



МІЖКАНФЕСІЙНЫЯ
ЎЗАЕМАДАЧЫНЕНИІ



Анатоль Грыцкевіч (Мінск)

Хрысціянскія цэрквы ў сучаснай Беларусі і іх узаемныя стасункі

Гісторыя хрысціянства ў Беларусі мае ўжо больш за тысячу гадоў. Яна пачалася з таго часу, калі ў канцы Х ст. былі ахрышчаны жыхары беларускіх зямель, а на пачатку XI ст. — утвораны епіскапская кафедры ў цэнтрах княстваў крывічоў і дрыгавічоў — Полацку, Смаленску і Тураве. Новыя поспехі хрысціянскай царквы адносяцца ўжо да XIII ст., калі распачалася хрысціянізацыя літоўскага насельніцтва, якое тады знаходзілася цераспалосна з беларускім на тэрыторыі Чорнай Русі, у басейне Нёмана. Гэты этап хрысціянізацыі звязаны з імёнамі вялікіх князёў: Міндоўга, які ахрысціўся ў 1252 г. паводле заходняга абраду, і яго сына Войшалка, які ахрысціўся паводле ўсходняга абраду, заснаваў Лаўрышаўскі праваслаўны манастыр і часова, да заняцця вялікакняжацкага пасада, быў нават манахам. Канчатковы перыяд хрысціянізацыі Беларусі і Літвы — гэта хрышчэнне язычнікаў-літоўцаў у 1387 г., евангелізацыя іх у наступныя гады і дзесяцігоддзі. Такім чынам, працэс хрысціянізацыі ў Беларусі быў спецыфічным, расцягнуўся ў часе, праходзіў несінхронна на розных тэрыторыях.

Яшчэ адной адметнай рысай адзначанага працэсу з'яўляецца тая акалічнасць, што ў перыяд пачатковай хрысціянізацыі насельніцтва крывіцкіх і дрыгавіцкага княстваў яшчэ не было падзелу царквы на асобныя праваслаўную і каталіцкую, што адбылося краху пазней, у 1054 г. І хоць розніца ў дагматах і абрадах, а таксама ў супяречнасцях паміж Рымам і Канстанцінопалем была і раней, аднак еднасць хрысціянскай царквы да сярэдзіны XI ст. захоўвалася. Гэта знайшло сваё адлюстраванне ў табелі аб рангах другой кнігі “Уставы візантыйскага двара” імператара Канстанціна VII Парфіранараджанага, у якой услед за імператарам і цэзарам (сакіраўніком дзяржавы, калі такі быў) — звычайна сынам ці братам імператара — на трэцім месцы ў Візантыйскай імперыі знаходзіўся пала рымскі, які названы “першаназваным сябрам цара, што сядзіць злева”. На чацвёртым месцы ў табелі аб рангах знаходзіўся “Патрыярх Канстанцінопальскі, які названы другім пасля папы, што сядзіць спра-

ва”¹. Афіцыйная еднасьць хрысціянскай царквы да сярэдзіны XI ст., яе экуменізм адбіліся на характары хрысціянізацыі зямель Беларусі, як і ўвогуле хрысціянізацыі насельніцтва ўсходнеславянскіх княстваў.

У наступныя стагоддзі, пачынаючы з канца XIV ст., на тэрыторыі Беларусі існавалі дзве хрысціянскія цэрквы — праваслаўная і рымска-каталіцкая. Але пераважаючай была праваслаўная царква, якая панавала ў цэнтральнай і ўсходняй Беларусі, Смаленшчыне і на Украіне. Яна мела шэраг прывілеяў ад вялікіх князёў літоўскіх і рускіх, упływy ў мясцовым кіраванні².

Да сярэдзіны XVII ст. каталіцкая царква ўжо панавала на землях Літвы і паўночна-захадняй Беларусі. У 1387–1550 гг. на тэрыторыі Віленскага біскупства былі заснаваны 259 парафій. Размяшчаліся тады яны пераважна на заходзе Беларусі — да лініі Іказнь–Будслаў–Нясвіж–Пінск. Ва ўсходніх раёнах Беларусі (Магілёў, Мсісілаў, Орша) касцёлаў амаль не было да пачатку XVIII ст. (у канцы XV ст. адзіны касцёл існаваў у Полапку)³.

Фларэнтыйская унія 1439 г. паміж каталіцкай і праваслаўнай цэрквамі часова ўзнавіла адзінства хрысціянскай царквы пад кіраўніцтвам папы рымскага. І хажа гэтая унія пэўным чынам паўплывала на стварэнне уніяцкіх настроў ў сярод іерархаў праваслаўнай царквы, вынікаў яна не даля.

Адным з пераломных момантаў у гісторыі царквы ў Беларусі было прыніцце ўмоваў уніі праваслаўным іерархамі Беларусі і Украіны з рымска-каталіцкай царквой і зацвярджэнне царкоўнай уніі ў каstryчніку 1596 г. на саборы ў Брэсце, што паўплывала на змяненне канфесійнага аблічча Беларусі. Узнаўленне ў 1620 г. праваслаўнай царквы на Украіне (з падпарадкаваннем ёй праваслаўнага насельніцтва, што захавалася і ў Беларусі) спарадзіла існаванне на тэрыторыі Беларусі фактычна трох іерархічных хрысціянскіх цэркvaў — грэка-каталіцкай і рымска-каталіцкай (яны складаюць адну каталіцкую царкву), а таксама праваслаўнай царквы, якая прадстаўляла нязначную тады групу насельніцтва. У XVI ст. у час Рэфармацыі ў Беларусі з’явіліся і прадстаўнікі пратэстантаў розных накірункаў. Быў час, у 50–60-х гадах XVI ст., калі Нясвіж стаўся сталіцай Рэфармацыі ў Беларусі і Літве. Аднак у выніку поспехаў Контррэфармацыі каталіцкая царква ўзмацніла свае пазіціі. Гэты працэс не перапыніў “патоп” войск цара Аляксея Міхайлавіча ў 1654–1667 гг., калі была знішчана палова насельніцтва нашай краіны, а каталіцкая царква элімінавалася.

У выніку натуральнага працэсу ў канцы XVIII ст., перад далучэннем Беларусі да Расіі, 75 працэнтаў беларускага насельніцтва былі уніятамі (а ў

¹ Хрестоматия по истории средних веков / Под ред. Н. П. Грацианского, С. Д. Сказкина. М., 1939. Т. 1. С. 200.

² Грыцкевіч А. П. Праваслаўная царква на Беларусі ў 15–16 ст. // Францыск Скарына і яго час: Энцыклапедычны даведнік. Мн., 1988. С. 458–459.

³ Грыцкевіч А. П. Каталіцкая царква на Беларусі ў 15–16 ст. // Тамсама. С. 358.

сельскай мясцовасці нават 80 працэнтаў), 6,5 працэнта — праваслаўнымі, 18 — рымска-католікамі і 0,5 працэнта — кальвіністамі⁴.

Пасля далучэння Беларусі да Расіі расійскі ўрад пачаў абмяжоўваць права і дзейнасць уніяцкай царквы. Урад не столькі разглядаў канфесійны бок праблемы, колькі намагаўся падпарадковаць і, у рэшце рэшт, ліквідаваць уніяцкую царкву, якая мела сваё кіраванне і свайго галаву — папу рымскага, а ў той жа час — богаслужэнне паводле візантыйскага (усходняга) абраду. А праваслаўная царква ў Расіі з часоў Пятра I (з 1700 г.) не мела нават патрыярха (да восені 1917 г.). Яна была ўключана ў склад дзяржаўнай сістэмы Расійскай імперыі. На чале яе стаяў свяцейшы сінод (або інакш — духоўная калегія, побач з іншымі калегіямі, што складалі цэнтральнае кіраванне імперыі). Сінод быў падпарадкованы імператару. У такіх абставінах незалежная царква царызму была непатрэбна, бо перашкаджала яму весці ўнутраную палітыку ў заходніх губернях імперыі.

Ліквідацыя уніяцкай царквы была праведзена Мікалаем I з дапамогай шэфа жандараў графа А. Бенкендорфа ў лютым 1839 г. у Полацку на царкоўным саборы уніяцкай царквы, пасля чаго прыкладна трэцяя частка уніятаў, не жадаючы пераходзіць у праваслаўную царкву, прыняла рымска-каталіцкое веравызнанне, якое таксама цяпер праследавалася⁵.

У выніку ўсіх змяненняў ужо ў другой палове XIX ст. прыкладна 75 працэнтаў беларусаў складалі праваслаўныя, а 25 — католікі.

На працягу больш 70 гадоў камуністычнага панавання насельніцтва Беларусі было выключана з абсягу хрысціянства. Распад Савецкага Саюза і ўтварэнне на яго тэрыторыі незалежных дзяржаў далі магчымасць адраджэння нацыянальнай культуры, царквы і розных веравызнанняў.

Значным уплывам у Беларусі карыстаецца Русская праваслаўная царква, якая тут носіць назыву Беларускай праваслаўнай царквы. Але гэта не аўтакефальная царква, а толькі філія Рускай праваслаўнай царквы на чале з сінодам Беларускай праваслаўнай царквы і патрыяршым экзархам Беларусі, мітрапалітам Мінскім і Слуцкім Філарэтам. Узноўленая і іерархія рымска-каталіцкай царквы ў Беларусі на чале з яе мітрапалітам, кардыналам Казімірам Свёнтакам. У буйных гарадах Беларусі адноўлены суполкі грэка-каталіцкай царквы, якая, праўда, практична не мае сваіх храмаў. Грэка-каталіцкая царква Беларусі ўтварыла сваю асобную іерархію на чале з апостальскім візітатаром ксяндзом Сяргеем Гаекам і дэканам ксяндзом Янам Матусевічам. У 1991 г.

⁴ Грыцкевіч А. Рэлігійнае пытанне і знешняя палітыка царызму перад падзеламі Рэчы Паспалітай // Весці АН БССР. Сер. грамад. навук. 1973. № 6. С. 62–71.

⁵ Грыцкевіч А. Уніяцкія тэндэнцыі і уніяцкая царква на Беларусі ў XV–XVIII стагоддзях // Belarus, Lithuania, Poland, Ukraine. The foundations of historical and cultural traditions in East Central Europe. International Conference. Rome, 28 april – 6 may 1990. Rome, 1994. P. 250–251.

была ўтворана і суполка кальвіністаў, якія ў XVI ст. мелі немалы ўплыв у гарадах Беларусі і якіх больш чым сто гадоў узнічальнікі прадстаўнікі адной з галін магнацкага роду Радзівілаў. Даволі значным уплывам карыстаюцца і сектанты.

За апошняія гады пашыраеца колькасць хрысціянскіх абшчын. Так, 1 студзеня 1993 г. іх было 1497, 1 студзеня 1994 г. — 1666, 1 студзеня 1995 г. — 1845 хрысціянскіх абшчын розных веравызнання⁶. Такім чынам, колькасць хрысціянскіх суполак павялічылася за гэтыя гады на 23,25 працэнта. Зразумела, што найбольш пашыранае ў Беларусі праваслаўе, бо Руская праваслаўная царква афіцыйна падтрымлівалася як патрыятычная з часу Другой сусветнай вайны Сталіным таксама, як і яго паслядоўнікамі — праўда, пад жорсткім кантролем ЦК КПСС і КДБ. Яна захавала пэўную колькасць вернікаў ва ўсходніх абласцях Беларусі і яшчэ большую — у заходніх у папярэдні савецкі перыяд. Адпаведна ў краіне на 1 студзеня 1993 г. было 778 праваслаўных суполак, 52 працэнты ад агульнай лічбы, у 1994 г. — 842 (50,54 працэнта), у 1995 г. — 902 (48,9 працэнта). Такім чынам, нягледзячы на павелічэнне колькасці праваслаўных суполак, іх агульная ўдзельная вага крыху зніжаецца, застаючыся ў межах каля паловы ўсіх хрысціянскіх суполак. Агульнае ўзрасцтанне колькасці праваслаўных назіраецца ў горадзе Мінску і ва ўсіх абласцях Беларусі (меншае за ўсіх — у Магілёўскай вобласці, за гэты перыяд узнякла адна новая абшчына).

Другое месца па колькасці суполак у Беларусі займае рымска-каталіцкі касцёл: у 1993 г. — 305 парафій, у 1994 г. — 330, у 1995 г. — 352 парафій, што складае 19,8 працэнта ад усіх суполак. Тут сустракаецца тая ж з'ява, што і ў праваслаўнай царкве: даволі істотнае павелічэнне колькасці рымска-каталіцкіх суполак пры паступовым зніжэнні іх агульной ўдзельной вагі. Зразумела, што традыцыйна большасць каталіцкіх парафій знаходзіцца на тэрыторыі Гродзенскай вобласці (155 з 352 у 1995 г.), потым — у Мінскай і Віцебскай (адпаведна 62 і 60). Параўнальна мала каталіцкіх суполак у Гомельскай вобласці (15) і Магілёўскай (7).

Да рымска-каталіцкай царквы блізкая па арганізацыйнай структуры, але самастойная ў іерархii грэка-каталіцкая царква, колькасць парафій якой у 1994—1995 гг. складала 11 (у 1993 г. — 9). Суполкі яе цяпер ёсьць у кожнай вобласці і ў Мінску (тут іх дзве).

Фармальная на трэцім месцы ў Беларусі знаходзяцца хрысціянская суполкі веры евангельскай — на 1 студзеня 1995 г. — 261 суполка (14,15 працэнта ад усіх суполак). Але больш правільнym будзе лічыць суполкі ўсіх накірунку сектантаў. Найбольш распаўсюджанымі і ўплывовымя з'яўляюцца суполкі хрысціян веры евангельскай, евангельскіх хрысціян-баптыстаў, адвентыстаў

⁶ Дадзеныя за 1994 г. — з асабістага архіва аўтара, за 1993 г. і 1995 г. — з асабістага архіва доктара С.Мацюніна (Люблін). У далейшым прыводзяцца лічбы з гэтых архіваў.

сёмага дня (усяго — 12 розных накірункаў сектанцтва). Калі ж падлічыць іх разам, то на 1 студзеня 1993 г. у Беларусі было 368 сектанцкіх суполак (24,6 працэнта), на 1 студзеня 1994 г. — 450 (27 працэнтаў), а на 1 студзеня 1995 г. — ужо 527 абшчын (28,56 працэнта ад усіх хрысціянскіх суполак). Пры гэтым уражвае хуткае павелічэнне іх колькасці пры адсутнасці царкоўнай іерархіі: за два гады — на 159 суполак (на 43,2 працэнта), або амаль у паўтара разы. Тлумачыцца гэта больш дэмакратычнымі характарамі адміністрацыйнага ладу суполак і папулярнымі, нескладанымі формамі казанняў, тлумачэнняў Евангелля, што не патрабуе вялікіх дагматычна-тэарэтычных ведаў. Акрамя таго, у гады эканамічнага крызісу і палітычнай няўстойлівасці значная частка насельніцтва хіліцца хутчэй да рэлігійных сектаў, чым да іерархічнай царквы.

З іншых хрысціянскіх супольнасцей трэба адзначыць 29 суполак стараверай (1,6 працэнта ад усіх хрысціянскіх суполак), якія складаюцца з нашчадкаў рускіх раскольнікаў, што збеглі ў XVII—XVIII стст. ад прыгнёту царскіх уладаў у Беларусь. Ёсць яны ў Віцебскай (17 з 29), Магілёўскай (6), Мінскай і Гомельскай абласцях, у Мінску (1).

Існуе ў Беларусі, як і да рэвалюцыі, лютэранская царква (дарэчы, нетрадыцыйная для нашай краіны). Яна мае тры суполкі: дзве ў Гродзенскай вобласці і адну ў Мінску. Рэфармацкая царква (кальвіністы) больш традыцыйная для Беларусі, мае адну абшчыну ў Мінску. Яе актыўны ўдзел у навукова-культурнай дзеянасці, у тым ліку ў арганізацыі дзвюх навуковых канферэнций па беларускім адраджэнні, у палітычных акцыях, неаднаразова каментаваўся ў друку.

Агульнае павелічэнне хрысціянскіх суполак у Беларусі сведчыць пра паступовае адраджэнне духоўнасці народа. Але ў гэтым агульным працэсе ёсць і адмоўныя з'явы. Галоўная з іх — тое, што ў час, калі былі разбураны камуністычныя ідэалы, значную частку насельніцтва ахапіла нявер'е ўвогуле. Другая з'ява заключаецца ў тым, што звяртанне да царквы носіць у некаторых людзей хутчэй знешнія характеристы, з'яўляюцца своеасаблівой модай.

Адной з адмоўных акалічнасцей у развіцці духоўнасці беларускага народа з'яўляюцца непажаданыя супярэчнасці паміж іерархамі, прадстаўнікамі розных канфесій, што нярэдка разыгрываюцца ўладай у сваіх палітычных мэтах. Так, палітычныя мэтамі можна вытлумачыць стаўленне да беларускай і адпаведна рускай мовы іерархаў праваслаўнай і нават каталіцкай цэрквой на карысць рускай. Што ж тычыцца сектанцкіх суполак, то ў іх беларуская мова амаль цалкам ігнаруецца. Тоэ ж можна сказаць і пра рымска-каталіцкую царкву, дзе даволі шырока распаўсюджана польская мова.

У якасці супрацьлеглага прыкладу можна прывесці дзве невялікія царквы: грэка-каталіцкую і рэфармацкую, у якіх уся багаслужэбная і прапаведніцкая дзеянасць вядзеца на мове беларускага народа, а не суседніх народаў.

У Беларусі ўжо некалькі гадоў дзейнічае Біблейскае таварыства, у якім прадстаўлены розныя хрысціянскія канфесіі. Нягледзячы на абмежаваныя мэты гэтага таварыства (у асноўным распаўсюджванне і прапаганда Бібліі), ёсць магчымасць абмяркоўваць там агульныя пытанні, якія датычаць усіх хрысціян.

Неабходнай умовай для далейшай евангелізацыі беларускага грамадства з'яўляюцца сталыя контакты і ўзаемаразуменне паміж іерархамі розных хрысціянскіх цэркваў і канфесій. Тут галоўную ролю павінен адыгрываць дыялог паміж іерархамі дзвюх найбольш упłyowych хрысціянскіх цэркваў — праваслаўнай і рымска-каталіцкай. У апошні час зроблены заходы да гэтага ў экumenічным аспекте. 30 гадоў таму папа рымскі і патрыярх канстанцінопальскі забралі назад анафему, што абвясцілі іх папярэднікі адзін супраць другога ў 1054 г. Пачаўся дыялог паміж прадстаўнікамі абеддвух цэркваў. Працягваюцца контакты, якія маюць хутчэй інфармацыйны характар.

Аднак можна адзначыць, што ў апошні час больш актыўным бокам у гэтих кроках да ўзаемаразумення і паяднання з'яўляецца каталіцкі касцёл. Так, у красавіку 1995 г. папа рымскі Ян Павел II звярнуўся да праваслаўнай царквы з заклікам да паяднання і ўзаemнай працы ў справах евангелізацыі. Папа рымскі ў сваім звароце піша, што каталіцкі касцёл гатовы дапамагаць праваслаўным цэрквам у посткамуністычных краінах, а уніятаў заклікае быць “маслом паміж хрысціянскім Усходам і Захадам”. Ян Павел II пропануе розныя формы супрацоўніцтва, у тым ліку прыём праваслаўных прафесараў і студэнтаў у папскія універсітэты, “блізнячыя” саюзы паміж парафіямі абеддвух вераўзнанняў, сумесныя наведванні святых месцаў⁷.

25 сакавіка 1995 г. папа накіраваў ліст да грэка-каталіцкага львоўскага архіепіскапа кардынала Мырослава Любачыўскага (апубліканы ў Ватыкане толькі 4 мая). Гэты ліст звязаны з 400-й гадавінай Брэсцкай царкоўнай уніі. Ян Павел II пропануе кардыналу, які ўзначальвае большасць грэка-католікаў, каб зрабіць юбілей Брэсцкай уніі акцыяй “для адзінства з братамі з праваслаўных цэркваў”⁸.

Перспектывы развіцця міжцаркоўнага і міжканфесійнага дыялогу ў Беларусі ёсць. Хрысціянскія цэркви за стагоддзі назапасілі вопыт, у тым ліку і адмоўны. На парозе трэцяга тысячагоддзя з дня нараджэння Ісуса Хрыста ёсць магчымасць працягнуць рукі, каб весці сваю душпастирскую справу, нягледзячы на часовыя змены палітычнай кан'юнктуры ў краіне. У Беларусі хрысціянскія цэркви і канфесіі павінны ў цяперашніх умовах зрабіць усё для далейшай хрысціянізацыі і евангелізацыі — перш за ўсё на нацыянальной аснове.

⁷ Światło z Wschodu // Gazeta Wyborcza. 1995. 4 maja.

⁸ Turnau Jan. Papież do unitów // Gazeta Wyborcza. 1995. 5 maja.

Вадзім Салеев (Мінск)

Сінтэз рэлігійнага пачатку ў сістэме беларускай культуры

Вера ўяўляе сабой адну з самых глыбокіх складаючых духоўнай культуры; яна ўваходзіць ў самае ядро духоўнасці. Разам з тым вера, а дакладней кажучы, рэлігія мае яшчэ адну важную функцыю ў працэсах этнагенезу і фармавання культуры — яна выступае як крыніца самасвядомасці.

З сусветнай гісторыі добра вядома, што нацыянальная самасвядомасць у народаў (этнасаў) арганічна фармуецца з дапамогай і на фоне веравызнаўчага светапогляду. Так, прыкладам, і польская, і руская (расійская) ментальнасць (як і нацыянальная самасвядомасць) утварыліся на базе адзінай рэлігіі, якая выступае ў якасці нацыянальнай.

Беларуская сітуацыя стала прынцыпова іншай — спачатку і да канца. Адзінай, г.зн. нацыянальнай рэлігіі для беларускага этнасу не існавала ніколі (гэта ўскосным чынам адбілася на развіцці і ўзору нацыянальнай самасвядомасці). Але былі перыяды, калі тая або іншая канфесія выходзіла на першы план, у пэўны перыяд адыгрывала дамінуючу ролю ў жыццяздейнасці беларускага этнасу і ў развіцці культуры на беларускай зямлі.

Такімі галоўнымі плынямі веравызнання ў Беларусі можна лічыць язычніцтва (VI—X стст.), хрысціянства у выглядзе праваслаўя (X—XV стст.), каталіцызм (XVI—XVIII стст.), уніяцтва (XVII—XVIII стст.) і зноў праваслаўе (з канца XVIII ст.).

Кожная з гэтых веравызнаўчых структур пакінула глыбокі след у фармаванні беларускай ментальнасці, станаўленні культуры Беларусі.

Язычніцтва да нашых дзён прысутнічае ў ментальнасці беларускага чалавека, напаўняе сабой вядомы на ўвесь славянскі свет беларускі фальклор, адлюстроўваецца ў звычаях, абрадах, народным мастацтве.

Праваслаўе на першым этапе свайго з'яўлення на беларускай зямлі — як у часы Старажытнай Русі, так і пры ўзнікненні Вялікага Княства Літоўскага — адыгрывала значную ролю ў развіцці этнічнай свядомасці. Само паняцце “рускі”, чалавек “рускага языка” ішло ад праваслаўя. Зразумела, што і палітычны падзеі ў Беларусі (пры ўзнікненні ВКЛ) ішлі спачатку пры дамінантнай ролі праваслаўя. Гэтую ролю пахіснуў каталіцызм, асабліва пасля Люблінскай уніі; але мэты сваёй цалкам не дасягнуў.

Тым не менш з сярэдзіны XVII ст. каталіцкі ўплыў у дастатковай меры выявіўся ў мастацтве. Пры падтрымцы афіцыйных колаў Рэчы Паспалітай, ён аказаў уздзеянне на парадыгму духоўнай творчасці (навуковай і мастацкай) і дамінаваў у гэтай галіне практычна да паловы XIX ст.

Асаблівае месца займае ў беларускай культуры уніяцтва. Гэтая “пераходная” канфесія ўнутры хрысціянства вельмі адпавядала беларускаму нацыя-

нальнаму харктару. Але падзеі канца XVIII і пачатку XIX ст. прыпынілі працэ развіцця ўніяцтва, потым яно было зусім скасавана царскімі ўладамі. Зноў прыйшоў час праваслаўя. З сярэдзіны XIX ст. яно робіцца моцным інструментам русіфікацыі. Выяўляеца і новая парадыгма духоўнай творчасці, звязаная ўжо з рускай мовай.

Акрамя названых галоўных плыняў існавалі (з XIV ст.) і іншыя рэлігіі і канфесіі — як у гіпатэтычным стане (пратэстантызм з Радзівіламі і Сымонам Будным на чале), так і рэальна — у асяроддзі этнічных меншасцей (іслам і іудаізм).

Усе рэаліі шматканфесійнага і поліэтнічнага парадку прывялі як да замацавання пэўных рысаў нацыянальнага харктару і іх выражэння ў жыццязейнасці беларускага этнасу (талерантнасць, памяркоўнасць, мяkkасць і інш.), так і да заканамернасцей у развіцці культуры ў Беларусі.

З такіх заканамернасцей варта адзначыць дзве галоўныя: развіццё самой беларускай культуры на аснове пераплъцення розных веравызнаўчых света-поглядаў; развіццё культур іншых этнасаў у Беларусі ў спалученні з беларускай культурай. Трэба падкрэсліць, што некаторыя з іх (польская — у XVIII ст., расійская — у XIX ст.) лічыліся элітнымі, узоравымі культурамі на беларускай зямлі.

Уладзімір Конан (Мінск)

Біблейскія архетыпы і сімвалы ў беларускай літаратуры

Нацыянальная культура ёсьць тая “соль”, што застаецца для ўсёчалавецтва ў сусвеце пасля таго, як народы, творцы гэтай культуры, зникаюць палітычна, але застаюцца духоўнай рэальнасцю як культурная традыцыя. У рэшце рэшт, драма гісторыі для кожнага народа і цывілізацыі мае сваю завязку і развязку, пачатак і канец. Бясконцы толькі жывы дух, які, паводле Евангелля, “дыхае, дзе хоча” (Ян 3:8). У гэтым полі зроку няма нічога больш напышлівага аж да смешнага, чым тыя народы ды іх палітыкі, якія выхваляюцца сваёю эканамічнай і ваенна-магутнасцю, застаючыся ў сферах культуры, мякка жучы, наўўнымі.

Ёсьць вонкавая, павярхоўная, папулярная, але ёсьць і ўнутраная, сутнасная “ўпісанасць” той ці іншай рэгіональнай і нацыянальнай культуры ў агульналюдскі культурны працэс. Першая залежыць ад выпадковых фактараў, галоўным чынам ад “вялікай палітыкі” так званых вялікіх дзяржаў; другая вызначаеца духоўна-творчай патэнцыяй нацыянальнай культуры, яе здольнасцю развіваць сваю і агульналюдскую культурную традыцыю.

Для єўрапейскага макрарэгіёна найважнейшымі крытэрыямі агульналюдскасці нацыянальнай культуры з’яўляюцца тры фактары: месца нарада і яго

творчасці на спрадвечным (паводле зямных мерак) Дрэве быцця і культуры; ступень творчай асіміляцыі антычнай культурнай спадчыны; урэшце, з пункту гледжання хрысціянскай цывілізацыі, — інтэнсіўнасць і глыбіня засваення і распрацоўкі біблейскіх архетыпаў.

Задача майго даследавання — выяўленне некаторых архетыпаў у беларускім “моватворчым” мастацтве — фальклоры, старадаўній і новай беларускай літаратуры. Пэўныя вынікі гэтых даследаванняў апублікованы¹.

Семдзесят сем біблейскіх кніг склалі аснову Святога Пісання — богапазнання трох сусветных рэлігій: іудаізму, хрысціянства, ісламу. Біблейскія архетыпы глыбока спрычыніліся да станаўлення агульналюдской культуры. І сёння Біблія ў духоўным плане праграмуе нашу цывілізацыю: калі не заўсёды эмпірычна, то абавязкова тэалагічна, у паступальнym руху да інтэлектуальнай салідарнасці ўсіх народаў і людзей. А ў духоўна-культурным плане яна выявіла драматычны шлях станаўлення людской духоўнасці. Урэшце, біблейскія творы — ідеальная мадэль для параўнальнага даследавання і тыпалогіі літаратуры, мовы, рэлігіі, фальклору, бо застаючыся паводле мовы, паэтыкі і стылістыкі, выяўленай у іх ментальнасці, творамі нацыянальнымі, яны пераразслі ў агульналюдскую культурную традыцыю.

Для старадаўній беларускай літаратуры Біблія была невычэрпнай крыніцай сюжэтай, вобразаў і сімвалau, паэтычных тропаў і аратарскіх упрыгожанняў. У ёй нашыя пісьменнікі і асветнікі знаходзілі светапоглядныя і аксіялагічныя архетыпы, прыгодныя для аналізу і ацэнкі сацыяльнага быцця і культуры свайго часу. Выдатнымі пісьменнікамі, выхаванымі на Бібліі, былі ў нас Кірыла Тураўскі, Францішак Скарына і Сімяон Полацкі. Іх літаратурная, асветніцкая і тэалагічная спадчына мела важнае значэнне для станаўлення ўсходнеславянскага тыпу хрысціянскай цывілізацыі.

Для твораў Кірылы Тураўскага, якія маюць непасрэднае дачыненне да біблейскай экзегетыкі, характэрны сімвалічны паралелізм вобразаў прыроды і Бога, матэрый і духа, старазапаветнай гісторыі і евангельскай добрай весткі, прымусовага закону і свабоднай богадаці. Ад яго ж пачынаецца ў нашай літаратуры сімвалічнае тлумачэнне прыроды, грамадскага быцця і старазапаветнай гісторыі як вонкавага, пластычнага выяўлення духоўных субстанцый, раскрытых у новазапаветных вобразах, сюжетах і матывах. Як, напрыклад, у “Слове Кирилла недостойнага мниха па Пасце...”: “Ныне Солнце красуецца к высоте восходитъ, — взиде бо нам от гроба праведное солнце Христос и вся верующая ему спасаетъ. Ныне луна с вышняго съступивши степени большему светилу честь подаваетъ, — уже бо ветьхъ закон по писанию с суботами пре-

¹ Конан Ул. Беларускі Музыка-арфей // Полымя. 1992. № 11. С. 149–158; Конан Вл. Народ в координатах культуры // Неман. 1995. № 2. С. 138–145; Конан Ул. Біблейскія вобразы і матывы ў беларускім фальклоры // Беларусіка=Albaruthenica. Мн., 1995. Кн. 4. С. 11–19.

ста и пророки Христову закону честь подаютъ. Ныне зима греховная покаянием престала есть и лед неверія богоразуменіем растаєся; зима бо языческаго кумирослуженія апостольскімъ учением и Христовою верою престали есть [...] Днесъ весна красуется, оживляющи земное естьство, и бурній ветри тихо по-вевающе плоды гобзують, и земля семена питающи зеленую траву рождаетъ. Весна убо красная есть вера Христова, яко же крещеніем порождаетъ человеческое паки естьство; бурній же ветри — грехотворній помыслы, иже покояніем претворьшеся на добротель, душеполезныя плоды гобзують; земля же естьства нашего, аки семя слово Божіе прiemши и страхом его болящи присно, дух спасенія рождаетъ...”²

Для беларускага асветніка Стагы Запавет — гэта “гняздо”, а “птенець” у ім — Ісус Хрыстос. Выкryваючы дагматызм “старазапаветнікаў”, ён здзiўляе чытача сваёй насмешлівой дасціпнасцю. “Ибо птенець уже отлетел, а безумные” ўсё яшчэ сядзяць на пустым гняздзе (“Слова на святы Вялікдзень”)³.

Шмат скрытых цытат з Бібліі, алюзій на біблейскія вобразы і матывы ў бліскучай па смеласці думкі і аратарскай дасціпнасці Кірылавай “Прычты пра чалавечую душу і пра цела”, у другой кароткай рэдакцыі, названай “Пра сляпога і кульгавага”. У аснову гэтага твора пакладзена кантамінацыя папулярнага ў сусветнай літаратуры, фалькларызаванага сюжэта і евангельскай прычты пра гаспадара вінаградніка і яго здрадлівых наймітаў (Мф. 21:33–41). Пісьменнік выкарыстаў ключавыя эпізоды і прароцтвы Бібліі — ад гісторыі стварэння Богам Сусвету, раю-саду для нашых прабацькоў Адама і Евы да апакаліптычнага завяршэння зямнога быцця. У гэтым сімвалічным шэдэўры старабеларускай літаратуры ёсьць шмат цытат і пераказаў з біблейскіх кніг “Быцце”, прарочых твораў, з кнігі Іова, Эклезіяста, евангельскіх эпізодаў і апостольскіх пасланній. Усе яны злучаны аўтарскімі тлумачэннямі, разам з якімі ствараюць свободную, месцамі паэтычную герменеўтыку Святога Пісання і хрысціянскай антрапалогіі.

Такім чынам, Кірыла Тураўскі стварыў узоры асноўных жанраў старабеларускай рэлігійна-асветніцкай літаратуры, у тым ліку малітваў, прасякнутых цёплым лірызмам⁴.

Беларускі асветнік-першадрукар выдаў у Празе са сваімі каментарыямі першую беларускую (і першую ва ўсходнеславянскім рэгіёне) “Бівлію руску, выложеную докторомъ Францискомъ Скориною из славнага града Полоцька, Богу ко чти й людземъ посполитым к доброму научению” (1517–

² Труды отдела древнерусской литературы (далей — ТОДРЛ). М.; Л., 1957. Т. 13. С. 416.

³ [Кирилл Туровский]. Творения святого отца нашего Кирилла Туровского с предварительным очерком истории Турова и Туровской епархии до XII в.: Издание преосвященного Евгения, епископа Минского и Туровского. Киев, 1880. С. 11.

⁴ [Кирилл Туровский]. Творения... С. 122–166.

1519). Яна стала выдатнай падзеяй рэнесанснай культуры, паўплывала на развіццё велікарускай, украінскай і літоўскай культур. Гэты шэдзёр славянскай культуры перавыдадзены выдавецтвам “Беларуская энцыклапедыя”⁵.

Ф.Скарына — адзін з пачынальнікаў беларускай біблейстыкі і экзегетыкі — выявіў спецыфічна нацыянальны погляд на месца рэлігіі ў грамадскім і духоўным жыцці народа. У біблейскіх кнігах ён шукаў найперш маральна-этычнае аргументаванне культуры, грамадска-палітычнага ладу і прававога регулявання людскага жыцця. Яго каментарыі да Бібліі наскролькі сімвалічныя, і тут відавочнае развіццё патрыстычнай і сваёй, айчыннай, традыцыі — ад Кірылы Тураўскага да Рыгора Цамблака. Вобразы, сюжэты і матывы біблейскіх кніг у шматлікіх, яўных і скрытых, цытатах тлумачацца па ўзору лістэркавай сіметрыі — паралельнай суадноснасці зямнога і нябеснага, матэрыяльнага і духоўнага, іманентнага і трансцендэнтнага, таго, што адбылося ў канкрэтным месцы і ў кантэксле гістарычнай плыні — і таго, што ёсьць вечнае, па-за часам і просторай.

Сімвалічнае тлумачэнне Скарынай біблейскіх кніг у тэалагічным, этика-прававым і эстэтычным аспектах ужо даследавалася ў маіх ранейшых публікацыях⁶. Таму абмяжуся тут агульнай высновай. Відавочна, што біблейская экзегетыка Ф.Скарыны наблізілася да рэнесансна-гуманістычнага тлумачэння гэтай агульналюдской святой кнігі. Аднак беларускі пісьменнік не пераходзіў за ту ю межу вальнадумства, за якою пачынаеца секулярызацыя культуры. Ён выразна акцэнтаваў у сваіх прадмовах і пасляслоўях да біблейскіх кніг асноўныя дагматы хрысціянства, агульныя для праваслаўя і каталіцызму, прытымліваўся патрыстычнай традыцыі, аднолькава аўтарытэтнай для праваслаўных і католікаў. Зусім верагодна, што Ф.Скарына аб'ектуёна быў папярэднікам сусветнага уніяцкага руху.

У сваім высакародным імкненні да хрысціянскага адзінства паслядоўнікам нашага першадрукара быў яго зямляк Самуіл Гаўрылавіч Пятроўскі-Сітніяновіч, у манастве Сімяон Полацкі (1629–1680), беларускі паэт, майстар аратарскіх жанраў, барочнай літаратуры, тэолаг і педагог, які пасля свайго пераезду ў Москву (1664) стаў неафіцыйным “міністрам асветы і друку” пры двары цара Алякссея Раманава і яго сына Фёдара. Там, у цэнтры праваслаўя, ва ўмовах ваяўнічай нецярпімасці да уніі, пісьменнік не пабаяўся падпісаць кнігі сваёй бібліятэкі вось такім эксплірысам (падаецца ў тлумачэнні з

⁵ Біблія. Факсімільнае ўзнаўленне Бібліі, выдадзенай Францыскам Скарынаю ў 1517–1519 гг. Т. 1–3. Мн., 1990–1991.

⁶ Конан Ул. Святое для людзей. Мн., 1989; Эстэтычныя і этичныя погляды Францыска Скарыны // Скарына і яго эпоха. Мн., 1990. С. 311–359; Эстетические взгляды Ф.Скорины // Франциск Скорина. М., 1979; Свет Францішка Скарыны // Полымя. 1990. № 8. С. 182–193.

лацінскай мовы): “З кніг Сімёона Пястроўскага-Сітняновіча, полацкага іерманаха ордэна св. Базыля Вялікага”⁷.

Рэлігійная паэзія і царкоўна-аратарская проза Сімёона здзіўляла яго сучаснікаў незвычайнай эрудыцыяй, біблейскай сімволікай і алегарычнымі парадоксамі, шматлікімі алюзіямі на біблейскія падзеі і скрытымі цытатамі з Новага Запавету, смелымі, нават дзёрзкімі метафарамі, утворанымі па законах барочнай паэтыкі і рыторыкі, майстэрскім выкарыстаннем біблейскай стылістыкі і антычнай міфалогіі. У яго паэзіі і красамоўстве даведзена да барочнай вытанчанасці класічная паэтыка Кірылы Тураўскага і Францішка Скарыны, заснаваная, як ужо адзначалася, на “люстэркавым” сімвалічным супастаўленні сюжэтаў, вобразаў і матываў старазапаветнай і новазапаветнай частак Бібліі, у кантэкст якіх аўтары дасціпна “ўпісвалі” сюжэты і вобразы сваіх твораў.

Але ёсьць у Сімёона, паэта пострэнесанснага, барокавага, новыя матывы, не характэрныя для яго папярэднікаў. Гэта найперш дасціпнае сэнсавае і стылістычнае спалучэнне антычнай і біблейскай міфалогіі. Напрыклад, у віншавальныхных “Метрах”, прысвечаных маскоўскуму цару Аляксею Міхайлавічу, ёсьць такія радкі:

Слонца бег чэрма конми поэта змышляют,
Дай Бог на четырех частях света тя познают.⁸

Паводле антычнай міфалогіі, бог сонца Апалон (рымскі Феб) ездіць па небе ў карэце, запрэжанай крылатымі коньмі. Тут, як звычайна, вобразы і матывы антычнай міфалогіі сімвалізуюць хрысціянскія дзяржаўныя і рэлігійныя каштоўнасці. Большасць “слоў” і прытчаў з фундаментальныхых зборнікаў аратарскай прозы Сімёона Полацкага “Обед душевный” і “Вечеря душевная” здзіўляюць складанай, вытанчанай біблейскай сімволікай з дасціпнай “дамешкай” да яе элементаў антычных міфалагем.

Такім чынам, мы пераканаліся ў тым, што ў старабеларускай літаратуре адбывалася шматгранная рэцэпцыя біблейскай спадчыны. Аднак тады (XII–XVII стст.), а таксама пазней, у польскамоўнай і лацінамоўнай літаратуре гэтая “біблейизация” і “хрысціянізация” літаратуры праходзіла галоўным чынам на ўзоруні засваення выяўленчых сродкаў біблейскай паэтыкі, рыторыкі і стылістыкі, а таксама шляхам прамога ці ўскоснага наследавання і цытавання. На падставе ўжо апублікованых даследаванняў⁹ я пераканаўся, што ў

⁷ Былинин В., Звонарева Л. Поэзия Симеона Полоцкого // Симеон Полоцкий. Вирши. Мн., 1990. С. 7.

⁸ Симеон Полоцкий. Вирши. С. 32.

⁹ Акрамя ўжо названых сваіх публікаций спашлюся на манаграфію: Конан Ул. Ля вытокаў самапазнання: Станаўленне духоўных каштоўнасцей у святле фальклору. Мн., 1989.

класічным беларускім фальклоры гэты працэс набыў больш глыбінны хараکтар: ён рэалізаваўся тут на ўзоруні нацыянальна-беларускай трансфармацыі біблейскіх архетыпau.

Новазапаветная канцэпцыя жыцця, смерці і ўваскрэсення моцна паўплывала на ўсе роды і жанры беларускага фальклору, асабліва на чарадзейныя казкі, легенды, абрадавыя і лірычныя песні, балады, на выяўленую ў іх народную этыку і аксіялогію. У аснове сюжэтага шматлікіх казак — вобразы і сімвалы, якія, па сутнасці, ёсць фалькларызацыя кульмінай падзеі евангельскай гісторыі — смерці і ўваскрэсення героя. Дамінантным сімвалічным матывам тут з'яўляецца міфалагема *жывой вады* — відавочна, евангельска-га паходжання.

Загадкавая aqua vita (жывая вада) — адзін з сімвалаў Ісуса Хрыста. Вандрующы па Галілеі, Ісус змарыўся, сеё адпачыць ля студні, якую паданне прыпісвала роданаачальніку народа Якубу (Якаву). Там ён папрасіў у жанчыны-самарыцянкі напіща. На яе заўвагу, што іудзеі звычайна не гавораць з самарыцянамі, Хрыстос адказаў: “Хто ж вып’е вады, якой Я дам яму, той не запрагнє ніколі; але вада, што дам яму, станеца ў ім крыніцаю вады, што ў жыццё вечнае цяч”(Ян 4:14). Абраад хрышчэння вадой, пачаты Янам Прадцечам, названым пазней Хрысціцелем, сімвалічна азначае смерць “ветхага” чалавека і нараджэнне духоўна абноўленага, выбранага Богам праз свайго Сына Хрыста для вечнага жыцця.

У казачным кантэксьце міфалагема жывой вады фалькларызавалася, страціла рэлігійны сэнс, натуралізавалася, як жыватворная сіла; аднак захавала хрысціянскі сімвалічны сэнс у якасці метафоры ажыўлення, вяртання да абноўленага жыцця. Яе вытокі — у загадковым “тым свеце”, кажучы філасофскай мовай, — у трансцендэнтным іншабыцці. Не выпадкова жывую ваду здабывае чарадзейны памочнік героя, звычайна воран, які ладам свайго жыцця звязаны з тайной памірання і ўваскрэсення.

У беларускім і расійскім фальклоры ёсць мноства чарадзейных казак, сюжэтны канфлікт якіх трymаецца на апазыцыі паміж двумя ўмоўна “разумнымі” братамі і трэцім умоўна “дурным”, звычайна малодшым братам Янкам (рускім “Іванушкай дурачком”). Рэальным прататыпам трэцяга “дурня” мог быць чалавек нестандартных паводзін, традыцыяналіст, ахойнік родавага пачатку, недапасаваны да штодзённага утылітарызму. З пункту гледжання афіцыйнай “разумнасці” ён ацэньваўся як сацыяльны ізгой, нават як псіхічна ненармальны. У пўным сэнсе казачны дурань падобны да вядомага ў рускім народным і царкоўным побыце юродзівага. У абодвух ёсць свой светапогляд, непрыманне пануючага “ладу”, а хутчэй бязладдзя. У паводзінах бытавога юродзівага і казачнага дурня адчуваецца не заўсёды ўсвядомленая гульня, тэатральнасць, уваходжанне ў вобраз карнавальна-гратэскавага паходжання. Адсюль пачынаецца камічны, смехавы аспект казачнай драматургіі.

Праглядваецца генетычна сувязь гэтага вобраза, як, наогул, так званага дэмакратычнага героя фальклору, з некаторымі біблейскімі матывамі і аксіялагічнымі арыентацыямі. У кнігах Пракароў афіцыйная шкала каштоўнасцей пераварочваецца: тое, што стала аб'ектам пажадлівасці натоўпу, пракоркі абвясцілі “поскудзю запусцення”. Новы Запавет асвяціў гэтыя каштоўнасці нагорным казаннем Хрыста: “Шчаслівия ўбогія духам, бо іх ёсьць царства Нябеснае”. Сэнс гэтага парадаксальнага імператыву ўдакладняецца праз запаведзь другую: “Шчаслівия, каго гоняць за праўду, бо іх ёсьць Царства Нябеснае”(Мф. 5:3, 10). Звяртаючыся да багатых, апостал Якуб надаў хрысціянскай аксіялогіі радыкальныя характеристар: “Багацце вашае згніло і віпраткі вашыя з’едзены моллю. Золата вашае і серабро вашае паржавела і іржа іх сведчыць супраць вас і з’есць цела вашае, як агонь...” (Якуб 5:2–3). Парадаксальны фальклорны вобраз аксюмарон “разумнага дурня” высвятыле апостал Павел: “...Але Бог выбраў дурноту Свету, каб асароміць мудрых; і бяссільнае свету выбраў Бог, каб асароміць дужае; і бязроднае свету, і пагарджанае, і неістотнае выбраў Бог, каб знішчыць істотнае, дзеля таго, каб ніякая плоць не хвалілася перад Ім” (1 Карын Ф. 1:27–29).

Сімвалічная жывая вада і антытэза вышэйшай, духоўнай праўды адносна праўды утылітарна-карыслівай, асвоеных Новым Запаветам, даюць магчымасць у новым свяtle прачытаць беларускую араджэнцкую літаратуру ад яе станаўлення да нашага часу, асабліва літаратурную класіку. Што датычыцца міфалагемы жывой вады, якая сімвалізуе ўваскрэсенне і адначасова духоўнае абнаўленне для вечнасці, то паміж ёй і араджэннем, ключавым паняццем і сімвалам нашай літаратуры, ёсьць семантычная тоеснасць. Для беларускага народа і яго культуры араджэнне азначала ўваскрэсенне, вяртанне да дзяржайнага жыцця самога народа, яго мовы, духоўнай спадчыны і адначасова — духоўнае ўдасканаленне, набыццё нацыянальнай ідэі і нацыянальнага менталітэту як сэнсатворчых крытэрыйў грамадскага і асабістага жыцця.

Сімваламі ўваскрэсення духоўнага аднаўлення пасля векавога сну (а сон у сістэме сімволікі ёсьць знак часовай смерці) сталі два святы: народнае Купалле і хрысціянскі Вялікдзень — Светлае Хрыстовае Уваскрэсенне. Традыцыйныя каляндарна-земляробчыя купальскія абраады набыў сэнс нацыянальнага свята па ініцыятыве беларускага араджэнцкага руху, узніканага газетай “Наша Ніва”, Беларускай Сацыялістычнай Грамадой, Беларускім музыкальна-драматычным гуртком, якія арганізоўвалі святкаванне Купалля ў гарадскіх і месцавых асяродках нацыянальнай культуры.

Сваю нататку пра Купалле, наладжанае віленчукамі ў 1912 г., Янка Купала закончыў заклікам: “Хай свята Купалы станеца паўсямесным святам беларускага нацыянальнага араджэння — гэта наша шчырае жычэнне ўсім жывым”¹⁰.

¹⁰ Купала Я. Зб. тв.: У 7 т. Мн., 1976. Т. 7. С. 196.

Дарэчы, паэт Іван Луцэвіч з першага друкаванага твора (1905) узяў сабе псеўданім Янка (Ян, Янук) Купала. У псеўданіме — кантамінацыя хрысціянскага і традыцыйна-народнага святаў — у гонар Яна Хрысціцеля і язычніцкага Купалы. Народнае Купалле пад упłyvам хрысціянства абнавілася, страціла свае хтанічныя карэнні і язычніцкія характеристы, набыло духоўна-мастацкі і хрысціянскі сэнс. Ёсць дзве евангельскія падзеі, якія з'яўляюцца біблейскімі архетыпамі адносна беларускага Купалля: агульнанароднае хрышчэнне Янам Хрысціцелем на рацэ Іардан (Мф. 3:1-17) і цудатворная купальня ў Ерусаліме ля Авечых варот, дзе лячыліся калекі і безнадзейна хворыя (Ян 5:2-4).

Велікодныя матывы ў нашай літаратуры яшчэ не даследаваліся. Але яны засведчаны творамі пісьменнікаў-нашаніццаў, самай “Нашай Нівай”, якая адлічвала поступ беларускага адраджэння паводле гэтага вясенняга свята уваскресення і выдавала літаратурна-мастацкія зборнікі “Велікодная пісанка” (1904, 1914). У паэтычна-ўзі́нёльным, малітўным запавеце свайму народу пад назвай “Хрыстос уваскрос!” Сяргей Палуян сімвалічна ідэнтыфікаваў Вялікдзень з беларускім адраджэннем. Вось толькі некалькі фрагментаў з гэтага прарочага твора: “З вялікім святам адвечнага ажыўлення віншую цябе, Вялікі Беларускі Народ!

Гэтай вялікай ночы страсі з сябе ўсю пагарду, увесь бруд, каторым аблепіўлаўцы цябе ад вякоў [...] Радуйся, мой родны край.

Надзяя, як жывучая вада, ліецца ў тваю душу. Скора і ты ўваскреснеш ад доўгага мёртвага сну [...]

Хрыстос быў з табой у тваіх муках; і ён разам з табой цярпеў іх. Колькі разоў распіналі яго разам з табой! Больш разоў, чым ёсць пяшчынак на дне мора! Але кожнага году па ўсёй Беларускай зямлі разносіцца кліч: “Хрыстос уваскрос!”

І ты ўваскреснеш, мой родны край!..”¹¹

Сёння гэтае прароцтва застаецца актуальным, як і ў часы так званай стаўшынскай рэакцыі. Бо і сёння Беларусь чакае свайго Вялікага дня.

Аляксандра Верашчагіна, Аляксандра Гурко (Гродна)

Да пытання аб рэштках варнавай стратыфікацыі
ў традыцыйнай культуры беларусаў*

Як сведчаць сучасныя даследаванні ў галіне этнасемістыкі, развіццё знакавых сістэм у філагенезе чалавецтва ажыццяўляецца шляхам павелічэння

¹¹ Палуян С. Лісты ў будучыню: Проза. Публіцыстыка. Крытыка. Мн., 1986. С. 38-40.

* Рэдактары выдання лічаць, што некаторыя палажэнні працы недастатковая аргументаваныя.

колькасці розных сістэм, якія выйшлі з адзінай першаснай¹. Гэта значыць, што ўсе народы адзінага паходжання ў аснове сваёй культуры маюць адзінную першасную універсальную знакавую сістэму, функцыі якой часткова падобныя на тыя, што ў пазнейшыя часы выконваліся сістэмамі мовы, рытуалу, рэлігіі, навукі, мастацтва. Да гэтай сістэмам адносяцца першабытная рэлігія і міфалогія². Міфы захоўваюць і перадаюць парадыгмы — узоры, пераймаючы якія, чалавек ажыццяўляе ўсю сукупнасць сваіх дзеянняў, за якія ён бярэ на сябе адказнасць³.

Галоўнае адрозненне чалавека архаічнага і традыцыйнага грамадства ад сучаснага ў тым, што першы адчувае сябе непарыўна звязаным з космасам і касмічнымі рytмамі, у той час як сутнасць другога заключаецца ў яго сувязі з гісторыяй⁴.

Між тым трэба адзначыць, што традыцыйная беларуская культура захавала асноўныя рысы, звязаныя з архаічным касмалагічным міфам. Гэта датычыцца ўяўленняў пра трохчленную светабудову, “сусветнае дрэва”⁵ і інш., што азначае будайніцтва грамадскага жыцця нашых продкаў згодна з архаічнымі індаеўрапейскімі ўяўленнямі. Тоэ, што існуе даволі вялікі паралельны тыпалагічны матэрыйял, дае нам магчымасць правесці пэўную рэканструкцыю і акрэсліць некаторыя гіпотэзы, звязаныя са стратыфікацыяй старажытнабеларускага грамадства.

Паводле Рыгведы, з цела першачалавека Пуруши створаны розныя групы грамадства, і менавіта міфічным паходжаннем вызначаецца іх становішча: з вуснаў паходзяць жрацы (брахманы), з рук — кшатры (воіны), са сцёгнаў — вытворцы (вайш’і), са ступняў — шудры. Прычым толькі тры першыя варны суадносіліся з арыямі — “двойчы народжанымі”. Шудры ж суадносіліся з ніжэйшай варнай, якая складалася з аўтахтоннага насельніцтва; яны былі “недатыкальнымі”. Гэты міф пра паходжанне варнаў з’яўляўся ідэалагічным тлумачэннем стратыфікацыі індыскага грамадства, а таксама грамадстваў арыйскага паходжання. Трэба адзначыць, што слова “варна” тлумачыцца як “від”, “колер”, “якасць”, “разрад” людзей. З кожнай згаданай вышэй варнай суадносіўся пэўны колер: белы, чырвоны, жоўты, чорны⁶. Прычым толькі белы, чырвоны і жоўты колеры суадносіцца з арыямі, чорны ж атаясамліваўся з

¹ Иванов В.В. Роль семиотики в кибернетическом исследовании человека и коллектива // Логическая структура научного знания. М., 1965. С. 89.

² Иванов В.В. Проблемы этносемиотики // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 38.

³ Элиаде М. Космос и история. М., 1987. С. 30.

⁴ Тамсама. С. 29.

⁵ Салавей Л.М. Вытоки песеннай вобразнасці фальклору ўсходніх славян // Узроўні агульнасці фальклору ўсходніх славян. Мн., 1993. С. 25.

⁶ Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. М., 1985. С. 163–164.

шудрамі. У сувязі з гэтым нагадаем старажытную беларускую легенду “Ад-куль пайшлі беларусы”, запісаную на Віцебшчыне ў пачатку XIX ст. У час акту тварэння Бог высек тры іскаркі — белую, жоўтую і чырвоную, якія ўпала на ваду, і ад гэтага ўзаемадзеяння пайшло ўсё існуючае на зямлі, у тым ліку і першачалавек⁷. Тут мы назіраем працэс нібы ў адваротным парадку, што магло быць вынікам пазнейшых трансфармацый. Істотным жа для нас з’яўляецца спалучэнне пэўных колераў, якія судносіліся з варнамі.

Усе гэтыя звесткі тлумачаць (на гіпатэтычным узору) існаванне колеравай сімволікі ў назвах Белая, Чорная і Чырвоная Русь. Гэта, верагодна, варнавыя колеры, якія маюць старажытнае індаеўрапейскае паходжанне. Прычым пісьмовыя сведчанні пра бела-, чорна- і чырвонарусаў з’яўліся ў даволі позні час, што абумовіла шматварыянтныя трактоўкі розных аўтараў, пераважна замежных.

Невялікія кампактныя групы чарнарусаў даследчыкі згадваюць яшчэ ў другой палове XIX ст., фіксуючы іх пэўныя этнографічныя асаблівасці⁸. Можна дапусціць думку, што тыя тэрыторыі, дзе ў асноўным групавалася аўтахтоннае насе́льніцтва, набылі назыву Чорнай Русі, што адпавядала статусу ніжэйшай варны.

Што датычыцца Чырвонай Русі, то існуюць пэўныя цяжкасці вызначэння гэтай назвы — суднясэння яе з варнай воінаў ці вытворцаў. Г.Бонгард-Левін атаясамлівае чырвоны колер з варнай кшатрыяй, жоўты колер — з варнай вытворцаў-вайш’яй⁹. Аднак, верагодна, больш лагічным будзе рад белы — жоўты — чырвоны, дзе белы колер адпавядае жрацам, жоўты — правадырам, чырвоны — вытворцам. Прычым белы колер увасабляў дабрачыннасць (сатва), чырвоны — страсць (раджас), чорны — цемру (тамас), жоўты — сумесь белага і чырвонага¹⁰. Апошні колер адпавядае другой варне (паміж першай і трэцяй), варне кіраўнікоў і воінаў, прычым у гісторыі культуры ёсць іншыя прыклады, калі жоўты колер адпавядае менавіта кіруючаму саслоўю¹¹.

Жоўты колер атаясамліваўся і з золатам, прычым рытуальныя залатыя рэчы былі звязаны з царскімі кшатрыйскімі родамі — як у індусаў, так і ў скіфаў. З усяго сказанага вышэй можа вынікаць, што на тэрыторыі Чырвонай Русі ў старадаўнія часы жылі прадстаўнікі трэцяй варны — вытворцаў.

Тэрыторыя Белай Русі ў асноўным супадае з арэалам распаўсюджання прадметаў з выявамі свастыкі, пра што сведчаць сучасныя археалагічныя даследаванні¹². Гэты сімвал атаясамліваецца з роллю жречаскай варны: шана-

⁷ Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 78.

⁸ Живописная Россия. СПб., М., 1882. Т. 3. Ч. 1. С. 13–14.

⁹ Бонгард-Левін Г.М., Ільін Г.Ф. Индия в древности. С. 163–164.

¹⁰ Тамсама.

¹¹ Крюков М.В. Социальная дифференциация в древнем Китае // Разложение родового строя и формирование классового общества. М., 1968. С. 203.

¹² Дзярновіч А., Квяткоўская А. “Свастыка” як касмалагічны і этнавызначальны сымбаль // Крыўя. Мн., 1994. С. 85.

ванне агню як ахвярадаўцы (Рыгведа пачынаеца зваротам да Агні — бога агню), выкананне вогненых рытуалаў¹³.

Ёсць і іншыя сведчанні ў карысць дадзенай гіпотэзы. Так, у сярэдзіне XIX ст. у Галіцый было запісана паданне пра рахманаў — шчаслівы народ, які вядзе святое жыццё і трымае строгі пост¹⁴. Слова “рахманы”, якое і ў цяперашні час распаўся дужана на тэрыторыі Беларусі, паводле слоўніка, тлумачыцца як “ціхі норавам”, “спакойны”, “дабрадушны”¹⁵, што ў цэлым адпавядае харктарыстыцы брахманаў.

Прадстаўнікі трох вышэйших варнаў у Індыі мелі спецыяльную падрыхтоўку і ініцыяцыі, пасля якіх рабіліся паўнапраўнымі членамі грамадства, “двойчынароджанымі”¹⁶. Ва ўзросце шасці гадоў вучня прыводзілі да настаўніка, у якога ён атрымоўваў адукацыю, і праводзілі ініцыяцыю. У дзейшым ініцыяцыю прымалі суадносна ў 16, 22 ці 24 гады. Аналагічны абраад парсаў — “навзат” (новае нараджэнне) праводзіўся ва ўзросце шасці год і трох месяцаў над хлопчыкамі і дзяўчынкамі, і карані яго ўзыходзяць да арыйскай агульнасці¹⁷.

Беларуская народная педагогіка таксама захавала ўзроставую перыядызацыю, якая, у асноўных рысах, суадносіцца з узростам ініцыяцыі ў індаіранцаў. Першы ўзрост азначаеца шасцю гадамі, другі цягнецца да 14, трэці — ад 14 да 16–21 года¹⁸. У старажытнаіндыйскай традыцыі трансляцыя ведаў ажыццяўлялася праз вучобу дзецемі тэкстаў Ведаў. У беларускай традыцыі перадача ведаў аб навакольным асяроддзі, традыцыях, рытуалах, календары, таксама, як у Індыі, Іране, ішла ў перыяд ад шасці — восьмі да чатырохнадцаті гадоў. Выхаваннем і перадачай традыцыі у Беларусі, як і ў Індыі, верагодна, займаліся прадстаўнікі жречества, якія з прыходам хрысціянства зніклі. Гэтым тлумачыцца скажэнне традыцыі, звязанае са знікненнем ведуноў, носьбітаў ведаў. Нягледзячы на гэта, у Беларусі захаваўся звычай, зафіксаваны ў Сярэдневякоўі, у магнацка-шляхецкім асяроддзі, — аддаваць сыноў на выхаванне (“на дзядзькаванне”)¹⁹. Сяляне-земляробы і жывёлаводы адпаведна аддавалі дзяцей на пастухоўства²⁰.

¹³ Гурко А.В., Верещагіна А.В. К вопросу о реконструкции древнебелорусских представлений об очистительной функции огня на основе древних индоевропейских космологических мифов // Наш радавод. Гродна, 1992. С. 417–425.

¹⁴ Афанасьев А.А. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1869. Т. 3. С. 278–279.

¹⁵ Станкевіч Я. Слоўнік. Нью-Йорк, 1990. С. 94.

¹⁶ Семенцов В.С. Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавадгиты // Художественные традиции литературы Востока и современность: Ранние формы традиционализма. М., 1985. С. 64–65.

¹⁷ Пандей Г.Б. Древнеиндийские домашние обряды. М., 1990. С. 112–113.

¹⁸ Арлова Г.П. Беларуская народная педагогіка. Мн., 1993. С. 89.

¹⁹ Мальдзіс А. Беларусь у люстэрку мемуарнай літаратуры XVIII стагоддзя. Мн., 1982. С. 181, 183.

²⁰ Арлова Г.П. Беларуская народная педагогіка. С. 107.

Ёсць звесткі і пра перадачу ведаў прадстаўнікамі вышэйшай варны — пра таямнічыя рытуалы, якія выконваў чараўнік ці знахар перад смерцю. У выпадку захавання ведаў нябожчык не мог пакінуць гэты свет. Апошнія павер’е — даніна хрысціянскай традыцыі, якая адмоўна ставілася да прадстаўнікоў язычніцкага жрочства. Веды, носьбітамі якіх з’яўляліся жрацы, былі ў пэўнай меры сакральнымі і недатыкальнымі для прадстаўнікоў ніжэйшых варнаў.

Ёсць звесткі аб рытуальных прадметах, на якіх пераразалі пупавіну дзіцяці і якія, безумоўна, былі звязаны з сістэмай варнаў: на нажы, сякеры, дубовай кары ці кавалачку хлеба, на кніжцы, малатку — хлопчыку; дзяўчынцы — на грэбні, верацяне, нітках і г.д.²¹ Але ўсе гэтыя дадзенныя патрабуюць далейшых даследаванняў.

Такім чынам, у аснове функцыянування грамадства найстаражытнейшага арыйскага насельніцтва Беларусі ляжала варнавая сістэма, пра што сведчаць археалагічныя знаходкі, колеравая сімволіка, старажытныя абряды і рытуалы, фальклор. Старожытныя знакавыя сістэмы, якія з’яўляюцца падмуркам, падсвядомасцю нашай культуры, у той ці іншай ступені ўпłyваюць на развіццё грамадства. Асэнсаванне іх дапамагае эвалюцыі, вядзе да гарманічных адносін у грамадстве. Наадварот, неразуменне знакавых сістэм прыводзіць да непажаданых і непрадбачных вынікаў.

Ігар Ганчарук (Гродна)

Навучальныя ўстановы рымска-каталіцкай царквы ў Беларусі: канец XIV–XX ст.

Пытаннямі стану і развіцця школьнай адукацыі ў Беларусі займаюцца даследчыкі розных накірункаў. Тым не менш нельга сказаць, што гэта тэма даследавана здавальняюча. У прыватнасці, што датычыцца школ рымска-каталіцкай царквы, бракуе канкрэтных фактаў і матэрыялаў пра пэўныя навучальныя ўстановы, а новыя падыходы яшчэ толькі прабіваюць сабе шлях. Своеасаблівасць пытання заключаецца ў бесперапыннай дынаміцы і разнастайнасці каталіцкіх навучальных установ: што было ўласціва адной школе, не заўсёды паўтаралася ў другой, нават аднаго і таго ж узроўню. Увагі патрабуе ўжыванне некаторых агульных паняццяў, такіх, напрыклад, як “кляштарная школы”, якое паказвае толькі месца знаходжання (пры кляштары) ці форму абслугоўвання (якім ордэнам) школы, але не змест. Тыпы школ рымска-каталіцкай Беларусі і некаторыя тэндэнцыі іх развіцця мы прасочым далей.

Каталіцкія школы ў Беларусі па паходжанні, сістэме і структуры з’яўляюцца школамі заходнегурапейскага тыпу з выкладаннем рэлігійных і свецкіх

²¹ Кухаронак Т.І. Радзінныя звычай і абряды беларусаў. Мн., 1993. С.32.

навук. Яны вядомыя з канца XIV ст. Развіваліся па меры пашырэння каталіцызму на беларускіх землях. Адрозніваліся паводле характару (свецкія і духоўныя) і тыпу (пачатковыя, сярэднія, вышэйшыя). Пачатковымі маглі быць парафіяльныя і кляштарныя (для свецкіх і манахаў — асобна) школы. Сярэднімі — кафедральныя школы, калегіумы (гімназіі), духоўныя семінары і студыі для манахаў. Вышэйшымі ўстановамі былі Віленская і Полацкая акадэміі, духоўныя семінары і генеральная студыя для манахаў. Акрамя таго, у розныя часы адны і тыя ж школы маглі мець неаднолькавы ўзровень. Так, статус Віленскай кафедральнай школы быў значна вышэйшым за сярэдні ўзровень да заснавання Віленскай акадэміі і духоўных семінарый, а гарадская парафіяльная школа паводле аб'ёму выкладання навук магла набліжацца да сярэдніх школы. Некаторыя ж калегіумы не мелі статуса вышэйшай установы, можа, толькі з-за таго, што не маглі надаваць навуковыя ступені. Таму ў школах аднаго тыпу маглі быць разыходжанні ў выкладанні навук, што таксама выклікалася мясцовымі акалічнасцямі і наяўнасцю кадраў. Звычайна ў парафіяльных школах вучылі прыслужваць у касцёле, выкладалі асновы веры, пісанне, чытанне, лічэнне і спевы, а ў некаторых — элементы курса сямі свабодных навук. Да другой паловы XVI ст., пакуль не былі створаны калегіумы, дамінавалі пачатковыя школы. Са з'яўленнем сярэдніх і вышэйшых школ павышаеца і іх роля ў грамадстве. Многія школьнія ўстановы мелі магчымасць трymаць за свой кошт пэўную колькасць вучняў з маламаёманых сем'яў. У іх маглі вучыцца не толькі католікі, але і праваслаўныя, і пратэстанты.

У другой палове XVIII ст. у Рэчы Паспалітай адбываюцца працэсы секулярызацыі і рэформавання школьнай адукацыі (стварэнне Камісіі нацыянальнай адукацыі (КНА), распрацоўка новых праграм, падручнікаў і методык выкладання), якія з уваходжаннем беларускіх зямель у склад Расійскай імперыі набылі іншую накіраванасць. У першай трэці XIX ст. усе каталіцкія школы былі ўцягнуты ў працэс рэформавання расійскай сістэмы школьнай адукацыі, якая прадугледжвала стварэнне саслоўнага тыпу школы без права яе пераемнасці і змяненне школьнай праграмы ў бок павелічэння рэлігійных дысцыплін. Аднак ва ўмовах праваслаўнай дзяржавы дзеянасць каталіцкіх школ усяляк абмяжоўвалася, пакуль канчаткова не была спынена пасля 1863 г. у карысць рускай школы. У 1920–1930-х гадах навучальныя ўстановы рымска-каталіцкай царквы аднавілі сваю дзеянасць у Заходній Беларусі.

1. Пачатковыя школы. Першымі пачатковымі школамі рымска-каталіцкай царквы былі парафіяльныя школы, якія ўзніклі пры першых касцёлах у Вялікім Княстве Літоўскім (ВКЛ) адразу пасля заснавання Віленскага біскупства ў 1387–1388 гг. Сярод першых школ гэтага тыпу — парафіяльная школа ў Абольцах (фундуш вялікага князя Ягайлы 1387 г.)¹. Да сярэдзіны XVII ст. большая

¹ Krachel T. Szkolnictwo kościoła rzymsko-katolickiego w WKL // Наш радавод. Гродна, 1992. Кн. 4. Ч. 2. С. 463.

частка парафіяльных школ знаходзілася ў гарадах і мястечках. Хаця Віленскі сінод 1528 г. абавязаў стварыць такія школы ў кожнай парафії, колькасць іх, аднак, да пачатку XVI ст. не была значнай. У паслятрыдэнцкую эпоху (пасля 1563 г.) лік парафіяльных школ павялічыўся. Так, у 1633 г. у 60 парафіях Валкавыскага, Слонімскага, Нясвіжскага і Беластоцкага дэканатаў былі 33 парафіяльныя школы. Войны XVII–XVIII стст. і запрыгоньванне сялян прывялі да скарачэння гэтых школ. Колькасны ўздым парафіяльных школ назіраўся ў першыя гады дзеянасці КНА, асабліва калі яе ўзначальваў віленскі біскуп I. Масальскі. У 1788 г. у Braslauskim dëkanate Vilen'skay dyacyczii на 26 парафій была 21 школа, у Knyshynskim adpawedna — 6 школ на 12 парафій. Усяго ў dyacyczii ў 1777 г. у 22 з 26 дэканатаў дзеянічала 330 парафіяльных школ². У часы расійскага панавання колькасць школ пры парафіях скарачаецца. Так, калі ў 1817 г. у Гродзенскай губерні іх было 37, то ў 1833 г. — менш 10. Да сярэдзіны XIX ст. іх практычна не засталося. Звычайна школы пры парафіях працавалі адасоблена. Там, дзе былі кваліфікованыя настаўнікі, больш багатай была і праграма навучання. Мовай выкладання была “руская” (беларуская) ці, асабліва ў пазнейшыя часы, польская. З другой паловы XVIII ст. у парафіяльных школах атрымлівалі веды па сельскай гаспадарцы, будаўніцтве, асновах геаграфіі і інш. Вучні былі галоўным чынам з сялян, астатнія — з шляхты і мяшчан. З канца XVIII ст. у школах з'яўляюцца дзяўчынкі. З гэтага часу свецкімі ўладамі праводзяцца спробы уніфікацыі школ пачатковага звяна.

У канцы XVIII – першай палове XIX ст. пачатковымі школамі апекаваліся розныя манаскія ордэны. Напрыклад, бернардзінцы мелі свае школы ў Слоніме, Пінску, Брэсце, Будславе, Беразіне Барысаўскага пав., Гродне, Глуску, Іўі, Юравічах Мазырскага пав., Лазавіцы Mcціслаўскага ваяв., Мінску. Акрамя бернардзінцаў пачатковыя школы мелі картузы ў Бярозе, Глыбокім, Старым Мядзеле, Гудагай Ашмянскага пав., Кропчыцах (Крупчыцах) Кобринскага пав., а таксама піяры (у Навагрудку, Заслаўі, Геранёнах, Ятvezку калі Шчучына, Лучаі калі Паставаў), місіянеры, францішканцы, амаль пры кожным кляштары — дамініканцы і інш.³

Выхаваннем дзяўчынак і іх адукацияй займаліся жаночыя манаскія ордэны бернардзінак, якія мелі свае ўстановы ў Мінску, Слоніме, Вільні, Гродне, Брэсце⁴, а таксама ордэны брыгітак, візітак, сяцёр міласэрнасці і амаль пры кожным кляштары марыявіткі і бенедыктынкі. Акрамя пачатковых ведаў дзяў-

² Krachel T. Szkolnictwo kościoła rzymsko-katolickiego w WKL... S. 463.

³ Гл. : Klasztorz bernardyńskie w Polsce. Kalwaria Zebrzydowska, 1985; Lachnicki J. Statystyka gub. Litewsko-grodzieńskiej. Wilno, 1817. S. 74; Kurczewski J. Biskupstwo Wileńskie. Wilno, 1912. S. 317; Puidak J. Antoni Wiśniewski. Londyn, 1974; Popowska M. Rys. dziejów Kartuzji Bereskiej. Wilno, 1938. S. 36–50.

⁴ Таксама.

чынак вучылі рукадзеллю, а пры неабходнасці — французскай мове. Да 1835 г. у Беларускай навучальнай акрузе пры кляштарах заставаліся 27 жаночых пансіёнаў (у тым ліку трывышэйшага ўзроўню, трывярднігя, 21 элементарнага навучання), у якіх вучылася ад 460 да 780 дзяўчынак⁵. Акрамя кляштарных існавалі свецкія школы і пансіёны, створаныя кангрэгацыямі свецкіх жанчын паводле ўзору кляштарных. З закрыццём кляштараў спынялі працу і арганізаваныя пры іх школы. Толькі ў 1920–1930-х гадах на Захадзе Беларусі ажывілася дзейнасць пачатковых школ пры кляштарах.

2. Сярэдняя публічныя навучальныя ўстановы рымска-каталіцкай царквы. Да 1570 г. найвышэйшай каталіцкай школай у ВКЛ лічылася Віленская кафедральная школа. Гэта была ўстанова сярэдняга тыпу, вядомая яшчэ з 1397 г. Апекавалася школай Віленская капітула. Вучні школы ўтваралі кафедральны хор і прыслужвалі ў час набажэнства ў катэдры. У ўстанове было не менш трох класаў, дзе рыхтавалі кандыдатаў у духоўны сан ці для працыагу вучобы ў заходненеўрапейскіх універсітэтах. Програма школы прадугледжвала вывучэнне рэлігійных дысцыплін, лацінскай мовы і прадметаў з курса сямі свабодных навук. З часам гэтая ўстанова заняпала, але не зінкла⁶. Так, у XVIII ст. для атрымання філософскай і тэалагічнай адукацыі яе вучні пасыпаліся ў адпаведныя школы піяраў і езуітаў. Сапраўданае развіццё сярэдняй адукацыі ў ВКЛ належыць езуітам, якія паводле распрацаванай методыкі стварылі сваю сістэму сярэдняга і вышэйшага школьніцтва, а таксама сетку навучальных установ-калегіумаў. Першыя калегіумы былі адчынены ў Вільні (1569), Полацку (1580), Нясвіжы (1586) і Смаленску (1595). У XVII–XVIII стст. з'явіліся новыя — у Брэсце, Орши, Пінску, Віцебску, Мінску, Гродне, Магілёве, Слуцку, Жодзішках, Мсціславе, Навагрудку, Мыши калія Нясвіжа. Ад калегіумаў залежалі рэзідэнцыі, якія таксама мелі класы, але ніжэйшага ўзроўню (у Слоніме, Бабруйску і інш.). Сярод езуіцкіх школ вылучаліся ўстановы 4-х тыпаў: трохкласная (чатыры гады) граматычная лаціна-грэчаская школа; двухкласная (тры гады) гуманітарная школа з класамі паэтыкі і рыторыкі; трохкласны (тры гады) курс філософіі з класамі логікі, фізікі і матэматыкі, метафізікі і этикі; чатырохгадовы курс тэалогіі.

Калегіумы з філософіяй і тэалогіяй лічыліся поўнымі (“вышэйшымі”) і былі блізкімі да вышэйших гуманітарных установ. Паводле А. Жлутко, у Беларусі былі два поўныя калегіумы — у Полацку і Пінску. Нясвіжскі калегіум меў поўны курс філософіі, іншыя былі школамі з няпоўнай філософіяй (у Орши, Гродне, Мсціславе, Навагрудку, Віцебску, Брэсце). Астатнія ўстановы — з курсамі паэтыкі і рыторыкі — мелі статус сярэдніх школ (у Мінску, Магілёве, Слоніме, Жодзішках, Слуцку і Бабруйску)⁷. У сваю чаргу Віленскі калегіум у 1578 г. быў пераўтвораны ў акадэмію.

⁵ Асвета і педагогічнае думка ў Беларусі. Мн., 1985. С. 190.

⁶ Krachel T. Szkolnictwo kościoła rzymsko-katolickiego w WKL... S. 463.

⁷ Жлутко А. Езуіты на Беларусі: Пашукі праўды // З гісторыяй на “Вы”. Мн., 1985. С. 190.

Да канца XVI ст. у сістэме школьнай адукацыі езуітаў не было адзінства, пакуль у 1599 г. не быў прыняты “Спосаб і лад навучання” (“Ratio studiorum”, дзеянічаў да 1832 г.), які вызначаў гуманітарны тып і структуру езуіцкай школы, яе падручнікі і праграму. Звычайна паступалі ў калегіум пасля заканчэння парафіяльнай школы. Курс філософіі свецкая моладзь заканчвала рэдка. На практыцы філософія і тэалогія прызначаліся для членаў ордэна і кандыдатаў у духоўны сан. Заняткі былі бясплатнымі. Навучанне праводзілася ў асноўным па творах античных аўтараў. У складзе асноўных курсаў (філософіі, тэалогіі) ці ў вольны ад іншых дысцыплін час выкладаліся міфалогія, гісторыя, геаграфія, астрономія, музыка і спевы. Да засваення вучнямі латыні выкладанне магло весціся на беларускай мове.

Адкрыццё езуіцкіх школ аказала ўплыў на развіццё беларускай культуры: з’явіўся школьны тэатр, новыя друкарні, аптэкі. Пры калегіумах дзеянічалі харавыя і інструментальныя капэлы. Езуіты прынеслі ў Беларусь мастацтва барока, пакінулі багатую літаратурную спадчыну. З езуіцкіх устаноў выйшлі такія вядомыя дзеячы, як Ян Караль Хадкевіч, Мацей Казімір Сарбейскі, Мялецій Сматрыцкі, Казімір Лышчынскі, Марцін Пачобут-Адляніцкі, Альберт Каяловіч і шмат інш.

У XVIII ст. значную канкурэнцыю езуітам склалі піяры. Пад уплывам апошніх у езуіцкіх школах былі пашыраны праграмы ў бок павелічэння прыродазнáучных дысцыплін, уведзена гісторыя (з 1739 г.), нямецкая і французская мовы (з 1751 г. у Оршы, Жодзішках, Віцебску, Слуцку, Мінску)⁸. Рэфарматарская дзеянасць піяраў і езуітаў падрыхтавала глебу для ўтворэння Камісіі нацыянальнай адукацыі, якая працавала на базе езуіцкіх школ пасля касацыі ордэна ў 1773 г.

У часы Камісіі піярскія школы ўтваралі асобную навучальную акругу, аснову якой складалі сярэдняя навучальныя ўстановы — калегіумы. Створаныя па езуіцкіх узорах, яны яшчэ ў 40-х гадах XVIII ст. па ініцыятыве С. Канарскага началі рэфармавацца ў бок іншага тыпу школы — з выкладаннем новых моваў на чале з польскай і пашыранным вывучэннем фізікі, матэматыкі, гісторыі, геаграфіі і новай філософіі. Праўда, у Літоўскай правінцыі ордэна рэфармаванне школ праводзілася менш актыўна, чым у Польшчы. Але і тут паступова ўводзіліся ў навучанне новыя прадметы. Поўны курс у піярскіх школах складаў шэсць год. У апошнім класе чытаўся двухгадовы курс філософіі з выкладаннем алгебры, геаметрыі, механікі, статыкі, фізікі, геалогіі і іншых дысцыплін. У некаторых школах выкладаліся архітэктура, малярство, танцы і музыка. Заняткі былі бясплатныя, але для прывілеяваных слaeё насыльніцтва, як і ў езуітаў, арганізоўваліся платныя канвікты (пансіёны). У Беларусі існавалі калегіумы піяраў у Дуброўні (1785–1797), Лідзе (1756–1834), Полацку (1822–

⁸ Piechnik Z. Działalność jezuitów polskich na polu szkolnictwa // Jezuici a kultura Polska. Kraków, 1993. S. 254.

1830), Шчучыне (1718–1832), Лужках (1741–1832), Блотні (Воранаве, 1735–1755), Віцебску (1753–1785), Зэльве (1740–1832). У піярскіх школах вучыліся Тадэвуш Касцюшка, Ігнацій Дамейка, Ануфрый Петрашкевіч, Казімір Нарбут, Анёл Доўгірд, Мацей Догель, Станіслаў Баніфацый Юндзіл. На працягу другой паловы XVIII – першай трэці XIX ст. школы піяраў не аднойчы рэарганізоўваліся, мелі розныя назвы, але працяглы час захоўвалі ўзровень сярэдняй школы. Толькі Віцебская піярская школа ў адпаведнасці з расійскай сістэмай адукацыі атрымала афіцыйны статус сямігадовай гімназіі.

З далучэннем беларускіх зямель да Расійскай імперыі актывізаваў сваю дзейнасць і ордэн езуітаў, які там не быў распушчаны. Дзякуючы ініцыятыве езуітаў у Беларусі з'явілася вышэйшая школа — Полацкая акадэмія (1812–1820), якой падпарадкоўваліся ўсе езуіцкія школы Расіі. Акрамя таго, у Беларусі дзейнічалі два вышэйшыя езуіцкія калегіумы (у Віцебску і Магілёве), два сярэднія (у Оршы і Мсціславе) і няпоўная сярэдняя школа ў Чачэрску⁹. Полацкая акадэмія складалася з трох факультэтаў — лінгвістычнага, свободных навук і філасофіі, тэ-алагічнага, мела сваю друкарню, часопіс, кнігазбор з 40 тысяч тамоў, музей і карцінную галерэю. Яна складала пэўную канкурэнцыю Віленскаму ўніверсітэту. Пасля высылкі езуітаў з Расіі (1820 г.) усе памяшканні акадэміі былі аддадзены піярам, якія арганізавалі там свой калегіум. У 1824 г. выкладчыкі гэтай установы Брадовіч і Львовіч абвінавачваліся ўладамі ў належнасці да руху філарэтаў¹⁰.

Акрамя езуітаў і піяраў сярэднімі школамі для свецкай моладзі валодалі ў канцы XVIII – першай палове XIX ст. некаторыя іншыя манаскія ордэны, школьнай дзейнасць якіх асабліва актывізировалася пасля касацыі ордэна езуітаў у 1773 г. Свае школы мелі бернардзінцы ў Беніцы (1780–1842) і Мсціславе (1820–1831), у тым ліку музычную школу ў Будславе (1756); канонікі рэгулярныя латэрранскія — у Слоніме, місіянеры — у Лыскаве, Сямяцічах; дамініканцы — у Гродне, Навагрудку, Забелах, Ушачах, Нясвіжы і інш. Сярод кляштарных школ вылучаліся дамініканская ў Забелах, дзе былі створаны “забельскія зборнікі”, Навагрудку, дзе вучыўся Адам Міцкевіч, і школа ў Гродне з добрым абсталяваннем і бібліятэкай з 10 тысяч тамоў (з 1825 — гімназія, з 1834 — губернская гімназія). У першай чвэрці XIX ст. значная частка школ яшчэ знаходзілася пад апекай манаскіх ордэнаў. Напрыклад, у Гродзенскай губ. у 1823/24 навучальнym годзе на адну дзяржаўную гімназію ў Свіслачы прыпадала шэсць сярэдняга тыпу школ рымска-каталіцкай царквы і дзве — грэка-каталіцкія¹¹. У другой чвэрці XIX ст. каталіцкія школы паступова ліквідуоцца.

Аднавілі дзейнасць школы каталіцкай царквы сярэдняга звяна ў 1920–1930-я гады ў Заходній Беларусі. У 1930–1931 гг. гімназіі і ліцэі трymалі марыяне ў

⁹ Жлутко А. Езуіты на Беларусі... С. 132.

¹⁰ БДГА ў Гродне, ф. 1, вop. 2, спр. 246, арк. 220–222 адв.

¹¹ Тамсама, спр. 773, арк. 1–2.

Другі — школу сумеснага навучання, езуіты — у Пінску. У Вільні знаходзіліся гімназія назарэтанаў, ліцэй візітак, ліцэй бенедыктынаў, гімназія місіяnerаў. Акрамя агульнаадукативных школ у распараджэнні манаскіх ордэнаў былі прафесійныя школы і настаўніцкія семінары. Апошня ў 1931 г. знаходзіліся ў Нясвіжы (бенедыктынак) і Слоніме (непакалянак). Піяры трывалі сярэднюю гандлёвую школу ў Лідзе (1927–1939), місіянеркі — у Пружанах¹². Большаясьць прафесійных школ мела харктар рамесных вучылішчаў. Мовай выкладання ў школах была польская, толькі ў Другі ў 1920-х гадах карысталіся беларускай мовай. Усе публічныя школы пры кляштарах спынілі сваю дзейнасць з прыходам савецкай ўлады.

3. Духоўныя навучальныя ўстановы рымска-каталіцкай царквы. Акрамя школ для савецкай моладзі каталіцкая царква мела цэлую сетку духоўных установаў для манахаў і духоўных семінараў для падрыхтоўкі кандыдатаў у духоўны сан. Асаблівае развіццё яны атрымалі ў жабрацкіх ордэнах, дзе ўтвараліся школы трох тыпаў: тэалагічныя ўнутрыкляштарныя, элементарныя ўнутрыкляштарныя і міжкляштарныя для ўсёй правінцыі ці некалькіх правінций ордэна (генеральныя студыі).

Першай вядомай вышэйшай кляштарнай школай у Княстве, дзе выкладаліся філасофія і тэалогія, была дамініканская школа ў Вільні (1507–1812)¹³. Менавіта дамініканцы мелі адну з самых дасканалых сістэм школьнай адукацыі для манахаў: генеральныя студыі — вышэйшыя школы універсітэцкага тыпу з выкладаннем філасофіі і тэалогіі, правам надавання навуковай ступені лектара тэалогіі і экзаменавання на ступень бакалаўра і магістра тэалогіі; фармальныя студыі — таксама на ўзроўні вышэйшай школы, але без права надавання навуковай ступені лектара, якая адпавядала ступені доктара; матэрыяльныя студыі — таксама шасцігадовыя з двумя аддзеламі, але на больш нізкім навуковым узроўні. Апошніх у межах усёй Рэчы Паспалітай у XVII ст. было 33. Фармальных студый у XVII–XVIII стст. налічвалася каля дзесяці: у Гданьску, Гродне, Нясвіжы, Пінску, Забелах, Луцку, Варшаве, Плоцку, Любліне і пэўны час у некаторых іншых гарадах і мястэчках. Яшчэ менш установаў было тыпу генеральных студый: у Кракаве, Любліне, Львове, Вільні, Гродне, Варшаве¹⁴.

Акрамя дамініканцаў свае школы мелі бернардзінцы ў Мінску (філасофская студыя літоўскай правінцыі св. Казіміра, 1753–1864), Нясвіжы (тэалагічная студыя, 1628 — не пазней 1654); філасофская студыя ў сярэдзіне XVII ст.; тэалагічная студыя першага класа з правам дактарата (1731–1864, з 1745 г. з філасофскай студый, у 1750 г. пераўтворана з правінцыяльной студыі ў генеральную

¹² Szkoły Rzeczypospolitej Polskiej w roku szkolnym 1930/1931. Warszawa, 1933.

¹³ Гл. : Pleckajtis R. Nowa myśl filozoficzna i przyrodnicza w czasach rozkwitu jezuickiej Akademii Wileńskiej // Jezuicka kultura Polska. Kraków, 1993.

¹⁴ Dominikanie. Poznań, 1986. S. 279. Zarys dziejów filozofii w Polsce. Wieki XIII–XVIII. Warszawa, 1989. S. 337.

другога класа), Слоніме (філасофская студыя, другая палова XVIII – пачатак XIX ст.), Пінску (філасофская студыя, 1788), Полацку (філасофская студыя, канец XVIII – пачатак XIX ст.), Будславе (студыя маральнай тэалогіі і рыторыкі, 1731–1797), Друі (філасофская студыя, першая палова XVIII ст. ; студыя граматыкі, другая палова XVIII ст.), Гродне (філасофская студыя, перанесена з Нясвіжа, 1677 – пасля 1813), а таксама картузы ў Бярозе (тэалагічная студыя, XVIII ст.), кармеліты ў Вільні (студыя філасофіі і тэалогіі, XVII – пачатак XIX ст. ; філасофская студыя кармелітаў босых, пачатак XIX ст.), Бялынічах (філасофская студыя, пачатак XIX ст.), Глыбокім (тэалагічная студыя, пачатак XIX ст.)¹⁵. Школы для сваіх патрэб мелі таксама францысканцы, канонікі рэгулярныя, латэрэнскія, аўгусцінцы, місіянеры і іншыя манаскія ордэны.

Школьнымі ўстановамі іншага тыпу з’яўляліся духоўныя семінары, якія паўсталі паводле рашэння Трыдэнцкага сабору (1563). Яны павінны быті стварацца ў кожнай дыяцэзіі і знаходзіцца пад кірауніцтвам біскупа ці капітулы. Да іх утварэння будучых святароў рыхтавалі звычайна ў кафедральнай і кляштарных школах. Першая дыяцэзіяльная духоўная семінарыя была заснавана віленскім біскупам Юрыем Радзівілам (12. I. 1582 г.) у Вільні. На пачатку XX ст. у ёй знаходзілася да 150 клерыкаў. Акрамя рэлігійных дысцыплін курс семінарыі прадугледжваў выкладанне філасофіі, геаметрыі, лацінскай, а з XIX ст. і рускай мовай. Найбольш здольных вучняў пасыпалі ў Віленскую акадэмію ці Галоўную семінарыю. Адначасова з дыяцэзіяльной у Вільні была створана Папская семінарыя (1582–1583; 1797–1799), якая рыхтавала місіянероў. Прымаліся ў семінарыю кандыдаты з розных краін, а з 1773 г. — толькі католікі ўсходняга абраду. Кіравалі ўстановай незалежна ад дыяцэзіяльных уладаў езуіты, а пасля іх касаціі — базыліяне. З XVIII ст. да 1844 г. у Вільні існавала духоўная семінарыя місіянероў, дзе з 1744 г. рыхтавалі кандыдатаў для патрэб ордэна і для дыяцэзіі¹⁶.

З далучэннем Беларусі да Расіі ўзрасла колькасць духоўных семінарый. У новаствораных Магілёўскай архідыяцэзіі (1783) і Мінскай дыяцэзіі (1798) знаходзіліся, акрамя старой семінарыі ў Краславе (1755–1843), новая — у Мінску (пасля 1798 г.), Беластоку (1819–1843), Звянігародку Кіеўскай губ. (1820–1843) і Магілёве (1778–1843), якія ў 1843 г. быті аб’яднаны і перанесены ў Мінск. Пасля ліквідацыі свецкімі ўладамі Мінскай дыяцэзіі (1869) Магілёўская архідыяцэзія не мела семінарыі да 1879 г., пакуль не была адчынена новая ў Санкт-Пецярбургу, а бытая Мінская была пераведзена ў Вільню. У Віленской дыяцэзіі, акрамя старых трох віленскіх семінарый, існавалі іншыя — у Ілуксце

¹⁵ Kurczewski J. Biskupstwo Wileńskie... S. 266–267.

¹⁶ Kurczewski J. Biskupstwo Wileńskie... S. 338–340; Krachel T. Szkolnictwo kościoła rzymsko-katolickiego w WKL. S. 466.

Курляндской губ., малая семінарыя ў Брэсце (пачатак XIX – 1830) і вышэйшая ў Вільні (1803–1832), якая ў 1833 г. разам з тэалагічным аддзяленнем Віленскага ўніверсітэта была пераўтворана ў Віленскую акадэмію, а потым перанесена ў Санкт-Пецярбург (1842). Галоўная семінарыя непасрэдна падпарадкоўвалася рымска-каталіцкай духоўнай калегіі ў сталіцы імперыі і прымала кандыдатаў з усіх расійскіх дыяцэзій. Курс навучання складаў чатыры гады. Мовай выкладання быў лацінская і руская¹⁷.

У 1918 г., пасля аднаўлення Мінскай дыяцэзіі і ў Мінску была адкрыта Каталіцкая духоўная семінарыя з беларускай мовай выкладання і кафедрай беларускай мовы (рэктар — доктар філасофіі архімандрит Фабіян Абрантовіч)¹⁸. З прыходам савецкай улады семінарыя ў 1921 г. была пераведзена ў Навагрудак (па іншых звестках — у Нясвіж), а адтуль — у Пінск. Акрамя Пінскай духоўнай семінарыі ў Заходній Беларусі ў 1920–1930-х гадах існавалі яшчэ дзве вышэйшыя семінары і тры сярднія: Вышэйшая духоўная семінарыя ў Вільні, у якой некаторы час выкладаў кс. Адам Станкевіч (у 1945 г. перанесена ў Коўна), Вышэйшая і Малая дыяцэзіяльныя семінары ў Ломжы, калегіум капуцынаў у Ломжы і Малая семінарыя Пінскай дыяцэзіі ў Бельску. Духоўную адукацыю даваў таксама каталіцкі ўніверсітэт у Любліне — з 1918 г. У 1990 г. была адчынена Вышэйшая каталіцкая семінарыя ў Гродне, дзе апрача іншых навук выкладаліся гісторыя касцёла, беларуская культура, лацінская і грэцкая мовы, філасофія, гісторыя філасофіі, логіка, метафізіка, антрапалогія, касмалогія, апалаґетыка.

Такім чынам, гісторыя каталіцкіх школьніх установ у Беларусі налічвае ўжо шэсць стагоддзяў. За гэты час быў заснаваны школы ўсіх тыпуў — ад пачатковых да вышэйшых. Яны вылучаліся добрым узроўнем выкладання і пакінулі прыкметны след у гісторыі і культуры Беларусі.

Людміла Карнілава (Гродна)

Ордэн бернардзінцаў у Беларусі: навучальныя ўстановы

Асаблівасцю грамадска-рэлігійнай сітуацыі ў Беларусі з XIV ст. па сённяшні дзень з'яўляеца разнастайнасць хрысціянскіх і нехрысціянскіх веравызнанняў. Незвычайная рэлігійная мазаіка надала адметныя характеристики ўсёй культуры Беларусі. Сярод шматлікіх рэлігійных супольнасцей, якія дзейнічалі на зямлі Беларусі, значную ролю ў рэлігійна-культурным жыцці грамадства адыграла каталіцкая царква. У яе арганізацыйнай сістэме трывалае месца займалі манасцірскія ордэны. Аналіз іх дзейнасці дазваляе ахарактарызаваць агульны на-

¹⁷ Historia kościoła w Polsce. Poznań; Warszawa, 1979. T. 2. Cz. 1. S. 213.

¹⁸ Калубовіч А. Крокі гісторыі. Белаасток; Вільня; Менск, 1993. С. 48.

прамак дзейнасці царквы, ступень яе актыўнасці, ролю ў сацыяльна-эканамічным і культурным жыцці краіны. Але дзейнасць ордэнаў у Беларусі і дагэтуль застаецца мала даследаванай. Між тым у суседній Польшчы за апошнія дзесяцігоддзі з'явілася шмат фундаментальных прац па гісторыі касцёлаў ў Рэчы Паспалітай.

У Беларусі ў розныя часы з XIV да XX ст. дзейнічалі мужчынскія ордэны — аўгусцінцаў, бенедыктынцаў, бернардзінцаў, баніфратаў, дамініканцаў, езуітаў, канонікаў рэгулярных латэрэнскіх, канонікаў рэгулярных ад пакуты, капуцынаў, кармелітаў абутых, кармелітаў босых, картузай, камуністаў, марыянаў, місіянераў св. Вінцэнта, піараў, рохітаў (паслядоўнікаў св. Роха), трапістаў, францысканцаў, цыстэрсаў. Былі і жаночыя ордэны — бенедыктынак, бернардынак, брыгітак, дамініканак, кармелітак босых, кармелітак абутых, марыявітак, шарытак, назарэтанак, цыстэрсак. Іх кляштары адыгралі значную ролю ў жыцці лацінскіх парафій, у арганізацыі навучальных устаноў, друкарняў, харытыўнай дзейнасці. Найбольшую колькасць “ордэнскіх дамоў” у Беларусі мелі езуіты (34) і дамініканцы (46). Пасля гэтых двух ордэнаў па колькасці кляштараў ішоў ордэн бернардзінцаў, які меў на беларускіх землях 26 канвентаў, трэх рэздэнцыяў мужчынскія і чатыры жаночыя кляштары.

Орден бернардзінцаў-абсервантаў (*Ordo Fratrum Minorum de Observantia*) з'яўляўся адным з адгалінаванняў манаскага ордэна францысканцаў — братоў меншых (*Ordo Fratrum Minorum*).

Бернардзінцы прытрымліваліся першапачатковага, строгага статута Францыска Асіскага. Патрабаванні больш дасканалага выканання першапачатковага манаскага правіла (*regularis observantia*) і абсалютнага жабрацтва рэалізаваліся ў XV ст., калі іх падтрымалі чатыры вучоныя італьянскія працаведнікі — Бернард Сіенскі, Якуб Маркскі, Ян Капістрэн, Альберт Сартэанскі. У 1415 г. першы з іх звярнуўся да папы рымскага Марціна V з просьбай пацвердзіць першапачатковы статут. Канстанцкі сабор 1415 г. задаволіў гэтую просьбу. У 1430 г. на генеральнай капітуле абсервантаў за ордэнам замацавалася назва “бернардзінцы”.

Першыя кляштары бернардзінцаў у Вялікім Княстве Літоўскім былі заснаваны ў XV ст. у Коўне (1468), Вільні (1468) і Полацку (1498, фундацыя кн. Аляксандра Ягелончыка). У апошнім, магчыма, атрымаў лацінскую адукцыю Францыск Скарына. У XVI ст. заснавалі бернардзінцы трэх канвенты — у Будславе (1504–1858 гг., фундатары вялікі князь ВКЛ Аляксандр Ягелончык і Януш Кішка — гетман літоўскі, ваявода полацкі), Гродне (1595–1853 гг., фундатар Аляксандр Ягелончык), Нясвіжы (1598–1864 гг., фундатар — Гальшак Яўфімія з роду Вішнявецкіх — жонка Мікалая Радзівіла Сіроткі).

Найбольшая колькасць канвентаў ордэна, а менавіта 15 пачалі сваю дзейнасць у XVII ст. — у Брэсце (1605–1830 гг., фундатар Гелена Копцева з роду

Дульскіх), Дуброўне (1624–1781 гг., фундатар Мікалай Глябовіч, кашталян віленскі), Мінску (1624–1868 гг., фундатар Андрэй Кянсоўскі, староста краснасельскі), Смалянах (1628–1655 гг., фундатар невядомы), Ію (1631–1858 гг., фундатар Мікалай Кішка, ваявода мсціслаўскі), Оршы (1631–1832 гг., фундатар Андрэй Млоцкі, староста хелмскі, і яго жонка Хрысціна з роду Масальскіх), Мазыры (1645–1832 гг., фундатар Міхал Лонка, маршалак мазырскі), Друі (1646–1850 гг., фундатар Казімір Леў Сапега, падканцлер ВКЛ), Слуцку (1661–1832 гг., фундатар Самуэль Аскерка, земскі мазырскі, палкоўнік каралеўскіх войск), Глуску (1662–1832 гг., фундатар Аляксандр Гіляры Палубінскі, маршалак літоўскі), Віцебску (1676–1832 гг., фундатар Ян Антон Храпавіцкі, ваявода віцебскі), Беразіне (1632–1832 гг., фундатар Канстанцін Уладзіслаў Пац, надворны харунжы літоўскі), Валожыне (1683–1860 гг., фундатар Юзаф Багуслаў Слушка, гетман польны літоўскі, кашталян віленскі), Магілёве (1696–1864 гг., фундатар Тэадор Жавускі, лоўчы рэчыцкі).

У XVIII ст. былі адчынены шэсць канвентаў і адна рэзідэнцыя — у Беніцы (1700–1852 гг., фундатар Казімір Коцел, кашталян троцкі), Мікуліне (1704–1832 гг., фундатар Марцыян Міхал Агінскі, кашталян віцебскі), Пінску (1705–1832 гг., фундатар Міхал Вішнявецкі, гетман літоўскі), Мсціславе (1729–1832 гг., фундатар Ян Юзаф Рамейка-Гурка, харунжы віцебскі), Селішчы (1729–1830 гг., фундатары Іасафат Антоні Сялява, падсудак полацкі і Ян Юзаф Ра-гоза, падчашы і ротмістр полацкі), Рагачове (1794–1832 гг., фундацыя мясцовой шляхты), рэзідэнцыя ў Шумячах (1794–1866 гг., фундатар Ян Юзаф Рамейка-Гурка).

У першай палове XIX ст. началі дзеяйнічаць канвент у Юрэвічах (1800–1828 гг., на месцы езуіцкай рэзідэнцыі) і дзве рэзідэнцыі — у Хоцімску (1805–1855 гг., фундатар Юзаф Галынскі, уладальнік мястэчка) і Лазовіцы (1821–1843 гг., на месцы місіі езуітаў).

У такіх гарадах і мястэчках, як Будслаў, Іё, Глуск, Беразіно, Валожын, Беніца, Мікулін, Селішча, Шумячы, Хоцімск, бернардзінцы заставаліся адзіным каталіцкім ордэнам, які меў тут свае кляштары. У Полацку, Брэсце, Дуброўне, Смалянах, Слоніме, Мазыры, Друі, Слуцку ордэн заснаваў свае кляштары раней за іншыя каталіцкія ордэны. І толькі ў Гродне, Нясвіжы, Мінску, Оршы, Віцебску, Магілёве, Пінску, Мсціславе, Рагачове, Юрэвічах і Лазовіцы бернардзінцы былі па ліку другім або трэцім ордэнам, які заснаваў там свой канвент або рэзідэнцыю.

Інтэлектуальны ўзровень манахаў-бернардзінцаў у XV – першай палове XVII ст. быў даволі высокі. Так, кракаўскі канонік Шыман Стараўольскі ў першай палове XVII ст. адзначыў, што бернардзінцы належалі ў Рэчы Паспалітай да найбольш адукаванага духавенства. Гэтаму садзейнічала сістэма навучальных устаноў — студыумаў: генеральных, тэалагічных, філасофскіх, тэалогіі маральной, граматыкі. У 1517 г. існаваў падзел на студыумы гене-

ральныя, якія былі звязаны з універсітэтамі, і студыумы правінцыйныя. У іх вучыліся не толькі манахі-бернардзінцы. На генеральных студыумах рыхтавалі выкладчыкаў для студыумаў правінцыйных. Навучанню на студыумах тэалогіі папярэднічалі курсы філасофіі. У адрозненне ад дамініканцаў і езуітаў, якія выкладалі філасофію згодна з вучэннем Фамы Аквінскага, большасць бернардзінцаў у выкладанні філасофіі прытымлівалася часткова змадэрнізаванай у XVII ст. дактрыны “тонкага доктара” (*doktor subtilis*) — тэолага і філосафа сярэдневякоўя Дунса Скота. У 1628 г. у Нясвіжскім канвенце былі адкрыты курсы тэалогіі, якія працавалі да 1654 г. З утварэннем Літоўскай правінцыі ордэна абсервантаў, у 1731 г., у тым жа Нясвіжы былі пачаты курсы тэалогіі першага класа з правам юбіляцыі (прысваення ордэнскага дактарату). Правамі юбіляцыі ў Рэчы Паспалітай былі надзелены, акрамя студыума ў Нясвіжы, толькі студыумы ў Калішскім і Львоўскім канвентах. Нясвіжскі студыум існаваў да канца дзеяніасці канвента ў 1864 г.

У 1731–1797 гг. у Будславе дзеянічаў студыум тэалогіі маральны і рыторыкі з адным або двумя лектарамі па названых дысцыплінах. Там вучыліся 7–10 студэнтаў.

Студыумы філасофіі існавалі ў Беларусі ў сямі гарадах. У Нясвіжы ён дзеянічаў прыкладна ў 1654–1680 гг. Адтоль быў пераведзены ў Гродна, дзе таксама працавалі два лектары. Першым лектарам быў Амбrozы Раскаховіус, другім — Яўстафі Лаўрыновіч. У 1813 г. на курсах у Гродне вучыліся 13 клерыкаў. Філасофскі студыум літоўскай правінцыі св. Казіміра існаваў у Мінскім канвенце. У другой палове XVIII ст. у ім працавалі два лектары і вучыліся ад 8 да 10 студэнтаў. Працаваў студыум да 1863 г.

У першай палове XVIII ст. дзеянічалі курсы ў Друі, а ў другой палове XVIII ст. — у Пінску і Слоніме. На рубяжы XVIII – пачатку XIX ст. бернардзінцы вялі курсы філасофії ў Полацкім канвенце. Вядомыя імёны лектараў і студэнтаў пры полацкім гвардыіяне Антонім Укрышку (1804). Магістрам студэнтаў быў Фелікс Матушэвіч, прафесарам філасофіі — Бенядзікт Беняшэвіч, казнадзеямі — Віталіс Лапіцкі і Іпаліт Абухоўскі. Студэнтамі з’яўляліся Адорык Гядвіла, Самуэль Лаўрыновіч, Антон Мазон, Антон Рынкоўскі, Гвідон Валатовіч, Фларыян Васількоўскі, Цімафеі Венцыловіч, Каміль Вендзягольскі, Бернард Вілбік, Патэрыйс Войшвіч.

Трэба адзначыць, што з другой паловы XVII ст. стала відавочным зніжэнне ўзроўню выкладання ў бернардзінскіх студыумах. Прывычнамі таму былі схаластычныя методы выкладання, сістэма юбіляцыі і адсутнасць контактаў з новымі філасофскімі плынямі.

У XVIII–XIX стст. ордэн бернардзінцаў меў пры сваіх кляштарах у Беларусі тры сярэднія школы і 12 пачатковых. У 1780–1842 гг. існавала сярэдняя школа ў Беліцы. У Нясвіжскім канвенце без згоды са школьнімі ўладамі законнікі ператварылі пачатковую школу ў сярэднюю. Гэта прывяло да канфлікту з

нясвіжскім плябанам, што ў сваю чаргу стала прычынай адхілення законнікаў ад навучання. У 1820–1831 гг. дзейнічала сярэдня школа ў Мсціславе. Вучылі ў ёй шэсць бернардзінцаў.

Пачатковыя школы дзейнічалі з другой паловы XVIII ст. у Брэсце, Нясвіжы, Глуску, Будславе, Слоніме. У пачатку XIX ст. былі адчынены школы ў Іўі, Мінску, Пінску, Лазовіцы, Гродне, Беразіно, Юравічах. Выкладалі ў школах пераважна законнікі ордэна. Але ў Слоніме, дзе на падставе ўмовы з мясцовым пробашчам бернардзінцы трymалі парафіяльную школу на ўзоруні пачатковай, выкладаў свецкі настаўнік. Колькасць вучняў у школах была вельмі розная — ад 15 у Глуску, 18 у Будславе да 88 у Мінску і 90 у Слоніме, дзе для прыезджых дзяцей законнікі адчынілі пры кляштары бурсу. У пачатковых школах вучылі (гэта вядома з праграмы навучання ў Глуску) чытаць, пісаць, пачаткам арыфметыкі, латыні, вучылі катэхізму. Методыка выкладання была розная, уключала ў тым ліку і даволі новыя на тых часы метад Бэла–Ланкастара. Як вядома, лонданскі настаўнік Джон Ланкастар і педагог-пастар Эндрю Бэл з Мадраса незалежна адзін ад другога стварылі сістэму “ўзаemнага” навучання, пры якой старэйшыя школьнікі вучылі малодшых пад кірауніцтвам настаўніка. Менавіта па гэтай сістэме працавала школа ў Мінску.

Пасля паўстання 1831 г. у заходніх і цэнтральных раёнах Беларусі былі ліквідаваны ўсе школы, якія трymалі каталіцкія ордэны, у тым ліку і бернардзінцаў.

І яшчэ пра адну школу, якая дзейнічала ў Беларусі пры бернардзінскім канвенце, варта сказаць. Гэта музычная школа ў Будслаўскім канвенце, што дзейнічала з 1756 г. да 1831 г. Школа існавала на працэнты з капіталу, які ахвяравала харунжая Скарульская. У школе вучыліся 15 вучняў. Пра тое, што школа дзейнічала да часоў паўстання, вядома з следчай справы, дзе адзначана, што разам з айцом Манстовічам да паўстаўшых далучыліся і чатыры вучні музычнай школы.

Зразумела, што дзейнасць ордэна бернардзінцаў у адкрыцці і дзейнасці навучальных установ у параўнанні з езуітамі, піярамі, базыльянамі, дамініканцамі больш спіплая. Тым не менш яна з'яўляецца самастойнай старонкай у гісторыі адукацыі Беларусі ў XVII–XIX стст.

Святлана Палуцкая-Марозава (Гродна)

Сінтэз візантыйскай культуры і спадчыны,
усходнеславянскіх традыцый і заходніх уплываў
у беларускім уніяцтве

Адзін з ініцыятараў рэфармавання праваслаўнай царквы, які схаваўся ў санкт-пецярбургскім часопісе “Церковный вестник” за 1906 г. пад крыптанімам

“А.В.”, раіў звярнуць увагу на беларускую царкву, хворую, па яго словах, асаблівай мясцовай немаччу, што мае гістарычныя карані. Ён прапанаваў вярнуць ва ўклад рэлігійнага жыцця беларусаў некаторыя элементы уніяцтва, дарагі і святыя ім нават на золку XX ст.¹ Традыцыі, погляды і звычай ў царкоўна-рэлігійнай і культурна-бытавой сферы, выпрацаваныя за часы уніі, аказваліся жыццяздольнымі, устойлівымі і выяўляліся нават у тых пакаленнях, якія ўжо гэтай веры не ведалі.

Аблічча уніяцтва і звязаны з ім уклад жыцця фармаваліся ў Беларусі на працягу двух з паловай стагоддзяў (90-я гады XVI ст. – 30-я гады XIX ст.) ва ўзаемадзеянні дзвюх тэндэнций: арыентальний і празаходні, якія то ўжываліся разам, то змагаліся за прыярытэт. Вера, якая нараджалася ў потай, распаўсюджвалася ў барацьбе, ішла па двух накірунках развіція (першы — лацінізацыя, другі — захаванне самабытнасці ў духу ўмоў аб'яднання), зведала раскол у 1720 г. і штучны абрыв у 1839 г., была вельмі рухомай, спазнала нямала змен на працягу сваёй чвэрцьстацагадовай гісторыі. На яе эвалюцыю аказвалі ўплыў тры фактары: пазіцыя Рыма, палітыка ўрада Рэчы Паспалітай і нацыянальна-рэлігійная самасвядомасць вернікаў.

Ва уніяцтве сінтэзаваліся візантыйская культурна-рэлігійная спадчына, старожытныя ўсходнеславянскія і мясцовыя традыцыі, заходнеберапейскія навацыі, заходнеславянскія (польскія) запазычанні XVII–XVIII стст. і рускія новаўвядзенні XIX ст. Суадносіны гэтых кампанентаў не былі аднолькавымі ў розныя часы. Паводле асаблівасцей іх спалучэння можна вылучыць наступныя перыяды, якія супадаюць з асноўнымі перыядамі гісторыі уніі.

I. 1577–1596 гг. — ад выхаду кнігі Пятра Скарі “Аб адзінстве царквы Божай і аб грэцкім ад гэтага адзінства адступленні” — першага мясцовага выдання, якое давала багаслоўска-дагматычнае аргументаванне ідэі царкоўнай уніі, — да Брэсцкага сабора ўключна. У гэты перыяд на царкоўных саборах, у перамовах з прадстаўнікамі Ватыкана, палемічнай літаратуре вырысоўваліся аблічча і змест новага веравызнання.

II. 1596–1720 гг. — часы станаўлення уніі, якая пануючай тады ў праваслаўі атмасфери ізалиці ад заходнеберапейскай цывілізацыі, ахоўніцтва спрадвечных традыцый супрацьпаставіла адкрытасць да іншаземных упльываў, да ідэй, якімі жыло заходніе каталіцкае грамадства. У гэты час ішло арганізацыйнае афармленне уніяцкай царквы і яе лацінізацыя, якая была больш моцнай у Літве і Беларусі, чым на Украіне². Такое назіранне пацвярджае выгад сучаснай даследчыцы з Рыма С. Сенік пра тое, што лацінізацыя ўкраінскай царквы не была

¹ Свящ. А.В. Голос православного из литовско-белорусского края: К вопросу о церковной реформе // Церковный вестник. 1906. № 35. С. 1137, 1138; № 39. С. 1270; № 47. С. 1541; № 48. С. 1582.

² Павлович С.К. Опыт истории Замойского униатского провинциального собора. Гродно, 1904. С. 53.

моцнай ніколі, асабліва ў XVII ст. Але ж, адараўшыся ад Усходу, царква паўстала перад Захадам аслабленай і таму пасіўна паддавалася ўплыву рэлігійнай культуры, якая не заўсёды адпавядала яе ўласным традыцыям³.

III. На наступным этапе, які пачаўся пасля Замойскага сабора 1720 г., ішло інтэнсіўнае нарастанне заходніх уплываў. Аднак адбывалася раздваенне царквы, бо частка яе не прыняла замойскіх рэформаў.

IV. 30-я гады XIX ст. — гэта час, калі, паводле А.Цвікевіча, Іосіф Сямашка з неймавернай сілай паварочваў уніяцкія розумы і справы на Усход⁴. Пад выглядам вяртання да старажытных грэка-візантыйскіх першаасноў уніі адбывалася пашырэнне ў ёй элементаў рускага праваславаў.

Знаёмства з раннімі дакументамі перадберасцейскага перыяду стварае ўражанне, што унія, якая прадугледжвала пераход з-пад духоўнай юрысдыкцыі аднаго сусветнага хрысціянскага рэлігійнага і культурнага цэнтра — візантыйскага Канстанцінопалія, спадкаемцы высокай культуры антычнай Грэцыі, да лацінскага Рыма, зводзілася да аднаго ганаровага признання сваім кіраўніком папы рымскага. Відаць, зусім магчыма было, прызнаючы вяршэнства Ватыкана, захаваць ва уніяцтве ўвесь лад царкоўных адносін і літургічны парадак усходняга праваславаў. Залежнасць ад Рыма спачатку заставалася намінальнай, як намінальнай была і ранейшая залежнасць ад Канстанцінопальскага патрыярхату. У такой залежнасці дзеячы уніі не бачылі пагрозы разбурэння асноў усходняга царкоўна-кананічнага ладу, вучэння, дысцыпліны, абрадаў.

У архіве мітрапаліта І.Руцкага сярод іншых дакументаў захоўваўся і та-кі: "Кандыцыі, або Артыкулы, якія Русь, першым прыступіць да адзінства, падала касцёлу рымскаму, і іх адабрэнне ад папскага легата"⁵. Ужо ў першым акце аб гатоўнасці прыняць унію, падпісаным на саборы ў Брэсце ў 1590 г., беларуска-ўкраінскія епіскапы "выгаворвалі", каб папа пакінуў ім "да сканчэння веку нязменнымі і непарушнымі ўсе цырымоніі і абраады, г.зн. службу Божую і ўвесь царкоўны лад, якога здаўна трymaeцца наша святая ўсходняя царква"⁶. "Артыкулы, або Дзелавыя ўмовы уніі", падпісаныя вышэйшай іерархіяй у 1594 г., сведчаць пра дзве тэндэнцыі. Па-першае, існавала імкненне адгарарадзіцца ад Канстанцінопальскага патрыярхату, які да нядаўнага часу быў вышэйшым духоўным і культурным аўтарытэтам усяго ўсходняга славянства, паставіць заслону на шляху яго ўплыву і ўмяшання ў ход спраў. Па-другое,

³ Сенік С. Украінська церква в XVII столітті // Ковчег: Зборнік статей з церковнай історіі. Львів, 1993. Ч. I. С. 66.

⁴ Цвікевіч А. "Западно-руссізм": Нарысы з гісторыі грамадзкой мыслі на Беларусі ў XIX і пачатку XX в. Мн., 1994. С. 150.

⁵ Дзяржаўны гістарычны архіў Расіі ў Санкт-Пецярбургу, ф. 823, воп. 3, спр. 133, арк. 1.

⁶ Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. М., 1991. Т. I. С. 627.

жадаючы пазбавіцца ад апекі брацтваў і ўмяшання свецкіх людзей у царкоўныя справы, епіскапат пайшоў на ломку гэтай дэмакратычнай традыцыі, уласцівай беларуска-украінскай царкве. Праваслаўныя брацтвы былі закрыты, а уніяцкія дзеянічалі пад кантролем епіскапаў. Курс на культурна-рэлігійнае, ідэалагічнае і іерархічнае аддаленне ад Усходу, Масквы падтрымаў Жыгімонт III. За сваю арыентацыю не на “Трэці Рым”, а на Заходню Еўропу арганізатары і дзеячы уніі атрымалі адмоўную ацэнку гісторыкаў маскоўска-пецярбургскай школы.

У той жа час прыхільнае да уніі духавенства адносілася да візантыйскага абраду, што шанаваўся ўсходнеславянскім насельніцтвам з часоў прыніцця хрысціянства, як да скарбу, вартага зберажэння. “Што датычыць [...] закона грэчаскага, то ці мог бы я наважыцца парушыць такую вялікую і важную справу”, — апраўдваўся перад сваімі абвінаваўцамі М.Рагоза⁷. І.Пацей “хацеў бы прыніць такую унію”, каб усе “застаюцся ў цэласці, паправілі б толькі некаторыя рэчы...”⁸ У творы “Унія” (1595) ён запэўніваў, што пасля заключэння яе “яко служба Божая вся, так сакрамента святые и вси иные цырымоніи и обрадки церкви светое Восточное наше вітале и ни в чем ненарушенне зостануть”, будуць “моцне их держать и стерегчы”, што “по-старому все отправлятися буде без всякого нарушэння”⁹. У Саборным пасланні 1595 г. Кліменту VIII гаварылася, што калі папа згодзіцца пакінуць тайністы, цырымоніі і абрады, яшчэ ў старажытнасці перанятыя з Візантыі, епіскапы аваўязваюцца ні ў чым іх не парушаць і зацвердзіць гэта за сябе і за сваіх пераемнікаў. “Тады і мы, — гаварылася ў гэтым дакуменце, — заспакоенія адносна нашай веры, тайніства і абрадаў, тым смялей і без усялякага ўціску сумлення прыступім да злучэння з рымскай царквой”¹⁰.

Умовы, на якіх быў заключаны царкоўны саюз 1596 г. (яны складаюцца з 33 артыкулаў), можна падзяліць на чатыры групы. У першую ўключаюцца тры з іх, што забяспечвалі захаванне праваслаўнай спадчыны, якая стала традыцыйнай для беларускага і украінскага народаў:

— “усе нашы літургіі — Васіля Вялікага, Златавуста [...] усе нашы малітвы і наогул абрады Усходняй царквы жадаём захаваць у поўнай непахіснасці і выконваць на нашай мове;

— тайніства Еўхарыстыі, як было ў нас заўсёды, няхай выкладаецца пад двумя відамі, роўна і тайніства хрышчэння, і яго форма няхай застаецца ў нас, як было да гэтых часоў, без усялякай змены і дабаўкі;

⁷ Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. Т. 1. С. 650.

⁸ Тамсама. С. 640.

⁹ Памятники полемической литературы в Западной России. СПб., 1882. Кн. 2. С. 119.

¹⁰ Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. Т. I. С. 642–643.

— каб парадак і вобраз святкавання Пасхі і ўсе астатнія нашы святы, у тым ліку свята Богаяўлення 6-га студзеня, неіснуючае ў рымскай царкве, засталіся недатыкальнымі і нязменнымі;

— няхай не забараняеца нам званіць у званы ў нашы святы, насіць да хворых св. Тайны адкрыта па нашаму звычаю і рабіць урачыстыя хросныя хады;

— няхай дазволена будзе нам мець семінары і школы грэцкай і славянской мовы, таксама друкарні для друкавання кніг;

— захоўвающа шлюбы святароў;

— епіскапы пасвячающа кіеўскім мітрапалітам без удзелу Рыма. А сам мітрапаліт пасвячаеца мітрапалітам на месцы, хаця і абавязаны будзе ездіць у Рым да папы за стаўленай граматай”¹¹.

Дададзім яшчэ, што акрамя малітваў, абрадаў, тайнстваў, звычаяў, святаў, грэцкай мовы, уніяцтва пераняло ад Візантый тып храма, іканапісныя каноны, разнавіднасці прадметаў рэлігійнага культу, змест і форму набажэнскіх кніг, царкоўныя спеў. Царкоўнаславянская мова набажэнства як агульная спадчына ўсходняга славянства на працягу двух стагоддзяў заставалася асноўнай мовай уніяцкай царквы.

Да другой групы мы аднясём умовы-артыкулы, якія ламалі традыцыі беларуска-украінскай праваслаўнай царквы: падпарадкованне брацтваў, школ і друкарняў мітрапаліту і епіскапам, пазбаўленне сілы і ўлады пасланняў і духавенства з Грэцыі, забарона прызначэння там на царкоўныя пасады ў Кіеўскую мітраполію.

Наступная група ўмоваў уяўляе сабой перайманні з Заходнім Еўропы, ад каталіцкай царквы: “новы каляндар, калі нельга ўтрымаць старога, прымем”; атрыманне мітрапалітам стаўленай граматы з Рыма. Далей ідуць артыкулы, што кампрамісна вырашаюць пытанне аб прынцыповых палажэннях каталіцкага веравучэння:

— “Пра Св.Духа спавядаем, што ён зыходзіць не ад двух пачаткаў, не дваякім зыходжаннем, але зыходзіць з аднаго пачатку, як крыніцы — ад Айца праз Сына;

— пра чысцец не ўзбуджаем спрэчкі, але жадаем ісці за вучэннем царквы.”

Уніяцтва адмовілася ад тых рымскіх святаў і цырымоній, якіх няма ў праваслаўнай царкве.

I, урэшце, былі артыкулы, што забяспечвалі адасобленасць уніяцкай царквы ад каталіцтва, яе самабытны нацыянальны характар: недапушчэнне прымасца ўніятаў у рымскі абраад; забарона пераўтвараць манастыры і храмы ўсходняга абраду ў рымскія цэрквы; мітраполія, епіскапіі і іншыя духоўныя пасады павінны давацца “людзям не іншай нацыі і веры, як толькі рускай і грэцкай”.

¹¹ Митрополіт Іларіон. Берестейська унія, ії генеза, теорія і практика. Вінніпег, 1993. С. 62–74.

Тэарэтычныя асновы уніі, выпрацаваныя ў перадберасцейскі перыяд, пасля 1596 г., увасабляліся ў жыццё. Спачатку уніі не мела пэўнай схемы веры і царкоўнага жыцця, моцнай унутранай арганізацыі. Рэформы мітрапаліта Руцкага, Сялявы, Крэўзы, іх новаўядзенні, дзеянасць базыльянскага ордэна фармавалі аблічча уніі і вялі за сабой змены ў духоўна-культурным жыцці грамадства.

Ужо на другім этапе пачынаеца раздваенне уніяцтва. Белае духавенства ахоўвала ў ім праваслаўныя традыцыі і пачаткі. Прыхільнікамі навацый заходнега ўрапейскага паходжання выступілі базыльяне. У іх засваені і распаўсядзенні яны ішлі наперадзе астатніх уніятаў. Кожны з іх вёў унію сваёй дарогай. Паступова яна адхілялася ад сваіх першаасноў.

Цэнтралізацыя царкоўнай улады ў руках папы рымскага, занядбанне сабору, дасягненне базыльянамі самастойнасці і незалежнасці ад мітрапаліта і епіскапаў разыходзіліся з практикай грэцка-ўсходніх царквы, перабудоўвалі адносіны на ўзор царквы рымскай. Паступова ішло збліжэнне уніяцтва з вучэннем, абрадамі, дысцыплінай заходніх царквы. Яго лацінізацыя праявілася ў дагматыцы (афіцыйныя пастановы базыльянскай кангрэгациі аб памінанні папы рымскага ў набажэнстве (1661)), дадатку філіюкв ў сімвале веры (1664), у перайманні вучэння аб вяршэнстве папы, аб чысьцы і інш. Уніяцкая царква пераймае з Захаду шаптаныя літургіі, канфесіяналы, працэсіі вакол царквы з тайнствамі ёухарыстыі, індульгенцыі, казані на польскай мове, прывілеіваныя алтары, святы, адзенне і знешні выгляд манахаў і белага духавенства. Гэтыя і іншыя навацьці ў другой палове XVII ст. яшчэ не сталі агульнай і паўсямеснай справай, практиковаліся галоўным чынам базыльянамі. А гэта прыдавала веры блытанасць, няпэўнасць, адсутнасць аднастайнасці, няўстойлівасць.

Дзвёры уніяцкіх храмаў былі адчынены для заходніх упłyvaў. Абрэзы, намаляваныя па візантыйскіх канонах, замяняліся абрэзамі італьянскай школы. Праўда, векавыя традыцыі не дазвалялі з лёгкасцю ўспрымаць і ўкараніць у сакральнай мастацтве ўсё, што ішло з Захаду. Мастацтвазнайца В.Пуцко адзначае, што раннія уніяцкія абрэзы нельга адрозніць ад праваслаўных, бо і тыя, і другія зыходзілі з адной нацыянальна-культурнай традыцыі. У ўкраінскім іканапісе новыя празаходнія тэндэнцыі сталі прыкметнымі з 1630–1640 гг. Беларускія абрэзы першай паловы XVII ст. звычайна не выдаюць прыкметных адступленняў ад візантыйскай іконаграфічнай схемы. Але праходзіць усяго некалькі гадоў, і візантыйская традыцыя парушаецца, хаця не вымірае зусім¹². У далейшым уніяцкі абрэз праявіў вялікую здольнасць да сінтэзу як вялікай спадчыны Візантыі, так і магутных упłyvaў заходнега ўрапейскага жывапісу¹³.

¹² Пуцко В.Г. Іканапіс Беларусі XV–XVIII стст. у кантэксле ўсходнега ўрапейскага мастацтва візантыйскай традыцыі // Наш радавод. Гродна, 1992. Кн. 4. Ч. 3. С. 66, 68.

¹³ Хадыка Ю.В. Традыцыянае мастацтва і беларускае адраджэнне // Наш радавод. Гродна, 1991. Кн. 3. Ч. 2. С. 364.

З другой паловы XVII ст. распачынаеца уніяцкае храмавае будаўніцтва. Яно несла з сабой новы мастацкі стыль, што нарадзіўся ў Італіі ў папярэднім стагоддзі. Мясцовыя дойліды стварылі арыгінальную беларускую інтэрпрэтацыю еўрапейскага барока, уласны стыль — віленскае або уніяцкае барока. На каталіцкі манер пераабсталёўваюца інтэр’еры старажытных храмаў. У іх з’яўляюца аб’ёмныя выявы Хрыста і святых, якія не прызнаюцца ўсходнім царквой.

Пералічаныя і іншыя новаўядзенні ў заходнекаталіцкім духу выклікалі супрацьдзеянне белага духавенства, часткі іерархii, якая ва уніяцтве найбольш даражыла праваслаўна-візантыйскай спадчынай. Сярод іх узік рух за рэарганізацыю царквы ў духу дакументаў 1596 г., яе самабытнасць, асонасць ад каталіцкага касцёла. Ворагам крайняй лацінізацыі праявіў сябе Леў Кішка. На базыльянскім з’ездзе 1713 г. ён правёў пастанову дакладна захоўваць старажытныя абрэды грэцкай царквы, не называць служэбнікі мшаламі, а паўуставы — брэварыямі¹⁴.

Такі пераходны, двухаблічны стан уні ў пачатку XVIII ст. адзначыў адзін з яе сучаснікаў: “У царкве на той час не было яшчэ ані кніг выпраўленых, ані прыстойнай навукі для людзей … I сама вера яшчэ не была ясна вызначана”¹⁵.

У новую фазу пераёў уніяцтва Замойскі сабор. З аднаго боку, ён імкнуўся да захавання аўтарытэту візантыйскай і ўсходнеславянскай культурна-рэлігійнай спадчыны, а з другога — напоўніць уніяцкае веравучэнне, абраць і дысцыпліну заходнімі элементамі. Ён зацвердзіў тыя новаўядзенні, што ўжо даўно практиковаліся ва уніяцкай царкве, з якімі вернікі больш-менш звыкліся і асвоіліся. Уніятам забаранялася чытаць і тримаць кнігі, якія не прыйшли цэнзуру, прымаць пасвячэнне ў праваслаўных храмах. У пераліку святаў з’явіліся запазычаныя ў католікаў: Божага Цела, Смуткуючай Маці Боскай. Што да царкоўна-абрадавых пастаноў сабора, то яны захоўвалі тайнствы хрышчэння, пакаяння, свяшчэнства, шлюбу і інш. у тым выглядзе, у якім яны практиковаліся ва ўсходнім царкве, і ўстанаўлівалі аднастайнасць у набажэнстве і тайнствах.

Рашэнні Замойскага сабора былі пакладзены ў аснову далейшай дзейнасці уніяцкай царквы. У наступныя 30–40 гадоў яна ўмацавалася і ўнутрана ўладавалася, шмат у чым змяніла ўклад свайго духоўнага жыцця. На уніяцкую глебу былі перанесены арганы, званочки. У царкве з’явіліся касцёльныя алтары, лаўкі, канфесіяналы, на прастолах — “гарматы” і манстрыцы, разам з чытанай імшой — літані, суплікацыі. У духу збліжэння з заходнім царквой выпраўляліся і друкаваліся уніяцкія кнігі. Змяніўся ранейшы праваслаўна-візантыйскі выгляд уніяцкіх храмаў, з іх зніклі ўласцівыя праваслаўнай цар-

¹⁴ Павлович С.К. Опыт истории Замойского униатского провинциального собора. С. 60.

¹⁵ Тамсама. С. 87.

кве іканастасы. Іншым стаў вобраз жыцця святароў. Яны нярэдка добраахвотна адмаўляліся ад уступлення ў шлюб паводле звычаю лацінскага духавенства.

Пры ўсім станоўчым значэнні сабора 1720 г. для уніяцкай царквы ён усё ж унёс у яе раскол. Адны прынялі замойскія наватарствы, другія адстойвалі не-парушніць старога. У XVIII ст. адбылося настолькі цеснае збліжэнне уніяцкай царквы з лацінскай, што калі першая аказала пад націкам дзвюх манежных хрысціянскіх канфесій, стала аб'ектам іх канкурэнцыі, то вернікі пераходзілі ў каталіцызм як у больш бліzkую ім веру.

У 30-я гады XIX ст. рускі ўрад, выкарыстоўваючы праваслаўную царкву, пачаў культурна-рэлігійную пераарыентацыю Беларусі з Захаду на Усход. За кароткі тэрмін быў зламаны царкоўна-рэлігійны ўклад народнага жыцця, створаны ў папярэдняі два стагоддзі. У храмах знішчаліся бакавыя алтары, арганы, скульптуры, спальваліся уніяцкія кнігі і культаўныя рэчы. З набажэнства выключаліся ўсе запазычанні з рымскага абраду. У малітвах замест рымскага папы началі памінаць Свяцейшы Сінод. Усталёўваліся царскія брамы і іканастасы работы рускіх мастакоў. Польская мова, а разам з ёй і беларуская выключаліся з набажэнства і навучальных установаў. Іх замянілі царкоўнаславянская і руская мовы. Набылі новае ўбранне і адпусцілі бароды святары. Было забаронена даваць дзецям імёны, неўласцівыя ўсходнім царкве. Народ дзівіўся, чаму тое, што ўчора лічылася святым, угодным Богу, сёння забараняецца.

Сатканае з супярэчнасцей, складзеное з фрагментаў супрацьлеглых вучэнняў, уніяцтва асуджана было з моманту свайго нараджэння да самай смерці на бесперапыннае балансаванне паміж дзвюма цывілізацыямі, манежшымі рэлігіямі. Яго схіленне ў бок каталіцызму ці праваслаўя, рэзкая перавага заходніх ці ўсходніх элементаў былі адноўлькава небяспечнымі. За прыкладамі хадзіць далёка не трэба. Узмацненне рымска-каталіцкіх і польскіх уплыву ў базыльянскім ордэне прывяло да лацінізацыі і паланізацыі. А арыентаваныя на Усход рэформы 30-х гадоў XIX ст., падтрыманыя рускім урадам, перавялі унію пераважна на рэйкі праваслаўя.

Ларыса Языковіч (Мінск)

Праваслаўныя беларусы на эміграцыі:

Праблемы і ўзаемадачыненні

Каля 80 працэнтаў беларускіх эмігрантаў — праваслаўнага веравызнання, але належаць яны да самых розных праваслаўных юрысдыкцый — да Маскоўскай патрыярхіі, Рускай замежнай праваслаўнай царквы, Амерыканскай праваслаўнай царквы, Канстанцінопальскай патрыярхіі. У значнай сваёй час-

тцы яны або асіміляваліся з насельніцтвам краін пражывання, або русіфікаваліся ў выніку належнасці да рускіх грамадска-культурных арганізацый, прапарускіх праваслаўных цэркваў і амаль не лічаць сябе беларусамі. Гэта ў асноўным датычыць тых, хто пакінуў Беларусь да Другой сусветнай вайны.

Эмігранты з Беларусі, якія апынуліся ў краінах Захаду пасля Другой сусветнай вайны, у значнай ступені сталі эмігрантамі па палітычных матывах. Гэтыя людзі імкнуліся да арганізацыі беларускага рэлігійнага жыцця на эміграцыі на незалежнай, самастойнай аснове. У выніку былі створаны два беларускія праваслаўныя рэлігійныя цэнтры — Беларуская аўтакефальная праваслаўная царква (БАПЦ, 1948) і Беларуская праваслаўная царква Паўночнай Амерыкі (пачатак 50-х гадоў). Першыя прыходы БАПЦ былі створаны ў канцы 40 — пачатку 50-х гадоў. Некаторыя з іх існуюць да нашых дзён. Іншыя з цягам часу перасталі дзеянічаць. БАПЦ афіцыйна не прызнана Маскоўскай патрыярхіяй — яе лічаць некананічнай, але яна практична дзейнічае ўжо больш 40 гадоў і яднае вакол сябе беларускіх эмігрантаў розных пакаленняў. Ініцыятарамі яе аднаўлення на эміграцыі былі беларускія грамадска-палітычныя дзеячы БНРаўскага накірунку. Парафіі гэтай царквы існуюць у многіх краінах свету — там, дзе стала жывуць беларусы: у ЗША, Канадзе, Вялікабрытаніі, Аўстраліі. На наш час такіх парафій налічваецца каля 20. У ЗША іх найбольшая колькасць — каля 10. Гэта парафіі Жыровіцкай Божай Маці ў Гайлэнд-Парку (штат Нью-Джэрсі), Жыровіцкай Божай Маці ў Кліўлендзе (штат Агайо), Святога Кірылы Тураўскага ў Брукліне (Нью-Йорк), Святога Духа ў Дэтройце (штат Мічыган), Святой Тройцы ў Дораты (штат Нью-Джэрсі), а таксама місіі, дзе набажэнствы адбываюцца не штотыднёва — у Барбэтане (штат Агайо), Памоне (штат Каліфорнія) і Нэйплз (штат Фларыда)¹.

У Канадзе дзеянічаюць прыходы Святога Кірылы Тураўскага ў Таронта і Святога Спаса ў Манрэалі. Некалькі прыходаў (а таксама місій) БАПЦ дзейнічае ў Англіі — у Манчэстэры, Нотынгеме, Брэдфордзе. Існуюць прыходы ў Аўстраліі — у Адэлаідзе, Пэрце, Мельбурне і Сіднеі.

БАПЦ у сваім унутраным жыцці перажыла шмат цяжкасцей, складаных момантаў; у ёй і на наш час адчуваюцца ўнутраныя супяречнасці, што з'яўляеца адлюстраваннем тых супяречнасцей, якія існуюць унутры беларускай эміграцыі. У першую чаргу гэта палітычныя супяречнасці паміж прыхільнікамі БНР і БЦР. У 60—70-х гадах у амерыканскіх судовых установах разглядаўся шэраг спраў, звязаных з дзейнасцю БАПЦ. Доўгі час існаваў канфлікт (з 1965 да 1968 г.) паміж епіскапам БАПЦ Васілем і часткай вернікаў прыхода Святога Кірылы Тураўскага ў Брукліне. Епіскап Васіль (Уладзімір Тамашчык) абвінавачваў прыхаджан у tym, што яны не падпарадкоўваліся яму. Частка

¹ Энцыклапедыя гісторыі Беларусі. Мн., 1993. Т. 1. С. 366—367.

вернікаў прыхода ў сваю чаргу лічыла, што епіскап не займаецца рэлігійнымі спрабамі, а залішне палітызуе царкву на карысць адной з груповак беларускай эміграцыі². Праціўнікі епіскапа Васіля хацелі выйсці з-пад яго апекі і звярнуліся да епіскапа Андрэя, каб ён прыняў прыход пад сваё кірауніцтва. Але епіскап Андрэй зрабіць гэта адмовіўся, рапачы вернікам памірыцца з епіскапам Васілем³. Урэшце ў канцы 1968 г. частка веруючых аддзялілася ад прыхода БАПЦ і стварыла свой прыход Святога Кірылы Тураўскага ў Рычманд Гіл. Гэты прыход у далейшым далучыўся да юрысдыкцыі Канстанцінопальскага патрыярха.

Існавалі непараузімні і паміж кірауніцтвам БАПЦ — епіскапамі Андрэем (Аляксандрам Крытам) і Мікалаем (Міхайлам Мацукеўічам). Яны выяўляліся ў спрэчках адносна маё масі БАПЦ, ва ўзаemных прэтэнзіях епіскапаў на тэрыторыю, прыходы, ва ўзаemных абвінавачваннях і г.д. Гэтыя спрэчкі таксама вырашаліся праз амерыканскія суды, што, безумоўна, было не на карысць БАПЦ⁴.

У 1983 г. пасля смерці першаіерарха царквы мітрапаліта Андрэя у ёй адбыўся раскол⁵. Цяпер фактычна існуюць дзве царквы пад такой назвай — адной кіруе епіскап Мікалай, другой — епіскап Ізяслаў (Ян Бруцкі). Адпаведна падзяліліся прыходы царквы, веруючыя, рэлігійныя выданні, рэлігійна-грамадскія цэнтры і г.д.

На эміграцыі, галоўным чынам у ЗША, дзейнічае таксама Беларуская праваслаўная царква Паўночнай Амерыкі, якая падпарадкоўваецца Канстанцінопальскаму патрыярху. Фактычна — гэта епархія ў складзе Экзархата Канстанцінопальскай патрыярхіі ў Паўночнай Амерыцы. Прыйходы гэтай царквы існуюць у Чыкага (штат Ілінойс, прыход Св. Юрыя), у Рычманд Гіл (штат Нью-Ёрк, прыход Святога Кірылы Тураўскага), у Саўт-Рыверы (штат Нью-Джэрсі, прыход Святой Ефрасінні Полацкай). У беларускім рэлігійна-рэкрэацыйным цэнтры Бэлэр-Менск (Глен-Спэй, штат Нью-Ёрк) існуе царква Смаленскай іконы Божай Маці Адзігітры. У Таронта (Канада) дзейнічае прыход Святой Ефрасінні Полацкай. Прыйходы гэтай царквы ёсць таксама ў Англіі і ў Аўстраліі. Стварылі яе тыя, хто прытрымліваўся ў асноўным арыентацыі на БІЦР. Гэтая царква актыўна дзейнічае сярод беларускай эміграцыі. У ёй служаць святары-беларусы, багаслужэнні праходзяць пераважна на беларускай мове. Але Беларуская праваслаўная царква Паўночнай Амерыкі не мае свайго вышэйшага царкоўнага кірауніцтва — г.зн. свай-

² [Мерляк К.] Дзейнасць Кастуся Мерляка на эміграцыі. Нью-Ёрк, 1992. С. 337.

³ Таксама. С. 349–350.

⁴ Кіпель В. Беларусы ў ЗША. Мн., 1993. С. 230; [Мерляк К.] Дзейнасць... С. 359–361; Беларус. 1983. № 308–309; Беларускі голас. 1983. № 306.

⁵ [Мерляк К.] Дзейнасць... С. 364–365; Беларус. 1983. № 311; Беларускі голас. 1983. № 310.

го, беларускага епіскапа, хаця гэтае пытанне ўздымалася яе вернікамі і святарамі з 60-х гадоў. І ёсьць згода Канстанцінопальскай патрыярхіі на высвячэнне беларускага епіскапа, калі знойдзеца адпаведны кандыдат⁶. Апякуецца беларускімі прыходамі грэчаскі архіепіскап Якавас, які з'яўляеца экзархам Канстанцінопальскага патрыярха ў Паўночнай Амерыцы. Кіруючы орган гэтых праваслаўных прыходаў — Беларуская царкоўная рада Паўночнай Амерыкі⁷. З 1951 да 1976 г. яе ўзначальваў а.Мікалай Лапіцкі, з 1976 г. — а.Святаслаў Коўш. Цяпер гэтае царква знаходзіцца нібы на раздарожжы: унутраныя супярэчнасці не дазволілі ёй арганізавацца належным чынам і стварыць сваё, беларускае вышэйшае кірауніцтва. У К.Мерляка на гэты контё ёсьць думка, што абрання епіскапа не хацелі самі святары — ім зручней было самім кіраваць прыходамі⁸. Гэтае пытанне актуальнае і цяпер. Адпаведная арганізацыя царкоўнага кірауніцтва спрыяла б захаванню беларускасці, беларускай культуры сярод вернікаў, а таксама захаванню даволі значайнай прыходскай маёmacці (будынкаў, зямельных участкаў і г.д.) для наступных пакаленняў беларусаў на эміграцыі.

Такім чынам, на эміграцыі існуюць фактычна тры беларускія праваслаўныя царквы, якія вельмі неахвотна ідуць на ўзаемадзеянне паміж сабой. Так, у ЗША малітвы за Беларусь у Кангрэсе гэтай дзяржавы чыталі архіепіскап БАПЦ Васіль і айцец Мікалай Лапіцкі. Узнікае пытанне: такое вось падвойнае прадстаўніцтва, падвойная затрата энергіі, грошай і часу — на карысць беларускай эміграцыі ці не?

Трэба сказаць пра вялікую важнасць існавання сваёй царквы на эміграцыі, якая неабходна для нацыянальна-грамадскай, культурнай дзейнасці ў чужым асяроддзі. Але ў гэтай дзейнасці патрэбна адзінства. Супярэчнасці, абвінавачванні адзін аднаго ў здрадніцтве, амаральнасці і г.д., адмова ад супрацоўніцтва наносяць шкоду беларускай эміграцыі і царкве. Сярод саміх беларусаў у эмігранцкім друку існуе думка, што царква ніколі не павінна падлягаць палітычнаму ўплыву ці палітычным абмежаванням⁹. Але ў рэчаіснасці ўсё значна складаней. І гэта — вынікі трагічнага ў мінулым лёсу беларускага народа, якія істотна ўплываюць на сучаснае жыццё эміграцыі, у тым ліку і на яе рэлігійныя пачуцці. Практычна кожная палітычная група, добра ўсведамляючы ролю царквы ў эміграцыі, імкнулася падпарадковаць яе сабе, стварыць з яе палітычны прыдатак. Гэта характэрна не толькі для беларускай, але і для іншых эміграцый — рускай, польскай і інш.

⁶ Беларуская думка. 1976. № 20. С. 20.

⁷ Тамсама. 1969–1970. № 12–13. С. 36–37; Беларускі голас. 1970. № 182; [Мерляк К.] Дзейнасць... С. 386.

⁸ [Мерляк К.] Дзейнасць... С. 392.

⁹ Беларускі голас. 1972. № 205.

Ва ўсіх трох беларускіх цэрквах ёсьць агульныя праблемы. Гэта, па-першае, змяншэнне колькасці вернікаў. Па-другое, адыход ад царквы моладзі ў выніку працэсаў асіміляцыі. Па-трэцяе, недахоп духавенства. Коранем гэтага недахопу з'яўляюцца ў некаторай ступені матэрыяльныя цяжкасці. Але ёсьць і іншая прычына — нежаданне моладзі выбіраць у жыцці святарскі шлях. Праўда, тут у апошнія гады пытанне часткова вырашаецца за кошт прытоку беларускіх праваслаўных святароў з Беласточчыны.

У канцы 80-х пачатку 90-х гадоў у сувязі з дэмакратызацыяй грамадскага языцца ў Беларусі, ажыўленнем тут рэлігійнага языцца сталімагчымымі контактамі паміж праваслаўнай царквой у Беларусі і беларускімі праваслаўнымі цэрквамі на эміграцыі. Мінск наведаў архіепіскап БАПЦ Мікалай¹⁰. Патрыяршы экзарх Беларусі Філарэт у час свайго візіту ў ЗША меў сустрэчы з вернікамі і кірауніцтвам Беларускай аўтакефальнай праваслаўнай царквы і Беларускай праваслаўнай царквы Паўночнай Амерыкі¹¹. У беларускім грамадстве, сярод навукоўцаў, літаратаў, прадпрымальніцкай моладзі з'явілася позная цікавасць да беларускай эміграцыі, да сваіх суайчыннікаў за мяжой, да іх грамадскага, эканамічнага, культурнага, духоўнага языцца. Раней гэта было амаль немагчыма.

Адлюстраваннем новых працэсаў у Беларусі з'яўляюцца і першыя, яшчэ даволі асцярожныя контактамі паміж беларускімі праваслаўнымі цэрквамі на эміграцыі і на Бацькаўшчыне. Час пакажа, ці ёсьць будучыня ў беларускіх праваслаўных цэркваў на эміграцыі і их сувязей з праваслаўнай царквой, што існуе ў Беларусі.

¹⁰ Беларус. 1992. № 389–391.

¹¹ Літ. і мастацтва. 1992. 3 сак.