

Цярпенне невыцерпнага: суіснаванне ў Вільні XVII стагоддзя

Сцверджанне, што Вільня ранняга Новага часу была шматнацыянальным горадам рызыкую зменшыць разнастайнасць канкурэнтных і перакрываваемых абавязакаў, якія рэлігіі, культуры, мовы і этнічныя сувязі накладалі на асобнага віленца. Таксама пакідаюцца па-за ўвагай сродкі, якія рабілі магчымым суіснаванне ў горадзе. У сваім артыкуле я паспрабую знайсці месца Вільні на канфесіянальнай мапе Еўропы – ацаніць ступень яе шматкультурнасці, выявіць некаторыя сродкі і механізмы, выпрацаваныя жыхарамі для заахвочвання, аблягчэння і часам навязвання цяргімасці. Таксама я пастараюся змясціць горад на шкале падыходаў, вынайздзеных тагачаснымі грамадствамі Еўропы для вырашэння праблемаў сумеснага пражывання прадстаўнікоў некалькіх канфесій, – ад выключэння на адным краі шкалы, да розных тыпаў уключэння на другім.

Але на пачатку каротка апішам кантэкст, у якім разгортваліся падзеі. Вільня была горадам са змешаным насельніцтвам нават да фар-

мальнай хрысціянізацыі Вялікага Княства Літоўскага, здзейсненай пад патранажам рымска-каталіцкай царквы Польскага Каралеўства. У той час горад быў населены паганцамі літоўцамі, праваслаўнымі русінамі і рыма-каталікамі немцамі. Некаторыя даследчыкі выводзяць віленскую традыцыю *практычнай* талерантнасці з перадумоваў, што склаліся да хрысціянізацыі.¹

Пачатак XV стагоддзя адзначыўся прыходам у віленскі рэгіён пэўнай колькасці татар, якія, аднак, не мелі юрыдычнага права жыць за сценамі Вільні. Драўляная мячэць і школа былі закладзены ў суседнім прадмесці Лукішкі, і з таго часу новая супольнасць стала часткай штодзённага жыцця горада. Габрэі атрымалі юрыдычныя правы ў Вільні пазней, чым у іншых гарадах гістарычнай Літвы. Першая значная сінагога з'явілася ў цэнтры горада ў 1573 годзе. А ў 1593 годзе, пасля антыгабрэйскіх сутыкненняў, кароль Жыгімонт III Ваза дараваў габрэям Вільні падставовы прывілей жыць на

¹ Больш літаратуры пра ранні перыяд гісторыі Вялікага Княства Літоўскага і Вільні гл.: Frick 2013, 5–6, 427, fn. 7. Гэты тэкст першапачаткова быў напісаны без спасылак для вуснай прэзентацыі гэтай кнігі, таму большасць спасылак тут падаецца менавіта на яе.

вызначаных вуліцах і займацца асобнымі сферамі дзейнасці – *“асабліва з-за таго, што яны [габрэі Вільні] ўжо былі тут да нашага слаўнага прыходу ў Карону Польскую і Вялікае Княства Літоўскае”*.²

Пачынаючы з другой паловы XVI стагоддзя, устойлівай часткай гарадскога жыцця стала рэфармацыя. Лютэране і кальвіністы пастаянна прысутнічалі ў канфесійным ландшафце Вільні. Лютэранская царква, заснаваная каля 1555 года на Нямецкай вуліцы, гуртавала галоўным чынам кіроўную эліту нешляхецкага паходжання (да ўвядзення забароны 1666 года), а таксама купцоў, рамеснікаў, асобаў занятых прэстыжнымі (доктар, юрыст, ювелір) і менш прэстыжнымі (дубільшчыкі скуры) спецыяльнасцямі. Дзве лютэранскія кангрэгацыі (нямецкамоўная большасць і польскамоўная меншасць) дзялілі адзін будынак і часам адных і тых жа двухмоўных міністраў.

Што тычыцца кальвіністаў, то пачынаючы з 1560-х гадоў яны маліліся ў прыватных маентках, але не пазней за 1577 год пачалі будаваць уласны царкоўны комплекс уздоўж Бернардзінскай вуліцы – царква Св. Міхаіла. Пасля антыкальвінісцкіх хваляванняў 1639 года, каралеўскі ўказ 1640 года перамесціць іх на старыя могілкі адразу за мурам горада, дзе супольнасць таксама захавалася. Кальвінісцкая царква ВКЛ была пераважна шляхецкай, хаця да яе далучылася і пэўная колькасць гараджанаў,

асабліва ў такіх гарадах, як Вільня. Рэлігійная супольнасць складалася з польскамоўнай большасці і нямецкамоўнай меншасці, да апошняй далучылася таксама некаторая колькасць шатландцаў.

У 1596 годзе, па выніках Берацейскай уніі, большасць русінскай праваслаўнай царкоўнай іерархіі згадзілася заключыць саюз з Рымам, сфарміравалася тое, што атрымае назву “ўніяцкая царква”. Значная частка шараговых вернікаў і ніжэйшага святарства, тым не менш, адмовіліся прызнаваць вынікі уніі. Яны працягвалі лічыць сябе сапраўднымі праваслаўнымі і адпаведна – спадкаемцамі ўсіх правоў і прывілеяў, нададзеных так званым “грэкам” горада і ўсёй дзяржавы. У 1595 годзе праваслаўныя царквы Вільні сталі ўніяцкімі, таму ад 1598 года праваслаўныя пачалі будаваць свой новы сакральны цэнтр у царкве Святога Духа – адразу на супраць галоўнага ўніяцкага комплексу Царквы Святой Тройцы.³

Такім чынам, да 1650 года Вільня, як адносна невялікая кангламерацыя, была заселена русінамі, палякамі, літоўцамі, немцамі, габрэямі і татарами (у дадатак да невялікай колькасці шатландцаў, італьянцаў і іншых імігрантаў). Гэтыя людзі маліліся ў прыблізна 23 каталіцкіх, 9 ўніяцкіх, адной праваслаўнай, кальвінісцкай і лютэранскай царквах, галоўнай синагозе і мячэці. Гараджане размаўлялі па-польску, па-русінску (па-стара-

² Пра паселішчы татар і габрэяў у Вільні гл.: Frick 2013, 6, 428, fn. 10–12.

³ Пра канфесіі Вільні ранняга Новага часу і іх узаемадзеянне гл.: Frick 2013, 6–7, 428, fn. 14–17.

беларуску), па-нямецку, на ідыш, па-літоўску, па-татарску, маліліся і вывучалі трактаты на лацінскай, царкоўнаславянскай, арамейскай мове, іўрыце і крыху па-арабску. Польская мова была *lingua franca* горада, а ўсе хрысціяне адчувалі ціск (які, аднак, многія ігнаравалі) і заахвочванне падпарадкоўвацца асобным польскім і рыма-каталіцкім нормам, якія выступалі адным з механізмаў сацыяльнай мабільнасці.

Насельніцтва горада з прыкладнай колькасцю 20 000 чалавек значна саступала старой сталіцы Рэчы Паспалітай Кракаву, не кажучы ўжо пра Гданьск/Данцыг ці гарады паўночна-заходняй Еўропы і паўночнай Італіі.⁴ І тым не менш, прадстаўнікі пяці хрысціянскіх канфесій і трох рэлігій знайшлі ў шчыльных кварталах свой дом і былі вымушаны шукаць механізмы суіснавання. Важны складнік “драмы суіснавання” можна прасачыць па схеме рассялення. З кім жа гараджане жылі разам альбо па суседстве і на якой дыстанцыі ў асобных дамах?

Нягледзячы на тое, што можна вылучыць кварталы, дзе дамы належалі пераважна прадстаўнікам адной канфесіі, было шмат выключэнняў. Выглядае на тое, што арандатары кватэр у гэтых дамах – так званыя суседзі – паходзілі з шырокага спектра канфесій. Нават габрэі, нягледзячы на тое, што былі сканцэнтраваны на некалькіх вуліцах гарадскога цэнтра, ні ў якім разе не жылі ў гэта, многія жылі далёка ад цэнтра, а многія дамы пад дахам збіралі хрысціян розных канфесій і габрэяў.⁵

“Рымляне” (хрысціяне заходняга абраду – рыма-каталікі, лютэране, кальвіністы) сяліліся пераважна на захад ад Каралеўскага шляху. Шлях вёў праз Рудніцкую браму ўверх па Рудніцкай вуліцы да Гандлёвай плошчы і праз замкавую браму да ніжняга замку. “Трэкі” (хрысціяне ўсходняга абраду) сяліліся на ўсход, недалёка ад месца, дзе канцэнтраваліся іх старажытныя святыні. Можна вылучыць тры лютэранскія паселішчы: 1) для эліты і спецыялістаў, гандляроў і магістратаў – на Замкавай вуліцы і крыху на Нямецкай вуліцы; 2) для гандляроў і рамеснікаў сярэдняга ўзроўню – на і вакол Шкляной вуліцы; 3) для дробных рамеснікаў і гандляроў, галоўным чынам дубільшчыкаў, у прадмесцях Шарэйкішкі і Антокалі. Кальвінісцкая эліта гараджан пераважна размяшчалася на Замкавай вуліцы, насупраць іх лютэранскіх пабрацімаў.

У XVII стагоддзі практычна цалкам русінскай, нават праваслаўнай, была вуліца Субач (*Subocz*). Хаця ў горадзе яшчэ захоўваліся парэшткі былога больш шчыльнага рассялення гэтай супольнасці на поўначы і захадзе – у накірунку кварталаў вуліц Вастрабрамскай, Конскай і Рудніцкай, а таксама Савіч і Бакшта, разам з ўсходнім краем Гандлёвай плошчы.

Пэўная колькасць рыма-каталікоў мясцілася ва ўсіх кварталах – эліта на Гандлёвай плошчы і ў кварталах Конскай і Рудніцкай вуліц. Менш зможныя сем’і ў раёне вуліц Скопавай і Бернардзінскай, якія знаходзіліся пад юрысдыкцыяй Рымска-каталіцкай

⁴ Пра дэмаграфію Вільні ранняга Новага часу гл.: Frick 2013, 7, 428–9, fn. 18.

⁵ Пра характар рассялення габрэяў па горадзе гл.: Frick 2013, 37–41, 60–63.

капітулы. Магнаты, у гэты час ўжо га-лоўным чынам рыма-каталікі, най-больш шчыльна месціліся ўздоўж Троцкай і Дамініканскай вуліц, з некалькімі важнымі дамамі на вуліцы Замкавай і, у асобных выпадках, па ўсім горадзе. Габрэі пачыналі засяляцца з цэнтра горада, рэальны рост іх супольнасці, верагодна, прыпадае на другую палову XVII стагоддзя. Татары пераважна працягвалі сяліцца ў прадмесці Лукішкі.⁶

Калі не браць пад увагу нязначныя выключэнні, найбольш важнай уласцівасцю рассялення ў Вільні была дастаткова слабая тэндэнцыя да тэрытарыяльнай канцэнтрацыі канфесій. Кожны гараджанін меў штодзённыя шчыльныя кантакты з прадстаўнікамі іншых груп, бо іх прадстаўнікі валодалі маёмасцю і жылі па суседстве. Такім чынам, “суседзі” – арандатары памяшканняў у асобных дамах – маглі належаць да розных рэлігій.

Дамы Вільні таго часу не былі прыстасаваныя для захавання прыватнасці. Інвентары паказваюць, што асноўную жыццёвую прастору сям’і складаў агульны пакой (ізва), пярэдні пакой (сені) і спалучаная спальня (камора), магчыма, нават кухня. “Суседзі” часта былі вымушаны хадзіць праз пакой адзін аднаго, каб патрапіць “дамоў”. У лепшым выпадку ў прыватную прастору можна было ўвайсці праз драўляныя галерэі, якія размяшчаліся на ўзроўні кожнага паверха па перыметры ўнутранага двара. Некалькі знешніх лесвіц спалучалі такія галерэі з зямлёй.

Выкарыстоўваючы галерэі як шлях дадому, жыхары маглі пастаянна бачыць і чуць тое, што адбываецца ў іх суседзяў. Акрамя таго, горад быў вымушаны хоць на нейкім узроўні дастасаваць як мінімум два хрысціянскія, а таксама габрэйскія календары. Напрыклад, па час Вялікага посту альбо Вялікадня адна частка горада магла пасціцца, а другая святкаваць, што часта здаралася ў межах аднаго дома і нават адной сям’і.⁷

Улічваючы такое шчыльнае сумеснае існаванне канфесій і рэлігій, паўстае пытанне: “Як людзі спраўляліся з адрозненнямі”? Ніжэй я закрану некалькі эпизодаў іх жыццёвага цыкла – хрышчэнне, выбар хросных бацькоў, заляцанне, шлюб, смерць і хаўтуры. Будуць прапанаваны высновы пра ўзровень талерантнасці і цярпення, таксама я паспрабую размясціць Вільню ранняга Новага часу на еўрапейскай раннемадэрнай шкале падыходаў да праблемы рэлігіі і канфесійнай разнастайнасці ў гарадскіх умовах.

Хрышчэнне і выбар хросных бацькоў

У трактаце, надрукаваным у Познані ў 1580 годзе, польскі езуіт Якуб Вуек, будучы перакладчык Бібліі і ключавая фігура контррэфармацыі ў Польскім Каралеўстве і на землях ВКЛ, крытыкаваў грахі “нашых католікаў”, якія *“нават у рэчах, што кранаюць пытанне веры, маюць смеласць падтрымліваць сувязі з ерэтыкамі, наведваючы іх хрэсьбіны, вяселі і па-*

⁶ Пра канфесійную тапаграфію Вільні XVII стагоддзя гл.: Frick 2013, главы 1, 2.

⁷ Пра канфлікт і суіснаванне множнасці календароў у горадзе гл.: Frick 2013, глава 4.

хаванні” (Wujek, 1579–1580, vol. 2: 55).⁸ Непакой Вуека адпавядаў непакою царквы Рэчы Паспалітай ўвогуле. Пры гэтым ён толькі што вызваліў пасаду рэктара Віленскай акадэміі і ў сваім тэксце, відавочна, меў на ўвазе сітуацыю ў Літве і Беларусі.

На іншым полюсе канфесійнага спектру ў Гданьску выйшла з друку кальвінісцкая “Agenda” (1637) – падручнік дактрын і абрадаў для пратэстанцкіх міністраў Польскага Каралеўства і Вялікага Княства Літоўскага. Выданне ўтрымлівала падобныя перасцярогі супраць любой формы духоўнага сваяцтва з усімі, хто не належыць да канфесіі, – *“служкі Бога павінны прыкладаць усе намаганні, каб набожныя бацькі для Святога Хрышчэння [сваіх дзяцей] не атрымлівалі хросных бацькоў іншай рэлігіі, а самі не павінны станавіцца хроснымі такіх [дзяцей] без нейкай значнай і важнай прычыны”* (Agenda, 1637: 47).

Адной з прычын забароны, у дадатак да агульных спроб падтрымаць дысцыпліну, было тое, што святарства ўсіх канфесій, якія практыкавалі хрышчэнне немаўлят, – нягледзячы на рознае разуменне прыроды таемства – у пераважнай большасці пагаджаліся, што адной з функцый хроснага бацькоўства з’яўляецца хрысціянскае выхаванне дзяцей. Тым не менш, існуюць сведчанні, што ў Вільні не ўсе бацькі прыслухоўваліся да такіх

заклікаў, а некаторыя мясцовыя святары моўчкі глядзелі, як прадстаўнікі іншых канфесій падыходзілі да хрысціянскай купелі. Гэта дае падставы меркаваць, што для некаторых міран, а магчыма, і мясцовага прыхадскога/парафіяльнага святарства, хроснае бацькоўства служыла мэтам, адрозным ад закладзеных у інструкцыях рэлігійных канфесій ці, прынамсі, мела сваё дадатковае значэнне.

Паспрабуем засяродзіцца на лакальным узроўні – суседзі і сям’я. У 1636 годзе на Шкляной вуліцы (18.08)⁹ месціўся сціплы двухпавярховы “невялікі цагляны дом” лютэранскага гандляра Марціна Бухнера (Marcin Buchner). Бухнер з жонкай Рэгінай Сцегераўнай (Regina Stegierówna) меў прынамсі пяць дзяцей, якія заключылі шлюб з лютэранамі. У мяне таксама атрымалася ідэнтыфікаваць адну ягоную ўнучку. Уся сям’я валодала і займала дамы ў квартале Шкляной вуліцы цягам ўсяго XVII стагоддзя.¹⁰

Іх малодшы сын, купец Ян Бухнер (Jan Buchner) стаў ключавой асобай гандлярскай часткі лютэранскай супольнасці Вільні. За пэўны час ён разбагацеў, і паміж 1662–1701 гадамі яго шчодрасць да царквы складала канкурэнцыю лютэранскай эліце. У 1671 і 1673 гадах, разам з прадстаўнікамі эліты, Бухнер выступае “старшым” (“senior”) у сваёй кангрэгацыі. Тым не менш, ён застаўся жыць у сваім квартале і менавіта там умацоў-

⁸ Даследаванне нараджэння, хрышчэння і хроснага бацькоўства ў Вільні XVII стагоддзя гл.: Frick 2013, глава 6.

⁹ Тут і далей у дужках пазначаецца адрас дома, якія можна знайсці на мапах змешчаных у дадатку да артыкула.

¹⁰ Пра Бухнера ля купелі гл.: Frick 2013, 127–35. Інфармацыю пра адрасы, якія я вызначыў для дамоў Вільні, гл: Frick 2013, 9–13 і главу 1.

ваў сацыяльнаы сувязі. Падатковы інвентар домаўладанняў пазначае “Пана Бухнера” ўладальнікам двух “вялікіх цагляных дамоў” на Шкляной вуліцы. У адным жыў сам Бухнер, разам з адным хрысціянскім і шасцю габрэйскімі “суседзямі” (гэта значыць сем’ямі арандатараў). У другім доме жылі чацвёрта “суседзяў” хрысціян і два “габрэі” (Rachuba, 1989: 42).

Вялікая сям’я Бухнера заключала шлюбны выключна ў межах лютэранскай супольнасці, але многія яе прадстаўнікі ўключаліся ў больш шырокае сеціва стасункаў, якое выходзіла за канфесійныя межы. Прынамсі двойчы Ян Бухнер пакінуў запіс у мясцовым кальвінісцкім фінансавым спісе, які фіксуе грашовы ўнёсак “*на падтрымку ўсхвалення Госпада*”. Бухнер, яго жонка і пляменніца ў некалькіх выпадках выступалі хроснымі бацькамі дзяцей кальвіністаў. І ўсе тры, а ў дадатак і маці Бухнера, некалькі разоў фігуруюць як хросныя бацькі каталіцкіх дзяцей.

Паміж 1665–1680 гадамі Ян Бухнер з’явіўся ля купелі каталіцкай царквы Св. Яна прынамсі 27 разоў. За ўвесь перыяд быў толькі адзін год, калі ён гэтага не рабіў, але гэта, магчыма, сведчыць толькі пра прабелы ў рукапісах. Пік прыпадае на 1674 год, калі Бухнер ахрысціў пяць каталіцкіх дзяцей. Гэты год выглядае максімумам і для ўсёй сям’і – маці Рэгіна падышла да каталіцкай купелі чатыры разы, жонка Кацярына (Katarzyna) адзін раз, пляменніца Марыяна Тропаўна (Marianna Trówna) чатыры разы. Гэта значыць, што непасрэдна сям’я ўдзельнічала ў каталіцкім хрышчэнні 14 разоў. У гэты год у царкве Св. Яна

цалкам было ахрышчана 705 дзяцей, з іх 625 нарадзіліся ў горадзе і яго ваколіцах. Такім чынам, сям’я Бухнераў прымала ўдзел у хрышчэнні 1,8% каталіцкіх немаўлят, а агульная колькасці дзяцей, якія мелі хросных некаталікоў, у 1674 годзе склада *прынамсі* 32 ці 5,1%. Варта адзначыць, што на працягу вызначанага перыяду візіты Бухнера ў царкву Св. Яна прыпадаюць практычна на ўсе дні тыдня, уключаючы шэсць выпадкаў нядзелі.

Частата, з якой каталіцкія бацькі выбіралі некаталіцкіх хросных бацькоў для сваіх дзяцей, мне падаецца дзіўнай. Таксама дзіўным выглядае і абсалютнае маўчанне на гэты конт архіварыусаў. Нават больш за гэта, запісы мелі шаблонны характар. Яны паведамляюць заўсёды ў аднолькавым парадку і сінтаксісе – дату хрышчэння, імя святара, дзіцяці, бацькі, маці, інфармацыю пра тое, ці нарадзілася дзіця ў шлюбе, месца жыхарства бацькоў і імёны хросных бацькоў. Ні слова пра канфесію. Толькі шляхам параўнання імёнаў з розных спісаў і дакументаў у мяне атрымалася выявіць парушальнікаў.

Часта гэта не магло быць проста вынікам адсутнасці ўвагі. Існуюць сведчанні, што Ян Бухнер карыстаўся пэўнай павагай у асяроддзі каталіцкай іерархіі, дзе, відавочна, ведалі пра яго прыналежнасць да лютэранства. Акрамя таго, ён быў купцом высокага сацыяльнага становішча і займаў мірскую пасаду ў мясцовай лютэранскай царкве. У адным выпадку разам з ім хросным бацькам стаў каталіцкі святар.

У 1669 Бухнер і нейкая Люцыя Юскевічава (Lucja Juskiwiczowa) высту-

пілі хроснымі незаконнанароджанага каталіцкага дзіцяці. Хросныя бацькі ігралі для незаконных дзяцей нават большую ролю, чым для народжаных у шлюбе, але святар не выказаў пярэчанняў, хаця меў адпаведныя падставы. За год да гэтага Ян Бухнер выступіў хросным бацькам для габрэйскай дзяўчынкі ці жанчыны, якая падчас хрышчэння па каталіцкім абрадзе атрымала імя Ганна. Для мяне гэта сведчыць пра нават яшчэ большы давер да Бухнера з боку каталіцкай царквы. Да такіх выпадкаў ставіліся як да святочнай падзеі, і хросныя бацькі часта выбіраліся з каталіцкай эліты. Габрэйская хрэсціца таксама атрымала патронаў з прывілеяваных каталіцкіх сям'яў горада, у тым ліку бургамістра, які стаяў ля купелі разам з Бухнерам.

Няма звестак, пра тое, што хросныя дзеці Бухнера і яго сям'і былі народжаны ў змешаных шлюбах. Чаму ж відавочна каталіцкія бацькі выбіралі Яна Бухнера і яго сваякоў у якасці хросных? Усё паказвае, што ў гэтых выпадках прыцягальнасць суседскай супольнасці вызначала выбар духоўных сваякоў. Бухнер, калі выступаў хросным каталіцкіх дзяцей, звычайна пазначаўся адразу пасля прадстаўнікоў сям'і, але часам і пасля іншых жыхароў Шкляной вуліцы. У некалькіх выпадках разам з ім хроснай маці выступала праваслаўная жанчына, якая жыла са сваім праваслаўным мужам у пераважна лютэранскім і габрэйскім квартале. Цалкам верагодна, што ахрышчаная юдэйка таксама была яго суседкай. Шкляная вуліца і Габрэйская вуліца стваралі ў

пэўнай ступені адну супольнасць, а Ян Бухнер сам жывіў на Шкляной вуліцы разам з габрэйскімі арандатарамі. Магчыма, новаахрышчаная Ганна таксама жыла ў адным з яго дамоў.

Хроснае бацькоўства забяспечвала Бухнера пэўным статусам у віленскім грамадстве, а таксама давала сем'ям яго хросных дзяцей уплывовага гарадскога патрона. Практычна ўсе людзі, для якіх Бухнер выступаў хросным, засталіся для мяне не больш, чым імёнамі. Гэты факт дазваляе меркаваць, што хросных бацькоў шукалі ў вышэйшых за ўласную сацыяльных стратах і, такім чынам, будавалі на ўзроўні квартала супольнасць, не зважаючы на межы канфесій. Уліваючы хрэсьбіны і іншыя святкаванні, якія збіралі разам лютэран, кальвіністаў і праваслаўных за ежай, пітвом, музыкай у дамах іх каталіцкіх суседзяў на Шкляной вуліцы, можна бачыць, што, ладзячы хрышчэнне, клірыкі ніжэйшага ўзроўню былі значна больш паглыблены ў клопаты свайго квартала, чым Якуб Вуек і іерархі, што сфармулявалі кальвінісцкую "Agenda". Разуменне важнасці для часткі парафіян такіх правілаў пабудовы супольнасці дазваляла дзейнічаць, не зважаючы на асуджэнне високага кліру. У свой час Джон Босі вызначыў гэта як усталяванне "*адносін фармальнага сяброўства*" (Bossy, 1984: 197).

Шлюб

Іерархі таксама настойліва асуджалі шлюб за межамі канфесіі.¹¹ Езуіт

¹¹ Пра заляцанне і шлюб у Вільні XVII стагоддзя гл.: Frick 2013, глава 8.

Якуб Вуек пісаў, і зноў у 1580 годзе, адразу пасля свайго прыбывання ў Вільні: *“Хрысціянін не павінен уступаць у шлюб з асобай іншай веры, з габрэем, паганцам, ерэтыком ...”* (Wujek 1579–1580, vol. 1, 118–119). Калі ў 1613 годзе сабраўся Правінцыйны сінод Віленскай ваяводства рэфарматарскай царквы, ён выказаўся супраць таго, каб кальвіністы абіралі арыянскіх, русінскіх і “папісцкіх” жонак, бо гэта можа прывесці да *“хрышчэння і згубы іх дзяцей”* у гэтых канфесіях (Акта 1915, 14–15).

У гэтай частцы артыкула мяне цікавяць выпадкі канфесійна змяшаных саюзаў, якія можна выявіць на аснове судовых дакументаў. Два варыянты злучэння з’яўляюцца “простымі” і відавочна больш распаўсюджанымі – саюзы лютэран і кальвіністаў Замкавай вуліцы, а таксама саюзы праваслаўных і ўніятаў з вуліц Субач і Конскай. У першым выпадку знойдзеныя мной сведчанні дэманструюць, што людзі захоўвалі прыналежнасць да канфесіі нараджэння, але час ад часу ўдзельнічалі ў жыцці царквы партнёра па шлюбе. Добрым прыкладам можа быць Кацярына Гіблоўна (Katarzyna Gbólwna) – дачка лютэранскага бургамістра Якуба Гібеля (Замкавая вуліца, 2.13), якая ў 1622 годзе выйшла замуж за Карнэлія Вінгольда II, сына кальвінісцкага гандляра Карнэлія Вінгольда I (Замкавая вуліца 1.16¹²). Вінгольд, як і ягоны бацька, быў актыўным патронам мясцовай кальвінісцкай царквы і кліентам Крыштофа Радзівіла II, але яго жонка Гібель, як

мы даведваемся з царкоўнага даравальнага надпісу, засталася ў лютэранскай канфесіі сваіх бацькоў.¹³

Шлюбы паміж праваслаўнымі і ўніятамі ў Вільні выглядаюць некалькі больш дзіўнымі, асабліва, калі мы глядзім на справу з пункту гледжання прэлатаў і палемічных памфлетаў. Акрамя іншага, гэта быў самы нядаўні канфесійны раскол (1596), які адбыўся ў межах адной сям’і – “русінскі народ” і “русінская вера”. Іерархі і палемісты настойвалі на тым, што толькі адна канфесія – альбо праваслаўе, альбо ўніяцтва – засталася прадстаўніком і спадкаемцам правоў, свабодаў і прывілеяў “русінскай веры”. Аднак падаецца, што многія віленцы пачувалі сябе камфортна ў сфарміраваных сацыяльнымі і камунальнымі сувязямі панрусінскіх супольнасцях, якія супрацьпастаўляліся “рымлянам”. Пры гэтым “рымляне” ўключалі рыма-каталікоў, з якімі, як меркавалася, уніаты знаходзяцца ў адзінстве.

Адна з мадэляў міжканфесійнага ўзаемадзеяння прадугледжвала праваслаўную жонку і мужа-ўніята. Гэта дазваляе меркаваць пра функцыяванне ў Вільні публічнай/мужчынскай (уніяцкая царква) і прыватнай/жаночай (праваслаўе) версіі русінскасці. Такі стан рэчаў быў найбольш распаўсюджаным пасля 1666 года, калі доступ да пасадаў у магістраце для праваслаўных русінаў быў заблакаваны. Прыкладам можа быць знойдзены намі шлюб праваслаўнай дачкі купца Марыны Івановічаўны (Maryna Iwanowiczówna) і ўніяцкага

¹² Яна і яе муж успадкуюць гэту маёмасць пасля смерці Вінгольда старэйшага.

¹³ Пра змешаныя шлюбы паміж віленцамі XVII стагоддзя гл.: Frick 2013, 139–44, 209–13. У прыватнасці пра шлюб Гібель-Вінгольд гл.: Frick 2013, 140–2, 178–80, 189–92.

бургамістра Грыгорыя Кастравіцкага (Grzegorz Kostrowicki). Можна меркаваць, што праваслаўны купец Пётр Іванавіч вырасціў абедзвюх дачок у сваёй царкве. Сястра Марыны Еўдакія выйшла замуж за прадстаўніка кіруючай уніяцкай эліты – Самуэля Шыціка Залескага (Samuel Szycik Zaleski). Усе яны паходзілі з квартала вуліцы Субач.¹⁴

У адрозненне ад іерархаў, мясцовыя святары на ўзроўні прыходаў і парафій без асаблівых цяжкасцяў пераадольвалі канфесійныя межы. Адзін асаблівы выпадак узнімае пытанне паўторнай клятвы. Запіс да 22 лістапада 1672 года ў каталіцкім рэгістрацыйным спісе шлюбаў пазначае саюз Яна Садоўскага (Jan Sadowski) і Зузаны Клінеберкаўны (Zuzanna Klineberkówna) (LVIA 604.19.95, 455v–456r). Вянчанне мела месца “*ў прыватным доме*”, пара была з’яднана Аляксандрам Панятоўскім – “*парафіяльным святаром езуіцкага касцёла Св. Яна і дыяканам Вільні*”. Гэты клірык правёў шмат абрадаў вянчання і хрэсцін у гэтыя гады. Не толькі шануюны чалавек царквы пайшоў у прыватны дом для здзяйснення каталіцкага таемства, ён таксама зафіксаваў прысутнасць чатырох сведкаў – усе мужчыны і ўсё лютэране! Больш за тое, гэта было зроблена без адмысловага пазначэння канфесійнай прыналежнасці прысутных, пра якую святар мусіў ведаць. Прынамсі два сведкі – Павел Мелер (Paweł Meler) і Арнольф Залескі (Arnolf Zaleski) – былі заўважнымі фігурамі. Гэта без сумневу быў змешаны шлюб,

калі жонка была лютэранкай, а муж каталіком, а ў такіх выпадках цырымонія вянчання звычайна адбывалася ў царкве жаніха. Ці заключала пара шлюб другі раз? Ці не таму каталіцкая цырымонія праводзілася ў прыватным доме?¹⁵

Захаваныя крыніцы дэманструюць пэўную нармальнасць ды адсутнасць перашкодаў для шлюбаў паміж лютэранамі і кальвіністамі, праваслаўнымі і ўніятамі, якія ў пэўнай ступені можам лічыць эндагамнымі з канфесійнага пункту гледжання. Але мелі месца і іншыя камбінацыі, у тым ліку найбольш дзіўныя – лютэранска-праваслаўныя і ўніяцка-кальвінісцкія саюзы. Кожны такі выпадак дадаткова сведчыць, што суседства і асноўныя сацыяльныя сувязі фарміраваліся ў межах уласнай канфесій, але са значнымі выпадкамі перакрывавання з іншымі ў большасці ключавых вузлоў.

Гэта не значыць, што рэлігія не мела значэння. Зусім наадварот. Чытанне дакументаў выяўляе пададзенае без тлумачэнняў правіла гадавання дзяцей са змешаных шлюбаў у адпаведных канфесіях бацькоў: хлопчыкаў – бацькі, дзяўчынак – маці. Такой, напрыклад, была практыка ў лютэранска-кальвінісцкім шлюбе Гіблоўна/Вінгольд. Можна таксама прыгадаць выпадак уніяцкага гандляра соллю Афанаса Астрашкевіча (Afanas Otroszkiewicz) і Кацярыны Курыловічаўны (Katarzyna Kuryłowiczówna), якія жылі ў пераважна русінскім прадмесце за межамі русінскай Конскай вуліцы Вільні. Муж і жонка

¹⁴ Увогуле пра праваслаўна-ўніяцкія шлюбы гл.: Frick 2013, 205, 211–213. Больш дэталёва пра шлюб двух Івановічаўнаў гл.: Frick 2013, 212, 229–233.

¹⁵ Крыніцы па гэтым шлюбе гл.: Frick 2013, 216–217.

дзялілі шлюбны ложка, але калі складалі свае тастаменты ў адным і тым жа натарыяце ў красавіку і лістападзе 1666 года, то настойвалі на вечным спакоі ў асвечанай зямлі заклятых ворагаў, што месціліся насупраць адзін аднаго крыху ніжэй Вострай Брамы. Ён – ва ўніяцкай царкве Святой Тройцы, яна – у праваслаўнай царкве Святога духа. Такім чынам, пара была згодная перакрочыць канфесійныя межы у шлюб, але не ў смерці.¹⁶

Смерць і пахавальныя абрады

Чысцец, як частка рэлігійнай дактрыны, мусіў мець прамы ўплыў на практыкі падрыхтоўкі да смерці, хаўтураў, пахавання і далейшых стасункаў паміж жывымі і мёртвымі. Прынцыповае адрозненне палягала ў тым, што пратэстанты адмаўлялі дзейнасць такіх практык, бо, па іх перакананнях, хрысціянін знаходзіць апраўданне толькі ў веры, праз незаслужаную Боскую ласку. Лютэране і кальвіністы, ды некаторыя палемісты даказвалі, што чысцец гэта рымска-каталіцкая інавацыя і няма патрэбы ў малітвах (і аплаце службаў) за душы памерлых, бо яны не прыносяць карысці. Рыма-каталікі ды ўніяты (а фактычна і праваслаўныя) прытрымлівалася супрацьлеглага погляду – існуе пэўнае “трэцяе” месца, хаця яно магло мець розныя назвы і не абавязкова звязвалася з ачышчальным агнём. У выніку, служба за супакой душы і іншыя літургіі ды малітвы за памерлых былі важнай часткай жыц-

ця, пэўнай практыкай, якую людзі адзначалі ў сваіх тастаментах.¹⁷

Менавіта праз тастаменты і інвентары мы можам пацвердзіць наша меркаванне, што віленскія каталікі верылі ў чысцец, а русіны, якія не выкарыстоўвалі назвы чысцец ды ачышчальны агонь, тым не менш, разважалі ў катэгорыях прамежкавага месца ці стадыі паміж смерцю і патрапленнем у пекла/рай. Усе яны – каталікі, ўніяты і праваслаўныя – верылі ў дзейнасць скіраванай да Бога, Хрыста, Дзевы Марыі і святых малітвы жывых за душы памерлых. Віленцы-каталікі без сумневу захавалі традыцыйную практыку: мёртвыя і жывы з’ядноўваліся ў абрадах святых таемстваў, саборавання, споведзі грахоў, часам службы, чытання пакаянных псалмоў, і, вядома, малітвы святароў, міран, сям’і і сяброў за душы памерлых. Са структурнага пункту гледжання практыка была вельмі падобная на ўніяцкую і праваслаўную: спавяданне і дараванне грахоў, літургія. І наадварот, пахавальныя рытуалы пратэстантаў Вільні – як гэта адлюстравана ў цырымоніях і запісах апошняй волі ў тастаментах – былі значна больш стрыманымі, значна менш увагі надавалі перазвону ў царкве і не захавалі сведчаняў веры у дзейнасць малітваў за памерлых. Пратэстанту належала памерці ў спакоі, заснуць у смерці, як згасее полымя свечкі, упэўненым ў сваёй веры ў Боскую ласку.

І тым не менш, тыя самыя дакументы паказваюць пэўны сінкрэтызм, існаванне часам агульнага, характэрнага для ўсёй Вільні, стаўлення да смерці. Пахавальная пропаведзь

¹⁶ Пра саюз Курыловіч-Атрашкевіч і крыніцы гл.: Frick 2013, 209–210, 212–213.

¹⁷ Пра смерць у розных канфесіях Вільні XVII стагоддзя гл.: Frick 2013, глава 14.

магла быць асаблівасцю лютэран, але кальвіністы, рыма-каталікі, уніяты і праваслаўныя ўсё часцей імкнуліся пераймаць гэту практыку.

Верагодна, існавала агульная тэндэнцыя хаваць на трэці дзень смерці. Гэта, відавочна, было ўласціва і віленскім лютэранам, якія ў іншых гарадах праводзілі пахаванне раней. Кальвіністы ў швейцарскіх гарадах хавалі практычна адразу, у прамежку паміж 12 і 24 гадзінамі, але ў Вільні яны, як падаецца, пераймалі практыкі сваіх лютэранскіх суседзяў. Запісы ў інвентары пра царкоўны перазвон паказваюць, што рыма-каталікі праводзілі пахаванні на трэці дзень пасля смерці. Магчыма, віленскія русіны трымаліся падобнага ўзору. Насуперак практыцы Кальвіна ў Жэневе, нават віленскіх прыхільнікаў рэфармацыі часам апускалі ў магілу пад царкоўны перазвон, спевы гімнаў і малітвы.

Выказванне волі на смяротным ложку дазваляе зазірнуць у тое, што асобныя віленцы лічылі сваёй супольнасцю. Частка, з заўвагамі ці без, абмяжоўвала свае пасмяротныя дараванні адной канфесіяй. У сваім тастаменце 2 ліпеня 1689 года праваслаўны купец Павел Касабуцкі (Paweł Kossobucki), які жыў на Гандлёвай плошчы, вызначыў, што ягоныя дараванні русінскім установам па ўсім Вялікім Княстве Літоўскім мусяць быць абмежаванымі толькі тымі, што былі *“праваслаўнымі і не былі ў Уніі [з Рымам]”*. Гэты выпадак нетыповы з двух прычын: большасць даравалі не адной канфесіі, большасць абмяжоўвалі да-

раванні Вільняй і эпізадычнымі невялікімі дараваннямі ў іншых мясцовасцях, шчыльна звязаных з сям’ёй.¹⁸

Каралеўскі сакратар і бургамістр Стэфан Карась (Stefan Karaś) быў рыма-каталікам, які жыў у сямейным доме на Конскай вуліцы (8.05). У тастаменце, напісаным 22 лютага 1684 года, ён пазначыў дараванні выключна рымска-каталіцкаму касцёлу і выключна ў Вільні (тут ён быў бліжэй, чым Касабуцкі, да мясцовай нормы). Нягледзячы на шчыльныя і відавочна сяброўскія сувязі з русінскім атачэннем Конскай вуліцы, – яго дом стаяў побач з домам уніяцкай сям’і Салцэвіч (Salcewicz), таксама меліся шчыльныя сувязі з уніятамі Агурцевічамі (Ohurcewicz) – дараванні ён пакінуў выключна рымска-каталіцкім установам, раскіданым па ўсім горадзе.¹⁹

Некаторыя рыма-каталікі пакідалі дараванні як сваім цэрквам, так і ўніяцкім. Рыма-каталік бургамістр Мікалай Клічэўскі (Mikołaj Kliczewski) жыў на вуліцы Субач. Нягледзячы на знаходжанне ў шчыльным русінскім атачэнні, кола яго сям’і было пераважна рыма-каталіцкім і ўключала Гаўлавіцкіх (Gawłowickis) і Шперковічаў (Szperkowicz). Магчыма, менавіта шчыльныя сувязі з суседзямі прывялі да ўключэння ў схему русінаў. На колькі я магу сведчыць, ён уключыў да свайго перадсмяротнага даравання толькі адну каталіцкую і адну ўніяцкую ўстанову ў горадзе ды прадмесці, абмішуўшы праваслаўныя, лютэранскія і кальвінісцкія цэрквы і шпіталі.²⁰

¹⁸ Пра Касабуцкага гл.: Frick 2013, 391.

¹⁹ Пра Карася гл.: Frick 2013, 391–392.

²⁰ Пра Клічэўскага гл.: Frick 2013, 393.

Іншыя размяркоўвалі дараванні больш шырока, перасякаючы бачныя канфесійныя межы, але зноў абмяжоўваючыся мясцовымі ўстановамі. Як і ў выпадку змяшаных шлюбав, найбольш дзіўнае спалучэнне прадугледжвала дараванні выключна русінскім установам Вільні – і ўніяцкім, і праваслаўным, але абмінанне рымска-каталіцкіх і пратэстанцкіх. Праваслаўны гандляр Сямён Якубовіч Чаплінскі (Siemion Jakubowicz Czapliński) стаў прадстаўніком грэцкай часткі кіраўніцтва купецкай гільдыі пры яе фармаванні ў 1602 годзе. Ён жыў у доме на ўсходнім баку Гандлёвай плошчы (4.03) і напісаў сваю апошнюю волю ды тастамент 3 чэрвеня 1630 года. Такім чынам, яго дарослае жыццё праходзіла на фоне спрэчак, звязаных з увядзеннем Берасцейскай уніі, калі Вільня была сцэнай гвалтоўных сутычак і вайны палемічных памфлетаў. Чаплінскі памёр да таго, як Уладзіслаў IV прызнаў праваслаўную іерархію і прапанаваў адносна мірны кампраміс. Тым не менш, яго перадсмяротная дараванні былі на карысць абедзвюх “грэцкіх” рэлігійных канфесій. Ён папрасіў пахаваць яго “ў адпаведнасці з хрысціянскім абрадам у [праваслаўнай] царкве Святога Духа” і ахвяраваць належную суму гэтай інстытуцыі, але таксама пакінуў грошы ўніятам, “*пад умовай, што айцы царквы Святой Тройцы будуць пастаянна ... публічна і ў прыватным парадку маліць Бога за [выратаванне] маёй душы*”.²¹

Калі рыма-каталікі і праваслаўныя рабілі дараванні нямоглым і бедным, то гэта сведчыла не толь-

кі пра акт дабрачыннасці. Чакалася, што атрымальнікі шчадротаў дададуць свае галасы да хору малітваў. А што можна сказаць пра пратэстантаў? Гандляр-лютэранін Пётр Клет жыў на вуліцы Св. Яна “*недалёка ад шатландцаў*”, што павінна адсылаць да “шатландскіх крамаў”, насупраць якіх на Замкавай вуліцы (1.26) стаяў сямейны дом кальвіністаў Дэсаўсаў (Desaus), але ён таксама валодаў другім домам у лютэранска-габрэйскім асяродку Шкляной вуліцы. 9 лютага 1667 года Пётр Клет падпісаў тастамент, у якім прасіў, каб яго грэшнае цела “*было пахавана ў адпаведнасці з [палажэннямі] аўгсбургскага веравызнання ў звычайным месцы на хрысціянскім абрадзе*”. Ён накіраваў грошы “*нашай царкве аўгсбургскага веравызнання*” і шпіталю пры ёй, але таксама дараваў двум рыма-каталіцкім цэрквам, і менавіта для таго, каб яны “*малілі госпада Бога за маю душу*”. У сваіх “непераборлівых” дараваннях па ўсім горадзе ён не быў адзіным віленскім пратэстантам, які відавочна чакаў агульнага, міжканфесійнага хору малітваў за выратаванне сваёй лютэранскай душы.²²

Цярпенне невыцерпнага

Пытанні, закранутыя ў гэтым артыкуле, – асобныя аспекты хроснага бацькоўства, шлюбу, і пахавальных абрадаў у невялікім шматканфесійным горадзе ранняга Новага часу – паказваюць некалькі механізмаў, якія дазвалялі суіснаванне. Гэта не гісторыя заўчаснага экуменізму, ці

²¹ Пра Чаплінскага гл.: Frick 2013: 394.

²² Пра непераборлівыя дараванні гл.: Frick 2013, 350, 355, 395–397.

талерантнасці, прымання адрознасці (tolerance). Гэтыя ідэі былі толькі сфармуляваныя некалькімі мыслярамі таго часу, але стануць цэнтральнымі тэмамі больш шырокіх дыскусій толькі з надыходам Асветніцтва. Тут мы маем справу з гісторыяй *цярпення, трывання* (toleration), пошукам пэўных адпаведных сістэме практык, якія часам перапляталіся з рытуальнымі і індывідуальнымі актамі гвалту, ці, прынамсі, варожым супрацьстаяннем у судах. Такія практыкі дазвалялі прадстаўнікам асобных супольнасцяў суіснаваць, часам поруч, з людзьмі, якіх яны маглі ненавідзець, ці, прынамсі, успрымаць як безнадзейных і цвердалобых. Цярпенне, у адрозненне ад талерантнасці, мае два абліччы, у якіх талерантнасць і неталерантнасць “дыялектычна і сімвалічна звязаны”. Праз акт цярпення той, хто дазваляе іншаму жыць сярод сваіх, якія б сістэмы правілаў не вызначалі паводзіны іншых, “*робіць моцны выклік праўдзівасці ўласнай рэлігіі, а таксама няправільнаму і дэвіянтнаму вобразу іншага*”.²³

Раннемадэрныя гарады – прынамсі тыя, што былі домам для гараджан дзвюх і больш канфесій, этнасаў ды рэлігій, – можна раскласці на шкале практык цярпімасці. Такая шкала на адным канцы мела б прыклады значнага выключэння (напрыклад, выцяснення меншасцяў і/ці іх рэлігійных практык за межы гарадскіх сцен), а на другім – значнае ўключэнне (аргані-

зацыя розных форм роўнасці). Дзе ж мы маглі б размясціць Вільню на такой шкале Еўропы і Рэчы Паспалітай?

Адна з мадэлей вырашэння праблемы разнастайнасці прадугледжвала “аднаканфесійнасць” у межах гарадскіх сцен. Такія гарады часта закрывалі вочы на “падпольныя” ці “прыхаваныя” цэрквы ці практыкавалі прынцып “Auslauf”. У апошнім выпадку меншасцям дазвалялі ці вымушалі практыкаваць сваю рэлігію ў іншых месцах. Выхад за межы горада мог адбывацца адкрыта, праз масавыя працэсіі, ці таёмна – праслізганне па адным праз гарадскія брамы да месцаў пакланення ў прадмесцях ці суседніх маёнтках. Прыкладамі могуць быць Амстэрдам і Гамбург/Алтона.²⁴

Крок да адкрытага прызнання роўных правоў для больш чым адной канфесіі быў зроблены ў “двухканфесійных” гарадах, найбольш вядомых на прыкладзе Святой Рымскай Імперыі, дзе развіваліся прававыя практыкі закладзеныя Вестфальскім мірам 1648 года. Тут сістэма парытэту і/ці *simultaneum* – сумеснае выкарыстанне адной царквы праз развядзенне часу правядзення службаў, ці праз фізічны падзел царквы і забеспячэнне літаральнай “адначасовасці”, – дазваляла ўпарадкаванае функцыянаванне супольнасцяў, якія складаліся з двух роўных і, што яшчэ больш важна, *адкрыта* прызнаных канфесій.²⁵

Калі імперскія гарады ляжалі недзе на сярэдзіне шкалы, то Вільню мож-

²³ У якасці прыклада нядаўняга добрага даследавання рэлігійных канфліктаў і практык цярпення/цярпімасці ў Еўропе ранняга Новага часу гл.: Kaplan 2007. Цытату гл.: ст. 8–9.

²⁴ Пра практыкі *Auslauf*, гл.: Frick 2013, 413–414; Kaplan 2007, 161–171. Асобна пра сітуацыю ў Гамбургу гл.: Whaley 1985. Пра *Auslauf*: Whaley 1985: 35–36.

²⁵ Больш дэталю пра *simultaneum*, парытэт і біканфесіяналізм гл.: Kaplan 2007, 198–234.

на змясціць у далёкім крайнім куце вельмі далёка ад мадэлі выключэння. Тут мы знаходзім не “дзе канфесіі ў адным горадзе” – як гэта было вынесена ў назву класічнага даследавання сістэмы парытэту ў Аўгсбургу, Бібераху, Равенсбургу і Дінкелсбугле (Warmbrunn, 1983) — але пяць канфесій (і тры рэлігіі), пры гэтым у межах дастаткова малой ды кампактнай супольнасці. Ніхто, за магчымым выключэннем татар і кальвіністаў (і гэта толькі пасля 1640 года), не мог сказаць, што былі вымушаны практыкаваць “Auslauf”.²⁶ Але нават у выпадку кальвіністаў, гэты тэрмін не да канца схоплівае сітуацыю. Віленская сістэма парытэту ў гарадскім урадзе значна апырэджвала любую такую сістэму ў Заходняй Еўропе. Нават пасля 1666 года, калі грэцкія і рымскія месцы ў магістраце маглі займаць толькі ўніяты і катаалікі, улада ўсё яшчэ падзялялася. Больш за тое, сістэма, створаная ў магістраце, служыла мадэллю падзелу месцаў у гільдыях як да, так і пасля гэтай даты. У адрозненне ад імперскіх гарадоў, дзе гільдыі і працоўныя месцы былі аднаканфесійнымі, гільдыі ў Вільні былі і заставаліся шматканфесійнымі на працягу ўсяго перыяду і базаваліся на дакладна распрацаванай сістэме выбараў “гадавых старшыняў” з прадстаўнікоў розных канфесій/этнасаў.²⁷

Павучальным з’яўляецца параўнанне Вільні са Львовам. Сталіца старога Галіцкага княства і самы вялікі горад Чырвонай Русі па памеры і ўплыве на-

гадаў Вільню. Яшчэ больш важна тое, што два каралеўскія гарады былі падобнымі паводле неаднароднасці насельніцтва. Армяне і габрэі мелі пэўную аўтаномію і структуры самакіравання, якія ахоўваліся каралеўскімі прывілеямі. Але русіны ніколі не здолелі дасягнуць нават сваіх мінімальных задач абмежаванай аўтаноміі, што мелі армяне, не кажучы ўжо пра роўнасць з рыма-каталікамі ў магістратах, гільдыях і на гандлёвых месцах. Калі каротка, толькі рыма-катаалікі – большасць з якіх былі палякамі-эмігрантамі – мелі поўныя палітычныя і эканамічныя правы.²⁸

Дробны гвалт быў прыкметаю штодзённага жыцця Вільні таго часу, але звычай, звычкі, каралеўскія дараванні і прывілеі паўплывалі на стварэнне горада, у якім гвалт рэдка матываваўся канфесійнай прыналежнасцю. Насілле стрымлівалася жыхарамі, якія хуткая звярталіся ў суд, давяраючы розным наяўным судовым інстанцыям. У горадзе канфесіі і рэлігіі займалі прастору, якая дазваляла перакрываваць і спалучэнне ў розных накірунках і кантэкстах. Многія мелі – і, верагодна, усе прынамсі ведалі тых, хто меў сяброў, сваякоў ці суседзяў за межамі аднаго ці некалькіх канфесійных падзелаў. Такім чынам адрозненні былі часткай існавання, іх менш ці больш ахвотна цярпелі. Гэта, тым не менш, зусім не сведчыла пра рэлігійную “абыякавасць”, як спрабуюць давесці некаторыя рэвізіяністы, спрабуючы выправіць, а часам і супрацьпаставіць

²⁶ Пра перамяшчэнне кальвіністаў у 1640 годзе гл.: Frick, 2013: 50, а таксама літаратуру, якая там цытуецца.

²⁷ Пра гільдыі і стасункі паміж рознымі канфесіямі ў гільдыі гл.: Frick 2013, глава 10.

²⁸ Гл.: Karal, 2003: 95–107.

такія практыкі парадымге этатысцкай канфесіяналізацыі зверху ўніз.

Можна ўявіць здзіўленне гасцей, нават з блізкіх зямель Польскай Кароны, калі яны назіралі какафонію царкоўных перазвонаў, канкурэнцыю і перакрываўанні рэлігійных і свецкіх працэсій, разнастайнасць адзення, сродкаў дагляду за скурай і валасамі, ўзораў маўлення, больш ці менш прыстойнае ўзаемае высмейванне, адначасовае прытрымліванне посту і святкаванне. Можна ўявіць іх адчуванні пры пераходзе з квартала ў квартал, дзе такая ці іншая сістэ-

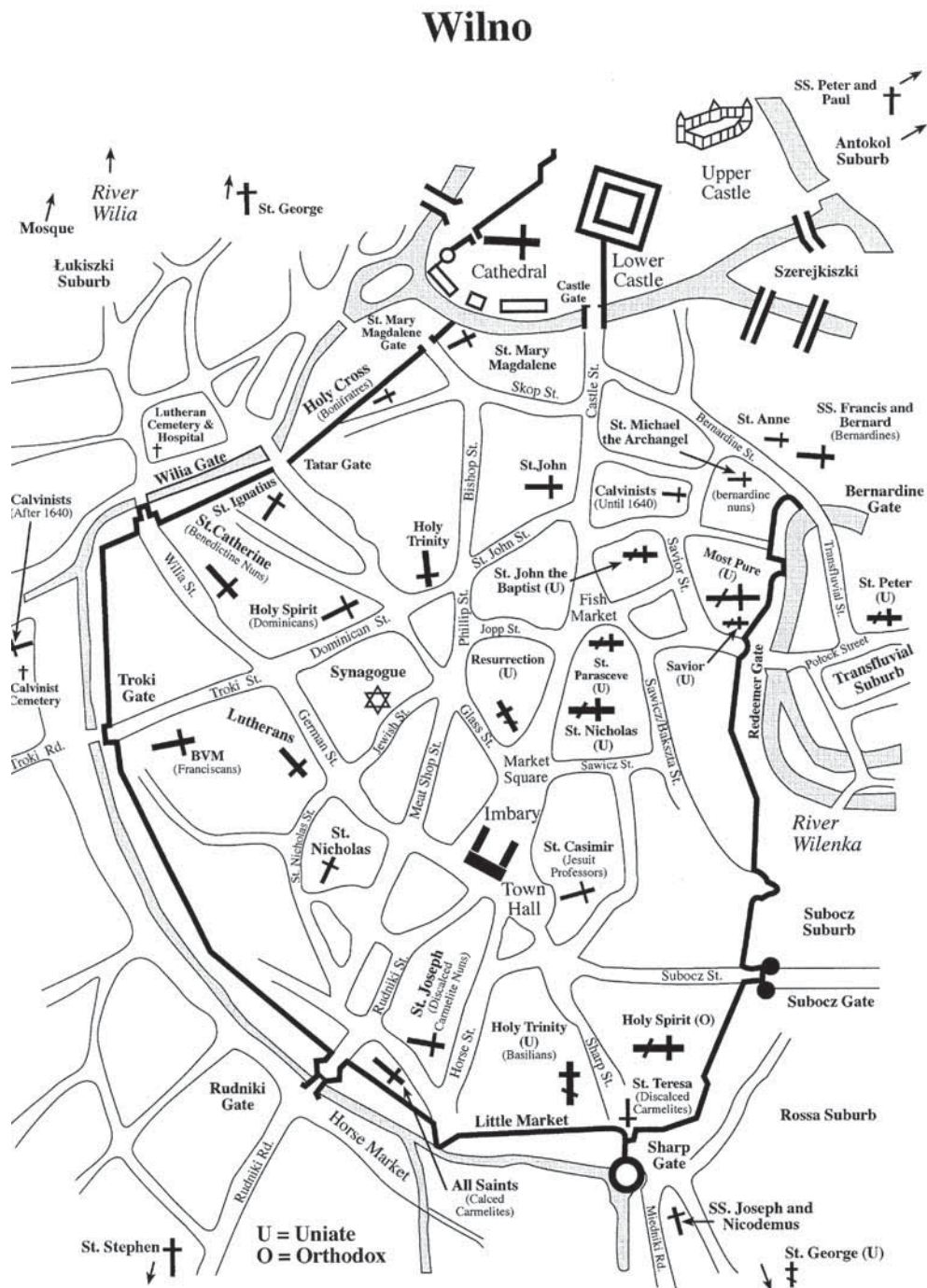
ма традыцый магла пераважаць, але прысутнічалі і ўсе іншыя, часам у межах адной сям'і. Пры гэтым, уся гэтаразнастайнасць магла выяўляцца публічна і ва ўсіх частках горада. Ці быў бы польскі наведвальнік менш чым немец здзіўлены горадам, у якім, як магло падацца знешняму назіральніку (і гэта толькі часткова не адпавядала б праўдзе), – прадстаўнікі ўсіх рэлігій, плыняў і сектаў мелі свабоду сумлення і ніхто не адчуваў уціску?²⁹

Пераклад з англійскай мовы паводле аўтарскага арыгіналу.

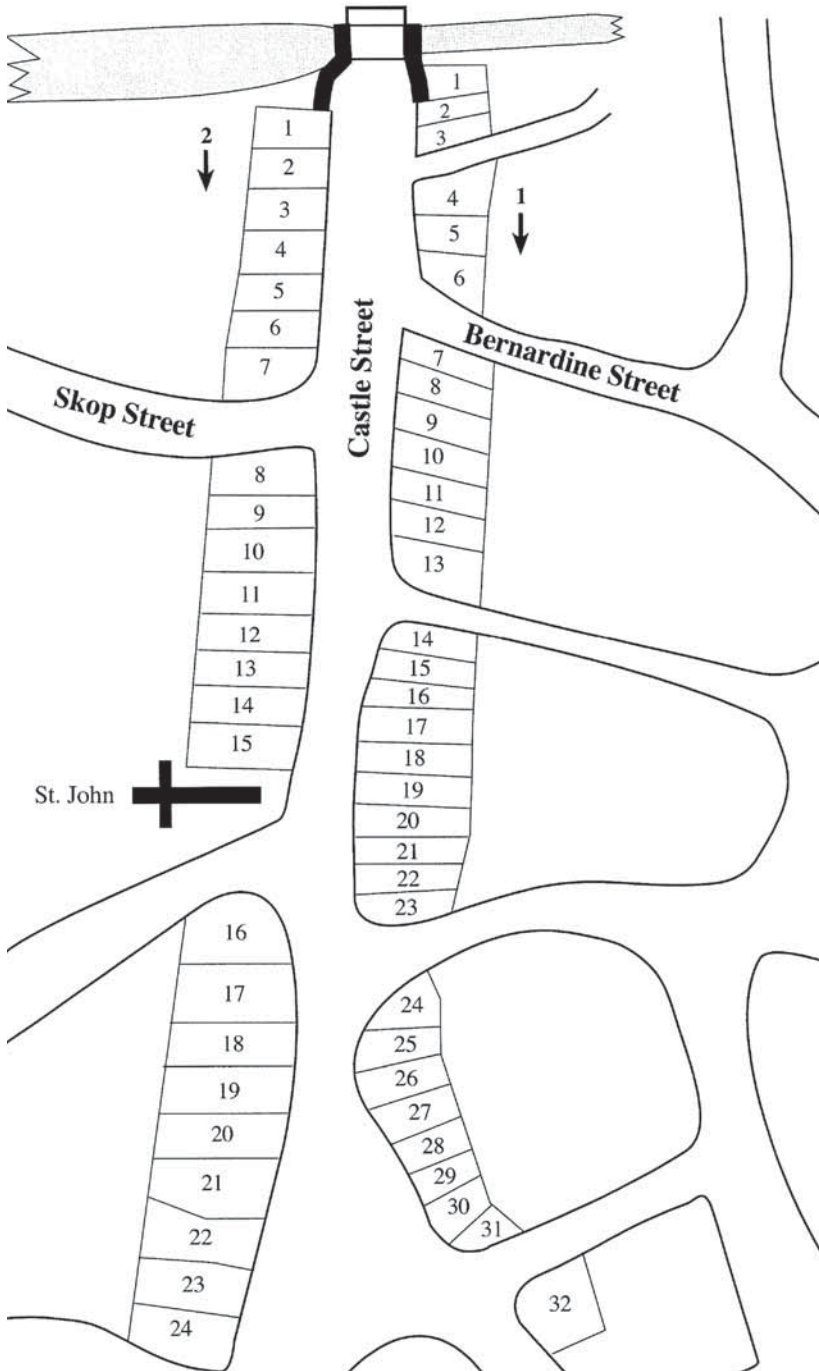
Літаратура

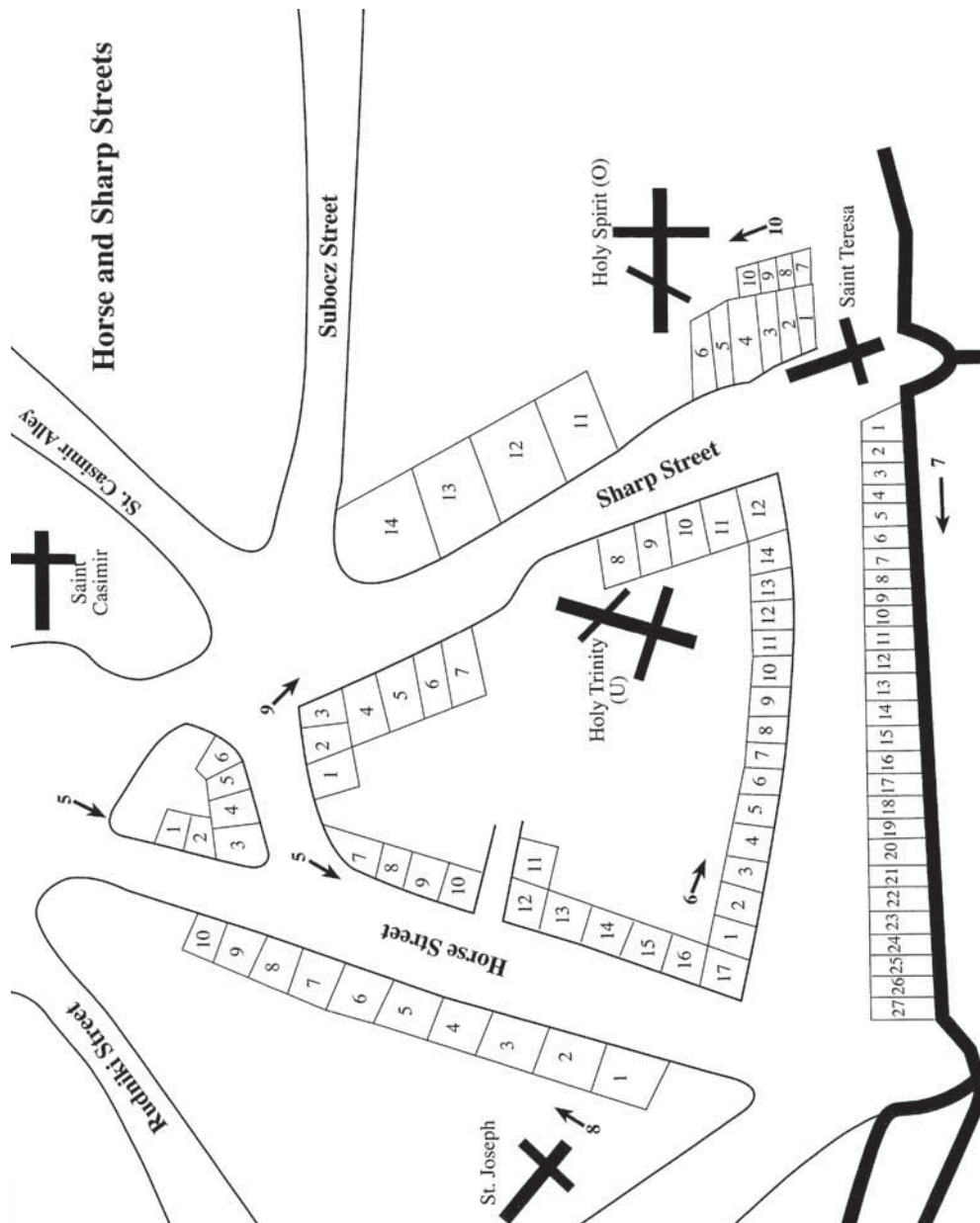
1. Frick, David (2013). *Kith, Kin, and Neighbors: Communities and Confessions in Seventeenth-Century Wilno*. Ithaca.
2. *Akta synodów prowincjonalnych Jednoty Litewskiej, 1611–1625* (1915). Monumenta Reformationis Poloniae et Lithuaniae, seria 4, fasc. 2. Vilnius.
3. *Agenda albo Forma Porządku usługi świętej, w zborach ewangelickich koronnych i Wielkiego Księstwa Litewskiego na wieczną cześć i chwale Ojcu, Synowi i Duchu Św., Bogu w Trójcy jedynemu, za zgodną zborów wszystkich uchwałą, teraz nowo przejrzana i wydana*. (1637). Gdańsk.
4. Bossy, John (1984). "Godparenthood: The Fortunes of a Social Institution in Early Modern Christianity." In *Religion and Society in Early Modern Europe, 1500–1800*, edited by Kaspar von Greyerz, 194–201. London.
5. Harszler, K. D., ed. (1866). *Die Reisen des Samuel Kiechel. Aus drei Handschriften*. Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart, vol. 86. Stuttgart.
6. Kaplan, Benjamin J. (2007). *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*. Cambridge, MA.
7. Kapral' Myron (2003). *Nacional'ni hromady Lvova XVI–XVIII st. (Social'no-pravovi vzajemyny)*. L'viv.
8. Klinkowski, Edmund. (1936). "Grodno, Wilna und das Posener Land in einem deutschen Reisebericht vom Jahre 1586." *Deutsche wissenschaftliche Zeitschrift für Polen* 30:133–38.
9. LVIA = Lietuvos Valstybės Istorijos Archyvas (Lithuanian State Historical Archive, Vilnius).
10. Rachuba, Andrzej, ed. (1989). *Metryka Litewska. Rejstry podymnego Wielkiego Księstwa Litewskiego. Województwo wileńskie 1690 r.* Warsaw.
11. Whaley, Joachim (1985). *Religious Toleration and Social Change in Hamburg 1529–1819*. Cambridge.
12. Wujek, Jakub (1579–1580). *Postylla mniejsza*. Vols. 1 and 2. Poznań.

²⁹ Цытата з падарожнага альбома Самуэля Кехеля, гандляра з Альмера, які распавёў пра свае вандраванні ў 1585 годзе (паводле Klinkowski: 1936, 135). Цалкам падарожныя запісы былі выдадзены ў: Harszler, 1866. Фрагмент пра Вільню: Harszler, 1866:102–105.



Upper Castle Street





Glass and Jewish Streets

