

Рэлігійная талерантнасць на польска-беларускім паграніччы: гістарычны досвед

Праблема рэлігійнай разнастайнасці з'явілася ў Польшчы ўжо ў XIV ст., калі ў яе межах апынуліся няпольскія тэрыторыі. У XIV ст. Польскае каралеўства страціла значныя абшары польскіх этнічных земляў на захадзе. А ў выніку інкарпарацыі Казімірам Вялікім Галіцкай Русі этнічная і рэлігійная структура краіны заўважна змянілася. Змена этнічна-рэлігійнай структуры паўплывала на змену палітыкі. Польская дзяржава павінна была выпрацаваць ўласнае стаўленне да іншага веравызнання значнай часткі грамадства.

Акаталічванне ці наданне афіцыйнага статусу іншаверцам – гэтая дылема стала істотнай праблемай польскай унутранай палітыкі. У адрозненне ад дзяржаваў Заходняй Еўропы, дзе рэлігійныя падзелы з'явіліся толькі ў эпоху Рэфармацыі, землі Кароны і асабліва Вялікага Княства Літоўскага былі заселеныя прадстаўнікамі розных гаінаў хрысціянства і нехрысціянскіх канфесій. На Іберыйскай паўвыспе каталіцтва служыла справе з'яднання гішпанцаў у вайне з маўрамі, а ў нашай частцы Еўропы Ордэн крыжакоў пад патранатам Папы Рымскага выступаў супраць каталіцкіх дынастый Пястаў і Ягелонаў.

У барацьбе з крыжакамі Польшча карысталася дапамогай праваслаўных русінаў, язычніцкіх літоўскіх і мусульманскіх татарскіх палкоў. Агульныя лёсы жыхароў Вялікага Княства Літоўскага і Кароны, якія належалі да розных веравызнанняў, паўплывалі на кшталтаванне спецыфічнай талерантнасці ў Вялікім Княстве Літоўскім. Яе найбольш характэрныя рысы выявіліся ў феномене шматканфесійнага і шматкультурнага сужыцця жыхароў польска-беларускага пагранічча.

Важнасць праблемы наяўнасці ў межах польскай дзяржавы вернікаў праваслаўнай царквы разумеў апошні прадстаўнік пястаўскай дынастыі – Казімір Вялікі (1333–1370). У часы ягонага кіравання на абшарах Кароны і Літвы адбылося вяліка-маштабнае сутыкненне лацінскай і візантыйска-русінскай традыцыяў, пры гэтым правы і абраднасць праваслаўнай царквы былі захаваныя (Abraham, 1904: 218–219; Mironowicz, 1999: 89–90). Старабеларуская мова мела афіцыйны статус у Вялікім Княстве Літоўскім, а русінскую культуру ахвотна прымалі нават князі і баяры літоўскага паходжання.

Пад уплывам рутэнізацыі літоўцы аказаліся часткова хрысціянізаванымі

праз усходнюю царкву з усімі вынікаючымі наступствамі. ВКЛ, большую частку якога складалі русінскія (будучыя беларускія і ўкраінскія) землі, толькі фармальна была язычніцкай дзяржавай. Праз праваслаўную царкву на русінскіх і польскіх землях распаўсюдзілася візантыйская культура. Праваслаўная культура выклікала цікавасць з боку апошніх прадстаўнікоў пястаўскай дынастыі. Казімір Вялікі карыстаўся творчасцю русінскіх мастакоў і дойлідаў. “Рускія” мастакі працавалі над інтэр’ерам закладзенай каралём Вісліцкай калегіаты і капліцы на Вавелі. Русіны збудавалі таксама “гетманскую” камяніцу на Галоўным рынку. У часы панавання Казіміра Вялікага была збудаваная адна з найбольшых тагачасных цэркваў – св. Юры ў Львове.

*

Культурніцкая талерантнасць у польскай дзяржаве і Вялікім Княстве Літоўскім узмацнілася пасля Крэўскай уніі. Наймацнейшы ўплыў візантыйска-русінскага мастацтва на польскіх землях прыпаў на рубаж XIV і XV ст. і быў звязаны галоўным чынам з мецэнацтвам караля Уладзіслава Ягайлы.¹

Ягайлу русінскае мастацтва падабалася больш, чым Казіміру Вялікаму. Кароль вырас у ВКЛ у атачэнні царкоўнага мастацтва. Вялікую ролю ў яго замілаванні праваслаўным сакральным мастацтвам адыграла маці, цвярская княжна Юліяна,

якая выхавала Ягайлу ў візантыйска-русінскай культурнай традыцыі. Ягайла, прыхільна ставіўся да царкоўнага мастацтва і запрашаў мастакоў з Русі для размалёўкі інтэр’ераў фундаваных ім касцёлаў, рэзідэнцый, замкавых памяшканняў. Мастакі з Русі, між іншым, выканалі паліхромію ў візантыйскім стылі Гнезненскай і Сандомірскай катэдраў, распісалі інтэр’ер калегіаты ў Вісліцы, Бенедыктынскі касцёл св. Крыжа на Лысай Гары, капліцы св. Тройцы ў Любліне і каралеўскую спальню на Вавелі (Różycka-Bryzek, 1965; 1967; Chojecka, 1970: 413; Kłoczowski, 1998: 333, 334; Mironowicz, 2003a: 184–187).

Вялікія заслугі ў развіцці рускай культуры на польскіх землях мае чацвёртая жонка Уладзіслава Ягайлы Соф’я Гальшанская. Княжна ў год шлюбу з Ягайлам (1422) прыняла каталіцтва, але паўсюдна было вядомае яе замілаванне русінскім мастацтвам. Капліца св. Тройцы ў кракаўскай катэдры стала яе пахавальняй. Хоць колькасць захаваных да гэтага часу сакральных аб’ектаў, аздобленых мастакамі з Русі, не надта вялікая, можна, аднак, гаварыць пра пэўную экспансію старажытнай рускай культуры ў лацінскі касцёл.

Ніколі да таго часу не назіралася перанясення ў такім значным маштабе ўсходняга мастацтва ў свет заходняй готыкі. Захаваныя да нашых часоў візантыйска-русінскія паліхроміі ў люблінскім, вісліцкім, сандамірскім касцёлах і капліцы св. Крыжа пры кракаўскай катэдры пацвярджаюць моц-

¹ Больш пра праваслаўную культуру ў часы дынастыяў Пястаў і Ягелонаў гл.: (Sielicki, 1997; Mironowicz, 2003b: 202–220; 2004: 409–436).

ны ўплыў праваслаўнага мастацтва на сакральнае будаўніцтва Польшчы XV ст. Сярод названых помнікаў найлепей захавалася паліхромія ў касцёле св. Тройцы ў Любліне. На гатычных рабрыстых скляпеннях, слупах і прэзбітэрыуме намалёваныя фрэскі ў візантыйска-рускім стылі, што кантрастуе з архітэктурным стылем помніка. Люблінскую паліхромію выканала ў 1418 годзе група мастакоў пад кіраўніцтвам майстра Андрэя. Капліца св. Тройцы на люблінскім замку, упрыгожаная візантыйскімі фрэскамі, з'яўляецца сінтэзам візантыйска-рускіх і лацінскай культуры (Różycka-Bryzek, 1994a: 295–306; Różycka-Bryzek, 1994b: 307–326).

Традыцыі мастацтва Русі дамінавалі не толькі ў асяроддзі ягелонскага каралеўскага двара. Напрыканцы XIV ст. кожны трэці жыхар Польшчы быў русінам. Гэтая акалічнасць на магла не адлюстравана ў музыцы, мастацтве і польскім пісьменніцтве (Sielicki, 1997: 106). У ягелонскую эпоху праваслаўе стала нацыянальнай і народнай верай праз усюдыіснасць разнастайных формаў культуры і абрадаў.

Паўсюднасць культуры цудатворных іконаў і святых месцаў павышала рэлігійную свядомасць. Культ цудатворных абразоў паўплываў на духоўную свядомасць вернікаў, пранік у літаратуру і мастацтва. Культ цудатворных абразоў Маці Божай, развіты пад уплывам праваслаўя, пашыраўся на польскіх землях у маштабах, невядомых іншым краінам, дзе дамінавала лацінскае хрысціянства (Mroczo i Dab, 1966: 20–32; Rogow, 1972: 316–321; 1976: 509–516; Sielicki, 1997: 101, 102).

З канца XIV ст. можна заўважыць сімбіёз беларускай і польскай культуры, асабліва ў помніках царкоўнай архітэктурны і пісьменніцтве. Багатыя манастырскія бібліятэкі захавалі шматлікія хронікі, летапісы і ілюстраваныя евангелі XIV і XV ст. Да найбольш вядомых належаць Аршанскае, Мсціжскае і Лаўрышаўскае евангелі (Friedlówna, 1974; Нікалаеў, 1993).

*

Ягелоны разумелі, што праваслаўнае насельніцтва знаходзіцца на сваёй спрадвечнай тэрыторыі. У адозненне ад Андэгавенаў і Валуа, яны будавалі сваю дзяржаву на поліканфесійнай аснове Вялікага Княства Літоўскага. Заходняя мадэль монаканфесійнай каталіцкай дзяржавы з адной дамінуючай лацінскай культурай была для іх далёкай. На стаўленне Ягелонаў паўплывала этнічная структура Вялікага Княства Літоўскага. Княства, дзе дамінавалі русіны праваслаўнага веравызнання, было этнічнай мазаікай з удзелам польскага, літоўскага, габрэйскага, татарскага і армянскага насельніцтва.

Інакш канфесійныя адносіны ў Княстве разумелі ў Кароне. Палітычныя эліты, верныя рымска-каталіцкаму касцёлу, успрымалі праваслаўе як чужы элемент (Chodynicki, 1934: 41–45, 76–79). Ужо ў XV ст. не было разумення хрысціянскага ўніверсалізму, а праваслаўе лацінкі прызвычаліся акрэсліваць як *схізматычнае веравызнанне*. Задоўга да Трыдэнцкага сабору праваслаўе прызнавалася не часткай усеагульнай хрысціянскай

царквы, а вызнаннем, якое канкуравала з Рымам. Такі погляд бачым у польскага храніста Яна Длугаша, які называў Польшчу *пагранічным мурам хрысціянскай веры* (Długosz, 1878: 405).

Варта прыпомніць закіды Тэўтонскага Ордэна Польшчы пра саюз з паганцамі і *схізматыкамі* ў вайне супраць хрысціянства. Крыжацкая дыпламатыя на Канстанцкім саборы спрабавала вывесці праваслаўе за рамкі хрысціянства. Па сутнасці ўсходняя і заходняя цэрквы мелі адчуванне агульнага паходжання, агульнай працяглай гісторыі. Гэтая праблема ўздымалася таксама на этнічных польскіх землях, калі абмяркоўвалася пытанне іх аб'яднання. Тады заўважалася, што землі Русі больш падыходзяць пад акрэсленне пагранічнага мура хрысціянства, бо яны з XIII ст. змагаліся з мангольскай экспансіяй. Толькі ў наступныя стагоддзі палякі сутыкнуцца з туркамі на Падоллі, Валахіі і Сяміградзі. На кожным з тых абшараў праваслаўнае насельніцтва было абаронцам хрысціянскага свету.

Моц Рэчы Паспалітай абапіралася на інтэграцыю праваслаўнага насельніцтва Кароны і Вялікага Княства. З найноўшых даследаванняў вынікае, што лаяльнасць праваслаўных да каталіцкага манарха была вынікам паглыблення сувязі з Вялікім Княствам Літоўскім, прывязанасці русінскай народнасці да традыцыі Ягелонскай дынастыі (Grala, 1997: 59; Wasilewski, 1987: 107–115). Тады ўспаміналася, што пачаткі дынастыі Гедыміна звязаныя з праваслаўнай цвярской княжнай Юліянай.

Праваслаўныя іерархі насцярожана адносіліся да маскоўскай праграмы – збірання ў адзіным дзяржаўным арганізме земляў, якія некалі належалі Кіеўскаму княству. Падпарадкаванне Маскве рускіх земляў Вялікага Княства Літоўскага азначала ліквідацыю самастойнай царкоўнай правінцыі – Кіеўскай мітраполіі. Сярод праваслаўнай іерархіі панавала перакананне, што большае права на царкоўную традыцыю Кіеўскай Русі маюць вялікія князі літоўскія, чым уладары Масквы. Пра лаяльнасць праваслаўных элітаў сведчаць таксама іншыя факты. Ніводзін з трох праваслаўных сенатараў Вялікага Княства Літоўскага (віленскі кашталян Рыгор Хадкевіч, наваградскі кашталян Рыгор Валовіч і берасцейскі ваявода Юры Тышкевіч) не падтрымаў кандыдатуру Івана IV на сойміку ў Рудніках у верасні 1572 года. Літоўскія магнаты, якія выказаліся за кандыдатуру цара на караля Рэчы Паспалітай, былі абвінавачаныя праваслаўным князем Юры Алелькавічам Слуцкім у здрадзе дзяржаве (Кром, 1995: 204–209).

Такая пазіцыя была ўласцівая не толькі найвышэйшым сляям праваслаўнай супольнасці. Найлепшы доказ – выезд праваслаўнага баярства са Смаленшчыны ў Літву пасля ўзяцця Смаленска і Бранска маскавітамі (Kowalska і Wiśniewski, 1978: 743; Grala, 1997: 58). Варта ўспомніць таксама дзеянні князя Канстанціна Астрожскага ў бітве пад Воршай у 1514 годзе або супраціў беларускай праваслаўнай шляхты і сялянаў шведскім і маскоўскім акупантам у XVII ст., які быў значна большым, чым у Кароне. У час росту маскоўскай

моцы менавіта (бела)руска-літоўскае Вялікае Княства Літоўскае стала на супраць маскоўскіх уладароў. Унутраныя канфлікты русінаў у Княстве не засланылі галоўнай мэты – захавання яго незалежнасці.

У дзяржаве двух апошніх Ягелонаў праваслаўная царква мела гарантаную самастойнасць і магчымасць кіравання ўласным правам (Bieńkowski, 1969; Chodyncki, 1934: 107–192; Papierzyńska-Turek, 1990; Mironowicz, 2001). У XVI ст. адбыліся істотныя змены сярод праваслаўнай супольнасці. Развіццё рэфармацыйных рухаў захапіла таксама прыхільнікаў усходняга хрысціянства, агарнула шырокія колы рускай магнатэрыі і баярства. У 1572 годзе з 69 сенатараў з Вялікага Княства Літоўскага толькі 24 належалі да русінаў, сярод іх было 8 праваслаўных, 15 пратэстантаў і 1 каталік (Jobert, 1979: 322). Аднак палітычная роля русінскіх сенатараў была нашмат большая за іх колькасць. Праваслаўным літоўска-русінскім арыстакратам выпала роля фармавання і рэалізацыі ўсходняй палітыкі Рэчы Паспалітай.

Прынцыпы ўзгодненага рэлігійнага сужыцця, выпрацаваныя ў мінулыя стагоддзі на прасторах Вялікага Княства Літоўскага, дапамаглі стварыць новую мадэль талерантнасці ў перыяд найбуйнейшых рэлігійных канфліктаў у Еўропе. Талерантнасць да іншаверцаў у Рэчы Паспалітай вынікала ўжо не толькі з іх сілы, але і з палітычнай дактрыны, якая патрабавала гарантыяў рэлігійнага спакою. У XVI ст. прыхільнікі рэфармацыі спасылаліся на традыцыю згоднага сужыцця розных веравызнанняў на Русі

і Літве. Прыпаміналі, што ў дзяржаве Ягелонаў можна было спаткаць акрамя каталікоў і праваслаўных яшчэ магаметан і іўдзеяў. Узбагачэнне гэтай мазаікі лютэранамі, кальвіністамі, антытрынітарыямі, анабаптыстамі, арыянамі, менамітамі ці квакерамі не мела істотнага ўплыву на адносіны жыхароў Вялікага Княства Літоўскага да рэлігійных спраў.

Вытокамі талерантнасці ў даўняй Рэчы Паспалітай быў гістарычны досвед згоднага рэлігійнага сужыцця на польска-беларускім паграніччы і палітыка вялікіх князёў літоўскіх ў XIV і XV стагоддзях. Шматлікія мяшаныя шлябы і пастаянная прысутнасць у польскай дзяржаве русінскай культуры рабілі праваслаўную рэлігію сваёй. У Рэчы Паспалітай узнікла шырока разбудаваная мадэль хрысціянскай цывілізацыі, вельмі адрозная ад хрысціянства краінаў Заходняй і Усходняй Еўропы. Прынцып талерантнасці, а не рэлігійнага прымусу, меўся стаць асноўным элементам палітыкі дзяржавы.

Досвед талерантнасці ў Вялікім Княстве Літоўскім паўплываў у XVI ст. на дактрынальны і палітычны характар усёй Рэчы Паспалітай. У часы контррэфармацыі, там, дзе немагчыма было прымусяць іншаверцаў прыняць каталіцызм, прыходзілі да непазбежнага кампрамісу, запэўніваючы ім абмежаваную талерантнасць. Не карысталіся нямецкімі ці французскімі метадамі з часоў Трыццацігадовай вайны або ночы св. Варфаламея. Вялікім дасягненнем польскай талерантнасці варта прызнаць факт прыняцця соймавай канстытуцыі Варшаўскай канфедэрацыяй (1573 год).

У адрозненне ад Заходняй Еўропы, дзе эдыкты аб талерантнасці былі актамі міласці, скіраванымі да рэлігійных меншасцяў (эдыкт французскага караля Карла IX – 1562 год, Аўгзбургскі мір – 1555 год, урэшце, Нанцкі эдыкт – 1598 год), Варшаўская канфедэрацыя была кампрамісам паміж шляхтай розных веравызнанняў, які гарантаваў доступ да тытулаў, пасадаў і бенефіцый. Дзяржава не магла ўмешвацца ў справы сумлення сваіх грамадзян (Tazbir, 1986: 63–64; Kłoczowski, 2000: 88–112). Гэтая агульная акцыя сведчыла пра высокую грамадзянскую свядомасць шляхецкага грамадства і абаялася на ўжо распрацаваныя прынцыпы сужыцця ў Вялікім Княстве Літоўскім.

Паколькі Варшаўская канфедэрацыя не называла канкрэтна ніводнага веравызнання, на яе акт спасылаліся ўсе, уключаючы прадстаўнікоў сектаў. Такі прынцып талерантнасці быў выключэннем на фоне астатняй Еўропы. У Францыі Нанцкі эдыкт датычыўся толькі гугенотаў, а ў Сяміградзі афіцыйна маглі функцыянаваць толькі чатыры акрэсленыя веравызнанні. Таму няма нічога дзіўнага ў тым, што Рэч Паспалітая, асабліва абшары польска-беларускага пагранічча, успрымаліся як прытулак для ўсіх рэлігійных дысідэнтаў з тагачаснай Еўропы. На тэрыторыі Вялікага Княства Літоўскага можна было спаткаць французскіх гугенотаў, ангельскіх квакераў і езуітаў, галандскіх менанітаў, нямецкіх лютэранаў, італьянскіх антытрынітарыяў, расійскіх сектантаў або гішпанскіх габрэяў.

Антытрынітарый Марцін Руар з Галандыі напісаў, што ён прыбыў у

Рэч Паспалітую па прычыне залатой вольнасці сумлення, умацаванай канфедэрацыямі станаў каралеўства і ўрачыстымі клятвамі каралёў (Tazbir, 1986: 64).

Іншай спецыфічнай рысай талерантнасці быў факт апекі магнатаў і шляхты над іншаверцамі. Галандскія менаніты выкарыстоўваліся лацінскімі біскупамі для меліярацыі. Ва ўладаннях Радзівілаў (Заблудаў, Нясвіж, Слуцк) важныя пасады займалі арыяне (Збігнеў Морштын, Самуэль Пшыпкоўскі). Важныя пасады займалі польскія браты ў маентках каталіцкай і праваслаўнай магнатэрыі (Tazbir, 1989: 141–158). Каралеўскія эдыкты пра іх выдаленне з 1658 года не заўсёды выконваліся. На іншых землях Рэчы Паспалітай такая абарона іншаверцаў, якіх асудзілі на выгнанне, не была магчымай.

На польска-беларускім паграніччы прынцыпы згоднага сужыцця розных рэлігійных групаў і народнасцяў мелі асаблівае значэнне. Неаднойчы соймікі з усходніх ваяводстваў дамагаліся ад караля шанавання рэлігійных правоў і вольнасцяў. Шляхта, якая сабралася на слонімскі сойм у траўні 1632 года, абумовіла свой удзел у выбранні караля ўрэгуляваннем рэлігійных спраў. Шляхта абавязала паслоў на сойм старацца, *“каб усе рэлігіі, касцельныя набажэнствы былі заспакоеныя”* (Mironowicz, 1997: 52).

У Віленскай акадэміі вучыліся праваслаўныя і кальвіністы, а ў праваслаўнай Астрожскай акадэміі навуку засвойвалі каталікі. Сумесны ўдзел у рэлігійных урачыстасцях (вандроўкі да святых месцаў, удзел у вяселлях), частыя на ўскраінах шлюбы паміж

іншаверцамі, выклікалі абвінавачванні каталікоў з боку буйнога прадстаўніка контррэфармацыі Пятра Скаргі – “жэняцца з ерэтычкамі, вядуць з іншаверцамі размовы пра веру, ходзяць на іх пахаванні, трымаюць слуг і службоўцаў ерэтыкоў, пасылаюць сыноў у школы і землі ерэтычныя” (Tazbir, 1986: 65). Абвінавачванні езуіта пацвярджаюць, што на тэрыторыі Рэчы Паспалітай у грамадстве назіраліся праявы рэлігійнай індывідуальнасці. Стварыліся таксама надрэлігійныя формы арганізацыі жыцця, калі мяшаныя шлюбныя былі нечым натуральным.

Рэлігійная талерантнасць у Рэчы Паспалітай належала да нашмат шырэйшай праблематыкі, чым суіснаванне розных рэлігій. Свабоднае публічнае выкананне культуры і прапаганда сваёй веры паўплывала на іншыя сферы грамадскага і прыватнага жыцця. Рэлігійная талерантнасць давала падставы для адкрытасці польскага і русінскага грамадства да замежных навацый. На ўсходнія землі гэтыя інавацыі прыходзілі з захаду, усходу і поўдня. Нельга забыцца пра істотную ролю візантыйскай і іншых усходніх культур, шырока ўспрынятых культурай сармацкай. Разам з рэлігійнай адкрытасцю змяняліся звычаі і культура грамадства на паграніччы. Гэта відаць у літаратуры, мастацтве, палітычных паводзінах, ментальнасці новых пакаленняў.

Праваслаўная і часткова ўніяцкая супольнасць сталі спадкаемцамі візантыйскай цывілізацыі, узбагачаючы культурную і духоўную спадчыну ўсёй Рэчы Паспалітай. Вялікія заслугі перад польскай дзяржавай і ўсталя-

ваннем рэлігійнай талерантнасці маюць праваслаўныя роды: Буцацкіх, Хадкевічаў, Чартарыйскіх, Сангушкаў, Сапегаў, Сямашкаў, Слуцкіх, Саламярэцкіх, Тышкевічаў, Масальскіх, Алелькавічаў, Пацаў, Пузыняў, Вішнявецкіх, Заслаўскіх, Збаражскіх і многіх іншых. З іх ініцыятывы Швайпольт Фіэль стварыў у 1491 годзе ў Кракаве кірылічную друкарню для патрэбаў праваслаўнай царквы. Ягоня творы можна было спаткаць у рэзідэнцыі прадстаўнікоў беларускай магнатэрыі Сапегаў у Боцьках і Кодне. Справу Фіэля працягнуў ураджэнец Полацка беларускі гуманіст Францішак Скарына, які ў 1517–1519 гадах у Празе ўпершыню на старабеларускай мове выдаў некалькі кніг Бібліі.

Апека выбітнага праваслаўнага магната Рыгора Хадкевіча дапамагла стварыць у яго сямейнай рэзідэнцыі ў Заблудаве “рускую” друкарню. Два друкары, Пётр Цімафеевіч Мсціславец і Іван Фёдараў, выдалі ў 1569 годзе “Евангелле Вучыцельнае” – зборнік дапаможных рэлігійных навук для глыбейшага разумення біблейскіх тэкстаў. Заблудаўскае евангелле – адпаведнік каталіцкіх і пратэстанцкіх *Postyli* – выйшла праз 12 гадоў пасля *Postyli* Мікалая Рэя (1505–1569) і на чатыры гады раней за *Postyli* Якуба Вуйка (1541–1597) (Mironowicz, 1990: 245–264; Jaroszewicz-Pieresławcew, 2003: 17–46).

Найлепшым паказчыкам ролі праваслаўнай царквы ў грамадстве Рэчы Паспалітай з’яўляецца факт распаўсюджання пісьменніцтва сярод вызнаўцаў “грэцкай веры”. Пісьменнасць была амаль паўсюднай сярод русінскіх магнатаў, баяраў і месцічаў (Kłoczowski, 1997: 95). Найвялікшыя

дасягненні юрыдычнай думкі змешчаныя ў дасканалыя распрацаваныя і выдрукаваныя Літоўскія статуты (1529, 1566, 1588). Гэты кадыфікаваны збор звычайнага права ўтрымлівае шмат элементаў царкоўнага права. Статуты былі вынікам распаўсюджвання сярод русінаў рэнесанснай ідэалогіі.

Названыя культурныя дасягненні былі магчымыя толькі дзякуючы праваслаўнай царкве. Пад яе ўплывам развівалася сакральная архітэктура, іканапіс, песнапенні і пісьменніцтва. Ролю старых русінскіх хронік і летапісаў зразумеў Мацей Стрыйкоўскі, напісаўшы ў “Хроніцы польскай”: *“Таму, брат ліцвін, не забывай таксама Русі, бо не менш слаўныя, кожны мусіць прызнаць, без іх ты парадку сваіх спраў не можаш ведаць, бо русіны ў сваіх дзяржавах здаўна прывыклі сядзець, маюць старэйшыя дасведчанні: Літва ж з іх расла”* (Strykowski, 1846: 219).

Феномен згоднага поліканфесійнага і шматкультурнага сужыцця быў парушаны Берасцейскай уніяй (1596 год). Яна закранула галоўны падмурак русінскай культуры – духоўную еднасць з Візантыяй. Да існуючага каталіцка-праваслаўнага ўкладу далучыўся яшчэ адзін прамежкавы элемент, падвешаны паміж дзвюма традыцыямі. Ініцыятары уніі памылкова лічылі, што яе прывабнасць выкліча адыход русінаў ад праваслаўя. Аднак гэтая тэндэнцыя не прывяла да ўпадку праваслаўнай культуры, наадварот, яна развілася ў новых формах, больш дапасаваных да рэалій XVII ст.

У выніку Берасцейская унія аказалася скіраванай не ўвогуле супраць

праваслаўя, а супраць праваслаўя ў Рэчы Паспалітай. Яна прынесла невялікія выгоды каталіцкаму касцёлу, але не вырашыла ніводнай унутранай праблемы краіны. У Польшчы павялічылася дыстанцыя каталіцкіх элітаў адносна культуры Русі і праваслаўя. Для каталікоў быў бліжэйшым пратэстант, выхаваны ў заходняй культуры, чым русін, верны візантыйскім традыцыям, але ўсё больш звязаны з польскай культурай (Naumow, 1996: 30).

Гэтая акалічнасць для праваслаўнай супольнасці мела і станоўчыя наступствы. Культурныя погляды праваслаўнай эліты зазналі эвалюцыю. Націск уніятаў і каталікоў выклікаў мабілізацыю царкоўных асяродкаў. Пісанні Станіслава Хоц’юша, Бенедыкта Хэרבста, Пятра Скаргі ці Іпація Пацея выклікалі дыскусію на тэмы догмаў, права і абраднасці. Палеміка з уніятамі дапамагла праваслаўным выпрацаваць выразны выклад сваёй рэлігійнай дактрыны і выкрышталізаваць сваю культурную тоеснасць.

Уніяцкі варыянт русінскай культуры паўплываў на фармаванне абарончых механізмаў праваслаўнай культуры Рэчы Паспалітай. Культура і асвета праваслаўя, з аднаго боку, сталі больш ангажаваныя ў рэлігійную палеміку, з другога, усё часцей звярталіся да лацінскіх узораў.

Развіццё праваслаўнай асветы і культуры ажывілася, калі мітрапалітам стаў Пётр Магіла. Цікава, што гэтая ажыўленне наступіла, калі галоўнае месца ў кіеўскай мітраполіі заняў не русін, а прадстаўнік спаланізаванага малдаўскага роду. З ініцыятывы мітрапаліта Магілы паўстала

слынная Кіева-Магілянская акадэмія – перадавая школа па ўзоры езуіцкіх калегіяў. Дзеянні Магілы выклікалі абурэнне праваслаўнага духавенства, якое не хацела прымаць лацінскія ўзоры. Вакол Пятра Магілы ўзнікла г. зв. Магілянская “Ateneum” (акадэмія), якая згуртавала выбітных гуманістаў (Chynczewska-Hennel, 2002; Jabłonowski, 1899–1900; Łużny, 1966; Kłoczowski, 1998: 337–338).

Варта падкрэсліць, што праваслаўныя іерархі былі моцна звязаныя з польскай культурай з прычыны атрыманай адукацыі. Дзейнасць мітрапаліта Пятра Магілы і яго наступнікаў пацвярджае функцыянаванне на землях Рэчы Паспалітай асобнай праваслаўнай культуры, якая кшталтавалася ў сітуацыі пагрозы існаванню “рускай царквы”. Новыя ўмовы прывялі да разрыву з поствізантыйскім і маскоўскім ізаляцыянізмам і адкрылі русінскую супольнасць да засваення дасягненняў заходняй культуры. У выніку абарона праваслаўя праходзіла праз выкарыстанне элементаў лацінскай культуры, але заўсёды з захаваннем уласнай рэлігійнай традыцыі.

Прыняцце лацінскай мовы і звычай у праваслаўную культуру было формай абароны перад адсоўваннем на перыферыю культурнага і палітычнага жыцця. Рэформы Пятра Магілы надалі дынамікі духоўнаму жыццю і значна ўзбагацілі праваслаўную культуру ў другой палове XVII ст. Рэч Паспалітая была стабільнай краінай, калі ў ёй існавала адносна рэлігійная талерантнасць, а русіны, літоўцы і палякі мелі роўныя правы. Адыход ад гэтай традыцыі, сфармаванай у

сістэме шляхецкай дэмакратыі, а сабліва ад прынцыпу роўнасці шляхецкага народа без розніцы веравызнання, мусіў давесці да ўнутраных падзелаў і падзення дзяржавы.

Вельмі характэрны лёс запарожскіх казакоў, якія былі верныя Рэчы Паспалітай да часу, пакуль не ўсвадомілі, што не ўдасца пагадзіць між сабой праваслаўе і польскую ўсходнюю палітыку. У выніку яны сталі падданымі маскоўскіх уладароў. Казакі пільнавалі паўднёва-ўсходнія межы дзяржавы. Большую частку войска, якое бараніла Хоцінскі замак у 1621 годзе, складалі казакі на чале з гетманам Пятром Канашэвічам Сагайдачным. Рэч Паспалітая замест павелічэння колькасці рээстраваў казакоў і вяртання прывілеяў праваслаўнай царквы прыступіла да ліквідацыі казацкіх правоў. Палітыка Жыгімонта III Вазы ў выніку прывяла да таго, што казакі сталі абаронцамі праваслаўя. Каралеўская ўлада, якая ўсё больш паддавалася ўплывам папскіх нунцыяў, згубіла перакананне ў тым, што гарантыя правоў праваслаўных – гэта стратэгічны інтарэс дзяржавы.

Разуменне гэтай акалічнасці Уладзіславам IV прывяло да аднаўлення афіцыйных структураў праваслаўнай царквы. На жаль, гэтая палітыка скончылася разам са смерцю караля, а паўстанне Багдана Хмяльніцкага на першы план вывела праблему раўнапраўнасці праваслаўнай царквы. Гэтая праблема стала ўжо не толькі ўнутранай справай Рэчы Паспалітай. У абарону правоў іншаверцаў выступіла не толькі Расія, але яшчэ Швецыя, Сяміграддзе і нават Англія. Таксама не дзівіць, што ашуканыя

нявыкананымі абяцанкамі Рэчы Паспалітай казакі пайшлі ў 1654 годзе пад пратэктарат Масквы. Для Польшчы гэта азначала не толькі вайну з усходнім суседам, але і паглыбленне палітычных падзелаў сярод праваслаўнага насельніцтва.

Апошнім шанцам спынення сепаратысцкіх тэндэнцый сярод вернікаў праваслаўнай царквы была Гадзяцкая дамова. Паразуменне з Рэччу Паспалітай, выпрацаванае ў 1658 годзе казацкім гетманам Іванам Выгоўскім і русінскім магнатам Юры Нямірычам, прадугледжвала стварэнне трэцяга элемента дзяржавы – Русі, выключнае прызначэнне праваслаўных на пасады ў ваяводствах: Кіеўскім, Брацлаўскім і Падольскім, а таксама ўваход уладыкаў у сенат.

Пад ціскам папскіх нунцыяў і ўніятаў, Гадзяцкая дамова не была ў поўным аб'ёме ратыфікаваная соймам. Не быў зацверджаны пункт пра ліквідацыю царкоўнай уніі – *“крыніцы нязгоды паміж грэкамі і лацінікамі”*. Такім чынам, быў страчаны шанец інтэграцыі праваслаўнага насельніцтва ў палітычную сістэму Рэчы Паспалітай (Mironowicz, 1997: 149–189; Mironowicz, 1998; Mironowicz 2001b).

Грамадская мадэль заснаваная на талерантнасці, якая фармавалася стагоддзямі, была парушаная ў эпоху контррэфармацыі, войнаў, якія Рэч Паспалітая вяла з праваслаўнай Масквой, магаметанскай Турцыяй, пратэстанцкай Швецыяй ды шматканфесійным Сяміграддзем. Тады сфармаваўся стэрэатып паляка-каталіка, міф пра перадавы мур хрысціянства (Tazbir, 1987). На шчасце, гэтыя не-

гатыўныя тэндэнцыі зніклі ў эпоху Асветы. Рэч Паспалітая ў гэтую эпоху была, як у даўнейшыя часы, поліканфесійнай дзяржавай. Шматэтнічная і поліканфесійная структура выступала галоўным чынам ва ўсходніх ваяводствах. Калі ў 1789 годзе ва ўжо абрэзанай Рэчы Паспалітай жыло 53% каталікоў, 30% грэка-каталікоў, 10,5% іудзеяў, 3,5% праваслаўных і 1,5% евангелістаў, то ва ўсходніх ваяводствах дамінавалі ўніяты і праваслаўныя. На той жа тэрыторыі найбольш было іншых, пераважна невялікіх, рэлігійных супольнасцяў: караімаў, мусульман і вернікаў армянскай царквы (Litak, 1994: 133–134).

У часы чатырохгадовага сойму была зроблена спроба ўнармавання прававой сітуацыі ўніятаў, праваслаўных, пратэстантаў і іудзеяў. Упершыню ўніяцкі мітрапаліт атрымаў месца ў Сенаце, а габрэі былі ахопленыя абаронай права. 21 траўня 1792 года сойм прыняў канстытуцыю, у якой пацвярджаліся пастановы Пінскай кангрэгацыі з 1791 года. Праваслаўная царква атрымала адпаведныя правы статус і незалежную арганізацыйную структуру. Праваслаўныя набылі роўныя правы з іншымі грамадзянамі Рэчы Паспалітай. Гэта было вынікам разумення таго факта, што значныя прывілеі для каталіцкага веравызнання прывялі да неталерантных дзеянняў адносна пратэстантаў, праваслаўных і вернікаў нехрысціянскіх канфесій.

Варта прывесці ацэнкі пастаноў Пінскай кангрэгацыі з 1791 года, якія рэгулявалі статус праваслаўнай царквы ў Рэчы Паспалітай. Прыхільнікі рэформаў у духу канстытуцыі

3 траўня прызналі яе “*вельмі рацыянальнай і ні ў нічым ані пануючай рэлігіі, ані правам краіны не супярэчнай*”. “*Gazeta Narodowa i Obca*” пісала: “*Калі б Рэч Паспалітая даўней гэтаксама з тым людам чыніла, калі б замест пераследу і ўціску той люд знаходзіў ва ўрадзе апеку сваёй уласнасці і абрадаў, то поўныя нівы Украіны і Падолля не былі б так палітыя нашай кроўю, ані чужая інтрыга не знайшла б такога лёгкага доступу да сэрцаў, прывязаных да сваёй айчыны і ў ёй шчаслівых*” (*Gazeta Narodowa...*).

Пры нагодзе ацэнкі пінскіх рашэнняў частка публіцыстаў пацвярджала гістарычнымі прыкладамі, што ўсе паразы, якія перажыла Рэч Паспалітая, выкліканыя рэлігійнай нецярпімасцю і былі карай за пераслед неўніятаў і дысідэнтаў. Змена палітыкі Рэчы Паспалітай адносна іншаверцаў была вынікам тагачаснай міжнароднай сітуацыі і спробай выпраўлення дзяржаўнага ладу. Тады быў усвядомлены поліканфесійны і шматнацыянальны характар Рэчы Паспалітай, для якой фаварызаваная адной пануючай рэлігіі мела згубныя наступствы. Аднак высновы з той палітыкі былі зробленыя занадта позна, каб яны прынеслі адчувальныя вынікі (Sakowicz, 1935; Deruga, 1936; Mironowicz, 1996: 81–94; Mironowicz, 1999: 255–267).

Усталяваная стагоддзямі спецыфічная рэлігійная талерантнасць ва ўсходніх ваяводствах Рэчы Паспалітай паўплывала на паводзіны тамтэйшых насельнікаў у XIX і XX ст. Прынятая

там мадэль суіснавання іншаверцаў, часта парушаная знешнімі імпульсамі з Варшавы ці Пецярбурга, дазволіла мясцоваму грамадству перажыць самыя цяжкія гістарычныя моманты. Сімбіёз культураў і вераў фармаваў аблічча памежнага грамадства. З аднаго боку, яно было больш, чым дзе, патрыятычна настроена, але адначасова акумулявала культурніцкія элементы іншых народаў.

Нямецкі гісторык прафесар Ян Родэ звяртаў увагу на ўплыў рэлігійнай талерантнасці на паводзіны насельніцтва “ўсходніх крэсаў” падчас паўстання 1863–1864 гадоў. “*У Еўропе не было краінаў, якія ў XVI і першай палове XVII ст. практыкавалі такую талерантнасць у рэлігійных і этнічна-нацыянальных справах, як Рэч Паспалітая. Яна прызнавала афіцыйнымі шэсць моваў, а чатыры веравызнанні давалі прыклад амаль ідэальнага суіснавання з іудзействам і ісламам, пакуль контррэфармацыя не распачала барацьбу з пратэстантызмам і праваслаўем. Памяць пра тое мірнае суіснаванне была жывая яшчэ ў часы расейскага панавання ў XIX ст.*”² Напэўна, з гэтай прычыны польскія незалежніцкія паўстанні былі падтрыманыя мясцовым насельніцтвам на беларускіх і літоўскіх землях.

Паводле многіх даследчыкаў пагранічча культур, веліч Адама Міцкевіча, Марка Шагала, Станіслава Манюшкі або Тадэвуша Касцюшкі вырасла са спецыфічнай рэлігійна-нацыянальнай талерантнасці ў Беларусі і Літве. Для тых вялікіх

² Цыт. паводле: Okulicz, 1964: 19.

постацяў “крэсы” заставаліся ма-лой айчынай, творчым натхненнем, сэнсам палітычнай барацьбы. Тут варта ўспомніць словы эмігранцкага міцкевічазнаўцы Сымона Брагі, які ў 1955 годзе напісаў: “Беларускія элементы ў творчасці Міцкевіча – гэта не толькі нейкая павярхоўная афарбоўка. Гэта тое, што арганічна з ёй зраслося і ад яе неадлучнае, нешта тое, што знаходзіцца ў самых яе каранях. Гаворка тут ідзе пра самы натуральны факт для таго, хто, як Міцкевіч, нарадзіўся і вырас у Беларусі пад непасрэдным уплывам таго, што складалася на побыт і культуру тамтэйшага сялянства і дробнай шляхты.” І далей: “(...) Не край Віслы і Варты, а Нёмана і Вільні аказаўся прыроднай невычарпальнай крыніцай міцкевічаўскага паэтычнага таленту і натхнення” (Mickiewicz, 1955; Брага, 1994: 293–294; Mironowicz, 2000: 377–385).

Найбольш выразна сваю прывязанасць да талерантнасці, а таксама да Беларусі і Літвы, Адам Міцкевіч выказаў не толькі як паэт. Адною з найцікавейшых ідэяў ягоных лекцый на кафедры College de France было паказаць драматычны працэс выцяснення з усходніх земляў беларушчыны польскай мовай. “Доля польшчыны да XVI ст. была вельмі нязначнай і як далёка адзаду яна заставалася за рушчызнай, якая была мовай двара і войска, мовай на якой пісаліся законы і ствараліся статуты! Калі яна ўжо пасунулася наперад у сваім развіцці, польскі дыялект, хоць шырока раскінуты аж да Сілезіі, не меў афіцыйнага і праўнага быту: касцёл яго адпіхнуў, не быў дапушча-

ны да стварэння права. Здараліся напісаныя па-польску статуты і правінцыйныя прывілеі, але ўвогуле кананічныя і дзяржаўныя законы пісаліся на латыні. Неўзабаве ролі памяняліся: што за сіла страсянула польскую народнасць і выціснула яе на рускія землі, выцясняючы рускую народнасць і мову аж за Днепр? Гэтая сіла не вырасла на польскай глебе, яна выплывала здалёк, была вынікам збегу выпадкаў, якія не мелі відавочнай сувязі з гісторыяй Польшчы: касцёл узяў на сябе справу шырокага распаўсюджвання польскай мовы, якую да гэтага сам доўгі час прыціскаў” (Mickiewicz, 1955).

Традыцыя талерантнасці Беларусі і Літвы сфармавала шмат палітыкаў. Юзаф Пілсудскі, звяртаючыся да беларусаў у Менску 19 верасня 1919 года, падкрэсліў, што “ён сын гэтай зямлі, таксама як тыя, хто тут сабраўся, таму можа лепей зразумець і адчуць усе беды і няшчасці, якія былі яе ўдзелам” (Brandys, 1984: 5).

Больш сучасны нам пісьменнік Тадэвуш Канвіцкі з сантыментам пісаў пра Беларусь: “Ты павінна называцца Дабрарусь, павінна называцца Добрай зямлёй Добрых Людзей. (...) Не адабрала другім свабоды, не рабавала чужую зямлю, не забівала з-за суседскай мяжы. Мела для чужых павагу і гасцінны абаранак, мела для рабаўнікоў апошнюю карову і апошні акрайчык сытнага хлеба са знакам крыжа, мела для няшчасных шчымлівае сэрца і не разбэшчанае жыццё ў падарунак. (...) Калі прыпомню беларускае слова, калі павее ветрык з паўночнага ўсходу, калі ўбачу палатняную кашулю з

сумотнай вышыванкай, калі пачую крык болю без скаргі – заўсёды жывей заб'еца сэрца, заўсёды аднекуль выскачыць салодкая туга, заўсёды павее раптоўным халадком неакрэсленых згрызотаў сумлення, адчування віны і сораму” (Konwicki, 1977: 115).

Спецыфіку талерантнасці на польска-беларускім паграніччы фармавала не элітарная польская культура, а беларуская народная традыцыя, значна больш адкрытая, чым культура заходніх славян. Гэтай культуры, акрамя адкрытасці, заўсёды была ўласцівая схільнасць засвойваць знешнія ўплывы: візантыйскія, усходнія, лацінскія. Культура на польска-беларускім паграніччы, якая вырасла з традыцыі даўняй Рэчы Паспалітай, мела багатае эстэтычнае жыццё і была ў прынцыпе больш талерантнай. Спецыфіка рэлігійнай талерантнасці на тых абшарах засноўвалася на прыняцці іншаверцаў і павагі да іх культурных традыцый. Эліты беларускага грамадства, паддаючыся паланізацыі, давалі імпульс іншым грамадскім групам да талерантнасці адносна розных вераў і культураў. Нягавісць да габрэяў ці палякаў, выразна відавочная ў часы паўстанняў, мела хутчэй рэлігійны, чым палітычны падтэкст. Дэстабілізацыя традыцыйнай талерантнасці заўсёды наступала пад уплывам знешніх чыннікаў.

Беларускія палітычныя эліты слаба выражалі свае імкненні да нацыянальнай незалежнасці. Грамадства польска-беларускага пагранічча ў XIX ст. больш захоўвала архаічныя традыцыі, чым дэкларавала ідэю ўтварэння незалежнай дзяржавы. На іх думку, нацыянальныя ідэалогіі пару-

шалі гістарычную традыцыю і былі трактаваныя як чужародны элемент, які нішчыць ранейшыя грамадскія ўклады. У такім разнародным этнічным арэале цяжка было зашчапіць нацыянальныя пастулаты, тоесныя з адной дамінантнай царквой.

Нават сярод адной этнічнай групы выбар веры і нацыі часта быў розны. Род Шаптыцкіх, выбітных для польскай і украінскай нацыянальнай ідэі, – найлепшы таму прыклад. Так жа сама было з прадстаўнікамі роду Іваноўскіх, якія адыгралі істотную ролю ў беларускім, літоўскім і польскім нацыянальных рухах. Вельмі драматычным бываў палітычны выбар эліты Беларусі і Літвы. Яе прадстаўнік Браніслаў Тарашкевіч, выхаваны ў полікультурным асяроддзі, аўтар першай беларускай граматыкі, перакладчык на беларускую мову міцкевічаўскага “Пана Тадэвуша”, сябра беларускіх і польскіх нацыянальных арганізацый, дэпутат польскага сойму, вязень у Польшчы за беларускі нацыяналізм, быў забіты ў Савецкім Саюзе з той самай прычыны (Bergman, 1984: 142–165). Такія ўнутраныя падзелы ў міжваенны перыяд прывялі да таго, што частка інтэлігенцыі аддала перавагу грамадзянству Вялікага Княства Літоўскага, а не якой-небудзь нацыянальнай ідэі (Mironowicz, 2001c: 163–173).

Суіснаванне многіх народнасцяў і польска-беларускіх рэлігій прывяло да выпрацоўкі спецыфічнай культурнай традыцыі, сфармаванай пад уплывам двух буйных цывілізацый: усходняй (візантыйска-русінскай) і заходняй (лацінскай). Абшары польска-беларускага пагранічча для мно-

гіх народаў былі месцам кшталтавання іх культурнай тоеснасці, а талерантнасць была адной з яе асноўных элементаў. Культура, сфармаваная пад уплывам рэлігійных і нацыянальных адрозненняў, укаранілася ва ўсіх формах побыту мясцовага насельніцтва і паўплывала на культурнае аблічча сучасных жыхароў Беластоцчыны, Гарадзеншчыны ці Віленшчыны. Падобныя адносіны да рэлігійных правоў, з характэрнай ад-

крытасцю і талерантнасцю паўплывалі на захаванне сучасных беларусаў і палякаў па абодвух баках дзяржаўнай мяжы. Адсутнасць выразных рэлігійных канфліктаў, як тое здарэцца ў іншых рэгіёнах Цэнтральна-Усходняй Еўропы, складае не толькі спецыфіку польска-беларускага пагранічча, але падае добры прыклад жывой традыцыі даўняй Рэчы Паспалітай – айчыны многіх народаў і веравызнанняў.³

Літаратура

1. Брага, С. (1994). “Міцкевіч і беларуская плынь польскай літаратуры”, у *3 гісторыяў на “вы”*. Артыкулы, дакументы, успаміны. Мінск.
2. Кром, М. (1995). *Меж Русью и Литвой. Западнорусские земли в системе русско-литовских отношений конца XV – первой трети XVI в.* Москва.
3. Нікалаеў М. (1993). *Палата кнігапісная*. Мінск.
4. Рогов, А. (1972). “Ченстоховская икона Богоматери как памятник византийско-польско-русских связей”, в *Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси*. Москва.
5. Abraham, W. (1904). *Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi*. Lwów.
6. Bergman, A. (1984). *Sprawy białoruskie w II Rzeczypospolitej*, Warszawa.
7. Bieńkowski, L. (1969). “Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce XVI–XVIII w.”, w J. Kłoczowski (red.) *Kościół w Polsce*, t. II, Kraków.
8. Brandys, M. (1984). *Strażnik Królewskiego Grobu*. Warszawa.
9. Chodynicki, K. (1934). *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska 1385–1632*. Warszawa.
10. Chojecka, E. (1970). “Sztuka średniowiecznej Rusi Kijowskiej i jej związek z Polską w XI–XV w.”, w M. Karaś i A. Podraza (red.), *Ukraina. Teraźniejszość i przeszłość*, “Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne”, R. CCXLVII, z. 32. Kraków.
11. Chynczewska-Hennel, T. (2002). “Akademia Kijowsko-Mohylańska”, w A. Mironowicz, U. Pawluczuk i P. Chomik (red.), *Szkołnictwo prawosławne w Rzeczypospolitej*, Białystok.
12. Deruga, A. (1936). “Walka z rusyfikacją Kościoła prawosławnego w Polsce w epoce Sejmu Wielkiego (1788–1792)”, *Ateneum Wileńskie*, t. XI: 2–32.
13. Długosz, J. (1878). *Historiae Polonicae*, t. II. Warszawa.
14. Friedlówna, T. (1974). *Ewangeliarz ławryszewski. Monografia zabytku*. Wrocław.
15. *Gazeta Narodowa i Obca*, 16.07. 1791.
16. Grala, H. (1997). “Kołpak Witołdowy czy czapka Monomacha. Dylematy wyznawców prawosławia w monarchii ostatniej Jagiellonów”, w J. Bardach i T. Chynczewska-Hennel (red.), *Katolicyzm w Rosji i prawosławie w Polsce (XI–XX w.)*. Warszawa.
17. Jabłonowski, A. (1899–1900). *Akademia Kijowsko-Mohylańska. Zarys historyczny na tle rozwoju ogólnego cywilizacji zachodniej na Rusi*. Kraków.

³ Вобраз шматканфесійнай Рэчы Паспалітай не так даўно прадставіў Анджэй Суліма-Каміньскі: Sulima-Kamiński, 2000.

18. Jaroszewicz-Pieresławcew, Zoja (2003). *Druki cyrylickie z oficyn Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XVIII wieku*. Olsztyn.
19. Jobert, A. (1979). *De Luther á Mohila. La Pologne dans la crise de la Chrétienté 1517–1648*. Paris.
20. Kłoczowski, J. (1997). “Cywilizacja bizantyjsko-słowiańska”, w J. Kłoczowski (red.) *Chrześcijaństwo na Rusi Kijowskiej, Białorusi, Ukrainy i Rosji (X–XVII w.)*, Kraków.
21. Kłoczowski, J. (1998). *Młodsza Europa*. Warszawa.
22. Kłoczowski, J. (2000). “Tolerancja w Rzeczypospolitej polsko-litewskiej z 1573 roku o zachowaniu pokoju religijnego”, w J. Kłoczowski (red.), *Historia Europy Środkowo-Wschodniej*, t. II. Lublin.
23. Konwicky, T. (1977). *Kalendarz i klepsydra*. Warszawa.
24. Kowalska, H., Wiśniewski, J. (1978). “Olelkowicz Jerzy”, w *Polski Słownik Biograficzny*, t. XXIII. Warszawa.
25. Litak, S. (1994). *Od Reformacji do Oświecenia. Kościół katolicki w Polsce nowożytnej*. Lublin.
26. Łużny, R. (1966). *Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska. Z dziejów kulturalnych polsko-wschodniosłowiańskich w XVII–XVIII wieku*. Kraków.
27. Mickiewicz, A. (1955). *Dzieła*, t. IX. Warszawa.
28. Mironowicz, A. (1990). “Powstanie zaśludowskiej oficyny wydawniczej na tle sytuacji wyznaniowej w Wielkim Księstwie Litewskim”, *Acta Baltico-Slavica*, t. XIX, 245–264.
29. Mironowicz, A. (1996) “Cerkiew prawosławna na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w latach 1772–1795”, w M. Biskup (red.), *Ziemie Północne Rzeczypospolitej Polsko-Litewskiej w dobie rozbiorowej 1772–1815*. Warszawa – Toruń.
30. Mironowicz, A. (1997). *Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza*. Białystok.
31. Mironowicz, A. (1998). “Projekty unijne wobec Cerkwi prawosławnej w dobie ugody hadziackiej”, w J. S. Gajek i St. Nabywaniec (red.), *Unia brzeska z perspektywy czterech stuleci*, Lublin.
32. Mironowicz, A. (1999). “Kościół prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej”, *ΕΛΠΙΣ*, R. I (XII), z.1 (14).
33. Mironowicz, A. (2000). “Andrzej Kempfi w kręgu Mickiewiczowskich alborutheników”, [w:] *Wilno i Ziemia Mickiewiczowskiej Pamięci. Materiały III Międzynarodowej Konferencji w Białymstoku*, t. I., E. Feliksiak i E. Konończuk (red.), *W kręgu spraw historycznych*, Białystok.
34. Mironowicz, A. (2001a). *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej*. Białystok.
35. Mironowicz, A. (2001b). *Piotr Mohyla a idea unii kościelnej*, *Studia Podlaskie*, t. XI. Białystok.
36. Mironowicz, A. (2001c). “Specyfika tolerancji wyznaniowej na kresach wschodnich Rzeczypospolitej”, w K. Krzysztofek i A. Sadowski (red.) *Pogranicza etniczne w Europie. Harmonia i konflikty*, Białystok.
37. Mironowicz, A. (2003a). *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*. Białystok.
38. Mironowicz, A. (2003b). “Prawosławni w wielowyznaniowej i wielokulturowej Rzeczypospolitej”, w St. Wilk (red.) *Chrześcijaństwo w dialogu kultur na ziemiach Rzeczypospolitej. Materiały Międzynarodowego Kongresu*. Lublin.
39. Mironowicz, A. (2004). “Kultura prawosławna w dawnej Rzeczypospolitej”, w A. Kaźmierczyk, A. Link-Lenczowski, M. Markiewicz i K. Matwijowski (red.), *Rzeczpospolita wielu wyznań*. Kraków.
40. Mroczko, T., Dab, B. (1966). “Gotyckie Hodegetrie polskie”, w *Średniowiecze. Studia o kulturze*, t. III. Wrocław.
41. Naumow, A. (1996), *Wiara i historia*. Kraków.

42. Okulicz, K. (1964). *Białorusini, Litwini i Polacy w powstaniu styczniowym na Litwie Historycznej, Zeszyty Historyczne*, t. VII, Paryż.
43. Papierzyńska-Turek, M. (1990). "Kościół prawosławny na ziemiach ruskich Litwy i Korony", *Przemyskie Zapiski Historyczne*, R. VI–VII: 139–162.
44. Rogow, A. (1976). "Ikona M. B. Częstochowskiej jako świadectwo związków bizantyjsko-rusko-polskich", *Znak*, 262.
45. Różycka-Bryzek, A. (1965). "Zarys historyczny badań nad bizantyjsko-ruskimi malowidłami w Polsce", *Biuletyn Historii Sztuki*, t. XXVII. Warszawa.
46. Różycka-Bryzek, A. (1967). "Bizantyjsko-ruskie malowidła ścienne w Kaplicy Świętokrzyskiej na Wawelu", *Studia do dziejów Wawelu*, t. III. Kraków.
47. Różycka-Bryzek, A. (1994a). "Sztuka w Polsce piastowskiej a Bizancjum i Ruś", w St. Stępień (red.), *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. II. Przemysł.
48. Różycka-Bryzek, A. (1994b). "Bizantyjsko-ruskie malowidła w Polsce wczesnojagiellońskiej: problem przystosowań na gruncie kultury łacińskiej", w St. Stępień (red.), *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. II. Przemysł.
49. Sakowicz, E. (1935). *Kościół prawosławny w Polsce w epoce Sejmu Wielkiego 1788–1792*. Warszawa.
50. Sielicki, F. (1997). *Polsko-ruskie stosunki kulturalne do końca XV wieku*. Wrocław.
51. Strykowski, M. (1846). *Kronika polska, litewska, żmudzka i wszystkiej Rusi Kijowskiej, Moskiewskiej, Siewierskiej, Wołyńskiej i Podolskiej...*, t. I, Warszawa: Wyd. G. L. Glücksberg.
52. Sulima Kamiński, Andrzej (2000). *Historia Rzeczypospolitej Wielu Narodów 1505–1795*. Lublin.
53. Tazbir, J. (1986). "Specyfika polskiej tolerancji", w *Naród-Kościół-Kultura. Szkice z historii Polski*. Lublin.
54. Tazbir, J. (1987). *Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy. Mity a rzeczywistość historyczna*. Warszawa.
55. Tazbir, J. (1989). *Bracia polscy w służbie Radziwiłłów w XVII w.*, *Miscellanea Historico-Archivistica*, t. III. Warszawa.
56. Wasilewski, T. (1987). "Prawosławne imiona Jagiełły i Witolda", *Analecta Cracoviensia*, t. XIX.