

ТАЦЯНА НЕТБАЕВА

НЕКАТОРЫЯ АСПЭКТЫ МЯСЦОВАЙ ІДЭНІТЫЧНАСЬЦІ Ў БЕЛАРУСКІХ ХРОНІКАХ XVII-XVIII СТСТ

Вядома, што для чалавека існуе толькі тое, што існуе ў ягонай сьвядомасьці, а значыць, толькі тое, пра што ён ведае. Засвойваючы інфармацыю, зьвесткі пра людзей, блізкія і далёкія падзеі і зьявы, чалавек „прымае” яе ў сваю сьвядомасьць, усьведамляе яе – асоба так або інакш вызначае пэўнае мейсца для дадзенай інфармацыі, убудуваючы яе ў сістэму ўласных ацэнак, іерархію сваіх каштоўнасьцяў і г.д. Тыя або іншыя падзеі, асобы, інстытуцыі, разьмяшчаюцца ў карціне сьвету чалавека паводле пэўных канцэптואльных апазыцыяў, якія таксама могуць быць больш або менш істотнымі: напрыклад, калі апазыцыі *добрае-кепскае*, *сваё-чужое* дзейнічаюць практычна для ўсіх людзей, то апазыцыя *боскае-д’ябальскае* зьяўляецца актуальнай толькі для той карціны сьвету, у якой існуе Бог. У дадзеным артыкуле мы спынімся на шкале *сваё-чужое* і паспрабуем выявіць спэцыфіку вызначэньня для сябе тых ці іншых сутнасьцяў і зьяваў як *сваіх* або *чужых* чалавекам XVII-XVIII стагодзьдзя ў дыскурсе беларускіх мясцовых хронік.

Да тэкстаў трох хронік (Баркулабаўскай, Магілёўскай і Віцебскай), якія падпадаюць пад наш аналіз, мы ня ставімся як да тэкстаў гістарыяграфічных – у тым сэнсе, што мы не спрабуем адчытаць у гэтых творах гісторыі апісаных аўтарамі рэгіёнаў. Таму ў першую чаргу для нас зьяўляецца істотным не адпаведнасьць канкрэтных фактаў, апісанья храністамі, рэчаіснасьці, як для гісторыкаў. Хутчэй нас цікавіць тэкст хронікі як пэўны дыкурс, у якім можна выявіць рысы, якія адрозьніваюць яго ад сучаснага, дыкурс, створаны чалавекам XVII-XVIII стст, дыкурс, які быў полем існаваньня гэтага чалавека.

У азначаным вышэй сэнсе тэксты беларускіх мясцовых хронік XVII-XVIII стст – або, скажам, мэтатэкст беларускай мясцовай хронікі – апавядае нам ня столькі пра *рэальную* і *аб’ектыўную* гістарычную сытуацыю XVII-XVIII стст (калі такое ўвогуле мажліва), колькі пра асобу аўтараў хронік, пра супольнасць, якую яны рэпрэзэнтавалі.

Перш за ўсё можа быць выяўленая ідэнтычнасць індывідуальная – ідэнтычнасць канкрэтнага аўтара – асобы, што піша пра тыя або іншыя падзеі, чалавека, які ня толькі (свядома або несвядома) выбірае словы і ракурсы для апісання нейкіх здарэнняў, але і ў пэўным сэнсе выбірае самі гэтыя падзеі, адфільтроўваючы, на падставе свайго меркавання, важныя ад няважных. Таму для нас зьяўляюцца надзвычай істотнымі звесткі пра асобу аўтара, ягонае паходжаньне, адукацыю, прыналежнасць яго да пэўных сацыяльных асяродзьдзяў, характар ягонае рэлігійнае заангажаванасці і г.д.

Напрыклад, аўтарамі летапісаў і хронік былі сьвецкія і духоўныя асобы, прадстаўнікі розных сацыяльна-культурных колаў тагачаснага грамадства. Таму летапісныя помнікі маюць істотныя адрозьненні паводле зьместу, ідэйнай накіраванасці, жанрава-стылёвых асаблівасцей, спосабаў узнаўленьня матэрыялу. Так, аўтарам Баркулабаўскай хронікі быў правінцыйны праваслаўны сьвятар (што, зразумела, канцэнтравала ягоную ўвагу на справах рэлігійных, якім ён адводзіць шмат месца ў сваёй хроніцы), аднак, пры гэтым, можна назіраць пэўную дэмакратычнасць ягоных поглядаў. Трафім Сурта, адзін з аўтараў Магілёўскай хронікі, быў лаўнікам і купецкім старастам, пры гэтым паводле рэлігійнае прыналежнасці быў праваслаўным, а таму ў ягоным сьветаўспрыманні „найбольш правільнай і сьвятой” рэлігіяй было, зразумела, праваслаўе: менавіта таму ён называе ўніятаў „кажанамі”, а габрэяў/жыдоў як бы ўвогуле выносіць па-за сыстэму, але пра гэта крыху ніжэй.

Падобныя чыннікі абумоўліваюць і вызначаюць сьветапогляд аўтара (аўтараў), ягоную карціну сьвета, сістэму каштоўнасьцяў. Аднак існуе пэўная група людзей, зь якой чалавек падзяляе свае каштоўнасьці – гэта прыводзіць нас да наступнай ідэнтычнасці – групавой. Аўтар можа выступаць як *адзін з*, напрыклад, праваслаўных або ўніятаў (пэўнага рэгіёну), як прадстаўнік шляхты або сьвятароў і г.д. Як бачым, групавая ідэнтычнасць знаходзіцца ў цеснай сувязі з ідэнтычнасцю асабістай – а канцэптuallyная розьніца палягае, з аднаго боку, у тым, што кожны чалавек уяўляе сабой непаўторную вэрсыю ідэнтычнасці групавой (у кожнага існуе большы або меншы дамешак індывідуальных рысаў), а з другога боку, у тым, што адзін і той жа чалавек, улучаючыся ў розныя групы, мае розныя групавыя ідэн-

тычнасьці: напрыклад, межы рэлігійнае ідэнтычнасьці могуць не супадаць зь межамі ідэнтычнасьці сацыяльнай групы і г.д.

Беларускія мясцовыя хронікі дэманструюць і трэці від ідэнтычнасьці (і, можа быць, для дадзенага дыскурсу ён найбольш важны) – паводле мясцовасьці, калі людзі рознага сацыяльнага паходжаньня, людзі, розныя паводле веры, аб'яднаныя паводле прыналежнасьці да аднаго горада, мястэчка або вёскі. Пры гэтым розныя іншыя ідэнтычнасьці часта канфлітуюць паміж сабой у гэтай – агульнай – прасторы.

Прыгадаем, што беларускія мясцовыя хронікі паўсталі як пераходны жанр ад агульнадзяржаўных летапісаў да мастацкай прозы: паступова пісьмо становілася больш суб'ектыўным, разьвіваліся мастацкія элемэнты, кшталтаваліся вобразы асобных герояў, а сама сюжэтная канва скіроўвала гэтую прозу да жанру гістарычнай і прыгодніцкай літаратуры.

Спэцыфіка разьвіцьця беларускіх земляў у XVII-XVIII стст заключаецца ў тым, што дзяржава Рэч Паспалітая, якая складалася з Кароны Польскай і Вялікага княства Літоўскага, палітычна слабела ўсё больш і больш, разам з гэтым Маскоўская дзяржава, або Масковія, у многім дзякуючы сваім калянізацыйным дзеяньням, разьвівалася, асабліва ў ваенным сэнсе – паміж іншага, здзяйсняла напады на ўсходнія тэрыторыі Рэчы Паспалітай, а таксама вяла войны зь іншымі дзяржавамі (напрыклад, са швэдамі) акурат на землях колішняга Вялікага княства Літоўскага – сучаснай Беларусі. Акрамя гэтага, нельга забываць і пра напады казакаў, якія часта аб'яўляліся таксама і на паўднёва-ўсходніх тэрыторыях Рэчы Паспалітай. Гэта ўсё спрыяла ня толькі заняпаду гэтых абшараў, але і ўносіла карэктывы ў сьветапогляд жыхароў гэтых мясцінаў. Зразумела, што калі пэўная тэрыторыя зьяўляецца пляцдармам ваенных дзеяньняў, калі розныя войскі, што праходзяць праз горад або вёску ня толькі спустошваюць у матэрыяльным сэнсе, але і абвастраюць падставовыя вызначэньні *свайго-чужога*. Пры гэтым, ваяры часта ўспрымаюцца нароўні з прыроднымі катастрофамі, як штосьці непазьбежнае. Вядома, яны ня толькі паўстаюць *чужымі*, але і абвастраюць культурныя сутыкненьні ўнутры лякальнае супольнасьці – бо, напрыклад, калі ва ўмовах мультыканфэсійнага грамадства аказваліся людзі са зброяй з суседняй Масковіі, то падтрымліваючы ідэнтычнасьць адной з групаў грамадства, тым самым прыціскалі ідэнтычнасьць іншых групаў мясцовай супольнасьці, што, вядома, правакавала разнастайныя канфлікты ўжо ў межах самой супольнасьці.

Частая прысутнасьць узброеных „чужых”, якія наводзілі тут свае парадкі, неабходнасьць прымаць іх на пастой, аддаваць ім грошы, правіянт прыводзіла да аслабленьня суаднесенасьці сябе (і гэтых тэрыторыяў) з дзяржавай (Рэччу Паспалітай і Вялікім княствам Літоўскім як яго часткай) –

дзяржава папросту не была здольнай абараніць свае тэрыторыі ад чужакоў, а свайму народу не магла гарантаваць спакойнага жыцця. У насельнікаў гэтых земляў, што сутыкаліся ў сваёй прасторы з узброенымі прадстаўнікамі розных уладаў, ідэнтычнасьць дзяржаўная, калі так можна сказаць, „размывалася”.

Так, фармальна гэтыя землі заставаліся яшчэ некаторы час у складзе Рэчы Паспалітай (дзе, зрэшты, усё яшчэ шанаваліся аўтарытэт караля, дзе шляхта – у тым ліку і мясцовая – намагалася атрымаць ад яго прывілеі), пасля перайшлі ва ўласнасьць Расейскай імперыі... Але – што важна – кшталтавалася тут ідэнтычнасьць менавіта мясцовая, „тутэйшая”, што, можа быць, і абумовіла зьяўленьне і існаваньне мясцовых хронік, аналягаў якіх не было ў Польшчы.

У самым пачатку Магілёўскай хронікі адзін зь яе аўтараў (Трафім Раманавіч Сурта, „лаўнік і стараста купецкі”) цьвердзіць, што ня мае палітычных задачаў і піша не для друку („Хоць таксама не з палітычным сэнсам... невучоны летапісец, а асабліва некаторым здасца як бы і не да смаку маё меркаваньня (прашу не ляца), бо не падаваць гэтага да друку”¹ [1, 283]). Пры гэтым, сама ідэя выкшталтоўваньня гісторыі пэўнай мясцовасьці гаворыць пра сьвядомае або несьвядомае адбудоўваньне пэўнай – асобнай, сэпаратнай – ідэнтычнасьці. (Заўважым, менавіта катэгорыі ідэнтычнасьці дазваляюць нам найбольш карэктна апэраваць паняткамі *сваё-чужое*). Іншымі словамі, гэтыя землі губляюць шчыльную зьнітанасьць з цэнтрам, яны не адчуваюць сябе абароненымі – войскі, што паўз іх праходзяць, не даюць нармальна разьвівацца гэтым рэгіёнамі (і культурна, і эканамічна), а цэнтар, які па-сутнасьці вядзе войны, падобныя страты ня надта і кампэнсуе. Менавіта ў такіх акалічнасьцях пачынаецца канцэптуалізацыя ўласнай лякальнасьці – адчуваньне свае асобнасьці і патрэба выбудоўваньня пэўнай гісторыі, дастасаванай менавіта да гэтага рэгіёну, гісторыі як вэрбальнага дыскурсу, які калі б і не забясьпечваў самастойнасьць, то прынамсі легітымізаваў і нават апраўдваў гэтае пачуцьцё „нічыйнасьці”.

Уявім сабе сытуацыю: існуе пэўная тэрыторыя, населеная *сваімі* жыхарамі, у якую раз-пораз са зброяй або бяз зброі прыходзяць *чужыя*, прыносяць *чужыя* парадкі і г.д. Пры тым, што сама гэтая мясцовасьць населеная Іншымі, але *сваімі* Іншымі, тэя што прыходзяць, могуць і ня быць Іншымі, але ўсё адно застаюцца *чужымі*. Так, у сытуацыі з габрэямі, відавочна, можна казаць пра тое, што яны былі менавіта Іншымі: для аўтараў, напрыклад, Магілёўскай хронікі праваслаўе было адзінай „пра-

¹ „Chocząc też nie politycznym sensem [...] nieuczony latopisiec, a zwłaszcza niektórym zda się iakoby u nie do smaku kącepta moie (proszę nie złorzeczyc), bo to nie do druku podawac” [2, 239]

вільнай” і сьвятой канфэсыяй Хрысьціянства ў параўнаньні зь іншымі хрысьціянскімі канфэсыямі – каталіцызмам ды ўніяцтвам. Жыды ж (юдэі) былі як бы па-за сыстэмай, былі Іншымі (вядома, тут варта ўлічваць яшчэ і тое, што яны былі для аўтараў непасрэднымі канкурэнтамі па „бизнесу”, аднак тут гаворка ідзе пра культурна-рэлігійны аспект). Але пры гэтым габрэі былі *сваімі*, мясцовымі – можа быць, гэтаму спрыяла якраз іхная ўбудаванасьць у агульную супольнасьць, яны займалі там сваю нішу. У той час як маскоўцы, хоць і былі веры праваслаўнае, аднак заставаліся *чужымі* менавіта паводле лякальнае ідэнтычнасьці аўтараў. Пры гэтым, яны наўпрост не называюцца *чужымі*, але ідэнтыфікуюцца менавіта як не-свае, як "маскоўцы", а мова іхная адрозьніваецца ад мовы мясцовай, *сваёй*, і абазначаецца як „маскоўская”.

Шкала *сваё-чужое* вельмі важная для адасабленьня сябе ад іншых і канструаваньня такім чынам сябе і свае ўласнае суб’ектнасьці. Безумоўна, гэтая шкала не існуе аўтаномна, яна перакрываюцца зь іншымі шкаламі і накладаецца на іх, у першую чаргу, напрыклад, з такімі, як *добрае-кепскае, старое-новае*. Як правіла, *старое* ўспрымаецца як *сваё*, а да *новага* – як да *чужога* – стаўленьне трохі варожае. *Новае* (для дыскурсу хронік) – яшчэ не засвоенае вопытам, традыцыяй, не адзначанае звыкласьцю – амаль заўжды кепскае ўжо паводле вызначэньня. (Можна параўнаць гэта з сытуацыяй сучаснай, калі ў дачыненні да *старога* ў якасьці кантэкстуальных сынонімаў ужываюцца паняткі „састарэласьці”, што нясуць канатацыю нэгатыўную), а *новае* характарызуецца як "сучаснае", са станоўчай канатацыяй). У хроніках жа *новае* безумоўна трапляе ў катэгорыю *чужога*, неўласьцівага дадзенай канкрэтнай ідэнтычнасьці, а *старое* ўспрымаецца як *традыцыйнае*, а таму – *добрае*.

Аналізуючы лексычную сыстэму абазначэньняў *сваіх-чужых*, датычнымі *чужых* знаходзім у асноўным словы на памежжы нэўтральна-нэгатыўнай афарбоўкі: *прышлыя, чужынцы, чужаземцы* – ад гэтых людзей, што прыходзяць здалёк, невядома чаго чакаць. Нэгатыўныя канатацыі яскрава выяўляюцца ў словах, якія характарызуюць тых людзей, што раней былі *сваімі*, а зараз па нейкіх прычынах сталі *чужымі*: *адступнікі, здраднікі, адшчэпенцы*. Гэтак, тыя, хто адступаецца, напрыклад, ад праваслаўя (звернемся да Баркулабаўскай хронікі, у якой прадстаўленая менавіта праваслаўная візія), асуджаюцца, іх сьмерць тлумачыцца Божай карай. Нават увядзеньне новага календара Нафанаілам Тарлецкім зьяўляецца пэўным адступленьнем ад звыклага, традыцыйнага, і, на думку аўтара, абумоўлівае "знакі":

У той жа год Феафанам-уладыкам быў рукапаложаны на епіскапства полацкае Нафанаіл Тарлецкі, пачынальнік новага, беззаконнага ды безыменнага календара.

Як імя таго, хто гэта прыдумаў? Ні Майсей, ні Хрыстос. І гэта захоўвалася ў таямніцы ажно да 1596 года. Таго ж 92 года на свае вочы можна было бачыць Божы знак: увосень на Пакровы з дрэваў лісце не падала, а зелянела, быццам увесну, а на іншых дрэвах так і зімавала². [1, 234]

Увядзеньне Нафанаілам Тарлецкім новага календара тлумачыцца акурат ягонай *чужасьцю*:

„Паціху ўводзіў новы каляндар, бо родам быў паляк і размаўляў папольску”³. [1, 235]

Новаму звычайна актыўна супраціўляюцца – аўтар Баркулабаўскай хронікі апісвае сытуацыю ў суседняй Масковіі, калі неўзабаве пасля таго, як пабраўся шлюбам цар Дзімітры Іванавіч з шляхетнай паненкай, дачкой пана Мнішака, ваяводы сандамірскага, сабраліся маскоўцы, змовіўшыся паміж сабою, і напалі уначы на палац цара Дзімітрыя Іванавіча:

А сталася гэта ім за вялікія прыкрасці літоўскія і насмешкі польскія, бо збудаваў цар Дзімітры на жаданне жонкі сваёй у Маскве касцёл польскі і манахі служылі Божую службу, а з рускіх цэркваў вельмі насміхаліся, здэкаваліся з папоў маскоўскіх і насміхаліся над імі. Маскоўцы з-за гэтага вельмі абразіліся і чуліся моцна зняважанымі, не жадаючы ў царстве сваім веры ляхскае, бо яе ў іх адвеку не было і не хацелі яны мець яе ў царстве сваім. Таму маскоўцы іх пабілі і памардавалі ды з царства свайго Маскоўскага прэч выгналі, а сабе на царства памазалі Шуйскага⁴. [1, 252-253]

Але калі хтосьці далучаецца да традыцыі, у якой існуюць храністы, прымае іх ідэнтычнасьць, то гэта, як правіла, успрымаецца як належнае. У гэксце Баркулабаўскай хронікі апісваецца пераход габрэйкі Сьціркі

² „Того ж року по Феофане владыце совершенно на владычество Полоцкое Нафанаила Терлецкого, начальника новому календару беззаконному его даному и безыменному. Как того зовут, хто то подал? Ни Моисей, ни Христос! И то было велми скрыто, потайнЪ межи собою ховано, аж до року 96. Того ж року 92 дал господь бог видымый знак, иж у восень о Покрове на дереве лист не опал, и был зелен у восень так, як на весне; а на других деревех так и зымовал”. [1, 195]

³ „Тот помаленку вводил новый календар, бо был родом поляк и мовил по полску” [1, 196]

⁴ „А то за великие прикrostи литовские и насмеванье полское сталося им, иж был збудовал царь Дмитр ку воли жоне своей на Москве костел полский и мниши служили службе божую, а з русских церковей великое насмеванье чинили, попов московских уруговали, з них ся насмевали, — мели то себе за великую кривду и великое зелживости своей, не хотячи у царству своем, абы была вера ляховитинская; бо в них того от веков не бывало, ани хотели того во царстве своем мети. Прето их побили, помордовали и с царства своего Московского проч выгнали, а себе на царство царем помазали Шуйского” [1, 214]

(юдэйкі паводле веравызнання) у веру хрысьціянскую; рашэньне Сьціркі ўспрымаецца аўтарамі крыху насыцярожана і апісваецца з пэўным патасам:

...у месце Баркулабаве прыйшла да царквы Баркулабаўскае дачка баркулабаўскае арандатаркі жыдоўкі Мар'ямкі на імя Сцірка. Слёзна прыпадала да святара баркулабаўскага Фёдара Філіповіча і прасіла дзеля Бога, каб хрысціў яе ў веру хрысьціянскую. Ён, параіўшыся з іншымі панамі, з баярамі, зямянамі, з шляхтаю, з уряднікам баркулабаўскім панам Фёдарам Пляцінскім, памінаючы Святым Пісаннем і прыводзячы яе да памяці, запытаўся ў яе, каб праўду сказала, ці сапраўды яна мае намер хрысьціянкаю стаць, ці толькі дзеля таго, каб выйсьці замуж за якога хрысьціянскага чалавека, ці каб атрымаць багацце. Гэтая жыдоўка Сцірка такімі адказвала словамі, стоячы перад царквою, перад усім шляхетным панствам, перад народам хрысьціянскім: „Я, панове мае, ужо даўно ад маладосці маёй, а праўдзівей, ужо паўтара года, як сама на гэта рашылася, просячы слёзна Госпада Бога і кладучы шчыры крыж святы на твар свой, кладучыся і ўстаючы, абы мне дазволіў ён пабачыць сябе хрысьціянкаю. З жаданнем і вялікай радасцю прагну мець Хрыстовую веру”. Назаўтра, у дзень сашэсця Святога Духа, з народам Божым, з мноствам паноў, шляхты, людзей пачцівых, як мужчын, так жанчын і дзяцей, у час адкрыцця кірмашу была хрышчаная апусканнем у ванну з вадою і названая тая Сцірка ў святым хрышчэнні Алена⁵”. [1, 238-239]

Далей жа ў тэксьце апісваецца рэакцыя маці Сціркі, якая з пэрспэктывы аўтара зьяўляецца Іншай, з адпаведнай яе дэманізацыяй, прыпісваньнем ёй чараў і паганскіх учынкаў:

⁵ „Року 1599, месяца мая 27 дня, праве в семую суботу //157 с полудня, у месце Баркулабове пришла до церкви Боркулабовское дочка жидовки Марямки, арендарки боркулабовское, именем Стирка; и пилне слезне упала и просила священника боркулабовского Федора Филиповича для бога, абы была прекрещена у веру христианскую. Яко ж порадившисе с паны постронными, з боярми, земяни, з шляхтою и з урядником боркулабовским, паном Федором Плетинским, наупоминаючы писмом святым и приводячи ее до памяти, если правдиве маеш тот умысл христианкою быти, ни для малженства, абысь мела за которого человека христианского замуж пойти, албо для лакомства маетности, але правдиве. Оная жидовка именем Стирка тыми словы отповедала, стоячи пред церквью пред всѣми зацными паны и пред народом христианским: «Иж дей я, панове мои, вже давно з молодости моее, а правдиве дей вже полтора рока, яко сама ся на то позволила, просячи со слезами господа бога, и кладучи честный святыи крест, ложачися и вставаючи, на лица своем, абы мне дал то видети, христианкою зостати; с хутью и з великою радостю того прагну христову веру мети». Яко ж на завтрии //157об. в день Сошествия Святаго духа з народом божим и много множество панов, шляхты, людей учтивых так мужей, яко и жон и детей, яко ярмарочного часу крещена была, у ваннѣ погруженна, и названо во святом крещении именем Елена”. [1, 200]

У той жа дзень яе маці Мар'ямка з крыкам, плачам, просячы, каб дачку яе не хрысціўшы адпусцілі, абяцаючы за гэта і вялікую пашану, і падарунак. Некаторыя ж месцічы ўбачылі вялікае чараўніцтва гэтай Мар'ямкі, якое яна чарамі паганскімі егіпецкімі дачцы сваёй рабіла. І тады павезлі яе да іх міласцяў князёў у Буйнічы, а там гэтая Мар'ямка ўлезла ў лазню халодную, галаву адкрыла, валасы распусціла, печку раскідала, чарадзейныя паганскія словы гаварыла, праклінала, абедзвюма рукамі назад махала, ногі сабе вязала, багата іншага зла ды паганства рабіла, праклінала ўсё, каб не жыць⁶. [1, 239]

Такім чынам, бачым, што падобны пераход у Хрысціянства ўспрымаецца хоць і з пэўным недаверам, але як належнае, а нежаданьне маці адпусціць дачку ад іх традыцыі нават дэманізуецца, што можна таксама лічыць аргументам на карысьць Іншасці габрэяў у тагачасных супольнасцях, што падпадаюць пад наш аналіз. Пры гэтым, габрэі, хоць і зьяўляюцца Іншымі, але яны ўсё ж – *свае*, мясцовыя, магілёўскія, баркулабаўскія або віцебскія, яны, так бы мовіць, усё ж убудаваныя ў сістэму горада і знаходзяцца ў пэўнай камунікацыі і сувязі зь іншымі жыхарамі, напрыклад, вінныя ім грошы:

У год 1700. Горад Віцебск і мяшчане разбіраліся з віцебскімі жыдамі. Ваявода яго вяльможнасць пан Крышпін хацеў быў двух жыдоў, Іцку і Меера, павесіць, а ўсіх жыдоў, аж да апошняга, у горадзе Віцебску і на прадмесцях загадаў мяшчанам пасекчы, але мяшчане на такое не адважыліся, бо былі жыды вінаватыя ваявадзянам вялікія грошы⁷. [1, 265]

Сустракаем у Магілёўскай хроніцы нямала прыкладаў „ганебных” і „падрыўных” дзеянняў габрэяў: яны распавядаюць шведскаму каралю пра тое, што „ў лепшых цэрквах серабро ёсць”, „яны цешацца з крыві хрысціянскай”. Яны ўвесь час нібыта шкодзяць гораду, робяць усё „на пагібель

⁶ „Того ж дня matka ее Марьямка с криком, с плачем, для бога просечи, приходила тут же до крестилницы, падаючи просила, абы ее не крестившы пустили, обещуючи за то великий поклон и подарок дати. Яко ж нѣкоторые мещане видели многое чарованье оное Марьямки, што она поганскими чарамі египетскими дочце своей чинила: яко была везена до их милостей князей до Буйнич, оная Марьямка, улезши у лазню студеную, голову открывши, волосы распустивши, печку розметала, чаровные поганские слова говорила, проклинала, обема руками назад кивала, ноги свои везала, иного много зла поганства творила, проклинала, абы жива не была”. [1, 200-201]

⁷ „Roku 1700. Miasto Witebskie u mieszczenie uprawowało sie z żydami witebskimi. Woiewoda chciał był i [ego] w[ielmożność] pan Kryszpin dwóch żydow, Icka i Meiera, obiesić, wszystkich żydow w mieście Witebsku y na przedmieściu aż do iodnego wyćiońc mieszczanom kazał. Mieszczenie witebscy nie odważyli sie dla tego, ze bendono go tymi wielko summe woiewodzanom winni \л.13об.\” [1, 197]

Магілёву”, іх жанчыны нараджаюць пачвараў, іх летапісцы называюць (разам са шведамі) саранчай. Найбольш папулярны ў Магілёўскай хроніцы эпітэт да слова жыды – смярдзючыя. Прыгадаем, што габрэі былі досыць моцнымі канкурэнтамі ў гандлёвай справе, а адзін з аўтараў гэтай хронікі – лаўнік, што і вызначае ў значнай ступені стаўленьне да габрэяў. Аднак пры ўсёй варожасьці стаўленьня да іх, габрэі ўключаныя ў жыцьцё горада і складаюць неад’емную яго частку.

Цалкам натуральна, што ў тэкстах хронік (у параўнаньні з агульнадзяржаўнымі летапісамі) асноўная ўвага аўтараў аддаецца падзеям у саміх мясцовасьцях (Віцебску, Магілёве або Баркулабаве), а агульнадзяржаўныя падзеі згадваюцца нэўтральна або, калі маюць непасрэднае дачыненне да сваёй прасторы і сваіх людзей, прапісваюцца з пункту гледжаньня значнасьці для ўласнае рэчаіснасьці. Іншымі словамі, вызначальнай зьяўляецца менавіта гісторыя мясцовая і на яе „завязваюцца” ўсе іншыя факты.

Разьвіваючы аналіз шкалы *сваё-чужое*, прыходзім да праблемы паўставаньня мясцовае ідэнтычнасьці. Гэтае пытаньне, аднак, патрабуе паасобнага разгляду кожнай з хронік, бо нягледзячы на падобнасьць і агульнасьць гістарычнай сытуацыі ўсё ж існуюць пэўныя адрозьненні і нюансы з увагі на канкрэтныя лякальныя рысы. Прывядзем прыклад рэканструкцыі мясцовай ідэнтычнасьці паводле Віцебскага летапіса.

Зьвяртаючыся да мілітарных падзеяў, адзначым, што часта рух вайсковых атрадаў апісваецца вельмі нэўтральна – напрыклад, аўтарамі Віцебскага летапісу часту проста фіксуюцца пастаянныя перасоўваньні *палякаў, русі, ліцьвінаў, маскоўцаў* і г.д. Увогуле, апавядаючы ў гэтым тэксце пра падзеі вайны са шведамі, пра захопы розных гарадоў, пра праходы розных войскаў, храністы апавядаюць нават пра Віцебск настолькі нэўтральна, нібыта ня маюць да яго дачынення. (У гэтым сэнсе Магілёўская хроніка выглядае больш патрыятычнай, з выразнай пачуцьцёвай і эмацыйнай сувяззю аўтараў з Магілёвам, з болей і перажываньнямі за лёс горада).

У сувязі з гэтым можна адзначыць меншую выяўленасьць, пэўную размытасьць у аўтараў Віцебскага летапісу шкалы *сваё-чужое*, на якой яны маглі б „размесціць” і войскі, і іх генералаў, а таксама тэрыторыі, на якія гэтыя войскі ўваходзілі-ўрываліся, або гарады, якія войскі „бралі” або „аддавалі”. У творы нават кіраўнікі дзяржаваў паўстаюць нібыта вельмі далёкімі ад Віцебска, хоць горад быў вымушаны даваць іх войскам грошы і правіант. Можа быць, гэта зьвязана з частымі захопамі Віцебска – мажліва, менавіта ў такіх сытуацыях губляецца пачуцьцё *свайго* і горад і гараджане пачынаюць пачувацца як бы ў вечным дрэйфе паміж рознымі сіламі, ніводную з іх не адчуваючы *сваёй*. У Віцебскім летапісе шырока ўжываюцца назвы розных тэрыторыяў – Венгерскія землі, Польшча, Літва, Мас-

коўская дзяржава, нават сустракаецца назва Белая Русь. Але Віцебск выразна не „прыпісваецца” ні да адной з іх, застаецца як бы збоку. Вельмі характэрна ў сувязі з гэтым выглядаюць наступныя словы:

„У год 1318. Быў паморак у Прусіі, Літве, Белай Русі і Віцебску”⁸ [1, 276].

А калі храністы заўважаюць, што „*Быў у нашым краі Шухалей*”⁹ [1, 262], не зусім зразумелыя межы гэтага „нашага краю”. Увогуле, гэта можна назваць выяўленьнем своеасаблівай тутэйшасці.

Так, ідэнтычнасьць дзяржаўная „спрацоўвае” вельмі рэдка: напрыклад, сустракаем у Віцебскім летапісе вельмі мала, літаральна лічаныя фрагмэнты падобнага кшталту: „У год 1606. Цар ягамосць Дзімітры ўзяў за сябе панну Мнішкаву з Сандаміра, і калі нашы палякі прыбылі з ёю ў Маскву, тады ў гэтую ж ноч цар ягамосць Дзімітры быў забіты, а нашых палякаў з Мнішкавай ганебна выгналі”¹⁰ [1, 262]. Зразумела, што віцебчукі, кажучы „нашы палякі” маюць на ўвазе тое, што гэтыя палякі з той самай дзяржавы, што і яны самі. А сама мова „падказвае”, што тэарэтычна могуць існаваць і іншыя палякі – „нянашыя”. Або – яшчэ прыклад – у Віцебскім летапісе прыводзіцца наступны факт: „У год 1702. На самы Вялікдзень нашы, уварваўшыся ў Вільню, пабілі 1000 шведаў, старшых загінула чалавек 250, за што шведскі кароль помсціўся манахам і мяшчанам: пасадзіў іх у гарачую лазню, загадаў наносіць і накласці ў яе трупаў і папарыць іх з трупамі ў гарачыні і смуродзе”¹¹ [1, 267].

Вось яшчэ два прыклады зь Віцебскага летапісу:

„Людныя чужаземскія гарады і нашыя Кракаў, Варшаву, Вільню, Віцебск зрабіў паморак адной магілай, па паморку як вымела”¹² [1, 277].

Апавядаючы пра паслоў да цара Аляксея Міхайлавіча – князя Чартарыйскага і гетмана Сапегу, – храністы таксама ўжываюць азначэнне „нашыя”:

⁸ „[Powietrze było] Roku 1318 w Prusich, Litwie y Białey Rusi, w Witebsku. Teste Schatz”. [1, 238-239] („У беларускім перакладзе тут прапушчана спасылка на іншую хроніку”) [1, 203]

⁹ „Był Szuhaley w państwie naszym”... [1, 194]

¹⁰ „Roku 1606. Car i [ego] m [ość] Dymitry wziół zamonż za siebie Sendomiranke Mniszkowno panne, y gdy z nio nasi polacy na Moskwe przyiechali, tedy tey nocy car i [ego] m [ość] Dymitryz iest 7 zabity, a naszym polakow z Mniszkowno z hańbo wypendzono” [1, 195]

¹¹ „Roku 1702. Na samo Wielkanoc nasi, wpadzy do Wilna, 1000 szwedow zabili, starszych 177 człeka 250 zginelo, za co krol szwedzki mścił sie nad zakonnikami y mieszczany, nasadziwszy do cieplicy goroncey y tam trupow kazał наносіć i nakłaść y zaparo ich s trupami y goroncoci y smrodzie trupow pobitych y smierzonych”. [1, 198]

¹² „Powietrze ludne miasta cudzoziemskie y nasze, Krakow, Warszawa, Wilno, Witebsk w iedne mogile zamienilo — po powietrzu iak wymiotlo”. [1, 203]

„У год 1677. Цар Аляксей Міхайлавіч аддаў нашым паслам, князю Чартарыйскаму і гетману Сапегу, Веліж, Невель і Себеж; на польскае свята святаго Міхала з гэтых замкаў адступілі”¹³ [1, 264].

Аднак гэта, хутчэй, выключэнні з агульнага правіла, рэшткі, рудымэнты той агульнадзяржаўнай ідэнтычнасці з мэтраполіяй у Заходняй Беларусі (у тым ліку, і Вільні), якая фактычна перастае „спрацоўваць” у паўсядзённай свядомасці рэгіёну, які цяпер прынята называць Усходняй Беларуссю.

Пры тым, што аўтары хронікі яшчэ і зьяўляліся часткай агульнай дзяржавы, – Рэчы паспалітай (пасля Люблінскае уніі), аднак, відавочна, яны намагаліся напісаць гісторыю горада Віцебска як гісторыю самастойную і самадастатковую, а ня як частку нейкай іншай гісторыі.

Такім чынам, шкала *сваё-чужое* зьяўляецца адной з падставовых шкалаў для тэкстаў хронік. Яна фармавалася пад уздзеяннем складаных гістарычных рэаліяў, і яе спецыфіку абумовіла сытуацыя сутыкнення неамагеннага грамадства з разнастайнымі зьнешнімі чыннікамі. Для тэксту беларускіх мясцовых хронік характэрная неадназначнасць у вызначэнні *свайго-чужога*. З аднаго боку, *сваё* супадае з вызначэннямі традыцыйнага, старога, даўняга і, як вынік, суправаджаецца пазытыўнымі характарыстыкамі, у адрозненне ад *чужога*, якое часта асацыюецца зь нечым новым, прышлым, а значыць, не засвоеным уласнай традыцыяй і невядомым. Пераход *чужога* ў ранг *свайго* хоць і ўспрымаецца з насярагай, але прымаецца як належнае. Адступнікі ж ад *свайго* жорстка асуджаюца. Зь іншага боку, да *свайх* залічваюцца прадстаўнікі іншых, так бы мовіць, гіпанімічных ідэнтычнасцяў (напрыклад, ідэнтычнасць паводле канфэсіі была гіпанімічнай у параўнанні з ідэнтычнасцю паводле пэўнай мясцовасці), а і нават Іншыя (як, напрыклад, у сытуацыі з габрэямі). Пры гэтым *чужымі* аказваюцца прадстаўнікі сваёй канфэсіі, якія, аднак, „належаць” іншай мясцовасці.

Выкажам меркаваньне, што менавіта недастаткова моцна выяўленая агульнадзяржаўная ідэнтычнасць абумоўлівае своеасаблівае кшталтаваньне ідэнтычнасці мясцовай, што дазволіла ў далейшым выбудоўваньне той самай тутэйшасці як спробы аб'яднаць людзей, што маюць рознаканфэсійныя ідэнтычнасці ў адзін народ, людзей, што, зрэшты, падзеленыя ня толькі канфэсыямі, але і іншымі культурнымі нішамі, а таксама і рознымі калянізацыйнымі ўладамі – польскай і маскоўскай. Тутэйшасць у гэтым

¹³ „Roku 1677. Weliz, Newel y Siebiez oddal car Alexy Michajłowicz naszym posłom, na ten czas bendoncym xionżenciu Czartoryzkiemu y hetmanowi Sapiezic; na swienty Michał polski z tych zamkow ustonpili”. [1, 196]

сэнсе можа быць лягічнай формай, так мы мовіць, палітычнай, грамадзянскай нацыі ў сытуацыі адсутнасці самой дзяржавы. Увогуле сама сытуацыя, якая склалася ў XVII-XVIII стст на тэрыторыях сучаснай Беларусі (а таксама часткова сучасных Літвы, Польшчы ды Украіны) навагдвае сытуацыю постмадэрнага грамадства такога сабе беларускага ўзору XVII-XVIII стст. І ў дадзеным кантэксце тутэйшасць пачынае „гучаць” ня як форма адсталасці, але як форма адзінай легітымнай у канкрэтных гістарычных умовах ідэнтычнасці, што дазваляе аб’яднаць пэўную супольнасць людзей паводле прынцыпу тэрытарыяльнасці (ва ўмовах адсутнасці сваёй дзяржавы), што па вялікім рахунку адпавядае прынцыпам грамадзянскай нацыі, але пры гэтым, што вельмі цікава, гэтая нацыя выбудоўваецца як бы „знізу” (у супастаўленні з двума агульнавядомымі шляхамі выбудоўвання нацыі – „зверху” (паводле грамадзянства, так званая палітычная нацыя) і „знізу” (паводле этнічнасці, так званая, этнічная нацыя).

ЛІТАРАТУРА

1. Беларускія летапісы і хронікі: Пер. са старажытнарускай, старабеларус. і польск. – Мн., 1997.
2. Полное собрание русских летописей, т.32. М., 1975.
3. Полное собрание русских летописей, т. 35. Белорусско-литовские летописи / Подг. Н.Н.Улащик. М., 1980.

Тэксты беларускіх мясцовых хронік у Інтэрнэце:

Тэкст Віцебскага летапісу ў Інтэрнэце (на мове арыгіналу) <http://litopys.org.ua/psrl3235/lytov12.htm> (галоўная старонка – <http://litopys.org.ua/index.html>), а таксама http://starbel.narod.ru/pancern_averko.htm (галоўная старонка – <http://starbel.narod.ru/>). У перакладзе на сучасную беларускую мову – <http://knihi.com/bk/letapisy/letapisy8.html> (галоўная старонка – <http://knihi.com/>)

Камэнтар М.Улашчыка да Віцебскага летапіса – <http://litopys.org.ua/psrl3235/lytov01.htm#averky> (Галоўная старонка – <http://litopys.org.ua/index.html>)

Арыгінальны тэкст Баркулабаўскага летапісу можна знайсці ў Інтэрнэце па адрасах:

1. Баркулабаўскі летапіс // <http://litopys.org.ua/psrl3235/lytov11.htm> (галоўная старонка – <http://litopys.org.ua/index.html>)
2. Баркулабаўскі летапіс // <http://starbel.narod.ru/barkulab.htm> (галоўная старонка – <http://starbel.narod.ru/>).

Камэнтар М.Улашчыка да Баркулабаўскай хронікі можна прачытаць тут: <http://litopys.org.ua/psrl3235/lytov01.htm#barkul> (Галоўная старонка сайту – <http://litopys.org.ua/index.html>)

Магілёўская хроніка ў арыгінале захоўваецца па адрасах: <http://litopys.org.ua/psrl3235/lytov28.htm> (першая частка), <http://litopys.org.ua/psrl3235/lytov29.htm> (другая частка), <http://litopys.org.ua/psrl3235/lytov30.htm> (трэцяя частка). (Галоўная старонка сайту – <http://litopys.org.ua/index.html>)

Камэнтар М.Улашчыка да Магілёўскай хронікі даступны па адрасе: <http://litopys.org.ua/psrl3235/lytov14.htm#surty> (Галоўная старонка сайту – <http://litopys.org.ua/index.html>)

O NIEKTÓRYCH ASPEKTACH TOŻSAMOŚCI LOKALNEJ W BIAŁORUSKICH KRONIKACH XVII-XVIII W.

Streszczenie

W artykule badane są teksty białoruskich kronik lokalnych XVII-XVIII w. (Kronika Barkulabowska, Kronika Mohylewska, Latopis Witebski) przez pryzmat binarnej opozycji swoje-obce. Autorka na przykładzie Latopisu Witebskiego ukazuje proces kształtowania się tożsamości lokalnej, u którego podstaw leżała wspomniana dychotomia. Na podstawie przeprowadzonej analizy autorka artykułu przybliży też najważniejsze czynniki, które doprowadziły do pojawienia się kronik lokalnych na terytorium obecnej Białorusi Wschodniej.

Słowa kluczowe: kroniki lokalne, swoje-obce, tożsamość, tutejszość, człowiek.

Ключевые слова: местные хроники, своё-чужое, тождественность, здешность, человек.

Key words: local chronicles, own-alien, identity, localness, man.