рода символике, а также в семейных и календарных обрядах и праздниках, где огонь выступает как средство установления гармоничного внутреннего родства, семьи, общины, средство борьбы против злономии внутри общества; в разнообразной знаковой символике на одежду и предметах быта.

Реконструируя сущность очистительной функции огня, обратимся к его роли в представлениях древних индоевропейцев. В ведийских писаниях, почти в двухстах гимнах восхваляется центральная фигура среди земных богов — молодой, сияющий бог огня Агни. Рождается он либо из небесных вод и летит на землю в виде молнии, либо путем трещи сухого дерева, которое загорается. Агни — щедрый, ласковый даритель домашнего счастья, здорового потомства, урожая и бессмертия, желанный гость в человеческом доме. Он служит посредником между небом и землей и передает жертвоприношенных людей богам.

Согласно Ригведе, "Агни был поставлен впереди богов"<sup>1</sup>, Агни-

глава неба, Агни - "домашний бог, достойный гимна, принадлежащий всем народам"<sup>2</sup>, а также "господин именем..., правитель молите..., символ обрядов"<sup>3</sup>.

"Я есмь Агни, Джатаведас по рождению,..

Трехчастная песнь, мера пространства,

неистощимый жар, жертвенное возлияние —/тот что/я  
по имени".<sup>4</sup>

Эпитет Джатаведас обозначает "знаток всех существ" или "обладатель всех существ". Здесь, возможно, речь идет о том, что Агни обладает каждым из трех миров /верхним, нижним и средним/ в силу своей природы — "языки пламени, прозывающиеся через пространства, направлены вверх"<sup>5</sup>, а также в силу того, что он знает подлинную природу всех существ.

Агни, согласно Ригведе, "порожден счастливым куском дерева для трення", в этом же гимне его называют "зародышем вод".<sup>6</sup> Коль скоро речь идет о дереве, породившем бога Агни, можно предположить, что это не просто дерево, а Мировое древо, моделирующее тройную вертикальную структуру мира /три царства — верхнее, нижнее и среднее/. Вода символизирует изначальный хаос, следовательно, огонь выступает здесь как рожденный из хаоса, охвативший три мира и вставший во главе их. Если сооставить хаос и структурированное мироздание, можно представить, что ионгается под очищением — преобразование хаоса в порядок. В пользу этого заключения — факт отсутствия каких-либо взаимоисключений и противопоставлений земли и неба, света и тьмы и др. полярных начал в представлениях древних индоевропейцев: эти начала не взаимоисключали друг друга, но преобразовывали, трансформировали. Продвигаясь вправу и ко-

лоду, Агни изгоняет всяких демонов, порожденных темной, нечистой силы, беды и болезни и тем самым структурирует место своего пребывания особым образом. Огонь считался самой чистой и светлой стихией, не терпящей ничего греховного и злого и имеет эпитет *-rovaka* – "очиститель". Древние белорусы считали, что все физически или нравственно нечистое должно быть скрыто от огня, т.е. он не терпит к себе греховного /исупорядоченного, иеркуализированного/ отношения. С этим представлением был связан запрет, сохранившийся до нашего времени, плевать, или бросать что-либо нечистое в огонь, за что оскорбитель смытый может получить "волник" /изжогу болезнь, при которой лицо покрывается струпьями/.<sup>7</sup> Племя славян или мучани благоговейно замыкали губами: ударить личину об пол или затоптать ее ногой считалось волником грехом.<sup>8</sup>

Огнь в древнейшей традиции индоевропейцев считался субстанцией, объединяющей трахченный космос /который соотносится с тремя частями у ариев/. Согласно древнегреческим представлениям, аналогичную роль играл царь – он включал в себя все Всеменную и поддерживал миропорядок. Через особый ритуал царь приобщался к единой природе и обретал таким образом богосиященность в своей власти, царский фари. Агни в древнейших представлениях играл роль большую, чем царь – он лучший жертвователь, знамок всех существ, что по индоиранским канонам соответствует брахманам – высшей части, а значит и Брахме –творцу, из тела которого были созданы части. В этой роли Агни является упорядочивающей силой для верхнего мира, исходящего все сущее, богов, природу, человека.

Другой уровень, где огонь был центральной организующей силой, соответствовал социуму. Практически у всех индоевропейских народов

огонь домашнего очага обожествлялся, считался священным. Так, у скитов высочайшей клятвой бывало "клятва царским гостям" /Геродот, 1У,59/, нарушитель этой клятвы ждала смерть. Между тем, гости - это боги огня, домашнего очага.<sup>9</sup>

Третий уровнем, где огонь проявлялся как регулирующая сила, был непосредственно человек! Это подтверждает гимн Ригведы, где с Агни связывают качества, присущие лишь человеку:

"Распространяя свое превосходство, силой разума,  
Боги по-родили Агни множеством усилий..."<sup>10</sup>

Из этого естественно вытекает, что Агни вобрал в себя силу разума и владеет также в этой илюсности. В любом случае корень РАД, означающий "сияющий", "сверкающий"<sup>11</sup>, будучи эпитетом огня входит также в название древнейнейской системы психического совершенствования -Раджа-Йоги.

Таким образом, огонь выступает как сима, организующая три уровня и, тем самым, очищающая их. В Ригведе есть прямое обращение к Агни с просьбой о сохранении порядка на этих уровнях:

"Не выдай нас, о Агни,  
Ни безвдохновенности, ни безумности,  
Ни бескровности, о сын сильны, ни глупченико!  
Устрани проявления ненависти!"<sup>12</sup>

С верхним уровнем соотносится вдохновенность, с человеком -безумность, бескровность; общественным отношениям соответствует глупчение, проявление ненависти.

Сопоставляя белорусские обряды с древнейнейской традицией, можно сразу отметить, что особое значение у белорусов придавалось "жаркому огню", "царю-огню" -огню, добитому трещином из дерева. Этот

огонь считался у белорусов очистительным и был включен в ритуал календарных обрядов и праздников -Коляд, Купалья и др., применялся во время эпидемий и эпидемий, а также при переселении в новый дом. Как видим, это соответствует сказанному о рождении огня в Ригведе и несомненно связано с представлением о Мировом древе и трехчастной Вселенной, которую, организуя, пронизывает извечный огонь, устрашающий хаос. Развивая мысль об очищении /трансформации/ каждой из трех вселенных, вспомним древний купальский обряд, сохранившийся на Полесье: дрова связали в кучу, волвали посередине жердь, наверх которой цепляли конскую голову - кость. И жгли эту кучу, и называли это "купалье палити"; и ссыпали эту голову, называя ее ведьмой, кидами в огонь, жгли /ведьму надо сжечь/.<sup>13</sup> И когда жгли костры из хвороста, веток, соломы, старого хлама, тряпья, которые являлись атрибутами ведьмы. Ведьма в данном случае - олицетворение хаоса, мрака, безобразия. Черный цвет имеет значение ненависти, печали, смерти, противоположные значению света, огня.<sup>14</sup> Начиная от купальского костра носили стежки, дороги, входы во двор, чтобы не прошла нечистая сила.<sup>15</sup> Здесь мы видим соотношение с первым уровнем -универсальной силой огня, очищающего все пространство от хаоса, приводящего мир к порядку.

Другой пример, который можно привести, соотносится с вонтощением весеннего солнца<sup>16</sup> - в образе Ярило, отождествляемым со святым Ерьем. На Ерьев день обходили избы и пели:

"Святы Ярай, Божи ключник,  
Бумбо адмикас, рису вишучас,  
Статак вишчыс, слобода вишмайс,  
Каб таму статку не было ўпадку

Ад таго змая Грачага,  
Ад таго гада Бягучага...<sup>17</sup>

Змей, укрощаемый св.Юрием, в древних религиях символизировал и роковой круг рождений, и зло, исходящее отсюда,<sup>18</sup> это и воинчество хаоса. На Мрьеи день животных перед выходом окуривали громницей, а пастухи обходили скот с замкнутой головиной. Чтобы вадьмы не отняли у коров молока, в воротах клали краливу и привальвали ее камнем.<sup>19</sup> Краливу в белорусской обрядности имела **огненную** природу.<sup>20</sup>

С отнем, призванным обеспечить очищение в общине, роде, семье, можно связать праздник Громница /Сретение/, во время которого проходит ритуал освящения громницы /смочкой/, как предметов для гадания, как лечебной средство, как предмет, который давали в руки новнику, чтобы "душа скорее отделялась от тела".<sup>21</sup> В этот день "жгаличили кресты под дверями и на потолке"/крест -древнейший символ бытия/.<sup>22</sup> При пожаре с громницей обходили строения, зажигали ее во время грозы, сю же подсыпывали крестообразно волосы на голове.

Другой обряд, должный привнести гармонию и порядок, проводился перед Крещением: как только начинает темнеть, одни из членов семьи идет на дверях и на окнах кресты, а после ужина поочередно берут нитку, вложут на нее узлы и сжигают в пыннице -после такого сердца семья считает себя свободной и чистой от грехов.<sup>23</sup>

Все в начале XX века при эпидемиях и эпизоотиях жители ткали "кондзинник" /ритуальный рушник или холст/, жители деревни разжигали костер, и все проходили под колесом через огонь, перенося болезни и детей. А лист тут же сжигали.<sup>24</sup> Описанный обряд связан и с чистым урном - напоминанием о человеком.

Огонь лечит, очищает, уравновешивает организм, избавляет от болезни. К отнюдь обращались в заклинаниях и молитвах об исцелениях, ибо такие болезни, как "родильец" у ребенка, лихорадка, разнообразные сини — считались порождением огненной природы. Отсюда и понятие "испекать болезнь". Так, при лечении "научниц"/детской болезни/ произносится заговор, в котором солнце противопоставляется темной почки, вместе с тем совершается ритуальное действие — ребенка "на-<sup>25</sup>лаивать" — в подоле юбки подбрасывают перед пламенем. Рожу на лице также "вымаливали" — клали паклю льна на лицо и поджигали.<sup>26</sup>

Очищение человека посредством огня должен был способствовать обряд, проводимый на Русалии: девушки водили хоровод, пели, а затем старшая из женщин складывала им краинкой по рукам.<sup>27</sup>

Обращаться к пламени **огня**, люди испрашивали не только богатства, но и чистоты сердца, умеренности, здравия душевного и телесного. Так, в Витебской губернии поджигали себе волосы громницей — "на счастье и здоровье".<sup>28</sup>

При рассмотрении влияния огня на внутренний мир человека, особый интерес вызывает обряд, корни которого можно прямо проследить из ведической эпохи — на все солнечные праздники /Коляды, Купалье, Великдень, Богоявление, Благовещение/, ознаменованные игрой солнца<sup>29</sup>, перед восходом проводился очистительный ритуал водой, а затем лицезрелся сам восход солнца. Нужно полагать, что своим действием человек воспроизводил акт рождения огня в водах, что должно вызвать рождение божественного огня в нем самом, приблизить человека к божественному началу, творческим силам Космоса, устранив изначальный хаос.

Таким образом, все огневые ритуалы и обряды у белорусов имеют

одиную основу, связанную с ярко выраженным представлением о космологическом характере Огня, как самой загадочная и в то же время как основная людьми стихия, дававшая власть над природой, обожествлялась; использование огня в освоении природы, при систематизации представлений об окружающем мире, дало возможность увидеть в нем силу, устраяющую хаос, очищающую от всякого деструктивного начала. Это привело к складыванию целой системы ритуальных действий, вносящим разрушение под влиянием христианства. В иудаизме эта система, хотя и видоизмененная, но сохранилась.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Ригведа, 111:2,8.
2. Ригведа, 111:14,15.
3. Там же:3,8.
4. Там же:26,7.
5. Там же:4,4.
6. Ригведа, 111:1.
7. Полное географическое описание нашего Отечества.—Т.1Х.—СНБ.1905.—С.158.
8. Афанасьев А. Пoэтические возврeшения славян на природу. Т.11.—М.1868.—С.9.
9. Раевский Д.С. Очерки идеологии скандинавских писем.—М.1977.—С.92.
10. Ригведа, 111:2,3.
11. Афанасьев А. Указ.соч.—С.4.
12. Ригведа, 111:16,5.

13. Толстая С.М. Вариативность формальной структуры обряда /Ку-  
нала и Маренса/.—Труды по знаковым системам.—Тарту.1982.—  
И15/576/.—С.77.
14. Потебия А.А. О некоторых символах в славянской народной  
поэзии.—Харьков.1914.—С.59.
15. Толстая С.М. Там же.
16. Ильин В.В., Токоров В.Н. Исследования в области славянских  
древностей.—М.1974.—С.184.
17. Богдашевич А.Э. Нередкотки кровного просозерцания у белору-  
сов.—Гродно.—1888.—С.105.
18. Пронин В.Я. Исторические корни золотой спаски.—Л.1986.—С.226.
19. Романов Е.Р. Материалы по этнографии Гродненской губернии,  
вып.1.—Вильнюс.1911.—С.76.
20. Потебия А.А. Слово и мир.—М.1969.—С.303.
21. Мишописная Россия, т.111.—М.1862.— С.255,256.
22. Романов Е.Р. Там же.
23. Там же.
24. Богдашевич А.Э. Указ.соч.—С.168.
25. Нейн И.В. Материалы для изучения быта и языка русского насе-  
ления Северо-Западного края, т.111.—СПб.1902.—С.524.
26. Романов Е.Р. Указ.соч.—С.75.
27. Мишописная Россия, т.111.—М.1862.—С.261.
28. Абдальев А.А. Указ.соч.—С.15.
29. Потебия А.А. Указ.соч.—С.534.



ПИГИ ЧЕТВЕРТЫЙ ЦРУБ ПОСИ НАБОТЬ  
СИ . ЗЛОДИЕ ВЫЛОЖЕНО НАРДСЬ  
КИЙ ЙЗЫК . ДОКТОРОМ ФРИНЦУ  
СКОМ СКОРИННЫМ СЫВОНК СПОЛОЧЬ

---

 ВЛИЯНИЕ ЦЕРКВИ НА ЭТНОЯЗЫКОВЫЕ ПРОЦЕССЫ В  
 БЕЛОРУССИИ (ХІІІ-нач. ХХ вв.)

---

 Т.Н.Микулич

Не вызывает сомнения тот факт, что церковь во все времена являлась мощным фактором, влиявшим на культурное развитие народов. Среди прочих сфер культуры этноса, испытывающих воздействие религии, выделяется языковая. Религиозные проповедники, монахи времен Средневековья прославились как просветители, переписчики книг, выдающиеся литераторы. Их деятельность стимулировала интерес к языку.

Сколько славных имён подарила церковь белорусскому народу, начиная с Ефросиньи Полоцкой и Кирилла Туровского, чавсегда вошедших в историю белорусской культуры. Ефросинья Полоцкая, княжна по происхождению, монахиня по судьбе, всю свою жизнь посвятившая религиозной книжности и обучению детей в основанных ею школах, была причислена к ряду святых православной церкви. Монах Кирилл Туровский известен как писатель-проповедник, мастер ораторской прозы. Как и Ефросинья Полоцкая, он писал на церковнославянском языке, языке русской православной церкви.

Следует отметить, что со временем распространения православия на землях нынешней территории Белоруссии совпадает и время распространения письменности. Старославянский язык, пришедший на земли Полоцкого, Туровского княжеств как язык богослужения, религиозной литературы, "высокой" культуры, не нашёл, однако, широкого использования. Препятствием к этому явились значительные различия, существовавшие к к. X в. между ним и языком населения восточнославянских земель. Язык последнего с XI в. устойчиво назывался "русским" по названию первоначально жителей Среднего Поднепровья, а затем и других восточнославянских территорий, испытавших политическое и культурное влияние Киева как центра Руси. Принятие же православия Киевским князем Владимиром в качестве единственной государственной религии способствовало закреплению за ней в глазах населения соседних территорий статуса "русской" религии.

Воздействие, оказанное в XI-XIII вв. древнерусским письменным языком и "русской" церковью на предков современных белорусов,

трудно переоценить. За этот период в сознании восточнославянского населения, проживавшего на территории современной Белоруссии, довольно прочно закрепился этоним с корнем рус- ("русы", "русь", "руськие", "русины"), вытеснивший все племенные названия. Язык свой местное население определяло как "русский". Такое положение сохранилось и в более позднее время, в XIV-XVI вв. и вплоть до XVIII в.

Со второй половины XVI в., в условиях активного проникновения на земли Белоруссии польской культуры, католичество, присущее полякам, и православие, соотносившееся с русским народом, начали играть этноразграничительную роль. Наряду с причинами политического, социально-экономического характера, тормозившими с середины XVI в. становление единого белорусского этноса, можно проследить и сильное влияние двух указанных конфессий, отождествлявшихся одна (католическая) с польским, другая (православная) с русским народами. Соответственно принятие одной из них имело в значительной степени и этнические последствия.

Самая распространённая на землях Белоруссии в XIII-XVI вв. православная церковь в условиях близкородственной культуры и языка населения Белоруссии, Украины и России способствовала, если можно так выразиться, скрытию под общим названием "русский" значительно различавшихся уже в тот период в языковом отношении отдельных регионов с некогда более единым восточнославянским населением. В XVI в. термин "русский язык" вмещал в действительности различное содержание в Великом княжестве Литовском и Московии. Но консервативность названий была такова, что белорусский первопечатник Франциск Скорина писал в Предисловии к "Псалтырю", что он "повелел есми Псалтырю тиснути рускими словами, а словенским языком".<sup>1</sup>

Этноязыковые процессы в Белоруссии получили новый импульс после того, как в 1595 г. король Сигизмунд III издал универсал, объявлявший соединение в Речи Посполитой православной церкви с католической, а созданный в 1596 г. в Бресте церковный собор оформил эту унию. Так как ритуальная часть православия была сохранена и всё отличие от неё униатской церкви сводилось к подчинению римскому папе, то большой оппозиции унии на соборе не было. Люблинская государственная 1569 г. и Брестская церковная

1596 г. унии открыли дорогу на Белоруссию польской культуре и языку.

С середины XVI в. в Белоруссии начали активно действовать иезуиты, призванные нести католичество на эти земли. В короткие сроки им удалось создать широкую сеть общедоступных начальных школ, обучение в которых велось на польском языке. Ответом православного населения, встревоженного наступлением католичества, явились православные братства, возникшие в к. XVI-нач. XVII вв. Братства открывали свои школы, в которых изучался церковнославянский язык, греческий, а также "русский". Однако эти школы не смогли оказать значительного влияния на языковую ситуацию, так как церковнославянский язык, в то время уже малопонятный народу и ограниченный в своих функциях, не играл большой роли в обществе и не имел объективных условий для возрождения. И уж совсем нет оснований считать деятельность братств борьбой "за белорусскую культуру, язык"<sup>2</sup>, так как в ней отражалось лишь противостояние общерусской православной церкви католической.

Единственной церковью использовавшей в богослужении старобелорусский язык была униатская. В условиях нараставшей экспансии польского языка и запрещения использования в делопроизводстве с 1695 г. старобелорусского униатская церковь в определённой мере способствовала сохранению последнего. В униатских школах, отличавшихся языковой толерантностью, для обучения разрешалось использовать различные языки, в т.ч. "словенский" и "русский". В к. XVII - пер. пол. XVIII вв. существовали униатские типографии, печатавшие и на старобелорусском языке.

Последствия влияния Брестской унии на этноязыковое развитие белорусов не ограничились распространением польского языка среди белорусского населения и временным оживлением внимания к церковнославянскому языку. В XVII-XVIII вв. были подорваны конфессиональные этнические стереотипы населения Великого княжества Литовского, считавшего себя русским во многом благодаря традиционному отождествлению православных с русскими. Уния 1596 г. принесла населению Белоруссии конфессиональное отличие от русских Московии. В этническом самосознании "белорусцев", как стали называть жителей "Белой Руси" (территория современной Витебщины и Могилёвщины) во второй половине XVII-

XVIII вв., нали отражение "простой" "белорусский" язык и "белорусская" (униатская) вера.

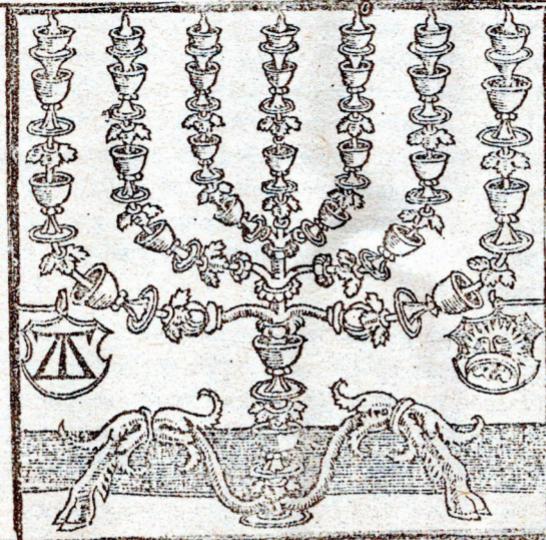
Униатская церковь просуществовала в Белоруссии до 1839 г., когда Полоцкий церковный собор ликвидировал её, присоединив к православной. Тогда же Российское правительство начало наступление на католическую церковь в Белоруссии и её школы, выполнявшие функции ополячивания местного населения. Православная же церковь, укрепившая свои позиции во второй половине XIX в., следя имперской политике царской России, способствовала русификации белорусов.

Краткий обзор роли церкви в этноязыковом развитии белорусов позволяет сделать вывод о её заметном влиянии на ход этноязыковых процессов и значимости церкви как национального символа при формировании этноса, особенно в условиях господства религиозной идеологии.

#### ПРИМЕЧАНИЯ:

1 Франциск Скорина и его время: Энциклопед. справочник. Мн.: БелСЭ, 1990. С.22.

2 Іканапіс Беларусі XV-XVIII стагоддзяў. Мн., 1992. С.8-9.



Э.Д.Банионис

Великий князь литовский Гедиминас в 1324 г., когда обсуждался вопрос о его крещении, ответил послам легатов папы римского: "Пусть христиане чтут бога своего по-своему, русские - по-своему, поляки - по-своему, а мы чтим бога по нашему обычая, и у всех нас один бог". На основе этой реплики Гедиминаса можно строить разные предположения о его представлениях о Боге и его религиозности - попытки такого рода мы можем найти конфессиональной литературе, - но в ней, на наш взгляд, отразились знания того времени об окружающих Литву странах, их жителях, обычаях и религиях, иначе говоря, осознание разнообразия окружающего мира. В XIV веке языческая Литва входила в непосредственное соприкосновение с католическим Западом в лице Немецкого и Ливонского орденов или Польского и Венгерского королевств, с православными княжествами Руси, с мусульманским Востоком. При заключении договоров каждая сторона пользовалась своими правовыми обычаями и традициями и, что очень важно, признавали чужие формы заключения договоров другой стороны.

Но знакомство с другими мирами не ограничивалось только сферой международных отношений. В Литву приезжали и здесь оставались монахи католики, сюда перебегали православные князья, к концу XIV в. в Литву стали переселяться евреи, татары, караимы. Дочери великих князей Литовских, выходя замуж за польских королей или молдавских воевод, сыновья, беря в жены православных княжных, принимали крещение по соответствующему обряду. Сам великий князь Литовский Алгирдас был дважды женат на православной.

Не только знакомство с разнообразием окружающего мира, но и некоторые интеграционные процессы, создавали такую уникальную ситуацию, в которой ни одна из религиозных систем не могла в Литве сразу завоевать господствующее положение, когда сама природа мироощущения невоспринимала и отталкивала любые

проявления ортодоксальности.

Политический кризис в Литве в конце XIV в. ускорил решение назревшего вопроса о крещении Литвы. В связи с этим историческим актом не следует забывать, что князь Ягайло в поисках политической опоры, был готов признать своим опекуном великого князя московского и принять православие, а князь Витаутас был крещен дважды.

Католицизм, католический костел и представители его организации уже вскоре после крещения Литвы вошли в структуру верховной политической власти Великого княжества Литовского и их роль в историческом процессе неоспорима. Но вопросы, связанные с ролью костела и церкви на более низких слоях общества в XV в. остаются малоизученными. В свою очередь, данная проблематика как бы расслаивается на два пласта: на вопросы о переходе самих широких масс населения от язычества к католицизму с одной стороны, и о взаимодействии или противостоянии католического костела и православной церкви.

Крещение Литвы в 1387 г. создало новые условия для социальной и экономической дифференциации населения Литвы, для быстрого роста, вхождения и закрепления в высших политических структурах государства новокрещенного литовского боярского сословия, выделения из него нового политического органа — Рады панов. В этом процессе показательна судьба сына вильнюсского пана (1451—1458) Судвяя, брата старости Жемайтии (1412—1432, 1443—1450), вильнюсского пана (1443—1450) Кезгайлы и земского маршала ВКЛ (1412—1432) Румбауда. По его же признанию, сын Судвяя не был крещен и рос язычником, но позже крестился и принял христианское имя Станислав, с родственниками построил костел в Делтуве (недалеко от Укмергэ). Именно это обстоятельство позволило Судву лишь 1449 г. стать маршалкой, позже он был наместником в Каунасе, а в 1475 г. — наместником в Гродно, в 1477—1478 гг. был воеводой тракайским.

В конце XV в. великокняжеским наместникам на всей территории Великого княжества Литовского, в том числе и на православ-

ных княжеств, ранее составлявших Древнерусское государство, предавались все большие функции местного управления. Не оставалась в стороне и религиозная проблематика. Поэтому следовало бы более детально рассмотреть вопрос об их обязанностях в данном вопросе: как они, будучи католиками, занимались постройкой и обеспечением деятельности православных церквей. Это должно помочь тому пониманию, как в более широких массах населения воспринималась и ощущалась разница — или она была почти неощутима — между католической и православной конфессиями. Ведь наблюдается очень интересное явление и в элитных слоях общества. Князья литогты, будучи католиками, отправлялись поклониться усопшим и в Киевской Печерской лавре похороненным родственным предкам, делали вклады и пожертвования православным церквям и монастырям.

Когда в конце XV в. в Русском государстве великий князь Иван III сформулировал доктрину защиты и опеки православия, в том числе и в Великом княжестве Литовском, и таким образом подготовил идеологическое обеспечение борьбы за возвращение Москве всех православных земель, эти идеи не получили широкого отклика среди православных Великого княжества Литовского. Наиболее яркий пример — наивысший гетман князь Константин Иванович Острожский, побывавший в московском плenу, а потом продолживший военную борьбу с войсками Ивана III. Менее изучен вопрос о роли в этой идеологической борьбе православных писарей великокняжеской канцелярии ВКЛ. Ведь именно они владели тем документальным и книжным материалом, на основе которых готовились вопросы политической и идеологической проблематики для посольской службы ВКЛ.

Но большая часть литовских бояр, в том числе и потомки сподвижников великого князя Витautаса, после политических бурь первой половины XV в. остались за бортом политической жизни государства. И это происходило в то же время, когда представителям других ветвей их рода политическая карьера или процесс обогащения складывалась куда более удачно. Для "обиженных"

"судьбой" мелкого боярства приходской костел, ими же построенный и ими же содержаемый, приобретал качество объединяющего центра и открывающего определенные возможности для самоутверждения. В этом смысле можно выделить несколько таких анклавов местного боярства, группирующихся вокруг своего костела. Так фундаторами костела в Майшагале (около 30 км. к северо-западу от Вильнюса) а также Пабярже (к востоку от Майшагалы) выступает целая группа семей местного боярства, представители которых входили в родственные связи между собой. Показательно, что в качестве содержателей этих костелов к боярам примыкали и местные мелкие князья Гедрайчай. Другие анклавы местных бояр, группирующихся вокруг своих костелов, явно выделяются в Полонке (около 20 км. к западу от Барановичей) и Ваверке (около 20 км. к западу от Лицы). Куратор костела в Полонке Миколай Гнат явно отличался незаурядными организаторскими способностями, сумевший добиться хорошего материального обеспечения себе и костелу за счет пожертвований местных бояр, но и сплотить последних вокруг себя. В 1502 г. он совместно с местными боярами организовал религиозно-моральное братство, подготовил устав об этике взаимных отношений членов братства. Вокруг костела в Ваверке сплачивались потомки одного из преданных сподвижников Великого князя Витautаса Голикина. Ваверка была отчиной таких весьма незаурядных боярских родов, как Рачковичи, Немойковичи, Радзевичи, Юдили.

Проблематика соприкосновения разных культурных традиций наблюдается и в области летоисчисления. XV в. был переломной эпохой время-и мироощущения, когда на смену языческому циклическому времяощущению приходило линейное христианское летоисчисление. Но возникает вопрос, в каких слоях общества, где и когда преобладал тот или иной способ летоисчисления. Так, писари великорусской канцелярии в середине XVI в. явно столкнулись с проблемой согласования датировки от Сотворения Мира и индикцией, а в начале XVI в. - индикции и летоисчисления от Рождества Христова. Поэтому в источниках не раз можно встретить случаи, когда писарь, датируя документ годами от С.М. или

Р.Х., все-таки добавляет более знакомую ему систему датировки: "Наставши месяцу марта по книжному (пропуск) день, а по данному февраля 15, в пяток", или "лето 6973, круг солнца I, луне I9, индикт I3, месяца февраля 9, на Серкизовской неделе".

Знакомство с культурными традициями соседних народов, весьма разнообразных, развивало чувство многообразия окружающего мира и создавала такие условия, в которых любая ортодоксальная догма в интуитивно сознаваемом восприятии превращалась в условность, по отношению которой развивалось естественное чувство скептицизма. Историки давно говорят о религиозной толерантности в Великом княжестве Литовском. Но следует осознать, что исходила не от "доброй воли" политической власти, а являлась объективным условием и результатом исторического развития.

Именно ощущение многообразности мира, невосприятие любых догм, создало те благожелательные условия, в которых в молодое христианское общество Литвы с такой легкостью волна за волной, без трагической борьбы между собой, в первой половине XVI в. проникали новые идеи реформации и ее разновидности, идеи ренессанса и гуманизма, оставившие неизгладимый след в истории культуры Литвы. Не следует также забывать, что победа контрреформации была достигнута не за счет репрессивных мер, а через организацию системы обучения и научные диспуты.



РОЛЬ РЕФОРМАЦИИ И РАННИХ ПРОТЕСТАНТСКИХ  
ЦЕРКВЕЙ В КУЛЬТУРНОМ ПРОЦЕССЕ В БЕЛОРУССИИ  
И НА УКРАИНЕ СЕРЕДИНЫ ХVI – НАЧАЛА ХVII вв.  
(ПРОСВЕЩЕНИЕ, ОБЩЕСТВЕННАЯ МЫСЛЬ, НАУКА)

В.И. Любашенко

В середине XVI – начале XVII вв. на территории Речи Посполитой, в частности в Белоруссии и на Украине, получило достаточно широкое распространение реформационное движение. Оно, с одной стороны, захватило светские круги общества, деятелей православной и даже католической церкви, стремящихся к реформе своих религиозных структур, преодоления их застоя. С другой стороны, Реформация в восточнославянских землях привела к возникновению здесь и собственно протестантских церквей – прежде всего кальвинистской и лютеранской, а также протестантских течений, не оформленных в иерархическую организацию, но сыгравших большое значение как в развитии общественной мысли, гуманизации всей духовной культуры, так и в формировании и дальнейшей эволюции самого протестантизма в регионе. Речь идет об антитринитаризме и его лево-радикальном крыле – социинианстве.

Раскрывая предмет нашего исследования, мы обращаемся ко всему полю реализации реформационных устремлений позднесредневекового общества на территории Речи Посполитой: как к деятельности светских, так и религиозных (безотносительно их конкретной конфессиональной принадлежности) деятелей Реформации, светских и религиозных организаций. Изучение их творчества и деятельности дает все основания утверждать о значительной роли реформационного движения в духовном прогрессе восточнославянских народов.

Воплощение идеалов Реформации в Белоруссии и на Украине в XVI–XVII вв. способствовало значительному распространению тут многих западноевропейских религиозно-философских течений, учений античных авторов, идеологов итальянского Возрождения, передовых мыслителей, ученых, педагогов. Это в свою очередь подготовило условия для успешного развития идей гуманизма, рациона-

лизма, свободомыслия.

Первый этап реформационного движения в Белоруссии и на Украине познакомил их народы с новым религиозным учением, содержание которого не просто противоречило традиционным основам господствующей церкви, а -что наиболее существенно- раскрывало основные идеи ренессансно-гуманистической культуры. Благодаря усилиям эмигрантов-протестантов в середине ХУІ в. на территории Речи Посполитой появляется немало изданий европейских гуманистов - предшественников, а точнее "духовных отцов" Реформации. Это, например, сочинения итальянских философов Филиппо Буонакорски-Каллимаха (был тесно связан со львовским архиепископом-вольнодумцем Григорием из Санока<sup>1</sup>), Пико делла Мирандолы, Марсилио Фичино и особенно Фауста Социна; немецких гуманистов Эразма Роттердамского (вспомним хотя бы сочинения украинских и белорусских писателей-полемистов, которые часто цитируют его сочинения, особенно "Оружие христианского воина", неоднократно переизданное здесь, в том числе на польском и чешском языках), Ульриха фон Гуттена; целой плеяды польских гуманистов - А.Моджевского (особенно его сочинение "Об исправлении Речи Посполитой", переизданное в Белоруссии), Н.Рея, И.Кровицкого, С.Соколовского и близких к ним белорусских гуманистов-вольнодумцев, которые оказали большое влияние на украинских мыслителей.

Такое обширное присоединение к завоеваниям общеевропейского гуманизма поднимало на новый уровень всю духовную культуру восточнославянских народов, населяющих Речь, их общественно-политическую мысль, искусство, просвещение, науку. Причем, речь идет не о механическом присоединении, а о таком, которое выросло на отечественном грунте, обогатило национальную культуру народа, помогло идейному осмыслиению его гуманистических устремлений и оформилось в славянский тип гуманизма. Его творцы положили свои кирпичи к основам величественного строения польского и европейского гуманизма эпохи Возрождения<sup>2</sup>.

Идеологами восточнославянского гуманизма были прежде всего представители просвещенной "верхушки". Среди них-выдающие-

ся личности общеевропейского масштаба: философ и ученый Юрий Дрогобыч, поэт Павел Русин из Кросно, политический писатель Речи Посполитой Станислав Ориховский. Своим творчеством украинско-белорусские гуманисты способствовали секуляризации не только интеллектуальной деятельности, а и всего процесса мышления, возвышению ценностей земного бытия, пониманию морального достоинства человека. Они прокладывали путь к духовной эманципации личности.

Благодаря тому факту, что украинско-белорусские гуманисты получали образование в учебных центрах Европы, поддерживали тесные связи, сотрудничали с выдающимися деятелями культуры, искренне симпатизировали Реформации, в Речи Посполитой в XVI–XVII вв. активно распространяются сочинения самих реформаторов, прежде всего Мартина Лютера и Филиппа Меланхтона, Мигеля Сервета и Жана Кальвина, а также многочисленные писания, проповеди воспитанников лютеранского университета в Кенигсберге, лидеров малопольского реформационного движения, немецко-моравских анабаптистов, "чешских братьев". Обширная реформационная литература, с одной стороны, способствовала гуманистическому просвещению, овладению духовным наследием античных и ренессансных авторов, с другой – делала доступными широким слоям населения и тексты Библии, многочисленные религиозные источники, многие из которых были переведены на славянские языки и становились материалом для расширения учебного процесса, развития национальных языков.

Деятели Реформации в восточнославянских землях направляли свой гуманистический взгляд на разные аспекты духовной жизни общества. Как представители его наиболее просвещенной части они стремились поднять уровень всей языковой и книжной культуры народа. Это хорошо видно на примере деятельности тех польмистов, которые симпатизировали Реформации (некоторые из них – например, Стефан Зизаний, Христофор Филалет – были даже тайными протестантами) и писали свои сочинения на языке, близком к народному, насыщая их богатым украинским и белорусским фольклорным материалом, элементами устного народного

творчества. Особой заслугой этих полемистов стала подготовка специальной литературы, рассчитанной на языковое обучение масс. Это, к примеру, появление "Лексиса" и "Грамматики" Лаврентия Зизания, "Грамматики словенской" Мелетия Смотрицкого. Используя грамматический материал славянского, греческого, латинского происхождения, полемисты уже отходят от канонов церковнославянского языка, тем самым демонстрируя богатство простого, разговорного, понятного населению восточных земель Речи Посполитой языка. Этим доказали, что язык славянских народов может входить не только в систему религиозных, но и просветительских ценностей.

Языковедческая деятельность реформационно настроенных полемистов – это по сути целое научно-филологическое направление в духовной культуре восточнославянских народов, которое достаточно полно отражает ее гуманистические тенденции. Можно считать, что ренессансно-гуманистическое содержание филологических исследований полемистов поднимает их на уровень выдающихся деятелей западноевропейского Возрождения и северной Реформации.

В своем творчестве ее многие представители на территории Речи Посполитой вырываются за рамки существующей модели мира и приближаются к рационалистическому пониманию природного мира. В своей устной (проповеднической) и письменной деятельности они используют целый спектр не только исторических данных, политических событий, но и естественнонаучной информации. Это способствовало популяризации начальных элементов научных знаний среди населения региона, расширению горизонта самого процесса познания.

Выдающейся личностью в этом плане был Лаврентий Зизаний. Он поместил в своем "Катехизисе" известия об астрономии и древнеклассическую терминологию при характеристике звездного неба. То есть в этой на первый взгляд чисто конфессиональной книге Л.Зизаний разрабатывал ряд научноестественных вопросов, которые стремился объяснить, исходя из прогрессивных на то время позиций.

В "Катехизисе", например, "...было... написано о краузах небесных и о планетах, и о зодиях, и о затмении солнца, о громе и молнии и тресновении, и о шторме, и о перуне, и кометах, и о прочих звездах", что, как сразу увидели православные ортодоксы (речь идет об известном диспуте Л.Зизания с православными и светскими сановниками в Москве в 1627г., (было "тут в книге к нашему правоверию несходно"<sup>4</sup>), то есть противоречило христианскому взгляду на мир. Зизаний утверждал также и о том, что гром происходит от столкновения облаков, в то время как его православные оппоненты считали: гром и другие явления природы зависят от воли ангелов. Конечно, взгляды Зизания были далеки от действительно научных, однако уже тот факт, что они противоречили телеологии, христианской космогонии и самому Священному Писанию, является весьма примечательным. Своим рационалистическим взглядом на природу полемист возбуждал научное познание человека, его стремление к светскому образованию.

Еще более решительно в этом плане действовали протестанты. Они, готовя себе пропагандистскую смену, миссионерские кадры из местного населения, вместе с тем активно заботились и о религиозном и общеобразовательном воспитании подрастающего поколения. Не случайно при многих своих общинах они открывали и школы. Наиболее известной среди них на Украине стала школа в Панивцах, в учебную программу которой, кроме философии и теологии (прежде всего патристики), было включено "сем свободных наук"<sup>5</sup>.

Для успешного распространения своих идей протестанты открывают в Речи насколько типографий. Благодаря поддержке Николая Дадзивилла в его имении в Несвиже были изданы сочинение "Об оправдании гречного человека перед Богом", а также "Катехизис" Н.Ковечинского, С.Будного и Л.Кришковского, ставшего первым - не только на Украине и в Белоруссии, но и на Юге Руси - книжным отголоском Реформации<sup>6</sup>.

Наибольшая роль в культурном процессе в регионе среди действующих протестантских течений принадлежала социнианам. Они

развернули тут активную педагогическую и издательскую деятельность, создав в Ракове академию, в которой одновременно обучалось до тысячи учеников. До нас дошел учебник одного из учителей академии Йоахима Стегмана (1630г.). Учебник состоял из двух частей - арифметики и геометрии. В предисловии к нему автор писал: "Как в жизни, так особенно в науке действуем мудро, когда следуем природе. Она является учительницей всей жизни"<sup>7</sup>. Вообще, практически все обучение в Раковской академии было поставлено на рационалистической основе, ибо ее фундаторы усматривали необходимость образования не столько для церковной карьеры учеников, сколько для их служения своему отечеству. В академии обучались Юрий Немирич и Андрей Вышоватый, которые впоследствии сыграли большую роль в развитии общественной мысли, культуры и науки на территории Речи Посполитой. При академии была создана типография, где развернулась подготовка знаменитой библиотеки "польских братьев" - своеобразной энциклопедии ранней Реформации в восточнославянских землях.

Эти и многие другие примеры, как и сама история реформационного движения и протестантизма в позднесредневековых Белоруссии и Украины (рассмотрение которой в тезисного характера материале объективно ограничено) свидетельствует о большом значении указанных факторов в духовном прогрессе восточнославянских народов.

#### ПРИМЕЧАНИЯ:

1 См.: Прогресівна суспільно-політична думка в боротьбі проти феодальної реакції та католицько-уніатської експансії на Україні: Тези Респ. наук.-теор. конф.-Львів, 20-22 квіт. 1988.-Львів, 1988.

2 См.: Голенищев-Кутузов И.Н. Гуманизм у восточных славян. - М., 1963. С.6-7.

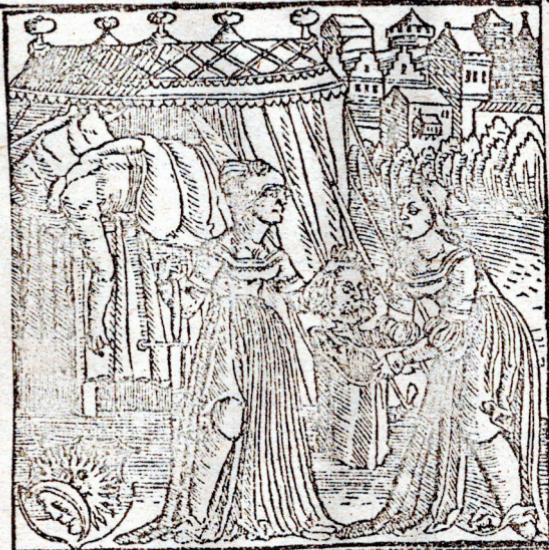
3 См.: Тазбир Я. Общественные и территориальные сферы распространения польской реформации // Культурные связи народов Восточной Европы в ХУІ в. - М., 1976. С.114-129.

4 См.: Заседание в книжной палате 18 февраля 1627 года по поводу исправлений Катехизиса Лаврентия Зизания. - СПб., 1878. С.33.

5 См.: Ісаевич Я.Д. З гісторії української культури доби феодалізму. - К., 1972. С.90.

6 См.: Карапетович П. Очерк истории православной церкви на Волыни. - Спб., 1855. С.90.

7 СМ.: Нічик В.М., Литвинов В.Д., Стратій Я.М. Гуманістичні реформаційні ідеї на Україні. - К., 1990. С.107.



МЕЦЕНАТСТВО И РЕФОРМАЦИЯ В БЕЛОРУССИИ /ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XVI —  
ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XVII ВВ./

Л. С. Иванова

Меценатство, как значительное социально-культурное явление получило заметное распространение в Великом княжестве Литовском /далее — ВКЛ/ в середине XVI в. Развитию меценатства способствовали возросшие культурные и политические связи Белоруссии, Литвы и Польши, распространение гуманистических идей, ренессансной культуры, реформации.

Некоторые исследователи западноевропейской культуры эпохи Возрождения, отмечая, что гуманистические идеи стали одним из источников реформации, категорично противопоставляют эти явления: "Реформация, даже когда она затрагивает проблемы общественной жизни, остается движением, в сущности своей религиозным; гуманизм, даже когда он включает в сферу своего внимания религиозную проблематику, сохраняет светский характер" <sup>1</sup>. Реформация и гуманизм несли новое, отличное от средневекового, мировоззрение, что нашло свое отражение в новом прочтении текстов Старого и Нового Заветов, обращении к библейским первоисточникам, утверждении человеческой личности, требованиях соблюдения этических норм в сфере деятельности государства, развитии секуляризационных тенденций в общественной жизни, признания этно-культурного, политического и даже теологического значения национальных языков наряду с языками канонической письменности. Как отмечает исследователь, "... в Белоруссии и Литве широкое развитие получило радикально-реформационное движение /антитринитарии, социиниане/, идеиные выразители которого ренессансно-гуманистически решали многие социальные, моральные, политические, религиозно-философские, культурные вопросы: духовной свободы, роли разума в познании, отношения к античной культуре, светским знаниям, философии, веротерпимости" <sup>2</sup>. Иными словами, в ВКЛ реформация и гуманизм исторически были тесно взаимосвязаны.

Своеобразие реформационного движения в ВКЛ заключалось в том, что основное его течение — кальвинизм — в силу различных социальных и общественно-политических причин поддерживалось главным образом крупной шляхтой, магнатами. Поскольку меценатская деятельность связана с вложением значительных средств

/ строительство замков, дворцов, культовых сооружений, организация книгоиздательской деятельности, поддержка деятелей науки и искусства/, наиболее развитые формы меценатства были присущи феодальной знати. Возможность совершать заграничные путешествия, обучаться в европейских университетах содействовала налаживанию культурных и политических контактов, расширению кругозора, приобретению культурных ценностей.

Развитие реформационного движения привело к более широкому распространению новых форм духовной культуры, в частности, литературного и художественного меценатства. В отличие от православного княжеского рода Слуцких /Олельковичей/, которые длительное время поддерживали греко-православную рукописную традицию, белорусско-литовское летописание, литературное меценатство магнатов-протестантов было тесно связано с организацией книгопечатания в Белоруссии. Особая заслуга в этом принадлежит роду Радзивиллов, прежде всего — крупнейшему магнату ВКЛ, виленскому воеводе и канцлеру, князю Николаю Радзивиллу Чёрному. Длительное пребывание за границей, знакомство с местной и европейской культурой помогли ему оценить роль книгопечатания в общественно-политической и культурной жизни.

С именем Радзивилла Чёрного связано распространение и пропаганда реформационных идей, организация реформационной церкви в ВКЛ. Первую реформационную церковь /собор/ Радзивилл заложил в своем замке в Бресте в 1553 г. Для пропаганды реформации, в этом же году при брестском соборе Радзивиллом была основана первая на территории Белоруссии типография. В Бресте работали приглашенные из Польши типографы Б. Воевудка /1553-1554 гг/, Ст. Мурмелиус /1558-1561 ? гг./, талантливый поэт, переводчик и композитор Киприан Базилик /1562-1570 гг./. Известно 39 названий книг <sup>3</sup> /вышло, несомненно, больше/ на польском языке, изданных в Бресте. Здесь печаталась не только религиозная / псалмы, катехизис, религиозная полемика/, но и светская литература. В Бресте были изданы первые в Белоруссии печатные издания юридического характера /"Статьи магдебургского права" Б. Гроцкого, 1560 г./, исторические сочинения /"История о жизни и славных делах Георга Кастроита..." М. Барлеттиуса, 1569 г./, впервые напечатано произведение известного польского поэта Яна Кохановского. Из Брестской типографии вышел "Брестский канцонал" Яна За-

рембы, который был первым печатным нотным сборником в Восточной Европе. В канционал вошло около 100 одно- и четырехголосных песен, авторами которых были А. Тшесецкий, С. Зациус, Ст. Семидалиус, а музыку написали композиторы Вацлав из Шамотул и Киприан Базилик, служившие в придворной капелле Радзивилла Черного<sup>4</sup>.

С именем Радзивилла Черного связано издание первого публицистического произведения — послания папскому нунцию в Польше, составленного от имени князя. Папский нунций в Польше Алоизий Липпомано, прибывший в Вильно для борьбы с реформацией, и безуспешно пытавшийся склонить Сигизмунда-Августа к репрессивным мерам против протестантов, обратился с письмом к Радзивиллу, где довольно бесцеремонно пытался вернуть его на путь "истинной веры". От имени Радзивилла нунцию была отправлена отповедь, написанная, как полагают, личным секретарем князя, польским лингвистом и деятелем реформации Яном Мончинским, содержащая резкие выпады против института папства и католической церкви. Эта переписка с предисловием и комментариями Петра Павла Вергерия вышла на латинском и немецком языках сначала в Крулевце, а в 1559 г. — в переводе Николая Рей на польский язык в Брестской типографии<sup>5</sup>. Издание получило большой общественный резонанс, а незадачливый нунций вынужден был покинуть это, по его словам, "пекло" /т.е., Польшу/.

Особое место в истории реформации и книгопечатания в Белоруссии занимает польский перевод полного свода Библии, крупнейшее по объему и одно из лучших по своим художественным и полиграфическим достоинствам, печатное издание XVI — XVII вв. в ВКЛ — кальвинистская Брестская библия 1563 г., изданная, в основном, за счет Радзивилла Черного. Над переводом с древнееврейского, греческого и латинского языков и редакцией Библии работали приглашенные Радзивиллом теологи и литераторы like Лаский, Симон Зациус, Петр Стагориус и др. Издание отличалось монументальностью внешнего вида, богатством художественного оформления /гравюры, орнамент/. Как почти все издания Брестского печатного двора, Брестская библия была включена в индекс запрещенных римской курией книг.

Под опекой Радзивилла Черного действовала также протестантская типография в Несвиже /нач. 60-х гг. — 1570 г., типограф Даниэль Ленчицкий/, в организации которой принимали участие

видные деятели реформации С. Будный, М. Кавечинский, Л. Крышковский, пытавшиеся издавать книги кириллицей на старобелорусском языке /сохранился лишь Катехизис 1562 г. с посвящением Радзивиллу Черному/, для распространения реформационных идей среди местного населения, что, впрочем, большого успеха не имело. С. Будный, чья рационалистическая и в целом философская концепция реформации претерпела эволюцию в сторону антитринитаризма, предпринял попытку нового перевода Библии на польский язык /издание начато в Несвиже, завершено, по-видимому, в Заславле/.

После перехода в католицизм в 1570 г. сына Радзивилла -- Николая Радзивилла Сиротки, протестантская типография в Несвиже перестала существовать. Оборудование ее выкупил жмудский староста, арианин Ян Кишка и разместил в своем замке в Лоске. Арианская типография в Лоске /тиографы Даниэль из Ленчицы, 1573--1576 гг.; Ян Карцэн, 1576--1580 гг.; Феликс Болемовский, 1586 - 1589 ? гг./ печатала книги на польском и латинском языках. Здесь в 1574 г. увидел свет Новый Завет в переводе, с предисловием и комментариями С.Будного и многие другие его работы, произведения Андрея Волана, Мартина Чеховица, книги ректора арианской школы в Ивье Яна Лициния Намысловского, известная работа Андрея Фрич'a Моджевского "Об исправлении Речи Постолитой" /1577 г./ и др. Продукция лосской типографии характеризуется острой полемической направленностью, нередко выходящей за пределы сугубо теологических проблем и поднимающей вопросы государственного и социального переустройства общества.

Белорусский шляхтич-протестант Василий Тяпинский, основавший в 70-х гг. XVI в. в родовом имении Тяпино /Полоцкий повет/ частную типографию, в своем предисловии к Евангелию, напечатанному параллельно на церковнославянском и старобелорусском языках, подчеркивал необходимость развития славянских духовных традиций, противостояния полонизационным тенденциям, возрождения родного языка. Он с горечью отмечал "... езыка своего славного занедбане, а просто взъгарду..."<sup>6</sup> в разных социальных слоях современного ему общества.

После смерти в 1565 г. основного протектора реформации в ВКЛ и перехода в католицизм его сыновей, род Радзивиллов разделился на две линии -- несвижскую католическую и биржанскую кальвинистскую. Вторым мужем вдовы Яна Кишки Эльжбеты Острогской был

представитель биржанской линии — Крыштоф Радзивилл Перун, к которому перешли владения бездетного магната-арианина, в том числе местечко Любча. В первой половине ХУП в. она стала важным просветительским и литературно-издательским центром. В Любче при поддержке сына Перуна Крыштофа II Радзивилла была создана долго-время действовавшая крупнейшая протестантская типография /типографы Петр Бластус Кмита, 1612—1623 гг.; его сын Ян Кмита, 1630—1643 гг.; Ян Ланге, 1646—1655 гг./. В инвентаре Любчи 1651 г. упоминаются также имена помощников Ланге, по-видимому, местных жителей, "друкаров" Йдана Войтеховича и Юрии Лукашевича<sup>7</sup>. Из Любчанской типографии вышло около 100 книг в основном светского содержания: переводы античных авторов, историческая и педагогическая литература /Устав Слуцкой кальвинистской гимназии, 1628 г./, сочинения реформационных писателей, сборник пословиц и афоризмов Соломона Рысинского /1618 г./, большое количество панегириков. Издавалась также религиозная литература для кальвинистов и лютеран. Представителям биржанских Радзивиллов посвящены многие произведения известных деятелей польской, литовской и белорусской реформации, писателей Беняша Будного, С. Рысинского, Даниеля Наборовского, Николая Рея, Андрея Римши и др.

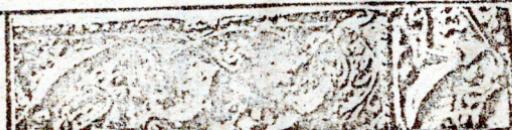
Биржанские Радзивиллы обладали богатой картинной галереей, включавшей портреты /представителей рода, вельмож, коронованных особ/, натюрморты, пейзажи, исторические полотна /в основном, батальные сцены/, картины на античные и библейские темы, белорусские и русские иконы. Почетное место занимали в ней работы художников Л. Кранаха и А. Дюрера, картины других западноевропейских художников. В любчанском замке в первой половине ХУП в. размещалась кунсткамера, в которой наряду с ценностями живописными полотнами, хранились экзотические предметы /слоновые бивни, чучела рыб, крокодила/, коллекция оружия, изделия из воска, часы, компасы, математические инструменты, старинные книги<sup>8</sup>.

Рассматривая характер "артистического" меценатства в Литве ХУП в., исследователи обоснованно связывают художественную ориентацию магнатских родов Радзивиллов, Сапег, Ходкевичей, Пацев с их политической и религиозной ориентацией. Кальвинистский род биржанских Радзивиллов поддерживал тесные связи с протестантской Голландией и германскими княжествами<sup>9</sup>.

Реформационное меценатство сыграло важную роль в развитии духовной культуры в ВКЛ. Оно содействовало возникновению новых культурно-просветительских центров в господарских и частновладельческих городах и местечках, становлению постоянного книгоиздания в Белоруссии, распространению книг разных жанров в различных социальных слоях, осознанию духовной и материальной ценности произведений культуры. И хотя творчество деятелей культуры в значительной мере носило сервильные формы, меценатская деятельность способствовала секуляризации и обогащению духовной культуры ВКЛ, заметно сказалась на расширении международных культурных связей, процессе приобщения общества к европейской культуре.

#### ПРИМЕЧАНИЯ:

1. А.Х. Горбунекль. Гуманизм – реформация – контрреформация. // Культура эпохи Возрождения и реформация. Л-д, 1981. С. 8.
2. С.А. Надокшын. Філасофская думка эпохі Адраджэння ў Беларусі. Мінск, 1990. Ст. 53.
3. М.В. Топольска. Czytelnik i książka w Wielkim Księstwie Litewskim w dobie Renesansu i Baroku. Wrocław, 1984. S. 90.
4. Л.Ф. Костюковец. Кантовая культура в Белоруссии. Минск, 1975. С. 34.
5. Dwa listki na polski iezyk wlasnie wylozone. Brześć. 1559 r.
6. Евангелие. Тяпино. 1570-е гг. Предисловие В. Тяпинского. С. I64.
7. РО ЦБАН Литвы. Г- 40, № 68, лл. II-об., I2-об.
8. Т. Sulerzyska. Galerie obrazów i "Gabinety Sztuki" Radziwiłłów w XYII w. // Biuletyn Historii Sztuki. Warszawa, 1961, Rok XIII, N 2, ss. 90--93.
9. И. Вайшвилайте. Характер художественного меценатства в Литве. // Проблемы истории античности и средних веков. М., 1983. СС. I65--I66.



Лабынцев Ю. А.

XV и XVI века - время невиданного взлета во всех областях культуры европейских народов, период ее глубочайших изменений. Ренессанс, Реформация и контрреформация перевернули саму историю Европы. Именно в эту пору происходит и революция в книжном деле - появляется книгопечатание, рождается огромная "Галактика Гуттенберга", непрерывное развитие которой главным образом и обеспечило успех нового социально-политического и интеллектуального переворота.

Волны Ренессанса, его гуманистические идеи дошли и до окраин континента. Как и повсюду, проводником их прежде всего выступала печатная книга.

Первая типография в Великом княжестве Литовском, Русском и Жемайтском была основана белорусским гуманистом, воспитанником многих европейских университетов, доктором Франциском Скориной, оставившим значительное, им же самим опубликованное, литературное наследие на языке, близком к народному - белорусскому.

В начале 1520-х гг. в городе Вильне - столице Великого княжества, в состав которого входили белорусские, русские, литовские, а до 1569 г. и украинские земли - Ф. Скорина напечатал первые книги, предназначавшиеся для чтения людям простым, "посполитым".

В дальнейшем белорусское книгопечатание продолжает успешно развиваться, а усложнившаяся языковая ситуация, использование в литературной практике наряду с церковнославянским и старобелорусским языками латинского и польского языков приводят к появлению разнообразной многоязыкой печатной литературы, обслуживавшей интересы не только белорусского населения, но и литовского, а также польского, украинского, русского и других.

Многоязычная печатная литература Белоруссии в этот период становится ведущей среди печатных литератур ряда народов Восточной Европы. В количественном отношении она, например, в несколько раз превосходит подобную многоязыкую украинскую печатную литературу. Даже число книг изданных белорусами только кирилловским шрифтом в два раза превышает количество всех печатных книг, увидевших свет

на Украине до конца XVI в. включительно.

Особенности исторического развития Великого княжества Литовского, называвшегося современниками чаще "Русью Литовской" наряду с "Русью Московской", то есть Россией, оказывают определяющее воздействие и на рукописную книжность, которая с появлением печатных книг постепенно замедляет свое развитие. Книжность эта создавалась почти исключительно с помощью кирилловского письма на церковнославянском и отчасти старобелорусской языках. Латино и польскоязычные рукописи до второй половины XVI в. были единичны. Подобному положению в определенной степени способствовало то, что основным, то есть государственным, языком Великого княжества Литовского был так называемый "русский" - своеобразный письменный белорусско-украинский язык тех времен, который после отхода в 1569 г. Украины к Польше развивался в границах государства почти исключительно белорусами и отчасти литовцами, усвоившими старобелорусский язык и графику в качестве своих собственных, когда даже в канцелярии Виленского католического "епископства для ведения хозяйственных дел употреблялся русский/белорусский/ язык" /История Литовской ССР. Вильнюс, 1978, с. 104./

Жанрово-тематическое, языковое и идейное богатство белорусской печатной и рукописной литературы эпохи Возрождения, нахождение ее сразу в двух главнейших руслах развития всей европейской христианской культуры: восточном, византийском, православном и западном, католическом и протестантском, делает ее абсолютно уникальным явлением - национальное и интернациональное здесь сливаются в тесное единство, которое несет Слово для многих народов востока и юга Европы.

Как показывают подсчеты, до 1596 г., то есть примерной верхней хронологической границы эпохи Возрождения в Белоруссии, на белорусской земле и за ее пределами для белорусов православных, католиков и протестантов было издано около четырехсот книг, более четверти из них напечатано кирилловским шрифтом. Совокупный тираж всех изданий составил свыше трехсот тысяч экземпляров, то есть на белорусский книжный рынок хлынул огромный поток поликонфессиональной литературы, совершенно изменивший коммуникационную систему общества.

За вторую половину XVI в. - время регулярного книгопечатания

в Великом княжестве Литовском - для белорусов здесь было издано книг лишь втрое меньше, чем для поляков в Польше, численно превосходивших белорусов почти в три раза.

Белорусские кирилловские издания составили чуть меньше половины всех кирилловских изданий XV-XVI вв., увидевших свет в разных странах. Примерно такое же соотношение и совокупных тиражей этих изданий, где белорусские также составляют чуть меньше половины. Цифры эти становятся особенно выразительными, если учесть, что в России до 1596 г. вышло в свет всего лишь немногим более десяти изданий, а на Украине - тридцати.

Вся печатная литература Белоруссии до 1596 г. может быть разделена по ряду признаков, прежде всего по языковой принадлежности и шрифтам, которым печатались книги - латиница, кирилица, греческий.

Более всего напечатано книг на польском языке, чуть менее на латинском, четверть - на "славенском" и старобелорусском языках, но одной на греческом и итальянском.

Самые объемные и сложные по составу - православные кирилловские издания, они порой содержат многие сотни произведений. Наименее оригинальны в целом латиноязычные издания, значительная их часть носит сугубо официальный характер, к тому же многие из них малообъемны.

Особенностью всей печатной литературы этого периода является то, что большая часть оригинальных авторских произведений написана теми, кто родился или жил в Великом княжестве Литовском, связал с ним свою судьбу, долгие годы участвовал в белорусском литературном процессе.

Белорусские издатели и типографы XVI в. почти никогда не были исполнителями чужой воли, они печатали то, что считали нужным - это одна из важнейших особенностей их деятельности, оказавшей колossalное влияние на развитие культурного процесса. Белорусским типографам и издателям удалось создать несколько типов печатных книг, имеющих свои собственные черты, отличающие их от прочих подобных изданий. Особая заслуга в этом принадлежит типографиям Франциска Скорины, Петра Мстиславца, Мамоничей, Виленского братства.

Сравнивая оформление белорусских кирилловских изданий и книг, напечатанных латиницей, легко убедиться, что при создании первых

принципы византийской эстетики соблюдались почти неукоснительно. Правда, от принципов этих в определенной степени стали отступать уже в 1590-е гг., а иногда и ранее, но это касалось преимущественно не литургической литературы.

Книги набранные латиницей во многом напоминают аналогичные западноевропейские и польские, вполне "западное" по оформлению и единственное грекоязычное издание.

Вместе с тем, в той и другой группах зачастую используются одна и та же орнаментика, а значительная часть изданий, включая и полемические книжки вышедшие из братской типографии, имеет некий компромиссный вид. Происходит смещение стилей, переплетение различных культурных традиций, становящихся новым единством, рождающимся порой в непримиримом противоборстве.

Все возможные количественные подсчеты и анализ содержательной стороны свидетельствуют о ведущей роли белорусской печатной литературы XVI столетия среди литератур ряда народов востока и юга Европы, в том числе русского, украинского, болгарского, сербского и других; неопровергнуто доказывают, что белорусская кирилловская печатная литература православной ориентации была тогда крупнейшей в мире, богатейшей как по числу изданий, так и по составу.

В XV -первой половине XVI вв. во всей продукции типографий кирилловского шрифта доля белорусских составляла более половины, во второй половине XVI в. -около сорока процентов. Это ставит белорусскую печатную литературу в ряды ведущих в Европе, распространяющих свое влияние во все концы материка. Особенно сильным это влияние было в России XVI -XVII вв., причем основным посредником в этом всегда выступала печатная книга.

Белорусские печатные книги к концу XVI в. буквально наводнили почти семимиллионную Россию, для которой Мамоничи стали издавать специально, как бы даже на своего рода социальный заказ, используя московские оригиналы. Мамоничи имели полное право постоянно подчеркивать в своих изданиях, что выпускают их для распространения "в краях Московских, Волошских, Сербских и Булгарских". Дошедшие до нас экземпляры этих изданий свидетельствуют об интересе к белорусской печатной литературе во многих странах Европы: от холмов туманного Альбиона до каменного пояса Уральских гор, от Скандинавии до земель балканских народов.

Подсчеты показывают, что на сегодняшний день в мире сохранилось около четырех тысяч экземпляров всех изданий кирилловского шрифта XV - XVI вв., среди которых половина - белорусские. Абсолютное большинство белорусских кирилловских изданий XVI в. ныне сберегается вне Белоруссии, в основном в Российской Федерации: в Москве и других крупных городах.

Белорусские издания латинского шрифта наиболее многочисленны в Польше, Литве, на Украине, уникальные их экземпляры есть в Швеции, Великобритании, Франции и других странах. Однако менее всего их сейчас в самой Белоруссии, типографии которой в далеком XVI столетии экспорттировали в "иные земли" не только книжную продукцию, но и типографское оборудование, помогали в создании там собственных издательских центров. Белорусские издатели и типографы, видимо, принимали участие и в возрождении русского книгопечатания в XVI в., а также поддерживали его на протяжении всего XVII столетия и в начале XVIII-го. Эстафету белорусской старопечатной книжности в России XVI в. в XVII столетии приняли последующие поколения белорусских типографов и издателей, в том числе и те, кто внес свой непосредственный вклад в русскую старопечатную литературу - православные мастера кутейнской типографии, целиком вывезенной в Россию; Симеон Полоцкий и созданная специально для него Верхняя типография в Москве; сподвижник Петра I протестант Илья Копиевский, литератор и издатель, многое взявший из наследия Ф. Скорины и столь успешно потрудившийся на благо молодой России.

В XVI в. на белорусском культурном пространстве все заметнее становятся неславянские литературные вкрапления, прежде всего еврейские и татарские. Постепенно образуются крупные еврейские и татарские литературные центры, тесно взаимодействовавшие с центрами белорусскими. Взаимовлияние всех этих литератур временами очень значительно, причем его результаты оказывают воздействие и на культуры соседних народов, включая русский.

К сожалению, история еврейской и татарской литературы в Великом княжестве Литовском XVI в., да и других веков, практически не изучена. Существует лишь, по-суги, единичные работы, в которых рассматриваются отдельные памятники книжности и литературы, обнаруженные, вследствие их чрезвычайной ныне редкости, чуть-ли не "археологическими" методами.

В отличие от России, где в условиях господствующих моноконфессиональности и самодержавного тоталитаризма никакой речи не могло быть о религиозном выборе, в Беларуси XVI - XIX вв. возможность религиозного выбора являлась одной из характерных черт ее менталитета. Причины - геополитическое положение Беларуси на рубеже Востока и Запада, политические и религиозно-культурные традиции, поликонфессиональность, развитая правовая культура и др. На этой основе формировалась толерантность общественного сознания как одна из составляющих менталитета Великого княжества Литовского /ВКЛ/.

Толерантность, или веротерпимость является яркой отличительной особенностью белорусской культуры эпохи Возрождения. Именно благодаря этому ее качеству стал возможным тот духовный расцвет, который вполне справедливо обозначен исследователями 20-х гг. как "золотой век" в истории Беларуси. Значение религиозной - и стало быть и духовной - свободы в жизни общества было осознано уже в XVI ст., в частности Скориной, С. Будным, Тяпинским и др. Накануне принятия Брестской церковной унии канцлер ВКЛ Лев Сапега, предостерегая князя К. Острожского от опасности религиозного экстремизма, отмечал, что веротерпимость испокон века существовала в белорусско-литовском государстве и всячески охранялась великокняжеской властью и законами<sup>1</sup>. И он в основном был прав. В том грандиозном и невидимом историческом синтезе, результатом которого явилось Великое княжество Литовское как экономическое, социально-политическое, государственное, духовно-культурное образование, с самого начала огромную роль играли складывающиеся терпимые отношения между белорусским православием и литовским язычеством. Литовские князья, их сыновья, знатные феодалы родились с белорусскими князьями и знатью, женились на их дочерях, а нередко и сами принимали православие. Мало того, они основывали церкви, монастыри, являясь не только покровителями, но и настоятелями последних. Следует отметить, что приблизительно до политической унии с Польшей литовские князья отдавали предпочтение православию перед католицизмом. Миндовг, принявший католицизм в середи-

не XIII в., принял его из политических соображений, под давлением крыжаков. В последствии он вновь перешел в язычество<sup>2</sup>. Сын его, Войшелък, принял православие. После трехлетнего пребывания в монастыре под Галичем, Войшелък вернулся на родину и основал православный монастырь под Новогрудком<sup>3</sup>. Даже заняв великорусский престол, Войшелък продолжал оставаться православным монахом. Православным монахом был также сын великого князя Троицкого Лавр /литовское имя Ромунт/. Причем, Лавр добровольно отказался от великорусского престола, отдав предпочтение монашеской кельи. В качестве великого князя он предложил кандидатуру Витена, который является основателем династии Ягеллонов. Именно при нем "Погоня" стала официальным гербом Великого княжества Литовского<sup>4</sup>. Витену наследовал его сын Гедимин /1315 г./, который как в борьбе с крыжаками, так и в своей государственно-объединительной завоевательной политике /именно при нем в состав ВКЛ были включены основные украинские земли/ в значительной степени опирался на белорусский этнос, в частности полочан и новогрудчан. Гедимин, как и его предшественники, отличался крайне терпимым отношением к православию. Именно благодаря этому ему без боя сдался Киев, а все высшие церковные иерархи, в том числе и митрополит, присягнули на верность. Своим наместником в Киеве Гедимин сделал князя Гольшанского, который, как свидетельствует М. Стрыйковский, "крестился в русскую веру"<sup>5</sup>. На наш взгляд, возникновение Великого княжества Литовского как стабильного и могущественного государственного образования во многом было обусловлено исторической мудростью великорусской власти, белорусской и литовской знати, которые несмотря на существующие противоречия и многочисленные столкновения, все-таки основную ставку сделали на военно-политический консенсус, общественную консолидацию, конфессиональную свободу, этническое согласие. Об этом убедительно свидетельствуют белорусско-литовские летописи, "Хроника" Стрыйковского, польские и немецкие историки. В частности, Стрыйковский пишет, что после смерти Гедимина "русские /т.е., белорусские/ князья ради мира и сотрудничества с Литвой взяли без приданного его дочерей, а его сыновья брали дочерей русских князей с их княжествами"<sup>6</sup>. По свидетельству Стрыйковского, ко времени великого княжения Слыгорда почти все Гедиминовичи, кроме Кейстута, были уже крещены "по русскому обряду". Крещенным по православному обряду был и Ольгерд, поскольку это являлось непременным условием его брака

с витебской княжной Ульяной и вхождения Витебского княжества в состав ВКЛ<sup>7</sup>. Однако христианство Ольгерда было формально, в душе он оставался язычником, повидимому, полагая,

как впоследствии Генрих IV, что Витебск "стоит обедни". Тем не менее в Витебске Ольгерд построил две православные церкви.

Стрыйковский рассказывает, что в церкви Верхнего замка, в алтаре он "собственными глазами" видел икону с изображением Ольгерда и Ульяны "в длинных плащах на греческий манер"<sup>8</sup>. От Ульяны Ольгерд имел шесть сыновей, "крещенных в русскую, или греческую веру".

Характерно, что православие в ВКЛ не отличалось свойственным католицизму миссионерским активизмом, граничшим с агрессивностью, вследствие чего литовцы-язычники относились к православному духовенству более благосклонно. Как сообщает Стрыйковский, наместник Ольгерда Петр Гаштольд пригласил в Вильно францисканцев, которые развернули здесь энергичную миссионерскую деятельность. Однажды, воспользовавшись его отсутствием, "языческое посольство" ворвалось в монастырь, где жили францисканские монахи, и перебило всех их. Прибыв в Вильно после московского похода, Ольгерд приказал казнить 500 вильянин и постановил, что впредь католические монахи по всей территории ВКЛ имеют право свободно проповедовать свою веру.<sup>9</sup>

По вполне понятным причинам мы приводим лишь отдельные факты, но и они свидетельствуют о том, что складывалась традиция конфессиональной терпимости, характерная для последующего менталитета ВКЛ. Эта терпимость, эта ставка на свободный духовный выбор в значительной степени содействовала социально-политической консолидации литовско-белорусско-украинского общества. А без этой консолидации было бы невозможно ВКЛ как государственное образование, оказалась бы под угрозой судьба белорусского, украинского и литовского народов как таковых, которые не смогли бы противостоять усиливающейся экспансии как с Запада /крыжаки, Польша/, так и с Востока /Великое княжество Московское, Орда, Османская империя/.

Ситуация существенно изменилась после заключения Кревской унии /1385 г./, форсировавшей сближение с Польшей. Ее политическая необходимость, как известно, была обусловлена двумя обстоятельствами: борьбой против крыжаков и усилением Великого княжества Московского, претендующего на белорусско-украинские земли. Ее культурно-идеологическим результатом явилось интенсивное распространение

нение католицизма. С середины XVI в. на территории ВКЛ возникает широкое и довольно массовое реформационное движение, охватившее значительной числа крупных белорусских и литовских феодалов /Радзивиллов, Воловичей, Сапег, Кишк Ходкевичей, Горностаев, Пацов, Клебовичей, Дорогостайских и др./, часть шляхты и горожан, положившие начало отечественному протестантизму<sup>10</sup>. Таким образом, белорусский народ оказался разделен на три христианских вероисповедания: православие, католицизм, протестантизм /кроме того, в ВКЛ находились ислам и иудаизм/. В конце XVI столетия возникает новая, униатская, или греко-католическая церковь. Неудивительно поэтому, что именно XVI век со всей остротой поставил перед белорусско-украинско-литовским обществом проблему конфессионального сосуществования, религиозного выбора. При решении этих вопросов в общественном сознании XVI ст. сформировались две противостоящие концепции:

### 1/ концепция церковной унии и 2/ концепция веротерпимости.

По мнению ряда исследователей идея церковной унии в белорусско-украинских землях Речи Посполитой принадлежит Б. Гербесту, а затем П. Скарге<sup>11</sup>. Однако, как показали новейшие исследования, ни Гербест, а тем более Скарга, не являются авторами идеи унии в восточнославянских землях. Еще при Витовте киевский митрополит Григорий Цамблак выступил с идеей церковной унии на соборе в Констанце /1418/<sup>12</sup>. По его мысли это объединение должно было осуществляться на гуманистической основе: равноправного союза католицизма и православия, миролюбия, взаимной терпимости и т.п. Однако план Цамблака не был принят. Флорентийская уния /сер. XV в./, предусматривающая верховенство папы, доминирование римско-католической догматики и т.п., т.е. покоящаяся на идее неравноправия западного и восточного христианства, была отвергнута Византией и Русским государством. Идея унии западной и восточной церквей с самого начала приобрела ярко выраженную политическую и идеологическую направленность, экуменические религиозно-церковные интересы подчинялись интересам политики, борьбы за сферы влияния, что в конечном счете обусловило утопизм униатской идеи как таковой, невозможность реализации в конкретных политических и культурно-исторических обстоятельствах этой на первый взгляд разумной акции.

Между тем в европейском гуманизме XV - XVI ст. была выработана новая концепция религиозно-церковного сосуществования, в основе которой лежал не принцип унии, а принцип конфессиональной

веротерпимости, принцип толерантности, который, как известно, является основой современных, цивилизованных межрелигиозных и межконфессиональных отношений. Принцип религиозно-конфессиональной толерантности - величайшее духовное открытие человечества, непрекращающее общественно-культурное достижение. Европе пришлось пройти через столетия религиозной нетерпимости, кровавых войн и пылающих костров прежде чем в сознании общества прочно утвердилась мысль о том, что принцип веротерпимости, принцип свободного религиозного выбора является единственным возможным способом цивилизованного межрелигиозного и межконфессионального сосуществования. Ко второй половине XVI ст. ВКЛ было единственным в Европе государством, где принцип религиозно-конфессиональной толерантности был не только теоретически разработан, но и юридически закреплен.<sup>13</sup> От固然ную роль в этом сыграла идеология Возрождения и Реформации. В 1563 г. королем и великим князем Сигизмундом Августом был подписан в Вильно привилей, согласно которому православная, католическая и протестантская шляхта уравнивались в правах. В 1568 г. этот привилей был подтвержден на Гродненском сейме. На основе этих документов был принят акт Варшавской конфередации /1573/, который гарантировал религиозную свободу всем христианским вероисповеданиям Речи Посполитой. Особого внимания заслуживает тот факт, что Варшавская конфередация была целиком и полностью включена в Третий, сапеговский Статут ВКЛ 1588 г. /Разд. 3, артыкул 3 "О захованью в покоя всих подданых наших, обывателей того панства з стороны розного разуменя и уживанья набоженьства християнского". Согласно основному закону ВКЛ, т.е. Статуту 1588 г., допускался свободный религиозный выбор в рамках христианства, принципы веротерпимости, таким образом, становился правовой нормой. Несомненно, что в юридическом закреплении этого принципа огромная заслуга канцлера ВКЛ Льва Сапеги.

В определенный период истории /60-80 гг. XVI в./ идея религиозной веротерпимости не только преобладала над идеей унии, но и продемонстрировала свою практическую эффективность: поддерживалось общественное согласие, осуществлялись реформы, интенсивно развивалась культура, формировалось национальное сознание и т.п. Большая часть белорусских и литовских магнатов приняла протестантизм, связанный с гуманизмом и новым мировосприятием. Все без исключения представители белорусской, украинской и литовской аристократии, проникнутыми духом гуманизма, терпимо-

сти. В частности, под Варшавской конфедерацией стоят подписи семнадцати крупных феодалов ВКЛ.

феодалы

В 70-80-х годах положение начало меняться. Многие бывшие до того протестантами, переходят в католицизм. В частности, в 1588 г. католицизм принимает Л. Сапега. В сознании белорусской и литовской аристократии все больше утверждается идяя унии. Этому послужил ряд причин. Во-первых, агрессивная внешняя политика Московского государства, боязнь подпасть под тоталитарно-деспотическую власть русского царя-самодержца, считающего себя "дедичем" не только "Всех Великих", но и "Малых и Белых Руси". Данное обстоятельство толкало белорусскую знать на более тесный союз с католической Польшей, римской церковью, обуславливало необходимость из двух зол выбирать меньшее. К тому же следует не забывать, что Белоруссия находилась в едином политическом и экономическом пространстве с католическими Польшей и Литвой. Вторая причина - начавшееся с середины XVI ст. мощное европейское религиозно-культурное и политическое движение, получившее название контрреформации./Тридентский собор, возникновение ордена иезуитов и др./ Оно было направлено не только на восстановление католической церковью утраченных ею в результате Реформации позиций, но и на обновление католицизма как текового, его теологии, философии, политики, культурной практики. К началу 70-х гг. XVI ст. политическая и религиозно-культурная экспансия католицизма, устремившаяся на Восток, достигла ВКЛ и нашла здесь благоприятную почву. Помимо указанных причин следует отметить и следующее обстоятельство: миссионерский активизм, свойственный западной церкви. Эту особенность католицизма отмечали некоторые русские мыслители XIX ст. /Ф.М. Достоевский, Б.Н. Чичерин/, подчеркивая, что характерной чертой западной церкви является стремление к волевой, а в ряде случаев и насильственной реализации своей идеи, теории, религиозно-политической программы с подключением к этому делу светской власти. Они указывали на опасность насильственного наязвания гражданскому обществу любых мессионских проектов, какими бы благими намерениями это ни оправдывалось, причем, не только католических, но и социалистических. Средства католической экспансии общизвестны: приобретение собственности, строительство новых костелов, организация типографий и широкой сети школ, довольно высоких по своему образовательному уровню, привлекавших детей белорусских панов и шляхты, щедкая обработка

сознания общества и отдельно взятого индивида, покровительство литературе, искусству, науке и т.п. Католическая церковь перехватила у протестантов и православных культурную инициативу. Когда западное православие, отягощенное наследственной византийской созерцательностью и пассивностью хватилось – было уже довольно поздно. Значительная часть господствующего класса т.е. интеллектуально-культурной основы нации, была католицизирована и полонизирована. Уния являлась одним из инструментов вестернизации белорусско-украинского общества. Официально ее цель декларировалась как миротворческая, вытекающая из необходимости достижений в стране религиозного консенсуса. Кроме того, не делалось тайны из того, что уния должна восприниматься распространению в ВКЛ протестантизма, вопреки тому, что подобного рода постановка вопроса вступала в явное противоречие с существующим правом, т.е. с санкционированной Статутом 1538 г. Варшавской конфедерацией. Подлинные же причины унии более глубинные. Она предполагала переориентацию всей духовно-культурной жизни белорусско-украинского региона с Востока на Запад, предельное ослабление /а в случае успеха и упразднения на территории Речи Посполитой/ православия, освобождение от церковного и политического влияния московского патриаршества и царского правительства. В силу этих и прочих обстоятельств уния с самого начала задумывалась как политизированная религия, экуменические задачи которой отодвигались на задний план. Вопрос о том являлась ли уния по мысли ее создателей, специфической формой национальной белорусской церкви – до конца не выяснен. В теоретическом смысле уния имела и свои отрицательные и свои положительные свойства. В силу ее теоретической привлекательности она была одобрена некоторыми представителями белорусской знати, высшего эшелона православного духовенства, шляхты, горожан. Однако многие из надежд, которые возлагались на унию, оказались иллюзорными. Дело в том, что наиболее просвещенная часть белорусской аристократии, и среди них прежде всего канцлер Л. Сапега, мыслила унизацию как добровольный и постепенный процесс, предоставляющий человеку свободу религиозного выбора, исключающий какие бы то ни было насилие и принуждение, опирающийся целиком и полностью на существующие правовые нормы<sup>14</sup>.

Однако историческая практика разрушила иллюзии Л. Сапеги и ему подобных. Унизация сплошь и рядом осуществлялась принудительно, по отношению к православным применялись насилие, дискриминация.

Чем дальше, тем больше канцлер ВКЛ убеждался в том, что унион не дала желаемых результатов. Она не укрепила мир и общественное согласие, а напротив, дестабилизировала народную жизнь, обострила не только религиозные, но и социальные противоречия, поставила страну на грань гражданской войны. "Полны земства, полны гроды, полны трибуналы, полны ратуши, полны канцелярии позовов, жалоб, нареканий, - писал Л. Сапега, - в которых сказано, что утверждается не унион, а утверждаются раздоры, разрывается и уничтожается связующая человеческое сообщество любовь"<sup>15</sup>. Все усилия главы правительства, т.е. Сапеги, направленные на то, чтобы сдержать взаимную вражду и ненависть противостоящих группировок, избежать эксцессов, направить процесс по правовому руслу, оказались безрезультатными, главным образом, по вине униатов, в частности по вине полоцкого архиепископа Ю. Кунцевича. После витебского восстания 1623 г. наступает глубокое разочарование Сапеги в унионе и он покидает в отставку с должности канцлера. Пройдя через униатское искушение, Сапега, разумеется, неофициально, приходит к выводу, что только свобода религиозного выбора, толерантность, межконфессиональная терпимость могут обеспечить гражданское согласие, сохранить целостность и жизнеспособность общества и государства. Этот вывод Сапеги актуален и в наши дни.

Как видим, история на рубеже XVI – XIX столетий предоставила гражданскому обществу ВКЛ альтернативный выбор: веротерпимость или унион. К сожалению, в силу сложившихся геополитических, социальных и религиозно-культурных обстоятельств выбор был сделан в пользу унион<sup>16</sup>. Этот выбор предопределил драматизм и даже трагизм последующего религиозно-культурного развития Белоруссии и Украины, заложил основание многих конфессиональных и политических противоречий и конфликтов, которые не разрешены и по сей день. Однако же белорусский народ может и должен гордиться тем, что именно в его духовной культуре, мысли родилась идея веротерпимости, толерантности, свободного религиозного выбора, т.е. одна из тех идей, которые лежат в основе современной цивилизованной общественной жизни.

ПРИМЕЧАНИЯ:

- I. Акты, относящиеся к истории Западной России. СПб., 1851. Т. 4. С. 99-104; Саверчанка И.В. Канцлер Вялікага княства /Леў Сапега/. Мн., 1992. С. 44 - 45.
2. Stryjkowski M. Kronika Polska Litewska, Żmudzka i wszystkij Rusi. Warszawa, 1846. T. I. S. 2'92
3. Там же, С. 297 - 298.
4. Там же, С. 330.
5. Там же, С. 366.
6. Там же, С. 382.
7. Там же, т. II, с. 14.
8. Там же.
9. Там же.
10. См. работы белорусских исследователей Л.С. Ивановой, С.А. Подокшина, а также польских историков и философов Я. Тазбира, Л. Шуцкого, З. Огоновского, М. Космана, Т. Василевского и др.
- II. Голенченко Г.И. Идейные и культурные связи восточнославянских народов в XVI - середине XVII вв. Мн., 1989. С. 172 - 174; Саверчанка И.В. Канцлер Вялікага княства. С. 41 - 42.
12. Виноградов Г.Н. Гуманистическая концепция церковной унии митрополита Григория Цамблака // Наш радавод. Матер. межд. научн. конф. по региональной истории. Вост. Европы. Культура народов ВКЛ и Белоруссии XVI - нач. XX вв. Кн. 3, ч. II. Гродно, 1991.
13. Подокшин С.А. Філасоўская думка эпохі Адраджэння ў Беларусі: Ад Францыска Скарыны да Сімяона Палацкага. Мн., 1990; Подокшин С.А. Реформация и общественная мысль Белоруссии и Литвы /вторая пол. XVI - начало XVII в./ Мн., 1970.
14. См. Письмо канцлера Великого княжества Литовского Льва Сапеги архиепископу Юзафу Кунцевичу от 12.II.1622//Памятники философской мысли Белоруссии XVI - первой половины XVII вв. Мн., 1991. С. 76 - 80.
15. Там же, с. 78.
16. О последующей судьбе унии на территории ВКЛ см.: Васюк Г.В., Карев Д.В. Православная церковь в ВКЛ и Польше в XIV - XVII вв. // Наш радавод, с. 203 - 210; Падуцкая С.В. Уніяцкая царква ў кантэнце культурно-гісторычнага развиція Вялікага княства Літоўскага // Там жа, с. 218 - 226.

---

SZKOLNICTWO KOŚCIOŁA RZYMSKO-KATOLICKIEGO  
W WIELKIM KSIĘSTWIE LITEWSKIM

Tadeusz Krahel

---

Do powstania Komisji Edukacji Narodowej w 1773 r. wszystkie szkoły w Wielkim Księstwie Litewskim były w rękach wspólnot religijnych: Kościoła Rzymsko-Katolickiego, Kościoła Prawosławnego, Kościoła Grecko-Katolickiego, Kościółów reformowanych, a także gmin żydowskich. Najważniejszą rolę odgrywało jednak szkolnictwo Kościoła Rzymsko-Katolickiego, który prowadził szkoły wszystkich stopni, od parafialnych po Akademię Wilenską i miał ich najwięcej. Na to właśnie szkolnictwo Kościoła Rzymsko-Katolickiego pragnę zwrócić uwagę w syntetycznym zarysie.

Pierwsze szkoły katolickie w Wielkim Księstwie Litewskim powstały wkrótce po chrzcie Litwy w 1387 r. Związane były one z katedrą wileńską, kościołami parafialnymi i klasztornymi. Najstarszą szkołę była szkoła katedralna w Wilnie, założona z pewnością zaraz po erygowaniu w 1388 r. biskupstwa wileńskiego. Pierwsza wzmianka o niej pochodzi z 1397 r. Znajdowała się ona obok katedry w obrębie murów obronnych zamku. Nadania na nią czynili później królowie Kazimierz Jagiellończyk i Zygmunt August. Opiekowała się nią kapitula, która wybierała rektora szkoły. Kiedy ustanowione zostały w 1523 r. prałatury scholasteria i kantoria, szkoła opiekował się odtąd prałat scholastyk, a prałat kantor miał pieczę nad nauką śpiewu, prowadzoną w tej szkole dla potrzeb nabożeństw katedralnych. Uczniowie tej szkoły tworzyli chór śpiewający psalmy w katedrze.

W 1539 r. tych psalterzystów było 12. Ponadto 4 uczniów służyło do Mszy św. Szkoła ta miała co najmniej 3 klasy. Z niej wywodzili się kandydaci do stanu duchownego oraz chętni na dalsze studia w Akademii Krakowskiej lub uczelniach Zachodniej Europy. Po założeniu kolegium jezuickiego w Wilnie szkoła katedralna chwilowo podupadła, lecz nie przestała istnieć.

Najstarsze szkoły parafialne powstały wkrótce po założeniu pierwszych parafii, które najpierw fundował król Władysław Jagiełło, a następnie wielki książę Witold. Z zachowanego dokumentu fundacyjnego kościoła w Obolcach z 1387 r. wynika, że król zakładał przy tym kościele także szkołę, skoro dawał uposażenie nie tylko proboszczowi i wikariuszowi, lecz także i "klerykowi", przez którego rozumiał się tego, do którego obowiązków należało nauczanie dzieci. Wymowny jest również dokument tegoż króla z 1389 r. do zarządców dworów wielkoksiążęcych, wymieniający żaków przy kościołach. Potwierdza to istnienie już wówczas szkolek parafialnych.

Po chrzcie Żmudzi i założeniu w 1417 r. biskupstwa żmudzkiego, wkrótce powstała tam szkoła katedralna w Miednikach i pierwsze szkoły parafialne. Trudno jest ustalić, jaka była sieć szkół parafialnych w obu diecezjach w początkowym okresie. Jerzy Ochmański oblicza, że w połowie XVI w. w diecezji wileńskiej istniało 30 szkół pewnych i 54 domniemanych na około 250 istniejących parafii.

Szkolnictwem parafialnym zajmowały się szczegółowo synody diecezjalne. Tak np. synod wileński biskupa Jana z Ksążat Litewskich, wydany drukiem w 1528 r., nakazał na proboszczów obowiązek utrzymywania przy każdym kościele szkoły, w której chłopcy od najmłodszych lat kształciliby się i wychowywali w nauce i cnocie. Nauka w tych szkołach miała odbywać się zarówno po litewsku, jak i po polsku. Synody późniejsze również zwracały

uwagę na szkoły parafialne, o których niestety, aż do czasów Komisji Edukacji Narodowej trudno coś powiedzieć, gdyż nie było dotąd szczegółowych badań na ten temat. W zachowanych wizytacjach z 1633 r. 60 parafii dekanatów: wołkowskiego, sandomierskiego, nieświeskiego i białostockiego odnotowujemy 33 szkoły parafialne.<sup>1</sup> W czasie wojen w połowie XVII w. wiele miast i wiosek uległo zupełnemu zniszczeniu i wówczas zdewastowano znaczną ilość kościołów i szkół. Dopiero po odbudowaniu tych miejscowości zorganizowano znowu szkoły. Biskup Konstanty Kazimierz Brzostowski w swoim liście pasterskim z 1710 r. nakazywał proboszczom troskę o szkoły i zakładanie ich tam, gdzie dotąd nie było.

Najwięcej informacji o szkolnictwie parafialnym mamy z czasów Komisji Edukacji Narodowej. W diecezji wileńskiej szczególną troską to szkolnictwo otoczył biskup Ignacy Massalski, który opracował "Przepis dla szkół parafialnych", zatwierdzony w 1774 r. przez wspomnianą Komisję. On też założył w Wilnie szkołę dla kształcenia nauczycieli do szkolek parafialnych. W diecezji wileńskiej w 1777 r. działało 330 szkół parafialnych w 22 dekanatach. Nie znamy jednak danych z pozostałych 4 dekanatów. Czynnikiem hamującym rozwój tego szkolnictwa była niechętna postawa szlachty. Ilość tych szkół zaczęła szybko maleć. W 1782 r. według ustaleń Jana Kurczewskiego było ich 251, natomiast w latach następnych - według obliczeń Ireny Szybiak - ilość szkół przedstawiała się następująco: w 1783 r. było co najmniej 40, w 1786 - 18, 1790 - 15, 1792 - 8. Dane te jednak autorka wzięła z niekompletych raportów wizytatorów szkół i spadek ich ilości jest wprost zaskakujący i nieprawdopodobny. Dane bowiem z wizytacji i raportów dziekańskich mówią o większej ilości szkół. Według tych danych w 1788 r. w dekanacie brasławskim było 21 szkół parafialnych (na 26 parafii), w dekanacie knyszyńskim 6 (na 12

parafii), w kupiskim 20 (na 24 parafie), a w 1791 r. 17 z 23 parafii dekanatu świrskiego posiadało szkoły.<sup>1</sup>

Szkoły parafialne liczły najczęściej po kilkunastu lub kilkudziesięciu uczniów, np. w 1788 r. w Brasławiu było 12 uczniów, w Widzach - 5, w Jeziorosach - 10, w Twereczu - 17, w Kobylniku - 58, w Świrze - 72, w Wojstomiu aż 99, natomiast w Niestaniszках tylko 1. Uczniowie wywodzili się ze wszystkich stanów społecznych, szlachty, mieszczaństwa i chłopów. Najwięcej było z tych ostatnich. Uczyli się przede wszystkim chłopcy. Pierwszą i jedyną wzmiankę do końca XVIII w. o uczących się w szkole parafialnej dziewczynkach znalazłem w wizytacji parafii Ilia z 1797 r., gdzie odnotowano, iż w szkole parafialnej uczy się 19 chłopców i 5 dziewcząt.<sup>2</sup> Uczono w języku polskim i litewskim, a z pewnością także i w russkim, choć w mniejszym stopniu. Jedynie w wizytacji parafii Raków z 1796 r. natrafiłem na wzmiankę o języku russkim: "Szkółka parafialna polskiego, russkiego i łacińskiego utrzymuje się języka".<sup>3</sup>

Pierwszymi szkołami średnimi Wielkiego Księstwa Litewskiego były szkoły katedralne, omówiona już wileńska i późniejsza od niej szkoła katedralna w Worniach w diecezji żmudzkiej. Prezentowały one wyższy poziom od szkolek parafialnych i dlatego zaliczam je do średnich, przymanjmniej do przybycia na Litwę jezuitów.

Po założeniu w 1569 r. pierwszego kolegium jezuickiego w Wilnie wiodącą rolę w szkolnictwie średnim na Litwie odgrywał zakon jezuitów, z którym w XVIII w. rywalizowali i toczyli spory pijarzy. Właściwie całe szkolnictwo średnie było w rękach zakonów i zgromadzeń zakonnych. Sami jezuici do 1773 r. prowadzili w Wielkim Księstwie Litewskim kolegia w następujących miejscowościach: w Brześciu Litewskim, Dyneburgu, Grodnie, Illukszcie, Kownie, Krożach, Mińsku, Nieświeżu, Nowogródku,

Orszy, Pińsku, Poszawszu, Połocku, Słucku, Wilnie, Witebsku i Żodziszach. Z innych zakonów szkoły średnie prowadzili bernardyni (w Traszkunach), dominikanie (w Grodnie, Mereczu, Nowogróku), franciszkanie konwentualni (w Kołtynianach), kanonicy laterańscy (w Słonimie), misjonarze św. Wincentego a Paulo (w Łyskowie), pijarzy (w Lidzie, Poniewieżu, Szczuczynie, Wiłkomierzu). Trzeba również wspomnieć zakon bazylianów, którzy prowadzili szkoły w Borunach, Brześciu i Żyrowicach. Byli ono zatem wschodniego obrządku, ale w swoich szkołach kształcili nie tylko unicką, ale i łacińską młodzież.

Kolejnym rodzajem szkół były seminaria duchowne, w których przygotowywano kandydatów do kapłaństwa. Powstały one dopiero po Soborze Trydenckim. Pierwsze seminarium duchowne w Wielkim Księstwie Litewskim założył w 1582 r. w Wilnie biskup wileński Jerzy Radziwiłł. Mieściło się ono najpierw w pałacu biskupim i liczyło przeciętnie po kilkunastu alumnów. Do 1652 r. seminarium to prowadzili jezuici. Później opiekowała się nim kapituła katedralna. Biskup I.J. Massalski w 1765 r. przekazał je w zarząd misjonarzy św. Wincentego a Paulo. Pod ich rządami seminarium to najbardziej się rozwinęło, liczyło po 60 kleryków, nauka trwała 4 lata i należało do najlepszych seminariów w całej Rzeczypospolitej.

Od 1725 r. działało jeszcze w Wilnie seminarium misjonarzy św. Wincentego a Paulo, które najpierw przygotowywało do kapłaństwa tylko misjonarzy, ale od 1744 r. otwarto tu także tzw. seminarium externum dla kształcenia kapelanów diecezjalnych. Misjonarze prowadzili jeszcze seminarium w Ilukszcie, założone w 1787 r. dzięki fundacji braci Zyberków. Licylo ono najwyżej po 4 alumnów, a nauka w nim trwała dwa lata. Stąd udawali się do Wilna, by tam w seminarium misjonarskim uzupełnić studia i przygotować się do święceń.

W diecezji żmudzkiej pierwsze seminarium powstało około 1616 r. w Krożach i prowadzili je z polecenia biskupiego jezuici. Seminarium to w 1740 r. zostało przeniesione do Worń i po jezuitach prowadzili je misjonarze.

W części Wielkiego Księstwa Litewskiego należącej do diecezji łuckiej i brzeskiej od 1726 r. istniało seminarium duchowne w Brześciu. Założył je biskup Stefan Rupniewski. Było to seminarium zaledwie dla dwóch alumnów, a nauka w nim trwała tylko dwa lata.

Na szczególną uwagę zasługuje Seminarium Papieskie w Wilnie, zwane też Alumnatem Papieskim. Powstało ono dzięki staraniom Possewina na wzór Collegium Germanicum w Rzymie. Dokumenterekcyjny wystawił papież Grzegorz XIII 5 II 1583 r. Mialo ono na celu kształcenie Rusinów i "Moskali", liczbę alumnów określono na 20, a opiekę zlecono jezuitom. Zdolniejsi alumni mieli przechodzić pełne studia filozoficzno-teologiczne w Akademii Wileńskiej (3 lata filozofii i 4 teologii), mniej zdolni odbywali studia skrócone, w czasie których główny nacisk kładziono na teorię moralną i polemiczną.

Seminarium Papieskie nastawione było na kształcenie innowierców. Obok niewielu Rusinów i obywateli Państwa Moskiewskiego studiowali w nim Szwedzi, Finowie, Norwegowie, Duńczycy, Węgrzy, Chorwaci, Niemcy, Szkoci, a nawet polscy Tatarzy. Absolwenci nie byli zobowiązani do przyjmowania święceń kapłańskich. Chodziło bowiem o przygotowanie także ludzi świeckich, którzy po studiach wrócieliby do swoich krajów i tam pracowaliby dla dobra Kościoła Katolickiego.

Po kasacie jezuitów Seminarium Papieskie przekazano bazylianom. Stan jego jednak coraz bardziej się pogarszał. Upadek Rzeczypospolitej i brak dopływu funduszów z Rzymu pogłębiały trudną sytuację szkoły, która w 1799 r. zamknęto.

Szczególne miejsce w szkolnictwie Wielkiego Księstwa

Litewskiego zajmuje Akademia Wileńska. Powstała ona jako uczelnia kościelna, założona dzięki staraniom biskupa wileńskiego Waleriana Protasewicza, który sprowadził do Wilna w 1569 r. jezuitów. Założyli tu oni najpierw swoje kolegium, które dzięki staraniom biskupa i poparciu króla Stefana Batorego bullą papieża Grzegorza XIII w 1579 r. zostało podniesione do rangi akademii. Nowa uczelnia początkowo składała się ze studium nauk humanistycznych oraz wydziałów teologicznego i filozoficznego. W 1644 r. otwarto jeszcze wydział prawa.

Akademia szybko się rozwijała, osiągnęła wysoki poziom nauczania i uznanie wśród społeczeństwa Wielkiego Księstwa Litewskiego. Posyłali do niej swoich synów nie tylko katolicy, ale i innowiercy, także możnowładcy litewscy. Liczba uczniów szybko wzrastała, w 1587 r. było już ich ponad 700. Szczególny rozkwit uczelni ma miejsce w pierwszej połowie XVII w. W 1618 r. było 1210 studentów, z których aż 1100 było na studium humanistycznym, a tylko 110 na wydziale teologicznym i filozoficznym. Uniwersytet w tym okresie odegrał dużą rolę w przewyciężeniu ruchu reformacyjnego. Bardzo wielu bowiem synów innowierców wróciło do Kościoła Katolickiego. Z uczniów tej uczelni rekrutowało się także dużo jezuitów oraz księżę dla diecezji wileńskiej. Wprawdzie od 1582 r. działało już w Wilnie Seminarium Diecezjalne, to jednak na tak dużą diecezję nie mogło ono zapewnić odpowiedniej liczby kapelanów. Jego działalność "uzupełniały przede wszystkim bursy ubogich studentów, istniejące przy Akademii", w których znajdowali mieszkanie biedni kandydaci do kapłaństwa.

Rozkwit uczelni został zahamowany przez najazd moskiewski i okupację Wilna w latach 1656-1661, a później przez niepokoje wewnętrzne i kolejne wojny. Dopiero od 1741 r. Uniwersytet zaczyna powoli dźwigać się z upadku. Wkrótce jednak następuje

rozwiązańie zakonu jezuitów i w 1773 r. uczelnia przechodzi pod zarząd Komisji Edukacji Narodowej. Staje się uczelnią świecką, choć z profesorami w większości duchownymi i po reorganizacji w 1781 r. przyjmuje nazwę Szkoły Głównej Wielkiego Księstwa Litewskiego.

W bardzo krótkim zarysie przedstawiłem szkolnictwo Kościoła Rzymsko-Katolickiego w Wielkim Księstwie Litewskim od parafialnego, poprzez szkoły katedralne, średnie, seminaria duchowne, aż po Uniwersytet Wileński, zwany wówczas Akademią. Wszystkie szkoły służyły nie tylko Kościolowi, lecz i państwu i caemu społeczeństwu Wielkiego Księstwa Litewskiego. Mają wielki wkład w rozwój oświaty i kultury Rzeczypospolitej i jej narodów.<sup>3</sup>

### PRSYPISY:

1. Biblioteka Uniwersytetu Wileńskiego F 57 - B 53, 40 Liber visitationis... Anno Domini 1633, 1641, 1645.
2. Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk F 43 - 7558 Summa rapportu rocznego z dekanatu brzeskiego z roku 1788 fideliter elaboratum; F 43 - 10 193 Raport ludności dekanatu knyszyńskiego z roku 1788; Centralne Archiwum Historyczne Litwy F 604 - 1 - 13468 Raport dekanatu kupiskiego z roku 1788; BUWil. F 57 - B 54 - 336 Raport dekanatu świrskiego z roku 1791.
3. CAHL F 694 - 1 - 3997 Wizyty wilejskiego dekanata, k. 34.
4. Tamże, k. iv.
5. Najważniejsza liteartura: L. Królik: Organizacja diecezji lubickiej i brzeskiej od XVI do XVIII wieku. Lublin 1983; T. Krahel: Zarys dziejów (archi)diecezji wileńskiej. Studia Teologiczne. T. 5-6: 1987-1988 s. 7-72; J. Kurczewski: Biskupstwo wileńskie. Wilno 1912; J. Ochmański: Dawna Litwa. Olsztyn 1986; L. Piechnik: Początki Akademii Wileńskiej 1570-1599. Rzym 1984, Rozkwit Akademii Wileńskiej 1600-1655. Rzym 1983, Próby odnowy Akademii Wileńskiej po klęskach potopu i okresu kryzysu 1655-1730. Rzym 1987; Tenże: Seminaria duchowne w (archi)diecezji wileńskiej do 1939 r. Studia Teologiczne. T. 5-6: 1987-1988 s. 200-231; I. Szybiak: Szkolnictwo Komisji Edukacji Narodowej w Wielkim Księstwie Litewskim. Wrocław 1973; M. Wołonczewski: Biskupstwo żmudzkie. Kraków 1898.

---

 НОВАЯ ФИЛОСОФИЯ В КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ  
 УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЯХ

---

 Э.К.Дорошевич

В подготовке идей философии Просвещения в Белоруссии значительна роль философии переходного периода, нашедшей отражение в ряде произведений накануне рассматриваемой эпохи. Особенностью Просвещения во всей Речи Посполитой является то обстоятельство, что здесь оно возникает в борьбе со схоластикой, которая вплоть до 40-х годов XVI века доминировала. В том процессе проявляется характерная для всего восточно-европейского региона черта: ускоренность перехода от одной эпохи к другой.

Элементы Просвещения возникают в том течении, за которым утвердилось наименование *philosophia reconstituta*. Воззрения представителей данного направления глубоко противоречивы: видя необходимость следования новой философии, они отказываются от ряда положений поздней схоластики и вместе с тем сохраняют сущность ее мировоззрения – теологию. В части курса /логика, натурфилософия, физика/ они руководствуются прогрессивным метафизическим методом естествознания, в другой части курса / метафизика, онтология, мораль/, они следуют теологии и спекулятивной метафизике<sup>1</sup>. Эклектики пытались сочетать оба метода, что внутренне противоречиво. Постепенный и робкий переход к философии и естествознанию Нового времени был по существу медленным отказом от средневековой парадигмы мышления и переходя к новой, восходящей к Бэкону, Декарту, Копернику, Галилею. Если средневековой парадигме присущ теоцентризм, отражающий феодально-сословную иерархичность, в методическом аспекте проявляющийся в авторитарности, умозрительности и догматизме, то парадигма Нового времени основана на механическом методе /абсолютизация механики и математики/, который может осуществляться в различных типах мировоззрения /действизм, пантезизм, материализм<sup>2</sup>. Изменяется также картина мира, "кото-

рая представляет природу в виде своеобразной простой машины, взаимодействие которой подчинено жесткой детерминации /в лапласовском смысле/. Эта картина переносила на всю природу схему строения и функционирования простой динамической системы. До тех пор, пока физика была ориентирована преимущественно на изучение таких систем и не втягивала в орбиту познавательной деятельности объекты принципиально иной организации, механическая картина физической реальности могла отождествляться с природой как таковой<sup>3</sup>. Происходит постепенный переход от прежних эталонов философской культуры / Аристотель, "отцы церкви", Тома Аквинский/ к новым /Бэкон, Декарт, Лейбниц, Локк/, нередко, однако, образец видят не в собственно оригиналах, а в стандартах /Х.Вольф, Ф.Брешский, А.Генуэзский и др./. Существенным моментом, характеризующим изменение в мировоззрении рассматриваемого направления, является отношение к теории Коперника. Вначале робкое признание соответствия гелиоцентризма достижениям физики и астрономии постепенно становится все более определенным, однако не поддается в рамках этого направления до фундаментальных мировоззренческих выводов и философских обобщений, к которым пришли просветители и материалисты. Ограниченнность, непоследовательность эклектиков объясняется не только их отношением к философии Нового времени, но прежде всего социальными причинами, социологическими факторами и рамками конфессиональной институциональности. Прямая материальная зависимость преподавателей от костела и католических орденов сказывалась в их философских курсах, которые рецензировались этими институтами, контролировавшими их образ мысли, их представления, ценности, идеалы. Нельзя не учитывать и некоторой модернизации самой католической церкви в этот период, определенных стремлений ее к компромиссу с наукой, определенного инструктирования преподавателей орденов в нужном ей направлении. Все сказанное, однако, не означает, что в рамках означенной институциональности не могла проявляться творческая индивидуальность и определенное /свободомыслие/ того или иного преподавателя, определенные черты индивидуальности, которые и представляют наибольший интерес, характеризуя особенности философского мышления преподавателей тех учебных центров, в которых учились мно-

гие будущие просветители Белоруссии и Литвы.

Основным культурным и научным /как, впрочем, и религиозным/ центром Белоруссии и Литвы того времени был Вильно /Вильнюс/, в котором функционировало единственное высшее учебное заведение этого региона. Элементы признания философии и естествознания Нового времени в Виленской академии и других учебных центрах исследователи отмечают еще в ХУП - начале ХУШ веков, выражавшиеся, как правило, в нарочито "объективном" изложении некоторых теорий и факторов науки, либо в редких случаях в прямой их поддержке. В академии преподавали и уроженцы Белоруссии, в той или иной мере отступавшие от схоластических канонов /А.Кмициц, Ф.Вержбицкий и др./. Тот же процесс имел место и в других городах Белоруссии. Влияние науки Нового времени заметно в курсе лекций по философии Ивана Лукьяновича, который был прочитан в Полоцке в 1737 году в монастыре базилиан /обнаружен нами в 1970 году в ОР ЦБ Литовской ССР, ф. 41-21/.

Обсуждение системы мира в философских курсах постепенно склоняется к принятию системы Коперника как предпочтительной гипотезы. Так, в курсе лекций С.Новицкого /Гродно, 1753 г./ подчеркивается невозможность принятия системы Птоломея; в том же курсе наряду с традиционно трактуемой логикой рассматривается новая философия и естествознание, в частности взгляды Гассенди и Декарта.<sup>4</sup>

Новая философия нашла отражение в полоцком трактате "Лекции по философии, кн. 3"<sup>5</sup>, написанном в 1750-1751гг., в котором обнаруживаются хорошие знания новой философии и естествознания. Автор апеллирует к Декарту, Гассенди, Ньютона; подробно излагает учение атомистов, различая в нем два основных направления: последователей Гассенди и Ньютона /Гравесенде, Кейт, Пембертон, Вольф, Эйлер и др./ и последователи Декарта /Мальбранш, Кларк, Грин, Демолье, Мариотт и др./. Отмечается близость учений Гассенди, Ньютона, Декарта, их связь с философией Демокрита и Эпикура: они исходят из атомистической концепции. Автор нередко опирается на натурфилософию Декарта, его понимание проблемы пространства и времени является картезианским.

Переход от схоластики к новой философии проявляется в курсе лекций Франциска Киниксмана "Источник наук или диалектика" /Минск, 1759г./<sup>6</sup>, записанном Казимиром Веригой. В этом трактате наряду с обычным для схоластики изложением диалектики как формальной логики рассматриваются философские взгляды Р.Декарта.

В отчетливой развернутой форме переход от господства схоластики к преобладанию новой философии проявляется в произведениях Антона Скорульского /1715-1780/ и Бенедикта Добшевича. Первый консервативен, непримирим, второй - гораздо терпимее, компромисснее настроен.

А.Скорульский в своей книге "Комментарий философии, т.е. Логики, метафизики и физики"<sup>7</sup> систематически излагал идеи новой науки. Основная цель автора заключалась в согласовании новой философии и теологии. Он стремится поддерживать теологию и критиковать материалистические идеи и тенденции, а также тех, кто их проводит. Теории нового времени он излагает критически, с позиций объективного идеализма, хотя некоторые положения вынужден принимать.

А.Скорульский отвергал атомистскую теорию. Он писал: "Мы отвергаем систему атомистов и в изложении Эпикура и исправленную Гассенди, ибо, кроме того, что Эпикур недостаточно обосновывает /атомов/ неделимость, кажется, что оба они не правы, когда приписывают им движущую силу, /якобы/ им метафизически свойственную *intimam*; ведь идея активной силы *virtutis activae* / обычно противопоставляется идеи инертной - какое бы она не имела строение и разновидность; выводить все состояния лишь из одного строения частиц - это было бы даже неудобно". Система Х.Вольфа об являлась столь же далекой от истины, как и предшествующие, критиковалась система Ньютона, особенно его теория тяготения, которой противопоставлялась перипатетическая концепция абсолютной субстанциональной формы.

Философия Лейбница и Гассенди также подвергалась резкой критике с позиций канонизированного аристотелизма. Скорульский последовательно с позиций теологии не соглашался со мно-

гими прогрессивными философскими идеями. Говоря о бесконечности миров, он обрушился на материалистов: "Есть только один мир, а не многие, как это мнилось Демокриту; и этот последний не является бесконечным, как это думал вместе с Демокритом Эпикур, не является он и неопределенным, как это изображал Картезий, смешивая материю с пространством; он ограничен определенными границами своей величины, основан в определенное время - все это мы знали из божественной литературы *ex litteris Divinis* /, и то же мнение может быть подтверждено согласием лучших древних философов, как то: Меркурий Трисмегист, Гесиод, Гомер, Галес, Пифагор, Платон, М.Т.Цицерон, но следует исключить одного Аристотеля, который миру, по своему мнению, представил вечность, чего на самом деле не может быть, ибо в противном случае оно и появилось бы из ничего, поскольку оно было бы создано, и не появилось бы из ничего, поскольку оно своей вечностью приравнилось бы с Богом, своим основателем. Если ты спросишь, что делал Бог тогда, когда ничего не было в мире, получай ответ, который уже давно дал кто-то у Святого Августина /кн.П., исповедь, гл.12/: Глубоко роющим Бог подготовил ад".<sup>8</sup>

Это высказывание ярко иллюстрирует резко отрицательное отношение автора к любым антитеологическим идеям, даже если они принадлежат Аристотелю, форму аргументации, характерную для идеологов, которые не желают считаться с научными фактами, если они противоречат вере. Несколько ранее такое доказательство звучало еще проще: "Это огнем пахнет!"

А.Скорульский сомневался во многих достижениях науки нового времени, например, в утверждениях Мопертюи и других учёных о форме земного мира, сдавленного с полюсами. "И наблюдения знаменитого Мопертюи и измерения, проведенные господином де ля Гиром в иной, а Мааральдом в северной части Франции, не дают нам таких данных о линиях меридиана, чтобы в них невозможно было сомневаться"<sup>9</sup>. Боязнь новой науки проявляется и в его отношении к системе Н.Коперника, которую он оценивал с позиций ортодоксально теологических.

В системе Коперника А.Скорульский "Находит" многие недостатки: она, якобы, противоречит "физическим аргументам и сра-

кулам святого писания". Первая часть высказывания обосновывается лишь смутным обращением к явлению параллакса неподвижных звезд, обнаруженных в 1717 г. Ж.Кассини. Вторая опирается на авторитет святого писания: "Солнце, ты накрутись против Гавана... и остановись, солнце и луна и др. И не позволительно, как кому заблагорассудится, толковать Святых пророков. Кто хочет их разъяснить, тот должен руководствоваться тем правилом, которое предложил Б/ложенный/ Августин: писание следует воспринимать, - предупреждает С/вятой/ Доктор, - в собственном литературном смысле и не следует разъяснять иначе, как только с помощью другого Писания, или, если возникают трудности, обратиться к Церкви и получить ее разрешение. Это, без сомнения, не благоприятствует упомянутому мнению Коперника и оно осуждено С/вятой/ Конгрегацией 5 марта 1616 года"<sup>11</sup>. Это яркий образчик ненаучного доказательства. А.Скорульский – один из немногих преподавателей философии и Белоруссии и Литве, столь категорически отрицающий гелиоцентрическую систему с позиций ортодоксально теологических.

Творчество Бенедикта Добшевича<sup>12</sup> является определенным этапом становления новой философии в Белоруссии, непосредственно предшествующей философии Просвещения. Философские произведения Добшевича выходят за рамки обычных философско-теологических упражнений виленских иезуитов как по естественнонаучной эрудиции, так и по логико-философской проблематике. По мнению Добшевича, ясность, отчетливость знаний, достижение истины и тем самым блага – основное назначение философии. В соответствии с направлением настоящей работы здесь рассмотрены, в основном, "предпросветительские" элементы в произведениях Добшевича<sup>13</sup>. К ним относится прежде всего хорошее знание и во многом принятие идей Декарта, Гассенди, Вольфа, Локка, Коперника, Кеплера, Ньютона, Галлилея. С воодушевлением принимает Добшевич ясности, отчетливости, очевидности картезианской философии. Опираясь, в частности, на математику, он утверждает, что эвиденция – цель и средство философского мышления: "Эвиденция – вернейший критерий истины"<sup>14</sup>.

Процесс постижения сущности предметов с предельной очевид-

ностью классифицируется Добшевичем как интеллектуальная эвиденция, рассматриваясь аксиомы двойкого рода: предметные и формальные. Добшевич принимает учение Декарта об интеллектуальной интуиции, с помощью которой можно достичь ясного познания. Провозгласив интеллектуальную эвиденцию критерием истины, он, однако, ставил под сомнение основной тезис Декарта: "мыслю, следовательно, существую". Взглядам Декарта о критерии истины Б.Добшевича противопоставил положение Лейбница о двух видах истин: необходимых /критерием которых может быть лишь разум/ и случайных /критерий - индукция, опыт/<sup>15</sup>. "Все истины, - пишет он, - которые мы знаем, /суть/ двойкого рода, одни являются действительно необходимыми и иными не могут быть; другие - случайными. Необходимые истины основываются на принципе противоречия, случайные - на принципе достаточного основания"<sup>16</sup>.

Анализируя отношение психического и физического, Добшевич отдает предпочтение гипотезе о "системе физического воздействия": "...когда в органах чувств происходит изменение под воздействием вещей, находящихся вне нас, тогда с помощью движения непрерывно передаваемого через нервы и мозг, представление запечатливается в душе"<sup>17</sup>.

Существенными для определения места Б.Добшевича в развитии философской мысли в Белоруссии являются его натурфилософские взгляды. Если на трактовке основных вопросов логики, теории познания, психологии еще в той или иной мере лежит печать схоластической философии и теологии, то в натурфилософии Добшевич идет в ногу с современной ему наукой, он излагает и поддерживает взгляды Бэкона, Гассенди, Галлилея, Коперника, Ньютона, Кеплера, Р.П.Реччили. Ф.Реди и других философов и ученых - создателей новой философии и естествознания.

Физика у него - это Наука природных процессов или вещей, которые составляют "ощущаемую машину мира"<sup>18</sup>. Добшевич в целом разделяет взгляды Гассенди на физику и ее задачи: "...по утверждению Гассенди, физик в том весь, что он исследует самую связь всех вещей, затем либо особо любая вещь должна быть исследована и /то/ из каких первопричин /первоначал/ она состоит? Либо какими причинами /она/ порождена? Либо с какой целью образована?

Либо какими силами и свойствами наделена?"<sup>19</sup> По заключению Добшевича, объектом физических исследований должно служить "естественное тело" и его свойства, причем особое значение должно уделяться исследованиям таких свойств, как тепло и холод. Добшевич при этом подчеркивает слова Ф.Бэкона: "Тепло и холод - это две руки, которыми, главным образом, действует природа"<sup>20</sup>.

Вслед за Гассенли Добшевич принимает атомистическое учение, хотя со свойственной ему осторожностью называет его "очень надежной" гипотезой для исследования свойств материи. Многообразие физических тел и их свойств, по его мнению, зависит от строения и сочетания атомов<sup>21</sup>, взаимное расположение под воздействием сил притяжения и отталкивания определяет расстояния между ними. Концепция атомизма распространяется на законы распространения звука в воздухе, законы преломления и распространения света. Специально рассматривается также явление электричества только в его качественной определенности. Проблемы движения рассматриваются преимущественно с позиций ньютоновской физики и интерпретируются механически. В изложении естественно-научных вопросов /форма земного шара, атмосферное давление, строение жидкостей и газов и др./ он опирается на передовые достижения науки /Галилей, опыты Торичели, исследования Мопертюи и др./.

Наиболее интересны и прогрессивны натурфилософские взгляды Добшевича, относящиеся к космологии и астрономии. Здесь автор тяготеет к научному объяснению мира. Это проявляется прежде всего в требованиях, которым должна отвечать астрономическая система мира: 1. она должна быть универсальной; 2. простой, насколько это возможно; 3. соответствовать естественным законам движения<sup>22</sup>. Эти требования перекликаются с принципами Декарта. Излагаются и анализируются три астрономические системы мира Птоломея, Коперника и Тихо Браге. Система Птоломея, по мнению Добшевича, должна быть полностью отвергнута как явно противоречащая фактам науки.

Основное внимание удалено изложению системы Коперника. Система Тихо Браге также считается не соответствующей фактам науки, хотя ее "безопаснее защищать как тезис". Потому что

"ничто /в ней/ не подрывает святого писания"<sup>23</sup>. Противоречие между наукой и теологией в данном случае решается Добшевичем, по существу, в пользу науки. Коперника Добшевич называет "мужем редкостного таланта, получившим основательное образование в математических науках..."<sup>24</sup>. Коперник на основании новых астрономических наблюдений своих предшественников и собственных "вывел разумом, что беспристрастная система мира должна" в соответствии с предложениями Пифагора, Демокрита, Платона и других считать центром мира Солнце, а Землю и другие планеты движущимися вокруг него"<sup>25</sup>. Анализируя систему Тихо Браге, Добшевич приходит к выводу, что с научных позиций "систему Тихо защищать труднее, чем /систему/ Коперника. Астрономические объяснения всех явлений небесных тел у Тихо значительно сложнее и физические объяснения меньше соответствуют естественным законам движения, чем у Коперника"<sup>26</sup>.

Воззрениям Б.Добшевича присуща ориентация на достижения естествознания, сенсуализм в теории познания, переплетающийся с элементами рационализма. Добшевич явился виднейшим представителем компромиссного направления, лежащего у истоков Просвещения в Белоруссии.

Значительное влияние на философов *гесенцитет*оказал Антоний Генузэский – итальянский философ /относится к "католическому просвещению", по терминологии Эдуарда Винтера/<sup>27</sup>. Он критиковал схоластику и так же, как А.Верней<sup>28</sup>, высоко ценил философию Дж. Локка.

Рассматриваемое направление в Белоруссии представлено также в произведениях Станислава Шадурского /1727-1789/, преподававшего в 1759-1762 годах в Новогрудской коллегии, где были написаны его основные сочинения. С.Шадурский в Париже слушал лекции по физике Нолье. Л.Хмай считает С.Шадурского одним из наиболее самостоятельных и критически мыслящих в рассматриваемом направлении. С.Шадурский критикует схоластические взгляды за их схематизм, нежелание считаться с естественными причинами.

Свою философскую позицию С.Шадурский охарактеризовал следующим образом: "Принадлежащим электрической секте философов,

поэтому не являемся сторонниками ни одной системы в целом. Не нравится нам система Ньютона, пока она не сделала свою силу притяжения ясной и более изученной. Неприятно кататься в неделимых атомах и порошках Энкуру, с самим Картезием не во всем согласны, не видим, что такое в сущности монады и как из них создается строение вселенной. Мы давно отошли от системы перипатетиков, которая оперирует такими понятиями, как неполноты, скрытие качества, боязнь пустоты и субстанциальные материальные формы /которые, однако, не являются материей/. Мы удивляемся, что эта система господствовала в университетах на протяжении веков вплоть до эпохи Картезия; в этой части философии /это значит в физике/ мы не разделяем взглядов перипатетиков, поскольку они объясняют физические предметы"<sup>29</sup>.

С.Шадурский сам относил свою систему к эклектической, склоняясь преимущественно к концепциям Картезия, хотя и расходился с ним по отдельным частным вопросам, точнее он разделяет основные принципы картезианской материалистической физики и его идеалистической и дуалистической метафизики<sup>30</sup>.

Отрицательное отношение к схоластике сказалось, прежде всего, в осуждении рабской зависимости от авторитетов, в осуждении игнорирования ею опытного изучения природы<sup>31</sup>. В учении о субстанции он критиковал схоластическое учение о материи и форме, заменяя его учением Декарта о двух субстанциях – материальной и духовной – и координацией между ними. В своем отношении к схоластической-философской традиции Шадурский противоречив: в физике он против нее, а в метафизике, в основном, за нее. Вторая сторона, по мнению А.А.Бирало, определила отрицательное отношение к сенсуалистическому материализму Локка, учение которого о связи души с телом объявил ложным.<sup>32</sup> По видимому, С.Шадурский считает сенсуалистические принципы в теории познания опасными для теологии, способствующими атеизму и пантегиизму. Б.Добшевич относится к сенсуализму иначе: он признает его одним из важных принципов познания, а последующие философы – К.Нарбут, некоторые гродненские преподаватели философии, А.Довгирд и др. – принимают исходные принципы Л.Локка. В этом проявляется постепенное преодоление схоластических традиций не только в физике, но и в гносеологии, логике и других сферах

Одной из вершин развития философии ~~гесенгут~~<sup>гесенгут</sup> в Белоруссии является курс лекций Казимира Нарбута<sup>33</sup>. "Курс Электрической философии"<sup>34</sup>. Курс подразделяется на три основных части: логика, метафизика и этика.

Признание и поддержка многих ведущих концепций науки Нового времени – характерная черта курса. В нем излагаются философские учения Г.Лейбница, Р.Декарта, Х.Вольфа, Р.Гассенди, Р.Бошковича, рассматриваются космологические воззрения Н.Коперника, И.Кеплера, И.Ньютона, И.Канта, и других видных ученых.

К.Нарбут в курсе философии определяет свою позицию как эклектическую, объединяя в противоречивые концепции объективный идеализм, элементы деизма и эпикуреизма, стихийно-материалистические и теологические идеи.

К.Нарбут отмечает значительную роль науки в общественной жизни /понятия/ философии для него почти тождественны/. Философия раскрывает то, что скрыто от обычного сознания – причины вещей. "Человек, не знающий <sup>науки</sup> философии, может по опыту узнать возможности многих вещей, но он не способен объяснить причины этих возможностей. По опыту мы узнаем, что может идти дождь, но по обычному опыту мы не можем узнать, каким образом и по какой причине идет дождь"<sup>35</sup>.

Особый интерес представляет оценка К.Нарбутом предшествующей философии и логики. Он высоко оценивает воззрения Демокрита и Эпикура: "Выдающийся философ, афинянин, он к диалектике софистов относился с сильным презрением, называя ее пустой болтовней, мнением шутов, к тому же он стремился к более жестким путям открытия истин. К таким немногим правилам можно свести всю канонику Эпикура: всякое суждение, которое употребляется в философии, высказывается либо о вещи, либо о слове. От /исследования/ вещи добиваются истины, а от слова – значения. Истина бывает или существования или суждения"<sup>36</sup>.

К.Нарбут разделяет мнение Лукреция Кара об Эпикуре:

Отче! Ты сущность вещей постиг. Ты отечески роду  
Нашему ныне даешь наставления, и мы из писаний,  
Славный, твоих, наподобие пчел, по лугам цветонос-  
ним

Всюду сбирающих мед, поглощаем слова золотые.

Очень высоко оценивает К. Нарбут роль Декарта в становлении новой науки: "Мы обязаны Картезио, во-первых, тем, что он сверг тираническое иго периплатетиков, во-вторых, он развел наиболее полезное искусство сомнения, в-третьих, им выдвинут принцип критики и выбора идей". И тут же автор отмечает, что Гассенди и Гоббс вслед за Декартом ввели новые критерии истины, а Локк "изложил наилучшим образом всю логику и опроверг систему врожденных идей"<sup>38</sup>.

В рассматриваемом трактате проявляется тенденция освобождения науки от метафизики в традиционном смысле. В разделе "Происхождение и прогресс метафизики" излагается происхождение самого термина "метафизика", роль Аристотеля и Платона в его возникновении: "Достоверно известно из истории, - утверждал К. Нарбут, - что Платон говорил о метафизике, которую он называл диалектикой. Таким образом, метафизика Аристотеля значит то же самое, что и Платона. В дальнейшем арабы ... все труды Аристотеля, а также его метафизику развили далее. Метафизика халастов была аристотелевской. Этим автор трактата заканчивает рассмотрение старой метафизики и переходит к описанию процесса освобождения от нее. По этому поводу он пишет: "Позднее, с наступлением XVI в. Николай Таурелл и Томазо Кампанелла пытались продвинуть науку несколько вперед от метафизики. Наибольшие усилия приложили к этому Генри Мор, Иоганн Клауберг, Петр Сильванус, Никола Мальбрани и некоторые другие". Наиболее активно этот процесс шел в Англии..., где было много возможностей рассуждений в области атеизма". Прогресс знаний обусловлен выходом науки из-под власти церкви.

В разделе "Метафизика" Нарбург рассматривает различные концепции движения, пространства и времени, в частности традиционную трактовку первотолчка как источника движения. Но он не останавливается на аристотелевской и ньютонианской трактовке, а обсуждает новейшие теории. Он согласен с тем, что "каждая субстанция по своей природе находится в вечном движении и никогда никоим образом не находится в покое". Среди метафизиков, принимающих этот тезис, К. Нарбут называет

И. Канта, отмечая принципиальное отличие его трактовки: "...метафизики, среди которых Кант, этот тезис /по-своему/ доказывают, ибо другие доказывают, что субстанции сотворены и они должны давать доказательства своего существования, чтобы из них можно было вынести существование творца. Нарбут не раскрывает, в чем именно принципиальное отличие теории Канта от иных, но хорошо видит, что она противоречит выводам предшествующей метафизики о первотолчке.

В понимании пространства и времени К. Нарбут склоняется к позиции Декарта. Абсолютные пространство и время, независимые от вещей, по его мнению, суть воображаемые, а не реальные. Он критикует ньютоновское понимание пространства и времени, высказывая мнение, что "для реальной протяженности не требуется другого протяжения, отличного и реального", а из свойства проницаемости тел"... ньютонианцы напрасно пытаются вывести реальность пространства". Он соглашается с концепцией Р. Башковича пространственно-временного континуума и принимает гипотезу центра сил этого философа.

Во многих теоретических проблемах К. Нарбут поддерживал прогрессивные концепции, применяя всякий раз, однако, изощренную "философскую дипломатию" там, где эта поддержка угрожает основам теологии и религии. Так, соглашаясь по существу с трактовкой Гоббсом души как тонкого дуновения материи, он тотчас же добавляет, что это не противоречит аллегорической интерпретации Библии.

В основном Нарбут следует за Х. Вольфом, А. Генуэским, Б. Брешским, но не просто пересказывает их, а высказывает собственные оригинальные мысли. Так, интересна его трактовка различия образа "гносеологического" и "художественного", первый непременно проявляется как психическое /"в душе"/, второй творчест-<sup>39</sup> вом художника запечатлевается вовне.

Рассматриваемый трактат К. Нарбута является одним из выдающихся произведений переходного периода в Белоруссии.

Движение от сколастической к новой философии нашло отражение в гродненских курсах лекций, анализ которых предпринятами впервые<sup>40</sup>. Изучены трактаты Ф. Андрушкевича, А. Бандевича,

Д. Домашевича, И. Монкевича, Ю. Мышковского, И. Стирпейки. Обнаружена эволюция курсов лекций. Если прежде преобладало изложение aristotelевской логики и метафизики, то позже объем логики сократился, метафизики вытесняется натурфилософией, нередко сведенной к физике. Если у Ф. Андрушкевича еще традиционно схоластический трактат, то у А. Бандевича уже наблюдаются структурные изменения: за логикой у него следует натурфилософия, в которой излагаются теории атомистов /Гассенди, Декарта/, принимается система мира Тихо Браге<sup>41</sup>. Эклектизм характерен для его взглядов.

Полнее используется новая философия и естествознание в "Курсе философии рациональной и экспериментальной" М. Домашевича. Автор также придерживается эклектизма, находя ценное у противоположных философских лагерей: у атомистов-материалистов /Демокрит, Эпикур, Гассенди/ и у объективных идеалистов /Платон, Лейбниц/. Сам он симпатизирует вольфянцам, высоко оценивает их методологию, ориентирующуюся на математику. "При трактовке философских положений, — пишет М. Домашевич, — следует использовать такой метод, который ничем не отличается от математического".

Стремление к идеалам философии Нового времени оказывается в отказе от диктата авторитета: "Сегодня следует такой философии, которая не скована никаким авторитетом, следуют лишь правилам разума и выбирают себе ясные и настоящие принципы, из которых по /логическим/ законам выводятся остальные положения. Из утверждений философов ничто не принимается на веру, а лишь то, что вполне основательно доказано".

Ориентация Домашевича на новую науку четко раскрывается в его оценке физики: "Физика является обширнейшей частью философии, более других заслуживающей похвалы по своей аргументации, самой приятной по многообразию рассматриваемых предметов и самой полезной для человеческого рода своей плодотворностью в самых разнообразных науках о мире и искусствах". В физику включались: космология, уранология, стехиология /наука об элементах/, минералогия, геология, фитология, зоология, антропология; таким образом, в нее входило все естествознание. Домаш-

шевич читит теоретические принципы Ньютона, которые он считает основополагающими в физике, вместе с тем его влечет объективный идеализм Лейбница, в котором он ищет решение сложных проблем /пространство, время, конечное и бесконечное, предел делимости тел и др./.

М. Домашевич считает, что проблема пространства неправильно поставлена Декартом: "Нельзя согласиться с мнением Картезия, отождествившего природу физического тела и протяженность", "пространство есть протяженное, глубокое и широкое, однако не тело". Вероятно, Домашевич вслед за Лейбницем и Башковичем замечает ограниченность картезианской концепции, сводящей материальность к протяженности. Но преодоление ограниченности этой концепции он искал в идеалистических учениях, в частности в лейбницианской монадологии, которая содержит истинные принципы бытия, очищенные от суеверий. Непротяженность тел в их исходной /субстанциальной/ основе - в первоформах - и их реальная протяженность представляли неразрешимое противоречие для многих философов. Так и у Домашевича: он заимствует принцип монад, но у него монады материальны. Однако это не протяженное - материально, что само по себе противоречиво. И все же в концепции Лейбница и в концепции Башковича содержались ценные диалектические идеи, воспринятые в определенной мере в философии Белоруссии.

Во второй половине XVIII в. в нашем регионе наблюдается значительный интерес к идеям Р.И.Башковича /1711-1787/, на что указывал Р.Плечкайтис относительно литовских курсов философии. Наш анализ раскрывает подобное явление и в белорусских курсах. Так, обсуждение идей югославского философа предпринято в курсе гродненского преподавателя Ивана Стирпейко, профессора философии, автора лекций по физике /1792/, в которых рассматривались и философские проблемы естествознания. Автор курса излагает современные ему теоретические концепции в связи с достижениями науки / в работах Башковича, Лавузазье, Кавендиша, Франклина и др./.

И. Стирпейко различает два метода изучения материи, ее физических законов и свойств. Первый предполагает движение познания от отдельных предметов и явлений к общим законам /"метод

апостериории/, при втором – от общих ясных положений к частностям /"метод априори"/. Первый метод, по мнению И. Стирпейко, создал Ньютон, второй – Декарт. Автор курса не отрицает правомерность каждого из этих методов, но личное предпочтение отдает Ньютону.

В курсе лекций И. Стирпейко подробно рассматриваются некоторые положения динамического атомизма Р. Башковича, предвосхитившего отдельные идеи современной физики. И. Стирпейко принимает идею первых элементов материи – частиц – как центров сил, находящихся в определенном взаимодействии друг с другом. Одним полюсом частица отталкивается, а другим притягивается, движется не только по прямой, но и вращается вокруг своей оси. В курсе со знанием предмета подробно излагаются воззрения Р. Башковича, признание и правильная оценка которых – свидетельство глубины научных интересов самого И. Стирпейко.

В курсе И. Стирпейко детально описываются новейшие достижения науки того времени, в частности исследования электричества Рихманом и Франклином. Описывая исследования в области химии, И. Стирпейко предложил свой эксперимент, своеобразно воссоздающий опыт Кавендиша по определению состава воздуха.

Близкие к воззрениям И. Стирпейко мысли высказаны другим гродненским преподавателем Ю. Мышковским в трактате "Билософия разума либо Метафизика" /Гродно, 1790/. Автор тоже делил все основные принципы изучения мира на два – картезианский и ньютонианский, специально сопоставляя их в комсологии. Есть, по его мнению, две основные гипотезы, объясняющие движение планет: одна – Картезия и другая, более знаменитая – Ньютона. Он предпочитает вторую. Излагая теории мировоззрения, Мышковский приводит доказательства в пользу гелиоцентрической системы и делает вывод: "Система Коперника соответствует законам механики и астрономическим наблюдениям". Обсуждая в специальном разделе вопрос, обитаемы ли планеты, Мышковский пишет: "Бог мог так сделать, чтобы планеты были обитаемы, однако фактически, кажется, на них никто не живет".

В частных вопросах физики Мышковский так же следует за Ньютоном, например, в изложении оптики. Некоторые новые раз-

дели /электричество, магнетизм/ ограничены преимущественно качественной стадией описания<sup>41</sup>.

Рассмотренные трактаты дают основание для вывода о значительном возрастании роли естествознания в преподавании философии, которая становится все более натурфилософией, отказываясь от традиционных норм и идеалов знания. Они содержат в себе противоречие между сильным тяготением к новому естествознанию и страхом лишиться "незыблемых" основ религиозно-теологического мировоззрения. Авторы трактатов высоко ставят физику и по существу принимают механическую картину мира, важнейшую роль в построении которой сыграли следующие принципы: принцип материального единства мира, принцип причинности и закономерности природных процессов, принципы экспериментального обоснования знания и установка на соединение экспериментального исследования природы с описание ее законов на языке математики. Анализ трактатов обнаруживает попытку включения в их содержание всех указанных принципов, однако они принимаются непоследовательно, особенно первый. Дуализм "неба" и "земли" до конца не преодолевается. В этом главная гносеологическая причина их промежуточности, компромиссности и эклектичности. В рассмотренных произведениях ставятся некоторые философские проблемы, сама постановка коих и попытка решения отражают сочетание разнородных тенденций, компромиссность основных мировоззренческих позиций преподавателей философии и вместе с тем их приобщение к новой науке. Можно назвать психофизическую проблему, которая ставится иначе, чем в сколастической философии, с учетом достижений науки о живом. Жизнь рассматривается уже как определенный физико-химический комплекс, как природное явление, к ее объяснению привлекаются естественнонаучные, стихийно-материалистические аргументы.

К таким же новым проблемам относится соотношение рационального и эмпирического, попытки обосновать индуктивную логику, соединить психологию способностей и логику высказываний. В той или иной мере затрагиваются проблемы пространства и времени, строения материи, природы тяготения и другие. Однако важнейшей мировоззренческой проблемой для данного направления

является проблема знаний и веры. Хотя представители эклектических систем признавали определенную самостоятельность философского знания, они, в основном, не отходили от традиционной теологической трактовки соотношения знаний и религиозной веры, что проявилось, в частности, в оценке оккизионализма Н. Мальбранша, отвергаемого большинством преподавателей, так как воззрения французского философа, несмотря на его теолого-идеалистические симпатии, разрушали традиционную систему христианских представлений, что повлекло за собой официальное осуждение сочинений Мальбранша римской курцией<sup>44</sup>.

Содержание рассмотренных работ отчетливо указывает на то, что их авторы захвачены общим стремлением науки Нового времени к механике и математике, к утверждению господства механической картины мира. Вместе с тем, по сущности их мировоззрения они остаются в пределах религиозно-идеалистических течений в философии, ориентирующихся на объективно-идеалистические теоретические построения.

#### ПРИМЕЧАНИЯ:

1. В определении и разделении понятий – спекулятивная метафизика и метафизика естествознания – мы разделяем точку зрения Ойзермана Т.Л. /см.: История диалектики ХІХ–ХІІІ вв., М.: Мысль, 1973. С.19/.
2. Понятия мировоззрения и парадигма мышления не совпадают, хотя и пересекаются. Философи и естествоиспытатели, противоположно решающие основной вопрос философии, могут находиться в рамках одной парадигмы.
3. В.С.Степин. Становление научной теории. – Минск: Изд-во БГУ им. В.И.Ленина, 1976. С.72.
4. См.: А.Я.Цукерман. Вучэнне Мікалая Каперніка у Беларусі /канец ХІІІ – 60-е гады ХІІІ стст./. – Весці Акадэміі навук Беларускай ССР, 1975, № 4. С. 78-79.
5. Praelectiones Philosophicarum. Liber 3-tius. M. Polocensis 1750-51.

I750-I751. См. Отдел рукописей Центральной библиотеки АН Литовской ССР, ф.41-29.

6. Kinixman F. Fons scientiarum seu Logistica...1760, Vilnae.
7. A.Skorulski. Commentariolum philosofiae, logicae et physicae et physicae. Vilnae, 1753.  
 /Перевод А.Варанавичюса, хранится в архиве Института философии и права АН БССР/.
8. Skorulski A. Commentariolum...f.
9. Skorulski A. Commentariorum...f.65.
10. Skorulski A. Commentariolum...§54, f.26.
- II. Skorulski A. Commentariolum...§100, f.15.
12. Бенедикт Добшевич родился 12 марта 1722г. в Жемайтии.  
 Учился в классе риторики, в 1739г. вступил в орден иезуитов. В 1748 - 1752 гг. в Виленской академии изучал теологию. В коллегии иезуитов 3 года преподавал грамматику. В 1753-1754 гг. преподавал в Кяржай риторику, математику и историю. В 1754-1756 гг. был ассистентом профессора математики. В 1756-1757 гг. - профессор математики. В 1757-1758 гг. преподавал философию в Кяржай, в 1758-1760 - философию в Полоцке. 1760-1763 гг. - преподаватель философии в Виленской академии. 1763-1764 - префект школы в Кяржай. 1765-1769 гг. - секретарь Виленской академии, декан теологического факультета. С 1782 г. - директор школы в Кяржай. В 1755г. в академии защитил степень доктора свободных наук и философии, в 1765г. - доктора теологии. См. :R.Pleckaitis.Feodalzto laikotarpio fisofija Lietuvoje Ledykla "Mintis", Vilnius, 1975, S.419; Dobszewicz B. Placita re
13. См.: Э.К.Дорошевич. Натурфилософские взгляды Добшевича.- В кн.: История и методология естествознания. - Бенедикт Добшевич. - в Кн.: Очерки истории философской и социологической мысли Белоруссии. - Минск, 1973.
14. Dobszewicz B.Praelectiones logicae...Vilno, 1761, §21.
15. Ibid. ff 315.
16. Ibid. f. 21.
17. Propositiones Philosophiae oce Universa Philosophia, 1763, Viln
18. Dobszewicz B. Elacita recentiorum...Vilnae, 1760, XVIII
19. Ibid,
20. Ibid, XXXV.

21. *Propositiones Philosophiae...Cosmologia generalis.* V
22. *Dobrosz wicz E. Placita recentiorum...CCCXLIV.*
23. *Dobrosz wicz E. Placita recentiorum...CD.*
24. *Ibid. CCCLXXI*
25. *Ibid.*
26. *Ibid. CDI*
27. *Winter E. Fruhaufklärung. Berlin, 1666, S. 100 e 102, etc.*
28. Книга А. Верней - португальского философа /*De re logica*/ вышла в свет в Вильне в 1766г. /первое издание появилось в Риме в 1748г./. А.Верней был архидиаконом в португальском городе Эвора/, книгу свою он посвятил португальскому юношеству / . В этой книге Верней критикует Аристотеля /в частности, за неестественный и темный язык, за недостаточно четкое ограничение понятий/, еще суровей оценивал схоластиков.
29. *Ludwig Chmaj. Kartezjanizm w Polsce....s. 95*
30. См.: А.А.Бирало. Философская и общественная мысль в Белоруссии; Очерки истории философской и социологической мысли Белоруссии. С. 158.
31. Там же. С. 159.
32. Там же. С. 158.
33. Казимир /Даниэль/ Нарбут родился 1 марта 1738г. в Докудове или Крупках /далеко от Лиды в семье среднего шляхтича. Отец его /оршалом Лидского повета/. Казимир учился в Щучине /Гродно/ в пиарской коллегии, в 1755г. вступил в орден пиаров, где и принял имя Казимир. В 1755-1757гг. учился в Любечеве /Пинский повет/, а в 1757-1759гг. в Дубровице, в пиарских коллегиях. В 1759г. в Виленской пиарской коллегии продолжает изучать философию и математику; с 1761 г. совершенствует свои знания в Риме. В 1764г. возвращается в Дубровицу, где в коллегии преподает философию, историю, риторику, французский язык; был также ректором коллегии. В 1770-1771 гг. в Виленской пиарской коллегии преподает философию, затем ректор ее, руководит Виленским орденом пиаров. С 1773 по 1775 гг. К.Нарбут вместе со своим воспитанником, сыном литовского подскарбия Михаила Бжостовского, жил в Германии и во Франции, в Париже имел возмож-

питаниником, сыном литовского подскарбия Михаила Бжостовского, жил в Германии и во Франции, в Париже имел возможность познакомиться с энциклопедистами и с просветительской литературой. По возвращении в Варшаву был привлечен канцлером М. Чарторыйским к работе Комиссии народного образования /именно к участию в "Обществе по составлению учебников"/. Написал несколько разделов для школьного кодекса /"Устав парофиальных школ"/. К.Нарбут является автором первого учебника по логике на польском языке /

/, переизданной неоднократно; ее следует отнести к первой просветительской книге по логике. Умер 17.Ш.1807г. в Радзивонишках. /Trööb Kaitis Lietuvoje, 1975 /; /В.В.Дубровский. Казимир Нарбут - Минск: Наука и техника, 1979. С. 26-41/.

34. Курс лекций в рукописном отделе Центральной библиотеки АН УССР / впервые был упомянут в "Истории философии народов СССР", т. I.М., 1968. С. 428; см.: также Э.К.Дорошевич. Философия эпохи Просвещения в Белоруссии. - Минск, 1971, С. 46-51/. Рукопись содержит 178 листов /356 с./. Подробнее описание курса дано в статье "Рукописный курс по философии Казимира Нарбута". - В кн.: Белороссика. Минск, 1980. С. 62-68.

35. Narbut K. Institutiones Philosophiae Eclecticae, Dombrovicæ, 1764-1765, p.3.

36. Narbut K. Institutiones Philosophie Eclecticae...p.7.

37. Ibid., Перевод дан по кн.: Лукреций Кар. О природе вещей. Редакция латинского текста и перевод Ф.А.Петровского. Изд.АН СССР, 1945, с. 142-143.

38. Narbut K. Institutiones...p.9.

39. Narbut K. Institutiones Philosophiae Electicae...p.119, 141

40. См.: Дорошевич Э.К. Новая философия в рукописных трактатах. - в кн.: Очерк истории философской и социологической мысли в Белоруссии.- Минск, 1973. с. 179-185.

41. См.: Э.К.Дорошевич. Новая философия в рукописных трактатах. - В кн.: Очерки философской и социологической мысли в Белоруссии. Минск, 1973. С. 179-180.

42. См.: Э.К.Дорошевич., Биософия эпохи Просвещения в Белоруссии. - Мин., 1971. С.46.
43. См.: В.С.Степин. Структура теоретического знания и историко-научные реконструкции. - в кн.: Методологические проблемы историко-научных исследований.- Мин., 1982.С.150.
44. См.: Грушевой Г.В. Оккизионализм Н.Мальбранша: Автореферат дисс. ... канд.филос.наук, - Мин., 1976г. С. 15.



ХVІ-ХVІІІ ВЕКОВ НА ТЕРРИТОРИИ БЕЛАРУСИ И ЛИТВЫ  
И ПРОБЛЕМЫ ИХ БЫТОВАНИЯ

На материале коллекции Государственной  
публичной исторической библиотеки  
в Москве.

Н.Ф.Чернышева

---

Задача настоящего сообщения состоит в том, чтобы ознакомить специалистов с составом коллекции ГПИБ и проблемами ее изучения.

Коллекция книг, изданных на указанной территории, в библиотеке невелика, немногим более 80 названий, не считая дублетов. Коллекция создавалась в 50-80-х годах, т.к. после открытия библиотеки в конце 1938 года обнаружилось, что почти все старопечатные и рукописные книги при разделе фондов с "Историческим музеем" были оставлены в музее. Чтобы удовлетворить запросы читателей и посетителей лекций по истории книги отделу Редких книг, где хранятся ранние издания, пришлось приложить много усилий, чтобы заполнить пробел. Современная коллекция насчитывает около 1600 книг кирилловской печати, изданных в различных городах. Это - плод совместных усилий сотрудников библиотеки и московских букинистов.

Коллекция помогает проследить культурное общение и культурное взаимопроникновение Белоруссии с Россией, Украиной и Литвой. В составе фонда имеются также и издания, вышедшие в Варшаве, но они немногочисленны.

Состав коллекции был сверен с хорошо известным "Библиографическим списком белорусских старопечатных изданий XVI-XVIII вв.", составленным Г.Я.Голенченко в 1961 г. Однако, сле-

дует заметить, что после появления списка отдел приобрел более 50 изданий белорусского и литовского происхождения. В библиотеке, к нашему огорчению, нет изданий Франциска Скорины. Самое раннее из интересующих нас – это "Заблудовское евангелие", 1569 года; есть три издания, вышедшие в Евье. Хорошей сохранности "Евангелие" печатанное П.Т.Мстиславцем в Вильно, в типографии Мамоничей в 1600 г. Также представлены издания старших Мамоничей Кузьмы и Луки. Отделу не удалось присоединить к этим изданиям книги, вышедшие из типографии после того, как ее возглавил Леон Мамонич. Возможно, его издания встречаются реже в московских условиях, т.к. они были предназначены для униатов и мало использовались в центральных регионах России.

"Братское" издательство Вильны представлено в нашей коллекции десятью книгами. Центрами "братского" издательского дела были "Троицкая" церковь и монастырь "Сошествия святого духа". Их издательская деятельность тоже представлена в собрании библиотеки. Как известно, члены братства принимали активное участие в церковной полемике этого периода; в числе наиболее активных были братья Зизания, переехавшие из Львова. Лаврентий Зизаний ездил в 1626 году в Москву и представил написанный им "Большой катехизис" патриарху Филарету. "Катехизис" вызвал споры и подвергался исправлению.

Даже по нашей коллекции можно проследить те сложные события духовной и политической жизни, которые были характерны для самого конца XVI- начала XVII вв. в Белоруссии и Литве.

После закрытия основного центра "братского" книгопечатания "Свято-Духовской" типографии (1610 г.), к середине XVII ве-

ка постепенно происходит перенесение книгоиздательской деятельности в восточные районы Белоруссии; издания этих типографий представлены в отделе 58 названиями, причем на многих книгах имеются довольно интересные надписи — владельческие и бытовые.

Богослужебные книги из восточных областей, конечно, чаще оказывались в пользовании читателей Москвы, Ярославля, Твери и других городов центральной России, чем книги появлявшиеся в Вильно. Большую часть составляют книги, вышедшие в Гродно, Могилеве, Кутейно. В Кутейно и Могилеве типографии, видимо, имели материальную поддержку со стороны белорусского и русского населения. Полемические моменты в этих изданиях, конечно, тоже просматриваются, но время изменилось и споры часто носят "академический" характер.

В Белорусской литературе, как нам кажется, всегда имелаась тяга к деятельности просветительской. Теперь эта черта особенно заметна. Много изданий чисто литеургических, хотя вообще, в этой литературе всегда испытывалась большая потребность, как в Московском государстве, так и в других районах. Известно, что в этот же период появляются так называемые "передвижные типографии". Такая типография С.Соболя представлена двумя изданиями. "Часослов" 1632 года дефектен и имеет много дописок от руки и поправок. Судя по языку, они сделаны скорее всего уже русскими владельцами.

На "Молитвах повседневных" Кутейно, 1631 владельческая надпись гласит: "Сия книга Молитвы повседневные царского величества певчего дьяка Алексея Протопопова. Куплена 1713 г. генваря в 27 д. в Москве". Хорошо известно, что в 1637 г. Соболь привез московскому печатнику Василию Федоровичу Бурцеву

матрицы для отливки шрифтов и какие-то другие типографские материалы. В отделе хранится азбука Бурцева Супрасль, 1781 с надписями латинским шрифтом. На этом же экземпляре сообщается, что "Сия книга нарицаемая букварь подарена Григорию Ларионову Иоанном Казанковым, июля 13 дня 1836 г.".

Много владельческих надписей на "Лексиконе" Намви Беринды, Кутейна, 1653. Автор этот был хорошо знаком в Московском государстве. Владельцами экземпляра, видимо, явились попеременно белорусы и русские.

Во время войны 1654-1667 гг. Кутейнская типография была переведена под Новгород, уже в пределы России. В 1676 г. имущество ее перешло к Московскому Печатному двору.

Униатское кирилловское книгопечатание можно проследить в Супрасле, куда оно перемещается из Вильны в конце XVII века. В XVII веке эта типография получила монопольное право на издание церковной литературы и выпускала ее довольно крупными тиражами. Супрасльских изданий в отделе много, примерно одна четвертая часть. На этих книгах имеются надписи на русском, белорусском и польском языках. Некий Августин Томашевский сообщает, что книга "Пролог" 1791 г. в феврале 1865 года куплена им. Место покупки - г. Вильно (язык польский). Владелец "Сборника" 1791 г. в радости пишет: "Семен дражайший единоутробный братец мой любезный Федор Андреев в здравии!". Могилевских изданий всего <sup>7</sup> среди них 2 издания Максима Вощанки с владельцескими надписями. Замечено, что внешний вид "Кирилловской книги" в XVII веке ухудшается. Глубокая печать не прививается, доски употребляются старые, даже переплеты этого времени становятся не интересными. Очень редко можно встретить иллюстрации. Общее ощущение, что ничего нового в оформлении

старопечатной книги не вносится.

Среди изданий нашей коллекции имеется определенное количество книг, которые относятся к старообрядческим. Это характерное явление для белорусских книг XVI-XVII вв. Переселенцы староверы стали появляться в Белоруссии как раз в это время. Старообрядческая община делала попытки организовать печатание в местных типографиях своей литературы, беря за образец зачастую московские "дониконовские" издания. Проблема эта очень интересна и мало еще изучена. Могилевская, Супрасльская и Гродненская королевская типографии, главным образом в XVII веке, выпускали издания для этой части населения.

Наиболее рачным старообрядческим изданием является перепечатка в Могилеве "Часовника" в тип. М.Вощанки с Московского издания.

Кроме Могилевских изданий у нас есть Супрасльские, Черниговские и Варшавские. Издания, сделанные в Клинцах, конечно, тоже имеются в составе коллекции, но о них следует говорить отдельно. Издания Супрасльской типографии особенно значительны. Из специальной литературы известно, что тиражи изданий, например в Супрасле, были очень велики по представлениям того времени (несколько тысяч экз.).

Достаточно упомянуть "Историю о отцах и страдальцах словенских", "Поучительные слова" Ефрема Сирина и аввы Дорофея, "Цветник", "Святцы" и многое другое.

Если судить по владельческим надписям, то книги эти оказывались в Центральных районах. Особенно много владельцев из Ярославской губернии. Часть книги нашей коллекции были куплены для библиотеки у жителя г.Ярославля, собиравшего в своей

области именно старообрядческую литературу. Следует, однако, иметь в виду, что доверять выходным данным этих изданий не всегда можно. Еще Сопинов указывал, что "Книга Кириллова" Гродно, 1786 могла быть напечатана в Клинцах, также как и другие издания. Более подробное изучение надписей и помет даст интересный материал для специалистов занимающихся этой проблемой.

Уже говорилось о нескольких изданиях кирилловской печати, сделанных в Варшаве. Все они относятся к 80-м-90-м гг. XVIII века. Скорее всего издания эти тоже старообрядческие.

В заключение можно еще раз подчеркнуть, что хотя собрание ПТИБ не слишком велико, оно может дать понятие о характере кирилловских изданий на территории Белоруссии и Литвы. Кроме того этот материал убеждает нас еще раз в неизменных и плодотворных культурных связях наших народов.



КНИГИ СОЛДЕНІ. єжес ШЕВРЕЙ НАЗЫ  
САЛТСЯ ШОФЫТИНКА. ЗДОЛБНЕ

ДА ПЫТАННЯ АВ НАЦЫНАЛЬНАЙ ЛІТАРАТУРЫ  
БЕЛАРУСКІХ ТАТАР

Л.Б. Канапацкі

Татары пражываюць на землях Беларусі, Літвы і Польшчы ужо шэсць стагоддзяў. У 1997 годзе спаўнлецца 600 год з дня заікаванай летапісамі і хронікамі афіцыйнаі даты стварэння на землях Вялікага княства Літоўскага першых татарскіх паселішчаў. Але ужо к сярэдзіне XVI ст. пад упільвам мясцовага насельніцтва татары страцілі сваю родную мову. Звесткі пра гэта знаходзім у крніцах XVI — XVII ст. У лісце да султана Сулеімана, які атрымаў у гістарычнаі літаратурны назыву "Рысале-і-татары-і-лех" невядомы літоўскі татарын піша, што татары Вялікага княства Літоўскага не могуць гаварыць па-турэцку і па-арабску, а размаўляюць на дзвюх мясцовых мовах — польскай і беларускай. Такія ж сведчанні ёсць і у турэцкага гісторыка XVII ст. Ібрагіма Паши. Указанныя крніцы сведчаць пра тое, што асноўная маса літоўскіх татар у XVI — XVII ст. не ведала ні толькі арабскай мовы, але, зрешты, шырокая слай татарскага насельніцтва, відаць, ніколі не ведалі, але страцілі і сваю родную татарскую мову.

Беларуская мова стала не толькі гутарковай мовай татар, але і мовай некаторых відаў мусульманскай рэлігійной літаратуры. Разам з тым трэба адзначыць, што мовай багаслужэння, мовай штодзенных малітваў была арабская, а пазней і турэцкая мовы.

Як сведчыць аўтар "Рысале", татарскую мову у яго час ( 1557—1558 ) ведалі ужо толькі тыя татары, якія перасяліліся у Вялікае княства Літоўскае у пазнейшы час. Да такіх асоб адносіцца відаць, і той стары, якога ведаў бацька аўтара "Рысале" і які прыбыў у Вялікае княства Літоўскае з іншымі татарамі у пошуках больш спакойнага жыцця. А гэта значыць, што раней паселенныя ў Літве і Беларусі татары, асноўная іх маса, страцілі сваю родную мову і сталі ужываць ( карыстацца ) беларускай мовай да 1558 г. Выходзячи з гэтага, можна меркаваць, што і першыя беларускія тэксты ўзніклі не пазней сярэдзіны XVI ст.

Беларускія тэксты, пісаныя арабскім пісьмом, вядомы толькі у форме рукапісных кніг. Можна вылучыць некалькі відаў таких помнікаў пісьменнасці літоўскіх татар. Самую вялікую каштоўнасць

макъ кітабы, што па-арабску абазначае кнігі (کتاب - кітаб).  
 Але татары называлі кітабамі не кожную кнігу, а толькі рука-  
 пісныя зборнікі пэўнага зместу. Тэксты, якія уваходзяць у кі-  
 таб, вельмі разнастайныя. Шмат месца у іх займаюць хадзісі,  
 г.зн. паданні пра жыщё і дзеянасць прарока Мухамеда і яго блі-  
 жэйшых прыхільнікаў. Да вельмі папулярных хадзісаў адносіцца,  
 напрыклад, Мерадж -- апавяданне пра падарожжа Мухамеда на небо-  
 сі і або наведванні ім мусульманскага раю і пекла. Аб'ём гэтага  
 апавядання складае 30 -- 40 старонак рукапіснага тэксту. Разгля-  
 даемы хадзіс мае вялікую каштоўнасць з пункту гледжання літара-  
 турнай формы апавяду. Ён і сёння чытаецца з вялікай цікавасцю.  
 У нашым распародженні ёсьць пяць спісаў гэтаі легенды. Адзін з  
 варыянтаў яе транскрыбаваў і выдаў яшчэ у 1933 г. ( перавыда-  
 дзена ў Менску у 1991 г. ) доктар Ян Станкевіч у книзе "Бела-  
 рускія мусульмане і беларуская літаратура арабскім пісьмом".  
 Шмат месца займаюць у некаторых кітабах і розныя біблейскія ле-  
 генды. У большасці кітабаў больш або менш падрабязна апісаны  
 абрацы, рытуал, а таксама асноўныя абавязкі мусульманіна. Зме-  
 щчаны таксама маральна-павучальная апавяданні, а часам і ўсход-  
 нія пригодніцкія аповесці. У Крушинянскім кітабе ХУШ ст. апавя-  
 данне аб ненавучоным багамольцу. У ім распавядаецца пра тое, як  
 аднойчы "ненаўчоны багамольца" шоў у мечыць. Па дарозе была  
 корчма. Калі ен заішоўся ў карчму, карчмарка замкнула за ім  
 дзвёры і сказала, што выпусце яго адно тады, калі ён або адзін  
 кухоль гарэлкі вып"е, або з ёю "волю учыніць", або дзіце заб"е.  
 Багамольца падумаў, што найменшы грэх будзе выпіць кухоль га-  
 рэлкі. Але як выпіў адзін кухоль, другога сам захацеў, упіўся,  
 з карчмаркаю "волю учыніці", дзіце забіў. Адгэтуль падвойная на-  
 вука: трэба вучыцца і ня піць гарэлкі, бо карчму завуць ша-  
 танскім домам і яна ўсім грахам галава".

У Менскім кітабе ХУШ ст. змешчана апавяданне аб бедным мала-  
 дзёну, што стаўся султанам. Быў бедны, але добры й набожны  
 дзяцьця мусульманін. Затое пасля ўсіх бедаў Аллах яму дала магія і  
 ён стаўся гаспадаром-султанам. Дачуўся ён, што "спадарычна"  
 ( паненка ) султанава дачка выбірае сабе мужа. Выйдзе яна за  
 таго замуж, хто адгадае ўсе загадкі ейных, а яна ягоных не  
 адгадае. Затое тыя, хто загадкую ейных не патраплялі адгадаць,

былі караны смерцю. Бедны дзяцюк, спадзяючыся на дапамогу Алаха, пастанавіў папрабаваць ў часыця. Але ён быў чисты галеча. Дык па згодзе башкоу ён прадаў іх пану, каб яны за грахі тага пана маліліся Алаху. За гроши, якія атрымаў за башку, купіў каня, а за тыя гроши, што дастаў за матку, купіў кажух, сеу на каня і паехаў у сваты. Пад "язджаючи да султанавага замку ён убачыў на тыне шмат галовоў. Гэта былі галовы кандыдатаў на мужа султанішци, каторыя не адгадалі ёйных загадак. Аднак набожны дзяцюк не спалохаўся і смела пасватаўся да султанянкі. І запрауды Алах яму помог: ён адгадаў усе загадкі. Із свайго боку дзяцюк загадаў гэтую загадку: у матку апрануўся, на башку прыехаў. "Спадарычна" султанішка не змагла адгадаць гэтае загадкі і мусіла выйсці за яго замуж. Ажаніўшыся із султанішкай, добры мусульманін адкупіў сваіх башкоў. А па съмерці цесця-султана ўсе гаспадарства ягонае дастаў гэты калісь бедны і невядомы дзяцюк". Адзін з варыянтаў згаданага апавядання быў надрукаваны В. Вольскім у часопісе "Узвышша" (1927, № 4).

Треба адзначыць, што кітабы з "яуляюща шматмоўнымі помнікамі пісьменнасці літоускіх татар. У іх пераважную большасць складаюць тэксты беларускія і польскія, але ёсць і тэксты усходнія — турэцкія альбо арабскія, прычым да ўсходніх тэкстаў у большасці выпадкаў даюцца пераклады на беларускую альбо польскую мовы.

Другім відам літаратурных помнікаў літоускіх татар з "яуляюща хамаілы". Іх фармат значна менш фармату кітабаў. Не адолькавай хамаілы і па колькасці старонак. Вялікія па аб'ёму хамаілы з "яуляюща дапаможнікамі для імамаў і муэдзінаў і атрымалі ў літоускіх татар назну муллінскіх хамаілаў. Як адзначае доктор Якуб Шынкевіч, слова хамаіл абавязначае тое, што зауседы но-сіца при сабе ( араб. *حَمَّالٌ* хамала — насіць ). Старэйшыя тэксты напісаны на чагатаїскай альбо старажытнай гурскай мовах. Арабскія і турэцкія тэксты малітваў суправаджаюцца тлумачэннямі на беларускай або польскай мовах. Акрамя малітваў, апісанні абрадаў і рытуалаў у хамаілах змешчаны матэрыялы па мусульманскай храналогіі, парады па лячэнню захворванняў з дапамогай малітваў, тлумачэнні сноў, прадказанні спрыяльных альбо неспрыяльных дзён і г.д. У большасці хамаілаў магія займае значае-

месца. Такіца парады, як пазбегнучь непрыемнасцей і дасягнуць пэўных мэтаў у самых разнастайных жыццёвых абставінах. Негледзячы на тое, што хамаілы былі у пастаянным каристанні (абавязак штодзённаї пляціразовай малітвы) і хутка зачыталіся, іх да сёняшніга дnia захавалася шмат не толькі у бібліятэках, але і у татарскіх сем"ях. Тлумачыцца гэта тым, што ў мінулым яны меліся ў кожнай сям"і.

Да літаратурных помнікаў трэба аднесці і тэфсір. Гэта рукапісны кур"ан з падрадковым перакладам (пераказем, каментарнем) на беларускую альбо польскую мовы. Звычайна гэта книгі вельмі вялікага Фармату. У нашым распараджэнні сёня ёсьць чатыры кур"аны з падрадковым перакладам на польскую мову. Хоць поўнага тэксту кур"ана з падрадковым яго перакладам на беларускую мову да гэтай пары не знайдзена, аднак ёсьць усе падставы меркаваць, што такі пераклад у мінулым існаваў. Аб гэтым сведчаць вялікія ўрыйкі тэкстаў кур"ана на беларускай мове, змешчаны ў некаторых кітабах. Гэтыя ж тэксты вельмі часта выкарыстоўваюцца ў якасці цытат у кітабах.

У цеснай сувязі з тэкстам кур"ана знаходзяцца і так званыя тэджвіды. У іх выкладаюцца правілы чытання арабскага тэксту кур"ана. Тэкст тэджвіда звычайна бывае на старатуэрэцкай мове з падрадковым яго перакладам на беларускую або польскую мовы.

Друкаваная літаратура літоускіх татар неімэтлікая. Яна пачала выходзіць толькі у першай палове мінулага стагоддзя. У 1830-х у Вільні выйшла книга Ю. Сабалеўскага, татарына, ачеліцынага суддзі Навагрудскага павета "Ірлажэнне веры Мухамеда альбо Ісламу". Узята з кур"ана і указання прарока — хадзісаў". Аб мэце выдання книгі піша аўтар наступнае: "Цяжка гаварыць пра тое, што мы і насы дзецы славім Алаха незразумелаі для нас мовай, не карыстаемся мовай, якой ужо некалькі стагоддзяу размаўлялі насы бацькі і якая змалку прыемная нам і дарагая, і сумна нам, што насы пісьмовыя тэксты і розныя богослужэженні скованы ад нас у мове, якой мы не разумеем. Час каб абудзіцца ад нашай несвядомасці ... перадаць насым дзецым мудрасць святога пісьма на мове

народа, сярод якога мы жывём". Работа Ю.Сабалеўскага налічвае 118 старонак. У ей 12 раздзелаў, у якіх гаворка ідзе аб асно-вах мусульманскай веры і абрадах.

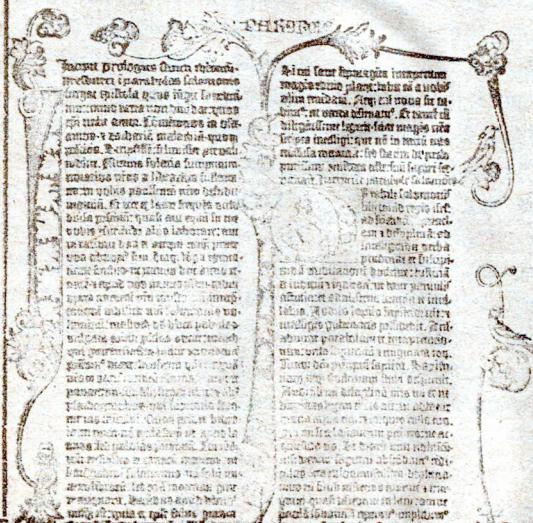
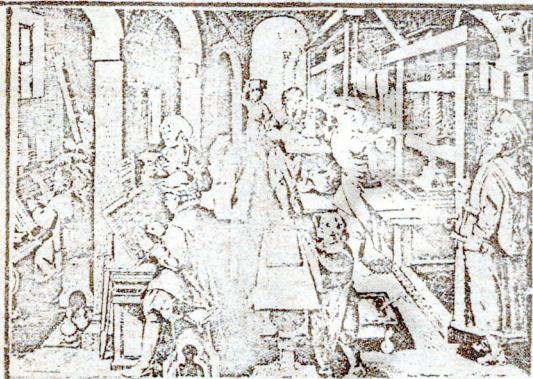
У 1858 г. быу выдадзены першы пераклад на польскую мову кур"ана ў двух тамах, які зрабіў татары Я.Бучакі. У 1907 г. дру-куеца ў перакладзе на рускую мову кур"ан Г.Саблукова, які вы-трымаў некалькі выдання.

Шырокая выдавецкая дзеяйнасць разгарнулася пасля першай су-светнай вайны ў адроджанай Польскай дзяржаве. Выбранны ў 1925 г. мундзір Якуб Шынкевіч (родам з Ляхавічча) адразу прыступіў да выдання рэлігійных падручнікаў для татар. У 1926 годзе выйшаў першы "Практычны падручнік пачатковага науচання па-арабску". Другое выданне гэтага падручніка, далоунене тлумачэннем бога-служэння, было надрукавана ў 1928 годзе. У гэтым жа годзе была выдадзена "Гісторыя прарокау". З 1929 года началі друкавацца на сродкі мундзіта мусульманскія календары, у якія уключаліся статыстычныя дадзенныя аб мусульманскіх краінах, аб мячэцях і мізарах у Польшчы, Літве і Беларусі, даваліся нататкі з гісто-ри татар і г.д. У 1936 годзе былі выдадзены "Выняткі з кур"ана" Я.Шынкевіча. У гэтым жа годзе выйшаў "Тэджхід" -- падручнік па кур"ану. У 1937 годзе друкавацца на сродкі Мустафы Александровіча у Вільні яго "Кароткі нарыс рэлігіі Іслам".

У 1939 г. літоўскія татары мелі 17 мячэцяў і два малітоўныя дами. Быу створаны татарскі культурна-асветны саюз. Ен выдаваў "Татарскі штогоднік", "Татарскае жыццё", "Ісламскі агліяд", меў свой музей і архіў. Усяго за тыя перадваенныя гады было надрукавана амаль 500 артыкулаў пра татар.

Змрочныя, цяжкія гады сталінскіх рэпресій спынілі паступовасе развіцце культуры і літаратуры беларускіх (літоўскіх) татар. Закрываліся, руйнаваліся або бяздзеянічалі мячэці, забываліся традыцыі. Пасля другой сусветнай вайны захавалася адна дзеяйная мячэць у Іў Гродзенскай вобласці, якая і сёння застаецца адзіным ачагом духоўнай культуры татар Беларусі. Сёння, калі пачаўся працэс нацыянальнага адраджэння ўсіх народаў актыўныя прад-стаўнікі татарскага народа аб'ядналіся і ўтворылі грамадска-куль-турныя аба'яднанні ў Вільні, Гродна, Навгрудку, Клецку. У 1991 г. утворана Згуртаванне татар-мусульман Беларусі "Аль-Кітаб". З гэ-

тага ж года пачаў выхадзіць часопіс-квартальнік згуртавання "Байрам". На пачатку 1992 г. на устаноўчым з'ездзе ў Менску абвешчана аб утварэнні Аль-Уммы татар Беларусі, Літвы і Польшчы з цэнтрам у Вільні. Вядзенца разнастайная работа па падрыхтоўцы да агульнанацыянальнага свята -- 600-годдзя пасялення татар на землях Вялікага княства Літоўскага.



---

 ИЕЗУИТЫ И КУЛЬТУРА НАРОДОВ ВЕЛИКОГО КНЯЖЕСТВА  
 ЛИТОВСКОГО / II пол. XVI - XIX вв./

---

 Д.В. Карев

Очень слабо, вплоть до нынешнего дня исследуются политические и идеологические факторы, определяющие характер менталитета населения Белоруссии в ту или иную историческую эпоху. Для феодальной Белоруссии к числу таких первостепенной значимости факторов несомненно относится Церковь во всей ее конфессиональной /православие, католицизм, униатство, иудаизм/, протестантизм, ислам/ и идеологической / от ортодоксально христианских, до радикально-еретических взглядов/ разноликости. На первый взгляд белорусские историки-религиоведы уделяли немало внимания истории ряда конфессий на территории Белоруссии. Особенно по-всезло в этом отношении католицизму. Что это за литература? Ка-<sup>чи</sup>кова в ней степень научной объективности? И уже здесь, при ответе на эти вопросы не можешь не видеть, что количество изданной литературы обратно пропорционально ее качеству. Бросается в глаза явная заданность, тенденциозность в освещении истории религии и церкви из территории ВКЛ и Белоруссии. Узкий, вульгарно-атеистический подход в показе роли церкви, только как эксплуататора трудящихся масс и "феодального вотчинника", смысла всегда реакционной и лживой общее место 99% этой так называемой религиоведческой литературы. Нельзя не заметить и явной диспропорции, избирательности во внимании к истории отдельных конфессий. Большая доля работ "разоблачает" и "клеймит" реакционную роль католической церкви<sup>1</sup>, гораздо меньше литературы посвященной униатам ВКЛ и Белоруссии<sup>2</sup> и практически нет ни одного солидного /хотя бы в чисто информативном, описательном ключе - Д.К./ исследования по истории православия и иудаизма в Великом княжестве Литовском и Белоруссии XIX-нач. XXвв. Не уступая своим дореволюционным коллегам /К.А.Говорскому, М.О.Кояловичу, Д.А.Толстому и др./<sup>3</sup> в разоблачительном пафосе, направленном на показ "тлётворной и злоказненной" роли католицизма

и униатства в Белоруссии, их современные белорусские коллеги явно прогибают предшественникам в фактографической основательности своих сочинений "на заданную тему". Можно ли доказательно иполнокровно реконструировать каркас духовной да и материальной культуры белорусского общества эпохи феодализма без честного, объективного подхода к изучению роли основных конфессий в крае? Ответ очевиден - нет! Авторов таких работ среди белорусских историков можно пересчитать на пальцах едва ли не одной руки / С.А.Подокшин, Г.Я.Голенченко, А.П.Грищевич, В.Г.Короткий, А.И.Мальдис, С.Б.Сокол/ <sup>4</sup> авторы монографии "Этнография белоруссов" <sup>5</sup> - вот и весь небогатый актив белорусской историографии, пытающийся смотреть на проблему открытыми глазами.

Какую богатую пищу для размышлений, новых ракурсов видения старых проблем, может дать непредвзятый подход к изучению роли католицизма в Белоруссии, видно хотя бы на примере исследования такой неоднозначно оцененной силы как иезуиты. Роль их в формировании культуры и политики ВКЛ в конце XVI-XVII вв. была очень значительна.<sup>6</sup> Стоит бросить беглый взгляд на эту роль. Появились они в Белоруссии и Литве во второй половине XVI в. совсем не случайно. Реформационное движение, достигшее в 50-е гг. XVI в. в Речи Посполитой значительных успехов заставило Ватикан обратить серьезное внимание на укрепление позиций католицизма в регионе и принять меры, направленные против распространения протестантизма. Остро стоявшая проблема Киевского "наследства" сблизила правящую элиту страны и представителей лагеря контрреформации в деле окатоличивания православного населения Великого княжества Литовского /ВКЛ/.

Распространяя свое влияние в Польше и ВКЛ иезуиты, по мнению польского правительства, должны были достичь двух целей: 1/ обеспечить добрые отношения Речи Посполитой с Римской куртией и 2/ воспитать население государства в духе католицизма. Для достижения этих целей иезуиты выработали довольно эффективные формы обработки массового сознания населения государства.

Одной из важнейших форм явилась деятельность по созданию своей сети школьного образования. Впервые появившись в Польше в 1555 г. иезуиты уже в 1565 г. при покровительстве епископа варминьского Гозия открывают в Брунсберге свою первую коллегию. Во второй половине XVI в. создаются коллегии в Пултуске, Вильно, Познани, Кракове, Любlinе, Несвиже, Потоцке и других городах Речи Посполитой. В основанных до конца XVI в. двух академиях и 12 коллегиях обучалось 5 тыс. учеников. Руководители ордена в регионе / В. Протасевич, А. Конэрский, С. Варшевицкий, П. Скарга и др./ придавали огромное значение этой сфере деятельности, поскольку именно здесь "ковались" наиболее подготовленные теоретически кадры лагеря конкруреформации.

Значительная роль в пропаганде иезуитов отводилась деятельности членов ордена в странноприемных домах, больницах и тюрьмах. Широко рекламируемая благотворительность являлась средством для привлечения иноверцев на свою сторону и их дальнейшего окатоличивания. Огромное влияние на массы верующих оказывали проповеди и умело организованные иезуитами публичные диспуты с иноверцами.

Одним из наиболее важных аспектов идеологической экспансии иезуитов была борьба за феодальную верхушку общества, за "сокращение" ее в католизм /Радзивилов, Ходкевичей, Сапег, польских королей/. Немаловажное значение в борьбе за души инаковерующих придавалось широкому распространению среди образованной части населения государства иезуитской литературы /прежде всего авторов-богословов: Я. Буяка, П. Скарги, С. Гродзинского, М. Смиллецкого и др./.

Активное проникновение и распространение иезуитов на территории Речи Посполитой определялось целым рядом причин. Иезуиты были организацией умело ориентирующейся во внутренней обстановке страны. Но, вероятно, наиболее важным условием следует считать слабость и разъединенность противников ордена /особенно протестантов/. Курс на окатоличивание населения восточных районов Речи Посполитой привел к идее создания униатской церкви. Цель - содействовать укреплению позиций католицизма на территории ВКЛ и размыванию этнического самосоз-

нания украинского и белорусского народа. Пропаганда католицизма, особенно на Украине, в указанный период была не всегда успешной. Одной из причин этого было то, что часть местной шляхты и лидеры казачества видела в католицизме "польскую опасность".

Масштабной и влиятельной деятельности иезуитов в восточных районах Речи Посполитой способствовало покровительство польских королей /Сигизмунда III, Владислава IV, Яна-Казимира, М. Вишневецкого, Яна III Собесского/ и магнатов государства на средства которых были основаны многие учебные заведения и монастыри /Радзивиллами- в Несвиже, Пинске, Сапегами - Бресте и Вильно, Ходкевичами - в Крохах и Остроге, Вишневецкими и Огинскими - Минске, Пяцами - в Мерече, Потоцкими - в Новогрудке, Пузнями и Жолкевскими - в Баре, Конецпольскими и Гонсевскими - Витебске/. Иезуиты восточных районов Речи Посполитой, входившие в состав Литовской и Малопольской провинций к 70-м гг. XVII в. создали на территории только ВКЛ около 90 опорных пунктов /резиденций, миссий, коллегий/. Для своей религиозно-пропагандистской и политической деятельности орден располагал немалыми материальными ресурсами. В начале 1770-х гг. иезуитам принадлежало в ВКЛ более 12 тыс. волок земли /около 250 тыс. га/, более 11 тыс. волок леса, ростовщический капитал составлял III9,9 тыс. руб. серебром. После упразднения папой Климентом XIV в 1773 г. ордена иезуитов имущество Литовской провинции, переданное в распоряжение Эдукационной комиссии оценивалось в 20 млн. золотых. Опираясь на эти мощные рычаги политического, экономического воздействия, гибкие и эффективные формы идеологической работы среди населения восточных областей государства, иезуиты сумели, в целом, до середины XVIII в. успешно решать свою главную задачу: создание нового типа правоверного, преданного папству и ортодоксальному католицизму молодого поколения через систему хорошо продуманного школьного образования и воспитания. За малым исключением почти все наиболее видные представители политической и интеллектуальной элиты ВКЛ и Украины прошли через систему иезуитского образования и "воспитания" /М. Даукша, Я. Альбертранди, А.В. Коялович, М. Сербовский, М. Почобут, Ст. Нарушевич, Б. Хмель-

Создание на территории Великого княжества Литовского широкой сети учебных заведений объективно, вне зависимости от корыстных и вполне определенных целей их создателей /формирование ортодоксально мыслящего и фанатично верующего католика в крае/ позволяло знакомить население региона с европейской культурой в целом. Разумеется знания эти давались в препарированном виде и строго дозированных долях, подчиненных задачам создания богословски образованного бойца-полемиста за "истинную веру Христову". Но в самой системе воспитания и подготовке кадров имелась ощутимая антиномичность. С одной стороны иезуитская коллегия должна была подготовить образованного католика, фанатично преданного идеям ортодоксального католицизма и воле вышестоящего иезуитского начальства. Отсюда система изощренной муштры, слежки, взаимного шпионажа, ломавших психику и волю части учеников, делавших из них "послушное орудие" в руках Ватикана и генерала ордена. С другой стороны эта система должна была воспитать не только "законопослушного" сына католической церкви, но и умелого, знающего богослова-полемиста, который в спорах с инакомыслящими и инаковерующими сумел бы доказательно и красноречиво убедить их в правоте своих слов. А это требовало в свою очередь от выпускника иезуитского коллегиума солидных знаний в области гуманитарных наук /истории, филологии, философии, логики/ и умелого владения этими знаниями в деле обращения "заблудшей" паствы /протестантов и православных/ на путь "истинный". Иезуиты не только бесплатно и хорошо учили, но и умело отбирали добротный "человеческий материал". Брали как правило детей не только из шляхетских фамилий, но и из простонародья, но при одном обязательном условии – ребенок должен был обладать хорошими физическими данными и психическим здоровьем, сообразительностью. В итоге обучения из такого контингента слушателей выходили не только конформисты, но и бунтари, сумевшие не сломиться и с пользой употребить, полученные у иезуитов немалые знания в своей дальнейшей борьбе со своими же бывшими "духовными" наставниками. Обладая не только обширными познаниями и полеми-

ческими навыками, но и знанием истинной природы своих "учителей" - такие бунтари становились в глазах ордена наиболее опасными его врагами. Таким был великий Вольтер, таких людей давала и Виленская иезуитская академия, из стен которой в ХУП-ХУШ вв. вышло немало ученых-вольнодумцев. К тому же если в ХУП веке исключительное положение иезуитов давало им возможность довольствоваться существующим уровнем в образовании и не заниматься совершенствованием учебного процесса в их учебных заведениях, то в ХУШ в.в связи с социально - экономическими и политическими переменами в Речи Посполитой, а также под влиянием веяний новых просветительских идей, иезуиты вынуждены были улучшить процесс обучения, что наблюдается уже в 20-30-х годах ХУШ века.

Во второй половине ХУШ века иезуиты утрачивают монополию на образование. Это было связано с распространением в этот период католического ордена пиаров, осуществивших в своих учебных заведениях реформу на основе просветительских идей публициста и педагога Станислава Конарского. Этот факт так же послужил стимулом к улучшению иезуитами процесса обучения в их школах. Во многих областях был достигнут значительный прогресс. Подготовленные Виленской академией высокообразованные люди вносили свою лепту в развитие в kraе просвещения, науки, и культуры. Иезуиты в целях возвращения монополии на образование, вынуждены были приспосабливать свою систему обучения к новым условиям, применяя новейшие достижения науки и техники. Поэтому, несмотря на многочисленные препоны и запреты, в академии пробивались научные открытия в сфере естествознания и техники, передовые идеи в области философии, истории, литературы и других наук.

Надо отметить, что по сравнению с ХУП веком в ХУШ стал более высоким и разнообразным уровень и объем медицинской помощи в иезуитских шпиталях.

В ХУШ в. меняется и роль иезуитских театров в общественной жизни Великого княжества Литовского. Под влиянием Просвещения иезуиты вынуждены были принципиально изменить отношение к театральным представлениям: при написании сюжетов местные иезуиты - драматурги обращаются не к божественной тематике,

как это было в ХУП веке, а к истории отечественной и античной. В соответствии со взглядами Эпохи Просвещения иезуиты в своих постановках провозглашают иные, чем в ХУП веке добродатели: а именно – патриотизм, гражданственность, самопожертвование во имя общественного счастья и другие. В ХУШ веке иезуиты утратили свои монопольные позиции и в театральном искусстве, что было связано с появлением придворных / крепостных / театров, в которых ставятся спектакли все более светского содержания, тем самым создавая конкуренцию театрам иезуитских коллегий. Для того, чтобы привлечь на свои представления большее число зрителей иезуиты в ХУШ веке большее число спектаклей ставят на польском языке, и начинают постановку интермедий – сатирических сценок социально-бытового характера, герои которых разговаривают на языке своего народа, в то время, как в ХУП веке в качестве основного языка использовался латинский.

Иезуитский театр сыграл положительную роль в утверждении театрального искусства в Великом княжестве Литовском. В конце ХУШ века под непосредственным влиянием лучших традиций студенческих театров в Великом княжестве Литовском создаются театральные труппы профессионалов.

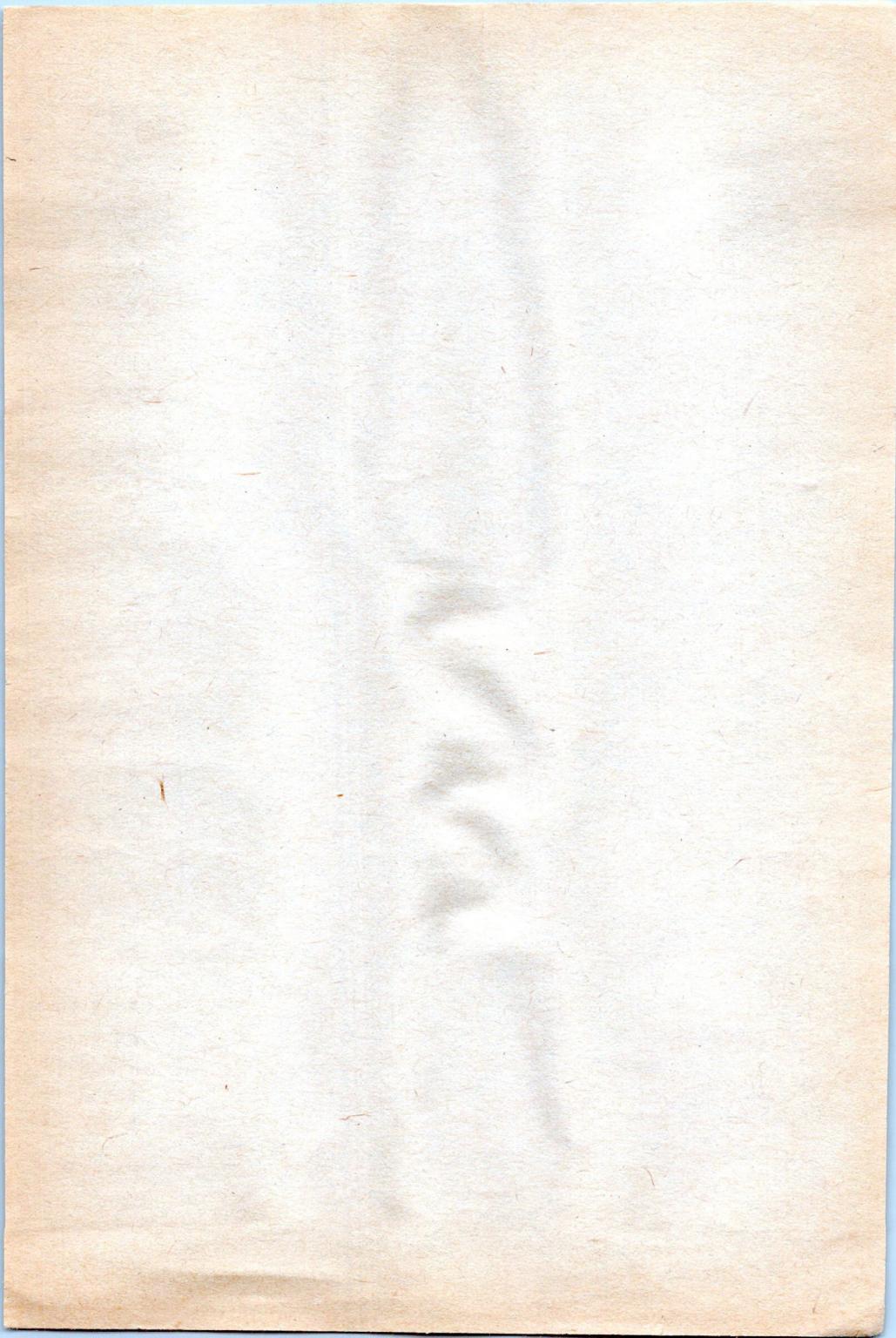
Таким образом, иезуиты объективно, специально не ставя перед собой такой цели, способствовали в определенной степени развитию культуры научных знаний, и театрального искусства в Великом княжестве Литовском. Можно предположить, что это был во многом непредвиденный для самих иезуитов результат приспособления идеологии католицизма к новым веяниям эпохи Просвещения. Все это определяло не только роль ордена как одной из влиятельнейших политических сил Речи Посполитой в ХУП- I пол. ХУШ вв., силы, влиявшие на ход и характер многих ключевых событий политической истории в Восточной Европе, но и его значение, как доминантного фактора, формировавшего духовный каркас не только религиозной, но и светской культуры рассматриваемой эпохи.

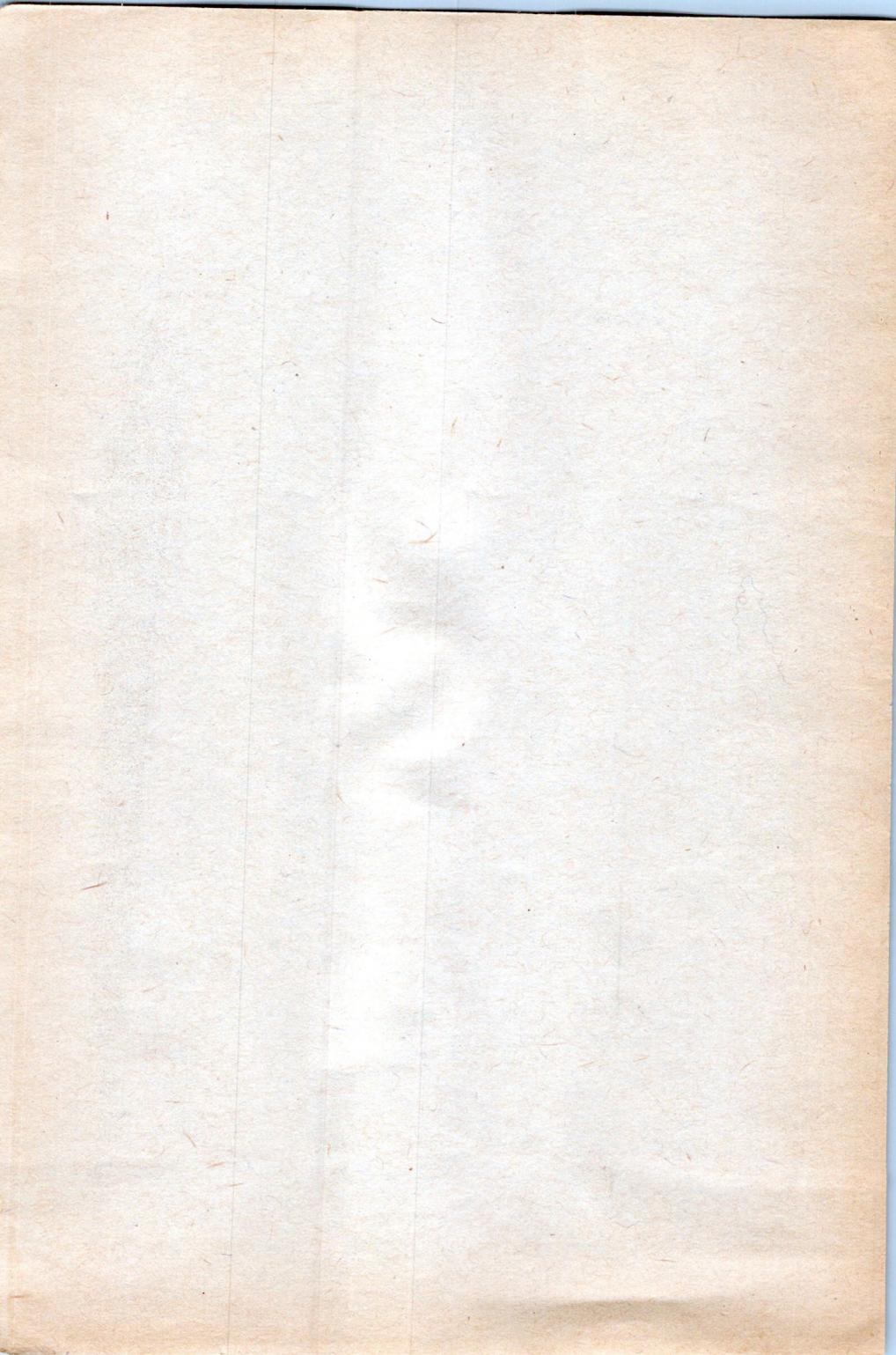
ПРИМЕЧАНИЯ:

1. См.: Михневич Д.Е. Очерки по истории католической реакции - М., 1955; Католицизм без маски-Мн., 1960; Великович Л.Н. Иезуиты вчера и сегодня.-М., 1972; Мараш Я.Н. Из истории борьбы народных масс Белоруссии против экспансии католической церкви.-Мн., 1969. Он же Ватикан и католическая церковь в Белоруссии /1569-1795гг./-Мн., 1971; Он же. Очерки истории экспансии католической церкви в Белоруссии ХVІІ века.-Мн., 1974; Блинова Т.Б. Иезуиты в Белоруссии.-Мн., 1990;
2. См. напр.: Палецкая С.В. Брестская церковная уния и борьба народных масс Белоруссии против национально-религиозного гнета /1569-1667/. Автореф.дисс...к.ин.-Мн., 1983; Гапенович В.Ф., Царанко Л.А., Учарашні і сенняшні дэень уніяцкай царквы.-Мн., 1985;
3. Толстой Д.А. Римский католицизм в России.т. I-2-СПб. 1876-1877; Коялович М.О. Чтения по истории Западной России. - СПб., 1884. Чистович И.А. Очерки истории Западно-русской церкви. 412. → СПб., 1882-1884;
4. Грынцевіч А.П. Рэлігійнае пытанне і зневяданне палітыка царызму перад падзеламі Рэчы Паспалітай // Весці АН БССР, серыя грамад.наук. 1973, № 6, с 62-70; Подокшин С.А. Реформация и общественная мысль Белоруссии и Литвы.-Мн., 1970; Сокол С.А. Политическая и правовая мысль в Белоруссии ХVI - первой половины ХУП вв.- Мн., 1984; Голенченко Г.Я. Идейные и культурные связи восточнославянских народов в ХVI - середине ХУП вв.-Мн., 1989; Мельдзіс А.І. На скрыжаванні славянскіх традыцый.-Мн., 1980; Короткий В.Г. Творческий путь Мелетия Смотрицкого.-Мн., 1987;
5. Этнографія беларусаў: Гістарыяграфія, этнагенез, этнічная гісторыя.-Мн., 1985;
6. См.: Бемер Г. Иезуиты.-М., 1913; Ильин А. Иезуиты и их влияние на историю человечества.-М. 1905. Гризингер Т. Иезуиты, полная история их явных и тайных действий от основ-

вения ордена до настоящего времени. Т. I-СПб., 1891; Губер Ж. Иезуиты, их история, учение, организация и практическая деятельность в сфере общественной жизни, политики и религии.— СПб., 1899; Архангельский А. Борьба с католичеством и умственное пробуждение южной Руси в конце XVI века.—Киев, 1886; Демьянович А. Иезуиты в Западной России в 1569—1772 гг.—Спб., 1872; Жукович П. Кардинал Гозий и польская церковь его времени.—СПб., 1884; Кошлович М. О. Литовская церковная уния // Т. I.— СПб., 1859; Любович Н. Начало католической реакции и упадок Реформации в Польше.—Варшава, 1890; Резанов В. А. Из истории русской драмы Школьные действия в 17—18 вв. Театр иезуитов.—М., 1910; Самарин Ю. Ф. Иезуиты и их отношение к России.—М., 1868; Титов Ф. Западная Русь в борьбе за веру и народность в ХУП—ХУШ вв. /1654—1795/. Опыт церковно-исторического исследования. — Киев, 1905; Савич А. А. Нарисы з гісторії культурних рухів на Україні та Біларусі в 16—18 вв.—Київ, 1929; Морошкин М. Иезуиты в России с царствования Екатерины II и до нашего времени. т. I-II — СПб., 1867—1870; Красинский В. О. Католицизм по католическим источникам.—Киев, 1873; Модестов В. А. История падения иезуитов в ХУШ столетии.—СПб., 1855; Сапунов А. П. Заметка о коллегии и академии иезуитов в Полоцке — Витебск, 1890, Ястребов М., Иезуиты, их педагогическая деятельность в Польше и Литве—// Труды КДА.—Киев, 1869, № 2, с 260—294; Митрошенко И. Я. Иезуиты в восточной части Белоруссии с 1579 по 1772 год Полоцко-Витебская старина. Вып. 2—Витебск, 1912; Сливов И. Иезуиты в Литве — Русский Вестник., 1875, № 9, 10; Лимонов А. О зловордных действиях иезуитов в отношении православной церкви в конце XVI и в начале ХУП вв. — Казань, 1886; Кареев Н. И. Очерк истории реформационного движения и католической реакции в Польше.—М., 1886 и пр.

В польской историографии XIX—XX вв. наиболее значительный вклад в изучение данной проблемы и создание историографических базовых традиций был внесен работами: М. Балинского, Е. Морачевского, Ю. Лукашевича, С. Заленского, А. Брюнера, Б. Барановского, Я. Тэзбира, М. Космана, Е. Охманьского, Е. Пашенды, Т. Кражеля.







БНК "Першамен" і Гродно 92 г.