

## Зваротная унія

Долбиллов, Михаил и Сталюнас, Дариус (2010). *Обратная уния: из истории отношений между католицизмом и православием в Российской империи. 1840–1873*. Вильнюс: Институт истории Литвы.

У 2010 годзе ў Вільні выйшла супольная кніга расійскага і літоўскага даследчыкаў Міхаіла Далбілава і Дарыюса Сталюнаса “Обратная уния: из истории отношений между католицизмом и православием в Российской империи. 1840–1873”. Кніга выдазена на рускай мове, што сведчыць пра яе скіраванасць у першую чаргу на рускамоўнага чытача. Яна складаецца з дзвюх узаемазвязаных частак: падборкі архіўных дакументаў і аўтарскага даследавання праектаў далучэння каталікоў да праваслаўнай царквы пры расійскіх імператарах Мікалаю I і Аляксандру II. Цэнтральную ролю сярод публікаваных дакументаў адыгрывае ананімная запіска 1865 года “Как выдти из ненормального положения в Западных губерниях”, у якой быў выкладзены падрабязны праект ажыццяўлення уніі рыма-каталікоў Беларускі-Літоўскага краю з праваслаўнай царквой.

Далбілаў і Сталюнас даследуюць выток унійнай ідэі, праблему аўтарства, матывацыю і мэты ўдзельнікаў гэтага праекту. Прычым, высвятленне аўтарства як вышэйназванай запіскі, так і шэрагу іншых апублікаваных у кнізе дакументаў, нагадвае сапраўднае дэтэктыўнае расследаванне з выкарыстаннем параўнальнага аналізу

тэкстаў і іншых цікавых метадаў і прыёмаў. Дадзеная праца Далбілава і Сталюнаса, несумненна, будзе цікавай беларускаму чытачу. Хаця унійная праблематыка належыць да ліку найбольш папулярных у беларускай гісторыяграфіі, азначаны яе аспект амаль невядомы айчынным даследчыкам. Дарэчы, аўтары кнігі дэманструюць абазнанасць у працах беларускіх гісторыкаў, у ёй прысутнічаюць спасылкі на найбольш вядомыя даследаванні па канфесійнай праблематыцы XIX ст. Ды і працы Далбілава (Долбиллов, 2010) і Сталюнаса (Staliūnas, 2007) таксама ўжо ведаюць у Беларусі. На сённяшні дзень гэтых аўтараў можна, на маю думку, прызнаць самымі грунтоўнымі замежнымі спецыялістамі ў галіне палітычнай і рэлігійнай гісторыі Беларусі сярэдзіны XIX ст.

У прадмове да сваёй кнігі Далбілаў і Сталюнас адзначаюць, што ў апошнія гады расійскія і заходнія гісторыкі, якія даследуюць праблематыку канфесійнай палітыкі Расійскай імперыі, змясцілі акцэнт з даследавання рэпрэсій і гвалту на аналіз структураў узаемадзеяння і нават супрацоўніцтва паміж імперскай уладай і неправаслаўнымі рэлігійнымі супольнасцямі і інстытутамі. Аднак гэты падыход часцяком прыводзіць

да празмернага памяншэння ступені рэпрэсіўнасці імперскага рэжыму і падае яго больш талерантным і адкрытым да перамоў, чым гэта магло быць у рэчаіснасці. Амбіцыйны праект царкоўнай уніі рыма-каталікоў з праваслаўем у Заходнім краі выразна адлюстроўвае, на думку аўтараў, дыялектыку верацярпімасці і гвалту ў канфесійнай палітыцы імперыі.

Аўтары таксама адзначаюць, што і іх супольная праца сталася своеасаблівай “уніяй” паміж рознымі гістарыяграфічнымі традыцыямі – расійскай і літоўскай, у рэчышчы якіх фармаваліся погляды дадзеных даследчыкаў. Хаця, як яны самі прызнаюць, што імкненне да кампрамісу магло быць і прычынай пэўнай эклектычнасці сумеснай працы. Вынікам гэткага кампрамісу стала, напрыклад, прынцыповая адмова ад тэрміна “Рэч Паспалітая” на карысць тэрміна “Польска-Літоўская дзяржава”, які ўжываецца ў літоўскай гістарыяграфіі. Напэўна, беларускі гісторык на падобны кампраміс пайсці не змог бы, за выключэннем хіба што незаходнерусаў, бо гэта было б расцэнена яго беларускімі калегамі як празмерна вялікая і недапушчальная саступка літоўскаму боку. У расійскай жа гістарыяграфіі прынцыповай розніцы ў вышэйназваных тэрмінах не бачаць. Варта дадаць, што і праведзенае даследаванне, і выданне кнігі пад грыфам Інстытута гісторыі Літвы фінансавалася Навуковай радай Літвы ў рамках Нацыянальнай праграмы развіцця літуаністыкі.

Пасля паўстання 1863–1864 гадоў адносіны паміж Расійскай імперыяй і Ватыканам надзвычай ускладніліся,

што прывяло да скасавання Аляксандрам II канкардату са Святым Прастолам у 1866 годзе. У палітычных практыках мясцовых імперскіх уладаў адносна каталіцкага насельніцтва выявіліся тады два асноўныя падыходы. Першы выкарыстоўваўся пераважна ў беларускіх губернях і палягаў на арганізацыі і штучнай інспірацыі масавых пераходаў у праваслаўе, пераважна сярод сялянскага насельніцтва, што ў ідэале магло б прывесці да поўнага растварэння каталікоў сярод праваслаўных, хаця адкрыта падобная мэта выказвалася толькі самымі радыкальнымі прыхільнікамі азначанай палітыкі.

Другі падыход меў на мэце “распалчванне” каталіцызму, ягонае поўнае “абрусенне” і пераўтварэнне ў цалкам лаяльную ў дачыненні да імперскай улады канфесію. Вялася гаворка аб утварэнні незалежнага ад Рыма каталіцкага Сінода ў Пецяярбурзе, увядзенні рускай мовы ў дадатковае (апрача лацінскай літургіі) набажэнства і іншыя змены. Праект новай уніі належаў якраз да апошняга падыходу. Аднак больш-менш шырокую вядомасць ён атрымаў толькі пасля таго, як у 1873 годзе тэкст гэтага праекту апублікаваў у Парыжы рускі каталік, эмігрант І. М. Мартынаў пад назвай “Новый план уничтожения Римской церкви в России”. Праўда, Далбілаў і Сталюнас прытрымліваюцца іншага пункту гледжання на гэты факт.

План далучэння рыма-каталікоў да праваслаўя ўзнік пасля ліквідацыі самастойнай уніяцкай царквы ў 1839 годзе. Ягоным аўтарам выступіў епіскап Антоні (Зубко), сапраўдныя матывы ў дзейнасці якога аўтары даследавання

так да канца і не змагі выявіць. Ужо ў 1840 годзе ён напісаў обер-пракурору Сінода графу Пратасаву: *“Я твердо уверен, что, если бы было разрешено принять римскую церковь нашего края в соединение с Православною, с оставлением обрядов римской церкви, не противных православию, все бы духовенство сей церкви, постепенно, начиная от старших, согласилось бы на таковое соединение”* (с. 21).

Яго ідэю падзяляў і выкладчык каталіцкай веры ў Кіеўскім універсітэце Святога Уладзіміра (а пазней рэктар Рымска-каталіцкай акадэміі ў Пецярбурзе) Ігнат Галавінскі, які ў адным са сваіх лістоў нават пісаў епіскапу Антонію: *“Сливать эти слова поляк и католик, это больше теперь, нежели анахронизм, это просто глупость”* (с. 21). Галавінскі нават выказаў гатоўнасць даць падпіску пра свой намер уступіць у унію з праваслаўем. Епіскап Антоні бачыў асноўнымі складовымі элементамі уніі адмову мясцовых каталікоў ад духоўнай юрысдыкцыі папы рымскага, ад найважнейшага каталіцкага догмату філіоцке, увядзенне прычашчэння прыхаджан не толькі целам, але і крывёй Хрыстовай. Лацінскую мову прапаноўвалася захаваць, прынамсі на нейкі час. Прычым епіскап Антоні лічыў, што калі унію прымуць заможныя землеўладальнікі, дык пераход іх прыгонных будзе ўжо, так бы мовіць, справай тэхнікі. Але імператар Мікалай I, якому данеслі пра азначаны праект, палічыў яго не-своечасовым: *“Любопытно и очень важно; но преждевременно, хранит в тайне до времени”* (с. 26). У планы Раманавых тады не ўваходзіла кан-

чаткова псаваць адносіны з Ватыканам (у 1847 годзе з папскім прастолам будзе заключаны канкардат) і еўрапейскімі каталіцкімі манархіямі. Невядома, і аўтары даследавання не маюць такіх дадзеных, ці былі яшчэ прыхільнікі гэтага праекту сярод праваслаўных і каталіцкіх духоўных, а таксама і свецкіх асобаў.

Пасля паўстання 1863–1864 гадоў сітуацыя на беларуска-літоўскіх землях кардынальна змянілася. Як адзначаюць Далбілаў і Сталюнас, многія прадстаўнікі імперскай эліты ўжо ўспрымалі каталіцызм як варожую палітычную сілу, скіраваную не проста супраць імперыі, а але і супраць *“народа – фундамента нацыі”* (с. 28). Інакш кажучы, расійскае чыноўніцтва ў 1860-ыя гады ўсё больш прасякала ідэалогіяй мадэрнага нацыяналізму, чым істотна адрознівалася ад сваіх папярэднікаў дваццацігадовай даўніны. У лістападзе 1864 года той жа Антоні Зубко даслаў ліст Міхаілу Мураўёву, які пачынаў з фразы *“Я веровал и верую в возможность уничтожить у нас римский католицизм мирно, без пролития крови...”* (с. 29). Прычым епіскап прапаноўваў на гэты раз пачаць працэс уніі не з землеўладальнікаў, а з сялян. Галоўным жа рухавіком павінны былі зрабіцца не праваслаўныя святары (гэта выклікала б падазрэнне ў простых людзей), а ўрадавыя чыноўнікі: *“Крестьяне, побуждаемые живою благодарностью за освобождение их от крепостной зависимости, охотно бы присоединялись к православию, если б узнали, что этого, для их же блага, желают Государь и батька (вылучана намі – С.Т.) Муравьев”* (с. 31).

Аднак гвалт і прымус у справе пераводу каталікоў у праваслаўе неўзабаве зрабіліся вельмі ўжо відавочнымі. Гэта, на думку Далбілава і Сталюнаса, і прывяло да ўзнікнення ў 1865 годзе новага праекту. Аўтары лічаць тэкст запіскі, пададзенай ўладам, прадуктам калектыўнай творчасці. У гэтай запісцы ёсць цікавае меркаванне адносна нацыянальнай самасвядомасці сялян-каталікоў: *“...мы скажем без обиняков: все католическое крестьянское население еще далеко не русское... Оно не польское, но, повторяем, далеко не русское. Грубое и невежественное, много веков угнетаемое, битое, оно не могло под гнетом выработать силу гражданского духа”* (с. 36). Такім чынам, аўтары папярэджвалі ўлады, што *“через каких-нибудь 10–20-ть лет католический крестьянин наш едва ли не больше теперешнего будет ополченным”* (с. 36). Таму пераход планавалася пачаць са шляхты і духавенства. Павінен быў спрацаваць інстынкт самазахавання вышэйшага саслоўя, якое, на думку аўтараў запіскі, ператварылася ў *“истлевающий труп”*. Маўляў, каб не загінуць, шляхта ахвотна пагодзіцца на унію.

Аўтары распрацавалі даволі падрабязны план рэалізацыі свайго праекту. Напачатку прадугледжваўся збор подпісаў сярод каталікоў пад заявай аб жаданні рэлігійнага пераўтварэння. Калі колькасць апошніх дасягне паўмільёна, іх меркавалася падаць імператару. Затым склікалася рада з пяцідзесяці выбарных дэпутатаў, а таксама з прадстаўнікоў урада. Гэтая рада надзялялася правамі прызначэння незалежных ад Рыма епіскапаў. І толькі праз 12 га-

доў дзейнасці гэтай рады (якая перавыбіралася кожныя тры гады) *“может порешиться дело совершенно и впоследствии окончательное слияние церквей”* (с. 44). У выніку Руская праваслаўная царква і новаўтвораная Расійская кафалічная царква (як прапаноўвалі аўтары праекту назваць незалежную ад Ватыкана рыма-каталіцкую царкву) павінны былі аб’яднацца *“в одну Всероссийскую Кафолическо-Православную”* (с. 44). Як слушна заўважылі Далбілаў і Сталюнас, ужо ў сам механізм рэалізацыі праекту было закладзена шмат элементаў, практычна несумяшчальных з духам і практыкамі імперскай дзяржавы. Так, патрабавалася ініцыятыва з боку пэўных прадстаўнікоў каталіцкай супольнасці. Падобны вопыт, праўда, ужо быў, калі ў часе паўстання 1863–1864 гадоў расійскія ўлады выбівалі так званыя *“верноподданные адреса”* ў мясцовай заможнай шляхты. А вось выбарная рада, няхай і падкантрольная ўраду, – гэта было ўжо занадта радыкальна для імперскіх бюракратаў.

Епіскап Антоні наўрад ці працаваў над тэкстам запіскі. Як адзначаюць аўтары даследавання, яго тэксты не маюць таго стылю, той публіцыстычнай упэўненасці, характэрных для азначанай запіскі. Ды і наўрад ці праваслаўны іерарх пагадзіўся б на выкарыстанне для новай царквы, якая павінна была паўстаць у выніку уніі, назвы *“кафалічная”*, ці *“ўсяленская”*. У сваёй асабістай запісцы віленскаму генерал-губернатару Патапаву епіскап Антоні назваў мінскага губернскага маршала шляхты Яўстаха Прушынскага ініцыятарам ідэі уніі. Калі б спатрэбілася

збіраць подпісы сярод шляхты, дык постаць Прушынскага ў гэтай справе сталася б незаменнай.

Але галоўным творцам тэксту запіскі пра новую унію Далбілаў і Сталюнас прызналі вядомага віленскага публіцыста, выдаўца, этнографа і гісторыка Адама Ганорыя Кіркора. Гэтая версія ўтварае асноўную інтрыгу іх даследавання. Вясной 1873 года Кіркор даслаў у Парыж Юзафу Крашэўскаму тэкст запіскі “Как выдти из ненормального положения в западных губерниях”. На той час ён жыў у Кракаве і дасылаў у Парыж каштоўную інфармацыю пра стан рэчаў у Расійскай імперыі. Кіркор сцвярджаў, што ідэя уніі па-ранейшаму выклікае зацікаўленасць расійскіх уладаў, хоць гэта і было няпраўдай. Параўнаўчы аналіз ліста Кіркора да Крашэўскага і запіскі 1865 года дазволіў аўтарам сцвярджаць, што першы меў копію тэксту 1865 года, хоць і стараўся даказаць, што дасланы ім тэкст быў напісаны пазней, каб прыхаваць свой удзел у азначаным праекце.

Адзін з ключавых аргументаў Далбілава і Сталюнаса на карысць аўтарства Адама Кіркора – гэта выразная дэкларацыя ліцвінскай ідэнтычнасці ў тэксце унійнага праекту: *“Напрасно думают, что между поляками Царства и литовцами или лучше поляками в России – существует любовь и братство. Нисколько! Их соединяет только политическая идея, но в душе гнездится вековая вражда, с особенной силою всегда проявляющаяся преимущественно в Варшаве... Поляки высокомерны и испокон века при каждом случае стараются с наглостью высказывать свое превос-*

*ходство, что разумеется, возбуждает досаду и негодование у литовцев. Последние никогда не забывают, что и Собесский, и Костюшко, и Мицкевич и многие другие, коими гордится Польша, были не поляки, но русские и литовцы. Кто изучил этнографию обоих народов, тот ясно видит, как велика между ними разница в характере, способностях и вообще во внутреннем настроении”* (с. 58, 59, 160).

Аўтары прыводзяць яшчэ адну цікавую цытату Кіркора: *“Немногие знают или не все хотят знать, что самые громкие польские имена, как напр.: князь Константин Острожский, Лев Сапега, Карл Ходкевич, Стефан Чарнецкий, Фадей Костюшко, Нарушевич, Мицкевич и многие другие были не поляки, но литовцы или русины; что все почти корифеи нынешней польской литературы наши сородичи. Кто изучил этнографию обоих народов, тот ясно видит, как велика между ними разница в характере, способностях и вообще во внутреннем настроении”* (с. 61).

Гэтая цытата дазваляе аўтарам даследавання сцвярджаць, што *“не кто иной как Киркор уже в середине XIX в., почти как современный националист, одним из первых продемонстрировал образец состязания с поляками за включение в литовский национальный пантеон видных исторических фигур, традиционно отождествлявшихся с польским прошлым”* (с. 60, 61). У дадзеным выпадку выкарыстанне тэрміну “літовскі” падаецца нам не зусім адэкватным, паколькі ідэнтычнасць Кіркора і яе змест нельга атаясамліваць з сучаснай літоўскай ідэнтычнасцю,

нават у генеалагічным плане, а шырока ўжываны ў сучаснай беларускай гістарыяграфіі тэрмін “ліцвінскі” больш адпавядае тагачаснаму кантэксту. Ды і адкуль узятая гэтая цытата аўтарамі, не зусім зразумела, бо яны гавораць пра запіску “об унии”, а на самой справе ідзе спасылка на іншы архіўны дакумент.

Але сутнасць сапраўды ў тым, што Адам Кіркор, які, несумненна, лічыўся найлепшым экспертам на той час у пытаннях гісторыі і этнаграфіі Літвы-Беларусі, стала дэклараваў свае ліцвінскія погляды і сімпатыі. Аўтары прыводзяць у якасці яскравага прыкладу яго ліст да жонкі Марыі, напісаны на пачатку 1861 года (перакладзены жандарамі ліст захоўваецца ў Дзяржаўным архіве Расійскай Федэрацыі): *“Литва дала Польше много знаменитых людей, каких она никогда не имела, напр. Мицкевича, Косцюшко и много других”*. У гэтым жа лісце Кіркор эмацыйна сцвярджае: *“Разве Литва для того чтобы вместе [зашифрованный текст] должна перестать быть Литвою? Нет! Я Литвин, никто, никогда не уничтожит во мне этого чувства. Я люблю свою родину со всем вдохновением юноши, со всем самоотвержением мужа. Я имею сердце и чувствую симпатию к Польше настолько, сколько судьба ее связана с нашей; я, сохрани Бог, и не думаю о раздоре, не думаю о [зашифрованный текст] – будем думать и действовать, как приготовить себя, высвободить себя из моральной дряхлости, из моральной нищеты”* (с. 62). І ў Кіркора, несумненна, былі аднадумцы сярод беларуска-літоўскай шляхты. Аўтары прывод-

зяць у якасці прыкладу Аляксандра Гедройца, які спрабаваў давесці расійскім уладам, што ён не польскага, а ліцвінскага паходжання, таму павінен быць вызвалены ад штрафных збораў, але ўлады пастанавілі, што *“Гедройц, как местный уроженец римско-католического исповедания, едва ли может быть причислен к лицам польского происхождения”* (с. 70).

Праўда, як заўважылі Далбілаў і Сталюнас, у самаідэнтыфікацыі Кіркора назіраецца пэўная сітуацыйнасць, і ў даследаваных тэкстах тэрміны “литовцы” і “поляки” часам выкарыстоўваюцца як сінонімы. Зрэшты, аўтар запіскі “Настоящее положение Северо-Западных губерний” спрабуе патлумачыць гэты феномен амбівалентнасці “ліцвінаў”: *“А между тем, факт тот, что здешний дворянин, однодворец, гражданин, почти все мещане, да многие и из крестьян глубоко убеждены, что они поляки. Спросите первого встречного нищего, кто он? Он вам ответит: поляк. Спросите дворового человека, он повторит то же. Скажу более: многие, да почти и все, с небольшими разве исключениями, называющие себя поляками ненавидят так называемых коронных поляков, т.е. уроженцев Царства. Известно, что многие, даже из деятелей последнего мятежа, глубоко ненавидели поляков и втайне работали для себя, для Литвы, для Руси”* (с. 186). Ну, а аўтар унійнай запіскі “Как выдти из ненормального положения” на завяршэнне дэкларуе, што не лічыць Польшчу сваёй “радзімай”: *“Я горячо люблю мою родину и вижу ясно, что для ее блага должно прежде всего растор-*

*гнуть навеки всякую связь с Польшею, что по современному положению страны для достижения этого предлагаемые меры – единственный путь*” (с. 162). З кантэксту вынікае, што пад радзімай ён разумее Літву, ці Беларуска-Літоўскі край.

Яшчэ адным аргументам у справе аўтарства Далбілаў і Сталюнас лічаць той факт, што ў канцы 1866 года Кіркор звярнуўся да ўладаў з просьбай дазволіць яму выдаваць газету “Переход”. Гэты тэрмін выкарыстоўваецца таксама ў запісцы і падаецца своеасаблівай метафарай уніі, якая мусіць адбыцца. Ідэі, выкладзеныя ў запісцы 1865 года, былі, аднак, адкінутыя высокапастаўленымі чыноўнікамі, сабранымі ў так званай Рэвізійнай камісіі пры віленскім генерал-губернатару. Яны падаліся ім занадта мудрагелістымі, а некаторыя ўбачылі тут і хітры ход “палякаў” з мэтай падману ўладаў. Адмоўна паставіўся да ідэі уніі і галоўны ідэолаг гэтак званага “заходнерусізму” Міхал Каяловіч, які, аказваецца, таксама ведаў пра з’яўленне “мінскага” (як называюць яго Далбілаў і Сталюнас) праекту. Менавіта яго аўтарству і належыць тэрмін “обратная уния”, які Далбілаў і Сталюнас выкарысталі для назвы сваёй працы. Яны прыводзяць наступнае выказванне Каяловіча на конт гэтай ідэі: *“...вовсе нежелательно, чтобы вторая, обратная уния церквей была такою же коварною и пагубною для народа Западной России, как была первая церковная уния”* (с. 87). На думку Каяловіча, новая царква, калі б яна ўтварылася ў выніку рэалізацыі уніянага праекту, магла б стаць небяспечным канкурэнтам для расійскага праваслаўя, яшчэ вельмі

нетрывалага ў Заходнім краі. Ды і ў тэкстах як самога Каяловіча, так і блізкіх яму па духу аўтараў, слова “унія” мела выразна негатыўнае адценне, што не проста было пераадолець нават з псіхічнага пункту погляду.

28 мая 1866 года была складзена ананімная запіска да ўладаў “Настоящее положение Северо-западных губерний” з рэзкай крытыкай радыкальнай русіфікатарскай дзейнасці генерал-губернатара К. П. Каўфмана і яго набліжаных чыноўнікаў. У гэтай запісцы яе аўтар, калі разважае пра аптымальныя спосабы інтэграцыі Беларуска-Літоўскага краю з імперыяй, узгадвае, што ўжо меў магчымасць *“заявить наши мысли о необходимости образования у нас русской католической церкви и освобождения ее от влияния папства”* (с. 69).

Начальнік IV корпуса жандараў А. А. Куцынскі ў суправаджальным тлумачэнні падаў дакладную назву і дату з’яўлення папярэдняй работы гэтага аўтара – “Как выдти из ненормального положения в западных губерниях”, 12 кастрычніка 1865 года, адначасова падаўшы такую яго характарыстыку: *“...человек вполне развитый, просвещенный и, хотя католик и литовского происхождения, но, безусловно, предан к законному правительству”*. Дарэчы Куцынскі, як лічаць Далбілаў і Сталюнас, быў адным з высокапастаўленых урадавых чыноўнікаў, які падтрымліваў ідэю уніі і з’яўляўся прыхільнікам больш мяккай палітыкі адносна каталікоў. Яго роля ў стварэнні і лабіраванні уніянага праекту магла быць вельмі значнай.

У гэтай запісцы 1866 года аўтар таксама выказвае выразныя праявы

ліцвінскай ідэнтычнасці: *“Скажу бо- лее: многие, да почти и все, с неболь- шими разве исключениями, назы- вающие себя поляками, ненавидят так называемых коронных поляков, т.е. уроженцев Царства. Известно, что многие даже из деятелей послед- него мятежа глубоко ненавидели по- ляков и в тайне работали для себя, для Литвы, для Руси”* (с. 70–71). Аз- начаныя факты пераканалі Далбіла- ва і Сталюнаса ў тым, што аўтарам запіскі ад 28 мая 1866 года таксама выступіў Адам Кіркор. Прычым, на іх думку, гэтая запіска мела пэўны ўплыў на адкліканне з пасады вілен- скага генерал-губернатора зацятага русіфікатара Каўфмана, праўда, ней- кіх канкрэтных доказаў няма. З гэта- га аўтары робяць яшчэ больш шыро- кія высновы: *“Случай Киркора – один из многих примеров возросшей роли журналистики и общественного мнения в эпоху реформ Александра II. И пример особенно интересный тем, что Киркор творил не в Петербурге или Москве, а в Вильне, под облечен- ной чрезвычайными полномочиями генерал-губернаторской властью, в обстановке военного положения и чиновничьего произвола”* (с. 9).

Цікавым аргументам на карысць аўтарства Кіркова выглядае прыклад са старшынёй Віленскай археаграфіч- най камісіі Пятром Бяссонавым. У запісцы “Настоящее положение Се- веро-западных губерний” аўтар да- лучыў яго да ліку дванаццаці “коне- водов”, ці самых агрэсіўных русіфіка- тараў, якія, як ён сцвярджаў, толькі шкодзілі насамрэч “русскому делу”. Але Бяссонаў зусім не сімпатызаваў скарынім русіфікатарскім акцыям ці

гвалтоўным зваротам у праваслаўе. Калі аўтарам запіскі быў Кіркор, дык ён мог уключыць Бяссонава ў спіс “коневодов” выключна з прычыны асабістай непрыязнасці, паколькі ме- навіта апошні ўдзельнічаў у ліквіда- цыі ўлюбёнага тварэння Кіркора – Віленскага археалагічнага музея, чаго той дараваць яму не мог.

Узнікае пытанне: ці выходзілі ідэі новай уніі за рамкі вузкага кола людзей, так ці інакш датычных да стварэння азначанай запіскі 1865 года? Далбілаў і Сталюнас схільныя даць станоўчы адказ на гэтае пытан- не. У якасці прыкладу яны прывод- зяць запіску рэдактара скарыне ра- дыкальнага і скандальнага “Вестника Северо-Западной России” Ксенафон- та Гаворскага пад назвай “Меры к уничтожению Римского католичест- ва в Западной России”, у якой апош- ні, тым не менш, выкладае даволі ас- цярожныя і ўстрыманыя ідэі, як на- блізіць каталікоў Беларусі і Літвы да праваслаўя.

Пазней Кіркор, на думку аўтараў даследавання, вырашыў выкарыста- ць напісаныя ім самім тэксты на сваю ж карысць, “прадаючы” іх у Заходняй Еўропе як праўрадавыя праекты на- ступу на рыма-каталіцтва, якія не страцілі сваёй актуальнасці. Нату- ральна, пры гэтым хаваючы сваё ўла- снае аўтарства. У 1873 годзе з’явіўся ананімны памфлет на французскай мове “Тонения на церковь в Литве и в особенности в Виленской епархии”. Яго аўтарам Далбілаў і Сталюнас так- сама лічаць Кіркора.

Адным з доказаў з’яўляецца віда- вочная зацікаўленасць і абазнанасць аўтара ў мовазнаўчым пытанні, пра



што сведчыць наступная цытата: *“Язык..., названный ныне русским, очень недавно еще был не чем иным, как скромным наречием Великороссии, очень мало разработанным в сравнении с наречием Малой Руси и в особенности с наречием Белой Руси. Несмотря на все литературные споры, мы можем засвидетельствовать, что этот последний язык имел в числе своих сокровищ монументальную поэму “Слово о полку Игоревым”... Литовский статут также был напечатан на этом языке... Язык, называемый ныне русским, не существовал в то время; он начал образовываться в XVIII веке, в то же время, как и Русская империя, слепляясь из древнего религиозного языка славянского и наречий русинских”* (с. 95). Такі чынам, у дадзеным тэксце Кіркор, калі ён сапраўды быў аўтарам – а аргументы Далбілава і Сталюнаса выглядаюць вельмі пераканаўчымі, – адным з першых далучыў “Слова аб палку Ігаравым” да помнікаў беларускай, ці дакладней, старабеларускай мовы і ўвогуле надаў ёй высокі гістарычны статус у параўнанні са *“скромным наречием Великороссии”*.

Варта адзначыць, што 1860-ыя гады з’яўляліся своеасаблівым пераломным адрэзкам часу, які на паўстагоддзя вызначыў галоўныя тэндэнцыі развіцця Беларуска-Літоўскага краю. У тых гады ўзнікала шмат новых арыгінальных ідэй і рабіліся спробы іх рэалізацыі. Дастаткова ўгадаць і выкарыстанне беларускай мовы ў прапагандысцкіх тэкстах Кастуся Каліноўскага, і выданне праўладнымі аўтарамі на беларускай мове “Рассказов на бело-

русском наречии”, у якіх прысутнічалі выразныя элементы мадэрнага нацыянальнага дыскурсу. Цікава, што ва ўсіх шасці дакументах, апублікаваных Далбілавым і Сталюнасам, ніводнага разу не сустракаецца тэрмін “беларус” ці “беларусы”. Адноўчы ўжываецца тэрмін “малоросс”: *“Ни один малоросс не может забыть печальную страницу истории жизни своего народа, когда поляки ругались над его церковью и священнослужителями”* (с. 213). Тэрмін “Беларусь” сустракаецца ў апублікаваных дакументах толькі ў праёмове рускага эмігранта І. Мартынава да ўнійнага праекту: *“... речь идет о намерении делатинизировать все эти губернии, т.е. Литву, Белоруссию и Южную Россию, оторвав их от центра католического единства”* (с. 254). У запісцы “Настоящее положение Северо-западных губерний” аўтар узгадвае пра беларускую мову: *“226 лет продолжалось господство Польши, и когда, в 1795 г. исторические судьбы слили этот край с Россией, в нем все, носившее печать цивилизации, было чисто польское. Правительственный, молитвенный, литературный язык – был польский. Народ сохранил свое белорусское наречие, с примесью однако многих польских слов. В городах же, в местечках, в господских дворах все низшее сословие употребляло польский язык”* (с. 167).

З другога боку, таксама амаль нічога не гаворыцца пра этнічных літоўцаў. Далбілаў і Сталюнас звярнулі ўвагу, што нідзе аўтары ўнійнага праекту не давалі ніякіх рэкамендацый адносна падрыхтоўкі да уніі літоўскага (у этнічным сэнсе) сялянскага насельніцтва. Аўтары даследа-

вання лічаць, што “літоўскі фактар” якраз быў слабым месцам праекту. Расійскія ўлады баяліся нават чапаць надзвычай папулярнага сярод сялян жамойцкага біскупа Мацея Валанчэўскага, які ва ўмовах ваеннага становішча смела праяўляў самастойнасць і непакорлівасць.

Калі прыняць, што Кіркор быў носьбітам надэтнічнай ліцвінскай ідэнтычнасці, галоўным складовым элементам якога выступала гістарычная спадчына Вялікага Княства Літоўскага, а этнічныя кампаненты – беларускі і літоўскі – займалі ў яе структуры падпарадкаванае становішча, дык тады факт няўзгадвання беларусаў робіцца зразумелым. Нельга адкідваць і тое, што запіска 1865 года стваралася ва ўмовах, калі ўсякія “заігрыванні” з этнічнымі праектамі кшталту беларускага і ўкраінскага імперскім урадам былі рашуча адкінутыя як шкодныя і нават небяспечныя. Аўтар такіх запісак павінен быў імкнуцца дагадзіць уладам, прынамсі пэўным яе колам і прадстаўнікам.

Аднак ідэя новай “обратной” уніі не выявіла запатрабаванасць з боку імперскімі ўладамі, не атрымала больш-менш шырокага грамадскага розгаласу. Аўтары даследавання не прыводзяць якіх-небудзь фактаў, каб пра яе гаварылі простыя святары ці шараговыя чыноўнікі. Трохі надаў ёй вядомасці Адам Кіркор, пераслаўшы тэкст запіскі Юзэфу Крашэўскаму, а тым самым і дазволіўшы Далбілаву і Сталюнасу даволі пераканаўча давесці яго аўтарства. Але пра гэту замежную публікацыю ў беларуска-літоўскім краі напэўна мала хто ведаў.

Тым не менш Далбілаў і Сталюнас бачаць у праекце “адваротнай” уніі не проста малазначны эпизод імперскай палітыкі. На іх думку, новая унія “*являлась своего рода актуализацией – в условиях новой эпохи национализма и ассимиляции – опыта унионного процесса 1590-х годов*” (с. 97). Гэтую смелую паралель аўтары падмацоўваюць наступнымі аргументамі: “*Как и тогда, перемена конфессионального статуса становилась бы не только результатом неправительственной инициативы... но и предметом переговоров и соглашений о цели, характере и пределах сближения двух прежде отчужденных друг от друга конфессий*” (с. 97).

Але паколькі унійны праект прадугледжваў на пачатку яго рэалізацыі праяўленне ініцыятывы і арганізаванай актыўнасці з боку каталіцкага, а не праваслаўнага насельніцтва, дык “*постоянно мучимые сомнениями в достаточности русского ассимиляторского потенциала на западной окраине империи и обремененные антикатолическими фобиями, творцы “деполизаторской” политики не воспользовались заложенным в проекте шансом сблизить две конфессии*” (с. 98). Такім чынам, аўтары ўбачылі ў даследаваным праекце нават шанец да збліжэння каталіцтва і праваслаўя на беларуска-літоўскіх землях, надаўшы яму, такім чынам, даволі пазітыўную ацэначную афарбоўку. Іншая прычына адмовы ўладаў ад дадзенага праекту заключалася, як сцвярджаюць Далбілаў і Сталюнас, у самой прыродзе імперскай дзяржавы, у якой інстытуты розных вяравызнанняў былі ўбудаваныя ў ад-

міністрацыйны апарат і “*опосредовали гражданские отношения подданных к власти*” (с. 99). Патэнцыйная пагроза разбурэння гэтых інстытутаў выклікала ў імперскіх чыноўнікаў боязь страты магчымасці кіравання масамі людзей.

На думку Далбілава і Сталюнаса, праект “обратной унии” стаў, з аднаго боку, тэстам бюракратыі на верацярпімасць, які, яна, аднак, не вытрымала, а з другога – “*парадоксальным средством давления на власть: члены дискриминируемой конфессии, призывая ужесточить секулярный надзор за своей церковью, на самом деле защищали ее от худших, более произвольных притеснений*” (с. 99). Хаця тут узнікае пытанне пра тое, хто выступаў сацыяльным суб’ектам гэтага самага ціску на ўладу.

Апрача Адама Кіркора, матывацыя якога ў азначаным праекце самымі аўтарамі так да канца і не вызначаная, і мінскага маршалка Яўстаха Прушынскага, сярод яго ўдзельнікаў не бачым нікога з каталіцкага духавенства, з прадстаўнікоў каталіцкай інтэлігенцыі і заможнай шляхты. Той жа Кіркор з усіх сілаў імкнуўся захаваць сваю ананімнасць, і ў першую чаргу гэта датычыла якраз віленскага асяродка. Прушынскі не мог карыстацца вялікім аўтарытэтам з-за свайго згодніцтва з уладамі. Гэтых людзей можна было б нават

акрэсліць як маргіналаў. Прынамсі аўтары не прыводзяць фактаў, якія б сведчылі што Кіркор і Прушынскі абмяркоўвалі з кімсьці з каталіцкага асяроддзя гэтую ідэю. Хаця гэта цалкам магло быць імаверна, паколькі ўдзельнікі такіх абмеркаванняў, калі яны і былі, дык, напэўна, як і сам Кіркор, імкнуліся б да захавання сваёй ананімнасці.

Часам робіцца ўражанне, што Далбілаў і Сталюнас апынуліся як бы ў палоне даследаванага праекту і пачалі надаваць яму большае значэнне, чым, магчыма, ён мог мець. У кожным разе гэтае пытанне, на нашу думку, застаецца дыскусійным. Але кніга Далбілава і Сталюнаса, несумненна, будзе вельмі цікавай для беларускага чытача. Аўтары праекту “обратной унии” звязаныя найперш з беларускай гісторыяй. Створаныя імі тэксты праліваюць новае святло на праблематыку ідэнтычнасці прадстаўнікоў розных колаў беларускага грамадства той эпохі. Даследаванне Далбілава і Сталюнаса выдатна дэманструе механіку выпрацоўкі і рэалізацыі палітыкі Расійскай імперыі ў такой далікатнай сферы, як рэлігійнае жыццё. А сапраўды філіграннае майстэрства аўтараў у тэхніцы аналізу крыніцаў, пабудове аргументацыі і тлумачэнняў прынясе сапраўдную асалоду аматарам гісторыяграфічнай эстэтыкі.

### Літаратура, якая згадваецца ў рэцэнзіі

1. Долбилов, Михаил (2010). *Русский край, чужая вера: Этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II*. Москва: Новое литературное обозрение.
2. Staliūnas, Darius (2007). *Making Russians. Meaning and Practice of Russification in Lithuania and Belarus after 1863*. Amsterdam/New York, NY: Rodopi.