

ЕЎРАПЕЙСКІ ГУМАНІТАРНЫ УНІВЕРСІТЭТ



Вільня  
2010

Institute for Historical Research of Belarus

# **HOMO HISTORICUS 2009**

The Annual of Anthropological History

Edited by A.F. Smalianchuk,  
Doctor of Historical Studies

Consultants:  
Doctor of Historical Studies Zakhar Shybeka  
Doctor of Historical Studies Ina Sorkina

Інстытут гістарычных даследаванняў Беларусі

# **HOMO HISTORICUS 2009**

Гадавік антрапалагічнай гісторыі

Пад рэдакцыяй  
доктара гістарычных навук А.Ф. Смаленчука

Рэцэнзенты:  
доктар гістарычных навук Захар Шыбека  
кандыдат гістарычных навук Іна Соркіна

УДК 93/99

ББК 63.3

H76

**Рэдкалегія:**

Алесь Смалянчук, Ірына Дубянецкая, Воля Шаталава,

Алесь Пагарэлы, Андрэй Вашкевіч

European Humanities University

Center for Advanced Studies and Education (CASE),

the project «Social Transformations in the Borderland: Belarus, Ukraine, Moldova»

EHU expresses its sincere gratitude for assistance and financial support  
of the project to Carnegie Corporation, New York

H76      **Homo historicus 2009.** Гадавік антрапалагічнай гісторыі / пад. рэд.  
А.Ф. Смаленчука – Вільня : ЕГУ, 2010. – 400 с.

ISBN 978-9955-773-34-4.

Матэрыялы гадавіка *Homo historicus 2009* дэманструуюць магчымасці гісторыка-антрапалагічнага падыходу да вывучэння мінулага Беларусі. Яны прысвежаны праблеме гістарычнай памяці і нацыянальных сімвалau шматкультурнай Вільні, актуалізуюць амаль невядомыя навуковыя тэксты Мітрафана Доўнар-Запольскага і Юзафа Абрэмскага з галіны этнаграфіі, закранаюць гісторыю адукцыі.

**УДК 93/99**

**ББК 63.3**

**ISBN 978-9955-773-34-4**

© ЕГУ, 2010

© Center for Advanced Studies and Education (CASE), 2010

# ЗМЕСТ

ПРАДМОВА INTRODUCTION .....	8
<b>ГІСТОРЫЯ, ЭТНАЛОГІЯ HISTORY, ETHNOLOGY</b>	
<i>Вольга Бабкова (Мінск)</i>	
НАШЫЯ “БШЧОЛЫ” (развагі з нагоды чытання актавых кніг канца XVI ст.).....	11
<i>Volha Babkova (Minsk)</i>	
OUR BŠČOLY (BEES). Some Thoughts upon Reading from the Late 16th Century Registration Books.....	11
<i>Андрэй Ваšкевіч (Гродна)</i>	
АДАМ СТАНКЕВІЧ: АРЫШТ I СМЕРЦЬ.....	20
<i>Andrej Vaškiewič (Hrodna)</i>	
ADAM STANKIEVIČ: IMPRISONMENT AND DEATH.....	20
<i>Ольга Лобачевская (Минск)</i>	
РИТУАЛ В ПОВСЕДНЕВНОСТИ ВОЙНЫ (об архаической ритуальной практике в годы Второй мировой войны в Беларуси) .....	38
<i>Olga Lobachewskaia (Minsk)</i>	
RITUAL IN DAILY LIFE DURING THE WAR: ON THE ARCHAIC RITUAL PRACTICE DURING THE SECOND WORLD WAR IN BELARUS .....	38
<i>Наталя Яковенко (Кіїв)</i>	
УЧНІ ЛУЦЬКОГО Й ОСТРОЗЬКОГО Єзуїтських КОЛЕГІУМІВ У ПЕРШІЙ ПОЛОВИНІ XVII СТ. (спроба “колективного портрету”).....	54
<i>Natalia Jakovenko (Kiiw)</i>	
PUPILS OF LUTSK AND OSTROZ JESUIT COLLEGES IN THE FIRST HALF OF THE 17th CENTURY (An Attempt at a ‘Group Portrait’).....	54
<i>Владимир Левішук (Гродно)</i>	
“ДУХОВНЫЕ УПРАЖНЕНИЯ” СВ. ИГНАТИЯ ЛОЙОЛЫ КАК ВОСПИТАТЕЛЬНЫЙ ПРОЦЕСС .....	88
<i>Uladzimir Liaŭšuk (Hrodno)</i>	
“EXERCITIA SPIRITALIA” OF ST. IGNATIUS OF LOYOLA AS EDUCATIONAL PROCESS .....	88

<i>Дарюс Сталюнас (Вільня)</i>	
ПРАЕКТ “СВАБODНАГА УНІВЕРСІТЭТА” Ў ВІЛЬНІ (1905–1906) (пераклад з літоўскай мовы Ю. Унуковіча) .....	105
<i>Darius Staliunas (Vilnia)</i>	
“THE FREE UNIVERSITY” PROJECT IN VILNIA (1905–1906) .....	105
<b>3 ГІСТОРЫИ НАВУКІ FROM THE HISTORY OF SCIENCE</b>	
<i>Митрофан Довнар-Запольский (Киев-Речица)</i>	
ЗАМЕТКИ ИЗ ПУТЕШЕСТВИЯ ПО БЕЛОРУССИИ. 1890–1891 (падрыхтоўка да друку А. Смаленчука) .....	123
<i>Mitrofan Doñnar-Zapołski (Kiev-Rečyca)</i>	
NOTES ON THE TRAVEL IN BELARUS. 1890–1891.....	123
<i>Michał Romer (Wilno-Kraków)</i>	
ZAGADNIEŃ NARODOWE BIAŁORUSKIE (Szkic publiczno-etnograficzny) (1907) (падрыхтоўка да друку Р. Мікніса) .....	206
<i>Michał Romer (Vilnia-Krakow)</i>	
BELARUSIAN NATIONAL PROBLEMS (A Publicistic-Ethnographical Sketch) (1907) .....	206
<i>Юзэф Абрамбесki (Варшава)</i>	
ПАНСКАЯ ШКОЛА І МУЖЫЦКІЯ ДЗЕЦІ (падрыхтоўка да друку А. Смаленчука, пераклад з польскай мовы Т. Казак і А. Смаленчука).....	227
<i>Józef Obrębski (Warsaw)</i>	
PANSKAJA (ARISTOCRATS') SCHOOL AND MUŽYCKIJA (PEASANTS') CHILDREN .....	227
<i>Ганна Энгелькінг, Карапіна Шыманяк (Варшава)</i>	
ЗАБЫТИ ГАБРЭЙСКІ НАВУКОВЕЦ З ДАВАЕННАЙ ВІЛЬНІ: СЛОВА ПРА ДАНІЭЛА ФАЙНШТЭЙНА (пераклад з польскай мовы А. Смаленчука і з ідиш К. Шыманяк) .....	286
<i>Anna Engelking, Karolina Szymaniak (Warsaw)</i>	
A FORGOTTEN JEWISH SCHOLAR OF THE PREWAR VILNIA: THE TREATISE ON DANIEL FAJNSZTEJN.....	286
<b>ВІЛЬНЯ Ў ПАМЯІЦІ НАРОДАЎ РЭГІЁНА VILNIA IN THE MEMORY OF THE NATIONS OF THE REGION</b>	
<i>Альвідас Нікжэнтайтіс (Вільня)</i>	
НАЦЫЯНАЛЬНЫ СІМВАЛ У ШМАТКУЛЬТУРНЫМ ГОРАДЗЕ (пераклад з літоўскай мовы Ю. Унуковіча) .....	306
<i>Alvydas Nikžentaitis (Vilnia)</i>	
NATIONAL SYMBOLS IN A MULTICULTURAL CITY.....	306

<i>Петэр Гаслінгер (Марбург–Гесэн)</i>	
КАНЦЭПТ МУЛЬТЫКУЛТУРАЛІЗМУ І НОВЫЯ ЗАЦЕМКІ ДА ГАРАДСКОЙ ГІСТОРЫ (пераклад з польскай мовы А. Смаленчука) .....	321
<i>Peter Haslinger (Marburg-Hessen)</i>	
THE CONCEPT OF MULTICULTURALISM AND NEW THOUGHTS ABOUT URBAN HISTORY.....	321
<i>Але́с Смаля́нчук (Вільня–Гродна)</i>	
БЕЛАРУСКІЯ СІМВАЛЫ ВІЛЬНІ .....	327
<i>Alieś Smaliančuk (Vilnia-Hrodna)</i>	
THE BELARUSIAN SYMBOLS OF VILNIA .....	327
<i>Дані́рас Ма́чуліс (Вільня)</i>	
ЗНАКІ І ВОБРАЗЫ ЛІТОЎСКАЙ ВІЛЬНІ Ў МІЖВАЕННЫ ЧАС (пераклад з літоўскай мовы Ю. Унуковіча) .....	343
<i>Dangirdas Mačulis (Vilnia)</i>	
SIGNS AND IMAGES OF THE LITHUANIAN VILNIUS IN THE INTERWAR PERIOD.....	343
<i>Майкл Кімадж (Ўошынгтан)</i>	
НА РУІНАХ ВІЛЬНІ.....	359
<i>Michael Kimmage (Washington)</i>	
IN THE RUINS OF VILNIA .....	359
<i>Дэвід Е. Фішман (Нью-Йорк)</i>	
НАЦЫЯНАЛЬНЫЯ ГАБРЭЙСКІЯ СІМВАЛЫ ВІЛЬНІ (пераклад з англійскай мовы Д. Фядотавай).....	367
<i>David E. Fishman (New-York)</i>	
JEWISH NATIONAL SYMBOLS IN VILNIUS.....	367
<i>Юргіта Шаўчунайцє-Вербіцкене (Вільня)</i>	
ЗНАКІ ГАБРЭЙСКАЙ ГІСТОРЫ Ў ВІЛЬНІ: РЭПРЭЗЕНТАЦЫІ МІНУЛАГА (пераклад А. Смаленчука) .....	379
<i>Jurgita Šiaučiūnaitė-Verbickienė (Vilnia)</i>	
SIGNS OF JEWISH HISTORY IN VILNIUS: REPRESENTATIONS OF THE PAST.....	379
<i>Małgorzata Kasner (Warszawa)</i>	
WILNO – NA POGRANICZU PAMIĘCI (Kilka uwag o badaniu pamięci na pograniczu) .....	387
<i>Małgorzata Kasner (Warsaw)</i>	
VILNA: IN THE BORDERLAND OF MEMORIES (Some Remarks on the Problem of Memory in a Borderland).....	387
<b>РЭПЛІКА</b>	
“МОДА НА ПЛАГІЯТ” АБО КРЫТЫЧНАЯ НЕРАЗБОРЛІВАСЦЬ?.. (Сяргей Харэўскі) .....	396

## ПРАДМОВА

Спраба пашырэння ў айчыннай гістарыяграфіі гісторыка-антрапалагічнага разумення мінуўшчыны (*Homo historicus 2008 / Пад рэд. А. Смаленчука і І. Дубянецкай. Вільня, 2008*) была прыхільна прынятая ў навуковым асяродку. Змест гадавіка высока ацанілі калегі з Мінска, Вільні, Кіева, Варшавы і Пецярбурга. На старонках “Arche” з’явілася пераважна станоўчая рэцэнзія Аляксея Ластоўскага (*Незалежная гістарыяграфія: спраба метадалаўгічнага абнаўлення // Arche. № 1–2. 2009*). Па выніках апытання “Нашай Нівы” гадавік трапіў у “пяцёрку” найбольш папулярных беларускіх навуковых выданняў 2008 г. Толькі “Беларускі гістарычны агляд” (рэд. Г. Сагановіч) адгукнуўся пераважна крытычнай рэцэнзіяй. Можна прызнаць слушнасць многіх метадалаўгічных заўваг Сямёна Гутнова, але таксама відавочна, што аўтар, на жаль, не арыентуеца ў рэаліях беларускай гістарыяграфіі. Магчыма, якраз гэтым тлумачыцца выразна нядобразычлівы аўтарскі тон... Пэўным адказам на гэтую крытыку з’яўляецца *Homo historicus 2009*.

Праца над чарговым томам гадавіка была даволі складанай і заняла амаль год. Значную дапамогу аказалі сябры рэдкалегіі Ірына Дубянецкая, Воля Шаталава, Алесь Пагарэлы, Андрэй Вашкевіч.

Значнае месца сярод матэрыялаў гадавіка паданейшаму займае тэматыка памяці. На гэты раз у цэнтры ўвагі апынулася проблема Вільні ў памяці народаў рэгіёна. Прыйчым некаторыя з тэкстаў з’яўляюцца прыкметным

унёскам у тэарэтычную распрацоўку вывучэння праблемы “нацыянальнага прысваення” шматкультурнага горада. Іншыя артыкулы прысвечаны адлюстраванню пчалярства ў актавых кнігах ВКЛ, аднаўленню ў часы апошній вайны архаічных рытуалаў ратавання вёскі і інш. Тэкст Міхала Ромэра (1907) з'яўляецца адной з першых спроб аналізу беларускага нацыянальнага руху пачатку XX ст. Гістарычнае біографістыка прадстаўлена матэрыяламі пра арышт і смерць ксяндза Адама Станкевіча, трагічны лёс габрэйскага этнолага Даніеля Файнштэйна. Паstryяне антрапалагічнага стылю мыслення па-спрыяле знаёмства з “Заметками из путешествия по Белоруссии” (1890–1891) Мітрафана Доўнап-Запольскага, аналіз ролі польскай школы ў міжваеннай палескай вёсцы Юзафа Абрэмскага. Дарэчы, экспедыцыйныя нататкі Доўнап-Запольскага 1890 г. падштурхнулі да арганізацыі экспедыцыі Інстытута гістарычных даследаванняў Беларусі (жнівень 2009 г., кіраўнік А.Ф. Смалянчук), што прайшла tym самым маршрутам. Матэрыял рыхтуеца ў наступны том гадавіка. Таксама ў далейшым плануеца ўдзяліць больш увагі гісторыка-антрапалагічным аспектам тэмы “Адукацыя і грамадства”, якая знайшла адлюстраванне ўжо ў гэтым томе.

Час, які мінуў ад выдання *Homo historicus* 2008, толькі ўмацаваў пэрекананне ў важнасці гісторыка-антрапалагічнага падыходу. Беларуская гуманістыка перажывае складаны перыяд. Спадзяемся, што наша сціплая праца дапаможа ўбачыць шляхі яе далейшага развіцця.

*Рэдактар*  
25.11.2009  
Вільня

**ГІСТОРЫЯ, ЭТНАЛОГІЯ**

# НАШЯЯ “БШЧОЛЫ” (развагі з нагоды чытання актавых кніг канца XVI ст.)

Вольга Бабкова  
(Мінск)

## ***Summary***

*Our Bščoly (Bees). Some Thoughts upon Reading from  
the Late 16th Century Registration Books*

Volha Babkova (Minsk)

The author reflects upon the role and importance of apiculture in Belarusian social life and economics on the basis of the records of Slonim, Brest and Minsk city courts as well as Hrodna, Brest and Slonim zemstva (county) courts from the late 16th century and also materials from the Radziwils fund in Belarusian National Historical Archive.

*Сівыя пчолы,  
Сівыя птушкі,  
Сівыя людзі,  
я заблудзіў, бадзяга, у ваш лес,  
дзе дацвітае пяціталы бэз,  
каб вашу мудрасць, як раку, прыгубіць.  
Анатоль Сыс*

Жыщё жыхароў Вялікага княства Літоўскага ў пэўным сэнсе было абмежавана кромкай лесу на гарызонце. Хтосьці, вядома, прадзіраўся праз гэтую пракаветныя нетры ў вялікі свет, то бок у іншыя гарады ды краіны, а камусьці не ставала жыщца на засвойванне блізкай прасторы, і таму шмат каму даводзілася выступаць у ролі першаадкрывальнікаў у барах ды пушчах, пратоптваючы сцяжыны па няходжаных дагэтуль зялённых тэрыторыях. Менавіта гэтым першапра-

ходдам адкрываліся нечуваныя дзівосы, нябачаныя нікім краявіды. Першымі з такіх лясных піянераў, верагодна, былі бортнікі (“бартнікі”, “барцялазы”, “зямцы”).

Сам промысел па развязданні і ўтрыманні дзікіх лясных пчол, будучы адным з найстаражытнейших у Еўропе, магчыма, і ўзнік у той момант, калі хтосьці з лясных блукальнікаў ускараскаўся на стромкае велізарнае дрэва, каб агледзець наваколле, ды натыкнуўся неўспадзеў на дуплянку з салодкім дарункам, які на вельмі доўгі час застаўся адзінай вядомай чалавеку слодыччу.

Пазней ці раней, але адкрыццё гэтага “новага свету” непазбежна адбываўлася ў розных частках зямлі. Самым раннім выявам старажытных шукальнікаў мёду ў Іспаніі больш за 10 000 гадоў<sup>1</sup>. Маленькая крылатая інсекта вагой у адну дзесятую грама аббудзіла чалавечы свет ад заснення<sup>2</sup> і набыла статус сакральнай істоты. Ва ўсіх народаў існуе безліч міфаў, паданняў, забабонаў, замоў, звязаных са стасункамі пчалы і чалавека. Варта прыгадаць, што людзі не ўжываюць слова “здохла” ў дачыненні да пчалы. Адно – “памерла”<sup>3</sup>.

Затое пчаладзёр, які нашкодзіў пчалінаму рою, караўся паводле прававых норм, прынятых у Вялікім княстве, – ад штрафу да смяротнага пакарання (калі быў скхоплены з лицом). Лічылася, што разламаць вулей ці борць – ўсё адно што разбурыць храм Божы, а загубіць рой, крадучы мёд, раўназначна забойству чалавека<sup>4</sup>. Гэтая старадаўняя традыцыя ахоўвалася спачатку звычаёвым, а пасля пісаным правам. Усе віды парушэння бортнага права, зафіксаваныя ў трох Статутах, разглядаліся копным судом – найбольш старажытным судом сельскай і гарадской грамады. Яго рагашэнні, у тым ліку нават смяротныя прысуды, не паддягалі апеляцыі і выконваліся адразу пасля абвяшчэння прыгавору<sup>5</sup>. Тым не менш... з дубов *двадцати и двух мед выдрать..., ... на корень выдрать злодейским обычаем четверы пцолы з ульев ...* – тыповыя злачынствы з шэрага іншых, зафіксаваных у судовых актавых кнігах.

Старадаўні промысел, звязаны апрош навыку, што перадаваўся толькі старайшаму нашчадку па мужчынскай лініі, з усведамленнем невытлумачальны таямніцы, якую хаваў у сябе рой, супадаў з архаічнай формай вядзення судовага працэсу, падсвядома ўнікаў мадэрнізацыі, каб не згубіць нешта істотнае, звязанае з іншасветам, з верай у “пчалінага бoga”, водгулле якой дайшло да пачатку XX ст.<sup>6</sup>

Прымаючы і шануючы існаванне невымоўнай прасторы, звязанай з пчалой і мёдам, унутры якой паўстала пэўная карціна светабудовы, а таксама пчаляроў, якіх найчасцей надзялялі звышнатуральнымі ўласцівасцямі, тагачасны чалавек тым не менш жыў у свеце, які існаваў паводле рэальных законаў

\* Тут і далей у артыкуле курсівам пазначаны вытрымкі з актавых кніг.

тагачаснага грамадства. Гэтыя законы імкнуліся зафіксаваць і прадугледзець кожны крок чалавека, які прыйшоў па лясны тавар у гаспадарскую, княскую, панскую або земянскую пушчу.

Паводле Статута 1588 г. (раздел 10, артыкул 3), бортнікам было забаронена, ідучы ў лес, браць з сабой сабак, стрэльбу і нават рагаціну, каб не ўчыніць зверу шкоды. (Падобна на тое, што лес ва ўспрыманні тагачасных людзей не выглядаў месцам пагрозлівым і небяспечным. Аніякі шум не мусіў стурбаваць яго велічы. Ведалі таксама пра шкоднасць шуму для рою.) Пры сабе бортніку дазвалялася мець толькі сякеру і пешню для выраблення борці. Непажаданым было нават выкарыстоўваць для сваіх патрэб вазы. Статут дазваляў пчалярам нарыхтоўваць столькі лубу ды лыку, колькі здолеюць унесці самі без дапамогі колаў<sup>7</sup>. Аднак са згоды ляснічых, напрыклад, у Навадворскую пушчу ездзілі па тое самае лыка ды луб на вазах з коньмі<sup>8</sup>. (Дарэчы, ляснік узімку, згодна з дакументамі, выглядаў наступным чынам: у кожуху, падпяразаным пасам, рукавіцах. Пры сабе меў угорскія нажы, ашчэп ды *сокирку*<sup>9</sup>.)

Дрэва, выбранае “бароўкамі” (дзікімі пчоламі) ці чалавекам пад бортнае, рабілася прадметам аховы і нагляду. За пашкоджанне такога дрэва ці то агнём падчас падрыхтоўкі нівы, ці то падчас арання, наўмысна ці па неасцярожнасці, вінаваты мусіў *спор правный о борти меть, плаціць паводле статутавай уставы, якая распісвала штрафы з улікам харктару і цяжару правапарушэння і памеру шкоды.*

Бортныя дрэвы (як і бортніцкія навыкі) найчасцей пераходзілі ў спадчыну. Маглі быць і былі аб'ектам куплі-продажу, як зямля, сенажаць альбо бабровыя гоны. У 1560 г. Слонімскі гродскі суд разглядаў справу падданага Любіскага войтаўства Івана Хадаровіча пра захоп дзедавай бортнай сасны *на муравинцу* іншым падданым Сідарам Кандратавічам. У свой доказ Іван Хадаровіч ставіл *шапку до людей добрых, иж тую сосну купил еще дед его Сидор Угледка, за которую дей сорок грошей дал...* На справу былі запрошаны войт любіскі і іншыя падданыя, якія дабравольна прызналі і пачвердзілі, што дзед і ўнук сапрауды от давных часов тую сосну... во впокою держали и вживали. Суд зоставіл Івана при оной сосне<sup>10</sup>. А праз год падданому з Любішч давялося зноў ратаўаць бортнае дрэва *на переволоце* ад чалавека любіскага Мікіты Янковіча, але той прадставіў у суд стары дакумент – купчы ліст, паводле якога яго *предок тую сосну у предка Иванова купил за 11 грошей и от петидесят лет спокойне держал.* Суд тую сасну прысудзіў Мікіце *на вечность*<sup>11</sup>.

Здаралася, што за вінаватага, які паміраў, не заплаціўшы грашовага штрафу за парушэнне бортнага права, мусіў плаціць яго сын. І хаця напрыканцы XVI ст. у актавых кнігах было зафіксавана наступнае палажэнне: *сын дей за*

*отца, а отец за сына ничего терпеть не повинен, сын баярьина Стася Васковича Пётр капу грошаў заплаціў за парубку бортнага дуба сваім бацькам<sup>12</sup>.*

Каб абазначыць прыналежнасць дрэва, яго адрознасць ад іншых, гаспадары падписвали свае дрэвы, ставілі на іх “знакі продкаў”, г.зн. бортныя знакі, або “зnamя бортнае” – уласніцкі знак у выглядзе насечак, клеймаў, зарубак, натесов и крыжов на ствале, высечаных на ўзоруіні вачэй у выглядзе розных геаметрычных фігур вострым лязом. Выявы гэтых дауніх “мядовых рун”, вेрагодна, у будучым сталіся элементамі шматлікіх фамільных гербаў. Часам старцы, кіраунікі сялянскіх грамад і іншыя асобы выкарыстоўвалі гэтые знакі замест уласных подпісаў на дакументах<sup>13</sup>. Разам са знакам рубаным на дрэве пакідалі таксама вити завязаное (пэўна, вакол ствала), якое злодзеі таксама вырубалі і перайначвалі.

Аднак дрэваў было шмат, а варыянтаў клеймаў, напэўна, бракавала, бо здавалася так, што паміж уладальнікамі бортнага дрэва ўзнікалі *свары и неупокой* з-за апазнавання сваіх знакаў, якія, відаць, не моцна адрозніваліся. У 1561 г. пасварыліся падданыя загрыведскія Сенка Рыхчыч і Сенка Сухачэвіч з-за сасны у концы волок, якую кожны лічыў сваёй, бо знаме на ёй кожны апазнаваў як сваю метку<sup>14</sup>. Іншую гісторыю пра вырубанне межавай бортнай сасны, на якой кгран вчиненая была, апавяддаў у судзе палонскі ўраднік князя Рамана Сангушкі Матыс Прускі, які абвінаваціў чалавека пана Войцаха Рудзенскага ў tym, што той ...кгвалтовным обычаем сосну бортную, которая делила границу кгрунт полонский з кгрунтом пана Станислава Немеры... порубав и улей зо бчолами с тое сосны вырубавши до дому свогого отвезъ...<sup>15</sup>

Наяўнасць клеймаў не спыняла ліхіх людзей ад сваіх намераў. Так, зямянін Іван Мялешка гвалтам захапіў спадчынную зямлю пана Даніля Храбтовіча Багурынскага, вырубіўшы борці ды спаліўшы дрэвы з клеймамі<sup>16</sup>. Часам бортныя дрэвы трапляліся настолькі велізарныя, што запіс пра гэта трапляў на старонкі актавых дакументаў: ...сама тая сосна порубанная была так рожаиста, иж, лежачая, ест по груди чоловеку рослому... видел есьми свежо у пень порубанную, со пчолами<sup>17</sup>.

Суд разбіраў справы і аб псованні старого знамени на дрэве і о положене нового, якое ўчынялі зямяне, вытискаючы дей з старых уходовъ подданых ку великой кривде... Некаторыя з такіх спраў перадаваліся да разбору ў падкаморскі суд<sup>18</sup>.

Відавочна, што суровыя законы, зафіксаваныя ў Статуте, дзейнічалі не ў поўную меру. Запісы ў судовых актавых кнігах аб смяротных прысудах для зламысlnых пчаладзёраў напрыканцы XVI ст. – рэдкая з'ява. А на копныя суды па справах крадзяжу пчол, пашкоджання борцей абвінавачаныя прыходзілі ча-

сам не з першага разу, адмаўляліся выконваць прысягу. (Сярод аб'ектаў крадзяжу, справы аб якіх таксама разбіраліся на копных судах, фігуравалі таксама цыбуля і часнок, скрадзеныя з агароду, конь, ліпавы кавдоб, кажушок, жорнаў з млына, верацяно...)

Так, не з'явіліся на копны сход дзеяяцкаўскія падданыя пана Аўрама Рублеўскага, абвіавачаныя ў крадзяжы каралеўскіх пчол у падданых Гуменіцкага войтаўства: ...и кгды о то копавано трикромт, подданые пана Аврамовы ни на одну копу не вышли. Копа за невыход усказала за тролы бчолы на подданых пана Аврамовых полторы копы грошей... не за злодейство, одно за нестане на копу. То записано<sup>19</sup>.

Найчасцей вінаватымі ў крадзяжы былі тыя, хто добра ўмеў абыходзіцца з пчоламі, ведаў унутраныя законы рою. 5 траўня 1561 г. не з'явіўся на копны суд палазнік пані Мялешкавай Сянчыла Гінговіч: ...иж копали о покране и выдране на корен тройга бчол подданого господарскага Данька Борздиловича и збиралі копы две, на которых были подданые и полазники всіх панов Мелешков девяятковские, где на оных копах двух винного есмо не нашли, мы есмо зложили копу третю присяжную, на которой копе вси подданые пана Васілья пана Аўрама Мелешков и пана Суходольскаго становилися, ніжли полазник пані Мелешковое Сенчило Кгінкгович, который был обран зо всіх полазников панов Мелешков присягнути, на туую третю копу ку присязе не став, ани о собе ведати для чого не вышол, знати не дал. Мы, намовившися с тыми людми водле обычая копнога, вложили есмо его за невыход у вину и всказали за одны бчолы платит 30 грошей...<sup>20</sup>

Насамрэч, палазнікі мусілі служыць свайму пану, забяспечваць яго мёдам, ахоўваць борці ад небяспечных лясных шкоднікаў (мядзведзяў, куніц) і хцівых людзей. Так тримаў прысягу перад судом палазнік пана Васіля Садоўскага аб прыналежнасці яго пану бортнай сасны ва ўрочышчы пад Залужжам, у той час як іншыя ахвотнікі да чужой маёmacці на прысягу не з'явіліся<sup>21</sup>.

Нагодай для абвіавачвання на копе ў крадзяжы пчол мог стаць рэчавы доказ, як, прыкладам, наяўнасць у дому падданага з Яруціч Ермака приходзкого, лезіва, адмысловага бортніцкага прыстасавання накшталт вяровачнай лесвіцы для лазання па дрэвах. Аднак Ермак *отпор чынил*, признаючыся, што тое лезіва яго пасынка, *а он самъ не умеет на дерево лазит и хотел дей если тое лезиво зрезат*. Одно ж тут пасынок ему не допустил батковыцины казит, яко ж и іншіе дей подданые... ведаючи давно о томъ лезиве поведили, иж от того шкоды нет, и суседи за Ермака, за пасынка его присегнути хотели...<sup>22</sup>

Справы аб вырубанні калод з пчоламі і іншых шкодах, учынёных борцямі бортнікам, якія разглядаліся ў гродскім судзе, таксама найчасцей канчаліся

судовым прысудам: ...Передо мною, Григоремъ Воловичомъ, маршалкомъ господарьскимъ, старостою слонимъскимъ, жаловал подданый господарьский и меца-нин слонимъский Сергей Карпович на мещанина слонимского Лавреша Милейковича тымъ обычаемъ, иж порубаны в него семъ сосон зо бчолами злодейскимъ обычаемъ, которых сосонъ колод три нашол в дому того Лавреша з вижомъ... который виж передо мною вызналъ, иж нашол колоду одну в дому Лаврошовом з бортью, в которой борти знат иж пчолы были, а две колоде знашол перед домомъ Лаврошовомъ. Лаврешъ на то отпор чинichi, поведил, иж тые колоды нашол порубаные в лесе и лежачие побрал и до дому привез, а самъ не рубал. Ямъ пытал, кому бы то зведомо, естли тые колоды лежачие знашол и з чимъ ведомом побрал, он на то ниякого доводу не показал. А такъ я вырозумевши, иж он самъ знал ся, што тые колоды з лесу привез, хотя ж бы и не самъ рубал. Кгды ж не его, не мел бы чужого брати... Маєт Сергей на той шкоде своей присегнути... Кгды присягнеть Лаврешъ, маєть ему водлугъ статуту права писаного за кождое дерево зо бчолами рубаное по копе грошей заплатити. Рокъ присязе третий ден в понеделок, а по присязе рокъ заплате 4 недели<sup>23</sup>.

Дзейні, якія чыніў бортнік, гадуючы “пшчаліну”, былі настолькі падобныя на магічны рытуал, што прымушалі глядзеца з павагай на яго самога і на род яго дзейнасці. “Надыбаўшы” ў лесе пчол, пчаляр мусіў “агрэбсці” рой, г.зн. перамясціць з месца, дзе ён звіўся, у раёуню, найчасцей згарнуўшы ў тканіну. Дачакацца, каб пчолы “абыліся” на новым месцы; “падглядваць пшчолы” ды “пераглядаць” не менш як адзін раз на тыдзень; крапіць (“закроп даваць”) вулей духмянай прынадай, пераважна мелісай (ці не ў гонар німфы Мелісы – родапачынальніцы пчалы)<sup>24</sup>, малінікам, верасам ці іншымі травамі; “падкурваць” пчол галаунёй, сернай губкай ці “ваўчынай губой” – і напрыканцы даста-ваць (“падразаць”) мёд, пакінуўшы пэўную колькасць на зіму, што называлася “лазіць пчол”, “падабраць пшчолы”<sup>25</sup>.

Пры гэтым верыць у існаванне не знойдзенага яшчэ універсальнага сродку для прываблівання раёў і таму экспериментаца з самымі неверагоднымі речамі: шчупаковай жоўцю, растаўчонымі косткамі кажана і змяінай скурай, бабровым струмянём ды цецяруковым памётам<sup>26</sup>. Апроч гэтага, трymаць у галаве веды пра магутнную сілу крыжа, зробленага з рэштак расколатага Перуном дуба і цвіка ад шыбеніцы, небяспеку для жыцця дзейнасці пчол ад вады, у якой абмывалі памерлага, гаючы ўплыў глухой крапівы ды гуку цымбалаў, а таксама безліч іншых зачураў ды замоў, якія былі своеасаблівым законамі і правілам для ўваходу не толькі ў пушчу, але ва ўвесь гэты гудучы навокал свет.

І хаця тэксты замоў для пчол з'яўляюцца рэдкімі, некаторыя з іх дайшлі да ХХ ст.: “Стой, рой малады, не іграй, да сырой зямлі прыпадай! Вось вам,

пчолкі, святліца новая, цісвая, адмысловая. Жыць вам тут і быць сто лет і зім, і дзвесце, дзяцей павадзіці. І ты, матка ліпа Валляна, ліпа красная дзявица, і ты, труцень Іван, праней уставайце, сваіх дзетак пабуждайце і пасылайце ў цёмныя лясы, у шчырыя бары. Майце шум баравы, майце роў прудавы, мядзведжую лапу, воўчы хвост. Саграбайцеся, змятайцеся. Да чужых пчолаў не лятайце, чужых да сябе не пускайце. Як маці-зямля, свайго месца пільнуйцеся!”<sup>27</sup>

Высокі сацыяльны статус пчалаляра знайшоў адлюстраванне ў Статуте, дзе галаўшчына за бортніка складала 40 коп грошаў, а за селяніна – толькі 25<sup>28</sup>. Аднак умовы існавання і палажэнне падданых складаліся па-рознаму, прымушаючы іншым разам да ўцёкаў з нажытых месцаў цэлыя сем'і. Так, з маёнтка Узлоўскі ў другой палове 70-х гг. XVI ст. уцяклі падданыя *властные и старожитные – бортнікі, бандары ды млынары*<sup>29</sup>.

Бортніцкая прылады і начынне для мёду таксама вырабляліся з лясных матэрыйялаў. Згаданае вышэй лезіва з “седелкай” – з пяньковай вяроўкі ці лыка, “лазбень” – з лыка або луб’я; “лескі” – з елкі з абсечанымі сукамі, а безліч посуду для захавання мёду – з ліпы. У дамах ды свірнах у зямяні і падданых можна было сустрэць сякую-такую прыладу, якая служыла калісьці ці была да патрэбы цяпер для бортніцкай справы. Зусім нечаканым чынам выкарыстаў такую рэч (драўляную “сікаўку” для апрысквання рою) шляхціч Цэзар Грандэзолі на вяселлі ў маёнтку Глебіцкім Менскага ваяводства: *сам пань Цезар Грандезолі... будучи початком до звады и до всего злого... под вечер, зволокиши с зорочек, наго ходечи по дому... выбивши до осети окно, где пань Беняш Езофович с малжонкою своею был, дрожджами з сиковки их поливал, а потом, одиходши от пана Беняша, оттявши замокъ до пуни, где инишие приятели сковане мели... и зопсовавши так же дрожджами их самих...*<sup>30</sup>

Традыцыя ўжывання мёду ў княстве ў XVI ст. была трывалая ў адрозненні ад Еўропы, асабліва Паўночнай, дзе “увлекались медами” пераважна да XV ст.<sup>31</sup> Мёд у документах згадваецца прэсны, кіслы, сычоны, стары з карэннем. Найлепшая ежа і пачастунак. Для штодзённага ўжывання засалоджвалі мёдам ваду (“засыціць ваду”) і елі з хлебам. Варылі медавуху. Пілі на вяселлях, на бяседах ды ўчтах, у мядовых шынках<sup>32</sup>. Гаспадары шынкоў і корчмаў мелі клопат аб набыцці лепшага ды свяжэйшага мёду, набываючы яго часам праз пасыльных у суседніх мясцовасцях. Гэтак быў абрабаваны на добровольной дороге у роспутья сын падданага з вёскі Яглевічы падданым князя Гаўрылы Пяцігорскага Іванам Белагузам, у той самы час, як паехаў з вёскі набываць мёду для ражанскага жыда Яхіма<sup>33</sup>. Закупалі прэсны мёд і ў краю руским ды везлі на вазах разам з пушнінай (бабрамі, лісамі ды куніцамі *цудными*), рыбай (шчупакамі, ляшчамі, уюнамі, траской) ды іншымі трантамі<sup>34</sup>.

Наведванне людам паспалітым мядовага шынку ці карчмы – звыклая справа: ...*пришол был в добрый обычай, хотечи себе казат дати меду або пива...* – пачынаўся запіс у судовай кнізе, а скончыцца магло па-рознаму: двубоем, калі адзін аднаму очы мёдом залил<sup>35</sup>; адмовай плаціць грошы за мёд, як гэта зрабіў слуга маскоўскага ганца<sup>36</sup>, псованнем карчомных прыпасаў, як гэта здарылася ў Белавіцкай карчме – ...*гультаі мёд полуночок за семдесят грошей беручи пили, а иное на землю розлили...*<sup>37</sup>

Прэсны мёд пазычалі адно ў аднаго і не заўсёды вярталі, пра што было запісана ў адпаведных скаргах<sup>38</sup>. Даўжнікамі былі не толькі падданыя, баяры ды зямяне, але нават і княжна Эва Саламярэцкая, якая ў прызначаны тэрмін так і не з'явілася ля дому менскага райцы Даніэля Масленкі з мёдам, а таксама з каровамі, вепрамі, жытам ды пшаніцай<sup>39</sup>.

Назіраючы за жыццём пчол, якія апроч штодзённага вылета за “ношкай” былі бесперастанку занятыя пабудовай сотаў, кармленнем лічынак і маткі, ачысткай вулля і г.д., тагачасны чалавек не мог не выбудоўваць пэўных паралелей са сваім светам, што пашырала яго ўяўленні пра сябе як сацыяльную істоту, прымушала ставіць пытанні і здзіўляцца. Магчыма, невыпадкова ў старабеларускай мове слова “камора”, якое азначала невялікі пакой, залю, склеп, памяшканне, дзе жыў чалавек, супадае з тэрмінам “каморка” – асобная клетачка для пчол у сотах.

Пчала, пагасціўшы ў міфах, паданнях ды казках усіх народаў свету, адзначыўшы сваёй прысутнасцю і дотыкам найвыбітнейшых міфічных і рэальных асаб – Эрота, Платона, Сафокла, Гіндара, Крышну, Хрыста, а таксама Скарину, трывала засяліла лясы і пушчы нашай зямлі, пераходзячы праз усе часы ў засені дрэваў сваю таямніцу. Наладжаны рытм існавання пчалінага рою, які вылучаў штодня свой гуд на бортным дрэве, не змяніўся на працягу стагоддзяў. Маглі адміняцца календары і пераводзіцца гадзіннікавыя стрэлкі, але гэтыя ўласцівія чалавечаму свету зрухі не парушылі магічнага свету пчалы.

### *Заўвагі*

- <sup>1</sup> Гурков В.С., Терехин, С.Ф. Занятие издревле благородное. Минск, 1987. С. 5.
- <sup>2</sup> Засенне ў старабеларускай мове азначае смерць. Паводле міфалогіі хетаў, менавіта пчала пабудзіла бога ўрадлівасці Тэлепіну і ўсю навакольную прыроду да жыцця.
- <sup>3</sup> Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. Минск, 1992. С. 356.
- <sup>4</sup> Беларусская міфалогія. Энцыклапедычны слоўнік. Мінск, 2004. С. 400.
- <sup>5</sup> ВКЛ. Энцыклапедыя. Т. 1. Мінск, 2005. С. 337.
- <sup>6</sup> Беларусская міфалогія. Энцыклапедычны слоўнік. Мінск, 2004. С. 401.

- <sup>7</sup> Статут ВКЛ. 1588. Мінск, 1989. С. 270–271.
- <sup>8</sup> НГАБ. Ф. 1755 (Гродзенскі земскі суд), вол., 1, ад.з., 4, арк. 406 адв. 408.
- <sup>9</sup> НГАБ. Ф. 1737 (Слонімскі гродскі суд), вол. 1, ад.з. 1, арк. 293 адв.
- <sup>10</sup> НГАБ. Ф. 1737 (Слонімскі гродскі суд), вол. 1, ад.з. 1, арк. 131.
- <sup>11</sup> Тамсама, арк. 177.
- <sup>12</sup> НГАБ. Ф. 1737.(Слонімскі гродскі суд), вол. 1, ад.з. 1, арк. 177 адв.
- <sup>13</sup> НГАБ. Ф. 694. (Радзівіллы, князі), вол. 4, ад.з. 1556, арк. 22.
- <sup>14</sup> НГАБ. Ф. 1737 (Слонімскі гродскі суд), вол. 1, ад.з. 1, арк. 181–181 адв.
- <sup>15</sup> Тамсама, арк. 234–234 адв.
- <sup>16</sup> НГАБ. Ф. 1737 (Слонімскі гродскі суд), вол. 1, ад.з. 2, арк. 74 адв.-76 адв.
- <sup>17</sup> НГАБ. Ф. 1785 (Слонімскі земскі суд), вол. 1, ад.з. 9, арк. 123.
- <sup>18</sup> НГАБ. Ф. 1741 (Брэсцкі земскі суд), вол. 1, ад.з. 4, арк. 292.
- <sup>19</sup> НГАБ. Ф. 1737 (Слонімскі гродскі суд), вол. 1, ад.з. 1, арк. 5 адв.
- <sup>20</sup> Тамсама, арк. 52 адв.-53
- <sup>21</sup> НГАБ. Ф. 1705 (Брэсцкі гродскі суд), вол. 1, ад.з. 3, арк. 681адв.-682 адв.
- <sup>22</sup> НГАБ. Ф. 1737 (Слонімскі гродскі суд), вол. 1, ад.з. 1, арк. 185 адв.-186.
- <sup>23</sup> НГАБ. Ф.1737 (Слонімскі гродскі суд), вол. 1, ад.з. 1, арк. 27.
- <sup>24</sup> Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 355.
- <sup>25</sup> З народнага слоўніка. Ю. Мацкевіч. Лексіка пчалярства. Мінск, 1975. С. 204–217.
- <sup>26</sup> Гурков В.С., Терехин С.Ф. Занятие издревле благородное. С. 30.
- <sup>27</sup> Радыё “Свабода”. Гутарка В. Ракіцкага з фалькларысткай Л. Салавей. Эфір 13.07.2006 г.
- <sup>28</sup> Беларуская міфалогія. Энцыклапедычны слоўнік. Мінск, 2004. С. 400.
- <sup>29</sup> НГАБ. Ф.1737 (Слонімскі гродскі суд), вол. 1, ад.з. 2, арк. 13–13 адв.
- <sup>30</sup> НГАБ. Ф.1727 (Мінскі гродскі суд), вол. 1, ад.з. 1. арк. 880–881.
- <sup>31</sup> Бродель, Ф. Структуры повседневности: возможное и невозможное. М., 1986. С. 243.
- <sup>32</sup> НГАБ. Ф.1737 (Слонімскі гродскі суд), вол. 1, ад.з. 2, арк. 71 адв.
- <sup>33</sup> НГАБ. Ф.1737 (Слонімскі гродскі суд), вол. 1, ад.з. 1, арк. 386 адв.
- <sup>34</sup> НГАБ. Ф.1727 (Мінскі гродскі суд), вол. 1, ад.з. 1, арк. 1062.
- <sup>35</sup> НГАБ. Ф.1737 (Слонімскі гродскі суд), вол. 1, ад.з. 1, арк. 160.
- <sup>36</sup> НГАБ. Ф.1737 (Слонімскі гродскі суд), вол. 1, ад.з. 2, арк. 109 адв.
- <sup>37</sup> НГАБ. Ф.1737 (Слонімскі гродскі суд), вол. 1, ад.з. 1, арк. 415.
- <sup>38</sup> НГАБ. Ф.1755 (Гродзенскі земскі суд), вол. 1, ад.з.3, арк. 70 адв.-71; ад.з. 4, арк. 16 адв.-17.
- <sup>39</sup> НГАБ. Ф.1727 (Мінскі гродскі суд), вол. 1, ад.з.1, арк. 663-664 адв.

# АДАМ СТАНКЕВІЧ: АРЫШТ І СМЕРЦЬ

Андрэй Вашкевіч

(Гродна)

## ***Summary***

*Adam Stankievič: Imprisonment and Death*

Andrej Vaškiewič (Hrodna)

The circumstances of the last few months of the priest and politician Adam Stankievič's life. And yet, in spite of many publications of official documents and memoirs with the information about the death of the Belarusian priest, there remains the need to clarify some details concerning Adam Stankievič's arrest as well as his death and burial place. The author attempts to reconstruct the chronology of the last months of Adam Stankievič with the help of new archive materials.

Імя ксяндза Адама Станкевіча паступова вяртаеца ў беларускую гісторыю<sup>1</sup>. У 2008 г. кніжная спадчына гэтага выдатнага беларускага дзеяча, аднаго з заснавальнікаў і ідэолагаў партыі “Беларуская хрысціянская дэмакратыя”, выдаўцы, гісторыка і педагога, папоўнілася адразу двумя зборамі твораў, выдадзенымі ў серыі “Беларускі кнігазбор” і кніжнай серыі часопіса “Arche”<sup>2</sup>.

Лістапад 2009 г. адзначаны сумнай 60-й гадавінай смерці А. Станкевіча ў савецкім лагеры. Нягледзячы на даволі вялікую колькасць сведчанняў і дакументаў, у якіх паведамляеца аб смерці ксяндза, некаторыя моманты апошніх тыдняў і дзён яго жыцця застаюцца нязнанымі. Мэтай гэтага артыкула было якраз абагульненне і аналіз



Адам Станкевіч на партрэце П. Сергіевіча.  
1940 г.

неўзабаве іх апрацоўкай заняўся адзін з паплечнікаў А. Станкевіча па Беларускай хрысціянскай дэмакратыі Янка Шутовіч, якому пашчасціла вярнуцца са сталінскіх лагераў. Незадоўга да сваёй смерці Я. Шутовіч абагульніў сабраныя звесткі пра жыццё і апошні шлях А. Станкевіча ў невялічкім нарысе, некалькі варыянтаў машынапісу якога захоўваюцца ў Аддзеле рэдкай кнігі і рукапісаў бібліятэкі імя Я. Коласа Акадэміі навук Беларусі<sup>3</sup>. У гэтым самым скончылася дакументаў захоўваюцца таксама сабраныя М. Шутовіч лісты і ўспаміны сведкаў смерці А. Станкевіча<sup>4</sup>.

На аснове гэтых матэрыялаў Л. Этэнка напісала артыкул “Арышт і смерць ксяндза Адама Станкевіча”, які быў надрукаваны ў сакавіку 1992 г. у “ЛіМе” як юбілейны матэрыял да 100-годдзя з дня нараджэння ксяндза<sup>5</sup>. У тым самым нумары газеты была апублікавана адна з афіцыйных даведак аб смерці ксяндза, прысланая з Іркуцкага абласнога УУС<sup>6</sup>. Яшчэ за год да гэтага, у самым пачатку 1991 г., часопіс “Спадчына” апублікаваў іншую даведку падобнага зместу, атрыманую галоўным захавальнікам Беларускага дзяржаўнага музея гісторыі рэлігіі ў Гродне Нінай Ляшчонак<sup>7</sup>.

зместа вядомых сёння крыніц і артыкулаў, каб высветліць прычыны і аbstавіны арышту А. Станкевіча вясной 1949 г., а таксама ўзнавіць храналогію падзеі, звязаных з яго смерцю.

Акалічнасці апошніх месяцаў жыцця Адама Станкевіча на працягу некалькіх дзесяцігоддзяў заставаліся для беларускай грамадскасці таямніцай. Хоць ужо ў сярэдзіне 1950-х гг. кола віленскіх беларусаў ведала, што ксёндз памёр у лагеры пад Іркуцкам літаральна праз некалькі тыдняў пасля таго, як у каstryчніку 1949 г. быў вывезены з Вільні. Аб гэтым пакаёўцы ксяндза Марыі Шутовіч распавялі сведкі смерці ксяндза быўшы сібірская вязні Віктар Сікора і Казімірас Забулёніс. М. Шутовіч рупліва збирала сведчанні такога кшталту, а

Цягам наступных гадоў пабачыла свет даволі вялікая колькасць прац аб жыцці і дзейнасці А. Станкевіча, у некаторых публікацыях паведамляліся не-вядомыя раней падрабязнасці апошніх месяцаў жыцця ксяндза, быў надрукаваны яго асабісты дзённік<sup>8</sup>. Тым не менш аўтары агульных работ аб жыцці А. Станкевіча не прысвячалі належнай увагі абставінам арышту і смерці ксяндза, як правіла, абмяжоўваючыся цытаваннем апублікованых раней афіцыйных даведак<sup>9</sup>. З'явілася таксама непацверджаная фактамі інфармацыя аб верагодным забойстве А. Станкевіча ў лагеры<sup>10</sup>.

Неабходнасць раставіць кропкі над “і” ў храналогіі апошніх месяцаў жыцця А. Станкевіча патрабуе больш дэталёвага вывучэння яго біяграфіі на аснове новых крыніц, якія сталі даступнымі літаральна на працягу некалькіх апошніх гадоў.

Падчас нямецкай акупацыі 1941–1944 гг. ксёндз А. Станкевіч адмовіўся ад супрацоўніцтва з акупацыйнымі ўладамі. Матываваў ён гэта прычынамі як ідэйнага (непрыняцце ідэалогіі нацыянал-сацыялізму), так і практичнага (рэпрэсіі супраць беларускага насельніцтва і каталіцкіх святароў, адсутнасць дазволу на стварэнне беларускага школьніцтва і пайнамоцных дэмакратычна абранных прадстаўніц беларускіх органаў і інш.) характару. Гледзячы па ўсім, яму ўдалося пераканаць адмовіцца ад актыўнага супрацоўніцтва з немцамі і частку быльых беларускіх хрысціянскіх дэмакратаў, з якімі ён працягваў падтрымліваць стасункі. А. Станкевіч, рызыкуючы жыццём, выратаваў некалькіх віленскіх савецкіх актывістаў і быльых заходнебеларускіх камсамольцаў, падтрымліваў сувязь з антыфашистамі. Разам з Я. Шутовічам ратаваў калекцыі віленскага беларускага музея імя Івана Луцкевіча<sup>11</sup>. Вясной 1944 г. ён прыняў канчатковае распэнне застацца ў Вільні ў выпадку вяртання савецкай улады<sup>12</sup>.

Наступныя некалькі гадоў жыцця ксяндза А. Станкевіча можна ўзнавіць пры дапамозе яго дзённікаў – “Каляндарных нататак”, адшуканых і ўпершыню надрукаваных маладзечанскім краязнаўцам і даследчыкам беларускай літаратуры Міхасём Казлоўскім.

Дачакаўшыся прыходу савецкіх войскаў, А. Станкевіч стаў перад фактам “банкроцтва ў Беларусі польскага каталіцтва”. Што ён разумеў пад гэтым выказваннем? У часы міжваеннай Польскай рэспублікі касцёл праводзіў на землях Заходняй Беларусі польскую нацыяналістычную пропаганду. Калі ж пасля вайны ў БССР ён трапіў пад пераслед, то не змог зачучыць людзей і стаць сімвалам нацыянальнага змагання, як гэта было ў Літве і Польшчы. “З БССР змушаюць палякоў ксяндзоў выяжджаць у Польшчу. Яны запісаліся на выезд самі і агітавалі беларусаў на гэта. Вось вынікі палітыкі Ялбжыкоўскага і агулам

польскага касцёла. А каб было ў каталіцкім касцёле ў БССР беларускае ка-  
рэньне, як бы ўсіх ён аб'яднаў”, – напісаў у сваім дзённіку А. Станкевіч<sup>13</sup>.

Беларускі святар звярнуў у сваіх нататках увагу на адну вельмі важную  
акалічнасць, якая, здаецца, можа прыдацца любому гісторыку ў ацэнцы  
рэлігійнай сітуацыі ў паваеннай БССР. Ён паразоўвае тагачасны стан рэчаў  
з рэлігійнай палітыкай расійскіх улад у 40-х–80-х гг. XIX ст.: “Нігіль нові...  
Каталікі гэта палякі ў БССР, а праваслаў. – гэта рускія. Такі бальшавікоў пагляд.  
Як даўней, так і цяпер”<sup>14</sup>. Савецкія ўлады ставяцца да прадстаўнікоў розных  
канфесій не аднолькава, праваслаўная царква, як і стагоддзі таму, працяг-  
вае заставацца правадніком нацыянальнай палітыкі Масквы (г.зн. фактычна  
русіфікацыі), за што карыстаецца падтрымкай улады. У сваю чаргу каталіцтва  
ў вачах бальшавікоў застаецца “польскай верай”. І яны рэпрэсіямі, як і сто гадоў  
таму царская ўлада, кідаюць беларусаў-каталікоў у абдымкі польскім ксяндзам-  
шавіністам. А. Станкевіч гаворыць, што беларусы-каталікі пішуцца палякамі  
і ад'язджаюць у Польшчу, бо панічна баяцца савецкай ўлады, а летам 1947 г.  
ксёндз нават вымушаны з горыччу канстатаваць: “Беларусі і беларускасці на-  
род у БССР (Зах. Бел.) цярпець ня можа, ён у сваёй цемнаце і нясьведамасці  
ідэнтыфікуе Беларусь з бальшавізмам, каторага ненавідзіць усёй душой і ад  
каторага аж стогне...”<sup>15</sup>

Аднак самым важным момантам, закранутым А. Станкевічам у сваіх  
дзённіках, з'яўляецца гісторыя яго перамоваў з савецкімі спецслужбамі на  
прадмет стварэння асобнай каталіцкай адміністрацыйнай адзінкі ў БССР. Аб  
гэтым крыху напісала ў сваіх успамінах Паўліна Мядзёлка, якая летам 1949 г.  
размаўляла з Марыяй Шутовіч: “Марыя Шутовіч расказала мне, што савецкія  
ўлады абяцалі яму [А. Станкевічу. – А.В.] поўную недатыкальнасць, абыцалі  
прабства ў катэдральным касцёле або ў Вострай браме, толькі з умовай,  
што ён не будзе прызначанаць Рымскага папу, а створыць новы народны кас-  
цёл, незалежны ад Рыму. Кс. Адам не мог прыняць такой умовы, бо гэта ўжо  
будзе не Рыма-каталіцкі касцёл, а якісь іншы, і веруючыя каталікі не прызна-  
юць яго”<sup>16</sup>. Дадзены кавалак успамінаў П. Мядзёлкі быў надрукаваны яшчэ  
ў сярэдзіне 1990-х гг., але чамусыці не звярнуў на сябе ўвагі гісторыкаў. Між  
тym у дзённіках А. Станкевіча мы знаходзім даволі падрабязнае апісанне ўсёй  
гэтай гісторыі.

А. Станкевіча ўпершыню арыштавалі ў снежні 1944 г. Знаходзячыся ў  
турме, бачачы разгубленасць польскіх ксяндзоў, якія нацыянальным шаві-  
нізмам губілі касцёлы у Захоўнай Беларусі, а зараз панічна ўцякалі з БССР, і  
негатыўна ацэньваючы русіфікатарскую палітыку савецкай ўлады, ён высту-  
піў з прапановай стварэння на тэрыторыі БССР асобнай каталіцкай дыяцэзіі,

кананічна падпарамадкаванай толькі Ватыкану. Ідэяյ ксяндза зацікавіліся. Так у яго жыцці з'явіўся афіцэр спецслужб, якога ксёндз кліча імем фаустаўскага д'ябла – “Мефістофель”. У “Каляндарных нататках” ён апісвае каля дваццаці сустрэч з супрацоўнікамі апарата МГБ, якія прапанавалі яму выкаласці свае погляды на справу каталіцтва ў Беларусі. У канцы 1944–1945 гг. А. Станкевіч напісаў некалькі праектаў рэформы каталіцтва на Беларусі, якія прадставіў уладам. Ён даказваў, што касцёл даўно, прынамсі з XVI ст., быў сродкам паланізацыі беларусаў, таму неабходна падпарамадкаваць беларусаў-каталікоў непасрэдна Рыму, без сувязі з Польшчай і пачаць паступовую беларусізацыю каталіцкага жыцця ў БССР. Такім чынам паступова знішчылася б мяжа паміж беларусамі каталікамі і праваслаўнымі, а ўлада заспакоіла б рэлігійныя патрэбы грамадзян<sup>17</sup>. Яго зразумелі па-свойму. Ужо восенню 1945 г. А. Станкевіч атрымаў прапанову ўзначаліць беларускі “аўтакефальны” каталіцкі касцёл, які не прызнаваў бы Ватыкан і рымскага папу. Гэта была грандыёзная задумка савецкіх спецслужб, якая фактычна капіравала справу ксяндза Ф. Сенчыкоўскага, які ў 1860-х гг. з падачы расійскага ўрада спрабаваў русіфікаваць каталіцтва.

Перад А. Станкевічам адкрылася перспектыва свабодна рэалізаваць многія свае ранейшыя задумкі. Аднак, застаючыся каталіцкім ксяндзом, ён выдатна ведаў, што хутка пераўтворыцца ў марыянетку савецкіх спецслужб і нічога, акрамя шкоды, беларускаму народу і касцёлу не прынясе. Ён спрабаваў пераканаць савецкіх спецслужбобоўцаў, што патрэбны кананічны каталіцкі касцёл, падпарамадкаваны непасрэдна Ватыкану.

Часам А. Станкевічу здавалася, што яго аргументы могуць быць пачутымі: “Візит у м-сто. Прывялі, бітая штука. Ужо прапазык недарэчных няма. Наадварот, трэба выступіць да кананічнага (з прызнаньнем Папы) упарамадкаванага каталіцкага касцёла ў БССР... Калі гэта гаворыцца шчыра, дык гэта ўжо нешта новае і яго недацэніваць ня можна. Дай, Божа, съвятла і сілы”<sup>18</sup>. Але дарма, “Мефістофель” заўсёды вяртаўся да свайго – нармалізацыі каталіцкага жыцця і яго беларусізацыі толькі пры ўмове непрызнання Рыма.

А. Станкевіч выйграць гэтую гульню не мог. Ды ці выйграваў хто гульні з Мефістофелем? Але ксёндз ішоў да канца. Апошнія запісы: “...Я ім нічога не дапамог, і яны ня маюць да мяне даверу. Кіраўнік бел. касцёлам мусіць быць агентам НКГБ... Мой адказ: бікупства і паліцыйная агенцтура выключаюцца і няма што аб гэтым гаварыць”; “М-сто сказаў выразна: “Нет с вас никакой пользы”. Як жа гэта мяне радуе. Мой адказ быў: “Не забывайте, что у меня есть совесть”. Чым гэта ўсё скончыцца, – адзін Бог ведае”<sup>19</sup>.

А. Станкевіч катэгарычна адмовіўся ад прапановы ўзначаліць “аўтакефальны” каталіцкі касцёл на тэрыторыі Беларусі, які павінен быў дзеянічаць, не признаючы юрысдыкцыю Апостальскай сталіцы. Мы, на жаль, не ведаем, як складваліся адносіны А. Станкевіча і супрацоўнікаў МГБ з чэрвоненіем 1948 г. да моманту яго арышту (дзённікавыя запісы А. Станкевіча гэтага часу не захаваліся), аднак можна з пэўнасцю сцвярджаць, што яны да лепшага не змяніліся.

Неабходна таксама адзначыць, што пачынаючы з моманту вызвалення ў лютым 1945 г. да другога арышту ў красавіку 1949 г. А. Станкевіч афіцыйна лічыўся асведаміцелем МГБ. Думаецца, згода на супрацоўніцтва была абавязковай умовай яго вызвалення з турмы. А. Станкевіч, які акурат пачынаў спрабаваць пераконваць савецкія органы ў неабходнасці беларусізацыі каталіцкага жыцця ў БССР, пагадзіўся на супрацоўніцтва, не маючы іншага выйсця. Канешне, праца А. Станкевіча як асведаміцеля на працягу ўсяго перыяду 1945–1949 гг. насіла чыста фармальныя харарактар. Галоўным матывам контактаў ксяндза і афіцэраў савецкага МГБ быў яго спробы распачаць працэс рэформы касцёла ў БССР. Контрагенты А. Станкевіча ўсведамлялі гэта і некалькі разоў, нягледзячы на поўную бязвартаснасць матэрыялаў, якія ён ім паведамляў як асведаміцель, працягвалі карыстацца яго паслугамі. Калі ж А. Станкевіч сказаў сваё апошнія слова, прынцыпова адмовіўшыся ўзначальваць псеўдакаталіцкі касцёл, яго лёс быў, па сутнасці, вырашаны. Само веданне аб планах савецкага ўрада для яго рабілася смяротным прысудам.

А. Станкевіч быў арыштаваны 13 красавіка 1949 г. на сваёй кватэры на вул. Палацкай у Вільні. Трэба меркаваць, што ксёндз, які да гэтага часу вычарпаў усе магчымасці супрацоўніцтва з савецкімі спецслужбамі, ужо чакаў свайго арышту.

Магчыма нават, што А. Станкевіча яшчэ як мінімум некалькі разоў спрабавалі схіліць да супрацоўніцтва, непасрэдна пагражаяучы арыштам. Не выключана, што яму нават паказвалі выпісаную яшчэ 16 сакавіка 1949 г. пастанову аб яго арышце, выкарыстоўваючы яе як апошні аргумент у размове. Цяжка іначай патлумачыць той факт, што пастанова аб арышце была складзена 16 сакавіка, падпісана 31 сакавіка, а сам арышт адбыўся амаль праз месяц, толькі 13 красавіка<sup>20</sup>.

Фактычна Адам Станкевіч ніякай пагрозы для савецкага ладу не ўяўляў. Палкоўнікам МГБ, з якім яму перыядычна даводзілася размаўляць, гэта было добра вядома. Амаль пазбаўлены контактаў з аднадумцамі, бо контактаўваць пасля эміграцыі 1944 г. і чыстак другой паловы 1940-х гг. у Вільні проста не засталося з кім, ён жыў на вул. Палацкай, зредку сустракаючы там старых

знаёмых і цікаўных да яго раней незнаёмых асабіста гасцей. Кожны яго крок, безумоўна, кантралаўваўся ўладай, хаця сачыць за контактамі вікарнага ксяндза Вострай Брамы было сапраўды няпроста, бо і ў паслявэнныя гады на Вострабрамскай заўсёды было мноства людзей: і віленчукоў, і гасцей з падвіленскай Беларусі.

Сёння мы ведаем некаторыя падрабязнасці арышту А. Станкевіча, якія ксёндз Уладзіслаў Чарняўскі даведаўся ад Марыі Шутовіч і пераказаў пасля Міхасю Казлоўскаму. Яна распавядала, што А. Станкевіч, перад тым як пакінуць пад канвоем сваю кватэру, папрасіў афіцэра МГБ, які прыйшоў яго арыштуюваць, праслухаць пласцінку з песняй Міхася Забэйды-Суміцкага. Атрымаўшы дазвол, ён паставіў пласцінку і, слухаючы песню, расплакаўся. Як выглядаў гэты 57-гадовы чалавек, які, закрыўшы твар рукамі, плакаў у прысутнасці сваіх блізкіх і некалькіх афіцэраў МГБ? Дэталёвае апісанне знешнасці А. Станкевіча, якое знаходзім у “Анкеце арыштаванага”, складзенай у дзень арышту, дае нам рэдкую магчымасць уяўіць знешні выгляд ксяндза.

Сярэдняга росту – ад 165 да 170 см, сярэдняга целаскладу з апушчанымі ўніз плячамі, Адам Станкевіч мала чым адрозніваўся ад сваіх аднавясковоўцаў з яго родных Арляннят. Рысы твару таксама выглядалі проста – прамы высокі лоб, шэрага колеру очы пад выгнутымі дугой шырокімі бровямі, невялікі рот з поўнымі вуснамі, на якіх быццам застыла добрая і крыху іранічная ўсмешка… Апісанне знешнасці было настолькі падрабязным, што мы можам даведацца аб тым, што А. Станкевіч не меў шкодных звычак (напрыклад, не грыз пазногі), не меў на целе шрамаў і татуіровак, затое вуши ў яго былі вялікія, трохкутнай формы з “верхнім аддапыранасцю”. І апошніе – у момант арышту А. Станкевіч быў ужо зусім сівы<sup>21</sup>.

Большасць асабістых рэчаў былога лідэра беларускай хадэцыі складалі прадметы вонраткі, пералік якіх, думаю, выкліча цікавасць у чытача. У маё- масць “аднаго з лідэраў беларускіх буржуазных нацыяналістаў” каталіцкага ксяндза Адама Станкевіча ўваходзілі: тры касцюмы (у вопісе маё- масці педантычна занатавана – адзін новы, адзін стары і адзін “б/у”), чатыры палітоны, некалькі сутанаў, па некалькі пар чаравікаў, галёшаў і туфляў, адна пара ботаў, каракулевая зімовая шапка, кепка і тры капелюшы. Мэблі ў пакоі ксяндза Адама было зусім мала: металічны з сеткай ложак, пісьмовы стол з пяццю скрынкамі, канапа, абцягнутая зялёным плюшам, а таксама жоўтая этажэрка для кніжак. Яшчэ ў Адама Станкевіча канфіскавалі друкавальну машынку “Рэмінгтон”, стары скуранны партфель жоўтага колеру, чарнільны прыбор, пятнаццаць карцін у рамах і галоўнае яго багацце – пяць шафаў з кнігамі. Шафы былі апячатаныя, а Марыя Шутовіч дала падпіску, што пад пагрозай

адказнасці будзе захоўваць у сябе рэчы ксяндза, бо кнігі, большую частку дакументаў і асабістыя рэчы А. Станкевіча эмгэбісты пакінулі на Палацкай. Забралі толькі адзін залаты царскі імперыял (манету вартасцю ў 15 рублёў) і залаты пярсцёнак з датай 1908 г., якія належалі ксяндзу. Апячаныя шафы з кнігамі і дакументамі засталіся на старым месцы. І хаця падчас следства функцыянеры МГБ зазіралі ў іх яшчэ неаднойчы, аднак большасць матэрыйялаў ксяндза так і не перавандравала на Лукішкі. Гэты выключочна рэдкі ў дзейнасці савецкіх спецслужб “пракол” стаў пачаткам цэлай эпапеі барацьбы за захаванне архіва А. Станкевіча<sup>22</sup>.

Следчым па справе А. Станкевіча быў прызначаны старэйшы следчы 1-га Аддзела Следчай часткі МГБ ЛССР капітан Трубачыстаў. Ён і дапытваў ксяндза. Допыты былі працяглыя і цяжкія, хаця не наслі харктару “канвеера”, як гэта прыктыкавалася ў сярэдзіне 1930-х гг.: 15–16 красавіка – з 21. 30 да 6. 30, 16 красавіка – з 14. 05 да 17. 20, 21 красавіка – з 22. 00 да 4. 15 і г.д. Ужо 27 красавіка ксяндзу было прад’яўлена абвінавачванне, тэрмін утрымання пад вартай некалькі разоў пасля падаўжаўся<sup>23</sup>.

Расследаванне было дастаткова фармальным, паколькі інфармацыяй аб дзейнасці ксяндза ў 1920–1930-х гг. савецкія органы валодалі яшчэ з матэрыйялаў следчай справы 1944–1945 гг., якая была падшытая да новай справы. Тым не менш выкананне фармальнай следчай працэдуры патрабавала далучэння да справы нейкіх канкрэтных рэчавых доказаў “антысавецкай” работы ксяндза. Найперш цікавіў перыяд нямецкай акупацыі.

Збор матэрыйялаў абвінаваўчага харктару праводзіўся на “шырокую руку”. Да справы былі падшыты паказанні каталіцкага святара, паплечніка А. Станкевіча па БХД Язэпа Германовіча. Цікава таксама адзначыць, што важныя сёння толькі для гісторыкаў “бэнэраўскія” фонды мінскіх і віленскіх архіваў выкарыстоўваліся ў той час у першую чаргу для збору абвінаваўчага матэрыйялу супраць беларускіх дзеячаў. Напрыклад, у даведцы Цэнтральнага дзяржархўнага архіва Літвы паведамлялася аб дзейнасці А. Станкевіча ў Таварыстве дапамогі пацярпелым ад вайны, Віленскім Беларускім нацыянальным камітэце, а таксама паездцы А. Станкевіча разам з беларускім дзеячам М. Кахановічам восенню 1920 г. у Каўнас да літоўскіх парламентарыяў<sup>24</sup>.

Сваё “заключэнне” аб працы А. Станкевіча далі і быўляя яго суразмоўцы з МГБ Літвы. Паколькі ніякай цікавасці для іх ён ужо не ўяўляў, ксяндза “здавалі” ўчыстую, падсумаваўшы нават вынікі яго “працы” як асведаміцеля савецкіх спецслужб. Даведка, якую прыводзім ніжэй, з’яўляецца адзіным вядомым дакументам, які прыгадыняе гэтую старонку біографіі Адама Станкевіча:

Сов. секретно.

## СПРАВКА

Агент “БЕЛОУС” – СТАНКЕВИЧ Адам Викентьевич, 1891 года рождения завербован в январе 1945 года на компрометирующих материалах, как один из организаторов и руководителей белорусского националистического движения, направленного на отторжение Белоруссии от Советского Союза и создания “независимого” буржуазного белорусского государства.

За время работы с органами МГБ Лит. ССР с января 1945 года по апрель 1949 года агент “БЕЛОУСС” показал себя с отрицательной стороны. Располагая обширными связями среди белорусской интеллигенции, а так жепольского и литовского католического духовенства, материалов заслуживающего оперативного внимания не давал, вёл себя неискренне, двурушничал, от выполнения конкретных заданий по выявлению вражеского элемента из среды католического духовенства отказывался. Кроме того саморасшифровался перед Управляющим Вильнюсской епархии и другими служителями курии.

ЗАМ НАЧАЛЬНИКА 0-ГО ОТД-Я ОТД. “0” МГБ ЛССР  
СТ. ЛЕЙТЕНАНТ [Подпись] (МИХЕЕВ)  
6/VII 1949 г.<sup>25</sup>

Можна меркаваць, што менавіта старэйшы лейтэнант Mixeeў і быў тым “Мэфісто”, якога згадваў у сваіх дзённіках ксёндз Адам. Ён не прынёс ніякай карысці для савецкіх спецслужб.

Тым часам акт авбінавачвання быў ужо гатовы. Ён складаўся з фраз агульнага зместу. Фактычна адзіным дакументальным доказам “супрацоўніцтва” А. Станкевіча з нямецкімі акупантамі быў пераклад знайдзенага ў мінскім архіве СД зварота да акупацыйных улад, дзе ксёндз быў прапанаваны на пасаду баранавіцкага вікарья рэфармаванай структуры каталіцкага касцёла на тэрыторыі Беларусі<sup>26</sup>. Гэтага, аднак, аказалася дастаткова для вынясення самага жорсткага прысуду: “З 1919 да 1941 года быў адным з кіруючых удзельнікаў буржуазна-нацыяналістычнай партыі “Беларускіх хрысціянскіх дэмакратоў”, “Беларускага нацыянальнага камітэта”, удзельнічаў у распрацоўцы і адпраўцы замежным дзяржавам антысавецкіх зваротаў з патрабаваннем адараўца Беларускую ССР ад Савецкага Саюза, асабіста напісаў шэраг антысавецкіх кніг і размяшчаў у газете “Крыніца” і ў часопісе “Хрысціянская Думка” артыкулы антысавецкага зместу, падчас акупацыі Літоўскай ССР немцамі выступаў у касцёле перад веруючымі з антысавецкімі казаннямі і да арышта захоўваў у сябе на кватэры розную антысавецкую літаратуру”<sup>27</sup>.

Матэрыялы судовай справы Адама Станкевіча былі накіраваны ў Москву, дзе ў Міністэрстве дзяржаўнай бяспекі СССР засядала Асобая нарада – пазасудовы орган, які штодзень у завочнай форме (г. зн. без прысутнасці абвінавачанага) выносіў па некалькі сотняў прысудаў. 27 верасня 1949 г. у Вільні атрымалі выпіску з пратакола нарады ад 31 жніўня, у якой адзначалася, што А. Станкевіч “за прыналежнасць да контррэвалюцыйнай арганізацыі і антысавецкую агітацыю” павінен быць заключаны ў лагер тэрмінам на 25 год. Да выпісکі з пратакола прыкладалася паведамленне начальніку аддзела “А” МДБ ЛССР палкоўніку Грышыну аб tym, што адпаведна персанальному нараду ГУЛАГа зняволены Станкевіч павінен быць накіраваны ў Азёрны лагер<sup>28</sup>.

25 кастрычніка 1949 г. этапам Адама Станкевіча перавязлі з перасыльной турмы на віленскі вакзал. Марыя Шутовіч, нейкім чынам даведаўшыся аб адездзе этапа, таксама прыйшла туды. Літоўскі баксёр Казімірас Забуёніс, які быў разам з А. Станкевічам у апошнія дні яго жыцця, выбраўшыся з лагераў і ўжо ў сярэдзіне 1950-х гг. наведаўшы М. Шутовіч, расказваў ёй, як яны разам з А. Станкевічам плакалі, убачыўшы праз закратаваныя вокны вагонаў і шэраг сініх фуражак энкавэдыстаў знаёмую жаночую постаць<sup>29</sup>.

Жыцьць яму заставалася крыху больш аднаго месяца. Аднак ніякіх сумніваў у правільнасці выбранага жыццёвага шляху ў А. Станкевіча не было. “Я счастлив, что страдаю за такие возвышенные идеалы”, – прачытала М. Шутовіч у яго апошнім лісце, напісаным за суткі да таго, як ксёндз назаўсёды пакінуў Беларусь<sup>30</sup>.

Асобыя лагеры, ці, як іх скарочана называлі, “особлагі” (а Азёрлаг, дзе павінен быў адбываць зняволенне А. Станкевіч, адносіўся да гэтай катэгорыі падраздзяленняў ГУЛАГа), ствараліся галоўным чынам для размяшчэння ў іх асуджаных па палітычных артыкулах крымінальнага кодэкса. Фактычна большую частку зняволеных складалі гэтак званыя “буржуазныя нацыяналісты” з новадалучаных да СССР земель Прыбалтыкі, Захадняй Украіны і Захадняй Беларусі. Асабліва шмат было ўкраінцаў, найчасцей западозранных у спачуванні Украінскай паўстанцкай арміі, палякаў і прыбалтаў – удзельнікаў антысавецкага супраціўлення ці спачуваючых гэтamu руху, а таксама малдаван, крымскіх татар, прадстаўнікоў народаў Каўказа, грэкаў і, канешне, рускіх з ліку “недабітых” трацкістаў, меншавікоў, замежных шпіёнаў. Асоблагі былі ў сістэме ГУЛАГа адной з самых страшных і цяжкіх для зняволеных частак, разлічанай галоўным чынам на фізічнае знішчэнне палітычных “зэкаў”.

Працытуем гісторыка І. Джуху, які ў сваёй кнізе, прысвячанай рэпрэсіям супраць савецкіх грэкаў, стварыў даволі пераканаўчую карціну жыцця ў асоблагах: “Рэжым у новых лагерах набліжаўся да катаржнага: краты, за-

поры, канвоі з сабакамі. Бараکі зачыняліся на ноц, зняволеным забаранялася выхадзіць з баракаў у непрацоўны час. Асаблівасць новых лагераў была яшчэ і ў тым, што ў іх не трymалі крымінальнікаў (тут аўтар не зусім мае рацыю, крымінальнікі ў асобых лагерах утрымаўваліся, але колькасць іх была сапраўды невялікай. – A.B.), а толькі 58-ы артыкул. Зняволеным давалі пяцізначны нумар (“бубновы туз”), апраналі ў паласатую вopратку і выкарыстоўвалі толькі на цяжкіх працах. Нумары, каторыя цяпер замянялі зняволеным імёны, прышываліся на сарочки, на спіне ватовак, на калене нагавіц, на рукаве і на шапцы. Катаржнікі прачыналіся а 5-й ранку. З работы вярталіся ў 6 вечара. Змены па 12 гадзін працягваліся да 1953 г. Кармілі іх так, як самыя катаржнікі вызначалі сваё меню: “Хопіць, каб не памерці, але не хопіць, каб жыць”. Усяго было арганізавана 12 асобых лагераў – ва ўсіх частках ГУЛАГа. Ім далі самыя паэтычныя назвы: Рачны, Горны, Берагавы, Мінеральны, Азёрны, Лугавы. Часцей, аднак, іх называлі на гулагайскі манер: Рэчлаг, Горлаг, Берлаг, Мінлаг, Азёрлаг...”<sup>31</sup>

Азёрлаг, куды быў накіраваны А. Станкевіч, знаходзіўся ў Іркуцкай вобласці паміж Тайшэтам і Брацкам. Падарожжа на ўсход заняло амаль месяц. Ужо падчас этапа А. Станкевіч моцна захварэў. Паколькі кармілі зняволеных галоўным чынам селядцамі, а дастатковай колькасці вады не было, у ксяндза абвастрылася хвароба нырак. Даю аб сабе знаць і хворае сэрца<sup>32</sup>. К. Забулёніс як мог апекаваў А. Станкевіча, аднак ніякай кваліфікаванай дапамогі ксяндзу аказаць ён у тых умовах не мог. Не нашмат палепшыла становішча і прыбышшё ў лагер: на лагерных пунктах, як правіла, не было нават баракаў. Зняволеня пры 20-градусным марозе жылі ў палатках, а ваду здабывалі, растопліваючы снег. Праз некалькі дзён пасля прыбыцця ў лагер А. Станкевіч быў блізкі да смерці.

У ноц з 29 на 30 лістапада 1949 г. А. Станкевіча не стала. Сведкамі смерці ксяндза былі трох чалавекі: літовец Казімірас Забулёніс, паляк ксёндз Пшыялкоўскі і беларус Леанід Харлап. Пшыялкоўскі, які спавядаў А. Станкевіча перад смерцю, падазраваў, што прычынай скону магла быць дызентэрый<sup>33</sup>. Трошкі асабняком ад рэляцый Забулёніса стаяць запісаныя С. Яршом і надрукаваныя ў газете “Наша Ніва” ўспаміны Віктара Сікоры пад назвай “Апошні шлях Адама Станкевіча”. В. Сікора расказвае аб тым, што ўжо не пабачыў жывога А. Станкевіча, аднак прымай ўдзел у яго пахаванні<sup>34</sup>. Каб больш дэталёва высветліць акалічнасці смерці ксяндза, звернемся да дакументальных сведчанняў.

Аўтар гэтай працы мог карыстацца трymа афіцыйнымі дакументамі, у якіх канстатуеца факт смерці ксяндза Адама Станкевіча. Два з іх вядомыя ўжо з пачатку 1990-х гг. і маюць падобнае паходжанне. Першы – паведам-

ленине Іркуцкага абласнога ўпраўлення МУС СССР аб смерці і месцы пахавання ксяндза, датаванае 25 верасня 1990 г., якое было даслана ў адказ на запыт супрацоўніцы Беларускага дзяржаўнага музея гісторыі рэлігіі ў Гродне Н.І. Ляшчонак; другі дакумент – такое самае паведамленне Інфармацыйнага цэнтра УУС Іркуцкага аблвыканкама, складзенае прыкладна ў канцы 1991 – пачатку 1992 г. і дасланае на адрес Н. Янкоўскай, супрацоўніцы Іркуцкага мемарыяла ахвяр падітычных рэпрэсій. Трэці дакумент – гэта не апублікованы дасюль акт аб смерці з асабістай справы А. Станкевіча, якая захоўваецца ў Літоўскім асобым архіве (Архіве-музеі КДБ) у Вільні.

Першы дакумент утрымлівае толькі самую агульную інфармацыю аб смерці А. Станкевіча: “Памёр 4.XII.1949 г. ад атaluшчэння сэрца. Пахаваны на могілках Азёrlага каля в. Шаўчэнка Тайшэцкага раёна, магіла № 3-43”<sup>35</sup>. У другім знаходзім дадатковую інфармацыю аб даце прыбыцця ў лагер і месцы смерці ксяндза: “Прыбыў 21.11.1949 г. Памёр 4 снежня 1949 г. (у калоне № 026). Пахаваны на могілках цэнтральнай бальніцы каля в. Шаўчэнка Тайшэцкага р-на, магіла абазначана знакам №3-43”<sup>36</sup>. Трэці дакумент (Акт аб смерці) храналагічна найбольш блізкі да падзеі і не друкаваны раней, таму лічым неабходным прывесці яго цалкам:

Зап. Упр. строительства БАМ МВД СССР  
Личн. дело № 6/н\*

**АКТ О СМЕРТИ 4432/3-43**

“4.XII” 1949 г. Центральная б-ца Озерлага

Мы, нижеподписавшиеся, начальник ЦБО майор Круглов  
[неразборліва] капитан м/сл Нельга врач деж з/к Диллс Я.Я.

представитель УРЧ Инспектор по учёту Рожков представитель  
[неразборліва] составили настоящий акт о том, что з-к

1. Фамилия, имя и отч. Станкевич Адам Викентьевич
2. Год и место рожд. 1891 Белорусской ССР
3. Национальность белорусск
4. Соц. положение [кат. св.]
5. Местожительство
6. Кем и когда осуждён ОСО 31/VIII.49 г.
7. Ст. УК 54<sup>410</sup> Срок 25 лет.
8. Прочие приметы

\* Словы, пададзеныя курсівам, упісаны ад рукі чарнільной ручкай у бланк Акта аб смерці.

9. Время и место смерти 4.XII. кол. 026.

10. Диагноз

11. Причина смерти *Ожирение сердца*

12. Примечание *Труп доставлен в ЦБО из кол 026 4.XII.49 г.*

[Подпісы складальникаў Акта і пячатка]<sup>37</sup>

Звесткі з усіх прыведзеных вышэй дакументаў: А. Станкевіч прыбыў у Азёрлаг 21 лістапада 1949 г. і памёр праз два тыдні 4 снежня ў лагункце (лагернай калоне) № 026. У той самы дзень яго цела было дастаўлена ў Цэнтральную бальніцу Азёрлага, дзе камісія канстатавала факт смерці ксяндза ад “атлушчэння сэрца”. Праз нейкі час (магчыма, у той самы дзень) цела А. Станкевіча было пахавана на могілках Цэнтральнай бальніцы Азёрлага каля в. Шаўчэнка Тайшэцкага раёна. Пахаванне атрымала нумар 3-43.

Даследчыкі даўно звярнулі ўвагу на цынічную прычыну смерці ксяндза, запісаную ў афіцыйных даведках. З іх меркаваннем нельга не пагадзіцца, паколькі ўласна атлушчэнне сэрца ў любым выпадку не магло быць непасрэднай прычынай смерці, яно магло выклікаць інфаркт міякарда, які прывёў бы да смерці. Аднак, як мы пабачым далей, подобны дыягназ не меў нічога агульнага з рэчаіснасцю.

Больш важным падаецца несупадзенне афіцыйнай даты смерці А. Станкевіча і даты, якую паведаміў цытаваны вышэй сведка смерці ксяндза

( 154 )

218

Ф. № Зат. Упр. стр-ва БАМ МВД ССР  
Личн. дело № 014

**АКТ О СМЕРТИ** № 152/3-43

4.XII 1949 г. *Цэнтральная б-ка аэромата*  
(место составления акта)

Мн. “заподпісаныя, начальник ЧОВ пісар Міцкевіч  
назначений, подразделения  
штамп Челебега враз дзен 28 Дзінне 99  
(Фамилия имя отчество)  
сподвижник УРЧ Дзенскі представитель  
составлен настоящий акт о том, что в-к  
1. Имя, имя и отч. Станкевіч Адам Вікентьевіч  
2. Год и место рожд. 1891 Феодоровской ССР  
3. Национальность белорус; 4. Соц. положение Крам 667  
5. Местожительство  
6. Кем и когда осужден УССР 31/III.49г.  
7. Ср. УК 54 ч.10 Срок 25 лет 8. Прочие примеч.

9. Время и место смерти 4. XII. кол. 026

10. Диагноз

11. Причина смерти *Ожирение сердца*

12. Примечание *Причина смерти неизвестна*

Начальник УРЧ Челебег Челебег  
Заслан пісар Дзенскі Дзенскі  
Дзенскі Дзенскі Дзенскі  
Представитель УРЧ Дзенскі Дзенскі  
Представитель ЧССР Челебег Челебег № 132 Т. 1000

Пасведчанне аб смерці А. Станкевіча  
(Асобы архіў Літвы)

К. Забулёніс: нач з 29 на 30 лістапада паводле К. Забулёніса і 4 снежня паводле афіцыйных дакументаў.

Яснасць у справу ўносіць нататка Марыі Шутовіч, зробленая ёй яшчэ ў ліпені 1956 г., адразу пасля візіта К. Забулёніса: “Памёр з 29.XI на 30.1949 г. *Выдалі цела* (курсіў мой. – A.B.) 4.XII. пасля 6.XII, 8.XII, 10.XII паходанілі. На пытанне маё, дзе ж магіла нашага Дарагога змагара за справядлівасць і Хрыстовую і беларускую ідэю, адказ Забулёніса быў: невядома, бо там так хаваюць, каб людзі не ведалі...”<sup>38</sup> Такім чынам, 4 снежня цела даўно памерлага ксяндза было толькі “выдадзена”, і сам Забулёніс, гледзячы па кантэксце яго выказвання, у паходанні Станкевіча ўжо не ўдзельнічаў і нават не ведаў, дзе яго магіла. Адказ на пытанне, куды было “выдадзена” цела А. Станкевіча і чаму ў афіцыйных дакументах дата смерці ўказана на 4 дні пазней, дае знаёмства з географіяй Азёрлага.

Азёрны лагер на карце Сібіры выглядае, як маленькая крапачка, аднак насамрэч ён займаў велізарную прастору, памерам не меншую за сучасную Брэсцкую вобласць. З заходу на ўсход ад Тайшета да Брацка ўздоўж трохсоткіламетровага адрезка БАМа (Байкала-Амурскай магістралі) было размешчана больш 40 “лагерных пунктаў” (або “лагерных калон”) з палітычнымі зняволенымі, а таксама лагеры крыміналінікаў, японскіх ваен-напалонных, упраўленні ўчасткаў лагернай адміністрацыі, перасыльныя і жаночыя лагеры і многія іншыя ўстановы, неабходныя для функцыянавання гэтай маленъкай частачкі вялізарнай краіны пад назвай “Архіпелаг ГУЛАГ”.

Зняволеныя працавалі на лесанарыхтоўках, заканчвалі будаўніцтва чыгункі, пачатое яшчэ ваен-напалоннымі японцамі, пачыналі будаўніцтва Брацкай ГЭС на Ангары, дарэчы, найбуйнейшай у свеце гідраэлектрастанцыі.

Месцам смерці ксяндза Адама Станкевіча і ў афіцыйных дакументах, і ў паведамленні К. Забулёніса ўказаны лагпунт № 026. Забулёніс нават пакінуў для М. Шутовіч адмысловую карту, дзе пастараўся адлюстраваць знаходжанне гэтага лагпункта: 272 кіламетры на ўсход ад Тайшета да станцыі Віхараўка, далей прыкладна 20 км да 22-га раз'езда, у раёне якога і знаходзіўся лагпункт № 026. Да Брацка, крайняга ўсходняга пункта Азёрлага, адтуль заставалася не больш за 35 км<sup>39</sup>. Інфармацыя літоўскага сябра А. Станкевіча супадае з вынікамі даследаванняў гісторыкаў, якія размясцілі лагпункт № 026 Азёрнага асоблага прыкладна ў tym самым месцы.

У сваю чаргу Цэнтральная бальніца Азёрлага, месца паходання ксяндза і месца, дзе быў складзены акт аб яго смерці, знаходзілася каля чыгуначнага раз'езду Тапарок Тайшэцкага раёна Іркуцкай вобласці. Фактычна раз'езд Тапарок і в. Шаўчэнка, пра якую згадваецца ў прыведзеных вышэй даведках, – гэта

адно і тое ж месца, прыкладна ў 50 км на ўсход ад Тайшета<sup>40</sup>. Ужо некалькі гадоў таму тайшэцкія школьнікі і краязнаўцы адшукалі могілкі Цэнтральнай бальніцы Азёрлага і ўсталявалі на іх крыж. Актыўны пошук у гэтым рэгіёне вядуць польскія і літоўскія спецыялісты, якія спрабуюць высветліць месцы пахаванняў сваіх суайчыннікаў.

Атрымліваецца, што лагерная калона № 026, у якой памёр А. Станкевіч, размяшчалася ў той час амаль у 250 км ад месца пахавання яго цела. Гэта пераканаўча паказаў Забулёніс. У выніку можна з высокай долей верагоднасці сцвярджаць, што пасля смерці ўnoch з 29 на 30 лістапада цела Станкевіча да 4 снежня знаходзілася ў лагерной калоне № 026. Пасля яно было дастаўлена ў Цэнтральную бальніцу Азёрлага каля в. Шаўчэнка Тайшэцкага раёна. Там быў складзены акт аб смерці ксяндза, і праз нейкі час яго цела было пахавана. Канешне, у такім выпадку высветліць прычыну смерці як “атлушчэнне сэрца” на трупе чалавека, які памёр некалькі сутак таму і ўвесы гэты час ляжаў на моцным марозе, было проста немагчыма. Агляд цела і вызначэнне прычыны смерці, безумоўна, насілі выключна фармальныя харктар.

У сваю чаргу можна дапусціць, што В. Сікора прымай удзел менавіта ў пахаванні А. Станкевіча на тэрыторыі бальніцы Азёрлага і таму не мог сустрэцца з К. Забулёнісам і яго сябрамі. Магчыма, некаторыя акаличнасці гэтай падзеі, запісанай праз паўстагоддзя, былі ім моцна перабыты. На гэта паказвае, напрыклад, жудасны эпізод з разбіваннем галавы мёртваму А. Станкевічу молатам, паколькі пасля такой “працэдуры” ў пяць дзён таму памерлага чалавека наўрад цімагла пацекчы кроў, як успамінаў В. Сікора. На жаль, праверыць і ўзгадніць з іншымі фактамі расказанае В. Сікорам ужо немагчыма, паколькі гэты ветэрлан беларускага нацыянальнага руху памёр летам 2008 г. Аднак няма сумненняў, што В. Сікора бачыў цела ксяндза А. Станкевіча. Ён яшчэ 19 лістапада 1955 г. наведаў М. Шутовіч і асобна ад К. Забулёніса паведаміў ёй аб смерці ксяндза<sup>41</sup>.

Гісторыя з перавозам цела зняволенага на такую вялікую адлегласць выглядае даволі нестандартна. Гэта пацвердзіў выкладчык Іркуцкага дзяржаўнага ўніверсітэта А. Афанасаў, аўтар дысертатыўнага даследавання, прысвечанага Азёрлагу. У лісце да аўтара гэтага артыкула ён адзначыў: “Перавозіць труп зняволенага на такую адлегласць для складання Акта аб смерці маглі толькі ў выключных выпадках, таму ў дадзеным выпадку можна толькі меркаваць, з якой мэтай гэта магло быць здзейснена. Тут і Вашае меркаванне аб адсутнасці ў яго асабістага нумара (г. зн. фармальныя прыналежнасці да кантынгента Азёрлага) можа падысці. А можна звязаць і з незвычайнай асобай А. Станкевіча, г. зн. справа тычылася не звычайнага зняволенага, а даволі вядомага ў пэўных

колах чалавека, лёсам якога, у тым ліку фактам смерці, у наступным маглі зацікавіцца вышэйстаячыя ворганы ці адказныя асобы”<sup>42</sup>.

А. Станкевіч сапраўды не паспей атрымаць лагернага нумару. Прынамсі, гэта вынікае з таго факта, што нумар асабістай справы ксяндза не пазначаны на прыведзеным вышэй Акце аб смерці. Нельга таксама пакінуць па-за ўвагай версію А. Афанасава аб тым, што А. Станкевіч мог быць у лагеры на нейкім асаблівым уліку. Гэтаму ёсць дадатковы доказ: пасля смерці ксяндза К. Забулёніс вырашыў паведаміць аб смерці А. Станкевіча на волю і напісаў ліст М. Шутовіч. Неўзабаве ён быў выкліканы да лагернага кіраўніцтва, ад якога атрымаў загад спаліць свой ліст, што і вымушаны быў выканаць<sup>43</sup>.

Праведзенія па маёй просьбe пошуку больш дакладнай інфармацыі аб А. Станкевічу ў сібірскіх архівах пацвердзілі большасць выказанных меркаванняў. Прыядзём цытату з ліста краязнаўцы і гісторыка Яўгенія Селязнёва, які жыве ў Тайшэце і займаецца гісторыяй Азёрлага: “Сапраўды, места пахавання [А. Станкевіча. – А.В.] Тапарок, недалёка Шаўчэнка, цэнтральная бальніца Азёрлага, калона 02. Магілу знайсці нерэальна, нумары не існуюць ужо... Калона Азёрлага 026 4-е лагаддзяленне знаходзілася у 1950 г. на 291-м км. Займалася лесаэксплуатацыяй, колькасць зк 588 чалавек... бальніцы Азёрлага былі і бліжэй да 026 калоны на 180-м км, 116, 316...”<sup>44</sup>

Можна спадзявацца, што будучыя архіўныя знаходкі, а таксама супрацоўніцтва з сібірскімі гісторыкамі дадуць магчымасць даведацца аб новых акалічнасцях апошніх дзён жыцця А. Станкевіча. Не выключана, што ў перспектыве можна будзе нават пасправаваць адшукаць магілу аднаго з лідэраў беларускага хрысціянскага руху. А паколькі гэта бадай што адзіны выпадак, калі мы ведаем даволі дакладную інфармацыю аб месцы пахавання дзеяча беларускага нацыянальна-вызваленчага руху такога маштабу, што сталі ахвярамі камуністычных рэпрэсій, пошук яго магілы і перазахаванне на Радзіме маглі б стаць справай гонару для каталіцкага касцёла, улад Беларусі і беларускай грамадскасці як сімвал уshanавання памяці аб тых, хто так шмат зрабіў для ўмацавання беларускай дзяржайнасці і чые безыменныя магілы раскіданы па абшарах былога “Архіпелага ГУЛАГ”.

### **Заўвагі**

<sup>1</sup> Сідарэвіч А. Ксёндз Адам Станкевіч і яго справа: Да 100-годзьдзя з дня нараджэння // Хрысціянская думка. 1992. № 1. С. 20–34; Луцкевіч Л., Войцік Г. Адам Станкевіч. Вільня, 2002; Конан У. М. Ксёндз Адам Станкевіч і каталіцкае адраджэнне ў Беларусі. Мінск, 2003; Вашкевіч А. Ксёндз Адам Станкевіч // Күфэрак Віленшчыны. 2005. №1 (10). С. 4–35; Станкевіч А. Прафесар Браніслаў

- Эпімах-Шыпіла. З яго жыцця і працы // Спадчына. 1989. № 2. С. 26–29; Станкевіч А. Вітаўт Вялікі і беларусы // Спадчына. 1990. № 4. С. 14–20; Станкевіч А. Беларусы як нацыянальная меншасць у Польшчы // Беларускі гістарычны часопіс. 1995. № 2. С. 109–119; Ксёндз Адам Станкевіч: праблемы каталіцтва ў Беларусі // Скарыніч. № 5. Мінск: Мастацкая літаратура, 2002. С. 161–190; Станкевіч А. У аспэкце соцыяльнай справядлівасці // Куфэрак Віленшчыны. 2003. № 1. С. 141–149.
- <sup>2</sup> Станкевіч А. Выбранае. Мінск: Беларусі кнігазбор, 2008; Станкевіч А. З Богам да Беларусі. Вільня: Інстытут беларусістыкі, 2008.
- <sup>3</sup> Аддзел рукапісаў Цэнтральны навуковай бібліятэкі (ЦНБ) імя Я. Коласа Нацыянальнай Акадэміі навук Беларусі. Ф. 1, воп. 1, ад. з. 383.
- <sup>4</sup> Аддзел рукапісаў ЦНБ імя Я. Коласа Нацыянальнай Акадэміі навук Беларусі. Ф. 4, воп. 1, ад. з. 45.
- <sup>5</sup> Этэнка Л. Арышт і смерць ксяндза Адама Станкевіча // ЛіМ. 1992. 6 сакавіка. С. 14–15.
- <sup>6</sup> Ад рэдакцыі // ЛіМ. 1992. 6 сакавіка. С. 15.
- <sup>7</sup> Памёр ад “ожирения сердца”... // Спадчына. 1991. № 1. С. 45.
- <sup>8</sup> Зайка В. Прадмова // Шляхам гадоў. Гісторыка-літаратурны зборнік. Мінск: Маст. літ., 1993. С. 48–53; Станкевіч А. Каляндарныя нататкі // Куфэрак Віленшчыны. 2004. № 1 (9). С. 149–185.
- <sup>9</sup> Луцкевіч А., Войцік Г. Адам Станкевіч. Вільня: Рунь, 2002. С. 18; Конан Ул. Ксёндз Адам Станкевіч і каталіцкае адраджэнне ў Беларусі. Мінск: Про Хрысто, 2003. С. 4.
- <sup>10</sup> Слуцкі збройны чын у дакументах і ўспамінах. Мінск: Энцыклапедыкс, 2001. С. 339.
- <sup>11</sup> Вабішчэвіч А. Захавальнік спадчыны: Янка Шутовіч // Куфэрак Віленшчыны. 2001. № 1 (3). С. 12; Есакоў А. Дзве сустракі // Голос Радзімы. 1967. Люты. С. 6; Малецкі Я. Пад Знакам Пагоні // Спадчына. 1994. № 4. С. 130; Мікуліч М. Максім Танк. На скразняках стагоддзя. Мінск: Мастацкая літаратура, 1999. С. 87.
- <sup>12</sup> Карасэвіч В. Ксёндз Віктар Шутовіч праўдзівы патрыёт і добры пастыр // Беларускія рэлігійныя дзеячы XX ст. Жыццяпісы. Мартыралогія. Успаміны / Аўтар-уклад. Ю. Гарбінскі. Мінск; Мюнхен, 1999. С. 478.
- <sup>13</sup> Станкевіч А. З Богам да Беларусі. Вільня: Інстытут беларусістыкі, 2008. С. 856.
- <sup>14</sup> Тамсама. С. 867.
- <sup>15</sup> Тамсама. С. 863.
- <sup>16</sup> Мядзёлка П. Сцежкамі жыцця // Полымя. 1993. № 5. С. 184.
- <sup>17</sup> Станкевіч А. З Богам да Беларусі. Вільня: Інстытут беларусістыкі, 2008. С. 813–836.
- <sup>18</sup> Тамсама. С. 859.
- <sup>19</sup> Тамсама. С. 868.
- <sup>20</sup> Lietuvos ypatingasis archyvas (далей LYA). Ф. К-1, воп. 58, ад. з. Р-12505-Li, арк. 2-4. Матэрыялы следчай справы ксяндза Адама Станкевіча з Літоўскага асобага архіва адшуканы і прадстаўлены для выкарыстання аўтару ў рамках даследчай праграмы Інстытута гістарычных даследаванняў ЕГУ “Беларусістыка ў архівах і бібліятэках Вільні”.
- <sup>21</sup> LYA. Ф. К-1, воп. 58, ад. з. Р-12505-Li, арк. 6.
- <sup>22</sup> LYA. Ф. К-1, воп. 58, ад. з. Р-12505-Li, Маё масная справа, арк. 1–3.
- <sup>23</sup> LYA. Ф. К-1, воп. 58, ад. з. Р-12505-Li, Маё масная справа, арк. 24, 28, 33, 37.
- <sup>24</sup> LYA. Ф. К-1, воп. 58, ад. з. Р-12505-Li, Рэчавыя доказы па следчай справе № 15896 па абав. Станкевіча Адама Вікенцьевіча, арк. 1.

- <sup>25</sup> LYA. Ф. К-1, вол. 58, ад. з. Р-12505-Li, арк. 225-1.
- <sup>26</sup> LYA. Ф. К-1, вол. 58, ад. з. Р-12505-Li, Рэчавыя доказы па следчай справе №15896 па абв. Станкевіча Адама Вікенцьевіча, арк. 223-38-223-43.
- <sup>27</sup> LYA. Ф. К-1, вол. 58, ад. з. Р-12505-Li, арк. 211.
- <sup>28</sup> LYA. Ф. К-1, вол. 58, ад. з. Р-12505-Li, арк. 216.
- <sup>29</sup> Аддзел рукапісаў ЦНБ імя Я. Коласа Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі. Ф.1, вол. 1, ад. з. 383, арк. 5.
- <sup>30</sup> Тамсама. Ф.1, вол. 1, ад. з. 383, арк. 12.
- <sup>31</sup> Джуха И. Греческая операция. Матэрыялы сайта: [http://www.greek-martirolog.ru/1937/gr\\_oper\\_part2\\_gl8.php](http://www.greek-martirolog.ru/1937/gr_oper_part2_gl8.php). Дата доступа: 12.12.2008 г.
- <sup>32</sup> Зайка В. Прадмова // Шляхам гадоў. Гісторыка-літаратурны зборнік. Мінск: Маст. літ., 1993. С. 52.
- <sup>33</sup> Аддзел рукапісаў ЦНБ імя Я. Коласа Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі. Ф. 1, вол. 1, ад. з. 383, арк. 12.
- <sup>34</sup> Сікора В. Апошні шлях Адама Станкевіча // Наша Ніва. 1999. 13 снежня. С. 9.
- <sup>35</sup> Памёр ад “ожирения сердца”... // Спадчына. 1991. №1. С. 45.
- <sup>36</sup> Ад рэдакцыі // ЛiМ. 1992. 6 сакавіка. С. 15.
- <sup>37</sup> LYA. Ф. К-1, вол. 58, ад. з. Р-12505-Li, арк. 218.
- <sup>38</sup> Этэнка Л. Арышт і смерць ксяндза Адама Станкевіча // ЛiМ. 1992. 6 сакавіка. С. 15.
- <sup>39</sup> Аддзел рукапісаў ЦНБ імя Я. Коласа Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі. Ф. 4, вол. 1, ад. з. 45, арк. 94.
- <sup>40</sup> Афанасов О.В. Особенности медицинского обслуживания заключенных в Озерном лагере (1948–1963). Матэрыялы сайта: [http://stipendiat.memo.ru/afanasov/afanasov\\_medobslughivanie.html](http://stipendiat.memo.ru/afanasov/afanasov_medobslughivanie.html). Дата доступа: 12.12.2008 г.
- <sup>41</sup> Аддзел рукапісаў ЦНБ імя Я. Коласа Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі. Ф. 4, вол. 1, ад. з. 45, арк. 94.
- <sup>42</sup> Ліст А. Афанасава захоўваецца ў аўтара артыкула.
- <sup>43</sup> Аддзел рукапісаў ЦНБ імя Я. Коласа Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі. Ф. 1, вол. 1, ад. з. 383, арк. 8.
- <sup>44</sup> Ліст Я. Селязнёва захоўваецца ў аўтара артыкула.

# **РИТУАЛ В ПОВСЕДНЕВНОСТИ ВОЙНЫ (об архаической ритуальной практике в годы Второй мировой войны в Беларуси)**

**Ольга Лобачевская**

(Минск)

## ***Summary***

*Ritual in Daily Life during the War: On the Archaic Ritual*

*Practice during the Second World War in Belarus*

Olga Lobachewskaja (Minsk)

The author creates a vivid description of daily life during the World War II by means of the “oral history” method. The paper focuses on the archaic ritual practices of manufacturing everyday cloth, such as towels or linen. The author describes sewing operations in compliance with the weaving cycle – from producing the yarn to the making of fabrics in the course of one day or night. The produced cloth was widely used by villagers in Belarus during the War.

The author shows that everyday war life had a proper ritual setting. Without this knowledge, our understanding of the people’s survival strategies in the occupied Belarusian territories is not complete. The article also deals with the methodology and the challenges that one meets in the process of collecting “oral history” of the war as well as with some interdisciplinary approaches useful in researching the history of everyday life.

Вынесенные в название статьи слова “ритуал” и “повседневность” обозначают сегменты действительности, которые на практике исключают друг друга и являются антагонистами. Ритуал как форма и стратегия поведения, принципиально иного, чем обыденное существование человека, всегда является выходом за границы его повседнев-

нного бытия. Ритуал существует в иной, чем повседневность, реальности, разворачивается в сфере сакрального.

Словосочетание “повседневность войны” – конструкт, которым принято обозначать ту сферу жизни людей, которая до недавнего времени оставалась за границами внимания официальной истории войны. Военная жизнь людей в условиях фронта и тыла, по сути, была экстремальной повседневностью, другой стороной войны – события экстраэкстремального, изменившего уклад, порядок, условия, нормы жизни человека, упразднившего привычные институты социальной организации.

Война, как правило, описывается официальными историками как серия эпизодов, упорядоченных во времени событий. Историческая наука была сконцентрирована на изучении военных, военно-политических и военно-экономических аспектов и характеризовалась “событийным” подходом, в рамках которого освещались, как правило, ход боевых действий, крупные сражения и битвы, героика войны. Изучение же человеческой составляющей на войне относится к той области военно-исторической проблематики, которая относительно недавно стала предметом изучения профессиональных историков и выделена в особые разделы исторической науки – историческую антропологию и историю повседневности. В последние годы реализуется немало проектов по военно-исторической антропологии. Примером может быть проект Гендерного центра Европейского гуманитарного института “Женщины. Память. Война”, авторы которого стремятся выявить “человеческое измерение” войны, артикулируют свой интерес к сюжетам, которые до этого не входили в поле зрения историков, делают акцент на исследовании стратегий выживания человека в быту и повседневности войны<sup>1</sup>.

Военная повседневность как новая сфера исследовательского интереса требует использования новых источников и методов. Источником “устной истории” является нарратив – форма вербализации сведений, фактов, рефлексий участников событий. В разных областях современного гуманитарного знания нарратив становится важным методологическим инструментом познания индивидуальных и социальных практик. Использование метода интервью при сборе материала по истории повседневности позволяет исследователю открыть новые страницы истории и современности. Память живущих людей, будучи артикулирована в нарративе, который записан исследователем при помощи технических средств и впоследствии опубликован, становится одним из фрагментов калейдоскопа нашего исторического знания о повседневности. Из индивидуальных историй, а также их переживаний участниками современный

исследователь стремится воссоздать Историю во всем ее физическом, гендерном, возрастном, культурном, этническом и социальном многообразии.

Метод интервьюирования требует определенного уровня подготовки исследователя, умения мыслить категориями информанта и навыка формулирования вопросов, понятных собеседнику. Иными словами, исследователь должен владеть тем культурным кодом, которым оперирует его собеседник. Знание системы ценностей и представлений информанта становится особенно важным в ситуации, когда исследователь соприкасается с представителями другой культуры, являющейся отражением иной картины мира, имеющей иную нормативно-ценностную структуру, способы восприятия, переживания действительности и регулирования отношений с ней. На это неоднократно обращали внимание этнологи, изучавшие традиционные культуры<sup>2</sup>. Вместе с тем данная специфика далеко не всегда принимается в расчет при сборе эмпирического материала в сельской местности по тематике исследований, которые выходят за рамки традиционной этнографии и касаются проблем социологии, идентичности, истории, в том числе истории Второй мировой войны.

Очевидность этого была осознана нами во время участия в проекте Международной междисциплинарной гуманитарной школы “Беларусь и ее пограничье: история, культура, язык” под руководством проф. Эльжбеты Смулковой из Центра изучения традиций античной культуры Варшавского университета (*Ośrodek badań nad tradycją antyczną w Polsce i Europie Środkowo-Wschodniej Uniwersytetu Warszawskiego*)<sup>3</sup>. Результаты предварительной обработки и анализа полевых материалов, собранные участниками школы в Беларуси – группами историков, этнологов и антропологов культуры, четко обозначили проблемы методологии полевых исследований, проводимых в сельской местности, и использования соответствующего исследовательского инструментария при их проведении. “Лакмусовой бумагой” данной проблемы стал так называемый “обыденный” ритуал. О его бытovanии в годы Второй мировой войны на восточном пограничье Беларуси группой этнографов был собран интересный и достаточно презентативный материал. На заключительной сессии выяснилось, что этот же сюжет военной повседневности открыла для себя также группа историков, которая по программе школы собирала устные свидетельства о Второй мировой войне. В результате междисциплинарного обмена наши общие представления о повседневности войны, частью которой, как оказалось, была и архаичная ритуальная практика, стали намного шире и богаче.

В данной статье в контексте исследования истории повседневности я хочу остановиться на фактах обращения в годы последней войны к древнему обыденному ритуалу, который, как казалось, прекратил свое существование еще на рубеже XIX – начала XX в. При этом я буду опираться на устные свидетельства участников и очевидцев ритуала, которые были записаны в рамках проекта “Беларусь и ее пограничье: история, культура, язык”, а также на материалы собственных полевых исследований 1995–2005 гг. в разных районах Беларуси и те, что были любезно предоставлены моими коллегами по лаборатории традиционного искусства былого Белорусского государственного института проблем культуры (теперь в структуре Белорусского государственного университета культуры и искусств) Ириной Смирновой и Еленой Боганевой. Свою задачу я вижу в том, чтобы показать, во-первых, что повседневность войны имела свой ритуальный план, без знания которого наше представление о стратегиях выживания людей на оккупированных территориях Беларуси не являются полными; во-вторых, заострить внимание на некоторых проблемах методологии сбора информации по “устной истории” войны и междисциплинарных подходов к исследованию истории повседневности.

Крестьянский социум репрезентирует тип культуры, отличный от того, из которого приходит его исследователь. Это традиционная культура устного типа, культура ритуала. В Беларуси еще в середине XX в. сельская культура в значительной степени была ориентирована на традиционные формы регуляции – ритуал, обряд, обычай. Этнографы определяют ее как “культуру ритуального типа”<sup>4</sup>. В контексте исследования повседневности войны с целью ее адекватного постижения необходимо сформулировать следующие вопросы: как представитель данного типа культуры ведет себя при возникновении тотальной опасности, угрозе жизни членам его семьи, к каким традиционным культурным практикам в экстремальных условиях выживания он прибегает?

Война в категориях культуры ритуального типа, которую репрезентирует традиционная сельская культура, – это стихийное бедствие, кризис, нарушение равновесия, вторжение в “свой” мир “чужих”, угроза социальному равновесию. Словами известного этнолога Альберта Байбурина ситуацию войны можно охарактеризовать как десемиотизацию мира, который лишается своего привычного облика, в нем исчезают границы между своим и чужим, когда представители “чужого” мира оказываются среди “своих” людей<sup>5</sup>. В традиционном социуме в ситуациях кризиса, причинами возникновения которого являлись стандартные, периодически повторявшиеся ситуации: засуха, эпидемии и эпизоотии и другие виды угрозы для жизни людей, такие

как стихийные бедствия и война, – поведение человека было типизировано, подчинялось нормам, выработанным в обществе как результат стереотипизации коллективного опыта. Как известно, всякое общество, заботясь о своей целостности, вырабатывает систему социальных кодов (программ) поведения, предписываемых его членам. Для восстановления же утраченной нормы использовались иные программы, которые отличались от повседневного поведения членов сообщества, включали иные механизмы коммуникации как внутри социума, так и его контактов со сферой сакрального, в них актуализировались ритуальные стратегии преодоления кризиса.

Одной из сакральных стратегий выживания в повседневности войны был обыденный ритуал. Он предусматривает изготовление от начала до конца – от прядения нити до тканья на станке обыденного полотенца – *абыдзённіка*, магические действия с ним (обход вокруг деревни, опоясывание храма, проход под ним людей, переход по нему скота, сжигание и др.), помещение его в сакральном локусе (в церкви, на специально поставленных обыденных крестах). Обязательное условие: все операции должны быть выполнены в течение ритуального времени – одного дня (от восхода до захода солнца) или одной ночи (от захода до восхода солнца).

Обыденному ритуалу посвящена известная статья Дмитрия Зеленина “Обыденные” полотенца и обыденные храмы (Русские народные обычай)<sup>6</sup>. Опираясь на факты, зафиксированные белорусскими этнографами XIX в. Адамом Богдановичем, Павлом Шейном, Александром Сержпутовским, Михалом Федоровским, Иваном Эремичем, Евстафием Тышкевичем и др., этнограф отметил, что обычай этот широко распространен в Беларуси и пользуется большой известностью, и назвал его “белорусским обычаем”, “исключительно белорусским”<sup>7</sup>. Семантика обыденных полотенец и ритуал опоясывания храмов исследовалась Никитой Толстым<sup>8</sup> и Альбертом Байбуриным<sup>9</sup>.

По этнографическим данным, обыденный ритуал относится к окказиональным ритуалам, причины обращения к которому, связанные с эпидемиями, эпизоотиями и другими бедствиями, заключены в том, что при возникновении таких экстремальных ситуаций силы “чужого” нарушают границу “культуры”, вторгаются в упорядоченный мир человека и нарушают в нем привычное равновесие. Поэтому основная цель ритуала – выдворение “чужого” за пределы “своего” мира, внесение порядка в беспорядок, обновление и усиление границы между “своим” и “чужим”<sup>10</sup>. Для человека, наделенного мифологическим сознанием, в критической ситуации, когда “своему” миру угрожает уничтожение, смерть, очевидна необходимость воспроизвести вновь то, что было на этом месте “в первый раз”, обновить “свое”, повторить

первый акт творения, о чём писали в своих трудах Мирча Элиаде, Виктор Топоров, Альберт Байбурин.

Одним из вариантов ритуального обновления “своего” является создание так называемых обыденных вещей – новины, холста, полотенца, строительство обыденного храма. Таким образом, обыденная вещь, идеально новая и чистая, не успевшая “состариться” в процессе изготовления, становилась воплощением идеи обновленной жизни, такой, какой она была в начале, до возникновения кризисной ситуации. Антиформа характеризует исходное состояние этого мира (упадок, кризис), а норма – то состояние, к которому мир приходит в результате совершения ритуала. Глубинная семантика обыденного ритуала заключена в возможности регулярного преобразования старого (слабого, износившегося, потерявшего свою силу) бытия в новое, полное потенциальных сил и возможностей для благополучного существования коллектива<sup>11</sup>.

Обычай изготовления обыденных тканей сохранялся у белорусов до середины XX в.<sup>12</sup> Как свидетельствуют материалы полевых исследований, к нему массово прибегали в Беларуси в годы Второй мировой войны<sup>13</sup>. Отметим, что Дмитрий Зеленин, написавший свою известную статью в 1911 г., до начала Первой мировой войны, не приводит ни одного факта обыденного оброка, вызванного войной. В классификацию причин, которые вызывали к жизни данный ритуал, категория “война” была введена исследователями уже нашего времени. В XX в. в Беларуси, народ которой на своей территории пережил события двух мировых войн, неоднократные смены политической власти и кардинальные социальные перемены, которые в силу своей экстраординарности и деструктивности могут быть приравнены к военным событиям, древнейший обыденный ритуал стал одной из распространенных адаптивных и регулятивных практик, средством коллективного противостояния внешним силам разрушения социальной стабильности и культурного равновесия.

Нашиими информантами были люди, которые участвовали в обыденном ритуале будучи еще детьми или знали о нем от своих родителей. В большинстве случаев не удается выяснить, когда, в связи с какими конкретными событиями прибегали к обыденному ритуалу. Характерно то, что в памяти людей запечателись не столько конкретные эпизоды военного времени, подтолкнувшие к ритуалу, а именно его первопричина – война.

На Гродненщине в д. Куриловичи Мостовского района ткали обыденный ручник в 1941–1942 гг. “пры немцах, калі убівалі людзей” (Нина Толкун, 1934 г.р.); в д. Голдово Лидского района “ад вайны, ад немцаў”. На Гомельщине в д. Лешня Мозырского района: “Каб войны не было, да што б жывыя

засталіся, абракаліся ўжэ, да”<sup>14</sup> (Татьяна Охроменко, 1935 г.р.); д. Берестовец Кармянского района: “Ну, у вайну, што б была спасена наша дзярэўня, што б людзі былі спасены і дзярэўня – усё. Так абракалісь, можа ў 1943-м так вот, ці ў 1944-м, а, можа і ў 1942-м, вот между этих трох” (Екатерина Сазонова, 1928 г. р.). В д. Дятловичи Лунинецкого района: “Маткі нашы робілі. Оброкі. Як немцы білі людзей, эта ўсе бабы збіralісь там у нас на сярэдку, ішчэ мая і мама жывала была. Да напрадуць за нэч, і оснуюць, і навілі, і ткуць, і почці за суткі і кросна вытыкалі. І тыя наматкі [местное название обыденной ткани. – О.Л.] носілі ў цэркаў, вешалі, обрэкалісь, што б дзярэўня жывала була. Да, обрэк такі давалі. Обрэкалісь так, да. В 1941, да 1942, да 1943. Да. Воёвалі якраз. У войну” (Екатерина Кацуба, 1937 г.р.).

В рассказах жителей Западной Беларуси война нередко предстает не конкретным, а обобщенным событием, которое вобрало в себя хаос смен власти, политических режимов. В д. Подборечье Ляховицкого района Брестской области Вера Юркуц (1934 г.р.) так ответила на вопрос о времени, когда ткали обыденный ручник: “Ну, гэтая войны калі ўсе былі. Вот во время этих войнаў. Былі ж то палякі, так немцы, немцаў прагналі – зноў жа прышлі гэтая немцы. Во ў то ўрэмя гэта рабілі. Абракаліся людзі. Ну, каб з вайны вярнуліся, каб войнаў тых вабшчэ не было, каб людзям жыць добра было што”.

Ритуал являлся единственным способом поведения отдельного человека и всего социума в тех ситуациях, которые расценивались данным коллективом как кризисные и поэтому требовали актуализации специальных и обязательных для всех его членов программ поведения. Ритуал исполнялся и полностью реализовывал свое назначение лишь в экстремальных ситуациях. Когда коллектив сталкивался с кризисной ситуацией и под угрозой оказывалось его единство и нормальное функционирование, ритуал являлся проявлением реакции социума на неопределенность и порожденные ей страх, тревогу, неуверенность.

Обращение в годы войны к обыденному ритуалу, имеющему коллективную природу, преследовало регулятивные, упорядочивающие, психотерапевтические цели. Ритуал снимал напряжение участников и способствовал осознанию их солидарности, упрочению коллективных связей, с его помощью достигалось чувство сопереживания, единения, что помогало облегчить тяжесть потерь и упрочить надежду на избавление от несчастий, спасение близких. Таким образом, ритуал удовлетворял потребностям как отдельного индивида, так и всего социума. Именно в ритуале люди в полной мере осознавали свое единство, ими владели общие чувства и настроения – то, что отсутствует в повседневной жизни. В ритуале также восстанавливались диа-

хронные связи между предками и потомками, прошлым и настоящим. С помощью ритуала коллектив обновлял и утверждал себя, свое единство и таким образом преодолевал кризис максимально сплоченным и по единому для всех рецепту поведения<sup>15</sup>.

В ряде случаев нам удалось установить связь ритуала с конкретными эпизодами войны на территории Беларуси. В этом случае факты отправления архаического ритуала изготовления обыденного ручника в годы Второй мировой войны, записанные нами, приобретают ценность исторических свидетельств.

В д. Оброво Ивацевичского района Брестской области обыденный ручник был выткан в сентябре 1942 г. Этому предшествовали два события: 6 августа, в день св. Бориса и Глеба, немцы убили в деревне четырех евреев и двух местных жителей, а 15 сентября были сожжены Выгонощи, Бобровичи и другие близлежащие деревни. Над деревней Оброво также нависла реальная угроза, что немцы ее сожгут. Информацию о событиях, предшествовавших изготовлению обыденного ручника, и о самом ритуале в д. Оброво удалось записать от двух информантов.

“У нас тогді булі немцы, война була. В нас хотелі спаліці село. Волю спалілі, Выгонашчы спалілі, Бобровічы. А в нас обрэкліса і за нач напралі, основалі і віткалі ручныка. < ... > Нашэ ж сэло осталося нерушімэ. Хотелі спаліць. Хотелі, але Бог одныв, Бог нэ пустыв іх. Побілі, зогналі жыдов. І людэй шэсць чоловік. Позганялі в школу да зачынілі жыдов і нашых. Две хаты було жыдов” [около десяти человек, информант назвала имена убитых. – О.Л.] (Елена Ревенько, 1923 г.р.).

Факты уничтожения евреев в д. Оброво уточнены в другом рассказе: “Мы поехалі на поле жыто жаці, да пошов дождж у гэтую пору. Батько – за колбулу, запрог да і едэм на возе: батько, маты і я. Прыехалі, а ў нас там, где гэта Свінтоволька жыве, людэй повно-повно. Не знаем, што то, бо мы едэм з поля. Батько, маты поехалі, бо помоклі. Я прыбегла додом, перэоделася да назад. А маты полезла на піч грэтыся, змерзла. Прышла, а тамака – людэй! Жыды тые стояць, молодые хлопцы. Коб оны зналі, то ныvжэ воны не даліся всей сем’і выбіты, стоялі бы! А в нас жыдовка Рохля была... Рохля да одетая, і хусткою обобнята, да ідэ помалу. А тые внукы чы сыны взялі і хутко ідуть. А німэць пуд сраку ее ногою як дасць! Да і пошла тая Рохля. Старэнька баба, нэ здужала вжэ ходіті. Да й повэлі за село да побілі. < ... > Вжэ воны побілі жыдов. А люды зосталіся. Ля того жыдов з гэтымі не білі разом, в одну яму. Але одной крові не мешалі разом. Нашойі братыхі батька забілі. Чытыры чоловікі нашых забілі” (Вера Цымбалист, 1925 г.р.).

Очевидно, обыденный ручник в д. Оброво ткали после того, как миновала угроза уничтожения деревни. Этому предшествовал оброк – традиционная форма мольбы-договора с Богом, обещания ему жертвы – обыденного ручника ради спасения деревни, отведения от нее беды.

“Рады булі, шо жывы засталіся, да того оброка вытыкалі. Шо обрэкліся, шо жывы зосталіса. Нашэ сэло тэпэр бульшое. Тогді нэ було столько хаты. Кругом немцы обстановіліса біць этих людей. Але дав Бог – не побілі… Наша кобыла втэкла на город. А маты ідэ выгнанты, бо капусту з’йісць. А німэц кажэ: “Іды по полю, не бэжы бегом, бо шчэ могутъ забіты”. А вона, маты, пошла, да тую кобылу з капусты выгнала да прыгнала додом. Побілі! Побілі Бобровічы, Вігоношча – тые сёла побілі. А до нас прыбіраліса, бо надалі гэта, шо ў нас партізаны стоять. У нас, Бог даў, партізанув ні разу нэ було. Немцы прыдуть, а партізанув німа” (Вера Цымбалист, 1925 г.р.).

В Западной Беларуси, входившей в два предвоенных десятилетия в состав Польши, отмечены факты изготовления обыденной ткани в 1939 г., причем информанты связывают эти события именно с войной. В д. Люсино Ганцевичского района Брестской области Мария Занько (1924 г.р.), которая сама была участницей обряда, рассказала, что обыденное полотенце ткали, “як война ішла”, но при этом она конкретизировала, “але доўгто шчэ не было войны, не было, да ўжэ прышлі к нам не немцы, да рускіе”. Вероятно, к обыденному ритуалу прибегли после того, как 1 сентября 1939 г. немцы напали на Польшу и началась Вторая мировая война. Это событие могло произойти уже при Советах, когда советская власть в присоединенной к БССР 17 сентября Западной Беларуси начала насильтвенными методами организовывать колхозы. Наша информантка уточнила, когда именно ткали обыденный ручник: “Ужэ была зіма, але осенню, шчэ до Коляд, пэрэд святам, пэрэд Рождеством”. Именно зимой 1939 г. началась в Западной Беларуси коллективизация, которая воспринималась крестьянами как угроза привычному укладу жизни, самому их существованию, расценивалась в категориях “война”, “хаос”.

В д. Берестовец Кармянского района Гомельской области причиной обращения к ритуалу стал случай убийства в деревне партизанами немца: “Аднаго немца во на гэтай во вуліцы, тут во недалёка да перакрёстка ўбілі, парцізаны ўбілі і яго машыну, затапілі ў возера, укідалі. І яго адсюль убрали. Усе людзі, усе выбраліся, усе хто- куда. Ну, алі ўсё абышлось: аны не зналі, куды ён паехаў і ўсё. Спакойна было, харашо” (Екатерина Сазонова, 1928 г.р.).

Собранные нами свидетельства говорят о том, что к обыденному ритуалу обращались и без конкретной угрозы со стороны немцев. Мотивацией ритуальных действий в данном случае было общее желание, чтобы скорей кончи-

лась война, живыми вернулись с фронта родные. Приведем несколько примеров из записанных интервью.

“Было, у войну так рабілі людзі там у Пяшчанцы, што б вайна закончылася, і гэтыя людзі ткалі каля Оўруча ў Пяшчанцы. Да, і ў Стадолічах ткалі. Ну, канечна ж “аброк”. Эта ж прасілі на войну. Эта Бога прасілі і ткалі, па Божаму рабілі” (Королина Жогло, 1911 г.р., д. Стодоличы Лельчицкого района Гомельской области).

“У нас у войну было. У войну збіраліся. Такэ абраканне, што б вайна не было. Ну, што б скарэй вайна кончылася, ці што. Во. Ужэ былі немцы. Ужэ немцы былі. У сорак другом гаду. ... Я знаю, хто так сказаў, што трэба так рабіць. Людзі ж так казалі. Да і рабілі” (Ульяна Ковб, 1915 г.р., д. Слобода Лельчицкого района Гомельской области).

“Гэта проціў вайны. Сказалі, што Бог паможа нам” (Мария Буцкевич, 1910 г.р., д. Ладейники Новогрудского района Гродненской области); “І за нач напрадлі, аснавалі і выткалі – гэта за адну ночь, гэта хаця, каб вайна кончылася. І за нач стаўлялі красты. У туую саму ноч па вёсцы паставілі тры красты. Я то была шчэ малая, но помню, як гэта ткалі. У саму вайну. І ткалі, каб кончылася вайна. Ну, у кождай дзярэўні [так было. – О.Л.]” (Александра Фурс, 1927 г.р., д. Ладейники Новогрудского района Гродненской области).

Женщины д. Алексичи Зельвенского района Гродненской области сказали о ритуале так: “<...>Асцерагалі дзярэўню <...> Каб была цэла вёска. Это было ва время вайны. Абракалісь, штоб усе жылі, што б нас не разрушылі”. В д. Мыслово Слонимского района Гродненской области, как началась война, к обыденному ритуалу прибегли со следующей целью: “Каб кончылася вайна, каб не было вайны, каб не ўбівалі гэдак людзей. <...>Абракаліся і прасілі Бога, каб вайна хутчэй кончылася” (Надежда Шатько, 1924 г.р.). В д. Студоровщина Дятловского района Гродненской области: “Гэта каб Бог асьцярог, каб не выпалі сяла” (Ольга Левкевич, 1918 г.р.).

В высказываниях информантов прослеживается глубина коллективной памяти, которая в кризисные моменты способна актуализировать ритуальную стратегию разрешения конфликта – необходимость изготовления обыденного ручника/жертвы/оброка. Мысль об обращении к ритуалу не принадлежала кому-либо одному, а рождалась в недрах коллективной памяти и коллективного опыта: “Не знаю, почему, но было сказана, что за дну ноч должно быць сделана, я знаю, что за адну ночь было сделана” (Янина Савицкая, 1930 г.р., д. Белая Сморгонского района Гродненской области); “Вот нехта ж прадсказаў ужо, што трэба крыж паставіць ужо і за ноч усё зрабіць, і ручнік той павесіць” (группа женщин, д. Погиры Дятловского района Гродненской области). Под-

черкнем устойчивую для всех высказываний формулу коллективной мотивации и характера принятия решения обратиться к ритуалу: “было сказана”, “казали”, “самы людзі так падумалі”, “все сабраліся і дагаварыліся”.

Обыденный ритуал был способен реализовать базовую модель “коллектив – природное окружение”, которая лежит в основе традиционной культуры и нормативное функционирование которой, с точки зрения данного коллектива, обеспечивает его благополучие. Поэтому в успешном проведении ритуала был заинтересован весь коллектив, все женщины и все мужчины. Информанты так говорят об участниках ритуала и распределении между ними ритуальных функций: “Все людзі збраліся і выткалі тых ручнікоў” (Прасковья Железна, 1939 г.р.); “Позбіраліся тые людзі: і мужчыны, і бабы” (Мария Занько, 1924 г.р.); “Падгатаўлялі мужчыны красты, а жэншчыны гэто ўсё ткалі” (Мария Буцкевич, 1910 г.р.); “Усе крыжы за ноч парабілі мужчыны, а бабы пралі і ткалі” (группа женщин, д. Погиры Дятловского района Гродненской области).

Вместе с тем подчеркнем, что главными инициаторами ритуала были женщины – “жэншчыны рашылі”. В коллективе, состоящем из представителей разных поколений, носителями знания и памяти об архаических ритуальных практиках являлись женщины старшего возраста – старухи, и именно они были основными инициаторами и организаторами ритуала: “Дажа я бегала, была яшчэ дзяўчонкай, і бегала глядзець. Старая, ну маладых не было. Такія пажылыя ўсе бабы сабраліся” (Екатерина Сазонова, 1928 г.р.). Главная часть ритуала – коллективное изготовление сакральной ткани исполнялась исключительно женщинами, что свидетельствует о том, что мы, вероятно, имеем дело с “женским” вариантом ритуального обновления и очищения мира<sup>16</sup>. “Усе жэншчыны сабралісь в адну хату і саткалі палаценцы, саткалі тры ручніка. Там павесілі, а мы у гэтым канцы. Аднаўрэмenna у трох хатах работалі, за адну ноч пралі, ткалі” (группа женщин, д. Алексичи Зельвенского района Гродненской области).

Актуализация архаической стратегии ритуального поведения в кризисной ситуации, к которым относится обыденный ритуал, в годы войны корректировалась и конкретной социально-исторической ситуацией, что важно принимать во внимание при исследовании повседневности войны в Беларуси. Описания ритуала, записанные в восточных районах и в Западной Беларуси, имеют различия. На той территории БССР, где мужское население было в 1941 г. призвано на фронт, ритуал ограничивался актом изготовления сакральной ткани и исполнялся исключительно женщинами. В Западной Беларуси, с 1920 по 1939 г. входившей в состав Польши, в немецкой оккупации

оставалось как женское, так и мужское население. Поэтому устные рассказы об обыденном ритуале, записанные в районах Западной Беларуси, содержат, как правило, хрестоматийный перечень сакральных актов и указывают на их гендерную специализацию: изготовление сакральной ткани женщинами и обыденных крестов мужчинами, совместные действия всех жителей деревни в завершающей стадии ритуала: обход деревни, водружение ткани на крест и др.

Записанные рассказы свидетельствуют о том, что в годы войны, которая в системе традиционного мировоззрения и мировосприятия представляла собой квинтэссенцию опасности, сельские жители прибегали именно к наиболее архаичным формам обыденного ритуала, реализация которых требовала от участников наибольшей концентрации усилий. Это становится очевидным при сравнительном анализе собранных нами материалов с теми фактами, которые зафиксированы этнографами в середине и второй половине XIX в. Так, например, установлено, что в некоторых случаях в войну обыденный ритуал изготовления сакральной ткани был “усилен” обрядом опоясывания деревни, когда обыденными нитками окружали всю деревню.

“І акружывалі ўсю дзярэўню ніткамі, кругамі <...> Абракаліся, каб нашу вёску не зачапілі. І абашлі ўсю веску клубком нітак, акружылі, што б ані [немцы. – О.Л.] да нас не далезьлі. І там кала краста завязалі. Спецыяльна пралі цэлу ноч тэй клубок – вілі, хто у’е, хто прадзе, хто снue, хто тчэ. І ніхто нас не разрушыў” (группа женщин, д. Алексичи Зельвенского района Гродненской области).

“І засталіся такія клубкі. І гэта во мая мама і Вендзялоўская Надзяя, яны во крэст паставілі і зачапілі за крэст і абводзілі ўсю дзярэўню. І вакруг дзярэўні тымі ніткамі абводзілі, каб Гасподзь Бог съярог сяло. І казалі, што раз такія велькія клубкі, людзей многа астанецца. А сьнегу тады было во так во [по пояс. – О.Л.]. А старая жэншчыны ж і без трусоў хадзілі тады яшчэ. І прыйшлі яны ўсе мокрыя. Усю вёску. Крыж на адном канцы стаіць і на другом канцы. Вот з таго канца прывязалі нітачки две. І вот яны ідуць і разматываюць ўсё па зямлі, і кідаюць, і кідаюць, каб усе дамы заняць. І вот яны занялі ўсе дамы, прайшлі і зноў да таго месца дайшлі. І яшчэ ў іх такія клубкі асталіся. І яны іх там і палажылі. І гаварылі, што многа людзей шчэ астанецца, немец не выб’е іх усех. І вот відзіце, як асталіся людзі” (Зинаида Русак, 1926 г.р., д. Бердовичи Слонимского района Гродненской области).

Деревню опоясывали обыденными нитками подобно тому, как человек повязывает себе с защитной целью пояс или чертит вокруг себя магический круг. На глубинную семантику ритуала опоясывания, связанного с семантикой

пояса, указывал Никита Толстой<sup>17</sup>. В обрядах опоясывания селения, а также дома, церкви, могилы, наряду с идеей соединения, как отмечал Альберт Байбурин, присутствуют такие значения, как собирание разрозненного в одно целое, замыкание, восстановление границы между своим и чужим, обретение новой силы<sup>18</sup>.

Интересный факт имел место в годы войны в Крупском районе Минской области в расположенных рядом деревнях Старые и Новые Денисковичи, первая из которых была целиком сожжена, а вторая уцелела. Узнав о карательной операции в соседней деревне, расположенной рядом через ручей, в которой укрывали партизан, женщины д. Новые Денисковичи собирались вместе, выткали ручник “абыдзённік”, занесли его в церковь, а специально на-пряденной ниткой обвели всю деревню “ад канца і да канца”, чтобы немцы ее не сожгли. Новые Денисковичи растянулись вдоль дороги почти на 5 км, следовательно, женщины и девушки, как рассказала Анна Лепа (1921 г.р.), которая была одной из двадцати участниц ритуала, напряли примерно 10 км нитки.

Говоря об обыденном ритуале в годы войны, следует отметить также существование такого феномена повседневности, как молва, массовые слухи и особый механизм их распространения. Изучение его находится в компетенции такой сферы гуманитарного знания, как социальная психология, однако он также представляет большой интерес для истории повседневности войны. Анализ нарративных текстов, которыми мы располагаем, позволяет говорить о том, что в годы войны информация о спасительном обыденном ритуале в обличии вести, молвы стихийно распространялась от деревни к деревни. Так, Александра Фурс (1927 г.р.) в д. Ладейники Новогрудского района Гродненской области сказала: “Хадзілі людзі і гаварылі, што нада ткаць. У кождай дзярэўні хадзілі і ткалі”. Подтвердила такой факт Мария Буцкевич (1910 г.р.): “Па дзерэўням пашло. Адные ад адных. А ад каго перша началося, я не ведаю”. Женщины д. Бердовичи Слонимского района Гродненской области рассказали: “Ткалі і ў нас, у Бердовічах і ў Мілавічах.” В д. Мыслова Слонимского района Гродненской области также подтвердили факт, что обыденный ритуал исполнялся во всех соседних деревнях: “Гэта да ранку рабілі. Азярніца сабе, Драпава сабе. Кажнае сяло сабе гэтак рабіла” (Надежда Шацько, 1924 г.р.).

Ритуал, выполненный согласно всем предписаниям, по убеждению его участников должен был дать положительный результат. В результативности обыденного тканья, изготовления и установки крестов, магических действий с обыденной тканью и нитками, спрятанными за одну ночь, наши инфор-

манты не сомневаются и, рассказывая об этом, обязательно сообщают, что ритуал помог сохранить их деревню.

“І вакруг дзярэуні тымі ніткамі абводзілі [ниткой обыденного прядения окружили деревню. – О.Л.], каб Гасподзь Бог съцярог сяло. І вот відзіце, як асталіся людзі. Ну так выбівалі ж да аснаванья. Яны ж маглі ў любое месца карацельныя гэтая прывясыці <...> І вот як аввялі, у нас тут і парціланка вялася, і немцы <...> днём ходзяць гэтая, а ноччу трасуць гэтая” (д. Бердовичи Слонимского района Гродненской области). В д. Студоровщина Дятловского района Гродненской области: “А Бог бараніў. Не спалілі сяло і людзей не выбілі” (Ольга Левкевич, 1918 г.р.).

Нам известно только одно исключение из этого “правила” – страшные события в д. Тонеж Лельчицкого района Гомельской области, где во время немецкой оккупации, как и во многих других белорусских деревнях, были изготовлены обыденный ручник и крест. “У войну, это шчэ ў войну. Ён [крест. – О.Л.] не стаяў пры саветах. І яго паставілі ўжэ пры нямецкай уласці. Проклята та ўласць была!” (Мария Ковб, 1931 г. р.). Обращение к ритуалу не спасло деревню. Немцы 6 января 1943 года согнали ее жителей в церковь и сожгли. На месте сожженной церкви над братской могилой теперь возведен мемориал погибшим.

Ручники, полотно, нитки, спряденные и вытканые с соблюдением ритуальных условий от начальной и до самой последней текстильной операции – до изготовления готовой ткани за определенный промежуток времени, в соответствии с категориями христианского мировоззрения становились медиатарами в экстренной коммуникации деревенского социума с Богом. Принося жертву, оброк при помощи средств, которые были им доступны, люди надеялись на помощь, на спасительное заступничество высших сил. Интересный факт, свидетельствующий о трансформации представлений человека о “божественном заступнике” в условиях советской идеологической реальности, был записан в д. Збляны Лидского района Гродненской области от Надежды Лапцевич (1924 г.р.). После войны тут собирались старшие женщины и за одну ночь выткали портрет Сталина. В данном случае традиционный ритуал, имеющий архаические корни в культуре, явился средством апелляции не абстрактному Богу, а конкретной политической персоне, с которой в те тяжелые послевоенные годы отождествлялись надежды и чаяния людей о лучшей жизни.

Факты отправления обыденного ритуала, записанные от сельских информантов, позволяют существенно расширить наши представления об истории повседневности войны. Экстремальная военная повседневность предстает

перед нами в призме архаического ритуала как сфера духовной жизни людей, опирающаяся на коллективный опыт, актуализацию ритуальных стратегий выживания, усиления мифологического сознания и стереотипических форм социального поведения, которая социально регулируется посредством приведения в действие механизма возобновления традиций культуры и ее архаических практик. Рассмотренный нами сюжет истории войны, обогащает наше представление об истории повседневности, расширяет ее границы до предельной сферы сакрального и ритуального. Приведенные примеры обыденного ритуала в годы войны иллюстрируют возможности использования метода “устной истории” и междисциплинарных перспектив исследования повседневности. Объединение подходов родственных наук, где история занимается сознательными проявлениями общественной жизни, а этнология – проявлениями бессознательного, на чем настаивал К. Леви-Строс<sup>19</sup>, позволяет представить общий объект – общественную и духовную жизнь в разных ракурсах и достичь в конце концов единой цели – лучше понимать человека.

## Примечания

- <sup>1</sup> Женщины. Память. Война (Проект гендерного центра ЕГУ) [Электронный ресурс] / Европейский гуманитарный университет. Вильнюс, 2005. Режим доступа: <http://wmw.iatp.by/proekt.htm>. Дата доступа: 5.09.2005.
- <sup>2</sup> Леви-Стросс К. История и этнология // Структурная антропология. М.: ИНИОН АН СССР, 1980. С. 13–42.
- <sup>3</sup> См.: *Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej*. Памежжы Беларусі ў міждисцыплінарнай перспектыве / Towarzystwo Naukowe Warszawskie, Ośrodek badań nad tradycją antyczną w Polsce i Europie Środkowo-Wschodniej Uniwersytetu Warszawskiego; red. nauk. Elżbieta Smulkowa i Anna Engelking. Warszawa: Wydawnictwo DiG, 2007. 511 s.
- <sup>4</sup> Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточно-славянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. С. 10.
- <sup>5</sup> Там же. С. 150.
- <sup>6</sup> Зеленин Д. “Обыденные” полотенца и обыденные храмы (Русские народные обычай) // Избранные труды. Статьи по духовной культуре: 1901–1913. М., 1994. С. 193–213.
- <sup>7</sup> Там же. С. 194–199.
- <sup>8</sup> Толстой, Н.И. Оползание и опоясывание храма // Язык и народная культура: очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 91–112.
- <sup>9</sup> Байбурин А.К. Указ. соч. С. 149–150.
- <sup>10</sup> Там же. С. 148.
- <sup>11</sup> Там же. С. 19, 150.
- <sup>12</sup> Лопатин Г.И. К вопросу изучения обыденных тканей на Ветковщине // Ручнік у прасторы і часе: матэрыялы міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі.

- Мінск, 19–20 лістапада 1998 г. / Бел. ин-т праблем культ.; агул. ред. В.А. Лабачэўскай. Мінск: Бел. ін-т праб. культ., 2000. С. 110–115.
- <sup>13</sup> См. публикации автора на эту тему: *Обыденное полотенце: материалы к реконструкции ритуала и его трансформации в Беларуси (первая половина XX в.)* / О.А. Лобачевская // Традиционная культура: научный альманах. 2005. № 3. С. 13; Абыдзенны рытуал у Панямонні. Рытуальныя тканіны / В.А. Лабачэўская // Традыцыйная мастацкая культура Беларусі. У 6 т. Т. 3. Гродзенскае Панямонне. У 2 кн. Кн. 2. / А.М. Боганева [і інш.]; агул. ред. Т.Б. Варфаламеевай. Мінск: Выш. шк., 2006. С. 702–713; Абыдзенны рытуал / В.А. Лабачэўская // Даследаванне традыцыйных лакальных культур: праграмы па зборы фальклорна-этнографічных матэрэялаў / Навук. кіраўн. праекта, агул. рэдагаванне: Т.Б. Варфаламеева. Мінск: Бел. дзярж. ун-т культуры і мастацтваў, 2008. С. 380–389.
- <sup>14</sup> При цитировании тут и далее записанных нарративов сохранен их аутентичный характер. В квадратных скобках даны авторские примечания. Купюры фрагментов текстов, не носящих информативного характера, обозначены угловыми скобками с многоточием.
- <sup>15</sup> Байбурин А.К. Указ. соч. С. 31.
- <sup>16</sup> Там же. С. 149.
- <sup>17</sup> Толстой Н.И. Указ. соч. С. 106–108.
- <sup>18</sup> Байбурин А.К. Указ. соч. С. 222.
- <sup>19</sup> Леви-Стросс К. Указ. соч. С. 13–42.

# УЧНІ ЛУЦЬКОГО Й ОСТРОЗЬКОГО ЄЗУЇТСЬКИХ КОЛЕГІУМІВ У ПЕРШІЙ ПОЛОВИНІ XVII ст. (спроба “колективного портрету”)\*

Наталія Яковенко

(Київ)

## ***Summary***

*Pupils of Lutsk and Ostroz Jesuit Colleges  
in the First Half of the 17th Century.  
An Attempt to make a ‘Group Portrait’*  
Natalia Jakovenko (Kiiw)

The article deals with the social and denominational structure of students of Lutsk and Ostroz Jesuit colleges in the first half of the 17th century as well as their careers after the graduation. The author questions a popular historiographic belief about a tendency to catholicise the activities of Jesuit colleges; she emphasises a great role these institutions played in the development of education, the strengthening of regional solidarity and forming a conscious political stand among their pupils. Comparative analysis of the students' personal data allows arguing for a greater 'democracy' of the Lutsk College as it had a bigger number of students of non-gentry origin as well as children from Orthodox and Uniat families.

Якщо джерел для вивчення шкільництва Товариства Ісуса на українських теренах „зори” – через освітню доктрину, персоналії учителів та помітніші події, зафіксовані в документації колегій, – збереглося чимало<sup>1</sup>, то цього, жаль, не скажеш про можливість погляду „знизу” – через

\* Значна частина інформації про заторкнуті в цій статті персоналії родин, пов'язаних із князями Острозькими та Заславськими, була надана мені Ігорем Тесленком, за що висловлюю йому сердечну подяку.

учнівське середовище. Невідомим залишається й число світських учнів (так званих *екстернів*), що пройшли через 14 езуїтських навчальних закладів, які діяли з 1575 р. до середини XVII ст. на території українських воєводств: висловлена мною свого часу мінімальна оцінка сягає 2,5 – 3 тисяч осіб<sup>2</sup>, максимальна ж, за припущенням Тетяни Шевченко, могла дорівнювати 7 тисячам<sup>3</sup>. Спорадичну інформацію про число екстернів окремих шкіл за той чи той рік вдалося знайти лише для шести колегій<sup>4</sup>, причому ці дані вкрай випадкові й нерівномірні. Адже не збереглося ні персональних каталогів, де, згідно з езуїтською „шкільною конституцією” (“Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu”), префект нижчих класів мав фіксувати при вступі до школи прізвище учня-екстerna, місце його народження і вік та імена батьків або опікунів, ні списків, що їх провадили вчителі, оцінюючи учнівські успіхи<sup>5</sup>.

Врешті, недоступним для дослідників залишається сприйняття школи її вихованцями. Відповідних реплік ми не знайдемо ні в документації Товариства, ні в мемуарах осіб, які замолоду навчалися по колегіях: адже „справжнє життя” в тогочасній свідомості асоціювалося з військовою чи публічною службою, і власне з цього зазвичай розпочинаються записи мемуаристів. Утім, нічого не додають і рідкісні винятки. Наприклад, білоруський шляхтич Олександр Скоробагатий згадку про шкільні роки у Віленській академії обмежує всього двома рядками: “Anno 1648. [...] 28 augusti posłano mię do Wilna ad tractanda studia [...] Anno 1650. Februarius: Propter poestem w Wilnie ustały studia, odzyskano mię do domu”<sup>6</sup>. Такий же лапідарний у своїх спогадах литовський шляхтич Ян Владислав Почобут-Одляницький, ще один вірогідний учень віленських езуїтів: Po zejsciu z tego swiata dobrodzieja rodzica, mało co bywszy w szkolach i mało co uczywszy sie, a odsluzywszy chlopiece lata, ... wyprawili mnie ich m. panowie bracia starsi ... na służbe wojsenne...<sup>7</sup>

Невтішна ситуація з джерелами робить запропоновану у цій статті спробу окреслити „колективний портрет” вихованців волинських колегій доволі ризикованою. Адже сам перелік студентів, який за поодинокими згадками реконструювала Тетяна Шевченко (мені вдалося його доповнити лише 15-ма іменами), є сутто умовним. Для прикладу, в Луцькій колегії станом на 1616 р. нібито мало навчатися близько 300 осіб, натомість за період між 1613-1618 рр., який можна вважати більш-менш тотожним цьому часові, їх поіменно фіксується лише 59; у 1627 р., як скаржилися потерпілі, на Луцьку братську школу нібито напало „о двесте” езуїтських „панов студентов”, але поіменно в скарзі названо лише дев’ятьох<sup>8</sup>. Поза тим, поіменні згадки завжди носять випадковий характер, тож визначити імена батьків школяра, його соціальний статус та місце народження вдається далеко не завжди.

Натомість, мабуть, зайде говорити, наскільки важливою з перспективи розширення уявлень про тодішній соціум є така інформація. Адже „освітня революція”, започаткована на українських теренах школами Товариства Ісуса, охопивши весь простір України-Руси – від Ярослава до Переяслава й Новгорода-Сіверського, уперше сформувала тут відносно „масове” поле освітньої комунікації, спільне із західними взірцями, а відтак – фактично забезпечила відносно „масове” підґрунтя для тих масштабних культурних зсувів, які ми, послуговуючись образним висловом Дмитра Чижевського, називаємо поворотом України „обличчям до Заходу”. Варто нагадати й те, що саме єзуїтську модель шкільництва з останньої чверті XVI ст. почали переймати православні та уніатські навчальні заклади – спершу Острозька та Львівська братська школи, далі Києво-Могилянська колегія й Володимирська та Холмська василіянські школи. Утім, перепліталися не тільки шкільні програми, а й вибір навчального закладу. За достатньо переконливий приклад може послужити випадок у родині Стрибілів, помітної київської шляхти православного віросповідання. Миколай, син Данила Стрибіля, у 1630 р. навчався у класі поетики Острозької колегії<sup>9</sup>, натомість коли 1632 р. у Києві було відкрито Петром Mogiloю Лаврську колегію, її учнем став двоюрідний брат Миколая Стефан<sup>10</sup>, син Павла Стрибіля, Данилового брата (до речі, колишнього студента Замойської академії<sup>11</sup>). Навчання у єзуїтів не вплинуло на конфесію острозького вихованця Миколая. Це підтверджує згадка 1634 р., з якої дізнаємося, що він був смертельно поранений у сутичці й похований братом Стефаном, могилянським вихованцем, у церкві свого с. Пилиповичі<sup>12</sup>. Схожу ситуацію можна припускати і стосовно представників ще однієї київської шляхетської родини – Олекшичів: серед учнів Луцької колегії під 1617 р. згадується Абраам Олекшич (Abrahamus Alexic)<sup>13</sup>, судячи з імені – протестант, а серед учнів Лаврської колегії – Олександр Олекшич<sup>14</sup> (на жаль, рівень споріднення цих двох встановити не вдалося).

Оскільки нам відомо лише близько 70 імен учнів православних шкіл Волині й Київщини кінця XVI – середини XVII ст., то згадані переплетення підвищують інформативну вартість удвічі більшого переліку тутешніх єзуїтських вихованців. Адже ті й другі походили з однорідного соціального середовища, отримували, по суті, освіту однакового типу, і їхні життєві долі складалися після школи теж більш-менш однаково. Поіменний перелік єзуїтських вихованців, що буде використаний у моїх спостереженнях, узято з додатку до згаданої праці Тетяни Шевченко, де фіксується 145 учнів обох волинських колегій<sup>15</sup>. Доповнюю його 15 іменами, а саме:

Ім'я та прізвище	Роки згадок	Колегіум	Джерело
1. Олександр Білостоцький	1613	Луцький	ЦДІА України у Києві, ф. 24, оп. 1, спр. 3, арк. 211
2. Ігнатій Кореницький	Перед 1616	Луцький	Там само. Ф. 25, оп. 1, спр. 138, арк. 356
3. Ян Дужий	1616–1621	Луцький	Там само. Арк. 356 зв.
4. Олександр Гулевич-Дрозденський	1616–1621	Луцький	Там само
5. Матеус Горецький	1616–1621	Луцький	Там само
6. Щасний Кевлич	1616–1621	Луцький	Там само
7. Ян Куликовський	1616–1621	Луцький	Там само
8. Олександр Немирич	1616	Луцький	Там само. Арк. 356
9. Криштоф Чорноставський	1616–1621	Луцький	Там само. Арк. 356 зв.
10. Костянтин Шкаревський (Скаревський)	1616–1621	Луцький	Там само
11. Томаш Шкаревський (Скаревський)	1616–1621	Луцький	Там само
12. Станіслав Вітвінський	Перед 1627	Луцький (?)	Там само. Ф. 28, оп. 1, спр. 61, арк. 434
13. Валентій Моленда	1630	Острозький	Там само. Ф. 25, оп. 1, спр. 173, арк. 666 зв.
14. Томаш Модзяновський (гіпотетично) <sup>16</sup>	Перед 1637	Луцький (?)	П'ятеро вірогідних родичів Томаша Модзяновського згадуються у 1613–1652 рр. як землевласники на Волині <sup>17</sup>
15. N. Пекулицький	1658	Луцький	Грушевський М. Історія України – Руси. Т. 10. С. 309

За розподілом по колегіях використані мною згадки виглядають так:

Колегіум	Роки згадок	Число згаданих учнів	Число родин, з яких походили учні
Луцький	Між 1608/1611–1658	105	95
Острозький	1630–1647	55	51
Разом		160	146

Як бачимо, загальне число відомих на сьогодні імен учнів єзуїтських колегій Луцька й Острога є чималим – 160 осіб, причому про багато кого вдалося знайти якісь згадки – достатньо надійні про соціальний статус та місцепропоживання родини, більш умовні про віросповідання, в окремих випадках – навіть про майбутні життєві қар'єри. На жаль, майже нічого не вдалося дізнатися про вік вихованців. Судячи з опосередкованих даних (зокрема, зі згадок про хлопця як про неповнолітнього та з біографій майбутніх єзуїтів, чий рік народження відомий), вік учнів міг коливатися в Луцькій колегії, де студії завершувалися поетикою і риторикою, між 12–15 і 18–20 роками, а в Острозькій колегії, де з 1629 р. діяв клас філософії, сягати від 12–15 до 23–25 років.

### *Переважно шляхта, але строката*

Більшість зафікованих прізвищ належить особам шляхетського походження. До цього, проте, належить ставитися з певною осторогою. Адже чимало імен дійшло до нас дякуючи шкільним панегірикам<sup>18</sup>, що їх декламували/підписували зазвичай вихідці зі „значних” родин (до середини XVII ст. волинські колегії надрукували три таких панегірики - два луцькі у 1615 і 1617 рр. та один острозький 1630 р.<sup>19</sup>). Характерно, що такої самої традиції дотримувалися і в православних колегіях – Київській Лаврській та Києво-Могилянській. Це добре видно з панегіrikів 1632 і 1633 рр. на честь Петра Могили: перший підписало 23 особи, всі за одним неясним винятком шляхтичі, другий – 13, з яких 12 є безсумнівними шляхтичами<sup>20</sup>. Ще одним джерелом, яке подає перелік імен єзуїтських вихованців, є судові протоколи про кримінальні експреси за їх участю. Встановити соціальний статус учня тут складніше, оскільки шляхетське чи міщанське походження спеціально не оговорювалося – тих і других гродський суд кваліфікує як „студентів”. Наприклад, у бійці 1634 р. в Луцьку між школярами та міщенами брали участь „студенти” Вацлав Богемчик (як видно з самого іменування, простолюдин), особа неясного походження Якуб Корманський, попович „з Подтелича” Андрій Сакович, київський шляхтич „Клисінський” (треба Клосинський) та низка шляхетських синів з Волині<sup>21</sup>. До бійки 1637 р. ув’язалося вісім луцьких „студентів” - найімовірніше, шляхтичів.

На користь цього свідчить згадка про образу честі та виклик на поєдинок: як заявляють „студенти”, вони „в день неделний ... с птахами прохажалисے” над річкою, коли на них, буцімто „без даня жадноє причини”, напали жовніри корогви Олександра Замойського, „быками их називаючи и лаючи, соромотячи, на гонор и на уцтивое ... наступуючи, на поєдинок их правом заказаный вызывать казали”<sup>22</sup>.

Загалом же, спираючись на згадки в джерелах та, почасти, на гербівник Адама Бонецького, соціальне походження учнів обох колегій можна представити так:

Колегіум	Учні шляхетського походження	Учні з простолюду	Не встановлено
Луцький: 105 осіб (100%)	92 (87%)	5 (6%)	8 (7%)
Острозький: 55 осіб (100%)	51 (93%)	3 (5%)	1 (2%)
Разом: 160 осіб (100%)	143 (89%)	8 (5%)	9 (6%)

Як бачимо, попри те, що різниця між Луцьком та Острогом у відсотковій пропорції мінімальна, можна все ж припускати дещо „демократичніший” склад луцьких вихованців. Хоча безсумнівних нешляхтичів тут фіксується лише п’ятеро: син луцького райці Олександра Ян Бе[н.]дерман<sup>23</sup>, попович Андрій Сакович, двоє Томановичів та хлопець без прізвища Вацлав Богемчик. Однак коли ми додамо до числа простолюдинів, як найімовірніше й було, вісъмох незідентифікованих учнів, то їх число зросте в Луцькій колегії до 13%. Врешті, взявши до уваги згадану вище специфіку джерел, які подають імена учнів, можемо вважати це число ще більшим.

Як видно з таблиці, 143 учня є більш-менш певними шляхтичами. Якого ж статусу була ця шляхта? Троє з них – це аристократи з княжої родини Чортенийських, чиє навчання у волинських колегіях можна розінити радше як символічний жест підтримки Товариства Ісуса. Адже одним із перших фундаторів-благодійників Луцької колегії був Юрій Іванович Чортенийський, котрий, за непідтвердженим свідченням, сам навчався у Віленській езуїтській академії<sup>24</sup>. Тож не дивно, що його син Миколай Єжи, згодом волин-

ський каштелян (1633–1655), далі воєвода подільський (1655–1657) і волинський (1657–1662), перед виїздом у звичну для людей свого кола закордонну освітню мандрівку пройшов нижчі класи Луцької школи<sup>25</sup> – орієнтовно між 1608 і 1611 роками. Пізніше, перед 1638 р., тут же розпочинав студії старший син Миколая Єжи, Казимир Флоріан, майбутній познанський і куявський єпископ, наприкінці життя, у 1673–1674 р., примас<sup>26</sup>. Врешті, під 1645 р. у класі філософії Острозької колегії фіксується його молодший син Ян Кароль („Czartoryski Carol”<sup>27</sup>), що в 1653–1679 рр. був кременецьким старостою<sup>28</sup>.

Дев'ятеро учнів Луцької та п'ятеро Острозької шкіл – це вихідці з родин найпомітнішої шляхти, що посідала земські уряди, ба, навіть один сенаторський. У Луцьку, зокрема, до таких належали: Андрій Болбас-Ростоцький (зг. 1615–1617), брат двох кременецьких земських писарів - Олександра Федоровича (1615–1625) й Івана Федоровича (1625–1650) Болбасів<sup>29</sup>; Каспер Будзинський (зг. 1615), ймовірно, син волинського мечника 1610–1634 рр., далі холмського підкоморя 1634–1642 рр. Яна Будзинського (Budzycski, BN<sup>o</sup>dzicski)<sup>30</sup>; Стефан Горайн (зг. 1615), молодший син Івана Богушовича Горайна, кременецького земського підсудка 1623–1640 рр.<sup>31</sup>, брат Миколая Горайна, володимирського земського писаря 1633–1647 рр.<sup>32</sup>; Дмитро Гулевич (зг. 1615), онук володимирського войського 1566–1601 рр. Василя Гулевича<sup>33</sup>; Андрій Жабокрицький (зг. 1634) – ймовірно, онук кременецького земського судді 1590–1615 рр. Януша Жабокрицького<sup>34</sup>, син котрогось із трьох Янушових синів, що навчалися з 1595 р. у Замойській академії<sup>35</sup>, а згодом займали помітне місце серед волинської шляхти<sup>36</sup>; Олександр Немирич (зг. 1616 р.), онук київського земського судді 1566–1598 рр. Єсифа Івановича Немирича<sup>37</sup>; Самійло Павлович (зг. 1615), небіж Яроша Дем'яновича Павловича, володимирського земського писаря 1617–1632 рр.<sup>38</sup>; Ян Прусиновський (зг. 1615), онук Адама, володимирського підкоморя 1597–1613 рр.<sup>39</sup>; Даніель Стемповський (зг. 1615), онук брацлавського каштеляна Мацея, син Габріеля, який після смерті батька у 1634–1655 рр. обіймав той самий уряд, а, окрім того, був упродовж 1636–1643 рр. володимирським старостою<sup>40</sup>.

В Острозі, окрім Яна Кароля Чорторийського, хлопців зі „значних” родин фіксується п'ятеро: Миколай Вилежинський (зг. 1630) з родини слуг „Острозького дому”, можливо – син чи небіж Яна Вилежинського, у 1623–1624 рр. волинського скарбника, у 1624–1636 рр. підчашого<sup>41</sup>; Станіслав Єловицький (зг. 1630), син Захарія Савовича Єловицького, шефа Руської метрики впродовж 1594–1629 рр., з 1619 р. київського стольника<sup>42</sup>; Людвік Ланцкоронський (зг. 1630), син на той час уже покійного († 1619) сандомирського підкоморя Збигнєва<sup>43</sup>; Миколай Стрибиль (зг. 1630), небіж київського войського 1626–

1636 рр. Петра і київського чашника 1594–1633 рр. Філона Стрибілів<sup>44</sup>; Ян Чолганський (зг. 1630), онук володимирського войського 1631–1634 рр. Андрія Чолганського<sup>45</sup>.

Більшим є відсоток шляхтичів із числа місцевих зем'ян – людей достатньо поважних, які, проте, земських урядів не посідали. В Луцьку, для прикладу, серед таких бачимо: Олександра Білостоцького (зг. 1613), сина кн. Маруші Воронецької, нащадка давньої шляхетської родини дідичів сс. Білосток і Городище<sup>46</sup>; трьох хлопців із розгалуженого роду Гулевичів (зг. 1615): Марка Гулевича-Долзького, сина королівського ротмистра Михайла Янушовича<sup>47</sup>, та Семена й Олександра Гулевичів-Дрозденських, синів Гнівша та Анни Вітонизької<sup>48</sup>; Самійла Долмата-Ісайковського (зг. 1627), сина королівського дворяніна Івана Долмата й кн. Євдоксії Федорівни Горської, власника сс. Єловичі й Ворсин Луцького пов.<sup>49</sup>; Михайла Загоровського (зг. 1615) – з якої гілки родини Загоровських він походив, встановити не вдалося; Ремігіана Мишику (зг. „перед 1630”) – сина або володимирського війта 1620–[1632] рр. Михайла Мишки-Холоневського, або Миколая чи Степана, двох тогочасних дідичів с. Холонів Луцького пов.<sup>50</sup>, та ін.

В Острозі серед учнів такого соціального рівня фіксуються: Казимир Єлон-Малинський (зг. 1630), ймовірно – онук луцького унійного владики 1607–1620 рр. Остафія (Євгенія), син котрогось із синів Остафія – Януша чи Миколая, що згадуються серед перших студентів Замойської академії 1595–1596 рр.<sup>51</sup>; N. Масальський (зг. перед 1647) – син котрогось із трьох згадуваних у 1630–1640-х рр. представників волинської гілки здрібнілих князів Масальських: Кирика Юрійовича, Івана чи Василя<sup>52</sup>, та ін.

Серед менш помітних тогочасних волинських та київських зем'ян-дідичів, чиї сини навчалися в Луцьку або Острозі, можна також згадати Абрахама Олекшича, Щасного Кевлича, Яна Куликовського, Петра Окорського, Андрія Скринського та ін.

Невелику групу складають сини адвокатсько-канцелярської дрібності, яка від кінця XVI ст. подеколи формувала цілі „канцелярські династії”, переміщаючись по території, де діяло „волинське право” (у Волинському, Київському, Брацлавському, а з 1635 р. – у новоствореному Чернігівському воєводствах). Зокрема, за моїми підрахунками, здійсненими на підставі понад 400 встановлених імен, майже 50 таких родин „делегували” на канцелярські служби по декілька осіб, причому з різних поколінь, що переміщувалися з однієї канцелярії до іншої<sup>53</sup>. Згідно з „волинським правом” (Литовським Статутом 1566 р.), вони мусили бути „осілими” шляхтичами, себто мати якесь землеволодіння. Насправді ж, як видно з адвокатських випадів у судових процесах, це пра-

вило або порушувалося, або „осілість” виглядала вельми сумнівно<sup>54</sup>, що перетворює контингент людей, які годувалися з судово-канцелярського хліба, на вельми строкату групу. Через дрібний соціальний формат цих людей точний зв’язок спорідненості в тій чи тій родині встановити неможливо, проте фіксація відповідних прізвищ говорить сама за себе. Зокрема, в Луцькій та Острозькій колегіях навчалися такі вихідці з „канцелярських династій”, як: Миколай Волосович (зг. 1627): кременецьким гродським регентом у 1616–1638 рр. був популярний адвокат Іван Волосович, а серед владимирських гродських підписків під 1654 р. фіксується Яцько Волосович<sup>55</sup>; Гілярій Козловський (зг. 1627): двоє Козловських, Семен та Лаврін, упродовж 1603–1624 рр. неодноразово згадуються як возні<sup>56</sup>, а Станіслав Козловський був у 1629–1630 рр. міським писарем у м. Соколі на Волині<sup>57</sup>; Іван Кратович (зг. 1630): старшим підписком у Кременецькій канцелярії упродовж 1593–1616 рр. був популярний адвокат Мартин Кратович (у 1598 р. йому закидали „неосілість”), його син Гаврило починав у 1602 р. як київський гродський підписок, у 1607–1612 рр. був тут же земським регентом<sup>58</sup>, а ще один, невідомий на ім’я, Кратович зафіксований під 1629 р. як підписок Руської канцелярії Волинської метрики<sup>59</sup>. Аналогічні приклади можна навести щодо родин, з яких походили езуїтські вихованці Іван Грабовецький, Ян Ляховський (Ляхович?), Ян Скулиновський, Лукаш Соботкевич (Соботкович), Олександр і Бенедикт Третяки, Павло Улановський, Павло Янчинський.

Окреслені вище соціальні групи суттєво поступаються за чисельністю ще одній групі, яка обіймала широко витлумачену службову шляхту - людей, які або безпосередньо служили князівським родинам, або тримали маєтки „з княжої руки” під умовою служби, або й просто перебували під протекторатом „княжого дому” в якості його клієнтів, відслуговуючи опіку разовими послугами. За характерний приклад можуть послужити Богдашевські, нащадки рівненського боярина Сасина Богдашевського, який жив наприкінці XV – на початку XVI ст., тримаючи під умовою служби князям Острозьким с. Богдашів. У першій четверті XVII ст. щонайменше четверо осіб з цієї родини були надалі щільно пов’язані з „Острозьким домом”: Гаврило тримав від Олександра Острозького сс. Солонку та родинний Богдашів у Рівненській волості<sup>60</sup>; невказаний на ім’я Богдашевський служив Янушу Острозькому, отримавши у винагороду після смерті князя 1620 р. „koncerz i strzemiona s turkusami i czoidar aksamitny czarny”<sup>61</sup>; Ян тримав у 1629 р. від дочки князя Олександра Анни Алойзи сс. Курмань і Горки в Звягольській волості, а Мацей тоді ж – від іншої Олександрової дочки Катерини (формально – від її чоловіка Томаша Замойського) сс. Ходоси і Решицьк Рівненської волості<sup>62</sup>. Ким доводився зга-

даним особам учень Луцької колегії Ян Богдашевський (зг. 1633), встановити не вдалося, проте не викликає сумніву його походження саме з цієї родини.

Що ж до клієнтарного зв'язку, який зазвичай теж тягнувся корінням із колишніх „потомствених” служб, котрі з часом пом'якшилися до клієнтарної залежності, то тут можна навести за приклад Павловичів, нащадків Івана Павловича, боярина померлого в 1539 р. князя Іллі Костянтиновича Острозького. Четверо Іванових синів продовжували служити Острозьким, натомість з-поміж онуків безпосередньо підлягали князям, тримаючи від них землю, лише діти старшого сина Михайла, тоді як решта формально унезалежнилася, однак і надалі перебувала під протекцією Острозьких. Наприклад, один зі згаданих онуків, Ярош Дем'янович, дядько учня Луцької колегії Семійла Павловича (зг. 1615), розпочинав кар'єру як слуга Януша Острозького – гродським писарем 1615–1616 рр.<sup>63</sup> у належному князеві Володимирському старостві, але вже в 1617 р. (ясно, за підтримки патрона) був обраний володимирським земським писарем<sup>64</sup>; станом на 1629 р. володів на дідичному праві сс. Овадної Марковичі у Володимирському повіті<sup>65</sup>.

Аналогічні приклади службового чи клієнтарного зв'язку (за браком джерел це часто не надається на розрізnenня) можна навести стосовно родин, з яких походили такі учні волинських колегій, як: Юзеф Бачинський, Стефан Жван-Делешкан, Єжи Желіславський та інші, чиї родичі були пов'язані з князями Збаразькими й Вишневецькими; Станіслав Рокицький та Миколай і Криштоф Чурили-Оленські зі службової шляхти князів Корецьких; Матей Сморевський з родини слуг князів Чорторийських; кілька десятків вихідців зі слуг „Острозького дому”. Врешті, частина хлопців походила з дрібношляхетських родин, що служили різним патронам, як наприклад, Поплавські. Дехто з останніх був пов'язаний із Острозькими, дехто з Вишневецькими, а дехто здобувся на незалежний маєток у Володимирському пов.<sup>66</sup>, проте встановити, з якої саме гілки походив учень Луцької колегії Станіслав Поплавський (зг. 1617), на даний момент неможливо.

Узагальнено розподіл вихованців за походженням зі згаданих вище соціальних груп можна представити так (д. таблицу).

Як бачимо з таблиці, різниця між складом шляхетської молоді Луцької та Острозької колегій доволі опукла. Коли для синів урядницької шляхти, чий вибір місця навчання диктувався або якимись приватними пріоритетами, або близькістю до домівки, процентне співвідношені цілком збігається, то дідична шляхта дуже виразно віддавала перевагу Луцьку, а вихідці зі службової шляхти концентруються, і то з великою чисельною перевагою (70% проти 47%), в Острозі.

Колегіум	Родини магнатів та земських урядників	Родини зем'ян-дідичів	Родини службової шляхти (у т.ч. зем'ян-одержавців)	Родини „канцелярської шляхти”	Не встановлено
Луцький: 92 особи (100%)	11 (12%)	23 (25%)	43 (47%)	7 (7%)	8 (9%)
Острозький: 51 особа (100%)	6 (12%)	3 (6%)	36 (70%)	4 (8%)	2 (4%)
Разом: 143 особи (100%)	17 (12%)	26 (18%)	79 (55%)	11 (8%)	10 (7%)

Ця перевага виглядатиме ще помітніше, коли пригадаємо, що Луцьку колегію було засновано 1608 р., а Острозьку 1625 р., себто близько двох десятиліть просто не було з чого вибирати. Щоправда, близько 1619 р. відкрилася Луцька братська „греко-латино-словенська” школа (судячи зі статуту 1624 р. – з граматичними класами й початками риторики<sup>67</sup>), проте обслуговувала вона переважно міщанський контингент самого Луцька. Із 13 відомих імен її учнів за 1627–1639 рр. лише три належать вірогідним шляхтичам (Павло Подгорський, Василь Грабовський і Н. Гулевич), решта – це характерні міщанські іменування: Яким Левкович, Степан Полумеркович та ін.<sup>68</sup> Так само здебільшого міщанською була й Володимирська соборна школа, реформована київським унійним митрополитом Іпатієм Потієм близько 1609 р. до рівня граматичної з початками поетики й риторики. З відомих мені 15 імен її учнів за 1613–1640 рр.<sup>69</sup> шляхті належить шість (Захаріяш та Олександр Баковецькі, Миколай Воротницький, Стефан Грибовицький, Н. Каменський, Федюшко Хибовський<sup>70</sup>), решта – міщенам, причому не лише володимирським (наприклад, серед учнів згадується син острозького міщанина Андрій Авдієвич<sup>71</sup>).

Не менш показовим здається й те, що 11 з-поміж 20 луцьких учнів, згаданих до 1625 р., себто до відкриття Острозької колегії, походили з родин службово пов’язаних із князями Острозькими й Заславськими. За добрий приклад тут можуть послужити двоє синів Петра Андрійовича Ждтарського, чий батько тримав наприкінці XVI ст. „з руки” Заславських маєток у Заславській волості, сам Петро (вже „з руки” Анни Алоїзи Острозької) володів с. Лісівці в Київському воєв.<sup>72</sup>, а його сини, Петро й Андрій Ждтарські, фіксуються як вихованці луцьких єзуїтів, відповідно, під 1615 і 1617 роками. Після відкриття Острозької школи число осіб, пов’язаних з „Острозьким домом”, у Луцьку різко зменшується: мені вдалося нарахувати лише п’ятеро юнаків, які

тут навчалися після 1625 р.: Ян Богдашевський, Войтех Вирозембський (Вирожембський), Олександр Довгерд-Заблоцький, Войтех Соломинський (Солома) та Адам Щуцький. У кожному з цих п'яти випадків можна припускати або „емансипацію” колись залежної місцевої шляхти (як для вже згадуваних Богдашевських), або перехід на службу до „кращого пана”, що було достатньо типовим серед дрібної шляхти-прибульців (для прикладу, Кунатів-Вирозембських<sup>73</sup> чи Щуцьких<sup>74</sup>), або втрату протекторату після переходу острозьких володінь в інші руки, що потягло за собою зміни в долі багатьох слуг „Острозького дому” (як у випадку з Довгердами-Заблоцькими: дехто з них надалі служив Заславським<sup>75</sup>, а дехто пішов на новий хліб).

Переорієнтація слуг „Острозького дому” з Луцька на Остріг зрозуміла: адже після 1625 р. вони отримали „свою” колегію, тож не дивно, що абсолютна більшість з-поміж згаданих тут 36 вихідців із родин службової шляхти належала до княжих слуг чи клієнтів. Єдину пряму мотивацію такого вибору місця студій подає дещо раніше джерело – заповіт 1606 р. Миколая Зорі (Зорки), боярина князя Василя-Костянтина Острозького. Зоря просить опікунів, щоб після його смерті перемістили сина Петруся зі школи в Гощі, де той учився, до Острозької школи, „аби на потом годнейший до служеб княжат их милостей быти могъ”<sup>76</sup>. Відтак, як стара Острозька школа („академія”), так і нова – езуїтська, щедро забезпечена Анною Алойзою Острозькою<sup>77</sup>, орієнтувалися передусім на „слуг дому”, готуючи кадри для „імперії Острозьких”. Показово, зокрема, що Острозький колегіум – єдиний з-поміж розташованих на українських теренах – мав, крім традиційної бурси для бідних учнів, ще й спеціальний будинок („конвікт”), де безкоштовно утримувалося 20 осіб „шляхетної волинської молоді”. Під назвою *Collegium nobilium pro iuventute nobilitatis Volhynensis* його створили 1640 р. за ініціативою Анни Алойзи, котра забезпечила конвікт не лише будинком, а й прибутками з двох містечок та сімох сіл<sup>78</sup>.

Завершуючи огляд шляхетського складу волинських колегій, годилося б сказати, звідки походили учні, що тут навчалися. Але на це питання можна з певністю відповісти лише стосовно синів магнатів та урядницької й дідичної шляхти. Більшість із них народилося на Волині, хоча є декілька вихідців з Київського воєводства. Так, не викликає сумніву київське походження уже згаданих Олександра Немирича, Абрагама Олекшича й Миколая Стрибиля, а також Щасного Кевлича (зг. 1616-1621)<sup>79</sup>, братів Костянтина й Томаша Скаревських (Шкаревських) (зг. 1616-1621)<sup>80</sup> та Н. Пекулицького (зг. 1658)<sup>81</sup>. Судячи зі згадок у джерелах, імовірними уродженцями Київщини могли також бути Абрагам Кавецький, Н. Клосинський, Малхер Ковальський, Юрій Корсак, брати Бенедикт і Олександр Третяки.

Натомість коли мова заходить про „канцелярську шляхту”, встановити це проблематичніше у зв’язку зі згаданою вище „професійною мобільністю” цих людей. Ще важче судити про місце народження вихідців зі службової шляхти, чия батьківщина була там, де мешкав патрон. Надійно прив’язані до своїх маєтків лише волинські „потомствені слуги” (це переважно служебники та клієнти Острозьких), натомість де народилися учні, чиє родове коріння тягнеться з Холмщини, Белжчини, Перемишльщини, Львівщини, Мазовії чи ще звідкись, у більшості випадків неясно. Адже ми не знаємо, відколи іхні батьки/родичі стали служити тим чи тим патронам та за яку „осілість” вони могли зачепитися на українських теренах. Ось виразний приклад: серед учнів Острозької колегії під 1630 р. фіксується *Ioannes Carolus* (Йоган Кароль) *Фаренсбах*. Клієнтарний зв’язок Фаренсбахів з Анною Алоїзою Острозькою започаткувався через її покійного чоловіка – великого литовського гетьмана Яна Кароля Ходкевича. Вольдемар, перший з-поміж курляндської шляхти Фаренсбахів, що перемістилися до Речі Посполитої, був за поданням Ходкевича у 1617-1618 р. намісником Ливонії<sup>82</sup>. Його брат Йоган брав участь як ротмістр у Хотинській війні 1621 р.<sup>83</sup>, очолюваній Ходкевичем, а після смерті гетьмана († 24.IX.1621) Анна Алоїза отримала „в спадок” патронат над дітьми Йогана – Габріелем і Рафалом. Сином Габріеля від шлюбу з Н. Киселівною і був вихованець острозьких єзуїтів Йоган Кароль, який згодом, у 1674 р., посів титулярний уряд овруцького ловчого, а в 1688 р. – київського мечника<sup>84</sup>. Терitorіальна прив’язка обох урядів, як і локалізація ймовірного маєтку матері, Киселівни<sup>85</sup>, дозволяють припускати, що місцем народження хлопця могла бути Київщина.

Загалом же, за умовними підрахунками, місце народження вихованців обох колегій (і шляхтичів, і простолюдинів) можна представити так:

Колегіум	Волинь	Київщина	Холмщина, Белжчина, Підляшша та ін.	Не вста- новлено
Луцький: 105 осіб (100%)	66 (63%)	10 (10%)	11 (10%)	18 (17%)
Острозький: 55 осіб (100%)	37 (67%)	5 (9%)	6 (11%)	7 (13%)
Разом: 160 осіб (100%)	103 (64%)	15 (9%)	17 (11%)	25 (16%)

Як бачимо, і в Луцькій, і в Острозькій школах переконлива більшість учнів була місцевою, волинською, а решта у відсотковому відношенні розкладається практично порівну.

### **Католики, православні/уніати, протестанти**

Погляд на езуїтські школи як на головного винуватця католизації руської шляхти донині залишається для української історіографії замалім не аксіомою. Адже українська редакція „чорної легенди” езуїтів, започаткованої ще в добу Просвітництва, ставила на караб Товариству Ісуса не стільки ретроградство, скільки цілеспрямований „полов православних душ”: саме цим висловом завершує свій, доволі детальний, огляд езуїтського шкільництва Михайло Грушевський. За його оцінкою (на той час узвичаєною), воно давало не так знання, як „зверхню дресуру ума”, а в конфесійному аспекті являло собою „табори вояновничого католицизму, що зазначав свій воєнний дух ріжними виступами супроти протестантів, православних”<sup>86</sup>. Утім, історик змушений визнати:

...близькість і дешевість езуїтських шкіл (навіть безплатних в теорії), та те, що в головнім вони відповідали вимогам пересічної суспільності, яка для дітей бажала оглади, зверхніх прикмет освіти, легкости й гладкості в вислові й письмі, знання латинської мови, натиканої блискотками „ерудиції”. І езуїтські школи не переставали наповнятися учениками<sup>87</sup>.

Люди кінця XVI–XVII ст. й справді „голосували ногами” за навчальні заклади езуїтів, керуючись тими самими міркуваннями, що й побожний православний, брацлавський каштелян Василь Загоровський, який у своєму заповіті 1579 р. просив опікунів, аби відправили його синів до Віленської академії, „бо там фалят дітям добрую науку”<sup>88</sup>. Натрапляємо, проте, й на гострі звинувачення езуїтів у „полові душ”, як ось тут:

Аж ты дал синка своего, дал до проклятои школи, а звлаща до научаня діаволского вызуитов. Аж они там твоего сынка русинка, засмаковавши ему поганую діаволюю науку, ошукали. [...] Аж юже и на віру свою святую правдивую як пес щекает, и на тебе отца, и на матер на свою, и на увес род свой, и віры, и языка своего многославного святого вырекается російского<sup>89</sup>.

Проте сумнівно, аби полемічні ламентації такого роду суттєво впливали на загал. Відомі сьогодні випадки навчання в езуїтських школах ієрархів Православної Церкви (пор. полоцького архієпископа Мелетія Смотрицького<sup>90</sup> чи місцеблюстителя московського патріаршого престолу Стефана Яворського<sup>91</sup>), як і сама орієнтація православного шкільництва на езуїтську модель

освіти, дозволяють припускати, що більшість православних не вбачала в колегіях Товариства Ісуса загрози „благочестю”. З огляду на сказане конфесійна приналежність учнів волинських колегій, розташованих у стабільному православному ареалі, набуває важливого значення, бо може або заперечити, або підтверджити узвичаєні історіографічні фобії. Тимчасом визначення конфесії тогочасної людини наражається на чималі труднощі, оскільки прямо зазначається українською рідко - зазвичай лише в конфліктах на ґрунті віри, в описі чуд за участю іновірців, у згадках про конверсії та в частині заповітів, де тестатор називає себе (далеко не завжди) „сином матері своєї” - тої чи тої Церкви<sup>92</sup>. Така „неуважність” обумовлювалася, з одного боку, сприйняттям віри як дару Божого, що не підлягає людському судженню, а з іншого - право на віру включалося до канону „золотих вольностей” шляхти як елемент особистої свободи та як запорука рівності й „брательства” шляхти різних конфесій<sup>93</sup>. (З-поміж безлічі прикладів, які можна було би навести на доказ понадконфесійності топосу „брательства”, згадаю лише інструкцію Луцького сейму 1637 р., де волинська шляхта клопочеться перед сеймом за „brata naszego”, супрасльського архимандрита-уніата Никодима Шибенського, за „brata naszego”, православного владику Сильвестра Гуревича-Воютинського, за „братьев” – православного Адама Киселя, католика Андрія Линевського, антитринітарія Юрія Немирича<sup>94</sup> та ін.).

У моїх підрахунках (див. далі таблицю) віровизнання тих родин, що вже потрапляли в поле зору дослідників, подане за відповідними працями<sup>95</sup>. При визначенні конфесії решти застосовано кілька критеріїв – на жаль, неоднакового рівня вірогідності. Найбільш надійним, звичайно, є пряме свідчення, але для досліджуваних тут персоналій мені вдалося натрапити лише на три таких випадки: 1) згадку про прийняття унії кременецьким земським підсудком Іваном Богушовичем Горайном<sup>96</sup>, батьком луцького вихованця Стефана Горайна (зг. 1615), який пішов далі батька – „професію учинив” перед 1619 р. у Луцькому домініканському монастирі<sup>97</sup>; 2) інформацію про конверсію Андрія Васильовича Гулевича, першого католика в цій розгалуженій родині<sup>98</sup>, батька Дмитрия Гулевича (зг. 1615), учня Луцької колегії, з 1623 р. – домініканця<sup>99</sup>; 3) свідчення про навернення з православ’я в католицтво учня Острозької колегії Данила Павловського (зг. „перед 1642”), який 1642 р. прийняв свячення в Товаристві Ісуса й згодом прославився як теолог і проповідник<sup>100</sup>.

Другими за надійністю є згадки про місце охрещення/поховання, відповідно, в костелі чи церкві, хоча стовідсоткової гарантії вони не дають<sup>101</sup>. Зокрема, охрещення в Острозькому костелі фіксується у родах восьми учнів<sup>102</sup>, православне поховання – у вже згаданому випадку з Миколаєм Стри-

білем, католицьке – з членами родини Чурилів-Оленських<sup>103</sup>. Ще одним гіпотетичним свідченням конфесійної належності є переважання в родині календарних імен, що маркують „грецьке”, „латинське” чи протестантське віровизнання. Оскільки православні перейняли кілька найпопулярніших католицьких імен (Адам, Войтех, Казимир, Станіслав)<sup>104</sup>, то за орієнтир мною було взято або суцільне переважання в родині католицьких імен (пор. Ометинських, де натрапляємо на братів Яна, Станіслава, Себастяна, Якуба<sup>105</sup>), або побутування цілком невживаних у протилежному середовищі імен: наприклад, серед католиків – Валентій, Каспер, Щасний, Малхер, серед православних – Парфен, Клим, Овдотя, Дем’ян тощо. Стосовно ж протестантів, то вони, як відомо, охоче послуговувалися старозавітними іменами, і власне на цій підставі можна вважати гіпотетично протестантськими родини, з яких походили учні Луцької колегії Абрагам Олекіч (зг. 1617), Абрагам Кавецький (зг. 1615), Самуель Ястковський (зг. 1617), а також Ян Грабовецький (зг. 1615), родич тогоджасних луцьких адвокатів Рафала й Абрама (Абрагама)<sup>106</sup>.

Про некатолицьке віровизнання, гадаю, можна також обережно судити на підставі способу фіксації походження студента в каталозі Замойської академії, де навчалося чимало юнаків із тієї самої волинської та київської шляхти<sup>107</sup>, що посылали своїх дітей до Луцької й Острозької колегій. Як показує зіставлення записів для тих родин, чиє віровизнання відоме, католики зазвичай позначали своє походження за *дієцезією*, а православні й протестанти – за *воєводством/повітом*. Серед родин, хлопці з яких навчалися у Луцьку й Острозі, уродженцями воєводства/повітів назвали себе в каталозі Замойської академії наприкінці XVI – у першій половині XVII ст.: Гаврило Богдашевський, Ігнатій Влевський, двоє Горайнів, Іван Горський, четверо Єло-Малинських, троє Жабокрицьких, Юрій Жджарський, двоє Козловських, Іван Корсак, Іван Ляхович, двоє Масальських, двоє Павловичів, двоє Поплавських, двоє Потоцьких<sup>108</sup>, п’ятеро Прусиновських, Войтех Рокицький, п’ятеро Руссіянів, двоє Стрибілів, Павло Улановський, Станіслав Черминський, двоє Ягодинських, Стефан Янчинський, Олександр Ястковський<sup>109</sup>.

Для юнаків із родин етнічно польської шляхти, яка в пошуках служби або шляхом шлюбних пов’язань оселилася на Волині, мігрувавши з Мазовії та Малої і Великої Польщі, себто вочевидь не була православною, спосіб фіксації себе не через дієцезію (Луцьку чи Холмську), а через воєводство/повіт, дозволяє, на мою думку, обережно припускати протестантське віровизнання<sup>110</sup>. І навпаки, та руська шляхта, яка позначала місцем свого народження не воєводство/повіт, а Луцьку чи Холмську дієцезію, може бути кваліфікована, гадаю, як уже навернена в католицтво. Саме так, зокрема, записали себе в каталозі

Замойської академії: Дмитро Волосович (Demetrius Thimothei Wolosowicz, dioec. Luceoriensis)<sup>111</sup>, чий батько, судячи з його імені Тимофій, був православним, а родич, Миколай Волосович, навчався у Луцькій колегії (зг. 1627), та двоє Лазовських (Лозовських) з холмсько-володимирської шляхти, записані у 1604/05–1627/28 рр. як вихідці з Холмської дієцезії<sup>112</sup> (у Луцькій колегії під 1634 р. фіксується Андрій Лазовський). Аналогічно в каталогі Краківської академії вихідцем з Луцької дієцезії називав себе у 1631 р. Януш, син Адама (Janussius Adami) Чолганський<sup>113</sup>, який роком раніше навчався в Острозі.

Врешті, за опосередковану підставу розрізнення католиків і людей „грецького” віровизнання може служити наявність у родині осіб духовного сану відповідної конфесії, хоча й тут – через нестійкість тогочасної конфесійної ситуації – це потребує додаткових спостережень, оскільки конфесія різних гілок, а то й членів тієї самої родини могла не збігатися. Наприклад, щойно згаданий вихованець Луцької колегії Дмитро Гулевич, син католика-конвертита Андрія Гулевича, прийняв 1623 р. постриг у Луцькому домініканському монастирі, що аж ніяк не вплинуло на віровізнання решти гілок роду Гулевичів – більшість із них трималася „грецького” обряду принаймні до кінця XVII століття. Натомість згадка про „ксъондза” в родині русинів Закревських, нащадків Ярмоли, боярина князя Костянтина Івановича Острозького, виглядає цілком узасадненою: діти острозького намісника Станіслава Закревського вже охрещувалися упродовж 1618–1630 рр. в Острозькому костелі<sup>114</sup>, а „ксъондз” Михал, син його родича, дубенського намісника Войтеха, був у 1628 р. писарем Луцького кафедрального костелу<sup>115</sup> (двоє Закревських, Олександр і Бернард Гіацінт, навчалися у 1630–1632 рр. в Острозі).

„Грецьке” духовенство фіксується у семи родинах, з яких походили учні волинських колегій: Бачинських, Більських, Кратовичів, Павловичів, Саковичів, Томановичів і Турських. Розмежувати в цьому випадку коливання між православним „благочестям” та унією практично неможливо, оскільки йдеться про дрібну шляхту або міщен, де за браком джерел годі встановити, чи вся родина прийняла унію, чи лише окремі її представники. Скажімо, в родах острозького вихованця Івана Кратовича (зг. 1630) і луцьких вихованців Валентія й Франциска Томановичів (зг., відповідно, під 1617 і 1646–1647) та Семена Турського (зг. 1615) були православні духовні особи<sup>116</sup>, але до якого обряду належали самі хлопці – невідомо. Інший приклад: учень класу філософії Острозької колегії Йосип [Iosephus] Бачинський (зг. 1635–1638), поза сумнівом, мав походити з тієї самої родини, що й Н. Бачинський, чернець розташованого в Кременецькому повіті Шумського унійного монастиря<sup>117</sup>, але ми практично нічого не знаємо про цю родину дрібних слуг князів Збаразьких/

Вишневецьких. Наскільки плинними були міграції від „благочестя” до унії, бачимо на прикладі Більських, службової шляхти Острозьких/Заславських (під 1615 р. серед учнів Острозької колегії фіксується *Мартин Більський*). Один з членів цієї родини, о. Серафіон Більський, у 1624-163[3?] був ігуменом православного Пустинно-Микільського монастиря в Києві, а після того, як монастирську братію „способом воєнним” розігнали слуги митрополита Петра Могили, став за презентою князя Владислава Домініка Заславського намісником архимандрита Дерманського унійного монастиря<sup>118</sup>. Те саме – в родині вихованця луцьких езуїтів *Саміїла Павловича* (зг. 1615): його двоюрідний брат Костянтин Прокопович Павлович у 1624 р. фіксується серед шляхти, яка внесла себе до „упису” Луцького православного братства, а в 1645 р. бачимо його вже серед членів Жидичинського унійного монастиря<sup>119</sup>.

Аналогічна неясність вибору між православним та унійним обрядами стосується й тих „грецьких” родин, де осіб духовного стану не зафіксовано. Так, серед численних представників православних волинських зем’ян Окорських згадується Миколай – особа, близька до унійного митрополита Йосифа Веліміна Рутського та володимирського унійного владики Йосифа Баковецького<sup>120</sup>, але чи Миколайовим сином був учень Луцької колегії *Петро Окорський* (зг. 1634), невідомо. Те саме – з учнем цієї ж колегії *Юрієм Корсаком* (зг. 1634): родина волинсько-кіївської гілки Корсаків була в цілому православною, але один з її членів, Мартин, служив Рутському, тримаючи в митрополичому маєтку на Кіївщині с. Бугаївку<sup>121</sup>, себто теоретично мав би бути уніатом.

Насамкінець в окрему групу мною виділено учнів з тих родин, де по-бутувало мішане віровизнання. За відомий приклад поєднання в одній родині православ’я, католицтва й кальвінізму можуть послужити аристократичні вихованці волинських колегій – князі Чорторийські: батьком Миколая був конвертит-католик (уніат?) Юрій Іванович, а матір’ю кальвіністка Олександра Вишневецька; своєю чергою, матір’ю обох Миколайових синів, Казимира Флоріана та Яна Кароля, була Ізабелла Корецька – православна чи уніатка<sup>122</sup>. Однак така виразна картина є рідкісною, бо в більшості випадків невідомо, чиїм саме сином був учень. До таких, зокрема, належать: *Миколай Вилежинський* (зг. 1630) з родини вихідців із Мазовії, себто, найімовірніше, католиків, але один із них, волинський підчаший 1636-1649 рр. Зигмунт, був одружений на дочці православного кн. Григорія Четвертинського й заповідав поховати себе в Перемильському монастирі<sup>123</sup> – неясно, просто поруч із тілом дружини, чи внаслідок зміни конфесії; *Михайло Загоровський* (зг. 1615): частина родини була католицькою<sup>124</sup>, а частина православною; *Гаврило Калусовський* (зг. 1630) – те саме; *Ремігіан Мишка* (зг. „перед 1630”) з гілки Мишок-

Холоневських, у якій перепліталися православне, католицьке і кальвіністське віровизнання<sup>125</sup>; Данило Павловський (зг. „перед 1642”): з одного боку, є свідчення 1630-1633 рр. про охрещення дочок володимирського гродського писаря Андрія Павловського в Острозькому костелі<sup>126</sup>, а з іншого – сам Данило, майбутній єзуїт, син Петра, Шимона чи Степана Павловських, згадуваних наприкінці 1620-х - на початку 1630-х рр.<sup>127</sup>, згідно з його офіційною біографією, походив з православної родини і прийняв католицький обряд, навчаючись в Острозькій колегії<sup>128</sup>; Теофіл Рутка (зг. „перед 1643” ) – ще один острозький вихованець, згодом відомий єзуїт, церковний полеміст і знавець православного віровчення<sup>129</sup>, який походив з родини київських православних міщан<sup>130</sup>, де водночас фіксується й антитринітарій – „педагог” Юрія Немирича Андрій Руткович, записаний разом із ним у 1630 і 1633 рр. до каталога Лейденського університету<sup>131</sup>; Ян Чолганський (зг. 1630), син католика Адама Чолганського і православної Маруші Боговитинівни<sup>132</sup>. Аналогічні переплетення віровизнань, хоч і менш виразні, простежуються у родинах Пісоцьких, Поплавських, Рокицьких та ін.

Загальний підсумок моїх обрахунків можна представити так:

Колегіум	Като- лики	Право- славні та уніати	Протес- танти	Вихідці з родин міша- ного віро- визнання	Не вста- новлено
Луцький: 105 осіб (100%)	30(29%)	28 (27%)	7 (6%)	10 (9%)	30 (29%)
Острозький: 55 осіб (100%)	26 (47%)	13 (24%)	6 (11%)	7 (13%)	3 (5%)
Разом: 160 осіб (100%)	56 (35%)	41 (26%)	13 (8%)	15 (9%)	35 (22%)

Як бачимо з таблиці, дані по обох колегіях суттєво різняться. Коли в Луцьку відсоткове співвідношення учнів з католицьких та православних чи уніатських родин практично однакове, то в Острозі католиків навчалося вдвічі більше, ніж православних/уніатів. Характерним також є присутність там і там протестантів, хоча вичленування останніх, як уже зазначалося, є доволі гіпотетичним. Врешті, можна обережно припускати, що серед не зідентифікованої дрібної шляхти, яка в луцькому випадку займає майже третину

позицій, теж могло ховатися чимало православних/уніатів, а це свідчило би на користь переважання тут юнаків „грецької” конфесії.

### **Життєві кар'єри вихованців**

На питання про те, як складалися долі вихованців обох волинських колегій після завершення навчання, можна відповісти, на жаль, тільки стосовно 66 осіб, причому ледь не половина з них (28) – це учні, що згодом прийняли свячення в Товаристві Ісуса: 12 з Луцька, 16 з Острога. Варто, втім, нагадати, що „масовість” вибору такої життєвої кар’єри не повинна вводити в оману. Адже імена учнів-екстернів дійшли до нашого часу уривчато й випадково, тоді як імена всіх без винятку езуїтів, що тут навчалися, зафіксовано в документації Товариства. Про реальний відсоток тих, хто вибрав служіння в Товаристві, може дати уявлення ситуація в Луцькій колегії орієнтовно за 1613–1618 рр., коли, як уже згадувалося, тут навчалося близько 300 хлопців, але свячення в Товаристві не прийняв жоден. Коли ж умовно припустити, що число луцьких учнів пізніше не зменшувалося, то ті 12 осіб, які вступили до Товариства, становитимуть близько 4% загалу. З певністю можна сказати лише те, що чи-сельно менша Острозька колегія мала би випереджати в цьому відношенні Луцьк.

Абсолютну перевагу серед юнаків, що вибрали такий життєвий шлях, мають шляхтичі (з міщанського середовища походили тільки Станіслав Нецієвич, Теофіл Рутка, Лукаш Соботкович і Франциск Томанович). Оскільки регіон народження члена Товариства Ісуса фіксувався у його офіційній біографії, це дозволяє представити походження 28 вихованців волинських колегій, що прийняли свячення, так:

Разом	Волинь (Roxola-nus, Volhynen-sis)	„Червона Русь” (Ruthe-nus, Roxola-nus)	Підляшша, Білорусія (Roxolanus, Subsilvanus, ex Alba Rus-sia)	Київщина (Ucrainen-sis, Roxola-nus)	Мазо- вія, Мала Польща	Прусія
28	Луцьк: 6 Остріг: 7	Луцьк: 0 Остріг: 3	Луцьк: 2 Остріг: 1	Луцьк: 0 Остріг: 1	Луцьк: 4 Остріг: 3	Луцьк: 0 Остріг: 1

Як бачимо, майже дві третини з-поміж них – 20 осіб, або 71% – складали русини (Roxolani, Rutheni), у тому числі 13 волинців, один киянин (Теофіл

Рутка), троє з „Червоної Русі” (Олександр Курівський, Томаш Кучковський, Станіслав Рокицький), двоє підляшан (Войтех Блонський, Мартин Буяльський) та один білорус (Лев Орел<sup>133</sup>). Утім, галицьке, підляське чи білоруське походження теж до певної міри умовне. Наприклад, Блонські фіксуються на Волині з кінця 1590-х<sup>134</sup>, Буяльські – з 1560-х<sup>135</sup>, Кучковські служили князям Острозьким принаймні з 1590-х рр.<sup>136</sup>, Орли – з 1572 р.<sup>137</sup>, Рокицькі – з 1570 р.<sup>138</sup>. Можливо, отже, що йшлося про різні гілки родин, які з тих чи тих причин „переправляли” своїх синів навчатися на Волинь, де мешкали однокровники. До певної міри це стосується й вихідців з Мазовії та Малої Польщі: саме так в офіційних біографіях майбутніх єзуїтів позначене місце народження Станіслава Карницького, Станіслава Нецішевича, Олександра Пацковського, Якуба Смогоржевського, Павла Улановського і Петра Ястрембського. Для трьох з-поміж згаданих осіб мені не вдалося знайти волинських паралелей (це Карницький, Нецішевич і Смогоржевський), натомість решта вочевидь мала якісь місцеві пов’язання. Наприклад, переконливо густі згадки знаходимо про волинське закорінення мазовецької шляхти Пацковських, причому відразу в двох повітах – Володимирському та Кременецькому<sup>139</sup>. Не були „новачками” на Волині й Улановські та мазовшани Ястрембські: якийсь Миколай Улановський ще в 1593 р. фіксується у Луцьку як шляхтич-свідок<sup>140</sup>, а численні Ястрембські згадуються як слуги та „бакаляри” місцевих панів починаючи з 1564 р.<sup>141</sup>, причому лише впродовж 1630–1640-х рр. в Острозькому костелі було охрещено аж восьмеро членів цієї родини<sup>142</sup>.

З огляду на сказане, можемо й тих осіб, що за місцем народження фіксувалися як не місцеві, вважати так чи інакше „нострифікованими” на Волині. Коли взяти до уваги, що йдеться, за чотирма винятками, про шляхту, то напрошується погляд на волинські колегії, передусім Острозьку, як на свого роду „кузню шляхетських кадрів” Товариства Ісуса. Не викликає сумніву й католицьке віровизнання більшості родин, з яких походили майбутні єзуїти. Про конверсію з православ’я під час навчання в Острозькій колегії згадується у єдиному випадку – Данила Павловського, про що йшлося вище. Утім, православне коріння могли, як здається, мати ще троє майбутніх єзуїтів – луцький вихованець Ян Богданевський (зг. 1633), що прийняв свячення 1634 р.<sup>143</sup>; учень Острозької колегії, вихідець зі звягольської службової шляхти Острозьких Андrij Канон (свячення 1631 р.)<sup>144</sup>; ще один острозький вихованець, про чию родину вже була мова, Теофіл Рутка (свячення 1643 р.).

Як бачимо, „полов православних душ”, що за майже півстолітню діяльність волинських колегій злагатився лише чотирма майбутніми єзуїтами та двома

учнями, котрі постриглися в Луцькому домініканському монастирі (Дмитро Гулевич і Стефан Горайн), було би надто сміливо назвати тріумфальним.

Розглядаючи життєві кар'єри решти учнів, про яких вдалося знайти більше короткі згадки, на початку відзначу два сенаторських випадки – князя Миколая Єжи Чорторийського та його сина Казимира Флоріана, про що вже згадувалося вище<sup>145</sup>. Долі інших юнаків складалася цілком типово: дехто, йдучи в сліди „значних” родичів, посів земські уряди, дехто жив мирним життям шляхтича-зем'янина, дехто присвятив себе церковному служженню або канцелярсько-адвокатській праці, дехто очолював роти у збройних загонах патронів. Показовим у цьому розподілі є те, що статус подеколи успадковувався: наприклад, кременецьким земським підсудком став вихованець луцьких езуїтів Андрій Федорович Болбас-Ростоцький<sup>146</sup>, брат двох кременецьких земських писарів – Олександра та Івана Болбасів. Не загубилися й сини не титулованої, але „значної” шляхти. Так, Марек Михайлович Гулевич-Долзький з 1636 по 1657 р. обіймав пост луцького земського писаря<sup>147</sup>. Зафіксований серед учнів Луцької колегії під 1627 р. Самійло Долмат-Ісайковський був уже 1637 р. послом на сейм і волинським стольником, у 1643 р. – він уже маршалок Луцького сейму, упродовж 1662–1678 рр. луцький земський суддя<sup>148</sup>. Волинським хорунжим став у 1649 р. Казимир Єло-Малинський, посол на сейм 1649–1650 р.<sup>149</sup>. Хоча Альбрехт Радзивіл згадує про його участі у цьому сеймі скептично („zabrał wiele czasu rozwożąc nad niewygodą gospod”<sup>150</sup>), проте серед волинської шляхти він вочевидь користувався повагою. З інструкції Луцького сейму 1646 р. дізнаємося, що відразу зі шкільної лави він пішов до війська (на 1630 р. припадає і його фіксація серед учнів Острозької колегії, і початок військової служби), а його заслуги шляхта оцінює дуже пишномовно: „Wysokie merita jmp. Jeża Malicskiego, chorazego wolynskiego, ktyre ab anno 1630 az dotychczas przez wszystkie expeditie i przeciwko cesarzowi tureckiemu, i przeciwko incursiom tatarskim, i na wojnach moskiewskich i szwedzkich znaczne, gromadne i ozdobne poczty do wojsk wprowadzajac, kryлом im. panom naszym i Reczypospolitej z ujme dostatkyw swoich i hojnym krwie swojej dla całosci ojczyzny przelaniem continualo oddawal...”<sup>151</sup>

Серед інших вихованців волинських колегій, що зберегли родинний статус „людей значних”, були також: Ян Скулимовський, дорогиницький войський і шестиразовий упродовж 1658–1667 рр. посол на сейми<sup>152</sup>; Даніель Стемпковський, син брацлавського каштеляна Габріеля, з 1643 р. володимирський староста, а упродовж 1657–1672 рр. брацлавський каштельян<sup>153</sup>; Йоган Фаренсбах та Ян Кароль Чорторийський, про яких уже мовилося вище.

Учні, що згодом фіксуються серед шляхтичів-зем'ян Волинського чи Київського воєводств (Олександр Білостоцький, Станіслав Єловицький, Войтех Жоравський, Олександр Немирич, Ян Чолганський та ін.), теж успадковують статус та заняття батьків. Колоритним штрихом до їхнього самоусвідомлення є епізод з Михайлом Загоровським, вихованцем луцьких єзуїтів (зг. 1615), за тарифом подимного 1629 р. – власником п'яти сіл у Луцькому повіті<sup>154</sup>. У 1631 р. він подає скаргу до Луцького гродського суду на якогось Ілляша Янчинського, що володів „з руки” Загоровських дворищем у с. Суськ. Той буцімто викликав Михайла на поєдинок („на коню бегаючи крики и гуки строил”), у чому скаржник вбачає велике безчестя для себе, оскільки „его тое поткало од власного боярина албо слуги”; це можна було би „прудко зомстить”, додає він, але як людина законослухняна, він „терпеливо знесл” ганьбу, „огледаючися на право посполитое”<sup>155</sup>.

Стосовно духовного служіння в Католицькій Церкві, то її обрало, як уже згадувалося, двоє юнаків: син кременецького земського підсудка Івана Горайна (православного, з 1634 р. уніата) Стефан Горайн (зг. 1615), який перед 1619 р. „професию учинил” у Луцькому домініканському монастирі, та його свояк Дмитро Гулевич, син новонаверненого католика Андрія Гулевича, що зробив те саме 1623 р., записавши домініканцям не тільки свій маєток, а й церкву св. Димитрія на Луцькому замку, яка здавна перебувала в подаванні Гулевичів, і це потягло за собою тривалий судовий процес. Ще один випадок мені не вдалося перевірити за джерелом, однак збіг дати й імені дозволяє припускати, що йдеться власне про цю особу. Серед учнів Луцької колегії під 1634 р. фіксується Войтех Вирозембський; він же (?) у 1641 р., вже як новіцій Львівського бернардинського монастиря, став героєм велими екзотичної пригоди. Підробивши посвідчення священика, юнак їздив по селах довкола Львова й відправляв обряди та збирав пожертви, а після того, як був схоплений та ув'язнений, написав на стіні камери „цирограф” такого змісту:

Я своєю кров'ю ставлю підпис і піддаюсь під владу Князя Люцифера. Взимін за це прошу 20 років життя, після чого він має право взяти мене з душою і тілом. Згідно з цим контрактом, зрікаюсь Бога і Матері Божої ... і віддаюсь під владу усім дияволам, зобов'язуюсь їм служити та їх прославляти<sup>156</sup>.

Ясно, що цей „контракт” коштував голови юнакові, котрий вочевидь мав, як видно з його зізнань на судовому слідстві, напади психічного розладу: лавничий суд Львова присудив його до спалення<sup>157</sup>.

Так само гіпотетичними є чотири вояцькі кар'єри, оскільки у відповідних джерелах фіксуються, на жаль, лише прізвища без імен. Це, зокрема: згадані у бою 1633 р. під Оринином ротмистри корогов Острозької ординації Н. Гор-

ський і N. Черминський<sup>158</sup>: первого можна умовно ототожнити з Іваном Горським, учнем Луцької колегії (зг. 1615), вихідцем з родини „потомствених” слуг „Острозького дому”, а другого – з Андрієм Черминським, теж луцьким вихованцем (зг. 1615 і 1617) і державцею у 1629 р. двох сіл у Красилівській волості „з руки” князя Владислава Домініка Заславського<sup>159</sup>. Ще одним учнем Луцької колегії, що пізніше служив у війську, міг бути Миколай Чурило-Оленський (зг. 1615): можливо, саме його – як ротмистра корогви князя Яреми Вишневецького – згадано серед загиблих 1638 р. у бою з козаками<sup>160</sup>. Врешті, четвертим (так само умовно) можна рахувати котрогось із братів Скаревських (Шкаревських) - Томаша чи Костянтина. Обидвое навчалися в Луцькій колегії між 1616-1621 рр., а котрийсь із них, син київського зем'янина Миколая<sup>161</sup>, став героєм „сказань” Петра Могили про чуда ікони Печерської Богородиці. Як оповідає Могила, цей „юноша”, товариш корогви Миколая Одривольського, втопився у р. Росі, коли кварцяне військо простувало 1625 р. під Куруків „на козаки идяше”, і пробув під водою понад дві години, але молитвами Богородиці й святих Антонія та Феодосія „оживе”<sup>162</sup>.

Загалом же життєві кар’єри тих 66 учнів, про кого вдалося знайти якісь згадки (включно з двома, що померли під час навчання<sup>163</sup>), виглядають так:

Колегіум	Померли під час навчання	Сенатори, земські урядники, сеймові посли	Шляхта-зем'яни	Духовні особи (у т.ч. езуїти)	Жовні-ри (гіпотетично)	Служили при канцеляріях	Не встановлено
Луцький: 105 осіб (100%)	1 (1%)	7 (7%)	12 (11%)	15 (14%)	3 (3%)	1 (1%)	66 (63%)
Острозький: 55 осіб (100%)	1 (2%)	2 (3%)	5 (9%)	17 (31%)	1 (2%)	1 (2%)	28 (51%)
Разом: 160 осіб (100%)	2 (1%)	9 (6%)	17 (11%)	32 (20%)	4 (2%)	2 (1%)	94 (59%)

Коментуючи цю таблицю нагадаю, що доля більшої половини вихованців залишається невідомою, а доступна нам інформація здебільшого (за винятком езуїтів, сенаторів та земських урядників) настільки мала, що, звичайно ж, не має абсолютноного значення. Проте деякі відсоткові співвідношення у ній

таки наштовхують на роздуми. Наприклад, куди поділися хлопці з „канцелярських” родин, що їх в обох колегіях навчалося 11 осіб (8%), а в дорослому житті фіксуються лише двоє (1%)? Ще виразніше цей перепад постає стосовно вихідців із родин службової шляхти, якими аж роїлися обидві колегії, охоплюючи 79 учнів (55%). Перелік осіб, що прийняли свячення в Товаристві Ісуса, показує, що духовна кар’єра приваблювала передусім юнаків власне з цього контингенту, тоді як решта або здобулася на незалежну „осілість”, або загубилася серед тих „малих людей”, чия доля після закінчення навчання нам невідома.

\*\*\*

Завершуючи свої спостереження спробую сформулювати кілька висновків. Перший стосуватиметься дражливого питання про „полов православних душ” як нібито головну мету єзуїтських шкіл. З моїх спостережень випливає, що коли така мета й була, то у волинських колегіях її не досягнуто. Прямих випадків конверсії на католицтво зафіксовано всього три (Дмитро Гулевич, Стефан Горайн і Данило Павловський), а ще три є гіпотетичними, бо невідомо, чи майбутні єзуїти-русини Ян Богдашевський, Андрій Канон і Теофіл Рутка не прийшли до шкіл уже католиками. Утім, чи й взагалі конфесійні пріоритети вважалися за провідні? Цьому виразно суперечать дані по Луцькій колегії, де число католиків і православних/уніатів було однаковим, а коли обережно долучити сюди ще й незідентифіковану дрібноту, то ймовірний відсоток вихованців „грецької релігії” взагалі складе більше половини учнів.

Другий висновок стосується регіонального аспекту діяльності обох колегій, адже щонайменше третина учнів і там, і там, поза сумнівом, походила з Волині. Приклад же осіб, чиє місце народження достеменно відоме, показує, що переконлива більшість вихованців походила з родин, що вже в кількох поколіннях були „нострифіковані” на Волині. Відтак, колегії Луцька й Острога являли собою суто місцевий просвітницький осередок і, як можна припустити, мали би опосередковано впливати на зміщення регіональної солідарності, а не виключено – й на політичну позицію своїх вихованців у їхньому „дорослому” житті. Нещодавна, і поки що єдина, праця з цієї ділянки – Кароля Мазура<sup>164</sup> – показує певні прикметні особливості політичної орієнтації волинців, але залишається відкритим питання, чи грава в цьому якусь роль специфіка „політичної педагогіки” Товариства Ісуса – наприклад, її роялістські акценти, післят перед правом та порядком тощо<sup>165</sup>.

Врешті, варто підкреслити, що, попри спільні ознаки, існували й певні відмінності між Луцькою та Острозькою школами. Для першої характерна більша відкритість та „демократичність”, на що вказує більший, ніж в Острозі, відсоток серед учнів осіб нешляхетського походження та вихідців із родин, де переважало „грецьке” віровизнання, ба навіть духовне служіння у структурах Православної чи Унійної Церков. Натомість Острозька колегія постає як патрональний навчальний заклад переважно для слуг і клієнтів „Острозького дому” (вихідці зі службової шляхти складали тут щонайменше 70% учнів). Конфесійна заангажованість фундаторки й патронки цієї колегії, княгині Анни Алоїзи Острозької, не могла не вплинути й на конфесійний склад вихованців: 47% походило з католицьких родин, хоча присутність і тут православних та кількох вірогідних протестантів показує, що патріархальна засада опіки усіх „вірних діток Острозького дому” незалежно від їхнього віросповідання ще не втратила сили.

Насамкінець залишається констатувати, що мої волинські спостереження, без сумніву, були би набагато опуклішими, якби їх можна було зіставити з аналогічним аналізом учнівського складу галицьких колегій - Львівської та Ярославської (для решти езуїтських шкіл на українських теренах цього зробити не вдастся за браком джерел). Проте, на жаль, моєї обізнаності з персоналіями галичан для такого дослідження бракує.

### Примітки

- <sup>1</sup> Огляд цих джерел та бібліографічних покажчиків див. у першій українській монографії про освітню діяльність Товариства: Шевченко Т. Єзуїтське шкільництво на українських землях останньої чверті XVI – середини XVII ст. / Видання Товариства Ісуса: *Studio rationis* 1. Львів, 2005. С. 9–41.
- <sup>2</sup> Яковенко Н. Латинське шкільництво і „шкільний гуманізм” в Україні кінця XVI – середини XVII ст. // Київська старовина. 1997. № 12. С. 22.
- <sup>3</sup> Шевченко Т. Єзуїтське шкільництво. С. 151.
- <sup>4</sup> Там само. С. 152.
- <sup>5</sup> Por.: *Ratio atque institutio studiorum SJ* czyli *Ustawa szkolna Towarzystwa Jezusowego* (1599) / Wstęp i opr. K. Bartnicka i T. Bieckowski. Warszawa, 2000. S. 72, 88.
- <sup>6</sup> Skorobohaty A. D. *Diariusz* / Opr. T. Wasilewski. Warszawa, 2000. S. 61–62.
- <sup>7</sup> Poczobut Odolanicki J. W. *Pamiętnik* (1640–1684) / Opr. A. Rachuba. Warszawa, 1987. S. 118 (про вірогідність навчання у Віленській академії див. передмову, с. 33).
- <sup>8</sup> Архів ЮЗР. Ч. 1, т. 6. С. 584, 593.
- <sup>9</sup> Шевченко Т. Єзуїтське шкільництво. С. 271.
- <sup>10</sup> Його ім’я стоїть під першою партією учнівської декламації 1632 р. *“Eucharisterion”*: Українська література XVII ст. / Упор. В.І. Крекотень. К., 1987. С. 243.

- <sup>11</sup> Paulus Teodori Strybyi, distr. Kiouiensis записаний до каталогу Академії в 1613/14 р.: *Album studentyw Akademii Zamojskiej 1595-1781* / Opr. H. Gmiterek. Warszawa, 1994. S. 84.
- <sup>12</sup> Центральний державний історичний архів України у м. Києві (далі – ЦДІА України у Києві), ф. 11, оп. 1, спр. 2, арк. 286 зв.
- <sup>13</sup> Шевченко Т. Єзуїтське шкільництво. С. 263.
- <sup>14</sup> Українська література XVII ст. С. 244.
- <sup>15</sup> Шевченко Т. Єзуїтське шкільництво. С. 263–275.
- <sup>16</sup> Ще як магістр, знаменитий єзуїтський теолог і проповідник був у 1644–1645 рр. учителем в Луцькій колегії (Там само. С. 246).
- <sup>17</sup> Станіслав та його син Войтех, власники с. Підбереззя Луцького пов. (зг. 1613, 1629, 1642 і 1652 рр.); Гіеронім та Максиміліан (зг. 1618 р. у зв'язку з бійкою у Кременецькому пов.); Якуб (зг. 1621 і 1624 рр. у конфліктах із сусідами за пасіку в Кременецькому пов.).
- <sup>18</sup> За свідченням Тетяни Шевченко, в зібраному нею переліку 436 студентів-екстернів усіх 14 колегій, розташованих на українських теренах, 58,5% відсотків прізвищ взято власне з панегіриків: Шевченко Т. Єзуїтське шкільництво. С. 153.
- <sup>19</sup> *Threnodiae in funere...* Nicolai Christophori Radivili. Leopoli, 1615; *Applausus, quos in... serenissimum Wladislauum Sigismundum...* Luceoriam ingrederetur. Cracoviae, 1617; *Panselene... in funere...* Alexandri de Ostrog ducis in Zaslaw. Leopoli, 1630.
- <sup>20</sup> Панегірик 1632 р. (“Eucharisterion”) див.: Українська література ХVII ст. С. 239–256; панегірик 1633 р. (“Mnemosyne”) див.: Die älteste ostslavische Kunstdichtung 1575–1647 / Herausgeg. von H. Rothe. Giessen, 1976. 1. Halbband .S. 323–343.
- <sup>21</sup> Архів ЮЗР. Ч. 1, т. 6. С. 681–685.
- <sup>22</sup> ЦДІА України у Києві, ф. 26, оп. 1, спр. 40, арк. 208–210.
- <sup>23</sup> Ян Бе[н]дерман (1600–1652), що згадується серед учнів колегії впродовж 1615–1621 рр., з середини 1620-х був підписком Коронної канцелярії, дослужився до королівського секретаря, а з 1631 р. – шефа Руської метрики, причому іменував себе „шляхетним”, хоча волинська шляхта закидала йому плебейське походження, вимагаючи його заміни. Його біографію див.: Кулаковський П. Канцелярія Руської (Волинської) метрики 1569–1673 рр. Студія з історії українського регіоналізму в Речі Посполитій. Острог-Львів, 2002. С. 169–170. Про навчання в колегії у 1615 р. див.: Шевченко Т. Єзуїтське шкільництво. С. 263; у 1616–1621 рр.: ЦДІА України у Києві, ф. 25, оп.1, спр.138, арк. 356 зв. Сам Бе[н]дерман у 1637 р. писав про себе, що він у Луцьку “litteris operam dedi”, себто скінчив граматичні класи: *Acta nuntiatura Poloniae. T. XXV: Marius Filonardi (1636–1643)*, vol. 2 (1 XI 1636 – 31 X 1637) / Ed. T. Chyngzewska-Hennel. Cracoviae 2006. P. 333.
- <sup>24</sup> Про його участь у створенні Луцької колегії див.: Załęski S., SJ. *Jezuici w Polsce*. Kraków, 1905. T. 4. S. 935. Уточнення дати смерті й міркування (на мою думку, не-переконливі) про конфесію князя: Довбищенко М. Розгадані таємниці князів Чортійських (родинні зв'язки, маєтки та релігійне життя) // Історичний журнал. – 2004, № 10–11. С. 3–16. Згадка про навчання у Віленській академії без посилання на джерело: Stecki J. T. *Z boru i stepu. Obrazy i pamiątki*. Kraków, 1888. S. 21.
- <sup>25</sup> Latacz E. // *Polski Słownik Biograficzny* (далі – PSB) Kraków, 1938. T. 4. S. 294–295.
- <sup>26</sup> Piwarski K. // Ibidem. S. 281–282.
- <sup>27</sup> Шевченко Т. Єзуїтське шкільництво. С. 264.

- <sup>28</sup> Nieś J. // PSB. T. 4. S. 276-277 (тут про навчання в Острозі не згадано). Див. також: Urzędnicy wołyńscy XIV-XVIII wieku. Spisy / Opr. M. Wolski. Kórnik, 2007. S. 159.
- <sup>29</sup> Urzędnicy wołyńscy. S. 49.
- <sup>30</sup> Там само. С. 138. Переїдання на уряді підкоморя: Urzędnicy województwa bieńskiego i ziemi chełmskiej XIV-XVIII wieku. Spisy / Opr. H. Gmiterek i R. Szczęgiel. Kórnik, 1992. S. 218.
- <sup>31</sup> Urzędnicy wołyńscy. S. 163.
- <sup>32</sup> Ibidem. S. 109.
- <sup>33</sup> Boniecki A. Herbarz polski.– Warszawa, 1904. T. 7. S. 399; Urzędnicy wołyńscy. S. 125.
- <sup>34</sup> Urzędnicy wołyńscy. S. 56.
- <sup>35</sup> Album studentów Akademii Zamojskiej. S. 43.
- <sup>36</sup> Наприклад, підписи двох із них (Олександра та Івана) стоять на акті обрання волинських каптурових суддів 1632 р., а Олександр брав участь в елекції Владислава IV: Архів ЮЗР. Ч. 2, т. 1. С. 175, 178, 319.
- <sup>37</sup> Urzędnicy województw kijowskiego i czerniawskiego XV–XVIII wieku. Spisy / Opr. E. Janas i W. Kaczeński. Kórnik, 2002. S. 55.
- <sup>38</sup> Urzędnicy wołyńscy. S. 109.
- <sup>39</sup> Ibidem. S. 177. Пізніше Адам Прусионський був белзьким каштеляном (1613–1617) і белзьким воєводою (1617–1619): Urzędnicy województwa bieńskiego i ziemi chełmskiej. S. 256. Його син Олександр, батько Яна, фіксується як власник п'яти сіл у Володимирському пов., сплачуючи з них подимне у 1629 р.: Баранович Ол. Залюднення України перед Хмельниччиною. Ч. 1: Залюднення Волинського воєводства в першій половині XVII ст. К., 1930. С. 82.
- <sup>40</sup> Urzędnicy wołyńscy. S. 182.
- <sup>41</sup> Ibidem. S. 185.
- <sup>42</sup> Кулаковський П. Канцелярія Руської (Волинської) метрики. С. 160; Urzędnicy województw kijowskiego i czerniawskiego. S. 281.
- <sup>43</sup> Boniecki A. Herbarz polski. T. 13. S. 346–347.
- <sup>44</sup> Urzędnicy województw kijowskiego i czerniawskiego. S. 324.
- <sup>45</sup> Urzędnicy wołyńscy. S. 160.
- <sup>46</sup> Boniecki A. Herbarz polski. T. 1. S. 191.
- <sup>47</sup> Ibidem. T. 7. S. 398.
- <sup>48</sup> Ibidem. S. 394–395.
- <sup>49</sup> Wolff J. Kniaziowie litewsko-ruscy od końca czternastego wieku. Warszawa, 1895. S. 146; Баранович Ол. Залюднення України. С. 71.
- <sup>50</sup> Кулаковський П. Канцелярія Руської (Волинської) метрики. С. 248; згадки про Миколая і Степана див.: Баранович Ол. Залюднення України. С. 64 (1629 р.); Архів ЮЗР. Ч. 2, т. 1. С. 175 (1632 р.).
- <sup>51</sup> Album studentów Akademii Zamojskiej. S. 44.
- <sup>52</sup> Wolff J. Kniaziowie litewsko-ruscy. S. 235.
- <sup>53</sup> Яковенко Н. Матеріали до персонального складу канцелярій Волині, Наддніпрянщини та Східного Поділля (Остання третина XVI – середина XVII ст.) // До джерел. Збірник наукових праць на пошану Олега Купчинського з нагоди його 70-річчя. Київ-Львів, 2004. С. 325–326; іменний перелік: с. 326–355.

- <sup>54</sup> Випадки його сумнівності див.: Старченко Н. Умоцовані – прокуратори – приятелі. Хто вони? (Становлення інституту адвокатури на Волині в кінці XVI ст.) // Соціум. Альманах соціальної історії. К., 2002. Вип. 1. С. 117–118.
- <sup>55</sup> Яковенко Н. Матеріали до персонального складу канцелярій. С. 344, 335.
- <sup>56</sup> Кременецький земський суд. Описи актових книг / Ред. І.Л. Бутич. К., 1965. Вип. 2: Книги № 12–22 (1601–1614 рр.). С. 108, 286; Там само: Вип. 3: Книги № 23–35 (1616–1625 рр.). С. 64, 249 та ін.
- <sup>57</sup> ЦДІА України у Києві, ф. 25, оп. 1, спр. 173, арк. 774 зв.
- <sup>58</sup> Яковенко Н. Матеріали до персонального складу канцелярій. С. 343, 339.
- <sup>59</sup> Кулаковський П. Руська (Волинська) метрика. С. 184.
- <sup>60</sup> Ковалський Н. П. Источники по социальной-экономической истории Украины XVI – первой половины XVII века. Структура источников базы. Днепропетровск: ДГУ, 1982. С. 73.
- <sup>61</sup> Biblioteka Jagiellońska, oddział rękopisów, rps 5491, t. 1, k. 129.
- <sup>62</sup> Баранович Ол. Залюднення України. С. 41, 44.
- <sup>63</sup> Яковенко Н. Матеріали до персонального складу канцелярій. С. 333.
- <sup>64</sup> Перша згадка під 10 серпня 1617 р.: ЦДІА України у Києві, ф. 28, оп. 1, спр. 49, арк. 597 зв.
- <sup>65</sup> Баранович Ол. Залюднення України. С. 83.
- <sup>66</sup> Це спадкоємці Еразма, які в 1623 р. судилися з Олександром Прусиновським за с. Бубнів, та Ян, що 1629 р. тримав у заставі від невказаної особи частину Берестечка: Руська (Волинська) метрика. Регести документів Коронної канцелярії для українських земель (Волинське, Київське, Брацлавське, Чернігівське воєводства), 1569–1673. К., 2002. С. 630 (№ 211); Баранович Ол. Залюднення України. С. 73.
- <sup>67</sup> Див. „Артикули” та „Порядок школъннй” 1624 р.: Пам’ятки братських шкіл на Україні. Кінець XVI – початок XVII ст. Тексти і дослідження / Ред. В.І. Шинкарук, В.М. Нічик, А.Д. Сухов. К., 1988. С. 45.
- <sup>68</sup> Згадки про учнів цієї школи див.: Архів ЮЗР. Ч. 1, т. 6. С. 596, 687, 754; Ісаєвич Я.Д. Братства та їх роль в розвитку української культури XVI–XVIII ст. К., 1966. С. 140.
- <sup>69</sup> Ці імена зафіксовано: Архів ЮЗР. Ч. 1, т. 6. С. 446–447; ЦДІА України у Києві, ф. 28, оп. 1, спр. 45, арк. 500; спр. 51, арк. 207; спр. 75, арк. 398 зв. і 247 зв.
- <sup>70</sup> Невідомо, чи був шляхтичем Федір Ярмоген, син „пана Івана Ярмогена”, згаданого серед учасників шкільної „процесії” 1613 р.: ЦДІА України у Києві, ф. 28, оп. 1, спр. 45, арк. 500. Інший Ярмоген, Василь, був підписком Володимирської канцелярії, популярним у 1618–1639 рр. адвокатом: Яковенко Н. Матеріали до персонального складу канцелярій. С. 333.
- <sup>71</sup> ЦДІА України у Києві, ф. 28, оп. 1, спр. 51, арк. 207 і зв.
- <sup>72</sup> Архів ЮЗР. Ч. 7, т. 1. С. 385.
- <sup>73</sup> Їхній вірогідний предок Кунат згадується серед служебників Василя-Костянтина Острозького у 1575 р.: ЦДІА України у Києві, ф. 25, оп. 1, спр. 15, арк. 191 зв.
- <sup>74</sup> Щуцькі, вихідці з Руського воєв., уперше фіксуються на службах Острозьким у 1587 р., коли князь Василь-Костянтин надає Войтехові Щуцькому с. Березову Луку в Красилівській волості: Archiwum Główne Aktów Dawnych, Archiwum Zamoyskich, rps 2899, k. 40. З-поміж пізніших заслуговує на згадку Станіслав Щуцький, „козак” князя Януша, якому після смерті пана 1620 р. відписані „delija biala i dołoman zielony”: Biblioteka Jagiellońska, oddział rękopisów rps. 5491, t. 3, k. 129.

- <sup>75</sup> Наприклад, Ольбрахт, „син Заблоцького”, довірений слуга Василя-Костянтина Острозького, який зберігав ключі від скринь з майновими паперами, у 1629 р. тримав три села в Звягольській і Суразькій волостях від Анни Алойзи, а Самійло (його брат?) – тоді ж, однак уже від Владислава Домініка Заславського, с. Будераж Дубенської волості: Баранович Ол. Залюднення України. С. 36, 41, 96.
- <sup>76</sup> ЦДІА України у Києві, ф. 11, оп. 1, спр. 4, арк. 332.
- <sup>77</sup> Між 1624–1641 рр. княгиня надала колегії три містечка, 22 села, кілька міських ділянок в Острої й будинок тут же для конвікту та заміський будинок для бурси: Шевченко Т. Єзуїтське шкільництво. С. 130–133.
- <sup>78</sup> Там само. С. 132. Під 1641 р. згадується ще один „конвікт” у Новгороді-Сіверському (Там само, с. 143), але чи це був окремий дім для шляхти, чи традиційна бурса – неясно.
- <sup>79</sup> Кевличам-Бражинським, імовірним вихідцям з Литви, вже 1572 р. належав двір у Житомирі (*Zródła dziejowe*. - Т. 20.S. 35); з 1580-х рр. вони згадуються як власники с. Старосільців і частини Корчева (ЦДІА України у Києві, ф. 11, оп. 1, спр. 1, арк. 130, 166).
- <sup>80</sup> Зокрема, білоцерківським підстаростою був у 1571 р. Остафій Скаревський (НБУ ім. Г. В. Вернадського, Інститут рукопису, ф.І, № 4104, арк. 5), а його нащадки Ян і Миколай платили в 1628 і 1640 рр. податок із с. Монастирище (Архив ЮЗР. Ч. 7, т. 1. С. 401; ЦДІА України у Києві, ф. 11, оп. 1, спр. 9, арк. 867).
- <sup>81</sup> Це – „сестренець” Павла Тетері: у 1658 р. гетьман переправив хлопця з охопленої війною Київщини на Волинь: Грушевський М. Історія України-Руси. Т. 10. С. 309. Його батьком міг бути або Ілляш Пекулицький, власник с. Кишенці поблизу Черкас, якому в 1650 р. Богдан Хмельницький надав універсал на „послушенство” підданих (Універсали Богдана Хмельницького, 1648–1657 / Упор. І. Крип'якевич, І. Бутич. К., 1998. С. 99), або товариши Війська Запорозького Яків чи Іван, (ре)нобілітовані на сеймі 1659 р.: Руська (Волинська) метрика. Книга за 1652–1673 рр. / Підг. П. Кулаговський. Острог – Варшава – Москва, 1999. С. 137–139.
- <sup>82</sup> Herbst S. // PSB. T. 6. S. 371.
- <sup>83</sup> Podhorodecki L., Raszba N. Wojna chocimska 1621 roku. Kraków, 1979. S. 335.
- <sup>84</sup> Boniecki A. Herbarz polski. T. 5. S. 157–158.
- <sup>85</sup> Ким вона доводилася Адамові Киселю, який у 1620–1640-х рр. володів 18-ма населеними пунктами у Київському воєводстві, неясно. Перелік маєтків Киселя див.: Sysyn F. E. Between Poland and the Ukraine. The Dilemma of Adam Kysil, 1600–1653. – Cambridge, Mass., 1985. P. 216–223.
- <sup>86</sup> Грушевський М. Історія України-Руси. Т. 6. С. 445–456 (цит. с. 453).
- <sup>87</sup> Там само. С. 455.
- <sup>88</sup> Архів ЮЗР. Ч. 1, т. 1. С. 74.
- <sup>89</sup> Анонімний полемічний текст першої половини XVII ст.; цит. за: Мицько І. З. Острозька слов’яно-греко-латинська академія (1576–1636). К., 1990. С. 71.
- <sup>90</sup> За усталеною точкою зору, він мав би навчатися у Віленській езуїтській академії в 1594–1600 рр.: Києво-Могилянська академія в іменах: XVII–XVIII ст. Енциклопедичне видання. К., 2001. С. 499. На підставі зіставлення свідчень Девід Фрік звужує час його навчання у Вільно до кінця 1590-х: Frick D. A. Meletij Smotryc’kyj. Cambridge, Mass., 1995. P. 35.

- <sup>91</sup> Між 1684–1689 рр. Яворський слухав курси у колегіях Львова, Любліна й Познані та у Віленській академії: Києво-Могилянська академія в іменах. С. 609.
- <sup>92</sup> Детальніше про це див.: Яковенко Н. Релігійні конверсії: спроба погляду зсередини // І ї ж. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. К., 2002. С. 13–79.
- <sup>93</sup> Пор: Opaliński E. Kultura polityczna szlachty polskiej w latach 1587–1652. System parlamentarny a społeczeństwo obywatelskie. Warszawa, 1995. S. 86–98.
- <sup>94</sup> Архів ЮЗР. Ч. 2, т. 1. С. 241–249.
- <sup>95</sup> Для православної шляхти це: Litwin H. Katolizacja szlachty ruskiej a procesy asymilacyjne na Ukrainie w latach 1569–1648 // Triumfy i porażki. Studia z dziejów kultury polskiej XVI–XVIII w. / Pod red. M. Boguckiej. Warszawa, 1989. S. 47–73 (Долмати, Єловицькі, Жабокрицькі, Мишки-Холоневські; згадані тут брацлавсько-Кожуховські зем'яни Кожуховські не ідентичні волинським Кожуховським, службеній шляхти Острозьких). Для княжих родин з представленням попередньої літератури: Яковенко Н. Релігійні конверсії. С. 13–79.
- <sup>96</sup> Лист київського унійного митрополита Йосифа Рутського від 2.УПЦ. 1634 р. до турівсько-пінського унійного владики Рафаїла Корсака (“*per ex schismate ad fidem catholicam conversus*”): Голубев С. Т. Київський митрополит Петр Могила и его сподвижники. Київ, 1898. Т. 2 (приложения). С. 61.
- <sup>97</sup> ЦДІА України у Києві, ф. 25, оп. 1, спр. 112, арк. 34.
- <sup>98</sup> Boniecki A. Herbarz polski. Т. 7. S. 399.
- <sup>99</sup> Уточнення часу постригу див.: Horin S. Rzymsko-katolickie zakony na Woiyniu w koczu XVI – pierwszej ćwierci XVII wieku w materiaiach archiwalnych // Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej. Lublin, 2005. R. 3. S. 120.
- <sup>100</sup> Encyklopedia wiedzy o Jezuitach na ziemiach Polski i Litwy, 1564–1995 / Opr. L. Grzebiec SJ. Kraków, 1996. S. 495.
- <sup>101</sup> Випадки конфесійно “недисциплінованих” поховань/охрещень див.: Яковенко Н. Релігійні конверсії. С. 22–29.
- <sup>102</sup> Метрична книга костелу фіксує між 1618–1640 рр. охрещення немовлят із родин Будковських (Bętkowski), Закревських, Ковальських, Кожуховських, Моленд, Молодецьких, Пригоцьких і Струмиловських (Струмилів): Miesięcznik Heraldyczny. Lwów, 1938. R. XVII, нр 7–8. S. 122, 125–127; нр 9. S. 141, 143, 270.
- <sup>103</sup> Войтех Чурило-Оленський, батько учнів Луцької колегії Криштофа і Миколая (зг. 1615), що помер перед 1629 р., був похований у Корецькому фарному костелі.
- <sup>104</sup> Див. побіжні спостереження: Яковенко Н. Релігійні конверсії. С. 32.
- <sup>105</sup> Ометинські – це службова шляхта Острозьких, яка, за висловом геральдиста Шимона Окольського, “ducibus in Ostrog se et sua consecrarunt”: Okolski S. Orbis Polonus... in quo antiqua Sarmatarum gentilia... specificantur et relluent. Cracoviae, 1641. Т. 1. Р. 372. Мартин, Ян, Станіслав, Якуб і Себастян, неповнолітні сини шульжинецького урядника Петра, згадуються під 1591 р. Котрийсь із них мав би бути батьком учня Луцької колегії Адама Ометинського (зг. 1617).
- <sup>106</sup> Рафал згадується 1630 р., Абрам 1629 р.: ЦДІА України у Києві, ф. 25, оп. 1, спр. 173, арк. 1412; Баранович Ол. Залюднення України. С. 57.
- <sup>107</sup> Детальний огляд здійснено: Gmiterek H. Młodzież z Kijowszczyzny w Akademii Zamojskiej (1595–1784) // Український археографічний щорічник. К., 1999. Вип. 3–4. С. 230–241; Eiusdem. Młodzież z Wołynia w Akademii Zamojskiej (do połowy XVII

- wieku) // *Podróże do historii. Studia z dziejów kultury i polityki europejskiej ofiarowane Profesorowi Stanisławowi Grzybowskemu* / Red. F. Leśniak. Kraków, 2000. S. 217–226; Його ж. Молодь з українських земель в Замойській академії в XVI–XVII століттях // Соціум. К., 2003. Вип. 2. С. 11–21.
- <sup>108</sup> Ідеться про Потоцьких гербу „Любич” з Руського воєводства. окрім представники цієї родини почали служити ще Василю-Костянтину Острозькому, пізніше служили членам ярославської гілки Острозьких, зокрема Янушові Павлу, а під 1630 і 1645 рр. двоє (*Францишек i Миколай*) фіксуються в Острозькій колегії – очевидно, як слуги (клієнти?) княгині Анни Алойзи.
- <sup>109</sup> *Album studentów Akademii Zamojskiej* (під відповідними гаслами).
- <sup>110</sup> Пор. щойно згаданих Потоцьких: Миколай, син Якуба, записав себе в 1604/05 р. уродженцем „Галицького повіту” [distr. Haliciensis], а Миколай, син Павла, у 1638/39 – уродженцем „Городельського повіту” [distr. Horodlensis]: *Album studentów Akademii Zamojskiej*. S. 52, 164.
- <sup>111</sup> *Ibidem*. S. 124 (запис 1627/28 р.).
- <sup>112</sup> *Ibidem*. S. 52.
- <sup>113</sup> *Album studiosorum Universitatis Cracoviensis* / Ed. A. Chmiel. T. 4. Kraków, 1904. P. 135.
- <sup>114</sup> *Miesięcznik Heraldyczny*. R. XVII, nr 9. S. 143.
- <sup>115</sup> ЦДІА України у Києві, ф. 28, оп. 1, спр. 62, арк. 978 (1628 р.). Він же (Michael Alberti) навчався 1610/11 р. у Замойській академії: *Album studentyw Akademii Zamojskiej*. S. 75.
- <sup>116</sup> Парфеній Кратович, ієромонах Києво-Печерського монастиря (зг. 1647 р.: Архив ЮЗР. Ч. 2, т. 1. С. 340); Стефан Томанович, диякон чи уставник цього ж монастиря (зг. 1639 р.: Тесленко І. Родинний клан Єрличів // Соціум. К., 2004. Вип. 4. С. 168); Федір Турський, кременецький протопоп (зг. 1622 р.: Кременецький земський суд. Вип. 3: Книги № 23–35 (1616–1625 рр.). С. 222).
- <sup>117</sup> Згаданий під 1644 р.: Архів Української Церкви. Т. 3, вип. 1: Документи до історії унії на Волині і Київщині кінця XVI – першої половини XVII ст. / Упор. М. В. Довбіщенко. К., 2001. С. 279.
- <sup>118</sup> Згадується тут з 1641 р.: Тесленко І. Родинний клан Єрличів. С. 169.
- <sup>119</sup> Архів Української Церкви. С. 430.
- <sup>120</sup> Там само. С. 204–205.
- <sup>121</sup> Селянський рух на Україні, 1569–1647 pp. / Упор. Г. В. Боряк, К. А. Вислобоков та ін. К., 1993. С. 223.
- <sup>122</sup> Зіставлення доказів її віровизнання див.: Яковенко Н. Релігійні конверсії. С. 67 (прим. 179).
- <sup>123</sup> *Urzędniccy wołyńscy*. S. 142.
- <sup>124</sup> Вірогідно, починаючи від одного з найвідоміших членів родини – Гіероніма, який 1599 р. прийняв свячення у Товаристві езуїтів, а бл. 1613 р. прославився як автор антиєзуїтського памфлету “*Monita privata*”: *Encyklopedia wiedzy o Jezuitach*. S. 777.
- <sup>125</sup> Litwin H. *Katolizacja szlachty ruskiej*. S. 73.
- <sup>126</sup> *Miesięcznik Heraldyczny*. Lwów, 1938. R. XVII, nr 7–8. S. 127.
- <sup>127</sup> Петро, адвокат у 1627 і 1635 р. (ЦДІА України у Києві, ф. 28, оп. 1, спр. 61, арк. 395 зв.; ф. 11, оп. 1, спр. 2, арк. 244); Шимон, возний 1628 р. (ф. 28, оп. 1, спр. 62, арк. 409 зв.)

- зв.); Степан, державця 1629 р. від Адама Санґушка с. Верхи у Володимирському пов. (Баранович Ол. Залюднення України. С. 79).
- <sup>128</sup> Encyklopedia wiedzy o Jezuitach. S. 495.
- <sup>129</sup> Ibidem. S. 586.
- <sup>130</sup> Пор. київського бурмистра, торговця рибою Савостяна Андрійовича Рутковича: ЦДІА України у Києві, ф. 11, оп. 1, спр. 6, арк. 122 зв. (згадка 1611 р.).
- <sup>131</sup> Album studiosorum Academiae Lugduno Batavae MDLXXV – MDCCCLXXV. Accedunt nomina curatorum et professorum per eadem secula. Hagae, 1875. P. 230, 254.
- <sup>132</sup> Див. її заповіт: Horin S. Rzymsko-katolickie zakony na Wołyńiu S. 121.
- <sup>133</sup> В енциклопедії Товариства Ісуса він значиться як вихідець з Мазовії (Encyklopedia wiedzy o Jezuitach. - S. 479), однак за уточненими даними Тетяни Шевченко – “Roxolanus ex Alba Russia” (Шевченко Т. Єзуїтське шкільництво. С. 247).
- <sup>134</sup> Пор. Станіслава, адвоката у судових спорах 1598-1599 рр. у Володимири: Старченко Н. Умоцовані – прокуратори – приятелі. С. 141–144.
- <sup>135</sup> Зокрема, це Криштоф, степанський урядник Ольбрахта Ласького в період його володіння маєтками Острозьких: ЦДІА України у Києві, ф. 25, оп. 1, спр. 11, арк. 543 зв. (1569 р.).
- <sup>136</sup> Так, Ян Кучковський згадується як крупський урядник Василя-Костянтина Острозького в 1592 р.: Там само. - Спр. 42, арк. 132.
- <sup>137</sup> Єжи („Юрей”) Орел, співласник с. Селець Луцького повіту, у 1572 р. звинувачував дідичів села, Короваїв-Селецьких, у вбивстві брата (Там само. Спр. 13, арк. 439 зв.), а на ще одного Орла – N. Orlica (нащадка цього Юрія?) - натрапляємо під 1622 р. в актах Острозького фарного костелу.
- <sup>138</sup> Пор. Станіслава, адвоката в Луцьку: Там само. Спр. 12, арк. 490 зв. (1570 р.), а також згадки про Войтеху, що тримав 1629 р. від кн. Кароля Корецького сс. Деражанку й Трестенець Корецької волості, та згаданих під 1630 р. Миколая і Петра: Баранович Ол. Залюднення України. С. 43 (1629 р.); Селянський рух на Україні. С. 227 (1630 р.).
- <sup>139</sup> У Володимирському пов. як власники с. Кучкорівець згадуються Ян (1618 р.) і с. Качин (1629 р.) Адам Пашковські, а в Кременецькому пов. – як власник м-ка Теслугів (1624 р.) Юзеф Пашковський: Руська (Волинська) метрика. Регести документів Коронної канцелярії. С. 587 (№ 57) (1618 р.); Кременецький земський суд. Вип. 3. С. 253 (1624 р.); Баранович Ол. Залюднення України. С. 88 (1629 р.).
- <sup>140</sup> Описи Острожчини другої половини XVI – першої половини XVII століття / Упор. В. Атаманенко. К.-Острог-Нью Йорк, 2004. С. 69.
- <sup>141</sup> Пор.: Ян, слуга Іляша Борзобагатого Красенського 1564 р., та Анджей, „бакаляр” дітей Шибенського 1595 р.: ЦДІА України у Києві, ф. 25, оп. 1, спр. 6, арк. 146 зв.; спр. 46, арк. 129 зв.
- <sup>142</sup> Miesięcznik Heraldyczny. R. XVII, nr 7-8. S. 124.
- <sup>143</sup> Щей під 1648/49 р. Гаврило (Gabriel Nicolai) Богданевський, один із рівненських зем'ян „Острозького дому”, записав себе в каталозі Замойської академії не „з дієце-зії”, а „з воєводства” (palat. Wolhyniae): Album studentów Akademii Zamojskiej. S. 203.
- <sup>144</sup> Encyklopedia wiedzy o Jezuitach. S. 266.
- <sup>145</sup> Див. прим. № 25–26.
- <sup>146</sup> Обраний 1650 р., помер перед квітнем 1655 р.: Urzędnicy wołyńscy. S. 54.
- <sup>147</sup> Ibidem. S. 83 (тут його помилково названо „Гулевичем-Воютинським”).

- <sup>148</sup> Ibidem. S. 91; Mazur K. W stronę integracji z Koroną. Sejmiki Wołynia i Ukrainy w latach 1569–1648. Warszawa, 2006. S. 417, 432 (посол і маршалок).
- <sup>149</sup> Ochmann-Staniszewska S., Staniszewski Z. Sejm Rzeczypospolitej za panowania Jana Kazimierza Wazy. Prawo – doktryna – praktyka.– Wrocław, 2000. T. 2. - S. 356. Про уряд хорунжого: Urzędnicy wołyńscy. S. 129.
- <sup>150</sup> Radziwiłł A. S. Pamiętnik o dziejach w Polsce / Przelożyli i opr. A. Przyboś i R. Żelewski. Warszawa, 1980. T. 3: 1647–1656. S. 224.
- <sup>151</sup> Архив ЮЗР. Ч. 2, т. 1. С. 332–333.
- <sup>152</sup> Ochmann-Staniszewska S., Staniszewski Z. Sejm Rzeczypospolitej. S. 370.
- <sup>153</sup> Urzędnicy wołyńscy. S. 182.
- <sup>154</sup> Баранович Ол. Залюднення України. С. 59 (сс. Луків, Навіз, Копиль, Суськ і Загорівська Воля).
- <sup>155</sup> Селянський рух на Україні. С. 232–233.
- <sup>156</sup> Цит. за: Козицький А., Білостоцький С. Кримінальний світ старого Львова. Львів, 2002. С. 127.
- <sup>157</sup> Там само. С. 128.
- <sup>158</sup> Guczy J. Wiersz na szczęśliwy przyjazd z cudzych krajów... Władysława Dominika na Ostrogu i Zaślawiu, hrabie na Tarnowie etc. Kraków: W drukarni Franciszka Cezarego, [1637].
- <sup>159</sup> Баранович Ол. Залюднення України. С. 93 (сс. Чепелівка і Волиця).
- <sup>160</sup> Okolski Sz. Kontynuacja dyariusza wojennego w roku 1638 / Wyd. K. J. Turowski. Kraków, 1858. S. 199.
- <sup>161</sup> За податковими тарифами 1628 і 1640 pp. власник, із братом (?) Яном, с. Монастирище: Архив ЮЗР. Ч. 7, т. 1. - С. 401; ЦДІА України у Києві, ф. 11, оп. 1, спр. 9, арк. 867.
- <sup>162</sup> Архив ЮЗР. Ч. 1, т.7. С. 112.
- <sup>163</sup> Це смерTELНО поранений у бійці 1637 р. з жовнірами луцький „студент” Войtek Чижевський (див. прим. № 22) та учень Острозької колегії Валентій Моленда, що згадується як щойно померлий у 1630 р.; серед його майна - „ronciel studentowa” і „skrzynek studentowych maiych dwie” з 94 книгами: ЦДІА України у Києві, ф. 25, оп. 1, спр. 173, арк. 666 зв. 667 зв.
- <sup>164</sup> Mazur K. W stronę integracji z Koroną. Sejmiki Wołynia i Ukrainy w latach 1569–1648. Warszawa, 2006.
- <sup>165</sup> Пор. огляд у праці: Obirek S., SJ. Jezuici w Rzeczypospolitej Obojga Narodów w latach 1564–1668. Działalność religijna, społeczno-kulturalna i polityczna. Kraków, 1996.

# **“ДУХОВНЫЕ УПРАЖНЕНИЯ” СВ. ИГНАТИЯ ЛОЙОЛЫ КАК ВОСПИТАТЕЛЬНЫЙ ПРОЦЕСС**

**Владимир Левшук**  
(Гродно)

## ***Summary***

*“Exercitia Spiritualia” of St Ignatius of Loyola  
as Educational Process*  
Uladzimir Liaŭšuk (Hrodno)

The article examines the structure and content of *Exercitia Spiritualia* of St Ignatius of Loyola from the perspective of the process approach. In order to uncover the basis of stability and replication of the didactic process in Jesuit Collegium the author first provides a description of contemporary understanding of the notions of “education” and “process”, and then considers the structure of *Spiritual Exercises* as well as the structure of the trainee activities from the point of view of these notions. Special emphasis is given to the comparison between William Edwards Deming’s cycle and the scheme of Ignatius’ meditation method. The author concludes that the educational system developed by Ignatius of Loyola has integrity, rationality and unquestionable actuality. A good understanding of the nature of this system’s effectiveness helps us to reconsider different sides of the 450-year history of the Jesuit Order in Belarus; it may also offer a source of didactical experience for modern Belarusian education theory.

Во второй половине XVI в. на территории современной Беларуси католическая церковь при помощи ордена иезуитов и его коллегиумов остановила распространение протестантизма, а в первой половине XVII в. осуществила

Контрреформацию. На макроуровне Контрреформация означала уменьшение количества приверженцев иноверческих конфессий. На микроуровне (на уровне отдельной личности) она означала реформирование личности, т.е. дезинтеграцию старой и формирование новой личности. Этот процесс протекал в стенах коллегиума с поразительно высокой степенью результативности, что делает анализ принципов построения воспитательного процесса в иезуитском коллегиуме интересной исследовательской задачей.

Секрет устойчивости и воспроизведимости школьной системы иезуитов заключался в игнатианской системе воспитания<sup>1</sup>. Чтобы понять специфику этой системы, правильно будет обратиться к “Духовным упражнениям” как к первоисточнику и точке опоры системы и проанализировать их с позиций современного понимания сути и целей воспитательного процесса.

“Духовными упражнениями” называется вид практикуемой в Товариществе циклической деятельности, а также текст св. Игнатия Лойолы<sup>2</sup> по руководству этой деятельностью. Идея написать “Упражнения” пришла св. Игнатию во время пребывания в Манрезе (1522–1523) и реализовывалась им постепенно. Впервые он уже пользовался ими при проведении реколекций<sup>3</sup> во время своей учебы в Университете Алькалы (Alkalá de Henares, 1526–1527), но дорабатывал текст во время обучения в Парижском университете (1528–1535). Текст произведения (исследованный в 1535 г. инквизитором)<sup>4</sup> св. Игнатия был еще раз поправлен и переведен на латынь (*versio prima*) в 1541 г. В 1548 г. увидел свет утвержденный папой Павлом III новый латинский перевод (*verso vulgata*). С тех пор переводы “Упражнений” вышли практически на всех языках, в том числе и по-русски<sup>5</sup>.

В целях анализа ниже будет дана характеристика современного понимания сущности понятий “воспитание” и “процесс”, а затем сквозь призму данных понятий будут рассмотрены структура текста “Духовных упражнений” и задаваемая текстом структура деятельности упражняющего.

### **Воспитание как процесс**

Воспитание – широко употребляемое слово в обыденной жизни, где часто нарушаются границы применения терминов “воспитание”, “обучение”, “образование” и т.д. Применяя его в научной статье в качестве термина, необходимо определиться, что в данном конкретном случае будет под ним пониматься. В педагогике, характеризуя объем понятия, выделяют воспитание в широком, социальном смысле, включая в него воздействие на личность общества в целом (т.е. отождествляя воспитание с социализацией), и воспитание

в узком смысле, как “целенаправленную деятельность, призванную формировать у детей систему качеств личности, взглядов и наблюдений”<sup>6</sup>.

На протяжении столетий понятие воспитания изменялось. Первоначально под воспитанием понималось “вскормливание, выращивание”, на что указывает наличие одного корня со словом “питание”. На латыни человек, осуществляющий функцию учителя, т.е. учащего учеников, назывался *magister*, а термин *paedagogus* употреблялся по отношению к воспитателю, которым первоначально был “невольник (раб), присматривающий за детьми”<sup>8</sup>, в чьи функции входило только носить за ребенком еду в школу и организовывать его питание.

В словаре Даля сказано, что воспитывать означает “заботиться о вещественных и нравственных потребностях малолетнего, до возраста его; в низшем значении вскармливать, взращивать (о растении), кормить и одевать до возраста; в высшем значении научить, наставлять, обучать всему, что для жизни нужно...”<sup>9</sup> По определению словаря Брокгауза и Эфона, воспитание “есть преднамеренное воздействие взрослого человека на ребенка или юношу, имеющее целью довести его до той доли самостоятельности, которая необходима человеку для исполнения своего назначения человека на земле”<sup>10</sup>. Толковый словарь Ожегова описывает воспитание как “навыки поведения, привитые семьей, школой, средой и проявляющиеся в общественной жизни”<sup>11</sup>.

В постсоветской педагогике под воспитанием некоторое время понималась “целенаправленная содержательная профессиональная деятельность педагога, содействующая максимальному развитию личности ребенка, вхождению ребенка в контекст современной культуры, становлению его как субъекта и стратега собственной жизни, достойной Человека”<sup>12</sup>. Однако данная формулировка из распространенного учебника оказалась уязвимой с точки зрения практической применимости. Во-первых, образовательный идеал, заключенный в термине “Человек с большой буквы” весьма неопределенный, а во-вторых, термин “деятельность” (пусть даже и целенаправленная) имеет коннотацию бесконечности, что делает слабо измеримой ее результативность и эффективность.

Возможно, поэтому в “новом курсе педагогики” И.П. Подласый рассматривает воспитание уже как “процесс целенаправленного формирования личности. Это специально организованное, управляемое и контролируемое взаимодействие воспитателей и воспитанников, конечной своей целью имеющее формирование личности, нужной и полезной обществу”<sup>13</sup>.

Последнее определение ввиду своей инструментальности хорошо согласуется с распространенной сегодня в мире педагогической концепцией,

представляющей воспитание как взаимосвязанную цепь развивающихся воспитательных ситуаций, каждая из которых строится с учетом результатов предыдущей. В свою очередь, такое представление о воспитании хорошо соотносится с идеологией процессного подхода, признанной в настоящее время основой повышения эффективности производства в реальном секторе экономики.

Один из вариантов концепции процессного подхода изложен в “семействе” международных стандартов ИСО 9000 версии 2000 г., которые наиболее часто используются организациями любых видов и форм собственности при формировании систем менеджмента качества. Согласно стандарту СТБ ИСО 9001:2009, для обеспечения эффективности деятельности организации ее персоналу необходимо управлять большим числом взаимосвязанных и взаимодействующих процессов таким образом, чтобы результат одного процесса представлял собой входные данные следующего процесса. Такое систематическое определение и управление различными процессами внутри организации, а также их взаимодействием определяется как “процессный подход” к управлению<sup>14</sup>.

Таким образом, если необходимо обнаружить специфику воспитательной системы иезуитов и понять, что сделало ее более качественной, определило ее долговременную системную устойчивость и эффективность, то представляется плодотворным рассматривать воспитательный процесс как “деятельность, использующую ресурсы и управляемую с целью преобразования входов в выходы”<sup>15</sup>.

## ***Идентификация основных процессов Товарищества Иисуса***

Процессы, протекающие в организации, делятся на основные и вспомогательные. Основными называются те, которые создают до 80% ценности (полезности) главной функции данной организации. Главная функция вытекает из миссии (предназначения) организации.

Основные процессы Товарищества Иисуса получили определение в документе под названием “Формула Товарищества”, составленном Игнатием Лойолой и его первыми товарищами. “Формула” была утверждена папой Павлом III в булле “Regimini militantis Ecclesiae” (27 IX 1540). В п. 1 “Формулы” читаем, что Товарищество “учреждено, прежде всего, для того, чтобы особым образом способствовать совершенствованию душ в жизни и христианской науке и распространять веру путем публичного провозглашения

и служения словом Божиим, посредством *Духовных упражнений* и поступков милосердия, в особенности путем обучения детей и простых людей истинам христианской веры, а также путем несения духовного утешения верующим во время исповеди”<sup>16</sup> (рис. 1).



Игнатию Лойоле, естественно, термин “процессный подход”, который родился во второй половине XX в., не был известен. Но это не мешало ему строить новый монашеский орден<sup>17</sup>, целью которого являлся процесс как таковой. Этот процесс он определил при помощи глагольной формы *Формулы товарищества* – “чтобы особенным образом способствовать совершенствованию душ в жизни и христианской науке”. Далее он эту цель декомпозировал, поставив процесс игнатианских “Духовных упражнений” в центр.

### *Структура “Духовных упражнений”*

Текст св. Игнатия под названием “Духовные упражнения” является классическим произведением христианской духовности и одновременно сугубо прикладной инструкцией по применению педагогической технологии, предназначеннной для произведения желаемых устойчивых изменений в человеческой личности. В качестве инструкции “Упражнения” содержат подробное описание способов молитвенных размышлений, испытания совести, а также иных практик во время реколекций, нацеленных на совершенствование духовных качеств человека. Целевой аудиторией текста “Духовных упражнений” служат в большей мере те, кто преподает упражнения, нежели сами упражняющиеся.

Структура текста “Духовных упражнений” выглядит следующим образом. Весь текст разбит на 370 небольших фрагментов, объединенных в 6 групп: вступительные замечания, собственно описание упражнений в четырех частях и заключение – “регулы” или особые правила. Сквозная нумерация фрагментов позволяет при цитировании ссылаться на порядковый номер фрагмента “Духовных упражнений” (например, ДУ 1 или ДУ 15).

Вступительные замечания открываются определением того, что же называется духовными упражнениями. “Под именем духовных упражнений разумеется всякий способ испытания совести, размышления, созерцания, молитвы словесной и мысленной и других духовных действий... Ибо как телесным упражнением является: гуляние, хождение, бегание, так и всякий способ, каким душа приготовляется и располагается для своего освобождения от всех неупорядоченных влечений и, коль скоро они будут уничтожены, для поиска и обретения воли Божией относительно устройства своей жизни и для спасения своей души, – называется духовным упражнением” (ДУ 1).

После вступительных замечаний детально, не только с указанием последовательности тем для медитаций, но и рекомендациями относительно поры дня и ночи для каждой из них, изложен ход реколекций. Св. Игнатий поделил их на 4 этапа, назвав их неделями. “Для прохождения Упражнений [...] предназначены четыре недели, отвечающие делению упражнений на четыре части. Первая часть [...] является размышлением и созерцанием о грехах; вторая часть – о жизни Христа, Господа нашего до вербного воскресения; третья часть – Страстях Христа, Господа нашего; наконец, четвертая – о Воскресении и Вознесении [...]. В целом, однако, необходимо уложиться в период около тридцати дней” (ДУ 4).

Цель первого этапа (первой недели) – очищение. На этом этапе упражняющийся должен вначале познать свои грехи путем испытания совести (методы описаны в начале первой недели “Духовных упражнений”), затем отречься от них и предпринять дальнейшую внутреннюю работу. Фактически на этом этапе происходит глубокое осмысление предыдущей жизни, ведущее к переоценке ценностей.

Цель второй и третьей недель для упражняющегося состоит в том, чтобы научиться распознавать и видеть собственный уникальный путь по жизни, обозначенный светом, исходящим из Благой вести (Евангелия) лично для него. Поэтому вторая и третья недели называются путем просвещения.

Цель четвертой недели упражнений – состоит во все большем познании Спасителя и наследовании Его в генерации любви, чтобы на базе этого интегрировать новое мироощущение упражняющегося.

Упражнения-реколекции оканчиваются созерцанием Божьей любви, проявляющейся, между прочим, в дарах природы и благодати, той любви, которая взывает к поиску и нахождению Бога во всем, а всего в Боге. В терминах современной психологии можно определить, что полный цикл духовных упражнений выводит упражняющегося на пятый уровень мотивации по классификации А. Маслоу<sup>18</sup>. Это уровень, где ведущим мотивом становится самоактуализация, то есть осознанная реализация собственного предназначения на земле.

Текст же “Духовных упражнений” заканчивается предписаниями – регулями, служащими для ощущения и распознания в определенной степени различных побуждений в душе: благих, чтобы их воспринять, и плохих, чтобы от них отказаться.

### **Роль духовного руководителя**

Духовные упражнения предназначены сделать возможным и облегчить самостоятельный выбор способа жизни к большей<sup>19</sup> славе Господа (*Ad maiorem Dei gloriam*), который св. Игнатий считал основой целостного развития христианской жизни. Отсюда вытекает специфика роли духовного руководителя, преподающего упражнения. Примечательно, что это не роль строгого учителя, а, скорее, роль инструктора и товарища для доброжелательного и заинтересованного сопровождения упражняющегося. Учителем в данном случае выступает Сам Бог, проявивший себя в определенных ситуациях, описанных в тексте Священного Писания. По сути, процесс духовных упражнений – это специально организованное, управляемое и контролируемое взаимодействие текста Священного Писания и упражняющегося, конечной своей целью имеющее формирование личности, нужной и полезной Богу. А товарищ<sup>20</sup> нужен упражняющемуся постольку, поскольку он уже совершил упражнения. Товарищ помогает не “заблудиться” и следит за ритмом “пути”, то есть сдерживает упражняющегося, если тот спешит, и подбадривает, если тот замедляет движение.

### **Требования “на входе” процесса духовных упражнений**

Св. Игнатий путем проб и ошибок пришел к жесткой стандартизации процесса духовных упражнений. Для получения стандартных результатов на выходе процесса он на основе личного опыта, как в качестве упражняюще-

гося, так и руководящего упражнениями, описал требования к входу в реколекции. В первую очередь это требования к наличию определенных качеств у приступающего к упражнениям.

Первым базовым условием участия в реколекциях является глубокое духовное вовлечение, а также внутреннее великодушие и щедрость по отношению к Богу, благодаря которым упражняющийся будет готов (как минимум во внутренних устремлениях) принять то, что подготовил для него Бог. Св. Игнатий писал: “Тому, кто принимает и проходит упражнения, сильно поможет, если войдет он в них с великодушием и щедростью по отношению к своему Создателю и Господу и пожертвует Ему всю свою волю и свободу, чтобы Его Божественное Величие, как им самим, так и всем, чем он владеет, пользовалось согласно своей святейшей воле” (ДУ 5).

Существенными условиями полного прохождения игнатианских упражнений также являются некоторый опыт медитативной молитвы и способность хранить полное внутреннее и внешнее молчание. Св. Игнатий утверждал, что упражняющийся преуспеет в упражнениях “тем более, чем более оторвется от всех приятелей и знакомых, и от всякой повседневной заботы, покидая, например, дом, в котором он живет, и удаляясь в другой дом [...], чтобы там жить в как можно большем уединении и укрытии [...] без опасения помех со стороны знакомых”<sup>21</sup> (ДУ 20а).

Следующим важным условием вхождения в реколекции является эмоциональное равновесие, благодаря которому упражняющийся чувствует себя способным к здоровой дистанции по отношению к собственным эмоциям. Ему также необходим навык анализа собственных чувств и артикуляции их перед духовным руководителем, который будет ему сопутствовать во время упражнений. Упражнения касаются всех жизненных проблем человека. Когда они обнажаются, упражняющийся должен быть способен вербализировать их перед руководителем в атмосфере свободы, открытости и доверия. Поэтому очень важно, чтобы решение пройти игнатианские упражнения было принято в полной свободе. Отсутствие полного внутреннего согласия на их прохождение позже проявляется в сильном внутреннем сопротивлении<sup>22</sup>.

### ***Анализ “сквозь призму цикла Деминга”***

Каждый день упражнений должен содержать 4–5 медитаций-размышлений продолжительностью около астрономического часа по так называемому методу трех душевных властей (помимо памяти, разума и воли в размышлениях должны быть задействованы воображение и чувства).

В центр своей концепции св. Игнатий поставил формулировку конечной цели существования человека и иных творений Господа, базируясь на первых главах Книги Бытия. На эту формулировку он опирает несколько принципов. Так, он рекомендует пользоваться земной реальностью, если необходимо, и отказываться от нее, если она становится преградой на пути к совершенству (принцип разумного применения средств для достижения целей), провозглашать необходимость освобождения духа от неупорядоченных привязанностей и страхов (принцип безразличия), а также необходимость постоянного духовного совершенствования и реализации того, что лучше (принцип максимализма)<sup>23</sup>.

Медитации-упражнения построены св. Игнатием по определенной схеме-алгоритму. Если попытаться найти аналогичный алгоритм, применяемый в настоящее время, то окажется, что схема медитации св. Игната поразительно похожа на цикл Деминга (PDCA-цикл), который в настоящее время пропагандируется в рамках внедрения идеологии менеджмента качества. Цикл PDCA (*plan – do – check – act* или, по-русски, *планируй – выполняй – проверяй – закрепи то, что удалось усовершенствовать*) служит эффективным инструментом в процессе постоянного совершенствования не только в промышленности, но и в сфере образования<sup>24</sup>.

Один из отцов “японского экономического чуда” Эдвардс Деминг<sup>25</sup> сорок лет своей жизни настоятельно рекомендовал применять данный цикл к любому виду человеческой деятельности. Он утверждал, что любую человеческую деятельность необходимо рассматривать как процесс, потому что в качестве процесса ее легко усовершенствовать. Необходимо только запланировать, что усовершенствовать и как это будет измерено (элемент *plan*), затем реализовать запланированные действия (элемент *do*). Далее необходимо проверить, достигнута ли намеченная цель (элемент *check*). И если удалось – закрепить достигнутый уровень совершенства в качестве новой нормы стандарта (элемент *act*). Схема игнатианского метода медитации несколько более сложна, но в целом обладает подобной структурой (см. таблицу).

## Сравнение цикла Деминга и схемы игнатианского метода медитации

Цикл PDCA	Схема игнатианского метода медитации
1. Планируй ( <b>Plan</b> ) <i>Планирование</i> , т.е. определение действий, которые необходимы для получения эффекта более высокого качества	I. Позаботиться о подготовке к медитации 1) Убрать помехи молитве: а) грехи, б) неконтролируемые страсти, в) избыточную заботу о повседневных делах, г) разбросанность и неустойчивость мыслей. 2) Постоянно заботиться о готовности к молитве: а) чистота совести, б) самообладание, в) великолудие (ДУ 5), г) концентрация (ДУ 20). II. Накануне, вчитываясь в Слово Божие, над которым планируется молитвенное размышление, приготовить тезисы (содержание) медитации.
2. Делай ( <b>Do</b> ) <i>Выполнение</i> согласно пунктам, намеченным в плане	III. Выполнить рекомендации, содержащиеся в “Дополнительных замечаниях” (так называемых дополнениях – ДУ 73). 1) Вечером, идя ко сну, подумать в течение времени, равного одной Ave Maria (то есть кратко), о часе, в котором необходимо встать, зачем надо вставать и о чем в тот момент надо размышлять (ДУ 73). 2) Пробудившись утром, не предаваясь различным мыслям, обратить ум к предмету медитации (ДУ 74). 3) Непосредственно перед началом медитации живо осознать присутствие Бога и выразить Ему свое внутреннее уважение каким-либо жестом, например преклонив колени (ДУ 75). 4) На время молитвы принять позу, которая удобна и способствует концентрации. Когда в актах воли наступит обращение напрямую к Богу, то нужно выразить свое большее уважение также позой (ДУ 76 и 3). IV. Введение (т.н. <i>praeambula</i> ) (ср. ДУ 46 – 48) 1) Неизменяемая подготовительная просьба. Эта очень важная просьба о благом намерении, о направлении к Богу всех начинаний, как в настоящей молитве, так и во всей личной жизни. 2) Вообразить себе картину и/или место, в котором происходит событие спасения, или же всмотреться в образ, который “синтетически” представляет собой содержание откровенной истины, служащей предметом медитации. 3) “Просить то, чего хочешь и к чему стремишься”. Просьбу (изменяющую по содержанию) произносить, как будто добывая укryтый дар в обдумываемом Божием Слове, а также как бы признаваясь в своих больших стремлениях и потребностях. V. Принимать Слово Бога всем своим существом, активизируя свои познавательные способности. Открыть перед говорящим Богом чувственные познавательные каналы: слух, зрение, обоняние, вкусовые и тактильные ощущения; а прежде всего память, разум и волю, а также способность питания чувств, которые сопутствуют познаванию себя и Бога (ДУ 50). VI. Завершающая беседа с Богом и святыми ( <i>kolokwium</i> ) (ДУ 54).
3. Проверяй ( <b>Check</b> ) <i>Проверка</i> , был ли план результативен и был ли улучшен процесс	VII. Рефлексия, т.е. краткий экзамен совести на тему проидённой медитации. “После окончания упражнения в течение четверти часа сидя или в ходьбе проверю, как у меня получились данное созерцание или медитация. Если плохо, исследую причину этого, а выявив причину, буду жалеть об этом, желая исправиться в будущем. А если хорошо, поблагодарю Бога, Господа нашего, и в следующий раз буду придерживаться данного способа” (ДУ 77).
4. Закрепи ( <b>Akt</b> ) <i>Закрепление</i> новой нормы и определение новых идей для первого этапа следующего цикла	

С точки зрения постоянного улучшения по циклу Деминга примечательны замечания в тексте “Духовных упражнений”, относящиеся к испытанию совести (ДУ 24–31).

24. *Первая пора.* Утром, сразу же во время вставания с постели, человек должен постановить, что он будет старательно беречься того определенного греха или недостатка, от которого хочет излечиться или в себе исправить.

25. *Вторая пора.* После обеда. Должен человек просить Бога о том, чего хочет, а именно о милости припомнания себе, сколько раз он предался тому определенному греху или недостатку, и о милости исправления в будущем. Потом пусть он проделает первое испытание совести, требуя от своей души отчета о той определенном вици или постановлении, то есть о том, от чего хочет излечиться или исправиться. Затем пусть мысленно проходит, час за часом, отдельные поры прожитого дня, начав от подъема с постели и до момента настоящего испытания совести, пусть отметит на первой линии приведенного ниже рисунка столько точек, сколько раз он предался определенному греху или недостатку. Затем пусть вновь постановит исправиться вплоть до ближайшего испытания совести.

Вс	.....
Пн	.....
Вт	.....
Ср	.....
Чт	.....
Пт	.....
Сб	.....

Рис. 2. Контрольный листок св. Игнатия

26. *Третья пора.* После ужина. Пусть произведет второе испытание совести так же, проходя час за часом от первого испытания совести до настоящего.

На второй линии рисунка пусть обозначит столько точек, сколько раз он подвергся этому определенному греху или недостатку.

27. Ниже приводятся четыре дополнительных замечания, [в помощь] скончавшему избавлению от этого определенного греха или недостатка.

Замечание первое. Каждый раз, когда человек попадает в тот определенный грех или недостаток, пусть приложит руку к груди, скорбя над своим падением. Делать это можно даже в присутствии многих других людей, не привлекая к себе их внимания.

28. Замечание второе. Поскольку первая линия рисунка означает первое испытание совести, вторая же – второе испытание, то вечером необходимо смотреть, есть ли изменение к лучшему от первой линии до второй, то есть от первого испытания совести ко второму.

29. Замечание третье. Сравнить день первый со вторым, то есть оба испытания совести настоящего дня с двумя испытаниями дня предыдущего и смотреть, наступило ли исправление от одного дня к другому.

30. Замечание четвертое. Сравнить одну неделю со второй и смотреть, исправляется ли [человек] в текущей неделе больше, чем в предыдущей.

Простота и прозрачность приведенной выше воспитательной технологии настолько очевидны, что не возникает сомнения в ее эффективности. Неудивительно, что инквизиторы в Саламанке и Париже, заинтересовавшиеся вследствие доносов способом, которым св. Игнатий “исправлял” людей во время реколекций, рассмотрели методику и не нашли в ней ничего предосудительного. Секрет эффективности технологии заключается в контрольном листочке. С его помощью ответственность и вся тяжесть работы по перевоспитанию ложатся на плечи воспитуемого. При этом он в визуальной фиксации фактов находит точку опоры и точку отсчета. Если бы ее не было, то упражняющийся вскоре измотал бы себя упреками в несовершенстве или тешился самообманом.

Поразительное сходство инструмента для обеспечения непрерывного улучшения в виде листка с точками из середины XVI в. с современным “Контрольным листком регистрации фактов” из комплекта “7 инструментов TQC”<sup>26</sup>, которым обучал японских инженеров профессор Каору Ишикава (1915–1989)<sup>27</sup>, лишь подтверждает максиму Екклезиаста о том, что нет ничего нового на земле.

## **Роль и место “Духовных упражнений” в повседневной жизни Товарищества Иисуса**

Поскольку первые товарищи Лойолы прошли реколекции-упражнения под его личным руководством и тем самым соучаствовали в их разработке, то и Устав Товарищества они построили на фундаменте игнатианских упражнений. Благодаря этому функция “учения” в ордене получила эффективный механизм формирования учительских кадров, поскольку “Духовные упражнения” (как процесс, так и текст) стали основой духовной формации членов ордена. Структура действий упражняющегося во время игнатианских реколекций (аналогичная современному циклу PDCA) принципиально влияла на структуру деятельности учителей в учебном и воспитательном процессах в иезуитских коллегиумах, лучшие воспитанники которых, в свою очередь, пополняли ряды послушников ордена<sup>28</sup>. Развивая до автоматизма навык к само-рефлексии, она вела к постоянному улучшению каждым членом Товарищества как самого себя, так и деятельности, которой он занимался.

Роль игнатианских реколекций и ежедневного испытания совести в повседневной жизни Товарищества проиллюстрируют следующие два примера.

Первый пример взят из отчета о пребывании на миссионерской работе в Москве в 1686 г. иезуитов Николая Нармунта (профессор теологии Виленской академии) и Бартоломея Мюллера. В отчете они описали встречу с пожилым монахом из монастыря св. Симеона. Последний сталкивался с представителями Товарищества в юности во время поездки на Запад, а в тот момент вел переговоры с миссионерами от имени архимандрита. В заботе о нравственном росте своих подопечных он поинтересовался, что делать, чтобы их служение в своей ревности походило на служение иезуитов. В ответ услышал рекомендации: “ежедневно – час медитации над такими истинами веры, как благодать Божия, суд Божий и т.п.; изучение духовных книг; ежедневное испытание совести; раз в год – реколекции, сберегающие от половодья впечатлений (курсив мой. – В.Л.); избегание лени; регулярное участие в таинствах”<sup>29</sup>.

Второй пример менее апологетичен. Описывая падение орденской дисциплины под влиянием “сарматской культуры” шляхты, Людвик Пехник (1920–2006) приводит распоряжение провинциала Литовской провинции Товарищества Павла Бочена (Bochen) от 11.06.1690 г., касающееся проблемы злоупотребления спиртным. Провинциал указывал настоятелям домов ордена на опасность пагубного обычая встречать гостей застольем и определял рамки ограничений для тех иезуитов, кто “упьется до падения”: если с кем-то

это случится в кругу своих, то он, пропретрзев, должен трижды отговорить псалом “Miserere”, три дня строго поститься и три месяца быть лишен любого напитка, кроме воды; если же позор случился при светских свидетелях, то такой член Товарищества должен быть освобожден от любых исполняемых должностей и отправлен на *индивидуальные реколекции*. Если это не поможет, то он должен быть исключен из ордена<sup>30</sup>.

Таким образом, игнатианские духовные упражнения помогали иезуитам решать самые разнообразные проблемы. Тридцатидневный затвор на духовные упражнения вначале применялся в исключительных ситуациях (например, в момент выбора при вступлении в орден) и духовном опыте. В связи с быстрым ростом числа иезуитов упражнения распространились как ежегодный 8- или 10-дневный затвор. Со временем генерального настоятеля Клавдия Аквавивы (1543–1615), который обобщил опыт полуторовой практики игнатианских реколекций в “Directorium exhortitorum spiritualium” (1591), для каждого иезуита-священника стало обязательным двукратное прохождение полных месячных упражнений – во время послушничества в новициате и во время III пробы, предваряющей последние обеты. В 1957 г. это стало обязательным во время пробы перед последними обетами и для иезуитов-братьев. Практику регулярного прохождения игнатианских упражнений приняли также другие ордены, епархиальное духовенство и даже миряне<sup>31</sup>.

В то же время надо отметить, что вне ордена структура и содержание “Упражнений” за годы воинствующего атеизма были забыты, а сам термин “Духовные упражнения” оброс предрассудками.

### **Заключение**

Будучи одной из наиболее старых педагогических технологий (в современном понимании данного термина), “Духовные упражнения”, однако, редко упоминаются в учебниках по истории педагогики и практически не рассматриваются в современных учебниках по методике воспитания. Из прошедшего выше анализа структуры и содержания “Упражнений” становятся понятны причины этому. Во-первых, “Упражнения” предназначены для достижения специфической цели, которая не вписывается в цели государственной школы. Во-вторых, это воспитательная методика для взрослых, а не для детей. В-третьих, “Упражнения” требуют специфических условий для реализации, так как не являются методикой для массового применения и требуют наличия индивидуального инструктора.

Современная образовательная практика постепенно выходит за пределы стен единообразной государственной школы и за рамки школьного возраста, демонстрирует рост разнообразия форм и методов. Поэтому становятся вос требованными технологии, казалось бы, забытые навсегда.

В настоящей статье сделана попытка обратиться к малоизвестным странцам европейского педагогического наследия и пытаться наново его осмыслить. В результате изучения структуры и содержания текста и процесса протекания “Духовых упражнений” с точки зрения процессного подхода выявлена целостность, рациональность и несомненная актуальность воспитательной системы, разработанной св. Игнатием Лойолой. Понимание природы результативности и эффективности этой системы позволяет иначе взглянуть на многие аспекты 450-летней истории ордена иезуитов на территории Беларуси и одновременно открывает новый источник педагогического опыта для современной теории воспитания.

## Примечания

- <sup>1</sup> Podstawy edukacji ignacjańskiej / tłumaczenie Bogusław Steczek SJ, WAM. Kraków, 2006.
- <sup>2</sup> Loyola I. Ćwiczenia Duchowe / tłumaczenie ks. Mieczysław Biednarz SJ (na podstawie: Exercitia Spiritualia, I / wydanie drukiem u Antoniego Bladio w Rzymie w 1548), WAM. Kraków, 2002.
- <sup>3</sup> Латинский термин *recollectio* в словаре переводится как *духовные упражнения*. Однако реколекции – это одновременно и сами упражнения как деятельность, и период времени, который человек специально посвящает этой деятельности. Если для духовных упражнений человек на некоторое время полностью отрывается от своих обыденных занятий и ограничивает до минимума контакты с другими людьми, то для обозначения такого способа реализации реколекций наиболее подходит термин “затвор”.
- <sup>4</sup> Loyola I. Opowieść Pielgrzyma / tłumaczenie ks. Mieczysław Biednarz SJ, WAM. Kraków, 2002. S. 95.
- <sup>5</sup> Современная версия русского перевода <http://www.jesuit.ru/doc/du.htm>
- <sup>6</sup> Российская педагогическая энциклопедия: в 2 т. М., 1993.
- <sup>7</sup> Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1976.
- <sup>8</sup> Sondel Janusz. Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków, TAiWPN Universitas. Kraków, 2006. S. 705.
- <sup>9</sup> Даля В. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. М., 1989.
- <sup>10</sup> Энциклопедический словарь: в 82 т. / Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. СПб., 1892.
- <sup>11</sup> Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка.
- <sup>12</sup> Педагогика / Под ред. П.И. Пидкастного. М., 1996.
- <sup>13</sup> Подласый И.П. Педагогика. Новый курс: учебник для студ. пед. вузов: в 2 кн. М.: Гуманит. Изд. Центр ВЛАДОС, 1999. Кн. 2: Процесс воспитания. С. 7.

- <sup>14</sup> 0.2. Процессный подход. СТБ ИСО 9001:2009 Системы менеджмента качества. Требования. Госстандарт. Минск, 2009.
- <sup>15</sup> 0.2. Процессный подход. СТБ ИСО 9001:2009 Системы менеджмента качества. Требования. Госстандарт. Минск, 2009.
- <sup>16</sup> Konstytucje Towarzystwa Jezusowego wraz z przepisami Kongregacji Generalnej XXXIV oraz normy uzupełniające zatwierdzone przez tę samą Kongregację, WAM. Kraków, 2001. S. 27.
- <sup>17</sup> Товарищество Иисуса является орденом не монахов, а монашествующих священников.
- <sup>18</sup> Маслоу А. Мотивация и личность / пер. с англ. А.М. Татлыбаевой. СПб.: Евразия, 1999.
- <sup>19</sup> В русском языке устоялось выражение “к вящей славе Господа”, где слово вящая (т.е. большая) устарело и непонятно нашим современникам.
- <sup>20</sup> Товарищ по латыни *socius*. Отсюда и название *Societatis Jesu*.
- <sup>21</sup> Для обозначения такого “единения и укрытия” наилучшим является применяемый в православной церковной лексике термин “затвор”.
- <sup>22</sup> Augustyn J. SJ, Trzydziestodniowe Ćwiczenia duchowne // Życie Duchowe. Nr 49/2007.
- <sup>23</sup> Там же.
- <sup>24</sup> Bonstigl J.J. Szkoły Jakości. Wprowadzenie do Total Quality Management w edukacji // CODN. Warszawa, 1999. S. 64.
- <sup>25</sup> Вильям Эдвард Деминг (1900–1993) был первым американским специалистом, который методично передавал японским инженерам и менеджерам знания в сфере статистических методов контроля качества. Он прибыл в Японию в 1947 году и в качестве специалиста по статистике помогал властям в организации переписи населения. С начала 1950-х гг. Деминг стал проводить семинары для инженеров по статистическому управлению качеством. За заслуги в этой области в Японии учреждена национальная премия по качеству, носящая его имя. По возвращении в США Деминг руководил консалтинговой фирмой, но его достижения американцам были малоизвестны. Только в 1980 г. после интервью телеканалу NBC, посвященного теоретическим принципам экономического успеха Японии, и приглашения в Белый дом Деминг стал великим открытием американских менеджеров.
- <sup>26</sup> Bonstigl J.J. Szkoły Jakości... S. 71. Контрольный листок, иначе называемый Аналитическим листом, является простым инструментом сбора информации о протекании конкретных процессов. На листе заранее указывается цель, для которой он служит, фиксируется дата, время и имя того, кто его заполняет. Затем регистрируются определенные фактические параметры состояния дел путем простых отметок (черточек, точек и т.д.) в заранее напечатанных формах на листе. 7 инструментов TQC (*Total Quality Control*) опираются на простейшем аппарате математической статистики. Поэтому их также называют инструментами статистического управления процессами (англ. *Statistical process control*) См.: <http://mfiles.ae.krakow.pl/modules.php?name=Guiki&MODE=SHOW&PAGE=7narz%C4%99dzi%20TQC>
- <sup>27</sup> Каору Ишикава (1915–1989) – профессор Токийского университета. Первый автор, указавший на существенную разницу между западной и японской культурами, учитывал при этом не только образцы социального поведения, но и корпоративное поведение и традиции. Поощряемый Джозефом Джурраном (1904–2008), Ишикава

внедрял на японских предприятиях идею кружков качества, в которых рабочих обучали 7 инструментам TQC. Этот метод получил развитие во всех промышленно развитых странах, а в самой Японии в кружках качества участвует более 20 миллионов человек. Необходимо упомянуть, что Джуран (на момент написания текста еще живущий!) в 1936 г. получил диплом католического Loyola University в Чикаго.

<sup>28</sup> Для схоластиков (наших учащихся в терминологии иезуитов) в IV разделе IV части Конституции ордена Игнатием Лойолой была установлена норма, которая предусматривала в течение дня два обязательных испытания совести по игнатианской методике. Вместе с другими молитвами на испытания совести был отведен 1 час в день. Впоследствии общее время увеличено до 1,5 часа. См.: Konstytucje Towarzystwa Jezusowego wraz z przepisami Kongregacji Generalnej XXXIV oraz Normy uzupełniające zatwierdzone przez tę samą Kongregację // WAM. Kraków, 2006.

<sup>29</sup> Piechnik L. Próby odnowy Akademii Wileńskiej po klęskach Potopu i okres kryzysu 1655-1730, Apud "Institutum Historicum Societatis Jesu". Rzym, 1987. S. 178.

<sup>30</sup> Там же. С. 147.

<sup>31</sup> Ćwiczenia duchowne. См.: Encyklopedia wiedzy o jezuitach... S. 116.

# ПРАЕКТ “СВАБОДНАГА УНІВЕРСІТЭТА” Ў ВІЛЬНІ (1905–1906)

Дарюс Сталюнас  
(Вільня)

## ***Summary***

*The “Free University” Project in Vilnia (1905–1906)*

Darius Staliunas (Vilnia)

This article deals with the project of Free University, which was deliberated during the 1905 Revolution. This university had to take into account cultural and educational interests of all national communities (with the exception of the Jews) in Lithuania. The concept of Free University, despite having originated in the most auspicious circumstances (it was at that time that a new Minister of education, Ivan Tolstoi, promoted the liberalisation of the system of education), was not realised. Firstly, the democratic liberties gained in the Revolution were suppressed the following year. Secondly, among all the initiators of the concept only Professor Jan Baudouin de Courtenay (who, by the way, was against the formation of nation-states) seemed to be in favour of such a university. The Lithuanians and the Poles alike preferred national universities.

Рэвалюцыя, якая пачалася ў 1905 г. у імперыі Раманавых, унесла змены ў розныя сферы грамадскага жыцця, у тым ліку ў галіну асветы. Змены суправаджалаіся новымі прызначэннямі. Міністрам асветы стаў Іван Талстой, які славіўся сваімі ліберальнымі поглядамі. Бадай самым вялікім галаўным болем для яго была сітуацыя ва ўніверсітэтах, якія па прычыне студэнцкай забастоўкі былі зачынены з вясны 1905 г. Не палепшылі сітуацыю і Часовыя правілы, абвешчаныя 27 жніўня таго самага года. Не прайшло і двух

месяцаў ад заняцця пасады, як новы міністр падрыхтаваў праграму, якая пра-  
дугледжвала рэфармаванне школ усіх узроўняў. У мемарандуме да Сяргея Вітэ  
ён растлумачыў некаторыя меты рэформы: гэта дзяржаўная падтрымка пачат-  
ковых школ, спыненне русіфікацыі палітыкі ў галіне асветы, узмацненне  
ролі прыватных школ і ліквідацыя абмежаванняў для габрэяў у сярэдніх і вы-  
шэйшых школах<sup>1</sup>. З снежня 1905 г. цар зацвердзіў даклад міністра народнай  
асветы, якім дазваллялася адкрыццё прыватных вышэйшых школ<sup>2</sup>.

Хоць афіцыйна *numerus clausus* для габрэяў так і не быў ліквідаваны, аднак  
у перыяд рэвалюцыі 1905 г. для іх былі створаны даволі спрыяльныя ўмовы.  
У 1904/1905 навучальным годзе ў вышэйшыя школы, якія знаходзіліся ў ве-  
дамстве Міністэрства асветы, было дазволена прымаць больш габрэяў: у  
зоне аселасці – на 15%, у іншых месцах – на 7%, а ў сталіцах – на 5% ад усёй  
колькасці студэнтаў<sup>3</sup>. У гады рэвалюцыі ўлада наогул “забылася” абмежаваць  
присутнасць габрэяў у навучальных установах. У выніку назіраўся хуткі рост  
іх колькасці сярод студэнтаў: у 1904 г. ва ўніверсітэтах налічвалася 2247  
студэнтаў-габрэяў, а ў 1906/1907 навучальным годзе іх было ўжо 4266<sup>4</sup>.

У Літве ў час рэвалюцыі 1905 г., з аднаго боку, станавілася больш выраз-  
най палітычнай палярызацыя грамадства, а з другога – прадпрымаліся спробы  
кансалідацыі розных палітычных сіл або іх большасці.

Ацэньваючы праграмы і метады дзейнасці, літоўскія партыі ўмоўна  
можна падзяліць на дзве групы. Да радыкалаў варта аднесці Літоўскую  
сацыял-дэмакратычную партыю (ЛСДП) і часткова Літоўскую дэмакра-  
тычную партыю (ЛДП). Агульнае ў іх было тое, што абедзве яны выступалі  
за аўтаномію этнографічнай Літвы (у перспектыве – за незалежнасць).  
Да кансерватыўнага крыла можна аднесці памяркоўных лібералаў і мала-  
дое пакаленне літоўскіх ксяндзоў, якія ў гады рэвалюцыі спрабавалі засна-  
ваць Партыю хрысціянскіх дэмакратаў. Прыйрытэтнай задачай яны лічылі  
культурна-асветніцкую дзейнасць, якая павінна была стварыць умовы для  
аўтаноміі Літвы ў яе этнографічных межах. Да гэтага крыла трэба аднесці і  
Нацыянальную літоўскую дэмакратычную партыю (НЛДП), якая пачала  
фарміравацца напрэдадні З’езда літоўцаў (гісторыяграфічны тэрмін – “Вялікі  
віленскі сейм”). Апошняя значна больш, чым іншыя партыі, акцэнтавала  
ўвагу на важнасці этнакультурных каштоўнасцей. Адпаведна грамадзянская  
інтэграцыя народаў Літвы для яе была значна менш прыимальная, чым для  
ЛСДП ці ЛДП. Апрача таго, кансерватыўнае крыло было схільнае весці пе-  
рамовы з расійскай уладай дзелямагчымых саступак апошняй. Менавіта па  
ініцыятыве НЛДП і быў скліканы Віленскі сейм, які запатрабаваў аўтаноміі  
для Літвы ў яе этнографічных межах “як ядра, а таксама тых ускраін, якія

дзеля эканамічных, культурных, нацыянальных або іншых прычын цягнуцца да гэтага ядра і жыхары якіх пажадаюць да яго належыць<sup>5</sup>. Хоць у пастанове таксама прысутнічала апеляцыя да свабоды іншых народаў Літвы, аднак фармуліроўка аўтаномных межаў недвухсэнсоўна ўказавала на тое, што ў будучай аўтаноміі дамініраваць павінен літоўскі народ. Дэмакратычны прынцып самавызначэння ўсіх жыхароў быў “звужаны”, пакідаючы права (не)далучэння да апрыёры (этнографічны прынцып) вызначанага аўтаномнага ўтварэння.

У канцы XIX – пачатку XX ст. у Літве пачалі пашыраць свой уплыў польская арганізацыя эндэцкага кірунку. Народная ліга (Liga Narodowa), якая была заснавана ў Польшчы ў 1893 г., налічвала ў 1905 г. у Вільні 31 сябра. Гэтая арганізацыя, імкнучыся пашырыць свой уплыў, у лютым 1905 г. заснавала Саюз народнай працы ў Літве і Беларусі (Związek pracy narodowej na Litwie i Białorusi). Наяўныя звесткі дазваляюць сцвярджаць, што гэтая арганізацыя асноўную ўвагу ўдзяляла культурна-асветніцкай дзеянасці. Падчас рэвалюцыі эндэцкі кірунак яшчэ толькі фарміраваўся і як моцная палітычная сіла пачаў дзеянічаць ужо пасля спаду рэвалюцыйных хваляванняў. У беларускім грамадстве ў 1905 г. найвялікшы ўплыў мелі левыя арганізацыі.

Побач з памкненніямі ствараць палітычныя арганізацыі, якія б аб'ядноўвалі прадстаўнікоў толькі аднаго народа, ажыццяўляліся спробы аб'яднаць усіх жыхароў зямель былога ВКЛ. Дэмакратычным варыянтам такой спробы варта лічыць нарады гэтак званых аўтанамісташ у 1904–1905 гг. Падчас іх літоўская, польская, беларуская і габрэйская дзеячы дэмакратычнай арыентацыі спрабавалі выпрацаваць палажэнні, якія б задавальнялі прадстаўнікоў усіх народаў. Аднак зрабіць гэта не атрымалася, бо літоўцы ў адрозненне ад іншых удзельнікаў нарад пагаджаліся толькі з неабходнасцю аўтаноміі Літвы ў яе этнографічных межах, а не гістарычных. Літоўцы баяліся, што, стварыўшы аўтаномную адзінку на падставе гістарычнага права, яны не змогуць абараніць сябе ад больш моцнай у цывілізацыйным сэнсе польской (польскамоўнай) культуры і як нацыянальная меншасць не будуць мець будучыні. Прадстаўнікі іншых народаў Літвы прыярытэтнай лічылі якраз палітычную аўтаномію ў гістарычных межах ВКЛ. Гэтага палажэння прытрымлівалася нямалая частка грамадскіх дзеячаў Літвы і Беларусі: шляхта польской культуры ВКЛ, польскамоўныя літоўцы, этнічныя палякі з дэмакратычнымі поглядамі, габрэі і беларусы. Менавіта польскамоўнай частцы літоўскага грамадства палітычная і культурная традыцыя ВКЛ і была найбліжэйшая.

Тое, што ў 1904–1905 гг. не атрымалася у Гуртка аўтанамісташ, пазней спрабавала ажыццяўіць дэмакратычна плынъ краёўцаў, якая, прайда, падчас рэвалюцыі 1905 г. яшчэ толькі пачынала фарміравацца. Кансалідаваць

групы, якія прадстаўлялі розныя народы і палітычныя партыі, спрабавалі і кансерватыўныя грамадскія дзеячы Літвы і Беларусі. У другой палове каstryчніка 1905 г. па ініцыятыве віленскага біскупа барона Эдварда фон дэр Ропа пачала стварацца Канстытуцыйна-каталіцкая партыя Літвы і Беларусі (Stronnictwo konstytucyjno-katolickie na Litwą i Białorusi, ККПЛБ), устаноўчы сход якой адбыўся 7 лютага 1906 г. Падчас сваёй дзеянасці ў ККПЛБ паступова вылучыліся дзеячы польскай дэмакратычнай, кансерватыўна-шляхецкай, краёвай і нават эндэцкай арыентацыі, а таксама адзін прадстаўнік літоўскіх хрысціянскіх дэмакратаў – Владас Міронас. У палітычных праграмах лідэраў ККПЛБ дамініраваў пастулат аўтаноміі ў межах былога ВКЛ, а ў размовах пра ўнутраны лад будучай Літвы акцэнтавалася інтэграцыйная роля польскай “цывілізацыі”<sup>6</sup>.

Габрэйскія палітычныя і грамадскія організацыі ў якасці арэала сваёй дзеянасці звычайна разглядалі ўсю імперию. Праўда, існаванне зоны аселасці для габрэй абумовіла вялікую іх канцэнтрацыю на землях былога ВКЛ, дзе, як і ў сталіцах, існавалі цэнтры розных габрэйскіх організацый. Падчас рэвалюцыі 1905 г., асабліва ў перыяд выбараў у I Дзяржаўную Думу, дамініраваў Саюз за роўныя права габрэй у Расійскай імперыі (далей – Саюз), першы з'езд якога якраз адбыўся ў Вільні ў сакавіку 1905 г. Яго праграма прадугледжвала ажыццяўленне не толькі грамадзянскіх і палітычных свабод, але таксама права нацыянальнага ці культурнага развіцця. Уключэнне патрабаванняў культурнага плана ў праграму Саюза, што па сутнасці было паўтарэннем аўстрамаркісцкага канцэпту персанальнай нацыянальнай аўтаноміі (як пэўны парадокс можна ўспомніць, што самі аўстрамаркісты не прызнавалі за габрэямі статуса народа), недвухсэнсоўна сведчыла пра перамогу групы Сімона Дубнова<sup>7</sup>.

Відавочна, што розныя палітычныя сілы Літвы не толькі імкнуліся прадстаўляць розныя часткі грамадства. Яны разумелі Літву па-рознаму і, адпаведна, па-рознаму ўяўлялі мэты рэформавання сістэмы асветы. Многія з іх выношвалі ідзі або нават планы аднаўлення універсітэта ў Вільні ці ў якім-небудзь іншым горадзе краю. Фактычна можна вылучыць чатыры канцэпцыі стварэння або аднаўлення Віленскага універсітэта: *літоўскі універсітэт, польскі універсітэт, універсітэт Літвы і універсітэт у Літве*.

Разгледзім аргументы, з дапамогай якіх літоўцы аргументоўвалі неабходнасць універсітэта ў Вільні. Дарэчы, менавіта універсітэту, а не якому-небудзь іншаму тыпу вышэйшай школы аддавалася перавага. У час рэвалюцыі 1905 г. (як і ў канцы XIX ст., так і ў першыя гады XX ст.) сцвярджалася, што з адкрыццём вышэйшай школы ў Вільні сканцэнтруюцца вялікія сілы літоўскай моладзі

і гэта павялічыць шэрагі літоўскай інтэлігенцыі, бо тыя, хто накіроўваеца вучыщца ў замежжа, часта забываюць пра патрэбы Літвы<sup>8</sup>. Аднак у гэты час з'яўляюцца і новыя акцэнты. Аднаўленне універсітэта разумееца як рэпрэзэнтацийнае дзеянне. Абміркоўваючы пытанне “Свабоднага універсітэта” (яго разгледзім пазней), “Vilniaus žinios” (“Віленскія весці”) пісалі, што заснаванне такога універсітэта ў Вільні “з палітычнага пункту гледжання пакажа ўсім, што жыхары Літвы ўжо даўно палітычна саспелі [...]”<sup>9</sup> Таксама падкрэслівалася эканамічная карысць ад такой інстытуцыі: “З эканамічнага пункту гледжання такі універсітэт таксама мае значэнне не меншай вартасці”<sup>10</sup>.

Патрабаванне стварэння або аднаўлення Віленскага універсітэта стала складовай часткай многіх літоўскіх петыцый. 30 ліпеня 1905 г. на сваім устаноўчым з'ездзе патрабаванне аднавіць універсітэт сформуляваў нелегальны Саюз настаўнікаў Літвы<sup>11</sup>. Гэтае патрабаванне сустракаецца ў петыцыі вучняў Панявежскай рэальнай школы ад 2 мая 1905 г., адрасаванай апекуну Віленскай навучальнай акругі, а таксама ў закліку сацыял-дэмакратычнай моладзі Літвы<sup>12</sup>, у просьбе рыжскіх літоўцаў да цара<sup>13</sup>, у многіх сялянскіх петыцыях<sup>14</sup> і іншых дакументах. Гэтае патрабаванне фармулявалася і ў праграмах літоўскіх партый<sup>15</sup>.

Істотным пераломам, які адбыўся падчас рэвалюцыі, стала фармуляванне ідэі *літоўскага (нацыянальнага) універсітэта*. Сцвярджалася, што літоўскі народ ужо абудзіўся, таму яму, як і іншым народам, неабходны свой нацыянальны універсітэт<sup>16</sup>.

Кульмінацый нацыянальной рэвалюцыі 1905 г. стаў З'езд літоўцаў у Вільні, які адбыўся 22–23 лістапада 1905 г. Яшчэ перад Сеймам у пачатку лістапада 1905 г. яго ініцыятары падрыхтавалі мемарандум да старшині Савета міністраў С. Вітэ, у якім таксама прысутнічала патрабаванне заснаваць Віленскі універсітэт: “Літоўцы патрабуюць бясплатнага, усеагульнага і абавязковага навучання на іх роднай мове; заснаванне дастатковай колькасці пачатковых, сярэдніх і вышэйшых школ (Віленскага універсітэта), цесна звязаных, каб можна было з пачатковых школ паступова паступаць у вышэйшыя, з роўным і свабодным правам для кожнага на заснаванне такіх школ”<sup>17</sup>. На Вялікім Віленскім сейме праблемы школ Літвы абміркоўваліся на чацвёртым пасяджэнні. Як сцвярджжае Эгідзіюс Мацека, гэта было адным з нешматлікіх пытанняў, па якім погляды ўдзельнікаў супалі<sup>18</sup>. Праўда, пытанне універсітэта або іншай вышэйшай школы асобна на Сейме не разглядалася.

Сапраўды, спачатку трэба было парупіцца аб заснаванні літоўскіх школ ніжэйшага звяна. Ужо на пачатку 1905 г. “Vilniaus žinios” паведамілі, што літоўцы збіраюцца звярнуцца да ўлады, каб яна дазволіла заснаваць у

Вільні хаця б адну літоўскую школу<sup>19</sup>. З пачатковых літоўскіх школ у Вільні прапанаваў пачынаць і студэнт Зігмас Жэмайціс<sup>20</sup>. Ён таксама пропанаваў, каб пытанне літоўскага ўніверсітэта канчаткова вырашыць Другі з'езд літоўцаў, які мусіў быць скліканы вясной 1906 г.<sup>21</sup>

Рыхтаваць глебу для ўніверсітэта павінна было Літоўскае навуковае таварыства (ЛНТ). Таварыства рупілася не толькі пра навукова-даследчую працу, але таксама і асветніцкую. Яно, напрыклад, арганізавала конкурс падручнікаў. Адсутнасць ўніверсітэта ў Вільні пазней Таварыства спрабавала кампенсаваць арганізацыяй публічных курсаў<sup>22</sup>. Аднак ні ў пратаколах грамадскіх сходаў ЛНТ, ні ў пратаколах пасяджэнняў яго кірауніцтва на працягу ўсяго перыяду расійскага панавання не згадваецца факт абмеркавання пытання заснавання ўніверсітэта або іншай вышэйшай школы, хоць цалкам адкідаць такую магчымасць нельга. Магчыма, што не ўсё фіксавалася ў пратаколах пасяджэнняў кірауніцтва ЛНТ. З іншага боку, ЛНТ аб'ядноўвала практычна ўсю актыўную літоўскую інтэлігенцыю. Адпаведна, калі ў пачатку XX ст. абмяркоўвалася пытанне стварэння ці аднаўлення Віленскага ўніверсітэта або іншай вышэйшай школы, сваё меркаванне выказвалі і члены ЛНТ, хоць і не ў якасці прадстаўнікоў Таварыства. Само ЛНТ не магло ўздымаць гэтае пытанне яшчэ і таму, што не мела для гэтага неабходных сродкаў.

Палякі Літвы таксама імкнуліся заснаваць *польскі (нацыянальны) ўніверсітэт*. Так, у статуте таварыства “Oświaty” быў пункт, у якім гаварылася, што таварыства будзе займацца заснаваннем, утриманнем і падтрымкай сярэдніх і вышэйшых школ розных тыпаў<sup>23</sup>. З іншага боку, зразумела, што палякі ў Вільні мелі, бадай, самыя вялікія інтэлектуальныя рэсурсы. Аднак у 1905–1907 гг. да ідэі нацыянальнага ўніверсітэта яны звярталіся зредку. Было зразумела, што ўлада не дазволіць заснаваць такі ўніверсітэт, а прасіць адкрыцця рускага ўніверсітэта не мела сэнсу, бо вышэйшую адукацыю можна было атрымаць у польскіх ўніверсітэтах, якія існавалі ў Габсбургскай імперыі (у Кракаве, Львове).

Відавочна, што базу для такога польскага ўніверсітэта павінна было рыхтаваць Таварыства сяброў навукі ў Вільні (*Towarzystwo przyjaciół nauk w Wilnie*, ТСН). Аднак, як і ў выпадку ЛНТ, на працягу ўсяго часу ад стварэння таварыства да заканчэння расійскага панавання ні на грамадскіх сходах ТСН, ні на пасяджэннях яго кірауніцтва гэтае пытанне не ўздымалася. Тут дзейнічалі тыя самыя агаворкі, што і ў выпадку ЛНТ.

Падчас рэвалюцыі 1905 г. мелі месца спробы аб'яднаць усе або хаця б большасць палітычных сіл, якія прадстаўлялі розныя народы Літвы. Куль-

турны грунт для гэтай тэндэнцыі павінна было падрыхтаваць запланаванае стварэнне “Свабоднага універсітэта”, які мы акрэслім як універсітэт Літвы.

Газета “Новое время” ў нумары ад 31 студзеня 1906 г. паведаміла, што вось ужо больш за месяц ходзяць чуткі, нібыта ў Міністэрстве народнай асветы рыхтуеца план, паводле якога ва ўсіх сярэдніх школах Карабеўства Польскага, якія ўтрымліваліся за дзяржаўны кошт, будзе ўведзена ў навучанне польская мова, а Варшаўскі універсітэт стане польскім (г. зн. з выкладаннем на польскай мове)<sup>24</sup>. Чуткі павінны былі з’явіцца ў самым канцы 1905 г. Ажыццяўленне гэтага плана азначала істотны паварот у палітыцы расійскай улады ў галіне вышэйшай адукацыі. Гэтыя чуткі, як і агульны рэвалюцыйны ўздым у канцы 1905 г., павінны былі разварушыць і тых дзеячаў, якіх хвалявала ідэя аднаўлення Віленскага універсітэта. Аб існаванні такіх намераў у вышэйших колах улады сведчылі і ўжо згаданыя прапановы новага міністра народнай асветы I. Талстога ў канцы 1905 г.

У канцы лістапада 1905 г. у Санкт-Пецярбургу пад кіраўніцтвам прафесара Яна Бадуэн дэ Куртэнэ адбыўся сход літоўскай і польскай інтэлігенцыі<sup>25</sup>. Прафесар сцвярджаў, што ідэя універсітэта нарадзілася ў Вільні і яе ваколіцах, а пропагандыстам гэтай ідэі ў Пецярбургу быў Антанас Мядэкша<sup>26</sup>. На гэтым сходзе, апрача праф. Бадуэна дэ Куртэнэ, наколькі вядома, яшчэ ўдзельнічалі прафесары Пецярбургскага універсітэта Ян і Станіслаў Пташыцкія, прафесары Духоўнай акадэміі Казімір Яўніс, Аляксандр Дамброўскі (Адомас Якштас), Ёнас Мачуліс (Майроніс) і прафесар Інстытута хірургіі імя княгіні Алены Юзаф Земацкі. Пералічаныя тут асобы і ініцыявалі заснаванне “Свабоднага універсітэта”<sup>27</sup>. Вядома таксама, што ў той нарадзе ўдзельнічалі Мядэкша і інжынер Ячэўскі.

Ці не быў гэты сход літоўскай і польскай інтэлігенцыі звязаны з палітычнымі працэсамі, што адбываліся ў самай Літве? Бо як раз у лістападзе 1905 г. рыхтавалася праграма ККПЛБ. Гэтая партыя, як ужо гаварылася, імкнулася аб’яднаць жыхароў зямель былога ВКЛ. Варта звярнуць увагу, што праграму ККПЛБ падпісаў і пазней ўдзельнічаў ва ўстаноўчым з’ездзе партыі літоўскі хрысціянскі дэмакрат Міронас. А літоўцы, якія ўдзельнічалі ў гэтым сходзе ў Пецярбургу, – усе без выключэння прафесары Пецярбургскай духоўнай акадэміі. Трэба прыгадаць і тое, што якраз Дамброўскі і Мачуліс былі аўтарамі праграмы “Аб’яднанне літоўскіх хрысціянскіх дэмакратаў”. Можна выказаць меркаванне, што на tym сходзе гаворка ішла не толькі пра стварэнне палітычнай арганізацыі. Магчыма, абмяркоўваліся ідэі заснавання інстытуцыі адпаведнай вышэйшай школы.

Артыкул Мядэкшы ў газеце “*Kraj*” (Санкт-Пецярбург) засведчыў, што на той жа нарадзе інжынер Ячэўскі харектарызаваў існуючыя тыпы свабодных універсітэтаў, іншыя ўздымалі пытанне, ці змогуць літоўцы сабраць неабходныя навуковыя сілы для чытання лекцый па-літоўску. Дамброўскі адказаў станоўча. Абмяркоўвалася праблема пошуку фінансавых сродкаў. Ячэўскі патлумачыў, што культурная нацыя не пашкадуе грошай на такую справу<sup>28</sup>.

Дэкларацыя была напісана на літоўскай і польскай мовах і апублікавана ў віленскіх газетах “*Vilniaus žinios*” і “*Kurjer Litewski*”<sup>29</sup>. Дэкларацыя пачыналася словамі: “Мы, што падпісаліся, бярэм на сябе ініцыятыву стварэння “Таварыства Свабоднага ўніверсітэта ў Вільні” з выкладаннем на літоўскай, польскай, рускай і іншых мовах, каб даць магчымасць весці навучанне вучоным розных народаў”. Далей пералічваліся неабходныя крокі: стварыць Таварыства з рэзідэнцыяй у Вільні, склікаць “усеагульны сход сяброў”, які павінен зацвердзіць статут Таварыства і выбраць кірауніцтва. Ініцыятары нібыта прысягнулі: “Мы, што падпісаліся ніжэй, абаяцаем усімі сіламі і ўсякімі шляхамі бараніць справу заснавання ў Вільні Свабоднага ўніверсітэта і не пакідаць справу, пакуль гэтая задума не будзе ажыщёўлена”. Да Дэкларацыі прыкладалася адозва, у якой сцвярджалася, што Літва “здаўна валодае правам” на заснаванне ўніверсітэта ў Вільні. Варта адзначыць галоўнага адрасата гэтай адозвы: “Ініцыятары ‘Таварыства заснавання ў Вільні Свабоднага ўніверсітэта’ ліцаць сваім абязвязкам звярнуцца да усіх нашых жыхароў, незалежна ад іх нацыянальнасці і веравызнання” (падкрэслена мной. – Д.С.).

Такім чынам, гэты ўніверсітэт павінен быў арыентавацца на патрэбы ўсіх жыхароў гістарычнай Літвы. Аднак у іншым месцы адозвы, дзе заклікалася ствараць групу падтрымкі, аўтары звярталіся толькі да палякаў і літоўцаў. Відавочна, што найперш ініцыятары арыентаваліся на патрэбы літоўцаў і палякаў. Дарэчы, і Дэкларацыю падпісалі толькі прадстаўнікі гэтых двух народаў. Пры жаданні як у Пецярбургу, так і ў Вільні можна было прапанаваць падпісацца пад Дэкларацыяй і рускім, і габрэям, і беларусам. Няма сумневу, што асобныя прадстаўнікі гэтых народаў падпісаліся.

Таксама адозва звярталася асобна да рэдакцый газет, каб усе яны маральна падтрымалі “намаганні ініцыятараў”, шырэй распаўсюджвалі звесткі пра гэту акцыю і стваралі групы падтрымкі. Дарэчы, у адозве ўказвалася толькі адна прычына адкрыцця ўніверсітэта ў Вільні, а менавіта тое, што моладзь вымушана ў гэты час шукаць навучанне ў далёкіх краінах.

У Вільні гэтую дэкларацыю таксама падпісалі вядомы літоўскі мовазнавец Ёнас Яблонскіс, літоўскі інжынер і выдавец Пятрас Вілейшыс, саўладальнік

друкарні Фелікс Завадскі, ужо згаданы Мядэкша, Michał Bурхардт і Ян Шванскі.

Запланаваны ўніверсітэт павінен быў быць недэяржаўнай інстытуцыяй. З гэтым быў звязаны заклік да збору сродкаў. Хоць сама па сабе гэта не азначала таго, што будучая інстытуцыя ўтрымлівалася б і кантралявалася грамадствам. У першыя гады XX ст., калі таксама абмяркоўвалася пытанне адкрыцця вышэйшай школы, планавалася сабраныя грамадскія сродкі перадаць уладам.

Трэба дадаць, што прафесар Бадуэн дэ Куртэнэ лічыў неабходным ператварэнне Таварыства заснавання ўніверсітэта ў Таварыства асветы ў шырокім сэнсе, якое б дзейнічала па ўсім краі. Побач са “Свабодным ўніверсітэтам” павінен быў быць заснаваны “Народны ўніверсітэт”, які б вандраваў па краіне і ў якім навучанне вялося б на ўсіх мовах краю, нават па-беларуску, калі толькі будзе на тое жаданне жыхароў і будуць падрыхтаваныя выкладчыкі<sup>30</sup>.

Спачатку грамадства, асабліва літоўцы, дастаткова актыўна і прыхільна адрэагавалі на гэтую пропанову. Найперш самі ўдзельнікі нарады ў Пецярбургу ўдакладнілі сваю пазіцыю, апісалі акалічнасці з'яўлення ідэі, выказаліся наконт рэальных магчымасцей аднаўлення ўніверсітэта. Адначасна пачалі высятляцца і розныя погляды ініцыятараў на характеристку ўніверсітэта.

Бадуэн дэ Куртэнэ тлумачыў сваю пазіцыю ва ўжо згаданым артыкуле ў газеце “Kraj”, які быў перадрукаваны таксама газетамі “Vilniaus žinios”<sup>31</sup> і “Kurjer Litewski”<sup>32</sup>. Прафесар быў упэўнены, што такі ўніверсітэт зможа існаваць толькі ў тым выпадку, калі трансфармуецца сама імперыя. На яго думку, дзяржава “павінна быць наднацыянальнай (państwo pozaznarodowościowe) і ствараць толькі эканамічную і грамадска-палітычную лучнасць паміж асобнымі нацыянальнасцямі”. Далей ён указвае, што трэба “раз і назаўсёды адкінуць гібельную мару нацыянальнай дзяржаваўнасці і адмовіцца ад вузкага эгаістычнага лозунга: “Расія для рускіх”, “Польшча для палякаў”, “Літва для літоўцаў” і г.д. Расія для ўсіх тых, хто ў ёй жыве, і г.д.”<sup>33</sup> З такой формулы грамадзянскага сусідавання лагічна выцякалі адпаведныя прынцыпы палітычнай аўтаноміі. Апошняя не можа быць створана ні на падставе этнографічнага прынцыпу, ні на падставе гістарычнага права. Бадуэн дэ Куртэнэ аддае перавагу фізічнаму (геаграфічнаму) і эканамічнаму фактарам і “непераадольным сілам сучаснага гістарычнага моманту”, г.зн. існуючым адміністрацыйным і палітычным межам і заканадаўству, якія вызначаюць агульны лад жыцця. Аднак асноўны фактар – воля жыхароў<sup>34</sup>. Пры гэтым прапанавалася браць за аснову вызначэння тэрытарыяльнага арэалу гэтых жыхароў не этнографічны ці гістарычны прынцып, а “агульны этнографічны выгляд пэўнай тэрыторыі”, г.зн. “мясцовы патрыятызм, спецыфічную любоў да роднага краю, якая

праяўляеца сярод жыхароў усіх нацыянальнасцей краю [...]”<sup>35</sup>. Адпаведна гэтай ідэі Бадуэн дэ Куртэнэ прапанаваў у якасці “ядра” аўтаноміі Літвы ўзяць Ковенскую губернню, а пазней шляхам плебісцыту вырашыць, якія часткі Віленскай, Гродзенскай і Сувалкскай губерняў пажадаюць далучыцца да гэтай аўтаноміі<sup>36</sup>.

Патрэбы народа як калектывнага індывіда Бадуэн дэ Куртэнэ рэдукаваў у культурную, а яшчэ дакладней – у адукатыўную сферу. Прыняўшы ідэю Т. Урублеўскага, ён толькі звузіў межы культурнай аўтаноміі: кожны народ можа засноўваць школы, у якіх выкладанне будзе весціся на яго роднай мове. Такія школы павінны падтрымлівацца дзяржавай<sup>37</sup>.

Мовамі выкладання ў Віленскім універсітэце, на думку прафесара, павінны былі стаць польская, літоўская і руская (для беларусаў)<sup>38</sup>. Такое меркаванне ён выказаў, калі ідэя “Свабоднага універсітэта” актыўна абмяркоўвалася. Пазней, калі гэты праект ужо страціў актуальнасць, прафесар ізноў вярнуўся да ідэі адкрыцця Віленскага універсітэта. У перыяд рэвалюцыйнага спаду на пачатку 1907 г. Бадуэн дэ Куртэнэ ўжо адкрыта выказваўся, што ў будучым Віленскім універсітэце павінна панаваць руская мова, бо новая ўстанова вышэйшай школы будзе прызначанацца найперш для беларусаў, “якім найбліжэйшай літаратурнай мовай можа быць толькі руская”. Літоўцы могуць спадзявацца на некалькі кафедраў з выкладаннем на літоўскай мове. Не была забытая і польская мова<sup>39</sup>.

Літоўскі друк прыхільна сустрэў праект “Свабоднага універсітэта”. 8 студзеня 1906 г. на старонках “*Vilniaus žinios*” ухвалялася тое, што універсітэт павінен задавальняць адукатыўныя патрэбы ўсіх жыхароў Літвы. Адпаведна ў заснаванні універсітэта “павінны ўдзельнічаць усе саслоўі і ўсе пражываючы ў Літве народы”. І далей: “Задачай камісіі будзе гэтак усё ўпрадкаваць, каб ніводзін народ не адчуў сябе абражаным, і ўсе былі задаволеныя”. Паводле аўтара, толькі такі універсітэт мог бы выстаяць перад ціскам улады<sup>40</sup>. У іншай публікацыі “*Vilniaus žinios*” аўтар заклікаў парупіцца зборам сродкаў для будучага універсітэта: “Давайце спяшацца, інакш застанемся ззаду; [...] калі ад літоўцаў будзе собрана мала ахвяраванняў (менш, чым ад рускіх, палякаў, габрэяў), хаця б 10–15 тысяч, то нам яшчэ доўгага давядзеца чакаць, пакуль будзе заснаваны хаця б “сякі-такі” Літоўскі аддзел”. Аднак для аўтара такі варыянт з'яўляецца толькі часовым сродкам. А асноўная мэта – “Свабодны Літоўскі універсітэт”<sup>41</sup>.

А вось Зігмас Жэмайціс адкрыта сумняваўся ў жыццяздольнасці такога універсітэта. Ён быў упэўнены, што выкладанне на трох ці чатырох мовах можа прывесці да канфліктаў. З. Жэмайціс прапанаваў пачакаць некалькі

гадоў, а пакуль заняцца адкрыццём пачатковых школ. Справа “чыста літоўскага універсітэта” – гэта справа будучыні<sup>42</sup>. Падобная пазіцыя была харктэрная і для палякаў-ініцыятараў “Свабоднага універсітэта”. Відавочна, што і яны найперш рупіліся пра нацыянальны польскі універсітэт: “Палякі, вядома, не прапусцілі б нагоды сабраць свае раскіданыя сілы і скамплектаваць вышэйшую школу ў Вільні”<sup>43</sup>.

Яшчэ адзін канфлікт, які пагражаяў ідэі універсітэта Літвы, наспеў тады, калі газета бундаўцаў “Новая заря” звярнула ўвагу, што ініцыятары не запрасілі габрэяў, а іх інтарэсы ў будучым універсітэце, маўляў, не будуць улічаны. Рэакцыя газеты “Kurjer Litewski” сведчыла, што, прынамсі, частка рэдакцыі, якая прадстаўляла інтарэсы кансерватыўнай шляхты Літвы, даспусціла б ва універсітэце краю заняткі па іудаізму ў тым выпадку, калі б знайшліся кваліфікаваныя спецыялісты. Адначасова яны былі катэгарычна супраць развіцця той габрэйскай культуры, якая грунтавалася на ідыш, альбо, як тады казалі, “на жаргоне”. Такое стаўленне тлумачылася нежаданнем палякаў і літоўцаў фінансаваць патрэбы іншых этнакультурных груп<sup>44</sup>. Іншымі словамі, габрэі не прызнаваліся паўнавартаснымі партнёрамі. “Kurjer Litewski” папракаў габрэяў у русофільстве: “Мяццовыя габрэі апошнім часам амаль дэманстратыўна туляцца да рускай культуры, называючы рускую мову сваёй “роднай” мовай”<sup>45</sup>. Дарэчы, і краёўцы адзначалі, што для габрэяў Літва не існуе як асобны край, які можа прэтэндаваць на ўласнае палітычнае выяўленне. Іншымі словамі, яны не мелі ніякіх рыс грамадзянскай літвінскай свядомасці<sup>46</sup>. Тоэ, што супраць такой пазіцыі “Kurjera Litewskiego” ніхто не выступаў, дазваляе зрабіць дапушчэнне, што і іншыя групы грамадства, зацікаўленыя ў стварэнні універсітэта Літвы, трактавалі гэту проблему падобным чынам.

У адказе “Нової зари” габрэі трактаваліся як адна з этнакультурных груп краю: калі новая вышэйшая школа будзе фінансавацца з бюджета, то яна павінна прызначацца для ўсіх жыхароў краю, а ў тым выпадку, калі універсітэт будзе стварацца на прыватныя сродкі, то і габрэі гатовыя далучыцца<sup>47</sup>.

Даволі хутка выясветлілася, што нават ў шэрагах саміх ініцыятараў цяжка было знайсці згоду. Апрача таго, узнікала проблема фінансавання такої ініцыятузы.

Адзіная вядомая спроба стварэння групы падтрымкі такога універсітэта была ў Расіенах. Сход 28 снежня 1905 г. меў усесаслоўны харктар. На ім была падпісана тая ж самая Дэкларацыя, толькі дадавалася, што апрач польскай і літоўскай моў выкладання будзе яшчэ і беларуская мова. Гадавыя зборы сяброў Таварыства павінны былі складаць 3 рублі. Аднак стварэнне Тавары-

ства было адкладзена да лютага<sup>48</sup>. Здаецца, што гэтым амаль усё і скончылася. Адзін з энтузіястаў праекта Завадскі сабраныя гроши збіраўся перадаць на будучы Віленскі ўніверсітэт<sup>49</sup>.

Гэты праект праваліўся не толькі па прычыне разыходжання паміж ініцыятарамі. Таксама моцна паўплывала змена палітычнай сітуацыі. Варта звярнуць увагу і на тое, што праект нарадзіўся ў спрыяльны час – у канцы 1905 г., калі ўлада вымушана была лібералізаваць палітычнае і культурнае жыццё імперыі. У пачатку 1906 г. назіраўся адыход ад гэтай палітыкі. Гэтыя перамены адлюстраваліся ў адстаўцы ліберальна настроенага міністра народнай асветы Івана Талстога. Заснаванне “Свабоднага ўніверсітэта” становілася ўсё менш верагодным. Нават прафесар Бадуэн дэ Куртэнэ ў пачатку 1906 г. прызначаў, што адкрыццё такога ўніверсітэта з'яўляецца толькі марай<sup>50</sup>.

Нельга забываць і пра палітычную стратэгію расійскай улады. Хоць і не было канкрэтных праяў рэакцыі ні мясцовай, ні цэнтральнай улады на гэты праект, аднак яе пазіцыю лёгка можна прадказаць, калі яна баялася заснаваць нават кафедру гісторыі Літвы і літоўскай мовы ў Варшаўскім ўніверсітэце. Паводле газеты “Dziennik Wileński”, Міністэрства народнай асветы адхіліла гэтае прашэнне толькі таму, што баялася з'яўлення аналагічных патрабаванняў з боку беларусаў. Маўляй, у адным месцы засяродзіцца польскае, літоўскае і беларускае інтэлектуальнае жыццё, а гэта супярэчыць інтарэсам дзяржавы<sup>51</sup>. Імперская ўлада ўсяляк старалася перашкодзіць культурнай інтэграцыі народаў, якія пражывалі на гістарычных землях ВКЛ, а найперш іх эліт.

Калі ў час апагея рэвалюцыі ў канцы 1905 г. дамініравалі ідэі ўніверсітэта Літвы ці нацыянальнага ўніверсітэта, то ў першай палове 1905 г. і ў 1906–1907 гг. найчасцей абмяркоўвалася магчымасць заснавання ўніверсітэта з выкладаннем на рускай мове, абазначанага намі як *універсітэт у Літве*. Такія змены дыктувалі палітычнае кан'юнктура.

Так, адзін з аўтараў “Vilniaus žinios” выказаўся за ўніверсітэт, нават калі ён будзе “не цалкам наш, няхай нават мова ў ім будзе чужая”, бо і такі ўніверсітэт “стане кропіцкай навукі; навука застанецца навукай, г.зн. яна будзе служыць нам”. Што тычыцца мовы выкладання ў такім ўніверсітэце, то рэдакцыя газеты ўключыла свою прыпіску: “Дастаткова будзе кафедры літоўскай мовы”<sup>52</sup>. Некаторыя польскія дэмакраты Літвы таксама не былі супраць адкрыцця таго ўніверсітэта ў Вільні<sup>53</sup>.

Пасля спаду рэвалюцыйных хваляванняў рабіліся і практычныя заходы да заснавання такога ўніверсітэта. Гэтым разам ініцыятывы ўжо зыходзілі ад віленскіх гарадскіх улад. На пасяджэнні Віленскай гарадской думы 7 снежня 1906 г. было вырашана стварыць дзве камісіі – Вышэйших жаночых курсаў і

адкрыцца універсітэта. Сябры гэтых дзвюх камісій былі абранны ўжо на другім пасяджэнні гарадской думы, якое адбылося 20 снежня<sup>54</sup>. Аднак па прычыне неспрыяльной палітычнай сітуацыі было вырашана пакуль не ажыццяўляць гэты праект.

У перыяд рэвалюцыі 1905 г. у Вільні хадзіла не адна чутка, што вось-вось будзе заснаваны універсітэт у Літве. Так, у “Vilniaus žinios” ад 29 чэрвеня 1905 г. чытаем: “Ужо міністр народнай асветы падаў ідэю пра заснаванне універсітэта ў Літве [...]”<sup>55</sup>

Расійская ўлада найболыш клопату мела не столькі з адкрыццём новага універсітэта, колькі з існуючым Варшаўскім універсітэтам. 28 студзеня 1905 г. студэнты Варшаўскага універсітэта абвясцілі забастоўку, а афіцыйна універсітэт быў зачынены 3 красавіка таго самага года. У розных колах расійскай улады пачалося аблеркаванне магчымасці пераносу Варшаўскага універсітэта ў іншы горад Расійскай імперыі. У спіс гарадоў-прэтэндэнтаў магла патрапіць і Вільня.

Ужо вясной 1905 г. адзін з сяброў Савета Варшаўскага універсітэта адправіўся ў Саратав, дзе вёў перамовы з тамашнімі дзеячамі дзеля пераносу універсітэта<sup>56</sup>. У лістападзе таго самага года прафесурай Варшаўскага універсітэта тэрмінова быў падрыхтаваны дакумент “Паведамленне пра цяперашні стан Варшаўскага універсітэта”, які быў адрасаваны прэм'еру С. Вітэ. У ім гаварылася пра часовае выкарыстанне інтэлектуальнага патэнцыялу Варшаўскага універсітэта ў іншым месцы Pacii<sup>57</sup>. Сярод разнастайных прапаноў наконт Варшаўскага універсітэта варта звярнуць увагу на пазіцыю міністра народнай асветы I. Талстога. Апошні выказваўся за спольшчванне ўсіх школ, а таксама і універсітэта ў Каралеўстве Польскім, а рускі Варшаўскі універсітэт ён прапанаваў перанесці “напрыклад, у Вільню, або, яшчэ лепш, у чиста рускі горад у Цэнтральнай Pacii [...]”<sup>58</sup>

У той час, калі ўсе універсітэты Pacii баставалі, у жніўні 1906 г. у Пецярбургу адбылася канферэнцыя універсітэцкіх рэктараў, на якой было вырашана, што Варшаўскі універсітэт застанецца пакуль што зачынены<sup>59</sup>.

20 кастрычніка 1906 г. канчатковую кропку ў вырашэнні лёсу Варшаўскага універсітэта паставіў Савет Міністраў. Пасля аблеркавання высноў, зробленых Саветам Варшаўскага універсітэта, было вырашана, што ў Варшаве універсітэт быў заснаваны, там ён і павінен заставацца, і толькі часова універсітэцкія сілы могуць быць скарыстаны ў іншым месцы Pacii<sup>60</sup>.

Відаць, пра гэтае рашэнне Савета Міністраў грамадства даведалася не адразу, бо яшчэ ажыццяўляліся спробы выпрасіць перанос Варшаўскага універсітэта ў Мінск<sup>61</sup>.

У той жа час было вырашана стварыць спецыяльнную камісію, якая павінна была абмеркаваць пытанне заснавання новага універсітэта ў Расіі. Гэтая камісія абмяркоўвала кандыдатуры гарадоў, грамадскія ўстановы якіх імкнуліся заснаваць універсітэты. Паўночна-Заходні край “прадстаўлялі” толькі Мінск і Віцебск. Як згаданая камісія, так і Савет Міністраў на сваіх спецыяльных пасяджэннях 10 і 13 красавіка 1907 г. прызналі неабходнасць універсітэта ў Паўночна-Заходнім краі, дзе ён павінен быў стаць апірышчам расійскай дзяржаўнасці ў гэтым краі і “найважнейшая реч – рускі універсітэт мог бы ўзняць узровень [адукацыі] рускіх краю [...]”<sup>62</sup>. Аднак падчас абмеркавання высветлілася, што новая інстытуцыя можа быць заснаваная толькі праз 5 гадоў. Раней гэта зрабіць не дазваляла як фінансавае становішча імперыі, так і недахоп кваліфікованых кадраў, які, прайда, часова планавалася вырашыць, скарыстаўшы прафесуру Варшаўскага універсітэта, які на той момант не працаваў. Аднак улады не рашиліся заснаваць універсітэт ні ў Мінску, ні ў Віцебску, бо іх не задавальняў нацыянальны склад студэнтаў, сярод якіх “рускі элемент” не пераважаў. У Савеце міністраў нават гучалі галасы, якія сцвярджалі, што для Расіі ў гэты час зусім не патрэбны новы юніверсітэт, якія б славіліся сваёй рэвалюцыйнасцю. Урэшце рэшт быў выбраны Саратаў<sup>63</sup>.

У разважаннях пра магчымасць заснавання новага універсітэта згадвалася і пра мэтазгоднасць заснавання такай інстытуцыі ў Вільні<sup>64</sup>. На думку чыноўнікаў Міністэрства асветы, каб “забяспечыць” усю еўрапейскую частку імперыі універсітэтамі, неабходна гэта рабіць у трох канцэнтраваныя этапы. У другім з іх і апынулася Вільня. Аднак гэтыя разважанні сведчаць, што міністэрскія чыноўнікі забыліся, у якой краіне яны жывуць. Паводле згаданага плана, у Расіі павінна было быць заснавана пятнаццаць універсітэтаў<sup>65</sup>. Пра нерэальнасць такіх планаў найлепш сведчыць гісторыя заснавання універсітэта ў Саратаве. Універсітэт у Саратаве, а дакладней, медыцынскі факультэт, быў заснаваны толькі 10 чэрвеня 1909 г.<sup>66</sup> Заснаваць вялікую колекасць універсітэтаў у імперыі ўлада не магла, бо не мела ні фінансавых, ні інтэлектуальных рэурсаў.

\*\*\*

Такім чынам, як і ў ранейшыя гады, улада Расійскай імперыі баялася заснавання як універсітэта, так і любой іншай вышэйшай школы ў Паўночна-Заходнім краі, і асабліва ў “сталіцы” гэтага краю – Вільні. Як і раней, так і падчас рэвалюцыі 1905 г. існавала боязь, што нават у рускай вышэйшай школе перамогуць варожыя элементы, найперш польскія. Яшчэ менш магчымасцей

дачакацца згоды ўлады мелі розныя грамадскія ініцыятывы, як, напрыклад, праект “Свабоднага універсітэта”. Аднак гэты праект быў нежышчяздолъны не толькі дзеля існуючага палітычнага рэжыму. Спраба стварэння мультынацыянальнага універсітэта не толькі паводле складу тых, хто там бы навучаўся і выкладаў, але і паводле моў выкладання і культурнай арыентацыі ўвогуле не мела шансаў. Мадэрныя нацыяналізмы былі зацікаўлены ў стварэнні сваіх нацыянальных пірамід, якія б былі ўвянчаны універсітэтамі, пра што і сведчыла распачатая дыскусія ў перыядычных выданнях.

*Пераклад з літоўскай мовы  
Ю. Унуковіча*

### **Заўвагі**

- <sup>1</sup> Kassow S.D. Students, Professors and the State in Tsarist Russia, Los Angeles. London, 1989. P. 288.
- <sup>2</sup> Иванов А.Е. Высшая школа России в конце XIX – начале XX века. М., 1991. С. 99.
- <sup>3</sup> Ibid. С. 286.
- <sup>4</sup> Alston P.L. The Dynamics of Educational Expansion in Russia // The Transformation of Higher Learning 1860-1930. Expansion, Diversification, Social Opening and Professionalization in England, Germany, Russia and the United States. Stuttgart, 1983. P. 95.
- <sup>5</sup> Цыт. паводле: Дадатак № 9: Lietuvių suvažiavimo Vilniuje nutarimai, in Lietuvių Atgimimo istorijos studijos, t.11: E. Motieka, Didysis Vilniaus seimas. Vilnius, 1996. P. 297.
- <sup>6</sup> Staliūnas D. Vilniaus vyskupo E.Ropo veiklos pėdsakais (1903–1907) // Lietuvių Atgimimo istorijos studijos, t.7: Atgimimas ir Katalikų bažnyčia. V, 1994. P. 172–192.
- <sup>7</sup> Дубнов С.М. Книга жизни. Воспоминания и размышления. Материалы для истории моего времени, т. 2: 1903–1922. Рига, 1935. С. 24–24.
- <sup>8</sup> Karuža V., Jasaitis J. Universiteto Vilniuje reikia // Vilniaus žinios. 1905. № 85; Pranas [P. Klimaitis]. Mokslas ir apšvietimas – tai žmonių gerovė // Ibidem. № 247.
- <sup>9</sup> K.P.[?], Vilniaus universitetas // Ibidem. 1906. № 8.
- <sup>10</sup> Ibid.
- <sup>11</sup> Vladimirovas L. Méginimai atkurti aukštąją mokyklą Vilniuje // Vilniaus universiteto istorija 1803–1940. Vilnius, 1977. P. 139.
- <sup>12</sup> Ibid.
- <sup>13</sup> Rygos Lietuvių prašymas // Vilniaus žinios. 1905. № 74.
- <sup>14</sup> Tyla A. 1905 m. revoliucija Lietuvos kaime. Vilnius, 1968. P. 122.
- <sup>15</sup> Tautiškosios lietuvių demokratų partijos dokumentai // parengé R. Miknys ir E. Motieka // LAIS. t.1: Tautinės savimonės žadintojai: nuo asmens iki partijos. Vilnius, 1990. P. 194; Lietuvos demokratų partijos programa (1906 m.) // LAIS. T.10: Miknys R. Lietuvos demokratų partija 1902–1915 metais. Vilnius, 1995. P. 204.
- <sup>16</sup> B.V. [A. Rucevičius]. Rupinkimės įsteigti universitetą Vilniuje // Vilniaus žinios. 1905. № 157.
- <sup>17</sup> Lietuvių memorandumas Rusijos Ministru Tarybos pirmininkui grafui S.J. Vittei (1905 m. lapkritis) / parengé E. Motieka // LAIS. T. 3: Lietuvos valstybės idėja (XIX a.–XX a. pradžia). Vilnius, 1991. P. 349.

- <sup>18</sup> Motieka E. Didysis Vilniaus Seimas // Op.cit. P. 174.
- <sup>19</sup> Atbalsiai // Vilniaus žinios. 1905. № 7.
- <sup>20</sup> Žemaitis Z. Prie Vilniaus universiteto // Ibidem. 1906. № 23.
- <sup>21</sup> Dar prie Vilniaus universiteto // Ibidem. № 45.
- <sup>22</sup> Прагакол пасяджэння Праўлення ЛНТ ад 15 ліпеня 1909 г., Рукапісны аддзел Інстытута літоўскага фальклору і літаратуры, ф. 22, спр. 2. С. 68.
- <sup>23</sup> Ustawa Polskiego Towarzystwa "Oświaty" w Wilnie, Wilno, 1906 // Літоўскі дзяржаўны гістарычны архіў, ф. 378, 1906 г., спр. 158, арк. 52a.
- <sup>24</sup> Куляковский П. Вопрос о Варшавском университете // Новое время. 1906. № 10734.
- <sup>25</sup> Medeksa A. W sprawie uniwersytetu w Wilnie // Kraj. 1906. № 2. S. 14.
- <sup>26</sup> Baudouin de Courtenay J. Uniwersytet w Wilnie // Ibidem. № 1. S. 5.
- <sup>27</sup> Ibid.
- <sup>28</sup> Medeksa A. W sprawie uniwersytetu // Op.cit.
- <sup>29</sup> Inicjatorai, "Universitas Vilniuje" // Vilniaus žinios. 1905. № 290; Uniwersytet w Wilnie // Kurjer Litewski. 1905. № 87–92. Цытата паводле літоўскага варыянта.
- <sup>30</sup> Baudouin de Courtenay J. Uniwersytet // Op.cit. S. 5–6.
- <sup>31</sup> Žemaitis Z. Dar prie Vilniaus universiteto // Op. cit.
- <sup>32</sup> [?], O uniwersytecie // Op. cit.
- <sup>33</sup> Baudouin de Courtenay J. Uniwerstytyet // Op. cit. S. 3.
- <sup>34</sup> Бодуэн де Куртене. Национальный и территориальный признак в автономии. СПб., 1913. С. 25–28, 34.
- <sup>35</sup> Тамсама. С. 33.
- <sup>36</sup> Тамсама. С. 38; idem, Ze zjazdu autonomistów czyli przedstawicieli narodowości nierosyjskich, (odbitka z "Krytyki"). Kraków, 1906. S. 18–19.
- <sup>37</sup> Ibidem, Национальный и территориальный признак, оп. cit. С. 52, 77 і інш.
- <sup>38</sup> J. Baudouin de Courtenay. Uniwersytet // Op. cit. S. 3–4.
- <sup>39</sup> Бодуэн де Куртене. Национальный и территориальный признак // Указ. соч. С. 79.
- <sup>40</sup> K.P.[?]. Vilniaus universitetas // Vilniaus žinios. 1906. № 8.
- <sup>41</sup> M.U.[?]. Rinkime aukas Lietuvos reikalams // Ibidem. № 19.
- <sup>42</sup> Žemaitis Z. Prie Vilniaus universiteto // Ibidem. № 23.
- <sup>43</sup> Medeksa A. W sprawie uniwersytetu // Op. cit.
- <sup>44</sup> Kurjer Litewski. 1905. № 101.
- <sup>45</sup> Ibidem.
- <sup>46</sup> Litwa wobec wojny (Poufny memoriał Michała Römera z sierpnia 1915) // Zeszyty historyczne, 1970, z. 17. S. 118.
- <sup>47</sup> A.K.[?]. К Виленскому университету // Новая заря. 1906. № 57.
- <sup>48</sup> Raseiniai. Draugija Liuoso universiteto Vilniuje // Vilniaus žinios, 1906. № 2.
- <sup>49</sup> Аист Б. Малеўскага да В. Шукевіча ад 15 (28) лютага 1906 г., Рукапісны аддзел Варшаўскай нацыянальнай бібліятэکі, № сігнатуры 2944, арк. 61.
- <sup>50</sup> Baudouin de Courtenay J. Uniwersytet. S. 6.
- <sup>51</sup> O katedrą języka litewskiego // Dziennik Wileński. 1906. № 9.
- <sup>52</sup> V. Karuža [J. Jasaitis]. Universiteto Vilniuje reikia // Vilniaus žinios. 1905. № 85.
- <sup>53</sup> Abramowicz L. Dwie strony medalu // Kurjer Litewski. 1907. № 17.
- <sup>54</sup> Журналы виленской городской думы за второе полугодие 1906 года. Вильна, 1909. С. 261–263, 299–300; Feliks [?]. Z rady miejskiej // Dziennik Wileński. 1906. № 85; Idem. Z rady miejskiej // Ibidem. № 95; Vilniuje // Vilniaus žinios. 1906. № 283.

- <sup>55</sup> B.V. [A. Rucevičius ]. Rupinkimēs įsteigti universitetą Vilniuje // Vilniaus žinios. 1905. № 157.
- <sup>56</sup> Kiepurska H. Uniwersytet Warszawski w latach 1899–1915 // Dzieje uniwersytetu Warszawskiego 1807–1915 / pod red. S.Kieniewicza. Warszawa, 1981. S. 518.
- <sup>57</sup> Ibidem.
- <sup>58</sup> Цыт. паводле: Иванов А.Е. Варшавский университет в конце XIX – начале XX века // Польские профессора и студенты в университетах России (XIX – начало XX в.). Варшава, 1995. С. 200–201.
- <sup>59</sup> Zembrzuski L. Cesarski uniwersytet Warszawski i jego wydział lekarski 1905–1915. Warszawa, 1939. S. 13.
- <sup>60</sup> Ibidem; Кулаковский П. Как открыть Варшавский университет? // Новое время. 1906. № 11041; Иванов А.Е. Варшавский университет // Op. cit. С. 201.
- <sup>61</sup> П.С.[?]. Университет в нашем крае // Северо-Западный голос. 1906. № 299; Apie universitetą Lietuvoje // Vilniaus žinios. 1906. № 288.
- <sup>62</sup> Документ, падрыхтаваны ў Міністэрстве асветы, – “Пра заснаванне новага ўніверсітэта ў Pacii”, Pacійскі дзяржаўны гістарычны архіў (далей – РДГА), ф. 733, воп. 153, спр. 350, арк. 337.
- <sup>63</sup> Копія спецыяльнага часопіса Савета міністраў ад 10 і 13 красавіка 1907 г. з рэзалюцыяй імператара Мікалая II, адпавядайчай меркаванню большасці, датаваная 26 чэрвеня 1907 г., ibidem, спр. 349, арк. 399–410; “Учебное дело”, Вечернее прибавление к Правительственному вестнику. № 3. 1907 г.; [?], Вопрос об открытии университета // Северо-Западный голос. 1907. № 327; Кулаковский П. Быть ли университету в Варшаве и когда его открыть? // Новое время. 1907. № 11106.
- <sup>64</sup> Хаця трэба заўважыць, што супраць заснавання ў Вільні ўніверсітэта на дзяржаўныя сродкі быў настроены апякун Віленскай навучальнай акругі Папоў: Копія ліста апекуна ВНА да міністра асветы ад 22 снежня 1905 г., ЛДГА, ф. 378, BS, 1908 г., спр. 340, арк. 29–33.
- <sup>65</sup> Непадпісаны ліст пра заснаванне новага ўніверсітэта ў Pacii, адрасаваны міністру асветы, РДГА, ф. 733, воп. 153, спр. 349, арк. 63–64.
- <sup>66</sup> Bazylow L. Ostatnie lata Rosji carskiej // Rządy Stalypina. Warszawa, 1972 . S. 321.

**З ГІСТОРЫІ НАВУКІ**

# ЗАМЕТКИ ИЗ ПУТЕШЕСТВИЯ ПО БЕЛОРУССИИ. 1890–1891

Митрофан Довнар-Запольский  
(Киев – Речица)

## ***Summary***

*Notes on the Travel in Belarus*

Mitrofan Doūnar-Zapolski (Kiev–Rečyca)

The results of Mitrafan Doūnar-Zapolski's historical-ethnographic expedition of 1890 have been used as the basis for this article. Doūnar-Zapolski wrote on various aspects of people's life in the southern part of the Rečyca *uijezd* (district) and the northern part of the Pinsk *uijezd* in the Miensk province. Doūnar-Zapolski's text genuinely combines poetic descriptions of Palessie landscapes with analytical reflections on the economical problems of the region, emotional remarks concerning the consequences of extensive alcohol drinking in villages, well-grounded historical sketches of certain areas of Belarus, detailed accounts of landowner's mansions and peasants' farms, as well as the songs of Palessie people, peculiarities of family relationships among Belarusian villagers, descriptions of national holidays, etc.

19 верасня 1890 г. на старонках “Віленскаго вестника” пачалі друкавацца падарожныя нататкі пад назвай “Заметкі из путешествия по Белоруссии” студэнта гістарычнага факультэта Кіеўскага ўніверсітэта Св. Уладзіміра Мітрафана Доўнар-Запольскага. Будучы славуты беларускі гісторык, этнограф і эканаміст “падарожнічаў” па поўдні Мінскай губерні па прапанове Імператарскага маскоўскага таварыства аматараў прыродазнаўства, антропалогіі і этнаграфіі<sup>1</sup>. М. Доўнар-Запольскі быў адным з аўтараў часопіса “Эт-

нографическое обозрение”, якое выдавалася Таварыствам<sup>2</sup>. Верагодна, руплівасць і здольнасці маладога аўтара атрымалі высокую ацэнку маскоўскіх калег, і менавіта таму студэнт 2-га курса атрымаў такую ганаровую прапанову. Дарэчы, яна датычыла не толькі Мінскай, але і Гродзенскай губерні.

На жаль, пакуль невядома, якая навуковая мэта ставілася Таварыствам. Таксама невядома, якія матэрыялы прадставіў у Маскву малады даследчык. Магчыма, адным з навуковых вынікаў падарожжа стала публікацыя артыкула “Женская доля в песнях пинчуков” (Этнографическое обозрение. 1891. № 2). Затое сваімі ўражаннямі даследчык падзяліўся з чытачамі “Віленского вестника”. Публікацыя падарожных нататак працягвалася да лютага 1891 г. Магчыма, не ўсё з напісанага М. Доўнар-Запольскім было надрукавана. Прынамсі, звяртае на сябе ўвагу адсутнасць анансаванай часткі пра “внешний вид и современное состояние” Мазыра. Гэты тэкст павінен быў быць апублікованым у лістападзе 1890 г., але чамусыці ён не з’явіўся. Публікацыя “Заметок...” была працягнута ў снежні 1890 г. раздзелам, прысвечаным ужо Пінскаму павету. Аўтарскага тлумачэння адсутнасці апісання Мазыра на старонках “Віленского вестника” не знайдзена.

Нягледзячы на маладосць аўтара, гэтыя нататкі заслугоўваюць асаблівай увагі. М. Доўнар-Запольскі здолеў у лёгкай і цікавай форме распавесці пра са-мыя розныя бакі жыцця насельніцтва поўдня Рэчыцкага павета і паўночнай часткі Пінскага павета. У яго тэксце арганічна спалучаюцца паэтычныя замалёўкі прыроды Палесся, аналітычныя разважанні пра эканамічныя пра-блемы паўднёвага рэгіёна Мінскай губерні, эмацыйныя заўгарі пра наступ-сты п’янства, грунтоўныя гістарычныя нарысы асобных мясцін Беларусі, па-драбязныя апісанні памешчыцкіх маёнткаў і сялянскіх гаспадараў, а таксама

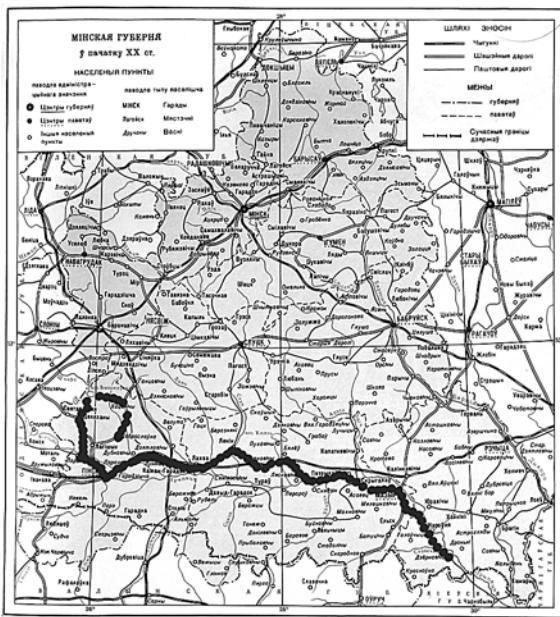


Схема маршрута экспедыцыі  
М.Доўнар-Запольскага. 1890 г.

песні палешукоў, асаблівасці сямейных адносін беларускіх сялян, апісанні свят і інш. Але ў цэнтры аўтарскай увагі застаецца чалавек. Характэрна, што ўжо ў першай апублікаванай частцы нататак аўтар не абмяжоўваеца тэкстамі некаторых песен, якія пераказаў яму селянін Ладзейка з в. Дзянінічы Рэчыцкага павета. Ён звяртае ўвагу на эмацыйны стан суразмоўцы і засяроджваеца на яго лёсе. Відавочна імкненне даследчыка абергернуць сваім тэкстам галоўны тээзіс аўтара артыкула “Мужыцкае сэрца”, які быў апубліканы на старонках польскага этнографічнага часопіса “Wisła”. Аўтар даказваў адсутнасць “сэрца” ў мужыкоў (?!)<sup>3</sup> Гэтая публікацыя моцна ўразіла М. Доўнар-Запольскага і істотна паўплывала на змест нататак.

Тэкст “Заметок...” – гэта своеасаблівае адкрыццё Беларусі. М. Доўнар-Запольскі “адкрываў” Беларусь не толькі для чытачоў “Віленскага вестніка”. У тэксце адчувальна ўласнае аўтарскае захапленне краем і яго жыхарамі. Зрэшты, гэтае пачуццё знаёмае ўсім, каму даводзілася ўдзельнічаць у этнографічных і гістарычных экспедыцыях па Беларусі. Верагодна, падарожжа лета 1890 г. было важнай падзеяй для стаўлення М. Доўнар-Запольскага менавіта як беларускага навукоўца.

“Заметкі...” друкуюцца ў сучаснай арфаграфіі і пунктуацыі пры захаванні стылістычных асаблівасцей. Пры падрыхтоўцы да публікацыі выпраўлены некаторыя памылкі друку. Тэкст разбіты на часткі, якія адпавядаюць публікацыям у асобных нумарах газеты. Назвы адміністрацыйных адзінак, рэгіёнаў і дзяржаў прыводзяцца з вялікай літары.

Падрыхтоўка тэксту да друку выканана ў межах навуковага праекта Інстытута гістарычных даследаванняў Беларусі (ЕГУ) “Беларусістыка ў бібліятэках і архівах Вільні”.

Падрыхтоўка да друку А. Смаленчука

#### I<sup>4</sup>

Летом текущего года я получил поручение Императорского московского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии отправиться в Минскую и Гродненскую губернии с целью этнографических и антропологических исследований. Гродненскую губернию я, по недостатку времени, не успел посетить, а в Минской с первых чисел июня я проездил почти до половины августа. Для наблюдений своих я выбрал уголки получше, а их немало у нас, в Белоруссии. Я избрал один из южных уголков Речицкого уезда Минской губернии и Пинский уезд, собственно, северную его часть.

Заметки мои, в таком виде, в каком они представляются читателям теперь, не представляют собою обработанного, законченного целого. Это просто дорожные впечатления, которыми я спешу поделиться с читателями.

Впоследствии, при издании собранного мною материала, настоящие заметки будут изданы уже в более целом виде<sup>5</sup>.

**xxx**

В одной из последних книжек польского этнографического журнала “Висла” помещена статья г-жи Э. Ожешко, в которой автор полемизирует с автором статьи “Мужицкое сердце”, напечатанной в одном из прошлых номеров того же журнала. Дело идет о крестьянах Гродненской губернии. Автор последней статьи доказывает, что крестьяне совершенно не чувствительны, грубы, варвары, что “у них нет сердца”.

Г-жа Ожешко защищает крестьян, насколько может, приводит примеры родительской нежности и пр.; наконец, многочисленными параллелями старается разбить пессимистический взгляд автора статьи “Мужицкое сердце”. Эта полемика пришла мне на память, как только я приехал в село Дерновичи<sup>6</sup>. Конечно, говорить о том, что у нашего крестьянина “есть сердце” или “нет сердца”, о чем спорили польские этнографы, по нашему мнению, даже смешно. Как будто крестьянин в нравственном отношении не такой же человек, как и мы все грешные, называемые интеллигентным обществом. Но только вращаясь в среде интеллигентной, нам на всяком шагу представляется возможность наблюдать над проявлением чувств у наших собратьев, а проникнуть интеллигенту в крестьянскую среду, заглянуть в душу крестьянина не так-то легко, и если мы не можем заглянуть в нее, то из этого еще не следует, что их и нет у него. Напротив, душа у крестьянина есть и даже хорошая душа, но только он слишком своеобразно, сравнительно с нами, выражает свои чувства к окружающим: отец, бьющий свое дитя, иногда, быть может, сильнее во много раз любит его, чем отец интеллигентного общества, трактующий о лучшем воспитании сына, но отдающий его на руки гувернерам, потакающим слабостям его. Ругающийся со своей женой муж бывает зачастую серьезнее привязан к ней, чем интеллигентный супруг, вежливо и нежно говорящий со своей другой, и пр., и пр.

Все эти и многие мысли пришли мне на ум при первом же моем столкновении с белорусами. Да, случай на первых же порах доставил мне возможность столкнуться с “мужицким сердцем”.

Приехав в с. Дерновичи и остановившись в волостном правлении, я воспользовался следующим воскресным днем для собирания этнографического

материала. Прежде всего я обратился к одной очень веселой, разбитной бабе, наговорившей мне кучу прибауток.

— Песни умеешь петь? — обратился я к ней.

— Ну, а як же! Вясильныя, усялякия умею — чаму ж ня ўмець?

Она пропела при этом какое-то веселое четверостишие и прибавила: “Кабы чарку, дык весялейши ще було 6”!

Я дал ей на чарку, через четверть часа баба пришла повеселившая и затянула песню. Но я позвал ее в канцелярию, объяснил, что буду записывать, и просил не петь, а говорить. Это совсем озадачило бабу. Она начала говорить, припевать, сбивалась и т.д., так что едва я вытянул от нее две-три песни. Затем под благовидным предлогом она исчезла куда-то и уже более не являлась и в остальное время избегала встреч со мной. Впоследствии я узнал, что баба большая мастерица петь песни, но узнав, что я приехал записывать их, решительно не пожелала поделиться со мной своим запасом.

Однако случай помог мне воспользоваться довольно богатым этнографическим материалом. Вместе с бабою вошел в канцелярию молодой парень, лет 20, следивший за записыванием с большим любопытством. Как только ушла баба, он сам занял ее место и начал передавать мне песни. Делал он это чрезвычайно удачно: диктовал ровно, медленно, с толком, как будто вполне сознавая значение дела. Вскоре мы перешли с ним в отдельную комнату. Тут он стал живее, мало-помалу разговорился. Песни говорил он все из так называемых “жальных” или лирических. Постепенно от пересказа песни он переходил к медленному пению вполголоса. Чистым приятным темпом пел он задушевно, как человек, переживающий вместе с песней горе, я едва успевал записывать, но старался не перебивать. Мотивы “жальных” песен чрезвычайно задушевны, трогательны.

Песни жалобные и свадебные отличаются большим однообразием мотива, из них “жальные” нередко переходят в сплошной плач многих сильных женских голосов. Совсем не то представляли песни, выходившие из уст Лаврейки (как звали парня): разнообразие мотивов теплых и задушевных, каких-то мягких, ласкающих ухо, к которым поневоле прислушиваешься и которые по неволе трогают сердце, наводят на душу тихую грусть... Я с напряженным вниманием слушал Лаврейку и глубоко сожалел, что не мог записать мотивов.

Я стал замечать, что мой собеседник все более и более трогается песнями. Он не раз, начиная песню, приговаривал: “От гэтую як хочаце, дык записайце, а я ужо спехоля себе”. Или “Оце як бы саўсим пра мяне, оце саўсим праўда небы мая матка, чы жонка”. Крупные слезы падали на пол время от времени с его загорелого красивого лица; иногда нагибаясь как бы с тем, чтобы

затушить папиросу, он утиral слезы своей мозолистой рукой. Меня заинтересовало душевное состояние моего собеседника, но я не решился сразу спросить его, зная, что прямой вопрос скорее всего может испортить дело. Я только старался утешать.

“Нема што й казаць, – проговорил он, махнувши рукой. – Пропала уже жинка моя, нема жицця, пайду у салдаты, хоць и ня возмуць, па сваей добраі волі пайду. Завязаўся мне саўсім свет”.

Слово за слово, дело выяснилось. Лаврейка женился перед постом, но женитъба его была неудачна. “Люблю я яе, – говорил он мне с горечью, – дый гарна ж яна... надта гарна. А як до мяне, наче да сабаки якога: добрым словам зроду не абзавецца, усякими словами, а як озымешся за яе, за плечы або што, ды бьецца. З першынка я яе ударыў трохи, да тое думаў, што апамятаецца, а яна ды там і не глядзить. Ни хоча са мною жыць, уцякае да бацьку, а бацька папобье, да зноў да мяне. От така й житка мая, пане. Няма ни хазяйства ни работы: яна не хоча ни за чим глядзець не хочу, ка, твойго дабра, няхай прападай, ды так уже кидае. Уже и хазяйства, яко будзе змарноваў: бачу, што нима жыцця не мне, не ходоби, дык па прадуваваў, яка была худобина, тольки и застаслося пара валоў. Вось зберу хлеб, дый папрадаю, дый пайду у салдаты, грошай трохи з сабой вазьму... И матку маю лае, бьецца, кидаецца, дык тая и пакинула нас самих у хаци, живице, ка, сами, дый да сястры пайшла. И без матки така ж жинка!”

Он говорил про свою жизнь с величайшою горечью, временами нагибаясь под стол, чтобы утереть слезы. Я стал уговаривать его не расстраивать жизни своей, сидеть при хозяйстве, не идти в солдаты (он один сын у старухи-матери). Я посоветовал ему отправить жену к отцу, пока та не надумается жить с ним “як людзи”.

– Не, ня буду я жыць так, няма мне без яе жыцця тутако, у маскалех, мо, забуду, бачиць ня буду, дык журбы ня будзя. От так на век и состанусь у маскалех, и там людзи живуць. А чи ж няпраўда? Здаецца, як бы зелля я знаю, дык атруў бы яе, я не знаю, а бачиць жалка... – сказал он и совсем наклонил голову под стол.

Картина была невыносимо тяжелая. Своими песнями он давно уже навеял на меня легкую грусть, но рассказ о его жизни, прерываемый слезами, окончательно растрогал меня.

– Так, значит, вы не жили никогда? – начал было я.

– Чаму не? – произнес он, подняв голову. – Часу было як яна була, як заўш жинки буваюць... добра та гарна, але... – На секунду в голове его засветилась искра восторга при воспоминании о прошлом, но затем быстро сменилась

еще более грустным настроением, и он, не досказавши мне до конца, махнув рукой, с поникшей головой вышел.

Песни, пропетые и сказанные мне Лаврейком, все, как я сказал, отличаются глубокой задушевностью и чувствительностью: описывают они и страдания сына, идущего в войско, и его расставание со старухой матерью, и плач этой несчастной, и слезы девичьи, расстающейся со своим миленьким, и пр., и пр.

Я приведу здесь одну, полагая, что читатели не без интереса просмотрят ее, тем более что нашему обществу вообще мало известны белорусские песни, то исполненные величия седой старины, то выливающие горе настоящей современной жизни крестьянина ... Наше интеллигентное общество, к сожалению, вовсе не обращало до сих пор внимания на народные песни: испанские, французские или искусственные русские романы заглушали в обществе понимание народной песни, народного мотива, столь разнообразного по своему содержанию, как и иностранные, но зато более близкого нашему чувству, более родного нам. Вот, напр., первая попавшаяся песня из многих подобных:

Шумиць, гудзиць дубровуńка, / Плаче, тужиць удованька. / Эй, да гей доля моя, / Здесь ты водою заплыла. / Шумиць, гудзе зеленая, / Плаче, тужиць молодая. / Эй, доля ж мая и т.д. / Глянь на неба высокое, / Глянь на меня молодога. / Эй, доля и т.д. / Ты пры лесе родзилася, / Ты у поли крисцилася. / Эй, доля и т.д.

Или вот другая:

Зашумела ледзь дуброва зеленая, / Ай, зеленая, зеленая! / Заплакала маско-вочка молодая. / Годзи, годзи ледзь, дуброва, / Шумыць гусцый. / Годзи табе, масковачка, / Журицися. / Дзесь паехау мой миленький / Жаницися. / Да далека ен паехау / У Аришаву. / У Аришави у барабаны били, / Набирали молодзенъкіх некруцикоу. / Эй, некруцики, / Которые холостыя, / Пьюць, гуляюць, / Которые жанатыя – / Сильно плачуць. / Запропали, пане браце, / Запропали! / Осталіся наши жонки / Москоуками, / А наши дробны дзетки – / Сиротками.

Вечером того же дня я случайно набрел на следующую небезынтересную сцену. В волость прибыли из соседней деревни два пожилых крестьянина, один из которых был сельский староста. Я вошел в комнату как раз в то время, когда один из них рассказывал собеседникам про свое домашнее горе. Мое внимание обратили следующие слова его: “Дык от як: у тры года тры жонки поховаў, два раза – сам ажаниўся и двух сыноў ажаниў. От як яно

бувае!” Говоривший был мужчина невысокого роста, с большой окладистой бородой, один глаз его был больше, другой меньше, но это не уменьшало общего симпатичного впечатления, которое оставлял весь его вид. Я стал прислушиваться, расспрашивать. Оказалось, что он, проживши более двадцати лет с женой, около трех лет тому назад похоронил ее и женился на другой, и та вскоре умерла. С третьей прожил около 8 месяцев. У него уже выросли сыновья. В продолжение тех же месяцев он только оженил двух сыновей и выдал дочь замуж.

Да и вообще, откуда бы эти задушевные, полные глубокого чувства песни и мотивы? Для жизни их, для того чтобы петь их во время тяжелой работы и в них воспевать свое горе и радость, нужна славная чувствительная душа. А ведь в этих песнях отражается народная душа – это лучший критерий для поэзии. А ведь в песне народной выражается большая глубина чувств, само чувство высокого нравственного достоинства в сравнении с бедными малоценными в нравственном отношении контурами чувства, воспеваемого нашими романсами.

Вот самые образцы “мужицкого сердца”, существование которого отрицал один из польских этнографов, а другой защищал. Печально, что в наше время еще не бесполезна защита крестьянина, у которого отнимают лучшую особенность человеческого существа – чувство любви. Я привел здесь две картинки о крестьянской жизни, быть может, слишком слабо очерченные мною. И разве мало таких же проявлений “мужицкого сердца” может подобрать всякий из нас, кто подойдет к крестьянину не как “лан”, а как обыкновенный смертный вступит с ним в разговор? И впоследствии мне приходилось видеть слезы матери, похоронившей своего сына 6 лет тому назад, мучения жены, любящей своего мужа, но им не любимой, и много, много другого...

## *II<sup>7</sup>*

Остановившись в Дерновичах, я вместе с собираниями этнографического материала занялся рассмотрением решений местного волостного суда<sup>8</sup>. Я занялся наиболее важными проявлениями народной жизни, занесенными на страницы волостных книг – поземельными отношениями и семейным составом. Разбор уголовных дел по постановке своей в данной местности представляет мало интереса. Мотивировки при решении уголовных дел заочно не встречается. Наказания, налагаемые судом, сводятся к штрафам в пользу истца. В делах о кражах и потравах и т. п. присуждается обыкновенно только убыток, понесенный истцом, и далеко не всегда – штраф. Только в последние

2–3 года суд стал строже относиться к кражам: кроме возвращения убытков, он нередко налагает сравнительно большие пени. Гораздо больший интерес имеют дела с гражданским характером, особенно иски о поземельной собственности и иски, разъясняющие семейные правовые отношения.

Надел земли, полученный при освобождении крестьян, должен по их отношениям, по возможности, оставаться во владении мужской линии получившего надел и только за пресечением потомства в той линии переходить в женскую. Во всех ссорах о завладении землей преимущество отдается родственникам первого собственника, если нет прямого наследника. Даже сам владелец надела не имеет права при прямых наследниках передавать землю постороннему лицу. Для пояснения сказанного мы приведем вкратце содержание одного дела. Так, Матвей Мацок передал половину своего надела при свидетелях Денису Юрченку на вечные времена. Но через 10 лет потребовал обратно, объясняя дело тем, что он передал землю временно, до того времени, пока его прямые наследники – сын и пасынок – станут работниками.

Несмотря на то что свидетели подтвердили показания Юрченко, что земля была передана ему на вечные времена Мацоком, суд решил землю оставить за Мацоком, ее прежним владельцем, по той причине, что у Мацока есть законные наследники, а потому “он не имеет права передавать свой надел на вечные времена”. Ясно, что земля составляет родовую собственность, владеет которой род, т.е. семья первого собственника, но последний распоряжался ей как глава семьи в пределах своего рода; он обязан наблюдать, чтобы надел приносил равную пользу всем членам семьи в настоящем и чтобы в будущем перешел в равных частях в руки прямых наследников по мужской линии, если они есть; если же их нет, то глава семьи принимает к себе в дом зятя – примака – и земля переходит к дочери.

Даже более того. Крестьянин старается передать землю и хату, если нет детей, при своей еще жизни, хотя бы родственникам или даже чужим. Таким образом, так или иначе еще при жизни своей крестьянин находит наследника своему наделу, своей хате. Если было несколько прямых наследников, то каждый из них считался равным участником в ней; никакие письменные документы не имеют, в понятиях крестьян, значения в данном случае. Так, один крестьянин заявил волостному суду, что весь надел по выкупному акту принадлежит деду его, а между тем двоюродный брат его владеет половиной надела. Последний заявил, что он владеет половиной надела на правах наследства, так как отцы их были родные братья и надел дан им обоим, хотя выкупной акт сделан на имя одного. Суд в свою очередь нашел, что надел составляет собственность земли, а потому оба наследника имеют на него оди-

наковое право. *De jure* вся земля принадлежит жалобщику, но народное обычное право смотрит иначе: ее возделывали оба брата, а потому дети их имеют равные в ней части.

Не только земля, но вообще и все имущество делится между наследниками по ровной части, отцовская селитьба, хата со всеми постройками достается младшему сыну, что вполне естественно: он может быть малолетним, в солдатах во время смерти отца, одним словом, он не всегда может построить себе отдельную хату. Притом родители старики обыкновенно тоже остаются при младшем сыне. Однако если старший сын получает новую хату со всеми службами, то дележ между младшим сыном и старшим на избы будет неравен: поэтому старший сын чем-либо должен поступиться в пользу младшего. Так, в имеющемся у нас решении волостного суда выведено такое заключение: так как имущество должно быть разделено между братьями поровну, то старший брат должен отдать младшему новое гумно, потому что этот, последний, получил старую хату.

Мы сказали, что право на землю приобретается рождением. Кроме права по рождению, право на владение землей приобретается и трудом. Труд, положенный на возделывание земли, делает право положившему его не только на пользование плодами земли, но в известных случаях и ей самой. Обычное право наших крестьян признает и это последнее, но при известных условиях: чтобы приобрести право на обрабатываемую землю, помимо рождения, нужно положить на нее труд в продолжение более или менее значительного времени и, кроме того, нужно быть хорошим хозяином. Эта сторона народного права весьма интересна. Так, в одном селе крестьянин Осип Бельченко желал отнять свой надел у отставного солдата Шинкаренки, которому он когда-то уступил землю. Обвиняемый заявил, что он владеет землей со времени поверочной комиссии, с согласия общества. Суд хотя нашел, что земля принадлежит Бельчинку, но выделил половину ее Шинкаренке на том основании, что он, владея землей со времени поверочной комиссии, аккуратно всегда выплачивал все платежи, несмотря на то что он многосемейный и притом слепой. Таким образом, суд признал право труда на обработанную землю, но при этом на том основании, что временный владелец хороший хозяин и нуждается в земле. Имеющиеся у нас под руками другие решения вполне подтверждают взгляд крестьян, отразившийся в приведенном деле.

Из такого взгляда на отношение труда к земле естественно вытекает и последствие, что не только самостоятельное пользование землей дает право на владение, но и труд работника, вошедшего членом в семью хозяина, оплачивается тем же. Так, в одном случае суд признал необходимым выделить 1/8

часть земли племяннику владельца по матери, потому что этот племянник был принят в семью дяди и с детства обрабатывал вместе с ним землю.

Таков, в общем, взгляд нашего обычного права на владение землей. Мы уже указали на порядки разделения между прямыми наследниками. Если родители стары и дети все уже взрослые, то они еще при жизни выделяют своих сыновей, по большей части вследствие домашних распрей.

### III<sup>9</sup>

Видеть взрослых детей при жизни родителей представляется в настоящее время еще довольно редким. И это зависит каждый раз от тех условий, в которые поставлена семья. Если в нее проникает какое-либо разлагающее начало, она непременно делится, несмотря на то что родители живы.

Такими разлагающими началами, кроме внутреннего неустройства, свое-волия сыновей, неподчинения их власти отца, наконец, личных качеств родителей, является еще одно важное обстоятельство: уход членов семьи на посторонние заработки, конечно, дальние. Такими заработками является сплав. Впрочем, новые веяния, приносимые из дальних заработков, с трудом еще проникают в эту часть Речицкого уезда. Они гораздо сильнее сказываются в Пинском уезде, и о них мы еще поговорим впоследствии.

В Дерновичской волости еще имеет значение сила земли, крестьянин крепко сидит на ней, количество ее такое, что разделы все-таки дают возможность настоящему поколению не отрываться от земли, и заработка представляют меньше соблазна. Поэтому сила семейных традиций большая, чем во многих других местах; и поэтому при жизни родителей разделы от неурядиц в семье еще редки, если только сам отец не желает при жизни наделить и выделить сыновей. Сама семья, насколько мне приходилось слышать и наблюдать, разделяется только в таких примерных случаях, когда умирает отец, если отец и жив, но дряхл, болезненный и не хозяин, не умеет “парадкувать”. В таких случаях семья распадается. Примеров, когда бы мать оставалась хозяйкой в неразделенной семье, я не знаю.

Но бывают частные случаи, когда отец, предвидя разделение в семье, сам выстраивает отдельные хаты сыновьям, выделяет их постепенно из общей семьи. В таких случаях он обыкновенно наблюдает еще несколько лет за выделенной семьей, помогает ей работой, средствами, пока та совершенно не станет на ноги, не окрепнет. Сам стариk отец, а также и мать, если она жива, остаются жить с младшим сыном, на обязанности которого лежит “закрыть очи старым”. Отцовская хата и все хозяйство при этом переходят также к младшему сыну.

Если отец при выделе детей чувствует себя не способным работать, он оставляет за собой некоторую часть хозяйства и земли; этой частью и владеет сын, у которого он живет, т.е. обыкновенно младший. Оставляет отец себе часть, “штоб деци шанували до смерци”, “штоб хлебом вочи не калоли”, не желая таким образом сидеть на плечах у детей. Очень часто, если не всегда, отец, делая при смерти завещание, оставляет таким же образом и для тех же целей часть земли и хозяйства матери семейства: этой частью опять-таки пользуется тот сын, у которого старуха живет. Я знаю одного старика в этой же местности, который выделил четырех сыновей, жил у младшего пятого, но ходил поочередно ко всем, участвовал в распоряжениях их хозяйством и помогал им.

Нравственной обязанностью, хотя и выделившихся сыновей, народ считает поддержку отца, уход за ним, если он болен, и т.д. Мы приведем содержание одного дела, разъясняющего, как народ смотрит на отношения сыновей к престарелым родителям. Судились два брата, Николай и Матвей Партики, из-за земли, оставленной для пропитания отца; старший, Матвей, требовал раздела оставшегося после смерти отца участка поровну, но суд постановил такое решение: хотя земля должна была бы быть разделена поровну между братьями, но, принимая в уважение заявление жалобщика, что отец-старик был болезненный, которого он присматривал до смерти без малейшей помощи брата, то из оставшейся земли должно 2/3 выделить младшему брату и 1/3 старшему. Следовательно, если бы отец мог помогать в работе младшему сыну, то земля была бы разделена пополам между братьями.

Из области поземельных отношений мы входим в область семейного права. Семейный очаг и семейные традиции наиболее устойчивы, наименее подвержены новым влияниям во всякой среде. Поэтому-то здесь нужно исказать наиболее древних черт обычного права. Мы, действительно, встречаем основные черты обычного права, действующие уже в среде нашего крестьянина в продолжение нескольких веков и ведущие свое начало из глубокой древности. Нижеследующие заметки могут послужить прекрасной иллюстрацией к статье “Семейное право в Литовско-Русском государстве”, помещенной нами в прошлом месяце на страницах “Вил[енского] Вестн[ика]”<sup>10</sup>. К сожалению, просмотренные нами решения Дерновичского волостного суда не дают возможности рассмотреть всех сторон семейно-правовых отношений. Это же обстоятельство дает нам некоторое право заключить, что в данной местности эта сторона народной жизни наиболее устойчива. Нам приходилось не раз наблюдать и слышать от старожилов различных местностей Белоруссии, что пока древние семейные основы крепко держатся в крестьянстве, оно редко обращается в суд за решением возникших в семье споров. Это

вполне естественно. И это приложимо не только к такой внутренней, интимной стороне народной жизни, но и к другим сторонам.

Мне пришлось прочесть более сотни книг решений волостных судов в разных волостях, и я заметил на многих вопросах, что как только народное воззрение слабеет, основы его подрываются новыми понятиями, члены крестьянского общества все чаще и чаще обращаются в суд с тяжбами по этим вопросам. Общее впечатление, которое оставило на меня чтение книг такое: вскоре по введении волостных судов крестьяне обращаются в суд только по вопросам спорным, которые иногда вовсе не представляют преступления со стороны кого-либо, но, так сказать, недоразумение лишь. Так, встречаются дела о порубке деревьев на межах, о захвате ульев и т. п. В 60-х годах дел вообще не много, но в 70-х число их увеличивается; часто встречаются дела о побоях, оскорблений и т. п. Дела о разделе имуществ начинают утверждаться лишь с 80-х годов. Но семья еще не везде тронута: еще внутренние, интимные дела семейного очага не выворачиваются перед судом. Последнее замечание относится к Дерновичской волости. В волостях Пинского уезда мне приходилось уже встречаться с массой дел мужа с женой, сына с отцом, дележи между ними, побои и т. п. В посещенном мной уголке Речицкого уезда еще сын не выступал на суде против отца: в этом я вижу значительную устойчивость обычных правовых норм в семье.

Власть отца не представляет собой подобие римской *patria potestas*, как не представляла она и в Древней Руси; она также не отличается той суровостью, как и в великорусской семье, где “сам” приводит в трепет бедную, загнанную жену, совершенно обезличенную, и других членов семьи. Отец, сколько мне приходилось наблюдать лично и слышать в Белоруссии, является только старшим между равными, он поддерживает свой авторитет чисто нравственными своими достоинствами. Жена является его подругой, главным членом семьи, исполняющим известные функции. Хозяйственные функции мужа и жены, отца и матери строго определены. Взрослые дети также являются помощниками в семье; чем больше родители им сумеют вселить к себе уважение, тем большим почетом они пользуются. Для общего блага семьи отец может временно распорядиться судьбой своих детей, отдать их в службу и т.д. Даже несовершеннолетние дети участвуют в общих делах семьи не бессознательно. Если отец отдает сына на службу, нанимает в пастухи и т.п., то этого не приходится выполнять сыну по приказанию отца; напротив, он сознательно относится к приносимой им всей семье пользе. Такое впечатление вынес я о семейных отношениях. Приведу пример. Один паробок, парень лет 16, на мои вопросы о том, кто его нанял, почему и т.д., очень обстоятельно объяснил

мне, что отдал его на службу отец, потому что у них есть еще три брата, которые и занимаются с отцом хозяйством, а он в семье лишний работник, а потому его отдали на службу; деньги получает за него отец, который и следит за сыном, помогает ему.

Однако юридически отец всегда распоряжается сыном. В решениях волостного суда мы встречаем несколько дел, где говорится об отдаче родителями детей в наймы. Эти дела напоминают нам такие же из XVI–XVII вв., которые мы привели в статье “Семейное право”. Приведем примеры. Вдова Катерина Кондратьевна заявила суду, что истец Ропок нанял у нее сына за пасека и обязался платить в неделю по 1 руб., но денег не дает. Интересно другое дело по своим указаниям на быт. Обвиняемый взял у истца в ссуду рожь, но, не имея чем уплатить, согласился поставить в батраки сына своего за 24 руб. в год. Обвиняемый взял: хлеба 13½ пуд. на 10 р. 60 к., картофеля на 2 р. 40 к. и бычка на 11 р. Но сын, прослужив только 2 месяца, ушел. Истец сам отнял бычка, а за остальные 13 р. привлекал обвиняемого к суду и, кроме того, взыскивал с него еще 14 р. 46 к., уплаченных им за потраву, произведенную его скотом по вине сына обвиняемого. Хотя последний и оправдывался тем, что сына пригнал сам истец, но суд приговорил взыскать в пользу последнего 13 р., признав сына ушедшими самовольно.

#### **IV<sup>11</sup>**

Я уже сказал, что в решениях суда нет дел между мужем и женой. Поэтому судить по этим источникам о власти мужа и о положении женщины в семье нельзя, и я могу лишь поделиться теми впечатлениями, которые лично вынес из моих наблюдений. Мать семейства занимает высокое положение и пользуется полными правами наравне с мужем. Обратные случаи, унизительное положение хозяйки дома, чрезвычайно редки: это уже ненормальная семья. В нормальной же семье мать, как хозяйка дома, в известном отношении пользуется совершенно неограниченными правами распоряжения, в других же случаях она является советницей мужа, становясь в его отсутствие главой семьи. Это относится к строгому отделению хозяйственных функций мужа от обязанностей жены. Работа строго распределяется на мужскую и женскую, и смешение допускается в редких, исключительных случаях.

На обязанности хозяйки дома лежит заведывание всем, что относится до пищи, одежды, домашнего скота (кроме лошадей и волов), убранства хаты и проч. Из полевых работ – женщины жнут и гребут сено и хлеб, иногда помогают при возке того и другого, что также лежит на их обязанности. Если в

семье несколько женщин, старшая, мать семейства (жена старшего сына, если мать умерла, или же жена старшего брата, если родителей вовсе нет в живых), распоряжается работами. Сама же исполняет наиболее важные работы: она заведует бельем всей семьи, варит пищу, досматривает скот, выдает все продукты, выправляет на работу и т. п. Никто из членов семьи не смеет вмешиваться в специальные занятия другого.

Хозяин даже не возьмет, например, белья сам – должна выдать хозяйка, не станет доставать из печи пищи, сала из бочки и т.д. – выдать должна хозяйка. Я расскажу один характерный случай. Познакомился я с одним стариком-крестьянином, у него четверо сыновей, четыре невестки, куча внуков, но жена умерла. Я как-то отправился к нему, в его село, записывать песни, и снова вратился назад вместе с ним. На следующий день мы собирались отправиться в другое село. Но стариk заявил, что ему нужно еще зайти домой вечером переменить сорочку, “а то дык стыдно у нядзелю так ездиць”, заявил он. Я весьма удивился и заметил ему, что мы только что были у него. “Дык што ж? А хто ж бы мне тагды даў?” Я сказал ему, что он и сам мог бы взять “И як?! А хозяйки дома не было, у поли була”. – Да ведь вы хозяин. – “Ну, але ж яна складае у кубель, яна и выймае”. Он объяснил мне, что без хозяйки никто не может мешаться в ее дела, а хозяйствкой была у него жена старшего сына, тогда как полноправным, даже несколько крутым хозяином был сам стариk. Этот случай сам по себе явственно указывает на полноправное положение хозяйки в семье.

Личные качества женщины могут не только доставить ей уважение в семье, но даже главенство. Я видел несколько таких семей, где хозяйка имела решающее влияние на все дела, даже мужские, как на уборку хлебов и проч. Добавим еще, что хозяйка обыкновенно, за весьма редкими исключениями, бывает и казначеем семьи, через ее руки проходят не только общие семейные деньги, но и частная собственность каждого семьянина храниться у нее. Случаи жестокого обращения мужа с женой чрезвычайно редки и объясняются каким-либо исключительными обстоятельствами.

Теперь перейдем к рассмотрению отношений различных членов семьи. Мы рассмотрим только те взгляды народа, которые устанавливают отношения новых членов семьи, прибывающих извне, с этой последней, т.е. отношение зятя-примака и невестки. Положение невестки и зятя-примака в семье свекра и тестя состоит в тесной связи с общим взглядом народа на брак. Независимо от того, совершается ли брак по желанию брачующихся или по желанию родителей их, как в том, так и в другом случае экономические соображения играют видную роль. Эти экономические соображения не состоят только в расчете, насколько богата семья, сколько она может дать, и прочее.

Для семьи это более или менее безразлично: невеста вносит в дом тестя приданое, состоящее из собственной одежды, которая ей же и остается; “спадницы”, “рушники”, “рядни”, “хустки”, вот богатство, составляющее приданое и чем его больше, тем невеста богаче, почетнее; редко она вносит в новое хозяйство больше одной коровы, чаще всего только телку или свинью, овцу. Таким образом, вступая в семью, новый член, строго говоря, ничего не вносит в общую сумму хозяйства. В чем же заключаются экономические соображения?

Новый член семьи, будь то невестка, будь то зять-примак, является новым работником, что для семьи дороже денег. Если семья мала, земли много, требуется больше рабочих сил, сына родители стараются женить раньше; родители, не имеющие сыновей, стараются выдать дочь замуж, принять к себе в дом “примака”-работника. Все эти условия имеют существенное значение, чисто экономическое. В этом отношении на брак родители не перестают смотреть как на сделку гражданского характера, независимо от того, как смотрят брачующиеся. Нужно заметить, что такие соображения не мешают, однако, тому, чтобы браки совершались по влечению молодых. Родители редко борются с таким влечением, если оно успело явиться уже. Фразу отца или матери “не мне с ей тре будзе жиць” мне очень часто приходилось слышать.

Интересно, что взгляд на брак как на сделку гражданского характера, который так рельефно выступает в актах XVI–XVII вв., не изгладился еще и теперь. Мы приведем одно интересное дело, которое представляется как бы копией таких же дел названного периода, о чем говорим мы в статье о семейном праве. Крестьянин Евсей Ганенко подал иск в 10 руб. на Ирицию Петренкову за то, что по вине последней он понес убытки вследствие несостоявшейся свадьбы. Ясно, что оба контрагента желали заключить сделку гражданского характера, но сделка не состоялась, один из них понес впоследствии убытки и требует возвращения их.

Вследствие взгляда родителей на брак своих детей как на гражданскую сделку и вследствие тех экономических соображений, о которых мы говорили, вытекает и положение в семье новых членов. Зять и невестка являются прежде всего работниками; как и рабочий, они должны получать что-либо из прибыли. Сын и дочь, родные, получают плату за труд в виде наследства (для первого) или приданого (для последней). Точно так же и зять-примак надеется на передачу ему (через жену) части имущества, а невестка – также на владение тем же имуществом совместно с мужем по смерти свекра и свекрови. Но если почему-либо пришлось зятю или невестке оставить свою новую семью, то они имеют право требовать с нее за проработанное время.

Из имеющихся у нас дел можем привести такие примеры. Теща должна была выделить своему зятю-примаку, после четырех лет не пожелавшему жить при семье, быка, вола, корову, телку, пять овец, две свиньи, две козы и 1/4 часть посейнной ржи. В другом случае суд приговорил выделить 1/3 часть земли тестя. Во всех случаях зятья ссылаются на то, что они потратили свой труд для общей пользы семьи и, кроме того, выделились от своих родных так, что у себя в семье не могут иметь части. Сказанное о зятях относится и к невесткам. Мы приведем очень интересный пример: Аверьян Стороженко жаловался волостному суду, что он 8 лет тому назад выдал свою dochь Прасковью в дом брата ее мужа Григория Харитенко. В настоящее время муж Прасковьи умер и она ушла к своему отцу, не получив вознаграждение за проработанное время. Поэтому Стороженко требует от Харитенко возвращения заработанной Прасковьей в его доме платы: 12 пуд. ржи, по 2 пуд. гречихи, овса, ячменя, проса и яровой пшеницы и один воз сена. Обвиняемый признал иск, но предложил меньшее вознаграждения, которое суд и утвердил.

Таким образом, мы видим, что взгляд народа на брак как на гражданскую сделку, получивши свое начало в древнейшую эпоху, является теперь в виде пережитков. Характером взгляда на брак обусловливаются проистекающие из него отношения.

### *V<sup>12</sup>*

Пробыв несколько дней в с. Дерновичах, я отправился в глубь волости. То, что прежде всего обращает наше внимание, когда мы впервые куда-нибудь приезжаем, это, конечно, внешний вид населения, его одежда, антропологические признаки и т.п.

Я немало был удивлен, встретив в Дерновичской волости большие изменения в костюме. Приехав в глухой уголок Белорусского края, я намеревался встретить консерватизм во всем, и, конечно, прежде всего в одежде населения. Женщины здесь вовсе не носят костюма, который можно бы назвать национальным белорусским: андарака (юбка) из домашней шерсти, красного цвета, иногда с синими или черными полосками, куртка без рукавов и с вырезкой на груди из такой же материи синего или черного цвета и платка с яркими цветами, повязанного на голову так, что два верхние конца его выдаются в виде воронок; такой головной убор носят только замужние женщины. Наряд этот я привык до сих пор встречать почти повсеместно в Минской губ. Но в Дерновичской волости женский наряд совершенно такой, какой носят в городах женщины рабочего класса: ситцевая юбка и кофта, на голове ситцевые

платки с бледными мелкими цветами, повязанные под подбородок. Лаптей женщины почти не носят вовсе. Теплая одежда, хотя в общем преобладает белая свита из валяного сукна, но встречаются и теплые кофты и даже пальто на вате. Одно только традиционное отличие и осталось в уборе женщин: замужняя носит под платком “кичку” т.е. круг, сделанный из льна или волос и обшитый какой-либо материей; круг этот, толщиною пальца в два, одевается на макушку головы; сверх него одевают косынку, а затем уже платок. Только кички и косынки, виднеющиеся из-под платков, и составляют традиционный остаток белорусского костюма.

Мужчины консервативнее в костюме: белые полотняные шаровары, лапти, жилетки поверх рубах (последнюю носят навыпуск) и покупная фуражка с козырьком составляют весь костюм мужчины. На ременном поясе висят кресиво (кресало), “шабета”, “люлька” и складной нож – принадлежности коренного белоруса. Такое новшество в одежде женщин меня удивило, тем более что другие черты быта, как внешнего, так и внутреннего, местного населения не подверглись каким-либо сильным посторонним влияниям. Да и странно было бы тут искать проводников различных влияний внешних: до ближайшего города из Дерновичской волости сто верст (до Мозыря), а до своего уездного (Речицы) около 120. Вот как близки даже эти маленькие “центры” цивилизации! Впрочем, в 50 верстах еще один центртик – mestечко Наровля, набитое евреями.

Дерновичская волость – один из тех блаженных глухих уголков, которые можно в настоящее время встретить только еще в Полесье. Даже ближайшая почтовая станция (Наровля) отстоит на 50 верст, так что корреспонденции получаются через 3–5 и более недель. Сама волость состоит из нескольких маленьких деревень, разбросанных среди глухих лесов и болот на огромном пространстве.

Деревни стоят на возвышенных полянах, окруженные полями и лесами; дороги не всегда удобны; осенью и весною между многими селеньями почти нет сообщения; это же бывает и летом вследствие сильных дождей. Дороги содержаться крайне неаккуратно, так что нужна некоторая привычка, чтобы ездить по ним, перекачиваться с гребли на греблю, пробираться по узкой лесной дороге, подскакивая на каждом шагу на кочках и корнях, поминутно нагибаясь, чтобы не быть задетым наклонными ветвями деревьев.

Селения волости весьма невелики. Самое большое из них – село Мухоеды<sup>13</sup>, состоящее не более как из 200 хат. В самих Дерновичах хат сто с лишним. Редкость населения вполне понятна: пахотной земли около каждого селения немного, вследствие чего селения не могли разрастись, часто выселяя

из своих часть для основания новых сел. Таких “приселков”, как их называют и теперь, есть несколько.

Внешний вид села в данной местности, как и во всем Полесье, представляет для глаза весьма приятную картину, хотя и не веселящую взора, как малорусское село, которое, по словам украинца “неначе пысанка – зеленым гаем поросло, цветут сады” и пр. Здесь этого нет, здесь сады я встречал как редкое исключение. Но зато все здесь в деревне дышит хозяйственностью. В противоположность малорусским мазанкам, по внешнему виду небольшим, стоящим большою частью (напр., Киевская губ.) одиноко, почти без хозяйственных построек или с пристройкою небольшого сарайчика, с дворами, обнесенными кое-как полуразвалившимся изгородью, вы встречаете здесь основательные хозяйствственные строения. Дома все выстраиваются в одну улицу, если только позволяет местность, ход также с улицы, но это редко. Каждая хата довольно обширна, в среднем шагов в десять – тринадцать длины и от 8 до 12 ширины, вышина сажени в полторы. Жилое помещение стоит не одиноко: к нему пристраиваются сени, обыкновенно бывающие немного меньше самой избы, и “клеть” таких же размеров.

Хата, сени и клеть представляют длинное строение, аршин в 20-30 длиною, идущие в глубь двора. Крыша строится всегда очень высокая; наружная стена ее, как в великорусских избах, стоит отвесно: она украшается иногда резьбою на боковых досках. Из наружных украшений употребительны также и резьба на досках, окружающих окна, особенно те, которые от улицы. О курных избах здесь, кажется, успели и забыть; я их не встречал и не слышал об их существовании. Вообще, дешевизна леса создала привычку строить большие избы, сараи и пр. хозяйственные строения до заборов включительно, которые состоят обыкновенно из расколотых надвое или даже цельных бревен. Поэтому хозяйственные строения отличаются своею массивностью.

На дворе находится несколько сараев, амбар, “поветь”, т.е. навес для кладки и рубки дров, для возов, сохи и разных хозяйственных принадлежностей. Место для повети избирается обыкновенно между двумя салями, которые образуют две стенки, третью стену пристраивают, сверху кладется крыша. В местности, о которой здесь идет речь, укоренилось весьма хорошее обыкновение – отделять черный скотный двор от чистого забором. Немного поодаль от сараев и жилого строения находится гумно, окруженное огородами. Гумна также больших размеров и при них всегда сушильни для хлеба. Сушильня – это небольшое строение, внутри которого выкопана яма, в которой раскладывается во время сушки огонь; вверху же сделана решетка, на которой раскладывают и сушат хлеб. Сушат хлеб в снопах, который уже

оттуда поступает на “ток”, т.е. утоптанное глиною пространство в гумне, на котором молотят. Гумна размерами бывают от 12 до 20 аршин в длину и от 8 до 12 аршин в ширину.

Здесь же, при гумне, виднеются огромные стога уже почерневшего от времени хлеба, сложенного иногда десяток лет назад. Скирды хлеба, сложенные про запас, встречаются у большей части хозяев. Конечно, складывающие их хозяева – люди более или менее зажиточные. Стог ржи – это запасной капитал здешнего крестьянина. Последний еще не привык обменивать весь свой урожай на деньги и стремится по возможности сложить стожок-другой про черный день. К этому представляется полная возможность как вследствие зажиточности здешнего населения, так и потому, что крестьянин далек от “центров цивилизации” – торговых еврейских местечек, в которых он мог бы легко обменять на водку и разные другие предметы свой хлеб. Хлеб здесь для крестьянина главное богатство, дороже денег, так как в плохой год он не достанет хлеба и за деньги. Поэтому стога сложенного хлеба составляют гордость каждой семьи и в то же время характеризуют ее материальное состояние.

Общий вид описанных нами построек, правда, не ласкает приятно глаза проезжающего путника, не манит его под свою кровлю: высокие, почерневшие от времени избы и заборы смотрят на вас сурово, строго. Но зато размеры строений, скотный двор, в отдалении гумно с почерневшими стогами ржи – все указывает на хозяйственность обитателей. Этого последнего впечатления никогда недостает мне, когда я смотрю на малорусскую деревню, живописно раскинувшуюся среди холмов: она смотрит приветливо, манит в жаркий летний день под свою тень, но избы без сеней и клетей, без хозяйственных построек, неприятно напоминают о том, что земля перестает быть притягательной силой для крестьянина, его опорой и надеждой.

Внутренний вид белорусской хаты соответствует внешнему. Проста хата внутри, но вся она служит тем же хозяйственным целям. Украшений почти нет. Можно указать разве на то, что иконы иногда обвешаны полотенцами, выткаными на концах весьма несложными узорами. Редко можно видеть некоторое изящество в иконах: их иногда бывает довольно много, разной величины и разного содержания и в хороших покупных рамках. Среди икон особенно часто встречается известное лубочное произведение св. Георгия в борьбе со змеем. Вот все те черты обстановки, которые относятся, так сказать, к роскоши, в которой отражается вкус обитателей здешней избы.

Все остальное убранство состоит из стола, стоящего перед лавками в углу под образами, лавок из толстых дубовых досок, тянувшихся у двух стен – левой

от входа и той, которая против дверей. Направо от входа находится большая печь, занимающая иногда около четверти всего помещения. Между печкой и стеной находятся “палаты”, под, на котором спят. Впрочем, встречаются уже и кровати, большие, на которых спит, чуть ли не целая семья. К обстановке избы следует еще добавить, что с левой стороны у дверей вы всегда встретите “кросна” или “верстат” т.е. несложного устройства ткацкий станок. Другой мебели и не бывает. Вместо стульев служат небольшие скамьи, хотя иногда можно видеть деревянный стул грубой работы. Прибавлю, что в одной избе в Мухоедах я уже встретил одежный шкаф и две кровати, из которых одна была отделена пологом.

Но это роскошь, свойственная в исключительных случаях зажиточному крестьянину, побывавшему где-либо на заработках или в солдатах.

## VI<sup>14</sup>

*Здесь невесело живется, / Но средь бедного народа / Нет ни праздных, ни ленивых... / Он, в мечтах своих правдивых / Ценит дивным даром небо / Драгоценную Свободой / И куском насыщенным хлеба, / Данным мачехой природой.*

(Из поэмы “Полесье” Н. Д.)

Наружный вид селения соответствует характеру его обитателей. Главное и единственное занятие жителей – земледелие, и все хозяйство сосредотачивается на этом предмете. Из растений сеют исключительно хлебные, причем рожь является важнейшим. Огородные овощи возделываются постольку, поскольку они необходимы для каждого хозяйства, так как в продажу они не идут; много сеют также картофеля, составляющего главную часть пищи. Из культурных растений я встречал изредка табак в чрезвычайно ограниченном количестве. Садоводство здесь вовсе не развито, и я встречал только несколько раз слабые попытки разводить фруктовые деревья. Между тем сады могли бы давать здесь прекрасный доход.

Я осматривал прекраснейший сад местного благочинного, мухоедовского священника о. Иоанна. Сад этот, занимающий более десятины, устроен с замечательным искусством: почтенный священник приложил к нему все, что может дать современная наука о садоводстве и собственное искусство владельца его. Вследствие этого трудно встретить где-нибудь, а в этих глухих краях и, наверное, не встретишь, лучше устроенный молодой сад. Одна часть сада занимает низкое место, представляющее собой сенокос, вследствие чего пришлось насыпать небольшие курганчики для посадки деревьев. Этот сад

может служить прекрасным доказательством тому, что местная почва может производить хорошие плодовые деревья. С другой стороны, мне пришлось убедиться, какое великое значение имеет для крестьянина пример образцового хозяйства и как оно необходимо в наших захолустных краях. Именно здесь, в Мухоедах, я видел зачатки крестьянских садов, которые ведутся крестьянами со знанием дела по улучшенным системам. Садики эти обязаны своим возникновением о. Иоанну, который любезно делится с крестьянами деревцами из своего питомника и советами. Крестьяне относятся к своим садикам с любовью; сад в семье – общий любимец. Я знаю одну семью, в которой хозяйка каждый день считала фрукты на деревьях, давших первый год плоды; она осматривала деревья с особенной любовью.

Когда приходится наблюдать такие факты, то невольно вспоминаешь с грустью о том, как много мог бы принести пользы крестьянину деревенский интеллигент, если бы жизнь его была разумно обставлена. Разумно, говорю, потому что занятие рациональным хозяйством, садоводством, пчеловодством и пр. не только занятия полезные в материальном отношении, но составляют и приятное развлечение, освобождающее деревенского человека от поисков “убивания времени”. Кто не знает, к каким печальным результатам приводит деревенское “убивание времени” – к картам, пьянству, бесцельному блужданию из конца в конец и т.п., и т.д.

Притом большая часть священников, мелкопоместных помещиков и других интеллигентов деревни сами занимаются хозяйством, следовательно, тратят время и силы на хозяйские работы, но ведут хозяйство рутинно, первобытным способом, стоят в этом отношении если не ниже, то не выше крестьян. А между тем не так трудно понемногу, в каких-либо частях, вводить рациональное хозяйство. Пример его служил бы прекрасной школой для крестьян. Но во всем нам мешает историческая боязнь всякого новшества. Мне случалось много раз встречаться с такими хозяевами, которые, даже точно не зная, в чем состоит то или другое улучшение, как оно вводится, стараются изобретать всякие аргументы для того, чтобы доказать его негодность; у многих не хватает знания, понимания, а у всех (самого важного) желания работать. Конечно, такое отношение к делу во многом зависит и от воспитания: чем приготовляется к жизни в селе священник, народный учитель, мелкий помещик? Его воспитание и образование делают из него горожанина, который и стремится перенести или заменить чем-либо городскую жизнь в деревне.

Я уже не раз заметил, что все стремления крестьянина южной части Речицкого уезда сосредоточены на земле. Земля до сих пор не перестала быть для него единственным источником жизни. Правда, что и земли у него еще

очень достаточно: очень много семей владеют целыми наделами, а почти все полунаделами. Надел же здесь простирается до 30 десятин и, как кажется, в некоторых селениях до 40. На качество почвы крестьянин также жаловаться не может. Почва здесь суглинистая, местами с примесью торфяников; плодородность поддерживается еще обилием навоза вследствие развития скотоводства.

Песков среди крестьянских наделов нет. Даже, напротив, многие селения владеют лучшей почвой в окружности. В этом отношении особенно хорошо обставлена деревня Углы<sup>15</sup>. Средний урожай ржи, если только я не ошибаюсь, дает здесь сам 10-15, но мне приходилось слышать даже о среднем сам 20, в отдельных случаях. Такие урожаи можно назвать вполне хорошими, особенно если принять во внимание, что обработка земли требует небольшой затраты рабочего времени и средств. Пашут землю обыкновенно три раза союю в пару волов, за которой идет один рабочий. Соха легко взрывает рыхлую землю, так что волы могут работать скоро в продолжение целого дня, с небольшим отдыхом в 2-3 часа. Кроме земли крестьяне имеют прекрасные сенокосы, и сена даже в самые неурожайные годы бывает вполне достаточно. Достаток сена, прекрасные пастбища дают возможность держать много скота и хорошего.

## VII<sup>16</sup>

Рогатый скот здесь исключительно украинских пород, особенно рабочий. Мне нередко приходилось видеть скот целых деревень и я, признаюсь, нигде до сих пор в Белоруссии не встречал такого крестьянского скота. Волы прекрасной породы, какую не всегда встретишь и у обитателей самой Украины. Особенно дер. Углы отличается своим скотом, где решительно трудно, кажется, найти полдесятка плохих волов или коров. Мне приходилось у многих расспрашивать, сколько в среднем крестьянская семья имеет скота. Из этих расспросов я вынес впечатление, что, вообще семья имеет пару рабочих волов, две коровы и несколько штук молодого скота. Но я не раз встречался с такими, которые имели по две пары волов и по пяти коров, кроме подростков. Лошадей здесь держат мало, так как ими не работают; лошадь поэтому держится в хозяйстве как некоторая роскошь, ибо она употребляется только для поездок.

Говоря о скотоводстве, нужно заметить, что не только обилие сена и лугов поддерживает его, но одно важное обстоятельство повлияло на то, что здесь преобладают хорошие породы. Именно через Дерновичи очень давно утверж-

ден скотопрогонный путь, и есть пункт осмотра скота. Поэтому данная местность имела раньше обширные сношения с Украиной, и крестьяне успели завести у себя украинский скот, который акклиматизировался здесь, и я сам видел волов местного вывода, ничем не уступающих лучшим украинским.

Все экономические условия сложились для данного уголка благоприятно. Впрочем, есть одно обстоятельство, в значительной мере ослабляющее благосостояние крестьян в остальных случаях. Большая или меньшая отдаленность надельной земли от селений имеет огромное значение в крестьянском хозяйстве. В самом деле, село Мухоеды, напр., имеет свои надельные земли верст за 15 и даже за 20 от самого села. При том поляны настолько различны по величине, что от полудесятины восходят до 25 и более. Представьте себе положение земледельца, которому приходится ехать за 15 верст для того, чтобы вспахать или убрать такую незначительную полянку в 1–3 десятины. Поневоле крестьянин часто отказывается от запашки таких клочков и довольствуется ближайшей землей или же берет на скупщину у соседнего помещика. Так и практикуют жители села Мухоед. Однако нужно заметить, что едва ли это не единственная причина, по которой это большое село считается беднейшим в волости, несмотря на свой почти сорокадесятинный надел. Напротив, небольшое село Углы, окруженное своими землями и притом лучшего качества, считается самым богатым.

К указанным условиям экономического быта местного крестьянина следует еще добавить, что все они пользуются сервитутными правами выгона (кроме 2 бывших казенных сел), что, разумеется, имеет свои огромные выгоды. Кроме того, они имеют полную возможность широко пользоваться землями соседних помещиков, так как последние отдают их “на скупщину” т.е. за 1/3 или даже 1/4 часть урожая. Сенокосы же кроме своих арендуются на казенных землях, которые разбираются мелкими участками преимущественно крестьянами.

Каких-либо промыслов здесь не существует. Полотно ткется женщинами повсеместно, но только для нужд семьи. Только в одном случае мне пришлось видеть вытканные в крестьянской семье из шерсти одеяла и ковры довольно искусной работы. В отхожие промыслы также почти не ходят. Даже для производящихся на месте работ в рабочее время здесь не находят рабочих. Так, напр., канализация по осушке болот производится здесь могилёвцами. Только в зимнее время, когда уже совсем работы окончены, крестьянин решается приняться за такую работу, как рубка и возка леса на пристани и пр.

Ввиду значительной потребности в рабочих руках даже малолетние дети составляют важное подспорье в хозяйстве. Для них работа начинается едва

ли не с шести-семи лет, в каком возрасте они уже начинают пасти волов, мелкий скот и пр. Этой потребностью в рабочих до некоторой степени объясняется то обстоятельство, что народные школы здесь – в совершенном пренебрежении у крестьян. Школ в волости существует три, но в них едва ли набирается по 25 человек учащихся, большей частью номинально.

Результаты школьной деятельности настолько слабы, что Мухоедовская и Полонянская школы в продолжение нескольких лет не могут доставить учащихся, которые подверглись бы испытанию на льготу. Таким образом, старшие выпускные группы в школах отсутствуют. При том школы с величайшим трудом успевают набирать чуть ли не к декабрю месяца десятка два учащихся. Собирание их делается через волостное правление и сельских старост, которые почти насильно гоняют учеников из тех семей, где есть по несколько мальчиков. Год-другой мальчик походит в школу, но уже в 9–10 лет он становится настолько полезным работником в семье, что родители забирают его из школы.

Трудность собирания мальчиков в школу доходит до того, что уже записавшихся учеников приходится ловить. Вот какие, например, затруднения встречал в этом деле настоятель одной из местных церквей, прослуживший одновременно лет около 15 в качестве народного учителя в своем же приходе. Так как школы занимают здесь более или менее обширные районы, то в его школьный округ было причислено три деревни, из которых ближайшая отстояла на 8 верст, а самая дальняя – верст на 10–12. По установившемуся почти во всей губернии обычаю при народных школах утверждены интернаты для учеников из соседних деревень. Староста собирает с деревни нужное число продуктов для учеников, проживающих в школе, и свозит их туда. Но из интерната собранные поневоле мальчики нередко уходят к родителям, которые со своей стороны покровительствуют беглецам; или же, отправившись на праздник домой, ученики не приходят по несколько недель, пока волость не вытребует их через старосту. Для предотвращения таких побегов почтенному настоятелю пришлось прибегать к таким мерам: он отпускал учеников только на двухдневные праздники, но на второй праздничный день, к вечеру, сам отправлялся в деревню и забирал с собой школьников. Он передавал мне, что кроме постоянных просьб, особенно матерей, не забирать от них детей, ему несколько раз приходилось наталкиваться на такую сцену: мать ложится на порог избы, просит его не забирать сына и таким образом загораживает вход. Даже угрозы не допустить к причастию оказывались недействительными. Такие трудности приходилось испытывать учителю, занимавшему одновременно авторитетное положение священника; каково же обыкновенному учителю?

Видеть в изложенных фактах совершенную тупость, забитость крестьянина, по-моему крайнему разумению, нельзя. Прежде чем обвинять крестьянина, следовало бы посмотреть на самое учреждение – сельскую школу. Ведь если мы требуем, чтобы крестьянин отдавал своих детей, то мы должны показать ему и на практике благотворительное влияние ее. А что в действительности дает наша школа? Из десяти окончивших найдется через два – пять лет по окончании один-два грамотных. Но оканчивают весьма немногие, те хорошие ученики, которых учитель представляет для экзамена на льготу, а остальные, проучившиеся 2–3 года, уходят ни с чем.

Все, что остается в памяти у некоторой части учеников, – это знание молитв, если настоятель со своей стороны усердно прилагает труд. Если бы крестьянин мог видеть более блестящие результаты образовательной деятельности народных школ, если бы он увидел, что сын его научился лучшему, чем он, способу ведения пчел, сада, наконец грамоте, не говоря уже о других сторонах крестьянского хозяйства, то он охотно отдавал бы детей своих в школы. Вообще, для него нужен какой-нибудь практический результат, он его желает видеть даже в самой грамоте. Так, например, мне когда-то пришлось беседовать с крестьянином насчет посева. “Пора сеять, а то ўремя пераменица, у календары написана, мой сын вычитаў”, – сказал он с какой-то особенной гордостью и вместе радостью. Он доволен, потому что он увидел наглядно для себя пользу в грамоте.

Впрочем, и наше общество, нападающее так жестоко на крестьянина за нежелание обучать детей, само, однако, смотрит с чисто утилитарной точки зрения на школу. Сын оканчивает гимназию и университет только для того, чтобы получить место чиновника, и если остается некоторое время без него, то молодой человек ропщет на людей и на судьбу, которые не дали ему хорошего оклада за то, что он получал для себя образование. А крестьянин говорит: “Мой бацька умеў хадзиць за сохою, няучившись, и я умею, а сын з грамоты умець не будзе”. Он рассуждает так же, как и интеллигент. Наконец, далее: даже если крестьянин выходит из школы грамотным, то эта грамотность для него не может иметь облагораживающего значения, не может дать ему эстетического наслаждения, во-первых, потому, что он в таких глухих местах не может доставать книг для чтения, даже купить их здесь невозможно, а во-вторых, что собственно подходящая литература настолько незначительна, что ее едва ли не следует признать отсутствующей.

Впрочем, если крестьянин видит хотя бы малейшую пользу в школьном обучении, хотя бы ту, что дети могут научиться молиться, то и тогда он стремится к ней. Я знаю многие школы Речицкого уезда, где собирается по сотне

учащихся, так что учителя принуждены бывают отказывать в приеме. В Пинском уезде при одной небольшой церковно-приходской школе установлено в зимнее время по вечерам общее чтение молитв мальчиками три раза в неделю. Сперва ходили неохотно, но мало-помалу дело заинтересовало не только детей, но и стариков, и взрослых. И теперь школу наполняют битком для общего чтения молитв и взрослые, и дети.

Наружный вид населения соответствует тем экономическим условиям, в которые оно поставлено. Женщины и мужчины одеты чисто, имеют бодрый вид; о пресловутой загнанности белоруса здесь и не может быть помину. Входя к вам, крестьянин свободно подает руку, садится и т.д. Везде и во всем крестьянин чувствует себя хозяином и человеком самостоятельным, независимым. Что касается до типа населения, то оно представляет собой типичных белорусов. Женщины среднего роста, плотного сложения. Рост мужчин выше среднего. Цвет волос русый у обоего пола, исключение – переход к темному цвету – довольно редок; цвет глаз преобладает голубой и серый. Лица продолговатые. Особенно красивых встречал я мужчин: высокого роста, с русой окладистой бородой, придающей лицу особенную степенность, солидность, с голубыми умными глазами и длинными, слегка потемневшими волосами, с пробором с левой стороны – все это при величественной осанке, мощной силе, проглядывающей во всех движениях, делает их весьма симпатичными.

## VIII<sup>17</sup>

Описав вид белоруса и его внешнюю обстановку, перейдем к обрядам и обычаям, которые в этом глухом уголке сохранили почти всю свою первобытность. Возьмем, например, обычай колядок. Он состоит в следующем: в первый день Рождества Христова вечером собирается человек пять – десять молодых мужчин, выбирают из среды своей деда и так называемую козу; этому последнему одевают сделанную из дерева или соломы голову с рогами, подобную козлиной, вывернутый полуушубок и отправляются по деревне с колядкой. Впереди шествует дед; он же и спрашивает разрешения у хозяев войти. Последние встречают их с охотой, колядники входят и начинают петь:

Видзицъ Бог и видзицъ Творецъ, / За што мир погибае. / Арханела Гавриила / У Назарет пасылае / Возвестици у Назарети – / Стала слава и у верцепи, / Звезды ясна воссияла, / Тром царам приказала, / Тром царам хранизум. / Несуцъ Христа видзеци – / Як приносяцъ у храм Божи / На каленцах упадаюцъ. / Несуцъ Христа видзеци, / Мир увесъ тому узвесялися, / Ирод тому засмутился, / Што Христос нарадзиуся. / Пашоу Ирод аж до чаго, / Пиише пером на параду; / Слуги

*свои разылае, / Христа убици и шукаци, / Малы дзеци выгубици и забици, / Тысяч, тысяч на четыры – / Загубици и забици. / Ирод малы дзеци выбивае, / Во мне сердце вымлевае. / Не плач, маци, не рыдай / Свае хаты пачитай. / Як выходитиць ясно сонце – / Ой, вы глазы, мое глазы – / Просвецаці на веки.*

Пропевши это хором перед столом, становятся толпой около лавки; наконец из толпы выходит дед и велит козе поскакать да повеселить хозяев. Коза выходит, скакет, кланяется хозяину и хозяйке, а в это время поют хором вариант общеизвестной песни:

*Го, го, коза, и т.д. / Го, го, сива!*

После пропения колядок серьезного содержания, начинают петь юмористические колядки, которые прерываются шутками и остротами деда (всегда большого остряка) и остальных, сопровождаемые всеобщим смехом. Колядование заканчивается обращением колядников к хозяевам:

*Да поклонись (поет козе) гаспадару, гаспадыни, / Што б нашу козу дай падарыли: / Ряшато ауса, на верх калбаса, / Ряшато гречки на варенички.*

Хозяйка выносит им хлеб, круп и кусок сала. Дед все это забирает, складывает в мешок, благодарит хозяев, кланяется, и колядники удаляются дальше. Таким образом в ночь они обходят всю деревню; свой сбор обыкновенно продают и собранные деньги, руб. 5–12, отдают на церковь. В некоторых приходах этот обычай уже выведен благодаря усилиям местного духовенства.

Накануне Нового года с колядкой ходят только девицы. Собирается их человек 5–6; они ходят по деревне, останавливаются перед окнами и поют разные песни, характер их – это надежды на будущий урожай и восхваления красоты и удальства домашних. Приведу образчик:

*А у поли, поли, / Стадечко коуней. / Святы вечар! (повторяется после каждого двустшия). / А у том стадечку / Баев коунь невялички, / Дей нихто каня, / Дай не спаймае, / Ни аседлае. / Ой, абазвауся / Красны паничу: / - Яж таго каня / У стадзи спаймаю, / Дей аседлаю! / Дей аседлаю, / У войско паеду. / – Не едзь ты, сынку, / Поперод войска! / Ни поперод войска, / Ни пазад войска! / Едъже ты, сынку, / Посерод войска. / Сын не паслухаў и т.д.*

Колядование обыкновенно заканчивается припевами. Пение это продолжается далеко за полночь. Хозяйка дарит девиц хлебом, крупами, салом и пр. Все это потом продается, на вырученные деньги устраивается вечеринка с музыкой, водкой, закуской, и пошло веселье горой…

В самый день Нового года запевать ходят мальчики. Войдя в комнату, они посыпают во все стороны зернами, приговаривая: “Зародзи, Божо, на лето жито, пшаницу, а мне дайте пеляницу”.

Из годового круга обрядов отметим еще обычай отправления русалки, который в Белоруссии уже почти выведен. С 9 мая до 27 июля (в одних деревнях, а в других до петровских заговин) по вечерам или в праздничные дни собираются девицы и поют песни русалки, а в петровские заговины или в день Иоанна Предтечи провожают русалку домой. Церемония эта происходит следующим образом: собираются девицы и парни в лесу, раскладывают костры один за другим в ряд, выбирают русалкой наиболее красивую из девушек, убирают ей голову венком из цветков и трав, становятся по обе стороны ее (при этом парни стоят сзади) и поют:

*Хадзила Домна по новам гораду / Сеяла Домна чобор да васильки, / Забыла  
Домна ворот зачиници / - Пусци мене, мацы, ворот зачиници, / - Не пущу, доню,  
бо не приедзеши до дому. / У бору сосна тонка и высока, голльем кучерава, / А  
на той сосне мой татка твориць, / Мой татка твориць, з Богом говориць: /  
Спусци Яго, Боже, з сосны да до дому / На мягки падушки на пухову перину, / У  
бору сосна тонка и высока, голльем кучерава, / А на той сосне нелюба твориць. /  
Скинь Яго, Боже, з сосны да долу, / На колючи шишки, на крапиву. / Праведу ру-  
салку у дуброву, / А сама вернуся до дому!*

Поют и много других песен. С пением эти девицы с русалкой удаляются к ручью, а парни зажигают костры и берут длинные прутья. У ручья девицы гадают и поют, а по окончании русалка снимает с себя венок, вешает на дерево, и компания возвращается назад, к кострам. Тут происходит страшная суэтня: девицы прыгают через огонь, парни погоняют их прутьями. Толкаются, кричат, хохочут, пока, наконец нагулявшись, не порасходятся по домам. Вообще, белорусы свои празднестваправляют шумно. Свадьба, например,правляется у них чуть ли не неделю; песни, танцы, водка – всего вдоволь, да и само по себе празднование свадьбы – процедура небезинтересная.

В назначенный день жених и невеста отправляются в церковь, здесь их священник благословляет на вступление в брак, и они возвращаются домой. Начинается приготовление к пиру, в этом проходит неделя или около этого.

Наконец все готово. Настал ожидаемый день веселья. Посъезжалась родня молодых, сбежалась молодежь чуть ли не всей деревни, явились музыканты со скрипками и бубнами, заиграли, начались танцы. Но вот веселье утихает, музыканты перестают играть и начинают приготовляться к выезду жениха за невестой. Приготовления начинаются с того, что жених с боярами садится за стол и угощается. В это время музыканты наигрывают какую-то мелодию. По окончании ее отец и мать снимают иконы, благословляют жениха на вступление в новую жизнь и вместе с боярами отправляются в дом невесты. Музыка играет, а бояре поют:

*Максимку матка радзила, / Месяцом абгарадзила, / Зарою падняразала, / У дарогу выпрауляла: / - Едзь, дзиця, раженое / По свое суженое! / А Максимко коило (траву) косиць, / Да у стаиньку носиць / Да коникоу просиць: / - Ежьце, коники, койло, / Да у дороженьку пойдзем, / Да у дороженьку щасну / Па Кацярынку красну.*

Подъехав к дому невесты, жених с боярами останавливается на дворе. Тут стоит накрытый скатертью стол, а на столе чашка и ложка. Отец жениха наливает чашку водкой, а дружок разносит ложкой водку гостям. В это время поют:

*Чий, чий каравай выше? / Чие дзесятко краше / Наш, наш каравай выше! / Наше дзесятко краше!*

Когда дружок обойдет круговую, одна из подружек или сваха одевает вывернутый шерстью наружу кожух, обегает три раза вокруг стола и вбегает в сенцы, ее погоняют палкой и хлыстами. Жених подходит к сенным дверям и останавливается. Возле него стоит мать или заменяющая ее, со свечкой в руках, и подружка. В сенях перед женихом стоят девицы, мать невесты (со свечкой) и поют:

*А чий то коунь, а чий то коунь / По загародю бегае (2) / Да капыщечком, да капыщечком / Кремени разбивае. (2) / А у кременя, а у кременя / Агню даставае. (2) / Ай кременю! Ай кременю / Дай-жа нам агню. (2) / Запалици, засвецици / Ясенъку свечу! (2)*

Когда пропоют каждый куплет на дворе, его повторяют стоящие в сенях родственники невесты. Когда дойдут до “ясенъку свечу”, зажигают свечи по обе стороны порога и поют:

Приступись, свацечко, / Домяне, домяне! (2) / И у цябе свечи, / И у мяне свечи. (2) / И у цябе дзиця, / И у мяне дзиця. (2) / Слепемо свечки до купки / Сведемо дзетки до хатки, / Да до аднае матки! (2)

Пение и этих куплетов повторяется также роднею жениха и невесты по-очередно. Сваха на сеночном пороге слепливает две свечи в одну и продолжают:

Мір з мірам міравалися, / Сваха з свахой цалавалися. (2) / На летнем морози, / На сеннам парози. (2)

Свахи целуются и входят в хату невесты, за ними князь (жених) и бояре. Дружок созывает всех родных благословить князя и княгиню сесть за стол. Их благословляют, и молодые, обойдя три раза вокруг стола, садятся за стол. Причем жених садится на покути, а невеста возле него. На голове у жениха шапка с цветком, а у невесты – венок из цветов. За невестой садится подружка; с правой стороны жениха – отец и мать. На столе стоит каравай, украшенный цветами, пустая чашка и ложка. Отец жениха наливает чашку водкой, а дружка разносит ее ложкой гостям. И так обносит круговую за круговой. При этом поют песни вроде следующей:

Ой ореши, ореши, / Сеяно табе хорошее / При лузи, при дарози / При ясным сонейке. / Ой дзевочка, Кацярыно, / Сужано табе хорошее / При роду, при радзине / При родным батюшке / При родной матушце! / Ишла ў Кацярына з застокия / Сыпнула руты з притиляя / Ой, рута мая, дробна зелена. / З ким мне цебе пощабраць? / Праси, Кацярынка, роднага татку, / Што б тваю руту падабраў / Ня буду татки прасици, / Не умели мене пахаці, / А ни кахаці, ани гадалаці, / Ни много паминаці!

Затем две свахи со свечой становятся на лавку возле невесты. Одна из них снимает с нее венок, намасливает волосы, чешет их, берет прядь волос невесты и жениха соединяет их, продевает сквозь кольцо, а другая три раза припаливает их, причем испрашивает родительское благословение: “оцец и маци, благословице молодым косы смалици”! (прижигать) один раз, другой, третий. Родители отвечают: “Бог благословиць”. Потом закручивает волосы невесты с прядью льна и обвязывают платком голову, как женщине. Невеста плачет, дружки грустно поют:

Ай, добры той атец, / Што купиў даче чапец, / А лепшая тая маци, / Што велела завиваци. / А я табе, сестричко, завиваю, / Щасцем, долей абсыпаю: / Ай будзь здорована, як вада, / Будзь багата, як зямля, / Будзь пригожа, як рожа. / Завивальничка плаче! / Да чаго ж Яна хоче? / Хоче Яна паўзапатога / Ян князя маладога.

Жених дарит завивальнице деньгами, и начинается обмен подарками. Дружок ставит на тарелку рюмку с водкой, несколько копеек и подносит свату, т.е. отцу жениха. Тот выпивает и начинает одаривать подарками всю родню невесты, дружок подносит тарелку к отцу невесты и т.д. Всякий выпивает и дарит что-нибудь. Наконец, мать невесты одаривает всю родню жениха полотном и платками. Этими подарками заканчивается брачный обряд в доме невесты, ее вводят в дом жениха. Свадебный обряд у богатых этим не заканчивается: гулянье, питье водки, хождение по гостям и пр. Все это впереди, и придется еще немало выбросить денег, хотя немало уже их и ушло на массу подарков, водку и пр. Обряды эти у крестьян обходятся недешево; притом отправляются обряды не только в известное время года, но сопровождают белоруса с момента рождения до могилы и даже после нее.

На третий день после рождения младенца бывают “взвилки” или “узвары”, т.е. приготовляют закуску, водку и созывают гостей, преимущественно женщин. Повивальная бабка приносит роженице от 3 до 6 булок и горшок каши. Остальные гости приходят без подарков. Вот они сошлись, хозяин подает закуску и угождает водкой. Когда все уже значительно подопьют и явится хорошее настроение, подгулявшая бабка садится в сани или воз, остальные бабы берутся за оглобли и везут ее в корчму. Бабка подгоняет их длинной хворостиной. Поднимается шум, пьяный бабий крик, сопровождаемый смехом, покутиванием и остротами. Подъехав к корчме, бабка слезает с воза и с компанией удаляется в корчму доканчивать попойку. Назад уже бабка идет домой, а за возом приходит хозяин.

Погребение зажиточного крестьянина проходит так же торжественно. Масса народу собирается провожать его тело до могилы и пожелать царствия небесного. И не напрасно. После погребения щедрой рукой разливается вино, как могильщикам, так и гостям. Чарка за чаркой обходит кругом, пока наконец не истощится запас. За чаркой со всех сторон слышаться пожелания: “Царство ему небесное, покой душе, перам зямля”.

В день поминовения умерших (поминки) устраивают обед. Приглашаются родственники, соседи и знакомые. Их всех щедро угождают, и за каждой рюмкой мы слышим те же причитания: “царствия небесного” и пр. При этом

существует оригинальный обычай. После поминального обеда хозяин окуривает комнату ладаном, отодвигает стол, кропит вокруг стола водой, метет веником и приговаривает: “Дзяды и дзядочки! Чаго не допили, не доели, идзице на паноў, на дзякоў двор дапиваць, даedaць”. Крестьяне верят, что умершие тут же присутствуют и питаютсяарами от кушаний, поэтому стараются заготовлять как можно более блюд.

У нашего белорусского крестьянина существует еще много всевозможных предрассудков. Так, для предохранения младенца от дурного глаза (пристрит) вматывают в конец пеленки, которой пеленается ребенок, кусок глины, хлеба и соли, приговаривая: “Соль и печина, пяред твоими ачима”, или вешают на шею волчий зуб.

Всякую болезнь, всякое несчастье большей частью приписывают или дурному глазу, или поветрию, или действию темной силы – захаря, колдуна и пр., а потому во всяком несчастье скорее обратятся к захарю, чем к священнику или учителю. Когда такого крестьянина разуверяешь в его выдумках, он отвечает: “У страха очи велики, утопающий хватается и за горячий камень”.

Скажем несколько слов о праздниках белорусов. Кроме воскресных дней и великих праздников, в каждой деревне есть свои особенные деревенские праздники. Дни эти бывают в честь какого-либо св. угодника или в память события, например, заложения местного храма и пр. Перед праздником члены церковного попечительства собирают с каждого хозяина свечу на церковь и мед, который варят, приготовляют “медок”, продают и деньги отдают на церковь. В день праздника приглашают священника освятить воду и покропить дома св. водой. Крестный ход бывает с общественной иконой праздника, при большем стечении народа. Каждый хозяин встречает икону и священника с хлебом-солью; для чего выносят стол, покрытый скатертью, и ставят перед воротами дома. На праздник съезжаются родичи, друзья, знакомые, чтобы повидаться, погостить да потолковать о своем житье, радостях-горестях.

В некоторые полиелейные дни, из уважения к святым угодникам, многие крестьяне не работают на себя, а идут на бесплатные работы к соседу или помещику. Дни эти: св. Ев. Марка – 25 апреля, Обновление Царыграда – 11 мая, Собор св. Апостолов 30-го июня, св. Арх. Гавриила 13 июля, св. Ильи 20 июля и многие другие.

На этом закончим описание обрядов и празднеств белорусов.

**IX<sup>18</sup>**  
**Город Мозырь**

Из Дерновичской волости я отправился через Мозырь, где провел несколько дней, и оттуда в Пинск. Мозырь – один из древнейших городов нашего края. Первые известия о нем относятся к половине XII ст. Юрий Долгорукий, утвердившись на Киевском столе в 1155 г., заключая мир с Ольговичами черниговскими, отдал Мозырь с областью Святославу Ольговичу (Ип. Лет., р. 331), но вскоре Мозырь обратно перешел к киевскому князю. По этнографическому составу своего населения и принадлежащей к нему области Мозырь тянулся к Западу – к Турову и Пинску, ибо всю эту область населяли дреговичи.

В древности Мозырь не занимал видного положения. Судьбу свою он делил с Туровом, переходившим от одного князя к другому и не успевавшим выделиться в самостоятельное княжение: бывшие в Турове князья правили им только временно, в зависимости от киевского князя, а иногда от волынских князей, пока наконец не перешли в XIII ст. во власть литовских князей.

Мозырь представлял собой крайний юго-восточный пункт Белорусского края: к юго-востоку от него находилось и Киевское княжение, и свободолюбивая Украина с ее борьбой с крымскими татарами, казацкими войнами, религиозными волнениями и пр. Этим положением города определяется его историческая судьба как города, подвергавшегося частым разорениям, и значение его как укрепленного пункта. Так, около Мозыря татары в 1227 г. победили литовцев, потом отряд их в 1241 г. опустошил город. Крымские татары также несколько раз сжигали город: в 1497 г. и в 1521 г. он сожжен перекопскими татарами, что повторилось и в 1534 г.

Во время казацких войн Мозырь как королевский город, которым начиналась для украинца Литва, много раз также подвергался разграблению. Здесь упорно защищался известный Михненко против огромного королевского войска после того, как занял город, склонивши на свою сторону жителей; но Януш Радзивилл, подступив со свежим войском, взял город и самого Михненко казнил. В половине XVIII ст. он несколько раз еще подвергался разорениям, так что в конце концов представлял собой одни развалины с несколькими только жителями, а потому был освобожден от всех замковых повинностей, которых и платить было некому (Bal. Star. P.)<sup>19</sup>. Во время частых войн через Мозырь как королевское место проходили вспомогательные войска казаков. Последние, идя на защиту литовских земель, не раз сами же

грабили их. Так, в 1595 г. здесь стоял гетман Пороус, казаки которого причинили много обид и разорений окрестным жителям.

Послы Мозырского повета не раз жаловались на убытки и насилия, причиняемые им и всем жителям повета, казаками, которые появлялись здесь не только во время восстаний в большом числе, но также небольшими шайками в мирное время с целью грабежа. Кроме того, сами холопы Мозырского повета, хорошо знакомые всегда с положением дел на Украине, убегали туда, прымкали к казацким отрядам и возвращались назад; чтобы прекратить эти сношения, в разное время было сделано на сеймах несколько постановлений о том, чтобы старосты и державцы королевских имений хватали людей как приходящих для грабежа из Украины, так и тех, которые отправляются туда или возвращаются оттуда с добычей. В таком смысле было сделано постановление на Виленском сейме 1593 г. вследствие заявления послов Мозырского повета (А. вил. арх. к., т. VIII, р. 330<sup>20</sup>).

В XVIII ст. усилились волнения крестьян, выразившиеся в открытых восстаниях в некоторых местностях Западной России, особенно на Украине. В окрестностях Мозыря бунты эти отразились волнением крестьян в деревне Каменщине и грозили целой Белоруссии. Волнения эти продолжались несколько лет и были усмирены войсками под начальством виленского воеводы Радзивилла (А. вил. арх. ком., т. VIII, р. 390).

В средние века в Мозыре был укрепленный королевский замок, расположенный на теперешней Спасской горе, и состоял, по обычаю того времени, из двух частей: собственно замка, занимавшего вершину Спасской горы, и так называемого “парканы”, занимавшего прилежащую к горе местность, в которую входили теперешняя церковь св. Николая, с противоположной стороны – низ подошвы Спасской горы, около Михайловского собора, и нагорная местность за костелом. Таким образом, замок занимал возвышенную гору, господствующую над Припятью, но неудобство его состояло в том, что против Спасской горы находилась другая возвышенность, отделенная от первой небольшой долиной. В случае нападения неприятель, захватив противоположную гору, мог парализовать действия замка. Гора, занятая замком, обрывиста с двух сторон; высота ее над Припятью и рынком до 20 саж., с западной же стороны, от нынешнего Михайловского собора, гора менее крута и с этой стороны был подъемный мост и ров в пять сажен. Собственно замок занимал пространство в длину 63 саж., а в ширину 28 саж. и состоял из 4 башен в четыре деревянные стены, прочие же стены сделаны были в три деревянные стены. Из зданий, находившихся собственно в замке, кроме двух домов, в стене находилась церковь св. Спаса, помещение для городничего и

разные кладовые. С восточной и южной сторон, т.е. в местности, где теперь находится церковь св. Николая, около Михайловского собора и пространство за костелом, огорожено было парканом, т.е. крепким высоким забором, составляющим передовую часть укрепления. В черте паркана, кроме других строений, находилась церковь св. Николая. Существование Мозырского замка относится уже к концу XIV в.: в 1552 г. была сделана опись замка, в которой говорится, что замок сделан 70 л. тому назад старостой Михайлом Гашным, хотя им мог быть только восстановлен раньше существовавший замок на основании новых систем тогдашнего времени. Вероятно, в Мозыре, как и во всех древнерусских городах, было укрепление и до этого времени.

В половине XVI в. во время управления Мозырем Нарбута замок был исправлен и переделан. Инвентарь замка указывает на то, что Мозырский замок представляет довольно значительное укрепление, в нем находилось пять больших орудий (“дел спижных”), пять сарматенов (орудия меньшего размера) и 53 гаковницы. Для орудий хранилось около полутораста снарядов и 268 пуль для гаковниц. Пороху хранилось 10 ведер, 2 малые бочки и 10 фунт., 1/2 бочки серы и 6 кусков свинца, каждый такой величины, что его мог поднять один человек. Таково было состояние замка в половине XVI в. К началу следующего столетия замок пришел в упадок, а потому было постановлено отстроить его заново.

По замковому инвентарю можно составить понятие о количестве населения г. Мозыря в половине XVI в., а также и о волостях, причисленных к Мозырскому замку. По обычаю, издавна установленному в Литовско-русском государстве, для содержания королевских замков должны были работать не только мещане прилегавшего к замку города, но также и приписанные к замку волости более или менее обширные, смотря по величине замка, и находившиеся под управлением старосты и городничего. К Мозырскому замку были причислены две волости: собственно Мозырская из 28 сел и Бчицкая<sup>21</sup> из 14 сел. Кроме того, к ним для работ замковых присоединялись и подданные окольных дворян; за исключением старост, городничего и его дьяков, было всего 7 шляхетских дворов: два священника (Спасский и Михайловский), 4 пушкаря, заведывавшие всем, что относилось к замковым орудиям, 6 путных слуг, т.е. бояр низшего разряда, служивших при замке в качестве курьеров, затем 217 мещанских дворов, 44 подданных дворян и 7 подданных священников. Таким образом, все население состояло из 230 домохозяев и 51 холопа.

В фамилиях поименованных лиц преобладает название “Прохожий”, что указывает на сборный состав населения города, находившегося на рубеже Белоруссии и Украины. Это незначительное тяглое население города вместе с

востями было обязано замку массой самых разнообразных работ и, кроме того, было обложено поземельным налогом. Вольности мещан состояли лишь в том, что они могли рубить дрова и строевой лес по всей волости, а также косить сено. Пахотной земли у них не было, так что они должны были или покупать землю, или арендовать у соседних селян. Впрочем, только 30 мещанских домов имели пахотную землю, за которую платили куничную дань по 7 грошей и 2 пенязя, т.е. около 45 коп. Остальные мещане не имели пахотной земли и платили только “поворотщину”, т.е. подворную дань по 1 грошу и 2 пенязя.

Из внутренней жизни Мозыря можно отметить борьбу его жителей с униатами в первой четверти прошлого века. В это время, когда уния успела разрастись до наибольших пределов, борьба с ней была невозможна частным лицам и даже городским общинам, если не являлось покровителя в каком-нибудь сильном магнате. Влияние и средства в то время в Польско-литовском государстве имели наибольшее значение, и закон, столь строгий для лиц невлиятельных, мещан и холопов, для зажиточных владельцев не был писан. Такими сильными покровителями православных мозырян явились в первой половине прошлого века православные тогда Оскерки<sup>22</sup>: Антоний, каштелян новогрудский, и сын его Сервазий, староста мозырский, владевшие в Мозырском повете большими имениями – Копаткевичами и др.

В начале прошлого века в Мозыре утвердились базилияне с Тадеушем Янкевичем во главе с целью проповедования здесь католицизма. Базилияне явились здесь гораздо ранее, в начале XVII ст., но не удержались и, по-видимому, уния здесь до прошлого еще века не получила вовсе развития. Поэтому помещица, некая Комаровская, в 1620 г. пожертвовала базилиянам с деревень Ляхович и Носович сумму в 10 тыс. золотых; эта сумма была утверждена на сейме 1724 г. (А. В. Арх. К. Т. VIII, р. 367).

Это пожертвование дало возможность утвердиться этим ревностным служителям папы. Но местное население отнеслось к ним крайне враждебно и нанесло монахам целый ряд оскорблений. Пользуясь поддержкой Оскерков, лантвойт мозырский Опока вступает в открытую борьбу с базилиянами. Он выстроил сараи на церковной земле около самого кляштора базилиян, захватил их имения, собравши толпу мозырских рыбаков и крестьян, выловил в монастырских озерах рыбу, забрал с луга сено и т.д. Он же отнял у них церковь св. Николая и принадлежащие ей пожалования, приказал сорвать универсалы митрополита Афанасия Шептыцкого<sup>23</sup>, топтать их ногами и вообще, по жалобе базилиян, “позволять схизматикам быть схизматиками”. Сильные покровители православия Оскерки даже выступали против базилиян на местных сеймиках и однажды поддерживали народное возмущение

против их официала Янкевича. Последний явился к самому каштеляну новогрудскому, уговаривая его прекратить гонение на унию, но получил от него ответ: “Разве ты хочешь быть Иосафатом?”

Если кто-либо из православных священников решался перейти в унию, Оскерки лишали его прихода. Так, священник Михайловской церкви за переход в унию был посажен в тюрьму, из которой вышел, объявивши себя православным. Но когда оказалось, что он снова перешел в унию, то Оскерки его изгнали из прихода и города. То же самое они сделали и со священником в собственном их имении Копаткевичах<sup>24</sup>, против которого возмущился сам народ, узнав о переходе его в унию (А. Вил. Арх. К., 8. VIII т. 188-193). Вообще ни унии, ни католицизму в Мозыре не везло, несмотря на все старания ксендзов. Старания эти выражались в том, что несколько раз утверждались монашеские ордена в Мозыре, строились костелы; но миссии их не были удачны. Кроме монастыря базилиян, здесь были иезуитский костел в самом городе в 1730 г.; в 1645 г. здесь утвердились бернардинские монахи старанием какого-то Степана Лошка, и кроме того, здесь же был единственный в Литве монастырь мариявиков, основанный под городом, в Кимбаровке<sup>25</sup>, ксендзом Бенедиктом Рожанским в 1744 г.

Из православных церквей известны три: Михайловская, Спасская и Николаевская, все упоминаются уже с половины XVI ст. Об них мы скажем несколько подробнее при обозрении современного положения Мозыря.

Пополним наши исторические заметки о городе сведениями о его административном значении. В 1413 г. получило начало Минское воеводство, в состав которого входил и Мозырь. В 1500 г. Минское воеводство было разделено на три повета: Мозырский, Речицкий и Минский. По второму разделу Польши Минская губерния в 1793 г. отошла к России, из нее образовано наместничество Минское из 13 уездов; одним из городов был Мозырь.

Рассказав об исторической судьбе города, перейдем к его внешнему виду и современному состоянию<sup>26</sup>.

X<sup>27</sup>

### **Пинский уезд**

Из Мозыря я отправился в Пинск по Полесской железной дороге. Мне пришлось ехать впервые по этой дороге, и потому вид окрестностей привлекал мое внимание. Трудно встретить где-либо более грандиозное сооружение. Приходится целые десятки верст проезжать по непроходимым болотам и лесным дебрям; полотно вьется иногда среди массы мелких озер, перебра-

сывается через множество речек, ручьев. Жилье редко виднеется. Только изредка среди седого мха, из лесной глуши выглядывает сельцо, окруженнное огородами и хозяйственными строениями. Впрочем, многие местности из тех, через которые приходилось проезжать теперь, были знакомы мне и раньше, до проведения линии. Она прошла через места, где в буквальном смысле не ступала нога человека, да, пожалуй, и зверя. Мне пришлось когда-то пройти верст около десяти (в Мозырском уезде) по тропинке, проложенной по почти высохшему болоту среди вековых зарослей лозы. Тропинку эту прорубливали для инженеров, которые предполагали по этому направлению устроить линию. До них в это болото не мог забраться ни зверь, ни человек. Лоза была настолько густа и так сплелась, что идти нужно было по срубленным пенькам ее; с обеих сторон стояла густая, непроницаемая стена лозы. Вот по каким дебрям прошла Полесская железная дорога.

Главные русские центры, южные и северные, соединены с западными путями через Брест. Наши дороги остались в стороне от этих главных путей и являются чисто местными. Но местное торговое движение незначительно. Наиболее значительный пункт – это Пинск, но он соединен с югом (через Ровно) и с севером (через Вильну) другими ветвями тех же дорог, почему ветвь от Гомеля остается в стороне. Притом все громоздкие торговые продукты, как лес, хлеб и пр., которыми совершил и совершает поныне Пинск обороты в громадных размерах, все еще идут водными путями, перевозка по которым стоит гораздо дешевле. Пассажиров также немного ездит да и то почти исключительно евреи, шныряющие из села в село по своим делам.

Через полсуток медленной езды я был уже в Пинске. Пробыл в нем дня три, пока справился с обычными официальными посещениями, и получив подтверждение местных властей о том, чтобы согласно моему открытому листу местные сельские власти оказывали мне нужное содействие в моей экскурсии, я отправился в уезд. Кстати, замечу, что для правителей наших сел открытые листы ученых обществ в большинстве случаев оказываются мертвой буквой и едва лишь спасают от усердия блюстителей деревенского покоя, от их вмешательства, если не запастись соответствующими документами в уезде. В противном случае исследователь даже вряд ли может ручаться за то, что ему позволят ездить из села в село: так боятся в селах злонамеренности.

Я не буду описывать Пинск, ни его исторической судьбы, ни современного и прошлого его торгового значения. Перейду прямо к уезду и составу его населения. До сих пор Пинский уезд, равно как и сопредельные с ним части Гродненской губернии, в науке остаются неизвестными во всех отношениях. Историческая судьба его остается невыясненной в нашей науке, осо-

бенно древнейший период. Между тем в данном случае этнография должна считаться с историей более, чем когда-либо в другом случае.

Пинский уезд находится на пограничье с тремя племенами: с юга – с волыньями, отраслью в настоящее время малорусского племени, с севера – собственной Литвой, с северо-запада – с ятвяжскими племенами. Особенность его исторического положения важна еще и тем, что в земли Ятвягов и Литвы шла, как известно, постоянная колонизация, направляемая в древнейшем периоде киевскими князьями, а впоследствии волынскими. В этой колонизации принимали участие, конечно, Дреговичи. Все сношения с Литвой Галича XIII ст. производились через Пинск, и потому область его начинает приобретать большое значение в глазах то мирящихся, то борющихся литовских и галицко-волынских князей. В средние века Пинск являлся одним из передовых пунктов, на который направилась колонизация Белоруссии. Соседние с ним города Гродно и Брест делаются рассадниками польской цивилизации, культуры во всем Северно-Западном крае.

Из приведенного очерка тех наслойений, которые легли на население Пинского Полесья, уже видно, что народность его должна представлять много любопытных особенностей как в этнографическом, так и в антропологическом отношениях. Но, к сожалению, изучение края еще не началось или почти не началось. История не выяснила, под каким влиянием, при каких условиях сложилось население нашего Полесья. С другой стороны, не было сделано попыток этнографических, антропологических и археологических изысканий, чтобы выяснить интересный вопрос: представляет ли нынешний состав населения Черной Руси свои специфические особенности, или же его нужно считать частью какого-либо из соседних племен – белорусов или малороссов. Правда, были сделаны в этом отношении слабые попытки со стороны филологии, но они мало помогли делу за неимением научных данных.

В самом деле, кроме нескольких записок из путешествий, сделанных польскими писателями в половине настоящего века (Крашевским и др.), не имеющих, впрочем, научного значения, только в 60-х гг. появилось небольшое собрание пинских песен Зенкевича (“Piosenki gminne Ludu Pinskiego, Kowno” 1854 г.<sup>28</sup>), но оно, как и все этнографические собрания того времени, не имеет научного значения. Автор смотрел на народные песни с чисто литературной точки зрения, представил их перевод в стихах на польский язык, рядом с текстом на пинском наречии. Заметки о говоре пинчуков поместили в своих трудах Чубинский (“Труды экспедиции в Зап.-Русский край”<sup>29</sup>), Бобровский – в описании Гродненской губер[нии] (Матер. для геогр. и стат. России<sup>30</sup>), несколько песен Бессонов – в сборнике своем (“Белорусские

песни". М. 1870 г.<sup>31</sup>). Михальчук (в названном томе трудов Чубинского) и Бобровский причисляли говор пинчуков к малорусскому наречию. Карский же ("Обзор звуков и форм Белорусской речи"<sup>32</sup>) – к белорусскому. Некоторую преждевременность последнего вывода указал уже г. Карпинский на основании сборника пинских песен свящ. Зенкевича («Русс. фил. вест., 88 г. Ст. "Говор Пинчуков"<sup>33</sup>). Только летом настоящего года появился сборник пинских песен свящ. Булгавского<sup>34</sup>, представляющий собой уже вполне пригодный научный материал. К сожалению, отправляясь в экскурсию, я не успел воспользоваться этим изданием.

Таким образом, при отправлении в экскурсию оказалось затруднение в выборе строго определенного маршрута. Только на месте в Пинске, благодаря указаниям местной интеллигенции, я успел составить себе некоторое понятие об этнографическом составе уезда и о говорах его населения.

В общем, население уезда, за исключением его северо-восточных, а отчасти и восточных окраин, состоит из сплошной массы пинчуков, представляющих собой много этнографических особенностей по сравнению с соседними белорусами и малороссами. Чистый, центральный тип пинчука живет около самого уездного города и занимает срединную часть уезда. На южной границе с Волынской губернией он сливается с соседними малороссами, заходя своими особенностями в сопредельные части Волыни. На востоке пинчуки сливаются с белорусами Мозырского уезда в волостях Кожан-Городецкой Пинского уезда и Лахвицкой (Мозырского уезда) – на северной стороне Припяти и в Плотницкой, и Столинской волостях Пинского уезда, и Давыд-Городецкой Мозырского уезда – на южной стороне Припяти. Переходная полоса здесь местами очень узка, притом, как кажется, не выработалось среднего переходного типа: общие черты едва заметны в говоре и отчасти в костюме. На севере и сев[еро]-востоке границы пинчуков с типичными белорусами Новогрудского уезда отделяются целым рядом обширнейших болот, занимающих едва ли не 1/5 Пинского уезда и прилежащие местности Мозырского. На Пинской окраине этих болот слегка заметен также переходный тип в некоторых селах Телеханской и Доброславской<sup>35</sup> волостей; но уже говор Хотыничской<sup>36</sup> волости, лежащей как раз на северной окраине названных болот и таким образом отделенной от остальных частей уезда, черты белорусского наречия уже имеют преобладающее значение. Впоследствии мы еще раз обратимся к вопросу об этнографическом типе Пинчуков на основании данных филологических, а теперь перейдем к дальнейшему рассказу о поездке.

Итак, я избрал для исследования северную часть уезда в надежде познакомиться с переходным типом к Белоруссии, а также и с весьма глухой и любо-

пытной для этнографа местностью и населением ее. Это было для меня тем необходимее, что уже раньше у меня под рукой были материалы из этой местности. Таким образом, я надеялся ознакомиться с небольшой частью уезда, но по возможности более основательно. Главными пунктами я избрал волости Телеханскую и Доброславскую, отчасти Погостзагородскую<sup>37</sup>, а также Хотыничскую, куда, к сожалению, я не успел заехать.

Из Пинска я отправился через Ставок<sup>38</sup> и Поречье<sup>39</sup> в Телеханы<sup>40</sup>. Не могу не остановить внимание читателя на селе Поречье. Это одно из наиболее замечательных и важных в экономическом отношении сел Минской губернии. Здесь мы видим весьма редкий в губернии пример успешной фабрично-заводской промышленности в селе, довольно удаленном от города (около 30 верст) и даже не находящемся при станции железной дороги. При слабом состоянии промышленности в нашем крае даже в больших центрах, имеющих все удобства, предоставляемые железными дорогами, телеграфами и пр., пример поречских заводов весьма любопытен.

Имение Поречье принадлежит помещику Скирмунту. Помещики этого имения впервые ввели у нас в крае рациональное сельское хозяйство. Осматривая имение, поневоле приходится удивляться той настойчивости и энергии, с которой велось здесь хозяйство уже тремя поколениями помещиков.

В то время, когда у нас еще до сих пор нет имений, где были бы введены правильное лесоводство, канализация, лесосеяние и пр., все это давно уже введено в Поречском имении с 30-х годов настоящего столетия, вводилось и раньше, так что в настоящее время можно видеть плоды многолетних трудов владельцев имения.

## XI<sup>41</sup>

### **Пинский уезд**

Я в кратких словах расскажу о тех коренных улучшениях, которые введены Скирмунтами в их имении. Правильная система лесоводства ведется с 30-х гг. Огромные леса разделены на участки по возрасту и качеству леса; рубится, конечно, только вполне зрелый лес. Кроме того, леса и болота канализованы, пересечены целой сетью каналов, изливающих свои воды в Ясельду<sup>42</sup>, на берегах которой расположено имение. Каналы приносят огромную пользу имению: кроме того, что они осушают лес, гарантируя его от чрезвычайной сырости, которая здесь уменьшает во многих местах качественность леса, каналы служат, главным образом, еще для сплава леса. Они устроены так, что главные жилы их соединяются недалеко от двора имения, и притом каналы проникают в самые отдаленные участки лесов и болот и соединяют их с двором.

Весной можно по этим каналам сплавлять в имение дровяной и строевой лес с вырубленных участков. Нужно заметить, что такая операция значительно сохраняет расходы по имению: заводы поглощают огромное количество топлива, и, кроме того, лес, идущий в продажу, выигрывает в цене, так как он подвозится к сплавной реке – Ясельде. Мы уже не будем упоминать о той огромной пользе, которую принесли каналы осушению полей и лугов. Луга в имении также обращают на себя внимание: они лежат в долине реки Ясельды, занимая огромное пространство в несколько тысяч десятин. Пространство, занятное лугом, совершенно чистое и ровное: ни лозы, ни зарослей где-либо вы не встретите. Культура сенокоса доведена до того, что он обязательно косится два раза в год.

Нельзя не обратить внимания на дороги, проведенные по всему имению в лесах и по лугам. Ввиду низменной местности дороги насыпаны выше ее уровня и с обеих сторон окопаны каналами. Такое устройство дорог частными владельцами – пример исключительный.

Но что самое замечательное в местном хозяйстве владельцев имения Поречье, – это искусственно засеянные леса. Всякий кусок поля, неудобный для хлебопашства, в имении не пропадает: он засевается лесом. Кроме того, лесосеяние приносит еще пользу земледелию: все поля, подвергающиеся наносным пескам с соседних песчаных холмов, также обсажены лесом. Лесосеяние ведется здесь уже более 60 лет. Конечно, при таком лесном хозяйстве необходим ученый лесничий и соответствующий штат служащих, что существует уже много десятков лет в имении.

Я не буду говорить о мелких улучшениях в культивировании различных растений, о рациональным земледелии и скотоводстве – общие приемы того и другого известны, замечу только, что все стороны хозяйства заведены по улучшенным системам еще в то время, когда у нас в России никто не помышлял о каких-либо нововведениях в сельском хозяйстве; системы хозяйства в Поречье постепенно улучшаются сообразно успехам науки.

Укажу еще на одну замечательную сторону Поречского хозяйства – на заводы и фабрики. Заводов здесь в настоящее время три: винокуренный, единственный, как кажется, в котором гонится очищенный спирт, затем огромная паровая мельница и сыроваренный завод, приготовляющий сыры лучших сортов, недавно открывший свои действия.

Странно поражается взор громадными каменными постройками среди векового леса. Среди этих зданий стоит древний каменный палац Скирмунтов, окруженный цветниками; у самого палаца проходит рукав Ясельды – Ясень, на островке которого расположен прекрасный фруктовый сад. С бал-

конов палаца открывается вид на в высшей степени живописную долину реки Ясельды, представляющей взору зеленое море лугов.

Суконная фабрика в Поречье – одна из древнейших в крае, построена в 1837 г. Она сразу была основана на широких началах. Из Германии были вызваны мастера, но рабочие все были из местных крепостных крестьян. Замечательно также, что это едва ли не первая в России фабрика, в которой рабочие принимали участие в прибылях от производства. Кроме того, помещик вызвал из разных имений своих крепостных, поселив их при заводе. Они живут семьями в большом каменном доме. По внешнему виду это третье уже поколение заводских рабочих значительно отличается от крестьян. Большинство их грамотны. При фабрике же образовался тип фабричного – рабочих евреев, которые тогда же, при устройстве фабрики, были принимаемы помещиком и поселены при фабрике. Они работают в красильне.

В 1860 г. здесь был построен свеклосахарный завод; по несколько лет тому назад он сгорел, и на его месте выстроен винокуренный. Замечательно, что свекловицу для сахарного завода разводили здесь же, на землях Поречья. Большую часть нужного количества возделывал сам помещик; но ее разводили также и соседние мелкие помещики и даже крестьяне для завода. Десятина свекловицы давала здесь доходу им от 150 до 200 руб., как уверяли лица, возделывавшие ее для завода, что подтвердил и сам владелец завода. Мало того, г. Скирмунт показывал мне превосходнейшие плантации ворсильных шишек; как известно, эти шишкы, которых ничем нельзя заменить на суконных фабриках, выписываются нашими промышленниками из Франции по весьма дорогой цене. Несколько раз обсуждался вопрос о культивировании этих шишек у нас в южной России и на Кавказе. Но дело до сих пор не подвинулось вперед. Между тем уже в продолжение нескольких лет г. Скирмунт с успехом культивирует это французское растение и успел в этом деле настолько, что его фабрика, совершающая полумиллионный оборот, пользуется ворсильными шишками собственного производства. По расчету г. Скирмунта десятина шишек дает доходу до 400 р. (растет 2 года).

Увидеть ворсильные шишкы – южное растение – в такой глуши было для меня неожиданной новостью. Мне кажется, что на этот вопрос следовало бы обратить серьезное внимание русских промышленников. Добавим еще, что г. Скирмунт охотно делится семенами шишек и указаниями на производство, вследствие чего по соседству начинают появляться маленькие плантации их.

Разведение свекловицы и ворсильных шишек в нашем крае служит прекрасным доказательством того, что в нашем крае могло бы с большей пользой

привиться разведение и других культурных растений. Табак также в Минской губернии с каждым годом улучшается в качестве.

Осмотрев заводы, фабрику и плантации, я отправился далее, в Телеханы, распределившись с любезными хозяевами, оставившими во мне самое отрадное впечатление.

## XII<sup>43</sup>

### Пинский уезд

Прежде чем продолжать рассказ свой о дальнейшей поездке моей по Пинскому уезду, считаю небезнужным сообщить в самых общих чертах некоторые сведения о том, что представляет собой та часть Полесья, которую занимает Пинский уезд.

Минскую губернию обыкновенно представляют себе страшно низменной, но это не совсем верно. Напротив, она заключает в себе большое разнообразие в отношении поверхности, так что самая высшая точка ее из тех, которые доныне измерены, почти в три раза выше самой низшей. Кроме того, невысокий кряж холмов, проходящий через Минскую губернию, имеет весьма важное для всей западной России значение, так как он разделяет бассейны значительнейших рек – Немана, Днепра и Западной Двины. Кряж этот начинается в Смоленской губернии Валдайскими горами и тянется через северную часть Могилевской, по узкому водоразделу Днепра и Двины. Наиболее интересная точка его в Минской губернии – это северная часть Борисовского уезда, где берет начало Березина, озера Манец, Палик и Берешта<sup>44</sup>. Эта местность возвышается в общем на 750 ф. С южного склона ее воды текут в Днепр, а с северного – в Двину. Далее кряж проходит по Минскому и Слуцкому уездам, в Новогрудском, – отделив течение Немана и его верхних притоков от бассейна Днепра, и тянется по самым северным окраинам Пинского уезда через Гродненскую губернию к Пружанам. Наивысшие точки этого кряжа находятся в Минском и Слуцком уездах, где высота их достигает более 1000 ф., а в Лысой горе, на границах обоих уездов, высота равна 1130 ф., т.е. высоте Валдая. Начертав положение этого холмистого пространства, покрывающего северную часть Минской губернии, легко себе представить ту низменную котловину, которую составляет течение реки Припяти. Понижение поверхности к ней идет чрезвычайно быстро. Самое низкое пространство при Припятской котловине и представляет собой Пинский уезд, в котором собирается из многочисленных болотных речек и озер великая полесская река. Таким образом, местности, лежащие верст на 60-70 к северу от Пинска, на окраине этого уезда, возвышаются уже в общем на 530 ф. (оз.

Выгоношти, с. Гати на 526 ф.). Долина у самого Пинска имеет высоту всего в 435 ф.; низменность продолжается по течению реки (Вульвичи – возвыш. на 466 ф.). Далее к югу поверхность снова возвышается и уже в южных окраинах уезда, в м. Городном, Черевище, м. Столин, доходит в среднем до 530 ф. Повысяясь далее по направлению к Луцку, поверхность возвышается до 650 ф. и в Волынской губернии сливается с отрогами Карпат.

Почва Пинского уезда по преимуществу иловатая и торфяная. В северной части уезда мне приходилось встречать огромнейшие залежи торфа на пространстве десятков верст. Местные землевладельцы не пользуются, за весьма редкими исключениями, этим естественным богатством страны. Огромные торфяные болота, топкие в весенне и вообще в дождливое время, так что движение по ним невозможно, не всегда даже косятся, но большей частью находятся под зарослями лозы и плохого исхудалого леса, мало приносящего пользу по своему качеству и по своему отдаленному положению от сплавных рек.

Иловатая и торфяная почва, а также наносная указывают на существование гораздо более значительного пространства вод в этой местности. Изыскания естествоиспытателей, хотя и производившееся в весьма незначительном количестве и более или менее случайно, также, как известно, подтверждают предположения о существовании прежде в этой долине большого скопления пресных вод. Интересно, что и народные предания рассказывают, что во многих болотах и озерах находятся якоря и другие снасти, разные предметы (особенно часты предания о нахождении в озерах потонувших при перевозке колоколов) и проч. служат отголоском того, что в народном сознании остались какие-то неясные воспоминания о прежних больших пространствах воды. Нужно заметить, что последняя геологическая теория о так называемых ледниковых полосах, как кажется, с большей вероятностью оправдывает все эти предположения о скоплении воды на пространстве нынешнего Полесья. На всем пространстве Северно-Западного края встречаются валуны или эрратические каменные отложения. Появление их с гор Финляндии и Альп, где находится их родина, геологи объясняют тем, что вся поверхность Европы, где ныне находятся валуны, была покрыта льдами, во время таяния которых с означенных гор сползли ледники с огромными глыбами валунных отложений и распространяли таким образом валуны. Если это так, тогда является возможным, как кажется, предположить, что таявший лед на пространстве Северно-Западного края наливал свои воды в наиболее низменную часть этого пространства – в котловину верхнего течения Припяти, где могли образоваться огромные скопления воды.

Как бы то ни было, но большие озера и целая сеть мелких болотистых речек составляют характерную черту Пинского Полесья, до сих пор представляющего предмет суеверных понятий о нем в обществе. По вычислениям, сделанным еще в 60-х гг., болота представляли 20% всей поверхности уезда (246 тыс. десятин). Это отношение не особо изменилось и в наше время, хотя новейших данных еще с того времени не опубликовано. Так, по новейшим сведениям Центрального статического комитета, всей неудобной земли, занятой водой, песками, дорогами, болотами считается в уезде 272 тыс. десятин; а по сведениям 60-х гг. под песками, водой и дорогой было более 240 тыс. десят.<sup>45</sup>, так что новейшие данные сходятся с прежними. Осушение же болот здесь не могло еще дать больших результатов, ибо оно до сих пор направлено по преимуществу на Речицкий и Мозырский уезды, а в Пинском едва начинается.

Кроме болот, характерную черту уезда составляют леса, которые по новейшим данным составляют 38,6% площади уезда, или 397 тыс. десятин, луга, составляющие неотъемлемую принадлежность болотистой местности, занимают площадь в 190 тыс. десятин, или более 18% поверхности (вместе с выгонами). Таким образом, пахотные поля занимают всего незначительную площадь в 168 тыс. десят., или 16,7% всего уезда.

Такова в общих чертах поверхность уезда, но в различных местностях его картина значительно изменяется. Пинский уезд разделяется вообще на две половины: на так называемое “Заречье”, т.е. южную заприпятскую часть уезда, и собственно Пинщину – северную часть. Разделение это не только соответствует топографическим свойствам местности, но имеет и этнографическое значение, так как жители Заречья имеют некоторые отличные черты в языке и быту от жителей северной части. Заречье все перерезано речками, озерами и небольшими болотами. Это именно та местность, где многочисленные реки и озера, пересекаясь между собой, то сливаюсь, то снова разделяясь, соединяются, наконец, у Пинска и дают начало Припяти; здесь же проходят ее верхние притоки. Таким образом, здесь переплетаются: Струмень, Стулба, Стоход, Стырь, Гнилая Припять, Веселуха, Пина; восточная часть Заречья ограничивается Горынью, северная – пространством между Пиной и Ясельдой.

В Заречье находятся огромные озера Нибел, Любядзь, Черевинье. Здесь такое изобилие вод, что даже в летнее время не всегда можно и не везде проникнуть из одной местности в другую; сообщение во многих местах возможно только водой, так что даже почта перевозится в лодках. Весной же все Заречье представляет собой море воды, среди которого на островках расположены многочисленные селения; немного пахотных полей, которые не заливались бы водой. Но, несмотря на эти природные условия, Заречье вовсе

не безлюдно; напротив, селения здесь весьма многочисленны. В самом деле, Заречье составляет не более третьей части всего уезда, судя по карте, к югу от течения Припяти и Пины. На этом пространстве находится 12 селений, тогда как к северу по течению Ясельды и Припяти можно насчитать всего 76 селений, а между Ясельдой и Пиной – 25. Если эти цифры верны, то на каждое селение (в том числе и mestечки) придется по 640 душ обоего пола жителей, а население всего Заречья будет составлять около 80 тыс., тогда как северная часть – всего 50 тыс. душ. Конечно, цифры эти средние и потому доверять им можно только с большими оговорками. (Всего селений, по нашему счету, в Пинском уезде 223, сделанному на основании однолистовой карты картографич[еского] депо. Проехав всю северную половину Пинского уезда, мне лично пришлось убедиться, что карта эта точна: на ней я нашел селения в 10-15 дворов. Пропусков селений я не встретил. Поэтому не доверять ей не имею основания. Между тем, по сведениям Центрального статистич[еского] комитета (волости и важн. сел., т. V), в Пинском уезде насчитано 389 селений. Цифра эта неверна: в волостях северной части известно только не более 76 селений (за исключением отдельных дворов), а предполагать для Заречья более 300 селений – нет оснований).

Впрочем, вероятность представленного только что подтверждается итопографическим положением обеих частей уезда. В самом деле, тогда как Заречная часть заселена всплошной, представляя только небольшие болотца между селениями, северная часть заселена только в той своей части, которая лежит к югу от линии, проведенной от с. св. Воли на Телеханы, Логишин, Плотницу и Лунинец. Местность к северу от этой черты, составляющая приблизительно четвертую или пятую часть уезда, почти не заселена: на ней расположено всего 7 или 8 селений, составляющих Хотыничскую волость. Селения разбросаны по всему этому пространству на далеком друг от друга расстоянии. Все же оно покрыто болотами, лесом и лесными зарослями. В центре этих болот лежит село Радзяловичи<sup>46</sup>. Восточная или, вернее, юго-восточная окраина занята знаменитым болотом Гричином, с севера от которого лежит уже в Мозырском уезде болото Ясень с волостью Чучевичами<sup>47</sup>, жители которой могут сообщаться с соседями только в суровые зимы.

Про последнюю волость мне много рассказывали местные люди, как о чем-то выдающемся по первобытности жителей и по дикости местности. Окрестные жители за болотом Яснем знают много рассказов про Чучевича, собирающегося путешествовать в ближайшее mestечко, происхождение его и т.д. Не знаю, насколько можно верить рассказам, но мне передавали люди, бывавшие в этом селе в качестве администраторов, что Чучевец представляет

собой совершенно своеобразный тип; он не более раза-двух в жизни бывает в окрестных селениях и с большим недоумением и изумлением смотрит на всякого заезжего.

Но обратимся к Радзяловичам и окружающим их болотам. В это село можно только пробраться зимой, в летнее же время в него ведет небольшая дорога, по которой ездят только в сухую погоду и то не без затруднений.

Еще оригинальнее село Святница<sup>48</sup>, лежащее у границ Новогрудского уезда: чтобы пробраться к нему летом из волости, нужно обходить непрходимыми дебрями по соседнему Новогрудскому уезду верст на 150, хотя прямым путем оно отстоит от того же села всего верст на 50. Только село Хотыничи соединяется большим трактом с Пинском; тракт этот ведет на Минск. В последнее время проложена по восточным окраинам этого болота ветвь Полесских железных дорог (Вильно-ровенская). Из всего этого можно представить себе, я думаю, положение этой части уезда; к селам, лежащим на окраинах этого пространства, мы еще возвратимся.

Итак, описываемая северная часть Пинского уезда противоположна Заречью по характеру своему. В самом деле, южная часть изобилует множеством речек, озер и небольших болот, здесь же мы видим только одно большое болото в несколько десятков верст, при незначительности малых; далее в этой части находится только три больших озера (Выгоноштское, Вульковское и Погостское), и, наконец, рек здесь очень немного. Южная часть пространства омывается Ясьльдой, западная – Цной, а средняя – небольшой речкой Бобриком, берущей начало в болотах у озера Погоста.

Поговорив о природе Пинского Полесья, перейдем к его обитателям. С нравственной физиономией пинчука мы встретимся впоследствии, а теперь поговорим об общих данных, о населении и его экономическом положении. Общее количество населения Пинского уезда, по данным 1889 г., немногим более 160 тыс. человек, за исключением городского.

Относительно населения Полесья, как по многим другим признакам, циркулируют самые неопределенные сведения, представляющие Пинщину сплошным болотом, лишенным населения и растительности. Такие понятия в том или ином виде нередко можно встретить даже в учебниках географии. Но мы уже говорили, что Пинский уезд вовсе не так беден населением, особенно та часть его, которая называется Заречьем. Не заселены, конечно, те части его, где селиться неудобно. Но в общем, сравнительно с другими уездами Минской губернии Пинский стоит средним по плотности населения. Правда, что такие плотно населенные уезды, как Минский и Слуцкий, имеют на одну квадратную версту вдвое более жителей (30 и 31 человек), а самый населен-

ный Новогрудский – втрое более (47 человек), но в свою очередь Пинский уезд, имеющий средним числом 15 человек на квадр. версту, за исключением городского населения, как и в предыдущем уезде), вдвое более плотно населен, чем Мозырский, имеющий 8 человек на кв. в., а Речицкий имеет всего 12 человек. Таким образом, плотность населения Пинского уезда почти совпадает с плотностью всей губернии, имеющей 17 человек на кв. версту. Что касается до соотношения различных групп населения уезда, то оно не представляет никакого особенного интереса, и мы отметим его только для большей полноты сведений. Так, православные составляют 85% всего населения (137 тыс.<sup>49</sup>), католики – 5100 д. об., или 32%<sup>50</sup>, а евреи – 17 600 ч. Последняя цифра внушает к себе, впрочем, большое недоверие, но к этому вопросу мы еще возвратимся.

Несравненно большим интересом отличается распределение поземельной собственности между различными классами населения. Минская губерния вообще отличается характером крупных земельных владений, но Пинский уезд и Мозырский особенно этим выдаются. Так, в первом из них владения дворян настолько крупны, что (по свед[ениям] 1888 г.) на каждого владельца приходится в среднем 1549,7 десятины, а владения всех составляют 61% всей земельн[ой] собств[енности] (632 231 дес.), тогда как крестьяне владеют только 192 805 д., или 18% всей поземельной собственности; так что на личную душу обоего пола приходится не более 1,7 десятины, а на семью приходится около 10 дес., считая 6–7 человек в семье. Но эта цифра далеко не выражает еще истинного отношения. Дело в том, что пахотная крестьянская земля, составляющая главное богатство и основу крестьянского хозяйства, занимает менее 50%; таким образом, половина крестьянской земли находится под выгонами и лугами. Правда, что это обстоятельство было бы далеко не бесполезным в хозяйстве, если бы уезд находился в другом положении: скотоводство здесь могло бы иметь огромное значение при обилии лугов и выгонов, а также при сервитутных отношениях к помещикам, если бы оно не являлось бесполезным по отсутствию сбыта. Пахотная же земля составляет при настоящих условиях всего 0,97 десятины на наличнуюдушу.

### XIII<sup>51</sup>

Сделав такой краткий очерк уезда, перейдем теперь снова к тому, что пришлось мне встретить во время поездки. Как я уже заметил раньше, из Поречья я отправился в Телеханы. Описывать каждое село в отдельности я не буду, но позволю себе остановить внимание читателя на более замеча-

тельных местностях. А м. Телеханы прежде всего заслуживает упоминания. Оно лежит при Огинском канале и по административному своему положению главнейшее из местечек северной части Пинского уезда. Здесь находится правление судоходной дистанции Огинского канала, волостное правление, больница, доктор, единственный на пол-уезда, почтово-телефрафная контора, ссудо-сберегательная касса при ней. Но не следует думать, что такое собрание административных учреждений указывает на величину села: вовсе нет. Это небольшое местечко, заселенное наполовину евреями, имеющее всего до 100 крестьянских хат; лежит оно среди болот на песчаном островке. За ним, к северу по Огинскому каналу, начинаются местности, которые могут привлечь внимание туриста.

К северу от Телехан по каналу лежат села Вулька и Выгоношты, но самое привлекательное – это озера при этих селах. Огинский канал большей частью, особенно в северной своей половине, лежит среди топких торфяных болот. Оба берега его также из торфа, так что по берегу его можно ехать только в сухое время, так как берега его слишком топки. Сам канал в настоящем его виде представляет мало интереса. Летом он сильно мелеет, так что плоты с трудом проходят по нем, иногда с неимоверными усилиями их тащат по иловатому дну канала. Сам он не широк, сажени две шириной и вполне удобен для судоходства только весной, когда по нем ходят небольшие суда. С[ело] Вулька<sup>52</sup> находится в верстах семи от Телехан. Около него находится озеро круглой формы, имеющее версту в диаметре, через него проходит канал. Это озеро отличается своей глубиной, что весьма редко бывает в болотных озерах.

Но еще более интересно следующее озеро Выгоноштское<sup>53</sup>. Оно находится верстах в пяти к северу от села Выгоношта<sup>54</sup>, лежащего также на канале. Озеро Выгоношти верст на 5-15 недоступно с сухого пути; к нему на лошадях подъезжают только зимой. Вся местность кругом его покрыта топкими торфяными болотами, заросшими почти сплошь низкой лозой и мелким болотным леском, отличающимся от обыкновенного только тем, что он всегда бывает более мелок, неправильной формы, с наростами. Проезжают же к озеру каналом с одной и другой стороны. Это одно из самых больших озер Минской губернии; величина его по течению канала пять верст (с юга на север, а с востока на запад верст 7-8). Берега отлоги и кое-где покрыты крестьянскими сенокосами, к которым подъезжают только в лодках. Во время разлива Выгоноштское озеро покрывает соседний лес и заливает пространство верст на двадцать, нередко соединяясь с соседним озером Бобровицким, лежащим на 15 верст к западу от него, на самой границе Гродненской губернии. Но в летнее время оно не глубоко, так что дно часто даже на середине бывает аршина на 2 – 1 ½. Но зато

ано иловатое, вязкое, шест в нем нигде не доходит до твердой почвы. Поэтому оно весьма опасно бывает во время бурь; волны настолько бывают велики и сильны, что переходящие через него плоты не могут двигаться, стоят иногда по несколько дней на середине его на якоре; движение же на малых лодках почти немыслимо. Замечательно, что лагуна озера, несмотря на болотистую местность, в которой оно лежит, представляет собой возвышенное плато, лежащее футов на сто выше Пинска, и едва ли не самое высокое место в уезде. Вот почему оно питает в продолжении целого лета водами своими обе ветви канала, проходящего через него. С южной стороны озера находится плотина для удержания его вод, а с северной – шлюз (десятый).

Подъехав к плотине на лошадях, я пожелал перебраться через озеро к десятому шлюзу. Сторожа не было дома, но, к счастью, три дюжих парня из гонящих плоты переезжали озеро, и я с сопровождавшим меня волостным писарем уселился в лодку и поплыл по озеру. Казавшееся мне с берега слегка волнующееся озеро несколько угрюмым, на середине представилось взору во всей своей красоте, дикой и девственной. Кругом на горизонте синел лес; скоро скрылся и домик при плотине, и кроме воды и синевы неба ничего не было видно; изредка только у берегов замечалось какое-то движение: поднимались высоко к небу едва заметные точки и пропадали в синеве летнего дня. Картина была угрюма, но величественна. Сколько всяких упреков приходится слышать по адресу полесской природы. Житель Украины чопорный, всегда прибранный, как к празднику, смеется над первобытной красотой природы Полесья, житель угрюмого седого севера не понимает ее, западный европеец, привыкший видеть природу, прошедшую через горнило рук человека, будет странно удивлен, почувствовав себя оторванным от европейского мира в Европе. Не знаю, может быть, нужно родиться в Полесье, чтобы восхищаться им; может быть, мы, природные полешушки, можем только восхищаться этой особенной природой, подобную которой вряд ли можно найти где-нибудь в другом уголке Европы. Чем более проста эта природа, чем больше скопления вод видим мы, чем большую оторванность, тем более способны восхищаться природой. *Si um cuique!* Я не встречал людей, не полешуков, которые способны были бы восхищаться нашей природой, но зато встречал многих знатных хорошо Полесье, которые вместе со мной отдавали должную дань природе его. Я раньше никогда не бывал в Пинском уезде, но меня всегда тянуло туда; я не надеялся встретить здесь какого-нибудь отдельного мира, не похожего на Речицкое Полесье; напротив, я знал, что встречу здесь ту же природу, но в ее более первобытном виде, если так можно выразиться, идеальное Полесье. И это меня влекло в Пинщину.

Я всегда неподдельно восхищался природой Полесья и, признаюсь в грехе, с сожалением вспоминал о ней и тогда, когда видел другую природу – снежные вершины Балкан, каменные скалы Родоп, про которые так много поют болгарские песни, которые воспеваю на все лады современные поэты. Долина роз, окаймленная с севера сплошной массой гор, известных под названием Столины, красива. В этом нужно отдать ей справедливость, воспоминания о недавней кровавой борьбе, происходившей в ней, особенно у подножия Шипки, как-то особенно действуют на чувство, вызывают массу воспоминаний; стоит только забыться, чтобы встали перед глазами толпы павших воинов с полей, покрытых розовыми плантациями, с вершины гор, приобретших со временем войны названия могил. Но нельзя испытать того приятного теплого родственного чувства, какое испытываешь среди лесов и вод Полесья. Там – красиво, здесь – приятно и привольно.

Чтобы представить себе положение озера, добавлю, что оно кругом мало заселено, верст на 5–15 недоступно летом совершенно, как я уже сказал; оно стоит на краю болотного пространства, среди которого находится село Радзяловичи, о котором я уже говорил раньше.

В большой лодке мы переезжали озеро. Трудно забыть лица гребцов. Их было трое, все уроженцы соседнего м. Мотоля<sup>55</sup> Гродненской губ. Это были дюжие коренастые парни, широколицые брюнеты. Сила и здоровье так и били от них. Они все были невысокого роста, широкоплечи, каждый взмах весла, движение лодки давали чувствовать их силу. Действительно, никакое занятие не развивает так мускульной силы, как бурлакство. Нашим бурлакам с детства (лет с 15) приходится испытывать неимоверные затруднения, пробовать свои силы.

Вскоре мы начали подъезжать к берегу, покрытому массой плотов, которые ждали прохода через шлюз, за ними на берегу виднелся небольшой домик шлюзового сторожа. Выгоноштское озеро отличается богатыми рыбными ловлями; рыбы вылавливаются здесь на несколько тысяч рублей; ловля происходит обыкновенно зимой. Я мог убедиться в обилии рыбой озера, потому что почти в полдень в небольшой сетке, с аршин в диаметре, опущенной на длинном шесте между воротами шлюза, оказалось довольно порядочно мелкой рыбы. Богато также озеро и птицей, которую здесь убивают тысячами.

За озером канал продолжается до слияния своего со Щарой на расстоянии 150 саженей. Щара течет здесь в болотистых отлогих берегах, почти не населенных; она круто поворачивает от равнины, где лежит озеро, на северо-запад, что доказывает, что равнина, на которой лежит озеро, имеет влияние в распределении речных бассейнов. Подъехать к берегу озера можно только зи-

мой по льду или вокруг через замерзшие болота; летом сообщаются лодками по каналу, а весной и осенью и особенно когда зима не установилась или уже кончается, так что ни озеро, ни болото не замерзают, сообщение совершено прекращается, иногда на месяц.

Побывав на Щаре и просидев с час у домика сторожа, мы с закатом солнца отправились обратно по озеру на южную сторону. На обратном пути я еще успел записать десятка два песен в с. Выгоноштах и возвратился в Телеханы.

До сих пор я описывал общее положение Пинщины, ее природу. Но пора приступить к знакомству с обитателями этой оригинальной во всех отношениях местности. Знакомство с обитателями, их духовной жизнью и было главной целью моей поездки. Но как это сделать? С чего начать? Самым главным является забота о том, чтобы и внутреннюю и внешнюю сторону быта представить возможно вернее, а притом с возможной объективностью. Но того и другого достигнуть трудно, если даже возможно. Познакомиться с населением уезда вполне в какой-нибудь месяц нечего и мечтать. Еще труднее отнести объективно: всякая поездка столько оставляет впечатлений хороших или плохих, столько представляет случайностей для составления того или другого мнения, взгляда, что от характера всех этих случайных причин зависит и субъективное отношение рассказчика, который дает, конечно, общий колорит описания. Неизменным, вполне объективным может быть только научный материал, песня, сказка, строй языка, антропологические признаки, которые уже дадут возможность судить о данной местности более объективному исследователю, не сдерживаемому теми или другими впечатлениями. Вот почему во время экскурсии приходится всегда обращать преимущественное внимание на собирание и записывание памятников народного творчества, оставляя наблюдение за духовной жизнью на втором плане. Эта последняя может быть изучена только долгим наблюдением над крестьянской жизнью, что требует месяцев и годов, а не дней.

Нет ничего труднее, как разбирать чужую душу и выворачивать ее наизнанку, особенно же трудно проследить за душой нашего крестьянина, вообще, как известно, весьма скрытного в беседах с интеллигентом, да еще приехавшим издалека, с какой-то ему непонятной целью, кажущейся ему смешной и подозрительной. В самом деле, думается полешуку, кроме начальства да евреев от роду не видавшему других людей, зачем понадобились какому-то барину его песни, сказки, отдельные слова? Зачем нужно знать ему, как он думает, что чувствует его черная мужицкая душа? Ведь все это – мужицкое: и песни, и сказки, и мысли, и душа, так зачем же они сюrtучнику? Крестьянин так недоверчив, так мало привык видеть и беседовать с кем-нибудь, кроме

евреев и начальства, миссия которых ему представляется вполне понятной, первых – что они должны доставлять им в кредит водку, деньги, покупать в полцены хлеб, нанимать на сплавные работы, а второго – что оно имеет своей обязанностью наказывать, сбирать подати и вообще наводить на население благоговейный трепет. Поэтому-то, как только дело дойдет до сведений, нужных этнографу, так полешук своим скептическим отношением к науке разбивает всякие надежды. Недоверию и подозрительности нет пределов. И, откровенно говоря, мне еще никогда не приходилось сталкиваться с этими препятствиями в такой мере, как в Пинском уезде. И тут нет ничего удивительного.

Можно проехать десяток селений в северной части уезда и не встретить ни одной интеллигентной семьи, ни отдельного человека. Изредка встречаете село, где живет старик-священник. Другой, обычный в таких местностях интеллигент деревни – помещик – здесь отсутствует: имения все обширны, так что три – пять селений находятся при одном имении, помещики коих отдали их в аренду евреям, и сами почти не бывают в своих вотчинах. Еще замечательнее то, что если помещик где-либо живет (очень редкое исключение), т.е. своим имением сам не управляет, сдает в аренду еврею или же держит еврея-управляющего, с крестьянами никаких дел не имеет; да мало того: помещичьи дворы здесь обыкновенно устроены отдельно от села (явление очень редкое в других уездах, насколько мне известно), в верстах двух – пяти, что опять-таки мешает сближению крестьян с помещиками.

Ввиду указанных затруднений я начну знакомить читателей с тем, с чем мне пришлось прежде всего столкнуться. Тогда как в Речицком и Мозырском уездах, где мне и в это лето и раньше еще приходилось записывать песни, крестьяне сообщали материал в общем радушно, особенно молодое поколение наперерыв старалось сообщить, что знает, а пожилые иногда даже бывали довольны, что записываешь их песни и сказки, здесь, в Пинском уезде, мне пришлось встретить большие затруднения. Приехав в Телеханы, я попробовал было свести знакомство с тамошними крестьянами, но выпытать от них песен и сказок не удавалось. Всякому желательно было знать, зачем мне были они нужны. Но все, по моему мнению, убедительные доводы, далеко не убеждали моих собеседников, и они отказывались незнанием. Впрочем, я впоследствии убедился, что мужчины, особенно пожилые, “статочные”, почти не поют или поют очень редко, под шумок выпивки или на работе. Мужчины здесь очень солидны, важны, так что передавать песни без должной обстановки не станут, считая это неприличным. Этим духом заражены и парни, так что почти все песни мои записаны от пожилых или даже совсем от старух. Сначала я

думал, что мужчины, собственно молодежь, будут смелее, и потому начинал убеждать их, но впоследствии убедился, что с женщинами сговориться легче, особенно с пожилыми. И вот почему. Мужчина, как я уже сказал, считает для себя неприличным петь ни с того ни с сего; одна, другая и третья рюмка водки, служащей необходимым элементом при разговоре с молчаливым, но в то же время весьма деятельным собеседником, не заставит его забыться; мужчина чувствует себя хозяином, самостоятельным и независимым человеком, в чем я убедился на массе фактов. Притом мужчина серьезнее смотрит на жизнь, серьезнее заботится о своей семье, на которую ему больше всего приходится работать. При сильной подозрительности он всегда боится того, не поведет ли разговор с ним к тому, что его возьмут в солдаты, что наложат большие подати, отнимут землю и т.д., боится не выразить какого-нибудь недовольства на начальство свое, помня “о холодыще” и пр.

Так, однажды записывая песни в с. Выгоноштах (первые мои записи), я с большим трудом успел столкнуться с двумя парнями, из которых только один решился пересказывать песни, а другой ему только подсказывал, несмотря на то что под окнами школы, где я остановился, собралась большая толпа любопытных, но никто не решался войти в хату. Интересно, что парень свою решимость объяснял тем, что ему все равно осенью придется идти в солдаты, следовательно, бояться нечего. Я начал расспрашивать парней о рекрутских песнях, подсказывая им мотивы о провожании матерью сына и пр. Парень замялся и заявил, что такие песни есть, собираясь сделать начало. Но я успел заметить, как стоящий недалеко староста успел моргнуть ему, парень помялся и объявил, что не припомнит ни одной, а староста заявил, что у них в селе и не поют таких песен. Видя во всяком интеллигенте, заговаривающем о житье-бытье крестьянском, чиновника, приехавшего с какой-то таинственной целью, пинчук старается не без намерения скрыть хорошие стороны своей жизни, а выставить плохие. В этом отношении был оригинальный случай. Я отправился однажды к старшине Телеханскому, весьма симпатичному старику, с которым успел хорошо познакомиться. Прогостили у него несколько часов, я воспользовался собравшимся поглазеть народом, стал записывать песни. Сначала дело шло тугу; я даже был, признаюсь, неприятно удивлен, когда увидел слезы на глазах одной молодой женщины, которую добродушный старшина особенно убеждал петь, рассказывая про нее как про мастерицу в этом роде. Но вскоре дело пошло на лад, нашлись смельчаки, начали сообщать песни. Большинство песен оказалось случайно веселых. Записав их около 20, я уехал. Но вечером старшие рассудили, что сообщавшие мне песни (и мужчины, и женщины) сделали страшный промах: сообщили

веселые песни, так что когда их узнает начальство, то выведет заключение, что им хорошо живется. Вечером прибежали односельчане к старшине с разъяснениями, отказываясь от веселых своих песен.

Замечательно, что такими заявлениями своего рода “благонамеренности”, как откращивание от рекрутских песен, где она [рекрутчина] представляется в неблагоприятном свете, мне приходилось сталкиваться не раз. Так, почти все мои записи начинаются одной и той же песней, которую я и привожу сейчас целиком. Она весьма распространена в Пинщине, и ее поют прежде всего не без задней мысли:

Вчора була Польша, / А теперь Россия. / Не заступит сын за батьку, / А батька за сына. / Батька иде из касою, / А сын з бороной. / Стара маты / Уместе з дочкай / Жита жалы. / Жалы воны, жалы / Помогай им, Боже, / А свята неделенька / Скарай пана, Боже! / Ковала заузулька, / Ковала, ковала, / А паньщина, даромщина / Из двору утекала, / Утекала, утекала. / Аж горы траслиса, / А за ими пана-ляхи: / Паницино, вернись до дому! / Не вернуся, не вернуся – / Бо нема до кого, / Було хлопей шановаты, / Як здоровье я своего! / Дзякуй Богу, дзякуй Богу, / Дзякуй той царыце, / Що укопала ту даромщину / На Прусскої граныце<sup>56</sup>.

Приведенные факты достаточно, думаю, говорят сами за себя; других указывать не буду. Упомяну, впрочем, еще, что сколько мне ни приходилось сталкиваться со старостами, только один или два из них решились сообщить несколько песен, другие же, напротив, удерживали от этого своих жен и дочерей, хотя уговаривали других не смущаться и рассказывать.

Итак, как я уже упомянул, большую часть песен мне удалось записать от женщин и притом от пожилых. Конечно, я думаю, что от этого материал только может выиграть в качестве, так как женщины вообще более консервативны и, наконец, многие из них мастерицы петь, отличаются большим пением обрядов и проч. Со старушками всякий раз легче было разговориться. Выпьют по рюмке-другой, начнут вспоминать, кто про свое теперешнее горе, вдовье житье, старость, бедность, кто про прежнее житье-бытье – панщину, молодость. Дело незаметно доходит до песен.

Записывание возбуждало все-таки недоверие, которое рассеивалось соображением: все равно стара, в солдаты не возьмут. Замечательно, что аргумент, что могут взять в солдаты (москали), удерживал многих более молодых женщин, как это ни странно может показаться с первого взгляда. Но и в разговорах с женщинами не обходилось без курьезов. Не могу забыть одного случая.

В волостное правление пришла из соседнего села старая-престарая старушка жаловаться на своих внучат. Мне передали, что это известная в околотке скозница, занимается лечением, нашептыванием и пр. Я начал издалека заводить с ней разговор. Много говорила она мне про свое горе, про непочтение к ней внуков и пр. Наконец начинаю разговаривать о сказках.

— Гля, есть есть казки, — говорит она. Хочу записывать, но вдруг снова слышу повторение рассказа о непочтении внуков, о черном хлебе, который она есть.

— Да нет, бабушка, я это уже слышал. Расскажи-ка мне сказку, какие говорят о царицах и т.д. — Слепа, панночку, стала, совсем ничего не вижу, а внук гонит на работу: иди, старая. И опять рассказывает о том же. “Верно, верно, бабушка, плохо они поступают с тобой, ты пожалуйся”.

#### XIV<sup>57</sup>

Я опять подхожу к сказке, обмакиваю перо, приготовляясь записывать. “И глуха, паночку, стала, плохо слышу… Были, — твердит старуха, — были сказки… за панщину, теперь нет никаких; и песен теперь не поют у нас, прежде пели, жилось лучше, теперь нет… Работы нет, сил тоже, хлеба нет, а внук …” и так далее до бесконечности. Вышла сказка про белого бычка! А между тем мне передавали мотивы интереснейших сказок, слышанных от нее. Да и знала она их немало. Песни, сказки, заговоры, нашептывания и проч[ее], все это было ее специальностью; она жила почти исключительно нашептываниями, заговорами и т.д. Приведенной сценки, вырванной прямо с натуры, будет достаточно для читателя, думается, даже незнакомого с той массой курьезов, с которыми приходится сталкиваться. Вообще характерно, что рассказчица, начиная с некоторым стеснением, недоумением и боязнью, потом добродушно начинает болтать, на что, конечно, влияет и, так сказать, константирование факта — угождение. Вначале они всегда стараются сообщить песни серьезного содержания, лирические думы, “хорошие” песни по их определению, мотивы которых протяжны, грустны и задушевны. Но потом дело доходит до веселых, пение и пересказывание песен сопровождается рассказами и т.д. Несколько раз приходилось и так, что разболтавшиеся бабы вдруг спохватывались, начинали громко тут же рассуждать, что не будет ли им чего-нибудь за то, что сообщили веселые песни, особенно боялись за те, в которых сколько-нибудь проглядывает скабрезность (их очень мало у меня, ибо считали всегда неприличным их сообщать, даже и свадебные), упоминание о Боге, о святых, начальстве. Одну вполне безобидную песню, в которой

рассказывается, что муж оставил свою жену и проводит время с другою, меня настоятельно просили вымарать рассказчицы в с. Доброславке, и только потому, что жена в конце песни отвечает мужу:

*У чистому поли / Церковка стояла, / Там я с тобою / Богу присягала, / И святому Юрью, / С тобою, дурню, / И святому Спасу / С тобою, свинопасу!*

Вот почему было крайне неудобно спрашивать о летах, имени, фамилии сказательницы, хотя их обыкновенно записывают такие почтенные этнографы, как г. Романов. Я узнавал фамилии только в редких случаях, возраст старался определять из разговоров, расспрашивал о панщине и проч., стараясь при этих разговорах по возможности вникнуть в прошлую и настоящую жизнь пинского села.

Записывал песни я сразу от нескольких женщин, ибо в одиночку ни одна не решилась бы на такой подвиг. Кроме того, записывание сразу от нескольких удобно и тем, что хоть одна найдется более бойкая, толковая, перескажет или пропоет песню так, что ее можно записать с буквальной точностью. Мало того, когда одна поет или пересказывает, другая вспоминает другую песню, подскажет, если есть ошибка в передаче, и т.д.; мне пришлось встретиться с несколькими сказательницами, которые вполне сознательно отнеслись к делу. Мне приходилось записывать песни и с пересказа, но большую частью я записывал тогда, когда песня пелась. Последний способ бесконечно удобнее: я заметил, что, пересказывая песню, рассказчица иногда перепутывает ее, пропускает отдельные стихи, чего не бывает при пении. Кроме того, в отношении языка пение стоит гораздо выше пересказа: слово всегда неверно выговаривается так, как оно произносится в песне, чего не бывает при пересказе, где рассказчица следит за своими словами, иногда стесняется упомянуть “некоторое слово” и пр. Да и вообще в филологическом отношении запись от женщин значительно выигрывает: язык их более архаичен. Мужчины более часто удаляются из деревень, напр., на сплаве слышат, как говорит начальство и пр., и изменяют звуки при разговоре с интеллигентом. Не могу не упомянуть об одном интересном объяснении, данном мне старостой одного села по этому поводу. Он признался, что знает много песен, но не берется мне передавать их: “Как бы я ни старался, – говорил он, – я не могу передать вам песни таким языком, как пел бы ее сам или же как поют у нас: невольно я изменяю слова на панские”.

При таком способе записывания сразу от нескольких сказательниц, я успевал записывать по 20–30 песен в продолжение нескольких часов, а ино-

гда находились охотницы между сказательницами, которые сообщали мне более чем по 100 песен (напр. в Телеханах, Доброславке) в продолжении одного дня. Но, конечно, этим не мог истощиться весь богатый запас их песен, так как пение и знание песен чрезвычайно развито между пинчукскими женщинами; они скоро входят во вкус и готовы сообщать хоть несколько суток сряду, сознаваясь сами, что знают еще гораздо больше.

Мотивы песен отличаются большим разнообразием в деталях и сходством в общих чертах. Преобладающий мотив лирических песен – грустный, заунывный, оставляющий тяжелое впечатление на душу. Пение производит на меня всегда самое отрадное впечатление, и мне не раз приходилось жалеть, что я не считал себя компетентным в записывании мотивов.

Замечательна также привычка к хоровому пению; хор поет вовсе не в унисон, как приходилось мне слышать раньше; напротив, никем не дирижируемый, управляемый единственнымальным тектом каждого, хор, как бы случайно он ни собирался, кажется вполне спевшимся. Особенно понравился мне случайно собравшийся хор молодежи обоих полов в деревне Рудне Телеханской волости. Их было человек до 30 здоровых, молодых, женских голосов, превосходно спевшихся. Вообще, пинчук в молодости любит предаваться пению, а женщины сохраняют эту особенность до глубокой старости, несмотря на все невзгоды жизни. К песням относятся с особенной любовью, вполне серьезно, с глубоким чувством, и именно к песням лирическим. Поет старушка песню про горькую вдовью долю, про нелюбовь мужем жены и вдруг прерывает песню рассказом о подобной же собственной участии, о собственной доле. Не раз мне приходилось замечать, как под влиянием грустных песенных мотивов у женщин появлялись слезы на глазах. В песне пинчук находит свои идеалы; не раз пение прерывается замечанием: “О, так и треба!”

Музыкальность составляющая, неотъемлемую черту пинчука, выражается в его стремлении сделать музыкальный инструмент. Этот последний представляет из себя обыкновенную трубу из вербовой коры больших или меньших размеров. В селе Доброславке трубы эти доходят до огромных размеров. Имеющийся у меня, напр., экземпляр имеет длину девять с половиной четвертей. Он немного изогнут, и один конец немного расширен, как в металлических инструментах. Делается он из вербы таким образом: весною выбирается верба, по возможности без сучков и ветвей, распаривается, и тогда делается продольный разрез коры; когда ствол извлечен, кора обвязывается во многих местах лозовыми прутьями, заливают малейшие дырочки смолой и вставляют в узкий конец мундштук; труба готова. Впрочем, звук, извлекаемый из такой трубы груб, слышен верст на пять, выдуть звук непривычной

грудью очень трудно. Деревенские парни разыгрывают на них песни различных мотивов, конечно, более простых.

## XV<sup>8</sup>

Познакомив читателя с теми сторонами пинчуга, с которыми мне приходилось прежде всего сталкиваться при знакомстве с ними, я перейду к изображению других его черт, начну с наружного его облика. К сожалению, я не могу дать более или менее научного определения типа пинчуков, потому что ко времени поездки не успел запастись антропологическими инструментами. Об этом приходится пожалеть тем более, что тип пинчуга для антрополога представляет весьма небезынтересное явление.

Язык и бытовые особенности, равно как и черты характера, отличают пинчуга от соседнего белоруса и от малоросса, и установление антропологического его типа помогло бы выяснить весьма многое. Оставляя точное определение типа пинчуга на долю последующих антропологических исследований в этой области, мне придется сказать о нем только в самых общих чертах, хотя, как известно, такие голословные описания, зависящие от многих случайностей, далеко не удовлетворительны.

Пинчуг редко бывает высокого роста; почти всегда он среднего роста, широкоплеч, плотного сложения: крепость и сила видны во всех его движениях. Высокорослые и сухопарые составляют исключение. Лицо пинчуга широкое, круглое с значительно больше выдающимися скулами, чем у белоруса. Замечательно также, что цвет волос преобладает черный, светло-русых меньше, и я почти не встречался с русыми волосами. Особенно темным цветом волос и глаз отличаются мужчины; между женщинами же большинство светло-русых и встречаются совершенно русые, как белорусские женщины. Женщины также вообще крепкого сложения, коренасты, круглолицы и большей частью с серыми глазами.

Вообще пинчуг отличается силой и здоровьем, несмотря на болотистую местность, в которой живет он. Обыкновенно все физические несчастья сваливают на эту часть Полесья, представляют жителей ее какими-то чахлыми, слабыми, дикими, центр развития пресловутого колтуна видят также здесь. Не знаю, но все, что я видел, противоречит ходячему мнению, обоснованному на незнании. Правда, что летом во многих местностях свирепствуют лихорадки, дизентерия и брюшной тиф, но где в русских селах эти болезни летом не свирепствуют? В лето, в которое я ездил, и которое было наиболее сухим, эти болезни производили в некоторых местностях значительные опу-

стощения. При этом любопытно, что в селах Телеханской волости, лежащих на островках среди болот, о них не было слышно, а Доброславская волость была сильно подвержена этим болезням, несмотря на то что лежит дальше от сплошных болот. Неверны также представления о колтуне. В северной части Пинского уезда я ни встречал ни одного человека с этой болезнью, и здесь она, по рассказам местных людей, является весьма редко, тогда как в Речицком уезде составляет более частое явление; а в Новогрудском, лежащем в нагорной части Минской губернии, составляет едва ли не обычное явление.

Стоит только посмотреть на способ сплава плотов по Припяти, каналам и Неману, чтобы убедиться в огромной физической силе, которой обладает пинчук. Приведу такой убедительный факт, который пришлось наблюдать мне лет пять тому назад недалеко от Мозыря. Пинчуки гнали плоты, но поссорившись с приказчиками, бросили их и ушли. Тогда приказчики наняли за вдвое большую цену мозырских белорусов, причем вместо пяти пинчуков на каждый отдельный плот поставили по десяти и двенадцати белорусов; но последние через три дня разошлись, так как не могли тянуть плотов.

Одежда пинчука проста и не имеет особенных отличий от одежды белоруса. Головной убор мужчин состоит из барабановой шапки, которая летом заменяется соломенной шляпой местной работы с широкими полями, обвязанной голубой или красной ленточкой, носят также немецкие войлочные шляпы с широкими полями. Происхождение этих шляп такое, что они покупаются плотовщиками в Пруссии (обыкновенно в Данциге), когда они прибывают туда с лесом. Дальнейшей одеждой служит сорочка с широким, отложенным из белого холста "коунером" (воротником), который завязывается "гичками" (ленточками). Почти необходимой принадлежностью костюма служит шейный цветной платок, который носят летом и зимой; явиться куда-нибудь без него считается неприличным. Столъ же неприличным считается явиться без "свитки" (белорусская свитка), обыкновенно серого цвета, обвязанной красным кушаком, шириной более четверти и длиною в несколько обхватов. Затем "нагавицы", штаны, подвязываемые "учкуром", лапти и в редких случаях сапоги. Вот весь костюм пинчука. Несмотря ни на какую жару, летом, куда бы ни явился пинчук, всегда он бывает одет в свитку с поясом и шейным платком. Дома же мужчины носят "куртку" небольшую, коротенькую кофточку, из толстого серого сукна (как и свитка) на подобие жилетки, но с рукавами. Зимой поверх всего надевают кожух.

Женский костюм отличается большей оригинальностью и разнообразием. Головной убор замужней женщины состоит из "тканицы" – пасмы льна в диаметре 1–2 дюйма, плотно зашитой в полотно и свернутой в кружок; на-

кладывается на голову и прикрывается чепцом. Это нижняя часть головного убора. Сверху же он состоит из намитки. Намитка имеет вид полотенца с прошитым красным узором на концах. Способ ношения намитки самый разнообразный и бывает весьма затейливым. В одной местности принято надевать намитку так, а в другой иначе, и женщины строго придерживаются этого обыкновения. Так, в Телеханской волости намитки одеваю таким образом, к подбородку она прилегает не редко, а ниспадает как бы в виде бороды; намитка охватывает волосы, связывается наверху головы, причем концы ее, свернутые в трубки, спадают на плечи. Но в Доброславской волости и под бородой концы намитки сложены, так что не отстают, а висят и плотно прилегают к подбородку. Особенno характерен головной убор в Давид-Городецкой волости. Вместо тканицы под чепец подкладывают ситце высотою вершка в два-три, намитка огромных размеров; концы торчат вперед в виде рогов, а другие два конца свешиваются на спине.

Намитка составляет важнейшую принадлежность женского костюма. На работе вы увидите женщину в грязном платье, но намитка всегда будет чистая. Без нее женщина считается неодетой и не выйдет в общество мужчин прежде, чем не оденет ее. На намитке сосредоточено и кокетство пинчушки; чем пышнее, затейливее надела она намитку, тем считается красивее. Поэтому надевают намитку медленно, примеряют помногу раз. Я нарочно пометил в одном селе, что женщина надевает намитку ровно 20 минут. Намитка же играет видную роль и в свадебном ритуале. На первый день свадьбы ее повязывают на левую руку невесты, а на второй – на правую, и, наконец, только на третий день расплетают косу невесты и надевают намитку. Замужние женщины косы не заплетают.

Дальнейшую одежду женщины составляют сорочка длинная с широкими рукавами, расшитая у плеча огромными узорами “касначками”; “домоткан” – цветная, красная или синяя суконная юбка, надеваемая, обыкновенно, по праздникам, “сподныца” – холщевая юбка, составляющая повседневный костюм, “курта” – кофта до пояса с вырезами на груди и на плечах, наконец, “хвартух” и свитка такая же, как и у мужчин. Пожилые женщины носят еще по праздникам верхнюю одежду особенного покроя, похожую на халат, из холста. Женщины особенно любят украшения: бусы – “патерки”, медали, “шкаплеры”, ленты, расшивают подолы сорочек, рукава.

Почти всю эту одежду крестьяне приготовляют сами; на свитки шерсть они доставляют на валяльни, из полученного оттуда сукна бродячие портные евреи ходят в зимнее время по хатам и шьют. Полотно же, пояса приготовляются дома женщинами; они же шьют ноговицы и сорочки.

Перехода к новшествам в одежде не замечается, везде придерживаются своей, национальной. Во многих местностях, особенно в более или менее за-житочных, приходится наблюдать весьма большое стремление к одеванию и украшениям, особенно в женской половине населения. Рядиться уже начи-нают лет с десяти мальчишки и девочки; преобладающими и любимыми цве-тами являются красный и синий и соединения их с наиболее ценным украше-нием являются перстни "жуковины". Вообще, все украшения: ленты, перстни, бусы покупаются у так называемых "онучников", евреев, ездащих за собира-нием полотняных тряпок для писчебумажных фабрик; ездят они обыкно-венно зимой, и, когда такой онучник является в село, бабы выходят изо всех закоулков, таша кучи всякого тряпья, которые и променивают на украшения или же покупают на готовые деньги.

Из безделушек мужских, собственно молодежи, отмечу "капшуки" или ме-шочки для табаку из разных цветных ситцев, которые шьются девушками и дарятся тем парням, которым он наиболее благоволят.

Праздничный убор мало чем отличается от обыденного. В праздник на-девают все чистое с большей аккуратностью, изяществом, надеваются укра-шения, лапти у состоятельных заменяются сапогами. Итак, наружный вид, одежда пинчука первобытно проста. Он носит только то, что дает ему его хо-зяйство, прибавляя к своему костюму незатейливые украшения. Эта сторона жизни пинчука отражается и в его экономическом быту, как сейчас увидим.

## XVI<sup>59</sup>

Общий вид пинчукской деревни меняется в различных местностях и не имеет одного общего характера. Преобладающим и любимым типом по-строек, как кажется, нужно признать тот, когда хаты и важнейшие строения ставятся по одну сторону улицы, а на противоположной стороне ее стоит скотный двор, в конце которого, за оградой, гумно. Такого расположения придерживаются во всех небольших селах, где больше простора, но нередко можно встретить села и отдельные усадьбы, не придерживающиеся такого порядка.

Домашние строения вследствие обилия строительного материала от-личаются обширностью и многочисленностью. Двор из 6, 10 и даже более хозяйственных строений составляет обычную потребность крестьянского хозяйства. Вообще же, изба по своей постройке ничем особым не отлича-ется от избы в других местах Белоруссии. Она также состоит из толстых бре-вен, переложенных мхом, прочна и отличается теплотой. Величина жилого

помещения колеблется между 7–9 арш. в ширину и 8–11 и даже 12 в длину. Впрочем, нельзя не отметить того, что приходилось встречать дома очень больших размеров, в несколько жилых комнат с фасадом на улицу. Такие дома я встречал в Погостской волости, но они уже составляют новшество, доступное немногим. К числу подобных же новшеств следует отнести отступление от обычного устройства углов, делаются так называемые здесь «немецкие углы»: концы бревен не выступают наружу, а срезаются. Наружных украшений построек не делают никаких: достоинство избы состоит в ее теплоте и прочности. Иногда лишь можно заметить попытку украсить крышу. Она устраивается так, что представляет две сходящиеся под углом плоскости, причем две другие части ее представляют треугольники, стоящие вертикально; края сходящихся плоскостей крыши обшивают досками, которые пересекаются вверху, а концы их украшены несложной резьбой. Обыкновенный материал для крыши – солома, изредка тес. Надворные строения также не представляют особенностей. Сараи просторны и обширны, амбары для склада зерна – постройка общепространенная, гумна строят без сушилен. Сараи и амбары тянутся вереницей в глубь двора; гумно становится немного поодаль.

Внутренность избы пинчука еще довольно первобытна, но та же, что и вообще в Белоруссии: стол, лавы вокруг, «полати», иконы, большая печь в левом углу от входа. Особенность составляет светильня, иначе называемая «дымник», «вершняк». Посреди избы устраиваются воронкообразная, обращенная широким концом книзу труба, сделанная из обручей, обмазанных глиной; за потолком этот вершняк соединяется с трубой. К нему подвешивают жаровню, на которой зажигают лучины для освещения избы. Лампы еще мало известны. Такие дымники были, сколько я помню, необходимой принадлежностью всякой белорусской хаты, но теперь я их почти не встречал в других уездах. В домашнем обиходе пинчука замечательна еще одна вещь – ручная мельница самого первобытного устройства: в корыте установлены два небольшие жернова, которыми мелют посредством рычага. Для полноты картины следует добавить, что избы почти никогда не ставятся фасадом на улицу, но всегда во двор; перед окнами небольшой огородик, засаженный обыкновенно табаком.

Перейдем теперь к обитателям пинчукской деревни. Бедность и достаточность и даже богатство смешиваются в пинском селе на каждом шагу; уже сразу, въезжая в село, можно отметить, какой процент состоятельных крестьян живет здесь. Но есть и такие села, где кроме бедных избушек вы ничего не встретите; в летнюю пору, когда везде кипит работа, вы видите бродящих

по селу баб, подростков, стариков. В корчме также не без посетителей. Тогда всякий, знакомый с пинским селом, наперед может заключить, что здесь поселилась уже зараза; а зараза эта – сплав, пьянство и управляющие тем и другим – жишки. И говоря об экономическом положении Пинского уезда, нужно прежде всего начать со значения в крае этого последнего элемента, иначе немыслимо представить себе экономическое положение здешних крестьян.

Думаю, что никто не может упрекнуть меня, что я когда-либо в прежних статьях позволял себе злонамеренно юдофобствовать. Я почти не касался этого вопроса, ибо не имел к нему достаточных поводов. И не имел их потому, что, наблюдая за жизнью нашего крестьянина, я склонен был объяснять все проказы угнетения евреями крестьян грубостью, невежеством этой всемирной нации (т.е. тех ее представителей, которые эксплуатируют мужиков), пользуясь их безвыходным, бесправным положением. Что, думал я, будет делать бедняк-еврей, не имеющий ни капитала, ни каких-либо прав, ни образования, как не заниматься перепродажей, бесплатной торговлей, факторством? Я и теперь склонен так думать относительно других уездов Минской губернии, где мне приходилось наблюдать за еврейским элементом в его сношениях с крестьянством, ибо пришел к заключению, что везде евреи представляют собой агнцев непорочных сравнительно с пинскими. Богатство, образование, даже 4–6-классное, кладут везде сильный отпечаток на еврея; он изменяет костюм, привычки, переходит от мелкой ростовщической деятельности к другим занятиям. Никаких таких перемен тут вы не встретите. Напротив, богатство и образование евреев устремляются здесь на самую низкую эксплуатацию, но только в более грандиозных размерах.

Пинский уезд является важнейшим религиозным центром еврейства, к которому тянет значительная часть Минской, Волынской и Гродненской губерний. Центры эти – mestечки Любашев и Столин, в южной части уезда, где живут их раввины или “цадики”. Все евреи разделяются на несколько сект, но любашевский и столинский раввины имеют наибольшее число приверженцев, особенно столинский. Есть, впрочем, и сектанты, ездищие к своим раввинам в Царство польское. К сожалению, мне не пришлось побывать у столинского раввина, так как обстоятельства заставили меня выехать из уезда уже тогда, когда я был всего в 40 верстах от этой столицы еврейства, и потому то, что я узнал о нем, передаю со слов лиц, лично знающих раввина и не доверять которым нет основания. Столинский раввин – еще молодой человек лет 22, года 3 или 4 тому назад занявший свой пост после смерти отца. Он редко, как и его отец, обезжает паству. Рассказывают про замечательное религиозное воодушевление евреев во время такихъездов: евреи приготов-

ляются к встрече его постом и усиленными молениями; когда он подъезжает к mestечку, выпрягают лошадей и сами везут его карету, другие с религиозным благоговением бросаются к колесам и целуют их на ходу; таким образом, поездка раввина – целое триумфальное шествие. В самом Столине он окружен не меньшим вниманием. Штат состоящих при нем евреев доходит до ста человек, все это закаленные фанатики; но не все из них могут зреть лицо его, а только более приближенные.

Раввин живет в огромном деревянном дворце, построенном недавно. Прежний дворец столинских раввинов сгорел; пожар случился в ночь, когда вся секта праздновала обрезание первенца будущего наследника раввината. Собравшиеся из разных мест почитатели собрали тотчас же 50 тыс. рублей и в несколько месяцев воздвигли новый роскошный дворец. Раввин редко показывается из своих покоев. Приходящие к нему за советом ждут доступа по несколько дней, проводя время в молитве. Съезжаются к нему его почитатели за самыми разнородными советами. Мало кто начинает, особенно в молодости, идти по той или иной профессии, не спросив предварительно совета и благословения раввина. Про личность самого раввина евреи говорят, что он “ужасно умный, день и ночь читает библию”. Но мне приходилось слышать отзывы более интеллигентных евреев, а также и русских, знающих его, и все единогласно утверждали, что раввин – человек с образованием, владеет иностранными языками, читатель и знает далеко не одну библию, и весьма тяготится своим положением. “Несчастный он человек!” – воскликнула один полуинтеллигентный еврей, рассказывающий мне про него. Мать нынешнего молодого раввина, как говорят, женщина с большим образованием; она владела большими имениями на Волыни, но по смерти своего мужа продала их и уехала за границу, где и поселилась. Добавлю еще, что когда пришлось теперешнему раввину в 1889 г. отбывать воинскую повинность, евреи за 30 тыс. купили квитанцию и, таким образом, не допустили своего религиозного главу маршировать среди солдат.

Естественно, что евреи, создав здесь свои святыни, забрали в свои руки все отрасли промышленности и торговли. Нечего уже и говорить, что миллионная торговля Пинска находится в их руках, как и вся торговля в нашем kraе. Наиболее, чем где-нибудь, еврей здесь имеет значение в селе. Начать с того, что все селения в руках евреев, в которых они являются арендаторами или управляющими. Можно насчитать не более 5–6 имений в северной части уезда, которыми помещики сами управляют или через своих управляющих неевреев (таковы имения Скирмунтов, Погостское имение<sup>60</sup> кн. Друцкого-Любецкого и некоторых других). Некоторые же большие имения, хотя глав-

ное управление их и находится в руках не евреев, но разделены на мелкие участки, которые арендуются евреями. Проезжая мимо помещичьего дома, нечего и спрашивать, кто здесь живет, потому что везде слышен один и тот же ответ – еврей. Оригинальнее всего, что есть помещики, живущие в имениях, но управляющие у них – евреи. Хозяйничанье же этих последних очень просто; они сдают участки земли крестьянам за известную часть жатвы, причем, давая тем же крестьянам зимой деньги и хлеб на проценты, устраивают так, что бедный земледелец в конце лета едва расплачивается с долгами, а жить ему снова приходится со своей земли, снова терпеть недостаток, снова одолжать и снова работать на проценты. Вы можете не раз увидеть на поле арендатора-еврея 50 человек рабочих; но никто из них денег не получает за свой труд; работают за проценты. И в имениях сидят вовсе не те невежественные, грубые евреи, которых вы можете встретить в других уездах; напротив, здешние арендаторы в разговоре с вами могут употребить и французское слово, а зачастую и латинское, что указывает на то, что им небезызвестна была в молодости гимназия. Все произведения сельской промышленности: хлеб, скот и мед, которыми богат уезд, идут через руки тех же арендаторов, которые являются агентами торговых фирм.

Хлеб здешний, обладающий большим весом и доброкачественностью зерна в хлебной торговле, ценится очень высоко и осенью даже стоит на 10–20 коп. с пуда дороже украинского хлеба; но выгоды от этого получают пинские хлеботорговцы и арендаторы, скучающие хлеб значительно дешевле рыночных цен, крестьянину даже продать трудно, и вот почему. В обезженной мной части уезда нет вовсе торговых mestечек, как в других уездах, куда бы крестьянин мог свозить свой хлеб и продать тем же евреям, но где все-таки цена вследствие конкуренции стояла бы выше. В mestечках Телеханах, Логшине, Погосте – почти нет хлебной торговли: евреи в самих mestечках хлеба не покупают. Везти же хлеб в Пинск, особенно осенью, когда нужны бывают деньги на уплату податей, через болота и гребли, по которым с трудом может пробраться легкий возок, крестьянину трудно, а между тем еврей дает деньги вперед, за хлебом заедет и зимой и т.д. То же делается и с медом, и скотом, которыми изобилует уезд. Интересно, что даже обыкновения вывозить мед нет у крестьян; я спрашивал крестьян, имеющих по 200 ульев в пасеке, где продают они свой мед. “Гля! Яка тут торгоўля?... Приеде жыд, забере...”, и мед уходит за бесценок.

Нигде вы не встретите такой массы шныряющей из села в село евреев, как в Пинском уезде. На каждой станции их садится сотни и десятки, и на каждой станции их слезает столько же с поезда. Все это указывает на постоянное

передвижение из села в село. И откуда только здесь нет евреев! Из Украины, Крыма, Польши, Германии. Со всех концов вы здесь можете встретить представителей этой нации, и всякий из них имеет отношение к селу, прямое или косвенное.

Далее, часто вы можете встретить стоящие где-либо в глухи, на болоте или на берегу Припяти или канала отдельные еврейские лачужки. Стоит где-либо среди болот такая развалившаяся изба, в которой живет многочисленное семейство. До ближайшего селения верст 7–10 и более; что, спрашивается, делают тут евреи? О торговле и помину быть не может, ездить он не ездит, потому что у него и лошади нет. А между тем хлеб у него есть и деньги есть. При ближайшем рассмотрении оказывается, что тут невдалеке рыбные ловли; если они помещичьи, он является арендатором, если крестьянские – скопщиком рыбы. Сам он, конечно, рыбы не ловит, не сеет и не жнет; но является крестьянин, налавливает рыбы и тут же продает за бесценок. А еврей летом ее засушивает, а зимой продает мерзлой приезжающему к нему агенту крупного торговца.

Но мало того, такие хатенки чаще всего встречаются в верстах в двух-трех от Припяти или от Огинского канала. Бывает даже проще: на берегу канала стоит шалаш, в таких дебрях среди торфяных болот, куда можно пробраться только лодкой по каналу, а под шалашом кроется еврейская семья. Спрашиваю с удивлением одного еврея из такого шалаша, что они тут делают, с чего живут? Бедные погорельцы отвечают мне; но оказалось, что эти самые бедные погорельцы, дом которых и не думал гореть, уже 30 лет являются на это место в шалаш и проводят тут время с ранней весны до поздней осени. И все плотовщики прекрасно знают, зачем стоит здесь шалаш, делают около него стоянку, и начинается в буквальном смысле спаивание крестьянина. Водка у еврея хранится где-либо в земле, в камышах, распоряжается он ей осторожно, так что акцизному чиновнику не под силу проследить за ним. Интересно, что спаивание плотовщиков ведется в таких притонах с согласия евреев-приказчиков на плотах. Корчмарь каждому дает водку, сколько тот захочет, без денег; за него платит приказчик. Но все эти арендаторы, живущие в барских покоях, и бедняки, живущие в лачугах, среди непроходимых дебрей, – все они служат более плотной и более пагубной эксплуатации, чем вышеописанные, главные звенья которой ворочают миллионами, сидя в своих кабинетах в Киеве, Екатеринославле, Одессе. Кто может и из местных евреев, тот подготовляет к продаже посредством мелких займов и запутываний помещичьи леса, а все держат в руках пинчуков, этих природных бурлаков, как едва ли не даровую рабочую силу в лесопромышленности.

Я думаю, трудно кому-нибудь поверить, чтобы у нас почти в двадцатом веке могла существовать торговля людьми; а между тем эта торговля существует в самых обширных размерах. Дело совершается очень просто и на вполне законных основаниях.

Осенью, зимой, весной крестьянину нужны деньги (а когда они не нужны?); является еврей, дает ему сколько нужно, но с условием, что летом пинчук должен отправиться на сплав леса. Пьют магарыч, и дело готово. К весне снова является тот же еврей, снова дает несколько рублей, собирает всех своих должников и идет с ними в волость. Здесь заключается контракт, что такие-то крестьяне нанялись на сплав к такому-то еврею, взяли по столько-то задатку, а в случае неисполнения контракта, неисправного ведения дела, недоставки вовремя плотов, несвоевременной явки и пр. назначаются самые ужасные неустойки. Контракт заключен, снова пьется магарыч, пропиваются только что забранные у еврея деньги, и пьяный закабаленный пинчук возвращается домой. Контракт заключал еврей, который никогда не покупал ни одного дерева; зачем ему целые сотни, иногда тысячи закабаленных людей? Но к весне к такому еврею является агент лесопромышленника, перекупает у него рабочих, назначает им срок явки и пр.

Стоит только раз соблазниться пинчуку, как навсегда он и сыновья его попадают в руки эксплуатации. Еврей прекрасно знает, когда у Сидора, Степана, Ивана нет денег, а ему они нужны; еврей является тогда к нему с бутылкой водки, начинается спаивание, уговаривание, наконец, если крестьянин упорствует, еврей кладет деньги на стол и быстро уходит. Считается, что крестьянин получил задаток, и отвертесь ему от него нет возможности. Нужно при этом заметить, что *самое выпивание магарыча, есть уже согласие и договор* (курсіў аўтара – А.С.), по понятиям пинчука. Долго он борется против соблазна отведать еврейской водки, но, наконец, соблазняется, выпивает и после этого считает себя уже обязанным.

И все эти факторы, агенты лесопромышленников, волостные писаря получают за людей огромные деньги, получают все, кроме самого рабочего. Обыкновенная цена, за которую волостной писарь скрепляет контракт, выдает паспорта, колеблется от 1 до 3 рублей с головы, кроме платы старшине. Но зато в контракты попадают крестьяне, даже вовсе не изъявившие своего согласия, не получившие задатка или просто задолжавшие какому-нибудь еврею; все равно за неграмотных кто-нибудь расписывается.

С началом весны закупленные на целое лето пинчуками бросают свои поля необработанными на женщин, стариков и малолетних, пьют перед отправлением и пьяные спускаются в больших лодках по Припяти, оттуда в Днепр, в

Десну и др. Там забирают уже приготовленные плоты. Работа эта поистине каторжная. Мало того, бывает немало таких случаев, когда рабочим приходится употреблять неимоверные усилия. Такие затруднения бывают на отмелях, которыми летом покрыто русло Припяти; в засуху по Огинскому каналу тащат плоты по дну канала, на Вульковском и особенно Выгонишском озерах и т.д.

В продолжение сплавного сезона – с мая и по конец августа – одна и та же партия успевает пройти с плотом два раза. А между тем плата, получаемая несчастными бурлаками, совершенно незначительна и гораздо меньше той, которую может получить он на косьбе и т. п. Рабочий, нанятый зимой, т.е. при таких условиях задатка, выпивания и прочих притеснениях, о которых мы говорили, получает всего 2 руб. в неделю, т.е. в сезон, работая 16 недель, можно получить при самых благоприятных условиях 30 руб. Но такую сумму он редко получает, потому что пинчук очень склонен к прогулам, пьянству во время сплава т.д., за что вычитается известная сумма.

Притом не всякий купец нанимает рабочих на два конца в лето; обыкновенно рабочий идет в один конец, т.е. с середины или даже конца мая до начала августа и приходит домой, когда уже жаркая рабочая пора миновала, хлеб дома собрали кое-как, не в пору, поле не все засеяно и т.д. Из разговоров с плотовщиками я убедился, что в среднем каждый из них получает наличными деньгами рублей 15–20 в хорошем случае, а обыкновенно и того меньше. Многие рассказывали, что они получили всего 5–9 руб. за сплав, остальные уходили на штрафы, пьянство. Чтобы понять, насколько незначительна эта цена, стоит только вспомнить, что если купцу во время сплава не хватает рабочих (в сухое лето, напр., когда обыкновенный состав не в силах справиться), обычная плата тогда рабочему достигает 5–6 руб. в неделю, а в весенний наем рабочих перед самым сплавом (в апреле, мае), цена рабочей недели идет не меньше 3 руб. Таким образом, если крестьянин устоит от соблазна, не возьмет денег в задаток осенью или зимой, то он получает в два-три раза больше.

Сообщаемые здесь сведения о гонке плотов пинчуками стали известными мне не теперь только, во время поездки в Пинский уезд; живя много лет на Припяти, я с детства видел эти загорелые, здоровые лица людей, одетых в одну сорочку и лапти, без шапок, в поту тянувших свои лямки, наблюдал спаивание их, говорил с ними и т.д.; сверяя мои прежние сведения с настоящими, я прихожу к заключению, что теперешнее положение полесских бурлаков благодаря усиленным мерам местного начальства сделалось гораздо лучше. С учреждением ссудо-сберегательных касс в волостных правлениях Пинского

уезда пинчук может избежать займа у еврея; местные власти строго следят за правильностью составления контрактов, насколько можно уследить за этим, ибо на все есть законные основания, запрещают останавливаться плотам у городов и mestечек, где несколько лет назад происходило повальное пьянство пинчуков по целым неделям, сопровождаемое разбоями, убийствами и пр. Но всех этих мер далеко не достаточно, и зло существует по-прежнему.

Однако всего этого мало. Приказчики успевают не только ничего не платить рабочим, но и продают с молотка их имущество. Нужно заметить, что в контрактах, заключаемых рабочими с нанимателем, никогда не заносятся имена неполных хозяев, сыновей при жизни отца, младших братьев и т.д., которые составляют большинство рабочих; напротив, в контракте фигурируют лица, обеспеченные в имущественном отношении, с которых в случае неустойки можно требовать возвращение убытков. В начальном контракте или в дополнительном всегда фигурирует точный срок, к которому лес должен быть доставлен на место, когда рабочие должны выйти и т.д., но оговорок о том, что на реке могут быть бури, естественные препятствия, мелководья и пр., нет. Когда прошли половину дороги с плотом, Пинский уезд уже близок, и в случае надобности найдутся другие рабочие, начинаются всевозможные проволочки, запаздывания с ходом плотов, спаивание по пути и пр. Появляются прогульные дни, плоты в срок не пришли, следуют вычеты из полагающейся платы.

Но зачастую дело обставляется еще и так. Спокойный, тихий, миролюбивый и уступчивый пинчук в обыкновенное время на сплаве строптив, при малейшем неудовольствии готов бросить плоты, уйти к другому хозяину, домой. Этим и пользуются приказчики и хозяева плотов, раздражая рабочих. Еще замечательнее другой способ. Приказчик, ведущий плоты, вдруг на дороге где-либо исчезает; пока есть запасы пищи, пинчуки идут; но запас истощается, приказчика нет. Они бросают всё и уходят. Тогда возвращается приказчик с новыми рабочими, нанятыми за большую плату и продолжает идти дальше. Несколько лет тому назад мне удалось наблюдать даже такой случай: плоты одного и другого купца стоят в верстах десяти друг от друга; одновременно приказчики исчезли, и услужливые корчмары наняли рабочих одного на плоты другого и обратно. Но когда кончается сплав, возвращается приказчик в село и требует неустоечных, возвращения убытков, пропитого в долг на его счет и т.д. Последняя корова или лошадь идут с молотка, неизбежно разорение и закабаление на новый сплав. Есть семьи, которые обязаны ежегодно местным евреям поставлять кого-либо из своих членов на сплав.

И удивительно, что нигде я не встречал менее стесняющихся и довольных своей силой евреев, как здесь; не могу забыть одного разговора в вагоне железной дороги, когда я еще ехал в Пинск, с евреем, приказчиком одной лесной фирмы. Не знаю, каким образом зашел у нас разговор о пинчухах; он старательно начал допытываться, зачем я еду в Пинск и Пинский уезд. Желая отдалиться, я сказал ему, что он не знает пинчука в том отношении, каким интересуюсь я, и т.д. Еврей начал доказывать свое знание уезда, к большому моему удивлению назвал мне чуть не сотню селений, имена приставов, помещиков, волостных писарей и пр. (сам он был из Полтавской губернии). “Если вам нужны рабочие, – говорил он, – то вы все равно никого не наймете, ни один мужик не пойдет к вам, потому что они наперед уже пообязывались разным Шмуликам, Абрамкам и др.; через них вы сможете купить сколько угодно рабочих, а сами к вам не пойдут” (подлинные его слова). И он начал рассказывать с бесцеремонным нахальством, что “мужик скот, подобру и работы не возьмет”. От него я узнал немало интересных сведений. Самый дешевый и не-прихотливый рабочий – это в южной части уезда, в Заречье. Агенты торговых фирм имеют только известные районы, откуда каждый из них может набирать рабочих, и один в район другого не вмешивается. Таким образом, конкуренции нет, но все систематически обставлено так, чтобы получить труд чуть не задаром.

Вообще более бесцеремонного отношения евреев к крестьянам, чем в Пинске, я еще не встречал. Мне случилось проезжать верст 10 с одним евреем “помещиком”, т.е. держащим имение в долгосрочной аренде. Ехали мы молча, вдруг мой спутник сказал на совершенно чистом русском языке (он был из пятого класса гимназии): “Положение наше с вами одинаково”. “Как так?” – “Так: вам, верно опротивело иметь дело с этими скотами, как и мне. Я понимаю вас. Я постоянно имею дело с ними. У меня есть имение Б., кроме того, я состою агентом трех лесопромышленных фирм. Пришлось хорошо познакомиться с этими скотами...” Я привык всегда встречать евреев, получивших хоть поверхностное образование, либеральствующих, но здесь... *Horribile dictu!*

Я боюсь, что сообщение этих фактов может подать повод некоторым уличать меня в злонамеренном юдофобстве. Но я был бы очень рад, если бы кто-либо доказал мне, что я ошибаюсь, что факты, с которыми я столкнулся, есть дело случая. К сожалению, я глубоко сомневаюсь, чтобы кто-либо мог доказать мне противное, и это-то меня и огорчает.

## XVII<sup>61</sup>

Другое важное обстоятельство, подрывающее экономическое благосостояние Пинского села, язва местного населения, – это пьянство. Когда мне приходилось знакомиться с этой стороной быта, поневоле припоминались слова Михалона Литвина, мемуариста XVI ст., который рассказывает об ужасах пьянства в Литве, подразумевая под этим общим именем и Белоруссию: пьянятся день и ночь, говорит он, пьют дети, женщины, не говоря уже о мужчинах! Те же явления приходится наблюдать и теперь. Впрочем, нужно оговориться, что было бы совершенно несправедливо упрекать все население в этом грехе. Напротив, много сел вы встретите, где пьяный редкость, пьянство считается самым гнусным пороком. Но зато целые села и волости заражены им. Пьянство здесь, по-видимому, распространяется эпидемически. Сколько мне ни приходилось наблюдать самому, я успел окончательно убедиться, что пьянство поражает, как эпидемия, целое селение, округ; тут все пьют без разбора; женщины не отстают от мужчин, дети им подражают. Наоборот, приходилось встречать села вполне трезвые, в которых даже отсутствует продажа вина, патентная и бесплатная. Можно встретить, так сказать, заболевавшие заразой села, в которых уже известная часть крестьян пьянствует, разоряется, а вместе с тем и порабощается евреями, но другая крепится и старается держать первую. Я был немало удивлен, когда натолкнулся на такой случай. Записывая песни в селе Выгоноштах (первая моя запись), я записал несколько песен от девочки лет 13; желая поблагодарить ее чем-нибудь, я собирался дать ей на чай, но бывший здесь волостной писарь остановил меня, заявив, что самая лучшая благодарность для нее рюмка водки, и к моему величайшему удивлению порядочная рюмка залпом была осушена девочкой. Я был изумлен, но присутствующие не нашли тут ничего удивительного. С этого времени я начал следить за развитием этого пагубного порока.

И действительно, въезжая в село, можно уже тотчас определить, насколько пьянство развито в нем. Большая корчма, отворенная настежь, человека два-три пьяных на крыльце ее, компания трезвых, болтающая у корчмы и собирающаяся, конечно, выпить, и все это в рабочий день, уже служат достаточным указанием на развитие пьянства. Разговор со священником, местными людьми тотчас же подтверждает априорное заключение, а знакомство с самими крестьянами, готовыми на все при виде водки, еще более в этом убеждает. Если вы въезжаете в такое село в праздник, конечно, у корчмы вы увидите огромную толпу, мало того, поселяне одеты грязно, неряшливо, бедно. Пинчук более или менее состоятельный, нераспившийся очень любит

наряжаться; это свойственно детям и женщинам. В праздник в ином селе вы не увидите никого в грязной сорочке, неумытого, непричесанного, без какой-нибудь ленточки на шее и на шляпе. Но раз вы попали в село, где праздничный интерес сосредотачивается в корчме, картина изменяется: вы видите грязь, неряшество в костюмах, а хаты стоят покосившись, без ограды и пр.

Говорить о вреде пьянства, конечно, излишне, но раз оно существует, то небезинтересны следствия и причины его. Пьянство сильно изменяет характер пинчука. Обыкновенно тихий, спокойный и миролюбивый, он делается зверем под влиянием вина. Сильные драки и даже убийство под влиянием вина не редкость среди пинчуков. Особенно много несчастных случаев бывает во время хождения их с плотами. Редко бывает партия пинчуков, в которой во время гонки леса не было бы двух-трех убийств. Водка, как я уже говорил, необходимый спутник сплава леса. Нанимаясь на сплав, пинчук ставит непременным условием еженедельный отпуск вина на 15–25 коп., что заносится даже в формальное условие. Кроме того, приказчик-еврей не жалеет рабочим водки, наняв их за бесценок.

Естественно, что ходящие из года в год на плотах не только спиваются, но получается привычка особого рода бурлацкой удали. Эта удаль выражается в выказывании силы и ловкости в гребле, гонке плота и проч., но особенно в буйстве. Подъехав куда-нибудь к местечку или городу, пинчуки останавливают плоты и отправляются к корчмам, скоро напиваются и при малейшем поводе, а чаще и без него начинают драку между собой или же с местными людьми. Особенно недолюбливают евреев, их грабят среди белого дня, а потому, едва торговцы на столиках завидят причаливающий плот, быстро исчезают, базар пустеет. Бывали случаи, когда пинчуки производили немалые опустошения и избивали евреев. Местная полиция никогда с ними справиться не может, искать суда так же трудно, как трудно добиться, кто из громады на сколько виновен в буйстве. Но стоит подойти вечером к стану плотовщиков, чтобы увидеть крайне неприятную картину пьяных и полупьяных, сотню-другую людей; драки, брань. Случай убийств между пинчуками не редкость, как я говорил, часто сбрасывают в воду во время драк, часто сами спьяну падают; помоши давать некому. Но наутро пинчук, как только проспится, тот же смирный, спокойный, что и был.

Правда, в последние годы местная администрация принимает энергичные меры к предотвращению безобразий. Так, в последние годы двум пинчукам вовсе запрещено сходить в городах и местечках с плотов и даже причаливать к берегу ближе 10 и более верст. Приказчикам запрещается выдавать водку около больших селений и пр. Все это уменьшает количество несчаст-

ных случаев от столкновений пинчуков с местным населением. А лет пять тому назад я помню такие порядки во всей красоте. О многих несчастных случаях убийств, искалечений мне пришлось слышать, даже быть до некоторой степени свидетелем. Расскажу об одном характерном случае, рисующем, с одной стороны, отношения белорусов к пинчукам, с другой – характер их. К одному большому селу пристали пинчуки. Человек 20 забрались в корчму и уже порядочно подвыпили. Входит туда молодая крестьянка из соседнего с корчмой дома. Посыпались эпитеты насчет ее красоты, девушка с визгом убежала на улицу, но находившийся тут же брат ее, парень лет 23, решился вступиться за сестру и отправился в корчму; после долгой перебранки дело кончилось выпивкой мировой, брат ушел. Но подвыпивший пинчук вздумал посмотреть на девушку, за оскорбление которой ставил магарыч, вышел из корчмы и начал разбивать окна соседнего дома. Вышли крестьяне из хаты, завязалась перебранка, перешедшая в схватку. Сбежалось человек 30 местных крестьян, и соседние заборы начали трещать, пошли в дело колья и жерди. Наконец, староста собрал достаточное количество людей, некоторых связали, а остальные разбежались. Результатом было то, что два парня из местных получили сильные ушибы в голову и замертво были унесены; двух пинчуков также унесли замертво. Местные крестьяне были возмущены, что пинчуки осмелились “здекваца” (трутить, издеваться) над их девушкой, и бесконечно были рады, что отомстили “погони”, “бродягам”, оживленно передавали рассказ о других подобных столкновениях и пр.

Пьянство и сплав разоряют пинчука, заставляют его бросать поле, оставлять его на руках женщин и детей, а потом голодать целую зиму и пр. Но относятся ли эти два бича народной жизни между собой как причина и следствие, трудно сказать. Сплав ли причиной пьянства или наоборот? Или и то и другое вместе только следствия каких-либо других экономических причин? Вопросы эти слишком затруднительны, и отвечать я на них не берусь. Я встречал ответы на оба вопроса, наблюдал случаи, когда, по-видимому, пьянство вело в кабалу к еврею и от него на сплав, но встречал людей, которым сплав был важным подспорьем в платеже податей, отсюда являлась возможность отучится от землепашства, привыкнуть к разгульной бродячей жизни. Но сейчас укажу на факты, которыедерживают крестьян от сплава, а вместе с этим и от неразлучного пьянства.

Раз крестьянин имеет возможность заплатить подати, не прибегая к еврею, он ни за что не пойдет на сплав, если, конечно, предыдущие хождения не поселили в нем страсти к бродячей разгульной жизни. Спасительной мерой в этой беде служит мелкий кредит. Почти во всех волостях уезда есть запасные

капиталы, которые выдаются крестьянам в ссуду. Небольшая ссуда в 10-15 рублей (средний полугодовой размер платежа), выданных вовремя, перед взносом податей, гарантирует от постепенного разорения крестьянина. Конечно, не везде существует вполне своевременная и справедливая выдача ссуд. Но, близко присматриваясь к этому делу в Телеханской волости, ссудный капитал, который достигает трех тысяч рублей, я пришел к тому заключению, что порядок выдачи в ней ссуды немало способствует благосостоянию крестьян. Подати, как известно, взимаются весной, т.е. как раз в такое время, когда пинчук и вылезть нельзя из своей деревни, когда он занят или предстоящем посевом, или же молотьбой хлеба и т.п. Тогда он является в волость, приносит с собой сколько может денег, остальные занимает в кассе и уплачивает подать тут же. Такой порядок выдачи ссуды практикуется лет 5, и в последние два года волость не только внесла недоимки, но аккуратно и значительно ранее обычновенного срока вносила в казначейство все подати сполна; между тем за последнее время ни одной продажи крестьянского имущества не было. На такое успешное отбывание податной повинности названной волости как наявление из ряда вон выдающееся было уже обращено внимание губернского начальства, но сомневаюсь, чтобы оно знало истинную подкладку дела. А между тем такие же порядки можно завести и в других волостях.

## XVIII<sup>62</sup>

До сих пор я говорил об отрицательной стороне экономической жизни крестьян Пинского уезда, причем указал только их главнейшие, по-моему мнению, специальные причины; упоминать о второстепенных более или менее случайных причинах, как, например, случайное малоземелие от разделов и проч., я не буду, потому что причины эти свойственны вообще нашей русской деревне. Я теперь обращусь к другим сторонам экономической жизни пинчука, более отрадным.

Действительно, пинчукская деревня не вся и не всякая, как я уже замечал, отличается бедностью. Чем сквернее вы отъезжаете от Припяти, тем становится заметнее экономическое благосостояние крестьянина, а небольшие деревеньки на окраине уезда, среди болот, как Рудня, Краегута и др., значительно в этом отношении выделяются от южных. На малоземелие местный житель пожаловаться не может. Кроме земли, крестьяне пользуются сервитутами; прекрасные пастбища дают возможность разводить много скота. У состоятельного крестьянина встретить 50-60 штук рогатого скота не редкость, и 20–30 штук обыкновенная норма у тех, которые хоть как-нибудь ведут свое хозяйство. Но скот приносит здесь очень мало дохода, продукты его

в продажу не идут, и потому вся прибыль получается от продажи скота при незначительных ценах. Вообще же, чем крестьянин крепче сидит на земле, тем прочнее его благосостояние. Земледелец даже с некоторым презрением относится к соседу, который ходит на степь, бросается на посторонние заруботки. Действительно, последние обстоятельства самым разлагающим образом действуют на быт крестьянина. Прежде всего разлагается семья, является повод к разделам. Между тем, по условиям местного хозяйства, только неразделенные семьи могут существовать безбедно. Так, значительное количество скота требует отдельного рабочего дня его пастьбы, так как здесь почти не существует обычая гонять скот на пастьбу целыми селами. Каждый хозяин заботится сам о себе, и только бедняки да малосемейные соединяются для этого вместе. Для одних только лошадей, не употребляемых вовсе летом, называют общего сельского пастуха. Далее, для вывозки продуктов при больших расстояниях и неудобстве путей сообщения требуются лишние рабочие и пр. Поэтому семьи, мало-мальски обеспеченные и ведущие удачно хозяйство, держатся нераздельными. В этом отношении здесь можно наблюдать весьма любопытные примеры архаичной жизни.

Мне встречались семьи, число членов которых доходило до 20. Немало примеров встречал я таких, когда старик-хозяин дожил до того, что уже имел правнуков подростков, а одной семьей управляет столетний старик, еще бодрый, имеющий уже крохотного правнука. Думается, что не одно личное достоинство помогло удержать этим старику своих сыновей и внуков от раздела. Сознание пользы общинной жизни весьма развито в пинчуке. Немало приходится встречать и таких семей, где старшим является старший брат, дядя над племянниками и т.д.; порядок, царствующий в этих семьях, благосостояние их всегда оставляют самое отрадное впечатление. Разросшиеся семьи часто строят на одном месте и том же дворе две, даже три избы, имеют отдельное мелкое имущество (особенно если сожительствуют братья, дядя с племянниками и пр.), но все хозяйство общее. Однако семья, в которой жив еще старик-отец, не управляет единолично им, особенно беззапеляционно. Старший после него брат или сын заправляет имуществом, старик же является главным распорядителем всего имущества. Работы, покупка и продажа без его согласия и указания не обходятся.

Мне приходилось в одном случае натолкнуться на интересный разговор, в котором старик сообщает сыну, что, по его соображениям и приметам, погода должна измениться недели через две, а потому к этому времени нужно убрать сено и хлеб. Стариков уважают, относятся к ним с величайшим почтением. Упомянутый уже мною столетний старик, качая правнука, настав-

лял при том своего сына и внуков, что хлеба в это лето и прошлые годы дали высокую и толстую солому и ломкое зерно оттого, что уже давно перестали выполнять старый обычай в день св. Юрия; в прежнее время, рассказывал старик, выходили на рассвете в этот день со всей семьей и катались по полю; теперь же утаптывают поле около того времени бревнами, которые тащатся лошадьми. Старик советовал не оставлять старого обычая, который-де имел влияние на добротность зерна, и сын сказал внукам, что нужно так сделать в следующем году. Власть стариков в этих условиях не может быть сурова, и семья держится единственно сознанием общей пользы.

Интересно то, что семьи с характером, только что описанным, являются наиболее консервативными, никаких новшеств не допускается ни в порядках семейных, ни в общих вещах и т.д. Женщины и мужчины такой семьи строго придерживаются старого костюма; изба на первый взгляд поражает бедностью своей обстановки. Крыша соломенная, пол глиняный, отсутствие лампы, какой бы то ни было стекляной посуды и пр., кругом в избе все завалено сельскохозяйственным продуктами, орудиями. Хата и ее обитатели прибираются только к праздникам. Но зато на дворе у такого хозяина вы увидите штук 70 рогатого скота, огромные гумна, амбары, наполненные хлебом. Совершенно не то замечаете вы в доме крестьянина, среднего по состоянию или даже бедного, который сам или его сыновья ходят на сплавы и пр. Дымник тут заменен лампой, найдется стакан, воду черпают жестянной кружкой, а не деревянным самодельным ковшом, в хате довольно чисто, на зато сараи и амбары пусты.

Экономическое состояние кладет сильный отпечаток на характер пинчуга. Зажиточный пинчук добродушен, миролюбив, держит себя свободно, а бедняк подозрителен до крайности и груб, и боязлив. На разделы зажиточный крестьянин смотрит презрительно так же, как на сплав и пьянство, между тем как бедняк при первом удобном случае стремится разделиться. Семья у него не клеится. Дела местных волостных правлений переполнены жалобами, на которых противниками являются братья, отец и сын и т.д. Там производятся даже дела о драках между членами семьи и т.д., что указывает на значительное огрубление нравов.

Я не буду упоминать о других сторонах жизни пинчуга и позволю себе на этом закончить свои заметки об уезде, и без того уже слишком растянувшись и перешедшие пределы газетных статей. Я опускаю описание обычаем и обрядов местного населения, так как они имеют значительное сходство с белорусскими, хотя отличаются большей архаичностью, но указание этих отличий есть дело специальной статьи. Я считаю необходимым только сказать

несколько слов о говоре пинчуков и песнях их, и считаю это тем более необходимым сделать, что наречие Пинского уезда имеет важные особенности, отличающие его и от соседнего белорусского и малорусского.

Из области вокализма замечателен переход в пинском говоре ударного *o* в звук средний между *э* и *ы* даже *и*; так, пинчук говорит как *бэк* (бок) *пызынько*, *похыд*, *дэм*, можно встретить и *тильки* и т.д. Безударное *o* говор сохраняет чистоту везде и перехода его в *a*, как в белорусском наречии, бывает почти незаметно. Иногда лишь во флексиях, особенно имен прилагательных, встречается переход *o* в *у*: *чирвонуй*.

Наиболее замечательными переходами отличается звук *e*; он редко встречается закрытым (мягким), как *ожениться*, и в виде *e*: *мне*; но эти случаи смягчения зависят от мягкости присутствующего согласного. Вообще же, великорусское *e* бывает твердым, как: *камэнь*, *мэнэ*, *тэбэ*. Переход *e* в *i*, подобный малорусскому, составляет редкое исключение. Напротив, после твердых гласных *i* переходит в *э* – явление весьма интересное; так, зачастую встречаются формы: *дэйчина*, *дэтына* и т.д.; выходит в *ы*, как в белорусском *удырыўса*. Конечный *я* в частице переходит в звук средний между гласными *a* и *я*, склоняющийся к *похильўса*.

В области согласных звуков (сонатизма) можно наблюдать также особенности: *r* бывает только твердое проточное (*R*); оба явления сродни белорусскому наречию. Переход *v* после гласных в полугласное *ў* уже общепринято, как и в Белоруссии: *гаварыў*, *дамоў*. Группа *ts* переходит в *тиц*: *жанитца*.

Мы указали на главнейшие особенности говора; в нем заметны черты и белорусского и малорусского наречия, но многое вполне самостоятельных явлений, а потому науке предстоит еще трудный вопрос: решить, составляет ли говор пинчуков ветвь соседнего белорусского наречия или малорусского, или же должен составить более или менее отдельную группу.

Коснемся еще несколькими словами поэзии пинчуков. Обращает на себя внимание прежде всего то обстоятельство, что среди них можно найти в обращении едва ли не больше, чем в других местах, памятников [устного] творчества. Последние, как обрядовые, так и лирические, отличаются большей частью архаичностью и разнообразием содержания. Свадьба, например, совершается здесь с массой подробностей, неизвестных в Белоруссии; поется при этом много песен, весьма отличных по содержанию своему и мотиву. Лирические песни не менее разнообразны по затрагиваемым ими сторонам духовной жизни. Чтобы познакомить читателя хоть сколько-нибудь с песнями пинчуков и с их говором, приведу две песни из числа “женацких” лирических:

1) Ой, молод козаче, / Я тэбэ з дауней знаю, / И ты мэнэ любыши, / Я товару не маю. / Млада дэўчина, / Не бойсяничога, / Не будэ тобе / Доганы ни от кого. / Не доженешь ты, / Дожен твоя гнаты, / Як будут люди / У поле товар маты. / Устань, невесто, / Бодай ты не усталы, / Выжен мой товар, / Що од бацьке на- гнала, / Усталы дэўчина / З белое постели / Удырилася головой об дверы. / Було не браты, / Що с черными бровами, / Було браты, / Що с кыньми да з волами.

2) Ой, туга над тугою, / Журба над журбою, / Оддау мэнэ батко / За мужа-молодою. / Я ж не огибыласа, / На свою родну, / Не нагляделаса. / Пускай мэнэ, мыльи, / Голубок сзызий, / До броду по воду, / Отведаты роду. / - Ой, не пущу, мыла, / Голубочка сзыза, / До броду по воду / И отведаты роду / Усего твого при- году. / - Не буду, мыльи, / Пригоды казаты, / Як поллютица слёзы, / Так я выйду с хаты... / Клин – дэрэво мае, / Да брат сестру пытае: / - Чи жива- здоровы? / - Не пытаися, братко, / Чи жива- здоровы? / Ты пытаися, братко, / Яка моя доля? / Добра доля, добра / Хартушок тонэнъки, / Од слезок мокрэнъки, / А кошулонька бела, / Од крови кипела.

М. Запольский

### Заўвагі

- <sup>1</sup> Таварыства ўзнікла ў 1863 г. пры Маскоўскім універсітэце. Яго прэзідэнтамі ў другой палове XIX ст. з'яўляліся вядомыя расійскія навукоўцы: геолаг, прафесар Рыгор Шчуроўскі, а таксама этнограф і антраполаг, прафесар Дзмітры Анучын (з 1890 г.). У 1891 г. М. Доўнар-Запольскі стане “действительным членом” Таварыства.
- <sup>2</sup> Часопіс пачаў выдавацца ў 1869 г. У 1890 г. (№ 2) на яго старонках быў апублікованы артыкул М.Доўнар-Запольскага “Чародейство в Северо-Западном крае в 17-18 вв.”
- <sup>3</sup> Matyas K. Chłopskie serca // Wiśla. 1889. T. III. Styczeń, luty, marzec („Tego, со my nazywamy „sercem”, a więc siedliska lepszych najszlachetniejszych łagodnych uczuć i chłopa nie znajdzicie” (s. 30)).
- <sup>4</sup> Публікацыя 19 верасня 1890 г., № 202.
- <sup>5</sup> Выйдадзеныя не былі.
- <sup>6</sup> Цяпер адселеная вёска Дзярновічы Нараўлянскага раёна Гомельскай вобласці.
- <sup>7</sup> Публікацыя 23 сентября 1890 г., № 206.
- <sup>8</sup> Валасны суд – саслоўны сялянскі суд у Расійскай імперыі ў 1861–1917 гг. Разглядаў цывільна-прававыя спрэчкі сялян, а таксама адміністратыўныя права-парашэнні.
- <sup>9</sup> Публікацыя 29 сентября 1890 г., № 210.
- <sup>10</sup> Маецца на ўвазе артыкула, падпісаны крыптонімам М.З.: Семейное право в Литовско-русском государстве в XVI-XVII вв.: (по поводу сочин. профессора М. Владимира Буданова "Черты семейного права западной России в половине XVI в." в "Чтениях Имп. общества Нестора Летописца", кн. II, 1890 г., и отдельной брошюре, К., 1890 г. / М. З. – (Библиография) // Виленский вестник. 1890. № 170 (5 авг.). С. 2–3; № 172. (9 авг.). С. 3; № 173 (10 авг.). С. 2; № 174 (11 авг.). С. 2–3. Гэтая публікацыя адсутнічае ў Біябіліяграфічным паказальніку М.В. Доўнар-Запольскага (Выданне другое, дапоўненае. Мінск, 2007). (У пошуку артыкула

- вялікую дапамогу аказала загадчыца аддзела старой перыёдыкі Бібліятэкі Акадэміі навук Літвы сп. Айда Грібене.)
- <sup>11</sup> Публікацыя 30 верасня 1890 г., № 211.
- <sup>12</sup> Публікацыя 9 кастрычніка 1890 г., № 217.
- <sup>13</sup> Цяпер вёска Кірава Брагінскага раёна Гомельскай вобласці.
- <sup>14</sup> Публікацыя 11 кастрычніка 1890 г., № 219.
- <sup>15</sup> Цяпер вёска Брагінскага раёна Гомельскай вобласці.
- <sup>16</sup> Публікацыя 12 кастрычніка 1890 г., № 220.
- <sup>17</sup> Публікацыя 18 кастрычніка 1890 г., № 225.
- <sup>18</sup> Публікацыя 27 кастрычніка 1890 г., № 232.
- <sup>19</sup> Верагодна, маецца на ўвазе Міхал Балінскі і выданне “Старажытная Польшча ...” (т. 1–3, 1843–1846).
- <sup>20</sup> Маецца на ўвазе наступнае выданне: Акты, издаваемые Виленской археографической комиссией. Т. 1–39. Вильня, 1865–1915.
- <sup>21</sup> Ідэнтыфікація населены пункт не атрымалася.
- <sup>22</sup> Аскеркі – старажытны шляхецкі род герба “Мурдэлія”, прадстаўнікі якога займалі дзяржаўна-адміністрацыйныя пасады ў ВКЛ. У XIX ст. найбольш вядомымі падстаўнікамі роду былі ўдзельнікі паўстання 1863 г. Міхаіл і Аляксандр Аскеркі. Першы з іх быў камісарам Магілёўскага ваяводства. Па прыгаворы ваеннага суда быў расстралены ў Магілёве.
- <sup>23</sup> Афанасій Шаптыцкі (1685–1745) – уніяцкі царкоўны дзеяч. Пашираў унію ў Магілёўскай епархіі за кошт праваслаўных прыходаў.
- <sup>24</sup> Цяпер вёска Петрыкаўскага раёна Гомельскай вобласці.
- <sup>25</sup> Кімбараўка ў той час прыгарад Мазыра, цяпер – у межах гораду.
- <sup>26</sup> Гэтая частка не была апублікаваная.
- <sup>27</sup> Публікацыя 6 снежня 1890 г., № 264.
- <sup>28</sup> У бібліографіі сустракаецца наступнае апісанне гэтага выдання: Zieńkiewicz R. Piośenki gminne ludu Pińskiego. Kowno, 1851.
- <sup>29</sup> Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западнорусский край, снаряженной имп. Русским географическим обществом. Юго-западный отдел: Материалы и исследования, собранные П.П. Чубинским. СПб., 1872. Т. 3.
- <sup>30</sup> Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Гродненская губерния. Составил член Имп. Рос. Геогр. О-ва Генерального штаба подполковник П. Бобровский. Ч. 1–2. СПБ., 1863.
- <sup>31</sup> Бессонов Петр. Белорусские песни с подробными объяснениями их творчества и языка, очерками народного обряда, обычая и всего быта. М., 1871.
- <sup>32</sup> Карский Е. Обзор звуков и форм белорусской речи. М., 1886. Известия Историко-филологического Института в Нежине, том Х.
- <sup>33</sup> Карпинский М. Говор Пинчуков // Русский филологический вестник. Т XIX. Варшава, 1888
- <sup>34</sup> Булгаковский Д. Г. Пинчукі. СПб., 1890.
- <sup>35</sup> Цэнтр тагачаснай воласці, цяпер в. Дабраслаўка Пінскага раёна Брэсцкай вобласці.
- <sup>36</sup> Цэнтр тагачаснай воласці, цяпер в. Хатынічы Ганцавіцкага раёна Брэсцкай вобласці.
- <sup>37</sup> Цэнтр тагачаснай воласці, цяпер в. Пагост Загародскі Пінскага раёна.
- <sup>38</sup> Цяпер в. Пінскага раёна.
- <sup>39</sup> Цяпер в. Пінскага раёна.

- <sup>40</sup> Цяпер гарадскі пасёлак Івацэвіцкага раёна Брэсцкай вобласці.
- <sup>41</sup> Публікацыя 8 снежня 1890 г., № 265.
- <sup>42</sup> Рака Ясельда, прыток Прыпяці.
- <sup>43</sup> Публікацыя 11 студзеня 1891 г., № 9. Пачынаеца з аўтарскай прыпіскі: “По независящим от автора обстоятельствам наст. “Заметки” не могли быть напечатаны в прошлом году. Впрочем, настоящая часть их представляет самостоятельное целое.”
- <sup>44</sup> Верагодна, маюцца на ўвазе сучасныя аэры Манец, Плаўна і Вярэшча на Барысаўшчыне.
- <sup>45</sup> Відавочна, што падчас публікацыі была “згублена” апошняя лічба. Тэрыторыя павінна была складаць больш 240 тыс. дз.
- <sup>46</sup> Цяпер вёска Ганцавіцкага раёна.
- <sup>47</sup> Цяпер в. Вялікія Чучавічы Лунінецкага раёна Брэсцкай вобласці.
- <sup>48</sup> Ідэнтыфікацыя не атрымалася.
- <sup>49</sup> Верагодна, 137 тыс.
- <sup>50</sup> Відавочныя памылкі друку. Верагодна, аўтар сцвярджаў, што праваслаўныя налічваюць 137 тыс. чал., а каталогі складаюць 3,2% насельніцтва Пінскага павета.
- <sup>51</sup> Публікацыя 22 студзеня 1891 г., № 18.
- <sup>52</sup> Верагодна, цяпер гэта в. Вулька Абровская Івацэвіцкага раёна.
- <sup>53</sup> Цяпер Выганашчанскае або Выганайскае возера ў Івацэвіцкім раёне.
- <sup>54</sup> Цяпер в. Выганашчаны Івацэвіцкага раёна.
- <sup>55</sup> Цяпер гарадскі пасёлак Іванаўскага раёна Брэсцкай вобл.
- <sup>56</sup> Запіс у Телеханах. Песня общеизвестна в Белорус. и Малороссіи. Примеч. к ней будет в моем сборнике “Белор. Полесье” (заўвага – М.Д.З.). М. Доўнар-Запольскі стрымаў абыццанне. Гл.: Белорусское Полесье. Сборник этнографич. материалов, собранных М. Довнар-Запольским: Песни пинчуков. Киев, 1895. Вып. 1.
- <sup>57</sup> Публікацыя 26 студзеня 1891 г., № 22.
- <sup>58</sup> Публікацыя 27 студзеня 1891 г., № 23.
- <sup>59</sup> Публікацыя 30 студзеня 1891 г., № 25.
- <sup>60</sup> Маецца на ўвазе ўжо згаданы Пагост Загародскі, які да сярэдзіны XIX ст. быў галоўнай рэзідэнцыяй роду Арушкіх-Любецкіх на Піншчыне.
- <sup>61</sup> Публікацыя 1 лютага 1891 г., № 27.
- <sup>62</sup> Публікацыя 2 лютага 1891 г., № 28.

**Michał Romer**

## ZAGADNIENIA NARODOWE BIAŁORUSKIE (Szkic publistyczno-etnograficzny) (1907)

### **Summary**

*Michał Romer (Wilno–Kraków)  
and Belarusian National Problems  
(A Publicistic-Ethnographical Sketch) (1907)*

In 1907, Michal Romer first analysed, in the Warsaw paper *Prawda*, Belarusian national movement, its state and prospects. He evaluated the national processes in different parts of Belarus; scrutinised the official Russia's attitude towards it; examined the major achievements in the Belarusian cultural sphere, such as the writings by Francišak Bahuševič and Vincent Dunin-Marcinkievič as well as the periodicals *Naša dolia* and *Naša niva*; reported the emergence of the first national political party, namely, the *Bielaruskaja sacyjalistyčnaja Hramada* (Belarusian Socialist Assembly); highlighted the intricacy of the Belarusian-Lithuanian relationships in Vilienščyna (Vilnia region), and also compared Belarusian and Lithuanian national movements.

Міхал Ромэр Піус (1880–1945) – вядомы юрыст, навуковец, публіцыст, грамадскі і палітычны дзеяч<sup>1</sup>.

Ён быў адным з галоўных ідэолагаў канцэпцыі краёвасці, якая на пачатку XX ст. складала годную канкурэнцыю нацыянальным ідэалогіям на тэрыторыі былога Вялікага княства Літоўскага. Міхал Ромэр з'яўляўся ініцыятарам наладжвання контактаў паміж дзеячамі дэмакратычнага накірунку польскага, літоўскага і беларускага рухаў, а таксама праdstаўнікамі габрэйскіх дэмакратыч-



Міхал Ромэр, 1909 г. (архіў Р. Мікніса)

на старонках варшаўскай газеты “Prawda” (Nr 32–36) быў апубліканы яго артыкул “Zagadnienie narodowe białoruskie (Szkic publistyczno-etnograficzny)”.

Артыкул быў напісаны ў Кракаве ў перыяд працы М. Ромэра над манаграфіяй “Litwa. Studium o odrodzeniu narodu litewskiego” (Lwów, 1908). У Кракаве ён сустрэўся з літоўскім літаратарам Юзафам Альбінам Гарбачэўскім, які прадастравіў у яго распараджэнне ўласны архіў. Даследуючы літоўскі рух, М. Ромэр адначасна шмат увагі прысвяціў беларускім справам<sup>2</sup>.

Даследчык імкнуўся пазнаёміць польскага чытача з працэсамі літоўскага нацыянальнаага Адраджэння. Ён змагаўся з пэўным абскурантызмам польскага грамадства, які быў відавочным у адносінах да літоўскага нацыянальнаага

ных арганізацый. Адначасова ён супрацоўнічаў з “Нашай Нівай” і даволі добра ведаў лідэраў беларускага нацыянальна-культурнага Адраджэння.

М. Ромэр падтрымаў ідэю А. Луцкевіча пра каардынацыю дзеянасці віленскага дэмакратычнага друку і выданне беларусамі штодзённай польскамоўнай дэмакратычнай газеты краёвага накірунку (“Kurjer krajowy”) у Вільні. Разам з братамі Луцкевічамі і Язэпам Манькоўскім у 1913 г. уваходзіў у склад яе рэдакцыі. Ён жа ўзначальваў віленскую масонскую ложу “Літва”, “братамі” якой у 1911–1914 гг. былі Антон ды Іван Луцкевічы, Вацлаў Ластоўскі. Сябраўшава з Аляксандрам Уласавым.

Магчыма, гэтыя контакты дапамаглі М. Ромэру стаць адным з першых аналітыкаў беларускага руху. Ужо ў 1907 г.

руху і перспектыў развіцця гістарычнай Літвы наогул. У гэты ж час ён пачаў супрацоўніцтва з “прагрэсіўна-ліберальным” штотыднёвікам “Prawda” (рэдактар Аляксандр Свентахоўскі). Якраз на яго старонках і з’явіліся артыкулы М. Ромэра, прысвяченныя літоўскай і беларускай праблематыцы<sup>3</sup>. Яны былі спробай звярнуць увагу польскай грамадскасці на неабходнасць карэктроўкі традыцыйнага ўспрынняцца Літвы як гістарычнай правінцыі Польшчы з улікам новага “раскладу творчых элементаў і сацыяльных сіл” у Літве<sup>4</sup>.

Артыкул “Zagadnienie narodowe białoruskie (Szkic publicystyczno-etnograficzny)” быў першай спробай у тагачасным польскім і літоўскім дыскурсах аналізу працэсу беларускага Адраджэння, які толькі распачынаўся. Аўтар пасля кароткага нарысу гісторыі краю ахарактарызаваў нацыянальны працэс у розных частках Беларусі, паказаў адносіны да яго з боку афіцыйнай Расіі, прадставіў дасягненні беларускай культуры, паведаміў пра стварэнне беларускіх партый, а таксама, што вельмі важна, звярнуў увагу на складанасці літоўска-беларускіх адносін на Віленшчыне. Варта адзначыць, што яго думкі не страцілі сваёй актуальнасці. Яны і сёння могуць паўплываць на фарміраванне гістарычнай памяці як беларусаў, так і літоўцаў і палякаў, памяці, якая магла б стаць падмуркам літоўска-беларускага сужыщча.

Тэкст публікуеца на мове арыгінала без мадэрнізацыі пісьма дзеля захавання поўнай аўтэнтычнасці выразаў і думак аўтара. Толькі ў некаторых выпадках была папраўлена арфаграфія.

*Romanas Mikniš*

### ***Zagadnienie narodowe białoruskie (Szkic publicystyczno-etnograficzny)***

Smutna i bezbarwna jest teraźniejszość Bialej Rusi. Ostatnia z pośród narodów Państwa Rosyjskiego próbuje ona stańć w szrankach walczących o lepsze jutro. Wyliczając Polskę, która się nie potrzebowała “odradzać” w ścisłem znaczeniu tego słowa, gdyż żywotności i ciągłego snucia swej kultury nigdy nie zaniechala – wszystkie inne narody zachodnich kresów państwa, a więc: Litwa, Łotwa, Estonia i Ruś (Ukraina), przeżyły proces odrodzenia wewnętrznego, które scementowało pierwiastki etnograficzne w zwarty organizm narodowy, zdolny do dalszego samodzielnego rozwoju i logicznie scałkowany przy równoleglem zróżniczkowaniu wewnętrznym. Stąd też dziś, na tle wielkiego przesilenia państwowego, wszystkie powyższe narody okazały się mieć lub więcej dojrzale do jakiejś akcji własnej, świadomej swego celu, i zdołały w ogólnym zespole czynników, walczących o re-

alizację wolności, wydać swój własny dźwięk i swój specjalny wysiłek, odzwierciadlający całokształt *ich* (тут і далей купсі ў́тварскі – рэд.) potrzeb, stosunków i bytu, *ich* indywidualną syntezę rozwojową.

Wszelkie przesilenie państwowo-rosyjskie było znakomitym probierzem żywotności tak poszczególnych hasł, programów i kierunków, już całych narodów, ujarzmionych w klamrach bankrutującej biurokracji. Otóż najsmutniej, najmniej wyraziście i żywotnie zarysowała się, na tle tego przesileniu Białoruś.

Olbrzymia terytorialnie, rozrzucona od Siebieża i granic pskowskich na północy, do błot pińskich i Prypeci na południu, a od Smoleńska pod Wilno i za Grodno do granic łomżyńskich na zachodzie, nie przedstawia ona dotychczas jakiejś zwartej i jednolitej formacji, skupionej do wydajności, rozrostu i czynu. Białoruś jest bodaj klasycznym wzorem wiązadła między dwiema kulturami, jest dotąd krajem – kolonią, objektem „sfery wpływów rywalizujących”. Czy Białoruś pozostanie taka nadal, czy wciąż będzie przedmiotem czyjegoś „stanu posiadania” – to jest dalsza kwestya, o której wspomnę niżej, mówiąc o pierwszych błyskach odrodzenia białoruskiego. Narazie stwierdzam, że dziś jest ona jeszcze krajem kolonizacyjnym, krajem użytkowym, nie zaś takim, który snuje swój byt i dążenia z założeniami własnymi, ze swego indywidualnego układu potrzeb i czynników rozwojowych. Dotychczas nie zdołała ona w sobie samej, w swej własnej treści indywidualnej założyć punktu wyjścia do swego dalszego rozwoju.

Walka o Białoruś, jako poniekąd o kolonię, toczy się, między Rosyanami, Polakami i w pewnej mierze Litwinami. Powiadam „poniekąd”, ponieważ tu, zwłaszcza ze strony polskiej, nie chodzi ściśle o posiadanie kolonii w dokładnym znaczeniu słowa, lecz o uzyskanie przeważającego wpływu, o zdobycie pola dla propagandy narodowo-kulturalnej. Zanim jednak przejdę, do określenia istoty tego sporu, przedstawię w krótkich słowach objektowny wygląd samego przedmiotu sporu.

Otoż przedewszystkiem rdzeń ludności białoruskiej, ludność włościańska, nie jest jednolita pod względem kulturalnym, wyznaniowym a nawet etnograficznym. Od północy do południa i od wschodu do zachodu przedstawia ona stopniowanie kulturalnych i etnograficznych naleciałości i typów, skutkiem czego wytworzyły się dość znaczne rozbieżności w jej wyglądzie i charakterze; z tej racyi też trudno zakreślić ściśle granice etnograficzne białoruskie a także wewnątrz tych granic nie można przeoczyć podziału na kilka odłamów.

Na Białoruś składają się gubernie: Mohylowska z częścią Smoleńszczyzny, Witebska, prócz wcielonych do niej t. zw. Inflant polskich, zaludnionych w przeważnym stopniu ludnością łotewską, Mińska, w znacznym stopniu Grodzieńska, częściowo od północy-wschodu Wileńska i drobniutkie skrawki południowo-

wschodniej Kurlandyi oraz skrajnego północo-wschodu guberni Kowieńskiej. Najczystszy i najbardziej klasyczny, indywidualny typ białoruski mieści się w guberni Mińskiej w powiatach środkowych, zwłaszcza w Śląskim, Iwumeńskim, Borysowskim, oraz w Wilejskim i Dziśnieńskim guberni, Wileńskiej, w Lepelskim i Połockim guberni Witebskiej. Na północ, wschód, południe i zachód od tego ośrodka typ i charakter ludności białoruskiej staje się coraz bardziej przejściowym, zatracając wybitne cechy indywidualne i zbliżając się stopniowo do ludności sąsiadzkiej; natomiast nigdzie ludność etnograficzna, białoruska nie sięga ostro i wyraźnie do jakichś granic ściśle określonych.

Północno-wschodnie terytoria białoruskie, a więc północno-wschodnia Witebszczyzna i cała Mohylowszczyzna z białoruską poniekąd Smoleńska stanowią powolne, stopniowe przejście w kierunku rosyjskim, przyczem spółczesne czynniki kulturalne, społeczno – polityczne i ekonomiczne spółdziały w znacznym stopniu procesowi rusyfikacyjnemu w tej części kraju. Ludność wiejska jest tu nawskróś prawosławna z wyjątkiem dość licznej drobnej szlachty, która acz tworzy obszerne osady rolnicze, nieróżniące się trybem życia i pracy od osad włościańskich, jednakże nie łączy się i mało obcuje towarzysko z ludnością włościańską, a przeto nie jest wstanie oddziaływać na nią, zasymilować w niej swych odrębnych pierwiastków kulturalnych. Te osady, czy okolice drobno-szlacheckie we wschodniej Białej Rusi tworzą, dość zwarte i zamknięte w sobie kolonie dawne, które zdolny utrzymać swój byt i charakter, nie stapiając się ze środowiskiem. Te drobno-szlacheckie środowiska przedstawiają pod względem kulturalno-etnograficznym typ swoisty, mieszany, białorusko-polski; ulegając przez katolicyzm i przez dawne tradycye oddziaływaniu kultury polskiej, przesiąkły one jednocześnie obyczajowością, wierzeniami i w bardzo dużym stopniu przyswoiły sobie język białoruski. Przedstawiając zaś element nadzwyczajnie konserwatywny w zakresie zamilowania tradycyi, kastowości, oraz skłonności myślowych i etycznych, kolonie drobno-szlacheckie stanowią, dziś we wschodniej Białej Rusi, wobec procesu rusyfikacyi ludności włościańskiej, twierdę i kryjówkę tradycyi białoruskiej i białoruskich właściwości entnograficznych; zaś wpływ katolicko-polski, któremu ulegają, może się stać skutecznym równoważnikiem wpływów rosyjskich, które są tam nadmiernie wybijale.

Powiadam, że dziś kolonie drobno szlacheckie są jeszcze zbyt odcięte od obcowania z ludnością włościańską, aby mogły w niej paraliżować lub nawet osłabiać rozrost wpływów rosyjskich, ale są źródłem, które może w przyszłości, wymienionych warunkach społeczno – politycznych, stać się dodatnim czynnikiem w kierunku niwelowania konsekwencji dzisiejszych wpływów rosyjskich. Przecież obecne przesilenie państwowo – rosyjskie nie tylko nie może być uważane

za zakończone, ale się dopiero znajduje w stadyum fermentu pierwiastkowego, z którego muszą wypływać głębokie i radykalne przeobrażenia warunków bytu i rozwoju.

Cerkiew, duchowieństwo prawosławne i szkoła są na Białej Rusi narzędziami bezwzględnej rusyfikacji. Im bardziej na północ i wschód, t. j. im bliżej sąsiedztwa z rdzenią Rosją, tem wszelkie narzędzia rusyfikacyjne działają skuteczniej wobec bliższego pokrewieństwa językowego i obyczajowego. Język bowiem białoruski jest szeregiem gwar, stopniujących przejście od narzeczy lechickich do russkich; jako nieopracowany literacki i niemający dotychczas prawie żadnych wspólnych dla całej Białej Rusi form i instytucji, podlega on ogromnemu zróżnicowaniu i rozbiciu na gwary zlokalizowane.

Wprawdzie język białoruski posiada budowę indywidualną i indywidualne właściwości fonetyczne, wspólne dla całego terytorium i panujące nad wszelkiem rozbiciem gwarowem – bez tego nie byłoby wcale języka – jednak im bliżej kresów, tem więcej podlega on oddziaływaniu bądź co bądź pokrewnych mu rosyjskich, russkich lub polskich wpływów, a nie mając mocnej przeciwwagi w bloku własnej krystalizacji, ustępuje wprost miejsca i wyzbywa się swych właściwości na rzecz języków sąsiedzkich. Przez swe miejsce pośrednie między grupą plemienno językowo russką, a grupą lechicką, język białoruski zbliża się do obu tych grup i nie znajduje w sobie naturalnej odporności w zetknięciu się tak z jedną, jak z drugą. Niższy zaś stopień formacji języka białoruskiego w zestawieniu z sąsiedzkiem i jego względnie mniejsze przystosowanie techniczne do spółczesnego rozwoju pojęć i kultury sprawia, że proces jego wypaczania się na kresach odbywa się, tem łatwiej i tem szybciej. Stąd w północno-wschodniej Witebszczyźnie i Mohylowszczyźnie język białoruski z pokoleniem w pokolenie i z dziesięciolecia w dziesięciolecie coraz więcej chłonie w siebie rusycyzmów nie tylko w pojedyńczych wyrazach, ale też w całej swej budowie i właściwościach.

Wschodnia zwlaszcza polać kraju, Mohylowszczyzna ulega znacznej rusyfikacji naskutek bliskich stosunków z Rosją; sąsiedztwo i połączeniu komunikacyjne z centralną Rosją i z moskiewskim okresem przemysłowym ułatwia wchodźstwo zarobkowe w tym kierunku, co też istotnie ma miejsce w powiatach Sieńskim, Orszańskim, Mohylowskim, Mścisławskim i Białoruskiej Smolenszczyźnie. Inteligentny i dzielny chłop mohylowski, najbardziej bodaj uzdolniony przedstawiciel szczezu białoruskiego, garnie się w zakresie zarobkowym do Rosji i stamtąd drogą fali powrotnej wnosi z sobą do kraju czynnik rusyfikacyjny. Niemała, też rolę w tej mierze pełni powszechna powinność wojskowa.

Wspomniałem też, że szkolnictwo, cerkiew i duchowieństwo prawosławne są czynnikami rusyfikacyjnymi. Natomiast brak jest wpływów, przeciwdziałających temu

procesowi. Literatura i czasopiśmiennictwo ludowe, białoruskie, nie istniały, żaden żywski odruch ani proces odrodzeniowy tu nie powstał, – a jeżeli były jakieś zapoczątkowania, to w ośrodku Białej Rusi i na zachodzie, tu zaś na wschodzie i północy nic się nie pojawiło! Państwo świadomie negowało istnienie narodowości i języka, białoruskiego, zakazując literalnie wszelkich jego przejawów i traktując Białoruś, jako odzyskaną z pod katolicko-polskiego “zaboru” częstkę Rosji.

Wreszcie najzdrowszy i naturalny grunt do skupienia się i wejścia na tory samodzielnego rozwoju – samorząd chociażby nie autonomiczno-polityczny, lecz gospodarczy i nawet taki ułomny i niedoskonały, jak ziemstwo rosyjskie, z którego goby się mógł wywiązać proces odrodzenia białoruskiego, a który przynajmniej mógłby powstrzymać dalszą rusyfikację – nie istniał tu wcale. Nic nie przeciwiała postępowi rusyfikacji, coraz większemu podporządkowywaniu się kraju wpływom rosyjskim, które dosięgły nietylko języku, lecz obyczajów i ogólnej kultury.

Na południowo-wschodnim obszarze Białej Rusi (Mińska), w powiatach rzeczyckim, mozyrskim, na Polesiu, w Pińska, ku granicom czernichowskim i wołyńskim, kresy białoruskie stopniowo się zlewają z etnograficznym obszarem russkim bez wyraźnej linii granicznej. Lud poleski pierwotny, mało tknięty postępem kultury, przesądny, utrzymał się dotąd niepodległy wpływom i oddziaływaniom zewnętrznym.

Można podzielić Białą Ruś na dwa wielkie odłamy, z których aczkolwiek każdy rozpada się na poszczególne niniejsze działy, zaznacza się jednak pokrewieństwem swych rysów kulturalno-obyczajowych. Odłamy te – to Białoruś prawosławna, wschodnia, i Białoruś katolicka, zachodnia, inaczej zwana Rusią Litewska.

Pierwsza terytorialnie jest znacznie większa i obejmuje ona wyszczególnioną wyżej Białoruś północno-wschodnią t. j. białoruska część guberni Witebskiej i Mohylewskiej z białoruską Smoleńską, Polesie i Mińska oraz powiaty wilejski i dzisieński guberni Wileńskiej.

Mińska jest właściwym ośrodkiem i jadrem Białej Rusi; najbardziej odległa od wszelkich kresów a przeto od ciągłego i bezpośredniego obcowania z narodami sąsiadnimi, najlepiej się ona ustrzegła od zgubnych dla słabej i biernej indywidualności białoruskiej wpływów wynaradawiających i najczęściej przechowała pierwiastek białoruski w języku, obyczajach i kulturze ludowej. Wprawdzie nie posiadająca własnej kultury narodowej Białoruś musiała się wszędzie, a więc i w Mińska rozwijać promieniami kultury sąsiadów, bądź Polaków bądź Rosjan, ale tu wpływ ten nie był tak bezwzględnie i wszechwładnie przygniatający wszelką samodzielność, jak w dzielnicach kresowych. Zresztą w Mińska, do której też pozwolił sobie zaliczyć powiaty dzisieński i zwłaszcza wilejski

gub. Wileńskiej, jako bliższe Mińska i tylko mechanicznie wcielone do gub. Wileńskiej, zbiegały się i równoważyły wpływy zachodnio-polskie z wpływami wschodniemi-rosyjskimi.

Przez prawosławie i przez szkolnictwo urzędowe Mińska podlegała oddziaływaniu Rosji, zaś przez dwory i przez tradycye, które tu są bądź co bądź silniejsze, niż na wschodzie i północy, nie przestała ona podlegać promieniowaniu kultury polskiej. W dodatku bardziej skrytalizowana i twardsza w zakresie swego języka, obyczajów i wierzeń a i mniej narażona na obcowanie z sąsiadami, Mińska była w stanie łatwiej, niż inne dzielnice białoruskie, przetrwać i asymilować pierwiastki zewnętrzne, t.j. wsczeptać je sobie organicznie, nie wyzbywając się własnych swych cech indywidualnych. Dziś przeto Mińska może być uważana za ośrodek Białej Rusi, nie tylko w znaczeniu geograficznem, lecz i etnograficznem – za jądro, w które indywidualność kulturalno-obyczajowa i językowa, mogąca jedynie stać się punktem wyjścia wszelkich prób i wysiłków odrodzenia, narodowego, przechowała się w postaci najmniej skażonej. Mińska jest bowdaj jedną dzielnicą Białej Rusi, która ma pewne ciążenie w sobie i nie posiada charakteru satelity. Przechowanie wpływów polskich w prawosławnej Mińszczyźnie było i jest dla niej czynnikiem bardzo dodatnim, bo ją ustrzegło od wyłączności rusyfikacyjnej, zalewającej Mohylowszczyznę, a jednocześnie utrzymuje ją w łączności z dzielnicami Białej Rusi zachodniej; w dobie despotyzmu i zupełnej niewoli wpływy te stanowiły dodatnia przeciwagę deprawującemu oddziaływaniu szkoły rządowej i duchowieństwa prawosławnego.

Zapewne można zrobić zarzut, że ci, którzy wniosili te wpływy, nie umieli z nich robić należytego użytku na korzyść ludności miejscowej, bądź co bądź jednak byli oni czynnikiem wielce dodatnim epoce zupełnego uśpienia białoruskich prądów odrodzeniowych. Mińska zatem, jako ośrodek Białej Rusi, jestogniem, łączącem wschodnią jej część prawosławną z zachodnią katolicką.

Białoruś zachodnia (katolicka), czyli tzw. Ruś Litewska, składa się z gubernii: Grodzieńskiej, poniekąd z powiatem nowogródzkim gub. Mińskiej, dalej z nielitewskich części gubernii Wileńskiej (części powiatów lidzkiego, oszmiańskiego, wileńskiego i święciańskiego), dalej przez skrawki powiatów: jeziorskiego gub. Kowieńskiej i dziśnieńskiego gub. Wileńskiej wchodzi do powiatu ilukszańskiego w Kurlandii, a stamtąd na północ za Dźwinę do powiatów dynaburskiego i drysieńskiego w Inflantach Polskich.

W zestawieniu z Białą Rusią prawosławną, ten obszar przedstawia się przedewszystkiem jako znacznie mniejszy terytorialnie, a następnie, jako misternie zakreślony, zwłaszcza w gub. Wileńskiej i dalej w wązkim pasie na północ. Zaznaczam przy tem, że dając tej części Białej Rusi nazwę „katolickiej” nie rozum

miem przez to bynajmniej, żeby była zamieszkaną przez ludność wyłącznie katolicką; przeciwnie – znaczna część guberni Grodzieńskiej i powiatu nowogródzkiego Mińskiej, zaludniają prawosławni, mimo to zaliczam ją do Białej Rusi zachodniej, ta część Białej Rusi ulega bowiem wpływom katolicko-polskim bardziej, niż rosyjskim.

Choć niektóre części Białej Rusi zachodniej są dziś w większości prawosławne, to w każdym razie ludność zachowała niezatarte ślady oddziaływanego polskiego, które zmieniły w znacznym stopniu jej wygląd, język i sferę obyczajowo-kulturalną, odróżniającą ją od ludności Białej Rusi wschodniej lub środkowej. W dodatku też względы ekonomiczne i układu społecznego sprawiają, że te dzielnice ciążą raczej ku zachodowi, niż ku Rosji rdzennej. W gubernii Grodzieńskiej powiaty zachodnie są tak dalece spolonizowane, że bodaj etnograficznie mogą już być wliczone przede wszystkim do Polski, niż do Białej Rusi. Da się to powiedzieć, mianowicie o okręgu białostockim, powiatach: Bielskim, Białostockim, Sokolskim. Zresztą okrąg białostocki także ze względu na swój charakter przemysłowy logicznie się zbliża i zespala raczej z wybitnie wielkoprzemysłową i kapitalistyczną formacją Królestwa Polskiego, niż z rolniczą, ubogą i ekonomicznie nierożwiniętą Białą Rusią.

Białoruska część guberni Wileńskiej ma nieco inny charakter. Przedewszystkiem wyłączam dwa rdzennie białoruskie i prawosławne powiaty: wilejski i dzisieński, które, jak już wspomniałem, są tylko mechanicznie wcielone do guberni Wileńskiej, a w istocie zespalażą się logicznie z Mińską i Witebską. Biorę nieliczne części powiatów lidzkiego, głównie oszmiańskiego, wileńskiego i święciańskiego. Otóż tu część kraju nie jest nawet ściśle białoruska. Są to wynarodowane kresy etnograficzno-litewskie. Nie będą tu przedstawiały długiego sze-



Беларус. Здымак Яна Булгака  
(Wilno i ziemia wilenska. Zarys monograficzny. T. 1, Wilno, 1930, s. 253).

regu czynników, które spowodowały, że granice entnograficzno-litewskie wciąż się stopniowo cofały ze wschodu w głąb ku zachodowi (pisalem już o tem w "Krytyce" w Nr. 1 i 2 z r. 1906 w artykule: "Stosunki etnograficzno-kulturalne na Litwie"<sup>5</sup>.

Owóz wskazane wyżej części powiatów guberni Wileńskiej są właśnie templem miejscowości, opróżnionem przez Litwinów. Właściwie niełatwo określić, jaki jest charakter etnograficzny tego półwyspu terytorialnego, wciśniętego w obszar etnograficzno-litewski. W każdym razie trudno nazwać tę ludność białoruską.

Jeżeli pod pojęciem cech etnograficznych będziemy rozumieć wyłącznie język, jako cechę najbardziej wyrazistą i najłatwiej dającą się ująć, to niewiele zdolamy wywnioskować, gdyż język tamecznych mieszkańców stanowi specyficzna gwara, przedstawiająca chaotyczną mieszaninę wyrazów polskich, białoruskich i litewskich; zresztą nie tylko wyrazy, ale i budowa zdań nie przedstawia zasadą wiązania słów wszystkich trzech języków. W dodatku gwara ta w każdej okolicy i parafii, niemal w każdej wsi jest odmienna: to bardziej zbliżona do białoruskiego, to do polskiego, lub wreszcie jest jakś dziwacznie zeslawizowaną litewszczyzną. Jeżeli jednak pod pojęciem przynależności etnograficznej położymy prócz języka także cechy obyczajowe, wierzeniowe i wogóle cały zespół znamion kultury ludowej, to dostrzeżemy w tej ludności większe pokrewieństwo z Litwinami, niż z Białorusami.

W ogóle proces powolnego i stopniowego cofania się Litwinów ze wschodu, który był powodem powstania się tej niewyraźności terytorialnej, dziś już ustal lub osiągnął do minimum, w najbliższym czasie zupełnie zniknie wskutek odporności, budzącej się u Litwinów pod wpływem odrodzenia narodowego, które skonsolidowało litewski element etnograficzny w zwarty i świadomy naród. Zresztą, ten proces cofania się Litwinów nie odbywał się w równej i prostej linii, lecz w pewnych punktach, przy większych np. miastach, przedżej i znaczniej, w innych znów powoli i mniej wyraźnie. Stąd linia graniczna litewska jest lamana, mocno zaokrąglonem półkolem obejmuje ona terytorium wynarodowane, wśród którego znów spotykamy wyspy i pozostałości czysto litewskie.

Wobec tego łatwo staje się zrozumiałym prąd, idący od strony litewskiej do powrotnego zlitwinizowania tych wynarodowionych częstek, które w psychice swojej, w kulturze obyczajowej, i nawet w języku zachowały jeszcze przeważające pokrewieństwo ze swoją prastrurą macierzą. Ten proces powrotnego litwinizowania się w niektórych punktach już dziś się dokonywa, nieraz zupełnie zresztą żywiołowo i bezboleśnie, z taką samą łatwością, jak do niedawna proces odwrotny. Zwłaszcza jest to możliwe w punktach ściśle kresowych, bezpośredniego zetknięcia, gdzie ludność była niedawno wynarodowiona i gdzie zatem przechowały się nie tylko objektywne cechy pokrewieństwa z Litwinami, lecz żywa tradycja i

świadomość swej niedawnej przynależności do Litwinów. Widoki zaś tego procesu rosną tem bardziej, że naród litewski po świeżo dokonanem odrodzeniu ma właściwą temu stanowi impulsywność i namiętnie garnięcie się do życia, szuka on przeto we wszelkich kierunkach punktów rozrostu. Białorusini natomiast nie tylko nie posiadają, tej sprężystości i zaborczości rozrodczej, lecz nawet jak dotychczas odporności. Autonomia Litwy<sup>6</sup>, lub nawet jakiś szerszy samorząd niewątpliwie silniej zaakcentuje dążenia odrodzeniowe. Litwini do swej autonomii tę części Białej Rusi oraz Białoruś grodzieńską, stanowczo wcielą, o ile ludność miejscowa na to się zgodzi. Wszystko zaś prowadzi do wniosku, że Białoruś zachodnia a przy najmniej wileńska zupełnie świadomie i dobrowolnie wejdzie do autonomii czy samorządu litewskiego, którego ośrodkiem stanie się Wilno. Katolicyzm tej części Białej Rusi jest czynnikiem, sprzyjającym Litwinom, ponieważ ośrodek katolicki, Wilno, pozostanie punktem ciążenia dla katolickiej Białej Rusi, zaś Wilno z natury rzeczy będzie centralizowało Litwę autonomiczną, czy samorządną.

Wreszcie do Białej Rusi zachodniej wliczyłem białoruską południowo-wschodnią część pow. ilukszańskiego w Kurlandii oraz białoruskie części Inflant Polskich (w powiatach drysieńskim i dyneburskim). Są to kliny słowiańskie, wciśnięte w terytorium łotewskie. Tam bodaj granice pozostają bez zmiany.

Taką jest spółczesna Białoruś, rozdarta na kawały, nie jednolita, podlegająca rozbieżnym ciążeniom, nieobjęta jakimś mocniejszym procesem odrodzeniowym.

Wspomniałem w jakim ona zostaje stosunku do swych sąsiadów. W tej materii powiem jeszcze słów kilku. O aspiracyach Litwy w stosunku do Białej Rusi więcej mówić nie będę. Aspiracye te wyczerpują się zresztą granicami Białej Rusi wileńskiej i poniekąd Białą Rusią grodzieńską (wątpliwą jest kwestią ilukszańskiego białoruskiego skrawka). Drugi mniejszy sąsiad Białej Rusi – Łotwa – zbyt dużo miałaby jeszcze do zrobienia na własnych kresach wschodnich, w Inflantach Polskich, gdzie ludność łotewska jest jeszcze bardzo niewystarczająco zespoloną z głównym trzonem narodu łotewskiego, nim by dotarła do kwestyi granic białoruskich i stosunku swego do Białej Rusi. Trzeci sąsiad, Ruś (Ukraina), jest jeszcze w zaborze rosyjskim w stanie zbyt wielkiego określania się i ustalania wewnętrznego, aby zajmować się miała kwestią granic białoruskich, zwłaszcza gdy nic jej z tej strony nie grozi.

Pozostają zatem dwaj kapitalni sąsiedzi Białej Rusi, dwaj historyczni, odwieczni rywale: Polska i Rosja. Urzędowa Rosja nigdy wprost nie uznała istnienia Białorusinów: nie chodzi oczywiście o istnienie polityczne, bo o takim w Rosji mowy być nie mogło, ani też o istnienie kulturalne, bo właściwie Białorusini żadnego własnego typu kultury po za kulturą ludową nie wytworzyli, ale o istnieniu

językowe i etnograficzne. W urzędowym języku rosyjskim wyraz "Białoruś" oznaczał wyłącznie terytorialną, dzielnicową częstkę wielkiego narodu rosyjskiego. Pomimo to w rażącej nielogicznosci z powyższem stosowano do Białej Rusi politykę rusyfikacji. Udawałoby się, że jeżeli Białorusini, jako tacy, nie istnieją, jeżeli stanowią ścisłe składową, częstkę narodowości rosyjskiej, to *co ipso* nie może być mowy o polityce rusyfikacyjnej, stosowanej do nich, albowiem byłaby ona wyłamywaniem drzwi otwartych. Przez ucisk wszakże i przez tłumienie wszelkich przejawów właściwości białoruskich oraz przez krzewienie i popieranie cech rosyjskich rząd pośrednio uznawał istnienie Białej Rusi, walcząc z nią. Równolegle z zakazom druków białoruskich, z nieuznawaniem języka białoruskiego, z nietolerowaniem żadnych towarzystw kulturalnych, tworzonych na gruncie białoruskim, nic zaś rosyjskim, rząd przez szkolnictwo i cerkiew dążył do zaszczepienia Białorusom zarówno idei państwowości rosyjskiej, jak też zupełnej ich tożsamości etnograficznej z Rosją. Rusyfikacja Białej Rusi była wprawdzie w znacznej mierze wyrazem polityki polskiej rządu, bo specjalnie Białej Rusi rząd przecie tak dalece obawiać się, nie potrzebował. W polityce tej znajdował wyraz historyczny spór polsko-rosyjski.

Białoruś była właśnie tym punktem, gdzie się zbiegały i krzyżowały polskie i rosyjskie wpływy, gdzie walka musiała się rozegrywać w stopniu spotęgowanym. W Białej Rusi rząd pragnął dotknąć Polskę najboleśniej, zadać jej cios stanowczy, niwelując jej znaczenie i rolę do charakteru pojęcia etnograficznego z chwilą, gdy zostanie stłumione, jej kulturalne promieniowanie na zewnątrz. To toż najdotkliwiej było prześladowane na Białej Rusi wszystko, co było polskim, lub co miało piętno wpływów polskich.

Przymusowe *nawrócenie* unitów, zakaz nabywania ziemi przez osoby polskiego pochodzenia namiętne prześladowanie języka i nauczania polskiego, wreszcie polityka kościelna i ucisk wyznaniu katolickiego na Białej Rusi – oto główne etapy tej antypolskiej polityki rządowo-rosyjskiej w kraju. Jednakowoż w tym historycznym sporze polsko-rosyjskim Białorusini nie okazali się ową przysłowiową stroną wygrywającą, – *tartium gaudens*. Dotkliwe razy rosyjskie spadały też obficie i na ich grzbiet zboląły. Rosja pragnęła Polskę wyprzeć a Białoruś dla siebie wyłącznie zachować. Gdyby Rosja była tak pewna Białej Rusi, jak to głosiły, to nie miałaby racyi prześladować języka i wszelkich właściwości białoruskich, lecz przeciwnie: szukałaby w Białorusach punktu oparcia dla walki z Polską, poparłaby wysiłki w kierunku stworzenia białoruskich wydawnictw ludowych, pisemek, towarzystw kulturalnych i ludoznawczych, teatru ludowego i t. d. aby w ludzie samym, na podstawie rozwijania jego swoistych właściwości, wytworzyć odporność wzgledu i u wpływów polskich.

Urządowa Rosya dobrze rozumiała, że Białorusini nie są identyczni z etnograficzną Rosyą i że przy poparciu własności białoruskich i dopuszczeniu do ich rozwoju różnica między Białą Rusią a Rosyą, uwydatni się i że ten oręź, jeżeli się zwróci przeciwko Polsce, to w równej mierze, a pono nawet w większej zwróci się przeciw Rosyą i jej systemowi niewoli. Wobec tego polityka rosyjska na Białej Rusi uderzała od razu w dwóch wrogów we wroga jawnego – Polskę i we wroga domniemanego – Białoruś.

W jakim stopniu polityka rusyfikacji oddziałała, na tę ostatnią – o tem już poniekąd wspomniałem, Dzielnice północne a zwłaszcza obszerny kawał kraju na wschodzie są już w dużym stopniu zruszczałe. Obecnie sytuacja na Białej Rusi wskutek przesilenia państwowego będzie się mogła w znacznym stopniu zmienić. Atoli nie trzeba zapominać że przeważające sfery opinii publicznej rosyjskiej nie mają pojęcia o Białej Rusi i nie wiedzą wcale, że to może być coś innego, niż właściwa Rosya. Tyczy się to już nie rządu biurokratycznego, lecz społeczeństwa rosyjskiego, które się staje naturalnym spadkobiercą władzy państowej w Rosji. Oczywiście, należy wątpić, aby po dokonanem przesileniu państwowemu w kierunku rządów demokratycznych mogła się ostać polityka sztucznej rusyfikacji i sztucznego tłumienia wszelkich przejawów bytu i właściwości białoruskich.

Ale swoją drogą wpływy rosyjskie, które już są będą się rozwijały dalej w sposób naturalny i będą oddziaływały na Białorusinów. Pozbawione charakteru sztucznej presji i tego specjalnego zabarwienia jakie im było dawane przez dotychczasowych ich protektorów i krzewicieli, wpływy rosyjskie będą musiały z natury rzeczy uszlachetnić się kulturalne pierwiastki rosyjskie, wpływające na rozwój ludności krajowej, przestaną być zjawiskiem bezwzględnie szkodliwem; inna kwestya, czy Białorusini znajdą w sobie samych dość mocy indywidualnej, aby przerobić je na własne ciało i krew, nie zatracając swej osobowości; czy zdolają zużytkować te wpływy w drodze procesu asymilacyjnego nie zaś upodobniania się i utożsamiania.

W każdym razie dzisiejsza sytuacja indywidualności białoruskiej nie jest dla Białorusinów świętą. Trudno przypuścić, ażeby oni mogli w obecnych warunkach kraju uzyskać jakąś autonomię białoruską; przeszkoł w tym względzie jest dużo: przedewszystknie istniejący niewątpliwie etnograficzny żywioł białoruski nie został dotąd, skonsolidowany w zwarty naród; jest ludność białoruska, ale narodu białoruskiego w ścisłym znaczeniu tego słowa jeszcze niema i dopiero poczyna się jego formacyja; dalej kraj pod względem kulturalnym i ekonomicznym nie jest zupełnie jednolity, rozpada się on widocznie na odłamy: olbrzymia Mohylowszczyzna (ze Smoleńska lub bez) z trudnością dałaby się sprządzić logicznie z gubernią Grodzieńską lub białoruską częścią Wileńskiej; można by

to łatwiej zrobić, gdyby białoruska formacja narodowa i odrodzenie białoruskie już były dokonane, ale nim to nastąpi brak niezbędnych czynników wzajemnego ciążenia poszczególnych dzielnic kraju Białorusini podjęli już pracy w kierunku odrodzenia narodowego, niema też istotnie racyi wątpić w ich ostateczne powodzenie, ale jak przedko to nastąpi i w jakich ramach terytorialnych kraj ogarnie – to są dopiero kwestye przeszłości które jeszcze dziś autonomią rozwiązać się nie dadzą. O ile Litwa i Łotwa są w zupełności dojrzałe do rozwiązania zagadnienia autonomicznego bytu politycznego i samodzielności rozwoju kulturalnego, o tyle Białoruś ma jeszcze spory kawał drogi do tego celu przed sobą.

Mówiąc o wpływach Rosji na Białej Rusi, zaznaczyłem, że dla polityki bankrutujących rządów biurokratycznych, a zatem dla Rosji przedrewolucyjnej Białoruś była kolonią, terytoryum, na którym miała rozrość się narodowość rosyjska. Białoruś miała być obszarem, podlegającym zaborowi i zdobyciu, „sfera wyłącznych wpływów” rosyjskich.

Stanowisko Polski w stosunku do Białej Rusi da się określić polityką t. zw. „*wolnych drzwi*” t. j. wolnego oddziaływanie wszelkich wpływów. W tych granicach i z zastrzeżeniem, że stanowisko to nie zostanie sfałszowane i wypaczone przez dążenie do pozyskania przywilejów, jest ono zupełnie słusze i dodatnie; rola bowiem Polski na Białej Rusi i kulturalne wpływy polskie nie mogą być uwzględnione za skończone. Przy niskim poziomie kulturalnym kraju, wobec jego braku indywidualności w tym względzie napływ kulturalnych pierwiastków polskich i ich promieniowanie jest zjawiskiem naturalnym i pożądaniem, jest aktem pomocy sąsiedzkiej. Oczywiście, w stosunkach międzynarodowych trudno żądać i liczyć na zupełną bezinteresowność. Atoli taka kulturalna pomoc sąsiedzka nie była by dla Polski jednostronnie obciążająca. Przy pełnym i bezwzględnom wyrozczaniu się wszelkiej zaborczości w tym stosunku Polska miałaby przecie niezaprzeczone korzyści w postaci naturalnych równoważników, które by wyrastały z tego zasiewu i wzbogacały kulturalny dorobek polski, jak tego już niejednokrotnie doświadczyła. Lecz bezwzględnie powinna ona wyrzec się, żądania dla siebie jakichkolwiek przywilejów. Te odłamy szlachty, czyli ziemiaństwa polskiego na Białej Rusi, które dążą do zapewnienia sobie przywilejów politycznych w zakresie prawa wyborczego lub w zakresie samorządu, już przez to samo wyłamują się z zasadą „*wolnych drzwi*” i podporządkowują swe stanowisko obywatelskie interesowi klasowemu. To też błędem jest utożsamianie dążeń ściśle klasowych z względami ‘kultury polskiej’. Tylko zaborcze, nacjonalistyczne stronnictwa mogą się takich błędów dopuszczać. Popieranie przez N. D-cyę<sup>7</sup> polską klasowych aspiracji obszarników białoruskich jest istotnie przejawem zwydrodniałego nacjonalizmu, kopiącego z gorliwością, godną lepszej sprawy, grób dla kulturalnych wpływów

polskich na Białej Rusi, dla doniosłej i szczytnej roli, którą, jeszcze kultura polsku odegrać tu może i powinna.

Jedynie szczery i bratni stosunek do ludności białoruskiej i do jej wysiłków w celu znalezienia własnych dróg rozwoju, jedynie taki stosunek może być obustronnie korzystny i może zasłużyć na nazwę misji kulturalnej. Polityka “*wolnych drzwi*” może być przyjęta tylko w takim rozumieniu i wtedy nie będzie ona ani krzywdzącą dla Białorusinów, ani przeciwstawieniem się ich własnym wysiłkom odrodzeniowym. W przeciwnym razie będzie ona tylko zaborczą polityką “sfery wyłącznych wpływów” i jako oparta na przywileja i panowaniu musi być zwalczana i znienawidzona. Na tych samych zasadach powinna się oprzeć polityka kulturalna demokracji rosyjskiej w stosunku do Białej Rusi. Musi nastąpić zwrot radykalny z linii, zajmowanej dotychczas przez bankrutującą kamarylę nieodpowiedzialnych biurokratów która dzierżyła władze państwową w Rosyi.

Godne są zaznaczenia, nader dodatnie i rozumne objawy stanowiska iście obywatelskiego Polaków na Białej Rusi, świeżo ujawnione w powstaniu dwóch wielkich stronnictw czy zrzeszeń narodowo-politycznych: mówię o “*Stronnictwie krajowem Litwy i Białej Rusi*”<sup>8</sup>, oraz o “*Związkowi polskim demokratycznym na Białej Rusi*”<sup>9</sup>. Dwa te zrzeszenia się w zakresie społecznym są wyrazem dwóch całkiem odrębnych kierunków politycznych: pierwsze jest organizacyjnie ściśle, konserwatywnie ziemiańską, drugie ma charakter wyraźnie postępowy, oparty na zasadach szczerze demokratycznych. Lecz nie te ich cechy zajmują mię w tej chwili. Oba zrzeszenia mają wspólną tendencję w zakresie koncepcji kulturalno-narodowej w kraju. Oba akcentują zasadę spółzycia i spółdziałania kulturalnego wszystkich elementów narodowych, zamieszujących kraj; brutalnej zasadzie *egoizmów narodowych* i wzajemnej walki eksterminacyjnej, propagowanej przez N.-D., przeciwstawiając zasadę wolnego rozkwitu wszelkich czynników kulturalnych. W myśl najlepszych tradycji humanitarnych kultury polskiej próbują założyć podwaliny rozwoju kulturalnego ojczyzny na przesłankach równości, zgody i braterstwa. Stwarzają one zorganizowaną przeciw wagę tendencyom narodowo-demokratycznym, zgubnym dla przyszłości kultury polskiej i dziwaczny zwłaszcza w krajach takich, jak Białoruś, gdzie się waży równolegle kilka wpływów i gdzie zatem *egoizmy narodowe* musiałyby zwyciędzić w jakąś chaotyczną orgię dzikiego pożerania się plemion i ras, w prawdziwy atawizm dziejowy. To też takie objawy, jak dwa zrzeszenia poważne, przynoszą zaszczyt dojrzałości kulturalnej i obywatelskiej Polaków na Białej Rusi, i muszą być witane z gorącym uznaniem.

Zostaje powiedzieć nieco o próbach, podejmowanych przez samych Białorusinów w kierunku odrodzenia narodowego Białej Rusi i ustalenia przesłanek, z których by się dał snuć dalszy rozwój kulturalny w scisłem zespołoleniu z etnogra-

ficznem podłożem ludu. Niewątpliwie próby takie już istnieją, lecz są one dopiero w zaczątku; dziś nie da się jeszcze powiedzieć, ażeby Białoruś wzorem swoich sąsiadów zachodnich była już dojrzała do samodzielnego bytu i rozwoju narodowego.

Wobec tego, że oprócz ludności włościańskiej wszystkie inne klasy społeczne Białej Rusi należą do kultury bądź polskiej, bądź rosyjskiej, a znów niemal cała ludność miasteczkowa jest żydowska, wobec tego powstanie inteligencji ludowej staje się nieodzownym warunkiem narodowego odrodzenia Białorusinów. Dopiero ta inteligencja ludowa mogłaby wyjść ze sfery rozumowań teoretycznych lub aspiracji czułostkowych na pole twórczego czynu; ponieważ ona znalazłaby w sobie te same pierwiastki, które tkwią w białoruskim, ludzie i które muszą stać się podwaliną punktem wyjścia procesu odrodzenia. Niewątpliwie w dalszym ciągu tego procesu dopływ elementów i pierwiastków z innych klas i stanów staje się bardzo pożądany, lecz zapoczątkowanie jego musi wyjść zgłębi ludowej. Otóż dotychczas Białorusini nie wydawali jeszcze inteligencji ludowej poza bardzo nielicznymi jednostkami, które dopiero zaczynają się ukazywać. Dotąd pierwsze wysiłki na polu odrodzenia narodowego pochodziły najczęściej od ludzi pochodzenia szlacheckiego, których istotna treść kulturalna była bądź co bądź polską. Niewątpliwie rozszerzenie i udostępnienie oświaty ludowej i ogólnej, zwłaszcza oświaty zreformowanej i uwolnionej od zabagnienia rusyfikacyjnego i cerkiewnego, podniesienie poziom kultury ogólnej i wpłynie na większy i obfitszy przyrost inteligencji ludowej a w dalszych skutkach przyspieszy proces odrodzenia białoruskiego w tych granicach terytorialnych, w jakich ludność może być jeszcze uważana za białoruską.

Literatury Białorusini jeszcze prawie nie mają, prasę językoznawczo i ludznoznawcze są zaledwie w zarodku, związki kulturalne i stowarzyszenia ledwie kiełkują. Istnieją wszakże początki literatury ludowej, znalazła się też prasa ludowa. Początki literatury ludowej białoruskiej przypadają na okres dość odległy ukazały się jeszcze przed zakazem wszelkich druków białoruskich, przed ostatnią murawjewowską dobą najsroższego ucisku. Zapoczątkowali ją Bohuszewicz i Marcinkiewicz, dwaj nestorowie pieśniarstwa i literatury białoruskiej. W okresie od r. 1856 – 1865 zostały wydane w Mińsku czcionkami łacińskimi, o ile wiem, 3 dzielka białoruskie tych pieśniarzy, mianowicie: „Dudarz białoruski” „Hapon” i „Ciekawyś – przeczytaj”. Po powstaniowa epoka szalonego ucisku, który legł całym swym ciężarem na wszystkich dziedzinach życia, stłumiła na czas dłuższy rozwój tych pierwszych zarodków literatury białoruskiej. Na czoło wysunęły się zadania walki politycznej, walki z niewola i uciskiem, w której przedewszystkiem chodziło o zdobycie prawa do bytu. Nie mogło być mowy o rozwoju twórczości, gdy sam

byt był zagrożony. Białorusini zaś nie mieli tak, już ich sąsiedzi Litwini, dogodnych warunków posiadania kawałka terytorium poza państwem rosyjskim, gdzie by mogli założyć gniazda swego odrodzenia i propagandy narodowej.

Nie mieli też Białorusini tej mocy indywidualnej i spręzystości narodów kulturalnych lub już odradzających się, ażeby rozwinąć jakąś nielegalną twórczość literacką. W tych warunkach walka o zdobycie samego prawa do bytu stawała się zadaniem najpilniejszym i najbliższym. Co też, gdy pod koniec ostatniego okresu ucisku znów zaczynają budzić się do świadomości i życia słumione zawiązki odrodzenia białoruskiego, pierwsze wysiłki odruchowo skierowane są do tej walki. Oczywiście zresztą, w tych warunkach, w jakich byli Białorusini, ci, którzy nie mieli jeszcze dość mocy życiowej do samodzielnego bytu i twórczości, nie mogli jej mieć tembardziej do samodzielnnej walki o zdobycie tego bytu z wrogiem tak mocnym, jak rząd; uzbrojony w całą potęgę państwa. To też walka ta musiała być podjęta na tle rewolucji państowej, w zespoleńiu z ogólnie państowymi wysiłkami rewolucyjnymi. Odrodzenie białoruskie musiało z natury rzeczy stanąć w szrankach rewolucji i w tej postaci powstać do życia.

Pod koniec tego okresu inteligenci białoruscy zaczynają się skupiać; powstaje białoruskie stronnictwo rewolucyjne pod nazwą: "Białoruska Socjalistyczna Hromada", które się staje spadkobiercą idei odrodzenia narodowego Białej Rusi. Polityczny charakter "Hromady" jest nawskoś rewolucyjny; społeczny mieści się w skrajnym radykalizmie, łączącym w sobie cechy ruchu radykalnie-agrarnego z cechami ruchu socjalistycznego; "Hromada" jest raczej typem ludowo-socjalistycznym, niż organizacją ściśle socjalno-demokratyczną.

Zapoczątkowane przesilenie państowe i rewolucja r. 1905 dokonały wyłomu w dotychczasowym systemie bezwzględnego ucisku. Przez wyłom ten fala odrodzenia białoruskiego rozlała się już szerzej. Literatura ludowa i twórczość kulturalna, acz w szczupłym jeszcze zakresie, stała się jednakże możliwą. Dano początek prasie, działalności wydawniczej, wysiłkom oświatowym i kulturalnym. Wprawie wszystko to jest jeszcze bardzo drobne i nieliczne, lecz coś się już robi. Działalność polityczną w dalszym ciągu prowadzi "Hromada". Prasa ludowa powstała w r. 1906.

1 stycznia 1906 r. ukazał się w Mińsku radykalno-revolucyjny dziennik rosyjski "Głos Białorusii" który wśród tekstu rosyjskiego zawierał dwa wierszyki w języku białoruskim: "Radnoj staronce" ("Krajowi rodzinemu") i "Panskaja łaska" ("Łaskańska"). Wierszyki te były podane nie w postaci jakichś przykładów pieśniarstwa białoruskiego, lecz bez komentarzy, wprost w tekście. Przypuszczalnie "Głos Białorusii" miał postawić równolegle oba języki, rosyjski i białoruski a przeto do pewnego stopnia dawać Białorusinom możliwość literackiego uprawniania-

nia swego języka i użytkowania z pisma swych potrzeb narodowo-kulturalnych. Jednakże dziennik ten ze względu na swój kierunek wybitnie i jawnie rewolucyjny został natychmiast po pierwszym numerze skonfiskowany i zamknięty.

Dopiero w jesieni 1906 r. powstaje w Wilnie pierwszy istotnie białoruski tygodnik ludowy „*Nasza Dola*” o kierunku „*Hromady*”. Tygodnik ten jednakże ze względu na swój kierunek nie zdołał się utrzymać; numery „*Naszej Doli*” były stale konfiskowane, potem została ona zawieszona, wreszcie ostatecznie zamknięta. Natomiast po zawieszeniu „*Naszej Doli*” zaczął wychodzić także w Wilnie nowy tygodnik ludowy białoruski „*Nasza Niwa*”, istniejąca dotychczas. „*Nasza Niwa*” głosi hasła daleko idącego radykalizmu agrarnego, wyraża polityczne-społeczne dążenia skrajnej lewicy (kierunek poniekąd ludowo-socjalistyczny), w zakresie zaś kulturalnie-narodowym udziela miejsca pieśniarstwu białoruskiemu i utwórom literatury ludowej, notuje przejawy prądów odrodzeniowych, stara się je sama budzić i podniecać, szerzy miłość do języka i zabytków rodzinnych, umieszcza popularne rysunki z objaśnieniami, czasem dotyka szczegółów historycznych z przeszłości białoruskiej; prócz tego daje wskazówki popularne z zakresu gospodarki rolnej i warunków bytu, prowadzi akcyę oświatową, słowem stara się być popularnym, dostępнем i pożytecznym pismem dla wsi białoruskiej. Zadanie ma „*Nasza Niwa*” obszerne i odpowiedzialne, jest bowiem dziś ponownie najrealniejszą placówką zapoczątkowanego prądu odrodzenia Białej Rusi. Od tego, jak się pokaże i jakie zajmie stanowisko wobec licznych zagadnień społecznych i kulturalnych, które będą piętrzyć się na drodze jej rozwoju, dużo będzie zależało, a przedwczystkiem najbliższe etapy procesu odrodzenia i większe lub mniejsze jego powodzenie. Oczywiście poszczególne przejawy i poszczególne wysiłki nie mogą jeszcze rozstrzygać o żywotności lub nieżywotności jakiegoś procesu; w pierwszej linii decydują tu czynniki obiektywne, które leżą w samem życiu i w konkretnych stosunkach ludzkich. Lecz trzeba pamiętać, że drobny wysiłek w początkowych stadyach jakiegoś procesu ma większy wpływ na całość niż w okresach późniejszych i bardziej złożonych, w których pomysły błędne, zwichnięte są bardzo rychło przez samo życie, usuwane niemal mechanicznie.

Jedną z większą trudności przedstawia dla prasy i piśmiennictwa białoruskiego ustalenie języka i pisowni wobec wielkiej rozbieżności gwar ludowych na terytorium Białej Rusi i wobec bliskiego pokrewieństwa języka białoruskiego z rosyjskim i polskim. „*Nasza Niwa*”, drukuje w dwóch wydaniach, mianowicie czcionkami łacińskimi i czcionkami rosyjskimi, odpowiednio do podziału Białej Rusi na zachodnią i wschodnią, katolicką i prawosławną, ulegającą kulturalnym wpływom polskim lub rosyjskim. Większych zagadnień narodowo-kulturalnych, np. określenie stosunku do Polski i kultury polskiej lub takiegoż stosunku do Ro-

syi i jej kultury, „Nasza Niwa” jeszcze w całej rozciągłości i zasadniczo rozwiązać nie próbowała. Zresztą zgadza się to z jej charakterem pisma ludowego; takie zagadnienia uwyróżniają się dopiero z biegiem czasu, a zbyt kategoryczne ich rozwiązanie może być przedwczesne. Dla odrodzonego narodu litewskiego i jego aspiracji wolnościowych „Nasza Niwa” akcentuje gorące sympatye, aczkolwiek w przeszłości można przewidzieć ukazanie się punktów spornych i nieporozumienia między Liwinami i Białorusinami. Co do terenu oddziaływanego „Naszej Niwy”, to już z zestawienia zamieszczonych w niej korespondencyi widać, że najwięcej wpływów ma w guberni Mińskiej, zaś Mohylowszczyzna znajduje się bodaj na ostatnim miejscu.

Po za „Hromadę”, jako organizacyją polityczną i po za „Naszą Niwą” jako jedyną przedstawicielką prasy białoruskiej, mają jeszcze Białorusini spółkę wydawniczy (*Bieloruskaja wydaūnickaja supolka*) pod symboliczną firmą „Zahlanie sonce i w nasze wakonce” (“Zajrzy słońce i do naszego okienka”). Spółka ta wydała pierwszy elementarz białoruski (“Bieloruski lementar abo pierszaja nauka czytannia”) i czytanki dla dzieci (“Pierszaje czytannie dla dzietak bialarsuau”), prócz tego wydała cykl pocztówek ilustrowanych białoruskich, wzięła na skład kilka książeczek białoruskich i przystąpiła do wydania dzieł pieśniarzy: Bohuszewicza i Marcinkewicza (*“Bielauskije piesniary”*; *“Dudka Bielarskaja”*, *“Smyk bielaruski”*, *“Skrypaczka”*) i W. Marcinkiewieza: *“Pan Tadeusz”* tłumaczenie białoruskie pierwszych dwóch pieśni, *“Hapon”*, *“Wieczernicy”*, *“Szczeroūskije dažynki”*, *“Staūry-Haūry”* i *“Kupalla”*.

W ostatnich czasach daje się też dostrzegać ruch wśród nauczycieli ludowych, Białorusinów. Nie są oni wprawdzie tak zorganizowani, jak nauczyciele Litwini lub innych narodowości, ale dążą do skupienia się i mieli swych przedstawicieli na odbytej wiosną r. b. w Petersburgu konferencji delegatów nauczycielskich związków narodowych. Co do studyów ludoznawczych, naród białoruski jest jeszcze mało poznany. Sami Białorusini nic zdążyli jeszcze tem się zająć; prace takie nie liczne istnieją w literaturze polskiej i rosyjskiej, że wymienię tu *“Bieloruskij Sbornik”* Romanowa, *“Bieloruskija narodnyja pieśni”* Szeina, *“Bieloruskije z notami pieśni z wakolicy Homiela”* Pradczenko, *“Pieśni z nad Niemna i Dźwiny”* Czeczota i bardzo ciekawą pracę M. Federowskiego p. t. *“Lud Białoruski”*, wydaną przez Krakowską Akademię Umiejętności; prócz tego istnieje szereg mniejszych, ulotnych i ułamkowych fragmentów, podań, obyczajów i pieśniarstwa białoruskich, rozrzuconych w rozmaitych wydawnictwach, w prasie peryodycznej a także w wydawnictwach Akademii Krakowskiej.

Na zakończenie nadmienią, że Białorusini w obecnem przesileniu państwowemu Rosyi nie tylko nie odegrali wybitniejszej roli i nie zdołali wydać własnego

hasła, ale też nie zdobyli ani jednego mandatu własnego w przedstawicielstwie narodowem pierwszej i drugiej Dumy. Zasiadali tam wprawdzie włościanie białoruscy, ale ani się skupiali w grupę narodową ani się uznawali za Białorusinów; co gorsze wchodzili oni w drugiej Dumie w znacznej większości bądź w skład “*prawdziwie rosyjskiej*” czarnosecińskiej prawicy, bądź też, jak posłowie grodzieńscy, zostawali w szeregach bezpartyjnych z odcieniem umiarkowanego wstecznictwa. Wprawdzie wszędzie na Białej Rusi, wybory, zwłaszcza do drugiej Dumy, zostały sfałszowane przez nadużycia, a przeto nie odzwierciadlają dokładnie stosunków i potrzeb krajowych, szczególnie zaś w guberni Mińskiej i Grodzieńskiej, gdzie czarna secina do spółki z archierejem i klerem prawosławnym dopuściły się niesłychanego gwałtu nad wyborcami włościańskimi, ale sam fakt, że włościanie białoruscy pozwolili na takie gwałty nad sobą świadczy ujemnie o ich dojrzałości kulturalnej i politycznej. Jakże wielka różnica dzieli ich od sąsiadów zachodnich, od Litwinów!

Nie stawiam w zakończeniu żadnych wniosków, żadnych kategorycznych twierdzeń. W szkicu niniejszym starałem się tylko w ogólnych rysach nakreślić sytuację na Białej Rusi i przedstawić białoruskie zagadnienie tak, jak ono dziś wygląda. Nie podejmuję się narazie przesądzać, czy obecne prądy, odrodzeniowe białoruskie wydadzą odpowiedni plon, czy Białorusini są już do swego odrodzenia dojrzałi oraz w jakim zakresie i granicach odrodzenie to się dokona.

Szczerze witając pierwsze błyski rodzącej się indywidualności białoruskiej, podałem się wyłącznie nakreślenia tego, co jest, nie przesądzając o tem, co i w jakich ramach będzie.

### Заўвагі

- 1 Больш падрабязна ў артыкуле Рымантаса Мікніса “Міхал Ромэр (1880-1945): штрыхі да палітычнай біяграфіі краёўца” (Homo Historicus. 2008. С. 236–260)
- 2 Mykolo Römerio autobiografija, Opracował M. Maksimaitis // Lietuviai Atgimimo istorijos studijos. T. 13: Mykolas Römeris, Vilnius: Saulabrolis 1996. S. 127–128.
- 3 M. Römer, Listy litewskie. Ewolucja idei narodowej oraz państwowości litewskiej // Prawda, 1907, nr. 4. S. 38–40; nr. 9. S. 95–96; nr. 10. S. 106–108; nr. 14. S. 156–158. Idem. Zagadnienie narodowe białoruskie (Szkic publicystyczno-etnograficzny), Prawda, nr. 32. S. 374–375; nr. 33. S. 387–388; nr. 34. S. 400–401; nr. 35. S. 413; nr. 36. S. 424.
- 4 M. Römer, Listy litewskie. Ewolucja idei narodowej oraz państwościi litewskiej // Prawda, 1907, nr. 4. S. 39.
- 5 Крытыка. Т. II, Kraków, 1906. Зесц. 1. С. 53–59; Зесц. 2. С. 158–168; Зесц. 4, С. 289–295; Зесц. 5. С. 388–395; зесц. 6, С. 496–502. Тэкст таксама быў выдадзены ў форме брашуры “Stosunki etnograficzne-kulturalne na Litwie” (Kraków, 1906, 41 с.). Ён быў напісаны яшчэ ў 1905 г. у Парыжы, калі Міхал Ромэр пад патранатам літоўскага таварыства “Lithuania” выступаў перад польскай моладдзю з публічнымі лекцыямі, прысвечанымі Літве. Ён харектарызаваў складаныя нацыянальныя адносіны на тэрыторыі былога ВКЛ, звяртаючы ўвагу на тэндэнцыі ў іх развіцці (заўвага Р.М.)

- <sup>6</sup> Ідэя аўтаноміі прагучала на Літоўскім віленскім з'ездзе, які ў гісторыяграфіі і гісторычнай памяці літоўцаў больш вядомы як Вялікі літоўскі сейм (4–5 снежня 1905 г.) Каля 2000 дэлегатаў дэклараравалі імкненне да аўтаноміі Літвы ў яе этнографічных межах з дэмакратычна абраным сеймам у Вільні. Для жыхароў этнографічных краёў прадугледжвалася магчымасць самастойнага вырашэння пытання пра далучэнне да аўтаномнай Літвы, затое з'езд адназначна выказаўся за далучэнне літоўскіх паветаў Сувалкскай губерні. Таксама планавалася развіціе федэратыўных контактатаў з “суседнімі краямі”.
- <sup>7</sup> Нацыянальная дэмакратыя, эндэцыя. Заснаваная ў 1897 г. у Карабеўстве, мела нацыяналістычную арыентацыю і абвясціла праграму класавай салідарнасці. У 1905–1907 гг., імкнучыся да паланізацыі нацыянальнага жыцця, змагалася з русіфікацыяй.
- <sup>8</sup> Заснавана 30 чэрвеня 1906 г. “краёўцамі” кансерватыўна-зямянскага накірунку. Выступала за шырокое самакіраванне Літвы і Беларусі ў межах расійскай канстытуцыйнай манархіі, падкрэслівала адметнасць эканамічную, этнографічную і культурную зямель былога ВКЛ ад Карабеўства Польскага.
- <sup>9</sup> Польскі саюз дэмакратычны ў Беларусі, створаны на пачатку 1907 г., быў аб'яднаннем гарадской прагрэсіўна-дэмакратычнай інтэлігенцыі і ліберальнага зямянства. Дзейнічаў на тэрыторыі Мінскай, Магілёўскай і Віцебскай губерняў. Між іншыми заяўляў пра неабходнасць супрацоўніцтва з беларускім рухам. Краёўцы абвінавачвалі яго ў разрыве саюза з Літвой. Існаваў непрацяглы час.

# ПАНСКАЯ ШКОЛА І МУЖЫЦКІЯ ДЗЕЦІ

Юзаф Абрэмбскі

(Варшава)

## *Summary*

*Panskaja (Aristocrats') School  
and Mužyckija (Peasants') Children*  
Jozef Obrebski (Warsaw)

The author analyses the phenomenon of Polish school in Palieśsie villages of 1920–1930s. The research based on methods developed by the British Functional School of social anthropology allows the author to argue over the “civilising mission” of Polish school in Palieśsie failed. The paper considers the clash of the two ethnically alien cultures and social classes, and also scrutinises the conflict between the traditional values of local peasants and the values imposed by the system of Polish education, which represented the national elite culture. A social estrangement of Polish school prevented it to become acceptable to Palieśsie people even more than its ethnic dissimilarity. A teacher and a pupil ever remained in their own value system.

Постаць этнографа, сацыёлага і антраполага Юзафа Абрэмбскага (1905–1967) вяртаецца ў навуку. Дзякуючы намаганням даследчыцы з Варшавы Ганны Энгелькінг яго спадчына актыўна ўваходзіць у навуковае жыщце. Важней падзеяй стала выданне дзвюх кніг Ю. Абрэмбскага, прысвечаных Палессю<sup>1</sup>.

“Палескі перыяд” займаў асаблівае месца ў навуковай біяграфіі вядомага даследчыка. Цікавасць Ю. Абрэмбскага да Палесся была абумоўлена як пэўнымі абставінамі яго біяграфіі<sup>2</sup>, так і ўплывам прафесара Казіміра Машынскага. Менавіта пад яго кіраўніцтвам студэнт Абрэмбскі

ў Славянскім інстытуце (*Studium Słowiańskie*) Ягелонскага універсітэта вывучаў этналогію. Ужо ў той час ён распрацаваў план сацыялагічных даследаванняў Палесся. Пазнейшая вучоба ў *London School of Economics and Political Science* ў антрапалагічным семінары стваральніка Школы функцыяналізму брытанскай сацыяльнай антрапалогіі прафесара Браніслава Маліноўскага ўнесла істотныя карэктывы ў гэты план.

У 1934–1937 гг. малады даследчык, але ўжо доктар сацыяльнай антрапалогіі праводзіў на Палесці палявыя сацыялагічныя даследаванні. Яго экспедыцыя працавала ў Палескім і Валынскім ваяводствах, а таксама ў паўднёва-ўсходніх гмінах Беластоцкага і Наваградскага ваяводстваў. Са студзеня па сакавік 1937 г. экспедыцыя дзеянічала стацыянарна ў в. Альманы (зараз Столінскі раён Брэсцкай вобласці).

Вось як характарызуе яго даследчыя метады Г. Энгелькінг: “Ён выкарыстоўваў большасць элементаў… методыкі палявых даследаванняў Маліноўскага: назіранне, уключанае назіранне, інтэрв’ю з рознымі ўзроўнямі фармалізацыі (ад анкеты да нефармальнай размовы). Выказванні суразмоўцаў адразу запісваў у той мове, на якой яны размаўлялі… Таксама Абрэмскі выкарыстоўваў у даследаваннях такія крыніцы, як статыстычныя даныя, дакументы органаў кіравання і асабістыя дакументы (аўтабіографіі, лісты)… Небаходна падкрэсліць яго падыход апастэрёгеры да даследуемай рэчаіснасці. Ён не ішоў на Палессе з гатовымі высновамі. Прыйходзіў з пытаннямі, а канфрантацыя з полем даследавання непазбежна прымушала да перафармулёўкі гэтых пытанняў, удакладнення гіпотэз і пошуку новых адказаў”<sup>3</sup>. Яна таксама адзначыла перакананне даследчыка ў tym, што абавязковай умовай эфектуўнасці палявых даследаванняў з’яўляюцца блізкія контакты з мясцовымі жыхарамі.

Паводле Г. Энгелькінг, ён здолеў спалучыць функцыональныя метад Браніслава Маліноўскага і гуманістычную сацыялогію Фларыяна Знанецкага. Менавіта гэта паспрыяла з’яўленню яго арыгінальнай інтэрпрэтацыі паніцця этнічнай групы, якая ўлічвала аспект свядомасці, а таксама выпрацоўцы на-ватарскай мадэлі этнасацыялагічных даследаванняў. Для апошняй быў характэрны сінтэз розных метадаў палявых даследаванняў – “ад традыцыйных этнагеаграфічных і дыялекталагічных праз функцыональныя метад “назірання і вопыту” да сацыялагічнага метаду вывучэння асабістых дакументаў”<sup>4</sup>.

Працы Юзафа Абрэмскага, прысвечаныя Палессю, маюць вялікую навуковую вартасць не толькі для этнолагаў. Міждысцыплінарнасць даследаванняў польскага навукоўца, яго імкненне зразумець унутраны свет жыхара Палесся, праніклівасць і глыбокая аналітычнасць яго прац робяць іх карыснымі для гісторыкаў і культуролагаў.

Беларускаму чытачу прадстаўляеца магчымасць пазнаёміцца з фрагментамі працы Ю. Абрэмскага “Панская школа і мужыцкія дзеци”, якія друкуюцца ў перакладзе на беларускую мову паводле выдання “Polesie. Studia etnosocjologiczne” (Warszawa, 2007. S. 335–435). Гэты тэкст быў падрыхтаваны Ю. Абрэмскім да друку ў 1945 г. Пад называй “Школа на Палесці” ён павінен быў выйсці ў серыі “Працы Польскага сацыялагічнага інстытута. Даследаванне праблем сялян і рабочых”. Аднак па нявысветленых прычынах публікацыя не адбылася. Машынапіс “Школы на Палесці” захавала сястра даследчыка прафесар Антаніна Абрэмска-Яблоньска, якая і перадала яго Ганне Энгелькінг.

У чэрвені 1946 г. Ю. Абрэмскі ўжо выкладаў у Оксфардзе. Потым былі палявія даследаванні на Ямайцы, праца экспертаам ААН па краінах, якія развіталіся з каланіялізмам і, нарэшце, выкладанне ва ўніверсітэтах Нью-Йорка. Большая частка палескага архіва была перавезена даследчыкам у ЗША. Зараз яна захоўваецца ў архіве ўніверсітета штата Масачусетс.

Тэкст друкуеца з купюрамі. Купюры перакладчыка датычацца раздзелаў “Пасляшкольная непісьменнасць”, “Дзве прауды – школьнай і вясковай”, “Свята вучня і свята пастуха”, “Панская школа і мужыцкія дзеци. Дадатак”. Гэтыя купюры пазначаныя шматкроп’ем у круглых дужках (...), купюры рэдактара выдання “Polesie. Studia etnosocjologiczne” – шматкроп’ем у квадратных дужках [...].

Выказанні палескіх рэспандэнтаў Ю. Абрэмскага з ліку сялян даюцца паводле запісаў даследчыка ў кірылічнай транслітэрэцыі. Выказанні прадстаўнікоў “несялянскага свету”, а таксама размовы Ю. Абрэмскага з вучнямі і іх школьнай сачыненні перакладаюцца з польскай мовы. Вылучэнні тлустым шрыфтам у тэксце належаць Юзафу Абрэмскому. Тэкст ілюстраваны фотаздымкамі Юзафа Абрэмскага з “Obrebski Collection”, Special Collections and Archives, W. E. B. Du Bois Library, University of Massachusetts, Amherst, Mass.

Алесь Смалянчук

## **Прадмова**

Гэтае даследаванне паходзіць з мяжы этналогіі і сацыялогіі. Яго тэма – падарожжа і перыпетыі школы як інстытуцыі цывілізаванага жыцця ў дзікіх джунглях Палесці. Праца не з’яўляеца апісаннем пераможнага паходу цывілізацыі. Гэта хутчэй хроніка паражэнняў і няўдач. Банкруцтва школы з яе цывілізацыйнай місіяй з’яўляеца асноўнай тэмай гэтага [даследавання]. Такое банкруцтва не з’яўляеца прыярытэтам першабытных ці варварскіх су-

польнасцей. Яго ведаюць і цывілізаваныя грамадствы. Але форма, якую яно набыло ў свой час на Палесці, гэтым рэліктавым рэгіёне традыцыйнай народнай культуры і перыферыйным абшары экспансіі этнічна чужой нацыянальной цывілізацыі, ставіць яе ў шэраг працэсаў і сітуацый, тыповых для розных каланіяльных тэрыторый, прызнанай тэрыторыяй дзеянасці і даследаванняў этнолага. “Хацелі нас адправіць у школу і пасадзіць за кнігі. Але што нам мова кнігі, калі лес размаўляе з намі? Кнігу нельга з’есці, а пяро і алоўкі – не зброя, здольная забіць аленя ці дзіка, што скаліць іклы. Кнігі, алоўкі і дошка забіраюць сілу з рук, якія насягваюць лук. Калі б мовай вытаптанай сцежкі я зачытваўся ўсё больш, а мовай лісцяў ўсё менш, то ці не заглох бы гук слабеючай цеціві майго лука як эха ў гушчары, а сам я ці не стаў бы духам, што блукае ў пушчы маіх айцоў?” Гэтымі словамі бунтуе супраць школы філіпінскі Нэгрыта ў паэме свайго цывілізаванага суродзіча [Perez 1932, цыт. па: Keesing 1934: 260]. Падобную песню мог бы праспіваць і малады паляшук, калі б меў уласных паэтаў і ўласную літаратуру.

Гэтае даследаванне, безумоўна, не будзе заменай гэтай непраспіванай песні палешука. Але яно мае з ёй адну агульную рысу. “Канчатковай мэтай, якую даследчык не павінен пакідаць па-за ўвагай, – пісаў Браніслаў Маліноўскі, заснавальнік функцыянальнай сацыялагічнай школы ў этнаграфіі, – застаецца разуменне ўласнага пункту бачання тубыльца, яго адносін да жыцця, разуменне **яго ўяўлення** пра ўласны свет [...]. Даследаваць інстытуцыі, звычаі і правы альбо паводзіны ці псіхіку чалавека без асабістага жадання зразумець, чым людзі жывуць, без імкнення зразумець субстанцыю іх шчасця, тое ж самае, што ігнараваць тую найвышэйшую ўзнагароду, на якую можам спадзівацца падчас даследаванняў чалавека”<sup>5</sup> [Malinowski 1922: 25; пер. Ю. Абрэмскага].

Гэтае жаданне, незалежна ад того, ці датычыцца яно выспаў Меланэзіі, ці сялян Палесці, ці белага або чорнага прамысловага пралетарыяту, ці таксама інтэлектуалаў якой-небудзь метраполіі свету, не з’яўляеца праблемай пэўных пазанавуковых эмоцый даследчыка. Яно неад’емная частка таго даследчага метаду, прадметам якога з’яўляеца чалавек у розных увасабленнях, у розных гістарычных ці лакальных тыпах грамадстваў і культур. Яно з’яўляеца натуральным вынікам агульнага для этнаграфіі і сацыялогіі метадалагічнага пастулата, які сцвярджае неабходнасць даследавання грамадства і культуры не звонку, пры дапамозе гетэрагенічных нібыта аў'ектыўных крытэрыяў, але знутры, г.зн. праз адкрыццё і апісанне таго, якім чынам розныя формы і мадэлі калектыўнага жыцця вызначаюць свет чалавечай істоты, як функцыяніруюць у жыцці калектыву інстытуцыі, звычаі і ўстановы, чым з’яўляюцца і якую выконваюць ролю?

Гэты сацыялагічны нарыс з'яўляецца менавіта такім функцыянальным даследаваннем палескай школы ў даваенны час. Ён абавіраеца на матэрыялы, сабраныя, пераважна асабіста, падчас палявых даследаванняў, якія праводзіліся ў 1934–1937 гг. у палескіх вёсках. Гэты нарыс быў напісаны ў час вайны як фрагмент вялікай працы, прысвечанай традыцыйнаму палескаму грамадству і працэсам яго пераўтварэння ад паншчыны да нашых дзён<sup>6</sup>. Да гэтай, яшчэ не выдадзенай, працы чытач павінен будзе звярнуцца, калі не задаволіцца фрагментарнай характарыстыкай вёскі і палескіх сялян, змешчанай у гэтым нарысе.

Чым была польская школа на Палессі? На гэтае пытанне можна будзе адказаць толькі тады, калі яно будзе гучаць наступным чынам: чым была польская школа **для** Палесся? Функцыянальная арыентацыя, змешчаная ў такой фармулёўцы, азначае неабходнасць разглядаць гэтую інстытуцыю ў адпаведнай сацыялагічнай перспектыве і адпаведным сацыяльным кантэксьце. Што ж сабой уяўляе адпаведны кантэкст такой з'явы, як польская школа ў палескай вёсцы і палескае дзіця ў польской школе?

Палеская вёска і польская школа – гэта не праблема функцыяніравання ізаляванага ад усялякіх пабочных уплываў школьнай інстытуцыі ў невялікім суседскім атачэнні або поспехаў ці няўдач педагога ў развіцці індывідуальнасці дзіцяці. У самай шырокай перспектыве гэта праблема суіснавання розных грамадскіх слоў і груп у межах аднаго нацыянальна-дзяржаўнага арганізма, праблема іх месца ў гэтым грамадстве і ўдзелу ў арганізацыі сумеснага жыцця, праблема іх уплыву на сацыяльны і культурны змест выхавання ў школе і па-за школай, а таксама ўплыву школы на рэальнае значэнне гэтых груп у жыцці нацыі і дзяржавы. Драма палескай школы – гэта толькі адзін з актаў драмы нацыі, у якой чалавек працы, творца матэрыяльнай субстанцыі нацыянальнага багацця ў сфарміраванай аднабаковай духоўнай культурнай супольнасці нацыі ўдзельнічае не як саўтэр, а самае большае, як той згаданы філіпінскі дух, што “блукае ў пушчы сваіх айцоў”.

Сацыялагічныя падыходы да даследаванняў школы і выхавання часта трапляюць пад крытыку і неразуменне тых ідэолагаў выхавання, якія вераць не толькі ў аўтаномію школы і яе місію, але таксама ў магчымасць фарміравання незалежнай чалавечай істоты. Рэалістычны падыход сацыёлага, які ўказвае не на тое, чым павінна быць школа, а на тое, чым яна ёсць у сваім функцыяніраванні ў розных супольнасцях, у якіх яна існуе ў канкрэтнай гістарычнай форме і з якімі падзяляе лёс, знішчае многія нашы ілюзіі і выхаваўчыя надзеі. Асабліва калі паказвае школу не падчас яе троумфаў, а падчас яе няўдач. Якраз такі характар мае дадзенае даследаванне. Але не думаю, што яго вынікі павінны быць

зведзенымі да выключна негатыўных і рэтраспектыўных разлікаў з мінульм. Яны могуць таксама зацікавіць педагога і грамадскага дзеяча, якія жывуць сучаснсцю і плануюць будучынню. Паказваючы школу на фоне жыцця розных супольнасцей, такія даследаванні не толькі выяўляюць сацыяльныя фактары заняпаду або банкруцтва школы, але знаходзяць у жыцці гэтых супольнасцей элементы яе аднаўлення і рэабілітацыі.

“Нічым так не адрозніваюцца грамадствы паміж сабою, як крытэрыйямі грамадскага значэння і грамадской адметнасці”, – пісаў некалькі гадоў таму адзін са стваральнікаў амерыканскай сацыялогіі. “Адны паважаюць рэкардсменаў па піццю піва, другія – пішучых найлепшыя вершы, іншыя – тых, хто наймацней б’е па мячы, ці такіх, што здольныя знайсці самы дасканалы матэматычны доказ. Супольнасці таксама адрозніваюцца ацэнкамі розных праяў адметнасці. Адны – малайскія лаўцы галоў – вымяраюць выключнасць чарапамі сваіх ахвяр, другія – індэйцы – скальпамі ворагаў, іншыя – вандроўныя пастухі – колькасцю статкаў ці, як большасць амерыканцаў, доларамі. Напэўна, няма больш верагоднай меры для парыўнання грамадстваў адносна іх тыпу і ступені развіцця, чым дамінуючыя крытэрыі сацыяльнага поспеху і жыццёвой адметнасці. І няма таксама больш рэвалюцыйных ператварэнняў, чым змены гэтых крытэрыйяў” [Hayes 1915: 75].

### ***Спадчына расійскай школы***

Польская школа не з’яўлася на Палессі як новая інстытуцыя, зусім не-вядомая большасці насельніцтва. На некалькі дзесяцігоддзяў яе апярэдзіла расійская народная школа<sup>7</sup>. Такім чынам, польская школа прыйшла ўжо па пра-кладзенай дарозе. Паўсюль, дзе яна з’яўлялася, трапляла на пэўнае стаўленне вясковага грамадства, сфарміраванае традыцыямі сваёй папярэдніцы, а так-сама трэдыцыямі стаўлення вёскі да школы наогул.

Якую ж спадчыну пакінула расійская школа і якім было традыцыйнае стаўленне да яе? На шырокім прасторы польска-рускага памежжа – на крэсо-вых землях польскіх маёнткаў, уніяцкіх цэркваў і рускай вёскі – расійская на-родная школа існавала не як форма ці хаця б антыпод асветніцкіх патрэб вёскі, а як інструмент дзяржаўнай русіфікатарскай палітыкі, у прыватнасці як сродак рэалізацыі царскага загаду па ліквідацыі уніі і ўвядзенні праваслаўя. У першым перыядзе сваёй гісторыі расійская школа зыходзіла з няўдач праваслаўнага абраду і веравызнання, якое было навязана ўладамі большасці уніяцкіх жыхароў гэтай зямлі. Вось як апісвае тых, каго прымусова перавялі з уніі ў праваслаўе, у 1848 г. расійская духоўная асоба пры наведванні ўласнай парапіі [...]: “Не-

прыемна мянэ здзівіла крайняя ўсеагульная неадукаванасць вясковых прыхаджан у справах рэлігіі. Дванаццацігадовыя дзеци на пытанне, хто іх стварыў, адказваюць – айцец; хто такі Езус Хрыстос? – не ведаю; чаму называецца хрысціянінам? – не ведаю і г.д. Толькі старэйшыя хрысціліся па-польску і ведалі, безумоўна, з памылкамі і без разумення штодзённыя польскія малітвы, але больш нічога. Але і гэта цягнула іх больш да касцёла, чым да царквы, дзе яны нічога не разумелі, дзе пры адсутнасці багатага дэкору ім не было чым захапляцца, а духоўныя асобы пры выкананні абрадаў звярталіся не да іх разуму і сэрца, а да кішэні. Невыпадкова расійская цэркви, якія суседнічалі з касцёламі, засталіся пустымі, вяскоўцы не разумелі, што яны рускія, праваслаўныя, а рэлігію лічылі нейкім дадаткам да павіннасцей і падаткаў” [Малышевский 1860: 192–193; цыт. па: Зеленский 1864: 2, 444–445].

Амаль праз 20 гадоў, у 1864 г., гэты вобраз паўтарыў іншы, ужо свецкі знаўца Беларусі і Палесся, падпалкоўнік Генеральнага штаба Іван Зяленскі: “Паспрабуйце даследаваць душу былога уніята і знайдзене ў ёй такія рысы, якія паказваюць поўную абыякавасць у адносінах да рэлігіі. Напрыклад, запытайце яго, якой ён веры? “А казённай, паночку”, – адкажуць вам некаторыя, разумеючы пад ёй, безумоўна, праваслаўнае веравызнанне; іншыя яшчэ і зараз па-старому паміж сабою называюць праваслаўную веру “схізматычнай” [...]. Дрэннае веданне рускай мовы [...] выразна нагадвае сумны час польскага панавання [...] Замест слоў: *церковь, причастие, приход, архиерей* ці *епископ, священник* і г.д., тутэйшы люд да сённяшняга часу яшчэ карыстаецца словамі: *касцёл, камунія, парафія, біскуп, ксёндз*” [Зеленский 1864: 2, 444].

Для замены “польскага панавання” на расійскае і для выканання тых функцый, з якімі царква не магла справіцца, была прызначана школа, якая адразу атрымала характеристар установы, у якой цалкам дамініраваў дзяржаўны погляд. “Народныя школы ў заходніх губернях маюць такое значэнне, якога ніколі не мелі і не маглі мець у іншых рэгіёнах Расійскай імперыі”, – абвяшчае адзін з тыповых *exposé* расійской школьнай палітыкі на быльых польскіх крэсах. “Кожны крок наперад на шляху заснавання і развіцця народных школ [...] служыць не толькі распаўсюджванню асветы сярод народа, але таксама ўзмацненню ў гэтым краі праваслаўя і рускай нацыянальнасці. Асвета [...] знішчыць поўную ганаарлівасці прэтэнзіі палякаў, дасць нязломную сілу маральному пачуццю вясковых жыхароў, можа развіць сярод іх патрыятычныя дух і кампенсаваць недахоп рэлігійных перакананняў той часткі праваслаўнага народа, якая ў час польскага панавання была сілай зацягнутая ва унію” [Зеленский 1864: 2, 443–444].

Расійская школа прыйшла на крэсовыя землі з палітычнай місіяй. Яе задачай была русіфікацыя палескай вёскі, яе функцыяй – быць апорай праваслаўнай царквы і трона. Адпаведна “ганарлівым прэтэнзіям палякаў” яна не супрацьпастаўляла занадта амбіцыйных уласных асветніцкіх прэтэнзій. “Зразумела само сабою, – працягваў ўжо цытаваны аўтар, – што асновы выхавання павінны пачынацца з азнямлення вучняў з агульнымі правіламі і абраадамі праваслаўнай веры, тым больш, што ўмацаванне рэлігійнасці ў дзецях ідзе праз навучанне штодзённым малітвам. Зразумела, што заданне вясковых школ заключаецца не столькі ў распаўсядожданні пісьменнасці, колькі ў знішчэнні чужых духу праваслаўя элементаў. Адпаведна, мэта школ будзе дасягнута ўжо і тады, калі маладое пакаленне пачне прамаўляць расійскія малітвы замест польскіх, калі адвучыцца ад ужывання слоў, якія адносяцца да царквы, але запазычаныя з польскай мовы, калі ўрэшце праваслаўныя прыхаджане перастануць хадзіць у касцёлы і пачнуць больш думаць аб сваіх цэрквах, якія яшчэ носяць свежае кляймо уніі” [Зеленский 1864: 2, 450].

Экспансія расійскай народнай школы ў заходніх губернях Расіі пачалася толькі праз пару дзесяцігоддзяў пасля ліквідацыі (1839) уніі. Да моманту аднаўлення польскай пагрозы ў 1860-х гг. яна адбывалася вельмі марудна<sup>8</sup>. Аднак нават гэты марудны колъкасны рост расійскіх народных школ значна апярэджаў іх асветніцкія дасягненні. Звязаная з царквой і падпарадкованая палітычнай місіі праваслаўя расійская народная школа прыносіла вынікі, адпаведныя яе праграме і задачам. Выпускнікі гэтых школ “маглі распавесці на памяць вывучаную тэму, але не маглі яе растлумачыць, – адзначае расійская духоўная асока. – І дзецям, і дарослым тут трэба тлумачыць слова *господь* (Бог), *мир* (свет), *ад* (пекла), *воскресение* (уваскрэсенне), *вознесение* (узнясение), *спасение* (збаўленне), *блаженство* (асалода, шчасце), і тлумачыць гэта трэба з дапамогай ускосных польскіх слоў [...]. Такім чынам, мова і літара перашкаджаюць зразумець думку”.

Адным з трывалых вынікаў школы была трэніроўка вучняў у выкананні царкоўных абраадаў. “Раней, як памятаем, рэдка можна было ўбачыць у царкве дзяцей. Зараз яны тут збіраюцца, каб вучыць малітвы. Святар патрабуе гэтага і карае за невыкананне. Вучні зрэдку прапускаюць набажэнства ў нядзелю ці на свята. Падчас навучання ім даюць чытаць царкоўныя кнігі, знаёмяць з літургіяй, заахвочваюць маліцца і співаць у хоры [...]. У таго, хто наведваў ту-тэйшыя цэрквы 10 і 15 гадоў таму, выклікаюць нязвыклую радасць убачаныя новаўвядзенні, якія з’яўляюцца сапраўднай заслугай мясцового духавенства. Прыемныя ўражанні на дарослых і сталых прыхаджан пакідаюць харальныя спевы пісьменных хлопцаў, чытанне імі царкоўных малітваў. Дзякуючы гэтым

спевам, яны менш сумуюць па старых польскіх песнях і разам з тым пачынаюць адвыкаць ад польскасці, непазбежна ідуць да расійскасці. Школа садзейнічае ўзмацненню велічы праваслаўнага набажэнства, што прыцягальна і станоўча ўпłyвае на народ. Якраз у гэтым і заключаецца яе ўплыў на жыццё” [Малышевский 1860: 220–222; цыт. па: Зеленский 1864: 2, 450–451].

Насамрэч, гэты ўплыў абмяжоўваўся царквой і не дасягаў вёскі. Як і раней, месца навучання і вучонасці знаходзілася ў межах афіцыяльнага рэлігійнага культу і было звязана з новай роллю прыходжаніна. Па-ранейшаму кніжныя веды не адпавядалі традыцыйнай ролі селяніна-гаспадара, мужыка. Пісьменнасць, якая распаўсюджвалася праз прыходскую расійскую школу для патрэб царквы, з царквы і не выходзіла. “Пасля завяршэння школы, – канстатуе ўжо цытаваны аўтар, – вучань не можа замацаваць веды, вынесеныя з класа [...]. Царква, наогул, з’яўляецца адзіным месцам, дзе пісьменныя замацоўваюць і практикуюць сваю пісьменнасць” [Малышевский 1860: 223]. Новы ўменне [...] ні ў чым не парушала традыцыйнага мужыцкага погляду, які бачыў у ведах і кнізе элементы невясковых устаноў, такіх як маёнтак, касцёл ці ўрад, непатрэбных і чужых для жыцця вёскі. Няшмат змянілася і тады, калі паступова першапачатковая прыходская школа, арганізаваная пад патранатам царквы і для яе патрэб, уступіла дзе-нідзе свецкай народнай школе, а папа ў дзяяка замяніў настаўнік.

Наступленне расійской народнай школы на палескую вёску пачалося толькі ў 80-х гг. XIX ст., і адбывалася гэта, як сведчыць лакальная традыцыя, двумя шляхамі. Амаль 70-гадовы Ігнат Гойка з вёскі Альманы Столінскага павета распавядаў, якім чынам у дзяцінстве прыйшла школа ў яго вёску і якім чынам адбывалася засваенне вёскі праз школу.

“Меня волостные запісалі в народное учылішчэ учыцца [...] Оцец не хоцеў меня везці радзі свой выгодаў в хозяйстве: пасці скот, рубіць дрова в печ. То прыйдзе старшіна і возьмёт мяне, мяне завезёт в клас. Так я кое как кончыў курс і всі науки с трудом. Не раз пріходзілось ходзіць пішком туда і назад больші 30 вёрст. Не всіла[х] бывші – з 14 лет я взялся за саху і за косу, к чорному труду – сам і ратай, і пастух” [Нојко 1937: 1, 7].

“Не раз бацько не пускаў. Якэ не мог яўляцца із першага охтября в учылішчэ і учыцца до Паскі, мяне трэбовалі на учэнё... Покамесць прыйдзе старшіна із волостной управы: “Іван давай сына, бо я цебе накажу”. “Іван, нічего не здзялаеш”. І мусі мяне бацько отпраўляць в народно учылішчэ. Там я ужэ запісаўся, што я есьць першы учэнік” [Ігнат Гойка, Альманы].

“Я когда учыўся первый год, то был учыцель Башкевіч, то он мало обращчай вниманія, то я пробуў на буквах. На вторую зіму была учыцелька, выдала

мне кніжечку, я так скоро начаў чытаць, что двухлетніх ученіков я обогнаў. Пріехаў інспектор, мене оні похвалілі, дал мне подарок кніжечку і обласкаў меня. Потом был учыщель Яков Андреевіч, боевой учыщель, он любіў мене за пісаніе, но як попался я в певчу, то драў за уші. Мне кажется, хорошо, а он за ухо – хоць і ў церкві. Потом снова быў учыщель Констанцін Мінченк – это мірны богослов. Я уже прі этом выдзержаў экзамен. На экзамені был учыщель рэального ўчыліща, священікі. Это дзіло было в Плотніцкай волосці, туда быў сіезд всех волосцей ученіков подготовленых [...].

Я на 7-м году попал в ўчыліще прымусово, то все плакалі: очень маленьki. А в то время былі ученікі 15, 17, 18, 19 лет, большіе. Но оні, как я был здалека і маленьki, то оні не глумілісь. Потом тые ученікі повыходзілі, сталі маложей, так как і я, то тогда я был старшім в класе, до пріхода учыщеля в клас і по выходзе яго с класа. Пользовался отпуском домой, а іменно на Пасху Христову, Рождество. Но учыщеля і священнік інтересовалісь моім пісаніем т.е. почерком – совершенно выработаный. Так я кончыл курс свой науки і разрада, выдзер[жал] экзамен [...].

Как тогда было мало грамотных, то моі родныя і вообще всі знакомые былі рады. Я учылся хорошо, быстро [...]. Домашніе інтересовалісь, свои і прочые, что я в церкві пою, чытаю, старічкі уважалі” [Ноjко 1937: 1–17].

Прымусовы набор вучняў, плач сям'і над “маленькам”, якому выпаў лёс ісці ў школу, з'яўляюцца прайвамі чужога і вонкавага характару школы, якую вёска трактавала як новы цяжар і новую дзяржаўную павіннасць, такую як традыцыйныя дзяржаўныя абавязкі селяніна: вайсковая служба, падаткі і шарваркі. Згодна з гэтым вонкавым, чужым для вёскі характарам школы, навучанне было справай, якая тычылася толькі школы, але не сям'і вучня. Школа давала вучням падручнікі і школьнью дапамогу: “кніжкі казённые, тетрадкі давалі”. Навучанне было “на казённый шмот” – за кошт дзяржавы; не абцяжарвала бюджет сям'і. Сям'я толькі карміла і апранала вучня. Адзінай добра ацэненай вёскай карысцю ад школы былі вайсковыя льготы: скарацэнне часу вайсковой службы з пяці гадоў да чатырох для выпускнікоў, якія здалі выпускныя іспыты. “В то время, – апавядыа Ігнат Гойка, – служжілі на пяцілетніх правах, а це што кончылі народнэ ўчыліще, то 4 годы” [Ігнат Гойка, Альманы].

Нягледзячы на гэта, гаспадары не спышаліся адпраўляць сваіх сыноў у школу. Урэшце станоўчая ацэнка ролі выпускніка школы ў жыцці зводзілася, як успамінае Гойка, да прыслужвання падчас рэдкіх выпадкаў царкоўных набажэнстваў, малога і не вельмі значнага дадатку да вясковой традыцыйнай рэлігійна-магічнай абрааднасці, якая вызначала ўсё жыццё сям'і.

Па меры павядлівання школьнай сеткі і пашырэння школьнага прымусу свецкая народная школа, у якой працавалі настаўнікі-“спецыялісты”, ізноў саступала прыходскай школе, арганізаванай пры царкве, пад апекай якой засталася, і была давераная асветніцкай філантропіі папа ці прэтэндуючых на духоўны сан семінарысту. “В дзеревні школы устроілі после менее годов якіх пяць, – працягвае сваё апавяданне Ігнат Гойка. – Пріходское учылішце. Ужо много ученіков было. Тоже прымусово было [...]. Тутай не было ученья таго як в народном учылішчэ. Там добівался всего [...]. Даўней – як охота было, то ходзіл [...] . Это было уже в 90-х годах, можэ быць в 900-х, шчэ до войны было [...]. Як уже отказалі од народного учылішча, то по хатах учылі [...] . Учылі у дяка, учылі у бацюшка – там одна в конце хата, там учылі. После в другой хаце, там-сям, нанімалі і учылі” [Ігнат Гойка, Альманы].

Уведзены расійскімі ўладамі школьнны прымус не вельмі жорстка прыгнятаў вёску, якая паступова асімілявала школу. “Як охота была, то хадзіл”. Навучанне адбывалася толькі зімою, каб даць магчымасць вясковаму дзіцяці спалучаць сямейныя абавязкі пастуха са школай. “Даўней од октября до Велікага дня поучаць і больше нет. А то ужо конечно – такіе мальчуганы – трэба погнаць коровы, скот; вот, так” [Ігнат Гойка, Альманы].

Аднак такі пачатковы стан справы з часам змяніўся. Не школа пры пасрэдніцтве гмінных улад шукала сваіх вучняў, а вёска пачала клапаціцца пра школу і настаўніка. У суседніх з Альманамі Альманскіх Кашарах “наймалі квартіру і наймалі учыцеля” [Ігнат Гойка, Альманы]. Малодшы за Іgnата Гойку яго сусед Гардзей Гойка, які скончыў ужо не колішнюю гмінную “народную школу”, а горшую за яе вясковую прыходскую школку ў 1912 г., праз нядоўгі час пасля яе заканчэння быў наняты гаспадарамі Альманскіх Кашараў прыватным вясковым настаўнікам. Ён заставаўся настаўнікам тры поўныя гады, пакуль не быў забраны ў войска. “Як стал помніць, было мне 8 лет як начал ходзіц до школы, – чытаем у яго аўтабіяграфіі. – У 1909 року скончыў прыходскую школу. 1912 року 13 рок 14 рок учыў дзеци в Кошары Ольманской. Было 15 ученікоў. Кормілі по очередзі кожды ученік 1 тыдзен і плата 5 рублей от ученіка за зіму” [Ноjко, б.д.].

Як бачым з вышэй працытаванага фрагмента, кваліфікацыя, запатрабаваная вёскай ад настаўніка, не была вельмі высокай. Настаўнікам з пункту гледжання патрэб вёсکі мог стаць кожны выпускнік вясковай народнай школкі, які спраўляўся з пісаннем і чытаннем. Але таксама вельмі стрыманымі былі патрабаванні, якія ставіла вёска школе. Чытаць, пісаць і лічыць – гэта быў максімум адукациі, якую чакала вёска ад школы. “От, хлопцам то як-нібудзь, а дзеўкам в нашем положеніі – работа в хаце. Як матка пры рабоці, то дочка

уже заступіць яе. І все равно пользы нет, нашым дзевкам то нет пользы з того. Хлопцу то яшчэ распісацца, а дзевке то нікакая польза” [Ігнат Гойка, Альманы].

Гэтае частковое засваенне школы вёскай зусім не азначала прыстасавання школы да патрэб вясковага жыцця. Яму не спадарожнічала абуджэнне асветніцкіх памкненняў. Школьныя веды прызнаваліся вёскай прыгоднымі і неабходнымі ва ўмовах пашырэння і ўскладнення адносін селяніна з пазавясковым светам (гмінай і дзяржаўной установай, маёнткам і канторай, рынкам і войскам), разглядаліся як уменне, патрэбнае солтысу і ўпаўнаважанаму вёскі, рэкуту, які пойдзе ў войска, але не гаспадару ў яго працы на раллі і ў яго вясковым жыцці. Нягледзячы на станоўчыя і нават тут і там актыўныя адносіны вёскі да школы і школьнага навучання, засваенне школы вёскай не паўплывала на змену традыцыйнага стаўлення вёскі да школьнага навучання. Замацаваным і прынятым поглядам, згодным, зрешты, з традыцыйным падыходам вышэйшых славеў да ролі школы і навучання ў вёсцы, быў наступны: трохі навучання для вёскі, шмат – для кар’ёры па-за вёскай. Для вёскі лічылася дастатковым уменнем “распісацца”, гэта значыць паставіць подпіс.

Устойлівасць і моц гэтага традыцыйнага стаўлення вёскі да школы і навучання вельмі добра перадаюць успаміны цытаванага вышэй Ігната Гойкі, па мянушцы Манюк, з часоў, калі, прымусова аддадзены ў школу, ён хутка пераўзышоў вясковы мінімум: “Еслі б оцец мой думаў, шчоб я быў грамотны, то я бы не сідзеў тут. А я быстро занімаўся. Я прыеду з 20-го сакавіка, а я іх всех обгоню. Былы учыцеля спецаісты. Так ученіка под верх ухаплюць, так под верх мене ухапілі. На самом дзвеле над мене пісаць лучше ніхто не мог. Прыдзе свяшчэнік, так любуецца на мене, как я могу напісаць. Я поучыўся б зім. Пріглашалі: “Мы цебе здзелаем чалавеком”. А што ж я мог? Бацьку надо пастух, бацьку надо помочнічок, малъчык. Ну, што же, невозможна – поганяй корову. Пропало моё ученіе. Я іздаў экзамен, палучыў 4-летніе права, прывелі мене на службу. Военное начальство посмотрел на мой почерк, сейчас пріняў мене в канцелярію. Быў пісаром, пока службу не кончыў. Не работай как абычный солдат. Это земля так меня ізгубіла – до последняго дня. Брат хочет отобраць од меня землю – так і вернулся дамой. И так моё время канчалось. И так до сих пор пропало моё всё, пропала моя грамота и всё. А цепер жаль-жаль. А цепер вспомню прошлое – жаль. А цепер эти молодые людзе: “Хто это ідзёт?” – “Манюк”. От, і всё. От, пропало” [Ігнат Гойка, Альманы].

У гэтым выказванні звяртае ўвагу не толькі перакананне, што школьннае навучанне – гэта частка жыцця і кар’ёры за межамі вёскі, але таксама тое, што жыццёвая кар’ера за межамі вёскі супярэчыць ролі члена сялянскай сям’і, ся-

лянскага сына. Зямля як найвышэйшая сямейная каштоўнасць, аснова сямейнага саюзу і сацыяльнага значэння ў вёсцы, і грамата<sup>9</sup> як дарога да асабістай жыщёвай кар'еры за межамі вёскі, адарванай ад жыцця сям'і і ад працы на раллі, – узаемна выключныя. Зямля “губіць” грамату, грамата – сям’ю.

Гэтай тыповай для колішняга Палесся сітуацыі асаблівую вастрыню надавала тое, што палеская сям'я не мела традыцый жыцця і кар'еры па-за межамі вёскі. Палеская вёска была замкнёная, ізоляваная і статычнай групай у большай ступені, чым любая іншая польская ці руская вёска. Селянін нараджаўся на зямлі і на ёй заставаўся. Паўсюдны старажытны звычай многіх польскіх вёсак навучання сыноў на ксяндзоў на Палессі быў зусім невядомы. З часоў уніі духоўная кар'ера для палескага селяніна была немагчымай па прычыне яго рускасці і прыгону. Уніяцкі “пан-оцец” быў панам не толькі па тытуле, але і па паходжанні. Вяртанне праваслаўя нічога не змяніла. Паляшук заставаўся аратым і паствуҳом. Духоўнае жыццё было справай баюшкі, прысланага з глыбіні Расіі і ававязанага пашыраць праваслаўе сярод не зусім праваслаўных экспуніятаў, або заставалася ў руках былога уніяцкага ксяндза, які змяніў скuru і ператварыўся разам з сям'ёй у апору праваслаўя.

Таксама мясцовыя цывільныя кар'еры па-за межамі вёскі былі для палескага люду не даступныя. Кола ніжэйшай адміністрацыі, канторшчыкай маёнткаў, пісараў, эканомаў, усякага роду “падпанкаў” здаўна складалася з польскай засцянковай збяднелай ці дэкласаванай шляхты. Упадак маёнткаў, які суправаджаў распрыгоньванне, у большай ступені спрыяў ператварэнню шматлікай часткі падпанкаў у сялянства, чым мясцовых сялян-мужыкоў у паны.

Расійская школа, якая павольна ўваходзіла ў палескую вёску, усё ж такі адчыняла нешматлікія дарогі для нешматлікіх асоб, якія вырываліся з амаль непісьменнай масы. Але гэтая навацыя сустракала неадольны супраціў з боку маральна-грамадскіх традыцый вёскі, яе сямейнай і сацыяльнай салідарнасці. У традыцыях вёскі адукаваныя людзі – гэта паны, жыды і папы. Гэта “скуродзёры” і “жывадзёры”.

“Зачем дзіцей учыць? – распавядае стары гаспадар з Люсіна Лунінецкага павета. – Ехаў пан з кучэрэм. А старый, старэнкі вельмі, пашэ і падае за плугом. А пан у него пытае: “Што ты такій старый пашэш там? Дзеж твоё сыны?” А ён кажэ: “Э, паночку, у меня есць два такіе сыны, адзін жыводзёр, а другій скуродзёр”. Даک той пан паехаў ужэ. А потым вернуўся: то тэж трэба знаць, што то за сыны. Ну, отъехаў і да кучэра: трэба попытаць, што то за сыны. Ну і попытал, та ён ему атвечае: “Іодзін дохтор, а другій поп” – “То потому і не даюць ему хлеба” [стары, Люсін].

“Скурадзёрам” і “жывадзёрам” не было месца ў традыцыйнай палескай сям’і як супольнасці жыцця і працы, адпаведна не было ў ёй месца для школы і кніжкі. Пашырэнню сферы школьнага навучання па-за межы прынятага вёскай мінімума супрацьстаяў даўні патрыярхальны рэжым не столькі з прычыны непрыгоднасці кніжных ведаў у сямейна-суседскім жыцці і працы на раллі, колькі з той небяспекі адрыву чалавека ад сямейнай супольнасці, разбіцця яе адзінства, яе грамадска-маральных асноў, як, напрыклад, культ зямлі, шанаванне бацькі, аўтарытэт старых і абавязак працы не для сябе, а для ўсёй сямейнай групы.

Празмернасць навучання, якое пераўзыходзіць патрэбы сямейнага жыцця ці сялянскай гаспадаркі, было злом, якое пагражала асновам гэтага жыцця. Таму, як нам распавядае Ігнат Гойка: “В то время, як это можно было досцігнуць этой сцепені, то ніхто не учыўся, кроме мене – а сейчас? Сейчас то не можно досцігнуць того, трудно вельмі добівацца. Победнелі людзі, трудно досцігнуць высшего учебного заведзенія. От, Павел Гойко – он бы мог посланець. Но он богатый, работы богато, скота много. Он жэ і нанімае, а то мог бы посланець. Міша Павловіч – тоже мог бы посланець, а не посылае. А почему? Он мужік, не імее нікакого развіція. За дужо роботы ў хозяйстве, трэба самому робіць. Солтыс, этот самый солтыс – вы знаете, якій яго дзед і бацько быў богатырь. Даже памешчыка быі – куда памешчыку до іх! А всё такі не посылаі сына. Одзін сын быў, а мільёнам он пахаў. А то быў такі чучэло, такі дурень – оцец і дзед. Мойсей дзед – тоже богатый был, богатый. Тоже не послаў нікого. Он помер этой Павло молодой, остался і этый Яков. Они эти учыўся ў этим учылішчэ, Яков нічего не учыўся, неграмотны. Не было нікому выпровождаць, бо вот скота полно было. А он век за старосту быў – неграмотны. Это было в дзесяністых годах – до войны ішчэ. За цэрковного заставлялі – не хоцеў, уцекал. В Альманах нету такіх людзей – і цёмные і глупые, не маюць нікакого поняцья і развіцья” [Ігнат Гойка, Альманы].

Калі падчас ваенна-рэвалюцыйнай завірухі ў 1914–1920 гг. прыбыла ў палескую вёску польская школа, яна застала сярод “цёмных і глупых, без ніякага панянцья і развіцья” людзей каля 70% цалкам непісьменных мужчын і каля 90% жанчын.

### *Польская школа на рускім Палессі*

Спадчына, якую атрымала польская школа пасля расійскай папярэдніцы, заключалася не толькі ва ўключэнні школы ў асяроддзе, якое наогул лічыла школу чужой і непатрэбнай для свайго жыцця, але таксама ў перайманні

амаль без змен грамадскіх функцый расійскай школы. На шырокім памежжы перакрыжавання ўпłyваў польскай і расійскай нацыі школа стала прыладай палітычнай экспансіі. Яна захавала гэтую функцыю таксама ў перыяд польскай дзяржаўнасці. Як некалі расійская школа імкнулася да русіфікацыі мясцовага насельніцтва і ліквідацыі польскіх упłyваў, таксама і польская школа, што прыйшла на Палессе разам з польскай дзяржавай, ажыццяўляла праграму паланізацыі і выконвала палітычную місію пашырэння аўтарытэта дзяржавы і прэстыжу польскай нацыі сярод мясцовага рускага люду. Такім чынам, польская школа прыйшла на Палессе не як адпаведнік сацыяльных тэндэнций і культурных патрэб палескага селяніна, а як выражэнне гістарычных прэтэнзій польскай нацыі. Гэтую функцыю школа і выконвала на працягу ўсяго 20-гадовага існавання.

Аднак з'яўленню польскай школы спадарожнічалі глыбокія перамены ў сацыяльнай структуры палескай вёскі і яе шырокага сацыяльнага атачэння. Вёска, у якую прыходзіла польская школа, моцна адрознівалася па сваёй структуры і характару жыцця ад колішняй палескай вёскі, тэрыторыі няўдалага прышэсця расійскай школы. У дэзарганізаванай і дэмаралязованай паслявеннай вёсцы, у якой перанаселенасць і драбленне надзелаў адрывалі гаспадара ад зямлі і ператваралі яго ў пралетарызаванага наёмніка-басяка, у якой збяднелі “гаспадар-багатыр”, г.з.н. гаспадар-багач, губляў свою прывабнасць і сваё сацыяльнае значэнне, у якой распад вялікай сям'і супрадухаўся занядам традыцыйных аўтарытэтаў вёскі, індывідуалізацыяй пазіцый і памкненняў, канфліктам паміж старымі і маладымі, у якой унутраны крызіс не абмінуў ніводнай галіны жыцця; гэтая пасляваенная вёска, у якую прыходзіла польская школа, вызначалася ўжо зусім іншымі адносінамі з вонкавым светам, чым колішняя вёска бацькоў і дзядоў.

Індывідуалізацыя, уцёкі ад зямлі, пашырэнне цэнтрабежных тэндэнций, зацікаўленасць у вонкавым свеце як патэнцыяльнай жыццёвой прасторы селяніна, якога выцікалі з уласнай зямлі і ўласнай занадта цеснай хаты, рост прывабнасці пазавясковых мадэлей жыцця, у першую чаргу звязаных з вышэйшымі сацыяльнымі коламі, не ксенофобія, але амаль культ чужых – усё гэта было саюznікам школы, якая прыходзіла звонку і рыхтавала да жыцця па-за вёскай. У пасляваеннай вёсцы (у адрозненне ад часоў расійскай школы) школа і школьнія веды знаходзілі прызнанне ў маладых вясковых пакаленняў якраз таму, што яны не служылі патрэбам сялянскай сям'і, а былі скіраваны на пазавясковыя памкненні. Школа ў вачах маладога палешука набыла новае значэнне, ранейшае негатыўнае стаўленне змянялася на пазітыўнае. Школа становілася не акном, а дзвярыма ў пазавясковы свет.

Гэтае новае значэнне школы ў вачах пасляваенай палескай вёскі зусім не адлюстроўвала аўтэнтычных функцый польскай школы на Палессі. Яно было адлюстраваннем змен, якія адбыліся ў сацыяльных асновах палескай вёскі, вынікам пераадolenня традыцыйнай сацыяльнай ізаляцыі палескага селяніна, рэфлексам, які нарадзіўся ва ўлоні самой вёскі, тэндэнцый і цэнтрабежных памкненняў, выразам іншай ацэнкі жыццёвой кар'еры за межамі вёскі. Раней негатычныя адносіны палескага гаспадара-багача да кар'еры і пасад па-за межамі вёскі вызначаліся пачуццём гаспадарскага гонару, пачуццём асабістай самапавагі, якая грунтавалася на сувязі з зямлёй-вотчынай, найвышэйшай сацыяльнай каштоўнасцю селянінагаспадара. Селянін на зямлі-вотчыне мог раўняцца толькі з панам, такім жа самым, як ён, уласнікам зямлі. “Даже памешчыка былі – куды памешчыку до іх” [Ігнат Гойка, Альманы], – успамінае пра сваіх суседзяў-багачоў альманскі гаспадар. Для палешука-гаспадара, які знаходзіцца ў сваім замкнёным вясковым свеце, людзі на пасадах па-за межамі вёскі, на самай справе, гэта толькі ўсякага роду прыватныя і публічныя “слугі”, людзі без зямлі і вотчыны, басякі, якія адрозніваліся ад вясковага пралетарыяту толькі характарамі сваёй сацыяльнай залежнасці. Дык вось гэтае традыцыйная шкала ацэнкі ў пасляваенага палешука-басяка цалкам змянілася.

Разбурэнне сацыяльнай ізаляцыі вёскі, пашырэнне сацыяльнага атачэння асобы коштам выхаду з замкнёных сямейна-суседскіх колаў у зменлівы свет за межамі вёскі суправаджаліся заменай традыцыйных каштоўнасцей на чужбы, прынятых ад іншых этнічных супольнасцей, сацыяльных слоёў і асяроддзя па-за вёскай. Паляшук пачаў глядзець на сябе чужымі вачамі – не палескімі, не сялянскімі і не вясковымі. Гэта быў погляд паляні і валынян, расійцаў і палякаў, мяшчан і інтэлігенцыі, вачамі адукаваных і паноў. Служачы, чалавек на пасадзе, настолькі ж вырас у яго вачах, як гаспадар-басяк дэградаваў.

Цытаваны ў папярэднім раздзеле ўрывак успамінаў Манюка з Альманаў з'яўляецца дасканалым узорам змен традыцыйных сацыяльных асноў і традыцыйных крытэрыяў ацэнкі. “Это земля так меня ізгубіла, – наракае стары Манюк, які ў канцы мінулага стагоддзя (XIX ст. – Рэд.) аддаў перавагу традыцыйнай ролі гаспадара замест кар'еры пісара па-за межамі вёскі, якая адкры-



Школьны клас на дзяржаўнае свята (без лакалізацыі). Фотаздымак Ю. Абрамбскага. 1934-1935 гг.

валася перад ім. – І так до сіх пор пропало моё все, моя грамота і все. А цеперъ жаль-жаль. А цеперъ вспомню прошлое – жаль. А цеперъ эты молодые людзе: “Хто это ідзёт?” – “Манюк”. От все. От, пропало”.

Аднак засваенню палескай вёскай польскай школы і школьнага навучання ў гэтай новай яе функцыі, якая ўключала адкрыццё шляхоў да пазавясковай кар'еры, перашкаджалі змены, якія з прыходам польскай дзяржавы на Палессе адбываліся ў шырокім сацыяльным атачэнні палешука. Польская дзяржава прынясла з сабою польскага старасту, польскага чыноўніка, польскага настаўніка, польскага паліцэйскага. Палітычнае заваяванне палескай вёсکі адбывалася не шляхам далучэння палескага селяніна да жыцця польскага грамадства, а шляхам апалаючання мясцовай адміністрацыі аж да ніжэйшай прыступкі. На ўсе адміністрацыйныя пасады прызначаліся або мясцовыя палякі, або прыезджыя. У адміністрацыі прыватных маёнткаў, у дзяржаўнай адміністрацыі, у самакіраванні, на лясных і дарожных працах, на працах па меліярацыі і на чыгунцы – паўсюль быў устаноўлены падзел паводле аднаго прынцыпу: разумовая праца для палякаў, фізічная – для “тутэйшых”. Пасады чыноўнікаў, пісараў, дазорцаў – гэта былі “панскія пасады”, якія з'яўляліся прывілеем палякаў. Палешукам заставалася “чорная праца”.

Традыцыйны погляд, што мужык, калі ён не за сахой і не пры быдле, можа быць толькі чорнарабочым басяком, умацаваўся і быў рэалізаваны ў палітыцы паланізацыі мясцовых элементаў. Акцыя паланізацыі і дэрусіфікацыі мясцовой адміністрацыі не абмінула нават вясковага самакіравання. Пры аўтарытарна-паліцэйскіх урадах, якія панавалі ў Польшчы і на Палессі, мясцовы мужык быў выціснуты не толькі з гміннага ўрада, але нават з гмінных радаў, у якіх пераважалі дэлегаваныя для рэпрэзентацыі інтэрэсаў вёскі мясцовая чыноўнікі, настаўнікі і служачыя маёнтка.

У гэтых умовах роля школы і навучання наколькі набывала значэнне ў вачах палешука ў сувязі з пашырэннем у пасляваеннай вёсцы цэнтрабежных тэндэнций, выхаду ў пазавясковы свет, настолькі ж адначасна губляла яго па прычыне дамініравання польскага і несялянскага элементаў ва ўсіх пазавясковых галінах мясцовага жыцця, па прычыне абмежавання грамадской прасторы палескага селяніна да мяжаў вёскі і сямейнага надзелу. Па-за вёскай і надзелам, не на сваёй зямлі, не за плугам, не пры быдле паляшук мог быць найвышэй басяком-валашугам, але ніколі панам на пасадзе.

“Навучаць палякі коней красць, – скардзіцца гаспадар з Козік Святавольскай гміны на навучанне свайго сына. – Я не учыўся, коровы пас, хлеб сеяў, работай, а тот ужэ будзе хітрый-перэхітрый і гэто ужэ будзе коні красць. Скончы сем клас, будзе мондры, не захочэ работаць со мною, то што жэ

будзе робіць? Бо ему посады не дадуць полякі – будзе коні красыці. Не будзе пісаром, ні начальніком, бо рускіх нас не допусьцяць до начальства, а скорэе всего будзе злодзеём. Злодзюга – коні красыць. Або одзін пуйдзе на дорогу. Коні красыці научаць” [Козікі].

“Коней красці навучаць”, – для старэйшага пакалення палескай вёскі, для гаспадароў і айцоў сямей гэта была квінтэсенцыя школьнага навучання, якое было пашыраным у параўнанні з неабходным і прынятym вёскай мінімумам. У гэтым негатыўным поглядзе на школу як на патэнцыяльную дарогу да пазавясковай кар’еры, ва ўпэўненасці ў непрыгоднасці школьнай адукцыі па прычыне каставасці польскага грамадства, якое не дазволіць пакінуць межы вёскі, дамініравала пачуццё небяспекі з боку школы для традыцыйнага маральнага ладу і грамадскага парадку вёскі. У кантэксце адчувальнай дэзарганізацыі і дэмаралізацыі, якія пагражалі моладзі і малодшым пакаленням вёскі, школа, якая адрывала ад працы на раллі і развівала індывидуалістычныя памкненні і цэнтрабежныя тэндэнцыі ў сваіх вучняў без мажлівасці іх задавальнення, становілася чыннікам паглыблення палескага разброду, выхавання дармаедаў-прайдохаў і вясковага хулігання. Менавіта таму старэйшыя пакаленіі вёскі захоўвалі, як і ў даваенных часы, негатыўныя адносіны да пашырэння школьнага навучання і павышэння яго ўзроўню. Як і раней, галоўным матывам супраціўлення палескай вёскі празмернасці школьных ведаў была грамадска-маральная, а не утылітарная пазіцыя.

Такі ж моцны рэзананс у сэнсе негатыўнага стаўлення палескай вёскі не столькі да польскай школы, колькі да магчымасці сацыяльнай кар’еры, якую яна стварала, выклікала ўжо не нацыянальная замкнёнасць польскага грамадства, а ўсё больш адчувальная яго класавая панскасць. Для палескага селяніна расійскае нацыянальна-дзяржаўнае грамадства царскіх даваенных часоў было сялянскім, мужыцкім; а Польшча была панская. Гэтamu суб'ектыўнаму ўспрыманню і бачанню света, які атачаў палешука, спрыялі структурныя і культурныя адрозненні паміж польскім і расійскім грамадствамі. У расійскім грамадстве шматлікі і багаты мяшчанскі слой фарміраваўся яшчэ ў часы прыгону таксама з сялян, прычым часцяком бывалі выпадкі, калі прыгонны селянін распараджаўся ў горадзе маёmacцю, якая не належала памешчыку. Існаванне айчыннага мяшчанскага слою, у якім сацыяльнае значэнне не грунтавалася выключна на крытэрыях паходжання ці выхавання, а вызначалася маёmacцю, змягчала саслоўную розніцу і змяншала дыстанцыю паміж арыстакратычнай вярхушкай і сялянскімі масамі.

Аднак наймацнейшым фактам нівеліроўкі саслоўных адрозненняў было самаўладдзе, пры якім іерархія дзяржаўных пасад дамініравала над усімі



Палескія дзеци.  
Фотаздымак Ю. Абрэмскага. 1934-1935 гг.

найвышэйшы чын, перавышаючы звычайнную чалавечую меру, які ўзвышаўся над усімі прыступкамі сацыяльной лесвіцы, быў “мужыцкім царом”. Але нават просты польскі мясцовы эканом ці пісар быў панам.

Разам з прыходам польскай дзяржавы на аблістайшыя Палессе даваеннае бачанне свету за межамі вёскі змянілася. Панскасць свету за межамі вёскі ў польскія часы стала такой самай аксіёмай для палешука, як яго мужыцкасць у расійскія часы. “Там у Польшчы ўсе людзі з’яўляюцца панамі”, – прызнаўся мне палескі прызыўнік пасля вяртання з гарнізона ў родную вёску. Гэтаму бачанню новай рэчаіснасці асабліва спрыялі адрозныя ад расійскіх гістарычна сфарміраваныя структурныя і культурныя рысы польскага грамадства, а менавіта адсутнасць слоў-пасрэднікаў паміж панской элітай і сялянскай масай, адсутнасць нівеліруючых уплываў абсалютысцкай дзяржавы, яе сацы-

іншымі іерархіямі, і чын, які меў царскі слуга, быў самай высокай сацыяльнай меркай. У іерархii, якая вызначалася вялікім значэннем дзяржаўных чыноў, заключалася частка царской велічы, у параўнанні з якой кожны пан, селянін ці мяшчанін быў толькі рабом. Селянін прыніжаўся перад Вашым превосходительствам і Вашым благородием, але пры гэтым кожнаму іншаму, нават барину казаў “ты”, таксама як і барин яму. Для палескага селяніна з яго спрадвечнай сацыяльнай ізаляванасцю, што абараняла яго ад уздзейнняў іншых слоў расійскага грамадства, які сутыкаўся з гэтым грамадствам праз пасрэдніцтва духоўных асоб і ніжэйшых служачых мясцовага кіравання і дзяржавы, “мужыцкасць” расійскага грамадства была аксіёмай, таксама як панскасць атачаючага яго мясцовага польскага грамадства. Нават цар,

яльнай іерархii і яе крытэрый ў ацэнкі, сацыяльная і культурная панскасць інтэлігенцыі, якая пераняла ў спадчыну ад шляхты і памешчыкаў сістemu грамадска-культурный самаізаляцыі ад неадукаваных колаў, панскі стыль жыцця і панская крытэрыі ацэнкі сацыяльнага поспеху. Інтэлігенцыя, ператвараючыся ў шматлікі і дыферэнцыраваны сацыяльны слой, паглынала розныя катэгорыі служачых і людзей публічнай сферы, апускала ніжэй сацыяльную мяжу і тым мацней падкрэслівала традыцыйную класавую дыхатамію. Паміж дэмакратычным адукаваным слоем насельніцва і сялянскім масамі існавала непараўнальна больш выразна акрэсленая дыстанцыя, чым гэта мела месца ў расійскім грамадстве. Селяніна і работніка аддзяляла ад інтэлектуальнай эліты маса прэтэндэнтаў на яе грамадскую функцыю. І менавіта таму, калі графу Талстому, каб перайсці класавую мяжу, дастаткова было апрануць мушыцкую *рубашку*, то Люцыян Рыдэль не мог абысціся без кракаўскай світкі.

Двухслойнасць польскага грамадства і панскасць яго інтэлігенцыі нідзе не атрымала такіх выразных і рэзка прамаляваных контураў, як на шырокіх прасторах польска-рускага памежжа, і ў першую чаргу на Палессі. Польскасць мела тут толькі панская айчынная традыцыі, панскае мінулае. Ваstryню класавага падзелу ўзмацняла этнічная адасобленасць мясцовых рускіх сялян. Селянін у вачах польскага інтэлігента і паўінтэлігента, польскага пана і падпанка не быў тут “свайм”. Ён успрымаўся як “чужы”, як вораг польскіх паноў і вораг дзяржавы. Замест кракаўскай світкі і дэкаратаўнага пяра паўліна на польскай канфедэратцы ён меў плеценыя з лазы лапці, выпацканую балотам рускую *рубашку* і, адпаведна пашыранаму вобразу палешука ў вачах іншых этнічных груп, неад'емны каўтун на галаве.

У палескіх умовах класавая мегаламанія мясцовага польска-панскага кола, яго пачуццё перавагі і паказная пагарда да хама-мужыка былі па прычыне ўнутранай культурна-звычайвой неаднароднасці гэтага кола найважнейшай прыкметай класавай прыналежнасці, дэманстрацыяй уласнай сацыяльнай пазіцыі і праявай групавой салідарнасці, якая амаль што набыла характеристар маральнага абязвязку. Якраз таму разам са зменай структуры палескага грамадства пасля Першай сусветнай вайны адукцыя ў вачах вёскі стала не толькі элементам пазавясковай жыццёвой кар'еры селяніна, але таксама праявай панской метамарфозы, выразам прыналежнасці да чужой і варожай да селяніна панская сферы. Школа і адукцыя для сялянскай сям'і азначала перавыхаванне сыноў у паноў, якія на падставе набытай панскасці неслі ў сям'ю і вёску чужыя крытэрыі вартасцей, панску думку і класавую ганарлівасць, панску знявагу і пагарду да тых, хто працуе на зямлі і за плугам. Негатыўныя адносіны палескай вёскі да школьнага навучання абудзілі адчуваць панской вёскі для

сямейнай і суседскай салідарнасці і адзінства, якую разбівала класавая пазавясковая іерархія.

“Нашы людзе стараняцца інтэлігэнтных, – распавядае гаспадар з Макава Лунінецкага павета. – Вот у нас в дзереўні есьць одзін: поехаў в Стрельцы, до обозу. Но і стаў здзесь на плацу, прі рабоце падёмным. І его этот самый старшы, котрый владзеў матэралом этым, научыў немнога вонополёваць копальнякі. І вот он побыў якіх трی месяцы і его этот старшы поценеў: “Што когда здзесь роботы окончым, так я заберу вас з собою”. Но і он уже как то подучыўся. Ну і празнік. Вышоў бацько на уліцу і стояць у компаніі там – молдзеж была. То он отцу говоріць: “Ты оцец отыдзі от мене. Потому што мне сором, што ты стоіш коле меня”. Ну і што бы этот чаловек дзелаў, коб он научыўся дальше? Он бы совсем бы не схоеў разговаріваць ні з кім [...].

А вот, возмі Колеёвых. Бацько іх выучыў, оні осталісь учыцелямі. То прыедуць оны ужэ на урlop домой і будуць себе спацероваць. Бацько пойдзе на работу, матка бэрэ косу, ідзе косіць, ані дажэ у той бок не глядзяць. А вот, як ён встрэціцца з такім чаловеком як мы, то ён даже з тобою не хочэ говорыць. Разом у школку ходзілі, а цепер дажэ “дзень добры” не хочэ одговоріць. Ты рольнік, ты рабочы, а я інжынер, я учыцель – он дажэ не схоцел бы зайці в хату. Зацем нашы людзе страняцца інтэлігэнтных” [Макава].

Каставасць польскага грамадства і самаабарона вёскі ад школы, якая вынікала з адчування небяспекі для свету ўласных вартасцей з боку вартасцей панскіх, абмяжоўвалі ролю польскай школы яе традыцыйнымі функцыямі, прынятymі вёскай яшчэ ў часы Расійскай імперыі: служыць контактам вёскі з навакольным светам. Усеагульнасць вайсковой службы, рост дзяржаўнай адміністрацыі і мясцовага самакіравання, упадак гаспадарчай самадастатковасці дробных і больш залежных ад заробкаў і рынку сялянскіх гаспадарак – усё гэта спрыяла ўзмацненню і ўскладненню непазбежных і прымусовых контактаў вёскі са светам і надавала школе і школьнаму навучанню непараўнальна большае значэнне, чым у расійскія часы. Асабліва ўсеагульны абавязак вайсковой службы, які спрыяў перамяшчэнню большасці мужчынскай моладзі Палесся ў рэгулярнае войска ў заходніяе правінцыі дзяржавы, гэты пэўны сурагат пажаданага для палескай моладзі выхаду ў пазавясковы свет, становіўся крыніцай не толькі прагматычнай, але таксама моцнай эмансіянальнай зацікаўленасці ў школьным навучанні.

“Кепска, калі непісьменны і пойдзеш у горад. А як умееш чытаць, пісаць, то добра, значыць не згубішся”, – распавядае пра сваё вайскове падарожжа ў заходнюю Польшу малады рэзервіст з Люсіна. А яго калега дадае: “Што неграмотны, то і слепой. Потому што он на место тракціра может зайці і там,

азе масьць продаюць. Он не знае, куды вернуться ў мясцечку, он табліцы не прочытае” [Макава]. Элементы школьных ведаў, якія дапамагаюць адрозніць бар ад мылаварні, станавіліся настолькі ж важнымі і неабходнымі для пераходнай ролі палескага прызыўніка, як чытанне Бедэкера і размоўнік Алендорфа<sup>10</sup> для турыста, што выпраўляецца ў падарожжа за мяжу.

Аднак усведамленне значэння школьніх ведаў у жыцці палешука зусім не паспрыяла змене ролі школы ў жыцці палескай вёскі. Па сваіх сацыяльных функцыях польская школа засталася для вёскі такой самай, як і расійская школа, а менавіта ўстановай, якая служыла рэгуляванню контактаў вёскі з пазавясковымі інстытутамі дзяржаўнага і гаспадарчага жыцця, але не самой вёсцы, не яе ўласным патрэбам і ўласнаму жыццю. Гэтым тлумачыцца тая лёгкасць, з якой паляшук прыняў з'яўленне польской школы замест расійской, і яго прыхільнае стаўленне да польскасці пасляваенай школы. Польская школа і польская мова навучання былі цалкам натуральнымі ў польской дзяржаве, як і расійская школа з расійскай мовай у расійской дзяржаве. Усё ж такі ўласная мова вёскі ніколі не была школьнай мовай, толькі менш ці больш чужая *казённая* мова. Нават для тых, хто закончыў расійскую школу і для каго расійская мова была некалі такой самай мовай свету, як для сучаснай вясковай моладзі польская мова, навучанне на польской мове было натуральным вынікам падпарацавання польской дзяржаве і польскім уладам. “А то бы добрэ было учыцца на польском языке і на руском, – кажа альманскі Ігнат Гойка. – Это бы не унічтожалі, як бы мы не былі подданые, а вот цеперь...” [Ігнат Гойка, Альманы].

Аднак пачуццё блізкасці расійскай мовы і прыхільнасць да яе не маглі пе-раважыць прагматычнага ўспрыніцця мовы, якім кіравалася вёска ў адносінах да дзяржаўнай школы і дзяржаўнай мовы. Адпаведна толькі дзяржаўная мова магла быць мовай школы на погляд палешука. Апраўданнем школы было толькі тое, што яна вучыла дзяржаўнай мове ў слове і пісьме, што было неабходным для контактаў вёскі з польскім светам за яе межамі. Менавіта такое прызнанне атрымала ў вачах палешука вясковая школа. У гэтым кантэкслце адзіным канкурэнтам польской мовы ў школе не магла быць ніводная славянская мова, у крайнім выпадку толькі габрэйская. Польская дзяржава была такім самым цяжарам на палескім сялянскім бытze, як рынак у габрэйскім мястэчку – на сялянскай гаспадарцы. Падобная сітуацыя прымушала палескага селяніна ка-заць, што “добрэ па-польску учыцца”. Але яна ж падказвала яму пашыранае на Палессі меркаванне, што добра было б знаць іх язык, – тлумачыў мне малады гаспадар з Макава, рэзервіст, які меў два гады вайсковай службы на Памор’і, – оні нас обманываюць” [Макава].

Прыхільнае стаўленне вёскі да польскасці новай школы неаднаразова памылкова інтэрпрэтавалася настаўнікамі і адміністрацыяй як асіміляцыйныя поспехі польской школы на Палессі. На самай справе усё было наадварот. Прыхільнае стаўленне вёскі да дзяржаўной і чужой для яе мовы было зусім не вынікам засваення палескай вёскі польской школай. Гэта быў вынік якраз неасіміляцый польской школы палескай вёскай, вынік усведамлення непатрэбнасці гэтай школы разам з яе ведамі і навучаннем для жыхця вёскі. У працэсе засваення польской школы палескай вёскай найбольш уражвае не польскасць школы і не кансерватызм вёскі, а класавая панскасць свету, з якога гэтая школа прыйшла і які адстойвала; уражвае панскасць яе ведаў і панскасць, што ўласаблялася ў настаўніку.

### ***Настаўнік-пан і настаўнік-сусед***

У працэсе прыходу школы ў вёску і засваення школы вёскай “рашающую ролю адыгрывае **асоба** настаўніка. Асабістая цікаўасць настаўніка да людзей, для якіх працуе, адыгрывае асноўную ролю ва ўваходжанні школы ў вёску. Значэнне гэтай асабістай зацікаўленасці настаўніка, значэнне яго асабістых кантактаў з’яўляюцца тым больш важнымі, бо школа прыходзіць у вёску як установа, сфарміраваная без ўдзелу вёскі і па сваім змесце не звязаная з суседскім жыццём вёскі. Рысы чужасці школа губляе ў вачах вясковай грамадскасці дзякуючы асабістым кантактам настаўніка як з моладдзю, так і з дарослымі жыхарамі вёскі. Засваенне школы пачынаецца з асіміляцыі настаўніка, які праз асабістыя кантакты робіцца “свайм” чалавекам – “суседам”. [Chałasiński 1938, Т. 4: 47].

Асіміляцый настаўніка вёскай на Палессі перашкаджала цэльнасць мясцовага грамадскага ўкладу і палітычна-прапагандысцкая функцыя школы, якая разам з настаўнікам прыходзіла ў палескую вёску. Гэтую асіміляцыю ўскладняла класава-нацыянальная структура Палесся, а менавіта ўзаемная варожасць і чужасць яго двух непранікальных светаў – панска-польскага і руска-сялянскага. Абодва гэтыя светы змагаліся паміж сабой, і змаганне абвастралася з кожным годам. Іх падзялялі ўзаемныя класавыя прадзиятасці: для палякаў рускі селянін быў фактычным ці патэнцыяльным ворагам дзяржавы, для сялян паляк быў панам і ворагам *мужыка*. У гэтай спрэчцы і ўзаемнай ізаліяцыі двух асобных светаў настаўнік прыходзіў у вёску ў вачах яе жыхароў як прыналежны да панскага свету. У вёсцы яго сустракалі недаверлівыя і падазронныя адносіны, як да “пана”, а не як да настаўніка. Яго сітуацыя ўскладнялася палітычнай місіяй школы, задачай якой было не толькі навучанне сваіх

адэптаў распісацца, а таксама пашырэнне прэстыжу і аўтарытэту польскай дзяржавы сярод мясцовага насельніцтва і пашырэнне польскасці сярод мясцовай моладзі. Чым больш старанна і службова настаўнік разумеў сваю ролю, тым цяжэй яму было, нягледзячы на знаходжанне ў вёсцы, перастаць быць для вёскі чужой асобай і прадстаўніком улады. Настаўнік, які жыў у вёсцы і сутыкаўся з яе жыхарамі штодзень, быў у ёй не сусед, а як частка панскага свету за яе межамі, як пасол польскасці *in partibus infidelium*.

Паланізацыйныя задачы школы ў грамадска-палітычным і культурна-нацыянальным сэнсе надавалі ёй характар не вясковай прывілеі, якая вынікала з яе грамадзянскай ролі, а абавязку, які абцяжарваў вёску як элемент палітычнага прыціску. Зыходзячы з праграмы поўнай, цэласнай і прымусовай паланізацыі, польская школа ператварыла школьны прымус у галоўны прынцып школьнай палітыкі на Палессі. У школьнім прымусе школьнія і палітычныя ўлады на Палессі бачылі магічны сродак ад усіх іншых няўдач польскай школы ў палескай вёсцы. Школьны прымус быў непарушальным табу, а невыкананне мясцовым людам школьнага абавязку было знявагай дзяржавы і выклікам яе годнасці. Патрабаванне на працягу усяго школьнага года 90%-нага наведвання было правілам, якое абцяжарвала як настаўніка, так і вёску.

Тым часам гэтага прымусу не апраўдваў ні ўзровень палескіх школ, ні інтэнсіўнасць навучання. Большасць вясковых школ на Палессі засталіся на ніжэйшым узроўні арганізацыі, уласна навучанне ледзь зтмала дзве гадзіны з чатырох штодзённа, падчас якіх дзіця павінна было знаходзіцца ў школе, і чатырохгадовы курс на працягу 7 гадоў, падчас якіх палескія вучні былі абавязаныя вучыцца. Дзеля гэтых дзвюх гадзін вывучэння чатырохгадовага курса палескае дзіця, якое зарабляла на сваё жыццё і жыццё сям'і, з 7 гадоў было адарванае на працягу дзесяці месяцаў на цэлы дзень ад абавязку і гаспадарчых заняткаў, што забяспечвалі яго жыццё. У гэтым сэнсе практика расейскай школы, якая арганізоўвала чатырохгадзінны школьны дзень падчас зімовых месяцаў, калі дзіця было свабодным ад працы пастуха, была для вёскі больш выгаднай, а для вучня больш карыснай.

Пашыраны ў параўнанні з пасляваенным часам школьны прымус tym больш быў цяжкім для вёскі, што з распадам вялікіх сем'яў і ператварэннем індывідуальнай сям'і ў аснову сямейнай гаспадаркі палескае дзіця ў больш раннім узросце становілася вытворчым членам сям'і, працаўніком. “Раней, як людзі лепей жылі, то да якіх 18 лятаў ён не ведаў, як трymацца за плуг. А зараз як мае 10 гадоў, то ён ідзе працуе на станцыі, каб зарабіць які грош. І гэта яшчэ каб было дзе, але няма дзе. Дзесяць гадоў хлопец да работы ідзе” [Макава]. Дзіцячая праца была жыццёвой неабходнасцю для многіх сем'яў, а не прабл-

май дастатку ці накаплення сямейнага багацца. Школьны прымус у грамадстве, якое не магло сабе дазволіць наёмную рабочую сілу і ў якім беднасць і глад перманентна пагражалі большасці сем'яў, падрываў біялагічныя падмуркі сямейнага быту, пагражаў жыццю дзіцяці і яго сям'і. Таму нават суровыя карнныя санкцыі не былі ў стане палегшыць вучнёўскае наведванне школы вышэй таго ўзроўню, які быў магчымым у вёсцы.

Жорсткія метады ў адносінах да бацькоў, якія не пускалі дзяцей у школу, рабілі з настаўніка з яго бюрократычнымі абавязкамі, не прапагандыста асветы, а экзекутара школьнага прымусу. Настаўнік з сувязнога паміж дзяржаўна-нацыянальным і вясковым грамадствамі ператвараўся ў паліцэйскага наглядчыка, які прадстаўляў не інтарэсы і патрэбы вёскі, а дзяржаўныя патрабаванні. Уладна-паліцыйныя функцыі, якія дзяржава перадала настаўніку і выкананне якіх патрабавала, ускладнялі яго збліжэнне з вёскай і разбурали асновы суседскага жыцця. Настаўнік, які з'явіўся звонку, са свету панской улады і сялянскіх абавязкаў, у вачах вёскі заўсёды заставаўся асобай, якая належала толькі і выключна панской свету; ён быў чужым чыноўнікам і панам, але не суседам, не “сваем”.

Аднак панскасць настаўніка не грунтавалася ў вёсцы на трактоўцы яго асобы як дзяржаўнага функцыянера. Яна з'яўлялася, як правіла, яго асабістай грамадскай пазіцыяй. Гэтая пазіцыя не мела нічога агульнага ні з яго паходжаннем, ні са спецыфікай яго професіі або выхаваўчай ідэалогіяй. Яна была натуральным вынікам прыналежнасці настаўніка да мясцовага польскага асяроддзя, прадуктам сацыяльнай структуры, асноўной рысай якой на Палессі было размеркаванне і ацэнка людзей паводле іх рускай (значыць, мужыцкай) і польскай (значыць, панской) прыналежнасці. Колькасна слабае польскае асяроддзе, не з'яднанае агульным інтэнсіўным культурным жыццем, якое на-суперак сваёй паланізатарскай місіі знаходзілася пад паставанай пагрозай асіміляцыі і паглынання мясцовым рускім грамадствам з яго прымітыўнай, але багатай сялянскай трыдыцыйнай культурай, было добрай глебай для нараджэння розных абарончых механізмаў, якія захоўвалі яго ад паглынання сялянскім элементам Палесся. І, відавочна, гэтыя механізмы дзейнічалі тым мацней, чым больш блізкімі і рэгулярнымі былі контакты асобных частак ці прадстаўнікоў гэтага асяроддзя з рускай вёскай і яе жыхарамі і чым менш фізічных і культурных бар'ераў аддзяляла прышлага чалавека ад вясковых жыхароў. Гэтыя механізмы праяўляліся ў пачуцці сацыяльнай вышэйшасці, пашырэнні канцэпцыі першынства і дзікасці палешука, захаванні дыстанцыі з селянінам і перайманні ўладных і велікапанскіх жэстаў і нораваў, г. зн. у форме псіхічных рэакцый, якія прадухілялі і супрацьдзейнічалі эмацыям.

нальной гармоніі паміж адным і другім светам. Усялякага роду “хлопаманія” адзінак з польскага асяроддзя сустракалася з асуджэннем і выклікала сацыяльныя рэпрэсіі з боку польскага акружэння. Пад пагрозай тэрору з боку меркавання штучнага і жорсткага, але слабага асяроддзя, яны былі вымушаны трymаць дыстанцыю і ізаляцыю нават насуперак сваім схільнасцям і намерам. У гэтym асяроддзі месца настаўніка вызначала яго панскасць, а не факт прыналежнасці да вясковай супольнасці як сялянскага настаўніка-суседа. І чым мацней уваходзіў настаўнік у мясцове польскае грамадства, tym лягчэй падпарадкоўваўся маральному ціску, які вымагаў дэманстрацыі сувязі з групай праз адносіны пагарды і перавагі над цёмнай і “хамской” вёскай, tym часцей кампенсаваў пачуццё ўласнай слабасці і самотнасці класавай ганарлівасцю і жэстамі панскай мегаламаніі перад салідарнай і чужой яму вёскай.

“Настаўнікі хочуць граць вялікіх паноў і кіраваць, – скардзіцца уніяцкі ксёндз з Ольпеня, вёскі Столінскага павета. – Як настаўнік ідзе па вёсцы, то палкай пракладае сабе дарогу. Нават старых гаспадароў чапляе. Зразумела, людзі яму саступаюць, калі іх палкай пхае. А за гэта ў іх нянявісць прачынаецца [...]. Настаўнік лічыць сябе вялікім панам і думае, што можа кіраваць вёскай [...]. Раней расійскі настаўнік умеў быць і вялікім і малым. Быў больш даступны. Зараз настаўнік хоча быць панам” [кс. Вацлаў Аношка, Ольпень].

Аднак настаўнік-пан не быў адзіным тыпам палескага настаўніка. У шмат якіх палескіх вёсках захавалася памяць пра настаўніка-суседа, сужыццё якога з вёскай спрыяла вясковаму засваенню школы. “Это быў добрый чоловік, вельмі хороший, – успамінаюць свайго былога настаўніка, Журакоўскага, жыхары вёскі Велунь у гміне Высоцк. – Ун познакоміўся зо всемі, з паробкамі, молодымі і старымі. І дзеці ўважалі его. Ліпнулі до его і ун ліпнуў до всіх. Ун людзі уважаў і его людзі уважалі. Хорошы той учыцель, то просто быў чоловік. Ун з кождым побае: з мужыком он мужык, а з паном пан” [Велунь].

Гэты ўспамін перадае найбольш істотныя рысы працэсу ўрастання польскага настаўніка ў палескую вёску. Узаемная добразычлівасць, бескарысная чалавечая зацікаўленасць асобамі суседзяў і іх справамі, якая вырастала на глебе сумеснага жыцця, узаемная пашана – усё гэта элементы суседства, а не традыцыйныя схемы ўзаемадносін пана і селяніна. Месца ў вясковым грамадстве як свайго, “проста чалавека”, атрымліваў настаўнік, губляючы ў вачах вёскі рысы сваёй панскасці. Панскасць настаўніка-суседа выяўлялася ў формах сужыцця з іншымі панамі, у грамадскай пазіцыі, якую займаў у пазавясковым свеце, але не ў сужыцці з вёскай. Настаўнік прыняты ў вяскове асяроддзе, перастаўаў быць панам, становіўся селянінам. “З мужыком ён мужык, а з паном пан”.

Дасканалым прыкладам асіміляцыі польскага настаўніка і польскай школы палескай вёскай з'яўляеца гісторыя двух чарговых настаўнікаў у вёсцы Макава Лунінецкага павета.

“У нас этой учыцель як наехаў, то найперв была учыцелька тэж. То она як наехала, то стала зразу заходзіць до людзей. То она вельмі, вельмі любіла, дзеци вельмі любіла. І тетрадзі дажэ куповала за свой пінёндзэ і давала дзециям. І дажэ хадзіла по мушчэням і разгаварівала з маткамі, і так длugo сідзела, разгаварівала, што не думай... Так сподобала кобеты нашы. І после она очэнь угаварівала, што як это я побенду у вас длugo, то очэнь хорошо научымось. І як одно прыйдзець до маткі, то дзеци разказываюць матком, што она – кажуць – вельмі хорошая... Гэта сама научыцелька гэтая дзеци часто збірала, дажэ провадзіла іх по дорозі, угаварівала іх хорошо, што надо учыцца. Недлugo она, пане, была у нас.

То яко она от’езжала, то тэ дзеци як собралісь все, яе проводзілі, то так моцно жаловалі, што она добра была, аж до Люсіна проводзілі; ту распраціліся з ней. І это в дома, як распросцілі ся, то як тры дне оны все плакалі [...]. Гэта учыцелька дзеци хорошо учыла і за людзьмі вельмі старалася. Чэлавек не ма з чэгого жыць і пойдзе, значыць, штоб позычыла пенендзы, так она соўсем старалася за людзьмі очэнь. Чэлавека, пане, засудзяць, так она зобачыць, што корову беруць, што не можэ додзержыць корову, то выкупіць, як зобачыць, што чэлавек плачэ.

Дзеци хорошо учыла, за харчамі старалася – як не было пенендзы, то людзе ей позычалі пенендзы. Месяц болела, то як не было пенендзы, то людзі позычалі ей. І як заболела, пенендзы не было, так прамо вся дзеревня складала і дала пенендзы лечыщца. А як умарла, то поехала сёстра ей і выплаціла усім, 55 злот выплаціла усім.

Она померла чэрэз свою хітросць. Она мела любоўніка – з Дзенісковіч лесьнічэго. І она напэvnэ прыбіла рэбёнка себе. І она старалася, якбы страціць его [...]. То і зговоріла усім хозяём, што я пэвно венцэй у вас не буду і пэвно помру – на хозяев созналася, у которых була.

Так ей людзі понравілісь, што она хоцела жэніцца з макоўскім хлопцом, якбы з дзерэвенскім пожэніцца. Она інных пытается: “Po co to chłopcy nie zaczepiać mnie?” (Чаму хлопцы не падыходзяць да мяне?) – “Із-за того, пане, не чэпаем, што она учона, а хлопцы неучоны”. Я, пане, прышоў з войска, так мне весело, чысто, вагі шэсць пудов. Я прышоў і она пытается, ці я грамотный. Так она дужо раз просіла, штоб я всё ходзіў до ей, дужо раз просіла, прамо до хаты прыходзіла. Ну і она очэнь старалася, штоб, значыць, ожэніцца в Макове і жыць вечно. І она ж говоріла: “Хоця жэніх бедны, но он троху із свого хозяйства, а трохэ

з моіх пенендзоў і жылі бы так” [...]. Она говоріла, што это ніц, што хлопец неўчоный, што он трохэ заработкае рукамі, а я тэж заработкае рукамі і мірно хоцемо жыць [...]. Но не нашоўся хлопец, потому што не съмел”.

“А этай Кравчык як наехаў, этай нау́чыцель наш, то он покі разознался з народом, то дажэ “дзень добры” не даваў. Шапку заўшэ, пане, на очы нацягнё і пошоў, і пошоў, і пошоў. А потым, як разознаўся з людзьмі, то нігдзе ні дня, штоб коло народу не ставаў – кождый дзень. Дзе стаяць мужчыны, то ён ужэ заўшэ і прыстане, і разгavarівае, як ему понравяцца людзе. Алеж, пане, на дзеце то лучшэ учыцеля у нас не было, вучыў очэнь хорошо.

Але страх дзело не любіў, штоб гэты вучэнікі граві в карты. І так днём, як се выпусцы зэ школы, то днём не граві в карты, бо кождый по рабоце пошлі. Так мы ему зговорілі, што надо іх вечэром пільноваць у карты. То он заўшэ дубчыка такого возьме, то як он влезе до тых вучэніков, то зразу спрашывае: “Кто вас вучыць гэто граць?”

А так, пане, з народом як стаў ходзіць і стаў глядзець, як народ бедно жыве і як съягаецца, то толькі спросіць хозяін, як, значыць, коморнік прыдзе, бэрэ корову, чы дасыць пенёндзэ, пожычы пан? – то ён одному дал, так і зараз даў другім. А пасле, то он кожды ездін вечэр, з хлопцамі ходзіў, і дажэ пьянствоваў. І страх дзело тэж хлопцоў угаварівал, што як я буду, то очэнь будзе добжэ і добжэ будзе жыць тутай.

Хадзіў, пане, з хлопцамі по уліцы, кругом як дзе ходзілі, то он з хлопцамі. Не оставался. І кожэн раз, як што пуйдзе до хаты і зобачыць, што ідуць поліцыянты ілі учыцель, точым скорэй выскакуе до іх. А потым, пане, што то му не сподобало, наверно хоцелі оні пьянствоваць, много пропіл гроши із немі, ну і гэто ему не сподобало і по той раз, як ёны ідуць в село, то ён, пане, скрыецца. Бо як ёны прыдуть, казал хлопцам, то не так, якбы свое пенёндзэ, а мое; а як піць, то жалуюць. Ун і говорылі так нам: уны так і мысьляць, што як і халостой, то значыць і пінёндзоў мне не трэба.

А там ужэ, пане, як стал он до дзеўчын хадзіць, то і люсінцы прыходзілі, долазілі до его дзеўчыны, то страх, пане, гоніл так, што не думай. Але ён то до ней зуплне не ходзіў [...]. А хлопцы тыж го угаварівалі: не надо, пане, бо то бендзе встыд з мужычкою здзелаць. Дажэ мы, пане, угаварівалі: [...] пан ма добру голову і можэ пусыцца і здзелаць рэбёнка [...]. І мы все говорылі, што можэ пан перавод достаць. Бо мы говорылі, значыць, што нам пан понравілся, то ўжэ очэнь страх дзело не хочем, штобы пан выехаў стонд, з нашэй дзерэвні [...]. І так кождый раз найлепшэ выпіц самі з собою, тылько з кавалерамі, як там нашым дзеўкам даваць. Бо як пан здзелае рэбёнка і як выйдзе от нас, то на пэўно мы такого учыцеля венцэй не бэндом мець [...].

Толькі яшчэ в нашэ съвенто, на Велікдзень, на наш, прышоў одзін хлопец тут з Люсіна” “Як бы з панам на яйка побіцца!” – долазіць до него. Он говоріць, што он не хце з нім на яйка біцца, бо гэтой хлопак дужэ п’янай был з Люсіна. Дац оны, значыць, як не побіліса на яйка з нім, з гэтым учыщелом, сталі ругацца одзін з одным. Но і як оны шчэпіліся біцца, то нашы людзі, як все есьць, кінулі ся на того люсінца. Із за того, што сам неучоный, а лезе до ученого чэлавека біцца. Дажэ его моцно, того люсінца, набілі того – наша дзерэвня. То ун всё потым говоріл, што то здзелал з ім. Ну і нашэ людзе сховорілі, што он дostaл хорошо, тога і будзет з его.

Ун очэнь понравілся до людзей, до ўсіх, до цэлого села [...]. Добрэ понравілся старым людзям, і хлопцам очэнь сподобался [...]. Дзеци хорошо учыл, нігдзе не пушчаў хадзіць па вечарам іх, то мы очэнь это задоволёны, што нашы дзеци кожды вечэр у хаці седзяць. Бо пан учыў іх – не учыў іх, якбы дзе красыць, але учыў іх хорошо з людзьмі обращцацца [...]. Коб такій учыщель, как Кравчык, то бы вёска яшчэ доплаціла, коб учыл” [Макава].

“Калі б такі настаўнік, як Краўчык, то вёска яшчэ б і даплаціла яму, каб вучыў”. Гэтае выказванне з’яўляецца сведчаннем перамогі настаўніка, які здолеў са школы як чужой установы, якая прыйшла звонку, стварыць установу, вельмі блізкую вёсцы, амаль яе ўласную. Школа, якой кіраваў “свой” настаўнік, ужо не была школай, дзе “палякі навучаюць каней красці”, а стала школай, якая таксама вучыла найважнейшаму мастацтву суседства, здольнасці сумеснага жыцця з людзьмі. “Бо пан учыў іх – не учыў іх якбы скрасыці дзенебудзь, а вучыў іх добра з людзьмі паступаць”.

Гісторыя абодвух макаўскіх настаўнікаў з’яўляецца не толькі добрым узорам засваення школы і школьных узоруў вёскай дзякуючы асіміляванаму ёю настаўніку-суседу. Яна таксама паказвае мяжу асветніцкага ўплыву настаўніка-суседа на вёску. Настаўнік, ужыванне якога ў мясцове мужыцкае грамадства нязменна супраджалася разрывам сувязей з мясцовым польскім колам, які ў выніку свайго “асяляннювання” становіцца маргіналам таго асяроддзя, з якога прыехаў у палескую вёску, застаецца таксама маргіналам і ў сваёй вёсцы. Ён асімілюеца вёской як сусед, як суразмоўца, як удзельнік яе штодзённага жыцця і святочных урачыстасцей, але не як “вучоны чалавек”. Вучоны чалавек карыстаецца ў вёсцы выключнымі правамі: нельга невучонаму “лезці біцца з вучоным”; але таксама не атрымоўвае прывілей невучонага чалавека, а менавіта месца ў сялянскай сям’і і права жыць у вёсцы “вечна”. Яго вучонасць заўсёды належыць да панскага свету, а не да сялянскага існавання. Бо настаўнік-сусед не ўносіў у палескую вёску новага сэнсу навучання і асветы, адзінага, якое стварыла б у вёсцы трывалае месца і для школы, і для кнігі, і для вучоных люд-

зей, стала б шляхам да калектыўнага і самастойнага пераадолення палескім селянінам сваёй беднасці, галечы і грамадскага прыніжэння. Нягледзячы на тое што асімільянаны настаўнік-сусед становіўся селянінам і рускім, вёска не адкуоўвалася і не паланізавалася.

## ***Хроніка адной школы***

Паглядзім, як працэс асіміляцыі польскай школы палескай вёскай праявіўся ў канкрэтным выпадку, а менавіта ў гісторыі пачатковай школы ў вёсцы Альманы Столінскага павета. Нам дапамогуць матэрыялы, якія паказваюць дзеянасць і эвалюцыю гэтай школы з часоў яе ўзнікнення ў вёсцы. Хроніка школы пачалася складацца з 1926 г.

Як інфармуе нас “Хроніка ўсеагульной школы ў Альманах” (“Kronika Szkoły Powszechnej w Olmanach”), польская школа не прыйшла туды, як гэта мела месца ў многіх іншых вёсках Палесся, на першабытную глебу. Яна мела папярэдніка ў выглядзе расійской школы. “Адкрыццё народнай школы ў Альманах прыпадае на апошнюю чвэрць XIX ст. як “царкоўна-прыходскага вучылішча” з расійскай мовай навучання. Гэтая школа існавала да 1919 г., калі польскія войскі занялі Палессе і пайшли на Кіеў. Школа мела ўласны будынак, руіны якога да гэтага часу можна ўбачыць пры царкве. Толькі пасля заканчэння польска-балшавіцкай вайны і ўстанаўлення межаў Польшчы на ўсходзе Школьны інспектарат у Лунінцу паклапаціўся пра адкрыццё ў 1922 г. адна-класнай ўсеагульной школы з польскай мовай навучання” [Kronika 1937, s. 1].

Сама хроніка школы пачынаецца толькі з 1926 г. З аднаго боку, яна адлюстроўвае ўсе перамены ў жыцці школы, якая сутыкаецца з бясконцымі зменамі персаналу і звычайнімі тэхнічнымі цяжкасцямі, імкнецца пашырыць сферу свайго ўплыву і павялічыць колькасць вучняў, а з другога боку, утрымлівае штогод нязменную праграму ўрачыстасцей і дзяржаўных свят. Першая частка – гэта гісторыя школы, якая паказвае становішча вясковай школы ў Польшчы і традыцыйныя адносіны вясковага люду да школы; праявы школьнай дзеянасці ў сферах, вызначаных традыцыйным вясковым асяроддзем. Другая частка – гэта адлюстраванне той ролі, якую дзяржава вызначае для школы як установы нацыянальна-дзяржаўнага жыцця. Тэмай першай часткі з'яўляецца сумная рэальнасць аднакласнай ўсеагульной школы ў палескай вёсцы, другой – веліч польскай дзяржавы і яе герояў.

Першае чатырохгоддзе польскай школы ў Альманах – гэта пачатковы час, пра які не знайдзем шмат інфармацыі ні ў школьніх дакументах, ні ў памяці вёскі. Старэйшая інфармацыя датычыць толькі 1926 г., калі настаўніцай стала

Марыя Курахова. Гэтым годам датуецца распачатая ёй “Хроніка школы”. Так-сама толькі з гэтага часу школа толькі пачынае рэгулярную дзейнасць. Як выглядала гэтая дзейнасць паводле школьнай хронікі?

1926/1927 навучальны год пачаўся, як паведамляе Хроніка, 15 верасня. “Дзеци прысутнічалі на службе ў мясцовай царкве, затым настаўнік распавёў аб карысці навучання і аваўязках вучня [...] б снежня [...] у сувязі са “святам польскай кнігі” адбылася гутарка пра значэнне кнігі і друку, пра тое, як мы павінны шанаваць кнігу, як ашчаджаючы імкнуцца да заснавання вучнёўскіх бібліятэк і як узбагаціць свой разум чытаннем кнігі”. Акрамя гэтага адбыліся ў школе тры ўрачыстыя святкаванні – 11 лістапада, 19 сакавіка і 3 мая. Праграма ўрачыстасцей уключала: набажэнства ў царкве, чытанне, пеніе нацыянальных песен. Гэтыя святкаванні мелі ўнутрышкольныя харектар; 3 мая “з мясцовага люду нікто на чытанне не прыйшоў, акрамя мясцовага святара і арганіста”.

У 1927/1928 навучальным годзе з дзейнасці школы хроніка занатоўвае толькі святкаванне ўгодкаў 3 мая. “На святкаванне прыйшлі мясцовыя палякі, праваслаўны святар і арганіст” [Kronika 1937, s. 2].

1928/1929 навучальны год “пачаўся 17 верасня, бо школьні будынак не быў своечасова арэндаваны і адрамантаваны”. З дзейнасці школы Хроніка адзначыла толькі “свята дзесяцігоддзя атрымання незалежнасці” і ўгодкі 3 мая. “Дзеля ўвекавечвання свята незалежнасці дзеци пасадзілі 45 дрэў, змясціўшы на іх шыльды са сваімі прозвішчамі. У гонар дзесяцігоддзя атрымання незалежнасці людзі паставілі крыж”. Прадстаўленне, якое павінна было адбыцца 3 мая, “па прычыне перашкодаў адбылося 19 мая, г.зн. у першы дзень Зялёных святкаў<sup>11</sup>. Адыгралі твор з “Аген’чыка” – “Сон Янкі” і інсцэніравалі казку “Спячая Ружачка”. Таксама ў праграме былі спевы і мастацкае чытанне дзяцей. Сцэна была арганізавана ў школе, а гледачоў было так шмат, што 1/3 іх не змясцілася ў будынку. Дзецям і дарослым было вельмі прыемна, бо яшчэ ніколі не ўдзельнічалі і не арганізоўвалі прадстаўленняў” [Kronika 1937, s. 3].

Наступны год прынёс доўгі перапынак у дзейнасці школы. “У 1929/1930 навучальным годзе – у верасні, каstryчніку, лістападзе, снежні, студзені і лютым – навучання не было па прычыне адсутнасці стаўкі. Школьны год пачаўся 4 сакавіка 1930 г. службай у мясцовай царкве” [Kronika 1937, s. 3]. Акрамя гэтага Хроніка зарэгістравала святкаванне ўгодкаў 3 мая. Гэта ўсё.

У 1930/1931 навучальным годзе не захавалася запісаў ні пра пачатак навучання, ні пра святкаванне дзяржавных урачыстасцей. Але, як паведамляе Хроніка, “7 студзеня 1931 г. Марыя Курахова арганізавала для дзяцей ялінку. А 3-й гадзіне дня сабраліся старшыя дзеци ў школе і дапамагалі яе прыбіраць. Калі ялінка была прыбраная, у клас прыйшлі ўсе дзеци. Затым дзеци запалілі на

ялінцы свечкі, а таксама штучныя агні. Як радаваліся дзеці, калі ўбачылі падаючыя на зямлю зоркі! Некаторыя дзеці дакраналіся рукамі і пераконваліся, што зоркі не пякуць. Каля ялінкі дзеці спявалі калядкі і чыталі вершыкі: 1) Ялінка ў лесе, 2) Зорачка, 3) У стаенцы. Гэта была вялікая радасць для дзяцей, бо яшчэ ніколі не арганізоўвалі ялінку” [Kronika 1937, s. 4].

На гэтым заканчваецца самастойная дзейнасць Марыі Кураховай як настаўніцы, што адна кіравала аднакласнай усеагульнай школай у Альманах. Яе беспрэтэнцыёзныя запісы не адлюстроўваюць складанага і павольнага працэсу ўсталявання польскай школы ў рускай вёсцы. Таксама яны не адлюстроўваюць і таго, што першыя крокі польскай школы ў вёсцы пакінулі па сабе добрую памяць. Паміж вёскай і адзінкай настаўніцай, сэрца якой больш, чым урачыстасці дзяржаўных свят, цешыла радасць, якую атрымалі дзеці падчас арганізаваных ёю прадстаўленняў і гульняў, і задавальненне іх бацькоў, завязаліся ніці сімпатый і вузлы суседскага сужыцця. Пра гэта сведчыць не толькі адсутнасць паміж школай і вёскай рэгулярных для палескай школы канфліктаў на глебе пропускаў вучнямі заняткаў. Зрэшты, у аднакласнай школе, якую вяла адна настаўніца, нельга было быць занадта патрабавальным у гэтым сэнсе і разуменне важнасці для дзяцей сямейных абавязкаў магло толькі спрыяць навучанню, а не дэзарганізоўваць яго. Пра ўзаемную сімпатию таксама сведчыць памяць, якую першая настаўніца першай польскай школы пакінула пасля сябе ў вёсцы: “Курахова то маці была, – распавядае адзін з гаспадароў. – Добрая была. Она дзелала по уставу. Учыла нічога [...]. Собрannія собірала, обіду не дзелала людзём і учыла нічога” [Цімох і суседзі. Альманы].

“Курахова то маці была”. Эпітэт “маці” не з’яўляецца ў гэтай фразе літаратурнай метафарай. Ён класіфікуе прыбыўшую звонку асобу паводле катэгорый, харектэрных для сямейна-суседскай структуры і вясковых звычаяў, а гэта знак таго, што ў сваёй чужой для вёскі прафесійнай ролі настаўніца была асімільваваная вёскай і прынятая ў яе асяроддзе.

1931/1932 навучальны год распачаў новы перыяд у гісторыі Альманскай школы. “У 1931/1932 школьнім годзе з 1 каstryчніка, як паведамляе Хроніка, павышаецца ранг публічнай школы ў Альманах з аднакласнай на двухкласную. Кураторіум Палескай школьнай акругі ў Брэсце над Бугам прызначыў у гэту школу настаўнікам Францішка Пацавіцкага. Марыя Курахова выконвала абавязкі кіраўніка школы. Навучанне адбывалася ў арэндаваным гмінай будынку Каленіка Крывалевіча, у адной зале. Раніцай Марыя Курахова вяла заняткі I і II аддз. у 8–12 гадз. У 12–14 гадз. выкладаў Францішак Пацавіцкі ў аддз. I і III. У гэты ж час гміна набыла стары дом у Ібейстра за 2000 зл. Каля

школы знаходзіцца паветка для складу дроў. Пасля правядзення рамонту па-  
чалося навучанне ў сваім будынку – 3 студзеня 1932 г.” [Kronika 1937, s. 5].

Зараз школа мае два класы, двух настаўнікаў і ўласны будынак. Іх сумес-  
ная праца працягвалася наступнае чатырохгоддзе да 1935/1936 навучаль-  
нага года, і ўвесь гэты час індыўдуальнасць і актыўнасць новага настаўніка,  
Пацавіцкага, накладвала адбітак на дзейнасць школы. Пра дзейнасць Курахо-  
вой, якую яна здзяйсняла да гэтага часу, сведчаць кароткія запісы ў “Хроніцы”:

1931/1932 навучальны год: “14 мая і 15 мая, г.зн. на Зялёныя святкі, вучні  
адыгралі ў школьнім будынку 1-акт. камедыю пад называй “Папялушка”. Ува-  
ход на прадстаўленне быў бясплатны, бо народ бедны. Па жаданні публікі  
школьнікі адыгралі камедыю трэці раз – 16 чэрвеня” [Kronika 1937, s. 6].

1933/1934 навучальны год: “24 мая бягучага года школа адзначала “Свята  
дзіцяці”. Для гэтага яна атрымала ад інспектарату 140 булак для школьнікаў. У  
гэты дзень была арганізавана прагулка ў лес. У лесе сабраліся дзеци з Кошараў  
Альм[анскіх] і Альманаў, дзе разам гулялі. Некалькі дзяцей занялося прыга-  
таваннем кавы. Пасля абеду адбыліся спаборніцтвы. Пасля спаборніцтваў  
раздавалі шыкткі, алоўкі, пер’ і т.п.” [Kronika 1937, s. 9].

1934/1935 навучальны год: “16 красавіка адбылося свята пасадкі дрэў.  
Школьнікі пасадзілі 50 дрэў” [Kronika 1937, s. 11].

Хроніка сведчыць, што дзейнасць Кураховай усё больш саступала месца  
үнёску яе калегі, Пацавіцкага. Яго ўнёсак пашыраў уплыў школы. У каstryч-  
ніку 1931 г. быў адкрыты курс для дарослых, які паўтараўся штогод; 27 верасня  
1933 г. “быў арганізаваны стралец. Запісалася 31” [Kronika 1937, s. 7].

З гэтага часу школа перастае быць выключным асяроддзем “школьных  
дзетак” і суседскіх сходаў, што адбываліся падчас арганізаваных настаўніцай і  
вучнямі прадстаўленняў – “бясплатных, бо народ бедны”. Яна становіцца мес-  
цам, дзе збіраецца таксама старшая пазашкольная моладзь, і на першы план  
у “школьнай Хроніцы” выходзіць дзейнасць “Стральца”<sup>12</sup>. Мерапрыемствы,  
арганізаваныя “стралецкай моладдзю” – платныя, то бенефіс для “Стральца”,  
то зноў арганізаванага настаўнікамі ў гэты час у вёсцы Таварыства падтрымкі  
стварэння ўсеагульных публічных школ – замяняюць распачатыя Кураховай  
дзіцячыя забавы. Замест “Сна Янкі”, “Спячай Ружачкі” ці “Папялушкі” ў пра-  
граме прадстаўленняў, арганізаваных пад кіраўніцтвам школы, фігуруюць  
стралецкія “Хатні барабан”, “Валацуга” і “Храп па загаду”.

Новыя характар атрымліваюць таксама школьнія святкаванні дзяржавных  
гадавін. Яны становіцца публічнымі, урачыстымі, афіцыяльнымі і дзякуючы  
Стральцу насычанымі вайсковай помпай.

“У сувязі са святкаваннем урачыстасцей, звязаных з імянінамі Пана Маршалка Юзафа Пілсудскага ў вёсцы Альманы, – чытаем у адным з тыповых апісанняў, змешчаных у “Хроніцы”, – быў створаны Камітэт, які прыклаў усе намаганні, каб урачыстасць адбылася як найлепш, тым самым ушаноўваючы Стваральніка дзяржавы. Вечарам 18 сакавіка адбыўся парад аддзела С[аюза] С [тралецкага] з удзелам аркестра. Перад парадам аддзел затрымаўся каля клуба, дзе рэферэнт публічнага [фізічнага] выхавання сцісла распавёў пра прычыну парада, пра заўтрашнє свята і абвясціў праграму на заўтрашні дзень. Парад скончыўся воклічам у гонар Польшчы, Пана Прэзідэнта і Пана Маршалка. Потым спявалі “Марш Першай брыгады” і нацыянальны гімн “Jeszcze Polska nie zginęła”.

19 сакавіка люд, стральцы і школьнікі сабраліся перад школай, дзе пад гукі аркестра і супольнае спяванне нацыянальнага гімна на флагшток быў паднімты сцяг. Служба не праводзілася па прычыне адсутнасці святара ў парафii. Пасля ўздыму сцяга пайшлі ў школу, дзе вучань Павел Шубіч прачытаў сціслы рэферат пра Маршалка, а потым настаўнік выступіў з прамовай, у якой адзначалася: 1) Маршалак, які ўваскращае Польскую дзяржаву, 2) Маршалак як будаўнік у мірны час, 3) Якія дарогі вызначае Маршалак для Польшчы, 4) Маршалак як жывы прыклад добра грамадзяніна. Прамова была скончана воклічамі ў гонар Польшчы, Пана Прэзідэнта і Пана Маршалка” [Kronika 1937, s. 8–9].

Адначасова школай робяцца спробы ўплываць на вёску на шляху не сумеснага суседскага жыцця, а фармальна-арганізацыйнага. 11 лістапада 1933 г.: “Пасля заканчэння ўрачыстасцей дзеці куплялі маркі Т.Р.В.Р.С.Р<sup>13</sup>. і набылі іх на 1,50 гр., люд набыў на 2 зл. У школе арганізаваны камітэт, які імкнуўся да пашырэння кола ўдзельнікаў Таварыства. Нягледзячы на актыўную пропаганду адносна Таварыства, колькасць яго сяброў не павялічылася. Атрыманая сума была пералічана ў Р.К.О.<sup>14</sup> на рахунак Кіраўніцтва Акр. Тав. Nr. 144, 300”.

“Стралец”, падрыхтоўка моладзі да прызыўнага ўзросту, школьнія стралецкія парады падчас дзяржаўных свят (галоўным чынам імянін дзяржаўных саноўнікаў) – гэта ўнёсак Пацавіцкага ў дзейнасць школы. З усяго гэтага ў памяці вёскі захавалася галоўным чынам стралецкая дзейнасць.

“Пацэвіцкі быў для нас, то як хоч. Он по польску говоріў, но говоріў. Пацэвіцкого то кождый хваліў [...] Як Пацэвіцкі быў, тоды Стрэльцуў завел [...] Стрэльцы за Пацэвіцкага цвічэння робілі – половэ, і выклады былі. Стрэлялі, ходзілі до Століна навэт. Обязанносці войсковы, одным словам. Завсегда в цэркоў прыводзіў іх Пацэвіцкій” [Цімох і суседзі, Альманы].

“Обязанносці войсковы, одным словом” – у гэтай фармулёўцы заключаеца ўвесі сэнс дзейнасці Пацавіцкага паводле ацэнкі вёскі. Пацавіцкі быў прыняты і актэпаваны вёскай як карысны чалавек. Карысны, бо ў сваёй асветніцкай і падрыхтоўчай-войсковай дзейнасці пайшоў па лініі традыцыйна акрэсленай ролі навучання ў жыцці палескай вёскі. Навучанне не дзеля патрэб вёскі, а дзеля патрэб прызыўніка, які ідзе ў войска, і для належных граматнаму вайсковых ільгот – гэта традыцыйная прычына прыняцця школы палескім селянінам. Гэтае стаўленне, якое ўкаранілася яшчэ ў часы расійской школы і перадалося ў спадчыну польской школе, у роўнай ступені тлумачыць як адсутнасць дзяяцей, галоўным чынам дзяячата, у школьнім класе, так і шматлікасць вячэрніх курсаў для старэйшай моладзі і поспех стралецкай арганізацыі. Стралец атрымоўваў скарочаны час вайсковай службы, адукацыю і стралецкую падрыхтоўку, якія давалі гарантыву лепшага старту ў войску і лягчэйшае прыстасаванне да новага акружэння. Незабраныя ў войска атрымлівалі звальненне ад вайсковага падатку. “Ці з катэгорыі С, то стральцы, – распавядае нам інструктар “Стральца” з Альманаў, – не плацілі вайсковага падатку. Пішам заяву, прыходзяць загады, а камендатура нас вызваляе, плацілі 50 грошоў за заяву, і вызваляла” [Мікалай Дэнісовіч, Альманы].

З пункту погляду школьніх задач поспех акцыі, пачатай Пацавіцкім, не быў поспехам школы, а паражэннем. Былі перакрэслены ранейшыя вынікі альманскай школы, дасягнутыя Кураховай. Стралец аддаляў школу ад вёскі, сяржант аддаляў настаўніка, і вёска вярталася ў тыя часы, калі для набыцця рудыментаў школьніх ведаў, патрэбных у войску, ішлі вучыцца ў колішнюю вясковую прыхадскую школку 18- і 19-гадовыя парыкі прызыўнога ўзросту. Школа губляла сэнс у вачах альманскіх гаспадароў. Яе функцыю ў больш выгаднай і лёгкай форме выконваў “Стралец” і вячэрнія курсы для непісьменных. Якраз таму адначасова з пазашкольнай асветніцк-стралецкай акцыяй упершыню ў гісторыі школы Хроніка рэгіструе канфлікты паміж вёскай і школай з-за прагулаў дзяяцей. 1933/1934 навучальны год адкрывае наступны запіс: “Школьны год пачаўся 21 жніўня набажэнствам. На навучанне прыйшло некалькі дзяяцей. 27 жніўня – бацькоўскі сход па справе адпраўлення дзяяцей у школу. Настаўніца адзначыла, што калі не будуць адпраўляць дзяяцей у школу, то будзе вымушана даць ім штраф. Пасля сходу прысутнасць дзяяцей палепшилася”. Гэта ж паўтараеца ў наступным годзе: “26 жніўня – бацькоўскі сход па справе адпраўлення дзяяцей у школу. Пасля схода прысутнасць дзяяцей палепшилася. 9 верасня другі раз адбыўся бацькоўскі сход па справе адпраўлення дзяяцей у школу і школьніх падручнікаў” [Kronika 1937, s. 7, 10].

Пасля доўтага перапынку ў дзеянасці школы, калі “2 мая была зачынена школа па прычыне эпідэміі сыпнога тыфу”, у 1935/1936 навучальным годзе Курахова і Пацавіцкі пакідаюць школу, і на год іх месца займаюць новыя настаўнікі: “У новым годзе месца настаўніка заняў Тэадор Шышко, кіраўнік – п. Станіслаў Мілашэўскі” [Kronika 1937, s. 11–12]. Са зменаю складу настаўнікаў альманская школа ўваходзіць у новы этап сваёй гісторыі. Як можна зрабіць выснову з вельмі сціплых даных Хронікі, спадчыну Кураховай атрымаў Шышко, а Пацавіцкага – Мілашэўскі. Са школьніх падзей Хроніка рэгіструе толькі дзве ўрачыстасці: 17-я ўгодкі незалежнасці, у сувязі з якой адбыліся прадстаўленні “Уваскрасэнне Польшчы”, “Як узнякла вясёлая грамада” і “Святкаванне імянін Пана Прэзідэнта Ігн. Масціцкага”, адыгранныя дзецьмі ў школе і затым паўтораныя для люду. У абодвух выпадках у урачыстасцях прымаў удзел “Стралец” і “вельмі нешматлікая публіка”. Хроніка скончваецца кароткай інфармацыяй пра “урачыстую жалобную службу па душы Маршалка” 19 сакавіка 1936 г. [Kronika 1937, s. 14]

Хроніка за год працы новых настаўнікаў вельмі скупая. Затое ў хроніцы змешчана вялікая запіска кіраўніка школы, якая была справаздачай яго гадавой працы:

“Узровень навучання і выхавання школьнікаў, – чытаем у Хроніцы, – як у сувязі з закрыццём школы па прычыне эпідэміі сыпнога тыфу, так і у сувязі з дрэнным яе наведваннем, адзначаным на працягу навучальнага году школьнімі ўладамі, не толькі невысокі, але ў некаторых выпадках фармальна не адпавядае самым элементарным праграмным патрабаванням, тым больш што шмат вучняў па некалькі гадоў сядзяць у аднагодовых класах, а ёсць выпадкі, што дзецы сёмага года, якія павінны пакінуць школу ў бягучым годзе, ходзяць толькі ў другі клас, і гэтыя выпадкі не належаць да эпізадычных. Уздыму школы на больш высокі ўзровень перашкаджае тая акалічнасць, што большасць бацькоў адносяцца да школьніх пачынанняў не толькі абыякава, а часам нават варожа, а адпраўленне дзяцей у школу залежыць ад того, у якой ступені школа забяспечыць дзяцей падручнікамі, сшыткамі і г.д.

Здараюцца і такія выпадкі, што бацькі патрабуюць ад школы дастаўкі адзення. Невыкананне бацькоўскіх патрабаванняў вядзе да таго, што дзецы застаюцца ў хаце, і моцна паніжаецца ўзровень месячнага наведвання школы. Іншай, не менш важнай прычынай, якая ўскладняе працу ў школе, застаецца неразуменне бацькамі задач школы, бо ў іх перакананні школа павінна дзейнічаць толькі для тых, хто ў будучым плануе працаўаць на дзяржаўной службе, у самакіраванні і да т.п. Выкараненне гэтага погляду сутыкаецца з вялікім цяжкасцямі па той прычыне, што на бацькоўскія сходы, спецыяльна

прысвеченая гэтаму пытанию, прыходзіць нешматлікая колькасць бацькоў, бо рэшта ніякай зацікаўленасці ў школе [не мае], успрымае школьнага абавязак як непазбежнае зло і адпраўляе дзячей ў школу толькі для таго, каб пазбегнуць штрафных санкций, прадугледжаных у дэкреце аб школьным абавязку.

Такім чынам, праца ў школе ў сувязі з названымі акадычнасцямі не толькі не належыць да лёгкай, а нават патрабуе ад настаўніка вялікага намагання волі і ініцыятывы, не даючы ў выніку маральнага задавальнення, якое можна было б атрымаць у іншым асяроддзі” [Kronika 1937, s. 12–13].

У чым сэнс гэтай запіскі? Ці гэта ацэнка сітуацыі ў момант прыходу новага кіраўніка? Ці спроба зразумець рэалныя задачы, якія стаяць перад ім? Зусім не. Сэнсам гэтай запіскі з’яўляецца асоба новага кіраўніка, уціснутая ў літаратурную схему змагара за асвету для народу. Яго імкненне ўзвысіць уласную асобу ў вачах школьнай адміністрацыі коштам вёскі раскрывае яго класавы статус: залежнасць яго пачуцця годнасці не ад таго месца, якое ён займае ў жыщці вёскі, а таго, кім ён з’яўляецца ці кім лічыцца ў польскім асяроддзі за межамі вёскі. Такі падыход – чужы для настаўніка-суседа і тыповы для настаўніка-пана.

Кім быў гэты настаўнік-пан у дасведчанасці і ацэнках вёскі? Убачым з успамінаў, якія Мілашэўскі пакінуў пра сябе ў вёсцы, якім спосабам новы кіраўнік “выкараняў” ў бацькоў “неразуменне задач школы” і як ён шукаў “маральнага задавальнення”.

“А Мілошэўскі (после Кураховай заступу Мілошэўскі), – распавядае адзін з інфарматараў, парапоноўваючы новага настаўніка з папярэднікам, Пацавіцкім, – ані еднаго цвічэння не было, ні стреляння. Песнямі заводзілісь – збіралісь і съпевалі ў этой светліцы. Толькі стрэльцы. А дзеўчата под оконкамі стоялі. Музыку збіралі, танцовалі, только водкі не пілі ў светліцы.

Мілошэўскі ніц не робіў – он называў нас паталахы, дране, обдіранцы. Подопьёт і говоріт: вы мужыкі, вы такіе, вы сякіе. [...] Он так зваў кресцьян: паталахы. Разговорный быў. Любіў чарку выпіць [...] даць свою, выпіць чужую. На то он быў компаніст добрый – і до дзевок” [Цімох і суседзі, Альманы].

“Песнямі заводзілісь... любіў чарку выпіць... і до дзевок” – у гэтым скарачэнні адлюстраваны вобраз грамадской і прыватнай дзеяніасці Мілашэўскага ў дасведчанасці і ацэнках вёскі. Вобраз зусім не празмерна негатыўны. Іншыя аповяды характарызуюць постаць Мілашэўскага і ў школе і за школай.

Насця Гойка, вучаніца: “Тот пан кероўнік, што быў, вельмі п’яніца. Нап’ётся і валяется. По могілцы, гдзе мёртвыя лежаць, валяўся. Сам седзіт в

хаце, а мы в школе учымся. Задасць шчо нібудь пісаць на табліцы. І одного поставіць, штоб смотрэў. Вельмі пьяніца быў” [Насця Гойка, Альманы].

Дуна Крывалевіч, маці хворай вучаніцы: “Кероўнік тэн цо быў, то не кероўнік, а хужэ собакі. Прышла бумага, штоб хвора дзеўчына шла до школы. Всё вечэром по мене посылае. Кей чорт вечэром буду ходзіць?” Собралася я раз і рано пошла, як школа кончылася. Зашла і пытаю: “Чэго пан хочэ і яку справу мае? Я в справе цуркі моей пышышла”. – “Цепер – кажэ – не прыходзіць, а вечэром. – “А чому вечэром?” – “Тэраз не можэ.” – Вечэром не мам часу.” – “А я тэраз для цебе не мам часу,” – поведзяў, – но і пошла. Такой звер – яку бабу чы дзеўку бачы, то зьеў бы прамо!” [Дуна Крывалевіч, Альманы].

Адзін са стральцоў: “Быў у нас у прошлом годзе кіраўнік, то ўжо нічога не правадзіў, а нічога. Баб зазываў да сябе. Вот, зазаве Надзю. Яшчэ адна была [...], яна гатавала яму, то поведзець “капрал” – ужэ капрала дастала. То чын е, пане. Якіх тры дастало” [стралец, Альманы].

Ігнатава і Дуна Крывалевіч пра кіраўніка і Насцю: “Это учыщелі прыехалі. Она до ніх осеню і пошла. Пробыла немнога, да хвалітся [...] Ешчо не сколько пробыла, да у нее, пробачайце, всё погніло. Взялі её в больніцу, она всё і расказала, кто прыходзіў [...] Кажэ, шчо од керовніка [...] Взяў его на лекстріку, кажуць – нічэго. Іх праўда мусіць быць [...] Керовнік прышоў, кажэ: “Відзіш, Насташка, ты на меня кажэш, шчо я цебе заразіў, а мне пяць дохторов оглядзело і сказалі, шчо я чыстый. Но, шчо цепер?” [Ігнатава Гойка, Дуна Крывалевіч, Альманы].

Сляпая на адно вока Дарка Белаус: “Як вон напіўся, подходзіць до мене. Пріходзіць пьяный, як земля. Я знала, што такій, а коб не такій – як мне Бог не даў, штоб я мала свога господара і жонкай была, то я не хочу такім дзеламі заніматся. – “Чаму не на полі?” – “А бо слепая. Ці не бачыць кіраўнік? У доме застаюся”. – “А так? То маю 5 злот, можа захацела бы са мною паляжаць?” – “Мяне маці не вучыла таго рабіць.” – “Не вучыла? А цябে зрабіла. А тож ты есць!” – “Мяне маці з дрэва зрабіла.” – “А ты з дрэва?” Пьяному і Бог з дорогі уступае. А, дзеці ідуць – уцешылася я вельмі. “Адыйдзі, паталашку”, – кажэ он дзесяцям. Я му кажу: “Я бачыла Насташку, як она цепер ходзіць!” [...] – “Каб цябে д'яблы ўзялі! Якую Насташку? Д'яблы!” І розныя халеры: “Ты з хлеба зляціш!” – “Я кажу! Я нічога не пагляджу, што пан кіраўнік!” Кляў, кляў, я кляла – і пашоў” [Дарка Белаус, Альманы].

У няўдачах школы, якая ў гэты час уваходзіць у востры і доўгі канфлікт з вёскай, п'яныя дэбошы і донжуанства Мілашэўскага з'яўляюцца другаснай з'явай. Палеская вёска ставілася цярпіма і да гарэлкі, і да дзевак. Агульнай прычынай упадку школы як сацыяльнага інстытута вёскі і няўдачы яе кіраўніка

з'яўляеца панскасць Мілашэўскага, паразітуючая ў дэзарганізаванай і дэмараляванай вёсцы. Гэта панскасць перыферыйнага тыпу, харктэрная для ўсіх відаў падпанкаў, якія жывуць на класавых памежжах і атрымліваюць “маральнае задавальненне” з ацэнкі вышэйшых колаў, а задавальненне больш прыземленае ад сужыцелства на прынцыпах прывілеі з ніжэйшымі коламі. Для “пана кіраўніка” школа не з'яўляеца агульной справай яго і вёскі, узаемна іх звязваючай, а яе прывілеій; асновай для выражэння сваёй індывидуальнасці, якая не абцяжарвае сябе адчуваннем прыналежнасці яго як настаўніка да вясковай супольнасці<sup>15</sup>. Гаспадары-суседзі – гэта “мужыкі-патахі”, зброд, які не можа быць суддзей “пана”, маральныя ацэнкі якога не маюць значэння для “панскага” пачуцця гонару і не могуць аказваць уплыву на “панскі” стыль жыцця. Школа, што функцыяніруе як установа для вырабу з палескай моладзі грамадзян і адначасова як шынок і халасцяцкая кватэра, з'яўляеца толькі сведчаннем яе чужасці для вясковага грамадства; таксама гэта пацвярджэнне факту, што адзінай глебай сумеснага жыцця настаўніка-пана і вёскі становіцца не школа, а традыцыйная форма збліжэння паміж мясцовым панам і мясцовым селянінам: гарэлка, якая пералівецца ў прыступе п'янай шчодрасці з панской бутэлькі ў сялянскую чарку, і дзеревенская блядзь, некрутка ці пакідалка, якая, як прыклад гасцінай вясковай прастытуцыі, вандруе з сялянскіх палацяў у панскі ложак.

З гэтага часу на адносіны вёскі да школы пачынае негатыўна ўплываць традыцыйнае стаўленне да пана, “мясцовага” пана, падпанка, пана-злодзея.

Адна са старэйшых жанчын у хаце Пракопа Буяна: “Цепер нішчо людзей не губіць як одны штрафы. Цепер насымешку строяць – смеецца, што наглуміліся, а бацько бэрэ і плаціць. Гэто Олена Буян – ужэ ей на 15 лет пошло, пасла товар – не выпісалі. Як не зайдзеш, не выпішуць самі. Заробіла 7 злот, а закуцейнік прішоў і всё взяў. Он не дзвівіца: дай – бо его право. Вот і потому што дзеци подранніе, голые і голодные. Вот керовнік – 8 злот штрафу напісаў. Учыцелька была: збэрэ людзей, сход, поразпрашывае – будзе льга. За руского права – тагды так не учылі, як цепер. У мене чэтыры сына учыліся – кніжкі казённыя, цетрадкі. А цепер на кнігі, на цетрадкі, на карандашэ, значкі якіесь. Два часы поучыў, а дзіця не знае, то б'е, без пошчады б'е. Як купіш цетрадзі на стороне, то оны не прынімаюць. Продзерэ” [стараја жанчына ў Пракопа Буяна, Альманы].

Пераклад на школу абавязка забеспячэння вучня школьнімі прыналежнасцямі абавіраўся на практику, якая склалася яшчэ ў часы расійскай школы. Гэта было прайвай неасіміляцый школы вёскай і непрыніцця ролі вучня вясковай сям'ёй. Там, дзе школа пачынала ператварацца з чужой

установы ва ўласную вясковую ўстанову, дзе панскасць ці чужасць настаўніка ўступала месца суседскім адносінам, там практика польскай школы знаходзіла зразуменне. Аднак там, дзе настаўнік як чужы пан не схіліў на свой бок і не аб'яднаў вакол сябе вёску, не стаў суседам для вёскі, а застаўся панам, там кошт вучобы, складкі і ўсе сямейныя выплаты на навучанне, адпаведна з пануючым стэрэатыпам пана-злодзея, часцей прыпісваліся злоўжыванню і самавольству настаўніка. Мілашэўскі-пан, калі кляў сялян “мужыкамі-патахамі”, адначасова ва ўяўленнях вёскі быў “панам”, які краў кнігі і гроши дзяцей.

Пераходзім да наступнага і апошняга года дзесяцігоддзя польскай школы ў Альманах. У гэтым годзе кадравы склад змяніўся. Новы кіраўнік Фелікс Рэдэльбах уступае ў свае абавязкі з дэпазітам, пакінутым яму папярэднікам. Прагэта сведчыць наступны запіс у “Хроніцы”:

“1936/1937 навучальны год. Пачаўся год набажэнствам. Удзел дзяцей у набажэнстве, таксама як і ў занятках у наступныя дні быў такі ніzkі, што кіраўніцтва школы (Рэдэльбах Фелікс) было вымушана прызначыць бацькоўскі сход па праблеме наведвання заняткаў на 6 верасня. На сход прыйшлі толькі 3 асобы. Наступныя сходы, скліканыя 8, 10 і 13 верасня, былі безвыніковыя. Прыйшлося хадзіць да асобных бацькоў, але гэта толькі на кароткі час палепшила наведванне. Мясцовы люд у пераважнай большасці адносіцца да школы і яе ініцыятыў варожа. Бацькі лічаць, што школа забірае ў іх працоўныя сілы, бо паводле іх заяў: “Няма каму пасці быдла” [Kronika 1937, s. 15].

Пра байкот школы сведчаць шматлікія штрафы, якія пасыпаліся на бацькоў, упарты не пасылаючы дзяцей у школу. У верасні 1936 г. школьнай статыстыка занатоўвае 50 дзяцей, якія пастаянна не прыходзяць у школу. “Расследаванне ўстановіла, што ва ўсіх выпадках дзеці заняты выпасам сказіны, прапаную штраф 5 зл., які пры невыкананні замяніць арыштам”. У кастрычніку колькасць дзяцей, якія не ходзяць у школу, зменшылася нязначна – да 38. “Кожны з пералічаных дзяцей прапусціў у гэтым месяцы па 25 дзён”. Штрафныя выплаты ад 3 да 5 злотых датычаць 29 асоб, а арышт – 9 гаспадароў. У лістападзе дзеці, якія пропусцілі 22 дня, складаюць яшчэ 18; штрафныя выплаты складаюць 10, 15, 20 і 25 зл. У снежні 11 дзяцей пропусцілі 15 дзён; штрафныя выплаты – 15 і 20 зл.

Новы кіраўнік – малады, амбіцыйны і энергічны. Ён не вагаецца перад ужываннем вострых санкцый для запаўнення школьніх класаў згодна з прадпісанай колькасцю вучняў. Уласную сітуацыю чалавека, адказнага за наведванне, ён спрабуе нават палепшыць выкрэсліваннем са школьнага спісу тых, хто пастаянна адсутнічае і пагаршае статыстыку прысутнасці ў школе. У школьніх дакументах за апошні ахоплены хронікай год – 1936/1937

знаходзіцца ліст ад Інспектарату, які патрабаваў, “каб кіраўніцтва школы выкарыстала эфектыўныя сродкі з мэтай прыцягнення названых дзеяцей у школу”. Адначасова задавалася пытанне, што рабіла кіраўніцтва, калі “гэтыя дзецы, што з’яўляюцца дурнямі і разумова адсталымі”, не наведваючы школы, апынуліся ўжо ў IV класе”. Адказ кіраўніка школы быў наступны: “Прапанова аб выключэнні дзеяцей была падрыхтавана на падставе запісаў папярэдняга кіраўніка школы і настаўніка п. Кандрацюка, якія знаходзяцца ў дакументах тут [эйшай] школы”.

Тым часам у адносінах вёскі да школы пачынае з’яўляцца новы момант: крытыка незразумелай школьнай руціны не з пазіцыі права сям’і на працу дзіцяці, а з пазіцыі права дзіцяці на добрыя адносіны і апеку з боку дарослых:

“Дурные учителья, – распавяддае адна з жанчын. – Дзеци одзежу ў сёнцы вешаюць. Такого морозу. То жэ можно простудзіцца. То людзі сопроціўляліся. Але што жэ – іх право. Ун одзетый, то му хорошо. І то ешчэ, што керовнік. Але той учитель то біё яшчэ. Ужэ скоро прыйдзе інспектор, то пожаляцца” [жанчыны у Пракопа Буюна, Ольманы].

Новага кіраўніка не палохае недахоп маральнай і матэрыяльнай апоры для школы ў яе ўласнай вёсцы. Ён мае надзею на дапамогу, якую чакае ад “апякунскай школы” з другіх ускраін Польшчы. Знойдзеная ў школьных дакументах перапіска з Інспектаратам сведчыць, што “апякунская школай, якую вызначыў Кураторыум”, з’яўляецца “Публ[ічная] школа ўсеаг[ульная] ім. Генрыха Сянкевіча, Грудзёндз, Познаньская акруга”, і другая “самавольна атрыманая школай” гэта “7-кл[асная] Публ[ічная] школа ўсеагул[ьная] ім. Ул[адзіслава] Ягайлы ў Шубяне, Позн[аньская] акр.”. У першую з іх “быў адпраўлены калектыўны ліст, на які не атрымалі адказу”, у другую – “адпраўлены першы калектыўны ліст у кастр[ычніку] бягучага года; будзе хутчэй за ўсё матэрыяльная дапамога”. “Прызначаная школа не распаўсюджвае апеку над тут[эйшай] школай, не вядзе нават карэспандэнцыю. У мінулым годзе аблежавалася адным лістом, нягледзячы на тое, што з тут[эйшай] школы троны разы высыпаліся калектыўныя і індывідуальныя лісты”.

Гэта практыка, уведзеная па загадзе Кураторыума для ўсіх палескіх школ, перадавала маральны і матэрыяльны патранат над школай з непасрэднага вісковага акружэння, які грунтаваўся на трывалых сямейна-суседскіх сувязях, на наплыўовы элемент далёкай і вядомай толькі па назве і адрасе іншай непалескай школы. Гэта сведчыла не толькі пра чужасць польскай школы для палескай вёскі, але таксама пра няўдачу працэсу ўрастання гэтай школы ў сялянскае грамадства Палесся.

Новы кіраўнік мае асаблівы і далёка ідучы план працы на навучальны 1936–1937 г. Нас знаёміць з ім адзін з дакументаў, што захоўваецца ў школьніх актах.

“План працы кіраўніцтва 2-кл[аснай] публ[ічнай] школы ў Альманах. 1) Прыкладсі намаганні дзеля выдзялення зямлі і будаўнічых матэрыялаў для новай школы. 2) Прыкладсі намаганні ў гміне дзеля атрымання службовых пячаткі, штэмпеляў, школьніх чарнільніц. 3) Разбудаваць прыбіральні. 4) Працаўцаў над давядзеннем наведвання заняткаў да 90%. 5) Здабыць рушнікі, кубкі для вады, хлорку для дэзінфекцыі прыбіральняў, алей для ўборкі пыльной падлогі, нафту для выцірання лаваў. 6) Клапаціцца пра саблюдзенне дзецьмі асабістай гігіены і калектыву. 7) Схіліць бацькоў да змены поглядаў на школу і да супрацоўніцтва з ёй. 8) Арганізаваць некалькі прадстаўленняў з мэтай збору сродкаў для забеспечэння бедных дзяцей кнігамі і падпіскай на дзіцячыя выданні “Płomyczek” і “Gazeta szkolna”. 9) Стварыць вучнёўскую кааперацыю. Пазашкольная праца: 10) Арганізаваць і павядлічыць існуючае падраздзяленне С[аюза] С[тральцоў]. 11) Весці клуб з выкладаннем часткі матэрыялаў вячэрніх курсаў. 12) Спроба закладання кааператывы. 13) Атрымаць зямлю і будаўнічы матэрыял для народнага дома. 14) Арганізаваць пажарную каманду”.

Пра гэты план вёска яшчэ нічога не ведае. План з'яўляецца яго ўласным, а не сумесным творам настаўніка і вёскі. І таму вёска ацэньвае новага кіраўніка не паводле яго намераў, якія вынікаюць з яго кіруючай ролі і дырэктыў кантралюючых яго ўлад, а паводле таго, якім ён аказаўся ў сумесным жыцці з вёскай:

“А ужэ цеперашній учыцель нікуда. Не говоріт нічэго: ні туда, ні сюда. Он жывёт по своему. Этой не любіцель баяць. Этой до нас то мало прыстае. Он не любіцель шчоб засеў пры нас, выпытаў – он то не. Он знае свою службу, свое цяне. Он то знае лепей за нас по нашemu, по нашemu то сам на пэўно лепей за нас знае говоріць, но такей формы не ма, шчоб он говоріў, ему запрещаецца конечно по рускі говоріць – мы так то думаем. Цеперашній учыцель задаецца” [Цімох і суседзі, Альманы].

Мы падышлі да канца 10-гадовай гісторыі польскай школы ў палескай вёсцы. [...] Абмінём у гэтай гісторыі менш важныя дэталі, якія надаюць ёй месцамі прысмак скандалайнай хронікі. Нават для Палесся яны не былі нормай, а выключэннем, хоць і не унікальным. Затое не з'яўляецца выключэннем гісторыя Альманскай школы. Гэта тыповы прыклад для палескай вёскі, якая змагаецца з праблемай засваення чужой панской школы сялянскім грамадствам, якое прытрымліваецца традыцыйнай сямейна-суседской структуры і традыцыйнай класавай ізоляцыі. Ён жа тыповы для польскай школы на

Палесці, якая беспаспяхова шукае ў гэтай структуры сваё месца. Гэты працэс можа па-рознаму складвацца падчас чарговых этапаў, але яго канчатковыя вынікі будуць такія ж самыя.

Якую ж эвалюцыю прыйшла Альманская школа на працягу дзесяцігоддзя? Яе павышэнне з аднакласнай вясковай школкі да “вышэй арганізаванай” двухкласнай, якая месціцца ва ўласным будынку, зусім не з'яўляецца адлюстраваннем росту яе значэння ў жыцці вёскі, яе ўрастання ў вясковас жыццё. Яе вясковую гісторыю трэба шукаць не ў дакументах школы, не ў змяняючых яе распараджэннях, а ў дасведчанасці школы і яе настаўнікаў у вясковым атачэнні. Якая ж гэта дасведчанасць? Настаўнік-сусед, настаўнік-сержант, настаўнік-пан, настаўнік-чыноўнік – гэта чарговыя этапы гісторыі Альманской школы ў дасведчанасці вёскі. Гэта гісторыя чужой установы, не ўласнай, якой заўсёды не хапала актыўнага ўдзелу вёскі ў вызначэнні школьнага лёсу, не хапала зацікаўленасці ў яе развіцці і дзейнасці. Вёска прыміае існаванне школы як непазбежнасць, якая не залежыць ад яе, ледзь яе церпіць як орган школьнага прымусу, але не ўспрымае як уласную іці, прынамсі, як прынятую вёскай установу для выхавання вясковай моладзі. Фармалізацыя адносін паміж школай і вёскай, якая нарастае, з'яўляецца вынікам парушэння і разрыву асабістых суседскіх сувязей ва ўмовах школьнага прымусу. Настаўнік-чыноўнік і школа як орган улады – гэта натуральны прадукт прыстасавання польскай школы да палескай вёскі. Гэта прадукт сацыяльной сістэмы, пры якой у галерэі грамадзянскіх тыпаў настаўніка недапушчальным і асуджаным мясцовай адміністрацыяй быў толькі адзін тып, а менавіта тып настаўніка як інтэлектуальнага правадыра вёскі, які б абуджаў сацыяльнае самапазнанне палескага селяніна, праз вучобу і кнігу ўказаваў яму шлях для павышэння значэння сялянства і дарогу пераўтварэння чужой “панской” Польшчы ў сваю Польшчу: народную, сялянскую і мужыцкую. І такіх людзей шмат было сярод палескага настаўніцтва, але таксама была і няспынная адсысся пераездаў, пра якую сведчаць шматлікія апісанні ў штогодніках “Głosu Nauczycielskiego” напярэдадні вайны.

(...)

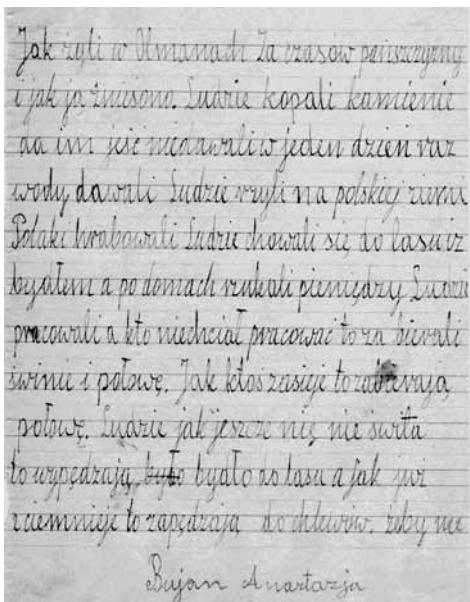
### **Чароўнасць польскай школы**

Пануры вобраз расійскай школы, у якой панавала “дысцыпліна” і для ўзмацнення ўвагі ставілі вучня на калені на цэлы дзень, у польскай школе застаўся ў мінуlyм. Аднак не належала да мінулага агульная прычына і былых педагогічных метадаў, і ніzkага ўзору школьных уменняў палескага дзіцяці, якое ў школу прыходзіла цалкам непісьменным, знаходзілася ў ёй некалькі

гадоў на ўзроўню паўнепісменнага і ў такім жа стане пакідала школьнае асяроддзе, каб больш ужо да яго не вяртасцца. Не змяніліся таксама тыя цяжкасці, з якімі палескае дзіця прыстасоўвалася да патрабаванняў школы, калі яно павінна было спалучаць школьнью ролю вучня з хатній ролій пастуха і памочніка па хатніх гаспадарчых справах. Абедзве гэтыя грамадскія ролі не звязаны паміж сабою. Абедзве застаюцца ў пастаянным канфлікце. Для настаўніка пастух – гэта вораг вучня. “Мне хоziян нужен, а не научыцель”, – паведамляюць бацькі. “Наука – свет, не цьма” [Піліп Буян, Альманы], – згаджаюцца ўсе. Але гэты свет палескі гаспадар уяўляў сабе не інакш, як у разуменні ведаў, прыдатных для гаспадарчых патрэб і сям’і: “Хорошо чытаць, пісаць, шчоты зводзіць і посторонные такіе пісьма із гміны хорошо выясняць” [Люсіна].

Роля вучня для палескага дзіцяці наколькі цяжкая, настолькі ж фрагментарная. “Прырода аддае науку: в школе чатыры гадзіны, а в дому дваццаць” [Русіновічы]. І гэтыя чатыры школьнія гадзіны з’яўляюцца пераходам не толькі да цалкам іншай і невядомай для дзіцяці сістэмы паводзін, але таксама да іншай сацыяльнай сістэмы: сістэмы, у якой усё яго пачуццё вартасці, заснаванае на сямейнай ролі пастуха, на ўдзеле ў працах і калектывным жыцці сям’і, пачынае разбурацца. У вачах школы і настаўніка вартасць мае толькі вучань, а не пастух. Паміж вучням і палескім пастухом няма нават самай элементарнай сувязі: тоеснасці мовы. Пастух размаўляе па-руску, па-музыцку; вучань – па-польску, па-панску. Уся сацыяльная постаць палескага дзіцяці, усё яго сацыяльнае “я” пачынае знішчацца пасля першых крокоў за школьнім ганкам. Метамарфоза палескага пастуха ў вучня пачынаецца з унутранай рэвалюцыі, якая кранае ўсю яго сацыяльную сутнасць і прыгнітае яго ўвесь час знаходжання ў школе.

Вось што пра вучняў палескай школы піша польскі настаўнік пасля трохгадовага знаходжання на Палессі: “Дзееці, якія прыйдуцца ў школу, напачатку



Школьнае сачыненне

“Як жылі ў Альманах пры паничыне?”  
в. Альманы. 1937 г.

вельмі недаверлівя, скрытныя, з цяжкасцю адказваюць на пытанні, часта ўвогуле з цяжкасцю выказваюцца, не ўмеюць выказаць словам тое, што хочуць сказаць. Адказваюць ківаннем галавы. Калі ж асмялеюць, досьць хутка пачынаюць давяраць настаўніку. Недаверлівасць і цяжкасць наладжвання кантаактаў праяўляеца яшчэ больш выразна ва ўзаемных адносінах дзяцей. Доўгі прамежак часу, часта ўвесе год, дзеци жывуць у школе цалкам адасоблена, не знаёмяцца, падглядаюць адзін за адным, збліжаюцца хіба толькі самія блізкія суседзі. Вельмі часта дзеци з першага аддзелу праводзяць усе перапынкі самотна, назіраючы здалёк за гульнямі старэйшых [...]. Характэрнай рысай палескага дзіцяці з'яўляеца адсутнасць веры ў свае ўласныя сілы; дзіця, якое ніколі не трымала ў руцэ алоўка, не пісала ім, не можа паверыць, што здолее штосьці намаляваць ці напісаць. Першым паспрабуе гэта зрабіць, скажа, што нічога не атрымаеца [...]. Адсутнасць веры ў свае сілы застаецца назаўсёды, яна знікае толькі ў самых выбітных асоб [...]]. Амбіцыі ў дзяцей пачынаюць праяўляцца (у плане школьнага навучання) толькі ў старэйшым узросце, але вельмі слабыя і не агульныя. Рэдкія выпадкі жадання стаць першым у навучанні, дзіця задавальняеца тым, што можа дасягнуць без вялікіх выслікаў. Прычынай гэтага можа быць адсутнасць веры ва ўласныя сілы і разуменне, што аніводны з іх далей не будзе вучыцца. Значна лягчэй выклікаець у іх амбіцыі дзеля падтрымкі чысціні цела і вонраткі, парадку, пунктуальнасці, урэшце, амбіцыі ў фізічнай падрыхтоўцы [...]. Дзеци, калі прыходзяць у школу, досьць слаба развітыва пачуццёва. Запас іх уяўленняў вельмі малы, абмяжоўваеца бліжэйшым акружэннем і штодзённымі агульнымі з'явамі. Іх слоўнікавы запас таксама бедны. Спачатку яны ці вельмі мала, ці зусім не размаўляюць паміж сабою ў школе. Паступова, як набяруцца смеласці, размаўляюць пра свае сшыткі, алоўкі, кнігі. Гэтыя размовы па іх славарным запасе вельмі бедныя, а па змесце манатонныя, пастаянна паўтараюцца. Але і пазней, калі па меры пашырэння разумовага гарызонту ўзбагачаеца запас уяўленняў і выразаў дзіцяці, калі ім становіцца лягчэй выказваць свае думкі, яны няшмат размаўляюць паміж сабою” [Ostafiński 1934a: 228–231].

Сваю кар'еру палескую дзіця пачынала як школьнны нямы і сацыяльнае нішто. І пакуль дзіця засвойвала ўзоры вучня, пакуль з пастуха Рыгора ці Івана становілася вучнем Гжэсем ці Янкам, адбываўся глыбокі крызіс прыніжэння і разбурэння ўласнай асобы праз ацэнку школьнага асяроддзя. Гэты крызіс стрымліваў яго сацыяльную актыўнасць, прыглушаў зацікаўленасці і знішччаў радасць новага досведу, які адкрываўся перад ім дзякуючы школе. “Свая маці б’ючы не заб’е, а чужая гладзіўшы загладзіць”, – казалі беларусы, якія дамагаліся школы на роднай мове.

Адсутнасць веры ва ўласныя сілы, пра якую піша аўтар у нарысе пра дзіця Палесся як аб агульнай з'яве, што спадарожнічала дзіцяці на працягу ўсяго часу знаходжання ў школе, недахоп амбіцый “у плане школьнага навучання” з'яўляецца не толькі выразам наяўнасці, але і трываласці гэтага крызісу. Таму палескае дзіця прыстасоўваецца да школы выключна зневешне, не прысвойвае сабе яе ўзоры і змест, не развівае самастойныя культурныя зацікаўленасці. Дазваляе сябе вучыць, але сам не вучыцца.

Постаць такога тыпу вучня нам дапаможа вылучыць размова, праведзеная з 10-гадовай Жэнай Гойка, вучаніцай III аддзела ўсеагульной школы ў Альманах. Яна самая малодшая дачка цытаванага некалькі разоў вышэй Ігната Гойкі, найбольш адукаванага жыхара Альман, які сваіх сыноў сам адукоўваў па-расійску, але адносна навучання дзяўчат пастаянна выказваў меркаванне, што “дзеёўкам в нашем положэнні то нет пользы з того” [Ігнат Гойка, Альманы].

“Была ў школе?” – пытаем Жэню, калі румянная ад марозу вярнулася з школы. – “Была.” – Што там рабілі? – Чыталі, верш чыталі. – Пра што? – Пра вершык. – А пра што ж быў вершык? Наступае доўгае маўчанне. Урэшце Жэня прыгадвае: Маршалак у небе. – А добры быў вершык? – Добры. – То, можа, на памяць ведаеш? – Не. У мяне няма кнігі. – А можа памятаеш, што было ў тым вершыку? – Не. У мяне няма кнігі. Я дала гроши пану, але пан не даў мне кнігу. – Калі гэта было – даўно? – Даўно. Увосень. – І дасюль яшчэ не маеш кнігу? – Няма, я не ведаю. – А шмат дзяцей, што не маюць кніг? – Шмат, можа пяць. – Але, скажы мне, Жэня, што больш за ўсё любіш у школе? – Не ведаю. – Як жа не ведаеш? Але, што больш любіш – лічыць ці як чытаеце? З усмешкай: – Лічыць, лічыць умею, а чытаць няма кнігі. – А сёння мелі лічэнні? – Не, сёння малявалі. – А што малявалі? – Машыны. – Якія машыны? – Такія, якія ездзяць па жалезнай дарозе. – А ты бачыла такую машыну? – Не. – То як малявала? – З кнігі. У кнізе была, я малявала. Пан казаў, то ўсе малявалі. – А на прошлым тыдні што малявалі. – Я ўжо забыла. – А гісторыю вучыце ў школе? – У чацвёртым аддзеле вучаць, у трэцім не. У другім і прыроду не вучаць і рэлігію не вучаць. – А вы што яшчэ вучыце? Пасля доўгага маўчання: – Вучым прыроду і рэлігію. Ксёндз рэлігіі вучыць. – А ты любіш урокі рэлігіі? – Люблю. – А што табе падабаецца? – Люблю – ксёндз вучыць рэлігіі. – А калі быў апошні ўрок рэлігіі? – У сераду. – То што вучылі ў сераду? Што ксёндз распавядаў? – У сераду не было ксяндза. – А ў туу сераду, што была перад гэтай? – То таксама не было ксяндза – ксёндз не вучыў. Два тыдні не было ксяндза. – А на апошнім уроку рэлігіі, калі ксёндз быў, то што вучылі? – Я не памятаю. – Чаму нічога не памятаеш, усё з галавы вылецела? Усміхаецца: – Так, мароз забраў. – А па прыродзе што вучылі? – Пра кветку, пра кветачку вучылі. І як у Століне дамы,

вуліцы стаяць. – А ты была ў Століне? – Была. – Калі? Даўно? – Ужо другая зіма, як у Століне была. – Як там, прыгожа было? – Прыйгожа. – А што там табе так спадабалася? – Дамы. Прыйгожыя былі – крашаныя [малываныя]. І дарогі каменныя – ходнікі. – А што яшчэ там прыгожага было? – І людзі – там вазілі яблыкі. – А ты навошта туды паехала? – Тутай адну лаўку [краму] бандыты абраілі. І тутай адна дзяўчынка казала мне, што ў яе былі тыя бандыты. І матка казала, што тая дзяўчынка распавяла мне, і забралі мяне ў Столін з маткай. – То штосьці там рабілі ў Століне? – Нічога. Адзін пан спытаў усё, да і да хаты пайшлі” [Жэня Гойка, Альманы].

На асіміляцыю школай палескага дзіцяці, на яго школьнью кар’еру ўвесь час знаходжання ў школе негатыўна ўплывае не толькі яго сацыяльнае становішча, але таксама грамадска-культурная адметнасць свету школьніх вартасцей. “Сённяшняя школа зусім не звязана з жыщём вёскі, а жыщё вёскі нічым не закранае школу”, – піша вышэйцытаваны аўтар нарыса пра палеское дзіця. – Школа з’яўляецца чымсьці цалкам адарваным, чужким. Дзіця, заходзячы ў яе, мусіць пакінуць перад яе дзвярыма ўсё, што яго цікавіць, бо інакш не можа зацікавіцца тым, што робіцца ў школе. Гэты падзел становіцца яшчэ больш відавочным у старэйшых аддзелах. У першым аддзеле яшчэ лічымся з дзіцём, а потым, потым нас кранае галоўным чынам засваенне матэрыялу...” [Ostafiński 1934b: 294].

Чужасць школы для вясковага дзіцяці – гэта не толькі яе этнічна-моўная адасобленасць. Гэта перш за ўсё класавая адасобленасць. “Школа, адарваная ад жыцця” – гэта школа панскага зместу ў сялянскай вёсцы. Размаўляючы той самай школьнай мовай і карыстаючыся тым самым тэкстам падручніка, настаўнік і вучань застаюцца кожны ў сваім свеце вартасцей і значэнняў, для якіх дзіця не можа знайсці ў сваім вопыце і ў сваім разуменні свету і людзей агульны назоўнік. “Недаразвітая прыцуркі” палескіх школ – гэта не асаблівая антрапапсіхічная рыса палескага дзіцяці, гэта прадукт культуры, а менавіта прадукт школы, вачамі якой глядзім на свет, які губляе ў вачах палескага дзіцяці ўсю логіку і ўвесь сэнс. Гэта свет, поўны нечаканасцей, забаўны і цікавы сваёй нелагічнасцю, як забаўнымі і цікавымі з’яўляюцца цырк ці магія, але не свет, які вучыць ставіць пытанні і думачы. Адметнасць і незразумеласць гэтага свету пазбаўляе яго ўсяго значэння.

Вось характэрны прыклад. Дзеци IV класа Альманскай школы на шостым і сёмым годзе школьнага навучання, а значыць, дзеци 12 і 13 гадоў, павінны ў хатнім заданні “апісаць, як непаслухмянисць можа быць пакарана”. Узоры апісанняў прадставіла ім школьнай чытанка, пераказ якой пад назвой “Непаслухмянства” ў сыштку Гжэгаша Буюна гучыць наступным чынам:

“Адзін бацька меў сына, які вельмі хацеў ездіць на каньках. Адзін раз, калі Болька захацеў ісці на раку, бацька яму не дазволіў. Але хлопец употовай пайшоў з хаты на раку. Там было шмат сяброў, хлопец пазычыў ад сяброў канькі і паехаў, калі моцна разагнаўся, у гэты момант раптам з'яўвілася палонка, толькі троху замарожаная. Хлопец заляцеў у яе па шыю. Адразу прыбеглі сябры і ўратавалі яму жыццё. Хлопец моцна прастудзіўся і захварэў. Бацька павёз яго да лекара, і пазней неяк акрыяў”.

Як выглядае пераклад гэтай сямейнай драмы на мову ўласнай жыццёвой праўды палескага дзіцяці? Зазірнём у дзіцячыя сачыненні, у якіх прадстаўлены аналагічныя выпадкі з іх уласнага жыцця. Іх адзінаццаць. Вось іх змест:

Тэадор Паўловіч: Адзін раз маці мяне не пускала ісці купацца, а я не паслухаўся і пайшоў, пайшоў да ракі і пачаў купацца, і налілася вада да вуснаў і не можна было дыхнуць.

Базыль Буян: Назва: Пакаранне за непаслухмянства. Бацька мяне не пускаў рубаць дрэва, я пайшоў і парубаў нагу. Я ішоў у людзі з канькамі. Маці мяне не пускала, я не слухаў і пайшоў у людзі і ўпаў і разбіў галаву.

Вольга Паўловіч: Я хацела ісці на каток. Маці не пускала. Я ўцякла так каб маці не бачыла і там упала ў ваду па калена, зайшла ў хату і маці не біла. 2) Я хацела ісці на вуліцу і гуляць з дзяўчатамі, а маці не пускала. Я ўцякла каб маці не бачыла. Я там падзерла сабе сукенку прышла маці мяне не біла. 3) Я хацела ісці на каток Маці мне не дазволіла. Я ўцякла каб маці не бачыла і там ўпала на калена. Прыйшла і маці мяне пабіла.

Канстанты Буян: Я пайшоў на лёд мяне бацька не пускаў я уцёк і зваліўся і разбіў галаву і яшчэ зваліўся і як прыйшоў да хаты то бацька выкінуў мяне з хаты і яшчэ пабіў.

Мікалай Буян: Я катаўся з дзвума прыяцелямі і зваліўся пад руکі і зайшоў да хаты і бацька пабіў. Я ездзіў з прыяцелям на каньках і прыяцель упаў на лёд і збіў нос і пайшла кроў і зайшоў да хаты і бацька яшчэ лепей пабіў. Ішоў з калегам па лёдзе і хтось плача мы там зайшлі і гэты хлопец катаўся і ўпаў і он там ляжаў поўгадзіны і мы ўзялі і занеслі яго да хаты.

Раман Аўлашэвіч: Я іду на каток а бацька не пускаў а я уцёк і ўпаў у раку. Прыйшоў да хаты і бацька пабіў. І зняў адзенне і маці дала іншае аддзенне і пайшоў на печ.

Ян Чмуневіч: Я паехаў з сябрамі на каток. Ехаў і ўпаў разбіў сабе галаву. Потым ўстаў і пайшоў да хаты і аблітаў.

Серафіма Чмуневіч: Мяне маці не пускала на лёд. Я ўцякла і лёд зламаўся і ўпала глыбока. Пайшла мокрая да хаты. Переапранулася і нічога.

Анна Дзенісовіч: Мяне матка не пускала на лёд. Я уцякла на лёд заламаўся і ўпала глыбока пайшла мокрая да хаты і пераапранулася і нічога.

Стэфан Буюн: Як я аднаго разу ехаў на каньках і ўпаў у ваду. Мой сябра ехаў з горкі на санках і упаў і кроў пашла з носу.

Другое заданне, пасля адхілення першага настаўнікам, бо пакаранне за непаслухмянства было не апісане:

Як я ехаў на чоуне і чоўн варухнуўся і ўпаў у ваду і выйшаў з вады і прыйшоў да хаты і забалела галава. Бацька рубаў дровы і сякера адлящела і па назе бацькі і бацька прыйшоў да хаты і закруцілі нагу бацьку і бацька не мог хадзіць і два дні сядзеў на ложку.

Кацярына Буюн: Я хацела ісці за вадою, а маці не пусціла а я сама пайшла каб маці не бачыла і згубіла вядро. 2) Я ішла ў школу і замёрзла аж заплакала. 3) Я ў прошлым годзе назбірала грыбоў і прадала і ўзяла 25 гр. 4) Я нёсла да хаты дровы і паслізнулася і ўпала. Канец.

Стылістычная бездапаможнасць гэтых сачыненняў спадучаеца з неразумнем зместу і значэння школынага апавядання. У разуменні палескіх дзяцей, у дзевяці з адзінаццаці сачыненняў, апісанае ў чытанцы здарэнне згубіла свой маральны сэнс. Ва ўсіх сачыненнях відаць дарэмныя спробы пошуку аналогіі ва ўласным жыцці з выпадкам, прадстаўленым у кнізе. Менавіта таму палескія выпадкі з уласнага жыцця ў большасці прытрымліваюцца ўзору школьнай чытанкі: лёд і канькі, якія палескае дзіця не ведае і якія нават не змагло б прымацаваць да сваіх лапцёў з лыку. У супастаўленні чытанкі і ўласных аповедаў палескіх дзяцей відавочны весь кантраст жыцця сялянскага дзіця і гарадскога чытанкавага Болька. У сям'і з чытанкі пакаранне з'яўляецца аўтаматычным, адарваным ад клопатаў пра гульні і бяспеку бацькоў, у сялянскай палескай сям'і гэтае пакаранне ўвасабляе цвёрдая рука бацькі. Таму Болька з чытанкі бацька адвозіць да лекара; а палескага хлопца “як уваліўся і галаву разбіў і яшчэ ўваліўся і як прыйшоў да хаты, то бацька выкінуў з хаты на двор і яшчэ пабіў”. Дзіцё з школьнай чытанкі “моцна прастудзілася, захварэла і пазней неяк акрыяла”; палескае самому сабе разбітую галаву закруціла, само ў мароз мокрым да хаты прыйшло, пераапранулася, палезла на печ – “і нічога”. Малы палескі чалавек працы не ў стане зразумець жыццёвую сітуацыю і маральныя праблемы забавы дзіцяці з чытанкі. Ён, які дзень у дзень падчас сваіх вандровак пастуха брыдзе не па калена, а па пояс праз багну і балота; які не раз выцягваў з балота пры дапамозе невялікшых за сябе сяброў карову ці каня, што танулі; для якога выпадкі падчас працы з'яўляюцца штодзённымі здарэннямі, у якія траплялі і дзіця, і бацька, у выпадку непаслухмянага Болька не можа ўбачыць ні пакарання, ні маральнага ўзору.

Усё ж такі не абарона дзіцяці ад цяжкасцей і небяспек з'яўляеца клопатам палескіх бацькоў, а прывучанне яго да строгіх і суровых аваўязкаў жыцця з самых малых гадоў. Таму прыгоды з чытанкі маюць для палескага дзіцяці столькі ж маральнага сэнсу, колькі штодзённая вандроўка ў школу, падчас якой Кася Буян “замёрзла, аж плакала”. Відаць, палескае дзіця часцей сутыкаецца з выпадкамі, дзе яно не вінаватае, і непрыемнасцямі па прычыне сваёй пільнасці і паслухмянства, чым наадварот.

Стварэнне свету агульных вартасцей у сумесным жыцці вучня з настаўнікам з'яўляеца цяжкім працэсам у палескім школьнім калектыве. У гэтым агульным свеце дзіця не мае свайго ўласнага ўнёску. Гэта толькі свет школы і настаўніка, але не дзіцяці. Чужасць мовы толькі ўзмацняе дэмаркацыйную лінію паміж светам уласным, свойскім і школьнім, чужым. Пакуль дзіця зробіць свет школьніх вартасцей сваім уласным светам, праходзіць доўгі час.

Якім чынам і з якім напаўненнем фарміруеца гэты супольны свет школьніх вартасцей вучня-палешука і настаўніка-паляка? Ён складаецца не са сферміраванага па-за межамі школы досведу і зацікаўленасцей палескага дзіцяці, а з палітычна-сацыяльнай функцыі школы, задачай якой з'яўляеца не толькі культурная (моўная), але і палітычная асіміляцыя палескай моладзі, а менавіта ўвядзенне ў свядомасць маладога палешука польскай нацыянальнай ідэі, далучэнне яго да польскай нацыі. Ужо падчас першай сустрэчы са школай палескае дзіця даведваецца, што з'яўляеца палякам, які не ведае польскай мовы. Ад першай сустрэчы са школай ён пачынае авалодваць цяжкім для яго мастацтвам польскасці. Яе паступовае авалодванне і прысваенне дапамагае пераадолець пачатковы стан уласнай бязвартасці і пустаты ў школьнім свеце і стварае яму новую пазіцыю і новае значэнне – вучня-паляка. Засваенне палескімі дзецьмі школьнай мадэлі адначасна азначае засваенне імі мадэлі паляка, часткі польскай нацыі. І асіміляцыя дзіцяці школай павінна азначаць яго нацыянальную асіміляцыю. Кніга і заняткі адкрываюць перад школьнікам перспектывы больш широкага пазавясковага свету. Школьны свет павялічваецца за кошт свету калектыўных вартасцей і гістарычных традыцый польскай нацыі.

Рэальным паказчыкам гэтых грамадска-палітычных функцый школы з'яўляеца гістарычнае навучанне і вывучэнне сучаснай Польшчы. У досведзе палескага вучня гэтыя прадметы займаюць значна больш ганаровае месца, чым гэта можна было бы уяўіць з школьнай праграмы. Настаўніцкі наратыв, які датычыць Польшчу, яе гісторыі і ладу, спадарожнічае дзіцяці ўвеселі час знаходжання ў школе. Ён напаўняе змест не толькі штодзённых заняткаў, але так-



Дзіцячыя гульні.

Фотаздымак Ю. Абрэмскага. 1934-1935 гг.

хаванне пачуцца салідарнасці і яднання з больш шырокім грамадствам Польшчы. Гэтае навучанне польскім калектыўным вартасцям з'яўляецца ў большай ступені школай сэрца, чым развіццём розуму.

Звесткі пра Польшчу, пераказаныя палескаму дзіцяці праз пасрэдніцтва настаўніка, маюць дваякі сэнс. Дзяякуючы настаўніку нараджаецца сувязь паміж дзіцячым сямейным асяроддзем, школьнім светам і больш шырокім грамадствам. З аднаго боку, прысутнічае фармальны матэрыял з агульнымі звесткамі пра Польшчу, яе гарады, насельніцтва, правінцыі, а з другога – жывы і малаяўнічы вобраз польскіх кіраунікоў, польскіх каралёў, польскіх саноўнікаў і польскіх нацыянальных герояў. З аднаго боку, веды, якія па прычыне свайго абстрактнага хараектару, а таксама недахопу досведу і вузасці інтэлектуальных гарызонтаў палескага дзіцяці, становяцца часта бяздушнымі баластамі памяці і не выклікаюць ні глыбокага рэзанансу ўражанняў, ні інтэлектуальнай зацікаўленасці; а з другога боку, біяграфіі вялікіх людзей і нацыянальных герояў прамаўляюць сваім рэалізмам і агульначалавечымі аналогіямі да пачуццяў, уяўленняў і вопыту дзіцяці. Вывучэнне Польшчы, вывучэнне гісторыі Польшчы становяцца для палескага дзіцяці вывучэннем вялікіх людзей Польшчы. Як жа гэты пашыраемы школай культ Польшчы, яе вялікіх людзей і герояў адбіваецца на асобе палескага дзіцяці?

Паслухаем маладога палешука, 12-гадовага вучня V аддзела ўсеагульной школы ў Люсіне, бадай найлепшага вучня школы. Сустрэў яго, калі ён гуляў каля хаты. Жывы хлопец, энергічны, упэўнены ў сабе, добра развіты, здаровы і моцны. Размова ішла на тэму школы: “Што вучыце ў школе? – Усё: геаграфію, гісторыю, польскую мову, лічэнне. – А пра што гісторыя? – Пра польскіх каралёў. – А ведаеш, кім быў Казімір Вялікі? – Гэта быў кароль. Ён пакінуў Польшчу мураванай, а застаў драўлянай. – А хто быў Касцюшкі? – Ён змагаўся

сама школьніх свят. Вывучэнне Польшчы не патрабуе такіх намаганняў, як чытанне, пісанне і лічэнне. Яно можа адбывацца і працягвацца пры адначасовым адучванні ад кнігі і пяра. Дастаткова асабістага контакта вучня і настаўніка. Сапраўдным сэнсам навучання з'яўляюцца не энцыклапедычныя веды пра Польшчу, а культ Польшчы, культ яе калектыўных вартасцей і вы-

за свабоду Польшчы. – З кім? – З маскалямі. – А Панятоўскі? – Панятоўскі – ён загінуў пад Ліпскам, у Эльстары патануў. – Траўгут? (Маўчанне). А можа ведаеш што-небудзь пра Міцкевіча? – Гэта быў польскі паэт, пісаў вершы. – Сянкевіч? – Таксама польскі паэт, пісаў вершы. Адчуваючы, што не папаў, пачынае апраўдацца: – Наш пан кіраўнік ні да чаго. Ён зусім не вучыць. Яму толькі, каб бутэльку водкі выпіць – і ўсё. Прыйдзе на ўрок, то пяць хвілін пасядзіць і адпускае. Ён без жонкі жыве, дык яму ўсё адно. – А чуў пра Канстытуцыю Трэцяга Мая? Вагаецца нейкі час: – Гэта на сойме прынялі такое права. – Што за права? – Што ўсе павінны свой край бараніць, змагацца за Польшчу з ворагам. – Хто гэты вораг? – Расійцы. Бо кожны павінен змагацца з ворагам, свой край не аддаваць. – А якіх ворагаў зараз мае Польшча? – Чэхаславакія. Раней былі немцы, але зараз памірыліся, то больш ужо не мае. Пасля роздуму: – Аўстрыйя, Расія таксама. – А хто самы вялікі вораг? – Немцы. Раней, калі жыў Маршалак, то ўсе баяліся Польшчы. – Чаму? – Бо ён моцны, бо быў добры кіраўнік. Раней казалі, што дурны. Адзін лекар сказаў, што ён ужо розуму не мае. То яго пасадзілі, не ведаю дзе, потым ён, як ім даў, паказаў, што ён змагацца ўмее. – А калі б вораг прыйшоў да вас сюды? – О, мы пакажам ім. Выганім іх, так як дзеці з Львова, што як вораг прыйшоў, то сякерамі, як узяліся, то выгналі ворага. – А што там за вораг быў? Здзіўлены і абураны: – Немцы.

Далей па ўласнаму жаданню: – А кароль Ваза ўцёк з Польшчы. Ваза ўцёк. – Чаму? – Ён меў брата, то з-за таго брата. – Куды ўцёк? – У Швайцарыю. А Стэфан Баторы ўлез да каморы, наеўся грушак, баліць яму брушак. (Смяецца) – А хто вас навучыў гэтаму? – А мы самі прыдумалі – на занятку. – А іншыя такія прыдумваеце? – О, гэтага шмат. – То раскажы яшчэ якія. – Э, не памятаю. Пані злуецца за гэта. Кажа: дзікія вы ідыёты, заўсёды ў вас глупствы ў галаве. То іншыя прыдумваюць. Ёсць і такія, што спісваюць. – А што спісваюць? – Розныя песні. Не можна іх співаць. Пані не дазваляе. Пані кажа, каб гэтага не співалі, а толькі тое, што вучым у школе, што нам карысна. Адзін запісаў у адной удавы, то потым пані заўсёды пытала: ну што ж, пашукаем для цябе тут у школе ўдаву, як чаго не ведаў. Толькі польскія хоча, каб співаць, а нашых не. – А польскія, якім навучыліся ў школе, то вам падабаюцца? – Ёсць і польскія добрыя. Такія нават і лягчэй співаць”.

Гэтае інтэрв'ю ўроўнай ступені паказвае і прысваенне маладым люсінскім пастухом школьнага свету, і ўзаемную чужасць школы і вёскі. Гэты 12-гадовы хлопец наскрозь прасякнуты ваенай гісторыяй Польшчы. Польская баталістыка пашырыла яго жыццё ў школьнім класе, і гульні яго хлапчуковай кампаніі набылі захапляльны змест, яна перанесла яго са штодзённай мана-

тоннай рэчаіснасці ў рамантычны свет прыгод, казак і фантазій. Яго ўласная асоба ў школьнім класе, камандзе калег, хлапчуковай кампаніі, якая вядзе баі і арганізуе паходы супраць суседніх з Люсіным макаўскіх пастухоў, становіцца роўнай героям казачнага свету польскай гісторыі. Львоўскія дзецы таксама яму блізкія, як сябры, з якімі арганізуе паходы і засады на макаўскіх хлопцаў. Мужнасць львоўскіх дзеяцей і баязлівасць Вазы ўтрымліваюць авабязковыя для кампаніі ўзоры паводзін і маральных крытэрыйяў. З гэтymі ўсімі героямі польскай гістарычнай міфалогіі малы люсінскі вучань за панібрата. Гэтыя герояі належаць да яго ўласнага дзіцячага свету гульняў: “Стэфан Баторы ўлез да каморы, наеўся грушак, баліць яму брушак”. І самы блізкі для яго Пілсудскі, пра якога, як пра шмат каго з іншых хлопцаў, сказана: “Што дурны... што разуму не мае... потым ён, як ім даў, паказаў, што ён змагацца ўмее”.

Засваенне маладым палескім пастухом узоруў, узятых з гісторыі Польшчы, аднак, не азначае асіміляцыі маладога палешука польскай нацыяй. Такія ж добрыя ўзоры для гульняў і актыўнасці хлапчуковай кампаніі маглі быць постаці Гітлера, Хмяльніцкага ці Юлія Цэзара. Калі палескі вучань гуляў у Пілсудскага і стральцоў, то яго гарадскі аднагодак – у Алі-Бабу і сорак рабаўнікоў. Польская гістарычнай міфалогіі адыгрывае ў яго жыцці ту ю самаю ролю, што і кнігі Вэрна, Майн Рыда і Казкі тысячы і адной ночы ў жыцці больш шчаслівых дзеяцей. У гэтым заключаецца чароўнасць польскай школы для палескага пастуха. Польская школа вучыць яго гуляць у паляка, вучыць яго быць палякам “дзеля выгляду”, як для іншых дзеяцей кнігі робяць магчымымі гульні ў падарожнікаў, піратоў і рабаўнікоў. Польскасць гэтага вучня – гэта польскасць яго ўяўных роляў, але не рэальных. Польскае “мы” гэтага вучня, “мы” яго школьнага класа, львоўскіх дзеяцей і Пілсудскага не выходзіць за школьны парог і тэрыторыю хлапчуковых гульняў. У свеце вёскі, да якой школа і школьны клас не належаць і ў якім хлапчуковая кампанія складае толькі перыферью, “нашае” – гэта “нашыя” песні, а не польскія. У школьнім свеце прысутнасць у класе вясковай жанчыны са сваім светам вартасцей, якая вучыць маладых пастухоў агульным для яе і для іх вясковым традыцыям, выклікае смех сваёй неадпаведнасцю ўсяму школьнаму ладу.

Што потым чакае гэтага асіміляванага школай вучня? Чым становіцца для яго свет школьніх вартасцей у жыцці пасля школы, у якім уяўнымі ролі хлапчуковых гульняў павінны саступіць месца рэальным? Адказ дае размова з другім школьнікам, 17-гадовым Янкам Шапялевічам<sup>16</sup>, выпускніком школы з суседніяй з Люсіным вёскі, з Макава.

Шапялевіч ужо не вучань. Выйшаў і з школы, і з хлапчуковай кампаніі, яго лёсам стала складанае жыццё палескага пастуха: “Я раз выгнаў кароў на ка-

зённае, – распавяддае, – так сабе пас. Так прыйшоў гаёвы, не адзін, удвух і ідзе проста да мяне з кіем: “А хто табе тут казаў пасці кароў?” І мяне гэтым кіем па плячах: “Уцякай адсюль, каб не бачыў!” Выгнаў мяне, пане, на сервітут. Я так пасвіў у багне, у мху, ніхто там не шкодзіў нічога. Выгнаў з грапу (г.зн. грапавы лес), я пайшоў на сервітут – бо што ж?” Аднак ён моцна трymаецца уяўленняў школьнага свету, застаецца пад яго не слабеючай чароўнасцю. Пераключэнне размовы на школьнную тэму прымае з энтузіязмам.

“Ай, пане, добра было. Той наш пан Краўчык, як гімнастыку рабіў, то добра было. То так як у войску: бегалі на карачках, гонкі такія, стаялі смірна, падалі. – А што яшчэ вучылі з панам Краўчыкам? – Усё: гісторыю, геаграфію, прыроду. Найбольш я любіў гісторыю. Бо там пра тыхі каралей, я гэта найбольш любіў. – А які кароль больш за ўсё падабаўся? – Казімір Ягелончык, бо меў шмат сыноў і кожнага добра ўладкаваў. А потым Стэфан Баторы, бо меў шмат войскаў і змагаўся адважна. І Krakus – бо забіў цмока і з тым цмокам змагаўся. Ян Сабескі, бо змагаўся пад Венай, туркаў біў. І Уладзіслаў Ягелончык. – Чаму? – Бо быў добры”.

“А пра Канстытуцыю Трэцяга мая вучылі? – Так, гэта быў такі сейм, на тым сейме... то ўжо не ведаю, то ўжо трывады, як вучыўся. – Касцюшка? – Ён пад Рацлавіцамі, ён войска косамі ўзбройў. – Паланецкі універсал? – Пра гэта не чую. – А пра Міцкевіча вучылі? – Не, гэтага пан не казаў. – А можа, які верш яго чыталі? – Не, толькі тыя, што ў кнізе. – Можа, памятаеш які? – Не, ужо не памятаю. – А які любіш больш за ўсе? Дэкламіруе без ваганняў: – “О, брацішкі мой адзіны...” Дзве строфы. – А можа, вучылі такі верш, які пачынаеца “*Kto ty jesteś?*” – Так. – Можа, яго памятаеш? – Так. *Kto jesteś – Polak mały. Jaki znak twój?* – *Orzeł biały. Gdzie ty jesteś?* – *Między swemi. W jakim kraju?* – *W naszej ziemi. Czem ta ziemia?* – *Twą ojczyną. Czem zdobyta?* – *Krwią i blizną. Czy ją kochasz?* – *Kocham szczerze.* А далей ужо не памятаю. – А што ёсьць твая айчына? – Польшча, Польскі край. – А Макава? – Э, Макава ...” – спыняеца расчарараваны.

Пасля хвіліны: “Каб бы мяне до войска забралі, то бы застаўся. Што ту така, пане, жыцця. Недобжэ ту жыць... Найлепш, я б хацеў казаць па-польску. Па-польску так добра: лепш чым па-нашаму. Па-польску *что*, па-нашаму *и чо* – груба. Па-польску прыгажэй, чым па-нашаму” [Ян Шапялевіч, Макава].

Кім прыйшло палескае дзіця ў польскую “школу сэрца” і кім з яе выйшла? Прыйшло як нішто ў вачах школы, а выйшла як нішто ва ўласных вачах. Польская школа адкрыла перад ім прыгажосць і харастро новага свету, свету **яе** айчыны, але не **яго** ўласнай; свету польскіх кіраўнікоў, каралёў і герояў, айчынай якіх была “Польшча, увесь польскі край”, здабыты “крывёю і ранамі”, а

не зямля палескай вёскі, араная сялянскім плугам і таптаная капытамі быдла, свет людзей, якія кажуць *цо*, не *и чо*, якія ўвасабляюць фізічную прыгажосць пана-ўладара і маральную цноту рыцара, але не прыгонніцкую пакору мужыцкага пастуха, уцікаючага ад “панскага слугі”. Гэтая школа сэрца навучыла яго “любіць шчыры” польскую школьнью айчыну, шанаваць і захапляцца яе кіраунікамі і героямі, напоўніла яго сваімі эстэтычнымі і маральнімі ўзорамі. Таксама навучыла яго бачыць сваё месца пастуха і *хозяіна* ў перспектыве гэтай вялікай і раскошнай айчыны, у якой, як вучыла палескае дзіця ў польской школе: “Пан Прэзідэнт Рэчы Паспалітай называецца Др. Праф. Ігнацы Масціцкі. Пан Прэзідэнт жыве ў Варшаве. Тата з’яўляецца гаспадаром свайго двара. Солтыс гаспадаром вёскі. Войт гаспадаром гміны. Стараста гаспадаром павета. Ваявода гаспадаром ваяводства. Пан Прэзідэнт гаспадаром Польшчы” (хатніе практиканне нумар 15 са сшытка Жэні Гойкі, вучаніцы III аддзела ўсеагульной школы ў Альманах).

Янак Шапялевіч уступіў у пераломны этап свайго жыцця: заканчэнне школы абярнулася тым, што з партнёра правадыроў, герояў і үладароў усёй Польшчы ён апінуўся ў не вартай іх ролі вясковага пастуха, кандыдата ў “гаспадары свайго двара”, а не ўсёй Польшчы. Для сваго жыщёвага шляху ён бачыць толькі два ўзоры: адзін традыцыйны ўзор рускага *мужыка-хозяіна*, другі – польскіх нацыянальных герояў, радзіма якіх уся Польшча, а іх учынкі – яе гісторыя. Школьная гісторыя Польшчы для Янкі Шапялевіча праецыравала яго ўласныя мары і жыщёвия памкненні, пабудаваныя школай, у міфалагічны польскі свет. Менавіта таму яго айчына – гэта толькі свет каралёў, правадыроў і герояў, а не свет мужыкоў-гаспадароў: “Э, Макава”. Польшча і родная вёска – гэта для яго два розныя, непараўнаныя і ўзаемавыключныя светы, якія не магчыма з’яднаць. Такімі [яны] былі і заставаліся для кожнага палескага дзіцяці, якое прыняло ўзоры польской школы, якое сярод каралёў і кіраунікоў не знаходзіла *мужыка-гаспадара*, а сярод *мужыкоў-гаспадароў* – нацыянальнага героя.

(...)

Школа і палеская вёска – гэта дзве асобныя і чужія сабе сістэмы, два розныя светы, якія напоўнены розным зместам, што вядуць адрознае і ўзаемна ізаляванне. Школьны свет – гэта аддалены, адарваны ад вясковай рэчаіснасці панскі свет – панская мова, панская гісторыя, панская герой. Гэта свет, які для палескага дзіцяці знаходзіцца толькі ў школьнім класе і там жа заканчваецца. У гэтым свеце дзіця знаходзіцца толькі часткай сваёй асобы, калі выконвае нерэгулярную і непрацяглую ролю вучня. У сваіх пастаянных і трывальных сацыяльных ролях – члена сям’і і вясковай грамады, пастуха і ара-

тага яно ўсёй сваёй асобай непадзельна знаходзіцца ў вясковым свеце, свеце мужыцкім, а не панскім. У свеце вясковай рэчаіснасці, а не школьнай фікцыі. У свеце працы, якая ўводзіць хлопца ці дзяўчыну ў супольнае жыццё вёскі, сумесна перажываемыя цяжкасці і клопаты, смутак і радасці, а не ў свеце адарванай ад вёскі школьнай гульні. І гэты факт не заменяць ні індывідуальныя намаганні аніводнага настаўніка і аніводны самы эфектыўны дыдактычны метад. Не дапаможа нават замена мовы на бліжэйшую і больш даступную на выкам дзіцяці.

Паміж панской школай і сялянскім жыццём няма ніякай сувязі. Ёсьць толькі маладаступны і вузкі праход для тых, каго паны, навучыўшы пагарджаць уласнай вёскай і сялянскім жыццём, пажадалі прыняць да сябе. Толькі поўная змена сацыяльнай функцыі школы, ператварэнне яе ў сродак вызваленчай барацьбы палескага селяніна, якая б вучыла яго пагарджаць панскімі ўзорамі і ўмацоўвала сялянскае пачуццё годнасці, пашырала ўсведамленне ўласных правоў і веру ва ўласныя магчымасці і сілы ў дзяржаўным маштабе, можа надаць ёй новы сэнс і новае значэнне, з'яднаць з жыццём вёскі, з абуджаючыміся сацыяльнымі памкненнямі і растучымі культурнымі патрэбамі. Дэзарганізаваная вёска, якую разрываюць унутраныя супярэчнасці, дэмаралізаваная панскім прыгнётам і ўласнай слабасцю не зможа здзейсніць гэтую рэформу сама па сабе. Яна чакае тых, хто дапаможа ёй знайсці ўласны шлях. І тут якраз з'яўляецца новая роля для польскага настаўніка і польскай школы. Да таго часу пакуль польская школа не выйдзе на гэты шлях, яна застанецца тым, чым увесь час і была – чужой установай, ледзь прынятай вёскай, лішнім і непатрэбным рэфлексам панской свету, які заблukaў паміж палескай хатай, палескай беднасцю і палескай крыгудай.

*Пераклад з польскай мовы Т. Казак і А. Смаленчука  
Падрыхтоўка да друку А. Смаленчука*

### *Літаратура*

- Зеленский И. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Минская губерния. Тт. 1, 2. СПб., 1864.
- Малышевский И. Несколько замечаний по поводу крестьянских при церквях школ в Минской епархии // Труды Киевской Духовной Академии. Т. 1. Книга 1. С. 167–242. Киев, 1860.
- Chałasiński J. Młode pokolenie chłopów. Procesy i zagadnienia kształtowania się warstwy chłopskiej w Polsce, z przedmową F.Znanieckiego. Т. 1–4. Warszawa. 1938.
- Hayes E.C. Introduction to the Study of Sociology. New York; London, 1915.
- Perez G. The Leader. Manila, 1932.

- Hojko I. [Autobiografia], rekopis w „Obrebski Collection”, Special Collections and Archives, W.E.B. Du Bois Library, University of Massachusetts, Amherst, Mass. [1937].
- Keesing Felix M. Keesing Maria. Taming Philippine Headhunters. London, 1934.
- Kronika Szkoły Powszechnej w Olmanach, odpis rękopiśmenny w Obrebski Collection”, Special Collections and Archives, W.E.B. Du Bois Library, University of Massachusetts, Amherst, Mass. [1937].
- Malinowski B. Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea. London, 1922.
- Malinowski B. Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei // Dzieła. T. 3. PWN. Warszawa, 1981.
- Ostafiński W. Dziecko poleskie // Dziecko wsi polskiej. Próba charakterystyki. Biblioteka Dziel pedagogicznych. Nr 41, 42. Warszawa. 1934.
- Twardowski J. O terraźniejszym stanie oświecienia pospółstwa tudzież o szkołach parafialnych i o funduszach na ubogich uczniów w guberni mińskiej // Dzieje Dobroczynności Krajowej i Zagranicznej z Wiadomościami ku Wydoskonaleniu jej Służącemi. T. 1. 1820.

### **Заўвагі**

- <sup>1</sup> Obrębski J. Dzisiajsi ludzi Polesia i inne eseje. Przygotowanie do druku i przedmowa A. Engelking. Warszawa, 2005; Obrębski J. Polesie. Studia etnosociologiczne. Red. naukowa istęp A. Engelking. Warszawa, 2007.
- <sup>2</sup> Больш пра гэта г.: Энгелькінг Г. Юзаф Абрэмскі (1905–1967): да біяграфії антраполага // Homo historicus. Гадавік антрапалагічнай гісторыі. 2008. С. 217–235.
- <sup>3</sup> Engelking A. Polesie Jozefa Obrębskiego // Jozef Obrębski, Polesie. Studia etnosociologiczne. S. 17.
- <sup>4</sup> Ibid. S. 24.
- <sup>5</sup> У польскім перакладзе кнігі Маліноўскага гэты фрагмент выглядае так: “Ostatecznym celem, którego etnograf nie powinien nigdy tracić z oczu [...] jest [...] uchwycenie tubylczego punktu widzenia, stosunku krajowca do życia, zrozumienie jego poglądu na jego świat. [...] Badanie [...] instytucji, zwyczajów i praw, czy też badanie zachowania i mentalności bez subiektywnego pragnienia wczucia się w to, czym ci ludzi żyją, co stanowi najistotniejsze ich dążenie do szczęścia oraz jego treść – to moim zadaniem pominięcie samego sensu wszelkich studiów nad człowiekiem” (Malinowski 1981: 57–58) (заўвага – Г.Э.).
- <sup>6</sup> Гаворачы пра апісанне традыцыйнага палескага грамадства, Абрэмскі згадвае ўласную працу “Палессе архаічнае” (“Polesie archaicze”). Запланаванай другой часткі “Палесся...”, якая была прысвежаная працэсу яго пераўтварэння “ад паншчыны да нашых дзён”, ён не закончыў [...] (заўвага – Г.Э.).
- <sup>7</sup> Расійская народная школа прыйшла на Палессе амаль як на першабытную глебу. Такая выснова напрошваеца з рапарта прафесара філософіі Віленскага ўніверсітэта Юзафа Твардоўскага, які па загадзе Рады ўніверсітэта ў 1819 г. інспектаваў народную адукацыю ў тагачаснай Мінскай губерні, і фрагменты рапарта апублікаваў у часопісе “Dzieje Dobroczynności Krajowej i Zagranicznej”. У той час на ўсю губернию існавалі толькі 55 парафіяльных школ, з якіх дзейнічалі толькі 30. Іншыя 25 альбо ніколі не існавалі, альбо былі ўжо даўно закрыты па меры згасання запалу плябанаў ці прыораў кляштараў. Свецкія элементы зусім не ўдзельнічалі і не мелі намераў удзельнічаць у

школьнай справе. З мясцовых зямян нікога не хвалявала праблема асветы ўласных сялян, а некаторыя нават забаранялі сваім прыгонным аддаваць дзяцей у школу. Адзіным выключэннем быў граф Алляксандр Пацей, які ў сваім маёнтку ў Століне ў 1816 г. заснаваў вялікую школу для сялянскіх дзяцей. Шматлікія свецкія або іншыя фундацыі, прызначаныя на народную асвету, незаконна былі выкарыстаны кляштарамі і плябаніямі на іншыя мэты. Твардоўскі дамагаўся дзеля фінансавання народных школ “пошуку схаваных фундацый”, г.з.н. вяртання сродкаў, прызначаных кляштарам і плябаніям, на школьнія мэты. Інспекцыя Твардоўскага выявіла, што ў 30 існуючых парафіяльных школах ва ўсёй губерні было 595 вучняў, з якіх толькі 150 належалі да сялянскага саслоўя. Калі адлічыць вучняў столінскай школы, у якой за кошт уладальnika вучылася каля 100 вясковых хлопцаў, то ва ўсіх астатніх школах Мінскай губерні адзін вучань прыходзіўся на 5000 мужчын-сялян (Twardowski 1820: 171–175). У гэтых ж час духавенства гэтай губерні распараджалася 400 тыс. дзесяцін зямлі і 17 тыс. прыгонных, без уліку езуіцкіх уладанняў, на якія да 1773 г. прыходзілася яшчэ 320 тыс. дзесяцін і больш за 7 тыс. душ (Zielenski 1864, т. 2: 412–413) (заўвага – Г.Э.).

<sup>8</sup> У 1848 г. ва ўсёй Мінскай губерні былі толькі 42 парафіяльныя школы з 562 вучнямі. У 1853 г. колькасць школ узрасла да 194, а вучняў – да 2530. У 1858 г. школ было толькі 253, а вучняў – 3147. І толькі ў 1861 г. наступіў рэзкі рост школ – да 580, а колькасць вучняў павялічылася да 8702. Такім чынам, адна школа прыходзілася на 1620 чал., а адзін вучань – на 108 чал. Гэта быў 100-разовы ўзрост у параўнанні са становішчам 1819 г., калі толькі статыстычныя даныя сапраўды адпавядалі рэчаіснасці. Паводле Зяленскага, пераважная большасць гэтых школ існавала выключна на паперы (Зяленскі 1864. Т. 2: 446–447) (заўвага – Г.Э.).

<sup>9</sup> У сэнсе – адукцыя (заўвага – рэд.).

<sup>10</sup> Карл Бедэкер (Karl Baedeker) (1801–1859) – аўтар і выдавец вельмі папулярных кішэнных турыстычных даведнікаў. Выдавецкую серию працягвалі яго нашчадкі. З часам слова бедэкер стала сінонімам турыстычнага даведніка. Хайнрых Годэфroy Алендорф (Heinrich Godefroy Ollendorf) – папулярны аўтар размоўнікаў і падручнікаў па замежных мовах (“тэарэтычна-практычны метад за 6 месяцаў”) другой паловы XIX ст. (заўвага – Г.Э.).

<sup>11</sup> Гэта значыць “на Сёмуху” (заўвага – рэд.).

<sup>12</sup> Странецкі саюз “Странец” – грамадска-выхаваўчая арганізацыя, якая дзейнічала ў міжваенны час. Дзейнасць “Странца” канцэнтравалася на вайсковай падрыхтоўцы і фізычным выхаванні дапрызыўнай моладзі, пераважна сялянскай і рамеснай. Падпрадкоўваўся Міністэрству вайсковых спраў. Працягваў традыцыю Странецкага саюза 1910–1914 гг., які дзейнічаў пад кіраўніцтвам Пілсудскага і быў парамілітарнай арганізацыяй. Яе сябры ў часы Першай сусветнай вайны папаўнялі шэрагі Польскіх легіёнаў і Польскай арганізацыі вайсковай (заўвага – Г.Э.).

<sup>13</sup> Маецца на ўвазе Таварыства падтрымкі будаўніцтва публічных усеагульных школ (заўвага – рэд.).

<sup>14</sup> Маецца на ўвазе Польскі зберагальны банк (заўвага – рэд.).

<sup>15</sup> У ранейшых варыянтах гэтага фрагмента захавалася наступная фармулёўка Абрэмбскага: “Гэта панскасць перыферыйнага тыпу, якая атрымлівала сваё маральнае задавальненне ад знаходжання ў коле ацэнак панска-польскага асяроддзя, а больш зямное задавальненне – ад сужыцця на падставе матэрыяльнага прывілею і ўладнага

дамінавання з сялянскім асяроддзем вёскі. Настаўнік-пан, які ў вышэйшых колах адчуваў сябе місіянерам культуры, у ніжэйшых – станавіўся ўладальнікам школьнага прывілею, які ствараўмагчымасць для выяўлення ўласнай індывідуальнасці, што не стрымлівалася ніякімі маральнымі нормамі, генезай якіх магло б быць пачуццё прыналежнасці ў якасці настаўніка да вясковай супольнасці: “Для Мілашэўскага школа была ўласным фальваркам, уласным прывілеем, матэрыяльным падмуркам для выяўлення ўласнай нецікавай індывідуальнасці, якая не стрымлівалася ніякімі маральнымі тармазамі, ніякім пачуццём аваязку, што вырастала з пачуцця прыналежнасці ў якасці настаўніка да вясковай супольнасці” (заўвага – Г.Э.).

<sup>16</sup> У палявым Дзённіку Абрамскага знаходзім наступную харктарыстыку Янкі Шапялевіча: “17 гадоў – 3 гады як закончыў школу – недаростак – малы не па сваіх гадах – фізычна кволы – яшчэ не заляцаецца – затое жывы, разумны” (заўвага – Г.Э.)

# **ЗАБЫТЫ ГАБРЭЙСКІ НАВУКОВЕЦ З ДАВАЕННАЙ ВІЛЬНІ: СЛОВА ПРА ДАНІЭЛЯ ФАЙНШТЕЙНА**

**Ганна Энгелькінг, Карабіна Шыманяк**

(Варшава)

## ***Summary***

*A Forgotten Jewish Scholar of the Prewar Vilnia:*

*The Treatise on Daniel Fajnsztejn*

Anna Engelking, Karolina Szymaniak (Warsaw)

The article is a product of about 2 years of archival and bibliographic inquiries that helped the authors reconstruct the biography of Doctor Daniel Fajnsztejn (1901–1944), as yet unknown to historians of sciences. He was a prominent figure in the Jewish interwar Vilnius. This ethnologist, philosopher, polyglot, active promoter of Esperanto and teacher of mnemonics was the first Ph. D. in ethnology in the history of Stefan Batory University. His doctoral dissertation – “Potwory fantastyczne w wierzeniach i mitach” (“Fantastic Creatures in Beliefs and Myths”) written under the supervision of Kazimierz Moszyński – was published in 1938 in Polish and in 1939 in Hebrew (in abridged version). Fajnsztejn's position is unique and original in the Polish interwar ethnology. He was the only active ethnologist whose research pursuits focused on comparative mythology, and who strived for an interdisciplinary approach to the objects of his research applying methods used by ethnology, psychology and religious studies. He also applied a psychoanalytical apparatus as can be seen in his critical essay “Crime Motifs in Writers' Works and Dreams” published 1935 in the “Etiudn”, Jewish scientific and literary magazine, or his lecture “Social and Psychological Role of Book in the Ghetto” given in the ghetto in 1942 a draft of which was preserved. Fajnsztejn took an active part in the cultural and scientific life of the Vilna ghetto by participating in

the establishment of so called Ghetto University. He was also greatly involved in saving the collections of the Jiddish Scientific Institute, YIVO, smuggling and hiding the most valuable books and documents. In November of 1941, his wife and three children were shot in Paneriai (Ponary) and he was one of a few family members to survive. After the liquidation of the ghetto in the fall of 1943, Doctor Fajnsztejn worked at the HKP 562 slave labour camp (Heereskraftfahrrpark). He perished on 4 July 1944 during the liquidation of the HKP camp with a group of about 400 Jews who rose against being taken to Paneriai. They were shot on the site and buried in a collective tomb on Subocz Street in Vilnius.

Віленскі этнаграфічны асяродак<sup>1</sup>, а менавіта кафедра этналогіі Універсітэта Стэфана Баторыя (УСБ) і прыналежны да яе Этнаграфічны музей УСБ, існаваў з 1 каstryчніка 1923 г., калі доктар Цэзарыя Эрэнкрайц<sup>2</sup> пачала чытаць для студэнтаў гуманітарнага факультэта лекцыі па этналогіі і этнаграфіі, а потым узначаліла кафедру да 15 снежня 1939 г., калі другі загадчык кафедры (з 1935 г.) прафесар Казімір Машыньскі<sup>3</sup> разам з іншымі выкладчыкамі пакінуў універсітэт, бо ўлады Літоўскай Рэспублікі зачынілі польскую навучальную ўстанову.

Асістэнтка Машыньскага Ядвіга Клімашэўска, успамінаючы прафесара, пісала: “Студэнтам іншых нацыянальнасцей ён апекаваўся таксама моцна, як і палякамі. У Кракаве ў яго вучыліся ўкраінцы Сташко і Калтатуў, у Вільні разам з беларусамі (Шукелойць, Пецюковіч), літоўцамі (Айдуліс) таксама і габрэі (Файнштэйн, Хайес)”<sup>4</sup>. Гэта адзіная згадка пра Файнштэйна ў літаратуры, прысвечанай гісторыі польской этналогіі міжваеннага перыяду.

У фондзе дакументаў УСБ у Вільні (Літоўскі Цэнтральны дзяржаўны архіў. Фонд 175) захаваліся матэрыялы Даніэля Файнштэйна, якія сведчаць, што ў 1937 г. ён атрымаў ступень доктара гуманітарных навук. Гэта была першая доктарская праца па этналогіі ва УСБ. Дадзеная інфармацыя стала імпульсам для пачатку біяграфічных пошукаў па рэканструкцыі жыццёвага і навуковага шляху гэтага невядомага гісторыкам навукі вучонага. У выніку амаль двухгадовых пошукаў, якім між іншым паспрыяў контакт з празываючай у Ізраіле сям'ёй Файнштэйна, можна прадставіць вобраз гэтага цікавага чалавека. Этнолаг, філосаф, паліглот, дзеяч эсперанцкага руху, настаўнік мнематэхнікі, звязаны з габрэйскай, рускай і польской культурамі, меў вялікі аўтарытэт у Віленскім гета. Ён загінуў у апошнія дні нямецкай акупацыі на пачатку ліпеня 1944 г.

Даніэль Файнштэйн нарадзіўся 11 снежня 1901 г. як сын Абрама і Іды з дома Квас. У анкеце, якую ён запоўніў пры паступленні ва УСБ у 1927 г.,

пазначыў, што з'яўляеца габрэем па нацыянальнасці, належыць да “веравы-  
знання Маісея”, а роднай мовай назваў ідыш. Бацька Файнштэйна паходзіў  
з сям'і равінаў (дзед, таксама Даніэль, быў равіном у Круляўцы, прадзед – у  
Гамбургу) і меў адукцыю равіна і... дантыста. Аднак не працаваў адпаведна  
сваёй адукцыі, а зарабляў на жыщё перакладамі. У сваім доме на вул. За-  
вальнай, 15, адчыніў Бюро просьбаў і перакладаў, а таксама Бюро па продажы  
латарэйных білетаў, якім пазней кіраваў малодшы брат Даніэля Якуб, юрист,  
таксама выпускнік УСБ.

Першай школай, у якой вучыўся Даніэль Файнштэйн, была расійска-  
габрэйская гімназія Кагана, якая падпарадкоўвалася Віленскаму аддзяленню  
Таварыства пашырэння асветы сярод габрэяў (*Chewrat Mefice Haskala*). У  
1915 г. перад захопам Вільні нямецкім войскам бацька адправіў 14-гадовага  
Даніэля ў Адэсу. Там малады Файнштэйн пайшоў у 4-ы клас Варшаўскай  
дзяржаўной гімназіі № 7. Гэта была расійская школа, эвакуіраваная з Вар-  
шавы ў 1915 г. Даніэль закончыў яе ў 1920 г. У 1920–1922 гг. ён вывучаў  
натуразнаўчыя і філософскія дысцыпліны ў Адэскім інстытуце народ-  
най адукцыі (Інстытут народнага образования), бытым Імператарскім  
Новарасійскім універсітэце. Гэта былі бурлівыя гады рэвалюцыі і грама-  
дзянской вайны, польска-бальшавіцкай вайны і стварэння Савецкага Саюза,  
літаратурнае сведчанне пра якія пакінулі між іншым такія славутыя адэскія  
пісьменнікі, як Ісаак Бабель, Ілья Ільф і Яўген Пятроў.

Падчас сямігадовага знаходжання ў Адэсе Даніэль Файнштэйн заставаўся  
пад моцным інтэлектуальным уплывам свайго дзядзькі – члена Парыжскай  
акадэміі, прафесара мнематэхнікі Саламона Файнштэйна, аўтара вельмі па-  
пулярных, часта перавыдаваных на рубяжы XIX–XX стст. падручнікаў умаца-  
вання памяці (напр., “Что такое мнемотехника. Искусство укрепления памяти  
профессора Файнштейна”; “Искусство укрепления и изощрения памяти”;  
“Девять лет деятельности на поприще преподавания искусства изощрения  
и укрепления памяти (мнемотехники)”). Ён быў вядомай постасцю ў Адэсе,  
пражываў (таксама як і сям'я Бабеля) у лекарска-професарскім доме Райха на  
вул. Рышэлье, 16. Згаданая літаратура цытуе змест шыльдачкі, якая вісела на  
доме: “Укрепление памяти лиц каждого возраста (начиная с 8 лет и до глубо-  
кой старости) лично и заочно за 10 легких уроков”<sup>5</sup>.

У 1922 г. Даніэль Файнштэйн вярнуўся ў Вільню. У 1926 г. здаў экстэрнам  
польскі выпускны экзамен перад Дзяржаўной экзаменацыйнай камісіяй пры  
Кураторыўме Віленскай школьнай акругі (перед гэтым ён закончыў курсы імя  
Чацкага ў Вільні). У 1924–1925 гг. праходзіў вайсковую службу ў 5-м пяхотным  
палку Легіонаў Юзафа Пілсудскага ў Вільні. У 1927 г. ажаніўся з настаўніцай

Рахель Гліксман, якая паходзіла з Лодзі. Будучая жонка вучыла яго польскай мове пасля вяртання з Адэсы. Мелі траіх дзяцей – Рафаэла, нар. у 1927 г., Мірыам і Шуламіт, нар. у 1930 г. Перад вайной жылі на вул. Вількомірской, 18.

У верасні 1927 г. Даніэль Файнштэйн паступіў на гуманітарны факультэт УСБ. Вывучаў філасофскія навукі пад кіраўніцтвам прафесара Тадэвуша Чыжоўскага і, як галоўны предмет, этналогію. У яго студэнцкіх дакументах захавалася інфармацыя пра здадзенія (без выключэння) на адзнаку “вельмі добра” экзамены. Гэта антрапалогія, этнографія з этналогіяй (пачатковы курс), польская і сусветная этнографія (матэрыяльная, духоўная і сацыяльная культура), а таксама этналогія, метады этналагічных даследаванняў, агульная псіхалогія, галоўныя прынцыпы філасофскіх навук, гісторыя старажытнай, сярэднявечнай і новачаснай філасофіі. Файнштэйн быў вучнем Цэзарыі Бадо дэ Куртэнэ Эрэнкройц, адным з чатырох яе магістраў этналогіі (апроч яго гэта былі Вітольд Дыноўскі, Люцыян Туркоўскі і Марыя Знамяроўска-Пруфер). Няма сумнення, што ўжо падчас навучання (вучыўся ў дастаткова паважным узросце, магістэрскі дыплом атрымаў, маючы 31 год) ён меў навуковыя зацікаўленні. Як пісаў у Прадмове сваёй пазнейшай кнігі, вучоба пад кіраўніцтвам Эрэнкройц і Чыжоўскага “моцна паспрыяла зацікаўленасці ў навуковай працы”<sup>6</sup>.

Магістэрскую працу “Сімвалы ўрадлівасці ў абрадах польскага народу (спроба класіфікацыі)” Файнштэйн абараніў у кастрычніку 1932 г. У лютым 1933 г. ён атрымаў дыплом магістра філасофіі ў галіне этнографіі і этналогіі. У працы Файнштэйна, тэкст якой не атрымалася знайсці, прафесар Эрэнкройц адзначыла “ўменне знаходзіць этнографічныя крыніцы, веданне літаратуры предмета, а таксама здольнасць рабіць навуковыя высновы на падставе класіфікаванага матэрыялу, што з'яўляецца самастойным навуковым уніскам”. Ацэнъваючы вынікі пісьмовага магістэрскага экзамену, яна заўважыла, што, “нягледзячы на тое што не заўсёды пагаджаюся [...] з ягонай інтэрпрэтацыяй этнографічнага матэрыялу, лічу вынікі экзамену вельмі добрымі”<sup>7</sup>.

Прафесар убачыла ў свайго вучня здольнасць крытычнага мыслення і захапленне навуковай працай. Магістэрскую працу Файнштэйна яна рэкамендавала да друку. Прычыны, чаму публікацыі не адбылося, невядомыя<sup>8</sup>.

Сярод архіўных дакументаў фонду факультета этналогіі УСБ за перыяд вучобы Файнштэйна не захавалася ніякіх слядоў яго супрацоўніцтва ні з Этнографічным музеем УСБ, ні з Этналагічным студэнцкім колам<sup>9</sup>, якое ў гэты час праводзіла палявыя даследаванні ў прывіленскіх вёсках. На падставе даступнай інфармацыі пра навуковую зацікаўленасць Даніэля Файнштэйна можна сцвярджаць, што яго больш вабіла кабінетная навуковая праца,

чым палявыя даследаванні. Безумоўна, пэўную ролю адыгрываў таксама фактар сям'і. Трэба было зарабляць грошы.

Файнштэйн не закончыў свае даследаванні напісаннем магістэрскай працы. Ён працягваў іх, выходзячы ў сваіх навуковых інтарэсах за межы этнографіі Польшчы. “З таго часу, – напісаў ён праз чатыры гады ў сваёй аўтабіяграфіі (1936), – працаваў над доктарскай

дысертацыяй “Фантастычныя пачвары ў вераваннях і міфах”, адначасна паглыбляючы свае веды ў галіне этнаграфіі, рэлігіялогіі і псіхалогіі народаў”. “Больш за ўсё мяне цікавіць рэлігіялогія, – характарызаваў свае навуковыя зацікаўленні і працу над доктарскай дысертацыяй, – асабліва ў сувязі з этнаграфіяй. Доктарская дысертацыя, над якой працу ю [...] мае сваёй мэтай апісанне, класіфікацыю, высвятыленне генезісу і вызначэнне прасторы існавання фантастычных пачвар у нецывілізаваных і цывілізаваных народаў (з выкарыстаннем геаграфічных метадаў). Апроч таго, мяне цікавіць наступныя тэмы: а) сімволіка ў абрадах; б) залежнасць міфічнага ад прыроднага і сацыяльнага асяроддзя; в) межы выкарыстання метаду псіхааналізу да высвятылення генезісу прадуктаў культуры; г) мадыфікацыя прадуктаў культуры пры іх пранікненні ў асяроддзе з ніжэйшым узроўнем культуры; д) сувязь культур Мексікі і майя з культурамі нецывілізаваных народаў Амерыкі, а таксама з культурамі эпохі старажытнасці; е) праблема паходжання і культуры айнаў. Пасля заканчэння доктарскай працы і здачы экзамена збіраюся заніцца пазначанымі тэмамі. Для працы над некаторымі з іх ужо сабраў матэрыялы”<sup>10</sup>.

Над доктарскай працай Файнштэйн працаваў пад навуковым кірауніцтвам Казіміра Машынськага. “За шматлікія каштоўныя парады [...] глыбока ўдзячны і вельмі абавязаны шаноўнаму настаўніку і кірауніку спадару прафесару Казіміру Машынськаму”, – дзякаваў яму пазней у сваёй кнізе<sup>11</sup>. Па прычыне адсутнасці добрых бібліятэк у Вільні Машынські накіраваў Файнштэйна да Панятоўскага, з якім сябраваў і неаднаразова кансультаваўся па справах сваіх вучняў. “Шаноўнаму спадару прафесару Станіславу Панятоўскаму, –



Сям'я Даніеля Файнштэйна з бацькамі і братам.  
Д. Файнштэйн сядзіць у акулярах  
(семейны архіў)

пісаў Файнштэйн, – выказваю ўдзячнасць за надзвычайную добразычлівасць падчас майго знаходжання ў Варшаве і вялікую дапамогу ў карыстанні каштоўнымі кнігазборамі варшаўскага аддзела (*zakładu*) этналогіі<sup>12</sup>. Навуковая стажыроўка Файнштэйна ў Аддзеле этналогіі Варшаўскага навуковага таварыства сталася магчымай толькі дзякуючы фінансавай падтрымцы Касы Мяноўскага.

Даніэль Файнштэйн быў першым доктарам, абараніўшым працу пад кіраўніцтвам Казіміра Машынськага. Трэба признаць, што менавіта пад яго ўплывам сфарміравалася зацікаўленасць Файнштэйна сістэматызацыяй, якая праявілася ўжо на этапе магістэрскай працы падчас класіфікацыі абрадавай сімволікі. Гэта відавочна ўжо ў яго кнізе, у якой галоўнай мэтай аўтара стала параўнанне і сістэматызацыя вывучаемых феноменаў культуры з улікам іх геаграфічнага распаўсюджання. Файнштэйн карыстаўся параўнальнаналітычным метадам, які быў вельмі эфектыўна выкарыстаны Машынськім у выданні “Kultura ludowa slowian”<sup>13</sup>. Адпаведна тагачасным нормам, кіраўнік публічна выступаў з рэфератам па тэме даследавання свайго дактаранта. Прафесар Машынські зрабіў гэта 22 сакавіка 1937 г. на паседжанні Аддзела I Таварыства прыяцеляў навук у Вільні. Як зафіксавана ў справаздачы, “у дыскусіі прынялі ўдзел праф. [Стэфан] Срэбрны і праф. [Станіслаў] Цывінскі”<sup>14</sup>.

Доктарскі экзамен Файнштэйн здаў у маі 1937 г., а праз месяц Рада факультэта прызначыла яму ступень доктара гуманітарных навук. Ацэнваючы яго працу, Казімір Машынські пісаў: “Праца магістра Файнштэйна пра фантастычныя пачвары ў вераваннях і міфах з’яўляеца арыгінальным, самастойным навуковым даследаваннем аўтара. Яна сведчыць [...] пра вялікую эрудыцыю [...] Асабліва трэба падкрэсліць [...] асцярожнасць у ацэнках і выразнае імкненне да зразумелай сістэматызацыі дадзеных, якія былі ў яго распараджэнні. Німа ніякага сумнення ў tym, што даследаванне [...] з’яўляеца каштоўнай пазіцыяй як у польскай навуковай літаратуры, так і наогул у сусветнай. Хоць праца, пра якую ідзе гаворка, не прапануе глыбокіх [...] думак або разважанняў у межах ці то вузкай этналогіі, ці то рэлігіялогіі, псіхалогіі і г.д., аднак, у сувязі з вышэйадзначанымі становучымі рысамі, лічу яе цалкам адпавядаючай узроўню доктарскага даследавання. Дадам, што пры параўнанні з іншымі доктарскімі даследаваннямі ў галіне этналогіі за апошнія 10 гадоў у Польшчы яна не толькі не губляе сваёй вартасці, а, наадварот, выйграе ад такога параўнання”<sup>15</sup>. (Доктарскія працы, якія Машынські ў гэтым выпадку мог мець на ўвазе, перш за ўсё былі працамі вучняў Эўгеніуша Франкоўскага і Адама Фішэра.)

Трэба падкрэсліць, што Даніэль Файнштэйн быў не толькі першым доктарам, які абараніўся пад кіраўніцтвам прафесара Машынскага (яго кракаўскія вучні Ядвіга Клімашэўска і Мечыслаў Гладыш атрымалі доктарскія ступені ўжо пасля вайны), ён адначасна быў першым доктарам этналогіі УСБ. Другім і апошнім была Марыя Знамероўска-Пруфер<sup>16</sup>. Яна таксама была вучаніцай Цэзары Эрэнкрайц і дактаранткай Машынскага і атрымала ступень доктара ў снежні 1939 г. напярэдадні закрыцця ўніверсітэта літоўскімі ўладамі. Сярод віленскіх магістраў этналогіі, працамі якіх кіраваў прафесар Машынскі (Казіміра Даманеўска, Зыгмунт Карыбуцяк, Мар'ян Пецюковіч і Францішка Стукенасу́на), ніхто пазней не здолеў атрымаць ступень доктара.

Доктарскае даследаванне Д. Файнштэйна было апублікавана ў 1938 г. Гэта была кніга “Potwory fantastyczne w wierzeniach i mitach”, якая выйшла з друку як сшытак 3-га тома IX серыі “Даследаванні і матэрыялы” Аддзела I Таварыства прыяцеляў науку у Вільні<sup>17</sup>. Яна выйшла тыражом у 100 экзэмпляраў, і сёння з’яўляецца бібліографічнай рэдкасцю. Гэтая 120-старонкавая публікацыя дэманструе незвычайную эрудыцыю (утрымлівае болей 600 спасылак). Аўтар на падставе этналагічнай і гістарычнай літаратуры на розных мовах (даюцца цытаты, у тым ліку на грэчаскай і іўрыце) прадставіў “сістэматызацыю пачвар, якія сустракаюцца ў вераваннях і міфах цывілізаваных і нецывілізаваных народаў, у тыпалагічных шэрагах, вызначыў падставовыя канструкцыйныя тыпы, высветліў па меры магчымасці генезіс і механізм стварэння асобных пачвар, а таксама ўстанавіў тэрыторыю іх распаўсюджання”. “Усю разнароднасць форм фантастычных пачвар у вераваннях і міфах, – канстатаваў аўтар, – мне ўдалося, як здаецца, звесці амаль без выключэння да некалькіх прынциповых канструкцыйных тыпаў і іх камбінаций”<sup>18</sup>.

Ён вылучыў і праілюстраваў шматлікімі прыкладамі наступныя катэгорыі “фантастычных пачвар”: мешаныя чалавечча-звярыныя пачвары і звярына-чалавечыя, мешаныя звярыныя пачвары, мультыплікацыйныя пачвары чалавечы і звярыныя, негатыўныя пачвары і пачвары з ненармальнай камбінацыяй элементаў. Таксама прадставіў тэрыторыю іх распаўсюджання (уключала культуру ўсіх кантынентаў, старажытную і сучасную) і гіпотэзы паходжання часткі з іх. Сваю кнігу, нягледзячы на выкарыстанне вялікай колькасці крыніц, Файнштэйн ахарактарызаваў сціпла як класіфікацыю матэрыялу, пазбаўленую тэарэтычных інтэрпрэтацый. Яго ідэалам павінна была быць пазіцыя Машынскага, выказаная ва ўступе да тома I “Kultury ludowej Słowian”: “Гэтая праца [...] перш за ўсё павінна служыць упрадкаванню матэрыяла. Імкнуўся да таго, каб кожны, хто будзе ёй карыстацца, меў поўную свабоду ў выпрацоўцы ўласных высноў”<sup>19</sup>.

Кніга Д. Файнштэйна сёня належыць да забытых пазіцый. Можна назваць толькі двух пасляваенных аўтараў, якія спасылаліся на яе. Адным быў рэлігіязнаўца Зыгмунт Панятоўскі, які згадаў Файнштэйна ў артыкуле пра Славацкага<sup>20</sup>, другім – Казімір Выка, які спасылаўся на яго высновы па тэмэ археалагічных чалавечча-птушыных істот у кнізе “*Thanatos i Polska, czuli o Jacku Malczewskim*”. Кнігу Файнштэйна Выка ахарактарызаваў як прадукт “эрудыцкі і сумлення”<sup>21</sup>.

Документы, якія датычыць дактарантury Даніэля Файнштэйна, сведчаць пра яго складаную сітуацыю. Адпаведна тагачасным правілам ён не мог атрымаць доктарскай ступені, пакуль не апублікаваў свайго даследавання. Яго заява пра правядзенне прысваення ступені на падставе рэкамендацыі кнігі да друку была адхілена дэканам (нягледзячы на падтрымку Машынскага). “Зусім не маю мажлівасці публікацыі ўсёй кнігі за ўласны кошт [...], бо на свае невялікія заробкі ў бюро павінен утрымліваць жонку і трох дзяяцей”, – пісаў Файнштэйн. І далей: “Пасля атрымання ступені могу разлічваць на паліпшэнне свайго матэрыяльнага становішча, а tym самым атрымаць магчымасць працягу навуковай працы ў галіне этнаграфіі”<sup>22</sup>. Урэшце рэшт ступень была прысвоена ў сакавіку 1938 г.

У польскай этнаграфіі міжваеннага часу Даніэль Файнштэйн займае ўласнае арыгінальнае месца. Ён аказаўся адзінным этнолагам, навуковыя інтарэсы якога канцэнтраваліся вакол парадайнаў міфалогіі і які шукаў міждысцыплінарны падыход да прадмета сваіх даследаванняў, карыстаючыся метадамі этнаграфіі, псіхалогіі і рэлігіязнаўства. У сям'і Файнштэйнаў захаваўся ўспамін пра тое, нібыта прафесар Машынскі прапанаваў Файнштэйну ўзначаліць пасля яго адыходу кафедру этнаграфіі УСБ. Умовай была змена веравызнання, што Файнштэйн не прыняў. Гэта цалкам магло быць. Няма ніякіх сумненняў, што Машынскі высока ацэньваў працы Файнштэйна. Таксама вядома з іншых крыніц, што ў канцы 1930-х гг. ён прадпрыняў крокі, каб вярнуцца з Вільні ў Кракаў, у Ягелонскі ўніверсітэт. Адпаведна павінен быў шукаць пераемніка на кіраўніцтва кафедрай. Аднак вайна прапанавала іншы сцэнарый.

Даніэль Файнштэйн быў моцна звязаны з габрэйскім навуковым асяродкам Вільні, цэнтрам якога з 1925 г. быў Габрэйскі навуковы інстытут (IBO) (Jidiszer Wisnszaftlecher Institut, YIVO), якім кіраваў Макс Вайнрайх, а ў склад Навуковай рады ўваходзілі між іншымі Альберт Эйнштэйн, Зыгмунт Фрэйд і Эдвард Сапір<sup>23</sup>.

Вільня, якую называлі “габрэйскім Іерусалімам” альбо “Іерусалімам поўначы”, у тыя часы была сапраўдным цэнтрам культурнага, асветніцкага і навуковага руху на мове ідиш (г.зв. ідишызм). Адначасна ў Вільні было вельмі

актыўным габрэйскае рэлігійнае, артыстычнае і палітычнае жыццё<sup>24</sup>. Габрэі складалі амаль 30% насельніцтва горада. Як сцвярджае Лейзэр Ран, аўтар біяграмы Файнштэйна ў “Leksikon fun der najej jidiszer literatur”, у 1937 г. ён быў аспірантам (г.зн. дактарантам) у аспірантуры IBO<sup>25</sup>. Аднак сярод матэрыялаў аспірантуры архіва IBO Інстытута габрэйскіх даследаванняў (Jiddish Scientific Institute) у Нью-Йорку не захавалася ніякіх дакументаў пра навукоўца. (Магчыма, Ран прыпісаў IBO доктарскую працэдуру Файнштэйна, якая адбывалася ў УСБ.) У IBO дзеянічала Этнаграфічная камісія, сакратаром якой у 1925–1935 гг. быў Хайм (Iaxim) Хайес<sup>26</sup>. Ён таксама вывучаў этналогію ў Цэзары Эрэнкрайц і Казіміра Машыньскага. Аднак здаецца, што Файнштэйн з Камісіяй не супрацоўнічаў<sup>27</sup>. Яе галоўнай мэтай было дакументаванне габрэйскага фальклору, што знаходзілася па-за сферай навуковых інтарэсаў Д. Файнштэйна.

У 1939 г. Файнштэйн апублікаваў у Вільні на іўрыце (друкарня Ф. Гарбера) скарочаную версію выбраных раздзелаў сваёй доктарскай працы. 32-стапронковую брашуру пад назовай “Tawlim mitiim, miwnejhem we-hithawutam (Mityczne potwory mieszane, ich konstrukcja i geneza)” аўтар прысвяціў “памяці азядзькі сп. Саламона Файнштэйна, прафесара мнематэхнікі з Адэсы”<sup>28</sup>.

У 1935 г. у віленскім “левым” навукова-літаратурным часопісе “Etiudn” быў апублікаваны артыкул Файнштэйна “Farbrecherisze motiwn in der szafung un chalojmes fun dichter (Motyw zbrodni w twórczości i w snach pisarzy)”. Артыкул уяўляе сабой спробу паўтору даследаванняў сна, праведзенага псіхааналітыкам Вільгельмам Стэклам (Stekel) і апубліканага ў 1912 г. пад назовай “Die Träume der Dichter. Eine vergleichende Untersuchung der unbewussten Triebkräfte bei Dichtern, Neurotikern und Verbrechern. Bausteine zur Psychologie des Künstlers und des Kunstwerkes (Sny pisarzy. Badanie porównawcze nieświadomych instynktów u pisarzy, neurotyków i przestępców. Przyczynek do psychologii artysty i dzieła sztuki)”<sup>29</sup>. Апроч таго, Файнштэйн коратка аналізуе дзённікі Гебля. У тэксце ён ідэнтыфікуе падаўленыя інстынкты, у тым ліку забойства, як інстынкты першабытнага чалавека. Гэтыя падаўленыя ў працэсе сацыялізацыі інстынкты вярталіся ў снах і фантазіях. Псіхіка пісьменнікаў у гэтай сітуацыі з'яўляецца асаблівым выпадкам: “Пісьменнікі [...] у большай ступені, чым звычайнія людзі, носяць у сабе спадчыну першабытнага чалавека”<sup>30</sup>.

Паводле Файнштэйна, жыццё з'яўляецца пастаянным змаганнем з першабытнымі інстынктамі, а творчасць, як сцвярджае аўтар разам з Ібсенам, “судом, які адбываецца над самім сабой”. У артыкуле відавочна палемічнае стаўленне Файнштэйна да тэорыі Фрэйда, якая вызначала падсвядомасць

сексуальнымі памкненнямі. Добрае веданне псіхааналізу і крытычнае стаўленне да некаторых яго накірункаў Файнштэйн паказаў ужо ў перыяд вучобы. Падчас магістэрскага экзамену ў пісьмовай працы на тэму “Выкарыстанне псіхааналітычнага метаду ў этналагічных даследаваннях” ён выказаў, паводле ацэнкі Цэзары Эрэнкройц, “веданне літаратуры прадмета”, а таксама “крытычнае стаўленне [...] да разумення асобнымі аўтарамі проблематыкі”<sup>31</sup>. І ўсё ж такі псіхааналіз быў блізкі метадалогіі Файнштэйна. Ён адзначаў яго вялікую ролю ў інтэрпрэтацыі дынамікі псіхічнага жыцця. Адпаведна, псіхааналіз быў даволі важнай асновай яго творчасці. Псіхааналітычны інструментарый ён выкарыстоўваў таксама ў апошнім тэксле, падрыхтаваным ужо ў гета і прысвечаным ролі кнігі і чытання.

Невядома, ці існавалі іншыя публікацыі Д. Файнштэйна. Затое вядома, што ён быў эсперантыстам і дзеячам эсперанцкага руху, а таксама паліглотам. Апроч эсперанта, ідыша, іўрыта і польскай мовы таксама валодаў кітайскай, японскай і арабскай. Гэта стварала выдатныя магчымасці для кампаратывістычных даследаванняў. З’яўляўся адным з заснавальнікаў кола эсперантыстаў *VERA* (*Vilna Esperantista Rondo Akademia*) пры УСБ, кураторам якога быў вядомы прафесар медыцынскага факультэта фармаколаг Ян Мушынські. На працягу некалькіх гадоў Кала арганізоўвала курсы эсперанта, утрымлівала чытальню і добра ў камплектаваную бібліятэку. У 1928 г. Файнштэйн быў адным з заснавальнікаў (разам з Б. Залмансонам, А. Гурвічам, дактарамі А. Гольдбуртам і Э. Гершатэрам) незалежнага габрэйскага таварыства эсперантыстаў “*Universo*” (*Vilna Esperantista Societo “Universo”*), у якім узначаліў кіраванне. Стварэнне такога аўтаномнага таварыства было рэакцыяй на антысеміцкую пазіцыю часткі польскіх эсперантыстаў, якія імкнуліся да маргіналізацыі габрэяў у эсперанцкім руху. У 1930-я гг. дзеячы “*Universo*” пратэставалі супраць нацызму, у 1938 г. Таварыства прыняло рэзалюцыю пратэсту супраць пагромаў “крышталёвай ночы” ў Германіі. Гісторыю і дзейнасць “*Universo*” Д. Файнштэйн ахарактарызаваў у артыкуле “*Der jidiszer ontejl in der esperanto-bawegung in Wilne* (*Udział Żydów w ruchu esperanckim w Wilnie*)”, апублікованым у 1939 г. у “*Wilner Almanach*”<sup>32</sup>.

Файнштэйн таксама займаўся мнематэхнікай. Паводле сямейнага падання, праводзіў заняткі па ўмацаванні памяці, вёў абшырную перапіску на розных мовах. Гэтую інфармацыю пацвярджае абвестка, апублікованая ў кастрычніку 1931 г. у “*Wiadomościach literackich*”: “Умацаванне памяці па метаду прафесара мнемонікі Д. Файнштэйна, тройчы прэміраванага Парыжскай акадэміяй. Вільня, Завальная, 15, кв. 11. Mae мнематэхнічныя лекцыі-карэспандэнцыі для іншагародніх цалкам замяняюць вуснае выкладанне.

Праспекты-брашуры (17 стар.) высылаю бясплатна”<sup>33</sup>. Значыць, дзядзька з Адэсы навучыў Даніэля Файнштэйна сваёй прафесіі, і пляменнік, ідучы яго следам, таксама практикаваў як “прафесар мнемонікі”. У сваёй кватэры на вул. Завальнай арганізаваў “Мнеманічны інстытут”, пры якім у 1930 г. адкрыў факультэт эсперанта і падрыхтаваў спецыяльны карэспандэнцкі міжнародны курс умацавання памяці ў мове эсперанта, які карыстаўся вялікай папулярнасцю сярод эсперантыстаў усяго свету. Свае мнематэхнічныя брашуры ён выдаваў па-польску, на мове ідиш і эсперанта.

На пачатку вайны Вільня аказалася ў руках Саветаў, потым літоўцаў, немцаў і зноў на доўгія гады Саветаў. Пасля захопу Літвы Германіяй і стварэння ў Вільні гета (6 верасня 1941 г.) там апынулася ўся сям'я Файнштэйнаў. Жонку і дзяцей расстралі ў Панараж 4 лістапада 1941 г.

Паводле сямейнага падання, Файнштэйн з сям'ёй і яшчэ некалькімі асобамі хаваліся на паддашы сінагогі на вул. Жмудскай, 8 (сёння вул. Шаўляйская). “Уваход у хованку засланяў стэлаж з рэлігійнымі кнігамі. Месца не хапала, [...] хованка была перапоўненая і вузкая, немагчыма было рухацца [...]. Акцыя за-канчвалася [...]. У другой палове дня немцы схапілі жанчыну, што бегала па сінагозе, якая, [...] каб выратаваць уласнае жыццё, выдала хованку. Спачатку немцы не моглі знайсці ўваход у яе [...], нарэшце, увайшлі праз дах і гвалтам вывелі з сінагогі тых, хто там хаваўся [...]. Людзі былі ў крыві. Праф. Даніэля білі кіем, яго акуляры былі паламаныя, твар і ўсё адзенне былі ў крыві. Пасля трох дзён забойстваў тыя, што засталіся ў жывых, былі прыведзены да першай брамы. Адзін з камандзіраў габрэйскай паліцыі, амагчыма нейкі камендант гета пазнаў праф. Даніэля Файнштэйна і загадаў яму выйсці з шэррагу. Разгублены і паранены Файнштэйн выйшаў з групы. Ён атрымаў згоду забраць з сабой жонку, але без дзяцей [...]. Каля група аддалілася, жонка Файнштэйна кінулася да дзяцей і праз некалькі хвілін знікла ў калоне. Збынтэжаны і прыгнечаны прафесар Даніэль папрасіў дазволу далучыцца да блізкіх, але паліцыя схапіла яго і не дазволіла гэта зрабіць”<sup>34</sup>. Ахвярамі забойстваў ў Панаражах сталі таксама брат Даніэля Якуб Файнштэйн і яго дзядзька з жонкай. Бацька Абрам Файнштэйн загінуў у Панаражах амаль адразу пасля пачатку нямецкай акупациі, 12 ліпеня 1941 г. Маці памерла ў 1940 г.

Гістарычныя крыніцы, якія датычыць Віленскага гета<sup>35</sup>, паведамляюць, што Д. Файнштэйн удзельнічаў у яго культурным і навуковым жыцці ў перыяд адноснай стабілізацыі, якая наступіла пасля першай хвалі нямецкага тэрору восені і зімы 1941 г. Шмат зрабіў дзеля ратавання скарбаў габрэйскай культуры. На пачатку 1942 г. ён адыграў рашающую ролю ў ратаванні каштоўных рэлігійных кніг і рукапісаў з бібліятэкі і архіва равіна Хайма Ойзэра Гро-

дзеньскага. Пазней, працуочы разам з іншымі пісьменнікамі і навукоўцамі ў будынку IBO на вул. Вівульскага, 18, які быў ператвораны гітлераўцамі ў сарціравальны пункт нарабаваных прадметаў габрэйскай культуры (прызначаных на абмен або адпраўку ў Германію), арганізаваў выкраданне і ўкрыванне найкаштоўных кніг і дакументаў. Між іншым да яго абавязкаў належала адцягнуць увагу літоўскага ахойніка Віргіліса ад таго, што адбывалася падчас сарціроўкі. Для ахойніка, які меў жаданне вучыцца, Файнштэйн і д-р Якуб Гордан падчас абедзенага перапынку праводзілі заняткі па вывучэнні лацінскай, старажытнагрэчаскай і німецкай моў, а таксама матэматыкі. У гэтых час іншыя канспіратары рыхтавалі пакункі для перапраўкі ў гета. Габрэй з пэўнай іроніяй называлі гэтую групу “папяровай брыгадай”<sup>36</sup>. Яе асновай апрош Файнштэйна былі Герман Крук, Зэліг Кальмановіч, Якуб Гордан, Ума Алькеніцкая, Ружка Корчац, а таксама пісьменнікі Абрахам Суцкевер і Шмерка Качаргінські, з якімі пазней Файнштэйн жыў у адным будынку на вул. Ятковай за некалькі месяцаў да ліквідацыі гета ўвесень 1943 г. Значная частка выратаваных “брыйгадай” збораў захавалася да пасляваеннага часу, а пазней папоўніла фонды YIVO у Нью-Йорку.

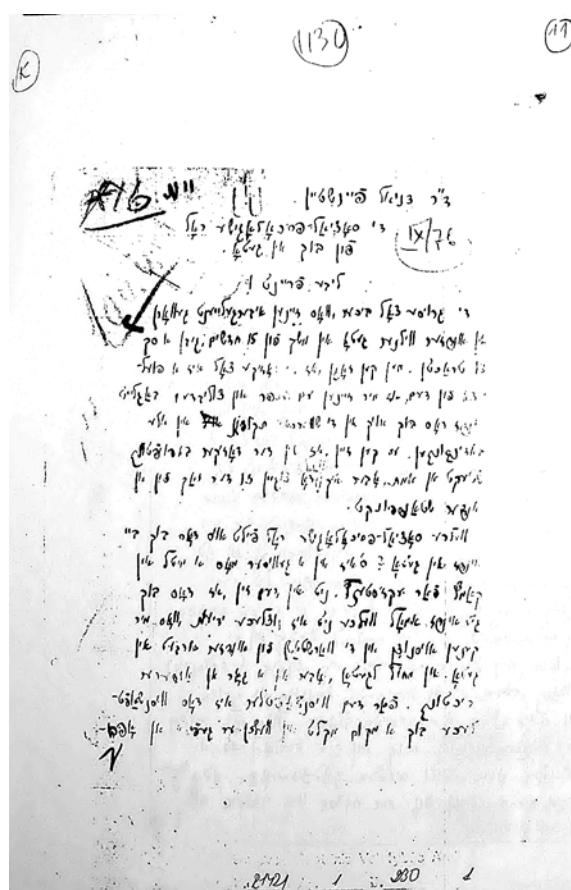
Артысты, пісьменнікі і навукоўцы арганізоўвалі ў гета таварысты, дзейнічалі бібліятэка, школы, тэатр, хоры, сімфанічны аркестр. Развіццё асветы, папулярызацыя навукі і культурныя мерапрыемствы разглядаліся як сродак супраціву нечалавечым умовам існавання і штодзённай пагрозе жыцця<sup>37</sup>. Д-р Даніэль Файнштэйн быў папулярным выкладчыкам. Ён часта выступаў з рэфератамі на гісторыка-этнографічныя тэмы. Крыніцы зафіксавалі яго выступы на тэмы “Паходжанне габрэяў у свяtle антрапалогіі”, “Тое, што блізкае, і тое, што далёкае”, а таксама спецыялізаваны семінар “Сацыяльная і псіхалагічная роля кнігі ў гета”, які ён вёў для членаў секцыі філасофіі і сацыяльных навук арганізаванага ў гета Навуковага інстытута (яго яшчэ называлі Універсітэтам або Акадэміяй гета).

Файнштэйн разам з Зэлігам Кальмановічам і д-рам Якубам Горданам быў адным з арганізатораў Інстытута. У Інстытуце між іншым дзейнічалі курсы па этнографіі, этналогіі і фалькларыстыцы, мовамі навучання былі ідыш і іўрыт. Як паведамляе Л. Ран, Файнштэйн у гэтых час напісаў вялікую працу, прысвечаную гісторыі габрэяў у азіяцкіх краінах (на жаль, іншыя звесткі пра яе адсутнічаюць). У архіве Інстытута “Yad Vashem” у Іерусаліме знаходзяцца спісы кніг (верагодна, з 1942 г.), якія Файнштэйн купляў для бібліятэкі гета. Гэта сведчанне яго актыўнага ўдзелу ў намаганнях грамадскасці гета па развіцці асветы і кніжнай культуры.

У Дзяржаўным габрэйскім музеі Віленскага Гаона ў Вільні захаваліся два рукапісныя тэксты (на ідыш) Даніэля Файнштэйна 1942 г. – “Культурнагістарычна школа этналогі”<sup>38</sup> і “Сацыяльна-псіхалагічная роля кнігі ў гета”<sup>39</sup>. Першы тэкст – гэта канспект рэферата, прачытанага на паседжанні Навуковага кола Таварыства пісьменнікаў і артыстаў. Файнштэйн засяродзіўся на разніцы паміж эвалюцыянізмам у этналогі і культурнагістарычнай школай і харкторызаваў тэорыю культурных колаў Вільгельма Шмідта.

Ён досыць падрабязна (у нататках захаваліся схематычныя малюнкі, якія ілюстравалі занятак) і, наколькі можна судзіць з канспекта, эмацыйна харкторызаваў метад прыхільнікаў гэтай школы. Гэты тып разумення культуры быў яму блізкі. Другім захаваным тэкстам снежня 1942 г. быў выступ Файнштэйна падчас урачыстасці з нагоды выдачы чытацелям бібліятэкі гета (яна знаходзілася пры Доме культуры па вул. Страшуні, 6) стотысячнай кнігі. Даніэль Файнштэйн як прадстаўнік наўковых колаў гета між іншым адзначыў: “Для вучонага наўковая кніга – гэта свайго роду хованка, у якой месціца востраў адпачынку, дзе пануюць абавязковыя для ўсіх аб'ектыўныя законы і куды, нарэшце, павінна трапіць чалавецтва пасля блукання па шалёнаму мору самаволля” (поўны тэкст гл. у Дадатку).

Спрабуючы паказаць ролю чытання ў гета, Файнштэйн выкарыстоўваў між іншым метад пісіхааналізу, які прысутнічаў у яго магістэрскай працы, а таксама ў тэксле пра сны пісьменнікаў.



Старонка рукапісу  
“Сацыяльна-псіхалагічная роля кнігі ў гета”  
(Дзяржаўны габрэйскі музей Віленскага Гаона)

Вучоба – гэты продых бяспекі, які дазваляў зменшыць унутранае напружанне, якое было спадарожнікам жыцця ў гета, – стварала, паводле яго меркавання, магчымасць адварвання ад ціску рэчаіснасці. Не маючы магчымасці перамагчы акупантага ў жыцці, чытацель можа гэта зрабіць у працэсе чытання. Апісаны Файнштэйнам механізм быў падобным, як і ў выпадку падаўленых жаданняў і сноў пісьменнікаў. Аўтар або чытач у працэсе напісання або вывучэння перажывае тое, што немагчыма перажыць у рэчаіснасці. Аднак адрозненне вялізарнае, бо ў абсурднай рэчаіснасці гета знаходзіцца па-за сферай дзеяння закону. Вучоба ж не столькі дазваляе перажыць тое, што забараняеца, колькі пераносіць чалавека ў нармальнае жыццё, не столькі дапамагае падтрымліваць існуючы сацыяльны парадак, колькі дае надзею на яго змену.

Паводле сямейнага аповеду, на працягу двух гадоў, жывучы ў агульным пакой на 15 чалавек у гета на вул. Шпітальная, 7, д-р Файнштэйн апекаваўся асірацелым малодшым кузенам і ўзкам 9–11-гадовым Даніэлем Файнштэйнам (пасля вайны – Даніэль Авідар). Ён вучыў яго мовам і гісторыі, знаёміў з Бібліяй і метадамі мнематэхнікі. Д. Авідар, які сёння жыве ў Ізраілі, памятае яго як славутага наўкуоўца і незвычайнага чалавека.

Падчас акцыі ліквідацыі гета ў канцы верасня 1943 г. Д. Файнштэйн схаваўся. Яго знайшлі і кінулі ў турму гестапа. Дзякуючы заступніцтву знаёмага, які працаваў у немцаў, яго не адправілі ні ў Панары, ні ў лагер. У Дзяржаўным габрэйскім музеі Віленскага Гаона ў Вільні знаходзіцца напісаны Файнштэйнам (на мове ідыш) ад імя 110 арыштаваных мужчын драматычны ліст з турмы з просьбай пра фінансавую дапамогу напярэдадні чакаемага вызвалення. Гэта безумоўнае сведчанне таго высокага аўтарытэту, якім ён карыстаўся сярод габрэйскай супольнасці (тэкст ліста гл. у Дадатку).

Разам з дзвюма з паловай тысячамі апошніх віленскіх габрэяў Д. Файнштэйн застаўся ў горадзе ў працоўным лагеры. Ён атрымаў працу ў “НКР 562” (“Heereskraftfahrpark”). Гэта быў майстэрні па рамонце ваенных машын, якія знаходзіліся ў будынку габрэйскага прытулку для сірот на вул. Субоч. Там правёў апошнія месяцы жыцця.

Даніэль Файнштэйн загінуў 4 ліпеня 1944 г. падчас ліквідацыі НКР, разам з групай каля 400 габрэяў, якія ўзбунтаваліся супраць іх вызваленія Панары. Яны былі расстралены на месцы і пахаваны ў брацкай магіле на вул. Субоч. Праз некалькі дзён атрады Арміі Краёвай паспрабавалі вызваліць Вільню. 13 ліпеня 1944 г. горад быў заняты Чырвонай Арміяй.

За дапамогу ў бія- і бібліографічных пошуках, а таксама ў архіўных даследаваннях выказываю ўдзячнасць Даніэлю Авідару, Міхаілу Чайцы, Алегу

Губараўу, Соні Кобрынскай, Марыі Кавальскай, Рыце Марголіне, Агнешцы Алоўні-Легутка, Алесю Смаленчуку, Марку Вэбу і Янне Вішневіч.

Публікацыя рыхтавалася пры падтрымцы Фонду польскай навукі.

## **Дадатак**

### ***Сацыяльна-псіхалагічная роль кнігі ў гета***

Δ-р Даніэль Файнштэйн

Шаноўныя сябры,

Вялікая колькасць кніг, прачытаных за 15 месяцаў у нашым віленскім гета, прымушае задумацца. Можна сказаць, што гэта абумоўлена тым, што мы з'яўляемся народам кнігі, што менавіта з гэтай нагоды кніга застаецца з намі ў самыя цяжкія часы, у самых цяжкіх умовах. Магчыма, у гэтым [тлумачэнні] і ёсць праўда. Аднак хачу паглядзець на гэту праблему з іншай перспектывы.

Якую сацыяльна-псіхалагічную ролю адыгрывае кніга ў нас, у гета? Да пэўнай ступені яна застаецца сродкам у барацьбе за выжыванне. Не ў тым сэнсе, што дае нам рознага роду карысную інфармацыю, якую можам выкарыстаць у нашай працы ў майстэрнях гета ці па-за гетам, але зусім у іншым.

Для вучонага навуковая кніга – гэта свайго роду хованка, у якой месціцца востраў адпачынку, дзе пануюць абавязковыя для ўсіх аб'ектыўныя законы і куды, нарэшце, павінна трапіць чалавецтва пасля блукання па шалёнім моры самаволля.

Для масавага чытача белетрыстыкі кніга з'яўляецца зачараваным садам, у якім яго напружаныя нервы знаходзяць умовы, неабходныя для супакаення. Як гэта адбываецца? Чалавек мае характэрную рысу, а менавіта ён ідэнтыфікуе сябе з героямі драматычнай літаратуры, эпасу або апавяданняў, з іх паводзінамі і перажываннямі. Якраз гэты механізм ідэнтыфікацыі дае чалавеку мажлівасць выжывання. Гэта функцыя белетрыстыкі асабліва важная ў часы, калі чалавек знаходзіцца пад знешнім прымусам, калі ўнутране напружанне вельмі моцнае і патрэбны продых бяспекі, які б рэгуляваў унутраны псіхічны ціск і не дапусціў бы да псіхічнай ці фізічнай катастроfy. Чытаем апавяданне з часоў, калі Ерусалім геройскі змагаўся з матэрыяльнай перавагай Рыма. Ідэнтыфікуем сябе з габрэйскімі героямі, якія гінулі ў абароне свайго краю, гінем разам з імі пад ударамі жахлівай фізічнай сілы, але адначасова перажываем пазнейшы трывумф Ерусаліма, які духоўна перамог Рым. Чытаючы іншыя ўжо не гістарычныя кнігі, ідэнтыфікуем сябе з будаўнікамі

нашага краю або з барацьбітамі за справядлівы сацыяльны парадак. А нават калі чытаем апавяданні, пазбаўленыя гістарычна-сацыяльнага аспекту, застаемся ўцягнутымі ў гулыні чалавечых страсцей і перажыванняў як найглыбей закранаючых чалавечую душу, і тая глыбіня праяўленняў комплексаў спрыяе таму, што на пэўны час мы забываєм пра сумныя перажыванні, звязаныя з нашым сучасным становішчам.

Існуе такая цікавая мусульманская прытча, што, калі чалавек, змучаны паставянным змаганнем з непазбежным лёсам, засынае на распаленых пясках пустыні, дзе блукаюць амаль адныя львы, шакалы і гіены, з яго раскрытых высаходных вуснаў у выглядзе птушкі або матылька вылятае душа і ляціць да кветак бліжэйшага аазіса. Сярод іх лісцяў знаходзіць салодкі нектар, асвяжаецца і зноў моцная вяртгаецца ў цела, якое слабее і мучыща на распаленай зямлі пустыні. Гэтую мусульманскую аповесць, якая, верагодна, з'яўляецца міфалагічным трактаваннем сну, можна метафорычна аднесці таксама да нашых часоў.

Фізічна мы застаемся адзінокімі, як у пустыні. Атмасфера напаленая да чырванаты. Не хапае нам крыніцы жыцця і свабоды. І вось нашыя души ў маствацкіх снах наяве паміж кніжнымі старонкамі, падчас вучобы знаходзяць тое, што шукаем. Адчуваю сябе пасвяжэўшымі, расце жаданне жыць і жыццёвая энергія, расце надзея, што і фізічна мы пройдзем шлях ад пяскоў пустыні да аазісу свабоды. І таму, калі вызвалімся, калі будуць зламаныя клеткі і заняволенія птушкі вырвуцца на свабоду, напэўна пазней прыйдзем наведаць бібліятэку і чытальню ў сценах былога гета, каб выказаць сваю глыбокую ўдзячніцтва сваім маўклівым, а адначасова такім размоўным сябрам, што стаяць на паліцах, што ў час самай вялікай патрэбы і выпрабаванняў кармілі нас духоўнай ежай сваіх старонак – жаданнем жыцця і надзеяй.

13 снежня 1942 г.

***Ліст з турмы, напісаны Даніэлем Файнштэйнам,  
верагодна, у верасні 1943 г.***

Мілыя і дарагія браты!

Нас тут 110 мужчын, якіх жахлівы лёс адараўаў ад іх сем'яў. Мы ўсё згубілі, засталіся жывымі, але адзінокімі. У нас забралі нават адзенне ды іншыя рэчы, мы голыя і босыя. Зачыненыя ў цёмным падвале без паветра, мы страшна гала-даем і страдаем. Спадар Каменман і яго супрацоўнікі даюць нам толькі самае неабходнае адзенне і, як жабракам, кавалачак хлеба, каб не памерлі з голаду. Але большасць з нас згаладалася яшчэ ў хованках, і мы адчуваю, як нашыя

сілы з кожным днём нас пакідаюць. У нас засталося падараўанае жыщё, і наша адзіная надзея пражыць яшчэ некалькі дзён у гэтym адзе, пакуль нас не адправятъ у лагер.

Дарагія браты!

Вам выпала шчасце выратаваць не толькі вашае асабістae жыщё, але так-сама ваших самых дарагіх і любімых. Дапамажыце нам у бядзе, тэрмінова збірайце грошы, каб мы маглі перажыць самыя цяжкія часы тут і першыя дні ў лагеры. Не забывайце, што, вымаўляючы тро разы ў дзень кадэш за нявінныя ахвяры, мы молімся і за застаўшыхся ў жывых, каб усе выратаваліся. Рабіце для нас як найболей, збірайце грошай столькі, колькі падказвае вам вашае сумленне.

Не забывайце, што мы страдаючыя больш за іншых, бязвінныя ахвяры за ўсіх габрэяў...

Ратуйце нас, браты. Помніце, што толькі вялікія намаганні з вашага боку прынясуць нам сапраўдную дапамогу. Мы ад'яджаем ужо на днях. Па-спяшайцеся, мы страдаем і чакаем.

Ад імя 110 мужчын д-р Даніэль Файнштэйн.

*Пераклад з ідыш К. Шыманяк,  
з польскай мовы А. Смаленчука*

### **Заўвагі**

<sup>1</sup> Пра гісторыю гэтага асяродку пісалі Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutzowa Cezaria, 1933, Zakład Etnologii Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie i jego zadania, “Baltico-slavica. Biuletyn Instytutu Naukowo-Badawczego Europy Wschodniej w Wilnie”, Wilno. T. 1. S. 75–98; Znamierowska-Prüfferowa Maria, 1996, Zakład Etnologii Uniwersytetu Stefana Batorego 1923–1939 // Z dziejów Almae Matris Vilnensis. Księga Pamiątkowa ku czci 400-lecia założenia i 75-lecia wskrzeszenia Uniwersytetu Wileńskiego, red. L. Piechnik SJ, K. Puchowski, Kraków: Wydawnictwo WAM Księęza Jezuici.

<sup>2</sup> Cezaria Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa (1885-1967), гл. біяграфіям [Zadrożyska Anna, Zamojska Dorota, 2002, Cezaria Anna Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa (1885-1967) // Etnografowie i ludoznavcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne, t. 1, red. E. Fryś-Pietraszkowa, A. Kowalska-Lewicka, A. Spiss, Kraków: Wydawnictwo Naukowe DWN, Oddział Polskiego Towarzystwa Ludoznanego w Krakowie, s. 3-7].

<sup>3</sup> Kazimierz Moszyński (1887-1959), гл. біяграфіям Klimaszewska Jadwiga, 2002, Kazimierz Teofil Franciszek Moszyński (1887-1959), w: Etnografowie i ludoznavcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne, t. 1, red. E. Fryś-Pietraszkowa, A. Kowalska-Lewicka, A. Spiss, Kraków: Wydawnictwo Naukowe DWN, Oddział Polskiego Towarzystwa Ludoznanego w Krakowie, s. 209-214.

<sup>4</sup> Klimaszewska Jadwiga, 1976, Kazimierz Moszyński – badacz i nauczyciel, w: Kazimierz Moszyński. Życie i twórczość, red. J. Klimaszewska, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. 27-28.

- 5 Aleksandrow Rostisław, Slony naszego dieculta (<http://www.pseudology.org/babel/BabelDomOdessa.htm>)
- 6 Fajnsztejn Daniel, 1938, Potwory fantastyczne w wierzeniach i mitach, „Rozprawy i Materiały Wydziału I Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Wilnie”, t. 9, z. 3, Wilno: Towarzystwo Przyjaciół Nauk w Wilnie.
- 7 Літоўскі Цэнтральны дзяржаўны архіў (ЛЦДА). Ф. 175, вол. 5 IVСа, ад.з. 1082.
- 8 Цэзарыя Эранкрайц пісала: “Сярод прац этнолагаў, якія выконваліся на падставе арукаваных крыніц, трэба назваць працу Д. Файнштэйна *Symbole płodności w obrzędowości ludu polskiego (próba klasyfikacji)* (магістэрская праца, рэкамендаваная да друку)” [Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutzowa Cezaria, 1933, Zakład Etnologii Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie i jego zadania, “Balticoslavica. Biuletyn Instytutu Naukowo-Badawczego Europy Wschodniej w Wilnie”, Wilno, t. 1, s. 80]. Не атрымалася знайсці згадкі пра гэтую публікацыю ў бібліографіях па праблеме. Падобна, што яна засталася ў рукапісу. На жаль, у віленскіх фондах УСБ яе таксама няма.
- 9 Znamierowska-Prüfferowa Maria, 1931, Koło Etnologów studentów Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie, „Lud”, t. 30, s. 269-272.
- 10 ЛЦДА. Ф. 175, вол. 5 IVB, ад.з. 320.
- 11 Fajnsztejn 1938: II.
- 12 Fajnsztejn 1938: III.
- 13 Moszyński Kazimierz, 1929, Kultura ludowa Słowian. Część I. Kultura materjalna, Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- 14 Sprawozdanie 1938: Sprawozdanie ze stanu i działalności Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Wilnie za rok 1937, Wilno. S. 7.
- 15 ЛЦДА. Ф. 175, вол. 5 IVB, ад.з. 320.
- 16 Maria Znamierowska-Prüfferowa (1898-1990). Яе доктарская праца *Ości rybackie. Próba klasyfikacji ości północno-wschodniej Polski* выйшла з друку ў скарочаным варыянце [Arsyńska Ewa, Muzalewska Hanna, 2002, Maria Znamierowska-Prüfferowa (1898-1990), w: Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne, t. 1, red. E. Fryś-Pietraszkowa, A. Kowalska-Lewicka, A. Spiss, Kraków: Wydawnictwo Naukowe DWN, Oddział Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Krakowie, s. 325]. Яе арыгінал (125 стар., машинапіс) знаходзіцца ў фондзе УСБ [ЛЦДА. Ф. 175, вол. 5 IVB, ад.з. 327]. Вывучэнне і класіфікацыя касцей рыбы, знайдзеных на тэрыторыі сучасных Літвы і Беларусі, дзеля напісання доктарскай працы стала часткай вялікай манаграфіі, пашыранай матэрыялам, сабраным у Польшчы. Ён быў прааналізаваны на шырокім паралельным фоне. Кніга выйшла з друку ўжо пасля вайны.
- 17 Fajnsztejn, 1938.
- 18 Fajnsztejn, 1938: I.
- 19 Moszyński, 1929: III.
- 20 Poniatowski Zygmunt, 1979, “Uspokojenie” w oczach religioznawcy i bibliisty // Potrącić strunę poezji kamienną. Szkice o „Uspokojeniu” Juliusza Słowackiego, red. S. Makowski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 42-51.
- 21 Wyka Kazimierz, 1971, Thanatos i Polska, czyli o Jacku Malczewskim, Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 88.
- 22 ЛЦДА. Ф. 175, вол. 5 IVB, ад.з. 320.
- 23 Fishman David E., 2005, The Rise of Modern Yiddish Culture, Pittsburgh PA: University of Pittsburgh Press, s. 126-137; Gottesman Itzik Nakhmen, 2003, Defining the Jewish

- ish Nation. The Jewish Folklorists of Poland, Detroit, Michigan: Wayne State University Press, s. 111-170.
- <sup>24</sup> Lisek Joanna, 2005, Jung Wilne – żydowska grupa artystyczna, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego; Ran Lejzer, 1974, Jeruszolaim de-Lita. Ilustrirt un dokumentirt. Jerusalem of Lithuania. Illustrated and documented, vol. 1-3, New York: Wilner Albom Komitet.
- <sup>25</sup> Ran Lejzer, 1968, Fajnsztejn Daniel (1901-1944), w: Leksikon fun der najej jidiszer literatur, New York: Altweltlecher Jidiszer Kultur Kongres, t. 7, s. 359-360, s. 359.
- <sup>26</sup> Хайм (Яхім) Хайес нарадзіўся ў 1902 г. у Калампі, загінуў у 1941 г. у гестапа ў Вільні. У 1925–1935 гг. быў сакратаром Этнаграфічнай камісіі IBO. Публікаваўся на мове ідиш, напрыклад “Задачы габрэйскай этнографії” (часопіс “Literarisze Bleter”, 1925) і “Вераванні і звычаі, звязаныя са смерцю” (“Filologisze Szriftn” 1928), а таксама польську, напрыклад “Baal-Szem-Tow u chrześcijan” (“Miesięcznik Żydowski”, 1935, t. 1, z. 5-6). Быў звязаны з камуністамі. У 1939 г. пакінуў Вільню разам з Чырвонай Арміяй, працаваў настаўнікам у Ашмянах. У 1940 г. вярнуўся ў Вільню і стаў адным з кіраўнікоў IBO.
- <sup>27</sup> Gottesman 2003, s. 111-170. Пра супрацоўніцтва таксама “маўчаць” архіўныя матэрыялы.
- <sup>28</sup> Fajnsztejn Daniel, 1939, Tawlilim mitiim, miwnejhem we-hithawutam, Wilno: drukarnia F. Garbera.
- <sup>29</sup> Stekel Wilhelm, 1912, Die Träume der Dichter. Eine vergleichende Untersuchung der unbewussten Triebkräfte bei Dichtern, Neurotikern und Verbrechern. Bausteine zur Psychologie des Künstlers und des Kunstwerkes, Wiesbaden: J. F. Bergmann.
- <sup>30</sup> Fajnsztejn Daniel, 1935, Farbrecherisze motiivn in der szafung un chalojmes fun dichter, “Etiudn”, nr 4, s. 10-11.
- <sup>31</sup> АЦДА. Ф. 175, воп.. 5 IVCa, ад.з. 1082.
- <sup>32</sup> Fajnsztejn Daniel, 1939, Der jidiszer ontejl in der esperanto-bawegung in Wilne, “Wilner Almanach”, s. 289-294.
- <sup>33</sup> Cyt. za: “Wiadomości”, Londyn 24.10.1971, nr 43 (1334), s. 6.
- <sup>34</sup> Avidar Daniel, 1994, “Zichronotaj, kerech 1” (“Moje wspomnienia, część 1”), maszynopis, Tel Awiw, s. 28; thum. i skryty K. Szymaniak.
- <sup>35</sup> Kaczergiński Szmerke, 1947, Chrubn Wilne. Umkum fun jidn in Wilne un wilner gegnt. Der harige-tol Ponar. Perzenleche ieberlebungen, zamlung fun ejdes – bawajzn oder dokumentn, Niu-Jork: Bicher-farlag; Kruk Herman, 2002, The Last Days of the Jerusalem of Lithuania. Chronicle From the Vilna Ghetto and the Camps, 1939-1944, edited and introduced by B. Harshav, translated by B. Harshav, New Haven, CT: YIVO Institute for Jewish Research; Шур Г., 2000, Евреи в Вильно. Хроника 1941-44. Санкт-Петербург: Obrazowaniye – kultura.
- <sup>36</sup> Fishman 2005, s. 139-153.
- <sup>37</sup> Kostanian-Danzig Ruth, 2002, Spiritual Resistance in the Vilna Ghetto, Vilnus: The Vilna Gaon Jewish State Museum.
- <sup>38</sup> Дзяржаўны габрэйскі музей Віленскага Гаона (ДГМВГ). Ф. Р 1421, воп. 1, ад.з. 231.
- <sup>39</sup> ДГМВГ. Ф. 1421, воп. 1, ад.з. 230.

**ВІЛЬНЯ Ў ПАМЯЦІ  
НАРОДАЎ РЭГІЁНА**

# **НАЦЫЯНАЛЬНЫ СІМВАЛ У ШМАТКУЛЬТУРНЫМ ГОРАДЗЕ**

**Альвідас Нікжэнтайціс**  
(Вільня)

## ***Summary***

*National Symbols in a Multicultural City*

Alvydas Nikžentaitis (Vilnius)

Studies of the attempts of individual nations to culturally ‘own’ a multicultural city face certain methodological problems. The major concepts of memory somehow fail to help a researcher. The author of this article offers a notion of the national symbol – as the one that may help in the studies of the symbolical appropriation of a multicultural city. Besides, it is important to use more widely the well-known concepts of *cultural memory* (Aleida and Jan Assmann), *realms of memory* (Pierre Nora), and a once popular concept of *national myth*. Also, when dealing with the countries of Central-Eastern Europe one has to keep in mind a ‘centripetal’ (capital-oriented) nature of the states. The formation of a national symbol in a multicultural city depends to the great extent on the national myth, while the hierarchy of national symbols is defined by the cultural memory of the capital of a certain country.

Праблематыка культурнай памяці ў апошнія гады прыцягвае ўсё большую ўвагу навукоўцаў. Даследаванні Алейды і Яна Асманаў спрыялі ўвядзенню ў навуковы зварот розных дысцыплін паняцця культурнай памяці<sup>1</sup>. У Францыі і Германіі ўжо падрыхтаваны фундаментальныя працы, прысвечаныя праблематыцы месца памяці, плануюцца іншыя працы падобнага кшталту<sup>2</sup>. Не цяжка заўважыць, што ў залежнасці ад аб'екта даследавання даследчыкі куль-

турнай памяці арыентуюцца альбо на дзяржавы і грамадствы (тэарытычныя канцэпты Асманаў), альбо на асобныя аб'екты (з'явы) як сімвалы (тэарытычна падыходы П'ера Нара, Этьена Франсуа). Да гэтага часу па-за ўвагай застаецца горад.

Пэўнае ігнараванне феномена гарадоў у праблематыцы культурнай памяці часткова зразумелае. Асноўныя канцэпты памяці сфарміраваліся ў Заходній Еўропе, для якой характэрны этнічна гамагенныя гарады. Усходняя ж частка Еўропы з яе гарадамі-“катламі” розных народаў яшчэ не дачакалася адпаведнай увагі даследчыкам. Да таго ж адсутнічае “ключ” (тэарэтычны падыход) для даследавання такіх гарадоў як месцаў памяці. Толькі ў апошнія гады, дзякуючы намаганням пераважна нямецкіх і польскіх гісторыкаў, навукоўцы пачалі звяртаць увагу на феномен шматкультурнага горада, разглядаючы яго ў кантэксце такога ж шматкультурнага рэгіёна<sup>3</sup>. Становіцца відавочным, што пры гэтым неабходна выкарыстоўваць тэарэтычныя канцэпты нацыяналізму і культуры памяці.

Пры даследаванні шматкультурнага горада праз прызму калектыўнай памяці асобных этнакультурных груп трэба звяртаць увагу на феномен шматкультурнасці. Тыповымі крыніцамі яго фарміравання з'яўляюцца міграцыі, заваёвы, акультурацыя. Аднак вытокі шматкультурнасці і гісторыю асобнай этнакультурнай групы нельга лічыць вызначальными. Гістарычнае мінулае канкрэтнай групы ў шматкультурным горадзе з'яўляецца толькі матэрыялам для нацыянальных інтэрпрэтацый, калі прадстаўнікі той або іншай супольнасці пад уплывам ідэй нацыяналізму пачынаюць уздымаць пытанне: хто мы такія? Варта адзначыць, што ў тых выпадках, калі мінулае горада не падыходзіць для фарміравання нацыянальнага дыскурсу, яго замянене агульнанацыянальнае мінулае. Вылучэнне агульнанацыянальных, а не лакальных элементаў пры фарміраванні ідэнтычнасці якой-небудзь адной этнакультурнай групы ў шматкультурным горадзе з'яўляецца нормай, што пацвярджаюць адносна добра даследаваныя зоны нямецка-польскіх контактаў у шматкультурным горадзе. Так, у гарадах Познаньскага ваяводства, напрыклад у Быдгашчы (Бромбергу), для польской супольнасці апрача акцэнтацыі значэння дынастыі Пястаў (лакальны ўзоровень) вялікае значэнне мае Грунвальдская бітва, Канстытуцыя 3 Мая, у той час як для большасці немцаў у тых жа гарадах сімвалам нямецкасці застаецца асоба Бісмарка<sup>4</sup>.

Яшчэ больш значае месца ў памяці асобных груп шматкультурнага горада займае ўспрынняцце першай дзяржайнасці гэтай тэрыторыі як уласнай культурнай спадчыны. Нацыянальны дыскурс нават у шматэтнічным горадзе канструюеца на падставе нацыянальнай гісторыі. Гісторыя этнакультурнай

групы звычайна адыгрывае толькі дапаможную ролю. Калі раннія традыцыі дзяржаўнасці інтэрпрэтуюцца як чужбы, то ў эпоху нацыяналізму абавязковая пачынае дзеянічаць стратэгія знішчэння чужой традыцыі і стварэння сваёй. Усё гэта назіраецца, напрыклад, на тэрыторыях, якія адышлі да Польшчы пасля Другой сусветнай вайны<sup>5</sup>.

Але якая стратэгія адносін да традыцыі дзяржаўнасці павінна з'явіцца на той тэрыторыі і ў тых гарадах, дзе дзяржаўнасць не лічыцца чужой? Якім чынам і з дапамогай якіх інструментаў (тут мы гаворым канкрэтна пра Вільню як сталіцу Вялікага княства Літоўскага) можна знайсці ў мінулым беларускую, польскую ці літоўскую Вільню?

Нацыянальны вобраз шматкультурнага горада, прынамсі, на ўсходнім ускрайку Еўропы **не функцыяніруе як вынік узаемадзеяння многіх культур**. Нацыянальныя групы і ў тых гарадах, у якіх традыцыя дзяржаўнасці і звязаная з ёй культурная спадчына, здавалася б, павінны быті іх яднаць, шукаюць свае нацыянальныя знакі, з дапамогай якіх будуюць адрознасць ад іншых паводле прынцыпаў, заснаваных на нацыянальнай ідэалогіі, і такім чынам дасягаюць самаізаляцыі<sup>6</sup>. Хоць у штодзённым жыцці асобныя групы непазбежна камунікуюць адна з адной, аднак на ўзору ідэй нацыянальнага горада (культур памяці) адрозныя нацыянальныя групы жывуць нібыта ў асобных гета<sup>7</sup>, нягледзячы на тое што іх нацыянальныя сімвалы, праз якія яны ўсведамляюць сябе як супольнасць, у матэрыйальной форме могуць быць тымі ж самымі, што і ў суседзяў. На гэтую сітуацыю, па меншай меры з пачатку XX ст., паўплывалі два фактары. Па-першае, працэс запозненага фарміравання нацый і, па-другое, палітычныя канфлікты, такія як Першая сусветная вайна і фарміраванне ў гэтым рэгіёне сучасных дзяржаў.

Варты адзначыць, што гэты працэс, які стымулюваў самаізаляцыю этнокультурных груп, не закончыўся стварэннем сучасных дзяржаў. Другая сусветная вайна, з'яўленне новых акупантатаў у рэгіёне, нарэшце, палітычныя і сацыяльныя рэвалюцыі 1989–1991 гг. павялічвалі напружанне нацыянальных узаемадносін, стымулювалі працэсы фарміравання нацыянальной ідэнтычнасці і спрыялі далейшаму размежаванню розных груп. Гэтыя спецыфічныя рысы рэгіёна, у якім акрамя Вільні важным таксама з'яўляецца прыклад Львова<sup>8</sup>, часта застаюцца незауважанымі даследчыкамі Цэнтральна-Усходній Еўропы. Яны хоць і падкрэсліваюць мультыкультурнасць, аднак не заўсёды бачаць варыяцыі гэтага феномена ўнутры самога рэгіёна.

Вынікам суставання народаў не толькі на ўзору штодзённага жыцця, але і на ўзору нацыянальных ідэй з'яўляюцца таксама розныя вобразы аднаго і таго ж горада або розныя нацыянальныя перспектывы. Не столькі фактычныя

сітуацыя ў горадзе або гісторыя, якая рэальна адбылася, колькі менавіта гэтая вобразы ці “прыгаданая гісторыя” ствараюць перспектыву свайго або чужога горада. Такім чынам, уяўны горад альбо ілюзія становяцца рэчаіснасцю, якая моцна ўплывае на канкрэтныя дзеянні асобных індывідаў – гарадскіх жыхароў (або нават нацыянальных груп) па-за межамі гэтага горада. У тых групах, якія лічаць горад сваім (не важна, дзе яны жывуць: у канкрэтным горадзе або па-за яго межамі), з дапамогай менавіта гэтых вобразаў, сформуляваных з нацыянальнай перспектывы, і пачынаюцца працэсы, якія можна назваць працэсамі падзелу шматкультурнага горада і яго спадчыны. Падзелу на нацыянальныя сегменты спрыяле ігнараванне культурна-ідэйных асяродкаў іншых народаў, у выніку чаго групам, што прысвойваюць горад, гэты працэс падаецца натуальным і неадчувальным.

Як фармірецца паняцце “свайго” нацыянальнага горада ў шматэтнічным горадзе?

І тут можна прадставіць другі варты дыскусіі тэзіс: **шматкультурны горад прыватызуеща асобнай групай не столькі дзякуючы рэаліям мінулага або сучаснага, колькі з дапамогай нацыянальных сімвалаў**. Існаванне гэтых нацыянальных сімвалаў з'яўляецца сродкам “прыватызацыі” адной групай горада, створанага рознымі народамі. Адначасна ў гэтых сімвалах адлюстроўваецца стаўленне розных этнакультурных груп да канкрэтнага шматкультурнага горада.

Аналіз адносінаў этнакультурных груп да гарадскога мінулага дапамагае выявіць іх адрознную рэакцыю на артэфакты нацыянальнай гісторыі. Для адных сустрэча з нацыянальнай гісторыяй азначае толькі пашырэнне індывідуальнага культурнага далігляду. Людзі гэтай групы ўспрымаюць пэўны артэфакт нацыянальнай гісторыі ў горадзе выключна інфармацыйна. Факты мінулага з'яўляюцца для іх толькі элементамі гісторыі горада. Але ў іншай групе людзей сустрэча з такім артэфактам выклікае нацыянальныя эмоцыі. Присутнасць у горадзе знакаў сваёй нацыянальнасці, культуры дапамагае фарміраванню пачуцця “свайго” горада.

Рэакцыя людзей на нацыянальнае мінулае ў горадзе дазваляе ўзняць пытанне дыферэнцыяцыі саміх артэфактаў у культуры памяці. Рознае стаўленне да агульнага культурнага і палітычнага мінулага дазваляе ўвесці такія “рабочыя” тэрміны, як **нацыянальны сімвал і культурны знак**<sup>9</sup>. Пры гэтым паняцце “культурнага знака” служыць для абазначэння “халоднай памяці”, а паняцце “нацыянальнага сімвала” – “гарачай памяці”, якая выклікае эмоцыі.

## ***Нацыянальны сімвал горада***

У траўні 2008 г. падчас працы над тэкстам даклада на канферэнцыю “Вільня як месца памяці многіх народаў” дзеля характарыстыкі сродкаў, з дапамогай якіх розныя этнасы прысвойваюць шматкультурную Вільню, мною быў уведзены “рабочы” тэрмін “нацыянальны сімвал горада”. Пазней высветлілася, што аўтарам гэтага тэрміна на самай справе з’яўляецца нямецкі гісторык Людвік Штайндорф<sup>10</sup>. У артыкуле “Сталіца як сімвал нацыянальной дзяржавы ў Цэнтральна-Усходній Еўропе” ён не даў вызначэння самога тэрміна “нацыянальны сімвал”, але прывёў шэраг прыкладаў нацыянальных сімвалаў горада. Паводле Штайндорфа, нацыянальнымі сімваламі горада можна лічыць інстытуцыі ўлады (гарадская ратуша, парламент), навуковыя і культурныя ўстановы (музей, універсітэт, нацыянальны тэатр), а таксама сакральныя месцы, у першую чаргу могілкі. На думку гісторыка, цэрквы становяцца нацыянальнымі сімваламі горада толькі ў тым выпадку, калі яны або будуюцца менавіта як такія сімвалы (напрыклад, касцёл Уваскрасення ў Коўне або праваслаўны сабор Аляксандра Неўскага ў Сафii), або істотна перабудоўваюцца. Нацыянальным сімвалам горада можа стаць таксама нова-збудаваны помнік, напрыклад помнік св. Вацлаву ў Празе або Елачычу ў Заграбе. Нарэшце, нямецкі гісторык выказаў меркаванне, што сталіца ўжо сама па сабе з’яўляецца нацыянальным сімвалам дзяржавы<sup>11</sup>. З разважанняў аўтара вынікаюць два магчымыя вызначэнні нацыянальнага сімвала горада:

- а) сама сталіца з’яўляецца нацыянальным сімвалам;
- б) нацыянальнымі сімваламі горада могуць стаць урбаністычныя элементы горада, якія адпаведна інтэрпрэтуюцца.

Артыкул Л. Штайндорфа спрасціў задачу высвялення сутнасці нацыянальнага сімвала горада, аднак не пазбавіў нас ад абавязку пошуку новых тэарэтычных падыходаў для аналізу праблемы. Тым больш што высновы аўтара грунтуюцца перш за ўсё на аналізе сталіц Цэнтральна-Усходній Еўропы. Пытанне, ці могуць думкі аўтара быць выкарыстаны для даследавання такіх шматкультурных гарадоў, як, напрыклад, Вільня, застаецца адкрытым.

## ***Нацыянальны сімвал горада і канцэпт культурнай памяці***

У пошуках тэарэтычных падыходаў для вызначэння нацыянальнага сімвала горада неабходна звярнуцца да канцэпцый памяці Морыса Хальб-вакса і Алейды і Яна Асманаў. Важна, што гэтыя канцэпцыі тлумачаць не толькі

тое, як людзі і калектывы людзей успамінаюць мінулае, але таксама якім чынам феномен памяці ўпłyвае на ідэнтычнасць калектыву ў шматкультурным горадзе, а г.зн. і на ідэнтычнасць этнакультурных групп.

Калектыў сам па сабе памяці не мае. Памяць як катэгорыя мыслення фарміруеца пры зносінах асобных людзей. Адметны індывідуальны вопыт стабілізуюць успаміны пра сумесна перажытых падзеі, а гэта, у сваю чаргу, умацоўвае супольнасць. Менавіта падчас зносінаў і ўзнікае сутнаснае пытанне: што мы не павінны забыць? Важнасць гэтага пытання для ўсёй супольнасці сведчыць як пра фарміраванне памяці супольнасці, так і пра тое, што супольнасць успамінаў пачынае фарміраваць агульную ідэнтычнасць<sup>12</sup>.

Ян і Алейда Асманы вылучаюць камунікатыўную і культурную памяць. Ян Асман надзяліў культурную памяць (вельмі важную для разумення нацыянальнага сімвала горада) такой уласцівасцю, як закончанасць формы. Яна мае міфічныя вытокі, а ўся гісторыя, якая складае аснову культурнай памяці, замацоўваецца ў галовах людзей рытуальнай-камунікацыйным шляхам. Культурная памяць выяўляеца прац інсцэнізацыі тэксту, праз карціны, танцы і г.д.<sup>13</sup> Неабходна адзначыць, што для замацавання культурнай памяці важную ролю адыгryваюць уладныя структуры. Часта менавіта дзякуючы іх волі культура пэўных успамінаў становіцца дамінуючай у грамадстве і ператвараеца ў культурную памяць. У якасці тыповых дзейнняў улады, з дапамогай якіх культурная памяць зацвярджаеца ў грамадстве, можна адзначыць рашэнні наконт назваў вуліц, будаўніцтва помнікаў і г.д., а таксама пастановы, што тычацца нацыянальных свят, дзён памяці, дзяржавных узнагарод, асабліва пасмяротных, і г.д.

Аснову культурнай памяці складае наратыў, які фарміруеца дзякуючы **фігурам памяці**. Помнікі, назвы вуліц, ужо згаданыя святы – гэта ўсяго толькі формы, праз якія трансліруеца змест культурнай памяці. Менавіта адзінства зместу і формы з'яўляеца абвязковым для фарміравання фігур памяці як такіх.

Паводле Яна Асмана, фігуры памяці павінны быць звязаны з канкрэтнай формай: падзеяй, асобай або месцам. Каб пэўная падзея сталася фігурай памяці, яна павінна мець значэнне для вялікай групы людзей. Пасля таго як гістарычны факт і асоба сталі часткай памяці, яны страчваюць свае рэалістычныя рысы і становяцца сімваламі, якія рэпрэзентуюць пэўныя каштоўнасці.

Асаблівасці фігур памяці наступныя.

1. Сувязь з часам і месцам. Кожная група шукае месца, якое было б сімвалам яе ідэнтычнасці і разам з тым фактарам, узмацняющим яе успаміны. Для замацавання ўспамінаў і ператварэння іх у памяць вельмі важным

з'яўляеца паўтарэнне, дзея чаго важную ролю адыгрывае фактар часу альбо перыядычнасць. Святочны каляндар у гэтым кантэксце набывае дадатковую функцыю, якая пераконвае супольнасць у важнасці паўтарэння падзеяй.

2. Сувязь з групай. Калектыўная памяць мае сувязь не толькі з месцам і часам, але таксама з групай як формай ідэнтычнасці. Сацыяльная група, якую аб'ядноўваюць агульныя ўспаміны, імкненна захаваецца мінулае, бо яно важнае для яе самахарактарыстыкі. Падчас гэтага працэсу таксама ацэньваюцца іншыя. Для групы вельмі важна акрэсліцца ў якасці супольнасці, для якой характэрны пастаянныя і нязменныя рысы. У гэтым кантэксце група, якая імкненна дасягнуць мэтаў самаідэнтыфікацыі, разглядае мінулае як стабільную, нязменную канстанту.

3. Рэканструкцыя. У памяці адбываеца рэканструкцыя мінулага, падчас якой адбіраеца найважнейшае. Варта заўважыць, што ў першую чаргу з'яўляюцца ўспаміны як сегменты, што ўзмацняюць ідэнтычнасць. Пазней яны звязваюцца з канкрэтным месцам.

Важна яшчэ раз спыніцца на судносінах памяці і месца. Памяць знаходзіць месца ва ўяўлемай прасторы. Нават цэлія мясцовасці могуць служыць у якасці медыума для культурнай памяці. У такім выпадку ёй не патрэбны спецыяльныя знакі (помнікі), бо ўся прастора набывае знакавы сэнс праз наданне мясцовасці семітыхчных значэнняў. Прыклады такіх мясцовасцей (прастораў) – Рым, Палесціна<sup>14</sup>, магчыма, нават Вільня і Львоў.

Неабходна таксама звязаць увагу на памяць пра памерлых. Як паказалі даследаванні па гісторыі Львова, важным польскім (паводле нашага вызначэння нацыянальным) сімвалам горада быў пахаваны тут у лістападзе 1918 г. польскія вучні (orlęta), якія змагаліся супраць украінскага войска. У Вільні на ролю такіх нацыянальных сімвалаў горада прэтэндуюць магілы братоў Луцкевічаў, Ёнаса Басанавічуса, месца пахавання сэргія Юзафа Пілсудскага, быўшыя могілкі ў Шніпішках, на якіх пахаваны Віленскі Гаон.

Памерлія займаюць асаблівае месца ў памяці, бо найлепей трансліруюць мінулае. Памяць пра памерлых належыць і да камунікатыўнай, і да культурнай памяці. У апошнія яны павінны мець спецыфічных носьбітаў гэтай памяці, інштытуцыі або рытуалы. Успамін пра памерлых належыць да такой катэгорыі памяці, якая выхоўвае пачуццё агульнасці. Ушанаванне памяці пэўных гістарычных асоб з'яўляеца своеасаблівай праявой сацыяпалітычнай ідэнтычнасці. Помнікі, якія заўважыў Р. Козелек (R. Koselleck)<sup>15</sup>, неабходныя перш за ўсё для ўмацавання ідэнтычнасці жывых<sup>16</sup>.

Такім чынам, канцепцыя культурнай памяці А. і Я. Асманаў дае сапраўды шмат для характарыстыкі нацыянальнага сімвала горада. Каштоўнасць гэ-

тай тэорыі не толькі ў разуменні таго, як пэўная падзея ці асаба становіцца сімвалам нацыянальнасці. Вызначэнне ўзаемасувязі сімвала і месца, канстатыцы факта, што падзея ці асаба могуць быць лакалізаваныя толькі ў пэўным часе, нарэшце, вылучэнне памяці пра памерлых амаль наўпрост указваюць, дзе неабходна шукаць нацыянальныя сімвалы горада. Таксама нельга ігнараваць і дзяржаву як фактар, што мае непасрэднае дачыненне да ўтварэння культурнай памяці, а магчыма, і нацыянальнага сімвала горада.

### ***Нацыянальны сімвал горада і нацыянальны міф: адрозненні і падабенствы***

Пры абмеркаванні праблематыкі нацыянальнага сімвала горада нельга абмяжоўвацца толькі канцэпцыяй культурнай памяці Асманаў. Важна ўвесці ў поле разважанняў таксама нацыянальныя стэрэатыпы і міфы, якія ўжо былі аб'ектам дыскусіі. Размежаванне гэтых пытанняў з даследаваннямі культуры памяці абузовіла вялікі дэфіцыт такіх даследаванняў. Гэтую канстатацыю ні ў якім разе нельга разумець як крытыку Асманаў. Яны распрацоўвалі сваю інавацыйную тэорыю, займаючыся гісторыяй Егіпта і англазнаўствам.

Перспектыўным можа выглядаць увядзенне тэарэтычнага канцэпту нацыянальных міфаў.

#### ***Падабенства***

Нацыянальны сімвал у кантэксце гарадской памяці мае шмат агульных рысаў з нацыянальнымі міфамі. Трэба адзначыць, што сама паняцце міфа часта разумеюць па-рознаму. У кантэксце культуры памяці ў самым шырокім сэнсе пад міфам разумеюць такія наратыўныя адносіны да мінулага, якія павінны растлумачыць сучаснае і будучае<sup>17</sup>. У навуковай літаратуре, прысвечанай памяці і гісторыі, ён найчасцей ужываецца ў двух значэннях. Вельмі часта міф трактуеца як гісторычная фальсіфікацыя, якую павінен выкрыць гісторык. Аднак існуе і іншае разуменне, згодна з якім міф трэба разумець як мінулае, эмацыйна інтэрпрэтаванае праз прызму ідэнтычнасці. У гэтым выпадку міф азначае не што іншае, як эмацыйнае ўспрыння мінулага. Ён становіцца падмуркам ідэнтычнасці, пахіснуць які не здолее нават самае аб'ектыўнае гісторычнае даследаванне. Мэта такога міфа – патлумачыць грамадству сучаснасць праз прызму мінулага і прадставіць пэўныя арыенціры на будучыню. Гісторыя, якая ператвараецца ў міф, становіцца сацыяльнай рэчаіснасцю, якая ўплывае на рашэнні, што прымаюцца ў пэўны час і ў пэўным месцы<sup>18</sup>.

Гэтую харктарыстыку міфа, прапанаваную Алейдай Асман, істотна дапаўняюць заўвагі Стэфана Людвіка Хофмана, якія варта выкарыстаць для харктарыстыкі нацыянальнага сімвала ў шматкультурным горадзе<sup>19</sup>. Сэнс, нададзены месцу, напрыклад будынку ў горадзе, інтэрпрэтуюцца выключна праз прызму нацыянальнай самасвядомасці. Такім чынам аб'ект становіцца агульна зразумелым нацыянальным сімвалам, які не патрабуе тлумачэння, бо адносіны індыўіда асобнай групы да яго грунтуюцца не на ведах, а на веры. Звонку нацыянальны сімвал грунтуюцца таксама на пэўнай вуснай і пісьмовай традыцыі.

Нацыянальны сімвал горада, як і нацыянальны міф, з'яўляецца своеасаблівым культавым аб'ектам. Такое знешнje падабенства з нацыянальным сімвалам, дарэчы, з'яўляецца адным са сродкаў яго адрознення ад шэрага культурнага знака.

Варта адзначыць падвоены харктар адносінаў наведальніка як прадстаўніка нацыянальнай супольнасці да нацыянальнага сімвала як культавага аб'екта. На культавы харктар гарадскога сімвала ў штодзённым жыцці ўказвае яго частае наведванне. Месца горада, якое стала нацыянальным сімвалам, з'яўляецца абавязковым пунктам арганізаваных экспкурсій. Рашэнне, чаму госці горада або мясцовыя жыхары павінны наведаць канкрэтнае месца ў горадзе, не патрабуе спецыяльнага тлумачэння: да яго прыходзяць дзеля ўласцівасці самога аб'екта. Нацыянальны сімвал у горадзе сам па сабе з'яўляецца сведчаннем таго, што горад, маўляў, належыць таксама нацыянальнай групе, прадстаўнікі якой яго наведваюць. Узмацніць значэнне сімвала можа факт яго існавання ў культурнай памяці адпаведнай краіны. Такім чынам, канкрэтны аб'ект горада становіцца месцам наведвання дэлегацый замежнай краіны, дзе гэты сімвал лічыцца сваім альбо звязаны з палітыкай захавання культурнай спадчыны, якая знаходзіцца за мяжой.

Аналіз маршрутаў замежных дэлегацый з'яўляецца важным сродкам, які дазваляе распазнану нацыянальныя сімвалы ў горадзе. Часта яны адлюстроўваюць нацыянальныя сімвалы не толькі іншай краіны, але і той краіны, да якой належыць шматкультурны горад. Як правіла, падчас таких візітаў дзеля прынцыпу раўнацэннасці імкнунца ўшанаваць як нацыянальныя пачуцці гасцей, так і гаспадароў. Такі падвоены харктар культуры, калі ўвагу асобнаму гарадскому аб'екту аказваюць як асобныя групы грамадзян, так і ўладнія структуры, можа таксама сведчыць пра падвоенасць памяці пра падзею. Найперш у аўтарытарных краінах афіцыйная (культурная) памяць не заўсёды супадае з калектыўнай (камунікатыўнай) памяццю<sup>20</sup>. Такіх несупадзенняў нямала і ў дэмакратычных грамадствах, якія вылучаюцца мно-

ствам наратываў мінулага. Між іншым, пэўная канфрантацыя поглядаў на нацыянальныя сімвалы ў горадзе можа ўзнікнуць і па прычыне самой прыроды нацыянальнага сімвала. Неабходна нагадаць, што нацыянальны сімвал у горадзе, як і нацыянальны міф, не з'яўляецца дадзенасцю. Нацыянальныя сімвалы таксама могуць быць забытыя ды замененыя або могуць змяніць свой змест дзякуючы новай інтэрпрэтацыі.

Вельмі важная прыкмета нацыянальнага сімвала (як і нацыянальнага міфа) – гэта яго функцыяніраванне ў пісьмовай і вуснай традыцыі. Такая канстатацыя толькі на першы погляд відавочная. На практицы нярэдка цяжка адрозніць, калі пра аб'ект горада гаворыцца як пра культурны артэфакт, а калі – як пра нацыянальны сімвал. Асабліва складана зразумець гэтае адрозненне, калі гаворка ідзе не пра сучаснасць, а, скажам, пра пачатак XX ст., г.зн. перыяд, калі зробленыя дапушчэнні ўжо немагчыма праверыць з дапамогай сацыялагічных сродкаў. У гэтай сітуацыі важна звяртаць увагу на такую дастаткова спецыфічную крыніцу, як фальклор. Ён можа быць карысным для выяўлення існуючых сімвалаў горада, разумення самога горада як сімвала, а таксама засведчыць, што эмацыйную сувязь з самім горадам альбо асобнымі яго аб'ектамі адчувае дастаткова рэпрэзентатыўная частка жыхароў горада або краю.

Відавочна, што паняцце нацыянальнага сімвала ў многіх выпадках адпавядае параметрам нацыянальнага міфа. Аналагічна з міфам нацыянальны сімвал з'яўляецца пераінтэрпрэтаваным мінуlyм, якое надзяляецца нацыянальным сэнсам. Ён таксама спасцігаецца праз эмоцыі і распазнаеца праз пэўныя культавыя абрады. Наогул, напрошваеца пытанне, ці можна знайсці адрозненні паміж тым, што мы называем нацыянальным сімвалам, і нацыянальным міфам?

### *Адрозненне*

Нягледзячы на ўсё вышэй азначанае, таксама існуе адрозненне паміж нацыянальным міфам і нацыянальным сімвалам у шматкультурным горадзе. Як паказваюць даследаванні нацыянальных міфаў у Цэнтральнай Еўропейскім рэгіёне і іх паралелі з прэтэндэнтамі на нацыянальныя сімвалы, гэтыя паняцці, сапраўды, не аналагічныя. Хоць нацыянальны міф часта супадае з нацыянальным сімвалам, аднак далёка не кожны сімвал можа стаць міфам. Жыццё нацыянальнага міфа, набыўшага на практицы яшчэ і значэнне нацыянальнага сімвала ў горадзе, з'яўляецца больш інтэнсіўным. Аб'ект, звязаны з нацыянальным міфам, наведваеца часцей, прычым наведвальнікаў звязвае з ім большая эмацыйная сувязь.

Апроч таго, калі ў падмурку нацыянальнага міфа знаходзіцца, як правіла, гістарычна падзея ці асоба, то аснова нацыянальнага сімвала звычайна больш разнастайная. Акрамя асоб і гістарычных падзей гэта можа быць культавы будынак (напрыклад, Вострая Брама ў выпадку Вільні) ці будынак, важны толькі для гісторыі горада (напрыклад, вежа Гедыміна ці Палац Ніжняга Замка, які прэтэндуе на ролю нацыянальнага сімвала). Зачастую сімвал не так выразна акрэслены, як міф. Нярэдка цяжка зразумець, чаму менавіта гэты, а не іншы аб'ект атрымаў такое сімвалічнае значэнне (напрыклад, Нацыянальны тэатр або Універсітэт). Нацыянальны сімвал горада паразунальны з метафарай. Дзеля разумення яе сэнсу неабходна ведаць кантэксты яе з'яўлення.

Іншае істотнае адрозненне сімвала і міфа – гэта лакальнасць сімвала, г.зн. што нацыянальны сімвал у горадзе напрамую звязаны з канкрэтным месцам (будынкам, могілкамі і інш.). Паняцце лакальнасці тлумачыць таксама акалічнасці ператварэння нацыянальнага міфа ў нацыянальны сімвал. Гэтыя паняцці падвойваюцца, калі ў канкрэтным горадзе ёсць сляды гістарычнай дзейнасці героя нацыянальнага міфа.

Неабходна адзначыць, што месца, якое стала нацыянальным сімвалам, неавязкова павінна быць гістарычна абрэгрунтаваным. Магіла братоў Луцкевічаў на могілках Росы з'яўляецца тыповым прыкладам “негістарычнага” нацыянальнага сімвала. Як вядома, насамрэч яны ніколі не былі пахаваныя на Росах, а сама магіла была ўсталявана толькі пасля 1990 г. Урэшце рэшт дагэтуль няма пэўнасці, ці на тых жа могілках на самай справе пахавана сэрца Юзафа Пілсудскага. Аднак гэта не перашкодзіла магіле Луцкевічаў і месцу пахавання сэрца Пілсудскага стаць нацыянальнымі сімваламі беларусаў і палякаў у сённяшній Вільні. Гэтыя два прыклады яскрава паказваюць, як можа адрознівацца гістарычны змест нацыянальнага сімвала ад яго разумення ў грамадстве. Гістарычны падыход можа разбурыць змест кожнага сімвала, названага нацыянальным, бо падмурок як нацыянальнага міфа, так і нацыянальнага сімвала – гэта рэінтэрпрэтацыя мінулага, якая прыстасоўвае яго да сучаснай нацыянальнай самаідэнтыфікацыі розных этнакультурных груп.

Менавіта ў гэтым сэнсе нацыянальны сімвал з'яўляецца ў эмацыйным плане больш “халодным”, чым нацыянальны міф. Нацыянальны сімвал можа ўспрымацца фактам, які пацвярджае пэўную ідэнтычнасць, у той час як нацыянальны міф (зразумела, перш за ўсё ў перыяд перамен грамадской свядомасці) сам далучаецца да фарміравання новай ідэнтычнасці.

## **Нацыянальны сімвал горада як прамежкавая катэгорыя паміж нацыянальным міфам і месцам памяці**

У працэсе фарміравання ідэнтычнасці, бяспрэчна, важную ролю адыгрывае мінулае, якое пранікае ў розныя катэгорыі мыслення, важныя для нацыянальнай ідэалогіі. Усе яны ўплываюць на паняцце нацыянальнасці, аднак іх роля ў працэсе самаідэнтыфікацыі грамадства не з'яўляецца аднолькавай. Наймацнейшы сродак – гэта нацыянальны міф. Аднак існуюць таксама іншыя нацыянальна інтэрпрэтуюемыя падзеі, асобы, без упłyvu якіх цяжка ўявіць фарміраванне нацыянальных супольнасцей і іх функцыяніраванне. Даследчыкі, якія займаюцца вывучэннем значэння гэтых “знакаў” на працэс ідэнтыфікацыі, сёння аргументавана вылучаюць такую іх катэгорыю, як месцы памяці<sup>21</sup>.

Паводле Г'ёра Нара, месцы памяці можа быць не толькі мясціна, будынак, помнік, мастацкі твор, але і гістарычна асоба, дзень памяці, філасофскія і навуковыя тэксты і нават нацыянальныя дзеяйствы. Аўтар вылучае тры вымярэнні месцаў памяці.

Матэрыяльнае. Як прыклад такога месца памяці аўтар называе архіўнае сховішча, якое мае яшчэ і сімвалічную аўру.

Функцыянальнае. П. Нара прыводзіць прыклады падручніка, тэстамента, Таварыства ветэранаў вайны. Абавязковай умовай ператварэння гэтых аб'ектаў у месцы памяці з'яўляецца тое, што яны павінны быць рытуальнымі.

Сімвалічнае. Як прыклад згадваецца “хвіліна цішыні”.

Важна адзначыць і тое, што ўсе гэтыя вымярэнні не існуюць асобна, а часта пераплытаюцца, дапаўняючы адзін аднаго<sup>22</sup>. Здавалася б, што менавіта канцэпцыя месцаў памяці ў акрэсленым значэнні можа замяніць нацыянальны сімвал горада. Аднак нельга забываць, што канцэпцыя П. Нара арыентавана не столькі на лакальныя, колькі на нацыянальныя месцы памяці. Якраз таму яна не можа замяніць нацыянальны сімвал горада, аднак дапамагае зразумець яго сутнасць.

Такім чынам, дзеля аналізу нацыянальнага сімвала горада двухчленную сістэму – культурная памяць і нацыянальны міф – неабходна дапоўніць тэатрэтычным канцэптам месца памяці. У гэтым выпадку нацыянальны сімвал з'яўляецца свайго роду прамежкавым звязком паміж трывама ментальнымі катэгорыямі: культурнай памяццю, нацыянальным міфам і месцам памяці. Часам ён можа супадаць з нацыянальным міфам, часам з месцам памяці, якое не так моцна ўплывае на ідэнтычнасць. Істотны момант, які ператварае нацыянальны міф і месца памяці ў нацыянальны сімвал горада, – яго лакалізацыя,

г.зн. находжанне сувязей з канкрэтнай падзей, з'явай або асобай у канкрэтным горадзе. Знак мінулага, інтэрпрэтаваны як нацыянальны сімвал (у агуль-нацыянальным і лакальным сэнсе), становіцца нацыянальным сімвалам горада, калі набывае сувязі з гарадской прасторай<sup>23</sup>.

Сам па себе знак мінулага не становіцца сімвалам нацыянальнасці, ён канструіруеца. Адпаведна ўзнікае пытанне наконт стваральнікаў нацыянальнага сімвала ў горадзе. Хто яны? Этнакультурныя групы або народы, якія валодаюць канкрэтным горадам ці хаця б выказваюць на яго прэтэнзіі?

Універсальная прырода нацыянальнага сімвала горада, яго непасрэдная сувязь з нацыянальнымі міфамі дазваляе сцвярджаць, што, з аднаго боку, у стварэнні гэтага сімвала ўдзельнічаюць нацыянальныя супольнасці, не пражываючыя ў канкрэтным горадзе. З другога боку, якраз этнакультурнай групе належыць ініцыятыва ў выбары месцаў памяці ў горадзе і ператварэнні іх у нацыянальныя сімвалы. Гэты тэзіс (які яшчэ патрабуе ўдакладнення) указвае на шчыльнае супрацоўніцтва групы і нацыі пры стварэнні нацыянальных сімвалаў горада. Ён жа прымушае ўзняць пытанне прамагчымасць стварэння нацыянальнага сімвала горада без аднаго з названых сегментаў. Не менш цікава зразумець, што адбываеца з нацыянальнымі сімваламі пасля знікнення якой-небудзь з этнакультурных груп горада ці яе колькаснага змяншэння. Павярхойня назіранні дазваляюць сцвярджаць, што пасля яе знікнення таксама знікаюць і нацыянальныя сімвалы, звязаныя з ёй. Горад перастае ўспрымацца сваім. Фактычна гэта азначае, што адбываеца разрыў нацыянальных метафор з канкрэтным гарадскім асяродкам. Яны застаюцца сімваламі нацыянальнасці, аднак перастаюць быць нацыянальнымі сімваламі горада. Вядома, што і гэтае сцвярджэнне з'яўляеца спроба ўвесці новае паняцце ў даследаванні культуры памяці. Хачу спадзявацца, што на гэтыя і іншыя пытанні дапамогуць адказы канкрэтныя даследаванні, прысвечаныя проблематыцы памяці Вільні як шматкультурнага горада.

*Пераклад з літоўскай мовы Ю. Унуковіча*

## **Заўвагі**

- 1 Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1999 (2 Aufl.); Aleida Assmann, Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, München 1999.
- 2 Гл.: Astrid Erll, Kolektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung, Stuttgart-Weimar 2005, S. 25–26.
- 3 Гл.: Rudolf Jaworski, Umstrittene Gedächtnisorte in Ostmitteleuropa, in: Heidemarie Uhl (Hg.), Zivilisationsbruch und Gedächtniskultur. Das 20. Jahrhundert in der Erinnerung des beginnenden 21. Jahrhunderts (Gedächtnis-Erinnerung-Identität, 3), Innsbruck etc., 2003, S. 181–195, c. 183. Гл. 6 спасылку, у якой указаны іншыя працы па гэтаі тэме.
- 4 Гл.: Stefan Dyroff, Erinnerungskultur im deutsch polnischen Kontaktbereich. Bromberg und der Nordosten der Provinz Posen (Wojewodschaft Poznań) 1871–1939, Osnabrück 2007, S.323–337, 368–378, 388–389.
- 5 Гл.: Jan Musekamp, Der Königsplatz (plac Żołnierza Polskiego) in Stettin als Beispiel kultureller Aneignung nach 1945, in: Peter Oliver Loew u.a. (Hg.), Wiedergewonne Geschichte. Zur Aneignung vob Vergangenheit in den Zwischenräumen Mitteleuropas, Wiesbaden 2006, S. 19–35.
- 6 Параўн. канфлікт вакол помніка венгерскаму каралю “румынскага” паходжання Мацею Корвіну ў горадзе Клюжы ў Румыніі: Margit Feischmit, Symbolische Kämpfe um ein Nationaldenkmal im multiethnischen Ort Cluj, in: Beate Binder u.a. (Hg.), Inszenierungen des Nationalen. Geschichte, Kultur und die Politik der Identitäten am Ende des 20. Jahrhunderts, Köln etc., 2001, S. 263–284.
- 7 Параўн. як эпоха нацыяналізму падзяліла польскую і нямецкую гарадскія абліччыны: Dyroff, S. 424–427.
- 8 Anna Veronika Wendland, Nachbarn als Verräter: Nationalisierungsprozesse, Erinnerungspolitik und städtische Öffentlichkeiten in Lemberg (1914–1939), in: Andreas R. Hoffmann und Anna Veronika Wendland (Hg.), Stadt und Öffentlichkeit in Ostmitteleuropa 1900–1939 (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa, 14), S.149-169. Аўтарка вылучае паралельныя сусветы розных этнічных груп у Львове (Р. 150).
- 9 Варта адзначыць, што, аналізуячы праблематыку мультыкультурных гарадоў, мы сутыкаемся з пакуль што новай тэрміналогіяй. Нямецкія гісторыкі ўвялі тэрмін “Zwischenräume”. Аўтарам гэтага тэрміна лічыцца: Philipp Ther, Einleitung: Sprachliche, kulturelle und ethnische “Zwischenräume” als Zugang zu einer transnationalen Geschichte Geschichte Europas, in: Philipp Ther (Hg.), Regionale Bewegungen und Regionalismen in europäischen Zwischenräumen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, Marburg 2003, S. IX–XXIX, hier S. XI. Zwischenräume, на думку аўтара іншай працы, гэта: “die Gebiete, in denen es zu ethnischen kulturellen oder sprachlichen Überlagerung kommt, insbesondere solche, in denen sich die territorialen Ansprüche von Nationalstaaten überschneiden”. Аднак, хоць аўтар ужывае гэты тэрмін у дачыненні да гарадоў, ён можа быць прыменены таксама ў адносінах да этнічна змешаных рэгіёнаў. Гл.: Peter Oliver Loew u.a. (Hg.), Wiedergewonne Geschichte. Zur Aneignung vob Vergangenheit in den Zwischenräumen Mitteleuropas, Wiesbaden 2006, S. 10–11.
- 10 Ludwig Steindorff, Glavno mesto kot simbol nacjonalne države ve vzhodni srednji Evropi, in: Zgodovinski Časopis 54, (2000), S. 77–87.
- 11 Ibid.

- <sup>12</sup> Jan Assmann, Das kulturelle.... S. 30.
- <sup>13</sup> Ibid. P. 36.
- <sup>14</sup> Ibid. P. 38–60.
- <sup>15</sup> Reinhard Koselleck, Kriegerdenkmale als Identitätsstiftungen der Überlebenden, in: Odo Marquard und Karlheinz Stierle (Hg.), Identität (Poetik und Hermeneutik, 8), München 1979, S. 255–276.
- <sup>16</sup> Jan Assmann, Das kulturelle..., P. 63
- <sup>17</sup> Ibid. S. 78.
- <sup>18</sup> Aleide Assmann, Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik, München 2006, S.40-41.
- <sup>19</sup> Stefan-Ludwig Hoffmann, Mythos und Geschichte. Leipziger Gedenkfeiern der Völkerschlacht im 19. und frühen 20. Jahrhundert, in:Etienne François u.a. (Hg.), Nation und Emotion. Deutschland und Frankreich im Vergleich 19. und 20. Jahrhundert, Göttingen 1995 (Kritischen Studien zur Geschichtswissenschaft, 110), S.111–132, p. 114–115.
- <sup>20</sup> Пра памяць як форму супраціўлення га.: J. Assmann ..., S. 83–86.
- <sup>21</sup> Pierre Nora, Zwischen Geschichte und Gedächtnis, Frankfurt am Main 1998, S. 32–42.
- <sup>22</sup> Ten pat. P. 32.Plg. šios koncepcijos kritiką: Astrid Erll, Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung, Stuttgart-Weimar 2005, S. 24–26
- <sup>23</sup> Пра розніцу зместу знакаў нацыянальнасці сведчаць адрозненні културнай памяці ў гарадах Літвы. З усяго кантэксту Літвы вельмі вылучаецца Клайпеда. У ёй заўажана акцэнтаванне сегмента “малалітоўскасці” як знака нацыянальнасці. Га.: Alvydas Nikžentaitis, Kryžiaus karę epocha Lietuvos kultūrinėje atmintyje, in: Rita Trimoniene, Robertas Jurgaitis (Sud.), Kryžiaus karę epocha Baltijos regiono tautų istorinėje sąmonėje, Šiauliai 2007, S. 236-250.

# КАНЦЭПТ МУЛЬТЫКУЛЬТУРАЛІЗМУ І НОВЫЯ ЗАЦЕМКІ ДА ГАРАДСКОЙ ГІСТОРЫІ

Петэр Гаслінгер  
(Марбург – Гесэн)

## ***Summary***

*The Concept of Multiculturalism  
and New Thoughts about Urban History*  
Peter Haslinger (Marburg-Gießen)

The article deals with the notions of ‘multiculturalism,’ ‘cultural group,’ ‘cultural code,’ and ‘multiethnic city.’ To study multiculturalism one has to abandon the descriptions of separate cultural groups. The history of a multiethnic city is not the sum total of the development of such groups. It is rather the history of intergroup contacts and mutual influences. It is also important to remember that a multiethnic city is not a closed entity. The researcher should consider the processes of demographic growth and urbanisation, formation of the city agglomeration, change of the city landscape, and different forms of migration.

Паводле паўсядна ўжываемых дэфініцый, мультыкультуралізм азначае сусідаванне розных культур у межах грамадства. Гэтае вызначэнне дае не шмат, бо дагэтуль не вырашана праблема дэфініцыі культуры. Таксама невядомы працэс узаемаадносінаў культур і застаецца адкрытым пытанне пра ўплыў вонкавых фактараў на гэтыя адносіны (у прыватнасці, з боку палітычных партый). Вельмі часта ў даследаваннях праблемы мультыкультуралізму адпраўным пунктам становіцца тэзіс пра дамінуючу культуру ці культуру большасці і культуры меншасцей, якія адрозніваюцца альбо розным дэмографічным патэнцыялам

асобных сацыяльных груп, альбо падтрымкай з боку дзяржаўных ды іншых інстытуцый. Аднак гэтая інтэрпрэтацыя не датычыць праблем, звязаных з даследаваннем мультыкультуралізму.

Апроч таго, з'яўляеца яшчэ адна харктэрная толькі для Цэнтральна-Усходняй Еўропы праблема, якая не бралася пад увагу ў ранейшых канцэпцыях мультыкультуралізму, а менавіта: як даследаваць культурныя феномены, звязаныя з сацыяльнымі групамі, якія ў выніку генацыду і міграцый ужо не прадстаўлены ў дадзеным грамадстве ў роўнай ступені? Зразумела, што гэта датычыць культурных традыцый. Дастаткова прыгадаць найбольш распаўсяджены прыклад навуковых даследаванняў, а менавіта габрэйскую супольнасць. Яна ўяўляе сабой цэнтральны аспект у вывучэнні многіх гарадоў, у тым ліку і Вільні.

Таксама здзіўляе той факт, што спалучэнне мультыкультуралізму з такімі канцэптамі, як культура памяці Яна і Алейды Асманаў або месцаў памяці П'ера Нара, сустракаеца эпізадычна. Трэба толькі вітаць той факт, што прафесар Нікжэнтайцік якраз гэтыя канцэпты зрабіў цэнтральнымі для праблемы Вільні ў памяці народаў.

Перш за ёсё хачу спыніцца на праблематыцы культурных груп. Арыентуючыся на феномен мультыкультуралізму, трэба напачатку вызначыцца, што канкрэтна мы разумеем пад паняццем культуры. Пасправую абаперціся на дэфініцыю, якую дзесяць гадоў таму пропанаваў этнолаг Андрэас Вімэр. Вімэр вызначаў “культуру” як “адкрыты і нестабільны працэс пошуку значэння [...]”, які пры дасягненні кансэнсу спрыяе стабілізацыі гарызонтаў сэнсаў і адпаведных працэсаў сацыяльнай ізаляцыі”. Гэтае даволі складанае вызначэнне азначае, што аналіз “культуры”, паводле Вімэра, не звязаны з пошукам тых харатэрных рыс, якія дазваляюць ясна і беспроблемна адрозніваць розныя групы. Такі падыход у большай ступені адпавядаў бы версіі, што замацавалася ў кантэксле нацыянальных рухаў XIX ст.

У цэнтры навуковай зацікаўленасці аказваюцца сістэмы ўспрымання, якія дынамічна ўзаемадзейнічаюць і ў роўнай ступені як замацоўваюць групавую ідэнтычнасць, так і спрыяюць усведамленню адметнасці. Адносіны да “свайго” і “чужога” становяцца асновай сацыяльных працэсаў. На іх падмурку адбываецца фарміраванне і стабілізацыя культурных груп. У гэтым працэсе важную ролю адыгрываюць пэўныя матэрыяльныя і нематэрыяльныя элементы, пры ўдзеле якіх і нараджаеца культурная група (напрыклад, мова або традыцыйнае аддзенне). З гэтых асobных элементаў (аўстрыйскі гісторык Морыс Чакі у гэтым выпадку гаворыць пра “культурныя коды”) можна ствараць розныя камбінацыі. Дзякуючы гэтаму яны захоўваюць сваё сацыяльнае значэнне,

якое дазваляе індыўвідуумам паразумеца адносна агульных каштоўнасцей, што пазней выяўляецца праз рытуалы і традыцыяналізацыю. Можна выка- заць папярэднюю думку, што культуры не ўяўляюць сабой нязменных форм, якія існуюць толькі ў вызначаных рэгіёнах. У большай ступені яны з'яўляюцца вынікамі працэсаў камунікацыі і традыцыяналізацыі, калі камбінацыя куль- турных кодаў набывае адмысловае значэнне для групы.

Перад намі стаіць прынцыповае пытанне: што ўплывае на ўзнікненне шматэтнічнага горада? Гэтае пытанне патрабуе засяродзіцца на паняцці “шматэтнічны горад” і задумацца над проблемамі, якія суправаджаюць працэс канцэптуалізацыі гарадской гісторыі, што прымушае даследаваць формы як мультыкультурнага сужыцця, так і канфліктных сітуаций.

Калі гаворка ідзе пра мультыкультурныя гарады, то даследчыкі звычайна зыходзяць з тэзіса існавання некалькіх сацыяльных груп, якія знаходзяцца ў розных адносінах паміж сабой. Пры гэтым разуменне культуры не ўключчае ў сябе сацыяльны адметнасці (напрыклад, культуры мяшчанская або пралетар- ская). Яно абапіраецца на этнічныя або канфесійныя культурныя дэфініцыі.

Гісторыкі ведаюць, што, сапраўды, можна знайсці гарады, у якіх сацыяльная адрознасць праяўляецца ў этнічнай форме і з'яўляецца структурывызначальнай. Аднак у шматлікіх крыніцах адлюстраваны моўныя, канфесійныя ды іншыя формы культурнай традыцыі. Пры гэтым трэба падкрэсліць, што адпаведны тып культурнай разнароднасці, якая ўяўляе сябе ў вялікай ступені знаходзіць адбітак ва ўяўных сацыяльна-культурных межах, харектэрны для кожнай гарадской прасторы. Таксама варта адзначыць прававыя, прафесійныя або звязаныя з населеным пунктам унутраныя і вонкавыя формы культуры і субкультуры. Унутры гарадскіх супольнасцей яны таксама выконвалі важную функцыю пры разуменні культурнай рознасці і стварэнні пэўнай іерархіі. Трэба ўсведамляць, што акцэнтацыя мовы або канфесіі азначае свядомы выбар культурнага кода. Сярод мноства верагодных носьбітаў сімвалай “сваёй” і “чужой” культур вылучаецца той элемент, які з цягам часу аказваецца дамінуючым кодам.

Аднак пры гэтым з'яўляецца некалькі пытанняў, на якія хацелася б звярнуць увагу. Так, ужо на стадыі фармуліроўкі проблемы трэба адмовіцца ад даследаванняў, у цэнтры якіх аказваецца мова або канфесія, бо гэта адразу прапануе даследчыку пэўны набор сацыяльных груп для вывучэння. Нельга пры аналізе мультыкультурнасці горада зыходзіць з ужо існуючых груп. Такія групы трэба разумець хутчэй з улікам працэсаў усталявання сацыяльных межаў. Тут варта прыгадаць мадэль “нябачнай мяжы”, распрацаваную Джонам Колам і Эрыкам Вольфам на прыкладзе сельскага асяроддзя Тыроля. Такі

падыход стварае магчымасць апісання груп на аснове іх сацыяльных практик і каштоўнасцей, а таксама разумення ролі ўзаемаўпłyваў і традыцыяналізацыі як інстытуцый, так і выбітных асоб.

На першы план выходзяць наступныя пытанні.

1. Якія працэсы культурных ускладненняў можна заўважыць паміж асобнымі групамі?

2. Ці існуюць культурныя межы паміж імі? Дзе і як яны праходзяць адносна дынамікі, інтэнсіўнасці і сацыяльнага абсягу?

3. У якіх жыццёвых сітуацыях традыцыяналізацыя культурных паняццяў не выклікае праблем, а ў якіх нараджае праблемы?

4. Як успрымаюць гэтую групу саміх сябе і якую ролю гэта адыгрывае ў іх успрыніяці “чужых”?

5. У якой ступені асобныя групы ўсведамляюць уласнае існаванне ў гарадской прасторы?

6. Што ўказвае на магчымасць супадзення розных культурных тыпаў з адпаведнымі сацыяльнымі індыкатарамі (жыццёвы стандарт, шанс на адукацыю або магчымасць уплываць на выпрацоўку палітыкі)?

Пры гэтым можам зыходзіць з тэзіса, што асноўныя перспектывы развіцця і праблемы шматэтнічных гарадоў, звязаныя з культурнай рознасцю, існуюць у прасторава сканцэнтраванай форме. Апроч таго, неабходна на пачатку кожнага даследавання высветліць, як судносіцца актуальная гісторыя груп з гісторыяй горада. При гэтым трэба пазбягаць апісання гісторыі горада толькі з перспектывы асобнай групы. Гэта было б раўназначна “вывядзенню” адной супольнасці з яе гарадскага атачэння, у выніку чаго ўвага факусіравалася б толькі на ўнутраным адзінстве групы і ігнараваўся б уплыў вонкавай перспектывы на лучнасць групы і яе ўласны вобраз. Ранейшыя даследаванні паказалі, што ўласныя канцепты асобных груп могуць істотна адрознівацца, нават калі яны датычаць аднаго і таго ж горада. З тым самым горадам могуць быць звязаны этнічныя вобразы, якія ўтрымаіваюць цалкам адметныя элементы прыналежнасці, ідэнтычнасці і адасобленасці. Іх можна камбінаваць і размяшчаць у пэўным парадку.

Іншай сур'ёзной небяспекай з'яўляецца апісанне шматэтнічнага горада як зачыненай прасторы. Асаблівая ўвага павінна надавацца дынаміцы ўзаемаадносінаў горада і яго атачэння ў XIX і XX стст. У гэтым кантэксле трэба засяродзіцца на дэмографічным росце і урбанізацыі, фарміраванні гарадской агламерацыі, змен гарадской прасторы і розных формах міграцыі. Усе гэтыя перамены істотна ўплываюць на формы мультыкультурнасці, хоць бы

праз сучасныя канатацыі асобных кодаў як “вясковых” альбо трактаванне іх як не маючых палітычнага і цывілізацыйнага значэння.

Асобна трэба даследаваць такія гарадскія інстытуцыі, як органы гарадскога самакіравання, прафесійныя саюзы або дзяржаўныя ўстановы. Гэта важна, бо часта якраз яны ствараюць свабоду для ацэнак і дыскусій. Таксама важна звярнуць увагу на тое, што разам з ростам інтэнсіўнасці сацыяльна-эканамічных і медыяльных змен у межах гарадской прасторы з'явіліся магчымасці новых дэфініцый адносін паміж асобнымі культурнымі групамі. Трэба адзначыць тэндэнцыі з'яўлення культурных знакаў у цэнтральных пунктах горада праз устаноўку помнікаў альбо адкрыццё ўстаноў культуры (школ, тэатраў, музеяў і г.д.). Іх размяшчэнне і аснашчэнне можа трактавацца як паказчык пазіцыі ў гарадскім жыцці асобнай культурнай групы. Аднак значэнне таксама маюць рамачныя ўмовы для прыняцця новай камбінацыі культурных кодаў.

Людзі XIX ст. спрабавалі адказаць на пытанне аб tym, якія практикі і формы культурнага жыцця будуць харктэрнымі для грамадства будучага. Якраз таму пры аналізе мультыкультурнасці ў горадзе важна звяртаць увагу на той факт, што з перспектывы нацыянальных рухаў шматэтнічны горад уяўляе сабой свайго роду гібрыд, які трэба прывесці ў адпаведнасць з нормамі пэўнай нацыі. Іншым варыянтам было ператварэнне горада (дзякуючы касмапалітычным тэндэнцыям) у тэрыторыю, дзе нацыянальныя культурныя памкненні пацярпялі сунненню.

У сітуацыі, калі даследчык сутыкаецца з прымусовай міграцыяй, генацыдам і частковым знішчэннем матэрыяльных доказаў мультыкультурнасці горада, узнікае яшчэ адна праблема. У сувязі з комплексным вынішчэннем этнакультурнай рознасці і ліквідацыяй колішніх шматэтнічных гарадоў з'яўляецца не-бяспека апісання “мёртвага свету”. З гэтым звязана рызыка рэтраспектыўнага ігнаравання этнакультурных канфліктаў і занадта частое тлумачэнне такіх канфліктаў уплывамі звонку. У гістарыяграфіі, прысвечанай шматэтнічным гарадам, часта дамініруе ўяўленне, што розныя групы жылі ў пэўным сімбіёзе і толькі чужбыя ўпływy прывялі да знішчэння мультыкультурных структур. Якраз таму адной з задач гістарыяграфіі з'яўляецца выйсце за межы вывучэння жыццёвых умоў і ўзаемаадносін і парашуннанне гарызонтаў уяўленняў асобных груп. Гэта можа стаць адным з шляхоў, які прывядзе ад харктарыстыкі “вызначаных” культурных груп да даследавання контактаў і ўзаемаўпłyvaў. Культурныя групы горада заўсёды знаходзяцца ў дынамічным развіцці. Разбурэнне ўяўных межаў стварае мажлівасці камунікацыі і ўспрыняцця ўласных і чужых культурных кодаў.

Усё гэта зусім не азначае, што напісанне гісторыі асобных гарадоў як мультыкультурных феноменаў з'яўляецца немагчымым. Але неабходна адмовіцца ад пераканання, што апісання існавання і сусідства шматлікіх этнамоўных і канфесійных груп дастаткова, каб прадставіць гістарычна сформіраваную тэрыторыю як мультыкультурную. Гісторыя шматэтнічнага горада не з'яўляецца сумай развіцця выразна аддзеленых адна ад адной груп. Гэта гісторыя абмежаванага аблізу камунікацыі і ўзаемаўплываў. Адпаведна больш перспектыўным з'яўляецца аналіз працэсаў, у якіх розныя і адметныя сэнсы злучаюцца з паасобнымі культурнымі элементамі.

*Пераклад з польскай мовы  
А. Смаленчука*

# БЕЛАРУСКІЯ СІМВАЛЫ ВІЛЬНІ

Алесь Смалянчук

(Вільня – Гродна)

## ***Summary***

*The Belarusian Symbols of Vilnia*

Aliaksandr Smalianchuk (Vilnia-Hrodna)

The author attempts to determine the Belarusian symbols of Vilnia that promote the national sense of owning of the multicultural city. The analysis of poetry combined with sociological investigation carried out in the European Humanities University in Vilnia and the studies of the process of the ‘Belarusian Vilnia’ memorialisation allow to say that the most apparent Belarusian symbols of Vilnia would be Kastuś Kalinoŭski, Francishak Skaryna, *Vostraja Brama* (the Gate of Dawn), and Rosy Cemetery – more precisely, the graves of Belarusian political and cultural figures in that cemetery.

Канстатацыйя ролі Вільні ў гісторыі Беларусі стала агульным месцам беларускай гісторыяграфіі, літаратуры і публіцыстыкі. Даволі часта гучыць матыў “страчанай сталіцы”, “гістарычнай несправядлівасці”. Вільня ўспрымаецца як сімвал колішняга “залатага веку”, знак трагічнага разрыву ў беларускай гісторыі. Вось, напрыклад, якімі словамі пачынаецца вядомая дакументальная стужка “Віленскі зборнік”(1994): “Што такое Беларусь? Калі я сёння задумваюся над гэтым пытаннем, бачу дзівосны горад, адказ на ўсе нашы беларускія пытанні. Гэта Вільня! Горад першай беларускай кнігі, першай беларускай школы, першай беларускай палітычнай партыі. Усё наша пайшло адсюль. Старая беларуская сталіца, якая па волі гістарычнага

выпадку 50 гадоў таму стала адміністрацыйным цэнтрам суседнай дзяржавы. Гэта Вільнюс... Горад нашых страчаных магчымасцяў..."<sup>1</sup>

Вяртанне феномена “беларускай Вільні” ў грамадскае і культурнае жыццё актыўна адбывалася напрыканцы 1980-х – пачатку 1990-х гг. Вядучую ролю ў гэтым працэсе адыгралі палітычныя перамены. Распад СССР і крызіс камуністычнага рэжыму супрадажаліся крахам савецкай ідэалогіі. У культурным жыцці загучалі імёны беларускіх віленчукоў. Постсавецкая Беларусь нанова адкрывае для сябе Вільню.

Адначасна тэма Вільні пачала актыўна эксплуатавацца палітыкамі. У 1990 г. упершыню былі публічна выказаны палітычныя прэтэнзіі на горад. Гэта зрабіў першы сакратар Гродзенскага абласнога камітэта Камуністычнай партыі Беларусі (КПБ) А. Сямёнаў на з’ездзе народных дэпутатаў СССР. Кіраўніцтва КПБ, якое праводзіла мэтанакіраваную саветызацыю і русіфікацыю Беларусі, раптам загаварыла пра “беларускасць” Вільні, пра гістарычнае права беларусаў на гэты горад. Гэта быў бы сапраўдны палітычны фарс, калі б за словамі А. Сямёнава не хавалася спроба палітычнага шантажу Літвы, якую распачалі прадстаўнікі найбольш кансерватыўнай часткі КПСС. У выступленні камуніста з Гродна прагучала адкрытая пагроза, што ў выпадку выхаду Літвы з Савецкага Саюза кіраўніцтва БССР будзе патрабаваць вяртання “гістарычнай сталіцы”. 29 сакавіка 1990 г. Прэзідыйум Вярхоўнага Савета БССР звярнуўся з Заявай да Вярхоўнага Савета Літоўскай ССР. Цікава, што ў тэксце Заявы гаворка ішла менавіта пра “Вільню” (!) і Віленскую вобласць<sup>2</sup>.

Гэты эпізод важны для гісторыі гэтак званых “беларускіх прэтэнзій” на колішнюю сталіцу ВКЛ. Беларускія камуністы на пачатку 1990-х гг. нечакана ператварыліся ў... “нацыяналістай”. Зрэшты, ненадоўга... Тым не менш застаецца фактам, што менавіта яны, а не кіраўніцтва Беларускага народнага фронта, якое пазней часта абвінавачвалася палітычнымі апанентамі “нацыяналістычным рэваншызме”, адкрыта выказалі прэтэнзіі на Вільню<sup>3</sup>.

Беларускія гісторыкі больш асцярожныя ў сваіх ацэнках Вільні, аднак яе сувязь з беларускай гісторыяй і культурай не ставіцца пад сумніў. Вядомы гісторык Захар Шыбека ў адной з апошніх сваіх кніг ахарактарызаваў Вільню як “духоўную сталіцу беларусаў”<sup>4</sup>.

Якое ж рэальнае напаўненне мае “беларуская Вільня”? Карыстаючыся тэрміналогіяй, прапанаванай літоўскім даследчыкам Альвідасам Нікжэнтайцісам, можна сформуляваць пытанне такім чынам: якія нацыянальныя сімвалы робяць Вільню “беларускай”? Чым яны адрозніваюцца ад раскіданых у віленскім часе і віленскай прасторы шматлікіх беларускіх “культурных знакаў”?

“Беларуская Вільня” ў гісторыографіі і мастацтве – гэта горад, які аказаў вялікі ўплыў на гісторычны лёс беларускай нацыі, сфарміраваў яе этнокультурнае аблічча. Даследчыкі, публіцысты і дзеячы мастацтва звязаны з увагу на шматлікія “віленскія знакі” беларускай гісторыі і культуры. Напрыклад, ва ўжо згаданым “Віленскім зборніку” сярод такіх “знакаў” фігуруюць Францішак Скарына і месца яго віленскай друкарні, Леў Сапега і Статут ВКЛ 1588 г., Кастусь Каліноўскі і муры ператворанага ў турму Дамініканскага кляштара, “Наша Ніва” і будынкі яе рэдакцыі, Віленская беларуская гімназія, касцёл св. Ганны, Базыльянскія муры, Пятніцкая царква, у якой святар Аляксандр Коўш вёў набажэнства на беларускай мове, віленскія могілкі “Росы” з надмагільнымі помнікамі Уладзіслава Сыракомлі (Людвіка Кандратовіча), Казіміра Свяяка (Канстанціна Стэповіча), Францішка Аляхновіча, Лявона Вітан-Дубейкаўскага, братоў Луцкевічаў. Імёны Браніслава Тарашкевіча і Янкі Купалы (Івана Луцэвіча) прачытаюцца на памятных шыльдах. Апошняя кадры фільма прысвечаны дзейнасці рэдакцыі адраджанай “Нашай Нівы” (1991 г., рэдактар Сяргей Дубавец). Прычым у гэтым пераліку складана штосьці спецыяльна вылучыць. Вільня прачытаецца як “зборнік” беларускіх “культурных знакаў”.

Значна больш складаная задача – разгледзець беларускія сімвалы Вільні, якія ў адрозненіе ад “культурных знакаў” выклікаюць больш выразныя эмоцыі і спрыяюць усведамленню шматкультурнага горада як уласнай нацыянальной каштоўнасці. Нацыянальны сімвал можна трактаваць як “культурны знак”, значэнне якога выходзіць далёка па-за межы гісторыі і культуры і які фактычна з’яўляецца эмацыйна афарбаваным “знакам нацыі”. Часта сімвалы не-пасрэдна звязаны з нацыянальнымі міфамі. Іх існаванне сведчыць пра працэс пэўнай нацыянальной прыватызацыі горада. Пры гэтым звычайна адсутнічае рацыянальнае тлумачэнне сімвала, не патрэбныя навуковыя аргументы. Сэнс сімвала не паддаецца рацыянальнай дэшифроўцы.

Вядомы расійскі філосаф Сяргей Аверынцаў харектарызаваў сімвал як “образ, взятый в аспекте своей знаковости” і як “знак, наделенный всей организованностью мифа и неисчерпаемой многозначностью образа”: “Всякий символ есть образ [...]; но если категория образа предполагает предметное тождество самому себе, то категория символа делает акцент на другой стороне той же сути – на выходе из образа за собственные пределы, на присутствии некоего смысла, интимно слитого с образом, но ему не тождественного”. Даследчык адзначаў “сродство” сімвала і міфа: “...Символ и есть миф, “снятый” (в гегелевском смысле) культурным развитием, выведенный из тождества самому себе и осознанный в своем несовпадении с собственным смыслом”<sup>5</sup>.

Таксама трэба адзначыць сацыяльныя і камунікатыўныя функцыі сімвала. З яго дапамогай “свае” распазнаюць і разумеюць адзін аднаго.

Адной з галоўных крыніц для пошуку беларускіх нацыянальных сімвалаў Вільні можна лічыць паэзію. Паэтычны тэкст – гэта унікальны спосаб перадачы інфармацыі. Прыйгодаю вядомае выказванне Юрый Лотмана наконт таго, што ў паэтычным тэксце захоўваецца “особая истына, которая вне его не существует и не передаваема в прозаической форме”<sup>6</sup>.

Паэтычны тэкст – гэта асаблівы тып тэксту як “вербально кодированного фрагмента знания”<sup>7</sup>. Такі тэкст, “являясь переживанием и мыслью, внедряет таковые в сознание и психику читателя. При восприятии истинной поэзии у читателя возникает ощущение чего-то сверх меры драгоценного, живого и прекрасного, как сама жизнь”<sup>8</sup>. У паэзіі пазнавальны аспект перадачы інфармацыі саступае месца эмацыйна-эстэтычнаму і каштоўнаснаму. Усё гэта мае непасрэднае дачыненне да фарміравання нацыянальных сімвалаў, а таксама нацыянальных міфаў.

Аналіз паэтычнага вобраза Вільні аблегчаны публікацыяй антalogіі беларускай паэзіі, прысвеченай Вільні, якую падрыхтаваў вядомы публіцыст і літаратуразнаўца Сяргей Дубавец<sup>9</sup>. Анталогія не пакідае сумнення ў тым, што багацце паэтычнага вобраза Вільні ў беларускай літаратуры можа канкурыраваць з вобразамі маці, роднай мовы і самой Беларусі. Немагчыма назваць імя больш-менш вядомага паэта, які б не пісаў пра Вільню. Горад быў крыніцай паэтычнага натхнення практычна для ўсіх беларускіх паэтаў.

Аднак толькі ў XX ст. Вільня набыла якасці месца, выключна важнага для беларускай гісторыі, культуры і традыцый. Гэта заўажыў ужо Антон Луцкевіч у літаратуразнаўчым артыкуле “Вільня ў беларускай літаратуры” (1925)<sup>10</sup>.

Знёмства з анталогіяй дапамагло выдзеіць некалькі этапаў эвалюцыі паэтычнага вобраза Вільні. Першымі беларускімі “песнярамі Вільні” былі Цётка (Алаіза Пашкевіч-Кайрыс), Янка Купала (Іван Луцэвіч), Якуб Колас (Канстанцін Міцкевіч), Максім Багдановіч, Змітрок Бядуля (Самуіл Плаўнік) і інш. У паэзіі пачатку XX ст. Вільня ўспрымалася як “свой” горад, як неад'емная частка беларускага гісторыка-культурнага ландшафта і адначасна як горад, у якім “сваім”, з'яўляюцца і літоўцы, і палякі (“літоўскія палякі”), і ў пэўным сэнсе габрэі (“літвакі”). У гэтых перыяд адсутнічалі беларускія нацыянальныя прэтэнзіі на горад. Ён успрымаўся як мультыкультурны феномен і пры гэтым заставаўся “сваім” родным (Цётка, Янка Купала). Таксама прысутнічаў матыў “вечнага горада”, “горада мары”. У паэме Якуба Коласа “Новая зямля” (эсхаталагічнай па назве) Вільня становіцца месцам, куды накіроўваюцца беларусы ў пошуках “новай зямлі” як зямлі абетаванай...

У паэзіі таксама адлюстравалася тое ўспрынняцце горада, якое прысутнічала ў вуснай народнай творчасці, у tym ліку ў беларускіх прыказках (напр.: “Рабі пільна, і тут будзе Вільня”).

Паэтычны вобраз Вільні паступова напаўняўся гістарычнымі персанажамі, якія пазней складуць пантэон “нацыянальных герояў” беларускай гісторыі, і помнікамі мінулага, якое яшчэ не падзелена па нацыянальных прыкметах. Гэта Замкавая гара, касцёл св. Ганны, магіла Уладзіслава Сыракомлі на Росьах, Вострая Брама. Толькі ў вершы Максіма Багдановіча “Пагоня” (1916) прысутнічала тое, што можна акрэсліць як спробу стварэння нацыянальнага сімвала. Ім становіцца выява “Пагоні” на Вострай Браме. Упершыню пэўны элемент гісторыка-культурнага ландшафта горада трактуецца як сімвал новай Беларусі, сімвал нацыянальнага Адраджэння.

Толькі ў сэрцы трывожным пачую  
За краіну радзімую жах,  
Успомню Вострую Браму святую  
І ваякаў на грозных канях...  
Усё лятуць і лятуць тыя коні,  
Срэбнай зброяй далёка гримяць...  
Старадаўнай Літоўскай Пагоні  
Не разбіць, не спыніць, не стрымаць.

І ёсё ж такі ў гэты перыяд Вільня ў беларускай паэзіі, як адзначаў яшчэ Антон Луцкевіч, заставалася сталіцай колішній Беларуска-Літоўскай дзяржавы, сэрцам “абшырнага краю зь яго чатырмі нацыянальнымі групамі – беларусамі і літвінамі, як аўтахтонам, і жыдамі ды палякамі, як прымакамі [...] Гэта сынніцэз культурных і ідэйных уплываў усіх нацыянальнасцяў, пакрыты зверху пакостам даваеннае маскоўшчыны”<sup>11\*</sup>.

Абвяшчэнне незалежнасці Літвы і Беларусі ў 1918 г. у пэўным сэнсе было канцом гісторыі “сваёй” Вільні некалькіх народаў. Палітычныя перамены абыярнуліся трывожным роздумам пра культурна-гістарычнае значэнне Вільні, яе дзяржаўную прыналежнасць. Адначасна ўзнікла проблема беларускай сталіцы – Мінск ці Вільня?

Антон Луцкевіч у 1918 г., адзначыўшы палітычнае значэнне Мінска, у якім была абвешчана Беларуская Народная Рэспубліка, пісаў, што Вільня

\* Цытаты з тэкстаў А. Луцкевіча даюцца паводле аўтарскага напісання. Усе вылучэнні таксама А. Луцкевіча (заўвага – А.С.).

як “старадауні цэнтар культурнага жыцьця ўсяго Беларуска-Літоўскага краю будзе заўсёды прыцягваць да сябе культурныя сілы ўсіх краёвых нацыянальнасцяў [...] Тут складзены вялізныя скарбы беларускай культуры, незвычайна багатыя помнікі нашага старога пісьменства [...] І калі думка беларускага палітычнага дзеяча звяртаецца сёньня да Менску, думкі вучоных пльывуць да Вільні”<sup>12</sup>.

Нацыянальны падзел былога Беларуска-Літоўскага краю, палітычная барацьба за Вільню, якая завяршылася далучэннем горада да Польшчы ў 1922 г., спрыялі актуалізацыі вобраза горада ў беларускай паэзіі.

Для паэзіі 20-х – 30-х ст. быў харектэрным традыцыйны матыў Вільні як роднага горада (Францішак Аляхновіч: “Вільня – родная маці”, Уладзімір Жылка: “Горад родны, каҳаны”). Варты адзначыць, што для такіх беларускіх паэтаў міжваеннага часу, як Францішак Аляхновіч, Ігнат Канчэўскі, Наталля Арсеневіца і Фёдар Ільяшэвіч, Вільня сапраўды была горадам, дзе яны нарадзіліся, дзе праішло дзяцінства. Але ў гэты ж час традыцыйная трактоўка Вільні ўсё часцей дапаўняеца вобразам **беларускай святыні**. У паэзіі міжваеннага часу адкрыта прамаўляеца тое, што першым адчуў Якуб Колас ў паэме “Новая зямля”. Можна казаць пра свайго роду нацыянальную сакралізацыю Вільні (У. Жылка: “О Вільня, крывіцкая Мека!”, З. Бядуля: “Сумуе душа па табе, Беларускі Сыёне”, “Святое гэта месца!” і інш.). У Вільні, як у святым месце, мараць знайсці апошні прытулак Уладзімір Жылка, Наталля Арсеневіца, Максім Танк (Яўген Скурко).

Як і раней, у беларускай паэзіі згадваюцца Вострая Брама, касцёл св. Ганны, могілкі Росы, Замковая гара або замак Гедымяна. Але побач з імі ўсё часцей фігуруюць беларускія адрасы, якія паступова набываюць харектар “культурных знакаў” і нацыянальных сімвалau. Гэта Віленскі беларускі музей імя Івана Луцкевіча, друкарня Францішка Скарыны, Віленская беларуская гімназія, а таксама Лукішкі як знак беларускай трагедыі, месца турэмнага зняволення дзеячаў беларускага руху, у тым ліку паэтаў, і могілкі Росы, дзе з’яўляюцца новыя беларускія магілы (напрыклад, магіла паэта Казіміра Свяяка).

Антон Луцкевіч у згаданым артыкуле “Вільня ў беларускай літаратуре” ўпершыню прагаварыў асноўныя беларускія “культурныя знакі” Вільні і падкрэсліў тыя перамены, якія адбываліся на яго вачах і з яго ўдзелам: “Яку XVI і XVII сталецыях білася тутака беларускае сэрца, змагаючыся з паланіўшай яго чужой культурай, так б’еца яно тут і сяньня. Тут вырас ідэйна Ян Чачот і Сыракомля, пакінуўшы ў беларускім пісьменстве значны сълед у першую пару нашага нацыянальнага адраджэння; тут працаваў і злажкыў сваю

галаву паўстанец-беларус Костусь Каліноўскі, “дыктатар Літвы”, які мо першы разглядаў Беларусь як палітычную катэгорию; тут не адзін матыў пэўне зачарпнуў для сваёй творчасці Мацей Бурачок, тут расцьцвіла і творчасць Цёткі; і, як у часох Скарэны першая кніга, так ад 1906 г. выходзіць у Вільні першая беларуская легальная газета, ды з таго часу Вільня зьяўляеца галоўным цэнтрам беларускага руху, кузьняй беларускага адраджэнскае ідэалёгіі – сэрцам *Новае Беларусі* [...] Вільня цяпер вабіць беларускіх песьняроў ужо ня толькі беларускай мінуўшчынай ці міжнародавай сучаснасцю, але і сваёй сучаснай беларускасцю, як месца творчае працы і змагання жывых беларускіх сіл”<sup>13</sup>.

Трэба звярнуць увагу на адну з першых згадак у пераліку “культурных знакаў” Вільні – Каліноўскага і Скарэны. У будучым гэтыя гісторычныя дзеячы ў найбольшай ступені будуць атаясамівацца з вобразам Беларусі і паствурова набываць значэнне беларускіх сімвалаў Вільні.

У пэзіі 1930-х гг. ужо відавочная спроба нацыянальнай прыватызацыі Вільні. Пэўнае значэнне набыла праблема паходжання (напрыклад, Міхась Козыр: “Слаўны горад крывічоў”). У. Жылка, разважаючы пра будучыню горада, прадказваў: “О месца роднае, каханае! Цябе залье крывіцкі рух”. Міхась Машара быў пэўны, што беларусы не заўсёды будуць пасынкамі ў Вільні: “О, Вільня! Мы яшчэ паспорым / Ня раз – з табой і за цябе”.

У перадваенныя і ваенныя гады важнай складовай паэтычнага вобраза Вільні становяцца постаці Кастуся Каліноўскага (Максім Танк. “Вільня”, 1936) і Францішка Скарэны (А. Салавей. “Францішак Скарэна”, 1943).

У пасляваенны час іх прысутнасць у гэтым вобразе яшчэ больш умацоўваецца. Яны фігуруюць у пэзіі Максіма Танка (“Вільнюс”, 1945), Пімена Панчанкі (“Сустрэча з Вільніем”, 1946). Даволі часта ў паэтычных творах згадваюцца замак Гедыміна, Лукішкі (турма), Вострая Бrama, “Наша Ніва”. Зрэдку ў вершах чутны матыў Вільні як абсалютнага вобраза, метафоры поспеху (П. Панчанка: “Ці ўдасца стварыць мне, паклаўшы ўсе сілы, / На радасць людзей хоць маленъкую Вільню?”)

Аднак у цэлым у беларускай савецкай пэзіі трох пасляваенных дзесяцігоддзяў Вільня была рэдкім госцем. Савецкія ўлады клапаціліся пра тое, каб адміністрацыйныя межы БССР не перасякаліся ні ў гісторычных да-следаваннях, ні ў культурных праектах. Нацыянальныя прэтэнзіі на Вільню на-ват у форме настальгіі цалкам адсутнічалі ў беларускай савецкай пэзіі. Ніхто не хацеў абвінавачвани ў “буржуазным нацыяналізме”. Тыя нешматлікія паэтычныя творы 1940–1960-х гг., у якіх фігуравала Вільня, былі прасякнутыя “савецка-інтэрнацыональным” духам.

Апроч таго, пасляваенныя рэпрэсіі амаль цалкам вынішчылі суполь-насць віленскіх беларусаў. Віленская беларуская паэзія памірала ў ГУЛАГу. Цудам выжыла ў сваёй “Лясной хатцы” паэтэса і перакладчыца Зоська Верас (Людвіка Сівіцкая). Менавіта ў яе пачалі збірацца тыя, хто пасля смерці Сталіна вяртаўся з савецкіх лагераў.

Вобраз Вільні выжыў у паэзіі беларускай эміграцыі. Можна прыгадаць цыкл вершаў-успамінаў Наталлі Арсеньевай пра Вільню, дзе найчасцей згадваецца Вострая Брама і касцёл св. Ганны. У вершах Міхася Кавыля Вільня выступала як горад Скарэны, Каліноўскага і Купалы.

У 1970-я гг. віленская тэма зноў ажыла ў беларускай паэзіі дзякуючы новаму пакаленню беларускіх паэтаў, якія часта збіralіся ў “Лясной хатцы” Зоські Верас. Вільня зноў становілася крыніцай паэтычнага натхнення.

Традыцыйныя гістарычныя элементы паэтычнага вобраза Вільні – Скарэны, Каліноўскі (Зянон Пазняк: “О, Вільня, як жывіш ты маё сэрца... / Вось мур, дзе апошні позірк Каліноўскага” (1986)) і Купала – паступова спа-лучаюцца з новым асэнсаваннем горада, у якім у перыяд “перабудовы” зноў загучаў матыў “святога горада”, “сэрца Беларусі” (Зянон Пазняк). Ён яшчэ больш пашырыўся ў паэзіі 1990-х гг. Адным з дамінуючых элементаў вобраза Вільні становіцца Вострая Брама. Дарога да яе ператвараецца ў метафару вяртання і адраджэння Беларусі (Данута Бічэль, Алег Мінкін, Рыгор Барадулін, Анатоль Дэбіш, Зянон Пазняк). Аналагічна трактуеецца і сама Вільня (Віктар Шніп: “Мне сынілася Вільня, як Ерусалім!”).

У гэты ж час у паэзію вяртаецца матыў страты. Горад пачынае асэнсоўвацца як чужы (Уладзімір Мароз: “Горад свой, а чужы...”, Данута Бічэль: “О, Вільня, Божая хвалы... / Чужая даўно стала іца”, Алесь Разанаў: “Блukaю па Вільні. / На даўніх мурах / новыя назвы”). Але дамініруе адчуванне, што, нягледзячы на палітычныя межы, Вільня застаецца часткай Беларусі, часткай беларускай душы (Рыгор Барадулін у эсэ “Вільня ў нашых душах”: “Вільню чуе наш слых, Вільню бачыць наш успамін, Вільній б'еца крывіцкае сэрца / Для любові няма дзяржаўных межаў. Вільню ў нас ніхто не змог забраць, ніхто ня здолеў адлучыць нас ад Вільні, бо яна жыве ў нас”, 2001).

І зноў паэтычны вобраз Вільні напаўняеца героямі беларускай гісторыі – Максім Багдановіч, Кастусь Каліноўскі, Францішак Скарэны. Часта згадваюцца беларускія магілы – “Літаратурная горка” на Росах і помнік Ф. Аляхновічу, верагоднае пахаванне К. Каліноўскага на Замкавай гары Вільні (Алесь Аркуш: “На Замкавай гары / пад нагамі турыстаў / шукаю магілу героя”). Дарэчы, упершыню магіла Каліноўскага на Замкавай гары згадвалася яшчэ ў даваенным вершы М. Танка “Вільня” (1936).

XXI стагоддзе ў беларускай паэзіі азnamенавалася новай хвалій вершаў пра Вільню. Магчыма, яна была абумоўлена пэўнай недаступнасцю горада, у які складана трапіць з Беларусі, новым адчуваннем страты. Вільня зноў становіцца ідэалам “чыстай прыгажосці”, “марай”, у тым ліку і для тых паэтаў, якія ніколі яе не наведвалі.

Знаёмства з вобразам Вільні ў беларускай паэзіі XX ст. дазваляе прасачыць пэўную эвалюцыю беларускіх нацыянальных сімвалаў горада. Канкурэнцыю такім элементам гістарычнага, культурнага і канфесійнага ландшафта горада, як замак Гедыміна, Вострая Брама, касцёл св. Ганны, якія належалі ўсім народам Вільні, паступова пачалі складаць віленскія адресы, звязаныя з беларускім нацыянальным рухам, а таксама імёны славутых дзеячаў уласна беларускай гісторыі, у першую чаргу Францішка Скарыны і Кастуся Каліноўскага.

Дарэчы, аналіз паэтычных твораў прымушае задумацца, ці не з'яўляецца само слова “Вільня” як беларускі айконім нацыянальным сімвалам горада? Літоўскі айконім “Вільнюс” не прыжыўся ні ў беларускай паэзіі<sup>14</sup>, ні ў беларускамоўнай культуры наогул і гістарыяграфіі ў прыватнасці. Прычына зразумелая. Назва “Вільнюс” цалкам перакрэслівала ўласную гістарычную традыцыю (аналагам можна лічыць назыву “Wilno” ў польскай традыцыі або “Naugardukas” ці “Gardinas” – у літоўскай). Дарэчы, на беларускіх старонках вэб-рэсурсаў “Вільня” згадваецца амаль 131 тыс. раз, “Вільнюс” – 36, 1 тыс., “Вільня” – 106 тыс.<sup>15</sup> Вывучэнне айконіма “Вільня” як беларускага нацыянальнага сімвала горада можа аказацца перспектыўным накірункам даследавання праблемы.

У працэсе фарміравання нацыянальных сімвалаў вялікую ролю адыгрывае працэс мемарыялізацыі падзеяў або постацей. Як у гэтym плане выглядае Вільня?

З пачатку 1990-х гг. беларуская супольнасць Вільні прыкладала даволі вялікія намаганні дзеля ўстанаўлення мемарыяльных табліц і шыльд. Першая з іх была прысвечана Францішку Скарыне. У 1990 г. у Вільні адбылася ўрачыстасці з нагоды 500-годдзя з дня нараджэння славутага першадрукара і асветніка. У Віленскім універсітэце была праведзена навуковая канферэнцыя, у Палацы мастацтваў (зараз Прэзідэнтура) адбыўся ўрачысты сход з удзелам намесніка прэм’ер-міністра Літвы Рамуальдаса Озаласа, а на даме № 19 па вуліцы Вялікай (Didžojoji) была адкрыта памятная табліца ў гонар Францішка Скарыны. На яе адкрыццё прыехала дэлегацыя з Беларусі, прыйшлі навукоўцы Літвы. Асвяціў табліцу беларускі ксёндз Уладзіслаў Чарняўскі з Вішнева. У Архікафедральным саборы св. Станіслава ўпершыню пасля 1945 г. прайшла беларуская імша<sup>16</sup>.

У другой палове 1990-х гг. дзякуючы намаганням Таварыства беларускай культуры ў Літве (старшыня Фёдар Нюнька) на вуліцах Вільні з'явіліся мемарыяльныя дошкі, прысвечаныя Кастусю Каліноўскаму, Янку Купале і “Нашай Ніве”, Вацлаву Ластоўскаму, Пятру Сергіевічу, Рыгору Шырме, Браніславу Тарашкевічу<sup>17</sup>. У 2007 г. у Базыльянскіх мурах, на будынку былой Віленскай беларускай гімназіі былі ўсталяваны мэмарыяльныя знакі класікам беларускай літаратуры Наталлі Арсеневай і Максіму Гарэцкаму.

Але асаблівую ўвагу, як згадвае Сяргей Харэўскі, мясцовыя беларусы прысвяцілі стварэнню беларускіх мэмарыялаў на могілках Росы: “...Паміж рэальных магіл выбітнага беларускага архітэктара і грамадзкага дзеяча Льва Вітан-Дубейкаўскага і беларускага паэта, каталіцкага сьвятара Казімера Свяяка (Канстанціна Стэповіча), з'явілася сымбалічная магіла Францішка Аляхновіча, зямлю для якой ўзялі са старой магілы на эвангельскіх могілках на Тауро калніс... Яшчэ больш знакавай стала магіла братоў Антона і Івана Луцкевічаў. У 1991 г. сюды на Росы з польскага Закапанэ была прывезена зямля з часткай праха Івана. Праз два гады сюды прывезлі прыгаршчу зямлі з сібірскага Тайшета, дзе ў лягеры НКВД быў забіты Антон Луцкевіч. Так, зямля з розных бакоў аб'яднала адзін мэмарыял, які сёння ушаноўваюць беларусы Вільні”<sup>18</sup>.

Адначасна з мемарыялізацыяй “беларускай Вільні” была зроблена найбольш рэальная спроба яе адраджэння. У 1991 г. у Вільні зноў пачала выходиті з друку газета “Наша Ніва”, якую ўзначаліў Сяргей Дубавец. Гэта быў унікальны беларускі праект, які можна лічыць цалкам паспяховым. “Наша Ніва” канца XX ст. аказала даволі моцны ўплыў на працэсы нацыянальна-культурнага жыцця Рэспублікі Беларусь. Дзякуючы ёй Вільня актыўна вярталася ў беларускія грамадска-культурныя рэаліі. Беларушчына, паводле адроджанай “Нашай Нівы”, набіла сваім высокім інтэлектуальным і мастацкім узроўнем. Газета пераконвала постсавецкую Беларусь у вялікіх магчымасцях беларускай мовы і культуры. Як справядліва адзначыў С. Харэўскі, “Наша Ніва” стала самым бачным і ўражвальным сымбалем жывой віленскай беларускасці, яе традыцый і калясальнага сучаснага патэнцыялу”<sup>19</sup>.

У тыя гады менавіта “Наша Ніва” для нацыянальнай інтэлігенцыі была найбольш выразным сімвалам “беларускай Вільні”. Аднак у 1996 г. рэдакцыя перабралася ў Мінск... Праведзенае даследаванне паказвае, што значэнне “Нашай Нівы” як сімвала “беларускай Вільні” зменшылася. Сёння яна фігуруе як адзін з найбольш значных беларускіх “культурных знакаў” горада.

Цікавыя вынікі дало анкетаванне студэнтаў ЕГУ. У сакавіку 2008 г. студэнтам 1-га курса праграм “Гісторыя Беларусі і культурная антрапалогія”,

“Ахова і выкарыстанне культурнай спадчыны” было прапанавана назваць тры беларускія нацыянальныя сімвалы Вільні. Студэнты гэтых праграм вывучалі курс гісторыі Беларусі IX–XVIII стст. (выкладчыкі Г. Сагановіч і Ю. Бачышча). Анкетаванне праводзілася ў самым пачатку вывучэння курса гісторыі Беларусі XIX–XXI стст. Для пераважнай большасці студэнтаў знаёмыства з Вільній-Вільнюсам адбылося толькі пасля паступлення ў ЕГУ. Заданне аказалася дастаткова складаным. Нягледзячы на просьбу адказваць хутка, не задумваючыся, студэнты адказвалі даволі доўга. Прыйшлося спецыяльна тлумачыць, што трэба разуменець пад нацыянальнымі сімваламі горада. Усяго было запоўнена 53 анкеты.

Вынікі былі наступныя: усяго былі названыя 33 “нацыянальныя сімвалы”, якія можна было падзяліць на “элементы гісторыка-культурнага ландшафта” (24) і гістарычныя постаці (Кастусь Каліноўскі, Францішак Скарына, Адам Міцкевіч, Іван Луцкевіч, Гедымін, Янка Купала, Максім Багдановіч, Тадэвуш Касцюшко, Ігнат Дамейка). Па колькасці згадванняў першую “васьмёрку” склалі Вострая Брама з “Пагоняй” (23), Каліноўскі (22), Скарына (21), Адам Міцкевіч і “Наша Ніва” (па 15), Віленскі ўніверсітэт (14), Росы (звычайна, згадваючы Росы, студэнты мелі на ўвазе магілы беларускіх дзеячаў) (8), Віленская беларуская гімназія (7), замак Гедыміна і Базыльянскія муры (па 5).

У маі 2009 г. студэнты 1-га курса праграмы “Гісторыя Беларусі і культурная антрапалогія” пісалі эсэ на тэму “Беларускія сімвалы Вільні”. Адбывалася гэта напрыканцы вывучэння курса гісторыі Беларусі XIX–XXI стст. (выкладчыкі А. Смалянчук і З. Шыбека). Найчасцей называліся Каліноўскі і Скарына, Віленская беларуская гімназія і Росы, Вострая Брама. Таксама ў эсэ фігуравалі Базыльянскія муры, “Наша Ніва”, замак Гедыміна, Віленскі ўніверсітэт, касцёл св. Ганны, Віленскі беларускі музей, браты Луцкевічы.

У маі-чэрвені 2009 г. студэнты 3-га курса праграмы “Ахова і выкарыстанне культурнай спадчыны” распрацоўвалі турыстычны маршрут “Беларускія мясціны Вільні”. Усяго было падрыхтавана 12 маршрутаў. Найчасцей згадваліся Базыльянскія муры, а таксама мясціны, звязаныя з Каліноўскім (Дамініканскі кляштар, плошча Лукішкі, замак Гедыміна) (па 8), Вострая Брама, могілкі Росы і Віленскі ўніверсітэт (па 6), “Наша ніва” (4). Таксама фігуравала Віленская беларуская гімназія, Віленскі беларускі музей, касцёл св. Міхаіла (са згадкай пра тое, што яго фундатарам быў Леў Сапега), касцёл св. Ганны, месца друкарні Скарыны, дом Адама Міцкевіча і інш.

Відавочна пераклічка прапанаваных маршрутаў з “Вандроўкамі па Вільні” Лявона Луцкевіча<sup>20</sup>. Аўтар “Вандровак”, разважаючы над значэннем Вільні, заўважыў, што для беларускай інтэлігенцыі “Вільні – гэта пошуки вытоку

сваёй Радзімы, гэта пошукі адказаў на складаныя пытаныні сучаснасці, часта гэта зьдзіўленыне перад пафасам нацыянальна-вызваленчай барацьбы, якой завяршэння няма яшчэ й сягоныя, крыніца патрыятычнага натхнення”<sup>21</sup>.

Кніга Лявона Луцкевіча таксама з’яўляецца крыніцай для аналізу беларускіх “культурных знакаў” Вільні. Аўтар распавядае пра першадрукара Францішка Скарыну і яго віленскую друкарню, пра канцлера ВКЛ Льва Сапегу і касцёл св. Міхаіла, фундатарам якога ён быў, пра вежу Гедыміна, Базыльянскія муры, Кастуся Каліноўскага, Францішка Багушэвіча, рэдакцыю “Нашай Нівы” і дзеянасць Максіма Багдановіча, Янкі Купалы, братоў Луцкевічаў, пра могілкі Росы і магілы славутых беларусаў. Пры гэтым называюцца канкрэтныя віленскія адресы, звязаныя са згаданымі гісторычнымі асобамі і іх дзеянасцю. Асабліва эмацыйна аўтар пісаў пра Базыльянскія муры, у гісторыі якіх ён вылучыў перыяд існавання Віленскай беларускай гімназіі і Віленскага беларускага музея, а таксама пра Ф. Скарыну, К. Каліноўскага, “Нашу Ніву” і магілы беларусаў на могілках Росы. Менавіта яны набываюць рысы беларускіх нацыянальных сімвалаў Вільні.

Трэба адзначыць, што Лявон Луцкевіч неаднаразова паўтараў тэзіс пра “шматнацыянальную культуру” Вільні, падкрэсліваў, што яна з’яўляецца родным горадам некалькіх народаў. Ён адмовіўся ад “беларускага прысвяення” горада і сцвярджаў толькі, што лічыць Вільню роднай беларусы маюць падставы “не меншыя, як хто іншы”<sup>22</sup>. Але яго “Вандроўкі”, насычаныя эмацыйнай інфармацыяй пра беларускія “месцы памяці” Вільні, пераконвалі чытача ў адвечнай беларускасці горада.

Вяртаючыся да студэнцкіх прац, трэба прызнаць, што ў анкетах 2008 г., у эсэ і маршрутах 2009 г. студэнты пазначылі ў большай ступені “культурныя знакі” беларускай Вільні. Відавочна, што яны не зразумелі розніцы паміж гэтымі паняццямі. Тым не менш аналіз прадстаўленых прац дазваляе сцвярджаць, што галоўнымі “кандыдатамі” на беларускія сімвалы Вільні (паводле версіі студэнтаў ЕГУ) з’яўляюцца Кастусь Каліноўскі, Францішак Скарына, Вострая Брама і могілкі Росы\*.



Мемарыяльная шыльда,  
прысвечаная К. Каліноўскаму на сцене  
Дамініканскага кляштара

У камбінацыі ўласна нацыянальных сімвалу (Каліноўскі, Скарына, беларускія магілы на Росах) з агульнавіленскім сімвалам некалькіх народаў (Вострая Брама) відавочнае дамініраванне першых.

Варта засяродзіцца на постасці Каліноўскага. Менавіта Каліноўскі апошнім часам найчасцей згадваецца ў сувязі з Вільнем. Гэта таксама пацвердзіў аналіз турыстычных маршрутаў “Па мясцінах Каліноўскага”, распрацаваных студэнтамі 1-х і 3-х курсаў праграмы “Ахова і выкарыстанне культурнай спадчыны”. Усяго было падрыхтавана 35 маршрутаў. Ва ўсіх фігуравала Вільня, а ў 10 маршрутах апошнім пунктам наведвання выступала “магіла Каліноўскага” на Замкавай гары.

У выпадку з Каліноўскім мы трапляем у сітуацыю ўзаємадачынення нацыянальнага міфа і нацыянальнага сімвала горада. Пашираны ў культурнай памяці беларусаў вобраз Каўстуся Каліноўскага – гэта адзін з найбольш паспяховых беларускіх нацыянальных міфаў. (Аўтар гэтых радкоў трактуе міф як мінулае, што эмацыйна інтэрпрэтуюцца праз прызму ідэнтычнасці. Такім чынам, міф становіцца падмуркам ідэнтычнасці, пахіснуць які не здолеет ніякае “аб’ектыўнае даследаванне”.) Нават у апошнія гады, калі асобныя спробы выкрасліць Каліноўскага з пантэону беларускіх герояў ператварыліся ў мэтанакіраваную палітыку дэгераізацыі, яго вобраз па-ранейшаму застаецца для большасці сімвалам свабоды, мужнасці і годнасці. Гэта тое, што яднае беларусаў.

Якія ж фактары ўплывалі і ўплываюць на ператварэнне Каліноўскага ў адзін з беларускіх нацыянальных сімвалу Вільні?

У першую чаргу трэба адзначыць, што на Каліноўскага як на ўласнага нацыянальнага героя не прэтэндуюць ні палякі, ні літоўцы. Сапраўды, у XX ст. яго імя стала сімвалам беларускай мужнасці і прагі да свабоды. Да гэтага прычыніліся беларуская, польская і літоўская даследчыкі (Вацлаў Ластоўскі, Аўгустын Янушайціс, Адам Станкевіч, Усевалад Ігнатоўскі, Уладзіслаў Вяльхорскі, Казімір Акуліч, Кшыштоф Канкалеўскі, Віктар Кардовіч, Віктар Шалькевіч, Міхась Біч, Генадзь Кісялёў ды інш.), а таксама рэжысёры, літаратары, публіцысты, мастакі (Еўсцігней Міровіч, Уладзімір Каараткевіч, Пётр Сергіевіч, Уладзімір Арлоў, Сяргей Харэўскі, Сяргей Дубавец і інш.). Як ужо адзначалася, сучасныя спробы дэгераізацыі Каліноўскага, перанясення яго ў катэгорыю “польскіх паўстанцаў” і “радыкалаў-тэрарыстаў” (Якаў Трашчанок, Аляксандар Гронскі і інш.), нягледзячы на падтрымку з боку чыноўнікаў

\* Эфектыўнасць выкарыстання сацыялагічных метадаў для даследавання нацыянальных сімвалу горада бяспрэчная. Атрыманыя даныя толькі паказваюць магчымасці метаду.

Міністэрства адукацыі (міністр А. Радзькоў) і ідэалагічных структур, пакуль не маюць прыкметнага поспеху.

Важную ролю адыгрывае фактар непасрэднай сувязі Каліноўскага з Вільній, пачынаючы з яго псеўданіма “Яська-гаспадар з-пад Вільні”. Вільня была горадам, у якім адзін з кіраўнікоў Літоўскага правінцыяльнага камітэта, аўтар і выдаўца “Мужыцкай праўды”, ператварыўся ў “дыктатара Літвы” і прыняў смерць “За вольнасць нашу і вашу!” У Вільні захаваліся матэрыяльныя аб'екты, звязаныя з яго дзеянасцю і апошнімі трагічнымі месяцамі жыцця. Гэта плац Лукішкі з Крыжом, пастаўленым нібыта на месцы смяротнага пакарання, гэта Дамініканскі кляштар, дзе “Яська-гаспадар...” знаходзіўся падчас следства і адкуль яго павезлі на Лукішкі, гэта дом каля універсітэтскага касцёла св. Яна, у якім ён быў арыштаваны, і гэта, нарэшце, месца яго пахавання. Апошнім часам у беларускім друку актыўна пашыраецца версія наконт магілы Каліноўскага на Замкавай гары<sup>23</sup>. Сапраўды, нацыянальны герой павінен быць пахаваны на самым высокім месцы ў цэнтры гістарычнай сталіцы... Версія магілы Каліноўскага на Замкавай гары выдатна працуе на пашырэнне міфа нацыянальнага героя і адначасна спрыяе яго канчатковаму ператварэнню ў беларускі нацыянальны сімвал Вільні<sup>24</sup>.

Даследаванне беларускіх сімвалаў Вільні толькі пачынаецца... Тым не менш зроблены агляд і аналіз тэкстаў дазваляе сцвярджаць, што галоўнымі “кандыдатамі” на беларускія сімвалы Вільні з’яўляюцца Кастусь Каліноўскі, Францішак Скарына, Вострая Брама і могілкі Росы (дакладней, беларускія магілы на Росах, у першую чаргу сімвалічныя магілы братоў Луцкевічаў).



Помнік на сімвалічнай магіле братоў  
Луцкевічаў на Росах

Відавочная пэўная камбінацыя ўласна беларускіх сімвалаў з агульнагарадскімі. Прысутнасць у гэтым пераліку Каліноўскага і Скарыны дазваляе ўзняць пра-блему суадносінаў нацыянальнага міфа і нацыянальнага сімвала, іх значэння для фарміравання нацыянальнай ідэнтычнасці.

Відавочна, што даследаванне нацыянальных сімвалаў шматкультурнага горада непазбежна будзе мець міждысцыплінарны характар. Гісторыкам да-вядзенца “ўзбройвацца” канцэпцыямі камунікатыўнай і культурнай памяці (Морыс Хальбвакс, Ян і Алейда Асманы), месцаў памяці (П'ер Нара), кары-стацца паняццем “нацыянальны міф”. Толькі гэта можа гарантаваць наватарскія характеристики даследавання і яго эфектыўнасць.

### *Заўвагі*

- <sup>1</sup> Фільм быў зняты на кінастудыі “Беларусьфільм” у 1994 г. Сцэнарый С. Дубаўца, рэ-жысёр В. Сукманаў.
- <sup>2</sup> Заява Прэзідыума Вярхоўнага Савета БССР ад 29 сакавіка 1990 г. Надрукавана ў газеце “Звязда” 1 красавіка 1990 г.
- <sup>3</sup> Тэма беларускіх, польскіх і літоўскіх прэтэнзій на Вільню дастаткова цікавая і можа стаць прадметам спецыяльнага даследавання.
- <sup>4</sup> Шыбека З. Гарадская цывілізацыя. Беларусь і свет. Курс лекций. Вільня: ЕГУ, 2009. С. 193.
- <sup>5</sup> Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. 2-е, испр. изд. Киев: Дух и литература, 2001. С. 155–161.
- <sup>6</sup> Лотман Ю. Структура художественного текста. М., 1970. С. 384.
- <sup>7</sup> Шабес В.Я. Событие и текст. М., 1989. С. 141.
- <sup>8</sup> Казарин Ю.В. Поэтическое состояние языка. М., 1999. С. 64.
- <sup>9</sup> Вільня. Анталёгія беларускай паэзіі XX ст. Укладаньне і каментар Сяргея Дубаўца // Arche. 2003. Nr 5 (28). С. 120–213.
- <sup>10</sup> Антон Навіна [А.Луцкевіч]. Вільня ў беларускай літаратуре // Вільня. Анталёгія беларускай паэзіі XX ст. С. 145–152.
- <sup>11</sup> Тамсама. С. 149–150.
- <sup>12</sup> Тамсама. С. 138–139.
- <sup>13</sup> Тамсама. С. 150
- <sup>14</sup> Адзіны беларускі паэт, які прынцыпова ўжываў слова “Вільнюс”, – гэта Максім Танк (верш “Вільнюс”, 1945).
- <sup>15</sup> Пошукавая сістэма Google. Доступ 08.09.2009
- <sup>16</sup> Харэўскі С. Досьвед адраджэння беларускіх сымбалёў Вільні ў 90-я гг. (рукапіс успамінаў у архіве аўтара).
- <sup>17</sup> Сяргей Харэўскі ва ўспамінах з жалем адзначыў факт пазнейшага знішчэння гэтых дошак невядомымі. Праваахоўныя органы Вільні не здолелі адшукаць віноўных. Шыльда, прысвечаная Пятру Сергіевічу, знішчалася тройчы.
- <sup>18</sup> Харэўскі С. Досьвед адраджэння беларускіх сымбалёў... (Як стала вядома пазней, прах Антона Луцкевіча пакоіцца на быльых лагерных могілках г. Аткарска Саратавской вобл.)

- <sup>19</sup> Тамсама.
- <sup>20</sup> Луцкевіч А. Вандроўкі па Вільні. Вільня: Беларускае выдаеца “Рунь”, 1998.
- <sup>21</sup> Тамсама. С. 10.
- <sup>22</sup> Тамсама. С. 4.
- <sup>23</sup> Напр.: Харэўскі С. Магіла Каліноўскага знайшлася на гары Гедыміна ў Вільні // Наша Ніва. 2001. № 44; Дубавец С. Вострая Брама. Беларускі культурны кантэкст на мяжы стагодзьдзя. Радыё Свабода. 2005. С. 210–219; Дубавец С. Магіла Каліноўскага – Гара Гедыміна // Свабода. № 4 (102), 31.01. 06.02 2008 ды інш.
- <sup>24</sup> Навуковы студэнцкі гісторыка-антрапалагічны гурток імя Міколы Улашчыка (ЕГУ) ужо другі год займаецца пошукамі слядоў пахавання К. Каліноўскага. Апрацаваныя крыніцы друку, часткова матэрыялы некаторых фондаў Літоўскага Дзяржаўнага гістарычнага архіва, Цэнтральнага Нацыянальнага архіва Літвы і аддзела рукапісаў Бібліятэкі Акадэміі навук Літвы. Ёсць цікавыя знаходкі, але пра завяршэнне гэтай працы пакуль казаць рана.

# ЗНАКІ І ВОБРАЗЫ ЛІТОЎСКАЙ ВІЛЬНІ Ў МІЖВАЕННЫ ЧАС

Дангірас Маčуліс  
(Вільня)

## ***Summary***

*Signs and Images of the Lithuanian Vilnius  
in the Interwar Period*  
Dangirdas Mačulis (Vilnia)

On February 16, 1918, the *Act of Independence of Lithuania* was signed in Vilnius, declaring the re-establishment of a sovereign state of Lithuania with its capital in Vilnius. In November of the same year, the first Lithuanian government was formed there as well. Shortly after Lithuania lost Vilnius, and then regained it in autumn of 1939.

The loss of Vilnius was considered by the political and cultural Lithuanian elite the greatest threat to Lithuanian political and cultural sovereignty. Lithuanian nationalistic discourse treated Vilnius as a historically formed Lithuanian political and cultural centre. Its loss became the major theme of the interwar Lithuanian discourse; and the belief that Vilnius was vital for Lithuania's existence led to the appearance of a public organisation dedicated to Vilnius' redemption. Since it was established and promoted by the Lithuanian government, it significantly elevated the image of Vilnius in the interwar Lithuania. The purpose of these attempts was to validate the Lithuanian rights to Vilnius in public consciousness. The image of the Lithuanian Vilnius was created in several symbolic levels: from a historical-romantic image of Vilnius, which spoke of the glorious past of the city and reminded of the Grand Duchy of Lithuania, to the image of Vilnius subdued by the Poles. The famous images of the Gedeminas Castle, the Gate of the Dawn and the Vilnius Cathe-

dral played a significant role in the integration of Vilnius into the public consciousness, which eventually firmly established the image of Vilnius as a Lithuanian capital city in the consciousness of the Lithuanian society.

Паводле Энтані Сміта, вытокі кожнага нацыянальнага ідэала (які непазбежна вядзе да нацыяналізму як пэўнай праграмы дзеянняў па ўласаблennі гэтага ідэала) крыюцца ў пэўным бачанні свету і пэўным тыпе культуры<sup>1</sup>. Літоўскі нацыяналізм, як і іншыя нацыяналізмы ва Усходняй Еўропе, – гэта радыкальны нацыянальны праект, у якім памкненне стварыць простору для свободнага выяўлення нацыянальнай культуры пры адпаведнай гатоўнасці нацыі ператвараеца ў задачу пабудовы ўласнага палітычнага дому – нацыянальнай дзяржавы.

Паміж Вялікім Віленскім сеймам (1905 г.) і Першай сусветнай вайной, г.зн у той перыяд, калі літоўскі нацыянальны рух толькі ў самых смелых мерах бачыў нацыянальную дзяржаву, а часцей імкнуўся толькі да культурнай аўтаноміі, вялася дыскусія, якому з “параўнальна вялікіх гарадоў” – Вільні або Коўна – “наканавана стаць асяродкам літоўскага жыцця”, “сэрцам краю”. Вядомы дзеяч Антанас Смятона цэнтрам нацыі адзначана лічыў Вільню, падкрэсліваючы яе перавагі, а менавіта больш вялікі адміністрацыйны, эканамічны і культурны патэнцыял, значэнне як буйнога транспартнага вузла, вялікую канцэнтрацыю літоўскай інтэлігенцыі і адпаведнае месца для яе далейшага фарміравання. Апроч таго, адзначаліся яшчэ два “падмуркі выгады”: гэта сведчанне слáунага мінулага нацыі (“Вільня дарагая сваімі ўспамінамі і спадчынай нашага славутага мінулага. Кожны старажытны помнік, кожны пагорак, кожная даліна з сумам нагадвае, каму гэта належала”) і “пытанні веры” – тут знаходзяцца святыні літоўскіх каталікоў – Веркская Кальварыя і Вострая Брама<sup>2</sup>. “Успаміны пра славутае мінулае” – гэта найперш культурная спадчына, якая сведчыць пра традыцыю літоўскай дзяржаўнасці.

Культурная памяць, звязаная з традыцыяй дзяржаўнасці, мацевала літоўскі нацыянальны рух, які вагаўся паміж ідэяй культурнай аўтаноміі і імкненнем дасягнуць палітычнай самастойнасці нацыі. Пры гэтым архітэктары нацыянальнай дзяржавы разумелі незалежную Літву не як аднаўленне гісторычнага Вялікага княства Літоўскага, а як нацыянальную дзяржаву на этнографічных літоўскіх аштарах, заснаваную на прынцыпах самавызначэння літоўскай нацыі. Праўда, у гады Першай сусветнай вайны дзеячы літоўскага нацыянальнага руху дзеля палітычнага прагматызму да аргумента самавызначэння нацыі дадавалі яшчэ права на адбудову гісторычнай дзяржаўнасці, прад'яўляючы права на ўжо амаль сімвалічную спадчыну дзяржаўнасці Вялікага княства.

Пазней, ужо ў пасляваеннай Еўропе, выказваліся спадзяванні, што аргумент “гістарычнага права” дапаможа атрымаць прызнанне вялікіх дзяржаў<sup>3</sup>. Калі ў канцэпцыі дзяржаўнасці, пабудаванай на прынцыпе самавызначэння нацыі, Вільня была ўсяго толькі геаграфічнай кропкай на “этнаграфічнай тэрыторыі”, страта якой не нанесла б вялікай шкоды, то ў канцэпцыі аднаўлення гістарычнай дзяржаўнасці Вільня як гістарычнай сталіцы была асабліва важным элементам. Аднак само этнаграфічнае разуменне нацыі, аргументаванае спачатку этналінгвістычнай сітуацыяй, паступова набыло вымярэnnі прасторы і гістарычнага часу. Урэшце рэшт Вільня стала адноўлкава важнай для абедзвюх канцэпцый дзяржаўнасці.

Віленская газета “Lietuvos aidas” у верасні 1917 г. надрукавала артыкул Міколаса Біржышкі “Вільня”<sup>4</sup>. Аўтар напісаў гэты артыкул, каб патлумачыць бяssпрэчнасць літоўскасці Вільні. Ён прызначаў, што некаторым (найперш іншаземцам) гэтую бяssпрэчнасць неабходна растлумачваць: “Насамрэч, чужынцу, немцу або якому-небудзь іншаму госцю Вільні яна падаецца як бы вузлом народаў, што не можа быць развязаны. Яшчэ нядавна рускія казалі пра “истинно руское Вильна”, руская мова часцей за іншыя гучала на гарадскіх вуліцах. Палякі сцвярджалі польскасць горада. Польская мова, што гучна разносілася па Вільні, паводле іх пераканання, павінна была сведчыць сама за сябе [...] Беларусы, нібыта імкнучыся ісці шляхам рускіх публіцыстаў, ахвотна абвяшчаюць Вільню сваім горадам; яны зыходзяць з таго, што ў самім горадзе і яго ваколіцах маецца нямала абеларушаных”.

М. Біржышка дадаваў, што “часам самі літоўцы, заўважыўшы моўную мешаніну ў Вільні, пачынаюць сумнівацца ў яе літоўскасці і глядзяць на яе, як на “змяшанае гняздо народаў”. Дзеля доказу літоўскага харектару Вільні М. Біржышка звярнуўся да гарадской гісторыі і географіі, тапонімаў і гідронімаў, прозвішчаў карэнных жыхароў. Доказам літоўскасці Вільні для яго стала таксама гісторыя горада – “жывога, нагляднага ўспаміну пра мінулае Літвы”. У 1917 г. Вільня для М. Біржышкі яшчэ была той старой сапраўднай сталіцай Літвы, у якой “жылі яе валадары, дзейнічалі яе соймы, найвышэйшы судовы tryбунал, тварылася палітыка, культура, вырашаліся справы эканамічнага жыцця”. Згадвалася і тое, што Вострая Брама з аброзам Маці Божай “для літоўцаў мае значэнне Чэнстаховы ў Польшчы”, а Віленскі кафедральны сабор з “трунамі Св. Казіміра і Вітаўта Вялікага ды іншых вялікіх князёў літоўскіх – гэта літоўскі Вавель”. Праўда, М. Біржышка са шкадаваннем дадаваў, што “ў дэнацыялізаваным натоўпе гэтыя гістарычныя каштоўнасці найчасцей маюць рэлігійнае значэнне, і толькі ў будучым можна чакаць больш дакладнага іх разумення ў грамадстве”. Рабілася выснова: “Вільня – сталіца літоўскага народа.

Няхай і спаланізованая, аднак яна ўсё больш выразна адраджае літоўскасць і вызначае культуру і палітыку ўсёй Літвы. Аддзяліць Вільню ад Літвы азначала б вырваць ёй сэрца, адняць аднаму і другому жыщё, забіць. Віленскія літоўцы, як і ўся Літва, пільна стаяць на варце, каб нейкі сусед не адняў Вільню”<sup>5</sup>.

16 лютага 1918 г. у Вільні быў падпісаны акт аб незалежнасці, які абвясціў аднаўленне літоўскай дзяржавы са сталіцай у Вільні. У лістападзе 1918 г. тут быў сфарміраваны першы ўрад Літвы, які, на жаль, у Вільні не затрымаўся. З наступленнем бальшавікоў прыйшлося перабірацца ў Коўна. Неўзабаве бальшавікоў у Вільні змянілі палякі. У 1920 г. падчас вайны Савецкай Расіі з Польшчай Літва ненадоўга атрымала Вільню назад, аднак у хуткім часе з дапамогай вайсковай сілы яе вярнула сабе Польшча. Вайсковыя дзеянні паміж Літвой і Польшчай скончыліся ў лістападзе 1920 г. Аднак міру не было. Літва жыла з перакананнем, што польскае войска ў кожны момант можа рушыць на Коўна. Страна Вільні ўспрымалася як максімальная пагроза для суверэнітэта Літвы. Вільня ў руках Польшчы ўспрымалася закладнікам, з дапамогай якога Польшча імкнулася да захопу ўсёй Літвы.

Канферэнцыя паслоў 1923 г. зацвердзіла фактычныя ўсходнія межы Польшчы. Здавалася, што ўжо нішто не зменіць усталяваны тэрытарыяльны *status quo* паміж Літвой і Польшчай. Аднак літоўскае грамадства не мела пачуцця бяспекі і надалей асцерагалася таго, што Польшча не задаволіцца Віленскім краем. Меркавалася, што Вільня неабходна палякам “не дзеля яе прыгожых ваколіц і гістарычнай славы, а таму што з Вільні можна было бы захапіць усю Літву”<sup>6</sup>. У Літве зацвердзілася думка, што адзіная правільная тактыка адносін з Польшчай для захавання свайго палітычнага і культурнага суверэнітэту – гэта не мець ніякіх адносін, пакуль не будзе вернутая Вільня. Так нарадзіўся “шэдэўр пасіўнага літоўскага супраціву” (паводле Казіса Пакштаса) – парослы соснамі адрэзак чыгункі Коўна – Вільня каля Еўя<sup>7</sup>.

Паводле Роджэра Брубейкера, нацыяналізм з кагнітыўнага пункту гледжання – гэта спосаб бачання свету, пэўная мадэль сацыяльнага адліку і мыслення<sup>8</sup>. Акаляючае асяроддзе нараджае той вобраз свету, у якім чалавек жыве і дзейнічае. Успрыманне любога аб'екта або сітуацыі, канкрэтнай асобы ці абстрактнай ідэі вызначаецца менавіта гэтым вобразам свету, а апошні, у сваю чаргу, усім вопытам чалавека, яго грамадскай практыкай. Вобраз свету адлюстроўвае той канкрэтны гістарычны, сацыяльны і культурны кантэкст, у якім адбываецца псіхічнае дзейнасць чалавека. Для чалавека ён існуе як натуральная данасць, таму звычайна не з'яўляецца прадметам аналізу, аднак менавіта гэты вобраз становіцца асновай жыццядзейнасці чалавека, асноўнай умовай працэсу пазнання<sup>9</sup>.

Літоўская нацыянальная інтэлігенцыя мела ўласны вобраз “літоўскага свету”, асновай якога была прастора, што ўспрымалася як літоўская з існующай на ёй Вільні. Ідэал нацыяналізму, які патрабаваў, каб межы этнічнай і дзяржаўнай прасторы супадалі, стварыў географічныя межы для “літоўскага свету”, аднак рэчаінасць нараджала пачуццё дзяржаўнай і культурнай непаўнавартасці. Вяртанне Вільні, а разам з ёй і тэрыторыі, якая лічылася літоўскай, успрымалася не толькі як гарантывя бяспекі і суверэнітэту дзяржавы. У сярэдзіне 1920-х гг. у палітычным і культурным дыскурсе Літвы панавала думка, што Літва без Вільні ўвогуле не мае будучыні. У эканамічным і палітычным плане Вільні ўспрымалася як умова існавання Літвы. Паводле Юозаса Пурышкіса<sup>10</sup>, “эканамічна, і палітычна Літва без Вільні – гэта пень, камель, на якім абрэзаныя ўсе галіны. Такія пні бывае [...] вегетуюць нават дзесяткі гадоў. Аднак усё ж такі раней ці пазней яны пачынаюць гніць знутры і паміраюць”<sup>11</sup>. Культурная эліта глядзела на страчаную Вільню не толькі як на захопленую частку Бацькаўшчыны. Яна ўспрымала яе як замах на ўсю культурную традыцыю літоўскага народа. Вядомы пісьменнік Вайжгантас<sup>12</sup> адзначаў, што “без Вільні няма Літвы, няма літоўскасці, няма каранёў: мы без яе завянем. [...] Палякі гэта добра адчуваюць і разумеюць, калі вырашылі праз Вільню захапіць ўсю Літву”<sup>13</sup>. Віленскае пытанне бачылася яму драматычнай альтэрнатывай: “Альбо мы вызвалім Вільню на працягу бліжэйшых гадоў, альбо мы загінем разам з усёй нашай культурырай”<sup>14</sup>.

У дыскурсе літоўскага нацыяналізму Вільні зрабілася абавязковым аргументам як у канструяванні традыцыі гістарычнай дзяржаўнасці, так і ў распрацоўцы вобраза бесперапыннай і паўнавартасной літоўскай культуры, а таксама ў фарміраванні літоўскай ідэнтычнасці. Гэта добра адлюстравана ў “Lithuania Propria”, напісанай Антанасам Смятонам у эміграцыі ў гады Другой сусветнай вайны, дзе ўяўляемая візія “літоўскага свету” набыла дыменсіі часу і прасторы. “Вільні, што месцілася ў цэнтры этнографічнай Літвы, была сэрцам, якое падтрымлівала жыщё літоўскага народа. Хто валодаў ёю, той валодаў ўсім краем”<sup>15</sup>. Гэтыя слова не былі звыклай гістарычнай рэмінісценцыяй. Створаны А. Смятонам вобраз Вільні на фоне ўсёй гісторыі Літвы фарміраваў свядомасць чытача, які, кіруючыся гістарычнай народнай традыцыяй (аргумент: “народ – гэта не толькі сучаснае, але і мінулае”), павінен быў сам прыйсці да высновы, што “Вільні “як сэрца непадзельнага жывога цела” з’яўляецца выключна ўласнасцю Літвы”<sup>16</sup>.

У “Lithuania Propria” А. Смяtona фактычна абагульніў тыя вобразы Вільні, якія склаліся ў дыскурсе міжваеннага літоўскага нацыяналізму. Шматлікія літоўскія тэксты 1930-х гг., прысвяченныя Вільні, з лёгкай рукі можна было б

спісаць на пустую рыторыку, аднак падзеі апошніх перадваенных гадоў не дазваляюць гэта зрабіць. Маеца на ўвазе сапраўдная масавая фрустрацыя літоўскага грамадства вясной 1938 г., калі прымусова навязаныя дыпламатычныя адносіны з Польшчай, здавалася, цалкам перакрэслі надзеі вярнуць Вільню, а таксама масавая эйфарыя пасля вяртання восенню 1939 г. Вільні, якую Юргіс Савіцкіс у сваім дзённіку назваў “вясельным настроем”<sup>17</sup>.

Вызваленне Вільні павінна было вылечыць ад няসцерпнага пачуцця культурнай непаўнавартасці, пра якое тады гаварылася: “Не адчуваючы цвёрдага гістарычнага ґрунту пад сваімі нагамі, мы адчувалі сябе так, быццам упершыню на працягу доўтага гістарычнага шляху выйшлі на міжнародную культурную арэну. Напэўна, нам бы не давялося перажываць гэтае пачуццё, калі б Вільня была вернута на самым пачатку незалежнасці. Тады б нам не давялося “шукаць” Захад, бо ён быў бы ў нашай сталіцы, а tym самым і ва ўсім kraі”. На вяртанне Вільні глядзелі як на вернутую аўтэнтычную сувязь з культурнай традыцыяй Захаду, якая “надасць нацыянальнай культуры “соль”, аўтарытэт і вагу”<sup>18</sup>.

Вера ў неабходнасць Вільні для існавання “літоўскага свету” нарадзіла рух вызвалення. У 1925 г. узнік Саюз вызвалення Вільні (СВВ), які імкнуўся аб’яднаць грамадства “вакол асноўнай ідэі літоўскага народу – вызваліць сваю сталіцу Вільню”<sup>19</sup>. Саюз пашыраў у свядомасці літоўцаў перакананне, што Вільня – гэта адзінай сталіца Літвы і непарыўная частка “літоўскага свету”. Яго дэвізам сталі слова: “За Вострную Браму! За замак Гедыміна! За труну Вітаўта!” Гэты мабілізуючы лозунг СВВ пералічваў найважнейшыя сімвалы літоўскай Вільні: замак Гедыміна, Вострную Браму і труну Вітаўта ў Віленскім кафедральным саборы. Яны ж сталі знакамі літоўскай ідэнтычнасці.

Можна таксама дадаць, што яшчэ ў 1922 г. у літоўскіх грамадскіх дзеячаў узнікла думка абвясціць наступны 1923 год юбілейным годам Вільні і адзначыць 600-годдзе яе заснавання. Ініцыятары кампаніі святкавання гаварылі пра імкненне “падштурхнуць жаданне і актыўізаваць намаганні па вызвалені з польскіх рук Вільні ва ўсіх кутках Літвы”<sup>20</sup>. Ініцыятары гэтай кампаніі імкнуліся ўзняць у грамадстве актуальнасць “віленскага пытання” і падтрымаць дыпламатычныя намаганні па вяртанні Вільні. Распачатыя 29 верасня 1922 г. у Вайсковы музеі ў Коўне юбілейныя святкаванні распачалі кампанію святкавання юбілейнага года Вільні, але дыпламатычная барацьба за Клайпеду (пачатак 1923 г.) адцягнула ўвагу, і ідэя святкавання юбілею Вільні згасла сама па сабе.

Гаворачы пра вобраз Вільні ў дыскурсе літоўскага нацыяналізму, неабходна памятаць і пра палітычны бок “віленскага пытання”. Яно вырашалася ў кантэксце адносінаў Літвы з Польшчай. У міжваенны Літве гэтыя адносіны

былі не толькі найважнейшай праблемай замежнай палітыкі, але прыкметным фактам унутранай палітыкі. Гэты фактар, які атрымаў назуву “польская карта”, інтэнсіўна выкарыстоўваўся ў палітычным жыцці Літвы 1920-х гг.<sup>21</sup>

Аўтарытарны рэжым “таўцінінкасаў”<sup>22</sup>, які зацвердзіўся пасля дзяржаўнага перавароту 17 снежня 1926 г., паспяхова эксплуатаваў “віленскае пытанне” ў палітычнай барацьбе і ў практиках мабілізацыі грамадства. Вынікаў доўга чакаць не прыйшлося. Летам 1928 г. на ўсеагульным з’ездзе прадстаўнікоў Савюза літоўскіх таўцінінкасаў прэм’ер-міністр Літвы небеспадстаўна заўважыў: “Цяпер ужо свет упэўніўся, што Літва пытаннем вызвалення Вільні прасякнута да касцей [...] Усе зразумелі, што Вільня зрабілася містычным пытаннем літоўскага народу, дзе ўсё вызначае пачуццё і прадчуванне. Усе іншыя аргументы перад гэтым адпадаюць. Гэта пачаў разумець свет”<sup>23</sup>.

Праз год Міхаіл Ромэр у лісце да Людвіка Абрамовіча параўнаў “тэзіс вяртання Вільні” з догмай, якая “з’яўляецца значна больш цвёрдай, чым догмы пра беззаганнае зачацце і беспамылковасць папы і іншыя догмы каталіцкага касцёла”. Ён жа заўважыў, што выказаныя ім публічныя засцярогі наконт магчымых згубных наступстваў ажыццяўлення гэтага тэзіса для Літвы і для палітычнай стабільнасці ўсяго рэгіёна лічыліся б ерасцю<sup>24</sup>. Літоўскія сродкі масавай інфармацыі таго часу былі насычаны лозунгамі тыпу: “Няма і не можа быць літоўца, які б не ведаў, што Вільня, паводле законаў Божых і чалавечых, належала, належыць і будзе належаць Літве”. Ідэя вызвалення Вільні запанавала на ўсёй публічнай камунікацыйнай прасторы Літвы.

Такім чынам, у кампаніі па вызваленні Вільні прысутнічала і існуючая ў дыскурсе літоўскага нацыяналізму вера ў жыццёвую неабходнасць Вільні, і імкненне палітычнай эліты выкарыстаць акцыю па вызваленні Вільні ў якасці ідэі, што гуртуе этнічную супольнасць. Калі на з’ездзе СВВ (кастрычнік 1929 г.) прагучала меркаванне, што ідэя вызвалення “з’яўляецца толькі высакародным ідэалам, а не рэчаіснасцю”, Вайжгантас адразу яго парыраваў: “Калі б гэта так і было, то мы павінны шанаваць гэты ідэал, бо ён нас выхоўвае [...] Калі б не было “віленскага пытання”, то мы мусілі б яго стварыць. Мы павінны мець якую-небудзь высокую мэту, дзеля якой кожны сапраўдны літавец не пашкадаваў бы аддаць жыццё”<sup>25</sup>.

Мабілізацыйная кампанія па вызваленні Вільні адпавядала праграме нацыяналізму таго аўтарытарнага рэжыму, які запанаваў у маладой літоўскай дзяржаве. Яе можна аднесці да таго тыпу праграм, якія Роджэр Брубейкер называюць “нацыяналізуючым нацыяналізмам”<sup>26</sup>. Літоўскі варыянт нічым не адрозніваўся ад іншых “нацыяналізуючых нацыяналізмаў”: літоўскі народ трактаваўся як адзіны паўнапраўны гаспадар дзяржавы, а сама дзяржава –

як прастора для развіцца літоўскага “нацыянальнага генія”. Акрамя таго, дзяржава (“знешняя гістарычнае радзіма”) лічыла сваім абавязкам сачыць за ўмовамі, у якіх жывуць “яе” этналінгвістычныя суайчыннікі ў Віленскім краі, падтрымліваць іх дзеянасць і абараняць іх інтэрэсы. СВВ быў карысны палітычнаму рэжыму ў якасці галоўной мабілізуючай сілы па дасягненні авшчаных мэтай.

СВВ імкнуўся ўключыць у сваю дзеянасць як мага шырэйшыя пласці грамадства. Шэрагі сяброў Саюза, якія знаходзіліся пад апекай улады, павялічыліся з 1 тыс. сяброў у 1926 г. да 27 тыс. у 1937 г.<sup>27</sup> СВВ прымняў розныя мабілізацыйныя практикі. Асаблівую папулярнасць набыло распаўсюджванне сімвалічных пашпартоў Вільні. Яно ператварылася ў своеасаблівую акцыю надання “віленскага грамадзянства” жыхарам Літвы. Цяжка пераацаніць значэнне гэтай акцыі, якая спрыяла ўсведамленню Вільні як рэальнай часткі “літоўскага свету”. Варта адзначыць толькі тое, што большасць маладых грамадзян Літвы становіліся сімвалічнымі “грамадзянамі Вільні” і ўладальнікамі “віленскіх пашпартоў” раней, чым атрымлівалі літоўскі пашпарт. Напрыклад, у 1936 г. 80% вучняў пачатковых школ Аліцкага павета мелі віленскія пашпарты<sup>28</sup>.

У рэдкіх апісаннях Вільні, якія з'яўляліся ў міжваенным літоўскім друку пасля наведвання яе падарожнікамі, звычайна адзначалася галечка і занядбансць: “Горад не ведае ні ўсмешкі добра гастрою, ні лёгкіх жартай. Людзі кроначаць-мільгацяць па вуліцах і нежывыя цені, наскрозь аблытаныя, спутаныя матэрыяльнымі сеткамі, усё глыбей і глыбей тонуць у сацыяльной бездані [...] Цяжка знайсці яшчэ адзін такі горад, які быў бы настолькі эканамічна знясілены”<sup>29</sup> і г.д. Такія апісанні горада прыводзіў у пачатку 1930-х гг. рэспектабельны падарожнік.

Аднак асноўным мастаком вобраза Вільні былі не падарожнікі, а СВВ. Ён паслядоўна ствараў вобраз бяспрэчна літоўскай Вільні, дамагаўся, каб кожны грамадзянін Літвы “вельмі добра і падрабязна ведаў, чым для яго з'яўляецца акупіраваны палякамі Віленскі край са сталіцай Вільні, пачынаючы ад стара-жытных гістарычных часоў і заканчваючы сённяшнім днём”<sup>30</sup>.

Кіраўніцтва Саюза менавіта прапаганду лічыла сваёй асноўнай задачай. У цыркулярах, адрасаваных аддзелам, яно сцвярджала, што найперш “трэба разварушыць і падняць увесь народ”. Сцвярджалася, што барацьба па вызваленні Вільні павінна заключацца перш за ўсё “ў павышенні свядомасці ўсяго народа і кожнага асбнага літоўца, заклікаючы ўвесь народ да барацьбы”. Адзначалася вялізная роля друку<sup>31</sup>. Часопіс Саюза “Mūsų Vilnius” (“Наша Вільня”) стаў адным з асноўных інструменту па стварэнні вобраза літоўскай Вільні.

Для папулярызацыі ідэі вызвалення Вільні СВВ настойваў на палажэнні, што Вільня ад моманту заснавання “была цэнтрам асветы, прамысловасці, гандлю, культуры, была наймацнейшай крэпасцю, менавіта там знаходзіўся цэнтр свяцішча продкаў, Вільня была ўсім тым, што так дорага кожнаму літоўцу. І яна была для Літвы нібыта сэрца для цела, пакуль яе вераломным чынам не захапіў крыважэрны вораг-паляк”<sup>32</sup>. Такім чынам, даводзілася, што Вільня – гэта сапраўдны і адзіны палітычны, рэлігійны і культурны цэнтр літоўцаў. Каб прывіць гэтую ідэю свядомасці шырокіх мас насельніцтва, выкарыстоўваліся сімвалы Вільні, якія лічыліся літоўскімі: замак Гедыміна як сімвал гістарычнага цэнтра літоўскай дзяржаўнасці, Вострая Брама як сімвал сакральнасці каталіцкай Літвы і Віленскі кафедральны сабор, у якім знаходзілася труна Вітаўта. Апошні сімвал нібыта злучаў каштоўнасці дзяржаўнасці і веры. Праўда, ён не быў такім жа жыццяздольным, як замак Гедыміна і Вострая Брама.

З дапамогай створанага гістарычнага вобраза Вільні пашыралася меркаванне, што гэты горад быў не толькі палітычным цэнтрам Літвы, але адначасова не менш важным рэлігійным і культурным цэнтрам. Культурны ідэолаг тагачаснага палітычнага рэжыму Вітаўтас Алантас сцвярджаў, што “Вільня, за выключэннем перыяду незалежнасці адноўленай дзяржавы, заўсёды стаяла ў цэнтры нашай нацыянальнай культуры”. Ён жа задаваў рытарычнае пытанне: “Ці можна пазнаць літоўскую архітэктуру без Вільні?” – і сам на яго адказваў: “Нельга, бо [...] менавіта ў Вільні яна нарадзілася і дачакала свайго росквіту. У помніках Вільні адлюстраваны ўсе вялікія эпохі Захадняй Еўропы. І не толькі адлюстраваны. У некаторых выпадках якраз тут яны набылі закончаныя формы [...] Страціўшы сталіцу, мы страцілі натуральны гістарычны падмурак для пашырэння нашай архітэктуры новых часоў”<sup>33</sup>. Значэнне Вільні прыгадвалася ў размовах пра літоўскую музыку, мастацтва, гісторыю асветы.

СВВ паслядоўна канструяваў такі вобраз Вільні, які павінен быў кожнага ўпэўніць у тым, што Вільня – гэта бяспрэчна літоўскі горад. Асновай гэтага вобраза стала гісторыя Вільні і галоўны свядка гэтай гісторыі – матэрыяльная культурная спадчына. Важным аргументам на карысць літоўскасці Віленшчыны стала актуалізаванасць СВВ апытанне літоўцаў Віленшчыны. Клопат пра суайчыннікаў дэкларараваўся як найважнейшы напрамак дзеяйнасці СВВ<sup>34</sup>. Можна сцвярджаць, што паслядоўна і ўсебакова актуалізаваны вобраз часткі нацыі, што засталася за дэмаркацыйнай лініяй ва ўмовах нацыянальнага прыціску, быў адным з самых значных аргументаў, які дапамог шырокай грамадскасці ўсвядоміць гэты рэгіён як натуральную літоўскую простору, а Вільню – як горад, што захоўвае суцэльна літоўскую, нацыянальную ўласцівасць.

У Літве ўважліва сачылі за становішчам літоўцаў, якія апынуліся па той бок дэмаркацыйнай лініі. Калі паглядзім на выдадзеную ў 1930 г. “Віленскую Галгофу: дзённік 1919–1928 гадоў пакут і працы літоўцаў акупаванай Літвы” (выданне, прызначанае “для грамадскасці незалежнай Літвы, каб даведацца пра жыццё літоўцаў акупаванай Літвы”), то пабачым сапраўдны дзённік літоўскага жыцця, які павінен быў сведчыць пра жыццяздольнасць літоўскай грамады ў Віленскім краі<sup>35</sup>. Аповеды пра літоўскае жыццё на Віленшчыне суправаджаліся скаргамі на польскую ўладу, якая пераследавала літоўцаў. Вобраз прыгнечаных палякамі літоўцаў з публічнай камунікацыйнай прасторы патрапіў у школьнія класы. У лістах, дасланых у рэдакцыю “Mūsų Vilnius”, вучні пісалі: “Настаўніца апавядала, што ў паняволеным Віленскім краі вельмі цяжка і гаротна жывецца нашым братам літоўцам. Іх прыціснуў польскі арол сваімі цвёрдымі кіпцюрамі. У паняволеным краі забаронена наша мова і іншыя розныя літоўскія рэчы. На Віленшчыне палякі забаранілі літоўскія школы і крыўдзяць наших братоў, якія не жадаюць наведваць польскія школы”<sup>36</sup>.

Калі прыкметамі сапраўднага “гарадскога” мы палічылі б адлюстраванне горада ў літаратуры і пачалі шукаць вобраз Вільні ў міжваеннай літоўскай літаратуре, то нашыя намаганні былі б марнымі. Адлюстраванне Вільні як горада нараджаеца ў пасляваенны час<sup>37</sup>. Толькі Коўна ў міжваеннія гады набыло літаратурнае прызнанне ў раманах Юозаса Грушаса, Вінцаса Мікалайціса-Пуцінаса і іншых аўтараў, у якіх паказваліся будні літоўскай буржуазіі. На Вільню, якая апынулася па той бок дэмаркацыйнай лініі, цэлае пакаленне літоўскіх пісьменнікаў, па словах Вітаўтаса Кубілюса, гледзела толькі як на сакральны горад-сімвал<sup>38</sup>. Адсутнасць адлюстравання “гарадскога” лёгка патлумачыць: Вільня была па той бок рэальнага быцця творцаў. Гэтую “цішыню” ў адлюстраванні Вільні як бы кампенсавалі ўзнікаючыя ў літоўскім краявідзе сімвалічныя вобразы Вільні, якія пранізвалі ўсё жыццё міжваеннай Літвы.

Гэтыя сімвалічныя вобразы не абмінулі і школы. Настаўнікам было працавана карыстацца імі для пашырэння ідэі вызвалення Вільні сярод маладога пакалення падчас усіх заняткаў – не толькі гісторыі, геаграфіі, але і музыкі, рэлігіі (праз згадкі пра Вострую Браму і іншыя віленскія святыні), малевання (праз заданне намаляваць заснавальніка Вільні Гедыміна; жалезнага ваўка на Замкавай гары; Ліздзейку, які растлумачыў сон; краявіды старой Вільні, сучасны выгляд Замкавай гары, Віленскі кафедральны сабор, навакольныя краявіды; паляка, захапіўшага нашу сталіцу”), заняткаў па працы (праз заданне зрабіць “Замкавую гару з гліны, а з дрэва замак з літоўскім сцягам, зляпіць з гліны Віленскі кафедральны сабор”, а дачакаўшы вясны, на школьні

ным падворку насыпаць горку пяску і пабудаваць з дошак збудаванне, падобнае на вежу Гедыміна<sup>39</sup>. Пакуль вучні малявалі вежу замка Гедыміна або ляпілі яе з гліны, дарослыя ў гэты час насыпалі з зямлі сімвалічныя горы Гедыміна і будавалі макеты замка Гедыміна ў грамадскай прасторы. Сустракаючы 9 кастрычніка 1929 г. прадстаўнікоў Саюза вызвалення Вільні, Яноўскі аддзел чыгуначнікаў пабудаваў каля чыгуначнай станцыі Янова (Ёнава) драўляны макет вежы Гедыміна, на якім вывесіў “Пагоню” і выявы Гедыміна. Побач з імі быў павешаны надпіс: “Абудзіся ад сну, літвец, вызываць паняволеную Вільню!” На версе вежы быў узняты дзяржаўны сцяг, а раніцай 9 кастрычніка 1929 г. з вежы гэтага замка гарніст запрасіў навакольных жыхароў на святкаванне дня Вільні<sup>40</sup>. Гэткія вежы замка Гедыміна ўзняліся ў Пакроі, Кібартах, іншых гарадах і мястэчках Літвы. Вітаўтас Бічунас у 1932 г. пісаў: “У наш час для ўсіх літоўцаў, якія любяць свой край і сумуюць па захопленай палякамі Вільні, Замкавая гара і яе вежа сталі сімвалам самых высакародных памненняў”<sup>41</sup>. Сімвал замка Гедыміна быў асабліва папулярны. Яго ў тыя часы можна было сустрэць у самых розных месцах. Напрыклад, намаляваны Пятрасам Бабіцкісам замак Гедыміна аздабляў сцяну залі Дзяржаўнага радыёфона, з якой у эфір ішла трансляцыя.

Сімвалічны вобраз Вільні з дапамогай розных знакаў памяці матэрыйлізаваўся ў публічнай прасторы Літвы. Вобраз Вільні (у выглядзе замка Гедыміна ці ў іншых выглядзах), стаўся нацыянальным сімвалам і пашыраўся ў прасторы мястэчак і вёсак. Пра гэтыя сімвалічныя помнікі Юргіс Савіцкіс пісаў: “Прыняты арганізацыйнымі камітэтамі розных урачыстваў ідэал помніка для літоўскага гаспадара – гэта вежа. Дакладней, гэта гара Гедыміна з вежай у некалькі метраў вышынёй. Яна абавязкова будавалася ў ажыўленым гандлёвым месцы, часам каля местачковай студні ці кааператыву [...] і каля выведчай вышкі, і каля вокнаў, і каля мачты для падніцця сцягу, і практична і па-народнаму. Расфарбованымі ў чырвоныя цаглінкі былі тыя самыя вежы віленскіх спадзяянняў”<sup>42</sup>. “Субардынацыя” віленскай ідэі захапіла як сялян, гатовых на пляцы бліжэйшага мястэчка сваімі сіламі пабудаваць “нацыянальны помнік”, так і прафесіянальных творцаў. Прыйкладам дзейнасці апошніх стаўся падрыхтаваны ў 1929 г. Каралісам Рэйсанасам праект касцёла Уваскрэсення ў Коўне, фасад якога павінен быў нагадваць Віленскі кафедральны сабор, а вуглавыя вежы – старажытны літоўскі замак. Над касцёлам павінна была ўзносіцца “вялізная статуя Хрыста, які ўказваў на Вільню і Вострную Браму і бласлаўляў Віленскі край”<sup>43</sup>.

Як ужо адзначалася, у публічнай прасторы міжваенай Літвы прывівалася думка, што ад спрадвечных часоў Вільні была найвялікшай рэлігійнай свя-

тыняй для літоўскага народа, пачынаючы ад паганскіх свяцілішчаў даліны Швінтарога і заканчваючы сакральнымі хрысціянскімі месцамі – Вострай Брамай, рэліквіямі св. Казіміра, Віленскай Кальварыяй. Самай славутай была Вострая Брама, якая стала сімвалам каталіцкай Літвы. У 1930-х гг. СВВ, распаўсюджваючы абрэзы Маці Божай Вострабрамскай, імкнуўся, каб “гэты абрэз стаў рэлігійна-нацыяльным упрыгожваннем кожнага дому і паставяна нагадваў пра нацыянальныя віленскія каштоўнасці, якія знаходзяцца ў руках захопнікаў і якія мы [...] павінны вызваліць”<sup>44</sup>.

Але і без гэтых намаганняў сакральны сімвал Вострай Брамы як сімвал каталіцкай веры здаўна зацвердзіўся ў каталіцкай Літве. Ужо ўвесну 1918 г. праз тыдзень пасля абвяшчэння незалежнасці літоўскі друк пісаў: “Ніводны з цудадзеяных абрэзоў Маці Божай не шануецца ў Літве так, як шануецца абрэз Маці Божай Вострабрамскай. Паўсюль у палацах і пад саламянымі стрэхамі знайдзем мы яго копію”<sup>45</sup>. Праўда, Вострая Брама ў дыскурсе літоўскага нацыяналізму функцыяніравала ў большай ступені як рэлігійны, а не нацыянальны сімвал. Тым не менш яна паставяна нагадвала, што Вільня павінна належыць Літве, што яна найперш уласнасць каталікоў Літвы (дакладней літоўцаў-каталікоў), сакральнае месца малітвы літоўцаў, якое кожны нацыянальна свядомы літоўскі каталік павінен вярнуць Літве.

Самой кампаніі па вызваленні Вільні спрабавалі надаць харектар “святога абавязку сапраўднага хрысціяніна”. Пры гэтым даводзілася, што “праца па вызваленні Вільні, мэтай якой з’яўляецца адстойванне зняважанага палякамі адвечнага права і справядлівасці, годная народнай любові, братэрства і роўнасці, каб знішчыць польскую няволю, – гэта праца паслядоўнікаў Хрыстовых”<sup>46</sup>. Варта дадаць, што дыскурс літоўскага нацыяналізму зусім не абавязваў кожнага літоўца быць каталіком, аднак, на погляд нацыяналіста, лепш было, каб літовец быў каталіком, чым пратэстантам ці наогул рэлігійна індыферэнтным. Адпаведна самадзеяньня тэатральнага трупы арганізацыі “шайлісаў” (“стралкоў”, праўрадавай нацыянальной арганізацыі) ставілі драму Казіса Інчуры “Сумуючыя па Вострай Браме”. Яе галоўная герайня настаўніца і “стралок” Аўдроня Будрайкайтэ заклікала ў паход на Вільню: “Ідзём [...] вяртаць Вострную Браму – месца нашай малітвы, ідзём вяртаць замак Гедыміна, магілы патрыярхаў нацыі, рэліквіі Святога Казіміра, труну Вітаўта!”<sup>48</sup>

Жыхары міжваеннай Літвы балюча рэагавалі на спробы польскага боку засвоіць гэтыя сімвалы Вільні, якія трактаваліся як уласнасць літоўцаў. Непакой выклікала ў Літве навіна, што палякі збіраюцца ўпрадкаваць Замкавую гару Гедыміна. З незадавальненнем сустрэлі інфармацыю пра планы

Віленскага біскупства прадаць за мяжу габелены, якія захоўваліся ў скарбніцы Віленскага кафедральнага сабора<sup>49</sup>. Сапраўднае абурэнне ў 1927 г. выклікала спроба палякаў урачыста каранаваць абраз Маці Божай Вострабрамскай тытулам “Krolowa Korony Polskiej”. Пратэсты суправаджаліся заявамі, што “гэтая “метамарфоза” ў Вострай Браме з’яўляецца свайго роду уніяй Літвы з Польшчай”<sup>50</sup>.

Варты дадаць, што асобныя сацыяльныя групы надзялялі гэтых сімвалы Вільні актуальнымі для іх уласцівасцямі і сэнсавым адценнем, расстаўляючы іх у своеасаблівым іерархічным парадку. Напрыклад, у дыскурсе руху каталіцкай моладзі гэтых сімвалы набылі выразна рэлігійнае адценне: “Вільня – гэта наш Ерусалім, бо яна нам святая, там у Вострай Браме цудадзейны абраз Маткі Боскай, там труна Гедыміна, радзіма Кейстута і Вітаўта, там першыя парасткі хрысціянства”<sup>51</sup>.

Такія сімвалы Вільні, як замак Гедыміна, Вострая Брама і Віленскі кафедральны сабор з прахамі Вітаўта, умоўна служылі адной мэце, а менавіта доказу літоўскасці Вільні. Яны моцна паспрыялі таму, што Вільня стала беззвратна ўсведамляцца літоўскім грамадствам як непарыўная частка літоўскага свету і сапраўдная сталіца Літвы, хоць большасць гэтага грамадства ніколі не бачыла горада і не мела з ім ніякіх рэальных сувязей.

Грамадства, якое вызываляла Вільню, выхоўвала маладое пакаленне і прывівала яму літоўскую карціну нацыянальнага свету. У школах прамаўлялася “Віленская малітва”, у 1929 г. былі ўведзены штотыднёвые заняткі па выхаванні нацыянальнай свядомасці і лекцыі па вызваленні Вільні, праводзіліся ўрачыстыя юбілеі на віленскую тэматыку. Да яе ж былі адаптаваныя дзіцячыя гульні, а ў некаторых школах звычайнія вітанні з настаўнікамі заменены на вітанні кшталту: “Паняволеная Вільня”. На гэта настаўнік адказваў: “Вызвалім яе”. Усё гэта паслядоўна ўводзіла ў свядомасць маладога пакалення нацыянальную карціну літоўскага свету з Вільні. Значэнне гэтага выхавання для пакалення, якое не ведала горада, адлюстроўвае прыклад А. Ніка-Нілюнаса, які рос у той атмасферы і ўбачыў Вільню толькі ў 1939 г. Ужо ў эміграцыі ён сцвярджаў, што Уцяна для яго была толькі часткай краявіду, Вільня – уласненем ілюзіі, а першым і адзіным горадам у яго свядомасці заўсёды было і застанецца Коўна<sup>52</sup>. З дзяцінства Вільня разам з Багдадам, Александрыйяй, Дамаскам, Берлінам, Парыжам, Лонданам, Рымам была для яго адным з гарадоў “Тысячы і адной ночы”. Гэтых адносін не змянілі нават праведзеныя ў Вільні гады: “Для мяне Вільня была хутчэй гістарычным, эстэтычным і патрыятычным перажываннем. Нягледзячы на амаль пяць гадоў, пражытых у ёй, яна ўвесы час заставалася нерэальнаі. Яна была такой, бо заставалася марай, а мары, як

вядома, ніколі не здзяйсняюцца. Нават пасля некалькіх гадоў у Вільні я не мог сябе цалкам пераканаць, што насамрэч жыву ў гэтym нерэальнym горадзе, а не гартаю альбом з яго панарамамі”<sup>53</sup>. З іншага боку, вобраз гэтай “нерэальнай Вільні” толькі ўзмацняў яго сімвалічную моц ва ўяўленнях літоўскага свету.

*Пераклад з літоўскай мовы  
Ю. Унуковіча*

### **Заўвагі**

- <sup>1</sup> Smith A.D. NACIONALIZMAS XX AMŽIUJE. Vilnius, 1994. P. 10.
- <sup>2</sup> Smetona A. Vilnius Lietuvos širdis // Viltis, 1907, rugsėjis [праграмны нумар, распачаўшы выпуск гэтай газеты]. P. 3–4.
- <sup>3</sup> Гэта ў сваіх даследаваннях адлюстраваў: Laurinavičius Č. Lietuvos – Sovietų Rusijos taikos sutartis. Vilnius, 1992; Lopata R. Lietuvos valstybingumo raida 1914–1918 me-tais. Vilnius, 1996.
- <sup>4</sup> Міколас Біржышка (1882–1962) – палітык, гісторык літаратуры, сябра Літоўскай сацыял-дэмакратычнай партыі. Адзін з арганізатораў Тарыбы (заўвага рэд.).
- <sup>5</sup> Mikalauskas B. Vilnius prieš lenkams jį pagrobiant. Kaunas, 1930. P. 10.
- <sup>6</sup> Helotas. Skausmo valandoje // Lietuva. 1923.04.15. P. 3.
- <sup>7</sup> Pakštas K. Baltijos Respubliką politinė geografija. Kaunas, 1929. P. 152.
- <sup>8</sup> Брубейкер Р. Мифы и заблуждения в изучении национализма // Ab Imperio. 2000. № 1–2.
- <sup>9</sup> Леонтьев А.Н. Психология образа // Вестник МГУ: Серия 14. Психология. 1979. № 2. С. 3–13; Смирнов С.Д. Мир образов и образ мира // Вестник МГУ: Серия 14. Психология. 1981. № 2. С. 15–29; Петухов В.В. Образ мира и психологическое изучение мышления // Вестник МГУ: Серия 14. Психология. 1984. № 4. С. 13–20.
- <sup>10</sup> Юозас Пурышкіс (1883–1934) – літоўскі грамадскі і дзяржаўны дзеяч, публіцыст, святар, міністр замежных спраў Літвы ў 1920–1921 гг. (заўвага рэд.).
- <sup>11</sup> Vygandas. Kas būtų jeigu Lietuva Vilniaus nustotą ant visados? // Lietuva. 1925.05.23. P. 1.
- <sup>12</sup> Юозас Вайжгантас – псеўданім літоўскага пісьменніка, драматурга, царкоўнага і грамадскага дзеяча Юозаса Тумаса (1869–1933) (заўвага рэд.).
- <sup>13</sup> Vaižgantas. Raštai. T. 12. Vilnius, 2000. P. 180.
- <sup>14</sup> Тамсама.
- <sup>15</sup> Smetona A. Lithuania propria // Darbai ir dienos. 1996. T. 2. P. 199.
- <sup>16</sup> Тамсама. P. 203.
- <sup>17</sup> Savickis J. Raštai. T. 4. Vilnius, 1995. P. 98.
- <sup>18</sup> Alantas V. Žygiuojanti tauta. Kaunas, 1940. P. 151–152.
- <sup>19</sup> P.I. Vilniui vaduoti sajungos steigiamasis susirinkimas // Lietuva, 1925.04.29. P. 4–5.
- <sup>20</sup> Vaižgantas. Raštai. T. 11. Vilnius, 1999. P. 316.
- <sup>21</sup> Abromaitis A. Lenkija ir Lietuvos visuomenė: požiūriai į Lenkiją Lietuvoje 1918–1940 m. [Rankraštis]: daktaro disertacija: humanitariniai mokslai, istorija (05H). Vilnius, 2002. Рукапісны аддзел Нацыянальной бібліятэкі Літвы імя М. Мажвідаса (далей – НБЛ), F132–2418. P. 96.

- <sup>22</sup> “Таўцінікасы” – Партыя нацыяналістаў, якая прыйшла да ўлады ў 1926 г. у выніку дзяржаўнага перавароту. Кіраўнік партыі Антанас Смітона стаў прэзідэнтам Літвы (зайвага рэд.).
- <sup>23</sup> A. Voldemaro kalba Lietuvių tautininkų sajungos visuotiniame astovu suvažiavime, įvykusiamе 1928 m. birželio 30 d. // Цэнтральны дзяржаўны архіў Літвы (далей – ЦДАЛ), ф. 554, вол. 1, спр. 37, арк. 150.
- <sup>24</sup> Sawicki J. Mykolas Römeris ir buvusios Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės žemiac tautinės problemos. Vilnius, 1999. P. 156–157.
- <sup>25</sup> V. V. S-gos skyrių astovu IV suvažiavimas // Mūsų Vilnius. 1929. № 10. P. 376.
- <sup>26</sup> Паняцці “нацыяналізуючага нацыяналізму” і нацыяналізму “знешніяй гістарычнай радзімы” прапанаваў Роджэр Брубейкер, даследуючы постсавецкі нацыяналізм ва Усходняй Еўропе. На яго думку, выразны тып “нацыяналізуючага нацыяналізму” – у міжваенны і постсавецкай Усходняй Еўропе. Больш пра гэта: Брубейкер Р. Мифы и заблуждения в изучении национализма // Ab Imperio. 2000. Т. 1–2.
- <sup>27</sup> Kairiūkštystė N. Vilniaus vadavimo sajunga. Vilnius, 2001. P. 27, 46.
- <sup>28</sup> Тамсама. Р. 94–98.
- <sup>29</sup> Mulieris J.M. Vilnius – skurdo ir vargo miestas // Mūsų Vilnius. 1931. Nr. 5. P. 103.
- <sup>30</sup> Gaižutis V. Vilniaus reikšmė Lietuvai. Kaunas, 1929. P. 6–7.
- <sup>31</sup> Vilniui vaduoti sajungos „Mūsų Vilniui“ platinti komiteto 1933 01 25 aplinkraštis Vilniui vaduoti sajungos skyriams, М // Рукапісны аддзел Бібліятэкі Акадэміі науک, F178-471/2, арк. 102.
- <sup>32</sup> VVS Gudiškių skyriaus 1932 06 05 steigiamojo susirinkimo protokolas // ЦДАЛ, ф. 565, вол. 2, спр. 251, арк. 208.
- <sup>33</sup> Alantas V. Žygiuojanti tauta. Kaunas. 1940. P. 148–149.
- <sup>34</sup> VVS Centro komiteto 1935 03 26 konfidencialus aplinkraštis Nr. 39 VVS skyrių ir apygardų комитетам // ЦДАЛ, ф. 565, вол. 3, спр. 3, арк. 10.
- <sup>35</sup> Šemis B. Vilniaus Golgotą: okupuotosios Lietuvos lietuvių darbo ir kančią 1919–1928 мету dienoraštis. Kaunas, 1930.
- <sup>36</sup> Mažieji rašo apie Vilnių // Mūsų Vilnius. 1932. Nr. 13. p. 303.
- <sup>37</sup> Kelertienė V. Vilnius literatūrinéje vaizduotéje // Metai. 1995. Nr. 3. P. 88–96.
- <sup>38</sup> Kubilius V. Romantizmo tradicija lietuvių literatūroje. Vilnius. 1993. P. 93–94.
- <sup>39</sup> Rinkūnas A. Mokytojai ir Vilniaus vadavimas // Mūsų Vilnius. 1929. № 4. P. 170–171. 1929–X–9 d. // Mūsų Vilnius. 1929. Nr. 10. P. 387–388.
- <sup>40</sup> Bičiūnas V. Gedimino pilis // Mūsų Vilnius. 1932. Nr. 10. P. 219.
- <sup>41</sup> Rimošius. Kelionés. Т. 2. Kaunas, 1938. P. 109.
- <sup>42</sup> Matijošaitis J. Priskélimo Bažnyčia Kaune // Rytas. 1929.03.28. P. 3; Matijošaitis J. Atskélimo Bažnyčios projektas // Rytas. 1929.05.11. P. 4.
- <sup>43</sup> Vilniaus geležinio fondo komiteto 1937 06 09 aplinkraštis VVS skyrių komitetams // ЦДАЛ, ф. 565, вол. 2, спр. 1, арк. 153.
- <sup>44</sup> Lietuvių šventenybë // Dabarties žiedai. 1918.02.23.
- <sup>45</sup> Matačius A. Krikščionybë ir vergija // Mūsų Vilnius. 1932. № 20–21. P. 433.
- <sup>46</sup> “Шаўлісы” (“Стралкі”) – сябры літоўскай ваянізаванай арганізацыі “Саюз стралкоў”, якая дзеянічала ў 1919–1940 гг. (зайвага рэд.).
- <sup>47</sup> Inčiūra K. Savanorio duktë (Pasiilgę Aušros Vartų). Kaunas, 1929. P. 101.
- <sup>48</sup> Lenkai Vilniaus baziliką nori „gelbëti“ išparduodami юс turtus // Lietuvos aidas. 1933.01.21. P. 1.

- <sup>50</sup> J., Naujas lenkų „apaštalavimo“ metodas Vilnijoje // Lietuva. 1927.05.31. P. 1.
- <sup>51</sup> Ateitininkų federacijos moksleivių sąjungos centro valdybos 1934 m. spalio 6 d. aplinkraštis vyresniųjų moksleivių kuopoms // ЛДАЛ, ф. 564, вол. 3, спр. 60, арк. 38.
- <sup>52</sup> Nyka-Niliūnas A. Dienoraščio fragmentai 1938–1975. Vilnius, 2002. P. 604.
- <sup>53</sup> Тамсама. Р. 238–239.

# IN THE RUINS OF VILNIA\*

*Michael Kimmage*

(Washington)

## Рэзюме

*На руінах Вільні*

Майкл Кімадж (Ўшынгтан)

У 2009 г. Вільня набыла статус культурнай сталіцы Еўропы, падзяліўши гэты гонар з аўстрыйскім Лінцам. Аўтар разва- жае над іроніяй гэткага выбару: калі Вільня да Халакоста была ўсходнееврапейскім цэнтрам габрэйскай культуры, то Лінц быў моцна асацыяваны з Адольфам Гітлерам, які правёў там сваё дзяцінства і марыў зрабіць горад культурнай сталіцай свайго “тысячагодовага райху”. Гэткае сумяшчэнне несумяшчальнага падштурхнула аўтара на спробу вяртання зніклай шматста- годдзевай габрэйскасці Вільні – праз люстэрка ўспамінаў Люсі Давідовіч “З тога месца і часу”, якія тычацца 1938–1947 гг. і якія ўпершыню былі надрукаваныя ў Нью-Йорку ў 1989 г.

Vilnius, capital city of the independent Lithuanian Republic, is at the easternmost edge of the European Union. This year it will be the EU’s “cultural capital,” a rotating honor intended to showcase the continent’s glorious heritage. Vilnius, indeed, abounds in culture as well as in lovely architecture and in historical associations. Formerly isolated from Europe by force of Soviet arms, the Vilnius of Adam Mickiewicz and Czeslaw Milosz – great Polish poets who came of age there – and of the resplendent Lithuanian baroque are no longer hidden from view or hard to visit.

---

\* Тэкст друкуецца са згоды аўтара.

A small city, Vilnius will share the distinction of being cultural capital with Linz, a medium-sized Austrian town. The justification for pairing the two is detailed in a report by an EU selection panel that met in 2005 and appears to have arrived at its decision without much debate. Linz, an unspectacular place, was evidently deemed worthy because it has given priority to “its rapidly changing work environment, its worldwide networking capabilities, and the themes of social and economic justice; and natural resources and ecology.” In similarly strained syntax, the EU panel describes an urban ethos “based on equality, migrants enriching cities and regions and European integration including peace, solidarity, and diversity.”

The opaque language obscures a grotesque irony. Before the Holocaust, Vilnius was a center of East European Jewry, while Linz, though not technically the birthplace of Adolf Hitler, was the city where he spent much of his childhood and wanted to locate the cultural center – the cultural capital, one might say – of his Thousand Year Reich; according to the historian Mark Mazower, the city was “known officially as the ‘hometown of the Fuehrer.’” In its willed indifference to this irony, the EU document goes beyond satire, insinuating mildly that “it would be a real benefit if the Linz program included material referring to the city’s history in the context of the Third Reich.” As for Vilnius, *its* place in Europe should be defined, in the panel’s view, by emphasizing Lithuania’s “historic links with Poland, the Jews, etc., ” thereby achieving “a balance between national pride and [the city’s] ancient role as a European cosmopolitan meeting point.”

In thus consigning “the Jews” to the status of a separate (geographical?) entity, the panel lets 500 years of history disappear in a flash. Evidently it would violate today’s mainstream European sensitivities to think of Vilnius as a Jewish city, past or present. The memory is too hard, too un-European; better to represent Vilnius, on Linz’s terms, as a pleasant “cosmopolitan meeting point,” its stubborn Jewish presence shaded into Jewish absence.

The city that was home to five centuries of Jewish life, a city where the architectural evidence of that life is still in evidence, dominates *From That Place and Time*, an extraordinary memoir by the late Lucy S. Dawidowicz that was first published in 1989 and has been newly reissued<sup>1</sup>.

Born in 1915, Dawidowicz was an American Jew whose Yiddishspeaking parents had come to New York from Poland in 1908. In *From That Place and Time* she describes her adolescent self as “afflicted with a sense of mission.” A youthful flirtation with Communism supplied a fleeting remedy for the affliction, to be followed by a more abiding preoccupation with “the public sorrows of the European Jews.” Moved by those sorrows, she decided at the age of twenty-three to accept

a scholarship for a year's study at YIVO, the Institute for Jewish Research in the city she would have known, by its Yiddish name, as Vilne. Russians called it Vilna, Poles Wilno, and Lithuanians Vilnius, suggesting by this linguistic multiplicity its many different political arrangements over the centuries; in the interwar years, it happened to lie within territorial Poland, and Poles and Jews constituted the majority of its population.

Dawidowicz's parents rightly considered a journey from New York to Poland too dangerous: in 1938, traffic was flowing, when it could, in the opposite direction. Drawn to this "fabled Jewish city," she persisted on her "contrary journey" to the 20th-century heart of darkness. In her academic year abroad, Dawidowicz formed close friendships. She had dates, went dancing, drank vodka in Vilna's cabarets, and pursued her studies of Yiddish at the highest level. In Vilna, she could encounter pre-modern Jewish life in the streets around the Great Synagogue and simultaneously mingle with Jews who "wanted to break out of the economic and intellectual confines of the ghetto and enjoy the benefits of modern society."

Dawidowicz wrote her late-life memoir – she would die in 1990, a year after its publication – not merely from memory but by using the letters she had sent home in her year abroad. Empirical in their observations, the letters describe a "relentless poverty," which, coupled with anti-Semitism, gave her the "sense of being suffocated in a Polish milieu." This, she felt, was a city of dead ends as much as of cultural beginnings. She was an eyewitness to the progressive immiseration of Vilna's Jews and their exclusion from Poland's body politic; she felt she "was watching the end of the world I had come to love."

*From That Place and Time* is not a literary work, and the references to hopelessness and decline are not a species of foreshadowing. War was in the air when Dawidowicz arrived in Vilna, and by the time of her hurried return to American soil – via Warsaw, Berlin, and Copenhagen – the vise was closing. Still, in no sense did Dawidowicz know what she was eluding by sailing back to New York in the summer of 1939.

Dawidowicz lost her Vilna, and the tragic finality of this loss reactivated her sense of mission. In 1946, she went back to Europe to work with survivors and displaced persons, inhabiting the "shadow world of murdered European Jews." She also helped to transfer to New York the YIVO archives, discovered – miraculously intact – in Frankfurt. And she would become a distinguished professional historian, gathering copious documentary testimony to the lost life and thought of East European Jewry in *The Golden Tradition* (1967) and chronicling the Holocaust in *The War against the Jews* (1975), *The Holocaust Reader* (1976), and *The Holocaust and the Historians* (1981). To readers of *Commentary*, she was well known for her

many essays on European and American Jewish history and on matters of contemporary Jewish culture and politics<sup>2</sup>.

The Jerusalem of Lithuania, a name said to have been given to Jewish Vilna by Napoleon as he passed through on his Russian campaign, was always a city within a city. Fleeing persecution in Western Europe, a significant Jewish population had settled in Vilna in the 1600's. Over the following centuries the community grew to prominence while also enduring periods of extreme violence. By the 18th century, the Jews of Vilna were joined to some two million Jewish subjects in the Russian empire, incorporated into its Pale of Settlement. By the end of World War II, those who did not leave their native city were citizens of the Soviet Union.

As a cultural center, modern Vilna did not preside over any one synthesis of tradition and change, but it did demonstrate how creative the combination could be – and nowhere more strikingly than at YIVO, the focal point of the city's modernizing Jewish life. Founded in 1925 by scholars in Vilna and Berlin, its birth blessed by Albert Einstein and Sigmund Freud, YIVO placed a crown of scholarship on the head of Yiddish culture. Many of the first Yiddish grammars and textbooks came out of YIVO, as did a great deal of statistical information on Jewish life in Eastern Europe. YIVO self-consciously preserved Jewish tradition at a time of unrelenting assimilation and secularization, becoming a locus for the collection of books, documents, and artifacts, often sent to Vilna by collectors from across Eastern Europe.

At its best, YIVO was simultaneously modern and conservative: its scholars were cosmopolitan partisans of the critical intellect, devoted to preserving a material and intellectual connection to the Jewish past. This was a project that, in the early decades of the 20th century, could better be carried out in Vilna than in Berlin or New York – which was why in 1938 it still made academic and spiritual sense for an aspiring Yiddish scholar to go there from New York.

But not thereafter. Hitler sought the total extermination of East European Jewry, and in Lithuania he achieved over 90 percent of his goal. Most of Vilna's Jews were not sent to death camps but were instead shot or worked to death, at times with the assistance of Lithuanian collaborators. The destruction was bottomless.

Still, as Dawidowicz writes, it was the Soviet Union that closed the book on Jewish life in Vilna. Stalin did what he could to complete Hitler's work, not through physical genocide but through the persecution of those who returned after the war, the elimination of Jewish sites from the city, and the suppression of what remained of Jewish culture. The Great Synagogue, built in 1573 and rebuilt in the 1630's, was bulldozed by the Soviets in the 1950's; other synagogues and

Jewish buildings met a similar fate. If Vilnius was to be a Jewish Atlantis, better not to leave any islands of memory.

By 1950, the Soviet authorities had shut down all Jewish educational and public institutions, banning newspapers and books. The Yiddish language was forbidden. By 1959, there were, according to the Soviet census, a mere 25,000 Jews living in all of Lithuania. Many left for Israel in 1971 and 1972, and there was another wave of emigration in the second half of the 1980's. Today the countrywide number hovers around 9,000.

Dawidowicz did not see herself as a living link between New York and Vilna. Once the Nazis and Soviets succeeded in eviscerating East European Jewish culture, her Vilna had ceased to exist. She makes this point repeatedly in her memoir. Vilna, she writes, “had been reduced to fragments of paper and fragments of memory.” It had entered the list of lost cities, “buried beneath the debris of history, beneath layers of death and destruction.” Even the physical remnants had mostly vanished: Nothing has remained of Vilna’s Jewish culture and spirit. Hardly anything has remained of its buildings – the sticks and stones of Jewish architecture. A visitor to today’s Vilnius can no longer find any trace of what had once been the Jerusalem of Lithuania”.

Today, this definitive judgment needs to be somewhat corrected. It is true that, in the words of Milan Chersonskij, the editor of the contemporary newspaper *Jerusalem of Lithuania*, the Soviets inflicted “cultural genocide” on the Jews of Lithuania, Latvia, and Estonia. Yet some embers flickered back into life. After World War II, Jews began to form art collectives in Lithuania, reviving traditions of dance, song, and theater. These collectives gave their first performance on December 27, 1956. By 1965, they had earned the status of an officially recognized Folk Theater, performing in Soviet cities that had once been thriving Jewish centers: Leningrad, Riga, Tallinn, Minsk, Kishinev, Grodno, Vitebsk, Bobruisk. In this sense, and on a small scale, Vilnius retained its status as a leading city of East European Jewry.

Vilnius would also eventually gain an official Jewish community, founded in 1988 in the final months of Soviet rule. Emanuelis Zingeris, first chairman of this body, is today a noted political figure in Lithuania, and with his brother Markas has created a network of Jewish museums. These museums document the vicissitudes of the Jewish past, integrating that story into the story of the formation of a post-Soviet civil society.

Lithuanian Jews are also now in touch with the outside world in ways impossible under Soviet rule. Many visitors come to Vilnius, some of them with a claim on the city’s past. Students arrive each summer to learn Yiddish at the Yiddish Studies Institute, run by an American but housed within the local university.

The city has a Jewish cultural calendar, its events attended by Lithuanians and foreigners alike. On June 10, 2003, a ceremony took place at the Old Town Hall to celebrate the translation into lithuanian Lithuanian of *From That Place and Time*. Reviewing the book for *Jerusalem of Lithuania*, Izrael Lempertas politely disagreed with Dawidowicz, by emphasizing the survival of Jewish life in postwar Vilnius.

It would be pleasant, and it would help confirm the EU's determined optimism, to conclude on this note. The reality is more mixed. A tourist's day in this Jewish Atlantis might begin with a seemingly ordinary brochure, *Vilnius: 100 Memorable Sites of Jewish History and Culture*. Divided into places of cultural note and places of "catastrophe," this ghostly pamphlet recalls Herman Melville's 1849 novel, *Redburn*, in which a traveler to Liverpool, armed with his father's guidebook, learns less about the actual city than about the passage of time. Similarly, to follow the route mapped out by this Vilnius brochure is to walk the outlines of an earlier era and another city.

Some snapshots:

- In the center of today's Lithuanian capital, at number two Sv. Dvasios Street, stands a long brick building, industrial and neoclassical at the same time. It is under scaffolding, and one can imagine it in three or four years' time as a bit of Tribeca in Eastern Europe. Between 1900 and 1940, the building was the Romm publishing house, already a century old by then and world-famous for its monumental edition of the Babylonian Talmud as well as works of modern fiction and poetry.

- At number eight Rudninko Street is a nondescript structure that between 1918 and 1941 was the Jewish Gymnasium for Mathematics and Natural Sciences. During the war, it served as headquarters of the Jewish Council, the *Judenrat*, responsible for the administration of the ghetto. In the courtyard of this uninteresting building, 1,200 Jews were condemned to death for not having their "yellow certificates." It is Site 60 in the brochure's "catastrophe" section.

- The space where YIVO once stood is Site 67. Described by Dawidowicz as elegant and opulent, the YIVO building was destroyed in the war. Afterward, "a bath-house was put in its place."

- At the very center of Vilnius is the Jews' Street, given its name in 1592. This is where the Great Synagogue stood. After destroying it, the Soviets built a kindergarten, still there. In front stretches a forlorn basketball court. Nearby is a monument to the Vilna Gaon, the towering 18th-century figure who to vast rabbinic erudition married a fascination with scientific knowledge and a fierce commitment to reason and law. The pedestal beneath is discolored by graffiti, and a plaque stating that the Gaon once lived in this area is red with hooligans' ink. The entire area

betrays a spirit of neglect, as if the renovated post-Soviet city had to do *something* to recognize its Jewish past but could not muster the energy to honor or cherish it.

The story of Jews in post-Soviet Lithuania is, in short, ambiguous. Lithuanian politicians regularly support the Jewish community, the government has put up plaques commemorating Jewish life, and in many respects Lithuania is a better place to be Jewish these days than, say, Russia, where anti-Semitism plays a role in official politics.

The real situation is one of benign neglect, which is not without its own dangers. Contemporary anti-Semitism bubbles up from the bottom of Lithuanian society, expressing itself in vandalism and crude jokes and appearing at times in political and cultural life. In February 2004, a major Lithuanian newspaper, *Republika*, known for its anti-Jewish caricatures, published a series of articles titled “Who Rules the World?” The answer was self-evident. Those seeking still rougher varieties of Lithuanian anti-Semitism can find them on the Internet.

The organized Jewish community regularly collides with the Lithuanian government over questions of public memory and private property. There are countless Jewish cemeteries and Jewish buildings on Lithuanian soil that have yet to be incorporated into the contemporary Lithuanian narrative, fashioned since independence in 1991 and colored by 19th-century ideas of nationalism and by a hunger for Lithuanian purity. Some stolen property has been given back to its Jewish owners, but some, including sites of great antiquity and significance, has been treated like conventional real estate, to be bought, sold, or developed regardless.

The population of Vilnius was once over 30-percent Jewish; it will never be 30-percent Jewish again. Having shed its authoritarian past, Vilnius will be a city in Europe: a symbol, in the thinking of the EU selection panel, of a pacific European multiculturalism, darkened somewhat by the Holocaust. So long as the shadows are mentioned, they need not inhibit anyone from enjoying the pleasures of a capital city and “cosmopolitan meeting point.” Nor are these shadows long or dark enough to prevent the coupling of modern-day Vilnius with Hitler’s Linz.

Lucy Dawidowicz likened postwar Vilnius to ancient Troy, accessible only to archeologists of one kind or another. That was too categorical a judgment. A number of institutions arose from the modest Jewish life that persisted in Vilnius after the war, and their success will encourage further ventures. Nurturing them is a worthy task, but it must be undertaken in sober-minded honesty and not in the spirit of ignorant and dishonest multiculturalism. One can best begin by reading *From That Place and Time*.

***Endnotes***

<sup>1</sup> From That Place and Time: A Memoir, 1938-1947. Introduction by Nancy Sinkoff. Rutgers, 376 pp.

<sup>2</sup> See Neal Kozodoy, "Lucy S. Dawidowicz: In Memoriam," in the May 1992 Commentary.

# НАЦЫЯНАЛЬНЫЯ ГАБРЭЙСКІЯ СІМВАЛЫ ВІЛЬНІ

Дэвід Е. Фішман  
(Нью-Йорк)

## **Summary**

*Jewish National Symbols in Vilnia*  
David E. Fishman (New York)

Reflecting on the Jewish national symbols of Vilnia, the author pays special attention to the places belonging to the traditional Jewish religious culture (e.g., the Great Synagogue courtyard and the Great Synagogue of Vilnia itself, the Old Jewish Cemetery) as well as to the peculiarities of the Jewish life during the epoch of Modern (the Institute YIVO and the building of the Jewish community). The researcher believes that they are no longer the Jewish national symbols the way they used to be before the War. The national symbol is created upon the interaction of three factors: the place or the area, interpretation of their importance by the national intellectuals and the people who respect them. In the case with Jews all these factors were eliminated by the Nazi and the Soviets. However, even nowadays Vilnia remains the place of Jewish memory.

У перыяд уздыму габрэйскай нацыянальнай самасвядомасці напрыканцы XIX ст. Вільня (габр. *Vilne*) стала нацыянальным сімвалам для ўсходнеўрапейскіх габрэяў. Яна ўласабляла іудзейскае вучэнне, герайчныя пакуты і культурную аўтэнтычнасць. Неафіцыйна Вільню называлі “Літоўскім Іерусалімам”. Паводле легенды, аўтарам гэтай назвы быў Напалеон. Яна замацавалася ў габрэйскай літаратуры і гутарковай мове.

Вільня славілася не толькі сярод габрэяў Літвы і Беларусі (рэгіёна, што па-габрэйску завецца *lite*). Украінскі

габрэй Шолам Алейхем, аўтар класічных літаратурных твораў на ідыш, ніколі не жыў у Вільні, аднак і ён аддаў даніну яе легендарнаму вобразу ў сваім вядомым маналогу “Калі б я быў Ротшыльдам”. У яго творы бедны габрэй з прататыпічнага горада Касрылаўка марыў у выпадку раптоўнага ўзбагачэння ахвяраваць грошы на пабудову вялікай ешывы (Акадэміі Талмуда) у Вільні, якая была б названая ў яго гонар. Падобна і Шолам Аш, выбітны аўтар твораў на ідыш, які нарадзіўся ў польскім горадзе Кутна і які таксама ніколі не жыў ні ў Вільні, ні ў яе ваколіцах, узгадваў у мемуарах, як у маладосці вывучаў Талмуд па знакамітым віленскім выданні. Юнак лічыў, што Талмуд быў не толькі выдадзены, але і напісаны ў Вільні і што мудрацы, чые слова ён вывучаў, таксама жылі ў Вільні. Такім чынам, Вільня мела міфічнае значэнне для габрэяў, што жылі ва ўсёй Усходній Еўропе, а не толькі для літвакоў (габрэяў Літвы-Беларусі).

Але, калі мы хочам абмеркаваць габрэйскія нацыянальныя сімвалы Вільні, а менавіта месцы, якія мелі (або маюць) вялікую эмацыянальную вагу для габрэйскага народа, то павінны пачаць з некаторых заўваг. Адразу адзначу, што месцы, якія ў Вільні маюць сімвалічнае значэнне для габрэяў, немаглі і не могуць у той самай ступені валодаць міфалагічным значэннем для літоўцаў, палякаў і беларусаў. Таму ёсць некалькі прычын.

Па-першае, традыцыйная габрэйская міфалогія базіруеца на аповедах з Бібліі і Талмуда, дзеянні якіх адбываліся на землях Ізраіля. Да канца XIX ст., калі сярод габрэяў паўсталі розныя формы сучаснай нацыянальнай самасвядомасці, адносная значнасць Іерусаліма і “Літоўскага Іерусаліма” зусім не была аднолькавай. Усходнегурапейскі міф аб Вільні быў другарадным у параўнанні з агульным, базавым габрэйскім міфам пра Сіён і Іерусалім. Тады гэтая іерархія міфаў узмакнілася сіяніцкім рухам, а пазней – вышэйшымі коламі дзяржавы Ізраіль.

Па-другое, тысячагадовае выгнанне, блуканне і перасяленне габрэяў прывяло да таго, што ў традыцыйнай габрэйскай культуры надаецца меньш вагі і эмацыянальнай значнасці менавіта месцам у параўнанні з іншымі культурнымі сімваламі. Галоўнымі сімваламі традыцыйнай габрэйскай рэлігійнай культуры з'яўляецца Тора. Адпаведна галоўным традыцыйным габрэйскім сімвалам Вільні, на мой погляд, з'яўляецца тытульная старонка Талмуда віленскага выдання (у народзе званага *vilner shas*), дзе слова *Vilne* надрукавана вялікімі літарамі на іўрыце ўнізе старонкі. Тры такія выданні выйшлі з выдавецкага дому Рома ў XIX ст., кожнае з якіх складалася з 16 тамоў у фармаце інфоліа, і гэтыя выданні выкарыстоўваліся студэнтамі Талмуда па ўсім свеце. Менавіта сама кніга, а не друкарня Рома на вул. Завальнай стала культурным сімвалам,

які шануюць габрэі. Падобна таму і партрэт найвялікшага віленскага мудраца Рабі Эльяха сына, Саламона Зальмана, вядомага ў народзе як Віленскі Гаон (ідыш: *der vilner goen*) (1720–1797), стаў культурным сімвалам. Гэты партрэт вісеў у тысячах габрэйскіх дамоў Літвы і Беларусі. Партрэт ушаноўваўся; але дом, у якім жыў сам мудрэц, не ўяўляў асаблівой культурнай каштоўнасці. Для габрэяў, раскіданых на сотні міль па розных рэгіёнах Усходняй Еўропы, было лягчэй ствараць перасоўныя сімвалы (такія як кніга ці партрэт), чым ператвараць у сімвал пэўнае месца. Дарэчы, гэта цалкам адпавядала культурнай традыцыі.

Па-трэцяе, габрэі ніколі не мелі кантролю над публічнымі месцамі ў Вільні (ці ў іншых гарадах дыяспары) і не маглі ствараць нацыянальныя культурныя сімвалы, прызначаныя для публічнай дэманстрацыі. Нягледзячы на тое што яны складалі 41% ад усяго насельніцтва Вільні ў 1897 г. і 28,5% у 1931 г., у горадзе не было габрэйскіх помнікаў альбо памятных шыльдаў на вуліцах. Такія шыльды знаходзіліся ў сінагогах і габрэйскіх будынках, а помнікі – на габрэйскіх могілках.

У даваенай Вільні быў толькі адзін агульнавядомы габрэйскі сімвал, што месціўся ў публічнай прасторы (тое выключэнне, якое пацвярджае правіла). Гэта аркі перад уваходам на вуліцы Яткова\* і Шкляная (ідыш: *yatkever gas, glezer gas*) у старым габрэйскім квартале, якія былі матэрыйальным і вобразным сімвалам габрэйскай Вільні. Мноства габрэйскіх устаноў у даваенай Вільні мелі выяву гэтых арак у сваіх афіцыйных эмблемах і дакументах. Яна ж знаходзілася на тытульных старонках кніг, звязаных з габрэйскім жыццём Вільні. У памяці народа аркі ператварыліся ў рэшткі брамы старога габрэйскага гета. Гісторыкі аспрэчваюць гэта, бо габрэйскае “гета” XVII–XVIII стст. у Вільні не мела брамы. Яны лічаць, што гэтыя аркі былі збудаваныя як архітэктурныя апоры для будынкаў. У кожным выпадку адзіны публічны габрэйскі сімвал у Вільні не быў пабудаваны адмыслова. Ён або быў створаны варожымі гарадскімі ўладамі з мэтай адасобіць габрэяў, або архітэктарамі, каб забяспечыць трываласць пэўных будынкаў. Аркам, як сведкам габрэйскай старажытнасці ў горадзе, быў нададзены сімвалічны нацыянальны сэнс толькі праз стагоддзі пасля іх пабудовы, у перыяд развіцця габрэйскай нацыянальной і гістарычнай самасвядомасці.

Усведамляючы гэтыя культурныя і гістарычныя абмежаванні, я хачу прыцягнуць увагу да чатырох месцаў, што атрымалі статус габрэйскіх нацыяналь-

\* Зараз вул. Месіню ў гістарычным цэнтры Вільні (заўвага рэд.).

ных сімвалай у даваеннай Вільні. Два з іх належаць да традыцыйнай габрэйскай рэлігійнай культуры і два – да мадэрнага габрэйскага жыцця. Гэта:

- двор сінагогі і Вялікая сінагога;
- старая габрэйскія могілкі;
- інстытут IBO (YIVO);
- будынак габрэйскай абшчыны.

Коратка распавяду гісторыю гэтых устаноў, а затым мы паразважаем пра іх трансфармацыю з функцыянальных устаноў у нацыянальныя сімвалы і абмяркуем праблему іх сучаснага ўshanавання.

Перш за ёсё трэба адзначыць, што гэтыя ўстановы сёння не з'яўляюцца габрэйскімі нацыянальнымі сімваламі, як тое было да вайны. Нацыянальны сімвал ствараецца пры ўзаемадзеянні трох фактараў: самога месца або мясцовасці, інтэрпрэтацыі іх значэння нацыянальнай інтэлігенцыі і народа, які іх ушаноўвае. У выпадку з габрэямі ўсе гэтыя фактары былі разбураныя нацыстамі і Саветамі.

Вышэйгаданыя нацыянальныя габрэйскія сімвалы Вільні былі фізічна знішчаны падчас альбо пасля вайны: Вялікая сінагога, толькі пашкоджаная ў вайну, была ўзарваная па загадзе савецкіх улад у 1946 г.; старая могілкі зруйнаваны бульдозерамі ў 50-я гг. ХХ ст., каб на іх месцы быў збудаваны спартыўны комплекс; будынкі IBO і габрэйскай абшчыны разбураны падчас ваеных бамбёжак, а іх рэшткі былі пасля прыбранныя.

Яшчэ больш важна тое, што месцы знаходжання гэтых устаноў не маглі з'яўляцца нацыянальнымі сімваламі пасля Другой сусветнай вайны, бо нацыя, для якой яны мелі вялікую эмакцыянальную каштоўнасць, была вынішчана падчас Халакоста. Тыя, хто выжыў, перасяліся ў Ізраіль і Злучаныя Штаты, дзе мясцовыя габрэйскія абшчыны мелі ўласную міфалогію. Міф пра Вільню не мог быць інтэграваны ў міфалогію сіянізму і амерыканскага іудаізму. І трэці фактар: габрэйская інтэлігенцыя, якая адыгрывала галоўную ролю ў развіцці габрэйскіх нацыянальных міфаў ва Усходній Еўропе, была амаль цалкам знішчана падчас Халакоста. Да таго ж ва ўмовах савецкага ладу і камунізму нешматлікія прадстаўнікі інтэлігенцыі, што засталіся ў Літве і Польшчы пасля вайны, не маглі захаваць сваю ўсходненеўрапейскія нацыянальныя міфы. Яны не маглі распавядаць пра гэтыя нацыянальныя сімвалы (ужо знішчаныя) у самой Вільні, месцы, дзе ім было найлягчэй захавацца.

Сёння гэта справа гісторыкаў і эксперысаўдаў – распавядань пра гісторыю і міфалогію альбо сваім калегам, альбо тым габрэйскім чытачам і турыстам, яны цікавяцца гэтай гісторыяй.

## Сімвалы: гісторыя і міфалогія

1. Двор сінагогі (ідиш: *shulhoyf*) уяўляў сабой комплекс будынкаў, што займалі прастору па вул. Жыдоўскай (ідиш: *yidishe gas*). Самым вялікім збудаваннем сярод усіх была Вялікая сінагога (ідиш: *shtotshul*), якая, згодна з надпісам на браме, заснавана ў 1573 г. Вакол сінагогі знаходзілася некалькі малельных дамоў і дамоў, дзе праводзіліся рэлігійныя заняткі, г.зв. *клойзн* (*kloyzn*): клойз Габрэйскага пахавальнага аб'яднання, клойз Віленскага Гаона, клойз Есада (*Yesod*) (грамадскага лідэра XVIII ст.) і многія іншыя. Самым старым з іх быў будынак з адпаведнай назвай “стары малельны дом” (*kloyz yoshon*). Паводле традыцый, ён быў заснаваны ў 1440 г. (гісторыкі з гэтай датай не пагаджаюцца). У комплекс сінагогі таксама ўваходзілі офісы габрэйскай абшчыны (да Першай сусветнай вайны), двор равіна, рытуальная купель, некалькі рэлігійных школ і студня, з якой габрэі бралі воду ў XVII–XVIII стст.

Вялікая сінагога была вялізным, багата аздобленым будынкам, у якім захавалася некалькі старых надпісаў і рытуальных прадметаў. Сродкі на пабудову брамы былі падораны гільдыяй краўцоў у 1640 г. і Аб'яднаннем чытачоў псалмоў у 1642 г. У яе каўчэгу захоўвалася Тора, падораная Аб'яднаннем прыхаджан у 1750 г. Побач з каўчэгам над пустым крэслам вісела шыльда, якая сведчыла, што на гэтым месцы маліўся апошні галоўны равін Вільні, Самуэль бен (сын) Авігдор. Самуэль быў галоўным равінам з 1745 г. да сваёй смерці ў 1791 г., але на працягу 10 гадоў ён канфліктуваў з грамадскім лідэрамі абшчыны, якія імкнуліся зняць яго з пасады. Пасля яго смерці пасада галоўнага равіна была ліквідавана. Такім было грамадскае пакаранне.

Самай новай установай у двары сінагогі была габрэйская грамадская бібліятэка, вядомая як Страшунская (*Strashun*), заснаваная ў 1892 г. Напярэдадні Другой сусветнай вайны яе калекцыя, што складалася ў асноўным са спадчыны навукоўцаў Мацьяху Страшуна і Самуэля Джозефа Фуэна, налічвала 40 000 тамоў, сярод якіх было 150 рукапісаў і 5 інкунабул. У даваенны перыяд яна выкарыстоўвалася польскімі ўладамі як афіцыйнае сховішча для абавязковых копій кніг на ідиш і іўрыце. Бібліятэка была месцам, дзе праводзіліся даследаванні (кнігі не выносіліся за яе межы), а таксама месцам, дзе сутракаліся габрэйскія інтэлектуалы розных ідэалагічных і палітычных перакананняў.

2. Старыя габрэйскія могілкі. Могілкі, якія традыцыйна месціліся за ракой у раёне Шніпішкі, заснаваны, паводле легенды, у 1487 г. (гісторыкі сцвярджаюць, што яны паўсталі прыкладна на стагоддзе пазней). Найстарэйшымі ў даваенны час былі магільныя помнікі равінаў, што датаваліся пачаткам XVII ст.

(толькі на люблінскіх і кракаўскіх могілках былі помнікі яшчэ больш старажытныя). Самымі вядомымі і славутымі былі магілы прынятага ў іудаізм (*ger tzedek*) графа Валянціна Патоцкага і Віленскага Гаона.

Паводле легенды, В. Патоцкі прыняў іудаізм у пачатку 50-х гг. XVIII ст. у Амстэрдаме і быў схоплены езуітамі пасля вяртання ў Літву. Яму прапанавалі выбар: адрачэнне або пакутніцкая смерць. Ён абраў апошняе. У 1759 г. быў спалены на слупе ў Вільні на Шавуот (габрэйскае свята, што звычайна адзначаецца ў маі). Прах Патоцкага быў сабраны і пахаваны на габрэйскіх могілках. На гэтым месцы расло вялікае дрэва з працягнутымі галінамі, што нагадвалі руکі і ногі чалавечага цела. У 20-я гг. XX ст. над магілай быў пабудаваны металічны дамок.

Музей Віленскага Гаона знаходзілася ў вялікім склепе разам з 19 пахаваннямі членаў яго сям'і, некаторых з яго вучняў, іншых выбітных габрэйскіх асоб, што жылі ў XVII ст., іх жонак і дзяцей. Гэты склеп быў асноўным месцам паломніцтва на могілках. Набожныя габрэі прыходзілі сюды маліцца і пакідалі надпісы на магіле Гаона, у якіх прасілі яго заступніцтва і дапамогі на нябесах.

Старыя могілкі перасталі быць месцам пахавання ў 1830 г., калі былі зачынены новыя габрэйскія могілкі ў Зарэччы (ідиш: *Zaretshe*). Тым не менш да 1939 г. яны заставаліся месцам паломніцтва набожных габрэяў, якія мелі праблемы або слабое здароўе.

3. *Інстытут IBO* (*YIVO – Yidisher visnshaftlekher institute – Габрэйскі навуковы інстытут*) заснованы ў 1925 г. дактарамі Максам Вайнрайхам (Max Weinreich), Зальменам Райзінам і іншымі як акадэмічная ўстанова па вывучэнні габрэйскай мовы, гісторыі, культуры і грамадства. Яго прасторны будынак на вуліцы Вівульскага адкрыты ў 1933 г.

IBO быў галоўнай установай тагачаснай габрэйскай культуры і з'яўляўся фактычна Акадэміяй навук усходнеўрапейскага габрэйства. Ён меў чатыры даследчыя аддзелы – гістарычны, філалагічны, псіхалагічна-педагагічны і дэмографічна-статыстычны. Кожны аддзел выдаваў зборнікі навуковых прац і крыніц. У 1931 г. Інстытут пачаў выдаваць часопіс “*YIVO Bletter*”, што выходзіў раз на два месяцы і ўтрымліваў матэрыялы з усіх чатырох аддзелаў.

Філалагічны аддзел быў наймацнейшым. У яго склад уваходзілі фальклорная камісія, тэрміналагічная камісія, якая стварала тэхнічную і навуковую тэрміналогію для школ, што вялі навучанне на ідиш, распрацоўвала правілы правапісу ідиш.

Інстытут валодаў вялікай бібліятэкай і бібліографічным цэнтрам, дзе рэгістраваліся ўсе кнігі і перыядычныя выданні, што выходзілі на ідиш па ўсім свеце. Мажліва, найкаштоўнейшым скарбам Інстытута быў яго архіў,

які напярэдадні Другой сусветнай вайны налічваў 175 000 пазіцый, унесенных у каталог. Вялікая частка архіўных матэрыялаў была добраахвотна перададзена прыватнымі калекцыянерамі (ідыш: *zamlers*) Аб'яднання “Кола калекцыянероў” з усёй Польшчы і блізкіх тэрыторый. Яны перадавалі дакументы, фальклорныя запісы, тэрміны ў адпаведнасці з інструкцыямі, выдадзенымі YIVO. Менавіта гэтая людзі сталі асновай грамадскай падтрымкі Інстытута і арганізавалі нешта накшталт акадэмічнага сацыяльнага руху.

У 1936 г. пры YIVO распачала сваю дзейнасць аспірантура (*aspirantur*), большасць студэнтаў якой таксама навучаліся ў Віленскім універсітэце Стэфана Баторыя.

Будынак віленскага YIVO быў цэнтрам сусветнай арганізацыі. Інстытут меў філіялы ў Варшаве (дзе знаходзілася Гістарычна камісія ў Польшчы) і Нью-Йорку (дзе выдаваліся зборнікі навуковых прац і манографій). Кіраўніцтва гістарычнага і дэмаграфічна-статыстычнага аддзяленняў знаходзілася ў Берліне. У холе будынка была змешчана вялікая карта свету, на якой пазначалася месцазнаходжанне яе філій і навукоўцаў, што таксама далучыліся да Інстытута. Гэта дэманстравала шырокі размах яго дзейнасці.

4. *Будынак габрэйскай абічыны* (ідыш: *kehile*) знаходзіўся па адрасе вул. Ажэшка, 7, дзе з 1873 па 1915 г. месціўся Інстытут габрэйскіх настаўнікаў, які падтрымліваўся дзяржавай. Паміж сусветнымі войнамі ў гэтым будынку знаходзілася Савет габрэйскай абшчыны і яго адміністратыўныя адгалінаванні, школы настаўнікаў ідыш і іўрыту (кожную з іх наведвала больш за 150 навучэнцаў), а таксама Габрэйскае гістарычна-этнаграфічнае аб'яднанне імя С. Ан-скага і іншыя арганізацыі.

Новае віленскае габрэйскае згуртаванне, створанае ў 1918 г., было першай ва Усходній Еўропе дэмакратычнай і нерэлігійнай арганізацыяй. Яго дэмакратызм праяўляўся ў тым, што Савет абіраўся на адкрытых выбарах, у якіх права голасу мелі ўсе дарослыя габрэі, як мужчыны, так і жанчыны. “Нерэлігійнасць” была ў тым, што равіны і рэлігія не мелі перавагі і не адигрывалі галоўную ролю ў жыцці абшчыны.

Тэарэтычна яно адказвала за ўсе сфery жыцця габрэйства – медыцынскае і сацыяльнае абслугоўванне, адукацыя і культура, рэлігійныя аспекты жыцця, эканамічныя справы і дабрачыннасць. У рэальнасці абшчына размяркоўвала невялікія грашовыя сродкі паміж мноствам габрэйскіх арганізацый, але не кантролівала і не кіравала апошнімі. Яно цалкам утрымлівалася і кантролівалася толькі некалькі ўстаноў: равінаў, Вялікую сінагогу і могілкі, Страшунскую бібліятэку і Габрэйскае гістарычна-этнаграфічнае аб'яднанне імя С. Ан-скага.

Габрэйская абшчына прадстаўляла віленскае габрэйства перад гарадскімі ўладамі. Яна ўвасабляла сэнс габрэйскай еднасці, агульныя каштоўнасці і ўзаемную адказнасць. Абшчына таксама стала арэнай палітычных канфліктаў (і выпадковага супрацоўніцтва) паміж сіяністамі на чале з доктарам Джэйкабам Вігодскім, сацыялістамі і ліберальнымі нацыяналістамі (доктар Цэмах Шабад), рэлігійнымі сіяністамі (равін Ісаак Рубінштэйн) і артадоксамі на чале з равінам Хаімам Озерам Гродзенскім.

Настаўніцкія школы сведчылі аб tym, што згуртаванне надавала вялікае значэнне адукацыі маладога пакалення. Габрэйскае гісторычна-этнаграфічнае ад'яднанне імя С. Ан-скага, што таксама знаходзілася там, было сімвалам пашаны да мінлага. Яно стварала музей, у калекцыях якога знаходзіліся іудзейскія манеты I ст., старажытная Тора, рытуальныя предметы, рукапісы і лісты равінаў, а таксама скульптуры Марка Антокальскага, карціны Рэпіна, Маўрыцы Готліб і Самуэля Хірсценберга.

Напрыканцы XIX ст. эвалюцыя габрэйскай свядомасці ад рэлігійнай набожнасці да нерэлігійнага нацыяналізму прывяла да трансфармацыі значэння старых сімвалу габрэйскай культуры. Вялікую сінагогу па-ранейшаму наведвалі прыхаджане, але большасць набожных габрэяў маліліся ў іншых месцах, а менавіта ў больш чым 70 сінагогах і малельных дамах Вільні. Вялікая сінагога стала ў большай ступені сімвалам. Яна спалучала ў сабе старажытнасць, прыгажосць і веліч габрэйскага жыцця ў Вільні; яна была помнікам амаль што 500-гадовай гісторыі тутэйшага габрэйства. Пры гэтым Вялікая сінагога шанавалася не менш і сярод габрэяў-нацыяналістаў, якія ніколі не маліліся ў яе сценах.

Трансфармацыя рэлігійнай установы ў нацыянальны сімвал паўплывала на стан старых могілак. Пасля закрыцця апошніх у 1830 г. магілы цягам XIX ст. не даглядаліся. Яны правальваліся і зарасталі пустазеллем. Толькі магілы графа Патоцкага, Віленскага Гаона і іншыя месцы паломніцтва падтрымліваліся агульнымі намаганнямі ў належным выглядзе. Лічылася, што магілы незнакамітых габрэяў павінны даглядацца іх сваякамі і нашчадкамі. Але з развіццём габрэйскай нацыянальнай свядомасці гэтае стаўленне змянілася. Старыя могілкі сталі лічыцца важным культурным і гісторычным помнікам. Сябры Аб'яднання імя С. Ан-скага сталі запісваць, апісваць і фатографаваць магільныя помнікі. Такая праца праводзілася не па прычыне рэлігійнай набожнасці. Кіраунікі абшчыны не чыталі над магіламі псалмоў і малітваў, як гэта рабілі рэлігійныя габрэі. Яны дзейнічалі з пачуццём нацыянальнай адданасці.

Навейшыя нацыянальныя сімвалы, IBO і абшчыны, прадстаўлялі ўласным існаваннем пераход ад старых форм да новых, ад рэлігіі да свецкай нацыянальнасці. IBO ўвасабляў пераход ад веры да навукі як асновы габрэйскага нацыянальнага вопыту, а новая абшчына адлюстроўвала пераход ад алігархіі да грамадзянскай дэмакратыі як пажаданай формы нацыянальнага габрэйскага жыцця.

Варта звярнуць увагу на некаторыя агульныя рысы нацыянальных сімвалоў на пачатку XX ст.

– Нацыянальныя сімвалы становяцца месцамі масавага наведвання школьнікамі, гасцямі і турыстамі. Габрэйскія школы вазілі сваіх вучняў на экспкурсіі ў двор сінагогі, на старыя габрэйскія могілкі і ў IBO. У габрэйскіх турыстычных буклетах, такіх як *Toyznt yor vilne* (1938) Зальмена Шыка, ім надавалася шмат увагі.

– Нацыянальныя сімвалы становяцца аб'ектамі фальклору і гісторычнага вывучэння. Нават з прадстаўленых вышэй невялікіх аповедаў пра Вялікую сінагогу і старыя могілкі відаць, што яны багатыя на гісторыю і легенды. Але і IBO за сваё 14-гадове існаванне ў даваенны перыяд таксама набыў свой статус у фальклоры: фурманы габрэйскага паходжання лічылі, што абрэвіятура “YIVO” азначала “Yidn Viln Azoy”, г.зн. “так жадаюць габрэі”. Старым могілкам і Савету абшчыны былі прысвечаны гісторычныя манаграфіі, апублікованыя адпаведна ў 1935 і 1937 гг.

– Нацыянальныя сімвалы сталі месцамі нацыянальных рытуалаў – урачыстасцей, палітычных мітынгаў і іншых падзеяў, што вялі да абуджэння. Вялікая сінагога была месцам палітычных мітынгаў бундаўцаў падчас рэвалюцыі 1905 г. Адкрыццё Школы настаўнікаў іўрыту (у будынку габрэйскай ашчыны) у 1921 г. і адкрыццё IBO ў 1933 г. сталі нагодай для масавых вулічных дэманстрацый.

– Нацыянальныя сімвалы – гэта аб'екты, пра якія клапоцяцца ў фізічным сэнсе, захоўваюць і рэстаўрыруюць. Вялікая сінагога з'яўлялася не менш музеем, чым уласна сінагогай. Яе інтэр'ер захоўваўся ў найлепшым выглядзе, а рытуальныя прадметы – у выдатным стане. (Звычайна іх трymалі пад замком.) Будынак IBO, які лічыўся сучасным “храмам навукі” (фраза з літаратуры, што мела на мэце папулярызацію IBO), таксама славіўся сваім яркім новым выглядам, прыгожым садам і алеяй, а таксама паўсюднай чысцінёй. Аднаўленне старых могілак фундавалася Саветам абшчыны ў 30-я гг. XX ст.

## Проблема ўшанавання і памяці

Цяжка паверыць і зразумець, але ў Вільні, што была калісці самым габрэйскім горадам ў свеце, фізічна не засталося ніводнага нацыянальнага габрэйскага сімвала. Вільню не напаткаў такі лагодны лёс, як Кракаў, дзе старыя габрэйскія могілкі і некалькі сінагог перажылі вайну і маглі пасля падзення камунізму быць ператвораны ў мясціны ўшанавання і музеі.

Адзінае месца ў Вільні, што сёння можа прэтэндаваць на статус нацыянальнага сімвала, – гэта Панары (ідыш: *Ponar*) – месца масавага знішчэння габрэяў, іх апошняе прыстанішча. У гэтым выпадку прысутнічаюць усе неабходныя фактары: месца захоўваецца і пазначаецца, навукоўцы і інтэлігэнцыя вывучаюць звязаныя з ім падзеі і разважаюць над імі, гэтае месца выклікае глубокія эмоцыі ў габрэяў, што наведваюць яго. Але Панары не сталі паўнавартасным нацыянальным габрэйскім сімвалам па жахлівых прычынах. Яны апынуліся ў ценю Аўшвіца і Трэблінкі.

Месцы, дзе знаходзіліся тры з чатырох вышэйпералічаных габрэйскіх нацыянальных сімвалаў – двор сінагогі, IBO і будынак габрэйскай абшчыны, – не пазначаны нават мемарыяльнымі шыльдамі. Варта задумацца, чаму так здарылася. Адсутнасць напамінаў не можа тлумачыцца няведаннем або няуважлівасцю літоўскай абшчыны габрэяў або літоўскіх улад. Хутчэй за ўсё ў кожным асобным выпадку пытанне пра ўшанаванне аказалася пакутніцкі балочым і неверагодна цяжкім.

Сёння на месцы, дзе некалі быў двор сінагогі, знаходзіцца маленькая літоўская пачатковая школа з дваром і парковачнай пляцоўкай. Для габрэйскай культуры непрымальная ўшаноўваць месца, коліс поўнае велічы і значнасці, на сцяне маленькага і абыдзеннага будынка. Гэта нагадвала б публічную дэманстрацыю аголенага цела і сведчыла б пра тое, што цалкам нічога не засталося ад амаль 500-гадовага мінулага габрэйскага народа ў гэтым горадзе.

Аналагічная ситуацыя склалася таксама з месцам колішняга Інстытута YIVO. На працягу многіх гадоў будынак на вул. Вівульскага, 18, быў грамадскай лазняй. А з таго часу як лазня была зачынена, будынак знаходзіцца ў прыватнай маёмесці. Сорамна размяшчаць тут мемарыяльную шыльду; гэта выглядала б як насмешка і знявага. Лепей ушаноўваць YIVO ў іншым месцы (напрыклад, на будынку па вул. Басанавічуса, у якім некалі жыў заснавальнік і дырэктар YIVO доктар Макс Вайнрайх, зараз усталявана памятная шыльда).

Іншыя народы, чые нацыянальныя сімвалы былі разбураныя падчас вайны або ў выніку дзеяніасці таталитарных рэжымаў, адбудоўвалі іх як сімвалічнае сведчанне нацыянальнага аднаўлення. Напрыклад, храм Хрыста Збавіцеля ў

Маскве, узарваны Сталіным, быў адбудаваны пасля падзення Савецкага Саюза. Але ў выпадку з габрэямі не толькі сам нацыянальны сімвал, але і ўся нацыя была знішчана, і ніякі будаўнічы праект не зменіць гэты факт. Аднаўленне Вялікай сінагогі ці нават усяго двара сёння выглядала б як недарэчны кіч ушанавання, відавочная прынада для турыстаў. Сумная рэальнасць заключана ў tym, што сёння ў Вільні няма габрэйскай суполкі, якой была б патрэбна Вялікая сінагога (як патрэбны храм Хрыста Збавіцеля масквічам). Ніякія цуды архітэктурнага падабенства не здольныя аднавіць мінулу веліч. Копія толькі падкрэслівала б адсутнасць габрэйскай славутасці ў Вільні. Хворому лепей скаваць свае раны, чым дазволіць усім разглядыць іх.

Сітуацыя вакол месцазнаходжання будынка габрэйскай абшчыны такая ж праблематычная, хаця зусім па іншых (хутчэй супрацьлеглых) прычынах. Больш не існуе вул. Ажэшкі, а месца, дзе стаяў будынак абшчыны, занята часткай будынка літоўскага ўрада з кабінетамі прэм'ер-міністра і членаў Савета міністраў. Цяжка ўяўіць, што літоўскае грамадства дазволіла б размясціць тут шыльду, што распавядала б наведвальнікам аб tym, што іх нацыянальны палітычны сімвал стаіць на руінах габрэйскага нацыянальнага сімвала.

Але ўсё гэта не значыць, што нічога не павінна рабіцца для ўшанавання двара сінагогі, YIVO і будынка габрэйскай абшчыны. Хацеў толькі адзначыць велізарныя праблемы ў справе пошуку адпаведных форм ушанавання. Лідэры сучаснай габрэйскай абшчыны Літвы інтуітыўна адчулу гэтыя складанасці. Згуртаванне праводзіла актыўную працу па стварэнні габрэйскіх помнікаў і мемарыяльных шыльдаў па ўсёй Вільні, але ніяк не пазначыла менавіта гэтыя месцы.

Адзінае месца, што было адмысюла пазначана, – гэта старыя могілкі. У 1993 г. габрэйскай абшчынай на іх тэрыторыі быў усталяваны помнік, у сотні ярдаў ад спартыўнага комплексу, што стаўся прычынай руйнавання могілак. Гэты помнік стаў бадай самым трапным адлюстраваннем знішчэння віленскага габрэйства: магільны камень у гонар разбураных і зніклых пахаванняў.

І tym не менш, нягледзячы на вышэйсказанае, *Vilne* застаецца сімвалам для многіх габрэяў. Тысячы габрэйскіх турыстаў, у tym ліку і арганізаваныя групы з Ізраіля, Злучаных Штатаў і іншых краін, прыязджаюць штогод, каб наведаць горад, які на працягу стагоддзяў з'яўляўся цэнтрам габрэйскай культуры і духоўнасці. У той час як гісторыя габрэйскай Вільні не зрабілася часткай навучальнай праграмы ў школах Ізраіля і дыяспары, яе імя дагэтуль мае дастатковы рэзананс, каб прымусіць габрэяў прыязджаць сюды. Хаця працы Віленскага Гаона вывучаюцца толькі ў некаторых самых развітых акадэміях талмудазнаўства, яго легендарны статус захоўваецца. Матывацыя габрэяў, што

наведваюць Вільню, бывае рознай: некаторыя ізраільцыне жадаюць аднавіць сваю згубленую ці прыгнечаную спадчыну *Ashkenazi* (усходнене ўрапейскую); некаторыя студэнты, што вывучаюць Талмуд, жадаюць маліцца на магілах Віленскага Гаона і іншых равінаў (перанесеных на новыя габрэйскія могілкі ў 1954 г.); некаторыя амерыканскія габрэі рознага ўзросту штогод прыязджаюць сюды вывучаць ідыш у Віленскім універсітэце, у горадзе, які, як яны ведаюць ці адчуваюць, быў сталіцай гэтай мовы.

65 год мінула з часу разбурэння габрэйскага *Vilne*, але Вільнія застаецца месцам габрэйскай памяці.

*Пераклад з англійскай мовы*  
*Д. Фядотавай*

# ЗНАКІ ГАБРЭЙСКАЙ ГІСТОРЫІ Ў ВІЛЬНІ: РЭПРЭЗЕНТАЦЫІ МІНУЛАГА

Юргіта Шаўчунайце-Вербіцкене  
(Вільня)

## **Summary**

*Signs of Jewish History in Vilnia: Representations of the Past*  
Jurgita Šiaučiūnaitė-Verlickienė (Vilnia)

The aim of the article is to study the contemporary meanings of Jewish Vilnia, to analyze the signs of Jewish past in the city after the Holocaust and its emotional value, including the meanings attached to those signs as well as the criteria by which such places are chosen. This is a provocative topic, because we talk about the phenomenon of a unique town in Jewish tradition, which has a mystical aura of the *Lithuanian Jerusalem*. However, it was very difficult even for the intellectuals of the interwar Lithuania to see its uniqueness or special features compared to other European towns important for Jewish religious, cultural or political life. It is even more complicated to represent a diverse past of the distinguished community. In today's Vilnius a lot of attention is paid to places related to the events of the Second World War. The tendency of 'taking' events from other towns and concentrating them in Vilnia is observed. Dealing with various phenomena of cultural and political life of Vilnia Jewry, we face the problem of 'shifting' of notions, i.e., when only one part of a phenomenon, which is viewed as worthy of attention, is directly connected to the town, while other, even more important, parts have been developed in other then Vilnia social and cultural settings.

Мэта маіх разважанняў – ацэнка сучаснага значэння *Vilne* (габр.), характеристыка раскіданых па горадзе, а дакладней, свядома размешчаных знакаў габрэйскай самаідэнтычнасці і гістарычнай памяці. Здавалася б, гэта

не складаная задача, бо вельмі часта можна чуць пра асаблівую ролю Вільні (“Літоўскі Іерусалім”) у габрэйскай рэлігійнай і свецкай традыцыі. Аднак у большасці выпадкаў сцвярджэнне выключнасці горада абапіраецца на эмацыйныя катэгорыі, на культурныя феномены, урэшце рэшт, на міфы, якія не заўсёды, а дакладней, амаль ніколі не маюць матэрыяльнага выразу. Менавіта апошняе дазваляе надаць статус спадчыны фрагментам мінулага, заўважыць знакі габрэйскага жыцця ў горадзе. Без гэтага пастаўленая задача з’яўляецца вельмі складанай і патрабуе грунтоўнага акадэмічнага даследавання. Інтрыгу ўмацоўвае і той факт, што нават габрэйскія інтэлектуалы міжваеннага часу, якія падкрэслівалі значэнне *Vilne*, яго перавагу над Варшавай, Берлінам або Амстэрдамам, не маглі назваць ніводнага аб’ектыўнага крытэрыя<sup>1</sup> (дэмографічнага, эканамічнага, палітычнага і нават культурнага), які б растлумачыў феномен лідэрства і прыцягальнасці горада. Макс Вайнрайх (1894–1969), дырэктар Габрэйскага навуковага інстытута (IBO), у 1935 г. на 10-ю гадавіну працы Інстытута, разважаючы пра прычыны выбару Вільні для заснавання IBO і не знаходзячы аб’ектыўных падстаў для гэтага, актуалізаваў ідэю “genius urbis”<sup>2</sup>.

Атмасфера Вільні прыцягвала і натхняла габрэйскіх паэтаў, пісьменнікаў, мастакоў, навукоўцаў, прычым як тых, хто жыў у горадзе, так і яго гасцей<sup>3</sup>. Падобна на тое, што не было іншай такой абшчыны ва ўсёй Усходній Еўропе, якая б настолькі глыбока ўсведамляла ўласную адметнасць і ацэньвала як выключнае месца свайго пражывання. У міжваенны час не толькі ў віленскім асяродку, але таксама ў “ковенскай Літве” падкрэслівалася значэнне Вільні для габрэйства. Гэта, дарэчы, было адным з аргументаў на карысць вяртання Вільні Літве.

У 1930-я гг. склалася свайго роду сімвалічная формула значэння горада. Яна ўключала магілу Віленскага Гаона (1720–1797), антыхасідскі рух, артадаксальнасць, рэлігійную і свецкую габрэйскую культуру, пачаткі сучаснай літаратуры і перыёдыкі на іўрыце, габрэйскі асветніцкі рух Гаскалы, культуру ідыш, традыцыі сіянізму, бунд, бібліятэку Мацьяху Страшуну (*Mathias Strashun*, 1817–1885), IBO.

У міжваенны час у адрозненне ад постхалакостных умоў не было патрэбы звязваць значэнне *Vilne* з канкрэтнымі месцамі гарадской прасторы. Тэалагічныя і духоўныя сегменты габрэйскага жыцця канцэнтраваліся на некалькіх вуліцах габрэйскага квартала “старога горада”, а цэнтрам не менш актыўнага свецкага жыцця, прасякнутага працэсамі мадэрнізацыі, была абшчына. Яе інстытуцыі месціліся ў колішнім прыгарадзе Вільні пераважна на вул. Вялікай Пагулянцы (зараз вул. Басанавічуса) і цэнтральным праспекце,

які шмат разоў змяняў сваю назуву (зараз праспект Гедымінаса). Прасторавы падзел паміж традыцыйнай і схільнай да мадэрнізацыі часткамі абшчыны стварыў асаблівую сітуацыю: у горадзе суіснавалі супрацьлеглыя групы і пазіцыі – сіянізм і бундызм, ідышызм, тэалагічная артадаксальная адукцыя і свецкія наўкуі.

Цікава, што схему актуалізацыі габрэйскай Вільні таксама распрацоўвалі інтэлектуалы Літвы, утым ліку і тыя, што апынуліся ў эміграцыі. Пасля Халакоста яны імкнуліся ўсвядоміць і ацаніць маштабы страт. Варта прыгадаць спробу стварэння кафедры габрэйскіх даследаванняў ва Універсітэце Вітаута Вялікага ў Каўнасе, а потым у Віленскім універсітэце, постхалакостныя працы па гісторыі габрэяў і падкрэсліванне важнасці гэтага накірунку. Усё гэта было звязана з рэктарам Віленскага універсітэта Міколасам Біржышкам (1882–1962), вядомымі гісторыкамі Зянонасам Івінскасам (1908–1971) і Адолфасам Шапокам (1906–1961). Фактычна яны спрабавалі інтэграваць габрэйскую спадчыну ў літоўскі кантекст, асудзіць Халакост.

Аналагічныя думкі і эмоцыі прысутнічалі ў публікацыях тых габрэйскіх аўтараў Захаду, якія мелі віленскія карані або наведвалі горад у міжваенны перыяд і падзялялі меркаванне пра “genius urbis”<sup>4</sup>. Падобныя ўзвышаныя ацэнкі горада, пазбаўленыя канкрэтныі, таксама гучалі напярэдадні аднаўлення незалежнасці Літвы. Яны ж па сённяшні дзень складаюць афіцыйны наратыв габрэйскага мінулага Вільні<sup>5</sup>. Асаблівую інтэнсіўнасць працэс вывучэння габрэйскай культуры ў літоўскім грамадстве набыў пасля святкавання 200-годдзя з дня смерці Віленскага Гаона ў 1997 г.

Рубеж XX–XXI стст. – перыяд, калі ў гарадской просторы без выразнай канцэпцыі пачаўся працэс мемарыялізацыі габрэйскай Вільні, візуалізацыі габрэйскіх сімвалоў, частка якіх сферміравалася ў міжваенны час. Першыя крокі былі звязаныя з Халакостам, які ператварыўся ў аб'ект памяці і асэнсавання мінулага, стаўся полем моцнага эмацыйнага зараду і асэнсавання мінулага і стварыў новую сітуацыю. Ствараемыя знакі памяці спрыялі асэнсаванню габрэйскай культуры і гісторыі ва ўмовах адсутнасці яе аўтэнтычных карыстальнікаў. Аналагічная сітуацыя склалася таксама ў іншых еўрапейскіх дзяржавах, дзе ініцыятыва асэнсавання і публічнай рэпрэзэнтацыі габрэйскай прысутнасці часта належала негабрэйскай грамадскасці. У выпадку з Вільній гэта былі муніцыпалітэт, Міністэрства культуры Літвы, прыватныя асобы. У постхалакостнай сітуацыі якраз не габрэі становіліся галоўнымі захавальнікамі і карыстальнікамі гэтай спадчыны. У гістарыяграфіі дадзены феномен атрымаў назуву “віртуальная габрэйская культура” (*virtuali jewish*)<sup>6</sup>. Такі падыход цалкам апраўданы з улікам вышэйназваных фактараў, якія,

безумоўна, упłyваюць на памяць і яе формы. Зразумець габрэйскія канатацыі Вільні даволі складана па прычыне разрыву традыцый, што адбыліся ў савецкі час, а таксама абмежаваных магчымасцей для габрэйскага наведвання горада ў той перыяд. Усё гэта спрыяла пэўнай міфалагізацыі. Горад больш ведалі па фотаздымках, успамінах, гістарыграфіі і мастацкай літаратуре.

Параўнаць уражанні ад непасрэднага наведвання горада з яго вобразам, які склаўся за межамі Вільні, дапамаглі сустрэчы з супрацоўнікамі віленскага турагенцтва “Юрліта”<sup>7</sup>. Паводле статыстычных даных, да сярэдзіны 2008 г. яны штогод абслугоўвалі каля 70% усіх турыстаў габрэйскага паходжання з Ізраіля, ЗША, Паўднёвой Афрыкі, радзей – з Заходняй Еўропы. Розніца ва ўспрыяцці горада габрэямі з віленскімі або літоўскімі “каранямі”, якія яшчэ ў сям’і засвоілі пэўны вобраз горада, і tymi яго наведвальнікамі, якія нічога не ведалі пра Вільню да самога прыезду, не з’яўляеца вялікай. Горад непазнаўальна змяніўся ў параўнанні з перыядам вайны<sup>8</sup> і tym больш з міжваенным часам.

Разгледзецеь у сучаснай Вільні знакі габрэйскай гісторыі і культуры складана, tym больш важнае значэнне маюць намаганні сусветнай габрэйскай супольнасці аднавіць і рэпрэзентаваць сегменты габрэйскай Вільні ў віртуальнай форме. Такі падыход аргументаваны яшчэ і разуменнем ролі памяці або “забыцця”, неабходнасцю канструювання гістарычнай памяці ў адпаведнасці з патрабаваннямі часу і проблемай памяці сяброў абшчыны<sup>9</sup>. У разважаннях пра віленскую прастору, дзе падтырмліваецца і ствараецца габрэйская ідэнтычнасць, вельмі істотным з’яўляецца момант будучыні<sup>10</sup>. Сучасная абшчына прыкладае вялізныя намаганні дзеля асэнсавання ўласнай спадчыны і пры гэтым даволі песімістична ацэнівае свае перспектывы развіцця.

Да гэтага часу адсутнічае поўны і адпавядаючы патрабаванням часу турыстычны даведнік па габрэйскай Вільні. Аналіз гістарычнай і сацыякультурнай кантэкстуалізацыі Вільні, зроблены Ірынай Гузенберг і Генрыхам Аграноўскім (“Vilnius. 100 Memorable Sites of Jewish History and Culture”)<sup>11</sup>, выявіў каля 100 важных для габрэйскага месцаў памяці. Якраз гэтыя аўтары былі першымі, хто спрабаваў вярнуць з небыцця габрэйскія сюжэты гісторыі Вільні. Амаль 20 гадоў таму яны склалі першы даведнік па габрэйскай Вільні, акцэнтуючы ўвагу на найбольш актуальных для таго часу аспектах – гісторыі гета і Хала-косце<sup>12</sup>.

Працяглы перыяд дамініравання мемарыялізацыі Халакоста ў гарадской прасторы быў абумоўлены як неабходнасцю захавання памяці, так і патрэбай гістарычнай і палітычнай ацэнкі гэтай трагедыі. А пачыналася яна з помнікаў ахвярам Віленскага гета і загінуўшым дзецям на габрэйскіх могілках на вул.

Судэрвес (1989), толькі потым яна перамяцілася ў грамадскую прастору горада. Сёння на тэрыторыі горада знаходзіцца 21 памятны знак<sup>13</sup>, звязаны з Халакостам. Аднак з той згаданай сотні найважнейшых месцаў памяці пазначана менш за палову. І гэта з улікам назваў вуліц, а таксама захаваўшыхся з XIX ст. мемарыяльных і інфармацыйных дошак, напрыклад на вул. Аўшрос варту – шыльды Талмуд-Торы і таннай габрэйскай сталовай. Інакш кажучы, пасобку яны не фігуруюць як афіцыйная частка спадчыны. Дарэчы, на ўзору́ні персаналій габрэйскую складовую гісторыі горада апісаў Томас Венцлова<sup>14</sup>.

Пасля вяртання Літвой незалежнасці былі адноўлены старыя назвы вуліц – Габрэйская, Гаона, М. Страшина ды інш. У савецкія часы з габрэйствам была звязана назва толькі адной вуліцы, якая насіла імя гісторыка Шмуэлфа Фіна (1818–1890), сучасніка Міхала Балінскага і Ігнацы Крашэўскага. Ш. Фіну належыць першая гісторыя габрэйскай абшчыны Вільні – “Кірыя Неемана” (“Задраджаны горад”)<sup>15</sup>, – напісаная на іўрыце. Варта адзначыць, што ў XIX ст. сфарміраваліся на розных мовах розныя вобразы мінулага і яго наратывы, розныя характарыстыкі горада, спалучэнне якіх і дазваляе рэканструяваць цэльны вобраз.

Мемарыялізацыя мясцін, звязаных з Халакостам, была часткай працэсу, харэктэрнага для многіх дзяржаў Еўропы, грамадства якіх не толькі спачувала, але і прымала на сябе частку адказнасці за трагедыю габрэйства. У шматлікіх гарадах з багатай габрэйскай гісторыяй і культурай гэты працэс праходзіў паралельна з актуалізацыяй іншых сюжэтаў і аб'ектаў мінулага габрэяў. У Вільні дамініравала мемарыялізацыя Халакоста. Рэканструкцыя тэндэнцый гэтага працэсу дазваляе ўбачыць імкненне да цэнтралізацыі знакаў памяці, а таксама розныя маштабы функцыяніравання, фактычна эквівалентных фактам у грамадскім дыскурсе. Напрыклад, у Вільні размешчаны некалькі памятных знакаў<sup>16</sup> у гонар мужнасці японскага дыпламата з Коўны Ціюне Сугіхары (1900–1986), які ратаваў габрэяў, выдаючы ім японскія візы. Затое практична невядомы грамадскасці аналагічны сюжэт, звязаны з выдачай габрэям фіктыўных віз у Індыю дацкім дыпламатам, хоць сам факт гэтай дапамогі па ініцыятыве дацкага пасольства ў Літве ўшанаваны мемарыяльнай шыльдай<sup>17</sup>.

Таксама з цяжкасцю мемарыялізуецца віленская аўра габрэйскай навуковасці. Ніяк не ўшанавана Рамайле-ешыва ў Вільні ў адрозненні ад ешывы ў Слабодцы (Вілемпаль каля Коўна) або ешывы ў Цельшай. Не актуалізуецца адно з двух у Расійскай імперыі вучылішча для равінаў (вул. Піліма, 22), хаця ў ім навучаліся вядомыя далёка па-за Вільні габрэйскія навукоўцы, публіцысты і пісьменнікі.

Сёння склалася дзіўная сітуацыя, калі ёсьць магчымасць наведаць Вялікае і Малое гета, але гістарычны габрэйскі квартал, заснаваны ў канцы XVI ст., так і не стаў аб'ектам габрэйскай віленскай спадчыны. І гэта нягледзячы на рост цікавасці ў апошнія часы якраз да гістарычнай габрэйскай часткі горада з яе дваром Вялікай сінагогі, Віленскім Гаонам ды іншымі памятнымі мясцінамі *Vilne*. Гэтая цікавасць адлюстроўваецца, між іншым, у дзеянасці турфірм. Усё часцей групы габрэйскіх турыстаў просьцяць мінімалізіраваць інфармацыю пра Халакост і зменшыць колькасць наведваемых мемарыялаў. Відавочна, што дзякуючы адукацыйным праграмам гісторыя Шоа стала даволі добра вядомай. Апроч таго, канцэнтрацыя ўвагі выключна на аб'ектах Халакоста і наведванне мясцін гібелі і пахаванняў не дазваляе даведацца пра гісторыю мясцовай абышчыны, зразумець яе асаблівасці. Схемы знішчэння габрэяў у розных краінах Усходняй Еўропы даволі падобныя, месцы забойстваў ахоўваюцца дзяржавай. Прыкладам можа служыць мемарыял ахвярам Халакоста ў Панараж, які не рэпрэзентуе феномен габрэйскай Вільні, а з'яўляецца выключна месцам яе знішчэння. Большасць аналагічных месцаў ва Усходняй Еўропе выклікаюць больш эмоцый, носяць больш выразны дыдактычны характар, а ўшанаванне памяці ахвяр зроблена з выкарыстаннем сучасных тэхналогій (напрыклад, Лодзь або Аўшвіц-Біркенаў). Дарэчы, мемарыялы ў Польшчы абраны сёння месцамі выканання памятных рытуалаў, умацавання ідэнтычнасці і фарміравання грамадзянскасці.

Найбольш перспектывным накірункам мемарыялізацыі габрэйскай Вільні з'яўляецца дэманстрацыя “genius urbis” ў прасторах горада. Гэта, безумоўна, патрабуе субтыльнасці. Калі не памыляюся, то першая памятная шыльда з'явілася ў 1989 г. на быльм будынку Галоўнай віленскай равінскай рады і была прысвечана прыезду ў горад у 1903 г. заснавальніка сіянізму Тэадора Герцля (1860–1904). Праўда, магчыма, памяць пра нядайнія савецкія часы прывяла да таго, што тэрмін “сіянізм” на шыльдзе быў заменены тэрмінам “адраджэнне”. Праблема, аднак, у tym, што Вільня як цэнтр сіянізму ў Расійскай імперыі зусім не атаясамліваецца з асобай Т. Герцля. Для многіх ён існуе ў іншай геаграфічнай прасторы. Аналагічны прыклад звязаны са школай мастацтваў Івана Трутнева (1827–1912). З 1866 па 1915 г. яна месцілася ў будынку былога Віленскага ўніверсітэта, але слава і росквіт яе вучняў Хайма Суціна (1893–1943), Жака Ліўшыца (1891–1973) і іншых прыйшоў на час іх пражывання ў Заходняй Еўропе. Тоё ж можна казаць пра габрэйскі тэатр. Першыя прадстаўленні “Вильнер-труппе” (*Vilner Trupe*) адбываліся ў гмаху цырка на сучаснай плошчы Лукішкі.

Галоўная праблема заключаецца ў тым, што па прычыне габрэйскай касмапалітычнасці і мабільнасці няшмат культурных феноменаў ад пачатку да канца былі звязаны з Вільніем. Часцей прастора горада была месцам пэўнага эпізоду, этапам у гісторыі нейкай з'явы. Адпаведна горад у кантэксле ўсёй гэтай з'явы, падзеі і г.д. не меў вялікага значэння.

Феноменам, які цалкам належыць да Вільні, быў Віленскі Гаон. Таксама трэба згадаць гэтак званы Віленскі Талмуд. І гэты феномен не трэба ні адкрываць, ні распрацоўваць. Ён існуе больш за стагоддзе і распаўсюджваецца незалежна ад Вільні. У гарадской прасторы ён звязаны з “Друкарній удавы і братоў Ромаў”. Якраз тут пасля грунтоўнай філагічнай і тэксталагічнай апрацоўкі галоўным рэдактарам выдавецтва Сімхай Файгелсонам у 1880–1886 гг. і была выдадзена поўная рэдакцыя Талмуда. Яна па сённяшні дзень з'яўляецца каштоўнасцю як для рэлігійных, так і для свецкіх колаў габрэйскага грамадства і канцэнтруе ў сабе цяжка вызначальны “genius urbis”.

Пераклад А. Смаленчука

### Заўвагі

- <sup>1</sup> Šapyra Nachmanas, *Vilnius naujojo žydų poezijo* [Вільня ў новай габрэйскай паэзіі]. Vilnius, 1939.
- <sup>2</sup> Kassow Samuel D., The Uniqueness of Jewish Vilna, „Vilniaus žydų intelektualinis gyvenimas iki Antrojo Pasaulinio karo“ medžiaga, Vilnius, 2003m. Rugsėjo 16–17 d., (склад.. Larisa Lempertienė). Vilnius: Mokslo aidai, 2004. P. 147.
- <sup>3</sup> Kvietkauskas Mindaugas, Vilniaus kultūrų sambūvis žydų rašytojų akimis, Tarptautinės mokslinės konferencijos „Vilniaus žydų intelektualinis gyvenimas iki Antrojo Pasaulinio karo“ medžiaga. Vilnius, 2003m. Rugsėjo 16–17 d., Vilnius: Mokslo aidai, 2004. P. 35–48; Karpinovičius Avromas, Manor gimtasis miestas Vilnius, Tarptautinės mokslinės konferencijos „Vilniaus žydų intelektualinis gyvenimas iki Antrojo Pasaulinio karo“ medžiaga. Vilnius, 2003. Rugsėjo 16–17 d., Vilnius: Mokslo aidai, 2004. P. 162–168; Brio Valentine, The space of Jewish town in Zalman Shneur's poem Vilna, Jewish space in Central and Eastern Europe. Day-to-Day history (ed. Šiaučiūnaitė-Verbickienė J., lempertienė L.). Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2007. P. 251–260.
- <sup>4</sup> Ran Leyzer, Yerushalayim de Lita. New York, NY.: Vilner farlag, 1959; Брио Валентина. Поэзия и поэтика города: Wilno-Vilne –Vilnus. Новое литературное обозрение, 2008; Karpinovičius Avromas, Paskutinis Vilniaus pranašas. Vilnius: Tyto alba, 1998.
- <sup>5</sup> Гл. таксама: Шяучюнайте-Вербіцкене Юргита. Наша общая культура: “выученная память о Литовском Иерусалиме” // Ab Imperio. №4. 2004. С. 155–166; Šiaučiūnaitė-Verbickienė Jurgita, Žydų Vilnius Lietuvos istoriografiyoje: vaizdinių kaita [Габрэйская Вільня ў літоўскай гісторыяграфіі: змяненне вобраза], Tarptautinės mokslinės konferencijos „Vilniaus žydų intelektualinis gyvenimas iki Antrojo Pasaulinio karo“ medžiaga. Vilnius, 2003m. Rugsėjo 16–17 d., Vilnius: Mokslo aidai, 2004. P. 25–34.

- <sup>6</sup> Gruber Ruth Elen. *Virtually Jewish: Reinventing Jewish Culture in Europe*. Berkeley, 2002.
- <sup>7</sup> Выказваю падзяку спадарам Іуліцы і Даніелю Гурвічам за прадстаўленую інфармацыю.
- <sup>8</sup> Lipphard Anna, "Post-Holocaust Reconstruction of Vilne," *The most Yiddish city in the Worlds* // New York, Israel and Vilnius, Ab Imperio. 4 (2004). C. 188–189).
- <sup>9</sup> Предисловие Ирены Шутинене к "Socialinė atmintis. Minėjimai ir užmarštys", Krukauskienė E., Šutinienė I., Vosyliūtė A. (сост.). Vilnius, 2003.
- <sup>10</sup> Barnes T.J. Duncan J.S. *Writing worlds: discure, text and metaphor in the representation of landscape*. London: Routledge, 1992. P. 11–12.
- <sup>11</sup> Vilnius. 100 Memorable Sites of Jewish History and Culture, ed. Agranovski Genrich, Guzenberg Irina, (second edition), Vilnius: Vilna Gaon Jewish State Museum, 2006.
- <sup>12</sup> Гузенберг Ирина, Аграновский Генрих. Литовский Иерусалим. Краткий путеводитель по памятным местам еврейской истории и культуры в Вильнюсе. Вильнюс: Литуанис, 1992.
- <sup>13</sup> Крыніцай для знаёмства са знакамі габрэйскай культуры і гісторыі ў Вільні з'яўляецца книга: Vilnius. 100 Memorable Sites of Jewish History and Culture, ed. Agranovski Genrich, Guzenberg Irina, (second edition). Vilnius: Vilna Gaon Jewish State Museum, 2006; Lempertas Izraelis, Mūsų Vilne. Vilnius: Lietuvos žydų bendruomenė, 2003.
- <sup>14</sup> Venclova Tomas. Vilniaus vardai [імя Вільні]. Vilnius: R. Paknio leidykla, 2006.
- <sup>15</sup> Finn, Samuel Joseph, Kiryah Neemanah. Vilne, 1860.
- <sup>16</sup> Помнік японскаму консулу на вул. Паменкальне, 12, і на праспекце Канстытуцыі паблізу Белага моста. Таксама ў гонар дыпламата названа адна з вуліц Вільні.
- <sup>17</sup> Помнік па вул. Паменкальне, 12.

# **WILNO – NA POGRANICZU PAMIĘCI (kilka uwag o badaniu pamięci na pograniczu)**

**Małgorzata Kasner**  
(Warszawa)

## **Summary**

*Vilna: in the Borderland of Memories.  
Some Remarks on the Problem of Memory in a Borderland*  
Małgorzata Kasner (Warsaw)

In Central-Eastern Europe, political and ideological changes of the late 20th century caused a peculiar memory explosion, as Pierre Nora amply said. A need to know the truth about one's state and nation became especially important to the inhabitants of the region. The problem of collective memory understood as shared knowledge and common awareness of this knowledge is one of the major issues debated nowadays. Yet the real question is how to bring theory and practice together.

The article deals with the problem of borderland (understood as a type of multiculturalism), or more precisely, memory in a borderland city such as Vilna – now the capital of the Republic of Lithuania. Just one city – Vilnius–Wilno–Vilnia–Vilna, and yet it possesses so many levels of meaning. Certainly, this is the place where diversities interpenetrate in many ways. Name manipulation provides an opportunity to construct various modes of ‘reading’ the city’s ‘text’ in a certain ideological perspective. In this sense, to choose a name means to choose a national context serving as the basis to ‘read’ the ‘text’ of a borderland city. But the memory tends to be fragmentary (especially in a borderland), and the gaps are filled in with the help of imagination, myths, stereotypes... For this reason, we should study the borderland questions (among other things, memory) especially carefully.

"Mechanizmy ekskluzji i homogenizacji etnicznej towarzyszyły ekspansji etnicznego nacjonalizmu, który w ciągu XIX w. stał się jedną z dominujących ideologii, a w kolejnym stuleciu doprowadził do licznych konfliktów i wojen. Jednym z ich skutków była przymusowa monoetnizacja wielkich obszarów Europy Środkowej i Wschodniej. Wielomilionowe fale przymusowych migracji zniszczyły narosłe przez stulecia transkulturowe wspólnoty wieloetnicznych symbioz"<sup>1</sup>. Wywózki, przesiedlenia, wypędzenia, ucieczki stały się w XX wieku traumatycznym doświadczeniem wielu Europejczyków: Polaków, Żydów, Niemców, Ukraińców, Białorusinów, Litwinów, Czechów i Słowaków, Węgrów, Słowenów i in.<sup>2</sup> Kiedy pod koniec ubiegłego wieku w wyniku rozpadu ZSRR i Jugosławii zmieniła się mapa polityczna Europy Środkowowschodniej, w warunkach odzyskanej niepodległości i po dziesięcioleciach przemilczeń ruszyła lawina zainteresowania dziejami własnych narodów. Odkrywanie białych plam, burzenie pomników i stawianie nowych, a także uwolnienie mitów i stereotypów, stały się nieodłącznymi elementami tego procesu<sup>3</sup>. Z jednej strony, zjawisko rekonstruowania „transkulturowych wspólnot” było naturalnym i pozytywnym elementem procesu transformacji społeczności na nowo określającej swą tożsamość. Z drugiej, nie licząc się z pamięcią Innego, wzbudzało niepokój i znacznie utrudniało nawiązywanie partnerskich, odciążonych historycznie relacji. W skrajnych sytuacjach uwolniona z niepamięci pamięć - jej swoista „erupcja”<sup>4</sup> - doprowadzała do napięć społecznych i konfliktów etnicznych (np. na Bałkanach czy Zakaukaziu); w innych (np. Polsce, Niemczech, czy na Litwie) dała początek ważnej dla całej Europy dyskusji na temat przeszłości.

Norman Davies we wstępie do książki o Wrocławiu pt. „Mikrokosmos” napisał: „Europa roi się od miast, które przez stulecia zmieniały swoje powiązania etniczne i kulturowe. Jest też pełna ludzi, którzy bardziej trzymają się zakorzenionych w świadomości zbiorowej mitów niż rzeczywistości historycznej. W mojej „Europie” wskazałem na analogiczne doświadczenia takich miast, jak Strasbourg, Wrocław, Lvov i Kiev. A może raczej powiniением napisać: Strassburg, Breslau, Lwiw i Kyjiw? Czesław Miłosz, Polak pochodzący z Litwy, nazwał swoje rodzinne Wilno/Vilnius/Vilna miastem „semantycznego nieporozumienia”. (...) W podobnym duchu o swojej „krzywej edukacyjnej” pisze niemiecki autor Günter Grass, który urodził się przed wojną w mieście Danzig, ale utrzymuje bliskie kontakty z powojennym Gdańskiem”<sup>5</sup>.

Wilno i Wrocław<sup>6</sup> – miasta wielu imion to także „miejscami pamięci wielu narodów”<sup>7</sup>. „Niewiele jest miast w Europie, które by były poddawane takim mitologizacjom jak Wilno. Rozumiem przez to opowieści wzięte z przeszłości, i niekonicznie zgodne z faktami. Historia tego miasta jest tak dziwaczna, że po prostu

zaprasza, żeby przenosić ją w wymiar baśni, co też nieraz czyniono i opowieści zmieniały się zależnie od tego, kto opowiadał: czy byli to Litwini czy Polacy, Żydzi czy Białorusini. [...] Niestety, przyjeżdżając do Wilna zawsze mam wrażenie, że trzeba tu chodzić jak po cienkim lodzie i nie wystarcza tutaj być człowiekiem, bo każdego natychmiast zapytają, czy jest Litwinem czy Polakiem, Żydem czy Niemcem, jakby ponury wiek XX, wiek etnicznych podziałów, trwał tu dalej w najlepsze<sup>8</sup> – rozpoczął swoje wystąpienie w Wilnie w 2000 roku Cz. Miłosz. A T. Venclova, w duchu emigracyjnego „Dialogu o Wilnie”, kontynuował: „Sama atmosfera miasta, w którym jesteśmy, nastraja do rozmowy o pamięci. [...] Od końca XIX wieku niemalże do dzisiaj niejeden mój rodak wolał dzielić mieszkańców miasta na „prawdziwych gospodarzy – Litwinów” i demonizowanych „obcych” [...] Mam nadzieję, że obecnie ta chęć przywłaszczenia, będącej własnością wszystkich – pamięci, jest przeszłością<sup>9</sup>.

Litewsko-polsko-niemieckie „praktyczne ćwiczenia z pamięcią”<sup>10</sup> miały ogromne znaczenie dla problematyki, która w europejskich badaniach naukowych pojawiła się już w końcu nie jeden, lat 70-h. XX wieku. Ożywione debaty na temat pamięci zbiorowej, a co za tym idzie także tożsamości, stały się jedną z najważniejszych kwestii dotyczących przeszłości Europy<sup>11</sup>. Październikowe spotkanie noblistów było na Litwie pierwszą publiczną debatą o miejscach pamięci, a dokładniej: o utraconych miejscach pamięci. Jej kluczowymi pojęciami były: pamięć (pamięć zbiorowa<sup>12</sup>) oraz miejsca z nią związane (miejscami pamięci<sup>13</sup>), budujące tożsamość grupy i definiujące ją. Miejsca pamięci to przede wszystkim metafora, a nie topografia. Podczas październikowego spotkania taką rolę pełniły Vilnius-Wilno, Gdańsk-Danzig, Klaipėda-Memel: miasta-mity, zatopione w przeszłości, i miasta-kulturowe palimpsesty<sup>14</sup>, usytuowane w teraźniejszości i przyszłości. Żaden z uczestników nie tworzył jednej narodowej narracji pt. „polskie Wilno”, czy „litewski Vilnius”, „niemiecki Danzig” czy „polski Gdańsk”. Wszystkie elementy, niczym cierpliwie nanizane na sznur dziejów wielobarwne koralki, przewijały się w opowieściach Miłosza, Venclovy i Grassa. To nie przypadek, a głębokie zrozumienie charakteru i specyfiki miejsca, zdedykowały o wyborze takiej właśnie wielokulturowej polifonicznej narracji.

Może jednak należy postawić pytanie, czy wyjątkowe miejsce w kulturze i pamięci zbiorowej Polaków nie daje prawa do swoistego wydzielania „polskości” jako kategorii opisu stolicy Republiki Litewskiej? „Czy mówiąc o wielowiekowej wielokulturowości Wilna, nie zacieramy przypadkiem doniosłości dominującego w nim przez stulecia nurtu polskiego? Na pewno zaznaczyć trzeba, że patrząc na Wilno „po polsku”, nie chcemy brać udziału w żadnej dyskusji, nie mamy też żadnego zacięcia szowinistycznego czy rewanżystowskiego; po prostu wyluskujemy

to, co należy do zbioru danych zwanego kulturą polską<sup>15</sup> – pisze we wstępie do przewodnika „Wilno po polsku” jego autor. Ilość odwiedzających stolicę Litwy Polaków potwierdza rangę i wyjątkową pozycję Wilna (podobnie jak Lwowa) na trasach wycieczkowo-pielgrzymkowych.

Nasuwa się pytanie, jak współcześni Polacy „czytają” Vilnius – Wilno?<sup>16</sup> Zdając sobie sprawę ze stopnia uogólnienia przedstawionego dalej podziału, wyraźnie dostrzegam następujące grupy „wileńskich czytelników”. Pierwszą stanowią tzw. repatrianci, przesiedleńcy, którzy wracają do kraju lat dziecięcych i swojej młodości. Ich silny związek emocjonalny zamknięty jest najczęściej w stwierdzeniu „Wilno to polskie miasto”. Druga grupa to osoby, które bezdyskusyjnie przyjmują je jako miasto litewskie, jednak patrzą na nie przez pryzmat silnych związków z kulturą i tradycją polską. Najlepiej charakteryzuje ich stwierdzenie „Wilno to litewskie miasto, ale tam wszędzie mówią po polsku”, czyli w pewnym sensie miasto polsko-litewskie. Trzecia - to ci, dla których Wilno jest miastem ze „ślädami polskości”, często na trasie wycieczkowej Vilnius – Ryga – Tallinn. I chyba najmniej liczna (?) z wymienionych powyżej, to grupa dostrzegająca w Wilnie niepowtarzalny przykład wielokulturowości, wielogłosowości – pogranicznosci. Patrzenie na Wilno z takiej właśnie perspektywy (moim zdaniem najciekawszej i badawczo najbardziej perspektywicznej) sprawia, że nie można „wyłuskiwać” jednych elementów (np. polskich), nie naruszając skomplikowanego wileńskiego wzoru tkanego przez wieki przez Rusinów, Litwinów, Polaków, Żydów i wiele innych narodowości. Ostra Brama to niewątpliwie polskie miejsce pamięci, ale... także litewskie i białoruskie. Adam Mickiewicz i klasztor bazylianowski – bez wahań polskie, ale... także litewskie, białoruskie i ukraińskie. Katedra to św. Kazimierz, groby królów i królowych polskich, a zarazem wielkich książąt litewskich. Józef Piłsudski i Muzeum Matki i Serca Marszałka na Rossie to polskie miejsce pamięci - pamięci narodowej, dlatego wyłącznie polskie. Kiedy zaś spojrzymy na „polską” Rossę, to zobaczymy także groby Litwinów, Białorusinów... „Polski” uniwersytet to miejsce, gdzie wykształcenie zdobywali ojcowie litewskiego odrodzenia narodowego, działacze białoruscy, inteligencja żydowska... Jerozolima Północy, Florencja Północy, Ateny Północy – to Wilno, Vilnius, Vilnia, Vilnae... Słynne miasto „semantycznego nieporozumienia”<sup>17</sup>.

Wielkie miasta (w szczególności stolice) są ze swej natury wielokulturowe, ale tylko niektóre z nich są pograniczne<sup>18</sup>. To te, w których stale przebiega proces osmozy etniczno-kulturowej<sup>19</sup>: zetknięcia i przenikania się narodów, grup etnicznych, języków i kultur (w tym symboli i mitów). To moim zdaniem miasta na styku kultur, cywilizacji, takie jak dzisiejsze Wilno czy Dubrownik, wymykające się jednoznaczonym opisom<sup>20</sup>: „W wypadku nowoczesnego miasta „poganicze”

daje możliwość odejścia od tradycyjnego, naradowocentrycznego pisania historii miast. [...] Jeśli przyjmiemy, że **pogranicze** nie jest zjawiskiem jedynie „przygranicznym”, lecz odnosi się do **sąsiedztwa i współistnienia kultur**, można przyjąć, że termin ten może pełnić istotną funkcję (inspirację) w konstruowaniu monografii miast”<sup>21</sup>.

Być może powyższe spojrzenie zainspiruje badaczy także do wypracowania metod, które pozwolą jak najobiektywniej opisywać przestrzeń wielokulturowego i pogranicznego Wilna.

„Po upadku totalitaryzmu nasza świadomość narodowa wróciła w większości „do punktu wyjścia”, do 1939 lub nawet 1918 r. A wraz z tym wróciły i dawne stereotypy” twierdził w 1999 na stronach „Tematów polsko-litewskich” T. Venclova. Natomiast prof. H. Wisner w tym samym miejscu zauważał: „Pewnym paradoksem, ale nie evenementem, pozostaje, że w bilansie trwających ponad pięć wieków wspólnych dziejów mało jest zjawisk ocenianych identycznie. Te, które strona polska uznaje za korzystne dla Litwy, owszem swoją rolę w ich rozprzestrzenieniu się uważa za powód do dumy i uzasadnienie oczekiwania wdzięczności, litewska traktuje jako dla siebie szkodliwe”<sup>22</sup>.

Nadzieją napawa fakt, że coraz częściej badacze (tak polscy, jak i litewscy) w swoich wielostronnych i polifonicznych pracach wykraczają poza własny etnos, a także jednorodny warsztat badawczy (historyka, socjologa, filologa, antropologa etc.), dostrzegając iż skomplikowana materia przedmiotu badań wymaga równie złożonego podejścia. Sądzę, że pożądanym kierunkiem jest ten, który proponuje prof. R. Traba: „Alternatywą dla narracji narodowych jest nisza, którą nie ja pierwszy nazwałem polifonią pamięci. Nie jest to tylko poetycko brzmiąca, ale pusta formuła. Polifonia pamięci, którą praktykują i upowszechniają np. sejneńskie Pogranicze czy olsztyńska Borussia – nie oznacza, by zapomnieć „złe doświadczenia”, nienawiść, osobiste dramaty. Trzeba pomieścić w sobie tę „złą pamięć” razem z przebaczeniem, kompromisem, otwartością. Trzeba doprowadzić do pojednania konkurujących pamięci. Jak? Poprzez ciągły dialog i odkrywanie miejsc świadomoje zapomnianych. Powszechnie uważa się, że pamięć dzieli. Dlatego silna jest dziś w świecie tendencja do zapominania jako sposobu na zapobieżenie nowym zbrodniom ludobójstwa. Tymczasem pamięć trzeba odtruwac”<sup>23</sup>. Sposobem na odtruwanie pamięci są m.in. dyskusje publiczne, projekty edukacyjne (w tym te skierowanego uczniów szkół podstawowych i średnich), międzynarodowe projekty badawcze. Jednak najważniejsza jest świadomość obecności Innego i chęć przyjęcia jego dziedzictwa jako własnego spadku.

„W 1989 r. na 576 747 mieszkańców Wilna 50,5% stanowili Litwini, 20,2% - Rosjanie, 18,8% - Polacy, 5,3% - Białorusini, 1,6% - Żydzi. Zwalniając miejsce,

w kulturze sowieckiej w zasadzie zlikwidowano ślady żydowskiego Wilna. Zamknięto instytucje kulturalne, zniszczeno cmentarze, domy modlitwy... Usiłano ukryć, zatuszować ślady kultury polskiej, uwydatniając w ich miejsce rosyjskie, jak również sowiecko-litewskie. Świadomie „nie pamiętano” lub „mało pamiętało” o Karaimach, Tatarach... Calkowicie „zapomniano” krzewicieli kultury protestanckiej<sup>24</sup> - stwierdzał w artykule „Wilno – miasto wielonarodowe i punkt zapalny w stosunkach polsko-litewskich” R. Miknys. Trud „wrastania w nową glebę”<sup>25</sup> wiązał się z rozpoznaniem i przyjęciem krajobrazu kulturowego<sup>26</sup> pozostawionego przez wcześniejsze pokolenia Wilnian, które w dużej części mówili innymi niż litewski językami. A to nie zawsze bywa łatwe... Wymownym przykładem może być trudna droga do podpisania „Traktatu polsko-litewskiego” (1994) i jeden z największych punktów zapalnych w dwustronnych stosunkach: kwestia zajęcia Wilna przez gen. L. Żeligowskiego<sup>27</sup>. Moim zdaniem, do tej grupy należą także aktualne problemy z zapisem nazw miejscowych (obok napisów litewskich) i nazwisk w językach mniejszości czy zwrotem ziemi, które w wielu wypadkach są projekcją dawnych stereotypów i mitów, „zatrutej pamięci”. To także namacalny dowód powiązania przeszłości i pamięci z polityką i władzą. Przeszłość i jej odczytywanie jest procesem, na który wpływa nasza teraźniejszość - bieżące mody i koniunktury polityczne: „[...] to, czym ludzie żyją dzisiaj, decyduje o tym, co ich interesuje w przeszłości oraz co i w jakim kształcie w niej dostrzegają, czyni badanie zainteresowań historycznych i wyobrażeń o przeszłości grupy istotnym źródłem informacji o współczesnych przekonaniach, społecznych nastrojach i nastawieniach politycznych”<sup>28</sup>. Dlatego tak ważna jest rola badań nad pamięcią, w tym nad pamięcią pogranicza.

„Nie zważając na marzenia o nowoczesnym, tym razem narodowym ujednoliceniu, stolica Litwy pozostaje taka, jaka była – wielowarstwowa i wielowymiarowa, niczym mały kontynent. Jednakże nie można zapominać, że taki stan jest bardzo kruchy, a my wszyscy jesteśmy za niego odpowiedzialni”<sup>29</sup>- napisał w tomie esejów pt. „Opisać Wilno” T. Venclova. Dzisiejsze Wilno odbudowuje swoją wielokulturowość. Bardzo dobrym przykładem takich działań jest planowany na 2009 cykl imprez kulturalno-edukacyjnych „Wilno – Europejska Stolica Kultury” (2009), ukazujący różnorodność kulturową miasta, jego wielorakie i zaskakujące oblicza. Podstawowa i wymowna (choć krucha...) prawda, że każdy – Litwin, Polak, Tatar, Żyd, Białorusin, Ukrainiec, Niemiec - może mieć swoje Wilno, Gdańsk czy Lwów<sup>30</sup>, jest gwarantem swobodnego rozwoju wielokulturowości. W niczym nie zagrażając ani tym miastom, ani ich mieszkańców, odgrywa ona ogromną rolę w rozwoju społeczeństw demokratycznych i dobrosąsiedzkich relacji.

### **Endnotes**

- 1 Dzikowska K. E., (2007)., Wspólnoty wyobrażone. Breslau we Wrocławiu po 1945 roku, [w:] Kresy – dekonstrukcja, red. K. Trybuś, J. Kalążny, R. Okulicz-Kozaryn, Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, op. cit., s. 146.
- 2 Sytuację na ziemiach polskich opisuje unikalny na polskim rynku wydawniczym album „Wysiedlenia, wypędzenia i ucieczki 1939–1959. Atlas ziem Polski”, red. dr W. Sienkiewicz, dr hab. G. Hryciuk, Warszawa: Demart, 2008.
- 3 Zob. m.in. Kula M., Krótki raport o użytkowaniu historii, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, Śpiewak P., Pamięć po komunizmie, Słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2005, Teraźniejszość i pamięć przeszłości. Rozumienie historii w literaturze polskiej XX i XXI wieku, red. H. Gosk i A. Zieniewicz, Warszawa: Dom Wydawniczy ELIPSA, 2006.
- 4 Autorem pojęcia jest badacz francuski Pierre Nora, zob. Żakowski J., Epoka upamiętniania. Rozmowa z Pierrem Nora, [w:] Żakowski J., Rewanż pamięci, Warszawa: Wydawnictwo SIC!, 2002.
- 5 Davies N., Moorhouse R., Mikrokosmos. Portret miasta środkowoeuropejskiego. Vratislavia-Breslau-Wrocław, przeł. A. Pawelec, Wydawnictwo ZNAK, Zakład Narodowy im. Ossolińskich-Fundacja, Kraków 2002, s. 13–14.
- 6 Jak podaje N. Davies: Wrotizla, Wretslaw, Presslaw, Bresslau, Breslau.
- 7 Tak zostało nazwane seminarium, które miało miejsce w Wilnie wiosną br. z inicjatywy Instytutu Historii Litwy. Niniejszy tekst jest rozwinięciem mojego wystąpienia podczas seminarium.
- 8 Miłosz Cz., Wilno, [w:] Grass G., Miłosz Cz., Szymborska W., Venclova T., Pokalbiai apie atminties ateitį. Gespräche über die Zukunft der Erinnerung. Rozmowy o przyszłości pamięci, Vilnius: baltos lankos, 2001, s. 78.
- 9 Venclova T., Królestwo białych plam, tłum. T. Tomaszewski, Rzeczpospolita, dodatek PLUS-MiNUS, D3, 7-8 października 2000.
- 10 Mam na myśli cykl spotkań „Litewsko-polsko-niemieckie rozmowy o przyszłości pamięci”, które odbywały się z inicjatywy Instytutu Goethego w Wilnie, Instytutu Polskiego w Wilnie, Samorządu m. Wilna i Instytutu Historii Litwy od maja do października 2000 r. Więcej na ten temat zob. Rzeczpospolita, dodatek PLUS-MiNUS, 7-8 października 2000.
- 11 Najważniejszymi uczestnikami tego dyskursu stali się m.in. M. Halbwachs, J. Le Goff, P. Nora, P. Ricoeur, A. i J. Assmannowie, a wśród polskich uczonych: N. Assorodobraj, B. Szacka, A. Szpociński, M. Kula, P.T. Kwiatkowski, R. Traba i in.
- 12 Terminu używam za prof. B. Szacką: „[...] zbiorowa pamięć przeszłości to wyobrażenia o przeszłości własnej grupy, konstruowane przez jednostki z zapamiętanych przez nie – zgodnie z odkrytymi przez psychologów regułami – informacji pochodzących z różnych źródeł i docierających do nich rozmaitymi kanałami. Są one rozumiane, selekcjonowane i przekształcane zgodnie z własnymi standardami kulturowymi i przekonaniami światopoglądowymi. Standardy te zaś są wytwarzane społecznie, a zatem wspólne członkom danej zbiorowości, co prowadzi do ujednolicania wyobrażeń o przeszłości i tym samym pozwala mówić o pamięci zbiorowej dziejów własnej grupy” [w:] Szacka B. (2006), Czas przeszły – pamięć – mit, Współczesne Społeczeństwo Polskie wobec Przeszłości, t. 3, ISP PAN, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, s. 44.
- 13 P. Nora autor i popularyzator pojęcia (*franc. lieux de mémoire*) wyróżnił siedem kategorii europejskich miejsc pamięci: historiograficzne, fundacyjne, decydujące w wymiarze militarnym, geograficzne, kulturowe i ekonomiczne, centra twórczości naukowej, symboliczne.

zne. Więcej na ten temat: Nora P. (2001), *Czas pamięci, przekł. W. Dłuski, Res Publica Nowa 7 (154)*. Zob. także Nora P. (1984-1986), *Les lieux de mémoire*, Paris: Gallimard; wyd. an. (1996-1998), *Realms of Memory: Rethinking the French Past*, New York: Columbia University Press.

<sup>14</sup> Pojęcie chętnie używane przez T. Venclowę, E.K. Dzikowską, R. Trabę: „... traktujemy krajobraz kulturowy jako palimpsest, w którym zapisane są różne, nakładające się na siebie warstwy przeszłości. Nie wybieramy z nich tego, co nam aktualnie odpowiada, lecz przyjmujemy, że stanowią ciągłość i tylko w całości opowiadają nam prawdziwą historię miejsca.” [w:] Traba R., *Historia – przestrzeń dialogu*, Warszawa: ISP PAN, 2006, s. 69.

<sup>15</sup> Dylewski A., *Wilno po polsku*, Warszawa: Świat Książki, 2007, s. 7–8.

<sup>16</sup> O mieście jako tekście kultury i przedmiocie badań semiotyki kultury zob. W. Toporow, *Miasto i mit*, tłum. i wstęp B. Żyłko, Gdańsk: Słowo/Obraz/Terytoria, 2000.

<sup>17</sup> „Kiedy nazywają Wilno historyczną stolicą Litwy, nie jest to ścisłe, bo w ciągu kilku stuleci było stolicą Wielkiego Księstwa Litewskiego, a był to organizm polityczny zupełnie inny niż państwa narodowe. Zważywszy, że ludność tego olbrzymiego państwa była przeważnie prawosławna i posługiwała się językiem nie litewskim, ale starobiałoruskim czy staroukraińskim, nie mogło to pozostać bez konsekwencji dla jego stolicy”, Cz. Miłosz, *Aby duchy umarłych zostawili nas w spokoju*, s. 4; [http://www.milosz.pl/e\\_aduznws.php](http://www.milosz.pl/e_aduznws.php) z dn. 31.03.2006.

<sup>18</sup> Z bogatej literatury nt. pogranicza zob. chociażby: Kłoskowska A., *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa: PWN, 1996; Sadowski A., *Pogranicze polsko-białoruskie. Tożsamość mieszkańców*, Białystok: Trans Humana, 1995; Smułkowa E., *Kształt współistnienia na polsko-białorusko-litewskim pograniczu językowym*, [w:] tejże, *Białoruś i pogranicza*, Studia o języku i społeczeństwie, Warszawa: Wydawnictwa UW, 2002; Nowicka E., *Świat człowieka – świat kultury*, Warszawa 2005; Straczuk J., *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*, Wrocław: Monografie FNF, Seria Humanistyczna, 2006; *Wilno literackie na styku kultur*, red. T. Bujnicki, K. Zajas, Kraków: Universitas, 2007

<sup>19</sup> Inspiracją do użycia tego określenia była dla mnie znakomita monografia J. Straczuk „*Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*”, Wrocław: Monografie FNF, Seria Humanistyczna, 2006.

<sup>20</sup> Poza Cz. Miłoszem, T. Konwickim, T. Venclovą, R. Trabą w bardzo celny sposób specyfikę pogranicznosci Wilna uchwycił R. Miknys: „Wilno było i jest w strefie pogranicza dwóch kultur – bizantyjskiej i katolickiej lub azjatyckiej i europejskiej. Nie było innego wyjścia, jak takie „współżycie” w celu przetrwania”. Miknys R., *Wilno – miasto wielonarodowe i punkt zapalny w stosunkach polsko-litewskich*, [w:] *Tematy polsko-litewskie. Historia.Literatura.Edukacja*, pod red. R.Traby, Olsztyn: Wspólnota Kulturowa BORUSSIA, 1999, s. 89.

<sup>21</sup> Traba R., *Historia – przestrzeń dialogu*, op. cit., s. 117.

<sup>22</sup> Venclova T., *Litwo, ojczyzno nasza*; Wisner H., *Cezury i lata. O stosunkach polsko-litewskich raz jeszcze*, [w:] *Tematy polsko-litewskie. Historia.Literatura.Edukacja*, pod red. R.Traby, Wspólnota Kulturowa BORUSSIA, Olsztyn 1999, s. 52 i 145.

<sup>23</sup> R. Traba w: *Czy Europa istnieje?* Pierre Nora, Gesine Schwan, Robert Traba, *Gazeta Wyborcza* 11 08 2007, cyt. za <http://wyborcza.pl/2029020,76842,4381316.html> z dn 24 08 2008 r.

<sup>24</sup> Miknys R., *Wilno – miasto wielonarodowe i punkt zapalny w stosunkach polsko-litewskich*, [w:] *Tematy polsko-litewskie*, op. cit., s. 103. W 2007 r. Litwini stanowili 57,8%,

- Polacy – 18,7%, Rosjanie – 13,9%, Białorusini – 3,9%, Żydzi – 0,5%, cyt. za: Litwa. Zarys wiedzy o kraju, Vilnius: Artlora, 2007.
- <sup>25</sup> Zob. Miłosz Cz., Venclova T., Dialog o Wilnie, [w:] Venclova T., Eseje. Publicystyka, Pogranicze, Sejny 2001, s. 52-53.
- <sup>26</sup> Pojęcie wprowadzone przez A. Assmann.
- <sup>27</sup> Zob. wywiad „Żeligowski i upiory przeszłości. Z Czesławem Miłoszem i Tomaszem Venclovą rozmawia Elżbieta Sawicka”, [http://www.milosz.pl/wywiad\\_zeligowskiiupioryprzeszlosci.php](http://www.milosz.pl/wywiad_zeligowskiiupioryprzeszlosci.php)
- <sup>28</sup> Szacka B., Pamięć zbiorowa, [w:] Wobec przeszłości - pamięć przeszłości jako element kultury współczesnej, red. A. Szpociński, Warszawa: Instytut im. A. Mickiewicza, 2005, s. 28.
- <sup>29</sup> Venclova T., Totalitaryzm i wolność, [w:] tegoż, Opisać Wilno..., op. cit., s. 190.
- <sup>30</sup> Europa nie-prowincjonalna. Non-provincial Europe. Przemiany na ziemiach wschodnich dawnej Rzeczypospolitej (Białoruś, Litwa, Lotwa, Ukraina, wschodnie pogranicze III Rzeczypospolitej Polskiej) w latach 1772–1999, red. K. Jasiewicz, Warszawa-Londyn: ISP PAN, Oficyna Wydawnicza RYTM, Polonia Aid Foundation Trust, 1999. Zob. także Sawicka E., Moje Wilno, Odra 06/1990.

## “МОДА НА ПЛАГІЯТ” АБО КРЫТЫЧНАЯ НЕРАЗБОРЛІВАСЦЬ?.. \*

Праз два гады пасля выхаду маёй кнігі “Гісторыя ма-  
стацтва і дойлідства Беларусі” ў “Беларускім гісторычным  
аглядзе” (том 16) з’явіўся востра крытычны водгук на яе ў  
кантэксце практыкі плагіяту, што стала распаўсюджвацца  
ў некаторых колах гісторыкаў. Генадзь Сагановіч звяр-  
тае ўвагу на тое, што частка тэксту (на с. 12–13, 14–15) у  
главах кнігі, прысвечаных першабытнаму мастацтву, мне  
не належыць. На падставе майго прыкладу аўтар робіць  
выснову пра “імклівую эрозію маральных нормаў нашай  
інтэлігенцыі”...

Падзяляючы пафас і галоўную думку Генадзя Сагановіча  
пра плагіят, мушу, аднак, даць некаторыя тлумачэнні.

У працэсе ўкладання сваёй кнігі я карыстаўся,  
передусім, грунтоўным выданнем “Гісторыя беларускага  
мастацтва” (у 6 т. Мінск: Навука і тэхніка, 1987–1994),  
энцыклапедыямі “Археалогія Беларусі” (Мінск: Бел. навука,  
1997) і “Архітэктура Беларусі” (Мінск: БелЭн, 1993). Гэтыя  
крыніцы добра вядомыя любому, хто цікавіўся гісторыяй  
беларускай культуры, і хаваць дадзеную акалічнасць было

\* Назва рэплікі прапанаваная мною. Яшчэ два гады таму пасля таго,  
як Г. Сагановіч у кулуарах ЕГУ адвінаваціў Сяргея Харэўскага  
ў плагіяце, я правёў спецыяльную экспертызу кнігі апошняга.  
Параўнанне тэкстаў сямі найбольш важных раздзелаў “Гісторыі ма-  
стацтва і дойлідства...” з тэкстамі іншых беларускіх аўтараў па гэ-  
тай жа тэматыцы (у тым ліку з працамі Б. Лазуکі) дазволіла зрабіць  
выснову пра арыгінальнасць тэкстаў падручніка С. Харэўскага...  
і пра пузурную аўтарскую неахайнасць пры падрыхтоўцы кнігі да  
друку. Апошняе ў вялікай ступені тлумачылася тым, што аўтар  
знаходзіўся ў шпіталі пасля цяжкай аперацыі. Тым не менш раз-  
мова пра неабходнасць больш уважлівага стаўлення да падрыхтоўкі  
кнігі да друку адбылася ўжо ў той час.

Алесь Смалянчук  
25.11.2009

б праста бессэнсоўна. Таму яны і ўказаны ў спісе выкарыстанай літаратуры. У першапачатковым варыянце рэдактуры маёй кнігі спасылкі на іх, а таксама на некаторыя іншыя выданні (у прыватнасці на кнігу М. Баразны “Беларуская кніжная графіка 1960–1990 гадоў”) былі ўнесены ў рэдагаваныя мною тэксты. Вялікі аб’ём тэксту прадугледжваў яго разбіёку на мноства файлаў, што я перасылаў па частках электроннай поштай сваім рэцэнзентам.

Аўтарытэтныя рэцэнзенты, вядомыя мастацтвазнаўцы, выкладчыкі Беларускай акадэміі мастацтваў Міхаіл Баразна і Яўген Шунейка, у сваіх станоўчых рэцэнзіях зазначылі найперш тое арыгінальнае, што ёсьць у маіх тэкстах. У прыватнасці, у беларускі культурны кантэкст упершыню былі вернутыя імёны фатографа Бенедыкта Тышкевіча і жывапісца Абрама Маневіча, актуалізаваныя асобы архітэктара Яна Франкевіча і Рамана Семашкевіча, упершыню ў айчынным мастацтвазнаўстве зроблена спроба скласці гісторыю фотамастацтва Беларусі, прааналізавана гісторыя архітэктурны Заходній Беларусі і г.д. Ступень кампіляцыі ў іншых тэмах была прызнаная майі рэцэнзентамі адпавядаючай для навучальнай літаратуры такога кшталту. Між іншым, яны мелі справу з фрагментамі тэкстаў, дзе былі ўказаны спасылкі на адпаведныя выданні. З-за незалежных ад мяне абставінаў, на вялікі жаль, у працэсе аб’яднання мноства файлаў у суцэльны тэкставы аб’ём, скразны аппарат спасылак (блізу 30 зносак) мною быў стражчаны. На жаль, гэты факт быў выяўлены мною ўжо пасля выхаду кнігі.

Насамрэч, знайдзеныя сп. Сагановічам фрагменты тэксту належалі Б.А. Лазуку. Яны былі выбраныя не з того выдання, на які спасылаецца аўтар артыкула “Мода на плагіят”, а ранейшага – “Гісторыя мастацтваў” (Мінск: Беларусь, 1996.), што, дарэчы, згадана ў спісе крыніц у маёй кнізе. Так, гэта прыкрая камп'ютарная хіба. За гэтую і іншыя памылкі я ўжо прынёс свае шчырыя асабістыя выбачэнні сп. Б.А. Лазуку. Прыношу свае выбачэнні яшчэ раз.

Мушу выбачыцца і перад сваімі шаноўнымі рэцэнзентамі і перад усімі, каго я міжволі ўвёў у зман.

Вельмі шкада, што некаторыя тэхнічныя хібы сталі падставаю для тых катэгарычных высноў, што зрабіў сп. Сагановіч. Мая творчасць і навуковая дзейнасць шырока вядомыя і да гэтага прыкрага здарэння не выклікалі такой крэтыкі.

Спадзяюся, што дзесяткі маіх апошніх публікацый, новыя кнігі, што ўжо выйшлі ў Вільні, Мінску і Маскве, маіх чытачоў не расчаруюць.

*Магістр мастацтвазнаўства Сяргей Харэўскі  
18 кастрычніка 2009 г.*

## **ЕЎРАПЕЙСКІ ГУМАНІТАРНЫ УНІВЕРСІТЭТ** у Вільні

прапануе шырокія магчымасці атрымання адукцыі еўрапейскага ўзроўню  
ў сферы сацыяльных, гуманітарных навук і мастацтва

**Бакалаўрскія праграмы** – вышэйшая адукцыя вочнай (4 гады) і завочнай (5 гадоў) форм  
навучання на базе поўнай сярэдняй адукцыі па кірунках:

- візуальная культура (кіно, тэлебачанне, Інтэрнэт);
- гісторыя Беларусі і культурная антрапалогія;
- культурная спадчына і турызм;
- масавыя камунікацыі і журналістыка;
- медыя і візуальны дызайн;
- міжнароднае права;
- паліталогія і еўрапейскія даследаванні;
- сацыяльная і палітычная філасофія;
- тэорыя і практыкі сучаснага мастацтва.

**Магістарскія праграмы** – 2-гадовая вышэйшая адукцыя другога ўзроўню (прымаюца  
асобы, што маюць дыплом бакалаўра або спецыяліста) па кірунках:

- бізнес-адміністраванне;
- візуальная і культурная даследаванні;
- гендэрная даследаванні;
- еўрапейскія даследаванні;
- міжнароднае права і еўрапейскае права;
- ахова і інтэрпрэтацыя культурнай спадчыны;
- публічная палітыка;
- сацыяльная тэорыя і палітычная філасофія;
- парынальная гісторыя краін Паўночна-Усходняй Еўропы.

### **Шырокі спектр курсаў дыстанцыйнага навучання.**

Еўрапейскі гуманітарны універсітэт у Вільні – адзіны універсітэт  
у Еўрапейскім Саюзе з навучаннем на беларускай і рускай мовах.

Навучанне ў ЕГУ – гэта:

- прафесійная выкладчыкі з Літвы, Беларусі, Расіі, Украіны, Еўропы і ЗША;
- вучоба і жыццё ў мультыкультурным асяроддзі;
- зручны графік навучання і магчымасць спалучаць вучобу на завочных і дыстанцыйных пра-  
грамах з працай;
- вучоба без межаў. Праграмы міжнароднага абмену Erasmus і Campus Europeae;
- прафесійнае валоданне замежнымі мовамі;
- сучасныя спецыяльнасці, запатрабаваныя на лакальных і міжнародных рынках працы.

Усё пра праграмы ЕГУ:  
**[www.ehu.lt](http://www.ehu.lt)**



*Навуковае выданне*

# **Homo historicus 2009**

**Гадавік антрапалагічнай гісторыі**

Пад рэдакцыяй  
доктара гістарычных навук  
А.Ф. Смаленчука

Адказны за выпуск *Л.А. Малевіч*  
*Карэктар *А.В. Савіцкая**  
*Камп'ютарная вёрстка *А.Э. Малевіча**

Authors of the publications are responsible  
for the opinions presented in the articles

Выдавецтва  
«Еўропейскі Гуманітарны Універсітэт»  
г. Вільня, Літва  
[www.ehu.lt](http://www.ehu.lt)  
e-mail:[publish@ehu.lt](mailto:publish@ehu.lt)

Падпісана да друку 19.01.2010 г. Фармат 70x108<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Папера афсетная. Ум. друк. арк. 25.  
Наклад 200 асоб.

Друкарня «Petro Ofsetas»  
Žalgirio g. 90, LT-09303 Vilnius