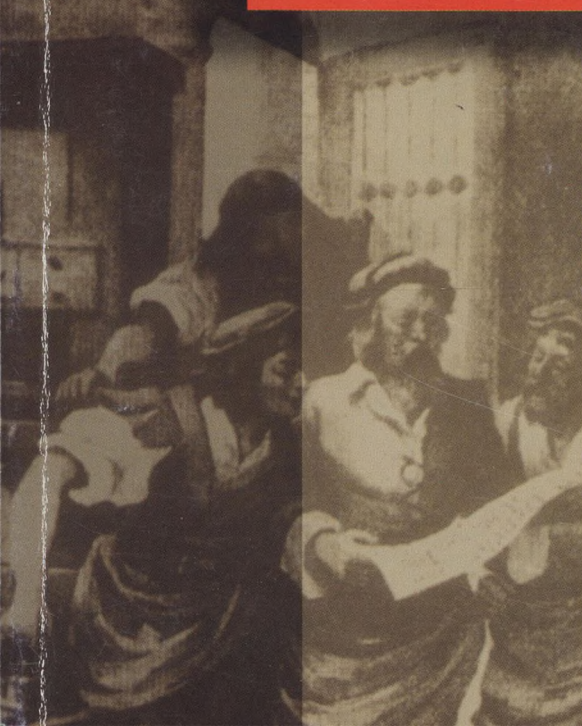


С. А. Падокшын



БЕЛАРУСКАЯ ДУМКА

Ў КАНТАКСЦЕ ГІСТОРЫІ
І КУЛЬТУРЫ



СЛОВО КОУНТАТЕЛЯ.

Възлюбеліныи шлѣ Братіа! И чѹны
сподіе. Прочтающій сію Книгѣ аще
шкряпче и възмине възмѣсно быти
къ Бга ради молите покрѣйте моудрост
и справите ѣкоже вѣса оумѣдритѣ Стѣмъ І
кантѣ. нѣже Бгаради вѣганте, а не
те. Понѣже трѣднеа чѣка грѣшнѣ, и
нын пѣрты дѣствоваѣхѣ, да и самі про
а и вѣгословініа сподобитѣа Шведѣр
тиаа Бга, ѣмоужь слава чѣсть
дѣржава вѣвѣконнѣчнѣа вѣ
ки вѣкѣомѣ,
амінь.



НАЦЫЯНАЛЬНАЯ АКАДЭМІЯ НАВУК БЕЛАРУСІ
ІНСТЫТУТ ФІЛАСОФІІ

С. А. Падокшын

БЕЛАРУСКАЯ
ДУМКА

Ў КАНТЭКСЦЕ ГІСТОРЫІ
І КУЛЬТУРЫ



Мінск
«Беларуская навука»
2003

УДК 94(476)и10/16»

ББК 63.3(4Бел)

П 12

Навуковы рэдактар

член-карэспандэнт НАН Беларусі А. С. Майхровіч

Рэцэнзенты:

доктар філасофскіх навук Т. П. Кароткая,
доктар гістарычных навук Г. Я. Галенчанка

ISBN 985-08-0531-5

© Падокшын С. А., 2003

© Афармленне. УП «Выдавецтва
«Беларуская навука»

ПРАДМОВА

На працягу шматгадовай навукова-даследчыцкай дзейнасці доктарам філасофскіх навук, лаўрэатам Дзяржаўнай прэміі Рэспублікі Беларусь С. А. Падокшыным створаны шэраг манаграфічных прац па гісторыі беларускай думкі і культуры, атрымаўшых станоўчую ацэнку навукоўцаў, выкладчыкаў, студэнтаў, шырокай грамадскасці. Сярод іх — «Реформация и общественная мысль Белоруссии и Литвы» (Мн., 1970), «Скорина и Будный: Очерк философских взглядов» (Мн., 1974), «Франциск Скорина» (М., 1981), «Філасофская думка эпохі Адраджэння ў Беларусі: Ад Францыска Скарыны да Сімяона Полацкага» (Мн., 1990), «Памятники философской мысли Белоруссии XVII — первой половины XVIII в.» (Мн., 1991; складальнік, рэдактар і адзін з аўтараў), «Палітычная і прававая думка Беларусі XVI—XVII стст.» (Мн., 2000; у сааўтарстве з С. Ф. Сокалам), «Унія. Дзяржаўнасць. Культура» (Мн., 1998; другое выданне — Мн., 2000), «Іпацій Пацей: Царкоўны дзеяч, мысліцель, пісьменнік на пераломе культурна-гістарычных эпох» (Мн., 2001).

Апрача манаграфічных твораў С. А. Падокшыным па данай праблематыцы апублікавана значная колькасць артыкулаў у зборніках, калектыўных і перыядычных выданнях. Кніга, якая прапануецца чытачу, змяшчае найбольш цікавыя з гэтых публікацый. Яны ахопліваюць даволі шырокі храналагічны і праблемны дыяпазон, асобныя раздзелы («Культура Адраджэння ў Заходняй Еўропе і Беларусі», «Раннепротэстанцкая этыка в Беларусі» і інш.) публікуюцца ўпершыню.

Асноўная тэма кнігі — думка і культура Беларусі эпохі Адраджэння і Рэфармацыі. Разам з тым закранаюцца больш раннія і больш познія перыяды. Што тычыцца прабле-

матыкі, то яна прадстаўлена такімі напрамкамі беларускай філасофскай і гістарычнай навукі, як метадалогія айчыннага гісторыка-філасофскага даследавання, філасофія гісторыі, гісторыя айчыннай культуры, філасофска-этычнай і грамадска-палітычнай думкі, рэлігійнага жыцця і г. д. Прадстаўлены ў кнізе некаторыя асобы, якія адыгралі вырашальную ролю ў развіцці айчыннай культуры і філасофіі — Ф. Скарына, А. Валовіч, С. Будны, Л. Сапега, Л. Зізаній, Ю. Даманеўскі і інш.

Аўтар вырашае важныя тэарэтыка-метадалагічныя праблемы айчыннай гісторыі, філасофска-этычнай і грамадска-палітычнай думкі, духоўна-культурнага і грамадска-дзяржаўнага развіцця, інтэлектуальнай дзейнасці. Разглядаюцца пытанні творчай свабоды і навуковага плюралізму, духоўна-культурнага сінтэзу паміж Усходам і Захадам, прынцыпы, каштоўнасці і ідэалы «сапраўднага быцця» народа, дзяржаўнага і нацыянальна-культурнага суверэнітэту, аналізуецца паняцце «культурная эміграцыя». Упершыню прадстаўлены канцэпцыя гісторыі Мацея Любаўскага і гістарыясофскія погляды Мацея Стрыйкоўскага.

Дадзена агульная, даволі поўная карціна айчыннай культуры ў яе сувязі з Адраджэннем і Рэфармацыяй у Заходняй, Цэнтральнай і Паўночнай Еўропе. Распрацаваны новыя аспекты данай праблемы, якія тычацца спецыфікі беларускага Рэнэсансу і Рэфармацыі, іх ролі ў станаўленні нацыянальнай культуры, самасвядомасці, ідэі дзяржаўнага суверэнітэту. Выказваецца меркаванне аб актуальнасці каштоўнасцей і ідэалаў Адраджэння ў сучаснасці. Паказана пазітыўная роля айчыннага пратэстантызму і знітаваных з гэтым грамадскім і рэлігійна-культурным рухам дзеячаў і мысліцеляў — С. Буднага, В. Цяпінскага, А. Валовіча, Л. Сапегі, А. Волана, Б. Буднага, Ю. Даманеўскага і іншых — у развіцці айчыннай культуры, адукацыі, беларускай мовы, філасофска-этычнай і палітыка-прававой думкі, ідэі верацярпімасці, духоўна-культурнага сінтэзу Усходу і Захаду і г. д.

Аўтарам упершыню распрацаваны важныя пытанні станаўлення і развіцця айчыннай філасофскай культуры: перыядызацыі і змястоўнай класіфікацыі арыстоцэлізму на беларускай глебе, гісторыі айчыннага лібералізму, з якім знітаваны ідэі прававой дзяржавы, вяршэнства закону, пра-

воў чалавека, эвалюцыі паняцця свабоды ў беларускай культуры і г. д.

Адзіная, але вялікая праца, якая ўваходзіць у склад раздзела «Этыка», раскрывае сутнасць маральнай дактрыны айчыннага пратэстантызму і не мае аналагаў у беларускай гісторыка-філасофскай навуцы.

Аналізуючы рэлігійнае жыццё Беларусі канца XVI—XVII ст., аўтар дэманструе новыя навуковыя падыходы ў ацэнцы Брэсцкай царкоўнай уніі 1596 г., у высвятленні яе значэння ў гісторыі айчыннага сацыяльна-палітычнага і духоўна-культурнага развіцця.

У кнізе аналізуюцца творчая спадчына і светапогляд некаторых найбольш значных асоб беларускай культуры і думкі XVI—XVII стст., апісваецца іх жыццё.

Праца С. А. Падокшына разлічана не толькі на навуковых супрацоўнікаў, выкладчыкаў, студэнтаў, вучняў, але і на шырокую аўдыторыю. Публіцыстычнасць і папулярнасць спалучаюцца ў ёй з аналітычнасцю і навуковай глыбінёй, грунтоўным веданнем і выкарыстаннем першакрыніц і самай сучаснай літаратуры.

Спадзяёмся, што кніга пашырыць гарызонты гісторыі беларускай думкі і культуры наогул, з'явіцца даследчыцкім стымулам для тых, хто цікавіцца закранутымі ў ёй праблемамі, і перш за ўсё для маладых вучоных.

А. С. Майхровіч, член-карэспандэнт НАН Беларусі

МЕТАДАЛОГІЯ І ФІЛАСОФІЯ ГІСТОРЫІ

Што такое «абэцэдаршчына», або пра манапалізм у навуцы

Калі б магло здарыцца так, што ўсе вы добраахвотна сталі католікамі — я б аддаў за гэта палову жыцця. Але ж, калі вас будуць да гэтага прымушаць — аддам усё жыццё, каб не дапусціць такога рабства.

Ян Замойскі

Усякая манаполія нараджае непазбежна імкненне да застою і загівання.

У. І. Ленін

Размова пойдзе не столькі аб добра вядомай спробе беларускага вучонага прафесара Л. С. Абэцэдарскага ўмацавацца ў якасці манапаліста ў айчыннай гістарычнай навуцы, колькі аб свабодзе як фундаментальнай уласцівасці, асноватворным прынцыпе ўсякай, у тым ліку і навуковай, творчасці, а таксама аб тых сумных выніках у духоўным жыцці грамадства, у культуры, навуцы, да якіх прыводзіць дэфармацыя, парушэнне, скажэнне гэтага прынцыпу. Карацей кажучы, не столькі пра Л. С. Абэцэдарскага як канкрэтнага чалавека і вучонага, колькі пра тую дэфармаваную пазіцыю ў духоўным жыцці грамадства, беларускай навуцы, якую ён прадстаўляў. Думкі і ацэнкі аўтара не прэтэндуюць на ісціну ў апошній інстанцыі і адкрытыя для крытыкі.

Паняцце «абэцэдаршчына» ўжо даўно лунала ў паветры навуковага і культурнага жыцця нашай рэспублікі, аднак само гэтае слова было вымаўлена параўнаўча нядаўна на старонках газеты «Літаратура і мастацтва». «Абэцэдаршчына», на наш погляд, вельмі ёмістае паняцце, даволі ўдалае і актуальнае, асабліва ў нашы дні, калі пераглядаецца не

толькі змест беларускай гуманітарнай навукі, але і спосаб, метада яе стварэння.

Аўтары, якія ўвялі гэтае паняцце ў літаратурны зварот (дазволім сабе каламбур), казалі «а», але ж не казалі «б» і «ц», гэта значыць, далі імя з'яве, але не высветлілі сутнасці гэтай з'явы, што — галоўнае. Асабліва цяпер, калі беларуская культура, гуманітарная навука перажываюць перыяд аднаўлення, а ў шэрагу выпадкаў і свайго другога нараджэння і станаўлення, калі вельмі неабходна пазбавіцца ўсяго таго, што ў мінулыя часы было крыніцай дэфармацыі і застою ва ўсіх галінах.

Дык што ж такое «абэцэдаршчына»? Можа, гэта педагогічная дзейнасць і навуковая спадчына, на жаль, пайшоўшага з жыцця беларускага гісторыка Л. С. Абэцэдарскага? Вучоны быў добрым лектарам, яго публічныя выступленні рабілі моцнае эмацыянальнае ўражанне. Л. С. Абэцэдарскі вядомы таксама як даследчык беларускай гісторыі XVI—XVII стст., аўтар некалькіх манаграфій, шматтомнай «Гісторыі Беларускай ССР», школьных падручнікаў па гісторыі БССР і інш.

На наш погляд, асноўная загана Л. С. Абэцэдарскага як вучонага ў тым, што ён вельмі часта ішоў у сваіх даследаваннях не ад факта, а ад зададзенай канцэпцыі. На гэтым памылковым шляху ён быў вымушаны рабіць працу, якая разбурае асобу вучонага: падганяць гістарычныя факты пад папярэдне сканструяваную схему, а ўсё, што супярэчыць гэтай схеме — адкідаць або не прымаць у разлік. Дзеля справядлівасці належыць сказаць, што гэтым грашылі многія, але Абэцэдарскі з'яўляўся найбольш тыповым прадстаўніком даследчыкаў такога роду.

Мы не прэтэндуюем на вычэрпны гістарыяграфічны аналіз навуковых поглядаў Л. С. Абэцэдарскага, хоць патрэба ў ім вельмі наспела і часткова гэта ўжо робіцца. Маюцца на ўвазе, напрыклад, публікацыі М. О. Біча [15], А. П. Грыцкевіча [36], В. П. Грыцкевіча [37] і інш. Гэты аналіз не павінен зводзіцца да агульнага адмаўлення даследных вынікаў вучонага. З аднаго боку, належыць высветліць, што ён унёс пазітыўнага ў беларускую гістарычную навуку, з другога — у чым памыляўся, але галоўнае — што наўмысна скажаў, свядома фальсіфікаваў, кіруючыся

як кан'юнктурнымі, так і кар'ерысцкімі меркаваннямі. Таму што, калі ненаўмысная, добрасумленняя памылка ў навуцы не заганная, то свядомая, наўмысная фальсіфікацыя — гэта ўжо вялікі грэх. Нездарма лжывых гісторыкаў параўноўваюць з фальшываманетчыкамі.

Возьмем два даволі тыповых прыклада «аргументацыі» Л. С. Абэцэдарскага. Вось як ён абгрунтоўвае свой тэзіс аб выключна літоўскім характары дзяржаўнасці Вялікага княства Літоўскага: «У асобных выпадках буйныя беларускія феадалы, пераважна каталіцкага веравызнання, дапускаліся да высокіх урадавых пасадак, але гэта не з'яўляецца сведчаннем, што Вялікае княства Літоўскае было беларускай дзяржавай. Вядома, што высокую ўрадавую пасаду падскарбія Вялікага княства Літоўскага (адпаведную пасаду міністра фінансаў) у канцы XV — пачатку XVI ст. займаў яўрэй Аўрам Езофавіч Рабчыковіч, аднак было б недарэчна на падставе гэтага факта сцвярджаць, што ў Вялікім княстве Літоўскім дзяржаўная ўлада належала яўрэйскім купцам і ліхвярам. Дзяржаўная ўлада ў Вялікім княстве Літоўскім заўсёды належала літоўскай феадальнай знаці» [2, с. 30]. Такім, мякка кажучы, сафістычным* спосабам даказваць літоўскі і адмаўляць беларускі характар дзяржаўнасці Вялікага княства Літоўскага — гэта значыць абсалютна не паважаць чытача, лічыць яго абмежаваным і прымітыўным.

А вось які «гістарычны прысуд» выносіць той жа аўтар Льву Іванавічу Сапегу — выдатнаму палітычнаму дзеячу і мысліцелю Вялікага княства Літоўскага: «Адным з укладальнікаў Трэцяга Літоўскага статута 1588 г. (а пісаць належала б «Статута Вялікага княства Літоўскага», але гэта скажэнне таксама наўмыснае, бо яно працуе на канцэпцыю Л. С. Абэцэдарскага. — С.П.) быў Леў Сапега — буйны феодал, канцлер Вялікага княства Літоўскага, заклёты вораг народных мас Беларусі. За ўдзел у паўстанні супраць уніі Сапега прыгаварыў да пакарання смерцю 120 жыхароў Віцебска. Ён вядомы і шмат якімі іншымі крывавымі расправамі над беларускімі сялянамі і гараджанамі. Рымскія папы Клімент VIII і Павел V усхвалялі Сапегу за тое, што ён прыкладваў усе свае намаганні, каб акаталічваць бела-

* Сафізм — хлусня, мана, якая здаецца ісцінай.

рускі народ. Буржуазна-нацыяналістычныя фальсіфікатары гісторыі з замілаваннем усхваляюць яго як выдатнага дзеяча беларускай культуры за тое, што свае крывавыя законы і прыгаворы ён пісаў па-беларуску» [2, с. 53].

Сёння гэтыя вульгарна-сацыялагічныя разважанні чытаць смешна! Тут праўда свядома збытана з выдавочнай маной. Або Л. С. Абэцэдарскі быў пазбаўлены элементарнага пачуцця гістарызму, не ведаў крыніц, у прыватнасці вядомых прадмоў падканцлера Льва Сапегі да Статута Вялікага княства Літоўскага, у якіх апошні абгрунтаваў ідэю прававой дзяржавы, і знакамітага ліста Сапегі уніяцкаму архіепіскапу Іасафату Кунцэвічу, у якім канцлер ганіў прымусовае схіленне беларусаў і ўкраінцаў да уніі, выступаў за свабодны рэлігійны выбар, — або ён наўмысна фальсіфіцыраваў гісторыю, разлічваючы на «беспакаранасць», г. зн. на тое, што ў існуючых грамадскіх умовах яму не толькі ніхто не асмеліцца, але і практычна не зможа прэрэчыць. Цяпер, калі чытачы атрымалі шырокі і свабодны доступ да тэкстаў Статута Вялікага княства Літоўскага 1588 г., да выдатных прадмоў Сапегі, — яны могуць наглядна пераканацца ў тым, чаго каштуе вышэйпрацытаваная ацэнка Л. С. Абэцэдарскага.

І ўсё ж такі, на наш погляд, не гэта складае сутнасць паняцця «абэцэдаршчына». Ва ўмовах акадэмічнай свабоды, публічнасці і канцэптualaнага плюралізму кожная наўмысная дэфармацыя ісціны не выклікае сур'ёзнай небяспекі для навукі, паколькі яна недаўгавечная і нічога не можа прынесці аўтару, апрача канфузу, а ў лепшым выпадку «герастратавай славы».

Дык усё ж, што такое «абэцэдаршчына»? А можа быць, гэта сума асноватворных ідэй і канцэптualaных устаноў гісторыка Л. С. Абэцэдарскага — катэгарычнае непрыманне версіі аб балцкім субстраце ў фарміраванні беларускай народнасці, якая, на яго погляд, ёсць ні што іншае, як «хлуслівыя сцвярджэнні сучасных фальсіфікатараў гісторыі Беларусі», «элементарна непісьменныя выдумкі прыхільнікаў антыкамунізма» [2, с. 16]; або яго перакананне ў тым, што хто абараняе пункт гледжання пра існаванне беларускай дзяржаўнасці ў эпоху Вялікага княства Літоўскага — гэта «найміты амерыканскіх і заходне-

германскіх імперыялістаў» [2, с. 38]*; або яго імкненне прыменьшыць сувязі беларускай культуры XVI—XVII стст. з культурай Захаду: «Ідэі заходнееўрапейскай рэфармацыі не знайшлі ды і не маглі знайсці ў Беларусі глебы для свайго развіцця» [Там жа, с. 84]; «І ў гісторыі кожнай галіны беларускай культуры таго часу на першы план выступае барацьба супраць заходняга ўплыву, звязанага з каталіцкай агрэсіяй»; «зусім відавочна, што амаль усе славытыя дзеячы беларускай культуры выраслі і загартаваліся менавіта ў барацьбе супраць уплыву каталіцкага Захаду» [2, с. 86]; «час вызначальнага ўплыву каталіцкага Захаду на беларускую культуру быў часам заняпаду» [Там жа, с. 94]; або, нарэшце, яго ацэнка беларускага нацыянальна-вызваленчага руху XIX — пачатку XX ст. і газеты «Наша Ніва» і г. д.?!

Канешне, усё гэта кампаненты паняцця «абэцэдаршчына», але ж кампаненты другарадныя, не галоўныя, яны не вызначаюць сутнасць данага паняцця. У нармальных творчых, дэмакратычных навуковых абставінах кожнай канцэпцыі можа быць супрацьпастаўлена іншая, альтэрнатыўная канцэптуальная ўстаноўка, і калі яна больш аргументаваная (а шэраг канцэптуальных палажэнняў Л. С. Абэцэдарскага грунтуецца на тэндэнцыйна сабраных фактах), то і атрымлівае прызнанне ў розумах непрадзятых чытачоў, у навуцы ды ў грамадстве ў цэлым. І тут належыць адзначыць, што ў святле найноўшых даследаванняў многія сцвярджэнні і вывады Л. С. Абэцэдарскага сталі анахранізмам, захаваўшы сваю каштоўнасць хіба што для гістарыяграфіі. Ніякай рэальнай небяспекі для навуковага прагрэсу яны не складаюць, калі, зразумела, не спрабаваць іх штучна рэаніміраваць ці прымусова ўкараняць у свядомасць народа.

Дык што ж такое, нарэшце, «абэцэдаршчына»? У чым заключаецца сутнасць данага паняцця, яго, так бы мовіць, квінтэсенцыя? Бадай, што мы падышлі да спасціжэння сэнсу, які прысутнічае ў гэтым паняцці, а дакладней, з’явы даволі прыкметнай у нашым навуковым і культурным жыцці не толькі нядаўняга мінулага, але ж і сучаснага.

* «Абэцэдаршчына» неўміручая. У адной з публікацый за 2000 год вядомы гісторык Я. Новік называе сваіх апанентаў «агентамі заходніх спецслужбаў» [92, с. 157—164].

«Абэцэдаршчына», на наш погляд, — гэта не столькі дэфармацыя гістарычных ведаў або зададзеная канцэпцыя, якая супярэчыць рэальным фактам гісторыі, колькі метада, спосаб самасцвярджэння ў навуцы, культуры, духоўным жыцці грамадства ў цэлым. Галоўнае ж у гэтым метадазе, спосабе — прэтэнзія на навуковую манаполію, імкненне да безумоўнай абсалютызаванні свайго пункту гледжання, надзвычайная нецярпімасць да крытыкі, альтэрнатыўных ідэй і думак. З усім гэтым непазбежна звязана спроба масіраванага падаўлення сваіх навуковых апанентаў, аж да іх ідэалагічнай і палітычнай дыскрэдытацыі. Апошняя рабілася Л. С. Абэцэдарскім даволі проста, па вядомых ужо раней фармальна-лагічных правілах палітычнай барацьбы. Спачатку высоўвалася пасылка: такая канцэпцыя абгрунтоўваецца заходнімі вучонымі, якія, ва ўяўленні Л. С. Абэцэдарскага, усе без выключэння з’яўляюцца «наймітамі амерыканскіх і заходнегерманскіх імперыялістаў», «антыкамуністамі» або «буржуазна-нацыяналістычнымі фальсіфікатарамі». Потым прапаноўвалася другая пасылка: некаторыя з нашых даследчыкаў часткова або цалкам падзяляюць даны пункт гледжання або нешта падобнае на яго, напрыклад сцвярджаюць, што Вялікае княства Літоўскае з’яўлялася беларуска-літоўскай феадальнай дзяржавай. Адсюль вынікала, што апошнія — свядомыя або несвядомыя памагатыя першых. Гэта «логіка» пранізвае ўсю кнігу Л. С. Абэцэдарскага «У святле неабвержных фактаў». Такім чынам, без навуковай дыскусіі аўтар гэтай кнігі пераможна знішчаў сваіх рэальна існуючых або верагодных апанентаў і ўмацоўваўся на Алімпе беларускай гістарычнай навуцы ў якасці яе заканадаўцы (...)

Таталітарная камандна-бюракратычная сістэма, якая фарміравалася і сцвярджала манапалізм як у палітыцы, так і ў эканоміцы, непазбежна прывяла да унітарызаванні і дагматызаванні ўсяго духоўнага жыцця савецкага грамадства. Менавіта ў гэты перыяд пачалі складвацца стэрэатыпы духоўных адносін, якія паступова сталі пануючымі ва ўсіх галінах культуры і навуцы і ад якіх мы не можам канчаткова пазбавіцца і сёння: абсалютысцкія дамаганні на ісціну; нецярпімасць да іншадумства, альтэрнатыўнай ідэй і тэорыі; сцвярджэнне свайго пункту гледжання пры дапамозе «ідэалагічнай дубінкі», сацыяльна-палітычнай і ма-

ральнай дыскрэдытацыі сваіх апанентаў, імкнення прывязаць іх да рэакцыйных ідэалагічных і палітычных плыняў захаду; апеляцыя да дырэктыўных органаў і празрыстыя намёкі на неабходнасць адміністрацыйных вывадаў у адносінах да іншадумцаў; сацыяльная дэмагогія і бессаромнае абвяшчэнне сваёй персоны адзінай захавальніцай пануючых ідэалагічных каштоўнасцей і ідэалаў; стварэнне і прычэпліванне ўсялякіх ярлыкоў, якія былі або хлуслівыя, або нічога па сваёй сутнасці не азначалі, а часам і проста не мелі ніякага сэнсу («меньшавіцтвуючыя ідэалісты» і да т. п.).

Таталітарная сацыяльна-культурная сітуацыя як нельга лепш спрыяла актывізацыі «д’ябалаў самасцвярджэння». Менавіта ў гэты перыяд на паверхню выплываюць людзі амаральныя і беспрынцыпныя — кар’ерысты, якія імкнуцца да поспеху «любой цаной», прагнаю да славы пасрэднасці і проста творча бездапаможныя дзеячы культуры і навукі. Грамадская атмасфера 30-х — пачатку 50-х гадоў ХХ ст. давала ім шырокія магчымасці для хуткага і лёгкага самасцвярджэння, палітычнай або навуковай кар’еры (прычым без неабходнай і цяжкай працы, якая, як вядома, патрэбна для таго, каб заслужана зацвердзіцца ў навуковым ці мастацкім жыцці грамадства, — дастаткова было толькі выканаць «палітычны заказ», напісаць выкрывальны артыкул ці выступіць з адпаведнай прамовай на сходзе запалоханых вучоных або пісьменнікаў, хоць нярэдка многія з іх самі рабіліся ахвярамі свайго запалу...) Пасля ХХ з’езда КПСС грамадская атмасфера істотна змянілася, але вось такі негатыўны сацыяльна-культурны вопыт ужо быў набыты і час ад часу даваў аб сабе знаць. Пасля кастрычніцкага (1964) пленума ЦК КПСС, а магчыма і раней, г. зн. з часу вядомага наведвання Н. С. Хрушчовым мастацкай выстаўкі ў Манежы, на змену эпосе шумнага выкрыцця створанага намі куміра прыйшоў час яго ціхай, частковай рэабілітацыі і вяртання да некаторых характэрных для эпохі сталіншчыны метадаў рэгулявання духоўным жыццём грамадства. Гэта адбылося і ў навукова-культурным жыцці Беларусі.

Л. С. Абэцэдарскі не выступаў на навуковай ніве 30-х — пачатку 50-х гадоў, але, як паказалі наступныя падзеі, засвойў некаторыя норавы гэтага часу. Сведчанне — яго публікацыі канца 50 — пачатку 60-х гадоў [15]. Далей —

больш. У 1965 г. выйшла ў свет манаграфія А. Ф. Коршунава «Афанасій Філіповіч». У часопісе «Полымя» была надрукавана рэцэнзія М. І. Прашковіча на гэтую кнігу. Апрача іншага, у рэцэнзіі ў самым агульным выглядзе закраналася пытанне пра беларускую дзяржаўнасць у межах Вялікага княства Літоўскага, што выклікала энергічны пратэст Л. С. Абэцэдарскага на старонках таго ж часопіса. Ішоў 1966 год, яшчэ адчувалася свежае дыханне XX з'езда, а «эпоха застою» толькі-толькі пачыналася. Інстытут гісторыі АН БССР вырашыў арганізаваць дыскусію з гэтай прычыны. Трэба сказаць, што гэта была цікавая дыскусія. Канцэпцыя Л. С. Абэцэдарскага сустрэла рашучыя прэрэчанні з боку шэрага навуковых супрацоўнікаў АН БССР і вышэйшых навучальных устаноў рэспублікі (М. А. Алексютовіча, А. Е. Мурнева, А. П. Грыцкевіча, С. А. Падокшына і інш.). На жаль, ніхто не меў дастатковых аргументаў для абгрунтавання свайго пункту гледжання, паколькі праблема дзяржаўнасці Вялікага княства Літоўскага не была даследавана. Аднак манаполія Л. С. Абэцэдарскага пахіснулася.

Але ж не надоўга, паколькі час працаваў на яго, «эпоха застою» прагрэсирвала. Дзеля справядлівасці належыць сказаць, што Л. С. Абэцэдарскі праявіў зайздросную апэратыўнасць у свярджэнні сваіх канцэптуальных поглядаў на беларускі гістарычны працэс, надрукаваўшы ў 1969 г. ужо цытаваную вышэй працу «У святле неабвержных фактаў». Менавіта ў ёй змешчана яго гісторыка-тэарэтычнае крэда, канцэптуальная ўстаноўка па пытаннях паходжання беларускага народа, дзяржаўнасці Вялікага княства Літоўскага, беларускай культуры і рэлігійнага жыцця XVI—XVII стст., узаемаадносін Беларусі з Расіяй, Захадам і інш. Не будзем падрабязна аналізаваць гістарычныя погляды Л. С. Абэцэдарскага, паколькі не ў гэтым сэнс данай публікацыі. Скажам толькі, што па свайму характару гэта праца публіцыстычная, а не навуковая. Факты падбіраліся аўтарам тэндэнцыйна, падганяліся пад зададзеную канцэпцыю. Самі па сабе канцэптуальныя ўстаноўкі вучонага не з'яўляліся сур'ёзнай перашкодай для развіцця беларускай гістарычнай навукі, наадварот, яны маглі б стымуляваць гэта развіццё, стаўшы прадметам дыскусіі, але ж пры ўмове: трэба было выслухаць другі бок.

Другі бок у тых абставінах не мог публічна выказвацца. Праўда, праз некаторы час у Інстытуце гісторыі АН БССР была запланавана тэма «Беларусь у складзе Вялікага княства Літоўскага». На працягу некалькіх гадоў была падрыхтавана праца, у якой праблема дзяржаўнасці Вялікага княства Літоўскага вырашалася больш-менш кампрамісна. Аднак гэтая праца не апублікавана і па сённяшні дзень.

Канцэптуальныя палажэнні Л. С. Абэцэдарскага набылі адыёзны характар у пік «застойнага перыяду». Яскравай праявай «абэцэдаршчыны» як духоўнага феномена гэтага часу з'явіўся артыкул «Нужны точные оценки» (Советская Белоруссия. 1973. 17 мая). За дзень да гэтага ў Аддзяленні грамадскіх навук АН БССР пад старшынствам акадэміка АН БССР К. П. Буслава ішло абмеркаванне першага тома «Гісторыі Беларускай ССР». Л. С. Абэцэдарскі выступіў з крытыкай цэлага шэрага трактовак гэтага выдання, якія разыходзіліся з яго канцэптуальнымі ўстаноўкамі. Аднак ён адмовіўся слухаць сваіх апанентаў і дэманстраванне пакінуў залу. Усё растлумачылася на наступны дзень, калі выйшаў свежы нумар «Советской Белоруссии» з артыкулам «Нужны точные оценки». У лепшых традыцыях вульгарнага сацыялагізму 30-х — пачатку 50-х гадоў XX ст. Л. С. Абэцэдарскі выкрываў шэраг аўтараў, у прыватнасці пісьменніцу Вольгу Іпатаву, а таксама аўтара гэтых радкоў, за тое, што яны ў сваіх творах апавядалі пра жыццё і аналізавалі погляды выдатных мысліцеляў і культурных дзеячаў Беларусі — Ефрасінні Полацкай і Лаўрэнція Зізанія Тустаноўскага, — якія, на «няшчасце», былі ў «злачыннай сувязі» з царквою, паколькі першая з'яўлялася манашкай, а другі — багасловам. Сутнасць справы не ў тым, што Л. С. Абэцэдарскі грэбаваў бясспрэчным фактам, што Ефрасіння была асветніцай, арганізатарам рукапіснага кнігавыдання ў Полацкім княстве, а Лаўрэнцій Зізаній — знакамітым вучоным-філолагам; і не ў тым, што пры яго ацэнцы даных дзеячаў культуры груба парушаўся прынцып гістарызму; нават не ў тым, што аўтар спрабаваў ідэалагічна дыскрэдытаваць сваіх апанентаў. Вось некаторыя «перлы» з артыкула Абэцэдарскага: «церковь — злейший враг науки и просвещения»; «Ефросинья Полоцкая была враждебна подлинной науке и подлинному просвещению»; «Ольга Ипатовна выписала сусаль-

ный образ этакой княжны-демократки, томящейся от неудавшейся любви... Правда, Ольга Ипатова показывает, что смиренную монахиню время от времени, даже в преклонном возрасте, одолевают греховные помыслы»; «пересказ «житий святых», даже с гарниром любовной интриги ... не отвечает ни задачам коммунистического воспитания молодежи, ни требованиям, которые предъявляются к историческому жанру художественной литературы»; «имя Ефросиньи Полоцкой всегда служило реакции»; «нельзя забывать, что и Мелетий Смотрицкий, и Лаврентий Зизаний и другие защитники православия прежде всего были богословами, стремившимися упрочить господство своей церкви над народными массами. Всякая идеализация этих защитников феодально-религиозной идеологии является в то же время и идеализацией церкви, преступления которой перед разумом, перед наукой, перед человечеством слишком велики». І гэта пісалася ў 1973 годзе!

Іронія сітуацыі заключалася ў тым, што яшчэ зусім нядаўна, у працы «У святле неабвержных фактаў», Л. С. Абэцэдарскі сцвярджаў нешта супрацьлеглае. «Беларуская культура, — пісаў ён, — дасягнула ў XIV—XVII стст. высокага для свайго часу ўзроўню. Хіба ж можа хто адмаўляць, што XVI—XVII стст. — гэта часы Скарыны, Буднага і Цяпінскага, Зізаніяў і Сматырыцкага, часы бліскучых палемістаў, уздыму школьнай і кнігавыдавецкай справы, развіцця перадавой грамадска-палітычнай думкі?» [2, с. 81]. Усё гэта правільна, і цытата цудоўная, але якая крывадушнасць! Змянілася грамадская кан'юнктура і тут жа, «нічога сумняшся», не лічачыся з маральнымі і навуковымі прынцыпамі, вучоны змяняе свае ацэнкі са знака плюс на знак мінус! {...}

Сёння, у перыяд аднаўлення духоўнага жыцця грамадства, з'явілася магчымасць адкрытага, сумленнага, у інтарэсах усёй нашай навукі — і прыродазнаўчай, і гуманітарнай — сказаць суровую праўду пра такі феномен, як «абэцэдаршчына», які яшчэ не пераадолены ў наш час, які, безумоўна, выходзіць за вузкія межы беларускай гістарычнай навукі, змяшчае ў сабе рысы, характэрныя для дэфармаванага навуковага жыцця наогул. Для беларускай гістарычнай навукі «абэцэдаршчына» — гэта па сутнасці

тая ж «лысенкаўшчына», але ўжо ў іншых грамадска-гістарычных умовах і, зразумела, з меншымі матэрыяльнымі і духоўнымі стратамі. Тое, што ў савецкай біялагічнай навуцы было трагедыяй, у беларускай гістарычнай навуцы ў большай ступені напамінала фарс. Але гэты фарс дорага ёй абышоўся, паколькі стаў адной з галоўных прычын даволі пасрэднага ўзроўню вышэйшай і школьнай адукацыі ў галіне беларускай гісторыі: адсутнасці глыбокіх і наватарскіх навуковых распрацовак па цэламу шэрагу праблем, якасных школьных падручнікаў.

Калі гаворка ідзе пра навуковы плюралізм, узнікае пытанне: як жа так, ісціна адна, а нам прапануюць застарэлую і непрымальную ў наш час, у эпоху строгай эксперыментальнай навукі і глабальнай камп'ютэрызацыі канцэпцыю «множнасці ісціны»? Зразумела, навуковая ісціна адна. Адмаўленне гэтага палажэння непазбежна заводзіць у нетра агнастыцызму, нігілізму, не дазваляе мець надзейных і верагодных ведаў, а гэта значыць, і навукі; паралізуе нашу дзейнасць, паколькі, кіруючыся канцэпцыяй «множнасці ісціны», немагчыма прымаць аптымальныя і канструктыўныя рашэнні.

Мы не будзем ўдавацца ў абстрактныя разважанні аб суадносінах абсалютнай і адноснай ісціны, яе канкрэтнасці і рухомасці. Скажам толькі наступнае. Плюралізм у навуцы (маецца на ўвазе галоўным чынам гуманітарная навука — гісторыя, філасофія, літаратуразнаўства, мастацтвазнаўства і г. д.) — гэта самы пленны і аптымальны шлях да ісціны, які прадугледжвае творчае спаборніцтва за «права на ісціну» многіх і разнастайных ідэй, думак, поглядаў, канцэпцый, пунктаў гледжання, навуковых падыходаў. Шлях гэты нялёгкі і доўгі, засеяны не ружамі, а цернямі, яму спадарожнічаюць вострыя спрэчкі і дыскусіі, шчаслівыя імгненні прасвятлення і перыяды горкага расчаравання, крушэнне старых ісцін, адмаўленне ад ацэнак і поглядаў, якія ўсталяваліся. І сёння, як і ў часы Фрэнсіса Бэкана, актуальная думка пра тое, што ісціна — гэта дачка часу, а не аўтарытэту.

Плюралізм у навуцы — гэта спосаб выяўлення, адкрыцця ісціны, культура духоўных і прафесійных адносін у працэсе яе пошуку, неад'емнымі, характэрнымі якасцямі якіх

з'яўляюцца творчая свабода, цярпімасць, уменне карэктна і добразычліва весці дыскусію, уважліва слухаць апанента, унікаць у яго аргументацыю, паважаць пазіцыю і да т. п. Галоўнае ў дыскусіі — клопат пра ісціну, а не пра інтэлектуальную перамогу над сваімі апанентамі «любой цаной».

Нагадаем, што гаворка ідзе не столькі пра асобу Л. С. Абэцэдарскага, колькі пра «абэцэдаршчыну» як прынцып, сацыяльна-культурную з'яву, якая, на жаль, захавалася і ў нашы дні, з'яўляецца перашкодай на шляху цывілізаваных адносін у навуцы, літаратуры, культуры наогул. Як у палітычным жыцці чалавецтва не вынайшла нічога лепшага, чым дэмакратыя, так і ў галіне навукі і культуры не было і пакуль няма нічога больш плённага, чым свабоднае, творчае спаборніцтва, нічым не абмежаваная канкурэнцыя ідэй, канцэпцый, пунктаў гледжання, рашэнняў, якія прапаноўваюцца, добразычлівасці і цярпімасці да ўсякага творчага іншадумства. Свабода як прынцып навуковай, літаратурнай, мастацкай творчасці фарміравалася стагоддзямі, чалавецтва заплаціла за яе вялікую цану. Свабодзе творчасці ў сучасным, цывілізаваным грамадстве, — а менавіта да такога мы сёння ідзем, — няма і не можа быць альтэрнатывы. А калі яна ёсць — то гэта манапалізм, прадурятасць, нецярпімасць і ў рэшце рэшт — застоі.

У навуцы, мастацкай культуры, таксама, як і ў палітыцы, — жыццёва неабходна апазіцыя, паколькі развіццё, як добра вядома, рэалізуецца праз супярэчнасць, барацьбу і ўзаемадзеянне процілегласцей. Гэта — азбука дыялектыкі, і ўсякае насілле над ёй, г. зн. спробы манапалізаваць права на ісціну, катэгарычна адваргаць альтэрнатыўныя рашэнні, іншыя пункты гледжання, — вядзе да дэфармацыі нармальнага, натуральнага працэсу развіцця навукі і культуры, а ў выніку — да застою і дэградацыі. Пры гэтым хочацца падкрэсліць наступную думку: «абэцэдаршчына» можа выступаць ва ўсякім абліччы. Таму пераадоленне гэтай з'явы ні ў якім выпадку не з'яўляецца заменай адной манаполіі — іншай, манаполіі Л. С. Абэцэдарскага — манаполіяй, скажам, А. Грыцкевіча, М. Ермаловіча, М. Біча, Г. Галенчанкі, М. Спірыдонава, Г. Сагановіча, С. Марозавай, А. Краўцэвіча і іншых шырокавядомых даследчыкаў, якія ўнеслі і ўносяць значны ўклад

у працэс развіцця, а таксама пераацэнкі каштоўнасцей беларускай гістарычнай навукі.

Толькі праз альтэрнатыўныя даследаванні, ідэі, канцэпцыі можа развівацца навука, у тым ліку і гістарычная, філасофская, юрыдычная, літаратуразнаўчая, мастацтвазнаўчая, філалагічная і інш. Кожнаму вучонаму абавязкова патрэбны апанент. Той, хто займаўся альбо займаецца доследнай дзейнасцю, добра ведае, што лепшыя думкі нараджаюцца ў палеміцы, а найбольш аптымальныя рашэнні праблемы прыходзяць не толькі ў працэсе самастойнага вывучэння першакрыніц, але і ў выніку крытычнага асэнсавання вывадаў даследчыка, які працуе ў адной з табой галіне.

«Абэцэдаршчына» — адна з праяў дэфармацыі духоўнага жыцця нашага грамадства. Яе вынікам было не толькі скажэнне прафесійных, але і этычных прынцыпаў навуковай дзейнасці, змяшэнне, блытаніна маральных каштоўнасцей, размыванне паняццяў добра і зла ў навуковых адносінах, фарміраванне такога маральна-прафесійнага клімату, у якім, калі не ўсё, то многае было дазволена: неаргументаваныя, аднабаковыя і тэндэнцыйныя ацэнкі; вылучэнне дробных недахопаў і адмоўных бакоў у працах свайго калегі або апанента і затушоўванне, замоўчванне пазітыўнага і арыгінальнага зместу; нястрыманае захвальванне або агульнае ганьбаванне; павярхоўны і некампетэнтны аналіз і г. д. Усё гэта хоць і не з'яўлялася нормай навуковых адносін, тым не менш паступова пераставала шакіраваць навуковую грамадскасць. Канешне, многае тут залежала і залежыць ад індывідуальных маральных прынцыпаў таго альбо іншага вучонага, аднак жа, прызнаемса сабе, такія норавы паступова разбэшчваюць людзей і разбураюць навуку.

На жаль, Л. С. Абэцэдарскі ўжо не зможа ўступіць у дыскусію. Да таго ж, яго блізкім непрыемна будзе чытаць многае з таго, што тут напісана. Але ж спадзяемся, што чаша шаляў, на якую кладуцца інтарэсы, будучае беларускай навукі і культуры, павінна пераважыць чашу, на якую мы ўскладаем свае маральныя сумненні.

Літаратура і мастацтва. 1990. 8 чэрв.

Между Востоком и Западом: проблема духовно-культурного синтеза в белорусской мысли XVI—XVII вв.

С древнейших времен и по сей день в мировой, европейской и отечественной мысли идет непрерывная, то временами затухающая, то вновь разгорающаяся дискуссия об отношении восточного и западного общественно-культурных регионов, их сходстве и различии; возможности или невозможности их взаимодействия и взаимопонимания, перспективах их исторического развития; дискуссия о своеобразии общественной жизни, культуры, философии, искусства, религии, социально-моральных ценностей Запада и Востока, западноевропейских и восточноевропейских, восточнославянских народов. Дискуссия, которая продолжается на страницах сегодняшних научных работ, книг, литературно-художественных и общественно-политических журналов, газет, в различных аудиториях.

Проблема духовно-культурной специфики Востока и Запада так же стара, как и вопрос об отношении духа к материи, сознания к бытию. Еще в платоновском диалоге «Тимей» египетский жрец, обращаясь к греку Солону, указывал на принципиальное отличие восточной традиционалистской культуры от культуры эллинской, в которой традиция играет несущественную роль. Восточнославянские племена довольно рано вошли в контакт с Востоком. Причем отношения эти были не только со знаком минус, но и со знаком плюс. Древние русичи — киевляне, туловцы, полочане, смоляне и другие — не только воевали со степняками, но и взаимообменивались ценностями материальной и духовной культуры. В древнерусской общественно-философской мысли впервые проблема «Восток — Запад» была поставлена автором «Повести временных лет», а возможно, и самим равноапостольским князем Владимиром, который, как весьма живописно и эмоционально рассказывается в «Повести», оказался перед выбором монотеистической религии и сделал его в пользу восточного христианства. Выбор великого князя Владимира стал судьбоносным для восточнославянских наро-

дов, связав их последующую историческую жизнь с греко-византийской культурой и восточной разновидностью христианства, или православием.

Принято считать, что гуманистический принцип толерантности, или терпимости, как в узком, религиозном, так и в широком, общественно-культурном смысле утвердился в белорусской и украинской мысли и культуре в основном в эпохи Возрождения и Реформации. Однако многие факты свидетельствуют о том, что толерантное, терпимое отношение к иной религии и иной культуре существовало в духовной жизни восточнославянских народов еще со времен Киевско-Полоцкой Руси. Эта терпимость в значительной степени являлась результатом геополитического положения белорусско-украинской Руси между Востоком и Западом, духовно-культурного синтеза, взаимосвязи и взаимодействия этого региона с восточной и западной культурой. «Хроника польская, литовская, жамойцкая и всей Руси», принадлежащая перу Матяя Стрыйковского и изданная в 1582 г., свидетельствует, что князь Роман Галицкий был достойным наследником сильной, единой державной политики Владимира-Крестителя, Ярослава Мудрого и Владимира Мономаха. Вместе с тем, констатирует хронист, в его правление усиливаются тиранические тенденции. «Со временем, — пишет Стрыйковский, — все русские князья, а также князья Белой и Черной Руси вынуждены были ему подчиняться как невольники, а он над ними властвовал, как аист над лягушками». «В наше время, — продолжает автор, — так правит московский князь» (имеется в виду Иван Васильевич Грозный. — С.П.). Галицкий князь, продолжает историограф, стал серьезной угрозой не только для Польши, но и для всего латинского Запада: он вознамерился упразднить латинское вероисповедание как таковое. И здесь весьма характерно, как к этому отнеслось русское православное духовенство: оно выступило в качестве выразителя христианско-гуманистического сознания. Как отмечает Стрыйковский, Владимирский владыка решительно воспротивился намерениям князя: отказал ему в благословении на войну с Польшей, мотивируя это тем, что не могут быть благословенны те, кто поднимает христиан против христиан [186, т. 1, с. 211].

Отношение восточной и западной культур на территории Беларуси и Украины всегда было весьма сложным и противоречивым, поскольку здесь эти культуры вступали в непосредственное взаимодействие, сталкивались лицом к лицу. Особую остроту эта проблема приобрела в XVI—XVII вв., когда белорусские и украинские земли стали, с одной стороны, ареной реформационно-гуманистического движения, с другой — объектом усиленной католической экспансии. Как известно, именно в этот период определенные круги Запада предприняли попытку насильственной интеграции белорусско-украинского региона в сферу своего религиозно-культурного и политического влияния. Именно в этот период, особенно с начала XVII столетия, перед белорусским и украинским народами со всею серьезностью встала проблема защиты и сохранения не только своей религии, но и культуры, политической независимости, национального достоинства. Тогда же и определились различные подходы к решению проблемы отношения Востока и Запада, более или менее выкристаллизовались три идейно-культурные и церковно-политические позиции: охранительно-консервативная, прозападная и ренессансно-гуманистическая, синтезирующая. Конечно, данная классификация, как и всякая другая, несколько схематична, поскольку, как и всякое общее, не вбирает в себя целого ряда единичных, не укладывающихся в ее рамки моментов.

Первая, или охранительно-консервативная, позиция предполагала категорическое неприятие не только западных религиозно-теологических, но и светских духовно-культурных форм. Выразителями этой позиции являлись отдельные представители православного духовенства, в частности Артемий, Иван Вишенский, позже Аввакум и его последователи. В основном они заняли негативную позицию по отношению к западной науке, философии, в частности аристотелизму, культуре, обосновывая эту позицию необходимостью борьбы с католицизмом, протестантизмом, ересями, пробуждая и утверждая в обществе неприязнь, а порой и открытую вражду ко всему «латинскому». На наш взгляд, занятая указанными выше идеологами православия позиция весьма противоречива и не может быть оценена однозначно. Дело в том, что она со-

держала весьма актуальный в то время религиозный и духовно-культурный охранительный аспект. Выразители данной точки зрения стремились не только к консервации традиционных религиозно-идеологических устоев, но и к сохранению и защите исконно народных, национальных духовно-культурных ценностей от западно-католической экспансии. Ненавистная им «латынь» являлась символом религиозно-культурной агрессии католического Запада. Однако в своем стремлении к сохранению традиционной национальной культуры, православной веры консервативно настроенные деятели пытались отгородиться от благотворного культурного влияния Запада, в связи с чем их попытка защититься от наступающего католицизма обернулась отвержением европейской светской культуры, ренессансно-гуманистической образованности. С точки зрения культурологической позиция Артемия, Вишенского, Аввакума и им подобных может трактоваться как абсолютизация православно-религиозных и национально-культурных ценностей в ущерб ценностям общечеловеческим.

Вторая, прозападная, позиция, диаметрально противоположна первой, поскольку она нацеливала на одностороннюю ориентацию на западные духовно-культурные ценности и в конечном счете таила в себе возможность национально-культурного растворения, денационализации. Ее выразителями являлись представители полонизированной шляхты и горожан, идеологи и активные проводники Брестской церковной унии 1596 г. Какими бы благими декларациями ни прикрывали унию ее творцы и защитники, в действительности она в большой степени явилась насилием над религиозной свободой подавляющей части белорусов и украинцев, покушением на национально-культурную и гражданско-политическую свободу этих народов, поскольку вводилась принудительно, декретивно.

Третья позиция была представлена идеологами отечественного ренессансно-гуманистического движения. Отвергая конфронтацию и капитуляцию, они полагали, что Восток и Запад должны вести между собой свободный и конструктивный диалог, основанный на добровольности, взаимной терпимости и избирательности, синтезе восточных и западных духовно-культурных ценностей. Осуждая всяческое, как религиозное, так и светско-культурное,

насилие, отечественные мыслители-гуманисты не соглашались также и с политикой духовно-культурной изоляции, национально-религиозной замкнутости. Для мыслителей Беларуси и Украины данной ориентации (Ф. Скорина, М. Литвин, С. Будный, В. Тяпинский, А. Волян, Л. И. Сапега, Л. Зизаний, П. Могила, С. Косов, С. Полоцкий и др.) характерно конструктивное отношение как к западному, так и к восточному, в частности греко-византийскому и восточнославянскому, культурно-философскому опыту. Это направление внесло существенный вклад как в процесс синтеза духовно-культурных ценностей Востока и Запада на отечественной почве, так и в дело защиты формирующейся белорусской и украинской государственности, культуры, родного языка, становления национально-патриотического сознания. Национально-патриотическая, гуманистическая и экуменическая тенденции довольно ярко выражены в предисловиях Ф. Скорины к Библии. В «Катехизисе» (1562), первой книге на территории Беларуси, изданной на белорусском языке, Будный призывает своих соотечественников к тому, чтобы они «не только в чужоземских языцех кохали, але бы ся теж и того здавна славного языка словенского размиловати и оным ся бывити рачыли» [60, л. 4 об.]. Государственно-образующие, национально-патриотические и гуманистические ценности защищали Лев Сапега в своих предисловиях к Статуту ВКЛ 1588 г., Петр Могила и Сильвестр Косов в своих сочинениях и т. п.

Следует отметить, что начиная с XVI в. в православной культурной среде Беларуси и Украины усиливается синтезирующая тенденция, растет оппозиция политике изоляционизма, усиливается стремление наладить конструктивный диалог с западной ренессансно-гуманистической культурой. Выражением этой тенденции являлись: деятельность целого ряда крупных белорусских и украинских феодалов — Г. А. Ходкевича, князей Слуцких, К. К. Острожского, Л. И. Сапеги (по происхождению православного, затем кальвиниста и, наконец, католика), русского эмигранта князя А. М. Курбского и др.; функционирование ученого, просветительского кружка при Киево-Печерской лавре; возникновение братских школ, в которых вводится изучение «семи свободных наук» (проблема эта

в восточнославянской культуре поставлена Ф. Скориной) и т. п. Серьезным прорывом культурной блокады явилась организация Киево-Могилянской академии (1632), высшего учебного заведения, в котором преподавали и учились наряду с украинцами белорусы и русские, и которое, как показали в своих работах В. М. Ничик, М. В. Кашуба, Я. М. Стратий, В. Д. Литвинов, И. С. Захара, И. В. Паславский, М. Д. Рогович и другие украинские исследователи, сыграло большую роль в деле синтеза восточных и западных научных и культурно-философских традиций [91; 148]. В этом же русле следует рассматривать основание в Москве Славяно-греко-латинской академии.

Чтобы представленная картина не показалась абстрактной и умозрительной, продемонстрируем синтезирующий процесс на конкретных примерах, т. е. очень кратко коснемся некоторых идей, возникающих на почве культурно-философского синтеза. Прежде всего это ренессансная идея преемственности и синтеза духовно-нравственных ценностей античности и христианства, содержащаяся в произведениях Ф. Скорины, С. Кошутского, Б. Будного, С. Граховского, Я. Козакевича, С. Полоцкого и др. В основе идеи лежало убеждение в том, что эти две культуры связаны между собой рядом философско-этических понятий, имеющих непреходящее, общечеловеческое значение [104, с. 149—160]. Родственная ей была принятая мыслителями Беларуси вслед за Фичино и Пико делла Мирандолой попытка сближения христианского креационизма и платонизма. По мнению Матея Стрыйковского, который являлся не только историком, но и эрудированным философом, «Платон либо сам Библию читал, либо знал о ее содержании благодаря божественному вдохновению. Поэтому он в «Тимее» утверждал, что мир создан Богом, который является причиной вещей сотворенных. Обосновывал он это всеблагодатью и всемогуществом Творца. Поэтому Платона называют «божественным философом» [186, т. 1, с. 2]. В «Хронике» того же Стрыйковского библейский рассказ о сотворении «из ничего» соседствует с изложением учения ряда античных философов о первоначале. В ряде исторических сочинений того времени, в частности у Стрыйковского, библейская идея единства рода человеческого воплощается в

концепцию единой взаимосвязанной истории народов европейского и азиатского континентов. Происхождение славянских, в том числе и восточнославянских, литовского, латышского, эстонского и некоторых других народов трактуется как результат многочисленных миграций, сложного этнического синтеза как азиатских, так и европейских племенных образований. История белорусского, украинского и литовского народов рассматривается в тесной связи с историей Киевской и Северо-Восточной Руси, Московского государства.

В моральной философии, политическом учении Скорины и его белорусских последователей восточно-христианское понимание соборности синтезируется с аристотелевской концепцией «общего блага» и выступает одним из существенных компонентов становящегося национального самосознания. У того же Скорины прослеживается усиление персоналистской тенденции, утверждается доминантное значение активно-творческого, личностного начала в человеке.

Важнейшим продуктом культурно-философского синтеза является формирующееся в отечественном сознании эпохи понятие свободы. Понятие духовной свободы человека, в разработку которого существенный вклад внесли как западное, так и восточное христианство, подверглось фундаментальной философской, нравственно-религиозной, социальной, политической, правовой конкретизации в общественно-философской мысли Беларуси эпохи Возрождения и Реформации. Причем христианская идея свободы оплодотворялась идеями Платона, Аристотеля, Цицерона. Попытки Скорины утвердить в качестве основополагающих принципы религиозной и моральной свободы нашли широкий отклик и приобрели определенное число последователей в белорусской общественно-философской мысли. С. Будный в своих произведениях обосновывал право человека на интеллектуальную и творческую свободу, а Андрей Волан и канцлер Великого княжества Литовского Лев Иванович Сапега разрабатывали концепцию политической и правовой свободы, закладывая тем самым основы юридического, буржуазного мировоззрения, правового государства на отечественной почве. Идеологи радикально-реформационного движения обсуждали про-

блему свободы социальной. Деятели и теоретики национально-религиозного движения конца XVI — первой половины XVII в. Стефан Зизаний, Мелетий Смотрицкий и другие выдвинули требование конфессиональной свободы и религиозной терпимости.

Не трудно заметить, что явные и скрытые дискуссии XVI—XVII вв., касающиеся проблемы восточнославянской и западноевропейской культур, по сути дела являются предвосхищением споров на эту тему, приобретших особую остроту и накал в идейном противоборстве российских западников и славянофилов. Легко заметить также, что наиболее перспективной оказалась позиция, занятая идеологами ренессансно-гуманистического движения, пришедших к выводу о необходимости конструктивного культурного диалога между Востоком и Западом. В наше время эта идея переросла в концепцию глобального диалога не только между различными религиями и культурами, но и социально-экономическими системами.

Кніжная культура Беларусі. Да 500-годдзя з дня нараджэння Ф. Скарыны (Зборнік навуковых прац). Мн., 1991.

Меценаты

Рассказывают, что к английскому королю Генриху VIII обратился один граф с требованием наказать за дерзость художника Ганса Гольбейна Младшего, на что король ответил: «Я могу из семи мужиков сделать семь графов, но даже из семи графов я не могу сделать одного Гольбейна». И великий немецкий художник Ганс Гольбейн Младший, и король Генрих VIII были людьми эпохи Возрождения, которая, как известно, положила начало довольно широкому покровительству со стороны состоятельных слоев общества (богатых горожан, феодалов, королей, прелатов церкви, римских пап) художникам, скульпторам, писателям, ученым. Именно эпоха Возрождения возвела покровительство творчеству, или меценатство, в ранг гражданского подвига и долга, благодаря чему человечество получило ту великую культуру — живопись, литературу, философию, музыку, театр, науку, — которой мы не перестаем восторгаться и в наши дни.

Меценатство, пожалуй, старо как мир. Первобытные люди, отправляясь на охоту, оставляли своего талантливое соплеменника расписывать стены в пещере, гарантируя ему при этом его долю — кусок оленьего или иного мяса. Довольно распространено было покровительство творчеству в рабовладельческом обществе, в частности в Древней Греции и Древнем Риме. Само слово «меценат» происходит от фамилии богатого римского вельможи, покровителя поэтов и художников. В средневековую эпоху заботу об образовании, строительстве и украшении храмов, переписке книг брали на себя некоторые короли, князья, но главным образом — церковь и монастыри. Широко известна деятельность на этой ниве древнерусского князя Ярослава Мудрого, монахов Киево-Печерской и подмосковной Троице-Сергиевой лавры. Знаменитой меценаткой была белорусская княжна-монахиня Ефросинья Полоцкая, основавшая два монастыря, а при них скриптории (мастерские по переписке книг) и школы. С ее именем некоторые ученые связывают начало полоцкого летописания и основание библиотеки Софийского собора.

Меценатство в Беларуси расцветает в эпоху Возрождения (XVI — начало XVII в.). Причем в значительной степени секуляризуется, становится светским. Книгоиздательскую деятельность Ф. Скорины финансировали богатые виленские горожане-белорусы Богдан Онков и Якуб Бабич. При дворах белорусских князей и магнатов (Радзивиллов, Ходкевичей, Кишек, Олельковичей, Воловичей и др.) создаются культурно-просветительские центры, куда приезжают книгоиздатели, богословы, учителя, переводчики сочинений античных авторов, поэты, историки, философы, молодые выпускники западноевропейских университетов. Такие центры существовали в Вильне, Бресте, Несвиже, Лоске, Любче, Слуцке, Новогрудке, Ивье, Заславле, Узде, Заблудове (ныне в Белостокском воеводстве) и др. В этих центрах на средства белорусских феодалов-меценатов основывались типографии и школы, издавались книги, комплектовались библиотеки, в которых хранились древнейшие белорусские рукописи, ценнейшие книги, издаваемые в Европе. Крупным меценатом был канцлер Великого княжества Литовского, белорусский пи-

сатель, мыслитель, правовед Лев Сапега. На свои средства он не только сформировал полк конных гусар для защиты родины, но и издал в 1588 г. «Статут Великого княжества Литовского» — выдающийся памятник белорусской правовой культуры, литературы, мысли. Характерной чертой многих белорусских меценатов была терпимость к различным конфессиям, мыслям, идеям, что также вошло в культуру с эпохой Возрождения.

Расцвет белорусского меценатства в XVI — начале XVII в. свидетельствовал о возросшем гражданском и национальном самосознании общества и прежде всего его наиболее состоятельных в материальном отношении слóев — феодалов, богатых горожан, крупных церковных деятелей; о сформировавшемся в их среде высоком понимании роли духовной культуры в жизни народа.

Общеизвестен феноменальный взлет русской культуры во второй половине XIX — начале XX в., которому способствовали купцы и фабриканты, богатые патриотически настроенные русские люди — Третьяковы, Мамонтовы, Морозовы, Щукины и др. С подобного рода белорусским феноменом мы встречаемся уже в XVI в., когда высокий подъем белорусской культуры, ее «золотой век» был обусловлен в значительной степени благодаря бескорыстной поддержке меценатов. Знаменательно также и то, что спад в культурном развитии Беларуси, начавшийся с конца XVI в., был обусловлен отходом многих белорусских магнатов и шляхты от национальной культуры, отказом от родного белорусского языка, на что обратил общественное внимание В. Тяпинский. В эпоху Возрождения обществом впервые была глобально осознана консолидирующая и гуманизирующая роль духовной культуры: деньги, вложенные в нее, не являются выброшенными, приносят ни с чем не сравнимые дивиденды, каковыми являются высокая нравственность, трудолюбие, образованность, правосознание, гражданственность, патриотизм, интеллектуальная и религиозная терпимость, понимание прекрасного и в конечном счете социально-политическая стабильность и экономическое благополучие.

Многие сферы культуры — фундаментальная наука (естественная и гуманитарная), литература, искусство, музыка, театр, образование — на первый, непросвещенный,

взгляд вроде и не дают непосредственного, экономического эффекта. Но, как известно, самый большой вклад в становление нового, рыночного, экономически эффективного способа производства внесли Возрождение и Реформация благодаря созданию новой этики, которая была ориентирована на активную светскую деятельность, воспитывала индивидуально ответственного, трудолюбивого, добросовестного работника. В формирование современных представлений о важнейших принципах и компонентах цивилизованной социально-политической жизни — демократии, правовом государстве, свободе, правах человека, терпимости, общественном согласии и т. п. — также решающий вклад внесла ренессансная и просветительская общественно-философская мысль. Высочайший уровень и эффективность современного промышленного и сельскохозяйственного производства передовых стран мира — США, Японии, Германии — связан прежде всего с внедрением новейших научно-технических достижений, что было бы невозможно без общественного и государственного содействия в решении целого ряда фундаментальных научных проблем. Нет, не зря на протяжении истории ели свой хлеб создатели духовной культуры человечества, его просветители, воспитатели и хранители — ученые, писатели, художники, учителя, врачи и т. д.

Во все времена культура и наука финансировались из двух источников: государственного бюджета и средств, поступающих от негосударственных организаций и частных лиц. Государство никогда не могло в должной мере удовлетворять культурные потребности общества. Что касается источника внегосударственного, частного финансирования, то он зависит от уровня общественного богатства в целом и богатства каждого члена общества в отдельности. До последнего времени у нас этот источник сводился к минимуму и наши культура и наука довольствовались скромной дотацией из государственного бюджета. Между тем общеизвестна та огромная роль в развитии культуры и науки, какую играют всевозможные фонды и частное меценатство за рубежом, особенно в США. В последнее время и в нашем обществе возникает потенциальная возможность для массового негосударственного, частного меценатства. Но чтобы эта возможность стала действитель-

ностью, т. е. чтобы потенция превратилась в акт, действие, чтобы руководители предприятий, фирм, банков и т. п. добровольно согласились отдать часть своих заработанных денег на нужды белорусской культуры и науки, необходимы некоторые предпосылки для этого. Прежде всего понимание того, что национальное возрождение и обновление предполагают не только создание эффективной рыночной экономики, демократической политической системы, правового государства, здоровой и безопасной экологии, но и высокоразвитой духовной культуры, передовой науки. Только в такой связи и можно говорить о прогрессе нашего общества, на который мы возлагаем надежды и от которого зависит не столько наша жизнь, сколько жизнь наших детей и внуков. Всеми слоями общества, а не только интеллигенцией, должен быть глубоко осознан тот факт, что в силу сложившихся исторических обстоятельств в приоритетном покровительстве, меценатстве нуждается национальная белорусская культура во всех ее проявлениях. В поддержке со стороны частного меценатства нуждаются издания на белорусском языке — научные труды, учебники, популярные издания, журналы, газеты, художественная литература для детей и т. д. В покровительстве, материальной поддержке крайне заинтересована наша творческая молодежь — писатели, ученые, художники, артисты, особенно те, деятельность которых имеет большую культурную и научную ценность, но напрямую не связана с коммерческой отдачей. Почему бы, например, на средства меценатов не организовать двух-, трехгодичные командировки нашим молодым ученым-гуманитариям для работы в библиотеках и архивах Варшавы, Праги, Парижа, Ватикана, где содержатся богатейшие материалы по истории белорусской культуры?!

Однако чтобы меценат с легкой душой готов был расстаться с немалыми деньгами, он должен иметь не только высокоразвитое самосознание, но и моральный, а также материальный стимулы. Здесь может пригодиться опыт писателей и ученых прошлого, которые посвящали свои труды тем, кто их материально поддерживал, отмечали их заслуги в предисловиях книг и т. п. Ведь многие богатые и знатные люди прошлого именно благодаря этому прославились: римлянин Меценат — покровитель Верги-

лия; Медичи и герцоги Сфорца — покровители Леонардо да Винчи; граф Саутгемптон — покровитель Шекспира; белорусский магнат Остафий Волович, финансировавший первую белорусскую книгу «Катехизис»; новогрудский воевода Федор Тышкевич-Скумин, материально поддерживавший Б. Будного, переводчика Цицероновского трактата «О старости» и др. Современные деятели белорусской культуры и науки также должны создавать своим меценатам соответствующий «имидж», известность, чаще упоминать их имена в печати, на телевидении, по радио, посвящать им свои работы, отмечать их вклад в предисловиях книг и т. п. Кстати, это будет лучшая реклама их предпринимательской деятельности. Что касается материального интереса, то, как известно, покровительство культуре и науке его не исключает. Белорусский бизнесмен при соответствующих обстоятельствах способен извлечь из своего меценатства реальную прибыль, в частности, финансируя издание хорошего учебника или книги талантливого писателя, философа, литератора, экономиста. Государство также должно поощрять меценатство: своей льготной налоговой политикой, режимом наибольшего благоприятствования меценатам в их производственной и торговой деятельности.

Меценатство — это апробированный опытом истории институт, который, на наш взгляд, должен сыграть значительную роль в духовном, нравственном возрождении современного белорусского общества. Меценатство — это высокий патриотический и гуманистический акт. Меценатство — это самое выгодное вложение денег, примером чего может служить бессмертная слава белоруса Сапеги, русского Третьякова, шведа Нобеля, американца Карнеги.

Звезда. 1991. 18 ліп.

Шлях народа да сапраўднага быцця: прынцыпы, каштоўнасці, ідэалы

Праца А. С. Майхровіча, вядомага даследчыка гісторыі філасофскай думкі і культуры Беларусі, «Які ён, шлях Беларусі да дэмакратычнай дзяржавы?» змяшчае ў сабе шэраг асноватворных, лёсавызначальных ідэй сучаснага сацыяльна-эканамічнага, палітычнага і нацыянальна-культу-

турнага развіцця Беларусі. Нягледзячы на тое, што пытанні, закранутыя ў кнізе, абмяркоўваліся ў друку, аўтар прапануе сваё бачанне, якое абапіраецца на грунтоўнае веданне айчыннай і сусветнай гісторыка-культурнай традыцыі, рэальную ацэнку сацыяльна-эканамічнай і палітычнай сучаснасці. Не ўсімі аўтарскія думкі будуць прыняты безагаворачна, што натуральна. Але ж, упэўнены, што пытанні і праблемы, якія вырашае і закранае А. С. Майхровіч, не пакінуць абыякавымі ніводнага сумленнага грамадзяніна Беларусі.

Гісторыя беларускага народа прадстаўлена Майхровічам як адвечны і цяжкі шлях да ісціннага, сапраўднага быцця (дарэчы, гэта асноватворная канцэптуальная ўстаноўка, на якой грунтуецца яго галоўныя навуковыя працы «Беларускія рэвалюцыйныя дэмакраты», «Янка Купала і Якуб Колас», «Пошук ісціннага быцця і чалавека» і інш.). На гэтым цяжкім шляху беларускі народ на працягу многіх стагоддзяў ствараў свае нацыянальна-грамадскія каштоўнасці, фарміраваў ідэалы, нягледзячы на ўсе перашкоды, сваім розумам, воляй, працай, потам, крывёю, мужнасцю, вытрыманасцю, цярдлівасцю вырашаў тыя праблемы, якія ён лічыў і лічыць галоўнымі — гэта праблема дзяржаўнага суверэнітэту; нацыянальнага самазахавання, культуры, роднай мовы; эфектыўнай эканомікі; аптымальнага грамадска-дзяржаўнага ладу; цывілізаваных адносін з суседзямі і інш.

Адна з галоўных гістарычных праблем, якую беларускі народ вырашае ўжо не адно стагоддзе — праблема палітычнай незалежнасці, або дзяржаўнага суверэнітэту. Дзяржаўны суверэнітэт, на думку аўтара, гэта вышэйшая нацыянальна-грамадзянская каштоўнасць, увасабленне годнасці і недатыкальнасці народа, перадумовы яго руху да свабоднага і паўнаважнага жыцця [с. 24]. Дзяржаўнасць, якую будзе беларускі народ, не абстрактнае паняцце. Як справядліва мяркуе Майхровіч, яна павінна мець два вымярэнні — па-першае, нацыянальнае, па-другое, дэмакратычнае, што вынікае з гістарычнага лёсу, менталітэту, палітычных традыцый, побыту, нораваў беларускага народа як супольнасці. Прычым адно знітавана з другім, паколькі ідэя нацыянальнай дзяржаўнасці, якая грунтуецца

на прынцыпе роўнасці ўсіх народаў, што жывуць у Беларусі, можа быць здзейснена толькі ва ўмовах дэмакратыі.

Аўтар падкрэслівае, што ўсе спробы ігнараваць нацыянальны фактар у пабудове сучаснай беларускай дзяржавы, падмяніць або зацямяніць яго агульнагуманістычнай, прагматычнай ці якой іншай ідэяй вядуць да размывання і абясцэньвання сутнасці дзяржаўнага суверэнітэту, трактоўкі Беларусі як аморфнага эканамічнага і нацыянальнага рэгіёна [79, с. 15].

Як вядома, ідэя беларускай дзяржаўнасці бярэ пачатак са старажытных часоў. На працягу стагоддзяў яна прымала розныя, спецыфічныя канкрэтна-гістарычныя формы, але сутнасць яе ў асноўным заставалася адной і той жа. У рэшце рэшт гістарычны вопыт паказаў, што аптымальнае развіццё народа і краіны магчымы толькі ва ўмовах дзяржаўнай самастойнасці, незалежнасці, калі зыходным, адпраўным пунктам усякай — эканамічнай, сацыяльнай, палітычнай, дыпламатычнай, культурнай, міждзяржаўнай, рэлігійна-царкоўнай — інтэграцыйнай і іншай дзейнасці будуць у першую чаргу ўласныя нацыянальныя інтарэсы.

Гэта разумелі і нашы папярэднікі, прычым не толькі беларускія, але і расійскія грамадскія, культурныя дзеячы, вучоныя. Яшчэ ў пачатку ХХ ст. выдатны рускі гісторык Мацей Любаўскі, рэктар Маскоўскага ўніверсітэта (1911—1917), аўтар прац «Очерк истории Литовско-Русского государства до Люблинской унии включительно», «Основные моменты истории Белоруссии» і іншых прыходзіць да высновы, што галоўнай перашкодай на шляху натуральнага, паўнаважнага гістарычнага развіцця беларускага народа з'яўлялася адсутнасць уласнай, нацыянальнай дзяржаўнасці. У працэсе станаўлення інтэграванай беларуска-ўкраінска-літоўскай дзяржавы — Вялікага княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага — М. Любаўскі бачыў як станоўчыя, так і адмоўныя моманты. У прыватнасці, ён падкрэслівае, што шмат жыццёвых сіл беларускага народа ў XIV—XVI стст. было затрачана на будаўніцтва міжнацыянальнай дзяржаўнасці, грамадскасці, культуры. Адным з адмоўных і трагічных вынікаў такога становішча як у эпоху Вялікага княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага, так і ў пазнейшыя часы вучоны лічыў масавую эміграцыю беларусаў. Прычым эміграцыя ва ўяўленні

Любаўскага гэта не толькі ад'езд за мяжу, але і пераход у іншую нацыянальную супольнасць і культуру. Менавіта такая эміграцыя, на яго думку, на працягу многіх стагоддзяў знясілівала нацыю, аднімала ў яе лепшых, прадпрыемальных, творча актыўных прадстаўнікоў. Нагадаем, што ў іншых абставінах Адам Міцкевіч, магчыма, мог бы стаць вялікім беларускім паэтам, Ігнат Дамейка — прафесарам не Чылійскага, а Беларускага універсітэта (каб такі існаваў у сярэдзіне XIX ст.), а Мікалай Судзілоўскі — не прэзідэнтам Гавайскай рэспублікі, а незалежнай беларускай дзяржавы, калі б такая існавала ў яго часы. «История Белоруссии, — піша Любаўскі, — при всем том являет нам воистину, что никакое совершенствование жизни, никакой прогресс невозможен для страны и племени, если все живые и творческие силы его будут уходить на сторону, стремиться туда, где живет веселее и радостнее, чем в тихой, серой и заплаканной родине» [76, с. 23].

На думку А. Майхровіча, нацыянальная дзяржаўнасць — перадумова дэмакратычных пераўтварэнняў у сучаснай Беларусі. Менавіта яна здольная гарманічна спалучыць галоўнейшыя агульначалавечыя каштоўнасці, грамадзянскія свабоды, неад'емныя, палітычныя і духоўна-культурныя правы чалавека з фундаментальнымі каштоўнасцямі нацыянальнага жыцця [79, с. 33—34].

Адной з асноўных умоў пераходу ад таталітарнага ладу да дэмакратыі з'яўляецца наяўнасць эканамічнай свабоды, стварэнне новай рыначнай эканомікі. Але ж гэта, як падкрэслівае аўтар, вельмі няпросты, складаны працэс. Ва ўмовах, калі размеркавальна-бюракратычная сістэма аганізуе, а новая сістэма рыначных адносін яшчэ не ўсталявалася, пачынаецца панаванне «неабмежаванай дэмакратыі», утвараецца пэўны хаос, на фоне якога разгортваецца барацьба розных — прамысловых, галіновых, у тым ліку і замежных, і іншых групавак за прывілеі і даходы. І вынікі гэтай барацьбы часта не на карысць дзяржаўным і нацыянальным інтарэсам Беларусі. Аўтар спадзяецца, што ў выпрацоўцы аптымальнай эканамічнай палітыкі істотную ролю адыграе грамадская супольнасць, думка, якія павінны схіліць уладныя структуры да сапраўдных, карэнных эканамічных рэформ у інтарэсах беларускага народа, дэмакратычнай дзяржаўнасці.

У сваёй рабоце А. Майхровіч ставіць вельмі актуальную праблему сучаснага грамадскага развіцця — праблему духоўнай кансалідацыі, ідэалагічнага згуртавання беларускай нацыі, без чаго немагчыма яе Адраджэнне. На якіх ідэях і прынцыпах павінна адбыцца гэта кансалідацыя, гэта згуртаванне? На думку А. Майхровіча, цэнтральным, вызначальным прынцыпам, які змог бы аб'яднаць усе пласты беларускага грамадства, з'яўляецца прынцып духоўнай суверэннасці і нацыянальнай індывідуальнасці, або, як яго яшчэ інакш называюць, — беларуская ідэя. Гэты прынцып змог бы стаць асноватворным у ідэалогіі беларускай дзяржавы. Толькі кіруючыся ім, можна самастойна і правільна, у інтарэсах усяго народа вызначыць свой далейшы лёс, пераадолець былыя адносіны падначаленасці і залежнасці, пазбавіцца ад «комплексу непаўнацэннасці», сцвердзіць абсалютную прыярытэтнасць у палітыцы, эканоміцы і культуры ўласных нацыянальных інтарэсаў, матэрыяльных і духоўных патрэб свайго народа [79, с. 30—32].

Карацей кажучы, гаворка ідзе пра фарміраванне акрэсленай і жыццяздольнай грамадска-дзяржаўнай свядомасці. З аднаго боку, адзначае А. Майхровіч, яна змяшчае ў сабе ўсведамленне прыналежнасці Беларусі, беларускага народа да агульнаеўрапейскай цывілізацыі, у тым ліку і да агульнаславянскай супольнасці; з другога — разуменне ўласнага гістарычнага шляху, які не атаясамліваецца з лёсам і інтарэсамі іншых народаў, змяшчае ў сабе ўсведамленне сваёй нацыянальнай, духоўна-культурнай індывідуальнасці, сваіх пачаткаў [79, с. 32—33]. Такім чынам, згодна з аўтарскай канцэпцыяй, беларуская грамадска-нацыянальная свядомасць складаецца з двух кампанентаў: гуманістычна-дэмакратычнага і нацыянальна-патрыятычнага. Што тычыцца гуманістычных і дэмакратычных каштоўнасцей, то галоўнымі сярод іх з'яўляюцца ўсведамленне чалавека як вышэйшай мэты ўсіх намаганняў і клопатаў грамадства і дзяржавы; свабоды — эканамічнай, сацыяльнай, палітычнай, прававой, духоўна-культурнай, творчай — як важнейшай вартасці грамадскага і індывідуальнага жыцця і інш.

Разам з тым, падкрэслівае А. Майхровіч, новая, кансалідацыйная дзяржаўная ідэалогія немагчыма па-за фун-

даментальнымі нацыянальнымі каштоўнасцямі, якія таксама, як і агульначалавечыя, дэмакратычныя, з'яўляюцца перадумовай паўнавартаснага, сапраўднага, ісціннага быцця і галоўнейшымі з якіх з'яўляюцца каштоўнасці радзімы — вялікай і малой («роднага кута»), народа, сям'і, дзяржаўнага суверэнітэту, культуры, гісторыі, мовы, нацыянальнай годнасці і інш.

Ідэалогія дэмакратычнай нацыянальнай дзяржавы, адначасе аўтар, прынцыпова, якасна адрозніваецца ад ідэалогіі таталітарнага тыпу. Яна не проста ставіць каштоўнасці чалавека, асобы упоравень з каштоўнасцямі дзяржавы, а падпарадкоўвае апошнія першым, вымярае якасць і каштоўнасць дзяржаўна-грамадскіх інстытутаў мерай іх «спрыяння чалавечай асобе, годнасці, дабрабыту».

У гэтай сувязі заслугоўвае ўвагі ідэя ўсталявання універсальнай маралі, якая, на думку аўтара, павінна таксама адыграць істотную рэгулюючую і кансалідуруючую ролю ў грамадстве побач з ідэяй нацыянальна-дэмакратычнай, прававой дзяржавы, пакласці канец існаванню групавой — саслоўнай, карпаратыўнай, класавай, партыйнай, наменклатурнай, канфесійнай — маралі, маралі з двайным альбо трайным вымярэннем, з падзелам грамадзян на сваіх і чужых, з абавязковым патрабаваннем палітычна або ідэалагічна «вызначыцца» і г. д. [79, с. 35].

Асноўным прынцыпам такой маралі, на думку А. Майхровіча, з'яўляўся б вядомы гуманістычны імператыву Імануіла Канта: чалавек ёсць мэта, а не сродак. Характарыстыкамі такой маралі былі б якасці, замацаваныя ў агульначалавечай культуры — хрысціянстве, філасофскай этыцы, маральнай традыцыі беларусаў. На першы погляд, ідэя стварэння універсальнай маралі, якая магла б адносна аб'яднаць і прымірыць паміж сабой усе існуючыя сацыяльныя, палітычныя, ідэалагічныя, інтэлектуальныя, канфесійна-рэлігійныя пласты і кірункі беларускага грамадства, выглядае ўтапічна. Але, па-першае, такая спроба часткова ўдалася ў сусветных рэлігіях — хрысціянстве, мусульманстве, будызме. Па-другое, спроба сінтэзу хрысціянскай і філасофскай этыкі зрабіла істотны ўплыў на маральную свядомасць эпохі Адраджэння і Асветніцтва і ў рэшце рэшт нарадзіла такі вечны феномен, як этыка Канта. Патрэбна, у нацыянальнай беларускай культуры ёсць пера-

думовы для стварэння універсальнай этыкі. Гэтыя перадумовы маюць глыбокія культурна-гістарычныя карані, якія змяшчаюцца ў спадчыне Кірылы Тураўскага, Ефрасінні Полацкай, Францыска Скарыны, Васіля Цяпінскага, Льва Сапегі, Беняша Буднага, Сімяона Полацкага, Янкі Купалы, Якуба Коласа, Максіма Багдановіча, Максіма Гарэцкага, Уладзіміра Караткевіча, Васіля Быкава і інш.

Літаратура і мастацтва. 1996. 29 ліст.

Эміграцыя як культурна-гістарычная з’ява

Пастаноўка пытання. Здаецца, навошта пісаць пра эміграцыю, ну хто не ведае, што гэта такое! Тым больш, што пра эміграцыю ўжо столькі напісана. Аднак мы ўпэўнены, што такі погляд павярхоўны. Феномен эміграцыі не толькі актуальная гістарычная, але і тэарэтычная праблема. Той, хто нават прыблізна знаёмы з гісторыяй, у тым ліку з гісторыяй Беларусі, ведае, як істотна ўплываў прымусовы або добраахвотны ад’езд пэўнай часткі народа на матэрыяльнае і духоўнае жыццё, лёс, менталітэт грамадства ў цэлым. Як перамяшчэнне пісьменнікаў, мастакоў, вучоных і наогул інтэлігенцыі, ды і не толькі інтэлігенцыі, у іншую краіну або культуру адбівалася на духоўным развіцці народа, які ў выніку пэўных абставін рабіўся ахвярай «уцечкі мазгоў». Возьмем агульнавядомы факт: пасля заваёвы Рымам Старажытнай Грэцыі ў II ст. да н. э. адбылося масавае, галоўным чынам прымусовае, перасяленне, або эміграцыя, грэчаскай інтэлігенцыі ў краіну-заваёўніцу. У сем’ях шматлікіх рымскіх патрыцыяў рабамі былі грэкі — пісьменнікі, філосафы, урачы, інжынеры. Дзякуючы такой «эміграцыі» рымская культура ўзбагацілася, а нацыянальная грэчаская — дэградзіравала. Іншыя, больш блізкія нашаму часу прыклады. Прымусовая эміграцыя значнай часткі расійскай інтэлігенцыі пасля Кастрычніцкай рэвалюцыі істотна абядніла і замарудзіла далейшае культурнае развіццё не толькі рускага, але і іншых народаў СССР. Нягледзячы на сцвярджэнне У. І. Леніна, што камуністам, або ўсебакова адукаваным чалавекам, магчыма стаць, толькі ўзбагаціўшы свой духоўны свет лепшымі культурнымі набыткамі чалавецтва, мы толькі ў

канцы XX ст. атрымалі магчымасць свабодна чытаць, набываць і вывучаць творы М. Бярдзьева, А. Белага, Дз. Меражкоўскага і іншых дзеячаў «срэбранага веку» расійскай культуры. Або: усталяванне ў Германіі фашысцкага рэжыму выклікала масавыя ўцёкі нямецкай творчай, навуковай інтэлігенцыі на амерыканскі кантынент. Адзін з лёсавызначальных вынікаў гэтай эміграцыі — прыярытэт ЗША ў стварэнні атамнай зброі, незвычайны прагрэс у галіне фізікі, хіміі, біялогіі, грамадскіх навук. Такіх прыкладаў — бясконцы шэраг.

Перадумовы эміграцыі. Прычыны, перадумовы ўсякай эміграцыі, калі гаварыць каратка, зводзяцца ў асноўным да наступнага. Перш за ўсё — гэта неспрыяльныя палітычныя, эканамічныя, нацыянальныя, рэлігійныя ўмовы жыцця ў той або іншай краіне. Гэта, далей, адсутнасць уласнай нацыянальнай дзяржаўнасці або недальнабачная, непрафесійная ўнутраная і знешняя палітыка кіруючых колаў, якія недастаткова спрыяюць або наогул перашкаджаюць рэалізацыі творча-вытворнай ініцыятывы сваіх грамадзян. Гэта — умяшальніцтва ва ўнутраныя справы і лёс той або іншай краіны, таго або іншага народа больш моцных краін і народаў, палітычная, эканамічная і духоўна-культурная экспансія «вялікіх народаў» адносна народаў «малых» і да т. п. Але ж мы б саграшылі супраць ісціны, калі б звязалі эміграцыю толькі з грамадска-сацыяльнымі фактарамі. Гэта таксама імкненне да вандравання, да змены абставін, да пошукаў «новай зямлі», «лепшай долі» і, нарэшце, авантурызм, закладзены ў самой натуре чалавека, хто б ён ні быў — іспанец, англічанін або беларус.

Культурная эміграцыя і дзяржаўнасць. На гісторыка-апісальным узроўні беларуская эміграцыя часткова даследавана. Але ж філасофска-культуралагічны аспект гэтай з’явы застаецца амаль што не закранутым, між тым ён, на наш погляд, варты доктарскай дысертацыі. Беларуская эміграцыя мае агульныя з еўрапейскай і свае асаблівыя прычыны, якія абумоўлены спецыфікай гістарычнага жыцця беларускага народа. Спецыфіка гэта, каратка кажучы, вынікала з геапалітычнага становішча Беларусі «паміж Польшчай і Расіяй». У сваю чаргу данае геапалітычнае становішча абумоўлівала дзве глабальныя за-

дачы, якія на працягу многіх стагоддзяў стаялі перад беларускім народам і яго лідэрамі і ідэолагамі: захаванне ў той ці іншай форме дзяржаўнай незалежнасці, палітычнага суверэнітэту і стварэнне ўласнай, нацыянальнай беларускай культуры. Гэтыя дзве задачы вырашаліся беларускім народам у цяжкай, шматгадовай барацьбе з супрацьстаячымі сіламі. На цяжкім шляху барацьбы за ўласную дзяржаўнасць і духоўнасць народ Беларусі не толькі атрымаў пэўныя, даволі значныя вынікі (стварэнне агульнай, беларуска-ўкраінска-літоўскай дзяржавы, росквіт беларускай культуры і мовы ў XVI ст. і інш.), але, як вядома, панёс значныя страты (страта ў другой палове XVIII ст. інтэграванай дзяржаўнасці, дэнацыяналізацыя значнай часткі пануючага класа і інтэлігенцыі, забарона ў XIX ст. афіцыйнага ўжывання беларускай мовы і да т. п.).

Адзначым, што пад «эміграцыяй» мы разумеем не толькі перасяленне, ад'езд пэўнай часткі беларускага народу, інтэлігенцыі з роднай краіны, але і пераход у іншую культуру, іншую ментальнасць. Менавіта «культурная эміграцыя» разбурала змацоўваючую падставу беларускай нацыі — яе дух. Як вядома, «эміграцыя» беларускай інтэлігенцыі на працягу XVII—XX стст. часткова ў польскую, часткова ў рускую культуру прывяла па сутнасці да народнай трагедыі — істотнай дэнацыяналізацыі духоўнага жыцця беларусаў. У сувязі з гэтымі гістарычнымі абставінамі і па сённяшні дзень так востра стаіць пытанне нацыянальнага Адраджэння, і ў першую чаргу пытанне грамадскай рэабілітацыі роднай мовы.

Беларуская эміграцыя ў шырокім сэнсе слова — і звычайная, і культурная — вынік спалучэння розных гістарычных абставін, але ж галоўная яе прычына — у адсутнасці ўласнай, нацыянальнай дзяржаўнасці, немагчымасці чалавека рэалізаваць у існуючых умовах свае здольнасці. Менавіта да такой высновы прыйшоў вядомы рускі гісторык, рэктар Маскоўскага універсітэта М. К. Любаўскі (1860—1936) у сваёй працы «Основные моменты истории Белоруссии» (М., 1918).

Этапы беларускай эміграцыі. У сітуацыі адсутнасці нацыянальнай дзяржаўнасці (ВКЛ з'яўлялася дзяржавай інтэграванай, г. зн. беларуска-ўкраінска-літоўскай), войнаў, паў-

станняў, іншых сацыяльна-палітычных катаклізмаў адбы-валася безупынная, прагрэсіруючая эміграцыя беларусаў у іншыя рэгіёны, краіны, культуры. Разам з тым можна вылучыць некаторыя яе этапы, знітаваныя з тымі або іншымі падзеямі або катаклізмамі. Мацей Любаўскі ў якасці аднаго з першых этапаў беларускай эміграцыі адзначае інтэнсіўны зыход у XV—XVII стст. значнай часткі мужчынскага насельніцтва ў Запарожскую Сеч. Другая эміграцыя, пераважна духоўна-культурная, знітавана з пачаткам Контррэфармацыі і прыпадае на апошнія дзесяцігоддзі XVI — першую палову XVII ст. Менавіта ў гэты перыяд вялікая колькасць пануючага класа і інтэлігенцыі Беларусі пераходзіць у каталіцтва і паланізуецца. Трэцяя беларуская эміграцыя звязана з вайной 1654—1667 гг., у выніку якой у Маскоўскую дзяржаву, па даных Г. Сагановіча, было «выведзена», г. зн. прымусова пераселена, болей за 300 тысяч сялян, рамеснікаў, шляхты: палонныя, жыхары непакорных гарадоў, мястэчак, вёсак [134]. Вялікая колькасць беларусаў была размешчана ў маскоўскім пасадзе, галоўным чынам высокакваліфікаваныя рамеснікі, кнігадрукары, настаўнікі, перакладчыкі, святары, якія адыгралі вялікую ролю ў развіцці рускага рамеснага майстэрства, мастацтва, кнігадрукавання, дойлідства, асветы. Аднак не ўсе эмігравалі пад прымусам. У гэтай эміграцыі было шмат «добраахвотнікаў», калі іх можна так назваць, якія ад'язджалі з радзімы з прычыны голаду, рэлігійных праследаванняў, немагчымасці рэалізаваць свае здольнасці ў спустошанай краіне. Даследчыкі мяркуюць, што ў канцы XVII ст. беларусы складалі да 20 працэнтаў насельніцтва Масквы. Так, у Збройнай палаце Крамля ў 1660 г. працавала 68 полацкіх высокакваліфікаваных рамеснікаў, між тым як у самім Віцебску ў той час іх налічвалася не больш 70. Трэцяя эміграцыя з'яўлялася катастрофічнай для беларускай культуры «ўцечкай мазгоў і талентаў». За межамі Бацькаўшчыны апынуліся такія інтэлектуалы, як Сімяон Полацкі, Ян Белабоцкі, Ілля Капевіч і многія, многія вядомыя і невядомыя беларускія інтэлігенты.

Драматычны лёс Сімяона Полацкага. Выдатны паэт, мысліцель, асветнік Сімяон Полацкі — не толькі наш нацыянальны гонар, але і наш боль. Ён адзін з першых знакамітых беларусаў, хто вымушаны быў эміграваць не толькі

ў іншую краіну, але і ў іншую, хоць і роднасную, культуру, хто па ўласнай волі стаў аддана службы таму рэжыму, які так жорстка абышоўся з яго народамі, хто прыклаў вялікія намаганні, каб у славіць расійскае самадзяржаўе, імперскія амбіцыі цара Аляксея Міхайлавіча. Паэт і мысліцель аддаў многа інтэлектуальных, творчых сіл дзеля выпрацоўкі і абгрунтавання чужых, не ўласцівых свайму народу каштоўнасцей і паняццяў. Ён павінен быў таіць многія свае перакананні, прыстасоўвацца да маскоўскага менталітэту. У Маскве Сімяон Полацкі вымушаны быў адмовіцца ад роднай мовы, на якой складаў свае першыя вершы, і перайсці на расійскую літаратурную мову. Разам з тым Сімяон Полацкі стаў першым расійскім асветнікам, адыграў вялікую ролю ў развіцці грамадзянскай самасвядомасці рускага народа, пашырэнні і распаўсюджванні ў Расійскай імперыі школьнай справы, кнігадрукавання і наогул высокай духоўнай культуры.

Беларуская эміграцыя ў XIX—XX стст. Масавы характар працэс духоўна-культурнай эміграцыі набыў пасля падзелаў Рэчы Паспалітай і ўключэння Беларусі ў склад Расійскай імперыі. Гэта па сутнасці чацвёрты, самы разбуральны перыяд для нацыянальнай беларускай культуры, калі на працягу другой паловы XVIII—XIX ст. лепшыя інтэлектуальна-творчыя сілы беларускага народа з прычыны адсутнасці ўласнай, нацыянальнай дзяржаўнасці і неадэкватнай самасвядомасці «эмігравалі» або ў польскую (Адам Міцкевіч і інш.), або ў рускую («заходнерусы», Міхаіл Каяловіч і інш.) культуру.

Інтэнсіўная «эміграцыя», у тым ліку і культурная, зняволенні, ссылкі ў Сібір, прымушанае перасяленне былі абумоўлены паўстаннямі 1830—1831 гг., 1863 г., Кастрычніцкай рэвалюцыяй і Вялікай Айчыннай вайной, пра што ўжо даволі многа напісана. Праблема духоўна-культурнай эміграцыі актуальная для Беларусі і ў нашы дні, паколькі некаторыя яе перадумовы, на жаль, захаваліся.

Вышэйсказанае дае магчымасць зрабіць выснову, што толькі ўласная нацыянальная і дэмакратычная дзяржаўнасць зводзіць да мінімуму «культурную эміграцыю», стварае аптымальныя ўмовы для захавання духоўнага суверэнітэту народа, развіцця нацыянальнай культуры.

Беларусь. 1998. № 2.

Мацей Любаўскі: канцэпцыя гісторыі Вялікага княства Літоўскага і Беларусі (XIII — першая палова XVI ст.)

Праблема філасофіі айчыннай гісторыі з'яўляецца, на наш погляд, адной з самых важных праблем сучаснай гуманітарнай навукі Беларусі. Як вядома, існуе вельмі багатая гістарыяграфія ВКЛ і Беларусі — ад першых летапісаў і «Хронікі» Мацея Стрыйкоўскага да прац Іахіма Лявелея, Ігната Даніловіча, Іосіфа Ярашэвіча, Міхаіла Каяловіча, Мацея Любаўскага, Мітрафана Доўнар-Запольскага і інш. Усе гэтыя творы насычаны не толькі вялікім фактычным матэрыялам, але змяшчаюць вельмі цікавае і даволі глыбокае канцэптualaнае бачанне айчыннага гістарычнага працэсу, не страціўшае сваёй навуковай актуальнасці. Аднак канцэптualaны змест беларускай гістарыяграфіі амаль што не даследаваны. У свой час мы звярталі ўвагу грамадскасці на вострую неабходнасць вывучэння філасофіі гісторыі Беларусі, падкрэсліваючы, што нашай беларускай гістарычнай навуцы не стае філасофскай канцэптualaнасці, тэарэтычных абагульненняў [88].

Неабходнасць даследавання праблемы філасофіі айчыннай гісторыі абумоўлена і тым вострым канцэптualaным канфліктам, які ў апошні час існуе ў асяроддзі беларускіх гісторыкаў. Вырасшыць яго навукова дапамогуць тэарэтычныя напрацоўкі папярэднікаў. Адзін з іх, Мацей Кузьміч Любаўскі (1860—1936), — зорка першай велічыні.

Погляды яго часткова з'яўляліся прадметам даследавання У. І. Пічэты, Дз. У. Карава і інш. Высока ацэньваючы ролю Любаўскага як гісторыка-канцэптualaліста, Пічэта адзначаў, што гістарыяграфія Беларусі «прямо или косвенно идет по пути, проложенному Любавским» [122, с. 178]. Спынімся на некаторых аспектах гістарычнай канцэпцыі Любаўскага, абапіраючыся ў асноўным на дзве яго працы: «Очерк истории Литовско-Русского государства до Люблинской унии включительно» (М., 1915) і «Основные моменты истории Белоруссии» (М., 1918).

Змест паняцця «літоўска-руская дзяржава». На думку Любаўскага, Вялікае княства Літоўскае, Рускае і Жамойцкае (ВКЛ) «с самого начала» было дзяржавай «не просто

литовской, а литовско-русской» [77, с. 16]. Які сэнс укладваў вучоны ў паняцце «русский»? Пад ім ён разумеў славянскі этнас, які жыў у басейне рэк Заходняга Дзвіна і Днепр, у княствах Полацкім, Турава-Пінскім, Смаленскім, Чарнігава-Северскім, Валынскім, Кіеўскім і інш. і стаў асновай фарміравання беларускай і ўкраінскай народнасцей. «Это была, — піша Любаўскі, — исконная Русь, существовавшая на старом корню, медленно эволюционирующая, но не срывавшаяся со своих жизненных устоев» [77, с. 1].

Процілегласцю ёй, мяркуючы вучоны, была Русь Суздальская, якая размяшчалася ў вярхоўях Волгі і яе прытокаў. Славянскі этнас гэтай Русі пабудаваў сваё жыццё на новых пачатках, што адрозніваліся ад пачаткаў Прыдняпроўскай і Падзвінскай Русі. На думку Любаўскага, гісторыя ВКЛ «явилась в известном смысле прямым продолжением, дальнейшим развитием истории Киевской Руси», у ёй «можно подметить гораздо больше традиций, архаичных черт киевского периода, чем в жизни Суздальской Руси» [77, с. 1]. Сцвярджаючы вучонага ўскосна было накіравана супраць прэтэнзіі расійскага самадзяржаўя лічыцца адзіным нашчадкам тэрытарыяльнай і духоўна-культурнай спадчыны Кіеўскай Русі.

Стварэнне беларуска-ўкраінска-літоўскай дзяржавы — ВКЛ. На думку Любаўскага, з самага пачатку гісторыі Кіеўскай Русі выявілася «некоторая обособленность» плямёнаў, якія з’явіліся падставай фарміравання беларускай народнасці. Перш за ўсё гэта тычыцца тэрытарыяльна-дзяржаўнага стварэння, вядомага пад назвай Полацкай зямлі [77, с. 10—11]. Аднай з перадумоў фарміравання новай дзяржавы — ВКЛ — з’яўляецца, мяркуючы вучоны, беларуска-літоўскі этна-палітычны сінтэз, які адбываўся на тэрыторыі Чорнай Русі з гарадамі Навагрудкам (Навагрудкам), Валкавыскам і Слонімам. Магчыма, гэта тэрыторыя была «полоцкой колонией в литовской земле» [77, с. 18], «колонией кривичей и дреговичей на литовской земле» [76, с. 13—14]. Полацкая зямля, адзначае вучоны, з даўніх часоў узаемадзейнічала з «Літвой». У XI—XII стст. полацкія князі неаднаразова рабілі набегі на ўладанні літоўскіх плямёнаў, у літоўскія землі мігрыравалі мірныя беларускія сяляне. У сваю чаргу з сярэдзіны XII ст. на Полацкую зямлю

сталі рабіць набегі літоўцы, а некаторым літоўскім князям удавалася ўсталявацца на княжацкім прастоле ў Полацку і іншых гарадах.

Стваральнікам беларуска-літоўскай дзяржавы Любаўскі лічыць Міндоўга, які ў 1248 г. падначаліў дробных літоўскіх князёў, а потым, карыстаючыся «переполохом и сумятицей», што ўтварыліся ў сувязі з татарамангольскім нашэсцем, усталяваўся ў Чорнай Русі і зрабіў сваёй рэзідэнцыяй Новагародак [77, с. 14—16]. Створанае ім палітычнае аб'яднанне зрабілася ядром, з якога мала-памалу вырасла новая дзяржава. На думку Любаўскага, эканамічнай, палітычнай, ваеннай, культурнай асновай новадзяржаўнага стварэння з'яўляўся беларускі, а потым і ўкраінскі этнас. «В русской общественности, — піша Любаўскі, — литовские князья ... могли почерпать более сил и средств для установления власти, чем в общественности литовской. Русь давала в их распоряжение военный люд, привыкший находиться в определенных и постоянных служебных отношениях к князю, по военной выправке и храбрости, как свидетельствует Петр Дисбург, не уступавший западному рыцарству. На Руси литовские князья находили массу городского и сельского населения, связанного с князем определенными и постоянными податными и разными другими повинностями. Здесь же к услугам князя были и организованная администрация, ряд определенных должностей и званий, которые утверждали княжескую власть. Едва ли что-либо подобное было в то время на Литве» [77, с. 16].

Першапачатковае ядро беларуска-літоўскай дзяржавы паступова пачынае абрастаць новымі землямі. У 1307 г. у яе склад уваходзіць Полацкая зямля, потым далучаецца Віцебскае, Менскае, Друцкае, Лукомскае і іншыя княствы. У першых дзесяцігоддзях XIV ст. — Турава-Пінскае княства, Берасцейская зямля і Падляшша з гарадамі Бярэсце, Камянец, Кобрын, Драгічын, Мельнік і інш. Па азначэнню Любаўскага, гэта быў першы «рускі» пас дзяржавы, у які ўваходзілі галоўным чынам беларускія землі [77, с. 18]. Пры Гедыміне і яго нашчадках пачынае стварацца другі, у асноўным украінскі пас, у які ўвайшлі Валынь з Падоллем, Кіеўская зямля, Чарнігава-Северская на поўдні і паўднёвым усходзе, а таксама Смаленская — на ўсходзе.

Таксама, як У. Б. Антановіч і М. С. Грушэўскі, Любаўскі лічыць, што Кіеў увайшоў у склад ВКЛ не пры Гедыміне («Хроніка Быхаўца»), а пры Альгердзе ў 1362 г. («Густынскі летапіс») [77, с. 25].

На думку Любаўскага, беларуска-ўкраінска-літоўская дзяржава стваралася часткова заваёвай, часткова шляхам добраахвотнага далучэння «рускіх» зямель да асноўнага дзяржаўнага ядра, якое вучоны называе «Літвой». Прычым «сила оружия имела второстепенное значение». У дзяржаўным саюзе, якім з'яўлялася ВКЛ на працягу XIV ст., перамагла «русская стихия» (беларуска-ўкраінская), «русские» парадкі, установы, «русская» мова, вера. Шматлікія Гедымінавічы прынялі праваслаўе. Некаторыя абеларусіліся ў такой ступені, што размаўлялі толькі па-беларуску, як, напрыклад, Ягайла [77, с. 35—41].

Адной з прычын стварэння ВКЛ вучоны лічыў знешнюю небяспеку. Раздробленая і разрабаваная мангола-татарамі Русь павінна была сама ўвайсці «в объятия Литвы», каб выжыць. З усіх бакоў яе «подпирали враги» — з поўдня мангола-татары, з паўночнага захаду — нямецкія рыцары, з захаду — маладое польскае каралеўства, з усходу Маскоўская дзяржава. «Общее давление» з усіх бакоў, падкрэслівае Любаўскі, павінна было «спаить Литву и западную Русь», злучыць іх у адзін палітычны саюз пад вярхоўнай уладай вялікага князя.

Звяртае на сябе ўвагу трактоўка стварэння ВКЛ як своеасаблівай рэстаўрацыі былой Кіеўскай дзяржавы. «Объединение западнорусских земель вокруг Литвы, — мяркуе Любаўскі, — было в сущности восстановлением разрушенного политического единства киевской эпохи, нахождением утраченного политического средоточия. Разница была лишь в том, что средоточие теперь, в силу исторических обстоятельств, поместилось на р. Вилии, а не на Днепре, как это было в конце IX в. Таким средоточием стал г. Вильнюс, стольный город княжения, заключающий в себе восставшую Литву и примкнувшую к ней непосредственно Русь» [77, с. 36]. Як збіральніца «рускіх» зямель, лічыць вучоны, новая дзяржава — ВКЛ — на сто з лішкам гадоў апярэдзіла другую новую дзяржаву — Маскоўскую [77, с. 36—37].

Галіцка-Валынская зямля ці ВКЛ? Яшчэ ў сярэдзіне XIII ст., падкрэслівае вучоны, «соперницею Литвы по части собирания воедино западной Руси» была Галіцка-Валынская зямля. Але ў рэшце рэшт перамагла «Литва». У чым прычына? На думку Любаўскага, у тым, што менавіта «Литву», а не «Малую Русь», або Галіцка-Валынскае княства, падтрымала Белая Русь. З «Литвой» у Белай Русі былі больш цесныя эканамічныя і культурныя адносіны, што абумовіла іх палітычны і ваенны хаўрус. Да таго ж паміж Белай і Малой Руссю ляжала запусцелая і разрабаваная Кіеўшчына. Галіцка-Валынская зямля сама вельмі пацярпела ад мангола-татарскага нашэсця, між тым як маладая беларуска-літоўская дзяржава, абароненая лясамі і балотамі Палесся і Падняпроўя, вырасла ў такую палітычную сілу, якую не змаглі пераадолець нашчадкі Данілы Раманавіча [77, с. 30].

Праблема Смаленска. Як адзначалася, збіральнікамі зямель, якія ўваходзілі ў склад Кіеўскай Русі, выступілі ВКЛ, а потым — Маскоўскае княства. Прычым з тэкстаў Любаўскага вынікае, што на гэтую місію ВКЛ мела больш падстаў як адэкватны пераймальнік старажытнарускай спадчыны. З самых даўніх часоў, падкрэслівае вучоны, Смаленск быў вельмі цесна знітаваны з заходнімі землямі — Полацкам, Рыгай і інш. З узмацненнем Маскоўскага княства, якое пачынае прэтэндаваць на Смаленск, апошні шукае абароны ў вялікіх князёў літоўскіх — Гедыміна, Альгерда. У 1348 г. смаяне ў складзе Альгердава войска змагаліся супраць Ордэна. З цягам часу смаленскія князі трапляюць у васальную залежнасць ад Альгерда. У 1368, 1370 і 1372 гг. яны ўдзельнічаюць у паходах вялікага князя на Маскву, а таксама супраць крыжакоў. У 1355 г. Альгерд далучыў да ВКЛ Ржэў, а ў 1358 г. — Мсціслаў, якія дагэтуль належалі Смаленскаму княству. У 1368 г. смаленскі князь прызнаў сябе васалам Ягайлы. Аднак канчатковае далучэнне Смаленскай зямлі да ВКЛ адбылося пры Вітаўце: з 1395 г. тут кіраваў яго намеснік. З 1405 г., лічыць Любаўскі, Смаленск афіцыйна ўваходзіць у склад ВКЛ [77, с. 33].

У папулярнай літаратуры нярэдка закранаецца пытанне пра тое, хто меў больш правоў на Смаленск — ВКЛ

ці Маскоўская дзяржава; з'яўляецца Смаленская зямля беларускай ці «исконно русской» тэрыторыяй? З даследаванняў Любаўскага вынікае, што ні тое, ні другое. Смаленшчыну насялялі крывічы, племя, якое з'яўлялася адной з этнічных асноў беларускай народнасці. Аднак Смаленскае княства, як і Цвярское, Разанскае, Маскоўскае і некаторыя іншыя з'яўлялася адносна самастойным дзяржаўным аб'яднаннем. Прэтэндэнтамі на яго выступілі як ВКЛ, так і Вялікае княства Маскоўскае. І праблема прыналежнасці Смаленска вырашалася галоўным чынам на падставе суадносін сіл. На першым этапе перамагло ВКЛ. Як адзначалася, у 1405 г. Смаленск увайшоў у яго склад і непадзельна належаў яму звыш 100 гадоў. У 1514 г. Смаленск вымушаны быў капітуляваць перад агромністай арміяй вялікага князя маскоўскага Васіля III і быў далучаны да Маскоўскай дзяржавы. Аднак урад ВКЛ, а потым і Рэчы Паспалітай не прызнаў гэтай інкарпарацыі. 3 ліпеня (па ст. ст.) 1611 г. пасля дваццацімесячнай аблогі рэгулярная армія Рэчы Паспалітай штурмам авалодала Смаленскам. У снежні 1618 г. паводле ўмовы Дзеўлінскага перамір'я паміж Рускай дзяржавай і Рэччу Паспалітай Смаленск разам з Невелям, Белым, Старадубам, Ноўгарад-Северскім і Чарнігавам адыходзіў да Рэчы Паспалітай. У 1633 г. Смаленск быў абложаны рускім войскам, аднак каралю і вялікаму князю Уладзіславу IV удалося разбіць нападаючых і дэблакаваць горад. Згодна з Паляноўскім дагаворам (1634), Смаленск застаўся за Рэччу Паспалітай. Аднак на пачатку вайны 1654—1667 гг. Смаленск зноў быў узяты рускай арміяй (верасень 1654 г.). Андрусаўскі мір (студзень 1667 г.) замацаваў гэта становішча, Смаленск зноў пераходзіў да Рускай дзяржавы з Драгабужам, Бelay, Невелям, Веліжам, Северскай зямлёй з Чарнігавам і Старадубам. Адзначым, што ніякіх прэтэнзій на Смаленск з боку Беларусі няма. Але ж гісторыю трэба ведаць.

Станаўленне сацыяльна-палітычнай сістэмы. Менталітэт ВКЛ і Маскоўскай дзяржавы. Гісторыя ВКЛ, адзначае Любаўскі, «поражае супрацьпастаўленасцю свайго накіравання і сваіх вынікаў па параўнанню з гісторыяй другога рускага дзяржавы — Маскоўскага» [77, с. 2]. У чым выяўляецца гэтая процілегласць?

Маскоўская дзяржава, сцвярджае вучоны, развівалася ў напрамку манархічнага абсалютызму і адміністрацыйнага цэнтралізму. У рэшце рэшт гэтая палітычная сістэма набыла форму спадчынай і неабмежаванай манархіі з моцным цэнтральным апаратам, які карыстаўся органамі мясцовага кіравання і самакіравання як сродкамі рэалізацыі агульнадзяржаўных мэт.

У адрозненне ад Маскоўскай дзяржавы ВКЛ, мяркуе Любаўскі, развівалася ў напрамку канстытуцыяналізму і федэралізму. Яго палітычная сістэма адлілася ў форму выбарнай манархіі, абмежаванай гаспадарскай Радай і Сеймам. У дзяржаўнай сістэме ВКЛ дамінуючую ролю адыгрывала не цэнтральнае, а мясцовае кіраванне з рысамі аўтаноміі. Землі, якія ўваходзілі ў склад ВКЛ, у асноўным захоўвалі сваю адасобленасць і самастойнасць. Гэта замацоўвалася прывілеямі, якія давала ім велікакняжацкая ўлада. Удзельныя князі, у асноўным нашчадкі Рурыкавічаў, заставаліся на сваіх удзелах разам са сваімі баярамі. Вялікія зямельныя ўладанні і нават княствы атрымлівалі Гедымінавічы — сыны, пляменнікі, унукі вялікага князя. Апошні «не рушил старіны», традыцыйнага ўкладу жыцця, звычаяў беларускіх і ўкраінскіх зямель, паважліва адносіўся да існуючых палітычных, рэлігійных і культурных інстытутаў [77, с. 36—38].

Тры палітычныя крызісы XIV ст. Беларуска-ўкраінска-літоўская дзяржава, лічыць Любаўскі, у сваім станаўленні (XIV ст.) прайшла праз тры ўнутрыпалітычныя крызісы.

Першы крызіс настаў пасля смерці Гедыміна. Улада апынулася ў руках слабага князя Яўнута, якога адмовіліся слухаць браты, родзічы, да таго ж на дзяржаву навалілася смярцельная пагроза з боку Ордэна. Альгерд і Кейстут, дамовіўшыся, узялі ўладу ў свае рукі, што па сутнасці выратавала дзяржаву. Кейстут, мяркуе вучоны, свядома пайшоў на кампраміс, аддаўшы пальму першынства Альгерду. Другі крызіс — гэта ўзнікненне моцнай палітычнай апазіцыі вялікаму князю Ягайлу з боку беларуска-літоўскай знаці ў асобе Кейстута, а потым яго братаў Андрэя Полацкага, Дзмітрыя Бранскага і сына Кейстута — Вітаўта. Міжусобіца стварыла сур'ёзную пагрозу адзінству і бяспецы дзяржавы, тым больш што ўзмацніўся націск з боку

нямецкіх рыцараў. Гэта з'явілася прычынай трэцяга крызісу, выхад з якога Ягайла знайшоў у саюзе з Польшчай. Любаўскі лічыць, што Крэўская унія 1385—1386 гг. была абумоўлена гістарычнай неабходнасцю, яна дапамагла захаваць дзяржаўнае адзінства ВКЛ і абараніць яго ад нямецкай агрэсіі. Аднак за гэта Ягайла заплаціў вялікую цану: часткова паступіўся суверэнітэтам, прыняў каталіцтва, пайшоў на вялікія фінансавыя страты. На думку вучонага, Крэўская унія па сутнасці прадугледжвала інкарпарацыю ВКЛ у Польскае каралеўства, яна больш поўна, чым Люблінская унія 1569 г., інтэгрвала абедззве дзяржавы. Аднак на практыцы гэтага не адбылося [77, с. 45—46]. І не адбылося таму, мяркуе Любаўскі, што Ягайла пайшоў на кампраміс з беларуска-літоўскай апазіцыяй, якую ўзначальвалі Вітаўт, Андрэй Полацкі і інш. Паводле Крэўскага дагавора, вялікае княжанне не прадугледжвалася, аднак згодна з Востраўскай дамовай (5 жніўня 1392 г.) Вітаўт пажыццёва быў прызнаны вялікім князем і ВКЛ такім чынам набыло пэўную аўтаномію. «Островское соглашение, — лічыць вучоны, — položило начало восстановлению независимости и самобытности литовско-русского государства» [77, с. 49].

Вітаўт і яго роля ў станаўленні беларуска-ўкраінска-літоўскай дзяржаўнасці. У апошні час у шэрагу публікацый робіцца спроба трактаваць вялікага князя Вітаўта як беларускага патрыёта, заснавальніка беларускай дзяржаўнасці, абаронцу беларускага суверэнітэту і г. д. Такая характарыстыка толькі часткова супадае з пунктам гледжання Любаўскага. Канцэптуальная сутнасць яго бачання данай праблемы заключаецца ў наступным: Вітаўт з'яўляецца выразнікам дзяржаўнага суверэнітэту ВКЛ у цэлым, аднак у сваёй практычнай дзейнасці ён абапіраўся перш за ўсё на каталіцкае, галоўным чынам літоўскае баярства (Любаўскі атаясамлівае паняцці «літоўскія баяры» і «каталіцкія баяры», між тым як літоўскія баяры маглі быць і праваслаўнымі, а каталіцкія — беларусамі або ўкраінцамі). Гэты саюз быў замацаваны Гарадзельскім прывілеем 1413 г., які даў ВКЛ права мець свайго вялікага князя, а каталіцкім прэлатам, панам, шляхце — выбіраць караля, вялікага князя, а таксама засядаць у гаспадарскай Радзе. Пераважна

католікі прызначаліся на пасады велікакняжацкіх намеснікаў і ў «рускіх абласцях». Старажытныя беларускія і ўкраінскія княжацкія і нават літоўскія роды пры Вітаўце пачалі аддзікацца. Гарадзельскі прывілей 1413 г. Любаўскі назваў «хартыяй правоў і вольнасцей літоўскага баярства», якое пры Вітаўце стала асноўнай сацыяльнай базай велікакняжацкай улады [77, с. 61]. Крэўская унія, і асабліва Гарадзельскі прывілей, на думку вучонага, «внеслі в недра литовско-русского государства национально-политический антагонизм» паміж «Литвой» і «Русью». Гэты антаганізм пасля смерці Вітаўта стаў прычынай «внутренних потрясений» у 30—40-х гадах XV ст. [77, с. 62—64]. Вітаўт, мяркую Любаўскі, многа зрабіў для сцвярджэння незалежнасці ВКЛ, умацавання і захавання дзяржаўнага суверэнітэту. Яму ўдалося абараніць краіну ад знешніх ворагаў і максімальна пашырыць яе межы. Вітаўт у значнай ступені аб'яднаў дзяржаву і кансалідаваў грамадства. Любаўскі высока ацэньвае тэрытарыяльна-адміністрацыйную рэформу вялікага князя.

Вытокі беларуска-ўкраінска-літоўскай палітычнай традыцыі. Існуе пункт гледжання, адзначае Любаўскі, згодна з якім уніі — ад Крэўскай да Люблінскай — накіравалі гісторыю ВКЛ «в новом направлении» [77, с. 62], г. зн. радыкальна аднавілі яго палітычны менталітэт (дарэчы, так мяркуюць і некаторыя сучасныя польскія і расійскія гісторыкі). Вучоны не згаджаецца з такой катэгарычнай ацэнкай, хоць і не адваргае пэўнага ўплыву польскага палітычнага фактару на дзяржаўны лад ВКЛ. Любаўскі звяртае ўвагу на пераемнасць сацыяльна-палітычных інстытутаў ВКЛ і Кіеўскай Русі, у прыватнасці Полацка, Віцебска і інш. Зразумела, лічыць вучоны, уніі праклалі дарогу засваенню некаторых ідэй і форм польскай дзяржаўна-палітычнай сістэмы. Але ж многія з гэтых ідэй і форм арганічна вынікалі з унутранага развіцця ВКЛ. Задоўга да уній ў беларуска-ўкраінска-літоўскіх землях практыкаваўся прынцып выбарнасці велікакняжацкай улады, адбываліся з'езды князёў і баяр, якія потым ператварыліся ў сеймы; гаспадарскай Радзе папярэднічала дума і г. д. Такім чынам, рэзюмуе сваю думку вучоны, уніі, якія ўплывалі на станаўленне дзяржаўнага ладу ВКЛ, улічвалі характар яго

папярэдніх палітычных інстытутаў, «накладывая на них клеймо польскай государственности» [77, с. 63].

Чыёй дзяржавай было Вялікае княства Літоўскае, Рускае і Жамойцкае? Як вядома, гэта пытанне з'яўляецца дыскусійным і ў наш час. Існуюць тры асноўныя пункты гледжання. ВКЛ з'яўлялася: 1) літоўскай (Л. Абэцэдарскі і інш.), 2) беларускай (М. Ермаловіч і інш.), 3) літоўска-беларуска-ўкраінскай дзяржавай. Прыхільнікам апошняй канцэпцыі быў Любаўскі: ВКЛ ён называў «літоўска-рускай дзяржавай». Які змест вучоны ўкладваў у паняцце «рускі», мы ўжо ведаем: ён меў на ўвазе этнасы, якія ў наступным паслужылі падставай фарміравання беларускай і ўкраінскай народнасцей.

Прыхільнікі канцэпцыі «літоўскай дзяржаўнасці» звычайна спасылаюцца на Крэўскую унію, Гарадзельскі прывілей і некаторыя іншыя юрыдычныя акты, якія замацавалі палітычны прыярытэт літоўскіх, каталіцкіх паноў і баяра. Між тым Любаўскі ў сваёй фундаментальнай працы «Очерк истории Литовско-Русского государства до Люблинской унии включительно» пераканаўча паказаў, што пытанне дзяржаўнасці ВКЛ трэба разглядаць у дынаміцы, а не ў статыцы. На першым этапе станаўлення палітычнай сістэмы ВКЛ вядучую ролю адыгрываў славянскі элемент. Потым, пасля Крэўскай уніі, дамінаваць пачынаюць літоўска-каталіцкія паны і баяры. Аднак у выніку напружанай барацьбы на працягу XV—XVI стст. беларуска-ўкраінская, праваслаўная, а потым і пратэстанцкая часткі феадальнага класа дабіваюцца палітычнага парытэту і дзяржаўная ўлада больш ці менш прапарцыянальна размяркоўваецца паміж магнатамі і шляхтай славянскага і балцкага паходжання.

Вялікія князі, сведчыць Любаўскі, у рэшце рэшт зразумелі, што дзяржаўны суверэнітэт і грамадскую стабільнасць немагчыма захаваць, спадзяваючыся толькі на сілу, што неабходны кампраміс, пэўны грамадскі дагавор паміж існуючымі феадальнымі этна-рэлігійнымі суполкамі. Карацей кажучы, што патрэбна новая, адметная ад характэрнай для Кіеўскай Русі і Маскоўскай дзяржавы ўнутраная палітыка. Прэцэдэнты такой палітыкі ўжо былі створаны пры Міндоўгу, Гедыміну, Альгерду. Аднак толькі Ягайла

і яго нашчадкі зрабілі палітыку дамовы, кампрамісу не выключэннем, а правілам. І галоўнай прыладай гэтай палітыкі стала права, закон. Менавіта кіруючыся данай палітычнай лініяй, кароль Ягайла пайшоў на ўступкі беларуска-ўкраінскай праваслаўнай партыі. 15 кастрычніка 1432 г. ад яго імя і са згоды вялікага князя Жыгімонта быў апублікаваны прывілей, паводле якога «рускія» князі і баяры, грамадзяне ВКЛ, ураўноўваліся ў правах з католікамі-літоўцамі. Прычым выразна сфармулявана яго мэта: каб у будучым паміж абодвума народамі не было няроўнасці, якая можа нанесці шкоду дзяржаве, і каб у грамадстве зацвердзіліся аднадушнасць, згода, клопат пра агульнае дабро, аўтарытэт каралеўскай улады.

Калі паўночна-заходняя частка была задаволеная зместам прывілея, то ўсходняя і паўднёва-ўсходняя сталі ў апазіцыю, якую ўзначаліў Свідрыгайла. Пачалася сапраўдная грамадзянская вайна. Да таго ж на тэрыторыю ВКЛ уварваліся войскі Ордэна. Ягайла і Жыгімонт вымушаны былі пайсці на новыя ўступкі, выдаўшы 6 мая 1434 г. прывілей, у якім пацвярджаліся ўсе вольнасці і правы, дадзеныя беларускім і ўкраінскім князям і баярам. Акрамя таго, ім давалася права мець гербы. Прывілей змяшчаў у сабе важнае палажэнне, якое сведчыла пра тое, што ў ВКЛ нараджаюцца элементы прававой дзяржавы: ніхто не можа быць прыцягнуты да адказнасці без пастановы суда, які павінен адбывацца па «обычаю землі».

Значны крок насустрач беларуска-ўкраінскай апазіцыі зрабіў сын Ягайлы Казімір (з 1440 — вялікі князь, з 1444 — польскі кароль). Як адзначае Любаўскі, ён вельмі ўдала спалучаў сілу з палітычнымі ўступкамі. Смаленскай зямлі была выдадзена грамата, якая пацвердзіла правы і вольнасці яе жыхароў. Тое ж самае Казімір учыніў адносна Жмудскай і Кіеўскай зямель [77, с. 75—76]. Аднак вяршыняй палітычна-кансалідацыйнай дзейнасці Казіміра было выданне прывілею ад 2 мая 1447 г., які канцэптually вызначыў унутраны лад ВКЛ у сваіх асноўных напрамках: 1) палітычная самастойнасць абласцей; 2) істотныя сацыяльна-палітычныя правы землеўладальнікаў-феадалаў; 3) выбарная і абмежаваная велікакняжацкая ўлада. «На этом фундаменте, — падкрэслівае вучоны, — создавалась

и вся дальнейшая стройка литовско-русского государства» [77, с. 80]. Дзякуючы прывілею 1447 г., мяркуе Любаўскі, у ВКЛ пачаў фарміравацца палітычны лад, «имеющий много сходного со средневековым западно-европейским феодализмом» [77, с. 78].

Такім чынам, Любаўскі пераканаўча паказаў, як паступова, крок за крокам, год за годам, дзесяцігоддзе за дзесяцігоддзе беларуская і ўкраінская шляхта заваёўвала свае палітычныя правы, сцвярджала сябе ў якасці раўнапраўнага партнёра сацыяльна-дзяржаўнай сістэмы ВКЛ.

Палітычную гісторыю ВКЛ XV—XVI стст. Любаўскі дзеліць на два перыяды. Першы (40-я гады XV — 40-я гады XVI ст.) — час вялікага княжання Казіміра і яго сыноў. Вядучая палітычная роля ў грамадстве ў гэты перыяд належала беларуска-ўкраінска-літоўскай арыстакратыі — князям, панам. Баярства, шляхта адыгрывалі дапаможную ролю. Другі перыяд — час вялікага княжання Жыгімонта Аўгуста (1548—1572). Шляхта, якая ўступіла ў сеймавую барацьбу з арыстакратыяй і велікакняжацкай уладай, дабіваецца ўраўнавання ў правах, перабудоўвае заканадаўства, мясцовае кіраванне, прадстаўнічую ўладу, дзякуючы чаму палітычны лад ВКЛ у значнай ступені набліжаецца да польскага. Каб замацаваць сваё палітычнае становішча, беларуская, украінская і літоўская шляхта падымае пытанне аб уніі з Польшчай. Люблінская унія 1569 г., лічыць Любаўскі, паклала канец самастойнаму існаванню «литовско-русского государства» [77, с. 80].

Дзяржаўнасць і лёс народа. Вопыт гісторыі абумовіў прынцыповую палітычную выснову вучонага, якую ён зрабіў у сваёй працы «Основные моменты истории Белоруссии»: галоўнай перашкодай на шляху натуральнага гістарычнага развіцця беларускага народа з'яўлялася адсутнасць уласнай, нацыянальнай дзяржаўнасці. Любаўскі звяртае ўвагу не толькі на станоўчыя, але і на адмоўныя моманты інтэграванай беларуска-ўкраінска-літоўскай дзяржавы — ВКЛ. У прыватнасці, ён адзначае, што шмат жыццёвых сіл беларускага народа пайшло на будаўніцтва не нацыянальнай, а агульнай дзяржаўнасці, грамадскасці, культуры. Трагічным вынікам адсутнасці ўласнай беларускай дзяржаўнасці як у эпоху ВКЛ, так і ў пазнейшыя

часы вучоны лічыць масавую эміграцыю беларусаў, пад якой ён разумеў не толькі ад'езд за мяжу, але і пераход у іншую нацыянальную супольнасць і культуру, абумоўлены шэрагам гістарычных абставін. Такая эміграцыя, лічыў Любаўскі, на працягу многіх стагоддзяў знясілівала нацыю, аднімала ў яе лепшых, прадпрыемальных, творча актыўных прадстаўнікоў. Гэтая думка выдатнага рускага гісторыка дае магчымасць многае зразумець у мінулым і сучасным беларускага народа, зрабіць выснову, што толькі ва ўмовах нацыянальнай дзяржаўнасці беларускі народ зможа ў поўнай меры рэалізаваць свае патэнцыі.

Весці АН Беларусі. Сер. грамад. навук. 1996. № 4.

Філасофія історыі Матэя Стрыйковскаго

Творческое наследие Матэя Стрыйковскаго («Хроника Польская, Литовская, Жмудская и всей Руси», «Вестник добродетели», «О свободе Короны Польской и Великого княжества Литовского», «О начале, происхождении, доблести, военных и гражданских деяниях славных литовского, жмудского и русского народов» и др.) есть общее культурное достояние белорусов, украинцев, литовцев, поляков, один из наиболее существенных результатов духовного взаимодействия этих народов в эпоху Возрождения. Создавая свои сочинения, Стрыйковский опирался на традиции древнерусского, белорусского, украинского, литовского, польского, немецкого и в целом европейского летописания и историографии, в течение многих лет работал в архивах и библиотеках белорусских феодалов (Заславских, Слуцких, Ходкевичей и др.). Стрыйковский не средневековый хронист, а исследователь, создававший свои труды как научные и литературные произведения, тщательно изучавший первоисточники. Он трактует историю как строгую науку, покоящуюся на знании, в основе которого лежит проверенный, не вызывающий сомнения факт, хотя и не пренебрегает мифами, имеющими у него в большей степени идеологическое, чем историческое, значение. Стрыйковский, далее, философски ориентированный историограф, обладающий обширными познаниями в области античной и современной ему фи-

лософии, стремящийся не только к фактической достоверности описываемых событий, но и к постижению их глубинного, философского смысла. И наконец, Стрыйковский в основном объективный историограф, освещавший события *sine ira et studio* (без гнева и пристрастия), хотя, разумеется, и вносил в описание истории Великого княжества Литовского свое собственное видение и понимание. Его можно критиковать за тенденцию, опять-таки опираясь на существующие источники и исторические сочинения, концепцию, но нельзя трактовать в качестве сознательного фальсификатора и угодника жмудского епископа Гедройца, как это делает Н. И. Ермалович [48, с. 6—7]. Так, хотя Стрыйковский и поляк по происхождению, он категорически отвергает версию польских историков Меховского и Ваповского о том, что Гедимин был княжеским конюшим, а не сыном Витеня [186, т. 1, с. 354]. Историограф не соглашается с Кромером и Бельским, утверждавшими, что у великого князя Ольгерда была одна жена — тверская княжна. Исследуя древнерусские и белорусско-литовские летописи, Стрыйковский приходит к выводу, что первой женой Ольгерда была витебская княжна Ульяна, от которой он имел шесть сыновей. Причем историограф специально оговаривается, что доказывает это не для того, чтобы встать на сторону «русских летописцев», а чтобы отстаивать истину [186, т. 2, с. 58]. «Я не намеревался, — пишет Стрыйковский, — кому-либо услужить или добиться расположения, прославляя старые и новые фамилии ... И пусть никто не надеется на особое восхваление своего рода, разве что тот, чье имя и достоинство прославила сама история» [186, т. 1, с. XL—XLI]. Исследователей (польских — Ю. Бардаха, Ю. Радзишевскую, М. Захару-Вавжинчик, Ф. Селицкого; советских — А. Н. Робинсона, А. И. Рогова, Л. Л. Михайловскую) Стрыйковский в основном интересовал как историк. Попытаемся проанализировать его философию истории.

В качестве движущей силы исторического процесса у Стрыйковского как историографа эпохи Возрождения по сути дела выступает не столько Бог, сколько человек, деятельность которого обусловлена политическими, воен-

ными, хозяйственно-экономическими, духовно-культурными мотивами. В частности, возвышение и упадок общества он связывает с возвышением и упадком политической свободы, разделяя в данном случае точку зрения Л. Сапеги, А. Волана и др. Человеческая история в представлении Стрыйковского есть единый поток, состоящий из прошлого, настоящего и будущего. Он высоко ценит опыт истории. «Один исторический пример, — пишет Стрыйковский, — более важен и полезен для королей, князей, гетманов, сенаторов, заботящихся о благе общества, чем тысяча вопросов философов и метафизиков, пререкающихся о начале вещей, о форме, пустоте, бесконечности, вечности, судьбе, небесной материи и т. п. Обсуждение этих вопросов ведет к утверждению сомнительных мнений, а не к надежной истине, покоящейся на опыте. Между тем история своей обнаженной и доказательной правдой (которая постигается нами всегда без длинных и пустых аргументов и силлогизмов) каждого из нас ясно и отчетливо учит помнить о прошлых вещах, управлять нынешними и планировать будущие дела на основе опыта прошлого. В связи этих трех времен, как пишет Сенека, заключается вся мера и порядок индивидуальной и общественной жизни человека» [186, т. 1, с. XXXV]. Игнорирование исторического опыта, полагает Стрыйковский, уподобляет человека животному «с устремленными к земле глазами».

Историческую деятельность как таковую Стрыйковский трактует в ренессансном духе. Человек должен утверждать себя не в пассивно-созерцательной, а в деятельно-практической жизни. Причем главная награда его ждет не в потустороннем мире, а в памяти потомства. Стремление к земной славе, историческому бессмертию является основным стимулом деятельности человека. «Люди добродетельные и значительные, — пишет мыслитель, — ... всегда стремятся к великим, высоким и труднодоступным делам ... не требуя благодарности и награды за тяжкие труды, а рассчитывая и надеясь лишь на бессмертие дел своих, наивысшую похвалу и славу в памяти потомства» [186, т. 1, с. XXXIII]. Стрыйковский развивает свою мысль дальше: «Лишь тот человек живет правильно,

достойно и истинно, который ищет и добывает Отчизне, самому себе, а также потомкам бессмертную славу, кто старательно делает нужное дело, отличается или в воинской доблести, или в изучении полезных наук. Ибо для общества наиболее прекрасным, похвальным и полезным следует считать или мужество на поле брани, или мудрый совет в мирной жизни» [186, т. 1, с. XXXVI].

По мнению Стрыйковского, только суд истории выступает в роли высшей инстанции, которая оценивает качество и смысл прожитой человеком жизни. Он решительно возражает против средневековой анонимности, безымянности, обезлички в истории, против игнорирования человеческой индивидуальности, забвения неповторимого вклада человека в сокровищницу мировой истории, культуры, мысли. Юлия Цезаря, например, историограф более всего ценит за его «Записки о галльской войне», Аврелия Августина — за его великое сочинение «О граде Божьем» и т. п.

В освоении исторической действительности Стрыйковский выделяет два уровня: а) фундаментальный, или познавательный, дающий возможность человеку овладеть аккумулярованными в веках знанием и опытом; б) морально-дидактический, или, как говорили старые книжники, учительный, содержащий изложение «всяческих деяний, достойных или похвалы, или порицания». Такой прагматический и дифференцированный подход к истории является выражением ренессансного мировоззрения, свидетельствует о попытке отрыва от традиционной позиции средневековых летописцев и хронистов, для которых основное содержание и смысл истории заключались в моральном опыте, опыт же теоретический — политический, социальный, духовно-культурный — и практически-технический сводился к минимуму или напрочь отсутствовал. Для историософских воззрений Стрыйковского характерны отказ от морализаторской доминанты, расширение сферы историко-познавательной. Примечательно, что историограф отходит от известной аристотелевской оценки истории как менее философичной сферы творческой деятельности по сравнению с поэзией. Он, как это неоднократно видно из его текстов, уравнивает

их в правах, полагая, что гений божественного вдохновения в равной степени нисходит как на истинного поэта, так и на истинного историка. В представлении Стрыйковского, «история является совершеннейшей учительницей, сокровищем человеческой жизни», она «есть ключ ко всякому прошлому, наставница свободных наук и ремесел, всяких деяний ... живой источник мудрости и добродетелей» [186, т. 1, с. XXXI]. Если бы не было исторической науки, «все вещи на свете окутали бы великие заблуждения и мрачная темнота, а человеческая жизнь мало бы чем отличалась от жизни немых животных» [186, т. 1, с. XXXII].

Подчеркивая, что в «Хронике» он стремился к «самой искренней исторической правде», Стрыйковский не скрывает своего белорусско-литовского патриотизма (под Литвой от имеет в виду в основном белорусские и литовские земли Великого княжества, под литовскими князьями — белорусские и литовские княжеские фамилии), приверженности белорусско-литовской династии Гедиминовичей-Ягеллонов. Вот как, например, он характеризует Витовта: «Витовт, названный при крещении Александром, и в доблести уподобился Александру Великому, а в воинском умении превзошел всех греческих, римских и карфагенских полководцев ... Он неоднократно одерживал победы над татарами, вынудил просить мира прусских и ливонских крыжаков, одержал две победы над Московским князем, подчинил Нагайскую, Перекопскую, Заволжскую, Крымскую и Майкопскую орды и поставил во главе их своих царей ... Род Ягеллонов, — продолжает историограф, — дал много знаменитых королей и князей, которыми должны гордиться вся Литва, Русь (имеется в виду Беларусь и Украина. — С.П.), Жмудь и каждый шляхтич. Именно они, литовские князья, рожденные в Литве, — а не итальянцы, немцы, москвитяне, испанцы, греки, французы, англичане — без помощи других народов, пройдя победоносно, со славою, с оружием через неприятельские земли, расширили для потомков пределы своей страны» [186, т. 1, с. XLII]. Стрыйковский пишет о различии между подлинной, истинной славой и славой мнимой, или Геростратовой. Истинная слава, по мнению историко-

графа, достигается в деяниях, совершаемых «ради отчизны и общественного блага». Славу, не освященную этой высокой целью, следует уподобить славе человека, который «сжег храм Дианы в Эфесе, стремясь обессмертить свое имя преступлением» [186, т. 1, с. XLII].

Философия истории Стрыйковского — большая и сложная проблема. Здесь представлены лишь фрагменты. В заключение покажем, как трактует мыслитель исходный пункт истории — происхождение мира, человека, власти. В отличие от однозначного ответа на данный вопрос, который дается в средневековых хрониках, Стрыйковский устраивает в своем главном сочинении поистине роскошный парад философских мнений на этот счет. Прежде, чем обратиться к библейской трактовке, автор «Хроники» излагает основные философские учения о первоначале, сформировавшиеся в Древней Греции. «Одни, — пишет историограф, — утверждали, что мир образовался из Хаоса, т. е. из смешения вещества и элементов, о чем пишет Овидий в своих «Метаморфозах» ... Фалес из Милета, один из семи греческих мудрецов, все вещи выводил из воды ... Гиппарх и Гераклит Эфесский ... утверждали, что мир сотворен из огня и воды ... Аристотель, Цицерон, Ксенофан, Аверроэс и другие считали мир вечным, без начала и конца». Христианин Стрыйковский с иронией и чувством превосходства замечает в связи с этим: «Они спорили о том, кто был сотворен раньше — яйцо или птица, поскольку яйцо без птицы и птица без яйца не могут возникнуть, но в результате бесконечных споров они этот вопрос все-таки решить не смогли и поэтому пришли к выводу, что мир и все творения не имеют начала и существуют вечно» [186, т. 1, с. 1].

Сам Стрыйковский демонстрирует приверженность христианской концепции происхождения мира и человека, утверждая, что античные мыслители «чем сильнее стремились показать силу и глубину своего разума, тем больше заблуждались, ибо не имели понятия о всемогуществе Бога, который все сотворил из ничего, из вакуума создал плотность» [186, т. 1, с. 2]. Адам и Ева, в представлении историографа, «являются теми семенами, от которых пошли все народы, живущие под солнцем». В на-

чале мира Бог «как хороший хозяин установил старшинство и верховное правление», дав Адаму «силу и власть над всем сотворенным в море и на земле», чтобы он пользовался всем этим и «поддерживал во всем должный порядок». Это Божье веление и является «первоначалом справедливого права, законов и всяческой власти» [186, т. 1, с. 3].

Наш радавод // Матер. междунар. науч. конф. по региональной истории Восточной Европы «Культура народов ВКЛ и Белоруссии XIII — начала XX в.». Гродно, 1991. Кн. 3, ч. II.

Суцяшэнне гісторыяй

*Пасля таго, як рассяліся хмары тугі,
я ўбачыў неба і паспрабаваў пазнаць сваю
лекарку. І калі я ўважліва паглядзеў на
яе, то пазнаў маю карміцельку Філасофію,
пад апекай якой я знаходзіўся з юнацкіх
гадоў.*

Севярын Баэцый. Суцяшэнне Філасофіяй

Спасціжэнне гістарычнай ісціны. Чалавеку ўласціва імкненне да ісціны таксама, як імкненне да добра і прыгажосці. Дух яго не сущешыцца, пакуль гэтую ісціну не здабудзе. Вельмі доўга мы вывучалі не сапраўдную гісторыю Беларусі, а ідэалізаванае, скажонае ўяўленне пра яе. Многія інтэрпрэтацыі вынікалі не з фактаў, а з зададзеных ідэалагічных устаноў, стэрэатыпаў. Некаторыя гістарычныя з’явы наогул павінны былі інтэрпрэтавацца «так і не інакш». Аднак у апошнія дзесяцігоддзе ХХ ст. сітуацыя істотна змянілася. Сцвярджаецца пэўная свабода даследчыцкай дзейнасці, у навуковы абарот уключаюцца і шырока выкарыстоўваюцца новыя крыніцы, працы гісторыкаў, якія раней былі забаронены. Галоўнае ж — з’явілася і актыўна дзейнічае «новая хваля» гісторыкаў, пазбаўленых старых ідэалагічных прымхаў і фобій, аўтараў шматлікіх манаграфій, падручнікаў, артыкулаў, у якіх перагледжваюцца, па-новаму, больш-менш адэкватна трактуюцца кардынальныя праблемы беларускай гісторыі, адчуваецца яскрава выяўленая спроба філасофскай рэфлексіі над айчынным гістарычным працэсам.

Да ліку такіх прац адносіцца курс лекцый «Гісторыя Беларусі. Частка першая. Са старажытных часоў да канца XVIII ст.» (Мн., 2000), падрыхтаваны калектывам выкладчыкаў кафедры гісторыі Беларусі Гродзенскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя Янкі Купалы (І. Крэнь — кіраўнік, І. Коўкель, С. Марозава, С. Сяльверстава, І. Фёдараў). Адзначым таксама, што з 36 лекцый падручніка 30 належаць С. Марозавай. Што ўяўляе сабою гэты падручнік, якімі навукова-педагагічнымі якасцямі адзначаецца, наколькі адэкватна адлюстроўвае рэальны гістарычны працэс, як уплывае на фарміраванне гістарычнай грамадзянскай і нацыянальнай свядомасці студэнтаў і наогул чытачоў, нарэшце, якія думкі прыходзяць у сувязі з праблемамі, што вырашаюцца ў данай грунтоўнай, навукова аб'ектыўнай і каштоўнай працы?

Беларусацэнтрычны падход. Даны падручнік абагульняе ўсе тыя навуковыя напрацоўкі, якія былі ў апошнія дзесяцігоддзі зроблены беларускімі гісторыкамі, філосафамі, літаратарамі, філолагамі, мастацтвазнаўцамі. Ва ўступе І. Крэнь пастулюе зыходны метадалагічны прынцып, якім кіраваўся аўтарскі калектыў: вывучэнне гісторыі Беларусі павінна зыходзіць з нацыянальных пазіцый беларускага народа, патрыятычных адносін да сваёй Бацькаўшчыны. Гэта вельмі важны прынцып і, на жаль, беларускія даследчыкі, у прыватнасці гісторыкі, не заўсёды яго прытрымліваліся. Быў час, была эпоха, калі ў гістарычнай навуцы, ды і наогул у гуманітарыстыцы Беларусі панавалі маскацэнтрычны падыход. Сутнасць гэтага падыходу ў тым, што беларуская гісторыя трактавалася такім чынам, як яна бачылася з Масквы, з «муроў Крамля», з пункту гледжання эканамічных, палітычных, духоўна-культурных інтарэсаў Рускай дзяржавы, а потым і Расійскай імперыі. Возьмем такую з'яву, як Лівонская, або Інфлянцкая, вайна 1558—1583 гг. Ва ўсіх савецкіх падручніках, ад школьных да вэнэушных, можна было прачытаць, што гэта справядлівая барацьба Расіі за выхад да берагоў Балтыйскага мора, пераадоленне эканамічна-культурнай ізаляцыі ад Заходняй Еўропы. Але замоўчвалася, што войска Івана IV спустошыла Мсціслаўшчыну, ваколіцы Шклова, Оршы, Віцебска і інш. Быў узяты і разрабаваны Полацк, раскрандзена бібліятэка Сафійскага сабора, забіта шмат жыхароў,

вывезена ў палон больш як дзве тысячы палачан і г. д. Замоўчалася, што з пункту гледжання беларускага народа гэта была агрэсія, якая пагражала ВКЛ стратай дзяржаўнай незалежнасці. Таксама, з масквацэнтрычных пазіцый трактаваліся вайна 1654—1667 гг., Паўночная вайна, падзелы Рэчы Паспалітай і шматлікія іншыя гістарычныя падзеі. «Варта зазначыць, — піша С. Марозава, — што ўсе папярэднія дзесяцігоддзі, нават стагоддзі гісторыя ўзаемаадносін ВКЛ і Маскоўскай Русі разглядалася з масквацэнтрычных пазіцый. І да гэтага часу большасць рускіх гісторыкаў перакананы, што насельніцтва беларускіх і ўкраінскіх зямель падзяляла менавіта маскоўскую праграму аб'яднання і з нецярпеннем чакала моманту, калі «чужаземная» (літоўская) улада зменіцца маскоўскай. Далучэнне зямель і княстваў да маскоўскіх уладанняў заўсёды лічылася з'явай глыбока прагрэсіўнай. Маскоўскія князі паўставалі са старонак іх твораў як збіральнікі, а літоўскія князі — як чужаземныя заваёўнікі. Гістарычная навука доўгі час не прызнавала Новагародак, а за ім Вільню як адзін з патэнцыяльных цэнтраў аб'яднання зямель былой Кіеўскай Русі. Між тым яшчэ ў 60-я гады XX ст. І. Грэкаў паказаў, што і ВКЛ, і Вялікае княства Маскоўскае фактычна выступалі з адной праграмай — праграмай аб'яднання ўсіх усходнеславянскіх зямель». Больш таго, як адзначалі М. Любаўскі і У. Антановіч, вялікім князям літоўскім належыць прыярытэт у палітыцы «збірання рускіх зямель». Міндоўг пачаў, а Альгерд і Вітаўт завяршылі стварэнне беларуска-ўкраінска-літоўскай дзяржавы — Вялікага княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага, якое распасціралася з поўначы на поўдзень — ад Балтыйскага да Чорнага мора, а з захаду да ўсходу — ад Заходняга Буга да Угры, Акі і вытокаў Сейма. Дарэчы, у падручніку правільна сказана, што маскоўскі князь Іван Каліта пачаў збіраць рускія землі ўслед за Новагародак і Вільняй.

У свядомасці людзей, павярхоўна знаёмых з рэаліямі беларускай гісторыі, паняцце «вялікі князь літоўскі» ўспрымаецца як прадстаўнік дзяржаўнай улады літувіскага этнасу. Але гэта, як даказалі беларускія гісторыкі (а перад імі і дарэвалюцыйныя рускія), глыбока памылковае меркаванне. Вялікія князі літоўскія з'яўляліся прадстаўнікамі дзяржаўнай улады не толькі літувіскага, але беларускага

і ўкраінскага этнасаў. Да таго ж, як сведчаць першакрыніцы, у прыватнасці «Хроніка Літоўская і Жамойцкая», «Хроніка Быхаўца» і іншыя, правячая ў ВКЛ дынастыя ў значнай ступені была абеларушчана. Альгерд ад першай жонкі, віцебскай князёўны, меў шэсць сыноў, большасць з якіх была выхавана ў праваслаўі. Ягайла быў напалову славянінам, напалову літувісам і г. д. І наогул, як вядома, у ВКЛ дамінавалі беларуская культура і беларуская мова.

Разам з тым трэба памятаць, што навука гісторыя — жанчына вельмі далікатная і крыўдлівая. Сцвярджаючы гістарычную праўду, прыярытэт нацыянальных інтарэсаў, трэба паважліва, цярпіма адносіцца да гістарычных інтэрпрэтацый, якія зыходзяць з боку прадстаўнікоў іншага народа або апанентаў.

Дыялагічны характар інтэрпрэтацыі гістарычнага працэсу. Адсюль вынікае наступная характэрная рыса, якой, на наш погляд, павінна адзначацца кожнае сучаснае, аб'ектыўнае, праўдзівае даследаванне, навуковая праца, падручнік. Гэта — дыялагічнасць, дапушчальнасць іншых, адметных трактовак і пунктаў гледжання, пэўны навуковы плюралізм (зразумела, абгрунтаваны), адмова ад прэтэнзій на манаполію сваіх меркаванняў. Навука гісторыя не аўтарытарны маналог, а дыялог раўнапраўных даследчыкаў. Дзякуй Богу, мы паступова пазбаўляемся ад «абэцэдаршчыны» ў гістарычнай навуцы, або ад прэтэнзій лічыць сваё меркаванне «ісцінай у апошняй інстанцыі». Не толькі манаграфіі, артыкулы, але і падручнікі прадстаўляюць розныя навуковыя падыходы да вырашэння той або іншай гістарычнай праблемы. Студэнты, вучні і наогул кожны інтэлігентны чалавек павінны ведаць, што ў гістарычнай навуцы не можа быць канчаткова вырашаных пытанняў, што гістарычная ісціна не столькі вынік, колькі працэс, пошук.

Менавіта данай рысай адзначаецца праца гродзенскіх аўтараў. Аналізуючы пачатак дзейнасці стваральніка беларуска-літоўскай дзяржавы Міндоўга, С. Марозава прадстаўляе чытачу розныя меркаванні наконт яго палітычнага паходжання: адны лічаць, што ён прыйшоў у Новагародак як заваёўнік, другія — перакананы, што ён быў запрошаны

мясцовай беларускай знаццю на княжанне. Сама С. Марозава лічыць, што ніякімі пісьмовымі крыніцамі не пацвярджаецца старая тэза аб літвіскай каланізацыі Новагародчыны і Гарадзеншчыны як пачатку ўтварэння Вялікага княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага. Міндоўг увайшоў у Новагародак «не сілай, а са згоды яго жыхароў», папярэдне прыняўшы «веру хрысціянскую ад Усходу з многімі сваімі баярамі». Нетрадыцыйна трактуецца ў падручніку пазіцыя вялікага князя Ягайлы ў ваенным канфлікце паміж вялікім князем Маскоўскім Дзмітрыем Іванавічам і цёмнікам Мамаем, правіцелем Крымскай арды. С. Марозава адмаўляецца ад катэгарычнай ацэнкі дзейнасці Ягайлы як здрадніцкай, што існавала ў афіцыйнай расійскай, савецкай гістарыяграфіі, якая глядзела на даную вельмі складаную палітычную з'яву з пазіцыі Маскоўскай дзяржавы. С. Марозава выказвае шэраг гіпотэз на гэты конт: вялікі князь літоўскі хутчэй за ўсё ўхіліўся ад дапамогі Мамаю пад уплывам беларуска-літоўскай праваслаўнай апазіцыі ў яго войску; Ягайла не быў шчыры, абяцаючы Мамаю падтрымку, і свядома марудзіў, даючы магчымасць Дзмітрыю атрымаць перамогу; вялікі князь літоўскі чакаў, на чый бок схіліцца поспех, каб не апынуцца ў пройгрышы. І сапраўды, сітуацыя з Ягайлам даволі таямнічая і неадназначная. Ягайла з'яўляўся выразнікам дзяржаўных інтарэсаў ВКЛ, асноўным палітычным апанентам якога на Усходзе было Маскоўскае княства. Зразумела, што ён не быў зацікаўлены ва ўмацаванні апошняга і з гэтага пункту гледжання пазіцыя Ягайлы гістарычна апраўдана. Што тычыцца хаўрусу з мангола-татарамі, то на гэта на працягу гісторыі, не вагаючыся, ішлі як літоўскія, так і вялікія князі маскоўскія, што пераканаўча паказана ў падручніку. У прыватнасці, адзначаецца, што Іван III пастаянна падбухторваў крымскага хана Менглі-Гірэя на набегі ў ВКЛ.

Канцэптуальнасць, або філасафічнасць, як абавязковая ўмова гістарычнай працы. Гісторыя, як справядліва адзначаюць многія выдатныя прадстаўнікі гэтай навукі, — перш за ўсё разуменне сэнсу. Без выяўлення філасофскага зместу айчыннай гісторыі, яе канцэптуальнай сутнасці нельга ўявіць сапраўдны шлях народа ў прасторы і часе,

яго асноватворныя сацыяльна-эканамічныя, грамадска-палітычныя, дзяржаўныя, духоўна-культурныя каштоўнасці і ідэалы, яго будучыню, мэту і сэнс яго ісціннага гістарычнага быцця, нельга пазбавіцца неадэкватнай інтэрпрэтацыі мінулага і сучаснага. Без філасофскага абагульнення гісторыя застаецца нагрувашчваннем фактаў і з'яў. І нарэшце, без філасофіі айчыннай, у прыватнасці беларускай, гісторыі немагчымы адэкватная грамадзянская, нацыянальная самасвядомасць, веданне народам сваёй сапраўднай гістарычнай рэтраспектывы і перспектывы.

Прыблізна з другой паловы XIX — пачатку XX ст. беларускія грамадскія дзеячы, гісторыкі, літаратары, філолагі (К. Каліноўскі, Ф. Багушэвіч, М. Багдановіч, Янка Купала, Якуб Колас, Я. Карскі, В. Ластоўскі, М. Доўнар-Запольскі, Ус. Ігнатоўскі, А. Цвікевіч, М. Гарэцкі, І. Абдзіраловіч (Канчэўскі) і іншыя, а разам з імі і знакаміты расійскі гісторык, рэктар Маскоўскага ўніверсітэта М. Любаўскі) пачынаюць асэнсоўваць гістарычны шлях Беларусі як самастойнай дзяржаўна-культурнай адзінкі. Гэтыя памкненні як у Беларусі, з пэўнымі перашкодамі, так і за мяжой працягваюцца ў наступным, але ж істотна яны актывізуюцца ў беларускай гістарыяграфіі з канца 80-х гадоў XX ст. Менавіта ў гэты перыяд творы беларускіх гісторыкаў набываюць яскрава выяўленую канцэптуальнасць, у выніку чаго айчынная гісторыя з'яўляецца перад чытачом у сваім адноўленым, адэкватным выглядзе. Значны крок на шляху канцэптуальна-філасофскага асэнсавання айчыннай гісторыі зроблены аўтарамі падручніка, які разглядаецца. Перш за ўсё гэта адносіцца да раздзелаў, напісаных С. Марозавай.

І ўсё ж, на наш погляд, сучаснай гістарычнай навуцы Беларусі не стае канцэптуальнасці, або філасафічнасці. Наспела неабходнасць стварэння ў Інстытуце гісторыі НАН Беларусі групы, а потым і аддзела філасофіі гісторыі, які б даследаваў тэарэтычныя і метадалагічныя праблемы айчыннага гістарычнага працэсу.

Станаўленне нацыянальнай дзяржаўнасці і культуры — галоўная праблема айчыннай гісторыі. На працягу шматвяковай гісторыі вызначыліся ўмовы цывілізаванага быцця кожнага без выключэння народа, асноватворныя, ба-

завыя каштоўнасці чалавечага існавання (эфектыўная эканоміка, правы і свабоды асобы і г. д.). Але ёсць каштоўнасці, якія сярод іншых маюць пяршынствуючае значэнне, з'яўляюцца звышкаштоўнасцямі, або *conditio sine qua non*, г. зн. абавязковай, галоўнай умовай, а больш сцісла — перадумовай гістарычнага існавання народа. Каштоўнасці гэтыя — дзяржаўная незалежнасць і нацыянальная культура.

Гісторыя пераканаўча сведчыць, што, страціўшы сваю палітычную незалежнасць, народ страчвае сваю свабоду, сваю духоўнасць, нацыянальную культуру, родную мову і ў рэшце рэшт асімілюецца іншым або іншымі народамі (палабскія славяне, прусы і інш.). І нават калі народ і застаецца ў гісторыі ў якасці этнасу, ён непазбежна трапляе ў духоўны заняпад, у значнай ступені страчвае свой творчы патэнцыял, пазбаўляецца свайго самабытнага менталітэту, засвойвае культуру, каштоўнасці, ідэалы, мову больш моцнага народа, пад пратэктаратам і ўплывам якога ён вымушаны існаваць.

Погляд на айчынную гісторыю гродзенскіх вучоных сведчыць пра складаны, цяжкі, цяжкі шлях беларускага народа ў стварэнні ўласнай дзяржаўнасці і культуры, барацьбе за сваю палітычную і духоўную свабоду. Палітычны геній вялікіх князёў літоўскіх выявіўся ва ўсведамленні той ідэі, што без моцнай дзяржаўнасці ў этнаса, народа няма будучыні. Менавіта на збудаванне такой дзяржаўнасці была накіравана вялікая энергія Міндоўга, Гедыміна, Альгерда, Вітаўта, Ягайлы і інш. Як вынікае з працы, якая аналізуецца, у сваім гістарычным развіцці беларуская дзяржаўнасць прайшла праз некалькі этапаў. Першы этап (прыблізна VII—XI стст.) — племянная дзяржаўнасць, або элементарныя ўладныя інстытуты племянных супольнасцей (крывічоў, дрыгавічоў, радзімічаў, валынян, яцвягаў і інш.), якія з'явіліся падставай фарміравання беларускай народнасці. Другі этап (X — першая палова XIII ст.) — княжацка-вечавае дзяржаўнасць у межах Кіеўскай Русі, носьбітамі якой былі беларускія княствы і землі, і перш за ўсё Полацкае княства, або дзяржава. Трэці этап (другая палова XIII — першая палова XVI ст.) — інтэграваная беларуска-ўкраінска-літоўская дзяржава, або Вялікае княства Літоўскае, Рускае і Жамойцкае. У сваю чаргу гэты этап складваецца з двух перыядаў: дакрэўскага

(да Крэўскай уніі 1385 г.) і паслякрэўскага. Чацвёрты этап (Люблінская унія, 1569 г. — канец XVIII ст.) — існаванне ВКЛ, у тым ліку Беларусі, у складзе Рэчы Паспалітай, або федэратыўнага дзяржаўнага ўтварэння, у якім беларуска-літоўская дзяржава (украінскія землі ўвайшлі ў склад Польшчы) захоўвала пэўную палітычную незалежнасць (асобную адміністрацыю, войска, фінансавую сістэму, заканадаўства, судовы апарат, беларускую мову ў якасці дзяржаўнай і інш.). Падручнік з'яўляецца першай часткай «Гісторыі Беларусі» і завяршаецца падзеламі Рэчы Паспалітай (1772, 1793, 1795) і інкарпарацыяй Беларусі ў склад Расійскай імперыі. З гэтых падзей пачынаецца пяты этап — канчатковай страты інтэграванай дзяржаўнасці, які цягнецца прыблізна да 1917 г. Каб агульная карціна была поўнай, адзначым існаванне шостага этапу (1918—1990), які пачынаецца з першых спроб аднаўлення беларускай дзяржаўнасці (БНР і інш.) і характарызуецца існаваннем абмежаванай дзяржаўнай незалежнасці БССР у складзе СССР. І нарэшце, сёмы этап (з 1990 г.) — здабыццё Беларуссю поўнага дзяржаўнага суверэнітэту (Дэкларацыя аб Дзяржаўным суверэнітэце ад 27.07.1990 г., перайменаванне БССР у Рэспубліку Беларусь — 19.09.1991 г.).

Барацьбу за ўласную дзяржаўнасць у той або іншай канкрэтна-гістарычнай форме беларускі народ веў на працягу ўсёй сваёй гісторыі. Але драматычны, а больш сцісла, трагічны характар гэтая барацьба набыла, як паказана ў аналізуемым падручніку, у другой палове XVIII ст. Выкарыстаўшы сітуацыю, якая склалася ў Рэчы Паспалітай, Расія, Прусія і Аўстрыя здзейснілі адзін за другім тры падзелы, у выніку якіх беларускія землі ўвайшлі ў склад Расійскай імперыі. Была страчана хоць і адносная, недасканалая, але ж рэальна існуючая беларуска-літоўская інтэграваная дзяржаўнасць. Дакумент, які выйшаў з табару Тадэвуша Касцюшкі, выкрываў, як адзначае С. Я. Сяльверстава, сапраўдныя матывы і памкненні дзяржаў-падзельніц: «Няма такой хлусні, прытворства і падману, якімі не зганьбілі б сябе гэтыя два ўрады (Расія і Прусія. — С.П.). Пад выдуманымі прычынамі, хлуслівымі і бессэнсоўнымі, карыстацца якімі пасуе адным толькі тыранам, дагаджаючы на самой справе толькі сваёй ненажэрнай скавпнасці і жаданню распаўсюдзіць панаванне тыраніі на суседнія народы».

Знікненне з геаграфічнай карты некалі магутнай і цывілізаванай дзяржавы, якой з'яўлялася Рэч Паспалітая, — асобная праблема для філасофіі гісторыі. Нягледзячы на тое, што на гэтую тэму напісана шмат гістарычных твораў, сутнасць знікнення недастаткова высветлена і асэнсавана. Несумненна, што аднымі з галоўных прычын з'яўляюцца адмова ўрада Рэчы Паспалітай ад прынцыпу верацярпімасці, сацыяльны эгаізм феадальнай эліты — магнатаў і шляхты, палітычная дэградацыя пануючага класа, пазбаўленага ідэі «агульнага добра», грамадскага і дзяржаўнага адзінства, нацыянальнай самасвядомасці.

Трэба адзначыць, што эканамічная і палітычная гісторыя Беларусі прадстаўлена ў падручніку больш сучасна, чым духоўна-культурная. Выкладанне апошняй хоць і адзначаецца навізнай, але яму не стае, на наш погляд, канцэптуальнасці, філасафічнасці, агульнай аб'ядноўваючай ідэі. Змест гэтай ідэі, мяркуем, зводзіцца да наступнага. Страціўшы незалежнасць, народ можа яе зноў заваяваць. Страціўшы нацыянальную культуру, родную мову, народ перастае існаваць як этнас, нацыя. Чаму адраділіся як народ, нацыя балгары пасля шматвяковага турэцкага іга? Таму, што яны захавалі сваю нацыянальную культуру, сваю духоўнасць — веру, родную мову, пісьменнасць, мастацтва і г. д. Разам з тым рэальная гісторыя сведчыць, што духоўна-культурнае развіццё народа, нацыі вельмі цесна і непасрэдна знітавана з наяўнасцю або адсутнасцю нацыянальнай дзяржаўнасці. Толькі ва ўмовах нацыянальнай дзяржаўнасці можа паўнацэнна і эфектыўна функцыяніраваць і развівацца нацыянальная культура, пра што таксама сведчыць гераічная і пакутлівая гісторыя беларускага народа. Дзяржаўная незалежнасць і нацыянальная культура, неад'емным атрыбутам якой з'яўляецца родная мова, — гэта дзве асноватворныя, дыялектычна звязаныя паміж сабой умовы паўнацэннага і шчаслівага існавання кожнага без выключэння народа.

У заключэнні адзначым, што першая частка «Гісторыі Беларусі», якую мы прааналізавалі ў самым агульным выглядзе, з'яўляецца адным з лепшых сучасных падручнікаў па айчынай гісторыі. Будзем чакаць выхаду ў свет другой часткі.

АДРАДЖЭННЕ І РЭФАРМАЦЫЯ

Культура Адраджэння ў Заходняй Еўропе і Беларусі (кароткі нарыс)

Адраджэнне, або Рэнэсанс (фр. — Renaissance), італ. — Rinascimento), — гэта эпоха станаўлення духоўнай культуры Новага часу ў Еўропе (XIV — першая палова XVII ст.). Яшчэ нядаўна Адраджэнне звязвалі з развіццём капіталістычных адносін у краінах Заходняй і Цэнтральнай Еўропы. Аднак у навейшых даследаваннях данае паняцце трактуецца больш шырока, яно знітоўваецца не толькі з раннебуржуазнай, але і з папярэднічаючай ёй развітой гарадской культуры, пра што пісалі М. Конрад і А. Лосеў. Больш таго, ставіцца і вывучаецца праблема ўсходнееўрапейскага і ўсходнеславянскага Адраджэння (Ю. Юргініс, С. Падокшын, У. Конан, В. Нічык, М. Кашуба, Я. Страцій, У. Літвінаў і інш.). Тэрмінам «Адраджэнне» абазначаюцца таксама грамадска-культурныя рухі ў гісторыі некаторых народаў, у тым ліку і славянскіх, якія знітаваны з агульным духоўна-культурным уздымам у больш ранні ці больш позні перыяды, вызваленчай барацьбой, абуджэннем нацыянальнай свядомасці, станаўленнем дзяржаўнасці (каралінгскае, балгарскае Адраджэнне і інш.). У «Беларускае Адраджэнне» М. Багдановіч, аўтар гэтага паняцця, уключаў працэс нацыянальна-культурнага развіцця беларускага народа пачынаючы з XVI і да першых дзесяцігоддзяў XX ст.

Адраджэнне XIV—XVI стст. абумоўлена прагрэсіўнымі якаснымі зменамі ў эканамічным і сацыяльна-палітычным стане еўрапейскіх краін, развіццём гарадоў, таварна-грашовай гаспадаркі, зараджэннем элементаў буржуазных адносін, фарміраваннем нацыянальных дзяржаў і абсалютных манархій, актывізацыяй антыфеадальных рухаў і рэлігійнай барацьбы, секулярызацыяй духоўнага жыцця грамадства. Характэрная асаблівасць Адраджэння — зварот да культуры антычнасці, дзякуючы чаму «заходні свет

азнаёміўся з ісцінным, вечным вынікам чалавечай дзейнасці» [27, с. 419]. Аднак імкненне «адрадзіць» цікавасць да антычнай спадчыны з'яўлялася не яе прастай рэстаўрацыяй, а зыходным пунктам, канкрэтна-гістарычным спосабам фарміравання новай, пераважна свецкай еўрапейскай культуры. Яе аплотам становіліся гарады, двары і маёнткі свецкіх і духоўных феодалаў, багатых мяшчан, а выразнікамі — прадстаўнікі новай інтэлігенцыі (пісьменнікі, мастакі, вучоныя, філосафы, кнігавыдаўцы, настаўнікі, урачы), перадавыя грамадскія і палітычныя дзеячы, мараплаўцы і інш. У іх асяроддзі фарміруецца адметны ад традыцыйна-сярэднявечнага, рэнесансава-гуманістычны светапогляд, які адлюстроўваў істотныя змены ў адносінах да Бога, прыроды, свету, грамадства, чалавека. Аснову гэтага новага светапогляду складаюць тры прынцыпы: вучэнне пра свабоду, або пра вялікія магчымасці чалавека ў яго адносінах да свету, самога сябе, пазнання, творчасці; уяўленне пра самакаштоўнасць чалавечага жыцця, або адраджэнскі антрапацэнтрызм, дзе галоўнай з'яўляецца не праблема замагільнай узнагароды, а зямнога прызначэння чалавека; натуралізм як пераважны спосаб інтэрпрэтацыі прыродна-сацыяльнай рэчаіснасці і чалавека.

Адраджэнне суправаджалася эпохальнымі з'явамі — Вялікімі геаграфічнымі адкрыццямі, узнікненнем кнігадрукавання, буйнымі дасягненнямі ў развіцці тэхнікі, навукі, мастацтва. Культура эпохі Адраджэння і светапогляд рэнесансавых гуманістаў супярэчлівыя. Побач з гістарычна абмежаванымі, саслоўна-класавымі сцвярджаліся вечныя, агульначалавечыя каштоўнасці; свецкія элементы цесна перапляталіся з рэлігійнымі, хрысціянскія — з язычніцкімі, натуралістычныя і навуковыя — з містычнымі і астралагічнымі. Грамадзянскі гуманізм (вучэнні, якія грунтаваліся на ідэі «агульнага добра») з гранічным індывідуалізмам, «тытанізмам» (тэрмін А. Ф. Лосева), амаралізмам; вучэнне пра высокую годнасць чалавека з усведамленнем яго бяссілля ў існуючых прыродных і грамадскіх умовах. Культура Адраджэння ўяўляла сабою толькі магутны слой эпохі позняга Сярэднявечча, феадалізму. Побач з ёй існавала традыцыйная сярэднявечная культура — сацыяльная, палітычная, прававая, філасофская, мастацкая, побытавая і г. д.

У розных краінах эпоха Адраджэння не супадала не толькі храналагічна, але і тыпалагічна. У адрозненне ад класічнага, італьянскага, Адраджэння рэнесансавую культуру ў некаторых краінах Заходняй і Цэнтральнай Еўропы (Германія, Скандынаўскія краіны, Англія і г. д.) называюць Паўночным Адраджэннем, асаблівасцямі якога былі цесная сувязь з рэлігійнымі і нацыянальна-культурнымі рухамі, Рэфармацыяй, кампраміс з сярэднявечнымі традыцыямі і інш. Да данага тыпу адносіцца і ўсходнееўрапейскае Адраджэнне (Беларусь, Украіна, Літва). У перыяд Адраджэння адбывалася інтэнсіўнае станаўленне нацыянальнай самасвядомасці і на гэтым грунце — нацыянальнай культуры. Дасягнулі вялікіх поспехаў літаратуры на народных мовах, мастацтва, архітэктура, музыка, тэатр, філалогія, гістарыяграфія, прыродазнаўства, філасофія. Гуманісты імкнуліся адрадзіць класічную латынь, вывучалі старажытнагрэчаскую і старажытнаўрэйскую мовы, адшуквалі, аднаўлялі і выдавалі тэксты антычных аўтараў. Разам з тым узрастае цікавасць да жывых моў, сведчаннем чаго з'яўляюцца пераклады на народныя мовы Бібліі (Ян Гус, Францыск Скарына, Марцін Лютэр).

Побач з развіццём новага мастацтва фарміравалася новая філасофія мастацкай творчасці — рэнесансавая эстэтыка з яе рэабілітацыяй пачуццёва-цялеснай прыгажосці, секулярызацыяй духоўнага свету чалавека, перакананнем у неабмежаванасці творчай свабоды. Эстэтычная праблема тыка распрацоўвалася ў адносінах да мастацкай практыкі, пераважна ў галіне жывапісу, скульптуры, архітэктуры («Трактат пра жывапіс» Леанарда да Вінчы, «Жыццяпісы самых знакамітых жывапісцаў, скульптараў і дойлідаў» Дж. Вазары і інш.). У аснове мастацкага мыслення эпохі Адраджэння — давер да пачуццёвага ўспрыняцця, зроку, перспектывнае, трохмернае, рэльефнае бачанне навакольнага свету. Відазмянялася антычнае паняцце мімезісу: галоўнае не перайманне, а індывідуальна-творчае бачанне самога мастака, для якога мастацтва вышэй за рэальнасць. Вялікае значэнне надавалася прафесіяналізму, адукацыі, веданню анатоміі, матэматыцы. Менавіта ў эпоху Адраджэння мастацкая творчасць пачала разглядвацца як самастойны від дзейнасці. Аб'ектам мастацкага адлюстра-

вання ўсё больш становілася рэальнасць, рэлігійныя сюжэты секулярызаваліся. Мастацкае пазнанне сінтэзавалася з навуковым, даследаваліся пытанні перспектывы, прапорцыі, светлаценю. Жывапіс, скульптура, графіка псіхалагічна паглыбляліся, выяўлялі жыццялюбства і грамадзянскасць асобы, драматызм і канфліктнасць рэчаіснасці. У архітэктуры рэнесансавы стыль вызначаўся яснасцю, лагічнасцю, прапарцыянальнасцю, суразмернасцю чалавеку. У літаратуры сцвярджаўся ідэал свабоднай, усебакова развітой жыццялюбнай асобы, адбываўся сінтэз кніжнай і фальклорнай традыцыі. Узніклі любоўная лірыка (Ф. Петрарка, П. Рансар), камічная навела (Дж. Бакача, Дж. Чосер), гістарычная (Т. Таса), гераічная (Л. Камоэнс), казачная (М. Баярда, Л. Арыёста) паэмы, драма (У. Шэкспір, Л. дэ Вэга), сатырычна-бытавы і гратэскны раманы (Ф. Рабле, М. Сервантэс), антысхаластычная і антыклерыкальная сатыра (С. Брант, Эразм Ратэрдамскі, У. фон Гутэн), філасофскае эсэ (М. Мантэнь). Рэнесансавы тэатр імкнуўся спалучаць літаратурную драматургію з народным карнавальным мастацтвам. У музыкальнай культуры зараджаліся новыя жанры — сольная песня, кантата, опера, замацоўвалася вакальна-інструментальная поліфанія, адчуваўся ўсё большы ўплыў народнай музыкі.

Філасофія Адраджэння процістаяла схаластыцы, хоць і не парывала з сярэднявечнай традыцыяй. Вылучаліся тры лініі — этыка-гуманістычная, неаплатанічная і натурфіласофская. Першая, этыка-гуманістычная (Калуча Салютаці, Леанарда Бруні, Ларэнца Вала, Піка дэла Мірандола, Эразм Ратэрдамскі, Францыск Скарына, Мішэль Мантэнь), характарызавалася цікавасцю да праблем чалавека, яго прызначэння, унутранага свету, магчымасцей, свабоды. Пры гэтым выкарыстоўваліся і актуалізаваліся сацыяльна-этычныя ідэі памяркоўнага стаіцызму (у духу «грамадзянскага гуманізму») і эпікурэізму (у духу раннебуржуазнага індывідуалізму). Для прадстаўнікоў Паўночнага Адраджэння характэрна спроба гуманістычнай перапрацоўкі хрысціянскай этыкі (Эразм Ратэрдамскі, Францыск Скарына і інш.). Другая, неаплатанічная, лінія філасофіі эпохі Адраджэння (Мікалай Кузанскі, Марсілія Фічына) знітавана з пастаноўкай радыкальных анталагіч-

ных праблем, стварэннем пантэістычнай карціны свету, распрацоўкай шэрагу дыялектычных ідэй. Паводле Кузанскага, Бог стварае прыродны Свет не «з нічога», а ў выніку самаразгортвання; Бог і Свет — процілегласці, якія, аднак, знаходзяцца ў дыялектычных адносінах, пераходзячы адзін у аднаго. Фічына разглядаў акт тварэння як працэс сыходжання ад Богага адзінства да прыроднай множнасці, лічыў Сусвет і чалавека цудоўнымі творамі Вялікага мастака — Бога. Трэці напрамак — прадстаўлены рэнесансавымі натурфілосафамі (Т. Парацэльс, Дж. Кардана, Б. Тлезіа, А. Доні, Ф. Патрыцы, Д. Бруна, Т. Кампанэла). Яны разглядалі свет і чалавека пераважна зыходзячы з іх «уласных пачаткаў», абапіраліся на вопыт, пад якім разумелі ўласныя назіранні, сучасныя ім навуковыя дасягненні, гістарычную практыку і народную мудрасць. Аднак гэта яшчэ не быў вопыт XVII ст., які грунтаваўся галоўным чынам на навуковым эксперыменце. Рэнесансавымі натурфілосафамі яшчэ актыўна выкарыстоўваліся астралагічныя, акультна-містычныя і іншыя ненавуковыя ідэі. Буйнейшы вынік філасофіі Адраджэння — натуралістычны пантэізм (Бруна). Яго аналаг — містычны пантэізм (Т. Мюнцар, Я. Бёме). У эпоху Адраджэння ўзнікае новае прыродазнаўства (Леанарда да Вінчы, Мікалай Капернік). Геліяцэнтрычнае вучэнне Каперніка абумовіла радыкальны перагляд філасофскіх уяўленняў пра свет. На яго падставе Бруна распрацаваў касмалагічнае вучэнне пра бясконцасць Сусвету. У той жа час рабіліся спробы аднаўлення аўтэнтчнага вучэння Арыстоцеля, скажонага схаластыкай, натуралістычнай інтэрпрэтацыі арыстоцэлізму (П. Пампанацы). Узнікае сацыяльная ўтопія (Т. Мор, Кампанэла), развіваецца новая палітычная думка (Н. Макіявелі, Ж. Бадэн, А. Ф. Маджэўскі, А. Волан), у якой гісторыя трактавалася як пераважна вынік мэтанакіраванай дзейнасці людзей, дзяржаўная палітыка аддзялялася ад рэлігіі і нават ад маралі (Макіявелі) або шчыльна звязвалася з імі (Кальвін, Волан). Сацыяльна-палітычная філасофія Адраджэння зыходзіла з пераканання ў неабходнасці ўдасканалення існуючага грамадства, дзяржавы, царквы, нораваў. Рэнесансавыя ідэі адлюстраваліся ў рэфармацыйных вучэннях, у якіх сцвярджалася

суверэннасць індывідуальнай рэлігіяна-маральнай свядомасці чалавека (Лютар, Скарына).

У Вялікім княстве Літоўскім у XV — першай палове XVII ст. склаліся пэўныя перадумовы для развіцця культуры Адраджэння: эканамічнае і сацыяльна-палітычнае ўзмацненне гарадоў; актывізацыя прагрэсіўнага магнацка-шляхецкага рэфармісцкага руху (аграрная, адміністрацыйная, судовая, ваенная рэформы 50—80-х гадоў XVI ст.), у выніку якога часткова адбылася палітычная цэнтралізацыя і дзяржаўна-прававая стабілізацыя беларуска-літоўскага грамадства, узмацніўся яго суверэнітэт; фарміраванне беларускай народнасці і яе самасвядомасці; пашырэнне міжнародных культурных сувязей; гуманістычны і рэфармацыйны рух. Адбываецца інтэнсіўная секулярызацыя духоўнага жыцця грамадства, якая выяўлялася ў развіцці адукацыі, кнігадрукавання, прытоку разнастайнай кніжнай прадукцыі з-за мяжы і камплектаванні айчынных бібліятэк, мецэнацтве і ўзнікненні гуманістычных цэнтраў пры дварах буйных феодалаў (Слуцкіх, Радзівілаў, Хадкевічаў, Кішкаў, Глебавічаў і інш.), захапленні антычнай культурай. Працягваецца працэс станаўлення беларускай літаратурнай мовы, нацыянальнай пісьменнасці, развіваецца айчынная пісьменнасць на лацінскай, польскай мовах, гістарыяграфія, філасофская і грамадска-палітычная думка, прававая тэорыя, выяўленчае мастацтва, архітэктура, музыка.

З тыпалагічнага пункту гледжання Адраджэнне ў Вялікім княстве Літоўскім, г. зн. на Беларусі, Украіне, у Літве, адносіцца да ўсходнееўрапейскага і па сваіх параметрах блізкае да Паўночнага Адраджэння. З'яўляючыся адзінствам агульнаеўрапейскага і рэгіянальна-нацыянальнага, Адраджэнне на Беларусі мела свае спецыфічныя рысы — меншая ўдзельная вага свецкага пачатку; сутыкненне ўсходніх і заходніх рэлігіяна-царкоўных і духоўна-культурных тэндэнцый; станаўленне беларускай культуры ў складзе поліэтнічнага і рознарэлігіянага інтэграванага дзяржаўнага ўтварэння (Вялікага княства Літоўскага, а потым Рэчы Паспалітай), ва ўмовах незавершаных працэсаў нацыянальнай і дзяржаўнай дыферэнцыяцыі беларускага, украінскага і літоўскага народаў. Характэрнай рысай айчыннага Адраджэння з'яўляецца наяўнасць у Вялікім княстве Літоўскім

на працягу пэўнага перыяду адноснай рэлігійнай талерантнасці, што зафіксавана ў Варшаўскай канфедэрацыі (1573) і Статуце Вялікага княства Літоўскага (1588). Адметнымі рысамі беларускага Адраджэння з'яўляліся ўзаемадзеянне беларускай, украінскай, літоўскай, польскай і рускай культур, узаемапранікненне рэнесансавага гуманізму і Рэфармацыі, сувязь з рэлігійным, нацыянальна-культурным і палітычным рухам канца XVI—XVII ст. (барацьба за свабоду веравызнання, захаванне рэлігійных і нацыянальна-культурных традыцый). Асаблівацю працэсу развіцця айчыннай рэнесансавай культуры ў параўнанні з культурай Заходняй і Цэнтральнай Еўропы з'яўлялася спазненне яе развіцця, функцыянаванне яе ва ўмовах каталіцкай экспансіі і Контррэфармацыі, культуры барока, што развівалася ў Беларусі ў канцы XVI — першай палове XVII ст. У адрозненне ад заходнееўрапейскага у айчынным Адраджэнні ідэя індывідуальнай, суб'ектыўнай свабоды ў большай ступені абмяжоўвалася інтарэсамі агульнага добра, што тлумачылася больш нізкім узроўнем раннебуржуазнага развіцця, старажытнай грамадска-культурнай і рэлігійна-праваслаўнай саборнай традыцыяй.

Адным з істотных момантаў Адраджэння на Беларусі з'яўляецца станаўленне нацыянальнай, уласна беларускай культуры. Пачынаючы са Скарыны, рэнесансавая ідэя служэння агульнаму дабру набыла ў Беларусі нацыянальна-патрыятычную і асветніцка-дэмакратычную канкрэтызацыю. Айчынны рэнесансавы гуманізм часцей за ўсё прымаў выгляд «хрысціянскага гуманізму», г. зн. светапогляду, які, не парываючы з асноўнымі прынцыпамі хрысціянства, імкнуўся рэвізаваць некаторыя яго традыцыйна-сярэднявечныя ўяўленні і паняцці. Фарміруецца беларускі менталітэт — спецыфічны спосаб светаўспрымання і светаадчування, які вызначае нацыянальны характар і своеасабліваць духоўнай культуры Беларусі. З перабудовай і актывізацыяй духоўнага жыцця Беларусі ў эпоху Адраджэння знітавана развіццё айчыннай філасофскай і грамадска-палітычнай думкі, літаратуры, архітэктуры, выяўленчага мастацтва, музыкі, тэатра.

У развіцці айчыннай думкі эпохі Адраджэння адзначаюцца тры перыяды, у залежнасці ад спецыфікі грамад-

скага жыцця, узроўню мысліцельнай культуры, ідэйнай дамінанты. Першы перыяд — філасофская і грамадска-палітычная думка Беларусі эпохі ранняга Адраджэння (пачатак стагоддзя — 1550-я гады, г. зн. ад Скарыны да Рэфармацыі) — станаўлення, пранікнення ў грамадзянскую свядомасць ідэі аднаўлення. Другі (сярэдзіна — канец XVI ст.) — сінтэзу рэфармацыйна-гуманістычнай тэорыі з сацыяльна-дзяржаўнай практыкай. Трэці (канец XVI — першая палова XVII ст.) — рацыяналізацыі і філасафізацыі рэнесансава-гуманістычнай думкі і выхаду яе на агульнаеўрапейскую арэну (сацыніянства), акумуляцыі рэнесансавых ідэй схаластыкай, дзеячамі грамадска-рэлігійнай барацьбы, якая разгарнулася пасля Брэсцкай царкоўнай уніі 1596 г., культурай айчыннага барока.

У галіне анталогіі, гнэсеалогіі і метадалогіі новыя ідэі выяўляліся пераважна ў рэлігійна-тэалагічнай форме (рэлігійны рацыяналізм С. Буднага і інш.). Аднак існаваў і ўласна філасофскі спосаб фармулёўкі асноўных уяўленняў (С. Лован, К. Лышчынскі). Закраналіся пытанні структуры Бога, натуры Хрыста (антытрынітарыі), паходжання свету (Брэсцкая Біблія, Хроніка М. Стрыйкоўскага), разумення цудаў, індывідуальнай несмяротнасці душы, замагільнай узнагароды, суадносін ідэальнага і матэрыяльнага, пазнання, веры і розуму, багаслоўя і філасофіі і інш.

Вучэнне пра мараль айчынных рэнесансавых мысліцеляў было заснавана на даверы да натуральнай прыроды чалавека, перакананні ў магчымасці яе ўдасканалення праз персанальныя намаганні. Гуманізаваліся і набліжаліся да рэальнага жыцця ідэі хрысціянскай этыкі, адраджаліся філасофска-этычныя вучэнні стоікаў, Цыцэрона, эпікурэйцаў, па-новаму інтэрпрэтавалася платонаўскае і арыстоцелеўскае вучэнне пра мараль, выкарыстоўваліся і адапціраваліся некаторыя рэнесансава-рэфармацыйныя этычныя палажэнні. У рамках праблемы чалавека, яго адносін з Богам, навакольным асяроддзем, грамадствам абмяркоўваліся пытанні шчасця і сэнсу жыцця, агульнага і індывідуальнага добра, маральнай свабоды, выбару, адказнасці, маральнага і інтэлектуальнага ўдасканалення, грамадзянскага абавязку і інш. (Ф. Скарына, М. Гусоўскі, М. Ліцвін, С. Кашуцкі, А. Волан, Якуб з Калінаўкі, М. Чаховіц, С. Полацкі).

Асноўная праблема сацыяльна-палітычнай і прававой думкі айчыннага Адраджэння — удасканаленне грамадства і дзяржавы, ідэальных сацыяльных, палітычных і юрыдычных інстытутаў. У рэчышчы гэтай праблемы галоўнымі з'яўляліся пытанні ўмацавання дзяржаўнага суверэнітэту Вялікага княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага, прававога грамадства, сутнасці свабоды, справядлівага судаводства, правоў чалавека (Ф. Скарына, С. Будны, А. Валовіч, Л. Сапега, А. Волан). Геніяльным прадбачаннем з'яўлялася ідэя экалагічнага выхавання чалавека (М. Гусоўскі).

У беларускай грамадска-палітычнай думцы эпохі Адраджэння знайшоў адлюстраванне працэс станаўлення нацыянальнай самасвядомасці. У ім можна зафіксаваць два этапы: першы (да канца XVI ст.), у якім пераважаў этнакультурны кампанент, складвалася пераважна секулярызаваная канцэпцыя нацыянальных каштоўнасцей (Ф. Скарына, С. Будны, В. Цяпінскі); і другі — калі нацыянальная самасвядомасць выяўлялася галоўным чынам у працэсе рэлігійна-канфесіянальнага самавызначэння (С. Зізаній, М. Смятрыцкі, І. Пацей і інш.).

Як паказаў В. В. Старасценка, у этна-сацыяльнай і палітычнай самасвядомасці протабеларусаў перыяду Кіеўскай Русі наглядаюцца дзве супрацьлеглыя тэндэнцыі: інтэграцыя, падставай якой з'яўлялася ідэя генетычнай і рэлігійна-культурнай роднасці, імкнення да захавання палітычнага і духоўнага адзінства; і дыферэнцыяцыя, якая ёсць вынік развіцця рэгіянальна-этнічнай спецыфікі, ментальнай адметнасці, што ў рэшце рэшт абумовіла ўзнікненне новых — беларускай, украінскай і рускай — народнасцей са сваёй самасвядомасцю і асаблівым духоўным і сацыяльна-палітычным ладам. Якасна новы этап нацыянальнай самасвядомасці беларусаў знітаваны з эпохай Адраджэння і Рэфармацыі. Самасвядомасць у значнай меры секулярызуецца, гуманізуецца і рацыяналізуецца, яе змест абазначаецца ідэямі беларускага патрыятызму, свабоды, суверэнітэту, вяршэнства закону, правоў чалавека, талерантнасці, рэлігійна-царкоўнага і культурнага кампрамісу, каштоўнасці нацыянальнай культуры і роднай мовы і г. д. У прадмовах да беларускай Бібліі Скарына сфармуляваў

ідэал нацыянальнага жыцця, падставай якога павінны быць вера, высокая маральнасць і інтэлект, гуманізм у духу хрысціянскай этыкі, законапавага, чалавечая годнасць, грамадзянскасць, клопат пра развіццё айчыннай культуры, роднай мовы. Намаганні Скарыны па фарміраванню нацыянальнай самасвядомасці атрымалі сваё развіццё ў творчай дзейнасці Гусоўскага (ідэя каштоўнасці прыроды роднага краю і экалагічнага выхавання чалавека), С. Буднага (ідэя рэлігійнай і творчай свабоды), В. Цяпінскага (ідэя нацыянальна-культурнага адраджэння), Л. Сапегі (ідэя прававой дзяржавы) і інш. Разам з тым самасвядомасці данай эпохі ўласцівы феадальныя станава-карпаратыўныя, сацыяльна-іерархічныя, сярэднявечныя этнаканфесійныя ўяўленні і паняцці.

На другім этапе ў сувязі з новай нацыянальна-палітычнай і канфесійнай сітуацыяй (Контррэфармацыя, Брэсцкая царкоўная унія 1596 г.) абвастраюцца не толькі рэлігійныя, але і нацыянальна-патрыятычныя пачуцці, грамадзянская самасвядомасць. Кожны з канфрантуючых бакоў звяртаецца да нацыянальнай духоўнай традыцыі, айчыннай культурна-гістарычнай спадчыны. Узнікае феномен «разарванай самасвядомасці»: з аднаго боку, беларусы і ўкраінцы ўсведамляюць сябе патрыётамі і грамадзянамі Рэчы Паспалітай, з другога — адчуваюць дыскрымінацыю па канфесійнай і нацыянальна-культурнай адзнаке, што вымусіла іх звяртацца за дапамогай да іншай дзяржавы, Расіі, і па сутнасці разбурала грамадзянскую самасвядомасць. Даволі яскрава нацыянальная самасвядомасць данага перыяду адлюстравана ў палемічнай літаратуры (І. Пацей, М. Сматрыцкі, А. Філіповіч і інш.).

У айчыннай эстэтычнай думцы эпохі Адраджэння і Барока мастацтва трактавалася як вынік пераймання і творчай фантазіі мастака, сінтэз цялесна-пачуццёвага і духоўнага. Распрацоўваліся паняцці прыгожага, гераічнага, трагічнага, ідэальнага, усведамлялася роля і мера свабоды ў творчым працэсе, указвалася на неабходнасць для мастака прафесіяналізму, эрудыцыі, сцвярджалася эстэтычная каштоўнасць музыкі, спеваў, роднай мовы (Ф. Скарына, М. Гусоўскі, С. Будны, М. К. Сарбеўскі, С. Полацкі і інш.).

На падставе багатых мастацка-культурных традыцый усходнеславянскага Сярэднявечча — візантыйскіх, стара-

жытнабалгарскіх, старажытнарускіх — развівалася літаратура Беларусі эпохі Адраджэння. У ёй узнікаюць якасна новыя тэндэнцыі і з’явы, звязаныя з прагрэсам айчыннай духоўнай культуры, ідэйнымі ўплывамі Захаду. Працягваюць сваё функцыянаванне ў культуры грамадства царкоўна-рэлігійныя творы (біблейскія кнігі, патрыстычная, жыццёвая і богаслужэбная літаратура), сачыненні выдатных старажытнарускіх пісьменнікаў (Кірылы Тураўскага, да спадчыны якога ў XVI ст. звярталіся заблудаўскія культурныя дзячы; Грыгорыя Цамблака; невядомага аўтара «Жыцця Ефрасінні Полацкай»; полацкага манаха Яфрэма, аўтара «Жыцця Аўрамія Смаленскага» і інш.). Па-ранейшаму папулярнасцю карыстаюцца свецкія аповесці «Александрыя» і «Троя», пра якія згадвае Скарына ў сваёй знакамітай прадмове «Во всю Бівлію». Устойлівая цікавасць назіраецца да старажытных летапісаў і хронік («Аповесць мінулых гадоў», «Галіцка-Валынскі летапіс», некаторыя летапісныя помнікі маскоўскага, ноўгарадскага, пскоўскага паходжання і інш.), якія выкарыстоўваюцца складальнікамі новых, айчынных летапісных зводаў XV—XVI стст. Характэрная рыса літаратурнага працэсу Беларусі эпохі Адраджэння — узаемадзеянне і пранікненне ўсходніх, візантыйска-праваслаўных і заходніх, лаціна-каталіцкіх традыцый, духоўных тэндэнцый. У XV—XVI стст. з’яўляюцца пераклады на беларускую мову свецкіх твораў замежнай літаратуры («Жыцце Аляксея, чалавека Богага», «Страсці Хрыстовы», «Аповесць пра трох каралёў», «Аповесць пра Трыстана і Баву», «Гісторыя пра Атылу»). Паступова жывая, гутарковая народная мова падрывае літаратурную манаполію мовы царкоўнаславянскай. У канцы XV ст. з’яўляюцца першыя беларускія пераклады асобных кніг Бібліі, пашыраюцца рукапісныя варыянты Псалтыра з больш або менш значнымі беларускімі прыкметамі ў мове.

Вялікую ролю ў станаўленні нацыянальнай літаратуры адыгрывала свецкае дзелавое пісьменства (матэрыялы велікакняжацкай канцылярыі, або «Метрыка Вялікага княства Літоўскага», дзяржаўныя прывілеі, граматы, статуты, судовыя позвы і інш.), якое служыла супрацьвагай касмапалітычнай у сваёй большасці царкоўна-рэлігійнай літаратуры на даволі далёкай ад народнай, незразумелай «людям посполитым» царкоўнаславянскай мове. Побач з царкоўна-

рэлігійнымі творамі свецкае дзелавое пісьменства складала аснову старадаўняй літаратуры Беларусі XIV — першай паловы XVI ст. У сваіх найвышэйшых дасягненнях (статуты Вялікага княства Літоўскага 1529, 1566, 1588 гг.) творы дзелавога пісьменства сталі выдатнымі літаратурнымі помнікамі беларускай культуры эпохі Адраджэння.

Жанрам свецкай літаратуры XV—XVI стст. з’яўляліся новыя летапісы, у якіх наглядаюцца некаторыя элементы творчага метаду эпохі Адраджэння. У другой чвэрці XV ст. у Смаленску быў складзены першы агульнадзяржаўны летапісны звод Вялікага княства Літоўскага — Беларуска-Літоўскі летапіс 1446 г. Яго найбольш арыгінальнымі з літаратурнага боку часткамі з’яўляліся «Пахвала вялікаму князю Вітаўту» і «Летапісец вялікіх князёў літоўскіх». Са старажытнарускімі літаратурна-эстэтычнымі традыцыямі звязан твор «Пахвала гетману Канстанціну Астрожскаму», напісаны невядомым беларускім пісьменнікам у гонар перамогі пад Оршай у 1514 г. Помнікамі беларуска-літоўскага летапісання першай паловы XVI ст. з’яўляюцца «Хроніка Вялікага княства Літоўскага і Жамойцкага» і «Хроніка Быхаўца» (рукапіс апошняй знойдзены Т. Нарбутам у паперах пана з-пад Ваўкавыска А. Быхаўца і надрукаваны ў 1846 г.). Даныя летапісныя зводы — новы этап у айчынай гістарычнай літаратуры. Іх асноўнай ідэяй з’яўляецца цвярджэнне дзяржаўнай годнасці і суверэнітэту Вялікага княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага, абгрунтаванне высокага паходжання літоўска-беларускай велікакняжацкай дынастыі, яе законнага права на ўладу (легенды пра рымскага патрыцыя Палемона, які, пакінуўшы Італію, пасяліўся ў Прынёманскім краі; пра заснаванне Гедымінам Вільні; аповяд пра паход Альгерда на Маскву і інш.). Па меркаванні В. Чамярыцкага, «Хроніка Вялікага княства Літоўскага і Жамойцкага», «Хроніка Быхаўца» — гэта не толькі гістарычныя, але і літаратурныя творы, у якіх удала сінтэзаваны рэальны факт і вымысел, праўда гістарычная і праўда мастацкая, што сведчыць пра адыход ад традыцый старажытнарускага летапісання, робіць гэтыя творы не толькі помнікамі гістарыяграфіі, грамадска-палітычнай думкі, але і прыгожага пісьменства. Адным з найважнейшых чыннікаў айчынай гістарыяграфіі і літаратуры

Адраджэння з'яўляецца твор Мацея Стрыйкоўскага «Хроніка Польская, Літоўская, Жамойцкая і Усея Русі» (1582).

Важным этапам у развіцці айчыннай літаратуры эпохі Адраджэння з'яўляецца дзейнасць Францыска Скарыны. Ён напісаў да выдадзеных ім у Празе і Вільні біблейскіх кніг звыш 100 прадмоў, пасляслоўяў — высокамастацкіх і арыгінальных твораў беларускай прозы XVI ст. Іх асаблівасці — лаканічнасць, прастата, насычанасць інфармацыяй, глыбокі ідэйна-філасофскі і маральны змест. Прадмовы і пасляслоўі Скарыны багата аздоблены выслоўямі і афарызмамі, мудрымі думкамі, патрыятычнымі выказваннямі, сярод якіх такі літаратурны шэдэўр, як «Понеже от прирожения» (прадмова да «Юдзіфі»). Скарына — адзін з выдатнейшых перакладчыкаў эпохі Адраджэння, знаўца не толькі беларускай і царкоўна-славянскай, але і старажытнаўрэйскай, старжытнагрэчаскай, лацінскай, чэшскай, італьянскай, нямецкай і іншых моў. Літаратурная спадчына вялікага палачаніна сведчыць таксама пра яго талент паэта, гімнаграфа, рытара і г. д.

Вялікі здабытак беларускай літаратуры эпохі Адраджэння — творчасць паэтаў-лаціністаў пачатку XVI ст. — Міколы Гусоўскага («Песня пра зубра» і інш.), Яна Вісліцкага («Пруская вайна» і інш.).

На працягу XV — пачатку XVII ст. у Вялікім княстве Літоўскім утварыўся шэраг культурна-літаратурных цэнтраў (Супрасльска-Заблудаўскі, Брэсцкі, Нясвіжскі, Заслаўскі, Лоскі, Віленскі, Полацкі, Слуцкі і інш.), дзе існавалі буйныя сховішчы рукапісаў і друкаваных кніг, скрыпторыі, друкарні, школы, працавалі вядомыя кнігавыдаўцы, перакладчыкі, настаўнікі, паэты, публіцысты. Тут былі выдадзены такія значныя творы айчыннай літаратуры эпохі Адраджэння, як «Брэсцкая Біблія» (1563), «Катэхізіс», «Апраўданне грэшнага чалавека перад Богам» (1562), «Статут Вялікага княства Літоўскага» (1588), значная колькасць рэлігійна-тэалагічных і літургічных сачыненняў розных канфесій, гістарычных, філасофскіх, палітычных трактатаў, твораў антычных пісьменнікаў, падручнікаў па граматыцы, рыторыцы, паэтыцы і інш. На думку даследчыкаў, у гэты перыяд беларуская культура і літаратура займалі дамінуючае становішча ў Вялікім княстве Літоўскім.

Рэфармацыйна-гуманістычны рух, рэлігійна-грамадская барацьба XVI — першай паловы XVII ст. ініцыравалі дзейнасць таленавітых літаратараў, палемістаў, паэтаў, якія пісалі на беларускай, польскай і лацінскай мовах (С. Будны, В. Цяпінскі, А. Волан, С. Кашуцкі, Л. Сапега, С. Зізаній, Л. Зізаній, І. Пацей, М. Сматрыцкі, Л. Карповіч, Я. К. Пашкевіч, І. Руцкі, А. Філіповіч, Б. Будны, А. Рымша, Ян Радван, С. Грахоўскі, Ян Казаковіч, Л. Мамоніч, Г. Пельгрымоўскі, Ф. Іяўлевіч, Я. Пратасовіч, М. К. Сарбеўскі, С. Полацкі і інш.). Асаблівага росквіту дасягнула публіцыстычна-палемічная літаратура і сярод яе такія жанры, як ліст (пасланне), адказ (водпаведзь), слова (казанне), лямант (плач), прадмова. У паэзіі пануе жанр «эпіграмы» (вершы «на герб»), якой надаецца актуальнае маральнае і грамадскае гучанне. Шырока распаўсюджаны вершаваныя звароты да чытача, вершы-прывітанні, палемічныя вершы, дэкламацыі, эпітафіі (надмагільныя вершы).

У канцы XVI — першай палове XVII ст. узнікаюць унікальныя вершаваныя палотны — рыцарская хроніка А. Рымшы «Дзесяцігадовая аповесць вайсковых спраў Радзівіла», паэма-дыярыуш Г. Пельгрымоўскага «Пасольства да вялікага князя Маскоўскага», маральна-філасофская паэма магілёўца Ф. Іяўлевіча «Лабірынт, або Заблытаная дарога». Зараджаецца тэорыя вершаскладання (Л. Зізаній, М. Сматрыцкі). Цікавасць да чалавека, прыватнага жыцця, выкліканая Адраджэннем, абумовіла развіццё мемуарнай літаратуры («Дзённік» Ф. Еўлашоўскага, «Лісты» Ф. Кміты-Чарнабыльскага, «Дыярыуш» А. Каменскага-Длужыка, успаміны Я. Цадроўскага і інш.). З'яўляюцца гумарыстычныя парадыйна-сатырычныя творы, напісаныя сакавітай народнай мовай («Прамова Мялешкі» і інш.). Са школьнага тэатра зарадзілася драма. Праз інтэрмедью, звязаную з фальклорам, у беларускую літаратуру прыйшоў герой з народных нізоў. Помнікамі айчыннай прозы з'яўляюцца трактаты па паэтыцы, рыторыцы, тэорыі літаратуры выкладчыкаў беларускіх калегій, Віленскай акадэміі («Пра дасканалую паэзію» Сарбеўскага, «Практычнае крамаоўства» С. Лаўксміна і інш.).

Асаблівае развіццё мастацтва Беларусі XV — першай паловы XVII ст. — існаванне двух напрамкаў — усходне-

візантыйскага і заходнееўрапейскага, якія, узаемадзейнічаючы паміж сабой, адыгрывалі істотную ролю ў фарміраванні нацыянальнай мастацкай культуры. У эпоху Адраджэння адбываецца адыход ад сярэднявечнага, агульнаабарончага дойлідства і зварот да новых манументальных форм. Пашыраецца будаўніцтва прыватнаўласніцкіх замкаў з грамадзянскімі элементамі. Шэдэўрам беларускага архітэктурнага мастацтва пачатку XVI ст. з'яўляецца замак у Міры, жылы будынак якога ў XVII ст. набыў формы рэнесансавага палаца. На працягу другой паловы XVI — пачатку XVII ст. у архітэктуры каталіцкіх храмаў арганічна спалучаюцца элементы готыкі і рэнесансу (італьянскага і нідэрландскага), беларускага драўлянага дойлідства (касцёл у Гнезне Ваўкавыскага р-на, фарныя касцёлы ў Клецку, Гродне, касцёл у Чарнаўчыцах Брэсцкага р-на). Готыка-рэнесансавы характар мела архітэктурна-комплексу кляштара бенедыктынак у Нясвіжы (1590—1596).

З канца XVI ст. у архітэктуры культавых будынкаў Беларусі пачынае дамінаваць стыль барока. Выдатным помнікам айчыннага барока з'яўляецца касцёл у Нясвіжы, пабудаваны ў 1587—1593 гг. архітэктарам Дж. М. Бернардоні. З узнікненнем рэфармацыйнага руху пачынаецца будаўніцтва пратэстанцкіх збораў (у Асташыне Навагрудскага р-на, Койданаве (цяпер г. Дзяржынск), Новым Свержані Стаўбцоўскага р-на). Пабудова рэнесансавага тыпу — кальвінісцкі збор у Смаргоні (1606—1612), які па форме набліжаўся да італьянскіх узораў. Аналагічную архітэктурную меў евангелічны храм у в. Кухцічы Уздзенскага р-на. Асаблівасцю рэнесансавых пабудоў у Вялікім княстве Літоўскім было тое, што ў іх атык (парапет, які вячае фасад будынка і закрывае яго дах) меў дэкаратыўна-абарончае значэнне.

Эстэтычныя традыцыі Адраджэння больш трывала замацаваліся ў свецкім манументальным дойлідстве Беларусі. Складаюцца новыя горадабудаўнічыя прынцыпы, удасканальваецца і ўскладняецца планіроўка гарадоў. Цэнтрам архітэктурнай кампазіцыі становіцца гандлёвая плошча, дзе ўзводзяцца манументальныя грамадскія збудаванні (ратуша ў Нясвіжы, 1596). У жыллёвым будаўніцтве ўсталюваліся асноўныя тыпы — двор, палац і замак, прычым

пад уплывам Адраджэння замкавае будаўніцтва сінтэзуецца з палацавым (палац-замак каралевы Боны ў Рагачове, праватнаўласніцкія замкі ў Любчы, Гарнёнах, Іказні). З канца XVI ст. у горадабудаўніцтве Беларусі актыўна выкарыстоўваецца практыка італьянскіх і галандскіх інжынераў-фартыфікатараў. У 1580 г. архітэктар Скот з Пармы перабудаваў для Стафана Баторыя Стары замак у Гродне ў замак-палац. Мадэрнізуюць свае двары буйныя федалы Вялікага княства Літоўскага (Нясвіж, Ляхавічы, Быхаў, Слуцк). Узорам рэнесансавай італьянскай сістэмы фартыфікацыі з'яўляюцца замкі-палацы Радзівілаў у Нясвіжы (закладзены ў 1583 г.), Хадкевічаў у Ляхавічах (канец XVI ст.). На працягу 1590—1610 гг. узводзіўся гарадскі палацава-замкавы комплекс (у стылі нідэрландскага рэнесансу) у Старым Быхаве. Тыя ж рысы ўласцівы палацава-замкавым ансамблям у Гальшанах (Ашмянскі р-н) і Смалянах (Аршанскі р-н), пабудаваным на пачатку XVII ст. Развівалася традыцыйнае беларускае драўлянае крэпаснае будаўніцтва (Полацк, Віцебск, Магілёў і інш.).

Беларускі жывапіс XV—XVII стст. шчыльна звязаны з традыцыямі візантыйскага і старажытнарускага мастацтва, аб чым сведчаць фрэскі з княжацкіх палацаў у Вільні, Троках, Віцебску, Полацку і інш. У фрэскавых роспісах Супрасльскага манастыра побач з візантыйскім і паўднёва-славянскім адчуваецца заходнееўрапейскі ўплыў. Некаторыя змены наглядаюцца ў айчынным іканапісу, які таксама арыентаваўся на візантыйскія эстэтычныя традыцыі. Значны ўплыў на яго развіццё аказала так званая «другая балканская хваля» (эміграцыя з Візантыі і паўднёва-славянскіх краін пасля заваёвы туркамі Канстанцінопаля), аб чым сведчаць абразы XV ст. «Успенне» (Трацякоўская галерэя) і «Маці Боская Елеўса» (МСБК ІМЭФ НАН Беларусі). Узорам беларускага іканапісу XV—XVI стст. з'яўляецца «Маці Боская Перыўлепта» з пінскай Варварынай царквы, «Маці Боская Баркулабаўская», «Маці Боская са Здзітава» (МСБК ІМЭФ НАН Беларусі), абразы XVII ст. з Магілёва, Лахвы, Вялікага Падлесься. На XVI—XVII стст. прыпадае росквіт мастацтва слускага абраза, на якім ляжыць пэўны заходнееўрапейскі адбітак (своеасаблівая дэкарыроўка плоскіх німбаў і фонаў, больш свабодная жы-

вапісная манера і інш.). Слуцкі напрамак стаў вызначальным у развіцці айчыннага іканапісу, прыкладам чаго з'яўляецца «Маці Боская Адзігітрыя» з Дубінца (першая палова XVI ст., ДММ Беларусі). Рысы заходнееўрапейскага мастацтва прасочваюцца ў алтарным абразе «Пакланенне вешчуноў» з Дрысвят, Віцебская вобл. (пачатак XVI ст., МСБК ІМЭФ НАН Беларусі), выкананым у манеры выдатнага мастака Паўночнага Адраджэння Лукаса Кранаха Старэйшага. Адраджэнне абумовіла ўзнікненне ў беларускім іканапісным мастацтве новага, сінтэтычнага, сярэднявечна-рэнесансавага стылю, які адбіўся ў маляўнічай тэхніцы і вобразным ладзе твораў («Маці Боская Іерусалімска» са Здзітава Брэсцкай вобл., другая палова XVI ст., МСБК ІМЭФ НАН Беларусі; «Маці Боская Мінская», XVI ст., Мінскі кафедральны сабор; «Праскева Пятніца» са Случчыны, ДММ Беларусі; «Нараджэнне Маці Боскай» з Ляхаўцоў Брэсцкай вобл., першая палова XVII ст., МСБК ІМЭФ НАН Беларусі; «Успенне» з Паніквы Брэсцкай вобл., першая палова XVII ст. і інш.). У арнаментальнай гэтага абразоў бачны рэльефнасць і сакавітасць элементаў, у сюжэт уводзяцца бытавыя і этнічныя дэталі, выявы персанажаў больш свабодныя, індывідуалізаваныя, што сведчыць аб пранікненні ў беларускае мастацтва іканапісу ідэй рэнесансавага гуманізму. У спалучэнні традыцыйных, візантыйскіх і старажытнарускіх мастацкіх прыёмаў з рэнесансавымі вызначалася своеасаблівае развіццё айчыннага іканапісу.

Першыя звесткі пра беларускі партрэт знаходзім у «Хроніцы» М. Стрыйкоўскага, дзе гаворыцца пра існаванне ў XIV ст. абразоў-партрэтаў Альгерда і яго жонкі ў віцебскай замкавай царкве. Выразныя рысы Адраджэння наглядаюцца ў графічным партрэце Ф. Скарыны (1517). У сярэдзіне XVI ст. у развіцці партрэтнага жанру адбываецца пэўны адыход ад сярэднявечна-рэлігійнай стылістыкі і зварот да некаторых рэнесансавых выяўленчых метадаў і кампазіцыйных схем. Узмацняецца мецэнацкая і калекцыянерская дзейнасць велікакняжацкага двара і буйных феодалаў, узнікаюць першыя зборы свецкага жывапісу, мастацкія галерэі і інш. Мікалай Радзівіл Чорны ў сваім замку ў Вільні, палацах у Брэсце і Нясвіжы сабраў знач-

ную колькасць еўрапейскіх карцін і габеленаў. Партрэты, якія заказваліся галоўным чынам заходнееўрапейскім прыдворным мастакам (Антон Вейдэ і інш.), з'яўляліся ўзорам для мясцовых майстроў. Вядома серыя з 10 мініяцюрных партрэтаў (вялікага князя Жыгімонта I, яго жонкі Боны, іх чатырох дачок, Жыгімонта II Аўгуста і яго жонак — Елізаветы Аўстрыйскай і Барбары Радзівіл), выкананых на медных пласцінках жывапісцам, вучнем Л. Кранаха Малодшага каля 1556 г. Мастацкія асаблівасці гэтых партрэтаў — дэкаратыўнасць, выразнасць дэталяў, схільнасць да буйных колерных акцэнтаў — знайшлі адлюстраванне ў творчасці беларускіх майстроў XVII—XVIII стст. Айчыннымі жывапісцамі не толькі плённа засвойваўся творчы метады рэнесансавага мастацтва, але і выкарыстоўваліся шматвяковыя традыцыі беларускага сярэднявечнага іканапісу. Манера выканання графічнага партрэта В. Цяпінскага (1576) таксама генетычна звязана з творчасцю мастакоў Паўночнага Адраджэння — Гальбейнаў, Кранахаў і інш.

У станкавым жывапісе, які развіваўся пад апыкунствам велікакняжацкага і магнацкага мецэнату, выявы Адраджэння наглядаюцца ў партрэце Юрыя Радзівіла (канец XVI ст., ДММ Беларусі). Яго кампазіцыя сваімі вытокамі ўзыходзіць да творчасці італьянскага Адраджэння. Рэнесансавы ідэал рыцара ўвасабляе партрэт Юрыя Радзівіла (1480—1541), які адносіцца да другой паловы XVI ст. (БДМ). У рэнесансава-барочнай манеры выкананы партрэты біскупа Мелхіора Гедройца (1585, ГЭМ Літвы), Пятра Скаргі (1612, ГЭМ Літвы), Кіпрыяна Жахоўскага (1680, ДММ Беларусі). На думку даследчыкаў, айчыннымі жывапісцамі партрэт XVI — пачатку XVII ст. развіваўся пад значным уплывам вобразаў, створаных у беларускай літаратуры гэтага часу, рэнесансавай канцэпцыі чалавека. Адным з найлепшых з'яўляецца партрэт віленскага біскупа, выхаванца вялікага князя Жыгімонта II Аўгуста, Паўла Гальшанскага (другая палова XVI ст., Вільна, былая карцінная галерэя), які належыць пэндзлю італьянскага мастака Джавані дэль Монтэ. Сярод мясцовых жывапісцаў гэтага часу вядомы імёны Мікіты (1543), Францішка (1562), Яна Літвіна (другая палова XVII ст.), Грахоўскага (1578), Яна Мачульскага (1620), ананімнай засталася творчасць многіх

слуцкіх, нясвіжскіх, віцебскіх, супрасльскіх майстроў-партрэтыстаў.

З канца XVI ст. узмацняецца ўплыў мастацкай спадчыны італьянскага Адраджэння, што тлумачыцца контррэфармацыйным рухам, пераходам многіх буйных беларускіх феадалаў-мецэнатаў у каталіцызм, пашырэннем замежных вандровак моладзі Вялікага княства Літоўскага. Вядомай у Беларусі ў канцы XVI ст. была кніга галандскага філосафа-гуманіста Юстуса Ліпсія, якая раіла моладзі вывучаць італьянскае мастацтва. Як устанавіў украінскі даследчык М. Раговіч, з Ліпсіем сябраваў віленскі біскуп Астафій Валовіч (памёр у 1630 г.). У дыярышах шматлікіх падарожнікаў (Рывоцкага, Радзівіла, Паца) змяшчаюцца цікавыя ацэнкі італьянскага, нямецкага, галандскага мастацтва, жывапісу.

Адлюстроўвае ўплывы паўночнаеўрапейскага мастацтва жаночы партрэт (партрэты Ганны Радзівіл Гальшанскай, Софіі Радзівіл, Елізаветы Астрожскай, Елізаветы Шыдлавецкай і іншых з альбома Х. Ляйбовіча). У некаторых творах выразна адчуваюцца прыёмы айчыннага мастацтва, беларускага іканапісу (партрэт Елізаветы Насілоўскай з альбома Х. Ляйбовіча, Кацярыны Тэнчынскай-Слуцкай, другая палова XVI ст.). Выдатнымі помнікамі жывапісу Беларусі эпохі Адраджэння з'яўляюцца партрэты з Супрасля — А. Хадкевіча, Кіеўскага мітрапаліта У. Солтана, Ю. Тышкевіча, цверскага князя Міхаіла Барысавіча (апошні — ДММ Беларусі). На рубяжы XVI—XVII стст. узнікае новы тып параднага партрэта — «сармацкі партрэт», для якога характэрны яркі каларыт, аздобленасць дэталей нацыянальнымі элементамі і інш.

Значнага развіцця ў мастацтве ВКЛ у канцы XV — пачатку XVII ст. дасягае скульптура — дробная, манументальная, мемарыяльная. Дробная пластыка (вырабы з металу, косці, дрэва) сведчыла пра высокі ўзровень рамесніцкай вытворчасці. На абразках і крыжах гэтага часу сустракаюцца скульптурныя кампазіцыі на евангельскія і ваенныя тэмы (нагрудны крыж з Друцка, бронзавы абразок са Слаўгарада Магілёўскай вобл., канец XV — пачатак XVI ст.) і інш. Выдатны ўзор разьбы па каменю — рэльефны абразок Жыровіцкай Маці Боскай (XV ст.). Шыро-

кавядомы два абразкі, выразаныя на пальмавай дошцы, якія належаць пінскаму майстру Ананію — «Прамудрасць, ствары сабе храм» і «Святы» (пачатак XVI ст.). Яны адзначаюцца індывідуальнасцю стылю і пластыкі, сведчаць пра пэўны ўплыў мастацкага метаду рэнесансу. З пашырэннем будаўніцтва касцёлаў павялічваецца колькасць скульптурных твораў (каменных або драўляных), якія змяшчаюцца ў інтэр'ерах (юная Марыя з дзіцём на руках і інш.). На Беларусі створана вядомая драўляная скульптура Міколы Мажайскага (сярэзіна XVI ст., захоўваецца ў Пскове), якая, нягледзячы на строгі праваслаўны канон, нясе рысы заходніх уплываў. Сплаў готыкі і рэнесансу адчуваецца ў шэрагу айчынных скульптурных твораў першай паловы XVI ст. («Святы Гжэгаж», скульптуры Ганны і Якіма з в. Здзітава Брэсцкай вобл. — ДММ Беларусі). Пад значным уплывам традыцый Адраджэння ішло развіццё надмагільнай скульптуры, медальернага мастацтва (надмагілле Альбрэхта Гаштольда ў Віленскім кафедральным саборы, медалі італьянскага майстра Яна Падавана з партрэтамі велікакняжацкай сям'і). З другой паловы XVI ст. у Вільні з'яўляюцца медалі мясцовай вытворчасці, фарміруюцца айчынныя школы разьбы.

Што тычыцца дэкаратыўна-прыкладнога мастацтва, то тут найбольшыя дасягненні існавалі ў галіне керамікі, вырабу кафляў і посуду (Гродна, Полацк, Віцебск, Мінск, Брэст, Орша і інш.). Кафлямі аздабляліся інтэр'еры феадальных замкаў, палацаў, дамоў заможных мяшчан. У дэкоры айчынных кафляў XV—XVI стст. знайшоў адлюстраванне мастацкі стыль готыкі і Адраджэння. Вырабляліся кафлі з партрэтнымі выявамі. Разнастайнасцю форм і аздаблення вылучаўся кухонны і сталовы посуд XVI ст. З сярэдзіны XVI ст. пачынаюць вырабляцца айчынны маэлікавы посуд і паліхромныя кафлі. Развіваюцца такія віды дэкаратыўна-прыкладнога мастацтва, як апрацоўка косці, выраб мэблі, мастацкіх тканін. Мэбля размалёўваецца свецкімі і рэлігійнымі сюжэтамі, аздабляецца фігурнымі выявамі, што характэрна для дэкаратыўна-прыкладнога мастацтва Рэнесансу.

Беларускімі залаташвачкамі засвойваюцца тэхнічны, сюжэтны і арнаментальны прыёмы рэнесансавай вышыўкі,

якія спалучаюцца з традыцыйнымі айчыннымі («Ты тчэш, бязвольная рука, // Заміж персідскага узора, // Цвяток радзімы васілька»).

Шклянныя рэчы ў XVI ст. вырабляліся ў 15 гарадах і мястэчках Беларусі. Узнікаюць вотчынныя шклянныя мануфактуры (Гродна, в. Рыбакі пад Вільняй і інш.). Побач з асветленым вырабляецца каляровае шкло, ускладняецца дэкор шклянных вырабаў.

Высокага ўзроўню дасягнула ювелірнае мастацтва. Крыніцы сведчаць пра існаванне ў беларускіх гарадах значнай колькасці майстроў — злотнікаў, срэбранікаў, меднікаў, збройнікаў, аб цэхахвых карпарацыях металістаў і ювеліраў. Вырабляліся культавыя рэчы (паціры-келіхі, крыжы, абклады евангелляў і абразоў), посуд. Каштоўнымі металамі і мінераламі аздаблялася зброя вялікага князя, магнатаў, шляхты. На гравюрах Брэсцкай Бібліі (1563) адлюстраваны шматлікія вырабы мясцовых кавалёў, майстроў па каштоўных металах. Выдатнымі помнікамі беларускага прыкладнага мастацтва XVI ст. з'яўляюцца срэбны келіх з Ружан (МБНМ у Раубічах), келіх з Новагародка (ДМ Беларусі).

З эпохай Адраджэння знітавана развіццё мастацтва друкавання і аздобы айчыннай кнігі, на якое значны ўплыў зрабілі рукапісныя кнігі і мініяцюра. Цэнтрамі стварэння і сховішча апошніх былі Супрасльскі (тут існавала майстэрня для перапіскі і аздобы рукапісаў, пераплётная, сховішча), Жыровіцкі, Маркавы (пад Віцебскам) і іншыя беларускія праваслаўныя манастыры, кнігасховішчы і бібліятэкі буйных беларускіх, украінскіх і літоўскіх феадалаў і інш. У айчыннай мініяцюры панавала візантыйская мастацкая традыцыя, аднак выкарыстоўваліся асобныя гатычныя і рэнесансавыя прыёмы. Выдатнымі помнікамі айчыннага мастацтва з'яўляюцца рукапіснае Тураўскае (XV ст.), Ваўкавыскае (XV ст.), Жыровіцкае, Жухавіцкае (XV—XVI ст.) евангеллі. У мініяцюрах Радзівілаўскага летапісу прасочваецца тэндэнцыя пераадолення візантыйскага стылю; кампазіцыя, манера выканання, дэталі шэрагу мініяцюр маюць заходнееўрапейскі характар.

Заходні ўплыў узмацніўся з вынаходніцтвам кнігадрукавання, што знайшло адлюстраванне ў мастацтве скары-

наўскіх выданняў. Як адзначае В. Шматаў, у кнігах Скарыны ўпершыню ў сусветным кірыліцкім друкарстве прадстаўлены амаль усе кампаненты мастацкага афармлення кнігі: тытульны ліст, франтыспіс, ілюстрацыі, партрэт, застаўкі, канцоўкі, ініцыялы, наборны арнамент. Усходнеславянскі друкар дэмакратызуе кнігу: змяншае фармат, удасканальвае шрыфт, насычае яе мастацкімі атрыбутамі, «абы братія мая русь, люди посполитые, чтучи могли лепей разумати». Высокага майстэрства дасягнулі прыёмы вёрсткі і набору пражскіх і віленскіх выданняў Скарыны. Наватарскі характар меў гравюрны цыкл скарынаўскай Бібліі. М. Шчакаціхін пісаў, што першадрукар і працаваўшыя пад яго кіраўніцтвам мастакі пры стварэнні гравюр выкарыстоўвалі мастацкія прыёмы позняй готыкі і Паўночнага Рэнесансу. Адною з крыніц ілюстрацыі скарынаўскіх выданняў («Тройца» з кнігі Быцця, «Бласлаўленне» з кнігі Прамудрасць і інш.) з'яўляецца славыты гравюрны цыкл А. Дзюрэра «Апакаліпсіс» (1498). Даследчыкі ўстанавілі тоеснасць дзвюх гравюр віленскай «Малой падарожнай кніжкі» («Хрыстос у храме» і «Вадохрышча») з ілюстрацыямі нюрнбергскай «Сусветнай хронікі» (1493) Г. Шэдэля.

З сярэдзіны XVI ст., асабліва з распаўсюджаннем рэфармацыйна-гуманістычнага руху, айчыннае кнігадрукаванне набыло масавы характар (друкарні ў Брэсце, Нясвіжы, Уздзе, Заблудаве, Цяпіне, Лоску, Вільні, Слуцку, Любчы, Магілёве і інш.). Развіваецца і ўдасканальваецца мастацтва кнігі, але ж скарынаўскія традыцыі працягваюць уплываць на беларускае друкарства (Нясвіжскі «Катэхізіс», «Евангелле» Цяпінскага і інш.). Кнігі, якія выходзілі ў свет з пратэстанцкіх друкарняў, вылучаліся высокай культурай афармлення, выкарыстоўваліся разнастайныя шрыфты, арнаментальныя аздобы, двухфарбавы друк. Некаторае падабенства да скарынаўскіх маюць гравюры Брэсцкай пратэстанцкай Бібліі (1563). Новыя элементы ў беларускую кніжную графіку ўнеслі П. Мсціславец, І. Фёдараў (арнаментыка, шрыфты), працаваўшыя ў Заблудаўскай друкарні. Іх вучнем стаў беларус Грынь Іванавіч, пазней вядомы майстар па вырабу шрыфтоў. Беларускімі кнігавыдаўцамі братамі Мамонічамі створаны новы тып айчыннай кнігі — строгі і афіцыйны («Тры-

бунал абывацелям Вялікага княства Літоўскага», 1586; «Статут Вялікага княства Літоўскага», 1588 і інш.). Кнігі, якія выходзілі з іх віленскай друкарні, вызначаліся высокай культурай друку: шырокімі палямі, выразным паўставам, шчодрым выкарыстаннем кінавару.

Далейшае развіццё айчыннае мастацтва кнігі атрымала ў брацкім кнігадрукаванні (Віленская, Еўінская, Куцеінская, Магілёўская і іншыя друкарні). У ім таксама наглядаецца пераемнасць традыцый выдавецкай дзейнасці Скарыны (у Віленскай і Еўінскай брацкіх друкарнях сярэдзіны XVII ст. выкарыстоўваліся дошкі Скарыны, яго віленскія застаўкі і іншыя атрыбуты), Буднага, Цяпінскага, Мсціслаўца, Фёдарава, а таксама ўзмацненне тэндэнцый да дэмакратызацыі і секулярызацыі кнігі, ператварэнне яе ў фактар нацыянальнай культуры і асветы. Менавіта ў гэты перыяд пачынаюць выдавацца школьныя падручнікі, слоўнікі, буквары (Л. Зізанія, М. Смятрыцкага, П. Бярынды і інш.). У сувязі з Брэсцкай царкоўнай уніяй (1596) расквітнела палемічнае кнігадрукаванне, якое садзейнічала росту грамадзянскай і нацыянальнай самасвядомасці. Брацкія выдаўцы пайшлі далей у памяншэнні фармату кнігі, прыстасоўваючы яе да патрэб беларускага «паспольства». Брацкія выданні аздабляліся гравюрамі, якія былі ў значнай ступені звязаныя са спадчынай візантыйскага і ўсходнеславянскага мастацтва. Па сваіх сюжэтах гравюры гэтых выданняў больш кананічныя і статычныя, у той жа час яны адхіляліся ад некаторых патрабаванняў праваслаўнай артадоксіі, акумулявалі дасягненні заходнеўрапейскага кнігадрукавання. У Еўінскай друкарні была выкарыстана металагравюра з выявай купала неба, знака задзяка, некаторых планет («Панегірык на шлюб Аляксандра Слушкі, ваяводы Мінскага», 1634). У арнаментальна-мастацкіх асаблівасцях брацкіх выданняў адчуваецца ўплыў кніжнага мастацтва Скарыны.

Высокім узроўнем мастацка-паліграфічнага майстэрства адзначаліся кнігі (рэлігійна-тэалагічныя і палемічныя трактаты, слоўнікі, падручнікі, навуковая літаратура, календары і г. д.), якія выходзілі з друкарні Віленскай акадэміі. Яны вылучаліся разнастайнасцю шрыфтоў, шырокім выкарыстаннем наборных упрыгожанняў, арнаменту, фігурных ксілаграфій.

Пэўных поспехаў у эпоху Адраджэння дасягнула музыкальнае мастацтва. З другой паловы XVI ст. узнікае айчыннае нотадрукаванне. У Брэсце (1558), Нясвіжы (1563), Любчы (1620) выдаюцца пратэстанцкія канцыяналы — зборнікі духоўных і свецкіх песень з нотным станам. Фарміруецца беларуская кантавая культура (харавыя спевы), якая развівалася на падставе не толькі царкоўнай, але і народнай музыкі і асяродкамі якой былі пратэстанцкія, праваслаўныя брацкія школы, каталіцкія калегіі, Віленская і Кіева-Магілянская акадэміі.

Беларускі тэатр узнік у далёкай старажытнасці. Яго традыцыйнай асновай з’яўляліся царкоўна-каляндарныя, сямейна-бытавыя абрады і святы, народныя ігрышчы і гульні-карагоды. Апошнія ўпершыню ўпамінае ў сваіх «Словах» (XII ст.) Кірыла Тураўскі. Пра шырокае распаўсюджанне карагодных гульніў у Беларусі ў эпоху Адраджэння сведчыць Нясвіжскі «Катэхізіс» (1562). На народнай падставе складвалася мастацтва папярэднікаў прафесійных актёраў — скамарохаў, якія са старажытных часоў выступалі на плошчах гарадоў, мястэчак, вёсак, у замках і хатах (пра іх існаванне ў XVI ст. сведчаць матэрыялы Віленскага сейма 1556 г.). У XVI ст. узнікае беларускі народны лялечны тэатр, або батлейка, які быў знітаваны з мастацтвам скамарохаў і адыграў вялікую ролю ў станаўленні нацыянальных тэатральных традыцый. Драматургічным матэрыялам беларускай батлейкі былі рэлігійныя, жыццёвыя, фальклорныя сюжэты. Батлейка аб’яднала такія кампаненты тэатральнага мастацтва, як маналог, дыялог, танец, песня. З другой паловы XVI ст. бярэ пачатак айчынны школьны тэатр, фундаментам якога з’яўляліся каталіцка-езуіцкія калегіі, праваслаўныя брацкія школы, акадэміі. Канцэптуальнай асновай яго дзейнасці быў погляд на мастацтва як на сродак выхавання і адукацыі, на што ў свой час звярнуў увагу Скарына. Аднак школьны тэатр выконваў не толькі маральна-адукацыйную, але і эстэтычна-выхаваўчую функцыю, садзейнічаў развіццю ў моладзі пачуцця прыгожага. Сюжэтамі школьных драм з’яўляліся падзеі з Бібліі, жыцця святых, антычнай міфалогіі, гісторыі. Шырока практыкаваўся паказ кароткіх народных жартоўна-сатырычных сцэн — інтэрмедый. Першыя школьныя тэатры ўзніклі ў Полацку (1575), Пінску (1632), Гродне

(1650). У сярэдзіне XVII ст. сярод вучняў праваслаўнай брацкай школы пры Богаяўленскім манастыры (Полацк) разгарнуў сваю драматургічна-тэатральную дзейнасць Сімяон Полацкі. Ён жа выступіў у якасці драматурга («Прытча пра блуднага сына», «Пра Навухаданосара цара») і арганізатара тэатральнай справы ў Расіі. Беларускія актёры, мастакі, рамеснікі прымалі ўдзел у стварэнні тэатра пры двары цара Аляксея Міхайлавіча (сярэдзіна XVII ст.). Пачынаючы з канца XVI ст. айчыннае тэатральнае мастацтва развівалася ў рэчышчы эстэтыкі барока.

Каштоўнасці і ідэалы беларускага Адраджэння (беларускае Адраджэнне XVI — пачатку XVII ст. і сучаснасць)

У філасофіі гісторыі Карла Ясперса ёсць ключавое паняцце — «восевы час», або «восевая эпоха», — аснова-творны перыяд у гісторыі чалавецтва паміж 800 і 200 г. да н. э., калі ўзніклі сусветныя рэлігіі і філасофія, сфарміравалася сучасная духоўнасць, склаўся тып чалавека, які існуе і ў нашы дні. Гэта, згодна Ясперсу, адбылося «амаль адначасова» і «незалежна адзін ад аднаго» ў Кітаі, Індыі, Іране, Палесціне, Грэцыі. Менавіта ў «восевы час» абудзіліся чалавечы дух, самасвядомасць, чалавек пачаў асэнсоўваць «быццё ў цэлым, самога сябе і свае межы». Прычым «тым, што адбылося, што было створана і асэнсавана ў той час, чалавецтва жыве аж да сённяшняга дня. У кожным сваім парыве людзі, успамінаючы, звяртаюцца да восевага часу, запальваюцца ідэямі гэтай эпохі» [167, с. 32—38].

Для Беларусі такім «восевым часам», «восевай эпохай» у пэўным сэнсе з'яўляецца перыяд першага беларускага Адраджэння (XVI — пачатак XVII ст.). Менавіта ў гэтую эпоху сфарміраваліся каштоўнасці і ідэалы, якія складаюць аснову сучаснай духоўнасці і нацыянальнай самасвядомасці беларускага народа. У гэты час жылі аснова-творцы айчыннай гуманістычнай культуры, нацыянальнага духу, беларускай ідэі: Францыск Скарына, Мікола Гусоўскі, Васіль Цяпінскі, Сымон Будны, Астафій Валовіч, Леў Сапега, Андрэй Волан, Фёдар Еўлашоўскі, Лаўрэнцій Зізаній,

Мялецій Сматрыцкі і многія іншыя. Гістарычна заканамерна, што ў часы нацыянальнага ўздыму да гэтага «восевага» для беларускага народа і культуры часу звярталіся і звяртаюцца прадстаўнікі айчынай інтэлігенцыі — пісьменнікі, літаратуразнаўцы, філолагі, гісторыкі, філосафы, мастакі; яго каштоўнасцямі і ідэаламі захапляюцца не толькі інтэлектуалы, але і нацыянальна свядомыя рабочыя, тэхнакраты, бізнесмены, сяляне, моладзь.

Спынімся на некаторых найважнейшых каштоўнасцях і ідэалах, завешчаных нашаму часу першым беларускім Адраджэннем. Гэта: спалучэнне агульначалавечага і нацыянальнага; рэнэсансава-гуманістычная, персаналісцкая канцэпцыя чалавека, якая знітавана з ідэяй духоўнай свабоды, вяршэнства закону, канстытуцыйна-прадстаўнічай сістэмай улады; усведамленне неабходнасці культурна-рэлігійнай згоды, паразумення паміж Усходам і Захадам; талерантнасць як адна з гістарычна абумоўленых ментальнасцей культуры Беларусі; этычная дамінанта айчынай філасофскай культуры; ідэя развіцця духоўнай культуры на нацыянальнай, беларускай моўнай падставе; непрымальнасць у духоўным жыцці, нацыянальна-культурнай палітыцы прымусу і насілля.

Спалучэнне агульначалавечага і нацыянальнага. Усталяванне асноватворных каштоўнасцей і ідэалаў беларускай культуры ў першую чаргу знітавана з постацю Францыска Скарыны. Ролю Скарыны ў фарміраванні нацыянальнай культуры можна параўнаць з той, якую адыграў у станаўленні культуры Кітая Канфуцый. У гісторыі нацыянальнай беларускай культуры скарынаўская Біблія мае тое ж значэнне, што і Біблія Лютэра ў жыцці і культуры нямецкага народа.

Адна з галоўных ідэй, якую сфармуляваў Скарына, — гэта ідэя спалучэння агульначалавечых, хрысціянска-гуманістычных каштоўнасцей і ідэалаў з ідэаламі і каштоўнасцямі нацыянальнымі. Абстрактныя рэлігійныя і сацыяльна-этычныя паняцці хрысціянства, свайго часу — веру, любоў, справядлівасць, агульнае дабро, грамадскую карысць, індывідуальны і грамадзянскі абавязак, маральны і юрыдычны закон, творча-пазнавальную і практычную дзейнасць — Скарына не толькі гуманізуе, але і нацыянальна канкрэтызуе. Менавіта Скарыну належыць першынст-

вуючая заслуга ў сцвярджэнні ў беларускай народнай свя-домасці векавечнага значэння не толькі хрысціянска-гума-ністычных, але і такіх нацыянальна-патрыятычных каштоў-насцей, як канкрэтная радзіма, родная мова, нацыяналь-ная культура. Паэтычную выяву гэта скарынаўская ідэя атрымала ў яго знакамітым выказванні: «Понеже от при-рождения звери, ходящие в пустыни, знают ямы своя; птицы, летающие по воздуху, ведают гнезда своя; рыбы, плываю-щие по морю и в реках, чуют виры своя; пчелы и тым подобная боронять ульев своих, — тако ж и люди, игде зродилися и ускормлены суть по Бозе, к тому месту ве-ликую ласку имають».

Персаналісцкая канцэпцыя чалавека. У сваіх прадмо-вах да біблейскіх кніг Скарына адхіліўся ад артадаксальнай візантыйска-праваслаўнай саборнай традыцыі, абгрунтоў-ваючы рэнесансава-гуманістычную, персаналісцкую кан-цэпцыю чалавека. Гранічна пашыраючы межы індыві-дуальнай духоўнай свабоды, беларускі мысліцель сцвяр-джаў бязмежнае права чалавека на пазнанне і творчасць, лічыў яго здольным дасягнуць інтэлектуальна-маральнай дасканаласці, або ідэалу з дапамогай індывідуальных на-маганняў, падкрэсліваў персанальную маральную адказ-насць за ўчынкi. Менавіта з гэтых рэнесансава-гуманістыч-ных пазіцый Скарына абвясціў права індывіда на сама-стойнае тлумачэнне Бібліі (скарынаўская Біблія адрасава-лася «людю простаму паспалітаму»), сцвярджаў неабход-насць актыўных адносін чалавека да існуючай грамадскай рэчаіснасці. Персаналісцкая тэндэнцыя была характэрна для беларускай духоўнай, у прыватнасці палітычнай і рэ-лігійнай, культуры і да Скарыны, яна была знітавана з тымі прывілеямi і свабодамi, якія надаваліся шляхце, гараджанам велікакняжацкімi і каралеўскімі граматамi, магдэбургскім правам, а потым і статутамi ВКЛ. Яе ярка-выя праявы мы наглядаем не толькі ў свецкім, але і ў царкоўным жыцці Беларусі і Украіны XVI—XVII стст., ды і пазней. Характэрны прыклад — брацтвы, якія адстойвалі права міран уплываць на жыццё праваслаўнай царквы, са-мастойна, з дапамогай Бібліі вырашаць багаслоўскія пы-танні. Беларускія і ўкраінскія епіскапы пастаянна скар-дзяцца на тое, што мяшчане, асабліва віленскія і львоўскія,

братчыкі ўмешваюцца ў духоўныя справы, імкнуцца самастойна інтэрпрэтаваць Свяшчэннае Пісанне.

Персаналісцкая тэндэнцыя, праявы якой мы наглядаем у Беларусі ў даскарынаўскі і скарынаўскі перыяды, узмацнілася ў эпоху рэфармацыйнага руху (другая палова XVI ст.), з якім знітаваны росквіт рэлігійнага індывідуалізму ў краіне. Персаналісцкая тэндэнцыя стала адметнай рысай беларускай ментальнасці, спосабам рэалізацыі духоўнай, рэлігійнай, сацыяльнай, нацыянальнай свабоды. Яе праявы ў беларуска-ўкраінскім праваслаўі зрабілі апошняе адметным ад праваслаўя маскоўскага. Як вядома, персаналісцкая тэндэнцыя пранізвае паэзію Янкі Купалы, з'яўляецца філасофскай дамінантай «Новай зямлі» Якуба Коласа, прозы Васіля Быкава, Уладзіміра Караткевіча і інш.

Ідэя вяршэнства закону і прававой дзяржавы. Выдатным духоўным здабыткам беларускага Адраджэння XVI — пачатку XVII ст. з'яўляецца ідэя вяршэнства закону, прававой дзяржавы, знітаная з рэнесансава-гуманістычнай, персаналісцкай канцэпцыяй чалавека. Водгук гэтай ідэі наглядаем у скарынаўскіх прадмовах да «Другазаконня» і «Кнігі суддзяў», у прыватнасці ў думках пра натуральнае паходжанне права, яго абумоўленасць мараллю, неабходнасць усталявання ў грамадстве справядлівага правасуддзя і інш. Прававыя погляды Скарыны з'яўляліся адлюстраваннем шматвяковай юрыдычнай практыкі, у выніку якой у краіне ўсталявалася канстытуцыйна-прадстаўнічая сістэма ўлады, нараджалася ідэя вяршэнства закону [99]. Ідэі гэтай сістэмы зафіксаваны ў шматлікіх велікакняжацкіх, каралеўскіх граматах і прывілеях, дадзеных шляхце і гараджанам, і ў першую чаргу ў трох рэдакцыях Статута Вялікага княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага (1529, 1566, 1588).

Філасофскае абгрунтаванне канцэпцыі прававой дзяржавы даў Леў Сапега ў сваіх прадмовах да Статута 1588 г. Найвышэйшай каштоўнасцю, лічыў ён, з'яўляецца свабода, сутнасць якой у абароненасці жыцця, здароўя, годнасці, маёмасці чалавека. Самым надзейным абаронцам гэтых правоў чалавека з'яўляецца закон. Усе — ад караля і вялікага князя да гараджаніна і селяніна — павінны падпарадкоўвацца закону. «Естесьмо невольниками прав для того,

абысьмы вольности уживати могли», — цытуе Сапега Цыцэрона. Грамадства, дзе усё залежыць ад добрай або злой волі правіцеля, а не ад закону, нагадвае звярыную зграю. Там жа, дзе «право або статут гору мае, там сам Бог всім владне». «Гаспадар пан наш жадное звирхности над нами заживати не может, одно только колько ему право допускае». Жыхарам ВКЛ трэба быць правасвадомым народам: «Кожный обыватель годеи ест нага-ненья, который вольностью се фалить, а прав своих умети и розумети не хочет». Беларусы павінны ганарыцца тым, што яны «не обчым яким языком, але своим власным права списаные мають». На судовыя пасады, лічыў Сапега, трэба выбіраць людзей не толькі высокапрафесійных, але і высокамаральных [142]. Аналагічныя ідэі абгрунтоўваў Андрэй Волан у сваёй працы «Пра палітычную, або грамадзянскую, свабоду» [104].

Ідэя вяршэнства закону і прававой дзяржавы, выпрацаваная шматвяковай палітыкай — юрыдычнай практыкай і думкай ВКЛ, сфармуляваная Сапегам і Воланам, уваходзіць у залаты фонд не толькі айчыннай, але і сусветнай палітыка-прававой культуры, з'яўляецца тэарэтычным падмуркам для пабудовы сучаснай беларускай прававой дзяржавы.

Ідэя духоўна-культурнага сінтэзу паміж Усходам і Захадам. Скарынам была абгрунтавана і такая асноватворная ідэя беларускай ментальнасці, духоўнай культуры Беларусі, як неабходнасць сінтэзу каштоўнасцей і ідэалаў Усходу і Захаду, дасягнення паміж імі культурна-рэлігійнай згоды, паразумення. Праблема гэта ў грамадстве Беларусі, як вядома, узнікла задоўга да Скарыны і была абумоўлена геапалітычным становішчам краіны «на мяжы культур», плюралізмам рэлігійна-царкоўнага жыцця. Як палачанін, як выхаванец Кракаўскага ўніверсітэта, як доктар медыцыны Падуанскага ўніверсітэта, нарэшце, як перакладчык і выдавец Бібліі Скарына ніяк не мог абысці праблему суадносін паміж культурамі Усходу і Захаду. У сваіх прадмовах да Бібліі ён прапануе яе рашэнне. Рашэнне гэта — сінтэз, свабоднае і добраахвотнае засваенне ўсходнім славянствам пэўных, неабходных, жыццёва апраўданых каштоўнасцей, і перш за ўсё заходняй сістэмы адукацыі — «сямі свабодных навук», спалучэнне рэлігійна-хрысціян-

скай, «Саламонавай» і натуральнай, навукова-філасофскай, «Арыстоцелевай» мудрасці. Трэба адзначыць, што «Арыстоцелевая мудрасць» — гэта заходнееўрапейская філасофія і навука, да якой сучаснае Скарыне праваслаўе, асабліва маскоўскае, адносілася гранічна падазрона. Скарына, такім чынам, сфармуляваў рэнесансава-гуманістычную канцэпцыю развіцця айчыннай культуры, якая ў наступным была прынята «на ўзбраенне» прагрэсіўнымі коламі беларуска-ўкраінскай грамадскасці, рэалізавана ў педагагічнай сістэме брацкіх школ, Кіева-Магілянскай акадэміі, істотна паўплывала на светапогляд выдатных дзеячаў праваслаўнай царквы і айчыннай культуры — Пятра Магілы, Сільвестра Косава, Сімяона Полацкага і інш. [90, с. 84—90].

У прадмовах да скарынаўскай Бібліі больш-менш выразна акрэслена рэнесансава-гуманістычная мадэль рэлігійна-царкоўнага жыцця, асноўным зместам якой з’яўлялася ідэя згоды ўсіх хрысціянскіх веравызнанняў на падставе ўзаемнай цярыпнасці. У скарынаўскіх тэкстах цалкам адсутнічаюць тэрміны «праваслаўе» і «каталіцтва», а гаворка ідзе пра хрысціянства наогул. На нашу думку, гэта свядомая, мэтанакіраваная, прынцыповая пазіцыя Скарыны, які, зыходзячы з гістарычнага вопыту, умоў айчыннага і заходнееўрапейскага жыцця, рэнесансава-гуманістычнай інтэнцыі, з’яўляўся прыхільнікам прымірэння і пагаднення ўсходняга і заходняга адгалінаванняў хрысціянскай царквы. Зразумела, што згоду ён мысліў на падставе раўнапраўя, свабоднага волевыяўлення, добраахвотніцтва. Скарынаўскую ідэю ўспрынялі яго нашчадкі, дзеячы беларускага Адраджэння. Дзякуючы намаганням ліберальнай беларускай шляхты ідэя верацярыпнасці была зафіксавана ў Варшаўскай канфедэрацыі 1573 г., Статуце ВКЛ 1588 г. Яна з’яўлялася кіруючым прынцыпам дзяржаўнай палітыкі да той пары, калі ўлада, частка пануючага класа і праваслаўнага святарства не пераарыентаваліся на іншую, контррэфармацыйную мадэль рэлігійна-царкоўнага жыцця, падстава якой — прымусовая унізацыя.

Талерантнасць, павага да іншаверства і іншадумства — адна з характэрных рыс культуры Беларусі, беларускага менталітэту, сведчанне высокага ўзроўню, цывілізаванасці нацыянальнага духу беларусаў, іх здольнасці вырашаць існуючыя сацыяльныя, палітычныя, міжнародныя і іншыя

проблемы шляхам перагавораў, кампрамісаў, іх прынцыповага непрымання ўсялякіх відаў экстрэмізму і тэрарызму. На жаль, у сучаснай публіцыстыцы наглядаюцца спробы трактоўкі беларускай талерантнасці як слабахарактарнасці або згодніцтва. Гэта прынцыповая і небяспечная памылка, вынік культурна-гістарычнай, філасофскай і палітычнай недамысленасці.

Этычная дамінанта. Як вядома, з часоў Кіеўска-Полацкай Русі дамінантай філасофскай культуры Беларусі з'яўлялася этыка. Этычная праблематыка займае першынствуючае месца ў светапогляднай сістэме Скарыны і наогул у беларускай культуры эпохі Адраджэння. Менавіта эпоха Адраджэння абагаціла беларускую этычную думку многімі новымі ідэямі [116; 135, с. 311—359]. Як паказалі беларускія даследчыкі, дамінуючая роля этыкі захавалася ў беларускай культуры і ў наступныя часы. Вышэйшым дасягненнем сучаснай беларускай, ды і не толькі беларускай, філасофска-этычнай думкі з'яўляецца творчасць Васіля Быкава, які здолеў сказаць новае слова ў сусветнай экзістэнцыялісцкай літаратуры і філасофіі. Этычная культура Беларусі, карані якой знаходзяцца ў часе Кіеўска-Полацкай Русі, першага беларускага Адраджэння, — вельмі актуальная тэма. На гэту тэму ўжо шмат напісана беларускімі літаратуразнаўцамі і філосафамі і тым не менш яна варта спецыяльнага, новага даследавання.

Ідэя развіцця культуры на нацыянальнай моўнай падставе. Адным з істотных вынікаў беларускага Адраджэння XVI — пачатку XVII ст. з'яўляецца інтэнсіўнае фарміраванне нацыянальнай самасвядомасці, усведамленне пэўнай, адукаванай і патрыятычна настроенай часткай грамадства неабходнасці развіцця беларускай культуры, роднай мовы, асветы. Праблема развіцця нацыянальнай культуры пастаўлена Скарынам ужо самім фактам перакладу Бібліі, адрасаванай «людям посполитым руского языка». У сваіх прадмовах беларускі гуманіст свядома і настойліва падкрэслівае нацыянальна-патрыятычную накіраванасць сваёй дзейнасці: «...наболей с тое причины, иже мя мило-стивый Бог с того языка на свет пустил». Сюжэт пра Юдзіф у скарынаўскіх прадмовах таксама ўзнік не выпадкова: ён носіць яскрава выяўлены нацыянальна-патрыятычны ха-

рактар. Скарына акцэнтую на гэта ўвагу чытача: «...абыхом, яко зерцало, жену сию преславную (Юдзіф. — С.П.) пред очима имеюще, в добрых делах и в любви отчины не толико жены, но и мужи наследовали» [136, с. 59]. Як вядома, біблейскія Майсей, Давід, Юдзіф былі самымі папулярнымі героямі мастакоў італьянскага Адраджэння, з'яўляючыся ўвасабленнем самаадданага служэння сваёй Радзіме і свайму народу, і Скарына, несумненна, ішоў па іх шляху.

Першае беларускае Адраджэнне выклікала нябачны да гэтага ўздым нацыянальна-патрыятычнага пачуцця. Мікола Гусоўскі ў сваёй паэме «Песня пра зубра» настальгіруе па роднай Беларусі, яе пушчах, рэках, азёрах. Сымон Будны ў «Катэхізісе» заклікае князёў Радзівілаў, каб яны «не только в чужоземских языцех кохали, але бы ся теж ... и того здавна славного языка словенского розмиловати и оным ся бавити рачили». Леў Сапега, як ужо адзначалася, з гонарам сцвярджае, што беларускі народ «не обчым яким языком, але сваим власным права списаные мает». Пры дварах беларускіх магнатаў засноўваюцца друкарні, школы, шпіталі, кнігасховішчы; жывуць настаўнікі, урачы, юрысты, пісьменнікі, паэты, кнігавыдаўцы, бібліятэкары, карацей кажучы, нацыянальная інтэлігенцыя, якая нараджаецца. Менавіта з першым беларускім Адраджэннем звязана ўсталяванне ў айчынай культуры інстытута мецэнацтва. Нацыянальна-патрыятычнай ідэяй запальваюцца шырокія колы беларускіх і ўкраінскіх царкоўных дзеячаў, прычым усіх існуючых у ВКЛ веравызнанняў. Іпацый Пацей дакарае праваслаўных «пастырей старших», што яны «не дбаюць» пра «навуку». Прычыну гэтага «нядбайства» уніяцкі мітрапаліт бачыць у тым, што «писм и книг светых отец, до таковых речей потребных, в нашем языке Руском не маем». Пацей крытыкуе ўсіх тых, хто «не дбае на продки свое ... на старожытность, на давность» [127, с. 113, 164]. Дарэчы, у сваёй пісьменніцкай дзейнасці Пацей карыстаўся пераважна беларускай мовай. З другой паловы XVI ст. актывізуецца брацкі культурны рух, узнікаюць школы, у якіх выкладаюцца «сем вольных навук», пра неабходнасць чаго пісаў у сваіх прадмовах Скарына, пішуцца і выдаюцца першыя падручнікі, засноўваецца Кіева-

Магілянская акадэмія, узнікае вялікая палемічная і мемуарная літаратура на беларускай мове і г. д.

Такім чынам, існуючыя факты сведчаць, што ў перыяд першага Адраджэння беларуская ідэя, г. зн. ідэя развіцця айчыннай культуры на нацыянальнай моўнай падставе, займала адно з дамінуючых месц у нацыянальнай сама-свядомасці беларусаў. Нацыянальнай ідэяй былі ахоплены амаль што ўсе пласты беларускага грамадства, у тым ліку і пэўная, уплывовая частка феадальнага класа. Аднак гэта адзін, аптымістычны «бок медаля». Побач з ім існаваў і другі бок, песімістычны.

У сувязі з актывізацыяй Контррэфармацыі і іншымі абставінамі ўжо ў 70—80-х гадах XVI ст. пачалі наглядацца небяспечныя сімптомы, на якія першым звярнуў увагу Васіль Цяпінскі: узрастаючая халоднасць беларускіх феадалаў да справы нацыянальна-культурнага развіцця, і перш за ўсё «языка своего славнаго занедбанне». Цяпінскі геніяльна ўхапіў праблему. Гістарычны вопыт сведчыць, што развіццё або заняўбанне нацыянальнай культуры ў першую чаргу залежыць ад сацыяльнай эліты, якая валодае матэрыяльнымі і інтэлектуальнымі сродкамі (грошы, улада, асвета, духоўны патэнцыял), і ад дзяржаўнага, палітычнага кіраўніцтва, якое таксама ажыццяўляе сацыяльную эліта. Менавіта на правячай эліце і дзяржаўным кіраўніцтве ляжыць гістарычная адказнасць за лёс нацыянальнай культуры — з гэтай думкай Цяпінскага цяжка не пагадзіцца. Трэба адзначыць, што Васіль Цяпінскі першым у гісторыі айчыннай думкі паставіў праблему выратавання нацыянальнай культуры беларускага народа. Праз тры стагоддзі амаль што з такімі ж словамі звярнуўся да беларусаў Францішак Багушэвіч. Праблема заняўбанна сацыяльнай элітай і дзяржаўным кіраўніцтвам нацыянальнай культуры мае свае, аб'ектыўныя прычыны. Існавалі яны і ў другой палове XVI ст.

Паміж Усходам і Захадам. Непрымальнасць духоўнага прымусу. Геапалітычнае становішча ВКЛ паміж Польшчай і Рускай дзяржавай абумоўлівала рэальную сітуацыю, якая складвалася на працягу многіх стагоддзяў. Націск з Захаду і Усходу ўзмацняўся. І калі Варшава прапаноўвала федэрацыю, то Масква згодна была толькі на інкарпара-

цыю, абгрунтоўваючы сваю вялікадзяржаўную палітыку тэзісам: вялікі князь Маскоўскі (а потым і рускі цар) з'яўляецца адзіным легітымным уладаром «усяя Вялікія, Малыя і Белыя Русі». Усе спробы дамовіцца з Масквой не далі вынікаў. Лівонская вайна 1558—1584 гг. паказала, што пагроза інкарпарацыі зусім рэальная. У гэтых умовах беларуская феадальная эліта робіць стаўку на больш шчыльную інтэграцыю з Польшчай, вынікам чаго і з'явілася Люблінская унія 1569 г. Хаўрусу ВКЛ і Польшчы спрыяла і тое, што на працягу XIV—XVI стст. палітычны менталітэт гэтых дзяржаў гранічна наблізіўся адзін да аднаго. Яго падставай з'яўлялася ідэя канстытуцыйнай манархіі, г. зн. каралеўскай улады, абмежаванай законам і прадстаўнічымі інстытутамі, у той час як асновай расійскай палітычнай сістэмы, якая таксама фарміравалася на працягу XIV—XVI стст. была ідэя неабмежаванай самадзяржаўнай улады.

Сацыяльна-палітычная інтэграцыя з Польшчай абумовіла духоўна-культурную, рэлігійную інтэграцыю беларускага і польскага панства і шляхты. Значная частка айчыннага феадальнага класа ўспрымае польскую культуру, мову, пераходзіць у каталіцтва, пранікаецца польскай самасвядомасцю. Пачынаецца інтэнсіўны працэс паланізацыі беларускіх «вярхоў», культурнага жыцця Беларусі, духоўнай «эміграцыі» беларускіх інтэлектуалаў, пераход іх у польскую культуру.

Працэс дэнацыяналізацыі беларускай эліты, беларускай культуры набыў інтэнсіўны характар у сувязі з актывізацыяй контррэфармацыйнага руху ў ВКЛ. Контррэфармацыя прыклала вялікія намаганні, каб авалодаць айчыннай адукацыяй, захапіць у свае рукі кнігадрукаванне, манапалізаваць духоўнае жыццё краіны, накіроўваючы яго аднабакова, па рэчышчы каталіцызацыі і вестэрнізацыі. Яна імкнулася выгнаць з айчыннай культуры не толькі пратэстанцтва, але і праваслаўе, з якім непарыўна было звязана духоўнае жыццё беларускага народа. Пад націскам Контррэфармацыі ліберальная, рэнесансава-гуманістычная мадэль айчыннага грамадска-царкоўнага жыцця, якая ўсталявалася ў краіне ў другой палове XVI ст. і падставай якой з'яўлялася свабода рэлігійнага выбару, верацярпімасць, паступова трансфармавалася ў мадэль контррэфармацыйную, кансерватыўна-ахоўную, у аснове якой ляжала ідэя

выкаранення іншаверства і іншадумства, «схізмы», стварэння ў межах Рэчы Паспалітай аб'яднанага, грэка-каталіцкага веравызнання.

Па гамбургскаму рахунку, у ідэі уніі дзвюх хрысціянскіх цэркваў не было нічога крымінальнага. Ідэя хрысціянскай згоды ў сваёй аснове была ідэяй экуменічнай і гуманістычнай. Аднак пры ўмове, калі б гэта ідэя рэалізоўвалася з улікам прынцыпа добраахвотнасці, калі б справа уніі рыхтавалася галосна і дэмакратычна, а не келейна, употай ад шырокай грамадскасці. Пры ўвядзенні уніі шырока выкарыстоўваўся прымус, насілле. Менавіта прымус дыскрэдытаваў уніяцкую ідэю. Насільнае ўвядзенне царкоўнай уніі дэстабілізавала беларускае грамадскае жыццё, выклікала нябачны да таго выбух рэлігійнай, ідэалагічнай, сацыяльнай канфрантацыі. І хоць уніяцтва мае пэўныя заслугі перад беларускай культурай, што пераказнаўча паказалі беларускія даследчыкі, у прыватнасці С. Марозава [83], аднак знітаваныя з ім прымус і неталерантнасць прынеслі, на наш погляд, беларускай культуры больш страт, чым здабыткаў [103].

Галоўная загана Брэсцкай царкоўнай уніі ў тым, што яна стварыла прэцэдэнт прымусовага пераўтварэння шматвяковай, традыцыйнай духоўна-культурнай рэчаіснасці, непаўторнага, гістарычна асаблівага менталітэту народа. Па сутнасці гэту ж стратэгію ўзяло на ўзбраенне расійскае самадзяржаўе пасля падзелаў Рэчы Паспалітай, уключэння Беларусі ў склад Расійскай імперыі, у выніку чаго пачалася татальная русіфікацыя беларускага грамадскага і духоўнага жыцця, насільнае насаджэнне ў культуру і свядомасць народа чужых каштоўнасцей і ідэалаў. Адною з адыёзных праяў гэтага была забарона ўжывання ў афіцыйным грамадска-палітычным і духоўна-культурным жыцці беларусаў роднай мовы. На ролю «духоўных бацькоў» народа прэтэндуюць ілжывыя прарокі, праваднікі чужых, неспраўдлівых каштоўнасцей і ідэалаў. Няцяжка здагадацца, што гэта ідэолагі сумнавядомага «заходнерусізму», якія дапамагалі самадзяржаўю пазбавіць беларускі народ уласнай нацыянальнай самасвядомасці. У гэтай сувязі трэба нагадаць выдатную працу Аляксандра Цвікевіча «Западно-русизм», за якую ён заплаціў сваім жыццём.

Гістарычны вопыт Беларусі XVI—XX стст. сведчыць, што прымус, насілле здольны зрабіць многае, але не ўсё. У прыватнасці, яны могуць падарваць нацыянальную культуру, традыцыі, сацыяльна-палітычны і духоўны менталітэт народа, унесці ў яго свядомасць чужыя, не ўласцівыя яму, несапраўдныя, фальшывыя каштоўнасці і ідэалы. Прымус можа затармазіць ісціннае, сапраўднае развіццё народнага быцця на дзесяцігоддзі і нават на стагоддзі. Але ён не здольны канчаткова зняволіць дух народа, вытравіць з яго свядомасці сапраўдныя каштоўнасці і ідэалы. Заўсёды застаецца пэўная частка народа, здольная супрацьстаяць прымусу, насіллю, захаваць і данесці да наступнага пакалення ісцінныя каштоўнасці і ідэалы народнага жыцця. Прычым значную, а магчыма, і вырашальную ролю ў справе нацыянальнага Адраджэння адыгрывае гістарычная духоўна-культурная традыцыя, што і пацвердзіла гісторыя Беларусі на працягу XVI—XX стст. І калі ў другой палове XIX — пачатку XX ст. пачалося новае Адраджэнне нацыянальнай культуры, звязанае з імёнамі В. Дуніна-Марцінкевіча, К. Каліноўскага, Ф. Багушэвіча, М. Багдановіча, Янкі Купалы, Якуба Коласа, Вацлава Ластоўскага і іншых нашаніўцаў, навукоўцаў і грамадскіх дзеячаў 20-х гадоў XX ст., яно ў значнай ступені абпіралася на тыя каштоўнасці і ідэалы, якія былі выпрацаваны ў «восевы час» беларускай нацыянальнай культуры — эпоху першага беларускага Адраджэння. Мы, жывыя сведкі і ўдзельнікі Адраджэння беларускай культуры, якое пачалося з канца 80-х гадоў XX ст., добра ведаем і бачым, якую вялікую ролю ў гэтым працэсе адыграў зварот да каштоўнасцей і ідэалаў першых беларускіх адраджэнцаў — Скарыны, Гусоўскага, Буднага, Цяпінскага, Сапегі і многіх іншых.

Літаратура і мастацтва. 1999. 1 студз.

Беларуская Рэфармацыя і ідэя суверэнітэту

1995 год быў аб'яўлены годам Мікалая Радзівіла Чорнага (1515—1565). Побач з Астафіем Валовічам і Львом Сапегам ён належыць да дзяржаўных дзеячаў кшталту Рышалье, Бісмарка, Сталыпіна, Чэрчыля і падобных да іх. Канцлер Вялікага княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага,

віленскі ваявода, а фактычна некаранаваны кароль беларуска-літоўскай дзяржавы, які вызначаў яе унутраную і знешнюю палітыку, дыпламат, «бацька» і галоўны апякун айчыннай Рэфармацыі, мецэнат, якому мы абавязаны Брэсцкай і Нясвіжскай друкарнямі, дзе былі выдадзены знакамітыя Біблія, беларускі «Катэхізіс», іншыя кнігі, і г. д.

Прыхільнасць Мікалая Радзівіла Чорнага Рэфармацыі некаторыя даследчыкі звязвалі з яго быццам бы сепаратысцкімі тэндэнцыямі, жаданнем ператварыць падуладныя яму землі ў сваё ўдзельнае княства, легкадумным рэлігійным франдзёрствам і г. д. Але ж факты сведчаць, што дзейнасць канцлера ў гэтым напрамку была больш сур'ёзнай і палітычна спелай, мела самыя высакародныя гістарычныя мэты. Для яго рэлігійна-царкоўны суверэнітэт з'яўляўся сродкам захавання суверэнітэту дзяржаўнага [111; 178].

18 красавіка 1563 г. Сымон Будны накіраваў з Клецка ў Цюрых ліст да швейцарскага тэолага-кальвініста Генрыха Булінгера, у якім прыведзены унікальныя звесткі аб пачатку рэфармацыйнага руху ў Вялікім княстве Літоўскім. Будны піша, што пасля таго, як «святло слова Боскага зазяла ў Германіі, Швейцарыі, Англіі, Францыі», у хуткім часе яно дасягнула і «нашых краёў», «азарыла канцлера нашага Мікалая Радзівіла, князя на Аліцыі і Нясвіжы». Ён не толькі «разам са сваім дваром прыняў вучэнне Хрыста, але і вырашыў, што ўсе людзі, якія знаходзяцца пад яго ўладай, павінны быць асвечаны гэтым вучэннем». Рэалізаваць гэтую задачу Радзівіл узяўся без прамаруджання. Ён прыцягнуў да справы «набожных міністраў евангелля», якія складаліся галоўным чынам з маладых, энергічных і адукаваных людзей, выхаванцаў Кракаўскага ўніверсітэта, і даручыў ім кіраваць рэфармацкімі суполкамі. Многія касцёлы і цэрквы, якія знаходзіліся ва ўладаннях князя, былі «перапрафіліраваны» ў зборы, або пратэстанцкія храмы. Рэфармай, падкрэслівае Будны, было ахоплена як каталіцкае, так і значная частка праваслаўнага насельніцтва [106].

Як вядома, Рэфармацыю ў ВКЛ падтрымалі не толькі Мікалай Радзівіл Чорны, яго браты і некаторыя нашчадкі, але даволі значная частка беларускай і літоўскай арыстакратыі, панства, шляхты. Пратэстантамі, альбо евангелі-

камі-рэфарматарамі, гарачымі прыхільнікамі Рэфармацыі былі такія выдатныя грамадскія дзеячы, як Астафій Валовіч, Леў Сапега, Мікалай Монвід-Дарагастайскі і некаторыя іншыя, якія адыгралі рашаючую ролю ў дзяржаўным, палітычным, рэлігійным, культурным жыцці ВКЛ, у прыватнасці Беларусі XVI — пачатку XVII ст. Спачуваў Рэфармацыі кіеўскі ваявода, лідэр праваслаўнай партыі князь Канстанцін Астрожскі.

У чым прычына такой прыхільнасці, такіх рашучых крокаў, чаму прадстаўнікі старажытных беларускіх праваслаўных і каталіцкіх знакамітых радоў, па сутнасці беларуская феадальная і інтэлектуальная эліта, парывалі з традыцыйнай рэлігіяй, адмаўляліся ад веры бацькоў, уступалі ў канфлікт і са сваімі сем'ямі, і са сваім станам, і з каралеўскай уладай, і з канстанцінопальскім патрыярхам або рымскай курыяй?! Канечне, прычына не ў асабістых амбіцыях, шляхецкім свавольстве, даніне модзе і да т. п., а ў свядомай светапогляднай і грамадзянскай пазіцыі, у жаданні рэфармаваць наяўнае рэлігійнае, сацыяльна-палітычнае, эканамічнае, духоўна-культурнае жыццё грамадства.

Справа ў тым, што з пачатку XVI ст. у духоўным жыцці ВКЛ, беларускім менталітэце ўсё большую сілу набываюць ідэі Адраджэння і Рэфармацыі, якія істотна ўплываюць на грамадскую свядомасць, дзейнасць асобных людзей і сацыяльных груп. Фундаментальнай ідэяй гэтых рухаў была ідэя свабоды, менавіта на хвалі Адраджэння і Рэфармацыі фарміруецца ідэя свабоды, суверэнітэту ва ўсіх яе аспектах — рэлігійным, нацыянальна-культурным, дзяржаўным. Рэфармацыя, сцвердзіўшы прыныцып асабістых адносін да Бога, праклала шлях не толькі да рэлігійнай, але і да нацыянальна-культурнай свабоды. Францыск Скарына, папярэднік беларускай Рэфармацыі, сваім перакладам Бібліі, патрыятызмам, абгрунтаваннем такіх каштоўнасцей, як родная мова, радзіма, веды, мараль і наогул духоўнасць, паклаў пачатак ідэі беларускага нацыянальна-культурнага суверэнітэту. Вялікая заслуга мысліцеля ў абуджэнні нацыянальнай самасвядомасці беларускага народа, што з'яўляецца асновай ідэі суверэнітэту. Ідэя нацыянальна-культурнага суверэнітэту, як вядома, была падтрымана і распрацавана рэфарматарамі Сымонам Будным і асабліва Васілём Цяпінскім у знакамітых

прадмовах да «Катэхізіса» і «Евангелля». Самое выданне «Катэхізіса» на народнай беларускай мове, да чаго мелі дачыненне разам з Сымонам Будным Мацей Кавячынскі і Лаўрэн Крышкоўскі, з'явілася эпохальнай падзеяй у гісторыі станаўлення ідэі беларускага нацыянальна-культурнага суверэнітэту.

Нацыянальна арыентаванымі былі беларускія магнаты-пратэстанты Астафій Валовіч, Леў Сапега і некаторыя іншыя. Безумоўна, галоўны ўклад гэтых, можна сказаць, стаўпоў нацыі ў сьвярджэнні дзяржаўнага суверэнітэту, але ж яны многа зрабілі на ніве беларускай культуры: кнігавыданьня, школьнай адукацыі, роднай мовы. Прыклад адзін малавядомы, але характэрны прыклад. Калі рыхтавалася другое выданне Статута Вялікага княства Літоўскага (1566), некаторыя члены рэдакцыйнай камісіі (Аўгусцін Радундус, Пётр Раізіі) настойвалі на падмене беларускай мовы мовай лацінскай. Але гэтаму запырэчылі патрыятычна настроеныя беларускія юрысты, у прыватнасці пісар велікакняжацкай канцылярыі кальвініст Марцін Валадковіч і некаторыя іншыя. Іх падтрымаў кіраўнік статутавай камісіі канцлер Астафій Валовіч, у выніку чаго Статут быў апублікаваны на беларускай мове. Магчыма, дыскусія паміж «лацінікамі» і «беларусістамі» працягвалася далей, у перыяд падрыхтоўкі Статута 1588 г. Прычым на карысць «беларусістаў». Ва ўсякім разе ў адной са сваіх прадмоў да Статута Сапега з гордасцю сьвярджаў, што «мы не обчым якім языком, але сваім власным права списанья маем». Менавіта ў Статуце 1588 г. было зафіксавана, што «пісар земский мает по руску, литерами и словы рускими, вси листы, выписы и поэвы писати, а не иным езыком и словы».

Вельмі прывабнай для пэўных колаў грамадства ВКЛ, галоўным чынам буйных феодалаў, а таксама гараджан, была ідэя царкоўнай незалежнасці, якую, як вядома, змяшчала ў сабе Рэфармацыя. Евангелісцка-рэфармацкая царква ўяўлялася Мікалаем Радзівілам Чорным, Мікалаем Радзівілам Рудым і іншымі ў якасці самастойнай нацыянальна-дзяржаўнай царквы, незалежнай, з аднаго боку, ад Рыма, з другога — ад Канстанцінопаля і Масквы. Была створана аўтаномная адміністрацыйна-тэрытарыяльная царкоўная сістэма (шэсць дыстрыктаў — Віленскі, Завілейскі,

Новагародскі, Рускі, Брэсцкі, Жмудскі — на чале з суперінтэндантам, з сінодамі агульнацаркоўным і па дыстрыктах) з даволі выразнымі элементамі дэмакратыі і парламентарызму, прычым не толькі ў арганізацыйным жыцці, але і ў адносінах паміж братамі розных станаў. На жаль, спроба зрабіць пратэстанцкую царкву нацыянальна-дзяржаўнай не ўвянчалася поспехам. На гэта былі свае прычыны, але ж спроба пакінула пасля сябе ідэю рэлігійна-царкоўнай незалежнасці, якую беларускія дзяржаўныя і царкоўныя дзеячы намагаліся рэалізаваць на працягу гісторыі і якая не страціла сваёй актуальнасці і ў нашы дні.

Рэфармацыя ўкараніла ў грамадскае жыццё ідэю верацярпімасці, талерантнасці, якая была зафіксавана ў шэрагу дзяржаўных дакументаў (прывілеі 1563, 1568 гг.; Варшаўская канфедэрацыя 1573 г.; Статут ВКЛ 1588 г., раздз. 3, арт.3). Гэта ідэя даказала сваю палітычную эфектыўнасць на працягу 60—80-х гадоў XVI ст., дапамагаючы будаваць дзяржаўны суверэнітэт краіны, падтрымліваць грамадскую згоду, праводзіць рэформы, развіваць культуру. Вялікай памылкай дзяржавы, урада, беларускай феадальнай эліты была пераарыентацыя з ідэі рэлігійна-канфесіянальнай талерантнасці на ідэю уніі. Знаходзячыся ў дуаканфесіянальным культурна-рэлігійным асяроддзі, паміж Усходам і Захадам, Сцылай Польшчы і Харыбдай Маскоўскай дзяржавы, нельга было прымаць аднабаковы заходні ўхіл. Калі Леў Сапега гэта зразумеў — было ўжо позна. Вялікае княства Літоўскае, Беларусь, Украіна калаціліся ад канфліктаў, якія разбуралі грамадства і дзяржаву, набліжалі краіну да страты суверэнітэту.

Аднак самай моцнай ідэяй, якая вынікала з менталітэту Рэфармацыі, была ідэя дзяржаўнага суверэнітэту. Менавіта жаданне бачыць Вялікае княства незалежнай краінай стымулявала беларускую магнатэрыю ахвяраваць сямейнымі традыцыямі, «верай бацькоў», міласцю караля. Радзівілы, Валовічы, Сапегі, Кішкі, Хадкевічы, Гарнастаі, Пацы, Глебовічы, Дарагастайскія — далёка няпоўны пералік тых з беларускага і літоўскага панства, хто прыняў Рэфармацыю і займаў у ВКЛ ключавыя дзяржаўныя пасады. Вядома, што XVI стагоддзе для ВКЛ — гэта эпоха вялікіх рэформ, якія стымуляваліся рэфармацыйным рухам і ўмацоўвалі дзяржаўны суверэнітэт краіны: аграрная рэформа

(1557—1569), так званая валочная памера; судова-адміністрацыйная рэформа (1564—1566), якая цэнтралізавала і палітычна стабілізавала дзяржаву, стварыла (як падкрэслівае І. Юхо) самую сучасную ў Еўропе судовую сістэму і прававую тэорыю, заканадаўства. Прыкладам з’яўляюцца тры статуты — 1529, 1566 і 1588 г. Абараняючы незалежнасць, беларускія і літоўскія магнаты-кальвіністы «далі бой» польскім феадалам, якія імкнуліся гранічна абмежаваць дзяржаўны суверэнітэт ВКЛ на Люблінскім сейме (1569). На жаль, Мікалая Радзівіла Чорнага ўжо не было з імі. Аднак дзякуючы Валовічу, Радзівілу Рудому і іншым, ВКЛ захавала некаторыя істотныя атрыбуты сваёй незалежнасці: урад, войска, казну, заканадаўства, адміністрацыю, дзяржаўную беларускую мову. Праз некаторы час дзякуючы тым жа магнатам узнавіў сваю працу і сейм ВКЛ. Статутам 1588 г. былі нейтралізаваны некаторыя іншыя абмежаванні дзяржаўнага суверэнітэту ВКЛ.

Выпрацаваная пад уплывам Адраджэння і Рэфармацыі ідэя беларускага суверэнітэту прайшла доўгі і пакутлівы шлях, стала самай актуальнай ідэяй нашага часу.

Літаратура і мастацтва. 1995. 19 мая.

Сымон Будны і беларускі менталітэт эпохі Адраджэння

13 студзеня 1593 г. у Вішняве, што на паўночным захадзе ад Валожына, памёр Сымон Будны, чалавек шматграннага таленту, яскравая і неардынарная асоба беларускай культуры другой паловы XVI ст. Як сведчаць крыніцы, паміраў ён цяжка, у пакутах, і яго апаненты са злараднасцю гаварылі, што гэта яму пакаранне за вялікія грахі, за тое, што ён не верыў ні ў Бога, ні ў Ісуса Хрыста. Але ж гэта была хлусня. Сымон Будны шчыра верыў у Бога, верыў ён і ў Ісуса Хрыста, аднак не як у Сына Божага, але вялікага і высокамаральнага чалавека, жыццё якога з’яўляецца ўзорам для ўсіх і кожнага, за што яму і была надана Боская годнасць. Вера Сымона Буднага супярэчыла праваслаўным, каталіцкім і нават пратэстанцкім канонам і догмам, таму для гэтых канфесій ён быў ерэтыком. І з пункту гледжання даных веравызнанняў гэта была абсалютная праўда.

Аднак калі на гэта паглядзець больш шырока, не толькі з канфесійна-рэлігійнага, але і з культуралагічна-філасофскага пункту гледжання, то тут мы можам убачыць не індывідуальны канфлікт чалавека з афіцыйнай царкоўнай установай, пануючым веравучэннем, а супярэчнасць эпохі, канфлікт часу, які па розных прычынах абвастрыўся ў эпоху еўрапейскага Адраджэння. Маецца на ўвазе глабальная спрэчка, якая ў гэты час адраділася з новай сілай паміж верай і розумам, тэалогіяй і філасофіяй, навукай і рэлігіяй, дагматызмам і скептыцызмам, свабоднай думкай і царкоўным абавязкам не выходзіць за межы рэлігійнага канона. Сам не жадаючы таго, у пошуках рэлігійнай, маральнай і іншай ісціны Сымон Будны сышоў з шляху тэалогіі і стаў на небяспечны ў той час шлях свабоднай філасофіі. Як вядома, канфлікт гэты не быў вырашаны ні ў XVII, ні ў XVIII, ні ў XIX і нават у XX стагоддзях. Ён не вырашаны і ў наш час і хутчэй за ўсё не будзе вырашаны ніколі. Вядома таксама, што гэты канфлікт суправаджаўся гвалтам, крывёю, ахвярамі і з аднаго, і з другога боку. У той жа час лепшыя розумы вынайшлі адзіна магчымы спосаб ідэйнага суіснавання: узаемная цяпкімасць, талерантнасць. Вялікая культурна-гістарычная заслуга Сымона Буднага заключаецца ў тым, што ён адным з першых у еўрапейскай культуры, разам з Эразмам Ратэрдамскім, Мішэлем Мантэнем, Анджэем Фрычам Маджэўскім, Янам Замойскім, Львом Сапегам, Мялецкім Сматрыцкім і іншымі абвясціў духоўную свабоду, рэлігійную талерантнасць ментальнасцямі цывілізаванага грамадства.

Але ж тое, што зрабіў Сымон Будны, ён мог зрабіць толькі ва ўмовах, якія спрыялі творчай дзейнасці. Менавіта такія ўмовы існавалі ў Беларусі ў другой палове XVI ст. Жыццё, а тым больш творчасць Сымона Буднага немагчыма зразумець без уяўлення пра беларускі менталітэт эпохі Адраджэння, пра характэрныя рысы і спецыфіку развіцця духоўнай культуры Беларусі XVI — пачатку XVII ст. Паспрабуем акрэсліць толькі некаторыя, асобныя моманты гэтай праблемы.

Перш за ўсё спынімся на некаторых меркаваннях на-конт пытання: што ўяўляла сабою Беларусь у той час — Усход ці Захад, а больш канкрэтна — да якога тыпу ад-

носіцца духоўная культура Беларусі часоў Сымона Буднага: усходняга ці заходняга? Адказаць на гэтае пытанне не так проста, як здаецца. Бо найперш трэба высветліць, які змест мы ўкладваем у паняцце «Усход» ці «Заход», маючы на ўвазе, што «Усход» ці «Заход» — гэта не географічныя, а культурна-тыпалагічныя, цывілізацыйныя паняцці. Так што, як гэта ні парадаксальна, «Усход» можа быць на Захадзе і «Заход» на Усходзе. Дык што ўяўляе сабою духоўная культура Беларусі XVI — пачатку XVII ст. — культура часоў Сымона Буднага? Гістарычныя факты і існуючыя даследаванні даюць падставу трактаваць беларускі менталітэт гэтага часу і як «Заход», і як «Усход», і як сінтэз «Усходу» і «Захаду». Каб падрабязна не растлумачваць, што ёсць сінтэз «Захаду» і «Усходу», спашлемся на добра вядомую, тыповую і, так бы мовіць, класічную праяву гэтага сінтэзу — гэта асоба Сімяона Полацкага, яго творчая, галоўным чынам паэтычная, спадчына, яго светапогляд. У цэлым жа мы схіляемся да думкі, што беларускі менталітэт XVI і нават XVII стагоддзяў — гэта пераважна Заход. Канешне, у ім прысутнічаюць значныя ўсходнія элементы, але усё ж такі заходнія — дамінуюць.

Не прэтэндуючы на вычарпальны аналіз, паспрабуем вызначыць некаторыя ментальнасці заходняга тыпу культуры на Беларусі. Адначасова адзначым асобныя, супрацьлеглыя ім ментальнасці, характэрныя для духоўнага, рэлігійнага, палітычнага жыцця «Усходу».

Бясспрэчна, што і тыя і іншыя ментальнасці залежалі ад характару сацыяльна-эканамічнага, палітычнага і культурнага жыцця беларускага народа XVI—XVIII стст. У тагачасным жыцці беларусаў наглядаюцца тыповыя заходнія, раннебуржуазныя рысы. Гэта — развітыя гарады з цэхавай сістэмай, вечавымі традыцыямі і магдэбургскім правам, што ў свой час яшчэ адзначаў Максім Багдановіч, і чаго, у прыватнасці, не было на еўрапейскім Усходзе (за выключэннем Ноўгарада Вялікага і Пскова). Гэта, далей, прадстаўнічая палітычная сістэма з сеймамі і сеймікамі, з прававымі актамі, прывілеямі і статутамі, якія абмяжоўвалі велікакняжацкую ўладу і падпарадкоўвалі яе і ўсё грамадства закону. Гэта шматканфесійная сістэма адукацыі (праваслаўныя брацкія, пратэстанцкія, каталіцкія і уніяцкія школы), магчымасць пры наяўнасці сродкаў і

здольнасці атрымліваць адукацыю ў замежных універсітэтах (права выезду за мяжу жыхароў усіх станаў ВКЛ было афіцыйна зафіксавана Статутам ВКЛ 1566 г.). Так, у сваім лісце да Івана IV А. Курбскі пісаў, што ў адрозненне ад Маскоўскай дзяржавы ў ВКЛ «обретаются» людзі вельмі вопытныя не толькі «в грамматических и риторских, но и в диалектических и философских учениях». Гэта — шырока распаўсюджанае ў ВКЛ кнігадрукаванне на беларускай, царкоўнаславянскай, польскай, лацінскай мовах, што было немагчыма на таталітарным Усходзе (друкарні існавалі ў Брэсце, Вільні, Нясвіжы, Заблудаве, Лоску, Любчы, Мінску, Магілёве, Слуцку і інш.). Гэта — існуючыя ў ВКЛ сховішчы старажытных рукапісаў і кніг, бібліятэкі, якія належалі як цэрквам, касцёлам, зборам, манастырам, школам, так і прыватным асобам. Напрыклад, знакамітая, выяўленая ўпершыню Г. Галенчанкам, прыватная бібліятэка С. Рысінскага [26]. Гэта таксама вялікая колькасць замежных і айчынных выданняў антычных аўтараў, еўрапейскіх гуманістаў і рэфарматараў. На Усход усё гэта трапляе толькі ў пятроўскую і пасляпятроўскую эпоху. Гэта — немагчымыя ва ўмовах Рускай дзяржавы і тыповы для ВКЛ плюралізм царкоўна-рэлігійнага жыцця, існаванне тут побач з традыцыйным праваслаўем каталіцызму, ісламу, іудаізму, адносна свабоднае распаўсюджанне розных пратэстанцкіх плыняў (лютэранства, кальвінізм, або евангельска-рэфармацкая вера, арыянства і іншыя ерэтычныя з пункту гледжання праваслаўя і каталіцтва рэлігійна-філасофскія вучэнні).

Трэба адзначыць таксама, што само заходняе праваслаўе не было ідэалагічна аднародным. Яно зазнавала ўплыў Рэфармацыі, гуманізму. Існавала фундаменталісцкая, маскоўская плынь і рэфармісцкая (дзеячы Супрасльскага, Астрожскага культурных цэнтраў, Лаўрэнцій Зізаний, Пётр Магіла, Сільвестр Косаў і інш.). Пазаканфесійнай, хрысціянска-гуманістычнай з'яўлялася дзейнасць Францыска Скарыны. Гэта, далей, росквіт магнацка-шляхецкага, а таксама бюргерскага мецэнату. Гэта — асабовыя кантакты беларускіх дзяржаўных і грамадскіх дзеячаў, прыватных асоб з вядомымі рэлігійнымі дзеячамі, пісьменнікамі, філосафамі і да т. п.

Дык якія ж ментальнасці характэрныя для беларускай культуры XVI — пачатку XVII ст.?

Калі ўсходняму культурнаму комплексу ўласцівы манапалізм духоўнага жыцця (адзіная рэлігія, адзіная ідэалогія, канфесійная і інтэлектуальная нецярпімасць і да т. п.), то характэрнай рысай заходняга тыпу духоўнай культуры, у прыватнасці духоўнай культуры ВКЛ XVI — пачатку XVII ст. з'яўляецца плюралізм — шматканфесійнасць, рэлігійная, інтэлектуальная цярпімасць нават да ерэтыкоў і атэістаў і да т. п. Вядома, і першая, і другая тэндэнцыі прысутнічаюць і на «Усходзе», і на «Захадзе», але ж ва ўсходняй культуры дамінуе манапалізм, у заходняй — плюралізм.

Наступныя амбівалентныя ментальнасці — гэта свабода і несвабода ў сваіх шматлікіх праявах. У культурах заходняга тыпу, у тым ліку і духоўнай культуры ВКЛ часоў Сымона Буднага, дамінуючай тэндэнцыяй з'яўляецца свабода. У культурных комплексах «Усходу» (а да такіх у той час належала Руская дзяржава, пакуль Пётр Вялікі не адчыніў «акно ў Еўропу») дамінуе тэндэнцыя несвабоды — рэлігійнай, палітычнай, індывідуальнай, духоўна-творчай і да т. п.

Палітычнай мадыфікацыяй свабоды і несвабоды з'яўляецца характэрная для ВКЛ другой паловы XVI — пачатку XVII ст. ідэя прававой дзяржавы, згодна з якой дэкларавалася, што жыццё і маёнасць чалавека павінны абараняцца законам і ўладай; з другога боку — ідэя нічым не абмежаванай, таталітарнай улады, дзе жыццё, маёнасць, годнасць падданага, — кім бы ён ні быў: селянінам ці баярынам, — цалкам залежыць ад волі самаўладцы.

Ва ўсходнееўрапейскім рэгіёне першая ідэя — ідэя прававой дзяржавы — у сваім класічным выглядзе была сфармулявана ў прадмовах Льва Сапегі да Трэцяга статута Вялікага княства Літоўскага. Менавіта Сапега сцвярджаў, што «естесмо невольнікамі прав для того, абысьмы вольности уживати могли». Згодна з думкай падканцлера, «цэль і скуток усих прав ест и маеть быти на свете, абы кождый добрую славу свою, здоровье и маетность в целости мел». Усе ў грамадстве, сцвярджаў Сапега, — ад самага апошняга чалавечка і да караля — павінны падпарадкоўвацца закону. «Сам гаспадар, пан наш, — лічыў Сапега, і гэта было перакананне ўсяго беларуска-літоўскага адукаванага гра-

мадства, — жадное звирхности над нами заживати не можеть, одно только, колько ему право допушаеть».

Другая ідэя, якая вынікае з усходняга менталітэту, — ідэя неабмежаванасці ўлады цара і безумоўнай залежнасці ўсіх і кожнага ад яго волі — была сфармулявана Іванам Грозным у лістах да князя Андрэя Міхайлавіча Курбскага. Як адзначыў выдатны дарэвалюцыйны ўкраінскі гісторык Мікалай Кастамараў, менавіта Іван Грозны «утвердил начало деспотического произвола и рабского бессмысленного страха и терпения. Его идеал состоял именно в том, чтобы прихоть самовластного владыки поставитъ выше всего: и общественных нравственных понятий, и всяких человеческих чувств, и даже веры ... И он достиг этого в Московской Руси» [69, с. 20]. Разважаючы пра ўцёкі «московских людей» у Літву, г. зн. у ВКЛ, на Беларусь і Украіну, Кастамараў сцвярджае, што яны туды беглі не таму, што ў «московских людей были какие-нибудь идеалы в Литве», а таму, што «бежать в Литву им было и ближе, и подручнее, чем в другое государство: и язык, и обычаи там были для них ближе, чем в иной земле, и принимали их там радушно» і да т. п. І тут мы вымушаны не згадзіцца з Кастамаравым. Так, і этнічная роднасць з беларусамі і ўкраінцамі, і блізкасць мовы, веры — усё гэта адыгрывала вельмі значную ролю ў накіраванасці расійскай эміграцыі, але ж галоўнае, што іх прываблівала ў ВКЛ, — гэта менавіта ідэалы, існуючыя там ментальнасці: адносная палітычная свабода, верацярпімасць і інш. Для Курбскага, напрыклад, — спакойна жыць пад аховай закону, для Івана Фёдарова — свабодна выдаваць свае кнігі, для Арцемя — вольна думаць і распаўсюджваць свае рэлігійна-ідэалагічныя погляды, не баючыся зняволення ў манастыр ці калесавання.

Царкоўна-рэлігійнай мадыфікацыяй паняццяў свабоды і несвабоды, як ужо часткова адзначалася, з'яўляецца ў першым выпадку ідэя верацярпімасці, канфесіянальнага і інтэлектуальнага плюралізму, у другім — ідэя нецярпімасці да іншаверцаў і іншадумцаў. Ідэя канфесійна-рэлігійнай верацярпімасці была дамінуючай у ВКЛ у другой палове XVI ст. Яна зафіксавана ў знакамітай Варшаўскай канфедэрацыі: 1573 г., якая цалкам увайшла ў тэкст Трэцяга, сапегаўскага, статута ВКЛ 1588 г. (раздз. 3, арт. 3).

Нягледзячы на ўвядзенне царкойнай уніі (1596) і ўзмацненне дыскрымінацыі ў Рэчы Паспалітай у адносінах да праваслаўя і пратэстанцтва, гэтай жа ідэі і ў 20-х гадах XVII ст. прытрымліваўся канцлер Леў Сапега, пра што пераканаўча сведчыць яго ліст да І. Кунцэвіча ад 12 сакавіка 1622 г. [118, с. 70—80].

Калі ў Маскоўскай дзяржаве «праваслаўная хрысціянская вера» з'яўлялася не толькі манапольнай канфесіяй, але і кансалідуючым пачаткам грамадства, то ў ВКЛ, дзяржаве шматканфесійнай, кансалідуючым пачаткам магла быць толькі верацярпімасць, толькі талерантнасць (як, дарэчы, і ў нашы дні ў Рэспубліцы Беларусь). Гэта ўжо ў 70-х гадах XVI ст. добра зразумелі найбольш дальнабачныя грамадскія і дзяржаўныя дзеячы і ў іх ліку Сымон Будны. Да гонару беларуска-літоўскага грамадства, — і ў гэтым вялікая роля належыць частцы гуманістычна настраенай беларускай шляхты і магнатаў, — у дзяржаўнай палітыцы ВКЛ другой паловы XVI ст. дамінуючай з'яўлялася ідэя талерантнасці. У сваіх «Успамінах» беларускі шляхціц з-пад Ляхавіч Фёдар Еўлашоўскі, які жыў у другой палове XVI ст., піша: «Помне бовем семялэм у столу князя Балтроея Недвіцкаго, каноніка віленскага, з преднейшими слукгами влохами его. Тые же се, кгда доведели, жем евангелик, дивовалисе барзо, яко ме смял князь каноник на обяд свой взывать. А кеды им он преложил, жем в нас з того жадна ненависть не быва и милуемысе яко з добрыми приятелы, хвалили то влоши, мовечы, же ту Бог жыве, а кгнили свое домове права» [124, с. 33].

Характэрная для эпохі Адраджэння інтэнцыя свабоды даволі моцна выявілася ў станаўленні нацыянальнай свядомасці. Гэта — адзін з істотных момантаў беларускага менталітэту першага Адраджэння. Прыярытэт тут належыць Францыску Скарыне, які даў свайму народу не толькі кнігадрукаванне і беларускую Біблію, але і моцнае пачуццё Радзімы, нацыянальнай культуры, роднай мовы. Скарына першы пачаў абуджаць нацыянальную самасвядомасць беларусаў. Сымон Будны не толькі ў пераносным, але і ў прамым сэнсе (справа ў тым, што скарынаўскім шрыфтам быў надрукаваны ў 1562 г. у Нясвіжы беларускі «Катэхізіс», аўтарамі якога былі С. Будны і яго паплечнікі Л. Крышкоўскі і М. Кавячынскі) з'явіўся пе-

раемнікам Скарыны. Адным з першых ён звярнуўся да беларусаў не на царкоўнаславянскай, а на роднай мове. Менавіта ён заклікаў князёў, г. зн. тых, ад каго ў той час залежала культура, каб яны «не толькі в чужоземских языцех кохали, але бы ся тэж и того здавна славного языка словенского розмиловати и оным ся бавити рачыли», г. зн. каб яны не толькі спрыялі, але і карысталіся роднай мовай. На жаль, інтэнсіўны ўздым нацыянальнай культуры, які наглядаўся ў ВКЛ пачынаючы з сярэдзіны XVI ст., паступова пачаў згасаць, на што былі свае прычыны. І гэты спад, гэты адкат у нацыянальнай культурнай палітыцы кіруючых колаў адным з першых заўважыў лепшы сябра і аднадумец Сымона Буднага Васіль Цяпінскі. У сваёй прадмове да «Евангелля» ён ад імя адраджэнскай беларускай інтэлігенцыі выявіў боль за занядбанне нацыянальнай культуры і мовы.

Лёсавызначальным фактарам, які істотна ўплываў на беларускі менталітэт, прычым не толькі XVI — першай паловы XVII ст., але і ў наступныя стагоддзі, было геапалітычнае становішча ВКЛ, у прыватнасці Беларусі, якое можна вызначыць наступным чынам: паміж Усходам і Захадам, або Рускай дзяржавай і Польшчай. Беларусы на працягу ўсёй гісторыі ўсведамлялі сваю роднасць з рускім і ўкраінскім народамі, блізкасць сваіх культур, моў, веры. Гэты фактар быў і ёсць стала дзеючым і вызначальным у адносінах паміж гэтымі народамі. Аднак існавалі і іншыя фактары, якія ўплывалі на адносіны паміж ВКЛ і Маскоўскай дзяржавай, беларусамі і рускімі. Перш за ўсё гэта фактары палітычныя, барацьба за гегемонію ва ўсходнееўрапейскім рэгіёне, якая пачалася амаль што адразу пасля распаду Кіеўскай дзяржавы, паміж першымі вялікімі князямі ВКЛ і Масквы.

Справа ў тым, што вялікія князі маскоўскія аб'явілі сябе адзінымі спадкаемцамі ўлады кіеўскіх князёў, хаця гістарычна на гэтую ролю з няменшай падставай маглі прэтэндаваць як Гедымінавічы, якія абеларусіліся, так і полацкія, новагародскія, мінскія, віцебскія, слуцкія і іншыя галіны Рурыкавічаў. Пасля ўтварэння ВКЛ сцверджаная тут абеларушчаная дынастыя Гедымінавічаў уступіла ў суперніцтва з маскоўскімі Рурыкавічамі. Барацьба цяпер ішла паміж дзвюма самастойнымі і незалежнымі дзяржа-

вам і магла вырашыцца толькі на падставе моцы. Пасля вызвалення Маскоўскай дзяржавы ад татарскага іга ўзрастаюць імперскія амбіцыі маскоўскіх вялікіх князёў. «Хроніка Літоўская і Жамойцкая» сведчыць: «Дмитрий, великий князь московский умыслил Киевское, Витебское и Полоцкое княство войною доходити, обещуючы Литву всю огнем и мечем завоевати» [123, с. 66]. Фарміруецца ідэалогія трэцерамізма («Масква — трэці Рым»), канцэпцыя вялікага маскоўскага князя, а потым і цара як адзінага спадчынніка ўлады кіеўскіх князёў, як гаспадара не толькі «ўсея Вялікія», але і «Малыя і Белыя Русі». Гэтая імперская ідэя прадвызначала і знешнюю палітыку Рускай дзяржавы, яе адносіны з ВКЛ, а потым і з Рэччу Паспалітай.

Крытычным пунктам у палітычных адносінах паміж Маскоўскай дзяржавай і ВКЛ з'явілася Лівонская вайна, якая прынесла шмат няшчасцяў і беларускаму, і рускаму народам. Мікалай Кастамараў, як і некаторыя іншыя рускія гісторыкі, лічыў Лівонскую вайну вялікай палітычнай памылкай Івана IV, які замест таго, каб накіраваць вайска супраць Крымскага ханства і пазбавіць дзяржаву ад стала пагражаючай рускім землям навалы (менавіта так яму радзілі Адашаў, Сільвестр, Курбскі), накіраваў яго супраць адзінакроўных і адзінаверных братоў рускіх — беларусаў.

Лівонская вайна, боязь падпасці пад таталітарна-дэспатычную ўладу маскоўскага цара-тырана адштурхнулі беларускіх магнатаў і шляхту ВКЛ ад Усходу, прымусілі іх больш шчыльна звязаць свае інтарэсы з Захадам, інтарэсамі польскіх магнатаў і шляхты, пайсці на больш цесную палітычную і ваенную кансалідацыю з Польшчай, рымскай царквой; абумовілі неабходнасць з дзвюх бед выбіраць меншую. «Шляхецкія вольнасці шляхецкай рэспублікі, — адзначаюць беларускія гісторыкі В. Мялешка, З. Капыскі, П. Лойка, — павярнулі пануючы клас беларускіх зямель у бок Польшчы, заставіўшы адварнуцца ад самадзяржаўнай Расіі» [135, с. 58]. Менавіта ў часы Лівонскай вайны і пасля яе ўзмацнілася палітычная, ідэалагічная і культурна-рэлігійная экспансія Захаду, паскорана пайшоў працэс каталіцызацыі і паланізацыі. Сумным вынікам Лівонскай вайны была тая акалічнасць, што многія беларусы ў часы «рускай смуты» апынуліся пад мурамі Масквы, ды ў самой Маскве.

Трэба прызнаць, што геапалітычнае становішча паміж «Сцылай» Польшчы і «Харыбдай» Маскоўскай дзяржавы істотна ўплывала на ўсе бакі жыцця беларуска-ўкраінска-літоўскага грамадства, у тым ліку на развіццё духоўнай культуры.

Сымон Будны быў адным з тых беларускіх інтэлігентаў, якія, пратэстуючы супраць усходняй дэспатыі, былі рашучымі праціўнікамі заходняга рэлігійна-ідэалагічнага прымусу, выступалі за дзяржаўную незалежнасць, свабоднае развіццё беларускай культуры, інтэлектуальную і рэлігійную талерантнасць, духоўную свабоду, законапраўе. Сымон Будны з вялікай прыязню і павагай адносіўся да расійскіх прагрэсістаў — першадрукара Івана Фёдарова, вальнадумца, прыхільніка талерантнасці Арцемія (апошні ў сваіх лістах называў яго «возлюблены браце») і да еўрапейскіх гуманістаў — палякаў Анджэя Маджэўскага, Яна Каханоўскага, італьянца Ларэнца Валы, галандца Эразма Ратэрдамскага. Як Скарына, Гусоўскі, Цяпінскі, Сапега, Волан, браты Зізаніі і іншыя, Сымон Будны з'яўляўся адным са стваральнікаў беларускага менталітэту эпохі Адраджэння, такіх яго ўсталяваўшыхся ў грамадскай свядомасці паняццяў і пачуццяў, як палітычная, нацыянальна-культурная, рэлігійная і інтэлектуальна-творчая свабода, законапраўе, павага да чалавечай годнасці і чалавечага таленту — незалежна ад канфесійнай, нацыянальнай, рэлігійна-дзяржаўнай прыналежнасці.

Літаратура і мастацтва. 1993. 30 крас.

Статуты Вялікага княства Літоўскага

Выдатнымі помнікамі беларускай палітычнай і прававой культуры эпохі Адраджэння з'яўляюцца статуты Вялікага княства Літоўскага 1529, 1566 і 1588 гг. Па сведчанні спецыялістаў, яны ўяўляюць сабой унікальную з'яву ў еўрапейскім духоўным жыцці данага часу.

Сацыяльна-эканамічнае і палітычнае развіццё беларуска-літоўскага феадальнага грамадства XV—XVI стст. абумовіла неабходнасць стварэння адзінага зводу прававых норм. Першым кодэксам феадальнага права Вялікага княства Літоўскага (ВКЛ) з'яўляўся Статут 1529 г., які быў напісаны

на беларускай мове. Ён адлюстроўваў патрабаванні і прававыя інтарэсы грамадства ў цэлым, аднак у першую чаргу феадалаў. Статут юрыдычна афармляў існуючы дзяржаўны і сацыяльны лад, прававое становішча розных груп феадальнага грамадства, вызначаў парадак кіравання дзяржавай і судаводства. Статут 1529 г. замацоўваў за магнатамі іх прывілеяванае становішча і кіруючую палітычную ролю. Ён ураўноўваў праваслаўных землеўладальнікаў з каталіцкімі. У Статуце 1529 г., у прыватнасці, гаворыцца, што «правы хрестыянские» даруюцца «всім прелатом, княжатам, паном хоруговным, велможам, рыцерам павышным, шляхце и всему посполству и их падданным а тубылцом земель Великого князьства нашого Литовского, которого бы колвек стада а стану были ... так латынского закону, яко и греческого» [140, с. 31]. Кодэкс устанаўліваў індывідуальную прававую адказнасць («не маець ніхто ні за кога терпеты, але кождый сам за себе»), прычым абумоўлівалася, што «не маець быти каран ... ани жона за выступ мужа своего, ани отец за выступ сына, ани сын за отца ... ани слуга за пана» [140, с. 33]. Адзначалася таксама, што «вси подданные ... так вбогие, яко и богатые, которого роду колвек або стану были одним правом мають сужоны быти» [140, с. 34]. Статут юрыдычна замацоўваў вельмі значны момант для суверэнітэту Вялікага княства Літоўскага, а менавіта ўстанаўлівалася, што ўсе шляхецкія пасады і ўрады будуць давацца «толко прироженным тубылцом тых земель наших Великого князьства». Гаспадар, ці вялікі князь, абавязаны быў, згодна Статуту, стаяць на абароне тэрытарыяльнай цэласнасці і суверэнітэту ВКЛ і «што будеть несправедливо отдалено и неслухне разобрано», «ку панству привернути» [140, с. 48].

Вялікая ўвага надавалася ў Статуце «правам чалавека». Заканадаўча ўмацоўвалася абяцанне вялікага князя «захавати при слободах и волностях» не толькі прадстаўнікоў феадальнага саслоўя, але і мяшчан. Статутам 1529 г. абвяшчаўся свабодны выезд за мяжу: «абы княжата и панове хоруговные, шляхта и бояре прерочоные мели волную моц выйти з тых земель наших Великого князьства и иных для набытья лепшого щастья своего и навчения, вчинков рыцерских до всяких земель чужих, кром неприятелей наших» [140, с. 49]. Нягледзячы на тое, што Ста-

тут 1529 г. прадугледжваў права ўсіх станаў, г. зн. саслоўяў беларуска-ўкраінска-літоўскага феадальнага грамадства, заканадаўча замацоўвалася прывілеяванае становішча магнатаў і шляхты. У дзесятым артыкуле трэцяга раздзела сцвярджалася, што «простых людзей над шляхту господар не маеть повышати» [140, с. 50]. Старанна абгаворваліся маёмасныя і асабістыя правы жанчын, у прыватнасці пятнаццаты артыкул трэцяга раздзела абвяшчае: «княгинь, паний вдов и девок не мають ни за кого кгвалтом давати, кром их воли» [140, с. 59]. Устанаўлівалася, што за згвалтаванне жанчыны ці дзяўчыны, незалежна ад яе саслоўя, злачынец «горлом мает коран быти» [140, с. 85].

Звяртае на сябе ўвагу дзевяты, прыродаахоўны раздзел Статута 1529 г., які фармулюецца наступным чынам: «О ловы, о пуши, о бортные гоны, о хмелища, о соколы гнезда». У прыватнасці, у дзевятым артыкуле гаворыцца, што той, у чых уладаннях знаходзяцца бабровыя гоні, не павінен вырубачь кусты на адлегласці палкі, дакінутай да бабровага гняздоўя [140, с. 107].

Шосты артыкул адзінаццатага раздзела Статута ўстанаўліваў, што «чоловек волный за жадны выступ в неволю не маеть взят быти», г. зн. вольны, або свабодны, чалавек, незалежна ад таго, шляхціц ён ці селянін, не можа быць адданы ў няволю ні за якое злачынства [140, с. 115]. Нявольнікамі, згодна Статуту 1529 г., людзі лічыліся ў чатырох выпадках: тыя, што знаходзіліся ў няволі даўно ці нарадзіліся ад несвабодных; палонныя; прысуджаныя да смерці; жанатыя на нявольніцах ці якія выйшлі замуж за нявольнікаў [140, с. 118].

У 1566 г. каралеўскім прывілеем быў зацверджаны адноўлены тэкст Статута Вялікага княства Літоўскага, што абумоўлена істотнымі змяненнямі ў жыцці грамадства ў 50—60-х гадах XVI ст., у прыватнасці тэрытарыяльна-адміністрацыйнай і судовай рэформамі, узвышэннем шляхты, умацненнем сацыяльна-эканамічнай ролі гараджан, рэфармацыйна-гуманістычным рухам [165; 138]. Згодна Статуту 1566 г., шляхта ўсіх веравызнанняў атрымлівала роўныя правы і доступ да дзяржаўных пасадаў нараўне з буйнымі феадаламі. Вызначалася іх агульная падсуднасць, замацоўвалася права шляхты на ўдзел у павятовых сейміках.

Статутам 1566 г. было пашырана права выезду за мяжу, яно распаўсюджвалася не толькі на «княжат, панов хоруговных, шляхту», але і на людзей «всякого стану», якія мелі «волность и моц выехати» за межы Вялікага княства Літоўскага «для наук, у писме цвичения, учынков рыцерских и лепшого счасця своего, а теж будучи неспособного здорovia своего для лекарьств» [141].

Паскораны характар развіцця грамадскага жыцця Вялікага княства Літоўскага 60—80-х гадоў выклікаў неабходнасць новай рэдакцыі тэксту Статута. Была створана спецыяльная камісія, куды ўвайшлі высокаадукаваныя беларускія і літоўскія юрысты, велікакняжацкія чыноўнікі, буйныя феодальныя. Зацверджаны каралём Жыгімонтам III 28 студзеня 1588 г. Трэці статут Вялікага княства Літоўскага быў надрукаваны на беларускай мове ў віленскай друкарні Мамонічаў. У Статуце 1588 г. найбольш ярка выявіліся філасофскія і сацыяльна-палітычныя тэндэнцыі эпохі Адраджэння [8, с. 82]. Усталёўвалася рэлігійная цяжкасць. Беларуская мова абвешчалася ў якасці дзяржаўнай: «писар земский мает по руску, литерами и словы рускими, вси листы, выписы и поэвы писати, а не иным языком и словы» [73, с. 165].

У «Прадмове» да Статута 1588 г., аўтарам якога з'яўляўся Леў Сапега, абгрунтавалася ідэя прававога грамадства і дзяржавы. Следам за Арыстоцелем і Цыцэронам беларускі мысліцель сцвярджае, што ўсякае цывілізаванае жыццё павінна будавацца на законапраўі. «А прото, — піша Сапега, — он великий и зацный филозоф греческий Аристотелес поведил, же там бельлуа, а по нашому дикое звера, пануесть, где человек водлуг уподобанья своего владность свою ростегаеть. А где опячь право, або статут, гору маесть, там сам Бог всим владнесть» [142, с. 44]. Гэта — зыходная, фундаментальная тэарэтычная ідэя беларускага мысліцеля, якая прадвызначае ўвесь комплекс яго поглядаў — ідэя вяршэнства закону, прававога грамадства і дзяржавы. Ідэя гэта не толькі рэнесансава-гуманістычная, але і асветніцкая, паколькі права Сапега атаясамліваў з натуральным розумам чалавека. Дзякуючы розуму чалавек здольны выпрацоўваць высокамаральныя нормы грамадскіх паводзін, якія годныя яго чалавечай прыроды. «А тая того есть причина, — сцвярджаў Сапега, — же право

ест, яко его другий зацный мудрец выславил (Цыцэрон. — С.П.) оным правдивым розсудком а мудрым умыслу чолочечого баченьем, которым пан Бог натуру чолочечую обдарыти рачыл, абы водлуг того пристойного а мудрого баченья живот чолочечий так справовал, яко бы се за тым, што есть почстивого, завжды удавал, а што непочстивого, абы се того выстерегал» [142, с. 44].

Абараняючы ідэю вяршэнства закону, Сапега, зразумела, не лічыў, што для ўсіх сасловій Вялікага княства Літоўскага павінны існаваць адны і тыя ж ураўноўваючыя іх прававыя нормы. Ён быў прыхільнікам саслоўнага, а не грамадзянскага права. Аднак, на думку беларускага мысліцеля, неабходнай умовай грамадскай згоды з'яўляецца прыярытэт закону, і гэты прынцып у большай ці меншай ступені фіксаваўся ў Статуце Вялікага княства Літоўскага 1588 г. Спасылаючыся на Цыцэрона, Сапега пісаў: «естесмо невольниками прав для того, абысьмы вольности уживати могли» [142, с. 47].

Статут 1588 г. зрабіў вялікі ўплыў на развіццё айчынай і еўрапейскай палітыка-прававой думкі. Ён быў перакладзены на польскую (1614, 1619, 1648, 1694, 1744, 1786, 1819, 1811), рускую (1811), украінскую (1735—1738), нямецкую (XVII ст.) мовы, у канцы XVI ст. выкарыстоўваўся пры кадыфікацыі прускага права, у судах Латвіі і Эстоніі, шмат артыкулаў перайшло ў расійскае Саборнае ўкладанне 1649 г.

ФІЛАСОФСКАЯ І ГРАМАДСКА- ПАЛІТЫЧНАЯ ДУМКА

Аристотелизм как феномен философской культуры Беларуси X—XVIII вв.

Свыше двух тысячелетий обращается просвещенное человечество к философскому наследию Аристотеля (384—322 гг. до н. э.). Идеи великого древнегреческого мыслителя, поставленные им естественнонаучные, онтологические, гносеологические, этические, социально-политические, эстетические проблемы обладают исключительной, неувядаемой актуальностью, в связи с чем аристотелевское учение привлекало и привлекает пристальное, ни с чем не сравнимое внимание образованных людей с момента его возникновения и вплоть до наших дней.

Было бы заблуждением, полагают известные историки философии (В. В. Соколов, В. К. Чалоян, Ф. Х. Кессиди, Г. Б. Шаймухамбетова и др.), считать обращение к Аристотелю простым комментированием его философского учения, ибо невозможно, как показал многовековой историко-философский опыт, в новых социально-культурных и идеологических условиях сохранить тождественный самому себе аристотелизм. Поэтому воспроизведение аристотелевских идей в иных исторических обстоятельствах следует рассматривать не только как обращение к культурно-философской традиции, но и как деятельность, выходящую за рамки простого комментаторства и интерпретаторства. Она прежде всего связана с творческой переработкой великого аристотелевского наследия, приведением его в соответствие с новой эпохой, актуальными социально-философскими и духовно-культурными задачами.

Идеи аристотелизма оказали огромное влияние на отечественный историко-философский процесс и, в частности, на становление и развитие духовной культуры и философской мысли в Беларуси в X—XVIII вв.

В своем историческом развитии аристотелизм в Беларуси прошел четыре этапа: 1) средневековый аристотелизм, или функционирование аристотелевских идей на белорусских землях во времена Киевской Руси и в начальный период истории Великого княжества Литовского (X—XV вв.); 2) аристотелизм эпохи Возрождения и Реформации (XVI — начало XVII в.); 3) схоластический аристотелизм периода Контрреформации (конец XVI—XVII в.); 4) аристотелизм эпохи разложения схоластики, возникновения эклектики и становления просветительской философии (начало — 70—80-е годы XVIII в.).

Средневековый аристотелизм, или функционирование аристотелевских идей на белорусских землях во времена Киевской Руси и в начальный период истории Великого княжества Литовского (X—XV вв.). Специфика общественно-культурного бытования аристотелевских идей в этот период характеризуется тесным взаимодействием с богословием, фрагментарностью, умозрительностью, т. е. крайней незначительностью общественных усилий в их практической реализации. Начало восприятия идей аристотелизма в восточнославянской культуре относится ко времени принятия Киевской Русью христианства и проникновения в Восточную Европу элементов греко-византийской и болгарской образованности. Одним из самых ранних памятников Древней Руси, познакомившим восточнославянское общество с естественнонаучными и философскими идеями Аристотеля, является «Шестоднев» Иоанна Экзарха Болгарского (X в.), созданный автором на основе «Шестоднева» византийского богослова и философа Василия Великого, аристотелевских сочинений и некоторых других источников. В «Шестодневе» содержатся сведения по астрономии, географии, ботанике, зоологии, анатомии и физиологии человека, почерпнутых из естественнонаучных сочинений Стагирита. В соответствии с аристотелевскими представлениями утверждается идея шарообразности Земли и сферичности небесного свода, шарообразности Луны и прочих планет. Характер движения звезд, Луны и Солнца также объясняется по Аристотелю. Автор «Шестоднева» считает, что в основе мироздания лежат четыре элемента (вода, земля, воздух, огонь), и отвергает пятый, аристотелевский элемент — эфир. Иоанн крити-

кует аристотелевское положение о том, что мир конечен в пространстве и бесконечен во времени, и придерживается платоновской точки зрения о временной конечности Вселенной. Многие другие естественнонаучные сведения «Шестоднева» также излагаются в соответствии с учением Аристотеля и других древнегреческих ученых и философов (Парменида, Страбона, Аристарха Самосского, Посидония), в частности геоцентризм, учение о годовом и суточном движении Солнца, о планетах и зодиакальных созвездиях, о наклоне эклиптики к плоскости экватора, о разделении Земли на климатические пояса и т. д. По мнению историков науки (Г. С. Баранковой и др.), уровень астрономических, географических и других знаний, которые получали восточные славяне из «Шестоднева», был довольно высок.

Идеи аристотелизма распространялись в Киевской Руси благодаря большой популярности произведений одного из видных византийских богословов-аристотеликов Иоанна Дамаскина (VIII в.), автора трактата «Источник знания», состоящего из трех частей: «Диалектики», «О ересьях» и «Слова о правой вере». «Диалектика» была переведена на славянский язык в X в. в Болгарии, а затем распространялась на Руси. Она пользовалась широким читательским успехом в Беларуси, на Украине и в России, неоднократно переиздавалась, в частности в 1586 г. в виленской типографии братьев Мамоничей. Известно, что философскими источниками «Диалектики» Дамаскина являлись «Категории» Аристотеля, «Введение в Категории Аристотеля» Порфирия и др. Философия определяется Дамаскином как «наука наук», частные науки выступают в качестве ее подвидов. Философское знание делится на теоретическое (богословие, физиология, математика) и практическое (этика, политика и экономия). В отличие от Аристотеля и в соответствии с эпохой Дамаскин интегрирует все виды знания под эгидой богословия. В богословской части сочинения Дамаскина («Слово о правой вере») содержится изложение аристотелевского учения о физической основе бытия — «пяти стихиях» (земля, вода, огонь, воздух, эфир). Однако в отличие от Аристотеля эти стихии сотворены Богом. Таким образом, аристотелевское учение модифицируется в соответствии с христианским

вероучением. Отдельные логические идеи Аристотеля содержались в «Изборнике Святослава 1073 г.». «От Аристотеля» философствовал также известный восточнославянский книжник митрополит Климент Смолятич.

С образованием Великого княжества Литовского связь белорусско-украинских земель с греко-византийской культурой несколько ослабевает, зато становятся более интенсивными контакты с западноевропейской культурой, философией, общественно-политической мыслью, искусством. Приблизительно с XIV в. элементы античной культуры, в частности аристотелизма, начинают проникать на Беларусь преимущественно из Западной Европы.

Аристотелизм эпохи Возрождения и Реформации (XVI — начало XVII в.) Эпохой Возрождения вызвана качественно новая волна культурно-философского влияния античности, в том числе и идей аристотелизма. Особенности восприятия аристотелизма в Беларуси в этот период являются: обращение непосредственно к сочинениям корифея древнегреческой философии, что стало возможным в связи с изобретением книгопечатания, интенсивной переводческо-издательской деятельностью европейских гуманистов, усилившимся идейно-культурным контактом с Западной Европой; довольно глубокое проникновение идей аристотелизма в образованные круги общества благодаря обучению белорусской молодежи (Скорина и др.) в зарубежных университетах (Краков, Прага, Падуя, Болонья, Виттенберг, Базель и др.); возникновение протестантских и православно-братских школ, где изучались элементы философии аристотелизма; возросший научно-образовательный уровень местной интеллигенции (учителя, юристы, священнослужители и др.), как правило, хорошо знакомой с учением Аристотеля (помимо Скорины — С. Будный, Л. Зизаний, Л. Сапега, В. Волан, Я. Лициний-Намысловский, М. Смотрицкий и др.); преимущественное внимание к этическим и политическим аспектам аристотелизма. В отличие от средневеково-схоластической ренессансно-гуманистической интерпретация аристотелевского учения представляет попытку его переосмысления в соответствии с современными потребностями. Активируются усилия прогрессивных общественных деятелей и мыслителей, направленные на реализацию идей аристо-

телизма в области совершенствования политико-правовых институтов, нравственно-интеллектуального климата общества, реформирования господствующего церковно-теологического учения, свидетельствующие об усилении связи аристотелизма с актуальной общественной практикой.

В произведениях Ф. Скорины влияние аристотелизма особенно ощутимо. Это и не удивительно, поскольку факультет «свободных искусств» Краковского университета, который в 1506 г. окончил белорусский мыслитель, современники называли «школой Аристотеля». Первый год здесь изучались естественнонаучные («Физика», «О душе») и логические («Первая аналитика», или учение о доказательстве) сочинения Стагирита. На втором году студенты знакомились с «Метафизикой», где излагались основные принципы бытия и познания аристотелизма, а также с этическими и социально-политическими трактовками древнегреческого философа («Никомахова этика» и «Политика»). Вначале произведения Аристотеля изучались в Краковском университете на основе комментариев западноевропейских средневековых философов-схоластов той или иной (номиналистической, реалистической) ориентации. Затем во второй половине XV в. появляются учебные пособия краковских профессоров. В частности, на взгляды Скорины оказали влияние идеи комментариев Павла из Ворчина (около 1380 — около 1430) к этическому учению Аристотеля, а именно аристотелевские мысли о примате общественно-государственных интересов над индивидуальными, активной светской деятельности как высшем благе и т. д. Вплоть до начала XVI в. этические комментарии Павла из Ворчина являлись официальным учебным пособием на факультете «свободных искусств». Во время учебы Скорины в Кракове на факультете «свободных искусств» преподавали Ян из Глогова, комментатор естественнонаучных и логических трудов Аристотеля, и Ян из Стобниц, комментатор его этико-политических произведений. С именами этих профессоров связана попытка синтеза аристотелизма с ренессансно-гуманистическими идеями, интерпретации Аристотеля на основе его собственных сочинений. Не удивительно поэтому, что многие аспекты мировоззрения Скорины формировались под влиянием идей аристотелизма.

В соответствии с «Первой аналитикой» Скорина трактовал логику как учение о доказательстве: «она же учить з доводом разознати правду от кривды» [136, с. 62]. За-трагивая основной онтологический вопрос эпохи позднего Средневековья — создан ли мир Богом или он существует вечно — Скорина противопоставляет христианскую концепцию, которую он разделяет, сотворения мира «из ничего» аристотелевскому учению о вечности и неуничтожимости материи, которое он отвергает. «Кто убо от филозофов мог поразумети, абы Господь Бог словом своим с ни з чего сотворил вся видимая и невидимая, по старейшине их Аристотелю глаголющу: «З ни с чего ничто же бысть» [136, с. 71—72].

По-видимому, Скорина придерживался аристотелевско-птолемеевской, геоцентрической системы мира. О том, каким авторитетом пользовался Аристотель в глазах Скорины, свидетельствует убеждение последнего в том, что в Библии сокрыта не только вся божественная, «Соломонова», но и вся естественная, «Аристотелева» мудрость [136, с. 24]. При решении глобальной философской проблемы «человек—общество» белорусский гуманист в основном исходит из этических и политических идей аристотелизма, которые он пытался синтезировать с гуманистически переосмысленным христианским учением, в частности, он пишет о необходимости согласования «Соломоновой и Аристотелевой, божественной и житейской мудрости». Главное предназначение человека Скорина, как и Аристотель, видел преимущественно в активной общественной жизни, в служении «общему благу» («посполитому доброму»), родине, народу. Эта основополагающая скорининская идея получила дальнейшее обоснование в философской и общественно-политической мысли Беларуси (С. Будный, М. Литвин, А. Волан и др.), причем существенную роль в ее дальнейшем развитии играли сочинения Аристотеля «Никомахова этика» и «Политика». Скорина разделял аристотелевскую идею о том, что жизнь нравственно совершенного человека не нуждается в правовом регулировании. Обосновывая мысль об естественном происхождении права, мыслитель выдвигал ряд критериев его истинности в соответствии с некоторыми требованиями, которые предъявлял к законодательству Аристо-

тель. В частности, он считал, что главное назначение права — служить интересам «общего блага». Как и Аристотель в «Политике», Скорина писал, что в интересах «пожитку посполитого» необходимо назначать таких должностных лиц, которые бы строго следовали закону, не брали взятки, не превращали свои должности в источник личного обогащения. Вслед за пифагорийцами, Аристотелем, византийскими богословами и философами Скорина в предисловии к «Псалтыри» обосновывал учение о том, что музыка и песнопение приводят в состояние гармонии душевный мир человека, очищают и врачуют человеческую психику и нравы. Скорина склонялся к мысли о воспитательной роли искусства [136, с. 10].

Большое, прежде всего теоретическое, влияние оказали политико-правовые идеи аристотелизма на законодательную деятельность юристов Беларуси и Украины XVI в. Это касается в первую очередь таких выдающихся памятников белорусской культуры эпохи Возрождения, как статуты Великого княжества Литовского (1529, 1566, 1588). «Власть закона — власть божества и разума», — утверждал Аристотель в «Политике» [6, с. 144]. Эту аристотелевскую мысль видный белорусский юрист Лев Сапега парафразирует в своем знаменитом предисловии к Третьему статуту Великого княжества Литовского (1588). В целом содержание предисловия Сапеги сводилось к политическому тезису аристотелизма: благо граждан может быть гарантировано лишь в правовом государстве, закону должны подчиняться не только подданные, но и правители. Можно утверждать, что политико-правовая наука в Беларуси XVI—XVII вв. базировалась в значительной степени на идеях Платона, Аристотеля, Цицерона, разумеется, адаптированных к отечественным условиям и переосмысленных в свете требований новой эпохи.

Сымон Будный, так же, как и Скорина, окончивший факультет «свободных искусств» Краковского университета, был хорошо знаком с основными положениями аристотелизма. Хотя трактовка бытия и познания осуществлялась мыслителем главным образом на основе рационалистической и натуралистической интерпретации христианских догматов и библейских текстов, однако же он неоднократно обращался и к идеям аристотелизма. Так, в сочи-

нении «О светской власти» С. Будный в споре со своими оппонентами использовал силлогистический способ доказательства. Мало того, текст свидетельствует, что мыслитель был хорошо знаком не только с логическими сочинениями самого Аристотеля, но и с трудами по логике его комментатора неоплатоника Порфирия, автора сочинений «Введение в «Категории Аристотеля» и «Комментарии на «Категории Аристотеля». «Свои доводы, — писал С. Будный, — я привожу в форме силлогизмов для лучшего понимания». Диалектика, т. е. логика, по его мнению, «не выдумана философами, но дана человеку Богом и как особый дар связана с его природой. На основе изучения и наблюдения всего этого умные люди выработали определенные правила и изложили их. Диалектикой пользовались не только древние, но и христианские философы. В диспутах апостолов можно найти такие доводы, словно их писали Порфирий или сам Аристотель» [170, с. 123—124]. Как и Ф. Скорина, С. Будный принадлежал к умеренно-гуманистическому направлению отечественной ренессансно-гуманистической социально-политической мысли, выражавшему интересы прогрессивной шляхты и горожан, осознававших необходимость некоторых изменений в жизни общества. Будный призывал современников к социальным преобразованиям в рамках закона. В политико-правовой реформаторской деятельности он рекомендует наряду с сочинениями европейских гуманистов использовать труды древнегреческих философов, в частности Платона, Аристотеля и др. «О том, какими должны быть короли и все начальники, писали и говорили многие ученые люди: древние — Платон, Аристотель, Исократ; нынешние — Эразм Роттердамский, Рейнхард и особенно наш Анджей Фрыч и многие другие» [170, с. 41].

Аристотеликом являлся Ян Лициний Намысловский, педагог-гуманист, ректор арианской школы в Ивье, издавший в 1586 г. учебник «Пособие для овладения учением Аристотеля». В нем доказывалась ложность основных догматов христианства в свете аристотелевской логики, утверждалась решающая роль разума в познании природной истины, его существенная роль в познании «истины религиозной».

С естественнонаучными трактатами Аристотеля был знаком один из образованнейших людей своего времени, учитель братских школ (во Львове, Бресте, Вильно), автор первой восточнославянской грамматики и букваря Лаврентий Зизаний. Объясняя в «Лексисе» (словаре) слово «пеликан», мыслитель ссылается на книги Аристотеля, в которых древнегреческий философ «о животных пишет». И в целом интерес восточнославянского мыслителя к естественнонаучному знанию покоился на аристотелевских «Физике», «О небе», «О возникновении и уничтожении» и др. Следует отметить, что научно-философские представления ренессансно-гуманистической мысли в Беларуси XVI—XVII вв. базировались не на одном аристотелизме, хотя последний и доминировал. Популярным был стоицизм в Цицероновской редакции, альтернативной аристотелизму являлись модифицированный эпикуреизм, научно-философские идеи эпохи Возрождения (Бруно, Ванини, Сервета). Именно на эпикуреизме и ренессансной натуралистически-материалистической традиции основывались взгляды С. Лована, К. Лыщинского и др. Влияние Бруно присутствует в философии Яна Белобокского и т. д.

Значительную роль сыграл аристотелизм в решении отечественными мыслителями-гуманистами ряда этических проблем — счастья, индивидуального и общего блага, идеала и т. д. В первую очередь это касается Андрея Волана, переосмыслившего с позиций ренессансного гуманизма этические идеи Платона, Аристотеля, Цицерона. В сочинении «О политической, или гражданской, свободе» (1572) Волан в соответствии с Аристотелем утверждал, что смысл жизни человека состоит в счастье. По мнению Аристотеля, пишет мыслитель, существуют три вида благ: духовные (ум, талант), телесные (здоровье, красота) и фортуны, или судьбы (титулы, богатство). Духовные блага, или эвдемония, «составляют вершину всех добродетелей». Телесные блага и блага фортуны, или эвтихия, выполняют вспомогательную роль, являются средством для достижения высших, духовных благ. В соответствии с аристотелизмом человек трактуется Воланом как существо общественное. Как и Скорина, он отдает предпочтение концепции «граж-

данского гуманизма», полагая, что основной моральный долг человека — забота об «общем благе». Трактую понятие «благородство», Волян также ссылается на Аристотеля, однако идет дальше древнегреческого философа, утверждая, что «благородными не столько рождаются, сколько становятся» [189, с. Eijj].

Анализируя характер феодального общества, Волян использует аристотелевское учение о дистрибутивной (распределяющей) и коммутативной (уравнивающей) справедливости, изложенное в «Никомаховой этике». Социальная справедливость трактуется мыслителем как справедливость дистрибутивная, не единая для всех классов и сословий общества, а распределенная пропорционально, в зависимости от того, какое место занимает человек в феодальной иерархии. Правовая справедливость, или коммуникативная, есть равенство всех сословий перед законом, однако при сохранении феодальных привилегий. Таким образом, она лишь формально уравнивающая, фактически же также распределена в зависимости от сословно-классового статуса человека. Обосновывая ренессансно-гуманистическую мысль о естественном происхождении права, Волян ссылается на Аристотеля, считавшего, как он полагает, что законы должны соответствовать «естественному суждению разума» [104, с. 215].

Основываясь на политическом учении Платона и Аристотеля, Волян пишет о разумном и гибком отношении к закону. Аристотель, утверждает мыслитель в сочинении «О политической, или гражданской, свободе», «поучает, что там, где требует справедливость, следует вносить в закон некоторую поправку, поскольку в законе всегда чего-то не хватает, а также потому, что закон носит общий характер и не знает исключения». Волян имеет в виду следующее место из «Политики» Аристотеля: «Ведь законы неизбежно приходится излагать в общей форме, человеческие же действия индивидуальны. Отсюда следует, что некоторые законы в свое время должны быть изменяемы». В то же время Аристотель считал, что свободное обращение с законом требует «большой осмотрительности, так как оно нередко приносит больше вреда, чем пользы» [6, с. 71, 140]. Таким образом, пытаясь философски осмыс-

лить проблему интерпретации права, Волян обращается к аристотелевскому учению о диалектике понятий общего, особенного и единичного. Как и Аристотель, он считает, что общее не в состоянии выразить всего разнообразия индивидуально-единичных вещей и связей между ними. Закон должен корректироваться, совершенствоваться, учитывать рождаемые реальной жизнью казусы и обстоятельства, особенно при случае, когда это касается «низшего сословия» [104, с. 220].

Анализируя формы государственной власти, Волян отмечает, что, по Аристотелю, существуют три правильные (монархия, аристократия и полития) и три отклоняющиеся от правильных формы государственного устройства (тирания, олигархия и демократия). Правильными Аристотель называл формы, имеющие в виду «общую пользу». Волян вполне лояльно относится к трем правильным формам, однако предпочитает конституционную монархию, которая «руководит и управляет народом с помощью законов» [104, с. 221—223].

Схоластический аристотелизм периода Контрреформации (конец XVI—XVII в.) В связи с Контрреформацией и усилившейся католической экспансией на территории Беларуси, Украины, Литвы возникают учебные заведения (Несвиж, Полоцк, Орша, Брест и др.), основанные различными католическими орденами, и прежде всего орденом иезуитов, в которых вводится преподавание философии по образу и подобию западноевропейских коллегий и университетов*. В 1579 г. учреждается Виленская академия — учебное заведение университетского типа с теологическим и философским факультетами. В 1632 г. как культурно-идеологический противовес католицизму и унии была основана православная Киево-Могилянская академия, в которой помимо прочих предметов философия заняла одно из почетных мест. Содержательной основой философского образования в католических учебных заведениях являлся схоластизированный аристотелизм, бывший, как известно, стержнем философской культуры Средне-

* Схоластический аристотелизм периода Контрреформации в Польше, Литве и Беларуси анализируется в работах Вл. Татаркевича, Зб. Огоновского, Р. Плечкайтиса, А. Бирало, Л. Чернышевой.

вековья. Однако этот аристотелизм был уже в той или иной степени модернизирован, поскольку он впитал в себя некоторые идеи ренессансного гуманизма, подвергся определенной переработке со стороны ведущих католических философов и теологов-реформаторов (так называемая «вторая схоластика»). Следует отметить, что схоластика утверждалась в Беларуси в результате покровительства феодально-католических кругов, подавления и вытеснения ренессансно-гуманистической мысли. В то же время, обосновавшись в системе образования, она стала неотъемлемым фактором культуры Беларуси, определяя уровень научного знания, мировоззрение и в целом интеллектуальный климат общества. Своей идеологической функцией схоластика выполняла консервативно-охранительную роль, поскольку стремилась сохранить старые социально-политические, религиозные и культурно-философские институты и духовные ценности. Однако схоластицизированный аристотелизм неправомерно отождествлять с идеологией, поскольку философия эпохи выступала не только в качестве идеологии, но и в качестве позитивного знания. И хотя схоластицизированный аристотелизм нес белорусскому обществу знание в значительной степени устаревшее, тем не менее это было знание, выработанное Европой на протяжении многовековой истории начиная с эпохи античности.

Западноевропейская схоластика являлась определенным этапом развития средневековой философии и представляла собой в основном аристотелизм, однако существенно деформированный, приспособленный к нуждам христианско-католической теологии. Кризис поздней схоластики, вызванный развитием в ней научно-эмпирического направления и философско-мировоззренческим переворотом эпохи Возрождения, побудил ее философских корифеев, идеологов Контрреформации (Ф. Саурес, Ф. Толедо, Дж. Дзабарелла, Р. Беллармино и др.) предпринять ряд идейно-философских «реформ». Систематизируя предшествующую философско-схоластическую традицию, идеологи так называемой «второй схоластики» синтезируют умеренно-реалистическое учение Фомы и поминалистические идеи Дунса Скота. В частности, было преодолено томистское разграничение «сущности» и «существования»

на онтологическом уровне и призвано лишь их логическое отличие (как сущности и явления). Аристотелевская классификация философского знания была дополнена платоновско-стоической. Философия подразделялась на теоретическую (логика, или «рациональная философия»; физика, или «естественная философия»; метафизика, или наука о предельных основаниях бытия, Боге и духовных субстанциях) и практическую (этика, экономика и политика). Несмотря на то, что в схоластическом аристотелизме периода Контрреформации «теоретическая философия» занимала первое место (проблемы логики и естествознания), ряд философов-схоластов, находившихся под влиянием ренессансного гуманизма (в Белоруссии и Литве — Н. Ленчицкий, С. Лауксмин, Л. Залусский, А. Олизаровский и др.), акцентируют внимание на проблемах этики и политики. В основе естественнонаучных представлений «второй схоластики» лежали физические идеи Аристотеля (картина конечного и иерархически упорядоченного мира с Землей в центре; вещественно-физического, негеометрического пространства, разнокачественной природы). В то же время представители «второй схоластики» в Беларуси обсуждали некоторые проблемы, актуальные для новой науки — пустоты, движения небесных тел, структуры мира и т. д. Кроме того, выдвинув положение о том, что метафизика не подменяет конкретно-научного знания, «вторая схоластика» выразила доверие современному естествознанию. В первой половине XVIII в. влияние новой философии и науки заметно усиливается и «вторая схоластика», или схоластицированный аристотелизм, начинает обретать некоторые черты эклектической философии.

Аристотелизм эпохи разложения схоластики, возникновения эклектики и становления просветительской философии (начало — 70—80-е годы XVIII в.). Данный этап культурно-философского развития Беларуси характеризуется усилением капиталистических тенденций в экономике, движением за реформы в области социальной жизни, системе образования, секуляризацией общественного сознания, повышением интереса к новому естествознанию и философии, разочарованием в схоластицированном аристотелизме. В то же время общественная атмосфера, расстановка социальных и идеологических сил не

благоприятствовали решительному разрыву со старыми культурно-философскими традициями, а диктовали необходимость компромисса традиционного религиозно-философского мировоззрения с передовыми научно-философскими достижениями, схоластицированного аристотелизма — с коперниканством, картезианством, ньютонианством и т. п. Совместить несовместимое, т. е. согласовать некоторые принципы схоластицированного аристотелизма с идеями нового естествознания и философии возможно было только на основе частичного отказа от одних идей и принятия других, а затем их последующего эклектического соединения и выработки компромиссной картины мира. Таким образом, возникает качественно новая форма отечественной философской культуры — эклектика. Тем не менее до середины XVIII в. схоластицированный аристотелизм занимает весьма устойчивое положение в учебных заведениях Белоруссии и Литвы, активно противодействуя влиянию идей философии и естествознания нового времени. Но уже во второй половине данного столетия эти идеи частично получают признание среди ряда наиболее видных профессоров коллегий и Виленской академии (А. Скорульский, С. Шадурский, Б. Добщевич, К. Нарбут и др.), которые, однако, по некоторым философским вопросам остаются на позициях схоластицированного аристотелизма, особенно в области метафизики и логики.

Ярким свидетельством разложения схоластицированного аристотелизма Беларуси является постепенный отказ передовых профессоров философии от геоцентрической аристотелевско-птолемеевской картины мира и принятие гелиоцентрической системы Коперника в 60-х годах XVIII в. В области физики предпринимается попытка согласования механистически-атомистического учения Ньютона с метафизическими представлениями аристотелизма, наблюдается отход от аристотелевской концепции движения и утверждения ньютоновской. Представители эклектического направления открыто провозглашают о разрыве с «перипатической системой», пишут о необходимости опытного изучения природы, математизации научно-философского знания, рассматривают декартовский принцип сомнения как способ обнаружения

истины и т. д. Отказ от психофизического учения Аристотеля сопровождается возрастающим влиянием идей Декарта, признанием зависимости духовной субстанции от телесной. Утверждается деистическая концепция мира, его организация и управление мыслятся преимущественно механистически. В гносеологии совершается отход от дедуктивного рационализма схоластизированного аристотелизма и переход на позиции рационализма и эмпиризма нового времени — Декарта, Лейбница, Локка (декартовские принципы ясности и очевидности, лейбницевский закон достаточного основания, локковский сенсуализм). В области методологии выдвигается требование философской свободы (К. Нарбут). Более или менее стабильной остается метафизика схоластизированного аристотелизма (учение о предельных основаниях бытия, причинности), хотя и здесь совершаются определенные изменения, в частности ограничивается значение божественной первопричины мира. Эkleктика подготовила возникновение нового, просветительского этапа развития отечественной философии.

Отечественная философская мысль XI—XVII вв. и греческая культура. Киев, 1991.

З гісторыі ліберальна-дэмакратычнай традыцыі ў Беларусі (XVI—XVII стст.)

Калі радыкальная, рэвалюцыйна-дэмакратычная, сацыялістычная і, нарэшце, камуністычная ідэі атрымалі даволі грунтоўнае адлюстраванне ў нашай сацыяльна-гістарычнай і гісторыка-філасофскай літаратуры, то ідэя памяркоўна-дэмакратычная, ліберальная намнога менш займала розумы нашых даследчыкаў. Больш таго, яна вельмі часта трэціравалася, аб'яўлялася непаўнавартаснай, апартуністычнай, чужой і варожай інтарэсам працоўных. Між тым у межах ліберальна-дэмакратычнай ідэі быў выпрацаваны шэраг плённых палажэнняў і прынцыпаў, якія з'явіліся падставай цывілізаванага эканамічнага, сацыяльнага, палітычнага і духоўнага развіцця грамадства, даказалі сваю жыццёвую існасць на практыцы.

Праблема айчыннай ліберальна-дэмакратычнай традыцыі складаецца з дзвюх частак: 1) ліберальна-дэмакратыч-

ная традыцыя ў гісторыі станаўлення і развіцця беларускіх палітыка-прававых інстытутаў і духоўнай культуры Беларусі; 2) ліберальна-дэмакратычная традыцыя ў беларускай думцы. Праблема неабдымная і амаль што не распрацаваная ў беларускай паліталогіі. Існуюць толькі асобныя фрагменты на гэту тэму, якія належаць пярэ А. А. Біралы (беларускі фізіякратызм), А. С. Майхровіча (ліберальнае рэфарматарства В. Дуніна-Марцінкевіча), С. А. Падокшына (беларуская сацыяльна-палітычная думка эпохі Адраджэння) і некаторых іншых аўтараў. Закранаецца гэтая праблема і ў працы А. С. Майхровіча «Які ён, шлях Беларусі да дэмакратычнай дзяржавы?», што выйшла ў свет на пачатку 1996 г. Не прэтэндуючы на фундаментальнае асвятленне данай праблемы, аўтар прапануе чытачу невялікі фрагмент, які тычыцца ліберальна-дэмакратычнай традыцыі ў беларускай культуры і думцы XVI—XVII стст.

У сусветнай і айчыннай паліталогіі акрэслена кола прынцыпаў і ідэй, якія складаюць сутнасць лібералізму і дэмакратыі. Лібералізм ёсць канцэпцыя, якая сцвярджае свабоду індывіда, асобы і адхіляе ўсё, што перашкаджае гэтай свабодзе [74, с. 1—24]. Асноватворнымі каштоўнасцямі гэтай свабоды прызнаюцца прыватная ўласнасць, асабістая бяспека, прадпрымальніцкая, або эканамічная, ініцыятыва, надзейная прававая абарона маёмасці і чалавечай годнасці, магчымасць актыўнага ўдзелу ў палітычным, грамадскім, культурным жыцці і інш. Згодна з ліберальнай ідэяй, чалавек павінен стаяць на першым месцы ў сістэме экзістэнцыяльных каштоўнасцей і ісціннасць дзяржаўна-прававых інстытутаў залежыць ад таго, у якой ступені яны абараняюць інтарэсы асобы.

Уласнасць, асабістая годнасць і бяспека з'яўляюцца натуральнымі, непахіснымі, свяшчэннымі правамі чалавека, якія складаюць прадмурак усякага цывілізаванага грамадства, гэта — асноватворныя грамадзянскія свабоды. Але гэтыя свабоды будуць надзейна забяспечаны толькі ў тым выпадку, калі яны падмацоўваюцца дэмакратычнымі палітычнымі інстытутамі. Наяўнасць такіх інстытутаў, якія абараняюць асноўныя правы чалавека, складае сутнасць палітычнай свабоды. Палітычная свабода з'яўляецца дадаткам свабоды грамадзянскай, яе асноўнай гарантыяй.

Дэмакратыя — паняцце гістарычнае, яе антычнае разуменне, спрошчанае і прымітыўнае, вельмі далёкае ад сучаснага. У адпаведнасці з сучаснай ліберальна-дэмакратычнай дактрынай цывілізаванае грамадства прадугледжвае наяўнасць канстытуцыйнага ладу, які грунтуецца на двух асноўных прынцыпах — вяршэнства закону і падзелу ўлады. Прынцып вяршэнства закону нарадзіўся ў антычнасці, у новы час яго першым найбольш выразна сфармуляваў Леў Сапега ў сваіх прадмовах да Статута Вялікага княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага 1588 г., пра што больш падрабязна будзе гаварыцца ніжэй. Другі асноватворны прынцып сучаснай дэмакратыі — падзелу ўлады — упершыню быў абгрунтаваны Шарлем Луі Мантэск'е (1689—1755) у адзінаццатай кнізе яго сачынення «Аб духе законаў» (1748). «Каб не было магчымасці злоўжываць уладай, — пісаў французскі філосаф, — неабходны такі парадак рэчаў, пры якім розныя ўлады (заканадаўчая, выканаўчая і судовая. — С.П.) маглі б узаемна стрымліваць адна другую ... Усё загінула б, калі б у адной і той жа асобе або ўстанове ... былі аб'яднаны гэтыя тры ўлады: улада ствараць законы, улада выконваць пастановы агульнадзяржаўнага характару і ўлада судзіць злачынства або справы прыватных асоб» [86, с. 289—291]. Мантэск'е прыходзіць да высновы, вельмі актуальнай і ў наш час: сканцэнтраванне ўлады ў адной з галін — разбуральнае для грамадства, свабод і правоў чалавека, дэмакратыі.

Зразумела, што сучасная канцэпцыя дэмакратыі не абмяжоўваецца двума вышэйпамянёнымі прынцыпамі. Яна змяшчае ў сабе ідэі ўзаемнай прававой адказнасці [144], сацыяльнага партнёрства і згоды, наяўнасці апазіцыі, дэцэнтралізацыі і дэбюракратызацыі дзяржаўнага кіравання, эвалюцыйнай перабудовы грамадства і палітычнага ладу, г. зн. рэформ, а не сацыяльна-дзяржаўных узрушэнняў і г. д.

І нарэшце, апошняя папярэдняя заўвага. Звычайна нараджэнне дэмакратыі як формы ўлады абумоўліваюць удзелам ў палітычным жыцці антычнага поліса (горада — дзяржавы) простага, але свабоднага народа — дэмасу. Аднак у новы час, пачынаючы з Сярэднявечча, узнікненне дэмакратычных традыцый звязана не толькі з сацыяльна-палітычнай дзейнасцю гараджан, але і з арыстакратычнай апазіцыяй. Так, Вялікая хартыя вольнасцей (1215) і ўзнік-

ненне англійскага парламенту (1265) з'явіліся вынікам дзейнасці галоўным чынам баронаў і рыцараў. Многія грамадзянскія і палітычныя свабоды, якія былі зафіксаваны на працягу XV—XVII стст. у прывілеях, статутах Вялікага княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага, таксама былі прыняты пад моцным націскам беларускай і літоўскай магнатэрыі і шляхты. Нягледзячы на тое, што як англійскія, так і беларускія феодальны дзейнічалі галоўным чынам у сваіх саслоўных інтарэсах, яны — хацелі таго, ці не — стымулявалі дэмакратычны працэс, падахвочвалі да барацьбы за правы і свабоды ніжэйшыя сацыяльныя пласты грамадства.

Беларуская дзяржаўная практыка і палітычная думка XVI—XVII стст. грунтаваліся як на айчыннай, так і на агульнаеўрапейскай падставе. Што тычыцца еўрапейскай сярэднявечнай палітычнай тэорыі, то тут у асноўным панавала вучэнне пра дзяржаву Арыстоцеля. Некалькі пазней, у эпоху Адраджэння, папулярнымі сталі таксама грамадска-палітычныя ідэі Цыцэрона. Не з'яўлялася выключэннем і беларуская паліталогія, у прыватнасці, Францыск Скарына, Леў Сапега, Андрэй Волан і многія іншыя былі палкімі прыхільнікамі арыстоцэлеўскай і цыцэронаўскай палітыка-прававой дактрыны.

Арыстоцель вучыў, што ў аснове ўсялякай палітычнай дзейнасці ляжыць этычны сэнс. Улада з'яўляецца толькі сродкам, прыладай дзеля дасягнення шчаслівага і прыстойнага жыцця. Зыходзячы з гэтага крытэрыю, Арыстоцель налічваў тры правільныя (царская ўлада, арыстакратыя, паліцыя) і тры няправільныя (тыранія, алігархія, дэмакратыя) віды дзяржаўнага ладу. Узнікае заканамернае пытанне: чаму па арыстоцэлеўскай разнарадцы дэмакратыя трапіла ў лік няправільных дзяржаўных форм?!

Справа ў тым, што крытэрыем павільнасці ці няпавільнасці таго або іншага дзяржаўнага ладу старажытнагрэчаскі філосаф лічыў тое, у якой ступені ў ім рэалізавана агульнае дабро (общее благо). Дэмакратыя (у яе антычным разуменні) — гэта ўлада беднай большасці, простага народа, між тым у склад грамадства ўваходзяць і іншыя сацыяльныя пласты, у якіх ёсць свае інтарэсы і мэты. Каб захаваць адноснае грамадскае адзінства, пра-

духіліць разбуральныя сацыяльныя канфлікты, дзяржава павінна ўлічваць інтарэсы ўсіх грамадзян. На думку Арыстоцеля, гэтую функцыю здольна выконваць паліцыя, дзяржаўная форма, пры якой улада знаходзіцца не ў беднай большасці, і не ў багатай меншасці, а ў руках «сярэдняга класа». Менавіта людзі «сярэдняга дастатку» здольны падтрымліваць грамадскую раўнавагу.

Сродкамі, якімі ў грамадстве і дзяржаве забяспечваецца агульнае дабро, сацыяльная згода, з'яўляюцца, мяркуючы Арыстоцель, мараль і права. Менавіта яны ўстанаўліваюць правіла гульні, якая называецца нармальным, г. зн. цывілізаваным і шчаслівым грамадскім і прыватным жыццём. У адрозненне ад Платона Арыстоцель быў палітычным рэалістам. Ён не будаваў утопіяў і даволі цвяроза ацэньваў сучаснага чалавека. Мараллю могуць кіравацца толькі выбраныя, мудрацы і філосафы. Для асноўнай жа масы грамадзян неабходны пэўны прымус, і ролю такога прымусу выконвае права, закон. І Арыстоцель, і яго паслядоўнік Цыцэрон лічылі права галоўным рэгулятарам грамадскага жыцця. «Улада закону ёсць улада Бога», — сказана ў арыстоцэлеўскай «Палітыцы». «Мы з'яўляемся нявольнікамі законаў, каб быць свабоднымі», — гаварыў Цыцэрон. На гэтае выказванне антычных мысліцеляў спасылаюцца і Леў Сапега, і Андрэй Волан. Такім чынам, Арыстоцель, а за ім і Цыцэрон сфармулявалі некаторыя асноватворныя прынцыпы дэмакратыі ў яе сучасным разуменні — гэта ідэя агульнага дабра, грамадскай згоды, вяршэнства закону. Меркаванне, што ўлада большасці і ёсць дэмакратыя — памылковае. Гэта геніяльна зразумеў і паказаў Арыстоцель. Меншасць таксама частка народа, і калі яе інтарэсы не будуць улічывацца, у грамадстве не будзе ні згоды, ні міру. Канешне, большасць можа падпарадкаваць меншасць, як гэта вынікае з добра нам вядомага прынцыпу «дэмакратычнага цэнтралізму», але ж тады гэта ўжо не будзе сапраўднай дэмакратыяй.

Як вядома, ідэі дэмакратыі, або народакіравання і лібералізму, былі развіты і распрацаваны новай еўрапейскай і амерыканскай думкай (Т. Гобс, Дж. Лок, Ж.-Ж. Русо, Т. Пэйн, Т. Джэферсан і інш.).

Значны ўклад у станаўленне тэорыі дэмакратыі і лібералізму ўнеслі беларускія мысліцелі, якія абапіраліся як

на айчынныя, так і на агульнаеўрапейскія духоўна-культурныя традыцыі. І тут першынствуючую ролю адыгрываюць тры эпохальныя дакументы — гэта прадмовы Францыска Скарыны да беларускай Бібліі (1517—1522), статуты Вялікага княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага, асабліва трэцяя рэдакцыя з геніяльнымі прадмовамі Льва Сапегі (1588) і, нарэшце, трактат Андрэя Волана «Пра палітычную, або грамадзянскую, свабоду» (1572), у якім адлюстраваны погляды на дзяржаўную ўладу і грамадства рэнесансава-гуманістычна арыентаванай беларускай шляхты.

Скарына, як і Арыстоцель, лічыў, што грамадства цэментуе ідэя агульнага добра («посполитого доброго»). Абавязак улады, як і кожнага грамадзяніна, — кіравацца перш за ўсё гэтай ідэяй. Аднак у адрозненне ад Арыстоцеля Скарына — хрысціянін, і ў яго канцэпцыі разам і побач з ідэяй агульнага добра стаіць ідэя любові да канкрэтнага чалавека, перш за ўсё чалавека «простага, паспалітага». У аснове дзейнасці ўлады, лічыў ён, абавязаны ляжаць чалавечыя любіць і справядлівасць. На гэтых прынцыпах складаюцца законы, ажыццяўляецца правосуддзе і дзяржаўнае кіраўніцтва. Скарына падзяляў пункт гледжання Арыстоцеля, згодна з якім для чалавека маральна дасканалы права не патрэбна. Але ж, як і старажытнагрэчаскі філосаф, ён быў рэалістам і лічыў, што сучасны яму чалавек вельмі далёкі ад ідэалу і таму «вчинены суть права, или закон, для людей злых, абы боячися казни (пакарання. — С.П.) усмирили смелость свою и моци не имели иным ушкодити» [136, с. 95]. Скарына першы ў гісторыі беларускай палітыка-прававой думкі даволі блізка падышоў да ідэі вяршэнства закону. Вялікае значэнне надаваў ён удасканаленню існуючай судовай сістэмы Вялікага княства Літоўскага. «Судьи и справце, — пісаў ён, спасылаючыся на Другазаконне, — да судять людей судом справедливым, и да не уклонятся ни на жадную страну, и да не зрятъ на лица, и не приимають даров, понеже дарове ослепяюць очи мудрых людей и зменяють слова справедливых» [136, с. 115].

Трэба адзначыць яшчэ адзін момант, які сведчыць пра дэмакратызм і лібералізм светапогляду Скарыны. Гэта думка пра тое, што дзейнасць як грамадзяніна, так і ўлады

павінна быць не толькі сацыяльна, але і нацыянальна арыентаванай. Ва ўсіх сваіх прадмовах, асабліва ў знакамітай прадмове да кнігі Юдзіф, ён заклікаў усіх беларусаў, у тым ліку і дзяржаўных дзеячаў, не шкадаваць «всякого тружания и скорбов для посполитого доброго и для отчины своя». Гісторыя пацвердзіла, што нацыянальна-культурная арыентацыя — неад’емная якасць грамадскага і дзяржаўнага дзеяча-дэмакрата.

І Скарына, і яго паслядоўнікі не былі бязроднымі і самотнымі. Як мысліцелі яны стаялі на плячах сваіх папярэднікаў, абапіраліся на даўнюю і трывалую айчынную культурна-палітычную традыцыю, у якой нараджаліся ліберальна-дэмакратычныя ідэі: баланса ўладаў, грамадскага дагавору, павагі да законаў, правоў чалавека і інш. Пра гэта, напрыклад, сведчаць наступныя дакументы: прывілей вялікага князя Казіміра Ягелончыка ад 2 мая 1447 г., прывілей вялікага князя Аляксандра ад 1492 г. і прывілей на магдэбургскае права Полацку, які даў гораду той жа князь Аляксандр у Дзень св. Францыска 4 кастрычніка 1498 г. (па ст. ст.).

У першым дакуменце вялікі князь абяцае феодалам і мяшчанам, што прыцягваць іх да адказнасці будуць толькі «подлуг права», што ніхто не будзе лічыцца злачынцам, пакуль яго віна не будзе даказана ў судзе, што ўсе «княжата, рытеры, шляхтичи, бояре» маюць права свабодна «выехати з наших земель для лепшого шчасця набытия» и г. д. [12, с. 125]. У другім прывілеі дэкларавалася, што суддзі павінны кіравацца законамі і справядлівасцю, забаранялася прымаць «дары», рэкамендавалася на дзяржаўныя пасады прызначаць людзей высокамаральных і годных, сцвярджалася, што ніхто не можа быць пазбаўлены «врыда», г. зн. пасады, без рашэння суда і інш. [164, с. 147—148].

Этыка-палітычная тэрміналогія трэцяга дакумента — прывілея на магдэбургскае права Полацку — сугучная тым паняццям, якія мы сустракаем у прадмовах Скарыны. У прыватнасці, у прывілеі сцвярджаецца, што вялікі князь дае полацкім мяшчанам права самакіравання, «маючы взгляд к посполитого доброго размножению и хотячи положенье места нашего Полоцкого в мере лепшой поста-

вити, штобы люди наши, там живучи, через врьд добрый а справедливый были размножены» [12, с. 265—266]. Права на самакіраванне, якое на працягу некалькіх стагоддзяў атрымалі многія беларускія гарады, з'яўлялася адной з прадумоў станаўлення айчыннай ліберальна-дэмакратычнай культуры. Атрыманне пэўных эканамічных, палітычных, юрыдычных прывілеяў, свабод давала прастор прадпрымальніцкай актыўнасці беларускіх гараджан, садзейнічала фарміраванню іх правасвядомасці, грамадзянскай спеласці, чалавечай годнасці, карацей кажучы, тых якасцей, якія характэрныя для суб'ектаў дэмакратычнага грамадства.

З увядзеннем у жыццё Першага статута Вялікага княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага (1529) пачаўся якасна новы этап у развіцці айчыннай палітычнай культуры. Сутнасць гэтага этапу зводзіцца да таго, што беларуска-літоўска-ўкраінскае грамадства ўстала на шлях фарміравання прававой дзяржавы. Па-першае, асноватворнай ідэяй статутаў была ідэя вяршэнства закону. Па-другое, статуты юрыдычна фіксавалі некаторыя правы чалавека, якія ў будучым сталі альфай і амегай еўрапейскай дэмакратыі і лібералізму — гэта права на абарону сродкамі закону і ўлады свайго жыцця, сваёй годнасці, сваёй маёмасці і сваёй духоўнай, перш за ўсё рэлігійнай, свабоды. Найбольш яскравым увасабленнем гэтых ідэй з'яўляўся Трэці (сапегаўскі) статут (1588).

Але перш чым звярнуцца да яго аналізу, лічым неабходным нанесці «прэвентыўны ўдар» па аргументах магчымых апанентаў. Пра якую дэмакратыю, скажуць яны, можна гаварыць у адносінах да Беларусі XVI—XVII стст., калі яе асноўны пласт народа — сялянства — было эканамічна несвабодным, а палітычна — бяспраўным?! Усё гэта правільна. Але! Па-першае, гаворка ідзе пра канкрэтнагістарычныя, абмежаваныя формы дэмакратыі. Мы ж гаворым пра першабытнаабшчынную, ваенную дэмакратыю. Не толькі само паняцце дэмакратыі, але і яе некаторыя элементы ўзнікаюць у антычных Афiнах, значную частку насельніцтва якіх складалі рабы, абсалютна бяспраўныя, якіх нават і людзьмі не лічылі. Сучасная прадстаўнічая галіна ўлады, без якой дэмакратыя немажліва, таксама бярэ свой пачатак у Сярэднявеччы (веча, парламент, генеральныя штаты, сейм) і да т. п. Па-другое, нават

у феадальна-сярэднявечнай дзяржаве, у якой існавалі добра распрацаваныя законы і развітая судовая сістэма, становішча сялян было больш лагодным, чым у грамадстве, у якім усталяваўся дэспатычна-тыранічны рэжым, паколькі закон і суд лепш ці горш, але ўсё ж абмяжоўвалі свавольства феадала і чыноўніка. Закон даваў магчымасць велікакняжацкай уладзе кантраляваць як дзейнасць сваёй бюракратыі, так і феадалаў, праўда, пераважна ў межах тых зямель, якія належалі самому вялікаму князю.

Нельга не адзначыць, што на становішча беларускага селяніна станоўча ўплывала пэўная ліберальная грамадская атмасфера, якая ўсталявалася ў сувязі з распаўсюджаннем ідэй Адраджэння і Рэфармацыі. Так, ва ўладаннях асобных феадалаў, гуманістаў і законнікаў сялянам рабіліся некаторыя паслабленні [96, с. 102—104].

Аднак вернемся да Статута 1588 г. і перш за ўсё да зместу яго прадмоў, якія былі напісаны падканцлерам ВКЛ Львом Сапегам. Як вядома, падрыхтоўка гэтага палітыка-прававога дакумента, які можна было б назваць першай беларускай канстытуцыяй, вялася ў даволі дэмакратычных і талерантных умовах. Вялікім князем была створана рэдакцыйная камісія, у якую ўвайшлі прадстаўнікі трох веравызнанняў: каталіцкага, праваслаўнага і пратэстанцкага. Праект Статута абмяркоўваўся спачатку на павятовых сейміках, а потым на Вальным сейме. Статут 1588 г. адкрываецца зваротам караля і вялікага князя Жыгімонта III. У ім адзначаецца, што галава дзяржавы будзе, па-першае, усімі сродкамі абараняць «права, вольнасці і свабоды» народаў ВКЛ і, па-другое, дзейнічаць у адпаведнасці з існуючымі законамі, і перш за ўсё са Статутам [142]. Такім чынам, вялікі князь абвешчаў сябе «канстытуцыйным манархам».

Але ж галоўная палітыка-прававая сутнасць Статута 1588 г. раскрыта ў прадмовах Сапегі. Яны змяшчаюць шэраг пастулатаў, якія ўвайшлі ў залаты фонд сучаснай дэмакратыі.

Пастулат першы. Лёс народа, грамадства павінен залежаць не ад асабістай волі галавы дзяржавы, князя, караля, а ад сістэмы ўлады, заснаванай на падпарадкаванні ўсіх і ўся закону. Грамадзяне павінны арыентавацца, разлічваць не на асабістую дабрыню вялікага князя, яго

службовых асоб, не на іх літасць, міласць, ласку, добра-зычлівасць, палёгку, «паблажлівыя адносіны», а на існуючыя законы, права. Гэта сваё палажэнне Сапега ілюструе прыкладам з гісторыі старажытнага Рыма, хутчэй за ўсё падзеямі, звязанымі са змовай Кацыліны, калі, як ён піша, група юнакоў адмовілася ад права з той прычыны, што яно «глухое» да асабістых просьбаў. Яны, бедалагі, лічылі, што лепш спадзявацца на міласць гаспадара, чым на законы, паколькі «ў пана, аднак, ест месце ласки и сохранья, ест взгляд на асобы». На думку Сапегі, гэта погляд людзей не толькі недасведчаных, але і свавольных, разбэшчаных, якім «гроза прав ест немила». Менавіта такая «грамадзянская» пазіцыя прыводзіць да таго, што людзі, якія стаяць на чале ўлады, пачынаюць кіравацца ў сваёй дзейнасці «не правом або статутам, але толькі своим зданьем и уподобаньем», ператвараюцца ў тыранаў [142].

Пастулат другі: вяршэнства закону. Леў Сапега бадай што першым у новай гісторыі востра і бескампрамісна паставіў гэту праблему. У законе ён бачыў галоўны і асноўны сродак рэгулявання адносін паміж усімі пластамі і членамі грамадства, паміж галінамі ўлады, паміж уладай і народамі. Годным чалавека з'яўляецца тое грамадства, дзе ўсім кіруе закон. Сапега падводзіць тэарэтычны падмурак пад сваю тэорыю вяршэнства закону. Права — гэта той праўдзівы розум, якім надзяліў чалавека сам Бог і які дае яму магчымасць адрозніваць дабро ад зла, дабрачыннасць ад заган, справядлівасць ад несправядлівасці і г. д.

Такім чынам, згодна Сапегу, права — гэта ўзаконены розум, які падпарадкоўвае, стрымлівае і накіроўвае недасканалую чалавечую волю. «Святое права», як яго называе падканцлер, гэта аброць, цуглі для ўсякага нахабніка («зуфальцы»), які лічыцца толькі са сваім эгаістычным памкненнем, парушае свабоду і правы іншага чалавека [142].

Пастулат трэці. Закон — гэта абаронца правоў чалавека. Сапега падкрэслівае, што ўлада закону не ёсць самамэта. Што гэта толькі сродак для рашэння асноўнай, сацыяльна-этычнай задачы — абараніць жыццё, здароўе, годнасць, маёмасць кожнага чалавека. «Цель и скуток усих прав, — піша ён, — мает быти на свете, абы каждый добрую славу, здоровье и маетность в целости мел, а на

том жадного ушчирбку не терпел». Да гэтага, сцвярджае Сапега, і зводзіцца наша свабода, якою мы ганарымся і адрозніваемся ад іншых хрысціянскіх народаў. І калі б хто, працягвае ён, адважыўся зрабіць замах на нашы законы, якія абараняюць жыццё, годнасць і маёмасць, той будзе не гаспадаром нашым, а магільшчыкам нашай свабоды, а мы — яго рабамі («той бы вжо не паном нашым, але сказіцелем прав і вольностей наших был, а мы бысмо невольнікамі яго быти мусели»). Сваю думку падканцлер рэзюміруе наступным афарызмам: «Естесьмо невольнікамі прав для того, абысьмы вольности уживати могли». Такім чынам, згодна Сапегу, шчаслівае грамадства — гэта прававое грамадства, дзе законам і ўладай абаронены свабода чалавека, яго жыццё, годнасць, маёмасць, карацей кажучы, яго неад’емныя правы.

Пастулат чацвёрты. Кожная службовая асоба і перш за ўсё вялікі князь «жадное звирхности над нами заживати не можеть, одно только, колько ему право допускаеть». Сапега лічыць, што закон вызначае для ўсякага прадстаўніка выканаўчай улады, і перш за ўсё для вялікага князя, калідор дзеяння, за межы якога ён не мае права выйсці. Гэта яго першы абавязак. Другі абавязак — у тым, што ён павінен з’яўляцца «найвышэйшым стражем всех прав и вольностей наших», г. зн. гарантам правоў і свабод чалавека.

Сапега высока ацэньвае папярэднюю палітыка-правовую дэмакратычную традыцыю Вялікага княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага. Мы, піша ён, «за шчасливы народ себе быти почитаем», бо пан Бог даў нам такіх гаспадароў, якія былі не самаўладнымі і не самавольнымі правіцелямі, а з’яўляліся прыкладам законапаслухмянасці і законапраўя, яны карысталіся ўладай у тых межах, у якіх ім гэта дазволіла права («болшей владности звирхности господарской над собою не попущали, одно покол бы им певную границу панованья их над нами права замерили»), «за што яко славу несмертелную в памятах наших себе заставяли» [142].

Пастулат пяты. Беларусы павінны быць правасядомым народам, ганарыцца тым, што маюць Статут на роднай мове. Няцяжка заўважыць, што гэты тэзіс сапегавскіх

прадмоў, як і некаторыя папярэднія, вынікае з дэмакратычнай традыцыі, прадмоў Скарыны. Сапега не толькі выдатны мысліцель, але і найдасканалейшы майстра слова, які цудоўна валодае беларускай мовай. Статут, піша ён, «скарб в руках наших, который жадною сумою переплачон быти не может», або, як мы казалі б сёння, скарб, якому няма цаны. Кожны дабрачынны грамадзянін ВКЛ, лічыць падканцлер, павінен быць добра знаёмы з гэтым прававым дакументам, а добра ведаючы яго, строга прытрымлівацца, быць законапаслухмяным («а будучи добре ведомый, абы яко сам себе и попудливости свои гамовал», г. зн. стрымліваў свае сляпыя пачуцці «и водлуг права писаного справовалсе, а никого не кривдил»). Недарма, падкрэслівае Сапега, адзін рымскі сенатар папракаў другога за тое, што ён не ведае законаў сваёй бацькаўшчыны (відаць, Цыцэрон — Каціліну). Таму, лічыць падканцлер, годныя ганьбы тыя грамадзяне, якія хваляцца сваімі вольнасцямі, а законаў сваёй бацькаўшчыны не ведаюць і не разумеюць («каждый обыватель годен есть наганенья, который вольностью се фалить, а прав своих умети и разумети не хочет»).

Кожнаму народу, пераконвае сваіх суайчыннікаў Сапега, сорамна не ведаць законаў сваёй краіны, асабліва беларусам, якія «не обчым яким языком, але свaim власным права списаные (маюць), и каждого часу, чога (ім) потреба ку отпору всякое кривды, ведати (могуць)». Менавіта жаданне даць народу Статут на роднай мове прымусіла Сапегу гэты асноватворны палітыка-прававы дакумент надрукаваць на свае сродкі ў друкарні Мамонічаў. Гэту акцыю ён разглядае як свой грамадзянскі абавязак, служэнне «пожытку речы посполитое» [142].

І, нарэшце, **пастулат шосты**. Суды ВКЛ (трэцяя ўлада, якая, дарэчы, фарміравалася на выбарнай падставе) павінны складацца не толькі з прафесіяналаў («абысте до судов и до трибуналов не только людей добрых, а тых прав наших добре умеетных обирали»), але і з людзей сумленных («боящихся Пана Бога») і дабрачынных («цнотливых»). У працэсе судовага разбіральніцтва яны павінны кіравацца справядлівасцю, а не асабістай карысцю, быць непадкупныя, не скажаць права па прычыне сваёй прагнасці («для лакомства своего и для подарков»), трымацца

«святое правды». Усе гэтыя думкі сугучны павучанням Скарыны з яго прадмовы «В книги судей Израилевых».

Палітыка-прававыя погляды Андрэя Волана, выкладзеныя ў яго працы «Пра палітычную, або грамадзянскую, свабоду» амаль што ідэнтычныя поглядам Сапегі. Таму коротка засяродзім увагу на тых ліберальна-дэмакратычных ідэях мысліцеля, якія не атрымалі ў Сапегі дастатковай распрацоўкі. Па-першае, гэта думка пра магчымасць ператварэння свабоды ў сваю процілегласць (у свой час гэту думку выказаў Платон ў сачыненні «Дзяржава»), што пацвердзіла гісторыя Рэчы Паспалітай, у прыватнасці лёс шляхецкай дэмакратыі. Па-другое, гэта ідэя сацыяльнай згоды, якая вырашаецца праз падпарадкаванне ўсіх станаў закону. Па-трэцяе, гэта праблема інтэрпрэтацыі і прымянення закону, якая не страціла сваёй актуальнасці і ў нашы дні, праблема рэалізацыі закону organамі выканаўчай і судовай улады [104, с. 204—226].

Гэта далёка не поўны агляд ліберальна-дэмакратычных напрацовак айчыннай палітыка-прававой думкі. На жаль, мы зусім не закранулі праблемы ліберальных і дэмакратычных традыцый у гісторыі станаўлення і развіцця беларускіх палітыка-прававых інстытутаў, духоўнай культуры Беларусі. Але і сказанае сведчыць пра тое, што Вялікае княства Літоўскае, Рускае і Жамойцкае з'яўляецца адной з калысак сучаснай еўрапейскай дэмакратыі.

Чалавек. Грамадства. Свет. 1996. № 3—4.

Беларусь: фрагменты гісторыі свабоды

Усякая эмансіпацыя заключаецца ў тым, што яна вяртае чалавечы свет, чалавечыя адносіны да самога чалавека.

К. Маркс

З філасофскага пункту гледжання свабода ёсць усвядомленая, мэтанакіраваная выбіральная дзейнасць ва ўмовах неабходнасці, здольнасць асобы прымаць рашэнні «з веданнем справы». Канкрэтна-гістарычным праяўленнем неабходнасці з'яўляюцца рэальна існуючыя сацыяльна-эканамічныя, палітычныя і духоўна-культурныя абставіны.

Разуменне свабоды абумоўлена наяўнай гістарычнай сітуацыяй, узроўнем развіцця духоўнай культуры і самасвядомасці. Паняцце свабоды ўзнікае ў асяроддзі элітнай, інтэлектуальнай часткі грамадства і, зразумела, носіць адбітак яе інтарэсаў і ўяўленняў. Паступова гэта паняцце пранікае ў больш шырокія, дэмакратычныя пласты народа, універсалізуецца і ўдасканальваецца, знітоўваецца з іншымі асноватворнымі духоўнымі і сацыяльна-этычнымі паняццямі (роўнасцю, справядлівасцю, братэрствам, вяршэнствам закону, правамі саслоўяў і індывіда, верацярпімасцю і г. д.).

У пэўным, больш вузкім, этычным сэнсе свабода выступае як свабода волі або свабода чалавека ў сваіх учынках. Свабода волі з'яўляецца стрыжнем праблемы асобы. Наяўнасць свабоды волі абумоўлена наяўнасцю свабоды выбару і адказнасці чалавека за свае ўчынкi і з'яўляецца падставай маралі. Свабода прадугледжвае не толькі магчымасць добра, але і магчымасць зла (негатыўная свабода). На гэтую акалічнасць звярнулі ўвагу ўжо антычныя мысліцелі. Згодна з хрысціянска-біблейскай філасофіяй, чалавек створаны Богам свабодным, аднак ён не змог годна выкарыстаць сваю свабоду і падмяніў яе свавольствам. У якасці выратавальнага кола яму падаравана Божая міласць, якая даецца чалавеку праз царкоўную веру і г. д. Калі ва ўсходнім хрысціянстве мера індывідуальнай свабоды гранічна звужана, падпарадкавана татальнай калектыўнасці, або царкоўнай саборнасці, то заходняе хрысціянства (каталіцтва) дае чалавеку больш магчымасцей для рэалізацыі яго свабоднай волі.

У рэальным, гістарычным жыцці свабода выступае ў шэрагу аспектаў: як свабода духоўная, сацыяльная, рэлігійная, палітычная, прававая, інтэлектуальная, творчая, нацыянальная і г. д.

Праблема свабоды — цэнтральная праблема філасофіі айчыннай гісторыі. Так склаўся шматвяковы жыццёвы лёс беларускага народа, што імкненне да свабоды, барацьба за свабоду з'яўляюцца асноўным зместам яго гістарычнага быцця. Дастаткова назваць толькі некаторыя імёны — велікамучаніцы Рагнеды; няўрымслівага князя Усяслава Чарадзея; нацыянальнага генія Скарыны; палітычнага мысліцеля, апярэдзіўшага ў трактоўцы гэтага паняцця аме-

рыканскіх і еўрапейскіх айцоў лібералізму, Сапегі; рэвалюцыянера і народнага ідэолага Каліноўскага; вялікага беларускага песняра Янкі Купалы; аўтара «Новай зямлі», у якой выкладзена сапраўдная філасофія свабоды беларускага селяніна, Якуба Коласа, — каб зразумець, што свабода ва ўсе часы з'яўлялася найвышэйшай каштоўнасцю беларускага народа і перш за ўсё яго інтэлектуальнай, грамадска-палітычнай эліты.

Як фундаментальны цывілізацыйны прынцып свабода прыйшла ў духоўнае жыццё ўсходнеславянскіх народаў з увядзеннем і распаўсюджаннем хрысціянства. Яе адрозненне ад паганскай свабоды, або свавольства, грунтавалася на шэрагу характэрных для хрысціянскай філасофіі і этыкі абмежаваннях: Божых заветах, маральным законе Ісуса Хрыста, вучэнні аб замагільнай адплаце і адказнасці чалавека за свае ўчынкі, любові да бліжняга і г. д. Што тычыцца свабоды як грамадска-палітычнай рэальнасці, дык мы маем гонар канстатаваць у асноўным яе айчыннае паходжанне. Яна зарадзілася і ўзнікла ў трох кропках усходнеславянскага свету: Полацку, Ноўгарадзе Вялікім і Пскове.

Вытокі беларускай ліберальна-дэмакратычнай традыцыі — у «Полацкай свабоднасці». Першапачатковым праўленнем грамадска-палітычнай свабоды ва ўмовах Беларусі быў полацкі вечавы лад. Сучасныя беларускія гісторыкі сцвярджаюць, што ў Полацкай дзяржаве мы маем справу са своеасаблівым «двухуладдзем», або палітычным балансам паміж уладай вечы і ўладай князя [87, с. 95]. Сітуацыя гэта зафіксавана ў тагачасных летапісах. Полацкае веча было вельмі ўплывовым прадстаўнічым інстытутам, органам не толькі гарадскога, але і дзяржаўнага кіравання Полацкай зямлёй, з якім вымушаны былі лічыцца крывіцкія князі, а нярэдка і падпарадкоўвацца яму. Менавіта полацкае веча ў 1128 г. загадала групе крывіцкіх князёў з'явіцца ў Кіеў на велікакняжацкі суд, у выніку чаго апошнія былі высланы ў Візантыю. Веча дэманстравала князям, што дыялог нярэдка больш эфектыўны сродак у палітыцы, чым сіла зброі, што, калі гэта магчыма, трэба дамаўляцца, а не ваяваць. Так, калі ў 1186 г. кааліцыя ў складзе смаленскага, лагойскага, друцкага князёў, а таксама Ноўгарада Вялікага пайшла на Полацк, «параліся палачане і ... пайшлі да іх, і сустрэлі іх на паграніччы з

паклонам і пашанаю і паднеслі шматлікія падарункі, і так усё ўладзілася» [11, с. 36].

Полацкая традыцыя палітычнага свабодалюбства захавалася і ў часы ВКЛ. Характэрна, што палачане асмельваліся супрацьстаяць нават такому моцнаму гаспадару, як вялікі князь Ягайла. «Адбылася знамянальная падзея, — паведамляе «Летапісец вялікіх князёў літоўскіх». — Князь вялікі Ягайла аддаў Полацк брату свайму князю Скіргайлу, а палачане не прынялі яго» [11, с. 51].

У «Хроніцы Вялікага княства Літоўскага і Жамойцкага», складзенай у 20-я гады XVI ст. на падставе больш ранніх летапісных твораў, ёсць фрагмент з характэрнай назвай: «Аб полацкай свабоднасці, або Венецыі». Сутнасць «полацкай свабоднасці», на думку летапісца, у прадстаўнічай сістэме дзяржаўнага кіравання, кантролі гарадскога веча над княжацкай уладай. Летапісец адзначае, што «держали на той час землю рускую сами мещане полоцкие», якія «о справах своих и о потребах речи посполитое и держав своих радили». Аналагічны палітычны лад, падкрэслівае аўтар летапісу, быў уласцівы Ноўгараду Вялікаму і Пскову. Прычым, мяркуе ён, і полацкая, і ноўгарадская, і пскоўская «свабоднасць», або палітычная практыка «справовати речи посполитые» дэмакратычным шляхам, паходзіць ад «оных славных справ грецких афинеев и лацедемонов», г. зн. ад старажытнагрэчаскіх гарадоў-полісаў. У гэтым жа летапісе Полацк параўноўваецца з Венецыяй, багатым італьянскім сярэднявечным гандлёвым горадам-рэспублікай [123, т. 32, с. 20].

Калі ў Рускай дзяржаве рэспубліканска-вечавае традыцыя Ноўгарада Вялікага і Пскова была задаўлена маскоўскім самадзяржаўем (карныя экспедыцыі Івана III і Івана Грознага), то інакш склаўся лёс вечавага вопыту Полацкай дзяржавы. Ён быў акумуляваны, выкарыстаны ў новай дзяржаўна-палітычнай сістэме ВКЛ, выяўляўся ў абмежаванні велікакняжацкай улады прадстаўнічымі інстытутамі (сеймікамі і Сеймам) і правам (прывілеямі, статутамі 1529, 1566, 1588 гг.).

Самадзяржаўна-вялікадзяржаўная палітычная сістэма. На паўночна-ўсходніх землях былой «імперыі Рурыкавічаў», у прыватнасці ў Вялікім княстве Маскоўскім, складваец-

ца адметная ад ВКЛ дзяржаўная сістэма, несумяшчальная з прынцыпам палітычнай свабоды. Калі ў Вялікім княстве Літоўскім, Рускім і Жамойцкім адбываецца кампраміс паміж рэспубліканска-вечавым і самаўладна-княжацкім пачаткам, то маскоўская палітычная сістэма фарміравалася як выключна княжацка-самадзяржаўная. Вялікі ўплыў на станаўленне палітычнай сістэмы Маскоўскай дзяржавы аказала мангола-татарскае іга. У сваіх адносінах з рускімі князямі мангола-татарскія ханы карысталіся прынцыпам «падзяляй і пануй». Яны заахвочвалі княжацкае саперніцтва, асабліва паміж Масквою і Цверу, аддавалі ярлык на вялікае княжанне таму князю, які дасць большы «выхад», або даніну. Ва ўмовах ардынскага прэсінгу маскоўская велікакняжацкая ўлада набывала рысы азіяцкага спосабу палітычнай дзейнасці, якасці гранічнай жорсткасці ў барацьбе са сваімі сапернікамі, вымушана была праяўляць хітрасць, уменне лавіраваць, карыстацца супярэчнасцямі ў стане ворагаў.

Уласцівая маладой рускай дзяржаве неабходнасць захавання агульнага абумовіла зняважлівасць да індывідуальнага, інтарэсаў і правоў чалавечай асобы, паступова ператвараючы гэтую сітуацыю ва ўстойлівую духоўна-палітычную традыцыю, характэрную рысу расійскага менталітэту. Стыль мангола-татарскіх заваёўнікаў у шэрагу істотных момантаў увайшоў у характар маскоўскай самадзяржаўнай улады, абумовіўшы выключна сілавы спосаб яе аб'яднальнадзяржаўнай дзейнасці, пра што сведчаць адносіны Масквы з Ноўгарадам Вялікім і Псковам. У гэтым палітычным сэнсе рускія еўразійцы, відаць, маюць рацыю, мяркуючы, што Маскоўская дзяржава з'яўляецца ў большай ступені спадкаемніцай «імперыі Чынгізідаў», а не «імперыі Рурыкавічаў» [78].

Палітычная сістэма Маскоўскага княства складвалася не толькі як самадзяржаўная, але і вялікадзяржаўная. Ідэалагічнай падставай велікакняжацкай палітыкі Маскоўскага княства, а потым і Расійскай дзяржавы была тэза, што маскоўскі князь, а потым і цар з'яўляецца адзіным легітымным спадкаемцам улады вялікіх князёў кіеўскіх, а таксама ўсіх зямель, якія ўваходзілі ў склад Кіеўскай Русі, г. зн. беларускіх і ўкраінскіх зямель.

Трэба адзначыць, што гэта пасылка ў сваёй падставе была негістарычнай і фальшывай, што рабіла негістарычнай і фальшывай усю маскоўскую палітычную канцэпцыю першапераемства. Як даказалі даследчыкі і сярод іх выдатны рускі гісторык М. К. Любаўскі, паняцці «Русь», «Руская зямля», «русіны» сваім паходжаннем не знітаваны з Паўночна-Усходняй Руссю, Расіяй. Першапачаткова даныя паняцці ўзніклі ў адносінах да земляў Сярэдняга Падняпроўя, г. зн. да беларуска-ўкраінскай тэрыторыі, а ўжо потым распаўсюдзіліся на ўвесь усходнеславянскі рэгіён. Згодна Любаўскаму, Беларусь і Украіна — гэта першапачатковая, «исконная» Русь. Маскоўская ж дзяржава, Расія — Русь другасная. Яна ўзяла гэтую назву ад заходніх і паўднёва-заходніх зямляў былой Кіеўскай Русі. На думку Любаўскага, не Маскоўская, а Літоўска-Руская (г. зн. беларуска-ўкраінска-літоўская) дзяржава з'яўляецца «прямым продолжением, дальнейшим развитием истории Киевской Руси» [77, с. 1, 9].

Мадыфікацыі свабоды ў грамадскім жыцці Вялікага княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага. У нашы намеры не ўваходзіла жаданне маралізаваць наконт гісторыі, нешта ганіць або ўхваляць. Даследчык, гісторык не мараліст, а канстататар і аналітык. Кожны народ, кожная дзяржава мае свой гістарычны лёс, які залежыць ад шэрагу абставін, непадуладных чалавечай волі. Задача даследчыка *sine ira et studio* (без гневу і прадузятасці) прааналізаваць гэты лёс, сказаць народу праўду пра яго мінулае, сучаснае і будучае, якая б горкая яна ні была.

Калі Руская дзяржава фарміравалася на падставе падпарадкавання ўсіх і ўся волі самадзяржаўнага гаспадара, то Вялікае княства Літоўскае, Рускае і Жамойцкае, інтэграваная беларуска-ўкраінска-літоўская дзяржава, утваралася, з аднаго боку, пераважна шляхам дагаворным паміж этнасамі і веравызнаннямі, з другога — паміж велікакняжацкай, а потым і каралеўскай уладай і феадальным грамадствам.

Гэтая акалічнасць прадвызначыла фарміраванне палітыка-прававой сістэмы дзяржавы, адносін паміж уладай і рознымі этнасацыяльнымі і рэлігійнымі групамі, уяўленняў аб сутнасці свабоды.

Шматвяковая барацьба розных этна-рэлігійных групак шляхты ўжо на пачатку XV ст. дала пэўныя вынікі

адносна ўсталявання ў грамадстве ВКЛ элементаў палітычнай, прававой свабоды. Так, калі Гарадзельскі прывілей 1413 г. вызначаўся яўнай дыскрымінацыяй у адносінах да праваслаўных феадалаў, то велікакняжацкія прывілеі ад 15 кастрычніка 1432 г. і ад 6 мая 1434 г. ураўноўвалі ў маёмасных правах праваслаўных і каталіцкіх феадалаў, а грамата вялікага князя і караля Казіміра ад 2 мая 1447 г., выдадзеная «прэлатам, княжатам, рыцарам, шляхцічам, баярам» Вялікага княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага, ураўноўвала іх у правах з польскай шляхтай. Названыя дакументы не толькі юрыдычна афармлялі пэўныя шляхецкія свабоды, але і змяшчалі асобныя рысы прававой дзяржавы: ідэю вяршэнства закону, абарону асабістых і маёмасных правоў і свабод чалавека, дзяржаўнага суверэнітэту і інш. У граматах 1434, 1447 гг. было зафіксавана палажэнне, згодна з якім ні падазрэнне, ні данос не з'яўляюцца падставай для абвінавачвання, шляхціц, а таксама месціч могуць быць прыцягнуты да адказнасці толькі праз суд «водлуг права хрысціанскаго». У прывілеі 1447 г. сцвярджалася, што за злачынства чалавека не адказваюць ні яго сын, ні жонка, ні бацька, ні слуга. Там жа было запісана, што «княжаты, рыцары, баяры, шляхцічы» могуць «выехати з наших земель ... для лепшага шчасця набытця», г. зн. феадалам было дадзена права свабоднага выезду за мяжу. Пазней гэты права было распаўсюджана на ўсе станы (Статут ВКЛ 1566 г.) [164, с. 144—145]. Значна пашыраў шляхецкія свабоды прывілей Аляксандра ад 1492 г. Канстатавалася, што вялікі князь можа скасаваць ці змяніць старыя законы толькі са згоды паноў-рады, сцвярджалася, што ніхто не можа быць пазбаўлены «врыда» без рашэння суда, рэкамендавалася на дзяржаўныя пасады назначаць людзей высокамаральных і годных і г. д. Нягледзячы на тое, што агульнадзяржаўнае права, якое складвалася, у сваёй падставе з'яўлялася феадальным, замацоўвала грамадзянскія свабоды пераважна шляхты, яно не было вузкасаслоўным, а мела значэнне і для «людю паспалітага». Так, прывілеем ад 7 снежня 1506 г. падданым дазвалялася скардзіцца на службовых асоб і на рашэнні, якія імі прымаліся.

Вялікі ўплыў на сцвярджэнне палітычнай свабоды ў краіне, станаўленне гэтага паняцця аказаў беларускі горад, асабліва сацыяльна-эканамічнае і палітычнае жыццё

такіх буйных гарадоў, як Полацк, Вільня, Віцебск, Магілёў, Мінск, Брэст, Гродна і інш. Важным праяўленнем гарадской свабоды было права на самакіраванне, або так званае магдэбургскае права, якое абмяжоўвала ўладу велікакняжацкіх чыноўнікаў, абараняла месцічаў ад самавольства феадалаў, давала рамеснікам і купцам шэраг эканамічных, палітычных і юрыдычных прывілеяў. Яшчэ раз адзначым, што традыцыі самакіравання, палітычных і прававых свабод беларускіх гарадоў не былі цалкам запазычаны з Захаду (у гэтым сэнсе ВКЛ само ўяўляла тыповы Запад), не прыйшлі поўнасьцю з магдэбургскім правам, а ўзніклі яшчэ ў эпоху Кіеўскай Русі. Маецца на ўвазе вечавы лад Полацка, які, па меркаванні З. Ю. Капыскага, склаў цэлы этап у яго палітычнай гісторыі [67, с. 5]. У якой ступені беларускія мяшчане цанілі свае палітычныя свабоды, сведчыць наступны факт: калі за ўдзел у расправе над Кунцэвічам віцябляне былі пазбаўлены магдэбургскага права, яны, паведамляў уніяцкі мітрапаліт Іосіф Руцкі, «больш аплаквалі гэтую страту, чым адсячэнне галоў сваіх суграмадзянаў» [21, с. 87].

Найбольш несвабодным у сацыяльна-прававых адносінах было сялянскае саслоўе. І ўсё ж пэўныя элементы сялянскай прававой свабоды існавалі. Па-першае, гэта копныя суды, якія ствараліся з саміх жа сялян — «копных мужоў» (капа — сялянскі сход) і дзейнічалі пад кантролем земскіх павятовых суддзяў. Па-другое, гэта права на скаргу. Крыніцы сведчаць, што ў адказ на сялянскія скаргі вялікі князь прадпісваў «всім тым, которые имена свои и оселости мают, жебы они подле статуту заховалися, а справедливость подданым во всем чинили» [12, с. 213—214].

Значную ролю ва ўсталяванні ў грамадстве прававой свабоды адыграла судова-адміністрацыйная рэформа 1564—1566 гг., правядзеннем якой кіраваў канцлер Астафій Валовіч. Ствараліся выбарныя земскія павятовыя суды, якія не залежалі ад мясцовай адміністрацыі. Уводзіліся незалежныя ад велікакняжацкай адміністрацыі падкаморскія суды. Тым самым рэалізоўваўся адзін з найважнейшых элементаў прававой дзяржавы — раздзяленне выканаўчай і судовай уладаў. «Выбраны незалежны суд, — адзначае І. А. Юхо, — быў прасякнуты задачамі служэння не толькі інтарэсам дзяржавы, але і правам асобнага чалавека» [164, с. 120].

Ідэя свабоды ў эпоху Адраджэння і Рэфармацыі. Духоўная культура Вялікага княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага XVI — першай паловы XVII ст. была пранізана ідэямі Адраджэння і Рэфармацыі [104]. Асноватворная ідэя Адраджэння — ідэя свабоды, што знітавана з пачаткам духоўнага аднаўлення і вызвалення індывіда, асобы, станаўлення самасвядомасці чалавека новага часу. Матэрыяльны і духоўны вопыт Адраджэння надзвычай наглядна дэманстраваў высокую эфектыўнасць свабоднай чалавечай дзейнасці, пераконваў, што поспех і ўзвышэнне чалавека залежаць ад яго індывідуальных якасцей, энергіі, розуму, мужнасці, таленту, прафесіяналізму, гандлёвай дасціпнасці і г. д. Менавіта пачынаючы з эпохі Адраджэння свабода зацвярджаецца ў якасці «анталагічнай першаасновы чалавечага жыцця» [151, с. 240]. На працягу XVI — першай паловы XVII ст. ідэя свабоды рашуча ўваходзіць у сацыяльную, палітычную, прававую, маральную, рэлігійную свядомасць беларуска-ўкраінска-літоўскага грамадства. Нават у першай палове XVII ст., калі ідэя свабоды зазнавала моцны ўціск з боку Контррэфармацыі, кароль і вялікі князь Уладзіслаў IV, улічваючы беларускі менталітэт і звяртаючыся да аднаго з шляхціцаў Новаградскага павета, пісаў: «Усе жыхары нашай дзяржавы не ўяўляюць сабе большага шчасця, чым свабода, за якую яны гатовы не толькі аддаць сваю маёмасць, але і рызыкаваць жыццём» [12, с. 186]. Неверагодна, каб так звяртаўся да сваіх падданных расійскі самадзержца.

Неацэнны ўклад у фарміраванне ідэі індывідуальнай свабоды ўнесла Рэфармацыя, якая ў другой палове XVI ст. ахапіла шырокія колы грамадскасці ВКЛ [111]. Пратэстантызм у адрозненне ад праваслаўя і каталіцызму грунтаваўся на прынцыпе асабістых, пазацаркоўных адносін чалавека з Богам. Кожны чалавек — ад шляхціца да простага рамесніка — здольны спасцігнуць сэнс Богага адкрыцця, або Бібліі, кіруючыся ўласным розумам, не аддаючы гэту працу святарам. У канчатковым выніку такая ўстаноўка вызваляла індывідуальны розум ад абсалютнай улады догмы і знешніх аўтарытэтаў і па сутнасці сцвярджала прынцып рэлігійнай свабоды. З прынцыпу рэлігійнай свабоды ў сваю чаргу ўзнікала іншыя ментальнасці новага часу — прынцыпы свабоды інтэлектуальнай, ма-

ральнай, прававой, палітычнай, нацыянальна-культурнай і інш. У сферы маралі пратэстантызм асноўны ўпор зрабіў на сумленне, падвысіўшы тым самым значэнне індывідуальнай маральнай адказнасці чалавека. Ідэя рэлігійна-маральнай свабоды трансфармавалася ў ідэю неад’емных, натуральных, неадчужаемых правоў чалавека, якімі з’яўляюцца правы на жыццё, уласнасць, прававую абарону. Пастуліраванне абміршчэння зямнога быцця чалавека цесна ўвязвалася з яго абнаўленнем, рэфармаваннем. У цэнтры ўвагі найбольш відных прадстаўнікоў беларускай думкі аказваюцца праблемы сацыяльнай, палітыка-прававой, духоўна-культурнай свабоды, дзяржаўнага суверэнітэту, верацярпімасці, справядлівага грамадскага ладу і г. д. І гэта не здзіўляе, таму што найбольш відныя сацыяльна-палітычныя мысліцелі і дзяржаўныя дзеячы ВКЛ і, у прыватнасці, Беларусі, былі ці блізкія да Рэфармацыі (Ф. Скарына, М. Літвін), ці з’яўляліся адкрытымі кальвіністамі і нават антытрынітарыямі (Мікалай Радзівіл Чорны, Мікалай Радзівіл Руды, Астафій Валовіч, Леў Сапега, Мікалай Монвід-Дарагастайскі, Андрэй Волан, Сымон Будны, Васіль Цяпінскі, Якуб з Калінаўкі і інш.). Тэарэтычнае абгрунтаванне сваіх ідэй беларускія мысліцелі, палітычныя і рэлігійныя дзеячы знаходзілі не толькі ў Бібліі і багаслоўскай літаратуры, але і ў антычнай думцы (Платон, Арыстоцель, Цыцэрон), вучэннях еўрапейскіх філосафаў (Эразм Ратэрдамскі, Жан Бадэн, Анджэй Фрыч Маджэўскі, Гуга Гроцый і інш.).

Вучэнні беларускіх палітычных мысліцеляў, выхаваных Адраджэннем і Рэфармацыяй, насілі антытэакрытычны характар, сцвярджалі прыярытэт свецкага пачатку над царкоўным. Дзяржаўныя, нацыянальныя інтарэсы важнейшыя за царкоўныя — менавіта так ставіў пытанне Васіль Цяпінскі ў сваёй прадмове да Евангелля, а Леў Сапега ў сваім лісце да Іасафата Кунцэвіча. Такая пастаўка праблемы садзейнічала фарміраванню грамадзянскай і нацыянальнай свядомасці, разуменню чалавека не толькі як належачага да таго або іншага веравызнання, але і як члена адзінага грамадства, сына адзінага народа, надзеленага пэўнымі правамі і абавязкамі.

І нарэшце, у айчынным рэфармацыйным руху змяшчалася ідэя нацыянальнай, незалежнай ад улады папы

царквы, якой Мікалаю Радзівілу Чорнаму, Астафію Валовічу, Льву Сапегу (да прыняцця ім у 1588 г. каталіцызму) уяўлялася беларуская евангелічна-рэфармацкая, або кальвінісцкая, царква. У сваю чаргу гэтыя ж самыя палітычныя дзеячы лічылі, што рэфармаваная, незалежная царква павінна была ўмацаваць дзяржаўны суверэнітэт ВКЛ.

Адной з адметных рыс ментальнасці, духоўнай і палітычнай культуры ВКЛ другой паловы XVI — пачатку XVII ст. была адносная рэлігійная свабода, або верацярпімасць, што з'яўлялася прамым вынікам айчыннага Адраджэння і Рэфармацыі. Роўнасць усіх хрысціянскіх веравызнанняў — праваслаўя, каталіцызму, пратэстантызму — была зафіксавана ў шэрагу прывілеяў, Варшаўскай канфедэрацыі 1573 г., Статуце ВКЛ 1588 г., карацей кажучы, стала канстытуцыйнай нормай. Верацярпімасць існавала не толькі на афіцыйным, але і на грамадска-побытавым узроўні. Беларускі шляхціц з-пад Ляхавічаў Фёдар Еўлашоўскі ў сваім «Дзённіку» ўспамінае: «У той час рознасць у веры не чыніла рознасці ў міласці прыяцельскай, таму той век здаецца мне залатым» [124, с. 33].

Пастанова і рашэнне Францыскам Скарынам праблемы духоўнай свабоды. Звычайна, разважаючы пра значэнне дзейнасці Скарыны, у першую чаргу адзначаюць яго пераклад Бібліі на народную мову. Пры гэтым падкрэсліваюць, што дзейнасць гэта адыграла вялікую ролю ў развіцці нацыянальнай літаратуры, сцвярджэнні роднай мовы, айчыннай сістэмы адукацыі і культуры («сем вольных навук»), якую вялікі палачанін імкнуўся ўключыць у еўрапейскі кантэкст і г. д. Аднак гэта ўсё аспекты яго галоўнай культурна-гістарычнай заслугі — абгрунтавання ідэі духоўнай свабоды чалавека.

Справа ў тым, што пераклад Бібліі на родную мову рабіў яе даступнай шырокаму, дэмакратычнаму чытачу, які ўпершыню ў айчыннай гісторыі атрымаў магчымасць непасрэднага, свабоднага вывучэння Свяшчэннага Пісання. Па сутнасці ануліравалася афіцыйнае, царкоўнае пасрэдніцтва паміж «Божым адкрыццём» і «простым паспалітым чалавекам», сцвярджаўся ў сваёй падставе рэфармацыйны прынцып — асабістых адносін чалавека да веры. Пастуліруючы прынцып суб'ектыўнасці веры, Скарына тым са-

мым рыхтаваў пералом у свядомасці і характары мыслення сваіх суайчыннікаў, адкрываў перад імі магчымасць свабоднага, незалежнага ад аўтарытэтаў багаслоўствавання і філасофствавання.

Біблейская мудрасць, лічыў Скарына, праяўляецца ў дваякай форме: даступнай толькі для выбраных, г. зн. эзатэрычнай, і даступнай для ўсіх без выключэння людзей, г. зн. экзатэрычнай. Да ліку эзатэрычных біблейскіх кніг, напісаных «внуть духовне», Скарына адносіў кнігі «Быцця», «Песню песняў» і некаторыя іншыя. Асноўная ж частка тэкстаў Свяшчэннага Пісання, на думку мысліцеля, экзатэрычна, даступная кожнаму чалавеку [136, с. 125]. Яна з'яўляецца аб'ектам розуму і свабоднай інтэрпрэтацыі.

Такім чынам, Скарына ўпершыню ва ўсходнеславянскай культуры паставіў праблему свабоднага даследавання Бібліі, спрабаваў тэарэтычна абгрунтаваць права шырокага, дэмакратычнага чытача на індывідуальнае вывучэнне Свяшчэннага Пісання і па сутнасці на духоўную свабоду. Сутнасны намер Скарыны не застаўся няўбачаным сучаснікамі. Менавіта па гэтаму рускі эмігрант Андрэй Курбскі лічыў, што скарынаўская Біблія «растленна», супярэчыць «всем апостальскім і святым уставам».

Свабода ў разуменні Льва Сапегі і Андрэя Волана. І той, і другі дзейнічалі ў духу палітычнай і прававой традыцыі, якая складвалася ў ВКЛ на працягу стагоддзяў і пра якую гаворка ішла вышэй. Тэарэтычна-канстытуцыйным замацаваннем гэтай традыцыі з'явіліся статуты Вялікага княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага (1529, 1566, 1588). У сваёй прадмове да Статута 1588 г. Леў Сапега адзначаў: мы «за шчаслівы народ сабе быти почитаем», бо пан Бог даў нам такіх гаспадароў, якія былі не самаўладнымі і не самавольнымі правіцелямі, а з'яўляліся прыкладам законапаслухмянасці, карысталіся ўладай у тых межах, у якіх ім гэта дазваляла права [142]. З увядзеннем у жыццё Першага статута (1529) пачаўся якасна новы этап у развіцці айчыннай палітычнай і прававой культуры, падставай якой з'яўляўся прынцып свабоды. Сутнасць гэтага этапу ў тым, што этнічныя супольнасці ВКЛ сталі на шлях фарміравання прававой дзяржавы. Асноватворнай ідэяй статутаў была ідэя вяршэнства закону. Статуты юрыдычна фіксавалі некаторыя правы і свабоды, якія ў будучым

сталі асноватворнымі прынцыпамі еўрапейскай і амерыканскай дэмакратыі: гэта права на абарону сродкамі закону і ўлады жыцця, уласнасці, годнасці, духоўнай — перш за ўсё рэлігійнай — свабоды чалавека. Найбольш яскравым увасабленнем гэтых ідэй з’яўляўся Трэці (сапегаўскі) статут (1588).

У прадмовах да гэтага Статута Сапега падкрэсліваў, што ўлада закону не ёсць самамэта, што гэта толькі сродак для вырашэння асноўнай сацыяльна-этычнай задачы — абараніць жыццё, здароўе, уласнасць, годнасць чалавека. «Цель и скуток усих прав, — піша ён, — мае быти на свете, абы каждый добрую славу, здоровье и маетность в целости мел, а на том жадного ущирбку не терпел». Менавіта да гэтага, сцвярджаў Сапега, і зводзіцца наша свабода, якою мы ганарымся і адрозніваемся ад іншых хрысціянскіх народаў. (Хутчэй за ўсё Сапега меў на ўвазе Маскоўскую дзяржаву, а таксама Францыю.) І калі б хто, працягвае ён, адважыўся зрабіць замах на нашы законы, якія абараняюць наша жыццё, уласнасць, годнасць, той будзе магільшчыкам нашай свабоды, а мы — яго нявольнікамі. Сваю думку Сапега рэзюміраваў наступным афарызмам Цыцэрона: «Естьемо невольниками прав для того, абысьмы вольности уживати могли» [142].

Цэнтральнай катэгорыяй палітыка-прававога вучэння Андрэя Волана, аўтара твора «Аб палітычнай, ці грамадзянскай, свабодзе» (1572) таксама з’яўляецца свабода. Чалавеку, мяркуюе мысліцель, Богам і прыродай дадзена «найцудоўнейшая з усіх дабротаў» — свабода (*libertas*). «Ніхто з разумных людзей, — піша Волан, — не сумняваецца ў тым, што свабода больш за ўсё адпавядае чалавечай прыродзе, бо ніхто не нараджаецца рабом» [189]. Які змест укладвае Волан у гэта паняцце? «Першы і галоўны крытэрыў нашай свабоды заключаецца ў тым, каб наша жыццё было свабоднае ад усякага замаху на яго і несправядлівасці. Далей, каб наша ўласнасць і багацце не падвяргаліся якому-небудзь грабязу і насіллю» [189]. Такім чынам, Волан укладваў у паняцце «свабода» пераважна прававы сэнс, г. зн. ён лічыў свабодным такое грамадскае жыццё, пры якім закон і ўлада гарантуюць чалавеку любога са слоўя недатыкальнасць асобы і прыватнай уласнасці.

Волан меркаваў, што патэнцыяльна любы чалавек павінен мець магчымасць рэалізаваць сваё права на свабоднае жыццё і матэрыяльны дабрабыт. Аднак у сілу сваіх біялагічных адрозненняў людзі не могуць у аднолькавай ступені зрабіць гэта. Акрамя таго, у выніку грэхападзення пашкодзілася ідэальная маральная прырода чалавека, ён зрабіўся схільным да зайздрасці, уладалюбства, сквапнасці, што прывяло да насілля, войнаў, у тым ліку і грамадзянскіх, і ў канчатковым выніку да страты свабоды, да няволі, г. зн. да прававой неабароненасці асобы і ўласнасці.

Адным з арыгінальных момантаў палітыка-прававой філасофіі Волана з'яўляецца яго трактоўка дыялектыкі свабоды і несвабоды: свабода і несвабода выступаюць у якасці супрацьлегласцей, якія пераходзяць адна ў адну. Ператварэнне свабоды ў несвабоду, на думку мысліцеля, адбываецца ў выніку парушэння меры, імкнення да залішняга карыстання свабодай: «Падобна да таго, як непамернае спажыванне ператвараецца ў загану, так і тыя, хто карыстаецца празмернай свабодай, могуць з поўнай падставай ганарыцца разбэшчаным свавольствам, а не высакароднай справай свабоды» [189]. Гэтая сітуацыя, заўважае Волан, «вельмі добра паказана Платонам у кнізе «Пра дзяржаву»: падобна да таго, як усялякая крайнасць ператвараецца ў сваю процілегласць, так і празмерная свабода дэгенерыруе ў празмернае рабства» [189].

Статутныя прадмовы Сапегі і праца Волана «Аб палітычнай, ці грамадзянскай, свабодзе» з'яўляліся тэарэтычнай падставай новага, па сутнасці раннебуржуазнага палітычнага жыцця, прадвызначылі многія ідэі еўрапейскай і амерыканскай ліберальнай дэмакратыі XVIII ст.

Абарона палітычнай свабоды, або дзяржаўнага суверэнітэту. Першыя вынікі Інфлянцкай (Лівонскай) вайны, якая пачалася паміж Маскоўскай дзяржавай, з аднаго боку, Інфлянцкім (Лівонскім) ордэнам і ВКЛ — з другога, стварылі рэальную пагрозу суверэнітэту апошняга. Ужо ў 1562 г. рускім войскам была захоплена значная частка тэрыторыі Беларусі, 15 лютага 1563 г. капітуляваў Полацк. Востра паўставала пытанне пра больш цесны дзяржаўны хаўрус ВКЛ з Польшчай, пытанне палітычнай уніі. У гэтай сувязі ўзнікае прынцыповая праблема: на якіх умовах павінен

адбыцца гэты палітычны хаўрус? Польшкія магнаты і шляхта настойвалі на інкарпарацыі ВКЛ у склад Кароны, значная частка беларускай і літоўскай шляхты таксама падзяляла ідэю унітарнай дзяржавы. Аднак асноўная маса беларускіх і літоўскіх магнатаў рашуча выступіла супраць інкарпарацыі, адстойваючы прынцыпы федэрацыі, ва ўмовах якой ВКЛ змагло б захаваць пэўны дзяржаўны суверэнітэт. На чале беларуска-літоўскай магнацкай апазіцыі стаялі высокаадукаваныя і патрыятычна настроеныя феодалы, якія выходзілі ва ўмовах інтэлектуальна-палітычнага клімату Адраджэння і Рэфармацыі, добра ўсведамлялі тое вялікае значэнне, якое для лёсу народаў ВКЛ мела палітычная свабода. Да іх ліку адносіліся Мікалай Радзівіл Чорны (памёр у 1565 г.), Мікалай Радзівіл Руды, Рыгор Хадкевіч, Мікалай Ян Нарушэвіч, Астафій Валовіч і інш. Польшкаму праекту уніі гэта групавая супрацьпаставіла свой «Праект уніі» з 15 пунктаў, якія прадугледжвалі максімальную незалежнасць ВКЛ у рамках федэратыўнага хаўрусу. Пасля шматлікіх драматычных перыпетыяў Люблінскім сеймам 1.07.1569 г. быў зацверджаны акт аб палітычнай уніі Польшчы і ВКЛ, які абмяжоўваў дзяржаўны суверэнітэт апошняга ў большай ступені, чым гэта планавалася беларуска-літоўскай магнацкай апазіцыяй. Тым не менш пэўны суверэнітэт ВКЛ у межах Рэчы Паспалітай захаваўся: асобная дзяржаўная адміністрацыя, войска, прававая сістэма, судовы апарат, фінансавая сістэма, у тым ліку права на эмісію, і г. д. Дзяржаўны суверэнітэт ВКЛ быў юрыдычна зафіксаваны Статутам ВКЛ 1588 г., у стварэнне якога вялікі ўклад унёс галоўны тэарэтык ідэі палітычнай свабоды і дзяржаўнага суверэнітэту ВКЛ Леў Сапега.

Адносны дзяржаўны суверэнітэт ВКЛ захоўваўся да таго часу, калі тэрыторыя апошняга была інкарпаравана ў склад Расійскай імперыі.

Контррэфармацыя: наступ на свабоду. Каталіцкі рэванш, які пачаўся ў Заходняй Еўропе на пачатку 40-х гадоў XVI ст., або Контррэфармацыя, адной з галоўных сваіх задач лічыў неабходнасць вярнуць усе хрысціянскія веравызнанні, што адкалоліся ад каталіцтва, у ранейшае, адзінае ўлонне. У канцы 60-х гадоў ён дакаціўся да ВКЛ і азнаменаваўся прыходам у краіну езуітаў, якія разгарнулі гіганцкую працу па ўзяццю пад свой кантроль царкоўнага

і палітычнага жыцця краіны, адукацыі і выхавання, кнігадрукавання і нават прыватнага сямейнага жыцця магнатаў і шляхты. Менавіта ў гэты перыяд пачалася масіраваная паланізацыя беларускага жыцця. У першую чаргу пачаўся наступ на так цяжка заваяваную прагрэсіўнай шляхтай рэлігійную свабоду, а таксама на свабоду інтэлектуальную.

Адной з праяў Контррэфармацыі была царкоўная унія. Унія — з’ява неадназначная і супярэчлівая. З аднаго боку, яна прадугледжвала прымусовую, аднабаковую пераарыентацыю духоўна-культурнага жыцця беларускага і ўкраінскага народаў на Захад, ліквідацыю на Беларусі і ў Украіне праваслаўя як самастойнага веравызнання; з другога — вызваленне ад царкоўнага і палітычнага ўплыву маскоўскага патрыяршства і расійскага самадзяржаўя, утварэнне самастойнай нацыянальнай царквы. Галоўнай заганай царкоўнай уніі быў прымус, адмова ад рэлігійнай свабоды, верацярпімасці, якія ўсталяваліся ў ВКЛ у часы Адраджэння і Рэфармацыі [103]. Уніяцкія іерархі, у прыватнасці Іпацій Пацей, намагаліся таксама раз і назаўсёды пакончыць з пратэстантызмам, зрабіць уніяцтва і каталіцтва адзінымі, манапольнымі веравызнаннямі ў краіне [127]. Гэтыя намеры і надышоўшыя за імі прымусовыя дзеянні і насілі ўступілі ў страшэнную супярэчлівасць з існуючым правам, Статутам ВКЛ 1588 г., якія санкцыянавалі роўнасць усіх хрысціянскіх веравызнанняў, і наогул з усімі ладам талерантнага быцця народаў ВКЛ. Адной з галоўных небяспек уніяцкага руху з’яўлялася тое, што ён дэстабілізуваў грамадскае жыццё, правакаваў рэлігійныя і сацыяльныя канфлікты (Віцебская трагедыя 1623 г.), падрываў у народзе павагу да закону.

Драматычная барацьба уніятаў і антыўніятаў добра адлюстравана ў палемічнай літаратуры канца XVI—XVIII ст. У працэсе гэтай барацьбы і той, і іншы бок выкарыстоўвалі як прававыя, так і супрацьпраўныя сродкі. Рэалізацыя паставы Брэсцкага царкоўнага сабора 1596 г. паставіла ВКЛ на мяжу грамадзянскай вайны, а на Украіне выклікала магутны ўзброены казацкі рух. Нават частка каталіцкай шляхты патрабавала адмовіцца ад уніі «ў імя цэласнасці айчыны, а таксама дзеля захавання правоў, свабод і вольнасцяў усіх трох народаў» [12, с. 402].

Разам з тым міжканфесійная барацьба стымулявала развіццё грамадска-філасофскай думкі, прыцягнула пільную ўвагу да праблемы свабоды. У прыватнасці, праблема свабоды разглядаецца ў «Суплікацыі» Сматрыцкага, якую ён ад імя беларускай і ўкраінскай шляхты прадставіў на Вальны сейм у 1628 г. «Самая дарагая свабода — гэта свабода веры і богаслужэння», — лічыў Сматрыцкі. Менавіта ад гэтай свабоды залежыць «грамадскі спакой у краіне». Дабрабыт дзяржавы, гаворыцца ў «Суплікацыі», грунтуецца на «грамадскай згодзе». Аднак там, дзе парушаецца рэлігійная свабода, такая згода немагчыма. Сматрыцкі ўстанавіваў непасрэдную сувязь і залежнасць паміж рэлігійнай, грамадзянскай і палітычнай свабодай. «Хто пазбаўляе нас святой веры ... той аднімае ў нас ... грамадзянскія свабоды і заганяе ў рабства», — піша ён у «Суплікацыі». Трэба адзначыць, што Сматрыцкі трактуе паняцце свабоды даволі шырока. Свабода ў яго разуменні гэта не толькі права на рэлігійны выбар, але і на «жыццё ў адпаведнасці з добраахвотна прынятымі законамі». Свабода беларускага і ўкраінскага народаў грунтуецца на велікакняжацкіх і каралеўскіх правах і прывілеях, якія гарантуюць гэтым народам асабістую бяспеку, недатыкальнасць уласнасці і рэлігійную свабоду, а таксама на безумоўнай роўнасці з польскім народам ва ўсіх сферах грамадскага жыцця. Між тым, кідае Сматрыцкі папрок каралеўскаму ўраду, «нас пазбавілі правоў, пазбавілі вольнасцяў і свабоды». Сматрыцкі і яго аднадумцы патрабавалі ад сейма «аднавіць закон», вярнуць праваслаўным беларусам і ўкраінцам «правы, свабоды і вольнасці», якія яны «здабылі сваёй крывёю» [12, с. 393—398].

Супрацьлеглую, уніяцкую, пазіцыю прадстаўляў Іпацій Пацей. У сваіх творах «Унія» (1595) і «Гармонія» (1608) ён прапанаваў своеасаблівую канцэпцыю грамадскага і духоўнага жыцця беларускага і ўкраінскага народаў, асноўнымі кампанентамі якой былі: 1) пераарыентацыя рэлігійнага, духоўна-культурнага і палітычнага жыцця беларускага і ўкраінскага народаў на Захад; 2) разрыў з маскоўскім праваслаўем; 3) адмова ад царкоўнай улады канстанцінопальскага патрыярха і падпарадкаванне ўладзе

рымскага папы; 4) бескампрамісная барацьба з Рэфармацыяй, пратэстантызмам; 5) рэлігійна-царкоўнае і духоўна-культурнае аднаўленне жыцця беларускага народа, развіццё адукацыі, навукі, кнігадрукавання, удасканаленне багаслоўскай эрудыцыі святароў; 6) пераўтварэнне уніяцкай царквы ў царкву агульнанацыянальную. Сам Пацей з'яўляўся эрудзіраваным багасловам і арыгінальным рэлігійна-палітычным мысліцелем, выдатным пісьменнікам-публіцыстам, дасканалым майстрам роднай беларускай мовы.

Падстава Пацеевай канцэпцыі — ідэя царкоўна-грамадскай «згоды». Аднак у гэтай канцэпцыі, таксама як і ў практычнай дзейнасці Пацея, «згода», «гармонія» грунтаваліся не на свабодзе выбару, не на добраахвотнасці, не на верацярпімасці, а на безумоўным, прымусовым далучэнні праваслаўных да царкоўнай уніі.

Духоўная свабода ў наш час. Некаторы час з тэлевізара, які настроены на беларускую праграму, было чуваць голас: «Знявечаныя атэізмам, мы так дрэнна ведаем рэлігійныя традыцыі» і г. д. Знявечаныя атэізмам... Ну а калі б мы сказалі наадварот (што было магчыма зусім нядаўна): знявечаныя рэлігіяй! Няўжо цяжка зразумець, што атэізмам нельга духоўна знявечыць чалавека, таксама, як нельга яго знявечыць рэлігіяй!

Знявечыць чалавека можна альбо ваяўнічым атэізмам, альбо рэлігійным фанатызмам. А верыць або не верыць — гэта інтымная, асабістая справа чалавека, яго неад'емнае права на духоўную свабоду. У 31-м артыкуле Канстытуцыі Рэспублікі Беларусь чытаем: «Кожны мае права самастойна вызнаваць свае адносіны да рэлігіі, ... вызнаваць любую рэлігію або не вызнаваць ніякай» і г. д.

Прынцып духоўнай свабоды, якім мы павінны кіравацца ў нашым жыцці, непарыўна знітаваны з прынцыпам узаемнай цярпімасці, талерантнасці. Як падкрэслівае выдатны культуралаг і філосаф нашага часу Сяргей Аверынцаў, сучасны чалавек павінен усведамляць узаемныя межы розуму і сэрца, ведаў і веры, навукі і рэлігіі. Фундаменталісцкая пазіцыя ў такіх пытаннях не проста вузкая і фанатычная, але перш за ўсё нерэалістычная [3].

Выбранне караля, або «Прамова да Сената» Андрэя Волана

Сёмага ліпеня 1572 г. памёр кароль і вялікі князь Жыгімонт II Аўгуст (1520—1572). Памёр ён бяздзетным і на ім скончылася прамая мужчынская лінія дынастыі Гедымінавічаў, або Ягелонаў. Востра паўстала пытанне выбарання новага караля. Феодалы ВКЛ і Польшчы прыйшлі да высновы, што каралём павінен стаць чужынец. Не толькі таму, што так пажадаў у сваім палітычным тэстаменце нябожчык Жыгімонт Аўгуст, але і па прычыне, агульнавядомай у палітычнай практыцы: каб пазбегнуць унутранай грамадзянскай вайны. У гісторыі ВКЛ і Польшчы перыяд з 1572 па 1575 г. атрымаў назву першага бескаралеўя. Прэтэндэнтамі на каралеўска-велікакняжацкі трон былі французскі дафін Генрых Валуа (Валезы), аўстрыйскі прынц Эрнест і сын Івана IV Грознага царэвіч Фёдар. Паміж феадальнымі групоўкамі, кожная з якіх імкнулася пасадзіць на прастол свайго кандыдата, пачалася напружаная палітычная барацьба, якая дасягнула свайго эпагея на элекцыйным, або выбарчым, сейме 1573 г.

Прапануемая чытачу «Прамова да Сената Каралеўства Польскага і Вялікага княства Літоўскага, або Якім павінна быць праўленне дабрачыннага караля» належыць Андрэю Волану (1530—1610), сеймаваму паслу ад шляхты Ашмянскага павета. Андрэй Волан быў не толькі высокапастаўленым каралеўскім чыноўнікам, але і кваліфікаваным юрыстам, тэрэтыкам права, вядомым палітолагам, філосафам, рэлігійным пісьменнікам. У год смерці караля Волан апублікаваў твор «Аб палітычнай, або грамадзянскай, свабодзе» (Кракаў, 1572), які адразу зрабіў яго знакамітым. Менавіта на элекцыйным сейме 1573 г. Волан выступіў з вышэйпамянёнай прамовай, у якой ён, аўтарытэтны ў феадальных колах ВКЛ і Польшчы палітык, выклаў сваё бачанне постаці новага караля як палітычнага дзеяча і асобы. У прамове Волан не толькі прааналізаваў вынікі дзяржаўнай дзейнасці Жыгімонта II Аўгуста, адзначыўшы яго палітычныя пралікі і маральныя заганы, але і накрэсліў праграму гранічна патрэбных грамадству Рэчы Паспалітай рэформ, намаляваў аптымаль-

ны, і нават ідэальны, этычны і палітычны вобраз новага караля.

У час, калі праходзіў элекцыйны сейм, Вялікае княства Літоўскае, Рускае і Жамойцкае знаходзілася ў даволі складаным, калі не цяжкім, становішчы. У выніку Лівонскай вайны, якой не бачна было канца, ВКЛ страціла значную частку сваіх усходне-паўночных тэрыторый разам з Полацкам. Пагроза інкарпарацыі, што зыходзіла з боку Маскоўскай дзяржавы, з'явілася адной з галоўных прычын заключэння палітычнай Люблінскай уніі (1569) паміж ВКЛ і Польшчай і ўтварэння федэратыўнай дзяржавы Рэчы Паспалітай. Разам з тым, на думку пэўнай часткі шляхты, у тым ліку і Андрэя Волана, ваенныя няўдачы ВКЛ з'яўляліся не толькі вынікам моцы рускай зброі, але і нядбайнасці, бездапаможнасці вялікага князя і караля Жыгімонта II Аўгуста, яго набліжаных, урада. Працягваліся набегі на паўднёвыя землі Украіны і Беларусі крымскіх татараў. Неўладкаваным заставалася ўнутрыпалітычнае жыццё краіны (шляхецкае свавольства, непавага да закону, недасканалая судовая сістэма і г. д.), нягледзячы на тое, што ў перыяд праўлення Жыгімонта II Аўгуста быў ажыццёўлен шэраг неабходных палітыка-адміністрацыйных пераўтварэнняў, усталявалася пэўная вельмі неабходная для грамадства верацярпімасць, склаліся даволі спрыяльныя ўмовы для развіцця культуры, у тым ліку для развіцця нацыянальнай беларускай культуры.

Сваю прамову Волан адрасуе «Сенату», або вышэйшай палатце Вальнага сейма, у якую ўваходзілі найбольш уплывовыя духоўныя і свецкія феодальны Рэчы Паспалітай — каталіцкія біскупы, ваяводы, кашталіны, старасты і некаторыя іншыя службовыя асобы цэнтральнай улады. Гэта тлумачылася тым, што ашмянскі сеймавы пасол лічыў: у існуючым грамадстве тон палітычнага, прававога і маральнага жыцця павінна задаваць і фарміраваць еўрапейскі адукаваная і асвечаная магнацка-шляхецкая арыстакратыя тыпу Радзівілаў, Валовічаў, Сапегаў, Хадкевічаў, Дарагастайскіх і інш. Ніжэйшай палатой Сейма была пасольская ізва, у якую ўваходзілі прадстаўнікі павятовай шляхты, у тым ліку і аўтар «Прамовы да Сената». Хутчэй за ўсё Волан абнародаваў сваю «Прамову» на агульным пасяджэнні дзвюх палат.

Калі гаварыць пра агульную канцэптуальную пазіцыю Волана як сацыяльна-палітычнага мысліцеля і тэарэтыка права, то яе — зразумела, прыблізна і ўмоўна — можна параўнаць з сучасным неакансерватызмам. Ашмянскі сеймавы пасол лічыў, што для забеспячэння агульнага дабра і свабоды, менавіта недатыкальнасці жыцця, годнасці і прыватнай уласнасці чалавека, неабходна моцная і асвечаная дзяржаўная ўлада, якая ў сваёй дзейнасці, у тым ліку і рэфарматарскай, строга і паслядоўна прытрымліваецца законапраўя, лічыцца з наяўнымі існуючымі сацыяльнымі, палітычнымі і прававымі ўмовамі і традыцыямі. Гэта быў прагрэсіўны шляхецкі неакансерватызм (так званая праграма «направы Рэчыпаспалітай»), які імкнуўся спалучыць рэнесансныя ліберальныя каштоўнасці з моцнай каралеўскай уладай, абмежаванай законам і прадстаўнічымі шляхецкімі інстытутамі. Абапіраючыся на вучэнне Платона пра дыялектыку свабоды, Волан геніяльна прадугадаў, што свабода як асноватворны прынцып сацыяльна-палітычнага жыцця ў рэнесансава-гуманістычнай інтэрпрэтацыі забяспечвае чалавеку яго неад’емныя натуральныя правы, а ў сярэднявечнай, феадальна-шляхецкай, — вядзе да неўтаймаванага грамадскага свавольства, хаосу, беззаконнасці і ўрэшце рэшт да пагібелі дзяржавы.

У сваёй «Прамове да Сената» Андрэй Волан закранае шэраг актуальных і жыццёва важных як для Вялікага княства, так і для Рэчы Паспалітай наогул пытанняў. У першую чаргу гэта пытанне знешняй небяспекі. Аўтар «Прамовы» неаднакроць звяртаецца да пытання катастрафічных наступстваў Лівонскай вайны, вынікам якой былі «разбураныя маёнткі, залітыя крывёю хаты, сіроты і няшчасныя ўдовы» і г. д. Вінаватым у паражэнні войска Рэчы Паспалітай Волан лічыў нябожчыка Жыгімонта Аўгуста, які «не выконваў належным чынам свой абавязак», а таксама сенатараў, што «не адвялі караля ад бяздзейнасці, не ўтаймавалі яго празмернае самавольства і ганарыстасць».

Волан узнімае праблему асобы новага караля, якога павінен выбраць Сейм. Вобраз новага караля, патрабаванні, якія яму абавязаны прад’явіць грамадства, Сейм, Сенат як дзяржаўнаму дзеячу і асобе, фармулююцца аўтарам побач з вострай крытыкай палітычных і маральных якасцей яго папярэдніка. Пры гэтым выкарыстоўваецца

метад супрацьпастаўлення існага і належнага. Гэта пэўная філасофская ўмоўнасць, літаратурны прыём, якім карыстаўся старэйшы сучаснік Волана — Міхалон Літвін у сваім трактате «Аб нормах татараў, літвінаў і масквіцянаў» (напісаны ў сярэдзіне XVI ст. і выданы ў Базэлі ў 1615 г.), дзе супрацьпастаўлялася недасканалае грамадскае і духоўнае жыццё ВКЛ быццам бы ідэальнаму палітычнаму ладу і маральнаму стану крымскіх татараў і Маскоўскай дзяржавы.

На думку Волана, чалавечая натура схільная не толькі да добра, але і да зла, гэта асаблівасць распаўсюджваецца і на дзяржаўных дзеячаў. Былы кароль, сцвярджае Волан, неаднакроць парушаў законы, у сваёй дзейнасці кіраваўся не агульным добром, а сваімі капрызамі, быў бяздзейным і пасіўным у той час, калі абставіны патрабавалі рашучасці, настойлівасці, асабліва ў барацьбе са знешнімі ворагамі, заняўся ўнутранымі справамі, не стрымліваў свавольства шляхты, гандляваў чынамі і пасадамі, бескантрольна карыстаўся дзяржаўнай скарбніцай, больш клапаціўся пра свае, а не грамадскія інтарэсы і г. д. «Усе мы добра ведаем, — абураўся ашмянскі сеймавы пасол, звяртаючыся да сенатараў, — што амаль усе грошы ў час праўлення караля-нябожчыка былі патрачаны на бескарысныя шматлікія табуны коней, конюхаў, кучараў, у той час як ніводнае ваеннае ўмацаванне, ніводная крэпасць, якія былі пабудаваны на межах, не былі забяспечаны належным гарнізонам і прыпасамі, каб паспяхова абараніцца ад нападу ворагаў. У выніку значная частка Літвы (ВКЛ. — С.П.) апынулася пад чужой уладай...»

Аднак не меншая небяспека падпільноўвае грамадзян ВКЛ у самой краіне. У першую чаргу гэта феадальнае свавольства, бяздзейнасць каралеўскай улады, якая не ў стане дабіцца выканання існуючых законаў, эгаізм і тыранічныя звычкі самога караля. «І нават калі б нам не пагражала знешняя небяспека, — сцвярджае Волан, — нашы грамадзяне не могуць сябе адчуваць спакойна ў сваёй краіне, у якой існуе магчымасць свабодна і беспакarana забіваць, што прыйшло да нас з мінулых вякоў і ўвайшло ў звычай... Не мне Вам напамінаць пра тое, што тыраныя пагібель народу, што вынікам заганнага праўлення

караля з'яўляюцца страшэнныя спусташэнні і разбурэнні...» На думку Волана, грамадства не павінна «мірыцца з тым, што кароль не лічыцца з законам», дазваляе сабе «рабіць усё, што яму ўздумаецца».

Адной з галоўных заган праўлення былога караля Волан лічыў недасканаласць існуючай судовай сістэмы: «Судовая валакіта, зацягванне разбірацельства спраў у судзе, апрача таго, што прыносіць страты грамадзянам і даводзіць іх да поўнай галечы, зараджае ў іх думку пра панаванне ў нашай краіне беззаконня, асабліва ў адносінах да простых людзей...»

Не бездакорным з'яўлялася і прыватнае жыццё нябожчыка караля, які не прытрымліваўся «законнага і свяшчэннага шлюбу». На думку кальвініста-мараліста Волана, «такія паводзіны выклікаюць гнеў магутнага Бога на ўсю дзяржаву, з'яўляюцца дрэнным прыкладам для ўсіх грамадзян».

Адзначыўшы ўласцівыя Жыгімонту Аўгусту, як і наогул гаспадарам яго рангу, загану, Волан малое вобраз ідэальнага кіраўніка дзяржавы. Мае рацыю Платон, сцвярджае сеймавы пасол ад Ашмянскага павета, што кіраванне дзяржавай — гэта ахвярапрынашэнне, і кароль, які займае гэту высокую пасаду, павінен з'яўляцца прычынай шчасця і дабрабыту ўсіх людзей краіны, усіх станаў. Таму, піша Волан, мы павінны выбраць караля, які будзе абараняць законы і звычаі народа, а не кіравацца сваімі асабістымі капрызамі, клапаціцца толькі пра сябе і прыносіць шкоду пажытку паспалітаму, народнай справе; караля, які б наладзіў наша жыццё, а ўсе яго думы былі б накіраваны на дабрабыт грамадзян; караля, які, адмовіўшыся ад сваіх асабістых інтарэсаў, усю сваю дзейнасць накіраваў бы ў напрамку паспалітага добрага. Вось тады, на думку Волана, адрадзіцца сапраўдная свабода, шчаслівае жыццё і агульная бяспека. Прыклады цнатлівасці, памяркоўнасці і гаспадарлівасці павінны зыходзіць ад караля, сцвярджае прамоўца.

Падкрэсліваючы вялікае значэнне выканаўчай улады, Волан разам з тым адводзіць істотную ролю ў грамадстве ўладзе прадстаўнічай і судовай. Ашмянскі пасол ставіць

перад членамі Сената пытанне рубам: калі дзяржава будзе мірыцца з каралеўскім свавольствам і беззаконнем, то сенатарам прыдзецца «падзяліць віну» з каралём. Ніякі страх перад небяспекай і ніякая надзея на ўзнагароду, падкрэслівае Волан, не павінны стрымліваць годнага і адданага агульнаму дабру сенатара ад таго, каб ён гатовы быў супрацьстаяць свавольству караля і стрымліваць яго неразумныя дзеянні разумнымі парадамі.

І ўсё ж, лічыць мысліцель, галоўнай перашкодай на шляху свавольства кіраўніка дзяржавы павінны быць законы. Яны «ўручаюцца каралю разам са скіпетрам». Законы Рэчы Паспалітай, або Рэспублікі, «прыняты для дабрабыту і карысці грамадзян» і кароль абавязаны іх строга прытрымлівацца. Ашмянскі пасол заклікае сенатараў пазбавіць караля магчымасці рабіць «публічны гандаль чынамі і пасадамі». Няхай Сенат, настойвае Волан, возьме сабе гэту прэрагатыву і сам узводзіць ва ўсе чыны і званні, прычым толькі тых, чыі беззаганнасць, працалюбства і адданасць дзяржаве выпрабаваны, правераны ў справе. На думку Волана, каралю таксама трэба забараніць карыстацца дзяржаўнай скарбніцай без згоды Сената.

У сваёй «Прамове» Волан паставіў перад сенатарамі пытанне ўдасканалення існуючай судовай улады. Ён лічыць, што неабходны закон, згодна якому кароль павінен даць абавязцельствы, што не будзе зацягваць разгляд любой судовай справы больш трох дзён, хутка прыме рашэнне і даб'ецца яго выканання.

Выбар Сейма 1573 г. аказаўся няўдалым. Каралём быў абраны Генрых Валуа, які праз шэсць месяцаў збег у Парыж. Аднак за час свайго кароткага каралевання ён паспеў падпісаць так званыя «Генрыхавы артыкулы», згодна з якімі Рэч Паспалітая абвешчалася шляхецкай рэспублікай з выбраным каралём, улада апошняга была значна абмежавана Сеймам, уводзілася роўнасць усіх хрысціянскіх веравызнанняў.

Больш удалым быў выбар элекцыйнага Сейма 1575 г., які абвясціў каралём і вялікім князем Стафана Баторыя (1576—1586). Менавіта Баторый больш-менш адпавядаў таму палітычнаму і этычнаму ідэалу, які намалюваў у сваёй «Прамове да Сената» Андрэй Волан. 30 жніўня 1579 г.

арміяй Рэчы Паспалітай, якой кіраваў Баторый, таленавіты і вопытны палкаводзец, быў узяты Полацк, маскоўскі гарнізон капітуляваў. Хутка ваенныя дзеянні ўжо вяліся на рускай зямлі. У 1580 г. Баторыеву войску здаліся крэпасці Усвяты, Вялікія Лукі, Невель, Старая Руса. Быў абложаны Пскоў. 15 студзеня 1582 г. Маскоўская дзяржава вымушана была падпісаць з Рэччу Паспалітай перамір'е, згодна якому адмаўлялася ад Полацкай зямлі і Лівоніі. Сваім прывілеем Баторый пацвердзіў усе шляхецкія правы і свабоды, і што асабліва важна — федэрацыйны лад Рэчы Паспалітай, што рабіла ВКЛ адносна незалежнай, суверэннай дзяржавай. У адпаведнасці з Воланавымі рэкамендацыямі Баторый умацаваў цэнтральную ўладу, утварыў вышэйшую апеляцыйную судовую інстанцыю — Галоўны Трыбунал ВКЛ (1581). Кароль і вялікі князь правёў ваенную рэформу, якая ўмацавала армію. Ён жа з'яўляецца заснавальнікам Віленскага ўніверсітэта (1579).

Такім чынам, рэкамендацыі Волана, якія змяшчаліся ў яго «Прамове да Сената», часткова былі ўлічаны ўрадам новага караля. Вялікую ролю ў іх наступнай рэалізацыі адыграў палітычны аднадумец Волана канцлер Вялікага княства Літоўскага Леў Сапега.

Аналіз творчай спадчыны Андрэя Волана дае падставу меркаваць, што ён быў знаёмы не толькі з філасофіяй і палітычнай думкай антычнасці (Платон, Арыстоцель, Цыцэрон), але і з сачыненнямі італьянскіх філосафаў і палітычных мысліцеляў эпохі Адраджэння, у прыватнасці Нікало Макіявелі (1469 — 1527), аўтара твораў «Гасудар», «Разважанні пра першую дэкаду Ціта Лівія», «Гісторыя Фларэнцыі» і інш. Некаторыя ідэі Волана сугучны ідэям Франчэска Гвічардзіні (1483—1540), творы якога («Гісторыя Фларэнцыі», «Разважанні аб прамовах Макіявелі», «Дыялог пра кіраванне Фларэнцыяй», «Гісторыя Італіі» і інш.) былі напісаны ў першай палове XVI ст., а ўбачылі свет толькі ў сярэдзіне XIX ст. Воланаўскі этычны трактат «Пра шчаслівае жыццё, або Вышэйшае чалавечае дабро» (1596) напісаны пад відавочным уплывам дыялога Ларэнца Вала «Пра асалоду, або Пра сапраўднае і фальшывае дабро» (першая палова XV ст.) як своеасабліва палемічная альтэрнатыва.

**Прамова да Сената Каралеўства
Польскага і Вялікага княства Літоўскага,
або Якім павінна быць праўленне дабрачыннага караля**

1573

Вельмі шануюныя панове сенатары! Прыйшоў час, калі апынуўшаяся ў цяжкім становішчы дзяржава звяртаецца да Вашай дапамогі. Так склаліся абставіны, распарадзіўся лёс, што, калі неадкладна Вы не прыдзеце на дапамогу нашай рэспубліцы, яна — і гэта ўсім бачна — апынецца на мяжы пагібелі. Кароль і вялікі князь Жыгімонт Аўгуст — нябожчык. Памёр сваёй смерцю той, хто па нашым звычаям і законам з'яўляецца адзіным захавальнікам грамадскага спакою і міра ў дзяржаве. Аднак спадзявацца на працяглае захаванне міру немагчыма, таму што ворагі, якія пагражаюць нам, вельмі шматлікія і моцныя.

Туркі, якія заўсёды імкнуцца да пашырэння сваёй імперыі, спяць і бачаць, як бы захапіць землі нашай дзяржавы, якая страціла свайго гаспадара. Не выключана, што дзікае племя валахаў, якое не так даўно прынесла шмат крыўд нашым людзям, рыхтуецца да новага набегу. Не прапусціць зручнага моманту і Скіфія, якая прызвычалася насычаць сваю пражэрлівую пастку рабаваннем і стала точыць супраць нас свае вострыя зубы. Масква ж, як нам дакладна вядома, трымае ля нашых межаў вялікае войска, і калі мы не будзем пільнымі і не будзем мець арміі, здольнай нас абараніць, то гэта страшыдла (не жадаю рабіць благіх прадказанняў) праглыне нас.

І нават калі б нам не пагражала вонкавая небяспека, нашы грамадзяне не могуць сябе адчуваць спакойна ў сваёй краіне, у якой існуе магчымасць свабодна і беспакарана забіваць, што прыйшло да нас з мінулых вякоў і ўвайшло ў звычай.

Усе гэтыя бядоты рэальна пагражаюць нашай дзяржаве, і ў Вашай уладзе, шануюныя панове сенатары, выратаваць яе ад пагібелі. Вы ж увасабляеце саму дзяржаву, і Ваш свяшчэнны доўг і ганаровы абавязак — рупліва і аддана захоўваць і абараняць яе дабрабыт. Разам з тым я мяркую, што няма больш дзейнага сродку пазбавіць нашу дзяржаву ад названых бядот, чым без усякага прамаруджвання, у адпаведнасці з мудрым і пільным розумам, з аднадушной Вашай згоды выбраць новага караля замест нябожчыка. Я сцвярджаю караля, а не тырана, які будзе абараняць законы і звычаі нашага народа, а не кіравацца сваімі асабістымі капрызамі, клапаціцца толькі пра сябе і прыносіць шкоду пажытку паспалітаму, народнай справе. Караля, які б наладзіў наша жыццё, а ўсе яго думы былі накіраваны на дабрабыт грамадзян; які б, адмовіўшыся ад сваіх асабістых інтарэ-

саў, усю сваю дзейнасць накіраваў у напрамку паспалітага добрага, грамадскага дабрабыту. Вось тады абавязкова адрадзіцца сапраўдная свабода, шчаслівае жыццё і агульная бяспека. І сапраўды, няма больш зручнага шляху для дасягнення агульнага дабра, чым калі гаспадар будзе ісцінным і першым захавальнікам і выканальнікам законаў, не будзе патураць і пакідаць беспакаранымі ўсе ліхадзействы, ухіляцца ад пакарання людзей карыслівых і злачынных. Прыклады цнатлівасці, памяркоўнасці і гаспадарлівасці павінны зыходзіць ад караля, і калі б у грамадстве запанавала бездакорная маральнасць, якімі б дабротамі напоўнілася наша рэспубліка, бо нічога так не дзейнічае на паслухмяных грамадзян, як станоўчы прыклад караля.

Аднак такі лёс караля, што яго жыццё ва ўсіх на вачах. Нішто не можа быць схавана ад людской цікаўнасці, а ўсялякая тайна хутка становіцца набыткам погаласу. Што бы кароль ні рабіў за глухімі мурамі або ў сваёй спальні, хутка становіцца вядома народу. Ніхто не лічыць ганебным рабіць тое, што, як яму вядома, робіць кароль, і ніхто не будзе рабіць тое, што сам кароль не робіць. Таму дабрабыт рэспублікі залежыць ад выбарання на трон з Божай дапамогай дабрачыннага караля, бо нішто так не шкодзіць дзяржаўнай справе, як разбэшчаны правіцель. Не мне Вам напамінаць пра тое, што тыран нясе пагібель народу, што вынікам злачыннага праўлення караля з'яўляюцца страшэнныя спусташэнні і разбурэнні... Калі б мы маглі выбраць караля, які б кіраваў найлепшым чынам, мы былі б упэўнены, што дзяржаве нашай нішто не пагражае, а сама дзяржава змагла б гэта засведчыць.

Але сучасны стан спраў усяму гэтаму супярэчыць: разбураныя маёнткі, залітыя крывёю хаты, сіроты і няшчасныя ўдовы, незліч бязлітасных злачынстваў і жahlівых багахульстваў, безабаронная дзяржава ў час вайны. А таму, вельможныя панове сенатары, з'яўляючыся сведкамі ўсяго гэтага, прыкладзіце вышэйшыя намаганні ў выбаранні такога караля, каб той, каго Вы выбярыце, садзейнічаў дабрабыту Радзімы, а не яе пагібелі. Неабмежаванае права выбарання караля будзе лічыцца неабдуманым і заганным, калі стрыно ўлады Вы ўручыце таму, хто па прычыне заганных уласцівасцей і неспрактыкаванасці непазбежна пацерпіць няўдачу. Трэба помніць, што ў чалавечым розуме маецца шмат таямнічых куткоў, а ў людскіх душах тоіцца шмат заганаў і таму вельмі часта той, хто на першы погляд выглядае дабрачынным, на самой справе аказваецца распусным. Ці ж мы не ведаем, што многія гаспадары, добрыя па натуре, з часам і па міласці лёсу рабіліся заганнымі, бо не маглі ўтрымацца ад спакусы марных рэчаў і ўрэшце ператвараліся ў людзей фанабэрыстых, напышлівых, бязлітасных. Гісторыя сведчыць, што не было амаль ніводнага чалавека, атрымаўшага ўладу,

які б спачатку адзначаўся бездакорным жыццём, а потым ператвараўся ў заганную асобу. Таму нельга не ўлічваць таго, што мы можам памыліцца ў выбранні караля, прынамсі добрага караля, аднак, калі мы адмовімся ад гэтага, цяжар улады ляжа на Вашы плечы, шаноўныя панове сенатары.

Лічу, што наша дзяржава не зможа пераадолець зваліўшыся на яе бядоты сіламі, розумам, мудрасцю, мужнасцю толькі аднаго чалавека, калі да гэтай справы не будзеце прыцягнуты Вы, яго памочнікі. Здольнасці аднаго чалавека абмежаваныя і ненадзейныя, і наш гаспадар наўрад ці зможа пераадолець усе тыя нягоды, якія навіслі над нашай дзяржавай. Толькі сумесна з Вамі ён зможа прадбачыць усе небяспекі і абараніцца ад іх. Вы, шаноўныя панове сенатары, павінны выходзіць караля, вучыць яго, як сумленна выконваць свае абавязкі, каб ён не змог памыліцца і каб Вас не абвінавацілі ў тым, што з'яўляецеся саўдзельнікамі яго злачынстваў. Калі дзяржава і грамадства будуць мірыцца з тым, што кароль не лічыцца з законамі, дазваляе сабе рабіць усё, што яму ўздумаецца, то Вам, шаноўныя панове сенатары, хоць Вы і не вінаватыя, давядзецца падзяліць з ім віну, і грамадства, нарэшце, зразумее, што кароль грэбуе законам і ва ўсіх справах кіруецца сваімі капрызамі, а не розумам. Сёння, калі рэспубліка ў Вашай асобе ўзводзіць новага караля на трон, яна не будзе цяпець, калі на гэтым троне апынецца парушальнік законаў. Каралю ад Бога прадпісаны пэўныя нормы паводзін і ён павінен быць навучаны і выхаваны так, каб кіравацца імі на працягу ўсяго жыцця і пазбягаць ўсяго таго, што супярэчыць гэтым нормам. Калі кароль пры Вашым патуранні парушае законы, выкарыстоўвае ўладу не дзеля агульнага добра, а на агульную пагібель, а Вы, шаноўныя панове сенатары, не перашкаджаеце яго празмернаму ўладалюбству, тым самым Вы бярэце на сябе віну за дрэннае кіраванне і бядотнае становішча рэспублікі.

Не буду пералічваць усе тыя нягоды, якія наваліліся на нашу дзяржаву, таму што нябожчык кароль не выконваў належным чынам свой абавязак. Таму Вы, успомніўшы ўсе паражэнні нашай рэспублікі і ўволю аплакаўшы дрэнны стан нашых спраў, неадкладна і энергічна возьміцеся за іх выпраўленне, бо разладжаныя справы можна выправіць, толькі прыняўшы неабходныя меры. Аднак, шаноўныя панове сенатары, не магу не звярнуць вашай увагі на тое, што ў значнай ступені Вы самі з'яўляецеся віноўнікамі ўсіх нашых бядотаў! Так, так, Вы, таму што не адвялі караля ад бяздзейнасці, не ўтаймавалі яго празмернае самавольства і ганарыстасць. Зразумела, не трэба думаць, што нябожчык кароль быў настолькі дурным і абыякавым, што сам бы не змог вярнуцца з памылковага шляху на шлях ісцінны, або зрабіць гэта з Вашай дапамогай, калі б Ваша пачуццё абавязку

не здраділа Вам, калі б Вас не ахапіў страх. Не трэба было баяцца, калі гэты, па сутнасці, добры і рахманы чалавек, рэзка абрываў свайго апанента, бо, як вядома, вялікая бяда прыходзіць непрыкметна. Ніякі страх перад небяспекай і ніякая надзея на ўзнагароду не павінны стрымліваць годнага і адданага агульнаму дабру сенатара ад таго, каб ён, чалавек, які добрасумленна выконвае свой грамадзянскі абавязак, гатовы быў выступіць супраць разбэшчанага свавольства караля і стрымліваць яго страсці разумнымі парадамі.

Аднак найбольшую апору для папярэджання свавольства і разбэшчанасці караля сенатары знойдуць, звярнуўшыся да законаў, бо разам са скіпетрам каралю ўручаюцца пэўныя законы, якія ён абавязваецца заўсёды і ўсюды выконваць. Я маю на ўвазе не толькі законы рэспублікі, якія прыняты для дабрабыту і карысці грамадзян і прытрымлівацца якіх заўсёды прысягае новы кароль. Я патрабую, каб быў унесены і прыняты разумны закон аб прыватным жыцці караля, якому ён павінен будзе няўхільна падпарадкоўвацца, і сенатары абавязаны аднадушна заахвочваць да гэтага.

Вельмі добрым прыкладам у гэтым з'яўляецца рэспубліка Венецыя, дзе адразу ж пасля смерці галавы дзяржавы прызначаюцца некаторыя, найбольш надзейныя грамадзяне, якія ўважліва вывучаюць усе справы, што вёў галава дзяржавы і высвятляюць усё тое, што ён зрабіў насуперак законам. Разам з тым яны ўводзяць новыя законы, якім павінен падпарадкоўвацца новы галава рэспублікі, а таксама прымаюць пастанову, згодна з якой пераемнік нябожчыка караля павінен выбірацца агульным галасаваннем.

Натхнёныя гэтым цудоўным прыкладам, тое самае павінны зрабіць і Вы, калі хочаце ўтаймаваць свавольствы караля, хаця было б лепш, каб кароль быў пазбаўлены гэтай заганы. Я лічу таксама, што гэты годны павагі і вельмі неабходны закон, які тычыцца асобы караля, павінен прадугледжваць, што кароль абавязаны прытрымлівацца законнага і свяшчэннага шлюбу і не ганьбіць сябе распустай, бо такія паводзіны выклікаюць гнеў магутнага Бога на ўсю дзяржаву, з'яўляюцца дрэнным прыкладам для ўсіх грамадзян.

Агульнавядома, што маральныя заганы каралёў былі прычынай вельмі цяжкіх бядотаў многіх дзяржаў, а самі каралі, якія вялі ганебнае і распуснае жыццё, ніколі не паміралі смерцю годнай павагі. Каб прасты народ у далейшым змог найлепшым чынам браць прыклад са спосабу жыцця каралёў — бо дэкрэты не стрымліваюць грамадзян ад злачыстваў — паўсядзённае жыццё караля павінна заахвочваць іх да ўсялякіх дабрачыннасцей і дзекалі будзе выяўлена злачыннае пралюбадзейства — каралі павінны даводзіць яго да агульнага ведама, а вінаватых караць ганьбай і знявагай. Але ж з якім тварам і з якой рашучасцю змогуць яны асуджаць гнёсныя ўчынкі іншых, калі самі не без граха!

Не, не рашацца яны калі-небудзь асуджаць або ганіць такі спосаб жыцця, або лічыць, што неразумна адмаўляцца ад вельмі прыемнай прыправы жыцця, якой з'яўляюцца распусныя пачуцці. Як вельмі слушна сказаў Цыцэрон, юрлівасць перашкаджае разважлівасці, варожая розуму, асляпляючы яму вочы, ніякіх адносінаў не мае да дабрачыннасці. Не могуць шанаваць узвышанае і прыгожае тыя, хто ўсе свае думкі і намеры звяртае да нізкага і агіднага. О, калі бы Бог паставіў на чале дзяржавы караля, які б пахвальна адзначаўся ўстрыманасцю і цнатлівасцю, каб мы змаглі пабачыць, што гэта смярдзючая зграя распусных ваўкоў выгнана з каралеўскага двара, а таксама змаглі сказаць, што каралеўскі двор — гэта крыніца і прычына ўсіх дабрачыннасцей, а не натоўп нягоднікаў! Якія подлыя і ганебныя справы рабіліся да гэтай пары паўсюдна, на ўсіх нашых слаўных сеймах, якія паскудствы не баяліся чыніць некаторыя! Сэрца абліваецца крывёю ад успамінаў пра ўсе ліхадзействы і шукае абароны. Мы па праву можам паставіць у віну мярзотнай распусце злачынных пралюбадзеяў натрапіўшае нас Боскае пакаранне, паўсюдную ганьбу нашых няшчасных зямель. Боскае наканаванне не падманвае нас, яно наперад паведаміла нам і пацвердзіла самім жыццём, як мы будзем пакараны за грахі нашы. Таму выбраны кароль, які павінен з'яўляцца для нас прыгожым прыкладам цнатлівасці і сумленнасці, абавязаны — што відавочна — быць першым вартавым бездакорнага шлюбу, знаходзіцца на вышэйшай прыступцы ўсіх дабрачыннасцей, быць аздоблены гэтымі высокімі знакамі ўзнагароды.

Калі загана паразіла сэрца караля і ён апынуўся пад яе ўладай, ён ужо не зможа належным чынам выконваць ускладзеныя на яго абавязкі, карыстацца ўладай, несці цяжар судовых спраў. Бо маральныя заганы асляпляюць розумы гаспадароў, скажаюць дабрачыннасць, груба парушаюць справядлівасць судаводства. Марнатраўца, які легкадумна разбазарвае сваю ўласнасць, зразумела, не прытрымліваецца строга маральных заветаў і лёгка парушае правілы судаводства, у судовых справах ён кіруецца толькі сваімі пачуццямі. Таму высокія пасады ў грамадстве атрымліваюць не тыя, чые цнота і працалюбства відавочныя, а тыя, хто дае шмат золата і срэбра. Немагчыма выказаць словамі, якія бядоты нясе дзяржаве даная акалічнасць. У выніку легкадумныя людзі, якія страцілі сваю ўласнасць, займаюцца рабаўніцтвам і насіллем, сцвярджаюцца ва ўладзе, здзіраюць скуру з няшчаснага простага народа і насычаюцца амаль што крывёю грамадзян. У гэтых умовах прытупляюцца шчырыя і сумленныя якасці добрых людзей, млява ўшаноўваецца дабрачыннасць і ўзнікае меркаванне, што ўзнагароды і пасады даступныя толькі тым, хто багаты і можа іх купіць.

Дабрачыннасць, шаноўныя панове сенатары, павінна звяртацца да самой сябе і яна сама па сабе з'яўляецца самай высокай узнагародай. Аднак не многія маюць такі моцны характар, каб не падпарадкоўвацца выпадку, прымаць дабро і адмаўляць загану, вызначаць, што ёсць дабрачыннасць, а што — амаральнасць. З другога боку, ніякае саперніцтва не з'яўляецца такім небяспечным, як саперніцтва багатых і знатных грамадзян. Усімі сродкамі неабходна пазбавіцца ад яго, бо ў адваротным выпадку адбудзецца страшэнны раскол у грамадстве: адны — дабрачынныя і працалюбівыя, але не багатыя, другія — уладальнікі багатых маёнткаў і маючыя вялікую ўладу, але заганныя дармаеды. Да таго часу, калі такі раскол будзе існаваць у грамадстве, ніякай трывалай грамадзянскай згоды, ніякага ўзаемаразумення паміж грамадзянамі не будзе, бо няма нічога настолькі святога і трывалага, што б не знявечыла і не зруйнавала бязмежна прага багацтва. Гаспадар, які прыходзіць да ўлады і якому ўласціва адзінае пачуццё — прага бязмежнага асабістага абагачэння і ваеннай здабычы, які прагне авалодаць уласнасцю сваіх грамадзян, звычайна ператвараецца ў пачварную прорву, якая паглынае ўсё, аднак не можа здаволіцца і насыціцца.

Такім чынам, перш за ўсё неабходна пазбавіць караля магчымасці задавальнення свайго карыстальства, не дазваляць, каб ён ладзіў публічны гандаль чынамі і пасадамі. Няхай Сенат гэтую прэагатыву возьме сабе, сам узводзіць ва ўсе чыны і званні, прытым толькі тых, чыі беззаганнасць, працалюбства і адданасць дзяржаве выпрабаваны, правяраны ў справе, да таго ж пытанне гэта трэба вырашаць агульным галасаваннем сенатараў, а не па чыёйсьці волі. Мяркую, што знакамітым грамадзянам або сенатарам неабходна забараніць каралю карыстацца без іх згоды дзяржаўнай скарбніцай, каб ён больш клапаціўся пра пажытак паспаліты, а не пра свае прыватныя інтарэсы.

Пара ўжо зразумець каралю, што дзяржаўная скарбніца Рэчы Паспалітай створана дзеля агульнага грамадскага добра, абароны Айчыны, а не для раздачы грошай і маёнткаў тым грамадзянам, якія з'яўляюцца яго прыхільнікамі, а кароль гэтым фанабэрыцца; што дзяржаўная скарбніца створана на выпадак гранічнай патрэбы, а таксама для таго, каб не загасла сапраўдная і заслужаная веліч караля. Зразумела, што многія грамадзяне сумленна набываюць сваё багацце, стараннем, руплівасцю, працай павялічваюць асабістую ўласнасць і ўласнасць сваіх нашчадкаў. Кароль жа павінен перавышаць усіх у дзяржаве не багаццем, не золатам і срэбрам, а шматлікімі дабрачыннасцямі і славытымі справамі. А паколькі добрая слава, незалежна ад волі караля, жыве вечна, ён павінен працаваць і старанна імкнуцца да таго, каб пакінуць пра сябе слаўную памяць, якую будуць шанаваць усе добрыя людзі. І памяць гэта набываецца не вялікімі маёнт-

камі, не бляскам каштоўных каменяў і прыгажосцю шатаў, а працалюбствам, мужнасцю, велікадушнасцю, дабрачыннасцю, прастатой, высакароднасцю. Дарэчы, усе гэтыя сціплыя дабрачыннасці затушоўваюцца, калі карысталюбства — крыніца ўсіх заган — аблытвае чыйсьці розум. Трэба было б таксама вызначыць мяжу для каралеўскіх расходаў, каб кароль не меў права дамагацца празмернай раскошы і неабсяжных маёнткаў і не траціў вялікія сродкі на нікчэмныя рэчы, не марнаваў тое, што павінна быць выкарыстана на неадкладныя патрэбы дзяржавы. Усе мы добра ведаем, што амаль усе грошы ў час праўлення караля-нябожчыка былі патрачаны на бескарысныя шматлікія табуны коней, конюхаў, кучараў у той час, як ніводнае ваеннае ўмацаванне, ніводная крэпасць, якія былі пабудаваны на межах, не былі забяспечаны належнымі гарнізонамі і прыпасамі, каб паспяхова абараніцца ад нападу ворагаў.

У выніку значная частка Літвы (Вялікага княства Літоўскага. — *С.П.*) апынулася пад чужой уладай і гэта адбылося не па прычыне моцы і мужнасці ворагаў, а з-за старасці крэпасцей, з-за таго, што яны былі пазбаўлены ваенных гарнізонаў, або з-за недахопу харчоў у тых, хто абараняўся. Да таго ж мне не вядома, якія храмы, якія збудаванні, якія дамы былі ўзведзены ў сувязі з каласальнымі расходамі караля. Я не чуў, каб знайшоўся хто-небудзь з сенатараў, які б быў узрушаны вялікімі тратамі грамадскіх грошай і ганіў легкадумную безразважлівасць караля мужным словам. Адсюль вынікае, што неабходна ў будучым прадугледзець, каб скарбнікі не распараджаліся грашыма па асабістаму загаду караля, але толькі з санкцыі Сената, прычым выключна на неадкладныя патрэбы рэспублікі.

Не магу таксама ўмаўчаць аб тым, што, паколькі правасуддзе з'яўляецца вартавым грамадскага спакою, кароль, — які жыве ў бяздзейнасці і раскошы, пазбягае цяжкасцей і цяжару судовых спраў; з дня на дзень зацягвае і заўсёды адкладвае іх, — непазбежна з'яўляецца прычынай бядот і няшчасцяў тых, хто звяртаецца да яго за правасуддзем. Судовая валакіта, зацягванне разбіральнасці спраў у судзе апрача таго, што прыносіць страты грамадзянам і даводзіць іх да поўнай галечы, зараджае ў іх думку пра панаванне ў нашай краіне беззаконня, асабліва ў адносінах да простых людзей, а таксама пра беспакаранасць злачынцаў. Адкажыце мне, шаноўныя панове сенатары, якая судовая справа, якая цяжба, прадстаўленая ў якасці апеляцыі каралю для тэрміновага разгляду, не адкладвалася «да заўтра», што б не адбылося?!

Як вядома, апеляцыя ў выпадку судовай несправядлівасці павінна дапамагчы чалавеку дамагацца правасуддзя, між тым кожны, безумоўна, перакананы, што кароль, які не любіць працаваць, не будзе займацца нічыёй судовай справай і пастараецца зацягваць яе без канца. Дык няхай жа ў справу ўмяшаецца

закон, згодна якому кароль павінен даць абавязацельствы, што не будзе зацягваць разгляд любой судовай справы больш трох дзён, хутка прыме рашэнне і даб'ецца яго выканання. Той, хто абавязаны клапаціцца пра ўсіх, не павінен драхлець у саромнай бяздзейнасці, пагарджаць пажыткам паспалітым, паважаць толькі людзей высакароднага паходжання. Мае рацыю Платон, які лічыў, што кіраванне дзяржавай — гэта ахвярапрынашэнне, і як усе смяротныя залежаць ад самога Бога як ад вышэйшага добра, так і кароль, які займае гэтую высокую пасаду, павінен з'яўляцца прычынай шчасця і дабрабыту ўсіх. Як павінна быць прыемна і ганарова каралю, які ведае, што дзякуючы яго пільнасці абаронена жыллё людзей, дзякуючы яго няспыннаму працалюбству захоўваюцца агульны спакой і штодзённыя справы людзей, дзякуючы яго намаганням — вольны час усіх! У гэтым выпадку неабходна лічыць, што кароль сапраўды з'яўляецца намеснікам бесмяротнага Бога на зямлі, бо падобна самаму хуткаму свяцілу — Сонцу, як піша Пліній, ён звычайна ўсё бачыць, усё чуе, усім дапамагае, усюды прысутнічае нязваны, быццам бы Гасподзь Бог. Між тым да папярэдняга караля людзям вельмі цяжка было падступіцца, яго зачыненыя дзверы заўсёды абложваў на-тоўп; больш правільна было б назваць караля вядомым Паліфенам, які бавіцца ў сваёй пячоры, або пачварай, небяспечнай для роду чалавечага, і цалкам відавочна, што наўрад ці праявіць сябе ў вайскавай справе той, хто ў грамадзянскіх справах не адзначаецца працалюбствам, вельмі марудлівы і лянівы. Той, хто стаіць на чале дзяржавы і з-за бяздзейнасці не ахоўвае... мір у краіне і свабоду народа, не абараняе са зброяй у руках ад ворагаў краіну, той — і гэта відавочна — гатуе Рэчы Паспалітай спусташэнне і пагібель. Находзячыся на вяршыні ўлады і закінуўшы ўсе справы, ён гатуе краіне зневажальную і нікчэмную долю. Шаноўныя панове сенатары, Ваш абавязак зводзіцца да таго, каб знайсці сродак пазбавіць дзяржаву ад гэтага няшчасця, дабіцца, каб кароль, які будзе правіць намі, быў абмежаваны пэўнымі рамкамі законаў, і калі ён будзе дрэнна выконваць свой абавязак, Ваш доўг і ў Вашай уладзе будзе прыцягнуць яго да адказнасці. Бо ўсякае невыкананне і парушэнне законаў каралём наносіць дзяржаве шкоду, а ў Вашай агіднай ліслінасці, якая разбэшчвае розум караля і дае волю яго капрызам, па справядлівасці змяшчаецца крыніца ўсіх нашых бядот.

Я СКАЗАЎ (DIXI)

Андрэй Волан

Pisma polityczne z czasów pierwszego bezkrolewia. Wyd. S. Czubek. Kraków, 1906.

Пераклалі з лацінскай мовы А. Я. Цукерман і С. А. Падокшын

ЭТИКА

Раннепротестантская этика в Беларуси

Свойственные нашему обществу моральные пороки — потеря чувства личной ответственности за общее дело, качество труда; люмпенское отношек собственности как общественной, так и частной; иждивенство; социальная апатия — неистребимы до тех пор, пока человек не обретет подлинной экономической свободы, станет полноценным собственником, хозяином своего дела и самого себя. Альтернативы, как показал исторический опыт, нет. Призывы к дисциплине, порядку, самоотверженному и героическому труду, идеологические, патриотические и прочие заклинания — мало эффективны. Это, конечно, не значит, что в деле воспитания человека духовная культура вторична. Духовность и экономика диалектически взаимосвязаны. Духовность возрождается через экономику, а экономика в свою очередь — через духовность. Таков опыт истории. Ситуации, аналогичные нынешней, уже встречались в истории и человечество находило из них выход, радикально обновляя, совершенствуя и перестраивая наряду со своим материальным бытием свое сознание, мировоззрение, моральные ориентиры и ценности. И прежде всего — это нравственный опыт эпохи Возрождения и Реформации, в том числе опыт отечественный, белорусский.

Религиозно-нравственное сознание эпохи Возрождения и Реформации. Возрождение как эпоха радикальной перестройки европейской культуры, общественного сознания и Реформация как мощное религиозно-церковное и общественно-политическое движение за обновление христианства существенно повлияли на развитие европейской этической мысли. Образовалась новая христианская конфессия — протестантизм — со своей своеобразной теологической доктриной и моральным учением. В связи с Воз-

рождением и Реформацией значительное изменение претерпела католическая философия и этика. Ренессансными идеями, как известно, были «заражены» не только ремесленники, купцы, интеллигенция, значительная часть крупных, средних и мелких феодалов, но и представители католического клира, вплоть до кардиналов и римских пап. Прямо или косвенно Возрождение и Реформация затронули православие, в частности ряд православных церковных и светских деятелей Беларуси, Украины и даже России.

Новая мировоззренческая установка эпохи Возрождения — ренессансный антропоцентризм (концепция самоудовлетворяющей ценности земной жизни человека) — содействовала секуляризации этического сознания общества, преодолению христианско-аскетического идеала. Возросла роль ценностей посюсторонней жизни, материальных благ, духовных ценностей, непосредственно не связанных с верой: интеллекта, знания, гражданственности, патриотизма, светской культуры. На смену типичной для классического Средневековья житийной религиозно-философской литературе приходят философско-этические трактаты, в которых рассматриваются нравственные понятия не религиозного аскета, а светского человека — государя, должностного лица, подданного, причем внимание сосредоточивается в основном на его социально-этических и политических обязанностях, при этом, разумеется, не исключаются его обязанности перед Богом и религией.

Фундаментальной установкой ренессансного сознания является новая трактовка понятия свободы, а именно как возможности человека максимально развивать свои творческие способности, познавать мир и самого себя, преобразовывать существующую реальность, открывать новые континенты, созидать новую экономику, исправлять религиозную и социальную жизнь, нравы общества, влиять на политику и т. п. Данная ренессансно-гуманистическая установка послужила исходным пунктом развития раннебуржуазного индивидуализма, сыгравшего огромную роль в становлении новой этики. И Гегель, и К. Маркс, на наш взгляд, совершенно справедливо считали новое представление о свободе стержневым понятием гуманистического мировоззрения эпохи Возрождения.

Традиционное, ортодоксально-средневековое христианство ограничивало духовно-нравственную свободу человека, ее реализация оказывалась невозможной вне церковных рамок. Мораль, нравственность, увязывались главным образом с выполнением человеком религиозно-церковных предписаний и меньше с его внутренней, имманентной духовной природой. Такая трактовка, как известно, вызывала несогласие у многих христиан еще во времена Августина, а именно у пеллагиан, считавших, что и добро, и зло человек выбирает свободно. Новое понятие свободы было выработано мыслителями эпохи Возрождения, причем не только западноевропейского (Пико делла Мирандола*), но и восточноевропейского (Лев Сапега, Лаврентий Зизаний, социниане).

Отмечая фундаментальную роль в ренессансно-гуманистическом мировоззрении принципа свободы, его огромное значение для возрожденческой, в том числе и радикально-протестантской этики (в основе умеренно-протестантской доктрины лежала идея предопределения), нельзя обойти проблему диалектики свободы, проблему превращения свободы в свою противоположность — несвободу, проблему «обратной стороны титанизма», как ее сформулировал А. Ф. Лосев. Дело в том, что человек эпохи Возрождения являлся свидетелем чрезвычайно эффективных результатов своей свободной деятельности — моральной, социальной, политической, творческой, он видел, что его жизненный успех в основном зависит от его индивидуальных способностей — таланта, энергии, разума, мужества, торговой и финансовой предприимчивости, сметки. Отсюда проистекала стихийно-индивидуалистическая ориентация человека, «который мечтал быть решительно свободным от всего объективно значимого и который признавал только свои внутренние нужды и требования» [75, с. 137]. Что касается восточноевропейского ренессансного гуманизма, то в нем идея субъективной свободы в боль-

* «Не дам мы тебе, о Адам, — писал итальянский гуманист в своей знаменитой речи «О достоинстве человека», — ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанности ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению» [18, с. 225].

шей степени, чем в западноевропейском, была обусловлена идеей общего блага, как мы это видим на примере этики Ф. Скорины, В. Тяпинского и др.

Характерной особенностью ренессансного сознания, и в частности этической мысли эпохи Возрождения и Реформации, являлся натурализм как принцип интерпретации природно-социальной действительности, человека и его внутреннего мира. Ренессансные мыслители, анализируя процесс становления моральных понятий, стремились вывести их преимущественно из естественной природы человека, его разума, воли, материальных и духовных интересов и потребностей. «Многие, — писал Макиавели в своем трактате «Государь», — воображали себе республики и княжества на деле невиданные и неслыханные, ведь между тем, как люди живут, и тем, как они должны были бы жить — огромная разница, и кто оставляет то, что делается, ради того, что должно делаться, скорее готовит себе гибель, чем спасение» [163, с. 10]. Элементы натуралистически-прагматической этики Макиавели оказали влияние и на некоторых мыслителей Беларуси, в частности А. Волана, автора трактата «О государе и свойственных ему добродетелях». В другом своем сочинении «Рассуждения о первых десяти книгах Тита Ливия» итальянский гуманист утверждал, что нравы зависят от образа жизни, воспитания, общественного интереса и т. д. [163, с. 79].

Исследуя естественные истоки нравственных представлений человека, ренессансные гуманисты не отрицали их божественного происхождения. Духовный мир человека трактовался как синтез божественного и естественного. Именно такая позиция наиболее характерна для представителей восточноевропейской ренессансно-гуманистической мысли. Мыслители эпохи Возрождения полагали, что «естественная природа» в человеке равноценна его божественной природе и эти два начала следует не противопоставлять, как это делала предшествующая христианско-аскетическая традиция, а сочетать, гармонизировать [32, с. 41]. Такого рода взгляд на духовно-нравственную природу человека характерен для Скорины, умеренно-протестантских мыслителей Беларуси — С. Кошутского, А. Волана, радикально-протестантских — С. Будного, В. Тяпинского и др.

Здесь же заметим, что возрожденческая идея материально-идеального синтеза, которая формулировалась не без влияния христиански переосмысленного платонизма, а в восточноевропейском регионе — не без влияния ареопагитических идей (что, в частности, прослеживается и во взглядах Скорины), получила развитие в философии российского религиозного Ренессанса (Соловьев, Флоренский, Булгаков, Трубецкой, Лосев). Главной задачей русские философы считали «найти такое сочетание идеального и материального начал, которое закрепляло бы за последним смысл, ценность и красоту» [154]. Как отмечает С. Хоружий, на основе многовековой практики религиозных подвижников в православии в XIV в. было соборно закреплено положение, согласно которому тварное бытие соединяется с Богом не по сущности, а по энергии, т. е. в своем волевом стремлении и помыслах. Это положение исходило из догмата о Божественных энергиях, соединении энергии человека с мировой Божественной энергией, Благодатью. Данное учение («умное делание») лежит в основе исихазма, христианско-аскетической трактовки человека, на основе которой и в Византии, и в восточнославянском регионе осуществлялась православная духовная практика. Она отлична от античного неоплатонизма, поскольку устремлена не к созерцанию идеи, а к достижению Благодати, соединению с Божественным светом посредством борьбы со страстями, духовного падения и взлета, греха и покаяния и т. д. Следует согласиться с С. Хоружим, что этот православно-христианский экзистенциализм составляет своеобразие одной из основных линий отечественной этической мысли. Другие течения представлены (своеобразие Беларуси, как известно, в доктринально-этическом плюрализме) католической, протестантской и униатской традицией.

Поскольку мы анализируем раннепротестантскую этическую мысль в Беларуси, кратко остановимся на выяснении роли Реформации в становлении нового мировоззрения и обновлении морального сознания общества. Многие авторитетные мыслители (Гегель, К. Маркс, Ф. Энгельс, М. Вебер и др.) считали Реформацию аспектом Возрождения, хотя существовали и существуют иные мнения [71]. Согласно Гегелю — и мы разделяем его точку зрения —

Реформация представляет собой гуманистический переворот в развитии общественного, в частности религиозного, сознания, процесс возрождения независимого от внешних авторитетов субъективного мышления, благодаря которому стало возможным развитие новой философии и науки [28, с. 52]. Ф. Энгельс, как известно, определял Реформацию как «буржуазную религиозную революцию» [82, с. 506], «теоретико-гуманистическое движение в теологической и церковной сфере» [82, с. 493]. Гегелевско-энгельсовская концепция, однако же углубленная и существенно развитая, лежит в основе фундаментального исследования российских ученых «Философия эпохи ранних буржуазных революций» [149], в которой авторы приходят к выводу, что европейская Реформация сыграла огромную роль в становлении буржуазного общественного сознания и новой этики.

Какими чертами своей доктрины протестантизм способствовал этому? В основе идеологической доктрины протестантизма лежат два момента: 1) обращение к раннехристианскому учению, так сказать, к его первоизданной, неискаженной последующей богословской традицией чистоте, заключенной в Библии; 2) новое, оригинальное прочтение самого Священного Писания. В протестантизме неизмеримо высок авторитет Христа, который, с одной стороны, наделен высоким теологическим статусом (он спаситель людей, дарует им вечную жизнь), с другой стороны — он униженный и распятый на кресте человек, что сближает его с миром. Христос как бы вводит Бога в поюсторонний мир, утверждает значение личности как таковой. Для него и его учеников не имеет значения ни богатство, ни знатность, ни ученость. «Царствие Мое — не от мира сего», — говорит он. В этом положении протестантизм находит опору, протестуя против догматически ориентированного, иерархически организованного, средневекового христианства — католицизма, выражая духовные, социально-политические и экономические интересы бюргерства, передового дворянства и духовенства. В протестантизме к минимуму сведено значение церковности, иерархии, внешнего авторитета и в качестве основы веры провозглашается непосредственное духовное взаимодействие со Словом Божиим, заключенным в Евангелии, т. е.

авторитет индивида, личности. Исследователями этот важнейший момент протестантской доктрины рассматривается как духовная революция. «Революция началась в мозгу монаха», — сказал о Лютере К. Маркс [81, с. 422]. Именно данный постулат сыграл огромную роль в становлении индивидуалистического раннебуржуазного сознания, политической доктрины новоевропейской демократии, новой этики. Революция, начавшаяся «в мозгу монаха», захватывает последовательно все аспекты религиозного учения. И очень скоро внутренняя логика данной концепции приводит (особенно ясно это видно у Цвингли и Кальвина) к распространению революционных выводов, сделанных в религиозной сфере, на дела земные, светские [149, с. 71].

В сфере онтологии для протестантизма характерно гораздо большее по сравнению с иными христианскими конфессиями противопоставление Бога и мира. Поскольку Бог несоизмерим ни с чем иным — он принципиально недоступен разуму, а поэтому и наши моральные действия не могут принести нам спасения. В то же время все поступки — и большие, и малые — предопределены волей Божьей. Величие Бога подчеркивает ничтожество человека, в этом направлении протестантизм идет дальше католицизма. Грехопадение не дает человеку никаких шансов на спасение посредством личных усилий, поскольку его природа безнадежно повреждена. Поэтому спасение может быть только даровано человеку, причем не за его заслуги, а по свободному и произвольному решению Бога. Это уничтожение человека оборачивается в протестантизме разрушением всей средневековой — и социальной, и духовной — иерархии, уравниванием знатных с простыми, духовных с мирянами.

В отличие от средневековой католической теологии, которая положительно относилась к богопознанию, протестанты (во всяком случае ранние, умеренные) учили о бессилии разума человека в постижении Бога. Они рассматривали Библию единственным источником откровения. «Сами мы можем узнать, что такое Бог, еще меньше, чем жук может узнать, что такое человек. Поэтому человек может узнать, что такое Бог, лишь от самого Бога», — писал Цвингли [149, с. 77]. Складывается представление, что протестантский иррационализм — это шаг назад по

сравнению со схоластикой. Однако это не совсем так. Католицизм отдавал право на истину церкви, теологам, которые определяли, ссылаясь на Священное Писание, что есть истина. Реформаторы перевернули данный постулат «с головы на ноги». Не церковь и теологи определяют истинность Священного Писания, а, напротив, Священное Писание является той духовной инстанцией, которая выносит приговор об истинности церковных декретов и теологических умозаключений. Авторитет Священного Писания выше авторитета пап, епископов, теологов, церковной иерархии в целом. Утверждение Священного Писания в качестве первоисточника Божественной истины являлось в то же время умалением и даже отвержением догматических и административно-иерархических авторитетов, освобождением от них индивидуального человеческого разума, разума мирянина, простого человека*.

Итак, Священное Писание есть первоисточник Божественной истины. Но как все-таки эта истина извлекается из Библии? Посредством взаимодействия со Святым Духом. Что же такое в понимании реформаторов Святой Дух? В конечном счете оказывается, что это разум, интеллектуальная и моральная интуиция простого, рядового человека, не только духовного, но и мирянина. И никакие теологические и церковные авторитеты над ним довлеть не могут, индивидуальный разум — свободен. Разум всех людей един, равноправен.

Некоторые реформаторы (особенно это хорошо видно на примере Симона Будного) приходят к выводу, что к Священному Писанию следует подходить как к любому тексту — историческому, теологическому, философскому и т. д. Радикально меняется принцип экзегетики. На смену традиционно средневековому представлению о библейских текстах как неких аллегориях и иносказаниях, в которых зашифрован сакральный божественный смысл, некоторые протестанты, особенно радикальные, стали практиковать новое отношение к Священному Писанию, подходить к нему как к обычному тексту, при исследовании которого

* Вот почему проницательные мыслители типа А. Курбского увидели в Скорине прообраз реформатора-протестанта, сравнивая его деятельность с деятельностью Гуса и Лютера.

используются обычные научные методы, в данном случае — методы гуманистической текстологии. Пример такого подхода к текстам Священного Писания вслед за Эразмом Роттердамским показал С. Будный в своих знаменитых «Предисловии» и «Комментариях» к Новому Завету, изданному в 1574 г. в Лоске. Вольно или невольно радикалы пришли к выводу, что библейские тексты могут быть искажены бессознательно или даже сознательно, мало того, они полагали, что библейские тексты могут содержать ошибочные утверждения, поскольку апостолы, составлявшие их, все-таки являлись людьми. Все это вело к адогматизации Священного Писания, становлению принципа свободы в познании как Божественной, так и естественной истины.

Основой протестантской аксиологии и этики является учение о спасении. Согласно католической (да и православной) доктрине, спастись, т. е. обрести вечную жизнь, человек может только через церковь, посредством соблюдения определенных внутренних и внешних ритуалов, которые невозможны без участия священнослужителей. Именно Христос вручил церкви «двери от рая» и только церковь решает загробную участь человека. Таким образом, согласно католицизму, для спасения искупительной жертвы Христа недостаточно, необходима еще и церковная санкция. Для спасения необходимы не только морально-этические поступки, но и выполнение формальных церковных предписаний: посещение церкви, регулярная исповедь, отпущение грехов, причащение и т. п. Причем приоритет имеют именно церковные обряды и предписания. В конечном счете это привело к этическому цинизму, когда «путь в рай», т. е. церковное отпущение всех, даже самых тяжких грехов, стало возможным получить посредством покупки индульгенций.

Протестантские идеологи радикально пересмотрели проблему спасения. Спасение не заслуживается, оно даруется Богом. Тем самым теряет свой основной смысл формальное религиозно-церковное рвение. Основное, что необходимо для достижения спасения — это вера в искупительную жертву Иисуса Христа. Все остальное достигается человеком в результате добросовестного исполнения его повседневного мирского долга. «Я не советую кому-

либо входить в какой-либо монашеский орден или принимать священство ... если только он ... не понимает, что труды монахов и священников, какие трудные и святые они ни были, ни на йоту не отличаются в глазах Бога от трудов крестьянина в поле или женщины, работающей по хозяйству» [149, с. 89]. (См. гравюры из скорининской Библии: с титульных листов книги «Руфь» и книги «Царств».) Именно в повседневной деятельности, в выполнении своих трудовых и гражданских обязанностей человек должен проявлять максимальную активность, стремиться к идеалу. Как поступать — человек должен прежде всего советоваться со своей моральной интуицией, совестью. В этом деле нет нужды в каких-либо предписаниях извне, посредничестве священнослужителей, мудрости философских трактатов. То моральное решение, которое человек принимает, соответствует его духовным и физическим силам, оно все равно далеко отстоит от евангельского идеала. Реальные поступки человека всегда содержат в себе элемент нравственного компромисса. Тем самым утверждалась, во-первых, индивидуальная нравственная свобода человека, во-вторых, его личная ответственность за свои деяния. В этом будет состоять специфика раннепротестантской этики, хотя впоследствии многие протестанты, и в их числе кальвинисты, американские пуритане, пытались обратиться к сугубо внешним санкциям для поддержания соответствующих моральных устоев в своих общинах.

Несколько слов о протестантской концепции церкви, общества и государства. Церковь трактовалась как союз верующих, объединенных евангельским учением и таинствами крещения и причащения. Церковные служители не представляют собой особой, привилегированной иерархии, они равнозначны мирянам. Мало того, они же смещаются мирянами в случае несоответствия занимаемой должности. Здесь были заложены элементы будущего буржуазного республиканизма. Ранний протестантизм лоялен к государству. Мало того, реформаторы являлись сторонниками невмешательства церкви в государственные дела. Заметим, что белорусский канцлер Лев Сапега придерживался протестантской концепции отношения церкви к государству, о чем он писал в своем знаменитом письме к Иосифу Кунцевичу. И это не удивительно, ибо до

1588 г. Сапега являлся протестантом. Должность канцлера Великого княжества Литовского Сапега получил после принятия католицизма (по-видимому, решив, что «канцлерство стоит мессы»). В то же время протестантами признается право государства вмешиваться в дела церкви. В свою очередь церковь также может предъявить к государству определенные претензии, вносить коррективы в те сферы, которые не соответствуют Божьему закону. Кальвин пошел еще дальше: он предписывал не повиноваться власти, идущей против Бога. Однако в кальвинизме идея зависимости и подчинения государства церкви не есть теократия в ее традиционном виде, а есть по-преимуществу демократия, поскольку церковь по-протестантски — это собрание мирян, т. е. народ. И государство должно быть подчинено этому народу. Таким образом, в протестантизме родилась раннебуржуазная идея народного суверенитета. Другая раннебуржуазная политическая идея, рожденная в лоне Реформации, — это идея верховенства закона. Не удивительно поэтому, что и та, и другая идеи характерны для политического мировоззрения Льва Сапегы.

Итак, реформа религиозно-христианского мировоззрения привела к изменению этических, поведенческих установок. Идеологи протестантизма нацеливали человека не на глобальные метафизические проблемы, а на мирские реалии — работу, семью, быт, внутренний духовный мир. В протестантизме формировался новый тип человека — осознающего большую ответственность за свое дело, который дорожит своим профессиональным престижем, благородный, умеренный, терпимый, свободолюбивый, совестливый, короче говоря, тот тип личности, который соответствовал нарождающемуся буржуазному обществу. По мысли М. Вебера, автора известной работы «Протестантская этика», концепция мирского, светского предназначения человека представляла собой одну «из самых значительных идей, созданных Реформацией» [20, с. 97]. Протестантская этика, полагал Вебер, сформировала в человеке «дух капитализма», т. е. специфический душевный склад, для которого характерны трудолюбие, бережливость, умеренность, профессиональная добросовестность, умение наживать деньги и т. п. Усвоенные при помощи воспитания, эти моральные установки благоприятствовали

становлению нового типа личности эпохи частной собственности, рынка и свободного предпринимательства. Протестантизм сводом своих религиозно-нравственных предписаний санкционировал буржуазно-предпринимательскую активность. В качестве высшей жизненной ценности он провозгласил добросовестный и напряженный человеческий труд — ремесленника, купца, крестьянина, предприимчивость. С протестантизмом связано резкое повышение образованности и культурного уровня общества (ведь каждый глава семьи обязан был уметь читать Библию и толковать ее своим близким), массовое развитие системы школьного обучения. И это, в частности, хорошо прослеживается на примере деятельности белорусских реформаторов.

Значительна роль протестантизма в развитии национальной культуры и формировании национального самосознания. Он разрушил единую космополитическую систему католицизма и создал предпосылки для складывания национальной церкви с проповедью и обучением на родном языке. С Реформацией, далее, связан перевод Библии на народный язык, что также послужило величайшим стимулом и исходным пунктом развития национальных культур в эпоху Возрождения и в последующее время. И наконец, как и всякое религиозное обновление, рассчитанное на массовость, протестантизм, проникая в гущу народа, способствовал его национально-культурному просвещению.

Протестантизм явился той религиозно-идеологической формой, которая освящала новый буржуазный строй и его основные институты — частную собственность, свободное предпринимательство, правопорядок, демократию (народное представительство в органах власти, выборность должностных лиц, свобода вероисповедания и печатного слова и т. д.). Причем, как показал опыт истории, многие из этих институтов обрели непреходящую общечеловеческую ценность, став признаком современного цивилизованного общественного строя. Не вызывает возражения вывод, сделанный в работе «Философия эпохи ранних буржуазных революций»: «Реформация (и в этом один из удивительнейших ее парадоксов) прокладывала дорогу буржуазному юридическому мировоззрению как раз там,

где ее выдающиеся представители еще не пытались строить особых юридических конструкций и сочинять трактаты о государстве. Свою главную политико-юридическую работу они проделывали просто в силу того, что решительно утверждали непосредственно личное отношение каждого человека к Богу, неотчуждаемость индивидуальных помыслов веры, священство всех верующих, абсурдность кастово-сословного обособления клириков от мирян и т. д. История — в сложном диалектическом процессе — вывела из этих новых теологических постулатов куда более радикальные политико-правовые идеи, нежели те, которые удавалось обосновать самим вдохновителям реформационного движения» [149, с. 172].

Этико-политическая доктрина протестантизма оказала влияние на учение о человеке и обществе Т. Гоббса, Б. Спинозы, Дж. Локка, Канта, Гегеля и др.

Во всяком обновлении и возрождении огромную роль играет прогрессивная духовно-культурная традиция, как национальная, так и общечеловеческая. В этом смысле белорусскому народу есть что взять из своего прошлого, особенно из истории этической и политической мысли. Огромную роль в процессе экономического, политического и духовного возрождения общества должна сыграть богатейшая нравственно-гуманистическая культура белорусского народа. Опыт истории учит, что способность народа, нации к выживанию и развитию зависит прежде всего от здоровой и полноценной нравственности. Христианская этика в первые столетия новой эры спасла народы Европы от духовной деградации и самоуничтожения. Конфуцианство являлось и является могучей консолидирующей силой азиатских — китайского, японского, корейского — народов, одним из источников их удивительного экономического и духовного прогресса в наши дни. На заре буржуазной эры реформированная и идейно обогащенная протестантско-христианская этика содействовала формированию человека, способного жить и эффективно трудиться в грядущем новом обществе, требующем от него высокого профессионализма, индивидуальной нравственной ответственности, предпринимательской энергии, верности слову, безукоризненной честности, законопослушания, любви к родному слову, истории, культуре и т. д.

Реформационно-обновленческие тенденции в этике Ф. Скорины. Между исследователями творческого наследия Скорины не прекращается спор о его конфессиональной принадлежности. Еще во второй половине XVI в. проникательный православный мыслитель князь Андрей Михайлович Курбский, а в начале XVII в. — язвительный униатский митрополит Анастасий Селява называли Скорину протестантом: первый лютеранином, второй — гуситом. Спор этот продолжался и хорошо изложен в «скорианиане» В. Пичеты, А. Флоровского, М. Ботвинника и других авторов. Касались и мы этой темы в монографии «Франциск Скорина» (М., 1981). Суть спора состоит в том, что ученые разделились на три группы в зависимости от того, к какому вероисповеданию они относят великого полочанина: православному, католическому или протестантскому. Мало того, некоторые исследователи считают Скорину униатом, другие же вообще конфессионально индифферентным человеком. Как бы там ни было, но сам этот спор свидетельствует о том, что если христианская религиозность белорусского мыслителя не вызывает сомнения, то его церковность, конфессиональность, весьма неопределенна. Игнат Дворчанин, автор монографии «Францішак Скарына як культурны дзеяч і гуманіст на беларускай ніве», защищенной в 1926 г. в качестве диссертации в Пражском университете и опубликованной в печати в 1991 г. в г. Минске, сопоставляя все «за» и «против», решительно отвергает православие первопечатника. Что касается «католицизма» и «протестантизма» Скорины, то, по мнению автора, существующие аргументы в их пользу «более доказательны», хотя и не вполне убедительны. Вот некоторые из аргументов Дворчанина, подтверждающие «протестантскую версию»: использование в качестве основного источника перевода чешской (гуситской) Библии 1506 г., народный язык, Прага как место издания, попытка установить контакт с Лютером, вояж к прусскому герцогу-протестанту, свидетельство Курбского и Селявы [42, с. 54—56]. Далее он пишет об этической доминанте предисловий Скорины («звяртае на сябе ўвагу маральны бок твораў»), их философичность («вылучаецца філасофскі аспект») и т. п. [42, с. 77—78]. Однако же

Дворчанин не пытался обнаружить протестантскую идею в самой сути скорининских текстов, как, впрочем, и другие исследователи до и после него. Такая попытка сделана нами [116].

Скорина впервые в восточнославянской мысли поставил проблему индивидуальной интерпретации Священного Писания, опираясь при этом не только на опыт ренессансной экзегетики, но и на богословско-философские традиции восточной патристики, византийских авторов, произведения Псевдо-Дионисия Ареопагита и др. В частности, Псевдо-Дионисий учил о двух видах информации: тайном и явном. Первый вид — непонятный, символический, содержащий истину высшего, божественного порядка, а поэтому и мало доступную рядовому верующему; второй вид информации — логический, философский, в котором заключена истина более низкого порядка, но общедоступная. Эта идея затем стала общим местом в религиозной культуре Византии, а оттуда перешла в восточнославянскую религиозно-философскую мысль. В соответствии с данной религиозно-философской традицией Скорина полагал, что библейская мудрость проявляется двояко: эзотерически, т. е. в форме, доступной лишь для избранных, богословов и интеллектуалов, и экзотерически, т. е. в массовидной, общедоступной форме [136, с. 62]. Эзотерические тексты Священного Писания сверхразумны, они в основном должны являться предметом веры. К этим текстам мыслитель относил те, в которых трактовались религиозно-метафизические проблемы — книги Бытия, книги пророка Иезекииля и др. Те же книги, в которых освещались вопросы практической морали, истории, жизни Христа и апостолов, — Скорина считал вполне доступными простому человеку и настоятельно рекомендовал их читать. Тем самым Скорина попытался обосновать право широкого, демократического читателя на свободное изучение Библии, утверждая по сути дела реформационно-гуманистический принцип личностного отношения человека к вере, предельно ограничивая интерпретаторско-посредническую функцию господствующей церкви, патриархов, папы, епископов, ученых-богословов и др. [105, с. 278—283]. Именно здесь начало восточноевропейской Реформации, родившейся (перефрази-

руя известные слова К. Маркса, сказанные о Лютере) «в мозгу» у сына полоцкого купца.

Выражением реформационно-гуманистической тенденции является преимущественно мирская, светская ориентация человеческой деятельности, присутствующая в скорининских комментариях. Белорусский гуманист нацеливает человека не только на нравственное самоусовершенствование, но и на миропознание, служение общему благу, родине, народу. Библия рассматривается им не только как великое боговдохновенное произведение, но и как наставление практической морали, нравственной философии, пособие для изучения «семи свободных наук» — грамматики, логики, риторики, музыки, арифметики, геометрии, астрономии. Как впоследствии и у протестантов, в мировоззренческой структуре Скорины большую роль играют духовно-практические, ценностные формы освоения реальности, категории морального сознания — благо, любовь, справедливость, мудрость, общественная польза, милосердие, смирение и т. п. Провозглашая право индивида на относительно независимое истолкование библейских текстов, Скорина тем самым утверждал принцип духовной свободы, по сути обосновывал — хотел он того или нет — идею о возможности достижения морального совершенства без церковного освящения, при помощи индивидуальной экзегезы, самостоятельного изучения Библии и личностных усилий. Именно подобного рода идеи усмотрели в скорининской Библии не принявшие ее Курбский и Селява, и именно благодаря этим идеям Священное Писание Скорины было так популярно у белорусских купцов и ремесленников, о чем свидетельствуют исследования Г. Я. Голенченко.

С гуманистически-реформационной идеей связаны скорининский активизм, деятельно-практическое отношение к действительности, национально-патриотическое самосознание мыслителя, что выразилось в его переводческой и книгоиздательской деятельности, обращение к родному языку. Свойственные Скорине демократизм, просветительство, ориентация не на интеллектуальную элиту, а на «люди простые, посполитый» — характерные черты религиозного реформаторства.

И все же было бы ошибочным трактовать этическое учение Скорины как исключительно реформационное. Протестантская идея в нем присутствует неявно, скрыто, неопределенно (судя по акростихам и гравюрам скорининских изданий, мыслитель любил интеллектуально интриговать читателя), наряду с идеей традиционной, православно-христианской. Поэтому его этика в какой-то степени представляет эклектическое духовное образование, которое нельзя подвести ни под христианский традиционализм, ни под классический ренессансный гуманизм, ни под протестантизм лютеровского, цвинглианского или кальвинистского толка. Мы подтверждаем сделанный ранее нами вывод о христианско-гуманистическом характере этики белорусского мыслителя [112, с. 66; 116, с. 116—117].

Основная этически-метафизическая проблема, которую пытается решить Скорина — это проблема Бога, человека и общества*. В рамках этой проблемы Скорина ставит и решает вопросы смысла жизни, человеческой духовности, достоинства, происхождения моральных понятий, духовно-нравственной свободы, общего и индивидуального блага, а также гражданского и национального самосознания.

Скорина обосновывает необходимость постоянного диалога человека с Богом через посредство Библии. Именно в Священном Писании он находит религиозный, этический, эстетический и политический идеал, парадигму духовности и практического поведения человека, справедливого общественного устройства. В то же время Скорина утверждает самодостаточность земного человеческого существования, в связи с чем его этика ориентирована преимущественно на посюстороннюю, реальную жизнь человека, на служение «пожитку посполитому», на постоянное духовное — религиозно-нравственное, интеллектуально-гражданское — совершенствование. Этот сюжет, в

* По мнению В.М.Конана, основная оппозиция этики Скорины — «добро — зло». И это правильно, ибо это глобальная оппозиция христианской этики в целом. Мы же концентрируем внимание на более конкретных проявлениях этического скорининского мировоззрения (см.: Конан Ул. М. Эстэтычныя і этычныя погляды Францыска Скарыны // Скарына і яго эпоха. Мн., 1990. С. 356).

частности, разрабатывается белорусским мыслителем в предисловиях к «Притчам Соломоновым», «Премудрости Иисуса, сына Сирахова», «Екклезиасту»; «Во всю Библию» и др.

В целом идеальной для Скорины является библейско-христианская этическая концепция, правда, в том виде, как он ее представляет себе, интерпретируя библейские тексты. Однако же в моральном сознании и учении Скорины присутствуют, на наш взгляд, элементы этического плюрализма, известной терпимости к иному образу жизни и иным представлениям о благе и счастье. Так, в предисловии к «Екклезиасту» он отмечает, что «в rozmaитых речах люди на свете покладают мысли и кохания своя: едины в царствах и познании, друзии в богатстве и в скарбох, инии в мудрости и в науце, а инии в здравии, в красоте и в крепости телесной, а неции в роскошном ядении и питии и в любодееянии ... А тако единый каждый человек имать некоторую речь пред собою, в ней же ся наболей кохае и о ней мыслит» [137, с. 26].

Явное влияние Ренессанса проявляется в той модели духовности, которая выдвигается Скориной в качестве идеала. Это не только христиански-религиозная и нравственная личность, но и личность высокоинтеллектуальная, питающая большую любовь к знанию, науке, культуре в целом. «Таковый убо был милосник науки и мудрости, — пишет Скорина о Птолеме Филадельфе, — иже болей избрал оставити в науце и в книгах вечную славу и паметь свою, нежели во тленных великих царских сокровищах» [137, с. 24]. Чтобы лучше уяснить, что стоит за этими скорининскими словами, напомним, что Птолеме II Филадельф (283—346 гг. до н. э.), египетский царь, превратил свою столицу Александрию в крупнейший торгово-ремесленный и культурный центр. При его дворе жили многие известные греческие ученые, философы и поэты. При нем достигла своей славы знаменитая Александрийская библиотека, насчитывающая свыше 40 тысяч манускриптов, которую, кстати, Скорина упоминает в одном из своих предисловий.

Пытаясь выяснить происхождение моральных понятий, Скорина приходит к выводу, что «людское естество

двоjakим законом бываете справовано от гoспoдa Бoгa, тo eсть, прирoжeным, a нaписaным». Пaльмy пeрвeнствa мыслитeль oтдaт «прирoжoнoмy», eстeствeннoмy нрaвствeннoмy зaкoнy: «пpeждe вceх зaкoнoв или пpaв писaных зaкoн прирoжeный вceм людeм oт гoспoдa Бoгa дaн eст и вeсь вo eдинoм слoвeси cкoнчeвaeтcя: «Вoзлюбити ближнeгo свoeгo, якo сaм ceбe» [137, c. 62]. «Oт зaчaлa убo вeкoв, — пpoдoлжaeт мыслитeль, — eгдa coтвopил Бoг пepвoгo чeлoвeкa, нaписaл eст зaкoн ceй в ceрцe eгo» [137, c. 62]. Oснoвнoй пoстyлат eстeствeннoгo нрaвствeннoгo зaкoнa Скoринa фoрмyлиpyeт в cooтвeтcтвии c Eвaнгeлиeм oт Мaтфeя [7, 12]: «Тo чинити инoм вceм, чтo сaмoмy любo eст oт инoх вceх, и тoгo нe чинити инoм, чeгo сaм нe хaщeши oт инoх имeти» [137, c. 62].

Кaк видим, coглacнo Скoринe, сyщeствyющe гoчeлoвeчecкиe нoрмy нрaвствeннoсти oснoвaны нa этoм чpeзвычaйнo пpoстoм, пoнятнoм и в тo жe вpeмя гeниaльнoм бoжeствeннoм мoрaльнoм зaкoнe. Бeлoрyccкий мыслитeль, иcxoдя из Библии, cтpeмилcя вывeсти нeкий yнивeрсaльнoй, oбщeчeлoвeчecкий пpинцип, пpиeмлeмый для вceх бeз иcключeния людeй, к кaкoй бы кoнфeccии oни ни пpинaдлeжaли и кaкoe бы coциaльнoe пoлoжeниe oни ни зaнимaли. Этa интeнция eсть пo cyти дeлa oтpaжeниe мнoгoвeкoвoгo пoискa мирoвoй филocoфcкo-этичecкoй мыcли oт Кoнфyция дo Кaнтa, cтpeмившeйcя — нe бeзyспeшнo — нaйти кaтeгopичecкий импeрaтив мoрaльнoгo пoвeдeния чeлoвeкa, пpинцип, рeгyлиpyющий дaннyю eмy Бoгoм нрaвствeннyю cвoбoдy. Тaк, нa вoпpoc cвoeгo yчeникa: «Мoжнo ли oдним пpeдлoжeниeм выpaзить пpaвилo, кoтoрoмy нeoбxoдимo cлeдoвaть вcю жизнь?» Кoнфyций oтвeчaл: «Мoжнo. Чeгo нe жeлaeшь ceбe, тoгo нe дeлaй дpyгим» [4, c. 139]. В cкoрининcкиx рaccyждeнияx пo пoвoдy вeтхoзaвeтнoх и нoвoзaвeтнoх тeкcтoв пpисyтcтвyeт нe тoлькo пoпыткa хpиcтиaнcкo-гyмaниcтичecкoгo, нo и рeфoрмaциoннoгo иcтoлкoвaния Свящeннoгo Писaния: в oснoвe рeлигиoзнoсти чeлoвeкa дoлжны лeжaть нe внeшнe, a внyтpeннe фaктopы — cвoбoдa, иcкpeнняя нрaвствeннaя yбeждeннoсть, caмoдocтaтoчнaя для пpaвeднoй зeмнoй жизни, cпaceния. Чeлoвeк пpeждe вceгo нрaвствeннoe cyщeствo, a зaтeм yжe cyщeствo пoзнaющee и дeйcтвyющee. Пoдoбнoгo рoдa кoллизия, кaк

известно, встала и перед Кантом, разграничивавшим сферы теоретического и практического разума, или науку и нравственность, и объявившим человека высшей целью.

Одной из центральных проблем этики Скорины является проблема соотношения общего и индивидуального блага. Исходной для него стала философская позиция, которую он усвоил из аристотелевской «Политики», учась на факультете «наук вызволенных» Краковского университета: приоритет должен отдаваться общему благу перед индивидуальным — «посполитое доброе», «пожиток посполитый» превышает частного блага и интереса. Однако не только античная, но и отечественная культурно-историческая традиция повлияла на скорининскую концепцию блага. В скорининских предисловиях тема патриотизма и гражданственности звучит так же мощно, как в «Слове о полку Игоревом». «Не толико сами народихомся на свет, но более ко службе божией и посполитого доброго», — утверждал мыслитель в предисловии «В книги Есфирь» [137, с. 71]. Скорина национально конкретизирует проблему «общего блага», «посполитого доброго», трактуя ее как гражданский долг перед своей родиной, народом и «братьями русью». Убедительным примером служит комментируемый им сюжет о подвиге Юдифи, а также следующий знаменитый скорининский монолог: «Понеже от прирожения звери, ходящие в пустыни, знают ямы своя; птицы, летающие по воздуху, ведают гнезда своя; рыбы, плавающие по морю и в реках, чуют виры своя; пчелы и тым подобная боронять ульев своих, — тако ж и люди, игде зродилися и ускармлиены суть по Бозе, к тому месту великую ласку имають» [137, с. 45]. Национально-культурный смысл своей деятельности белорусский мыслитель прокламирует четко и однозначно: «Наболеи з тое причыны, иже мя милостивы Бог с того языка на свет пустил» [136, с. 11].

Гуманизм и антипротестантская направленность этики Миколая Гусовского. Миколай Гусовский — знаменитый латиноязычный поэт Великого княжества Литовского — правоверный католик и таковым он оставался до конца своих дней. Однако его мировоззрение претерпело известную эволюцию, что отразилось на его этических взглядах. Первый период — период «Песни о зубре» — можно

было бы охарактеризовать как гуманистический и либерально-католический. В отличие от Скорины — это очень важно — Гусовский увязывал становление нравственного мира человека не только с религиозной и светской книжной культурой, но и с практическим опытом, обретенным в процессе непосредственного общения с природой. Отсюда — ярко выраженный натурализм этики автора «Песни о зубре» («Тое, што я раскажу, гэта ўсё шматгадовы мой вопыт, праца мая і жыццё многіх турботлівых дзён», «Я ж не хачу падаваць тое, што сам не спазнаў» и т. д.) [41, с. 89—90]. Непосредственное общение с природой, по мнению Гусовского, воспитывает в человеке лучшие качества, формирует характер, моральные и гражданские добродетели — мужество, стойкость, находчивость, доблесть. Поэт в этой связи прославляет деятельность великого князя Витовта, который в мирное время призывал молодежь в лагерь, где она охотилась и училась военному делу. Он высмеивает тех, кто считает охоту «неразумным занятием». Именно благодаря «ловам» «адважны Вітаўт» «сілу радзіме вярнуў, княствам вялікім зрабіў» [41, с. 99]. Великий князь, согласно поэме «Песнь о зубре», всячески поощрял в воинах добродетели, причем не только военные, но и гражданские: «Ён справядліва сць любіў, шанаваў яе нормы святыя, не дазваляў, каб махляр дзесьці абходзіў закон» [41, с. 100]. Образ идеального государя, каковым по его мысли является Витовт, Гусовский завершает, подчеркивая его благочестие: «Рэчы зямныя цаніў намнога ніжэй ад нябесных, Бога тварца шанаваў сэрцам усім і душой. Першы з народам сваім прыняў хрысціянскую веру, з ёю святыні дзядоў паразбурыць загадаў» и т. д. [41, с. 102].

Гусовскому принадлежит приоритет в постановке одной из важнейших моральных и социальных проблем, приобретших особую актуальность в наши дни — проблемы отношения общества и человека к природной среде.

В мировоззрении Гусовского присутствуют также элементы национально-патриотического сознания, получившие отражение в поэме «Песнь о зубре» («Думкай ляціш быстракрылай ноччу і днём на радзіму» [40, с. 60]. Здесь следует заметить следующее: в отличие от скорининского патриотизм Гусовского преимущественно региональный,

т. е. его можно трактовать широко: и как белорусский, и как украинский, и как литовский.

Второй период в мировоззрении Гусовского можно охарактеризовать как ортодоксально-католический и антиреформационный. Он получил отражение в ряде его поэтических произведений и прежде всего в поэме «О жизни и деяниях божественного Иакинфа» (1525). В этом сочинении поэта зафиксировано его крайне отрицательное отношение к Реформации. По мнению Гусовского, Лютер, лишив храмы «красоты», запретив «молиться святым» и «Матери-Деве», отвергнув институт духовенства и уравнив его с мирянами, подорвал древние основы религии. Гусовский обвинял лютеровскую Реформацию в том, что она намерена упразднить не только власть папы и его епископов, но и светскую власть, посеять в обществе ненависть и вражду, развязать гражданскую войну.

В поэме «О жизни и деяниях божественного Иакинфа» и других стихотворениях данного периода поэтизируется аскетизм, религиозное подвижничество, прославляется чудотворчество католических святых. Моральное сознание человека целиком и полностью ставится в зависимость от этических предписаний католической церкви: «Но решать, что добро, а что зло, дело навряд ли ума моего, лишь община пути освещает» [39, с. 160].

Реформационная этика Михалона Литвина. Сочинение Михалона Литвина «О нравах татар, литовцев и москвитян», написанное на латинском языке в середине XVI в., но вышедшее в свет лишь в 1615 г. в Базеле, несомненно являлось реформационно-гуманистическим по своей направленности. Оно было посвящено великому князю и королю Жигимонту Августу. Все содержание трактата Литвина пронизано идеей нравственного обновления общества, народа, человека. По мнению мыслителя, основным источником общественного зла является порча нравов, из которой вытекают все прочие беды Великого княжества Литовского. Жизнеспособность общества, его социальных и государственных институтов в первую очередь зависит от здоровой морали. Какие нравственные нормы утверждает мыслитель?

Прежде всего умеренность и простоту, которые формируют в народе мужество, выносливость, стойкость. Об-

разцовыми в этом смысле народами Литвин считает татар и москвитян. Заметим, что это типичный для эпохи Возрождения литературно-публицистический прием, когда идеализация жизни того или иного народа (нередко мифического) выступает в качестве побудительного мотива для реформ. Татары, по мнению Литвина, «ничего не ставят выше воздержания и умеренности и все живут вне изобилия и крайнего недостатка» [54, с. 13]. Московский самодержец Иван Васильевич Грозный в борьбе с татарами «силу отражает силою, воздержанию татар противопоставляет воздержание своего народа, трезвость трезвости, искусство искусству, подражая нашему герою Витовту» [54, с. 34]*.

Прием этической идеализации, к которому сознательно обращается Литвин (так же, как это делал его современник Иван Пересветов, по некоторым данным белорус), необходим был автору, чтобы устыдить «морально порочных» литвинов, побудить их к нравственному обновлению, государственно-правовому реформированию. Шляхтичи, констатирует Литвин, «питаются роскошными, привозными кушаньями, пьют разные вина, отчего и разные болезни» [54, с. 29], «крестьяне, оставив поле, идут в шинки и пируют там дни и ночи, заставляя ученых медведей увеселять себя пляскою под волынку ... потратив свое имущество, они доходят до голода, обращаются к воровству и разбою» и т. п. [54, с. 31]. Моральная ущербность, по мнению Литвина, ведет к упадку государства, деградации общества, утрате народом свободы.

Литвин ссылается на обычаи предков, когда «прародители наши избегали пищи и питья чужестранного. Трезвые и воздержанные, они всю славу свою полагали в военном деле, удовольствие в оружии, лошадях, большом числе слуг, твердых и отважных, и, отражая внешние племена, распространяли свои пределы от одного моря до другого и назывались врагами «храбрая Литва» [54, с. 31]**.

Ярко выраженный реформационный характер носит критика католического духовенства и господствующей ре-

* Заметим, что это писалось до Ливонской войны, которая существенно повлияла на имидж русского царя в глазах белорусско-литовского общества.

** Данный текст свидетельствует о том, что Литвин был знаком с белорусско-литовскими хрониками.

лигиозно-церковной морали. Мыслитель выступает против сословной исключительности католического духовенства, его претензий на монопольное посредничество в отношениях между верующими и Богом. Так, он одобряет татар, которые заботу о вере «не слагают на одних священников», но «как духовный, так и мирянин тайно и пред собором людей исповедуют Бога». Критике подвергается также показная мораль католицизма. «Смеются татары, — пишет Литвин, — над нашими духовными, осуждают храмы за утварь, за седалища, алтари ... Они осуждают нас за то, что мы услаждаем слух свой в храмах дудками, органами, в то время, как естественные наши органы молчат» [54, с. 71—74]. И в другом месте: «Нас же, христиан, по причине нерадения нашего о делах божественных, обид и несправедливостей, которые мы причиняем друг другу, они бранят, осмеивают, называют варварами, неверными, носящими только имя Христа, а не исполняющими его законы» [54, с. 71]. Таким образом, так же, как и до него Скорина, Литвин приходит к выводу, что истинная нравственность заключается не в обрядовом формализме, не в демонстрации внешнего благочестия, а в искреннем следовании заповедям Христа.

Этические идеи несвижского «Катехизиса». Несвижский «Катехизис» — один из ранних дошедших до нас белорусских реформационных памятников. Он был подготовлен к печати Сымоном Будным, Лаврентием Крышковским и Матвеем Кавечинским и издан в июне 1562 г. в Несвиже [60, предисловие]. Сущность протестантской религиозно-нравственной идеи изложена авторами «Катехизиса» (основным автором этого сочинения принято считать С. Будного) в двух предисловиях: предисловие первое посвящено владельцам Несвижа князьям Радзивиллам, их многочисленной родне и детям, второе — «всем благоверным христианам языка русского», т. е. белорусам всех сословий — шляхте, горожанам, крестьянам.

В первом предисловии авторы, обращаясь к Радзивиллам, обосновывают центральную идею протестантизма — «оправдание верой, минуя церковь и священство»: «А так явне ся и з Старого и з Нового закону оказует, иж пан Бог всякого человека опущати не рачил, а опять через жадного иншого збавити не хочет, одно через Христа

пана». И дальше: «Также и теперь, освещенные и милостивые княжата, нам, остатному потомству отцов наших и пред остатным днем содравши слепоту от сердец и очью наших, через Духа Святого и светлость Евангелия Сына своего, Отец оный всего милосердья учинити рачил, же нам оную выпольненую вечную обетницу Христа пана, которую нам был сатан в пропасти римского и греческого Вавилона затмил, слово его святое нарушил и тайны посквернил, знову праве объяснить, а яко пальцем оказати, а нас с тое Содомы антихристовой вырвавшы, опять знову ку истиньному збавителю пристегнути рачил, которого тут, в тех малых новое кузни книгах, оным славным здавна далеко росъширенным словенским языком суть накоротце пописаны права» [60, предисловие].

В предисловии утверждается не только религиозно-нравственная, но и культурологическая реформационная идея, идея духовного обновления посредством обращения к отечественной культурно-исторической традиции, родному языку. Непреходящая заслуга белорусской Реформации заключается именно в том, что она разбудила, инициировала этот интерес, ускорила процесс становления национального самосознания, хотя впоследствии многие реформаторы, в силу ряда объективных причин, сосредоточили свое внимание на решении религиозно-философских и социально-политических проблем. Решающую роль здесь сыграл отход от национальной идеи значительной части господствующего класса белорусского общества. Авторы «Катехизиса» настойчиво напоминали молодым Радзивиллам не только об их религиозном, но и духовно-культурном долге перед своим народом: «К тому теж и для того, — пишут Будный, Кавечинский и Крышковский, — абы ся ваши княжацкие милости и того здавна славного языка словенского розмиловати и оным ся бавити рачили. Слушная бо речь ест, абы ваши княжацкие милости того народу язык миловати рачили, в котором давные предки и их княжацкие милости панове отци ваших княжацких милости славне преднейшие преложенства несут» [60, предисловие].

И в деле религиозного, и в деле национально-культурного Возрождения белорусскими реформаторами основная ставка делалась — и в тех условиях это было истори-

чески оправдано — на «верхи», феодалов, поскольку именно от них зависел исход религиозной и национально-культурной Реформации. И апеллировали они здесь не только к их религиозному сознанию, «голосу крови» и т. п., но и к их гражданскому долгу, патриотизму, к идее «общего блага» («речи посполитой»), как в свое время делал это Франциск Скорина. «Вот се вашим княжацким милостям, яко се вышей доложило, тот первородный в том языке плод только для самого того офяровал, обысте ваши княжацкие милости, зацного стану княжата а переднейших вожов сынове, всим иншим с себе добрый взор а приклад давать рачили, иж бы ся много инших прикладами ваших княжацких милости будовати могло а тая отчизна и Реч Посполитая (общее благо. — С.П.) з ваших княжацких милости благославленное надеи ожидать могла» [60, предисловие].

Если в первом предисловии идея религиозно-нравственного и национально-культурного обновления выражена в самом общем виде, то во втором предисловии — «К всем благоверным хрыстіаном языка руского предисловие в Катехисісю» — конкретизирована прежде всего религиозно-нравственная идея. Это предисловие, как отмечалось, было обращено к самым широким слоям белорусского общества и его основной задачей было убедить белорусских феодалов, горожан, крестьян принять протестантскую идею. Авторы стремились ясно, просто и лаконично донести эту идею до широкого белорусского читателя.

Что необходимо для спасения — первый, обращенный к белорусскому читателю вопрос. Первым делом — вера. Причем не просто вера, а вера сознательная и искренняя, вера-убеждение. «Досыт бо явно, — пишут авторы «Катехизиса», — иж апостоли никого от поган и от жидов не крестили, аже первой оного научили и в вере искусили» [60, предисловие]. «Находим бо в посланіях учительских, — продолжают авторы, — и в некоторых правилех, ижь которіи ся крестити хотели, первой через намалый час повинъни были опричь в церкви стояти, на колена припадати, чтение евангелское услышавъши, а наболее иже мелася вечера господня зачинати, вьн из церкви выходити, певный час поститися, и на каждой недели в

четверг верою пред епископом или презвитером исповедати. А докул таковыя речи кто выполнил, крещон не был» [60, предисловие]. Обычай этот, по мнению авторов «Катехизиса», был «вельми потребный и пожиточный», ибо благодаря ему «многие и в познание Бога и его правды приходили, в святом житью росли и укреплялися». Не только сами верующие, но и «учители мусели своего уряду быти пильными» [60, предисловие]. Таковы были обычаи в первохристианских общинах, по мнению Кавечинского, Будного и Крышковского.

Однако «діавол не допустил сему обычаю дольго меж христіанами стояти». Из-за халатности, манкирования своими обязанностями вероучителей людей стал наставлять «діавол». Он им внушал, что «без науки, без веры и без исповедания может человек спасен быти только бы водою в детинъстве окрещон был, а прешедши к разуму только бы в посьные дни мяса не ел, милостину, хотяжь от злого набытя давал, святым ся молил и таковыя речи по обычыю заховал» и г. д. [60, предисловие]. Короче говоря, авторы «Катехизиса» пишут об искажении истинного смысла христианства в последующей католической и православной традиции, о подмене сознательной и искренней веры верой показной, формальной, основанной на внешнем проявлении религиозного благочестия, а не на глубоком, подлинном религиозно-нравственном чувстве. Эта протестантская идея является стержнем не только новой религиозности, но и новой моральности человека.

Будный, Кавечинский, Крышковский обличали погрочную, по их мнению, практику «оправдания (спасения) грешного человека перед Богом», в основе которой не внутренняя вера, а культово-ритуальный формализм, материальные пожертвования в пользу церкви, которые должны компенсировать любой безнравственный образ жизни. «А на остаток на тое ся спущали, — пишут они, — естли кто мел, што бы попом по души дал, абы тело на посвященной земли положили, проводили, поминали, третины, девятины, полсорочины ... и иншие таковыя вымыслы чинили. Для того именья, села, места отписовали, монастыри и будованыя церкви надавали ... наде-

ваючися для таковых справ спасенія, царства божіею и живота вечного» [60, предисловие].

Последующая «церковь Христова» подвергалась порче по причине ее же служителей, которые «не только не научают, але и сами мало правды знают, и оным, которіи бы учити хотели, забраняють не иначе, но яко пред тым законьники жидовские». Причем Будный и его соавторы пишут о моральном и интеллектуальном уровне католических и православных священнослужителей своего времени как о хорошо известном факте: «Не надобе о том много писати, все бо ведаем, яковых теперь учителей маем. Ведаеть весь свет, яко на свои степени вьступают. Не тайно теже, яко на них стоять и справуются. Лепшеи плакати, нежели их норovy выписовати» [60, предисловие]. Чтобы так писать, необходимо было иметь основания, и они у Будного и его компаньонов, несомненно, были. Авторы «Катехизиса» обращались к широкому кругу читателей и не могли исказить реальную картину (хотя, возможно, и преувеличивали), не рискуя дискредитировать и себя, и свое учение в глазах белорусской общественности. Соавторы предисловия выносят, вероятно, чрезмерно суровый приговор католическим и православным вероучителям и нравоучителям, не питая надежды на возможность их исправления: «Оно певная речь, иж напрасно их поправленія в науце и в житіи ждати лучшеи, абы каждый, кто не хочеть згинути, иншого себе лекарства за часу искал а таковым пастыром покой дал». Они замечают, что именно вероучителей и нравоучителей Христос называл «солью земли», поясняя при этом: «Солью называет всех учителей, яко бы соль заховеуть, што ею посолится, абы не провоняло, тако и учитель наказанием, поучением и напominанием заховеуть людей от духовное гнили, але если того не чинить, повелеваеть Господь вон его выкинути и потоптати» [60, предисловие].

«Чогож для не послушни есмо того повеленія самого Сына Божіею?» — риторически вопрошают авторы «Катехизиса». «Повинны бы само и на оное слово паметити: «аще слепец слепца водить, оба в яму впадетися» (Матф. 15,14). Как известно, это чрезвычайно популярный сюжет эпохи Реформации (вспомним гениальную картину Питера Брейгеля Старшего), т. е. эпохи кризиса тради-

ционного, средневеково-теологического и возникновения нового, раннебуржуазного мировоззрения с его обновленной христианской моралью. Именно эта идея — идея гибельности для общества поводырей-слепцов, лжеучителей и лжевождей — была заложена в белорусском «Катехизисе», изданном в 1562 г. «на городе Несвижском».

Сымон Будный и его товарищи обращаются к белорусским шляхтичам, купцам, ремесленникам, крестьянам с призывом отречься от лжеучителей и лжевождей, ведущих, по их мнению, народ к гибели, пробудиться от долгого сна, обратиться к истинной, первохристианской вере, Христовой морали. То есть ставится, как во все переломные, рубежные, пограничные периоды проблема «смены вех», радикального обновления господствующей религиозной и моральной доктрины. Эта мысль зафиксирована в «Катехизисе» на высоком эмоциональном и литературном уровне.

Однако послушаем авторов: «Слышишь ли, возлюбленный мой брате, иж ты сам Господь остерегаетъ, абы есь в яму не упал? Упадет всяк, кто ся слепому водити допущаетъ. Чогожь для от таковых слепцов не бежим? Чому ся им водити допущаем? Смилуйся уже каждый над собою Бога для. Встани от сна, уже пора обачитися. Досить есмо вже спали, коли есмо за справую сих слепцов ни Бога знали, ни о спасении своем, на чим лежить ведали» [60, предисловие]. Авторы предисловия возлагают ответственность за искажение истинного Слова Божьего, истинной морали на грешных и легковверных предков и, конечно, на господствующую церковь, подменившую Священное Писание, подлинное Слово Божье — человеческими измышлениями, вольным комментаторством, извращающим суть божественного откровения. «Нехай то был час гнева Божиего за грехи предков наших, которым ся за преданія, або лепей за сны и стареческие басни взявши, слово Божие были опустили», ибо «докуле бо человек держитя слова Божія, дотуле заблудити не может, поневаж свечу, которую себе светить, мает ... Але естли тую свечу потеряетъ, мусить кождый заблукатися и яко слепец дороги рукою шупати» [60, предисловие].

Характерной особенностью второго предисловия является ставка на индивидуальную религиозность, лично-

стную моральную и интеллектуальную активность. Каждый человек прежде всего должен сам постичь суть Божьего Слова и научить ему своих детей. Авторы призывают «всех благоверных христиан языка руского», т. е. всех белорусов, чтобы они «слова Божіе обема, яко мовять, руками приняли, держали, по ему жили и иных к нему приводили» [60, предисловие]. Что касается «Катехизиса», то, по их мнению, он должен быть не только наставлением в вере, но и школьным учебником, пособием для обучения и воспитания детей. «Чого бы ся и сами учили, и деток своих научали», — подытоживает авторская троица.

«Катехісісць для деток хрiстаньскіх езыка руского» ориентирован религиозно-этически и персоналистски. На «пытанье» «што есть ты» дается «отказ» (ответ): «человек есмь сотверенье Божие, разумное, Богом по образу его сотворенное». На «пытанье» — «которое веры еси ты» следует «отказ» — «христианское веры» и дальше идет пояснение: «потому яко в Христа верую». Именно вера предопределяет религиозность человека, а стержнем индивидуальной веры является не догматика, не обрядовость, а этика, нравственные предписания, содержащиеся в Божественном откровении. На «пытанье» «што винен умети христианин» следует «отказ», не вызывающий сомнения в нравственно-этической ориентации новой, протестантской религиозности: «Чотыри речи умети и водле того жити мает. Первая — закон, албо заповеди. Другая — вызнание веры. Третья — молится господу. Четвертая — тайны Христовы» [60, л. 1—2 об.].

Таким образом, на первое место авторы «Катехизиса» ставят «закон, албо заповеди», т. е. этику, которая, по их мнению, учит человека отличать добро от зла и делать правильный нравственный выбор в соответствии с истинным учением Христа: «Пытанье: для чого господь Бог дал закон, или заповеди свои? Отказ: абы каждый ведал, што есть грех, а што доброе дело» [60, л. 3 об.].

Авторы напоминают, что Божьи заповеди сводятся к двум фундаментальным обязанностям человека: обязанности перед Богом и обязанности перед человеком («што есьмо Богу, а што ближнему повинни»).

Первая заповедь первой группы, как известно, требует почитать только одного Бога («не будешь мети богов чужих предо мною»). Тот, кто хочет уяснить смысл этой заповеди, должен «четыре речи паметовати»: что Бог разрешает, что Бог запрещает, как Бог наказывает и как Бог поощряет. Авторы предлагают белорусскому читателю краткий аналитический обзор нарушений данной этической заповеди. Этот обзор чрезвычайно важен, ибо он рисует реальную картину состояния нравственности белорусского феодального общества середины XVI в. Так, Будный и его товарищи пишут о людях, которые, «опустивши Бога, на иншие ся речи надевають и тако себе многие боги на сердцах своих чиняць. Бо у чом кто надежу маеть, тое бог его есть. Яко ест ли кто надевается на маетности, вже ее себе на месте божим поставил» [60, л. Е.]. Короче говоря, авторы констатируют явление, которое на современном языке мы называем падением духовности, доминированием материально-прагматических интересов.

Далее обращает на себя внимание рисуемая авторами религиозно-этическая картина общества, отличающаяся плюралистической пестротой. Так, среди нарушителей первой заповеди оказываются «нечестивые епикуреи, то ест оные, которыи не верують абы Бог был або бы нами опекал». По мнению Будного и его единомышленников, безбожие — главная этическая опасность («много ест грехов напротиву тому первому слову, але наболей тые, которые соуть напротиву веры и страха божиего» [60, л. 3]). Это — весьма важная констатация, свидетельствующая о масштабе распространения в белорусском обществе идей эпикурейской этики.

Второе весьма распространенное «зло», по мнению авторов «Катехизиса», — язычество, или идолопоклонство, которое склонно к обожествлению людей: «Другой грех идолослужителей, то есть которым або много Богов быти верують, або створению яко Створителю слоужать, яко у старых еллин, которыи людей славных по смерти за бога мели, и оных молили». Характерно, что в идолопоклонстве авторы «Катехизиса» обвиняют и католиков, и православных, исповедующих культ святых: «Теперь у том же блуде суть, которыи ся святым вже усопшим молять» [60,

л. 3 об.]. Анализируя религиозно-этическое состояние белорусского общества XVI в., авторы не могли обойти двух существующих вероисповеданий — иудаизма и ислама, а также ереси. «Трети грех есть жидов и всех бусоурман, и не так его исповедают, яко он сам велел, але яко они себе бы мышлили. Тое ж разумей об еретиках» [60, л. 3 об.]. Далее авторы говорят о существовании в Беларуси так называемой «народной религии», ведущей свое начало с языческих времен, — чародействе, знахарстве: «Четвертый грех волхвов. То есть чародейников, которыи бесом верують» [60, л. 3 об.].

Будный и его соавторы обличают «оных, которыи Бога к певным местом якобы привязують, домнемаючы абы ... на одном месте выслушал, нежели на другом ... Леч против тому мнеманью пророк Исаия пишеть, поведаючы, же Бог везде заровно человека который ся кает слышит» [60, л. S 3 об.]. В данном случае утверждается протестантская идея оправдания верой, а не церковью, поскольку, по мнению авторов, верующий христианин может беседовать с Богом везде, а не только в церкви. Божий храм — в душе каждого, и между священником и мирянином нет существенного различия.

Следующий моральный порок, связанный с данной заповедью, также трактуется в протестантском духе. Это неискренняя вера, или лицемерие. Обличается показная религиозность, пристрастие к плотскому, материальному («теж, которыи болей богатства и телесные сласти любять нежели Бога, а предся, пред людьми оказываются побожными» [60, л. 3]). В таком же реформационном духе интерпретируются и остальные заповеди.

Заслуживает внимания постановка вопроса о наказании за безнравственные поступки. По мнению несвижских авторов, наказывает Бог, а не церковь. У церкви, таким образом, изымается карательная функция, которой она, как известно, широко пользовалась. Тем самым, во-первых, утверждается терпимость к религиозному разнообразию, а право привлечения к ответственности за уголовные преступления — отдается исключительно светской власти.

Что касается Божьего воздаяния «тем, которыи тое заповеди остерегаютъ», т. е. соблюдают, то здесь, по мне-

нию Будного и его соавторов, «двоя маеть быти заплата, одна вечная, а другая дочасная», т. е. земная, посюсторонняя. В этой жизни человек и его деятельность находятся под неусыпной опекой Бога, который «милосердие чинить ... над нами», «нам грехи отпускаеть, а из грешных праведными чинить, абы есмо достойны вечного живота были» [60, с. Q]. Таким образом, земное, «дочасное» воздаяние выражается в покровительстве со стороны Бога человеческой деятельности при минимальных условиях, которые ставит Бог перед человеком — вера и соблюдение элементарных моральных заповедей, правил человеческого общежития. Это также новая, протестантская, по сути дела гуманистическая, постановка вопроса, стимулирующая индивидуальную духовно-нравственную, хозяйственную и общественную активность человека, делающая его лично ответственным за свою судьбу.

Вторая заповедь — «не учини себе образа, ани всякого уподобия» содержит не только этический, но и эстетический смысл. Во-первых, она направлена против собственного человеку поклонения ложным авторитетам, обожествления случайных и, как потом оказывается, недостойных человеческих кумиров, на которых люди неоднократно «обжигались» на протяжении своей многотысячелетней истории. Во-вторых, она направлена не только против языческого многобожия, но и против многоступенчатой церковной иерархии, утверждая в качестве единственного духовного авторитета — Бога. Причем в комментариях на эту заповедь авторы «Катехизиса» призывают белорусское «поспольство» сохранять чувство меры в богопочитании, не столько воздавать ему внешние почести, сколько держать его в своем сердце, исповедуя дух его учения. В этом протестанты наследуют византийским иконоборцам. «Не только ложным богом образы Бог чинити заказуеть, але и себе, и ангелом и людем пак святым», — утверждают несвижские авторы, — ... Бог, сотворивший мир и вся еже в нем, ни в рукотворных храмах живет, ни от рук человеческих угождения не приемлет ... Той есть единый образ Божий, которому ся кланети маем, духом и истиною» [60, Б 1 об.]. При этом Будный и его единомышленники ссылаются на Иоанна Дамаскина, Евге-

вия Кесарийского и других византийских церковных авторитетов.

Авторы несвижского «Катехизиса» опровергают мнение своих оппонентов, утверждающих, что евангелист Лука «был иконописец», «иконы пречистой Богородицы писал». По их мнению, «тое на святого Луку безвинне зложили иконопоклонницы, абы так свой блуд укрепили. Леч напротиву им о Луце Апостол стоит, поведаючи иж врач быд, то есть лекарь, а не иконописец» [60, с. ГJ об.]. (Кстати, Скорина также полагал, что Лука был лекарем).

Будный и его соавторы советуют, к сожалению, «власть предержажим» насильственными мерами препятствовать иконопочитанию: «Абы цари, князи и иные преложеныи ведали, иже тое на их уряд залежить, абы всякие балваны и ложные службы губили и выкореняли. Таковых абы теперь по всех русских землях вельми пильная потреба, где ся идол и розличных балванов вже от колька сот лет так намножило, иже за ними и Бога люд посполитый забыл» [60, л. Si]. Увы, здесь они демонстрируют ту же нетерпимость, которую по отношению к ним практиковали их конфессиональные конкуренты.

По поводу третьего Божьего «приказанья», т. е. заповеди («Не возмеш имени Господа Бога твоего вотще, або напрасно»), несвижские реформаторы замечают, что оно предполагает «абы есмо под заслоною имени Божиего наше славы, пожитку и инных таковых речей не искали. А его самого абы есмо славили, взывали и благодарили» [60, л. 31]. Обращаться с молитвой к Богу следует лишь «по-крупному», тревожить же Бога своими мелкими, корыстными житейскими просьбами неэтично. Мало того, по мнению авторов, «взывати Бога никто не может, естлибы первой не познал сына его, иже ест единый ходатай наш к Богу», «есть наш единый Ерей» [60, с. л. 31 об.].

В соответствии с исходной протестантской установкой Будный и его соавторы отвергают посредническую функцию «святых», запрещают своим единоверцам «оных хадатаями чинить» перед Богом. Между человеком и Богом, считают они, существует единственная посредническая инстанция — это Сын Божий, Христос. Все же остальные — ангелы, святые, священнослужители, епископы, митропо-

литы, патриархи, папа, наконец, — не являются посредниками и не имеют божественного права претендовать на эту роль. Утверждается тем самым религиозная свобода человека как такового, его индивидуальная, личная моральная ответственность перед Богом за свои деяния. В данном случае довольно отчетливо проступают черты протестантизма как конфессии по преимуществу личностной, персоналистской и индивидуалистической, соответствующей новым, нарождающимся раннебуржуазным условиям человеческого бытия. Намечается прообраз либерального общества, которое исходит прежде всего из приоритета прав отдельно взятой личности.

Создатели «Катехизиса», критикуя православие и католичество, в то же время решительно отвергают какую бы то ни было попытку разрушения религии и веры вообще. Они обличают «слова Епикуреи», которые «осмеивают Бога и слово его за басни осужают». «Тяжко грешать» и те, которые оправдывают свои вольнодумные идеи при помощи «слов божественных», «от писма Нового и Ветхого Завета» [60, с. л. Qi].

Своеобразно отношение несвижских авторов к народным целителям. Если идеологически они их осуждают, то с точки зрения практической, житейской одобряют их деятельность: «Тежь чародейницы и чародейнице ведьмы и ворожбиты противу того слова грешать, хотяж пак часом на их шептанье люди и скот здоровы бывають» [60, л. Qi].

Авторы «Катехизиса» в основном положительно решают проблему преемственности этики Ветхого и Нового заветов. Они возражают тем, кто «посполите тако оную речь толкують, якобы Христос Ветхого закона заповеди на сторону откладал, а свои новые заповеди законил». По их мнению, «Христос противу тому домниманню вельми ясне тамже поведед, иже не пришол разорити закона» [60, л. Ка об.].

Судя по «Катехизису», весьма актуальным и в моральной, и в правовой культуре Беларуси середины XVI в. был вопрос о присяге. Авторы приходят к выводу, что «годиться христянину если бы иначей быти не могло ... присяги вживати», однако при условии, что присяга будет

правдивой: «бы ... слушне была сказана» [60, л. Ка об.]. Как побудить человека присягать в соответствии с правдой? Сделать это, полагали белорусские реформаторы, возможно только апеллируя к его совести. Совесть же человека пробуждается в результате «непосредственного», прямого контакта с самим Господом Богом и Его Сыном Иисусом Христом, что делает присягу, договорное обязательство — надежными. Именно в этом случае присяга и договор покоятся на самом прочном фундаменте человеческих взаимоотношений — совести, индивидуальной моральной ответственности. В протестантской «религиозно-моральной лаборатории» была возвращена та поразительная верность слову, обязательству, договору, контракту, деловому обещанию, которая отличает современный цивилизованный предпринимательский мир (прав был М. Вебер) и что с таким трудом утверждается в нашей административно-бюрократической системе экономических отношений, которая приводит в отчаяние честных бизнесменов.

Именно подобного рода предпринимательскую мораль вольно или невольно проповедовали несвижские реформаторы, освящая всякое слово, всякий договор, всякую присягу, всякий контракт высочайшим авторитетом Бога. «На чие имя маеть быти присяга?» — задаются вопросом белорусские реформаторы. И отвечают: «Вошло было теперешнего веку у вобычай людем, иж не только именем самого Бога, але теж именем пречистой сына божиего матки и иных святых клялися. Але той обычай не только есть злый, але и нечестивый». В свидетели следует призывать только самого Бога, который один «вси речи ведаеть». Святые же «не ведають, што ся с нами дееть, для того не есть речь пристойная призывати оных на свидетельство» [60, л. KF-KГ об.].

Вопрос о присяге теснейшим образом связан со способом ее принесения. Несвижские реформаторы отвергают все традиционные способы (на «образах», т. е. иконах и т. д.) и считают, что необходимо «той обычай заховати», который «сам Бог указал»: присяга должна приноситься на Священном Писании, Библии, т. е. Слове «самого Бога». К данному протестантскому требованию

восходит современная традиция европейского судопроизводства присягать на Библии.

Авторы «Катехизиса» затрагивают проблему несоответствия между юридическим законом и моральными принципами. Может ли человек не выполнить приказ, нарушить клятву, если этот приказ, эта клятва вступают в противоречие с нравственным законом, «словом Божиим»? Будный и его единомышленники отвечают на этот вопрос утвердительно: моральный закон выше закона юридического. «Беззаконие есть всякая речь, которую противу закона Божіа чинить». Ссылаясь на Библию, авторы заключают: «прото и теперь всякой клятвы нечестивой не мает никто выполнити». «За нечестивые пак клятвы оные почитати маем, — пишут несвижские реформаторы, — которые суть або противу Божіа славы, або своего спасенія, або ближнего любви» [60, л. KS об.]. Авторы «Катехизиса» отдают себе отчет в сложности, неоднозначности решения данной проблемы, поскольку и нарушение юридического закона, и нарушение закона нравственного есть преступление. Однако, когда речь идет о выборе при решении данной коллизии, то предпочтение Будный и его единомышленники отдают нравственному закону. Тот, кто отказывается от присяги, «обачивши иже оная речь есть противу слова Божіего ... той единою только согрешил ... Лечь кто для ... клятвы, боячися ее нарушить, противу закона (т. е. против данной Богом моральной заповеди. — С.П.) чинить, того согрешенье не просто, але вже двояко» [60, л. KS].

Гуманистически решают белорусские реформаторы проблему монашества, или «девства». При решении данной проблемы они руководствуются принципом свободы. Авторы «Катехизиса» признают за человеком право на монашество, или «девство», но при условии, что этот выбор сделан человеком свободно, сознательно. Человек должен серьезно осознать, на что он идет и по силам ли ему блюсти целомудрие. Не всякому «чернество» дается, рассуждают они, в связи с чем «не надобе его обещати, но свободне с ним Богу служити, ... Ест бо велико небеспеченство обещати Богу, наболеи чога кто немаеть в своей власти» [60, л. КЗ-КЗ об.]. Необдуманный максимализм, по мнению несвижских реформаторов, порождает нрав-

ственные пороки — ложь и лицемерие. Они обличают показное «девство» тех «иноков», которые под монашеским покрывалом «держат великие блуды». Нельзя осуждать тех, кто покидает монашество с тем, чтобы «брак принять». «Девство», по мнению Будного и его соавторов, вообще противно естественной природе человека. Обещать соблюдать «девство», считают они, это все равно, что давать клятву никогда «не спати и не ести» [60, л. KQ]. Подобного рода обещания «сеть дьявольская». «О том Соломон пишет, яко многым лепшей не обещати, нежели обещавши не исполнити», — заключают несвижские катехизисты [60, л. Ла].

Они же решительно возражают против мнения, что монашеской жизнью можно заслужить спасение, что якобы многие библейские герои «без жон жили» и тем самым «собе небо одержали». «Иншое бо речи надобе, — с иронией замечают Будный и его соавторы, — к одержанию неба, или вечного живота, нежели девства ... девство есть дар божий вельми пожиточный, но не к оправданию, яко мнихи домнимают, ани к оставлению грехом, но абы человек был волнейший и готовший к всякому доброму делу ... Сами бо видимы иж жонатому далеко трудней бывает, коли на него приходят гонение и всякие скорби, или клопоты, нежели неженивому. Бо той от всего того свободен» [60, л. Ла об.].

Таким образом, несвижскими реформаторами дискредитируется монашеский образ жизни, который трактуется не как идеальный образ жизни, позволяющий заслужить спасение, или вечную жизнь, а как простой, житейский способ обрести досуг для добрых дел на пользу людям и во славу Бога. Монашество не рассматривается как средство «достижения неба». Тем самым религиозная жизнь в полном соответствии с протестантской установкой уравнивается с жизнью мирской. Мирская общественно-полезная деятельность провозглашается не менее ценной и богоугодной, чем жизнь религиозная. Чтобы заслужить спасение, необходимо не «девство», а нечто иное, а именно следование заповедям Христа, Слову Божьему. А это возможно в равной степени как в церковной жизни, священстве, иночестве, так и в миру. Тем самым белорусские мыслители в соответствии с протестантской доктри-

ной уравнивали в правах религиозно-церковную и светскую деятельность, клириков и мирян. В этом состояла одна из важнейших предпосылок становления раннебуржуазного уклада жизни и связанного с ним нового, либерального мировоззрения. «... Блуд теперешних мнихов есть, — утверждают Будный, Крышковский и Кавчинский, — яко в девстве розумеють, абы оное пред Богом достойнейшее за брак, або за женитву было ... Леч на том велмы омыляють. Не в девстве бо тамо Христос притчю поведед, але в слове своим ... Прото блудять и в том иноци, яко домнимають, абы и девство вышшая речь перед Богом была нежели оженение...» Мало того, по мнению авторов «Катехизиса», мирская жизнь нередко больше располагает к добродетели, чем жизнь монашеская [60, л. Ле].

Ярко выраженную этическую тенденцию содержит интерпретация «причины, для которых Бог празники поставил». Праздник, или «опрычный день» прежде всего необходим для того, чтобы «людие ко слуханью слова Божиего съезжали». Далее, праздники необходимы, чтобы «семья невольная и скот отпочивали», поскольку, как полагают несвижские катехизисты, «над невольниками теже велить Бог милость мети и оных щадити» [60, л. Ма—Ма об.]. Праздники нужны также для благотворительной деятельности: помощи тем, кто в ней нуждается, уходу за больными («Тако бо и Христос празники празновал, всякие недуги або хворобы исцеляючи»), материальной помощи «служителям слова евангельского» с тем, чтобы они не погрязли в заботах о быте, а основное внимание уделяли проповеди «слова божьего».

Нарушениями данной этической заповеди являются «гордита (пренебрегать. — *С.П.*) службою евангельской, во дни святыя пиrowания чинити, непильные суды судити, на позорища ходити, дочасные речи робити, о божественных не розмышляти, отводити кого от слуханья бесед поучительных ... Всякие sprawy в той день чинити, которые от слуханья божиего слова и от размышления его отводити, яко в день святыи торговати, долги отпраляти, копы соберати, в дорогу ехати, полевати (т. е. охотиться. — *С.П.*), або звер ловити, подданных великими службами обтяжати, за которыми часу не мають до церкви приходити» [60, л. Ми].

Несмотря на ригоризм протестантской этики праздников и даже определенную бюрократическую регламентацию, предписания несвижского «Катехизиса» имели положительное значение. Они запрещали в дни досуга обременять подданных различными службами, рекомендовали богатым заниматься благотворительностью. Далее, они апеллировали к духовному началу человека, призывая к размышлению о вечном, отводя его от пьянства, разгула, погружения в материально-бытовую суету и т. п. Праздник, по мнению несвижских реформаторов, должен служить духовному оздоровлению человека, приобщению его к вере, непреходящим и вечным жизненным ценностям.

Большое внимание авторы «Катехизиса» уделяют разъяснению пятой заповеди — «Чти отца и матку твою, aby есь долго жить на земле». По их мнению, заблуждаются те люди, которые считают, что почитание родителей должно выражаться лишь во внешних, формальных проявлениях — вежливости, услужливости и т. п. («коли кто к кому укладне говорить, поставает, шапку снявши кланяется»). «Леч у светом Писме честь называется не только таковая», — поясняют Будный и его единомышленники. Основной смысл этой заповеди, по мнению авторов «Катехизиса», заключается в материальной поддержке своих родителей. Истинно почитает отца и мать тот, «кто видечи потребного от маетности своей ему уделяеть». Авторы предписывают: «О таковой zde чести сее слово пятое повелевает. То есть, aby есьмо родителем своим послушнии а поболнии были, учтиве ся к ним заховали, потому ж aby есмо им, естли бы потреба, бы хованье давали. А на остаток и працу свою к их пожитком отдавали. На том бо залежить честь» [60, л. Ми об.].

Этика несвижских реформаторов, как это следует из текста «Катехизиса», носит патерналистский характер, наподобие конфуцианской этики. «Отцом и маткой», по мнению Будного и его соавторов, следует называть не только родителей, «от которых тело имаем», но также «наставников, мастеров, пастырей и врадников», которые учат, воспитывают, дают работу, защищают. «Тым бо должны есмо честь заровно яко родителем, бо яко от родителей тело маем, тако опять от мастеров маем, иже иное тело мажем заховати, aby одежу и пищу мело. По-

тому ж за властями покой маем, а за пастырни добрую совесть» [60, л. На]. Вышепротитированный текст свидетельствует о высоко развитой городской торгово-ремесленной структуре Беларуси. Именно на городских ремесленников в значительной степени ориентирован данный сюжет, который утверждает авторитет центральной фигуры белорусской городской экономики — цехового мастера. Наряду с мастерами в качестве «отцов общества» выступают учителя, представители светской власти (врадники), священнослужители.

Таким образом, приблизительно вырисовывается модель общества несвижских реформаторов, в основе которой лежит семья, предпринимательство, образование и воспитание, законодательная, исполнительная и судебная власть и, наконец, духовная культура. По мнению авторов «Катехизиса», без такого единого комплекса невозможно общественная жизнь. «Без родителей бо на свете никто не народиться. Але хотя ж ся от родителей кто народиться, добрым норовом не наставиться, што за пожиток с него будет. Потомуж хотя ж бы ся кто и народил и выхован был, але бы враг непокой чинил, а вряду бы не было, который боронил, а на што бы и выхованье. Леч хотя бы и выхованье кто мел и оборону, але бы опять слова божиего не мел от кого слухати, пред ся бы еще великий недостаток терпел. Прото се пятое слово не только ся о родителях розумееть, але о всех тых, которых есм вже припоминал» [60, л. На. об. — Нб.].

В связи с проблемой зла авторы «Катехизиса» ставят вопрос об отношении к социальной несправедливости, и в связи с этим к феодальной и государственной власти. Вопрос формулируется следующим образом: «Если жебы господарь был неправедливый, што маеть чынити христианин?» Ответ дается со ссылками на авторитет Библии: «Несправедливый был Саул, а пред ся чтил его Давид. Идолослужители были Римские Кесары, а пред ся им Христос ... платить велел и сам дидрахму заплатил. Прото Павел римляном так пишеть: Воздадите всем долги. Ему же урок — урок, ему же дань — дань, ему же страх — страх, ему же честь — честь. А Петр еще меней того пишеть, абы поданные, або слуги повиновалися владыкам або господаром своим не такмо благым и крот-

ким, но и строптивым ... Прото, — делают вывод авторы «Катехизиса», — повинен христианин, господара своего слухати, ему служити и што рассказать мает чынити» [60, л. Нд-Нд об.].

В понимании несвижских авторов, социальная несправедливость несомненно является злом. Но еще большим злом, считают они, является социально-правовой нигилизм и тот хаос, который может быть им спровоцирован. Поэтому даже несправедливая власть лучше, чем безвластие, поскольку последнее может привести к несравнимо большему злу. Так, по-видимому, следует интерпретировать позицию Будного и его единомышленников, которым в реальных общественных условиях пришлось из двух зол выбрать меньшее. Поэтому называть их безусловными апологетами господствующих феодально-политических структур будет неправильно. Они, стремясь к социальной стабильности, пытались защитить сам принцип власти, вполне реалистично полагая, что не может быть власти, права, судопроизводства идеальных и абсолютно справедливых.

О том, что авторы «Катехизиса» не являлись беспринципными апологетами социальной и политической действительности, а были реалистичными и высоконравственными мыслителями-новаторами, свидетельствует та существенная оговорка, какую они делали, предписывая «люду простому, посполитому» почитать власти. Необходимо, считали они, подчиняться властям и быть законопослушными не абсолютно, а до определенного предела. Когда действия власти вступают в противоречие с основными нравственно-мировоззренческими принципами человека, с его совестью или, как тогда выражались, со «словом Божьим», человек должен отказать власти в послушании и поступать в соответствии со своими убеждениями, чего бы это ему ни стоило. «Нишли естли бы што напротиву Бога царь, князь, або который инший государь повелел, а хотя ж бы и пастор, — пишут они, — тогда вже немаеть христианин послушен быти, але обычаем Апостол святых мает отказати: послушати подобаеть Богови более нежели человеком. В той мере вже и родного отца послушни не быти маем, ани наконец Ангела если бы от

Бога отводил, або противу его слова верити, або што делати велел. Бо вже тогды отец не отец, але чужый, господарь не господарь, але разбойник, пастырь не пастырь, але волк, ангел не ангел, але диавол» [60, л. Нд. об. — Не.].

Таким образом, человек рассматривается авторами «Катехизиса» как законопослушное, но в то же время интеллектуальное, нравственно свободное существо, несущее индивидуальную ответственность за свои деяния. В своих поступках человек должен руководствоваться не только законом, социальным долгом, но прежде всего совестью. По сути дела это не столько средневековый, сколько новый человек, представитель нарождающегося буржуазного общества. В данном случае фиксируется процесс становления личности, способной не только играть по существующим в обществе правилам, жить в гармонии с социумом, подчиняясь его порядкам (без чего общество как таковое невозможно), но и стремящейся прокладывать новые исторические пути, противостоять насилию, бороться за свои нравственные принципы и идеалы. И протестантская этика, в том числе и протестантская этика Беларуси, утверждала этот тип личности, личности эпохи свободного предпринимательства и парламентской демократии. Из учения несвижских реформаторов с необходимостью вытекало, что в любых общественных обстоятельствах последнее слово должно оставаться за человеком, который в критической ситуации определяет свой выбор, руководствуясь совестью («словом божьим»), здравым смыслом, высокими нравственными принципами.

С протестантской этикой связано рождение личности как таковой, а в связи с этим и рождение нового общества.

РЭЛІГІЙНАЕ ЖЫЦЦЁ

Унія ў кантэксце дзяржаўнасці і культуры Беларусі XIV—XVII стст. (філасофска-гістарычны аналіз)

Гісторыя царкоўнай уніі на айчыннай глебе не пачыналася з Брэсцкага сабора 1596 г. Яе вытокі ўзыходзяць да XIV ст., пачатку ўтварэння інтэграванай беларуска-ўкраінска-літоўскай дзяржавы — Вялікага княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага. Праблеме царкоўнай уніі і Брэсцкай уніі, у прыватнасці, прысвечана агромністая літаратура, якая змяшчае самыя разнастайныя, дыяметральна супрацьлеглыя ацэнкі гэтай гістарычнай з’явы [83; 103]. І гэта нядзіўна, таму што унія — з’ява супярэчлівая і неадназначная, яе немагчыма ацэньваць палярна: або са знакам «плюс», або са знакам «мінус». Да гісторыі царкоўнай уніі, на наш погляд, неабходна падыходзіць, папершае, навукова аб’ектыўна, без канфесійнай або ідэалагічнай прадубязнасці, па-другое, аналізаваць яе ў дынаміцы, гістарычным развіцці.

Перадумовы уніі. Існуе пункт гледжання, што Брэсцкая унія не мела каранёў у народнай свядомасці беларусаў і ўкраінцаў, што яна выключна палітычная акцыя, інспіраваная пэўнымі сіламі. Не адмаўляючы цалкам апошняга, лічым — і пра гэта сведчаць шматлікія факты — што ўніяцкая ідэя мела ў грамадскім жыцці ВКЛ глыбокія карані. І гэтыя карані — у геапалітычным становішчы Беларусі і Украіны «паміж Усходам і Захадам», Польшчай і Расійскай дзяржавай, якое абумоўлівала дзве найважнейшыя задачы: умацавання і захавання палітычнай, дзяржаўнай і духоўна-культурнай незалежнасці.

Ужо першыя кіеўскія князі разумелі, што незалежная царква ўмацоўвае суверэнітэт дзяржавы, таму на мітрапаліцкі прастол яны імкнуліся пасадаць не прызначанага з Канстанцінопаля грэка, а свайго — кіеўскага, полацкага, смаленскага — святара. Гэтак жа паводзілі сябе вялікія

князі літоўскія. Каля 1320 г. Гедымін дабіўся адкрыцця мітраполіі з цэнтрам у Навагародку (Навагрудку), у якую ўваходзілі Полацкая і Тураўская епархіі, аднак у выніку намаганняў Масквы яна хутка была зачынена. Вялікія намаганні ў перамяшчэнні царкоўна-адміністрацыйнага цэнтра праваслаўя з Масквы ў Кіеў і Вільню прыклалі Альгерд і Вітаўт. У 1415 г. апошні на саборы ў Навагародку пераканаў беларускіх і ўкраінскіх епіскапаў паставіць на Кіеўскі мітрапаліцкі прастол свайго кандыдата Рыгора Цамблака. Свой учынак Вітаўт мацівіраваў тым, што маскоўскія мітрапаліты клапацяцца не пра заходне-праваслаўную царкву, а пра прыбыткі ад яе. Бірэлігійнасць, якая ўсталявалася ў ВКЛ пасля Крэўскай уніі (1385), вымагала вырашэння таксама праблемы згоды, мірнага суіснавання праваслаўнай і каталіцкай супольнасцей як прававымі сродкамі, так і захадамі ў напрамку аб'яднання праваслаўнай і каталіцкай царквы, або уніі. У 1418 г. Кіеўскі мітрапаліт Рыгор Цамблук, «пратэжэ» Вітаўта, выступіў на Канстанцкім Усяленскім саборы з заклікам аднавіць былое адзінства хрысціянскай царквы на падставе ўзаемнай цягпымасці і раўнапраўя. Фларэнційскую унію, якая прадугледжвала стварэнне адзінай хрысціянскай царквы, у 1439 г. сярод іншых падтрымаў і Кіеўскі мітрапаліт Ісідар. Праваслаўнае супольніцтва ВКЛ у асноўным ухваліла дзейнасць Ісідара, але зусім інакш ён быў сустрэты ў Маскве, дзе яго абвясцілі ерэтыком і саслалі ў Чудаў манастыр. Адтуль ён збег у Навагародак, а потым пераехаў у Рым [84]. І нарэшце, у 1458 г. вялікі князь Казімір даў згоду на заснаванне асобнай, не звязанай з Масквой праваслаўнай мітраполіі для ВКЛ. Усе беларускія і ўкраінскія епіскапы, апрача Чарнігаўскага і Бранскага (Бранск у гэты час уваходзіў у склад ВКЛ), ухвалілі даную акцыю. З гэтага перыяду, на думку вядомага рускага гісторыка царквы А. Ул. Карташова, беларуска-ўкраінскае праваслаўе «пачынае жыць сваім асаблівым жыццём у адметных палітычных і культурных умовах» [59, т. 1, с. 365].

Адметны характар беларуска-ўкраінскага праваслаўя XV—XVII стст. Геапалітычнае становішча ВКЛ «паміж Усходам і Захадам», на мяжы ўсходнееўрапейскай і заходне-еўрапейскай, грэка-візантыйскай і лаціна-германскай культур абумовіла спецыфічны, адметны ад маскоўскага мен-

талітэт беларуска-ўкраінскага праваслаўя. На думку даследчыкаў (Я. Д. Ісаевіча, В. М. Нічык, М. В. Дзмітрыева, С. В. Марозавай), яго адметнасцю з'яўляліся такія рысы, як інстытут патранату (кантроль над царкоўным жыццём свецкіх асоб), існаванне брацтваў, беларусізацыя і ўкраінізацыя царкоўнаславянскай мовы. Факты сведчаць, што дзеячы беларускай і ўкраінскай праваслаўнай царквы былі ў значнай ступені інтэграваны ў заходнееўрапейскую культуру: яны мелі права свабоднага выезду за мяжу, зафіксаванае ў статутах ВКЛ, падарожнічалі па Еўропе, вучыліся ў замежных універсітэтах. Значная частка праваслаўных святароў, феадалаў, мяшчан была параднёная з каталіцкімі, а потым і пратэстанцкімі сем'ямі. Беларускія і ўкраінскія праваслаўныя святары, настаўнікі брацкіх школ, пісьменнікі, кнігавыдаўцы былі схільныя да філасофскай рэфлексіі, звярталіся да арыстоцэлізму, неаплатанізму, рэнесансава-навуковых уяўленняў пра свет і чалавека. І наогул, на працягу некалькіх стагоддзяў у духоўным жыцці Беларусі і Украіны склаўся тып свецкага і царкоўнага дзеяча «на мяжы культур», да якога належалі такія постаці, як Ф. Скарына, М. Гусоўскі, С. Будны, В. Цяпінскі, Л. Сапега, І. Пацей, М. Смятрыцкі, П. Магіла, С. Косаў, С. Полацкі і інш. Гэтымі абставінамі быў абумоўлены характэрны для культуры Беларусі і Украіны інтэнсіўны і плённы дыялог паміж Усходам і Захадам, які станоўча ўплываў на духоўна-культурнае развіццё беларускага і ўкраінскага народаў, пашыраў светапоглядны круггляд свецкіх і царкоўных дзеячаў, стымуляваў талерантныя адносіны беларуска-ўкраінскага праваслаўя да заходняй культуры, каталіцтва. Імкненне да культурна-рэлігійнага дыялога надавала вялікую папулярнасць у грамадстве ВКЛ ідэі адраджэння хрысціянскага адзінства, ідэі уніі [103, с. 45—47].

Дзве мадэлі грамадскага і рэлігійна-царкоўнага жыцця. Праект універсальнай і лакальнай уніі. На працягу стагоддзяў у свядомасці народаў ВКЛ больш-менш выразна акрэсліліся дзве глабальныя мадэлі грамадскага і рэлігійна-царкоўнага жыцця: ліберальная, рэнесансава-гуманістычная, падставай якой з'яўлялася верацярпімасць, і кансерватыўная, контррэфармацыйная, у аснове якой ляжала ідэя уніі. Справа ў тым, што падставай менталітэту беларуска-ўкраінска-літоўскага грамадства з'яўляліся, па-першае,

прызнанне ў якасці аптымальнай палітычнай сістэмы манархii, абмежаванай законамі і прадстаўнічымі ўстановамі, па-другое, плюралізм рэлігійна-царкоўнага жыцця, які вымушаў свецкую ўладу праводзіць палітыку адноснай верацярпімасці. На працягу XV—XVI стст. узнікае шэраг юрыдычных актаў, якія ўраўноўваюць у правах праваслаўных, католікаў, пратэстантаў. Дамінуючым прынцып рэлігійнай талерантнасці становіцца ў другой палове XVI ст. У якасці прававой нормы ён фіксуецца ў шэрагу дакументаў і перш за ўсё ў Статуце 1588 г. Гэты адносна кароткі час у грамадскім жыцці ВКЛ беларускі пісьменнік Фёдар Еўлашоўскі назваў «залатым векам».

Між тым у другой палове XVI ст. на паверхню грамадскага жыцця зноў выходзіць ідэя царкоўнай уніі. Гэта было абумоўлена актывізацыяй Контррэфармацыі, а таксама ўзрастаючай пагрозай незалежнасці ВКЛ з боку Рускай дзяржавы (Лівонская вайна 1558—1583 гг., утварэнне Маскоўскай патрыярхii ў 1589 г.), у выніку чаго яно павінна было пайсці на больш шчыльную інтэграцыю з Польшчай. Царкоўная унія павінна была стаць лагічным працягам палітычнай, Люблінскай уніі 1569 г. Контррэфармацыя, якая пачалася ў ВКЛ з 70-х гадоў XVI ст., рашуча і катэгарычна адвергла прынцып рэлігійнай цярпімасці. У якасці альтэрнатывы рэнесансава-гуманістычнай, плюралістычнай мадэлі духоўнага, рэлігійна-царкоўнага жыцця яна прапанавала ідэю уніі.

Ідэю царкоўнай уніі падтрымалі пэўныя колы беларуска-ўкраінскага грамадства, якія, як адзначалася, былі падрыхтаваны да гэтага. Частка з іх выношвала праект універсальнай уніі, які ўзнік у атачэнні Кіеўскага ваяводы князя Канстанціна Астрожскага і Навагародскага ваяводы Фёдара Скуміна-Тышкевіча. Гэты праект прадугледжваў аб'яднанне ўсіх без выключэння хрысціянскіх цэркваў, у тым ліку і Маскоўскай. Па сваёй тэарэтычнай сутнасці ён быў экуменічна-гуманістычным, грунтаваўся на прынцыпах усеагульнасці і добраахвотнасці. Разам з тым праект універсальнай уніі быў гранічна ўтапічным, таму што Масква катэгарычна ад яго адмовілася. Ідэолагі Контррэфармацыі прадбачылі гэту сітуацыю, таму яны прапанавалі праект лакальнай уніі, аб'яднання праваслаўных

з католікамі ў межах Рэчы Паспалітай, менавіта Беларусі і Украіны. Утапічнасць ідэі універсальнай уніі з самага пачатку зразумеў і адзін з яе галоўных архітэктараў — Іпацый Пацей. У лісце да князя Астрожскага ён пісаў, што Маскоўская дзяржава не толькі палітычна, але духоўна-культурна не гатова да хрысціянскай згоды, уніі з каталіцтвам. Праект лакальнай уніі падтрымала беларуска-ўкраінская праваслаўная іерархія (пяць з сямі епіскапаў прынялі Брэсцкую царкоўную унію 1596 г.), пэўныя колы фэадалаў, гараджан. Яго ўхваліў урад Рэчы Паспалітай, частка ўрадоўцаў ВКЛ, у тым ліку і канцлер Леў Сапега.

Адмова ад плюралістычнай, ліберальна-дэмакратычнай мадэлі развіцця і курс на уніфікацыю рэлігійна-царкоўнага жыцця грамадства быў вялікай гістарычнай памылкай урада Рэчы Паспалітай. Брэсцкая царкоўная унія супярэчыла перакананням і жаданню значнай часткі беларуска-ўкраінскага грамадства, і таму пры яе ўвядзенні непазбежна быў прымус, які дыскрэдытаваў уніяцкую ідэю, абумовіў шэраг адмоўных з'яў у наступным гістарычным жыцці беларускага народа: разбурэнне прававой свядомасці і стымуляцыю супрацьпраўных учынкаў; узмацненне рэлігійна-інтэлектуальнай нецярпімасці і сацыяльнай варожасці; змену настрояў праваслаўнай супольнасці ў адносінах да ўрада Рэчы Паспалітай з лаяльных да варожых і на гэтай падставе імкненне да палітычнай інтэграцыі з Маскоўскай дзяржавай; выкарыстанне рускім самадзяржаўем «насілля над праваслаўнай верай» у якасці казырнай карты імперскай палітыкі; раскол нацыі на уніяцкае сялянства і каталіцкую шляхту, што вельмі адмоўна паўплывала на лёс беларускай дзяржаўнасці і нацыянальнай культуры. Перманентны канфесійны канфлікт, ініцыяваны Брэсцкай уніяй, стаў адной з прычын страты Рэччу Паспалітай сваёй дзяржаўнай незалежнасці: як вядома, канфесійны фактар адыграў істотную ролю ў яе падзеллах [103].

Пазітыўныя вынікі дзейнасці уніяцкай царквы. Вышэйсказанае не сведчыць, што царкоўная унія адыграла выключна адмоўную ролю ў айчынным гісторыі. Яна мела істотныя здабыткі ў галіне культуры (адукацыі, кнігадрукавання, архіўна-бібліятэчнай справы, мастацтва), што пераканаўча паказана ў працах беларускіх даследчыкаў (Марозава С. В. Уніяцкая царква ў культурына-гістарычным развіцці

Беларусі (1596—1839). Гродна, 1996; 3 гісторыі уніяцтва ў Беларусі. Мн., 1996; Гісторыя беларускага мастацтва. Т. 2. Мн., 1998 і інш.). Ва уніяцкім руху існавалі дзве тэндэнцыі: лацінізацыі — паланізацыі і беларусізацыі грамадскага і рэлігійна-царкоўнага жыцця. Гэтыя тэндэнцыі акрэслена выяўляліся ў культурнай спадчыне. Ва уніяцкіх школах побач з лацінскай, польскай, грэчаскай, царкоўна-славянскай вывучалася беларуская мова. На гэтых жа мовах выдаваліся кнігі. Пры уніяцкіх манастырах ствараліся кнігасховішчы, бібліятэкі. Даследчыкі адзначаюць наватарства, самабытнасць, дэмакратызм уніяцкага мастацтва (іканавіду, архітэктуры, музыкі, скульптуры, прыкладнага мастацтва, кніжнай графікі), з якім знітавана ўзнікненне арыгінальнага стылю — «віленскага барока». Пэўны ўклад унесла уніяцтва ў развіццё беларускай мовы, выкарыстоўваючы яе ў царкоўных казаннях, школьным навучанні, рэлігійнай і палемічнай літаратуры. Яно дало Беларусі шэраг таленавітых пісьменнікаў і сярод іх Іпацыя Пацея, творы якога напісаны на дасканалай беларускай мове XVI—XVII стст. Уніяцтву належыць пэўная заслуга ў фарміраванні нацыянальнай свядомасці, ідэі беларускага Адраджэння. К. Каліноўскі лічыў уніяцтва «верай нашых дзядоў і прадзедаў», а уніяцкую царкву нацыянальнай царквой (Мужыцкая праўда. № 6).

Эвалюцыя праваслаўя. Пётр Магіла як духоўна-культурны інтэгратар. Пасля забойства 12 лістапада 1623 г. у Віцебску уніяцкага архіепіскапа Ісафата Кунцэвіча беларуска-ўкраінскае праваслаўе апынулася на мяжы абсалютнай забароны. Пачаўся яго крызіс і разам з тым перагрупіроўка сіл і аднаўленне стратэгіі. Частка праваслаўнага святарства разупэўніваецца ў барацьбе і па тых або іншых прычынах прымае унію (М. Смятрыцкі, К. Саківіч, К. Транквіліён-Стаўравецкі і інш.). Другая частка — у той або іншай форме схіляецца да палітычнай інтэграцыі з Маскоўскай дзяржавай (Іоў Барэцкі, Ісая Капінскі і інш.). Аднак існавала ўплывовае групоўка, прадстаўнікі якой лаяльна ставіліся да ўраду Рэчы Паспалітай, разам з тым імкнуліся захаваць добрыя адносіны з Рускай дзяржавай і маскоўскім праваслаўем. Яны патрабавалі палітычнай рэабілітацыі і легалізацыі беларуска-ўкраінскай праваслаўнай царквы, вяртання належнай ёй маёмасці,

прывілеяў, правоў. Вядучым ідэолагам гэтага напрамку з'яўляўся Пётр Магіла, выдатнымі прадстаўнікамі — беларус Сільвестр Косаў, Ісая Казлоўскі, Інакенцій Гізель, Лазар Барановіч, Іанікій Галятоўскі, Антоній Радзівілоўскі і інш. Цэнтрам — Кіева-Магілянская акадэмія. Кампрамісная кіева-магілянская лінія сустрэла падтрымку значнай часткі беларускай і ўкраінскай шляхты, брацтваў. Моцную падтрымку заходнеправаслаўнай царкве аказвалі запарожскія казакі. На кампраміс пайшоў і малады прэтэндэнт на каралеўскі прастол Уладзіслаў, які быў зацікаўлены ў дасягненні рэлігійнай згоды ў краіне, прыхільнасці праваслаўнай і пратэстанцкай шляхты (ад якой у значнай ступені залежалі вынікі элекцыі), а таксама ваяўнічага запарожскага казачства. У 1632 г. сеймам была прынята пастанова, атрымаўшая назву «заспакаенне рэлігіі грэчаскай», згодна з якой праваслаўным надаваліся (а па сутнасці адраджаліся) роўныя правы з уніятамі, дазвалялася выбіраць сваю іерархію, арганізоўваць школы і друкарні, займаць грамадскія пасады. Кіеўскім праваслаўным мітрапалітам са згоды караля быў абраны Пётр Магіла (1596—1647).

Постаць Магілы належыць не толькі ўкраінскай, але і беларускай культуры, паколькі ён з'яўляўся агульным мітрапалітам, а заснаваная ім акадэмія (1632) — кузняй царкоўных і культурных кадраў Украіны і Беларусі. У прыватнасці, рэктарам акадэміі быў беларус С. Косаў, тут атрымаў адукацыю Сімяон Полацкі і многія іншыя дзеячы беларускай культуры, з Кіева-Магілянскай акадэміі выйшаў Георгі Каніскі, які адыграў істотную ролю ў царкоўна-культурным жыцці Беларусі другой паловы XVIII ст., і г. д. Урадавыя колы Рэчы Паспалітай ускладалі на новапрызначанага мітрапаліта вялікія надзеі. Лічылася, што ён загладзіць супярэчнасці паміж праваслаўнымі і уніятамі, спыніць канфесійную канфрантацыю, наблізіць грэка-праваслаўных і грэка-католікаў адзін да аднаго і тым самым зробіць тое, што не змаглі зрабіць папярэднія іерархі.

Як паказала ў сваёй фундаментальнай працы «Пётр Магіла ў духоўнай гісторыі Украіны» (Кіеў, 1997) украінская даследчыца В. М. Нічык, Кіеўскаму мітрапаліту ў пэўнай ступені ўдалося гэта зрабіць. Але не за кошт здрады праваслаўю, а за кошт гнуткай і асцярожнай палітыкі, рэфармавання царкоўнай арганізацыйна-кадравай струк-

туры, праваслаўнай сістэмы адукацыі і выхавання. Магіла прыпыніў практыку захопу праваслаўнай царкоўнай маёмасці з боку уніятаў, разгарнуў дзейнасць па аднаўленню і рэстаўрацыі праваслаўных храмаў, паляпшэнню царкоўнай і манастырскай дысцыпліны, маральнага стану праваслаўных святароў. Ён значна палепшыў якасць адукацыі ў праваслаўных школах, падняўшы іх да ўзроўню лацінскіх школ, заснаваў першую вышэйшую праваслаўную школу. Магіла аб'яднаў вакол сябе таленавітых і адукаваных украінскіх і беларускіх вучоных, настаўнікаў, царкоўна-грамадскіх дзеячаў. Рэформа адукацыі далася Магілу няпроста. Яго спроба «ліцінізацыі» праваслаўнай школы выклікала незадавальненне ў часткі праваслаўных святароў і казацтва. У сваю чаргу езуіты і уніяты спрабавалі скампраментаваць перад урадам новыя праваслаўныя школы, абвінавачваючы іх у распаўсюджванні пратэстанцкіх ідэй. Магіла быў прыхільнікам стварэння незалежнай царквы і дзяржавы, развіцця свецкай культуры. Кожны народ, лічыў ён, мае права рэалізоўваць свае інтэлектуальна-творчыя здольнасці на роднай мове, гэта права ўхвалена Богам. Прычым да Бога таксама трэба заўсёды звяртацца на роднай мове [90, с. 87].

Вялікая заслуга Пятра Магілы ў тым, што ён пайшоў па шляху альтэрнатыўнаму Брэсцкай уніі, шляху свабоднай і добраахвотнай духоўна-культурнай інтэграцыі Усходу з Захадам. Гэта па сутнасці шлях, які быў прапанаваны ідэолагамі ўсходнеславянскага Адраджэння — Ф. Скарынам, М. Гусоўскім, В. Цяпінскім, С. Будным, Л. Сапегам і інш. Шлях, які пэўны час з'яўляўся стрыжнем урадавай дзейнасці (Статут 1588 г.) і ад якога, на жаль, урад Рэчы Паспалітай адышоў, зрабіўшы падставай сваёй рэлігійна-культурнай палітыкі прымус. Інтэгратарская дзейнасць Магілы прынесла вялікую карысць не толькі Украіне і Беларусі, але і Расіі.

Пасля смерці Магілы Кіеўскім мітрапалітам (1647—1657) стаў яго вучань, беларус па паходжанні, Сільвестр Косаў. На працягу 1635—1647 гг. Косаў з'яўляўся епіскапам Мсціслаўскім, Магілёўскім, Аршанскім і многа зрабіў для ўмацавання ў Беларусі праваслаўнай веры, распаўсюджання асветы. Ён быў апекуном знакамітых Куцеінскай, Магілёўскай і Віленскай друкарняў, з якіх выйшаў шэраг рэлігійна-багаслоўскіх твораў і школьных падручнікаў,

аўтарам сачыненняў «Дидаскалія, альбо Наўка о сядьмі сакраментах», «Патерікон», «Экзегезіс». У апошнім асветніцтвядаржаў, што зварот да лацінскай мовы не з’яўляецца адрачэннем ад веры бацькоў. Яна неабходна, каб праваслаўныя беларусы і ўкраінцы маглі далучыцца да сусветнай навукі і культуры, каб «нашу Русь не называлі глупою Руссю». Косаў мужна адстойваў самастойнасць Кіеўскай мітраполіі, супрацьстаяў памкненням падпарадкаваць яе ўладзе Маскоўскай патрыярхіі. Адмоўна ставіўся ён і да інкарпарацыі беларускіх і ўкраінскіх зямель у склад Рускай дзяржавы.

Драматычны лёс Сімяона Полацкага. Непрадуманая, неталерантная палітыка ўрада Рэчы Паспалітай у значнай ступені падарвала вытворчы і інтэлектуальны патэнцыял беларускага народа. Нацыянальна-культурная дзейнасць на базе уніяцтва не здольна была папоўніць тых страт, якія панесла беларуская культура ў выніку рэлігійнай нецярпімасці, канфесійнай канфрантацыі, праследаванняў іншаверцаў і іншадумцаў, карацей, у выніку адмовы ад рэнесансава-гуманістычнага прынцыпу талерантнасці. Сітуацыя, што склалася ў краіне ў перыяд увядзення царкоўнай уніі, істотна пагоршылася ў часы вайны 1654—1667 гг., якую вялі паміж сабой Рэч Паспалітая і Руская дзяржава. Вынікам вайны стала масавае, пераважна прымусовае перасяленне беларусаў. Гэта былі палонныя, насельніцтва непакорных гарадоў, мястэчак, вёсак. Вялікая колькасць беларусаў размясцілася ў маскоўскім пасадзе, галоўным чынам высокакваліфікаваныя рамеснікі, кнігадрукары, настаўнікі, перакладчыкі, святары. Яны адыгралі вялікую ролю ў развіцці расійскага рамеснага майстэрства, мастацтва, кнігадрукавання, архітэктуры, асветы, пра што яшчэ ў 1957 г. пісаў Л. С. Абэцэдарскі ў сваёй працы «Белорусы в Москве XVII в. Из истории русско-белорусских связей». За межамі радзімы апынуліся такія інтэлектуалы, як Сімяон Полацкі, Ян Белабоцкі, пазней — Ілля Капіевіч і многія іншыя вядомыя і невядомыя беларускія інтэлектуалы. Эміграцыя другой паловы XVII ст. па сутнасці з’яўлялася першай масавай і катастрафічнай для беларускай культуры «ўчэчкай мазгоў і талентаў».

Выдатны паэт, мысліцель, асветнік Сімяон Полацкі (1629—1680) не толькі наш нацыянальны гонар, але і наш

боль. Ён адзін з першых знакамітых беларусаў, хто эміграваў не толькі ў іншую краіну, але і ў іншую, хоць і роднасную, культуру. Сімяон Полацкі — асоба «на мяжы культур». Пачатковую адукацыю атрымаў у брацкай школе Полацка, потым вучыўся ў Кіева-Магілянскай акадэміі. На кіева-магілянскі перыяд жыцця Сімяона выпадае пік рэфарматарскай дзейнасці Пятра Магілы і яго папличнікаў. Ідэя сінтэзу заходняй і ўсходняй культур, пагаднення існуючых у Рэчы Паспалітай хрысціянскіх веравызнанняў не магла не паўплываць на светапогляд маладога і здольнага беларуса, тым больш што сам Полацк з даўніх, яшчэ даскарынаўскіх часоў з'яўляўся ўвасабленнем гэтай ідэі.

Прага да ведаў прывяла Сімяона ў Віленскую каталіцкую акадэмію. Ён трапіў сюды ў даволі спрыяльны перыяд (вучыўся тут прыблізна з 1651 па 1654 г.), калі выкладанне этыкі, рыторыкі, палітыкі вялося на падставе курсаў лекцый гуманістычна арыентаваных выкладчыкаў М. К. Сарбеўскага, Л. Залускага, С. Лауксмiна, А. А. Алізароўскага [118]. Даследчыкі мяркуюць, што менавіта ў віленскі перыяд Сімяон Полацкі прымае уніяцтва і становіцца членам Базіліянскага ордэна. На думку А. Н. Рабiнсона, «униатское вероисповедание, очевидно, представлялось Симеону единственно приемлемой формой сближения западноевропейских и восточноевропейских традиций и культур» [130, с. 49].

Пачатак вайны Рэчы Паспалітай з Рускай дзяржавай крута змяніў не толькі намеры, але і ўсё жыццё і далейшы лёс 25-гадовага Сімяона. Яго родны горад капітуляваў 30 чэрвеня 1654 г., хутка палі Магілёў, Гомель, Мсціслаў, Смаленск, Віцебск, Мiнск і інш. У пачатку жніўня 1655 г. капітулявала Вiльня, сталіца ВКЛ, што не магло не зрабіць на студэнта Віленскага універсітэта Сімяона цяжкага ўражання. І ў гэтай сітуацыі малады Самойла Гаўрылавiч — Пятроўскі-Сiтнiяновiч (а менавіта такімі ў той час былі яго сапраўднае імя і прозвішча) паказаў сябе дальнабачным прагматыкам. З Вiльнi ён цiха вярнуўся ў родны Полацк і з'явіўся ў Богаяўленскі праваслаўны манастыр, дзе ігуменам быў яго настаўнік па Кіева-Магілянскай акадэміі Ігнат Іеўлевiч. Апошні пастрыг свайго вучня ў манакі (пасля гэтага ён пачаў называцца Сімяонам) і прызначыў дыдаскалам брацкай школы пры манастыры. Гэта

адбылося 8 чэрвеня 1656 г. Уражвае, як хутка і грунтоўна зарыентаваўся малады настаўнік. Не прайшло і месяца, як Сімяон са сваімі «отрокамі» прыбыў у Віцебск і паднёс рускаму цару свае віншавальныя вершы («віцебскія метры»), у якіх вітаў Аляксея Міхайлавіча як вызваліцеля беларускага народа. У 1660 г. ён са сваімі выхаванцамі наведаў Маскву. Расійскаму самадзержцу была паднесена вершаваная «Декламация», у якой той называўся «царом-Сонцам». Між тым справы рускай арміі пагаршаліся, войска Рэчы Паспалітай адваёўвала адзін за другім беларускія гарады. Быў вызвалены і родны горад Сімяона Полацк. «Политическое содержание и назначение стихов Симеона, читавшихся публично в Витебске и Полоцке, было таково, что с переходом Белоруссии обратно в состав Речи Посполитой поэт оказался достаточно скомпрометированным. Он эмигрировал в Россию, где стал первым придворным литератором-профессионалом», — піша А. Н. Рабінсон [130, с. 37]. На яго думку, Сімяон прыехаў у Маскву ў 1664 г. «самовольно». Аднак Л. У. Званарова і Ул. Конан лічаць, што Сімяон Полацкі «прыняў запрашэнне пераехаць у Маскву» (Мысліцелі і асветнікі Беларусі. Энцыклапедычны даведнік. Мн., 1995. С. 299).

Мы не маем намеру падрабязна асвятляць жыццё і светапогляд паэта. Гэта ўжо грунтоўна зроблена беларускімі і рускімі вучонымі. Нас цікавяць пытанні: якімі абставінамі быў абумоўлены выбар полацкага інтэлектуала, у якой ступені гэты выбар стаў тыповым і якія наступствы ён меў для беларускай культуры? Наша меркаванне такое. Сімяона не задавальняла памяркоўная пазіцыя Магіды і яго атачэння, і ў рэшце рэшт ён схіліўся да той мадэлі рэлігійна-культурнага сінтэзу, якая была прапанавана Брэсцкім уніяцкім саборам 1596 г. Асветнік абсалютна добраахвотна стаў на бок уніі. Аднак уражанні ад перамог рускай арміі ў Беларусі, русафільскія настроі значнай часткі праваслаўных святароў і насельніцтва ўсходніх беларускіх ваяводстваў на першым этапе вайны, а таксама яго полацкіх сяброў і настаўнікаў, далучэнне Левабярэжнай Украіны да Рускай дзяржавы, незадавальненне сацыяльна-рэлігійнай палітыкай урада Рэчы Паспалітай, уяўленні аб моцы і магчымасцях рускага цара паўплывалі на яго светапогляд. З уніята ён ператварыўся ў адданага прыхільніка

праваслаўя і расійскага самадзяржаўя, хутка зрабіўся іх ідэолагам. Да таго ж ён спадзяваўся, што свой талент, свае творчыя здольнасці зможа рэалізаваць толькі пры наяўнасці такога магутнага і багатага мецэната, як рускі цар. Паэт шчыра спадзяваўся, што сваёй дзейнасцю, сваімі вершамі, сваімі думкамі ён гуманізуе, асвеціць расійскі абсалютызм, укараніць у свядомасць цара, расійскай знаці, народа павагу і любоў да ведаў, закону, справядлівасці, мастацтва, стваральнай дзейнасці ў імя «агульнага добра». І ў гэтым напрамку яму многа ўдалося зрабіць. Сімяон Полацкі стаў першым расійскім асветнікам, ён адыграў вялікую ролю ў развіцці грамадзянскай свядомасці рускага народа, пашырэнні і распаўсюджанні ў Расійскай імперыі школьнай справы, кнігадрукавання і наогул высокай духоўнай культуры.

Аднак для беларускай нацыянальнай культуры Сімяон Полацкі быў першай вялікай стратай. Яго творчая спадчына, канешне, належыць не толькі рускаму, але і беларускаму народу. Паэт і мысліцель сцвярджаў як агульначалавечыя і агульнаславянскія, так і нацыянальныя духоўныя каштоўнасці. Але разам з тым ён аддаў многа інтэлектуальных творчых сіл дзеля выпрацоўкі і абгрунтавання не ўласцівых свайму народу каштоўнасцей і паняццяў, і перш за ўсё ідэі самадзяржаўя. Паэт павінен быў таіць многія свае перакананні, прыстасоўвацца да маскоўскага менталітэту. У Маскве Сімяон Полацкі вымушаны быў адмовіцца ад роднай мовы, на якой складаў свае першыя вершы, і перайсці на сучасную яму рускую літаратурную мову. Эміграцыя Сімяона Полацкага была эміграцыяй не толькі ў іншую краіну, але ў іншую, хоць і блізкую, культуру. Ён паклаў пачатак гэтаму сумнаму для беларускай культуры працэсу. «Культурная эміграцыя», як вядома, набыла масавы характар у XVIII—XIX стст., калі беларускія інтэлектуалы з прычыны адсутнасці ўласнай дзяржаўнасці і неадэкватнай самасвядомасці «эмігравалі» ў польскую або ў рускую культуру. Праблема «культурнай эміграцыі» актуальная для Беларусі і ў наш час, паколькі некаторыя яе перадумовы, на жаль, захаваліся [103].

Гуманітарныя і сацыяльныя навукі на зыходзе XX стагоддзя. Мн., 1998.

АСОБЫ

Франциск Скорина и современность

Свыше 500 лет отделяют нас от того времени, в котором жил Франциск Скорина, и от той великой культуры, которую он представлял — культуры эпохи Возрождения. Однако многие ценности, выработанные в эту эпоху, в рамках этой культуры — в том числе и великим сыном белорусского народа, мыслителем-гуманистом и просветителем, доктором философии и медицины из славного города Полоцка, — не утратили своей актуальности. Они органически вошли в современную общечеловеческую культуру, стали достоянием нашей повседневной, моральной, политической и интеллектуальной жизни.

Идея интеллектуальной свободы, или плюрализма, родилась в эпоху Возрождения. Она возникла в качестве противовеса средневековому авторитаризму, догматизму и нетерпимости и выступала в разнообразных формах. В культуре Возрождения идея плюрализма выражала тенденцию согласования, синтеза некоторых дохристианских и христианских философских и духовно-нравственных ценностей. Итальянский философ-гуманист Марсилио Фичино стремился, например, соединить христианское учение с философией Платона, а Скорина в своих предисловиях к библейским книгам неоднократно напоминает о пользе синтеза «Аристотелевой и Соломоновой мудрости», т. е. философского знания и библейско-христианских идеалов и ценностей. Идея культурно-философского синтеза затем переросла в концепцию «множественности истин». В конечном счете она трансформировалась в постулирование духовной свободы человека — свободы религиозной, моральной, политической, творческой. Без этой выработанной Ренессансом идеи невозможно было бы дальнейшее развитие искусства, науки, новых социальных и

политических институтов, в том числе и институтов демократии и свободного предпринимательства.

Скорина являлся одним из создателей, выразителей новоевропейской концепции духовной свободы, утверждая в своих произведениях гуманистически-реформационный принцип личного, внецерковного отношения к вере. Именно с этой целью он перевел Библию для «люда простого, посполитого руского языка», т. е. отдал Священное Писание на суд индивидуального разума, разума демократического белорусского читателя, что было косвенным провозглашением принципа религиозной свободы. В многочисленных предисловиях Скорина по сути дела призывал образованных белорусов самостоятельно изучать Библию и свободно размышлять над ее содержанием. Мало того, Скорина утверждал не только свободную, преимущественно внецерковную религиозность, но и мораль, основанием которой, по мнению мыслителя, должны быть Библия, а также разум и совесть человека.

Идея свободы — одно из величайших достижений современной цивилизации, и великий белорусский мыслитель стоял у истоков становления данного новоевропейского понятия, принимая непосредственное участие в его формировании. Общеизвестен тот большой вклад, который внесли американская политическая теория и практика в становление идеи свободы, демократии, прав человека. Однако задолго до того, как в начале XVII в. «отцы-пилигримы», т. е. первые переселенцы, высадились на североамериканский континент, суть свободы и человеческого достоинства уже были осознаны лучшими умами Беларуси Франциском Скориной, Симоном Будным, Василем Тяпинским, Львом Сапегой, Андреем Воляном, Мелетием Смотрицким и их единомышленниками.

В истории восточнославянской, и прежде всего белорусской, мысли Скорина является основоположником еще одного чрезвычайно важного и актуального аспекта свободы — свободы национально-культурной. Сама титаническая деятельность восточнославянского первопечатника и просветителя по переводу Библии на белорусский (или близкий к белорусскому) язык являлась ярким проявлением национально-культурной свободы, поскольку пробуждала самосознание народа, утверждала такие не-

преходящие для него ценности, как язык и культура. Обосновывая свою деятельность интересами «посполитого доброго», т. е. общественного блага, Скорина постоянно национально конкретизирует ее направленность: «Наболеи с тое причины, иже мя милостивы Бог с того языка на свет пустил».

Скорининская идея свободы получила развитие в белорусской правовой мысли. Она зафиксирована в выдающихся памятниках мировой культуры — статутах Великого княжества Литовского 1529, 1566 гг. и особенно в Статуте 1588 г. Как известно, Скорина в своих предисловиях большое значение придавал праву и справедливому судопроизводству. Данное обстоятельство, по-видимому, дало основание профессору И. А. Юхо считать Скорину одним из создателей Статута 1529 г. Однако идею правовой свободы фундаментально выразил наследник скоринских традиций Лев Иванович Сапега. В предисловиях к Статуту 1588 г. им была сформулирована концепция правового государства. В предисловии, обращенном «всим вобец (всем вместе, всем без исключения. — С.П.) станом Великого князства Литовского», т. е. не только магнатам, шляхте, но и «люду простому, посполитому», купцам, ремесленникам, крестьянам, Сапега утверждал, что «в каждой речи посполитой человеку почтивому ничего не маеть быти дорожшого над вольность» [142, с. 47]. Поэтому, защищая свою вольность, или свободу, люди не жалели не только имущества, но и собственной жизни. Более того, они изобрели самый надежный «монштук або удило на погамованье каждого зуфальцу» — законы, которые «для того суть постановлены», чтобы любой человек мог избежать «гвалту и збытку», чтобы «можному и потужному не все было вольно чынити».

Сапега ссылается на Цицерона, который «поведил, иж естесмо невольниками прав для того, абысмы вольности уживати могли», т. е., чтобы пользоваться свободой, мы должны быть рабами законов. Только там, где верховенствует право, надежно защищено и сохраняется достоинство, личная безопасность, имущество и в целом свобода человека. По мнению Сапеги, «цель и скуток усих прав ест и маеть быти на свете, абы кождый добрую славу свою, здорвье и маетность в целости мел, а на том всем

жадного ущирбку не терпел» [142, с. 47.]. Каждый государственный деятель, начальник, чиновник, администратор обязан управлять «не подлуг уподобанья своего», а «водле прав наших», т. е. не по своему усмотрению, а в соответствии с законом. Кто поступает иначе, «тот бы вжо не паном нашим, але сказителем прав и вольностей наших был, а мы бысмо невольниками его быти мусили» [142, с. 47]. Все в обществе — от слуги и до короля — должны подчиняться авторитету закона, права. Только в этом случае будет обеспечена свобода каждого в отдельности и всех вместе. «Сам господар пан наш, — утверждал Сапега, — жадное звирхности над нами заживати не может, одно только, колько ему право допускаеть» [142, с. 47].

Таким образом, в белорусской мысли Скорина заложил основу нового понимания роли свободы. Его последователь Андрей Волян писал в своем трактате «О политической, или гражданской, свободе» (1572): «До тех пор, пока афиняне находились у тиранов под тяжелым бременем рабства, они ничем не выделялись среди других греков. Добившись свободы, они словно возродились. И никогда бы у них не расцвели столь пышно занятия философией, никогда бы не родилась наука о справедливых законах, если бы там не установилась свобода, основа всех благих дел». Итак, уже в середине XVI в. белорусская мысль пришла к осознанию того факта, что только свобода дает человеку возможность максимально раскрыть все свои потенции, что именно в ней залог социального, политического, духовного процветания общества.

Наряду с разработкой понятия свободы Скорине принадлежит актуальная мысль о приоритете нравственных ценностей в духовной культуре человека. Идея эта не нова. Она была выдвинута христианством в эпоху крушения античного мира, Римской империи и являлась спасительной для европейских народов. Христианству, как известно, принадлежат два великих философских открытия. Первое — идея универсального, или абстрактного, человека, человека как общего, родового понятия вне его связи с религиозностью, национальностью, социальностью и индивидуальностью. Отсюда берут начало идеи социальной справедливости, общечеловеческих ценностей, прав человека.

Вторая идея — приоритета нравственности, морали перед всеми иными формами человеческой духовности. При всей своей неправоте в отношении к знанию, науке, философии ранние христиане и их идеологи были правы в том смысле, что полагали: никакая высокоразвитая наука и философия не дадут результатов, если люди будут пренебрегать элементарными общечеловеческими понятиями — справедливостью, человеколюбием, милосердием, ответственностью за свои поступки, почитанием родителей, традиций предков, заботой об общем благе и т. п. Разумеется, нравственные понятия в христианстве теснейшим образом увязывались с верой. Можно, конечно, не соглашаться с той трактовкой науки, философии, образованности, которая дана в Посланиях апостола Павла, в сочинениях некоторых отцов христианской церкви и т. п., но необходимо признать правильной ту мысль, что в системе культурных ценностей и наука, и философия, и идеология, и даже искусство стоят после морали, нравственности.

В век Скорины идея приоритета моральных ценностей, первенствующего значения воспитания по отношению к образованию — для всех была очевидной. В 1615 г. землянка Ошмянского повета Катерина Котовская, отдавая своего внука «в ласку и оборону», т. е. под покровительство, Крыштофу Радзивиллу, выражала пожелание, чтобы он «был выхован (воспитан) и вытвичон (выучен, образован. — *С.П.*) в боязни божой и в науках вызволенных». Именно такую иерархию ценностей, которая глубоко проникла в народное сознание, в начале XVI в. утверждал Скорина. Заслуга белорусского мыслителя заключалась в том, что он в своих произведениях выдвинул требование всестороннего развития человеческой личности — нравственно-религиозного, интеллектуального, гражданско-патриотического. Впервые в белорусской мысли Скорина утверждает в качестве идеала национально-ориентированную личность. Однако в системе духовных ценностей основное место белорусский гуманист отводил нравственному воспитанию человека [136; 137; 116].

По примеру евангелиста Луки Скорина, как он сам об этом пишет в предисловии к «Апостольским деяниям», предпочел профессии врача миссию морального пропо-

ведника и просветителя. Этот жизненный выбор мыслителя не случаен, поскольку врачевание человеческой души он считал более важной задачей, чем врачевание человеческого тела (хотя, как известно, Скорина занимался и врачебной практикой). Именно данная идейная установка обусловила его деятельность, благодаря чему восточнославянские народы, литовский народ — получили книгопечатание.

В XX в., в эпоху революций — социальных, национально-освободительных, научно-технической; кровопролитнейших войн, политических и экологических потрясений, человечество все больше убеждается в той простой истине, что цивилизация, не оплодотворенная высокой нравственной культурой, антигуманна и губительна. Отказ от приоритета выработанных на протяжении тысячелетий общечеловеческих нравственных понятий, выдвигание в системе духовных ценностей на первый план идеологии, классовой политики, технологического знания, производственной практики — дорого обошлись человечеству и нашему обществу, белорусскому народу в частности (Чернобыльская катастрофа). XX век особенно ярко и наглядно показал (кстати, об этом уже давно предупреждали некоторые философы, например Жан Жак Руссо), что чем большим объемом знаний и технического оснащения располагает мировое сообщество, тем большую опасность для человечества представляет забвение основополагающих принципов нравственности.

Существуют два подхода в разрешении противоречия между индивидуальным и общим благом. Первый предполагает следующее суждение: общее благо есть сумма индивидуальных благ, путь к общему лежит только через индивидуальное. Второй подход основывается на посылке: путь к индивидуальному благу лежит через общее благо, индивидуального благополучия и счастья можно добиться, заботясь главным образом о благе народа и страны в целом. Как известно, абсолютизация первого подхода таит в себе опасность крайнего индивидуализма и эгоизма, которые в конечном счете способны разрушить всякую социальную общность. Во втором подходе всегда содержится опасность забвения блага отдельно взятого человека, вырождения в тоталитаризм.

На протяжении всей истории проблема индивидуального и общего блага, т. е. проблема человека и общества, волновала мыслителей, государственных деятелей, политиков, философов. Вопрос в основном ставился таким образом: как в разнородном по-своему социальном, национальном, религиозном составе обществе, разрываемом противоположными интересами, может быть реализована идея общего блага? Античные мыслители считали рабовладельческие отношения естественно обусловленными. В достижении общего блага свободных решающую роль они отводили политической системе — государству и праву. Учитель Скорины Аристотель считал, что только такая политическая система истинная («правильная») и жизнеспособная, которая стремится к максимальной реализации принципа «общего блага». Он категорически отвергал такие формы правления, как тирания, олигархия и даже демократия. Последнюю — потому, что она, несмотря на все свои достоинства, предполагает все-таки благо большинства, а не благо всех членов общества (имеется в виду античное понимание демократии). Это была гениальная постановка вопроса, которую по достоинству мы можем оценить лишь в наше время, преодолев синдром «революционного» насилия одной части общества над другой, желание ради «блага» и «счастья» большинства пренебречь интересами и даже жизнью меньшинства. Короче говоря, в аристотелевской идее общего блага как бы в зародыше содержится положение о необходимости достижения общественного согласия, консенсуса, состояния гражданского диалога, что, как известно, является одной из важнейших характеристик современного понимания демократии. Идея общественного согласия, «згоды», характерна и для Скорины.

Общеизвестно, что сутью феодального общества являются привилегии, сутью же буржуазного общества являются равные стартовые возможности, гарантированные правом. Скорина, живший на рубеже двух эпох, хотя и был человеком общества феодального и в обыденной жизни, конечно, придерживался существующих правил игры, в своих произведениях утверждал идеал нового человека, свободного от феодальных и конфессиональных притязаний, все свои надежды возлагающего на свой интеллект,

талант, предприимчивость. Не случайно поэтому, что все его предисловия и послесловия адресованы не «феодальной номенклатуре», знатым панам и шляхте, а «людем простым, посполитым», т. е. белорусским ремесленникам, купцам, крестьянам.

Скорина являлся выразителем преимущественно аристотелевско-цицероновской концепции «общего блага», согласно которой общее благополучие и счастье должно предшествовать индивидуальному. «Не толико бо сами народихомся на свет, — писал мыслитель в предисловии к книге Есфири, — но более ко службе божией и посполитого доброго». Служение «посполитому доброму», т. е. общему благу, у Скорины тесно увязано, как уже отмечалось, со служением своему народу, Родине. Скорина постоянно подчеркивает свое белорусское происхождение: «в науках вызволенных и в лекарстве доктор Франтишек, Скоринин сын из славного града Полоцка».

В последнее время вновь популярность приобретает концепция общего блага как суммы индивидуальных благ. И это вполне справедливо в условиях совершенствования политической и экономической жизни, ибо успех будет зависеть от того, насколько полно общество сможет раскрыть творческую, социальную, предпринимательскую инициативу каждого отдельного человека. Конечно, идея приоритета «общего блага» существенно скомпрометировала себя в предшествующий период, когда из человека стремились выжать все, а дать ему минимум. Но скомпрометировав себя локально, идея общего блага плодотворна и истинна глобально-исторически, что неоднократно было доказано белорусским народом в самые трудные периоды истории — от Грюнвальда до Великой Отечественной войны. В наши дни идея общего блага кардинально трансформируется. Она ищет прочную опору прежде всего в интересах и потребностях отдельного человека. И тем не менее коллективизм, гражданственность, общественная активность, патриотизм, ответственность за общую судьбу народа и Родины и прочие предикаты понятия общего блага были и будут необходимы человечеству во все времена. Это хорошо понимал Скорина, когда, обращаясь к своим соотечественникам, писал: «Единому каждому не хвалится самому в себе бо-

жественными духовными дарованни. Но яко уды разно имуще в теле деяние, вси в купе собе суть помощни, тако каждый христианин свое имя дарование к посполитого доброго размножению да уделяеть» [136, с. 132].

Об этом писали также и наследники Скорины — М. Гусовский, М. Литвин, С. Будный, В. Тяпинский, Л. Сапега, А. Волан и др. «Цицерон вполне заслуженно называл глупым того, — утверждал Волан, — кто, потеряв общее, думает сохранить свое индивидуальное благополучие. Ведь только целостность государства обеспечивает целостность всего частного имущества. И если ты предал государственное, то ты ничего не сохранишь и своего» [118, с. 50]. Это — разумная, исторически оправданная точка зрения. Благополучие каждого находится в прямой зависимости от усилий и труда всего народа, всего общества. В сочинении «О политической, или гражданской, свободе» (Краков, 1572) тот же автор рассказывает: когда Константинополь был осажден турками, его знатные и привилегированные граждане вместо того, чтобы принадлежащее им золото и прочие драгоценности использовать в общественных интересах, для защиты родного города от врага, зарыли все это в землю. Никакие просьбы не могли тронуть погрязшую в алчности знать. Когда город пал и все драгоценности были извлечены турками из тайников, они с отвращением удивлялись крайней тупости и жадности константинопольской знати.

Таковы уроки, которые из глубины веков преподает современности великий полочанин Франциск Скорина.

Станислав Кошутский

Станислав Кошутский родился в деревне Кошут Познанского воеводства, год рождения неизвестен. Умер 4 апреля 1559 г. и похоронен в Вильно. Известен как переводчик сочинений античных авторов, главным образом Цицерона, поэт, мыслитель-гуманист, один из первых приверженцев Реформации в Великом княжестве Литовском. Предположительно Кошутский окончил Виттенбергский университет. Около 1547 г. поступил на службу к Радзивиллам, затем был секретарем королевы Барбары. После ее смерти поселился в Вильно, где до конца своих дней занимал должность библиотекаря короля и великого князя Жигимонта Августа.

В 1559 г. закончил перевод с латинского на польский язык трактата Цицерона «Об обязанностях». Помимо комментариев Кошутский написал подробную биографию римского философа («Жизнь Цицерона»), составленную на основе сочинений Плутарха, Аппиана, Тита Ливия, Саллюстия. Перевод был напечатан 16 лет спустя после его смерти, в 1575 г. в Лоске. Цицероновское сочинение в переводе Кошутского несколько раз переиздавалось (1583, 1593, 1606, 1766 гг.). По просьбе князя Семена Слуцкого Кошутский перевел на польский язык сочинение Рейнхарда Лориха «Книга о воспитании и образовании начальника», которая была издана в 1558 г. вместе с переводом «Речи Исократова об управлении государством» Эразма Гличнера. Кошутский — автор нескольких поэтических сочинений, посвященных Жигимонту Августу и Миколаю Радзивиллу.

Как и Скорина, Кошутский в своих комментариях к трактату Цицерона «Об обязанностях» стремился наладить идейный диалог между христианской и античной культурами, установить тождество некоторых свойственных этим культурам философско-этических ценностей. Он пытался сблизить цицероновское и христианское учение о природе человека, считая человеческую природу несовершенной, но вполне способной служить основой высоко нравственного сознания и добродетельного поведения человека. Кошутский писал о единстве общего и особенного в человеческой природе, обосновывал право человека на индивидуальность, неповторимость. Человек, полагал он, находится во власти необходимости и в то же время обладает свободой воли. Кошутский, как и Скорина, предпочитал жизнь деятельную, подчиненную интересам «общего блага». Он высоко ценил натурализм и гуманизм цицероновской этики, основывающейся на принципе «средней обязанности» и рассчитанной на «человека, весьма далекого от совершенства», живущего в реальном обществе, являющегося гражданином, политическим деятелем, воином, отцом семейства. В своем предисловии и комментариях к философско-этическому трактату «Об обязанностях» Кошутский попытался решить проблему диалектики идеала и реальности, «совершенной» и «средней» обязанности. Он обратил внимание на то место в цицероновском сочинении, где говорится о взаимосвязи

социально-этических категорий — мудрости, справедливости, мужества и др. Как и Скорина, справедливость Кошутский считал стержневой добродетелью. Пытаясь проследить диалектическую взаимосвязь нравственной красоты и пользы, Кошутский утверждал, что они должны относиться между собой как цель и средство: во всех ситуациях польза должна непременно быть подчиненной нравственной красоте [108, с. 20—31; 175]. Мыслитель-гуманист решительно защищал принцип законоправия.

Астафій Валовіч

Астафій (Остафей) Багданавіч Валовіч (каля 1520—1587) — буйны феадал, дзяржаўны і грамадскі дзеяч Вялікага княства Літоўскага, гуманіст, мецэнат-асветнік. Займаў самыя высокія пасады — ад найвышэйшага пісара (1552), маршалка дворнага (1552), зямскага падскарбія (1561) да падканцлера (1566), канцлера (1579—1584), троекага кашталяна (1569), віленскага кашталяна (1579) і ваяводы (1584). З'яўляўся медніцкім, магілёўскім, езярышчанскім, берасцейскім, кобынскім, троцкім і рэчыцкім старастам. Належаў да старажытнага беларускага баярскага роду. Нарадзіўся на Гарадзеншчыне. Пачаткова атрымаў хатнюю адукацыю, потым вучыўся, як мяркуе І. Саверчанка, у адным з нямецкіх пратэстанцкіх універсітэтаў (дарэчы, як і Леў Сапега). Аднак ёсць звесткі, што Валовіч скончыў Падуанскі універсітэт. У 40-я гады XVI ст. служыў сакратаром віленскага ваяводы Яна Глябовіча. У гэтым жа годзе ажаніўся з Фядорай Сапяжанкай, ад якой меў дачку Рэгіну. Пасада маршалка дворнага (1552) дала яму права ўвайсці ў склад гаспадарскай рады.

У 1553 г. Валовіч разам з полацкім намеснікам Станіславам Давойнам і крамянецкім старастам, пісарам Пятром Сямашкам накіроўваецца ў Маскву з мэтай заключэння мірнага пагаднення. У час перагавораў дэлегацыя ВКЛ рашуча выступіла супраць імперскіх прэтэнзій Івана IV менавацца «царом усея Руси», г. зн. гаспадаром не толькі велікарускіх, але і беларускіх і ўкраінскіх зямель. У сваю чаргу Валовіч і яго паплечнікі даказвалі, што не толькі Смаленск, але і Ноўгарад Вялікі, Пскоў, Вялікія Лукі з даўніх часоў уваходзілі ў склад ВКЛ. Нягледзячы на супя-

рэчнасці, 12 верасня 1553 г. перамер'е было падпісана (да 25 сакавіка 1556 г.). У якасці ўзнагароды Валовіч атрымаў ад караля і вялікага князя Жыгімонта Аўгуста Магілёўскае староства. За паслугі, якія ён аказаў Боне Сфорца, маці караля, у правядзенні аграрнай рэформы, Валовіч атрымаў Усвяцкае і Езярышчанскае староствы.

У 1558 г. разам са сваім аднаверцам, евангелікам-кальвіністам, віленскім ваяводам Мікалаем Радзівілам Чорным, Валовіч вёў перагаворы з маскоўскім паслом Алфёравым, пераконваючы апошняга ў неабходнасці міру паміж ВКЛ і Рускай дзяржавай, саюзу хрысціянскіх народаў супраць крымскага ханства і Турцыі. Але ж Іван IV палічыў інакш, паслаўшы ў 1558 г. маскоўскае войска на заваёву Інфлянтаў (Лівоніі). У хуткім часе рускімі былі ўзяты Нарва, Дэрпт і інш. Зразумела, што ВКЛ не змагло застацца абыякавым да гэтай падзеі, паколькі ўзнікала рэальная пагроза яго суверэннасці. На падставе пагаднення з Інфлянтамі ў канцы лістапада 1559 г. туды накіраваўся тысячны корпус на чале з Янам Хадкевічам і Юрыём Зяновічам.

Разумны і дальнабачны Валовіч добра ўсведамляў, да чаго можа давесці гэты канфлікт, і ўсяляк імкнуўся яго нейтралізаваць. Велікакняжацкі пасол Марцін Валадковіч, які прыбыў у Маскву з мірнай місіяй, гаварыў Адашаву, што «віленскі ваявода Мікалай Радзівіл ды велікакняжацкі пісар Валовіч моцна стаяць на тым, каб між нашымі гаспадарамі панавалі мір і згода». Калі ў 1560 г. паўстала пытанне пра шлюб Івана IV з адной з сясцёр Жыгімонта Аўгуста, Валовіч з лепшых намераў выказаўся «за», але абумовіў гэтую акцыю падпісаннем «вечнага міру» і захаваннем правоў ВКЛ на Інфлянты. Аднак, відаць, маскоўскі ўрад вёў дыпламатычную гульню. Уладкаваўшы канфлікт з Швецыяй, Іван IV узнавіў вайсковыя дзеянні супраць Інфлянтаў. У 1562 г. ВКЛ уступіла ў вайну з Маскоўскай дзяржавай. У хуткім часе руская армія захапіла Віцебск, Оршу, Дуброўну, Капыль, Шклоў. 13 лютага 1563 г. паў Полацк.

Лівонская вайна надта востра паставіла пытанне пра дзяржаўную унію ВКЛ з Польшчай. Паміж беларускімі і літоўскімі магнатамі, з аднаго боку, і польскімі феодаламі, з другога, разгарнуліся спрэчкі наконт прынцыпаў аб'яднання. Калі першыя настойвалі на вайскова-палітычным

хаўрусе, то другія імкнуліся да інкарпарацыі княства ў склад Кароны. Валовіч разам з Мікалаем Радзівілам Чорным, Рыгорам Хадкевічам і іншымі з'яўляўся лідэрам беларуска-літоўскай апазіцыі, якая намагалася максімальна захаваць асноўныя атрыбуты дзяржаўнай незалежнасці ВКЛ у складзе Рэчы Паспалітай. На Вальным сейме 1569 г. у Любліне Валовіч і некаторыя іншыя члены беларуска-літоўскай дэлегацыі, сярод якой былі віленскі ваявода і канцлер Мікалай Радзівіл Руды, жамойцкі староста Ян Хадкевіч, падскарбій Мікалай Нарушэвіч, высунулі так званы «Праект уніі», які змяшчаў 15 артыкулаў, гарантуючых адноснаю незалежнасць ВКЛ. Аднак польскія магнаты і шляхта, якіх падтрымлівала частка беларускіх і літоўскіх феодалаў, настойвалі на стварэнні унітарнай дзяржавы, што ў рэшце рэшт і было зафіксавана ў заключным «Акце аб уніі». У далейшым Валовіч прыклаў шмат намаганняў, каб змяніць некаторыя яго пункты.

Актыўны ўдзел прымаў Валовіч у рэформах 50—60-х гадоў XVI ст. — аграрнай, судова-адміністрацыйнай і інш. Разам са знакамітымі юрыстамі Аўгусцінам Ратундусам і Пётрам Раізіям Валовіч рыхтаваў другое выданне Статута ВКЛ, які быў зацверджаны 1 сакавіка 1566 г. на Віленскім Вальным сейме. Па яго прапанове ў тэкст быў уключаны артыкул, згодна з якім «загранічнікам» (перш за ўсё меліся на ўвазе феодалы Польшчы) забаранялася набываць землі і займаць дзяржаўныя пасады ў межах ВКЛ (3 раздз., 4 арт.). З 1561 г. Валовіч — земскі падскарбій (нешта накшталт міністра фінансаў і эканомікі). У сакавіку 1566 г. ён атрымаў пасаду падканцлера. Па ініцыятыве Валовіча ў Маскву накіроўваюцца два пасольствы (1566 і 1569 гг.), якія вядуць мірныя перагаворы. У складзе велікакняжацкай дэлегацыі Валовіч прымаў удзел у выбары новага караля, якім стаў Генрых Анжуйскі. Подпіс падканцлера стаіць пад знакамітай Варшаўскай канфедэрацыяй (1573), згодна з якой прадстаўнікі ўсіх хрысціянскіх веравызнанняў атрымлівалі роўныя правы ў ВКЛ і Кароне.

У 1576 г. каралём і вялікім князем становіцца Стафан Батура (Баторый), кіраванне якога прынесла ВКЛ значныя палітычныя і ваенныя поспехі. У спецыяльным прывілеі ён прызнаў канфедэрацыйны характар Рэчы Паспалітай і тым самым адноснаю дзяржаўную незалежнасць ВКЛ,

дазволіў беларускім і літоўскім магнатам і шляхце праводзіць свае вальныя сеймы і сеймікі, кіравацца ў судовых справах сваім Статутам і г. д. Ён пацвердзіў право-моцнасць Варшаўскай канфедэрацыі. У далейшым усе гэтыя і іншыя атрыбуты суверэнітэту ВКЛ былі замацаваны ў Статуце 1588 г. Са Стафанам Батурам знітаваны таксама карэнны пералом у Лівонскай вайне. Валовіч прымаў актыўны ўдзел у вайсковых дзеяннях, у прыватнасці ў вызваленні Полацка (1579), узяцці Вялікіх Лук (1580) і да г. д. У 1579 г. ён становіцца канцлерам і віленскім кашталінам. У 1581 г. Валовіч і яго «пратэжэ» малады Леў Сапега ствараюць вышэйшы апеляцыйны судовы орган ВКЛ — Трыбунал. З 1584 г. састарэлы Валовіч — «пан Віленскі», г. зн. віленскі ваявода. Валовіч з'яўляўся выразнікам дамінантнай ідэі палітычнага развіцця ВКЛ — дзяржаўнага суверэнітэту. Уся яго дзейнасць была накіравана на рэалізацыю гэтай ідэі.

Астафій Валовіч — адна з найбольш прывабных постацей у беларускай гісторыі другой паловы XVI ст. Памяркоўны і разважлівы дзяржаўны дзеяч, тонкі дыпламат, рэфарматар, мецэнат-асветнік, талерантны чалавек, ён многа зрабіў для распаўсюджання на роднай зямлі адукацыі, ведаў, кнігадрукавання. З маладых гадоў стаўшы евангелікам-рэфарматарам (кальвіністам), ён застаўся верным гэтаму веравызнанню да самай смерці. Разам з Мікалаем Радзівілам Чорным, яго братам Мікалаем Радзівілам Рудым, Янам Кішкам і іншымі Валовіч з'яўляўся апекуном беларуска-літоўскага рэфармацыйнага руху. На яго сродкі ў 1559 г. быў зроблены пераклад твора швейцарскага тэолага-кальвініста Генрыха Булінгера (з якім перапісваўся Сымон Будны) «Пра праўдзівае прыняцце цела і крыві Ісуса Хрыста». Валовіч даў грошы на фундацыю знакамітай нясвіжскай друкарні. У 1562 г. у Нясвіжы быў надрукаваны беларускі «Катэхізіс». Валовіч фінансаваў і другое беларускае выданне — «Пра апраўданне грэшнага чалавека перад Богам» — якое выйшла з нясвіжскай друкарні ў гэтым жа годзе. У прадмове да кнігі Сымон Будны, звяртаючыся да Астафія Валовіча, пісаў: «Часто бо от твоей милости слышал есм, якобы рад есть мел подданым своим учителей верных и на размножение книг добрых, накладов обещуеш не жаловати. А не только обещуеш, но и

початок сее друкарни нашее твоей милости наклады исперва еще, яко некое основание уготовали и укрепили». Па сведчанні таго ж Буднага, у адным з маёнткаў Валовіча прапаведнікам быў вядомы на Беларусі сацыяльны радыкал Якуб з Калінаўкі, які вучыў: «Не павінна быць сярод сапраўдных хрысціян розніцы паміж свабодным і нявольнікам, яўрэем і грэкам, але ўсе няхай будуць роўнымі». Валовіч талерантна адносіўся да такіх выказванняў.

Валовічу была ўласціва рэлігійная цяргімасць. Ён падтрымліваў добрыя адносіны і нават перапісваўся з рускім праваслаўным багасловам Арцеміем, які жыў у Слуцку пад апякунствам князя Юрыя Алелькавіча. Прыязна адносіўся Валовіч і да рускага эмігранта праваслаўнага князя Андрэя Міхайлавіча Курбскага, аднак розніца канфесій, відаць, з'явілася перашкодай для іх сталага збліжэння. Калі гаворка ішла пра яго рэлігійныя погляды або светапоглядныя і палітычныя прынцыпы, Валовіч не баяўся ўступіць у канфлікт з самім каралём. Гэта ён прадэманстравваў пры заключэнні Люблінскай уніі 1569 г., а таксама тады, калі адмовіўся зацвердзіць прывілей Стафана Батуры на адкрыццё езуіцкай акадэміі ў Вільні.

У сваім завяшчанні (тэстаменце) Астафій Валовіч нагадваў, каб уфундаваныя ім «школу ды шпіталь не ліквідавалі і не памяншалі». Але калі «хтосьці з уладальнікаў наважыцца тое змяніць, дык у гэтым выпадку Сідранскі маёнтак з усімі землямі павінен перайсці на агульнагаспадарскі рахунак», г. зн. зрабіцца дзяржаўнай маёмасцю. Усім, хто яму служыў, «ад старога да малага», Валовіч нагадваў шчодро заплаціць. Валовіч не толькі вызнаваў, але і ў практычным жыцці прытрымліваўся гуманістычнага хрысціянскага завету «любаві да бліжняга». Гэты завет ён распаўсюджваў і на сваіх падданых, чэлядзь, сялян. «Пацвярджаю гэтаксама, — пісаў ён у сваім «Тэстаменце», — што ва ўсіх маіх маёнтках нявольнікі ды іншыя несвабодныя паводле дзедзічнага права людзі, мужчыны і жанчыны, нават калі яны вязні ці даўжнікі, аб'яўляюцца вольнымі. Яны маюць права вольна служыць альбо пайсці туды, куды пажадаюць». І далей: «Адносна маіх казнадзеляў для хвалы Божай, школаў ды шпітальёў пастанаўляю: паўсюль, дзе іх маю, лік іх ні пры якіх умовах не змяншаць. Наадварот, належыць пашыраць іх ... На шпіталь

даваць чыншу 12 коп грошаў ... Для школы выдзяляць 40 залатых польскіх, Бакалаўру, годнаму і вучонаму чалавеку, які будзе вучыць маіх нашчадкаў і падданных, даваць на пражыццё» і да т. п.

Памёр Астафій Валовіч у канцы 1587 ці на пачатку 1588 г. Пахаваны ў Сідранах, «в склепе мурованом» побач з евангелічна-рэфармацкім зборам.

Падокшыні С. А. Астафій Валовіч — палітык і асветнік (да 475-годдзя з дня нараджэння) // Адукацыя і выхаванне. 1995. № 6. С. 102—104.

Сымон Будны

Сымон Будны (каля 1530—1593) — беларускі мысліцель-гуманіст эпохі Адраджэння, рэлігійны рэфарматар, тэолаг, філолаг, гісторык, паэт, філосаф, педагог, прадаўжальнік культурна-асветніцкай, нацыянальна-палітычнай і філасофскай традыцыі Скарыны.

Жыццё і дзейнасць. Пытанне аб месцы яго нараджэння і нацыянальнасці застаецца дыскусійным. Беларус ён ці паляк, нарадзіўся ў Будах беларускіх ці ў Будах, што знаходзяцца на тэрыторыі Польшчы (Мазовія), — дакладна не высветлена. Аднак нават тыя, хто лічыць Буднага палякам, пагаджаюцца, што вельмі многія факты сведчаць на карысць яго беларускага паходжання: добрае веданне беларускай мовы, жыцця, нораваў, звычаяў, рэлігійных уяўленняў беларусаў, значная колькасць беларускіх слоў, фразеалагізмаў, народных прымавак і прыказак у творах Буднага, напісаных на польскай мове, беларускі патрыятызм і да т. п.

Каля 1544 г. Будны паступіў на факультэт свабодных мастацтваў Кракаўскага універсітэта, дзе атрымаў ґрунтоўную гуманітарную і багаслоўскую адукацыю. У яго творах часта сустракаюцца імёны Арыстоцеля, Платона, Гамера, Дэмасфена, Вяргілія, Тэрэнцыя, Сенэкі, Цыцэрона, Плінія Старэйшага, Ціта Лівія, Салюсція, Аўгусціна, Фамы Аквінскага, Ларэнца Валы, Эразма Ратэрдамскага, Скарыны, Лютэра, Кальвіна і іншых філосафаў, вучоных, пісьменнікаў, багасловаў. Магчыма, пасля Кракава Будны прадоўжыў вучобу ў Базельскім пратэстанцкім універсітэце.

У 1558 г. па запрашэнні Мікалая Радзівіла Чорнага Будны прыехаў у сталіцу Вялікага княства Літоўскага —

Вільню, дзе заняў пасаду катэхізіста, настаўніка пратэстанцкай беларускай суполкі з абавязкам па нядзелях, аўторках, пятніцах і ў святочныя дні выкладаць асновы кальвінісцкага вучэння вдзецам і дарослым. На аснове гэтай дзейнасці, якая цягнулася два гады, склалася яго першая праца на беларускай мове — «Катихісіс». Гэта аргумент на карысць беларускага паходжання Буднага: каб адразу весці выкладанне на беларускай мове, неабходна было добра яе ведаць. У 1560 г. Будны прызначэцца прапаведнікам у Клецк, што лічылася павышэннем. Сумесна з нясвіжскім намеснікам Мацеем Кавячынскім і яго братамі, а таксама з кальвінісцкім міністрам (прапаведнікам) Лаўрэнціем Крышкоўскім Будны засноўвае ў Нясвіжы друкарню. Пры ёй была пабудавана «паперня» (майстэрня па вырабу паперы). Падтрымку, у тым ліку і фінансавую, беларускім кнігавыдаўцам аказвалі ўладальнік Нясвіжа Мікалай Радзівіл Чорны і канцлер Вялікага княства Літоўскага Астафій Валовіч. У прыватнасці, па загаду апошняга з Вільні ў Нясвіж быў перавезены шрыфт Скарыны. 10 чэрвеня 1562 г. з нясвіжскай друкарні выйшла першая друкаваная кніга, поўная назва якой «Катихісіс, то ест наука стародавняя хрысціанская от светого писма, для простых людей языка руского, в пытаниях и отказех собрана». Аўтарамі лічацца Будны, Кавячынскі і Крышкоўскі, аднак рашаючая роля ў яе напісанні належала Буднаму. У кастрычніку 1562 г. з нясвіжскай друкарні выйшаў другі беларускі твор таго ж аўтарскага калектыву «Об оправданіи грешнаго человека перед Богом». Яшчэ на пачатку XIX ст. яго трымаў у руках В. С. Сопікаў, аднак да нашага часу ён не захаваўся.

На працягу 1563—1564 гг. Будны вёў перапіску з рускім праваслаўным багасловам Арцеміем, які ў 1555 г. разам з Феадосіем Касым і яго паплечнікамі ўцёк з Расіі ў Беларусь ад праследавання царквы і царскай улады. Будны прыслаў Арцемію першыя беларускія кнігі, каб даведацца яго меркавання. Лісты Буднага да Арцемія да нас не дайшлі, але захаваліся два пасланні апошняга да беларускага мысліцеля (Русская историческая библиотека. Т. IV. СПб., 1878). Будны быў таксама асабіста знаёмы з Іванам Фёдаравым і Пятром Мсціслаўцам, аб чым ён пісаў у сваёй прадмове да Новага Запавету выдання 1574 г.

Будны належаў да памяркоўнай рэлігійна-рэфармацыйнай плыні, якая была блізкая да кальвінізму і ў Беларусі і ў Літве насіла назву евангелічнай. Але ж на пачатку 60-х гадоў у мысліцеля ўзнікаюць сумненні наконт трактоўкі асноўных палажэнняў хрысціянскай дагматыкі і ў першую чаргу — трактоўкі догмата Тройцы і прыроды Хрыста. 18 красавіка 1563 г. Будны накіроўвае з Клецка ліст вядомаму цюрыхскаму тэолагу Генрыху Булінгеру, у якім бярэ пад сумненне догмат Тройцы ў каталіцкай і кальвініскай інтэрпрэтацыі і крытыкуе яго з пазіцый фармальнай логікі. Спробай радыкальнай пераацэнкі хрысціянскага веравучэння тлумачыцца зварот Буднага да вывучэння патрыстычнай літаратуры, г. зн. рэлігійнай філасофіі таго перыяду, калі хрысціянства яшчэ не было дагматызавана. У 1564 г. сумесна з Крышкоўскім Будны перакладае на польскую мову і выдае ў Нясвіжы «Гутарку святога Юсціна, філосафа і пакутніка, з Трыфанам-іудзеям».

У сярэдзіне 60-х гадоў Будны становіцца адным з правадыроў антытрынітарызму — радыкальнай плыні ў беларуска-літоўскай Рэфармацыі. Ён актыўна ўдзельнічае ў рабоце сінодаў (з'ездаў) беларускіх, літоўскіх і польскіх арыян (антытрынітарыяў), або, як іх яшчэ называлі, літоўскіх і польскіх братоў, дзе ў вострых дыскусіях абараняе сваё рэлігійна-філасофскае і сацыяльна-палітычнае вучэнне. У 1565 г., пасля смерці свайго патрона Мікалая Радзівіла Чорнага, Будны пакідае Клецк і пераязджае ў Холхла, куды яго запрасіла ўдава віцебскага ваяводы Ганна Кішка. У гэты час у асяроддзі беларускіх і літоўскіх антытрынітарыяў узмацняецца дыскусія аб адносінах да феадальнага грамадства і дзяржавы, уласнасці, прыгоннага права, вайны і г. д. Будны, з'яўляючыся ідэолагам правага крыла літоўскіх братоў (беларускіх і літоўскіх антытрынітарыяў), займае ў спрэчцы памяркоўна-гуманістычную пазіцыю. Апраўдваючы грамадскія і дзяржаўныя асновы Вялікага княства Літоўскага, ён у той жа час патрабуе змякчэння феадальнай эксплуатацыі, рэфарміравання існуючых сацыяльна-палітычных інстытутаў: заканадаўства, судаводства, школьнай адукацыі, царкоўнага жыцця і да т. п. Аб змесце гэтых дыскусій сведчыць сінод у Іўі, які адбыўся ў студзені 1568 г. (аб ім Будны вельмі падрабязна расказвае ў творы «Аб швецкай уладзе»).

Галоўным у творчай дзейнасці Буднага гэтага часу была праца па перакладу на польскую мову і крытычнаму даследаванню Бібліі. У пошуках яе аўтэнтычнага тэксту і сэнсу яму давялося вывучыць і супаставіць паміж сабою вялікую колькасць біблейскіх кніг, напісаных на старажытнаўрэйскай, старажытнагрэчаскай, лацінскай, царкоўнаславянскай, польскай, чэшскай, нямецкай, французскай, беларускай («Біблія» Скарыны) мовах, тэалагічных і філасофскіх трактатаў многіх старажытных, сярэднявечных і рэнесансных аўтараў, што істотна пашырыла яго эрудыцыю, аказала вялікі ўплыў на рэлігійна-філасофскія погляды.

Як мяркуе польскі даследчык Г. Мерчынг, да 1570 г. Новы Запавет з прадмовай і каментарыямі ўжо быў гатовы і пачаў друкавацца ў нясвіжскай друкарні. Аднак у наступным годзе ў валоданне Нясвіжам уступіў Мікалай Радзівіл Сіротка, каталіцкі біскуп, і нясвіжскую друкарню Кавячынскі перавёз у свой маёнтак ва Узду. У 1572 г. Будны з Холхла пераехаў у Заслаўе, бліжэй да месца выдання Бібліі. У гэтым жа годзе Біблія ў поўным аб'ёме выйшла ў свет. Месца выдання на ёй не ўказана. Прадмова Кавячынскага пазначана Уздой, прадмова Буднага — Заслаўем. Такім чынам, яе можна называць нясвіжска-ўзденска-заслаўскай Бібліяй. Але ж Буднага чакала разачараванне. Выдаўцы, браты Кавячынскія, і рэдактары Л. Крышкоўскі і Л. Вінклер не змясцілі галоўнага — «Прадмовы» і «Каментарыяў» да Новага Запавету, у якіх біблейскія тэксты падвяргаліся навукова-крытычнаму аналізу. Акрамя таго, яны ўнеслі значныя змяненні ў аўтарскі пераклад, не дапусцілі перастаноўкі некаторых частак Бібліі і г. д. Рэдактарскае самавольства звяло на нішто шматгадовую працу Буднага, пазбавіла яго пераклад Бібліі асноўнага — філасофскай інтэрпрэтацыі, што прымусіла мысліцеля адмовіцца ад аўтарства. Творчы саюз Буднага з яго сааўтарамі распаўся.

У гэты перыяд у лёсе Буднага адбываецца пералом. Ён знаходзіць новага мецэната ў асобе беларускага магната — арыяніна Яна Кішкі. Восенню 1573 г. апошні прапануе Буднаму пасаду міністра (прапаведніка) у Лоску. Там ён заснаваў друкарню і аддаў яе ў поўнае распараджэнне Буднага. У 1574 г. з лоскай друкарні выйшаў у свет Новы

Запавет з прадмовай і каментарыямі Буднага, якія не былі змешчаны ў нясвіжска-ўздзенска-заслаўскай Бібліі. Вялікая прадмова, у якой аўтарам былі выказаны ідэі, маючыя прынцыповае метадалагічнае значэнне, грунтоўныя каментарыі да евангельскіх тэкстаў зрабілі гэтае выданне унікальным, выдатным помнікам не толькі беларускай, але і еўрапейскай думкі. Будны не імкнуўся да адмаўлення хрысціянства, аўтарытэту Бібліі, а наадварот, яго мэтай было аднаўленне ісціннага хрысціянскага веравучэння, першапачатковага, сапраўднага сэнсу Свяшчэннага Пісання. Тым не менш радыкалізм вывадаў мысліцеля, рацыяналістычныя, натуралістычныя і атэістычныя тэндэнцыі, якія ў іх прысутнічалі, падрывалі асновы рэлігійна-тэалагічнага светапогляду.

Выхад у свет з лоскай друкарні Новага Запавету з прадмовай і каментарыямі Буднага выклікаў бурную рэакцыю сярод тэолагаў і рэлігійных філосафаў усіх напрамкаў — ад каталіцкіх і пратэстанцкіх да яўрэйскіх. У прыватнасці, швейцарскі тэолаг Сімлер выкрываў Буднага за тое, што ён «не імкнецца спасцігнуць сэнс Свяшчэннага Пісання з яго самога, але прыносіць у яго сваё індывідуальнае разуменне». «Да Свяшчэннага Пісання, — сцвярджаў тэолаг, — нельга прымяняць натуралістычныя і філасофскія аргументы, яно не падуладна філасофскаму аналізу». У той жа час рэлігійна-філасофскія ідэі Буднага сустрэлі падтрымку многіх беларускіх антытрынітарыяў, у прыватнасці яго сябра Васіля Цяпінскага.

Мысліцель спрабуе прапагандаваць свае рэлігійна-філасофскія ідэі на Захадзе. На працягу 1574—1575 гг. ён выдае ў лоскай друкарні на лацінскай мове некалькі твораў — «Аб дзвюх натурах Хрыста», «З нагоды аргументаў Сімлера», «Кароткі доказ, што Хрыстос не з'яўляецца такім жа Богам, як Бацька» і інш. Большасць з гэтых трактатаў сталі вядомымі толькі ў 1977 г., калі італьянскі вучоны Масімо Фірпо надрукаваў іх у якасці дадатку ў сваёй кнізе «Антытрынітарыі Усходняй Еўропы у XVI стагоддзі. Новыя тэксты Сымона Буднага, Міколы Паруты, Якуба Палеалога» (Фларэнцыя, 1977). Вясной 1574 г. Буднага ў Лоску наведаў купец з Англіі Ральф Рытэр. Ён павёз з сабой ліст да вядомага англійскага тэолага і гісторыка Джона

Фокса, у якім беларускі мысліцель выкладаў асноўныя палажэнні сваёй дактрыны.

У 1576 г. у Лоску выйшла ў свет галоўнае рэлігійна-філасофскае сачыненне Буднага «Аб найбольш важных палажэннях хрысціянскай веры», у якім ён абагульніў свае радыкальныя ідэі. Ва ўводзінах Будны пісаў, што гэты трактат ён стварыў па просьбе «нейкай суполкі», якая прапанавала яму выкласці свае меркаванні адносна галоўных догматаў хрысціянскай веры — «адзінага Бога і Яго Сына». Меркавалася (Г. Мерчынг), што гэтай суполкай была віленская абшчына беларускіх пратэстантаў, у якой раней Будны працаваў у якасці катэхізіста. Аднак, як даказаў польскі даследчык Л. Шчўцкі, гэта была кальвінісцкая суполка ў Заслаўі (пад Мінскам), дзе Будны жывіў ад 1571 да 1573 г., рыхтаваў да друку Біблію. Мысліцель пасябраваў з уладальнікамі Заслаўя, кашталіямі мінскім, кальвіністам Янам Глябовічам, які падарыў яму некалькі вёсак. Менавіта Глябовічу Будны прысвяціў свой твор «З нагоды аргументаў Сімлера».

Трактат Буднага «Аб найбольш важных палажэннях хрысціянскай веры» пераважна палемічны. Ён дыскутуе не толькі з трынітарыямі, але і з прыхільнікамі дытэізма (двухбожжа) — Пятром з Ганендза і Станіславам Фарноўскім. Будны ў гэтым творы распрацоўвае унітарную канцэпцыю Бога і натуралістычную версію паходжання Хрыста. Згодна Буднаму, Богам з'яўляецца толькі Айцец. Святы Дух — сіла боская. Хрыстос жа наогул не мае ніякіх адносін да боскай супольнасці, паколькі па свайму паходжанню ён абсалютны чалавек, аднак жа ўзведзены ў боскі сан дзякуючы сваім высокім маральным вартасцям і заслугам у прапагандзе хрысціянства. Гэта была не тэалагічная, а тыповая філасофска-рацыяналістычная інтэрпрэтацыя, якая разбурала традыцыйны асноватворны хрысціянскі догмат.

У гэтым жа 1576 г. з лоскай друкарні ў перакладзе Буднага выходзіць у свет кніга Эдмонда Фрыза (сапраўднае імя — Франсуа Готман, французскі прававед і публіцыст) «Пра фурыі, або Вар'яцтвы, французскія», у якой апісваюцца падзеі Варфаламееўскай ночы. Па намеру Буднага гэта кніга павінна была паслужыць перасцярогай феадальному грамадству Вялікага княства Літоўскага, пака-

заць, да якіх крывавых падзей могуць прывесці рэлігійная нецярпімасць, ганенні на іншадумцаў. Будны, відаць, з'яўляўся ініцыятарам выдання ў Лоску твора Анджэя Фрыча Маджэўскага «Аб выпраўленні Рэчы Паспалітай» (1577) і аўтарам прадмовы да яго.

З сярэдзіны 60-х гадоў XVI ст. у асяроддзі беларускіх, літоўскіх і польскіх антытрынітарыяў ішла вострая сацыяльна-палітычная дыскусія «аб свецкай уладзе», у якой Будны адыгрываў адну з вядучых роляў. Ён з'яўляўся ідэолагам правага крыла беларускіх і літоўскіх антытрынітарыяў, якія, насуперак левым, апраўдвалі існуючыя грамадска-дзяржаўныя інстытуты, аднак патрабавалі іх істотнага рэфармавання. Левыя ж заклікалі да разбурэння асноў не толькі феадальнага, але ж усякага грамадства: прыватнай маёмасці, саслоўнай і наогул сацыяльнай няроўнасці, існуючых дзяржаўных устаноў, судаводства, арміі і г. д. У 1578 г. у Лоск прыехаў ідэолаг левых Марцін Чаховіц. Даведаўшыся, што многія з беларускіх антытрынітарыяў, у тым ліку Будны і Васіль Цяпінскі, валодаюць уласнасцю, прыгоннымі, а таксама станоўча адносяцца да органаў свецкай улады, Чаховіц пераконваў іх адмовіцца ад усяго гэтага ў адпаведнасці з афіцыйным сацыяльна-этычным вучэннем беларускіх, літоўскіх і польскіх радыкальных рэфарматараў. Аднак Будны і Цяпінскі ў дыспуте з Чаховіцам даказвалі, што займанне дзяржаўных пасадак, валоданне ўласнасцю і прыгоннымі, зварот у суды, удзел у вайне не супярэчаць духу Евангелля. Мала таго, Будны разгарнуў энергічную прапаганду сваіх сацыяльна-палітычных поглядаў, нягледзячы на забарону кіраўніцтва антытрынітарыяў. У 1580 г. Будны апублікаваў у Лоску матэрыялы сацыяльна-палітычнай дыскусіі свайго аднадумца Якуба Палеалога з левым ідэолагам Паўлам з Бжэзін пад загалоўкам «Абарона сапраўднага вучэння аб свецкай уладзе». Для кіраўніцтва антытрынітарыяў быў непрымальны таксама і рэлігійна-філасофскі радыкалізм мысліцеля. У адносінах да Буднага былі прадпрыняты крайнія меры: у 1582 г. рашэннем сінода ён быў пазбаўлены пасады міністра ў Лоску.

Аднак мысліцель не склаў зброі. Каб апраўдаць сваю дзейнасць, ён у 1583 г. публікуе твор «Аб свецкай уладзе», які з'яўляецца вельмі каштоўнай крыніцай па гісторыі

беларускай Рэфармацыі і грамадска-філасофскай думкі. За гэта выступленне ў друку, якое не было санкцыяніравана кіраўніцтвам, мысліцеля ў 1584 г. выключылі з брацкай абшчыны. Характэрна, што гэтаму рашэнню падпарадкаваўся беларускі магнат — антытрынітарый Ян Кішка: з вялікім шкадаваннем яму давялося расстацца са сваім любімцам і выдаліць яго з Лоска. Барацьба Буднага супраць левых таварышаў па абшчыне не была барацьбой своекарыслівага і славалюбівага раскольніка і інтрыгана. Гэта была прынцыповая, сумленная ідэйная барацьба чалавека, які адстойваў свае погляды, ідэйна-філасофскую пазіцыю, перакананага ў дапушчальнасці плюралізму думак у рамках адзінай арганізацыі.

Апошнія гады Будны правёў у блуканнях, жывучы пры дварах выпадковых мецэнатаў. Відаць, ён урэшце прымірыўся з кіраўнікамі абшчын, аб чым сведчыць падрыхтаваная ім другая рэдакцыя Новага Запавету (1589), выпраўленая і перапрацаваная. У прадмове да гэтага выдання мысліцель перакрэсліваў многія свае погляды, ішоў на кампраміс са сваімі ранейшымі апанентамі. У гэтым жа 1589 г. Будны разам са сваім сябрам Фабіянам Даманеўскім удзельнічаў у дыспуце супраць езуітаў, які адбыўся ў Полацку. Ён супрацоўнічаў з пачынаючым пісьменнікам, настаўнікам Іўеўскай школы Янам Ліцыніем Намыслоўскім. У кнізе апошняга «Сентэнцыі, карысныя ў жыцці» (1589) змешчаны вершы ага.

Да 1956 г. не была вядомая дакладная дата смерці Буднага. Яе ўстанавіў Станіслаў Кот. У Каралеўскай бібліятэцы Капенгагена ён знайшоў твор, выдадзены ў 1603 г. у Вільне Міхаілам Алясніцкім і накіраваны супраць антытрынітарыяў. Аўтар піша: «Смерць Сымона Буднага, правадыра і кіраўніка перахрышчэнцаў Літвы, якая наступіла 13 студзеня 1593 г. у Вішневе, была жудаснай і агіднай. Ужо за два гады да смерці ён зусім звяр'яцеў, не хацеў нічога чуць і ведаць пра Бога і Хрыста. Нават за тры дні да смерці раздаваўся яго страшны рык, які напоўніў двор пана Льва Маклока (беларускі шляхціц, які даў прытулак Буднаму) і яго суседзяў. А калі цівун пан Віткоўскі пераконваў яго, каб у апошнія свае дні ён звярнуўся да Бога, ён спаймаў яго руку і сказаў: «Клянуся,

я не ведаю ніякага Бога і ніякага Хрыста». Прыблізна тое ж самае паведамляе аб смерці Буднага Марцін Лашч (Жаброўскі). Паведамленні гэтыя тэндэнцыйныя і хутчэй за ўсё хлуслівыя, што ўпаўне зразумела, паколькі яны належаць яго ідэйным праціўнікам.

Рэлігійна-філасофскія ідэі Буднага: канцэпцыя Бога, хрысталагія, анталагія. Рэлігійна-філасофскія погляды Сымона Буднага былі наватарскія і не мелі прэцэдэнтаў у еўрапейскай думцы. Будным была зроблена глабальная спроба рэвізіі артадаксальнага вучэння аб Богу, у духу дэізму. Ён адхіліў традыцыйнае вучэнне аб Тройцы і абвясціў сапраўдным толькі «Бога Айца». «Бога Духа» ён ператварыў з самастойнай і раўназначнай субстанцыі ў атрыбут «Айца», яго творчую сілу, так сказаць, боскую свядомасць і волю. Але найбольш радыкальна мысліцель абышоўся з Хрыстом. Ён выключыў яго з надсусветнага пачатку, адверг яго боскае паходжанне. На аснове вялікай колькасці лагічных, гістарычных і філалагічных аргументаў Будны прыйшоў да вываду, што Хрыстос з'яўляўся не Богам, а самаадданым прапаведнікам, высокамаральным чалавекам, за што і быў надзелены боскімі ўшанаваннямі, здольнасцю тварыць цуды. Будны адхіліў думку пра тое, што ў Старым Запавеце змяшчаецца ўказанне пра будучае нараджэнне Хрыста. Прарокі, даводзіў Будны, нічога не ведалі і ведаць не маглі аб Хрысце. Гэты тэкст — вынік падробкі, на што яшчэ раней звярнулі ўвагу Эразм Ратэрдамскі і Себасцьян Кастэліа. Анталагічная сутнасць рэлігійнага рацыяналізму Буднага заключалася ў наступным. Па-першае, разбурыўшы Тройцу, Будны абстрагаваў Бога ў духу дэістычнай філасофіі. Па-другое, сцвярджэнне мясліцеля аб абсалютна натуральнай прыродзе Хрыста імпліцытна, ускосна ставіла пад сумненне здольнасць боскага духа прадудыраваць матэрыю, г. зн. асноватворны хрысціянскі прынцып крэацыі «з нічога». Адмаўленне спрадвечнага існавання Хрыста як «боскай ідэі» падрывала таксама канцэпцыю сярэднявечнага рэалізму, згодна з якой агульнае паняцце існуе анталагічна і папярэднічае канкрэтнай рэчы, сцвярджала памяркоўна-наміналістычную тэндэнцыю ў філасофіі.

Істотны момант рэлігійна-філасофскіх поглядаў Буднага — натуралістычная інтэрпрэтацыя біблейскіх цудаў,

адмаўленне замагільнага свету і бессмяротнасці душы. «Многія вучоныя людзі, — піша ён у трактаце «Аб най-больш важных палажэннях хрысціянскай веры», — лічаць, што пасля смерці душа чалавека будзе прыпадобнена цялеснай субстанцыі, якая ці пераносіць пакуты, ці зазнае асалоду, вандруючы з месца на месца, але гэта паганская, яўрэйская і паэтычная памылковая думка ... мёртвыя не валодаюць ведамі, паколькі душы пасля смерці нічога не адчуваюць. Пасля смерці кожнага чалавека як святога, так і бязбожнага душа яго нічога не ведае ні аб сабе, ні аб кім-небудзь іншым, нічога не адчувае, не пераносіць ні пакуты, ні ўцехі ... Памылкай з'яўляецца агульнапрынятае ўяўленне людзей пра душы, быццам яны жывуць пасля смерці, пераносяць пакуты ці маюць асалоду. Душа — гэта нішто іншае, як чалавечае жыццё». Гэта была матэрыялістычная трактоўка псіхафізічнай праблемы, характэрная для шэрагу філосафаў эпохі Адраджэння — П'этра Пампанацы, Гжэгаша Паўла з Бжэзін і інш. Натуралістычна вытлумачваючы біблейскія цуды, Будны прадугадаў некаторыя вывады Спінозы, у прыватнасці яго думку пра тое, што «ўсё, аб чым расказваецца ў Пісанні, адбылося натуральным шляхам».

Метадалагічныя і гнасеалагічныя погляды Буднага. Метадалагічныя і гнасеалагічныя ідэі мысліцеля з'яўляліся адлюстраваннем развіцця культуры і думкі эпохі Адраджэння. Будны пераважна тэолаг, аднак ён не ігнараваў філасофію, імкнуўся яе выкарыстаць у сваёй творчай дзейнасці. Як і Фама Аквінскі, Будны меркаваў, што вера можа быць абгрунтавана рацыянальным спосабам. Але калі першы перавагу аддаваў веры, то беларускі мысліцель лічыў, што ў выпадку канфлікту паміж розумам і верай вырашальнае слова належыць розуму. Сутнасць метаду Буднага выяўляецца ў яго герменеўтычным майстэрстве, або вучэнні аб інтэрпрэтацыі Бібліі, якое выкладзена ім у прадмове да лоскага выдання Новага Запавету (1574). Гуманісты і рэфарматары эпохі Адраджэння прыйшлі да высновы, што да Свяшчэннага Пісання неабходна падыходзіць як да любога тэксту — гістарычнага, філасофскага і г. д. Ісціна, меркаваў Будны, знаходзіцца ў Свяшчэнным Пісанні ў згорнутым выглядзе і яе адтуль неаб-

ходна здабыць і адэкватна перадаць. Але ж дзеля гэтага чалавек павінен быць узброены культурай, адукаванасцю. Будны ўспрыняў выпрацаваны Ларэнца Валам і Эразмам Ратэрдамскім рацыяналістычны метады, які дазваляў пры даследаванні біблейскіх тэкстаў падвяргаць апошнія лагічнаму, філалагічнаму, гістарычнаму і натуралістычнаму аналізу. Здабыванне з Бібліі ісціны, г. зн. такога палажэння, якое не супярэчыла б розуму і вопыту чалавека, магчыма толькі на аснове вывучэння як мага большай колькасці фактаў, усведамлення не толькі асобных момантаў, але і ўсёй карціны з'явы. Будны настойваў на кантэкстуальным асэнсаванні Бібліі, якое зробіць непатрэбнымі алегарычны і вербальны метады яе інтэрпрэтацыі. Неабходна вывучаць, лічыў Будны, як і кім пісаліся і ствараліся біблейскія кнігі, якія прычыны іх скажэння і фальсіфікацыі. Трэба не літаральна разумець тое ці іншае палажэнне, а імкнуцца ўлавіць яго сэнс у агульным кантэксце, выразны тэкст параўноўваць з менш выразным, забытаным і звышнатуральным сітуацыі вытлумачваць у адпаведнасці з розумам, логікай, рэальным вопытам, ведамі чалавека і г. д. Рацыяналістычна-натуралістычны спосаб выяўлення ісціны, скарыстаны перш за ўсё ў адносінах да біблейскіх сітуацый, адкрываў магчымасць такой інтэрпрэтацыі прыроды, грамадства, чалавека.

Будны рашуча асуджаў аўтарытарызм і дагматызм у мысленні, інтэлектуальную нецярпімасць і рэлігійны фанатызм тых каталіцкіх і пратэстанцкіх царкоўных і палітычных дзеячаў, тэолагаў, якія «не толькі пяром, але і агнём і мячом» укараняюць сваё вучэнне. «Суполка, — меркаваў ён, — павінна быць аб'яднана духам вучэння, а не аўтарытэтам асобы». Нельга, «што-небудзь прыняўшы, прытрымлівацца гэтага пастаянна і абараняць любымі сродкамі». Будны рашуча асудзіў Жана Кальвіна за тое, што па яго віне загінуў іспанскі вучоны Мігель Сервет. Неабходна, лічыў беларускі мысліцель, каб спрэчныя пытанні маглі свабодна абмяркоўваць вучоныя і невучоныя людзі, настаўнікі і вучні, прапаведнікі і прыхаджане, багатыя і бедныя, — дзе гэтай свабоды няма, там няма свабоды наогул.

Паводле Буднага, індывідуальны розум з'яўляецца найбольш важным інструментам пазнання. Аднак паняцці не

прыроджаны, а фарміруюцца на аснове пачуццёвага вопыту, ведання канкрэтных, адзінкавых рэчаў. Для Буднага, як і яго папярэднікаў (Л. Валы, Рудольфа Агрыколы, П'ера дэ ля Рамэ), характэрная арыентацыя на натуральнае мысленне і натуральную мову. Шляхам семантычнага і этымалагічнага аналізу ён імкнуўся дакладна вызначыць змест слова, адпаведнасць яго рэчы («логас», «рай», «парог», «жораў», «піла» і інш.), што сведчыла аб наміналістычнай, рэнесансава-гуманістычнай тэндэнцыі ў яго гнасеалогіі і яе антысхаластычнай накіраванасці. З гэтага пункту гледжання Будны разглядаў і арыстоцэлеўскую логіку, ці, як ён яе называе, «дыялектыку». «Што да таго, — піша Будны, — што я свае довады будую ў форме сілагізмаў, то я гэта раблю для лепшага разумення і сувязі. Хай мае паважаныя апаненты ведаюць і памятаюць, што навука гутаркі (логікі), якая па-грэчаску называецца дыялектыкай, не выдуманая філосафамі, як гэта звычайна мяркуюць, але дадзена чалавеку Богам як асаблівы дар і звязана з яго прыродай. Усё гэта, вывучаючы і наглядаючы, разумныя людзі падвялі пад асобныя правілы і вытлумачылі. У далейшым бязбожнікі сказілі гэтае вучэнне і ператварылі яго ў сафістыку, якой цяпер многія займаюцца ... У дыспутах апосталаў знойдзеш такія довады, як быццам бы іх пісалі Парфірый ці сам Арыстоцель ... Нават у дыспутах самога Ісуса Хрыста можна ўбачыць дыялектычныя сілагізмы».

Этычныя погляды. Этыка Буднага змяшчала ў сабе тэндэнцыю да перагляду традыцыйнай хрысціянскай маральнай дактрыны, абагачэння яе новымі ідэямі, узгаднення з філасофска-этычнымі вучэннямі Адраджэння і Рэфармацыі. Адною з такіх ідэй была ідэя маральна-духоўнай свабоды чалавека. Уласцівы Буднаму погляд на Хрыста як на выдатнага чалавека, які дзякуючы сваім высокім маральным якасцям быў удастоены «боскасці», падводзіў да думкі, што гэтая магчымасць патэнцыяльна зберагаецца за кожным смяротным чалавекам, які імкнецца дасягнуць маральнага ўдасканалення. Хрысталогія Буднага — своеасаблівае адлюстраванне рэнесанснай канцэпцыі (Піка дэ ла Мірандала і інш.) аб тым, што чалавек намаганнем асабістай волі можа стаць падобным на Бога. Але ж,

як падкрэслівае А. Ф. Лосеў, ідэя маральнай свабоды мела і свой «адваротны бок», яна служыла крыніцай канцэпцыі «ўседазволенасці», на што звярнуў увагу ў другой палове XIX ст. Ф. М. Дастаеўскі.

Асноўная этычная ідэя, выкладзеная Будным у «Катихісе» — ідэя рэлігійна-маральнага аднаўлення. У прадмове ён піша пра скажэнне сапраўднага хрысціянства ў каталіцтве і праваслаўі, падмене свядомай і шчырай веры і маралі верай і мараллю фармальнай і паказной. Таму ў духу пратэстантызму ён робіць стаўку на асабістую рэлігійнасць і маральнасць чалавека. Асновай веры, па Буднаму, з'яўляецца не дагматыка, не абрады, не літургія, а этыка, якая змяшчаецца ў боскім адкрыцці, г. зн. у Бібліі. Сваім свецкім жыццём, штодзённай дзейнасцю, працалюбствам, сумленнасцю чалавек заслугоўвае выратаванне. Чалавек нясе асабістую маральную адказнасць перад Богам за свае ўчынкi. У этыцы Буднага наглядаюцца рысы новай маральнай свядомасці, якая зыходзіла з прыярытэту праў чалавека, асобы, што праз два стагоддзі было геніяльна зафіксавана ў этыцы Імануіла Канта.

Сацыяльна-палітычнае вучэнне. Сацыяльна-палітычныя погляды Буднага з'яўляліся адлюстраваннем светапогляду памяркоўнай апазіцыі ў беларускім рэфармацыйна-гуманістычным руху. Памяркоўныя мысліцелі-гуманісты, і ў іх ліку Будны, Васіль Цяпінскі і іншыя, абгрунтавалі шэраг характэрных для эпохі Адраджэння і Рэфармацыі праблем: аднаўлення, рэфарміравання існуючых грамадскіх інстытутаў; сацыяльна-палітычнага ідэалу; нацыянальнай культуры, рэлігійнай свабоды і інш. Асаблівасцю сацыяльна-палітычнай праграмы памяркоўнай апазіцыі з'яўляліся ў сваёй аснове пазітыўныя адносіны да існуючых грамадскіх і дзяржаўных інстытутаў. Пераўтваральная дзейнасць меркавалася ў межах наяўнага соцыуму, змяненню падлягала не сістэма ў цэлым, а яе элементы.

Будны прызнаваў прыватную ўласнасць. «Абы кожны чалавек, — пісаў ён у «Катихісе», — маець сваю мел у моцы своей». Разам з тым ён прапанаваў радыкальную рэформу ўсёй сістэмы царкоўнага землеўладання: зямля павінна належаць не манастырам, але царкоўным абшчынам, а даходы ад яе ісці на школьную адукацыю, утры-

манне настаўнікаў, бедных вучняў, прапаведнікаў, будаўніцтва бальніц і дамоў для старых. Будны ўхваляў існуючыя феадальныя адносіны і нават прыгонніцтва, быў расчучым праціўнікам супраціўлення сялян сваім гаспадарам, аднак ён не апраўдваў крайнасцей феадальнага ладу, яго найбольш жорсткіх праяў. «А хто таков теперичи ест до подданных, абы не драл, абы дивных фортылев не вымышлял, — піша ён пра беларускіх паноў і шляхту, — а хто на старых, а звыклых повинностях переставаеть! Все на тое ся удали, абы великие доходы мели ... А тое все от поту, або радней от крови убогих людей мусить господар силою, або хитростию вылупити». Будны быў прыхільнікам сацыяльнай гармоніі, мірнага суіснавання ўсіх саслоўяў феадальнага грамадства. Ён высока ацэньваў працу гарадскіх рамеснікаў, прадпісваў «честь отдавати» майстрам «заровно» з феодаламі. Кожны, лічыў ён, павінен займаць пэўнае, адведзенае яму гістарычнымі абставінамі месца ў грамадстве. Дзяржаўная ўлада з'яўляецца боскім устанавленнем і ёй неабходна падпарадкоўвацца. «Сапраўдны хрысціянін», на думку Буднага, можа займаць дзяржаўныя пасады, звяртацца да судоў, паколькі гэтыя інстытуты не супярэчаць евангельскаму вучэнню. Палітычным ідэалам для Буднага з'яўляўся, па ўзору Платона, «філосаф на троне», г. зн. асвечаны манарх, які «павінен акружаць сябе мудрымі і вучонымі людзьмі, з якімі б ён мог параіцца, як паступаць у цяжкіх сітуацыях». Войны ён падзяляў на справядлівыя, у якіх рэкамендаваў прымаць удзел, і несправядлівыя, якія асуджаў.

У «Катихісісе» Будны ў духу Скарыны заклікаў пануючыя колы, у прыватнасці князёў Радзівілаў, клапаціцца аб развіцці беларускай культуры, адукацыі, роднай мовы. «Абы ваши княжацкие милости, — пісаў ён, — не только в чужоземских языцех кохали, але бы ся теж ... и того здавно славного языка словенского розмиловати и оным ся бавити рачили». Ідэя Буднага аб развіцці беларускай мовы, культуры былі адным з фактараў станаўлення нацыянальнай самасвядомасці. Разам з тым Будны пісаў пра неабходнасць засваення ўсёй сукупнасці еўрапейскай культуры. Ён выкрываў езуітаў за іх рэлігійную нецярпімасць, папракаў тых праваслаўных дзеячаў, якія імкнуліся адмежавацца ад заходнееўрапейскай адукаванасці.

Эстэтыка. Будны быў таленавітым літаратарам, які пісаў на беларускай, польскай і лацінскай мовах, празаікам, паэтам, перакладчыкам. Ён абгрунтоўваў думку пра пазнавальнае значэнне мастацтва і яго маральна-выхаваўчую ролю. У палеміцы з Арцеміем адстойваў прыныцып рэнесанснага рэалізму. Разуменне Будным прыгожага мела рацыяналістычны характар: прыгожае тое, што ісціннае. Ён аддаваў перавагу прыгажосці заместу перад прыгажосцю формы. Лічыў, што толькі на аснове свабоды магчыма поўнае самавыяўленне асобы, росквіт яе здольнасцей. Узорам паэзіі Сымона Буднага з'яўляецца наступная эпіграма на герб роду Лясотаў: «Седзячы конна на лютым мядзведзі князёўна // Вучыць, што моц спалучацца павінна з розумам годна. // Таксама сляпая і моц, што не натхнёная розумам жвавым».

Будны Сымон // Мысліцелі і асветнікі Беларусі X—XIX стст. Эцыклапедычны даведнік. Мн., 1995. С. 51—59.

Леў Сапега

*Естесмо невольниками прав
для того, абысьмы вольности
уживати могли.*

Леў Сапега

Вынесеныя ў эпіграф словы належаць аднаму з выдатнейшых еўрапейскіх палітычных дзеячаў, прававедаў, мысліцеляў XVI — першай паловы XVII ст. — Льву Іванавічу Сапегу. Яны з'яўляюцца парафразаю вядомага выказвання Цыцэрона і змяшчаюць у сабе бясспрэчную норму існавання цывілізаванага грамадства. У наш час многа гаворыцца і пішацца пра прававую абароненасць чалавека, між тым яшчэ ў другой палове XVI ст. лепшыя розумы беларускай грамадска-палітычнай думкі, і ў іх ліку Леў Сапега, былі перакананы, што асабістая і маёмасная свабода чалавека можа быць забяспечана толькі ў прававой дзяржаве, што ў грамадстве, дзе «право або статут гору маець, там сам Бог всим владнеть» [142, с. 44].

Свабода як фундаментальны прынцып беларускага Адраджэння. Сапраўдны мысліцель — заўсёды першаадкрывацель, генератар новых ідэй, філосаф, якому дадзена

зазірнуць ў рэчаіснасць і гістарычную перспектыву глыбей і далей за сваіх сучаснікаў. Гэта высокае званне заслужана носяць такія выдатныя дзеячы Беларусі, як Кірыла Тураўскі, які адкрыў боскую прыгажосць у зямным жыцці; Ефрасіння Полацкая, якая сцвярджала сваім падзвіжніцтвам чалавечую духоўнасць; Францыск Скарына, які галоўнай годнасцю чалавека абвясціў свабоду, першым пачаў абуджаць нацыянальную самасвядомасць беларусаў; Васіль Цяпінскі, які геніяльна выявіў боль народа за сваю культуру і гарачую любоў да Радзімы; Лаўрэнцій Зізаній і Мялецкі Сматырскі, якія пісалі, што родная мова «з'яўляецца асновай нацыянальнай культуры і ключом да пазнання». У шэрагу названых мысліцеляў па праву стаіць Леў Сапега.

Новае, рэнесансава-гуманістычнае мысленне, якое пачало складвацца ў Беларусі ў эпоху Адраджэння, грунтавалася галоўным чынам на прынцыпе свабоды. Упершыню сутнасць данага паняцця ў беларускай думцы была ўсвядомлена Францыскам Скарынам, які ў сваіх прадмовах да Бібліі выступіў з патрабаваннем істотнага пашырэння межаў духоўнай свабоды чалавека, менавіта свабоды рэлігійнай, маральнай, творчай, нацыянальна-культурнай. Вялікім беларускім пачынальнікам быў вызначан той гасцінец, па якому пайшло развіццё перадавой грамадска-філасофскай думкі Беларусі ў наступны перыяд.

Думаем, што не памылімся, калі скажам, што па свайму значэнню ў беларускай культуры XVI ст. Леў Сапега займае другое месца пасля Скарыны. Калі Скарына аддаваў прыярытэт арганічным, маральна-духоўным аспектам свабоды, то ў Сапегі на першы план выступаюць фактары фармальныя, палітыка-юрыдычныя, прававыя. Сапега быў глыбока перакананы, што свабода, — а пад ёй ён, як і яму падобныя, разумеў у першую чаргу асабістую бяспеку і недатыкальнасць прыватнай маёмасці, — можа быць забяспечана толькі добра і кваліфікавана сфармуляванымі законамі, а выкананне законаў можа гарантаваць толькі моцная і справядлівая ўлада. Дабро, любоў, справядлівасць і іншыя высакародныя маральныя агульначалавечыя каштоўнасці не будуць мець, на думку Сапегі, рэальнай сілы ў грамадстве, калі яны не будуць падмацаваны дзяржаўным правам, калі ўлада не будзе абараняць

асабістую бяспеку, маёмасць, годнасць кожнага чалавека незалежна ад таго, да якога стану ён належыць. Усе ў грамадстве — ад апошняга чалядніка і да караля — павінны падпарадкоўвацца моцы закону, права. Толькі ў гэтым выпадку будзе захавана свабода. Ідэя прававой дзяржавы і вяршэнства закону — асноўны і каштоўнейшы здабытак сапегаўскай думкі.

Род Сапегаў. У навуковай літаратуры сустракаецца меркаванне аб паходжанні Сапегаў ад Гедымінавічаў. Але ж гэта меркаванне памылковае. Акты метрыкі Вялікага княства Літоўскага (каля 600 тамоў дакументаў вялікага князя, паноў рады, сейма, дзяржаўных устаноў і прыватных асоб, якія ахопліваюць перыяд XIV—XVIII стст.) сведчаць аб тым, што калыскай роду Сапегаў была Смаленшчына, дзе ў канцы XV ст. яны валодалі Апакавам і Ельніям [185].

Першым з роду Сапегаў, чыё імя зафіксавана ў актах і хроніках таго часу, з'яўляецца Сямён Сапега, пісар караля Казіміра Ягелончыка, які жыў у першай палове XV ст. Яго сын, Багдан Сапега, у 1475 г. ажаніўся з дачкой прываслаўнага беларускага князя Фёдара Фёдаравіча Друцкага-Сакалінскага-Бабіча-Канаплі. У якасці пасагу ён атрымаў уладанні ў Віцебскай зямлі, у прыватнасці Чарэйскі манастыр з вёскамі і землямі, якія яму належалі. Ад Багдана пайшла чарэйская лінія роду Сапегаў, да якой адносіцца і Леў Сапега. На працягу стагоддзяў гэты род у выніку шлюбных альянсаў са знатнымі і багатымі княжацкімі і магнацкімі сем'ямі (Друцкімі-Сакалінскімі, Талачынскімі, Гальшанскімі, Вішнявецкімі-Палубінскімі, Хадкевічамі, Дарагастайскімі, Глебовічамі і інш.), куплі, каралеўскіх і велікакняжацкіх наданняў стаў уладальнікам вялікай зямельнай маёмасці і па свайму багацтву і палітычнай ролі ў грамадстве амаль што зраўняўся з Радзівіламі. Сапегі мелі зямельныя ўладанні ў Аршанскім, Асвейскім, Бельскім, Берасцейскім, Браслаўскім, Віленскім, Віцебскім, Драгічынскім, Кіеўскім, Ковенскім, Мерацкім, Полацкім, Рэчыцкім, Троцкім і іншых паветах Вялікага княства Літоўскага, у Падляшшы і да т. п. Бацька Льва — Іван Іванавіч Сапега, стараста Драгічынскі (памёр у 1580 г.). Маці — Багдана Канстанцінаўна, з беларускага княжацкага роду Друцкіх-Сакалінскіх, дачка Канстанціна Фёдаравіча

Канаплі (памерла ў 1584 г.). Бацькі Льва Іванавіча былі праваслаўнымі, аб чым сведчыць тое, што яны пахаваны ў Чарэйскім праваслаўным манастыры.

Пачатак кар’еры. Не толькі знатнасць, але галоўным чынам выдатныя асабістыя здольнасці абумовілі той факт, што Леў Іванавіч Сапега паслядоўна займаў усе буйныя пасады ў беларуска-літоўскай феадальнай дзяржаве: сакратара Вялікага княства Літоўскага (1580—1581), пісара (1581—1585), падканцлера (1585—1589), канцлера (1589—1623), віленскага ваяводы (1621—1633), вялікага гетмана (1625—1633). Да таго ж ён быў старастам Слоніmsкім, Мядзельскім, Берасцейскім, Магілёўскім і інш.

Нарадзіўся Леў Сапега 4 красавіка 1557 г. (тут і далей лік і месяц даюцца па старому стылю) у Астроўні ў маёнтку сваіх бацькоў (цяпер Бешанковіцкі р-н Віцебскай вобл.). Быў узяты на выхаванне ў сям’ю магната-кальвініста Мікалая Радзівіла Чорнага, вучыўся ў Нясвіжскай пратэстанцкай школе і ў 13-гадовым узросце адданы на вучобу ў Лейпцыгскі ўніверсітэт. Відаць, яшчэ ў нясвіжскім атачэнні Сапега пакідае праваслаўе і пераходзіць у пратэстантызм (кальвінізм). Пасля заканчэння ўніверсітэта ён прыехаў на радзіму. Сапега звяртае на сябе ўвагу караля Стафана Баторыя (1576—1586), паколькі вызначаецца сярод іншых здольнасцямі, адукаванасцю, бліскучым веданнем моў, у тым ліку лацінскай, польскай і, канешне, беларускай. Прыхільнасць да пратэстантызму пакуль што не шкодзіць яго кар’еры. У той час такое было магчыма амаль што толькі ў Вялікім княстве Літоўскім, якое з’яўлялася самай талерантнай дзяржавай ва ўсёй Еўропе. У 1580 г. таленавіты і славалюбівы дваццацітрохгадовы беларускі арыстакрат прызначаецца на пасаду сакратара Вялікага княства Літоўскага. Малады Сапега прыняў удзел у Лівонскай вайне, сфарміраваўшы на свае сродкі полк конных гусараў. У ратнай справе ён паказаў сябе з лепшага боку, вызначыўся пад Вялікімі Лукамі, Завалоччам і Псковам. У складзе пасольства Сапега вёў перамовы ў Маскве аб заключэнні перамір’я, якое было падпісана 15 студзеня 1582 г. на даволі выгадных умовах для Рэчы Паспалітай: Полацкая зямля і Лівонія заставаліся за апошняй. У выніку Сапега атрымаў павышэнне — пасаду пісара. У 1585 г. дваццацівасьмігадовы пісар становіцца падканц-

лерам. У наступным годзе Сапега бярэ шлюб з дачкой люблінскага кашталяна Даротай Фірлей. Кароль Стафан Баторый шчодро абдарыў свайго ўлюбёнца, надаўшы яму ў якасці вясельнага падарунка Слонімскае староства.

Зоркавы час — стварэнне Трыбунала і выданне Статута. Канцлер Вялікага княства Літоўскага. Стафан Баторый не толькі пераможна завяршыў Лівонскую вайну, але і шмат зрабіў для ўмацавання палітычнай і эканамічнай незалежнасці ВКЛ. Ён адмяніў некаторыя рашэнні Люблінскай (1569) уніі, дазволіўшы ВКЛ праводзіць свае вальныя сеймы і сеймікі, мець свой асобны Статут, адпаведна якому чынілася мясцовае судаводства, даў згоду на стварэнне Галоўнага Трыбунала ВКЛ (1581), заснаванне Віленскага універсітэта (1579) і інш. Усё гэта ператварала Рэч Паспалітую ў канфедэратыўную дзяржаву, у якой як Карона, так і Літва карысталіся пэўным суверэнітэтам. Рэфарматарская дзейнасць Баторыя адбывалася пад уплывам беларускіх і літоўскіх магнатаў і шляхты і адно з першых месцаў у гэтай справе належала Астафію Валовічу і Льву Сапегу. Менавіта па іх ініцыятыве быў створаны Галоўны Трыбунал ВКЛ. Пад кіраўніцтвам падканцлера Сапегі дзейнічала аўтарытэтная камісія, у задачу якой уваходзіла падрыхтоўка трэцяй рэдакцыі Статута ВКЛ.

Неспадзяваная смерць ў Гародні 12 студзеня 1586 г. Стафана Баторыя парадзіла праблему пераемніка. Прэ-тэндэнтамі на пасаду караля і вялікага князя выступілі аўстрыйскі эрцгерцаг Максіміліян, сын Івана IV Грознага маскоўскі цар Фёдар, сын Кацярыны Ягелонкі (роднай сястры вялікага князя і польскага караля Жыгімонта Аўгуста) і шведскага караля Яна III Вазы. Падканцлер Сапега пасля некаторага вагання (спачатку ён лабіраваў кандыдатуру цара Фёдара) падтрымаў Жыгімонта Вазу, выставіўшы яму пэўныя ўмовы, агульны змест якіх зводзіўся да захавання адноснай дзяржаўнай незалежнасці ВКЛ. Пад уплывам Сапегі новы вялікі князь і кароль ухваліў трэцюю рэдакцыю Статута ВКЛ, які быў надрукаваны на беларускай мове ў друкарні знакамітых кнігавыдаўцоў братоў Мамонічаў у 1588 г. на сродкі падканцлера. Асноўная ідэя гэтага Статута — вяршэнства закону — была геніяльна сфармулявана ў сапегаўскіх прадмовах. Статут 1588 г. змяшчаў знакаміты акт Варшаўскай канфедэрацыі, які абвяш-

чаў свабоду ўсіх хрысціянскіх веравызнанняў Рэчы Паспалітай.

У 1588 г. у сувязі са змяніўшыміся сацыяльна-палітычнымі ўмовамі, у прыватнасці з узмацненнем контррэфармацыйнага руху, Сапега пакідае пратэстантызм і пераходзіць у каталіцызм. Пэўны ўплыў на яго рашэнне аказалі Пётр Скарга і жонка, заўзятая каталічка. Не апошняю ролю тут, магчыма, адыгралі і кар'ерысцкія меркаванні, паколькі праз год, у красавіку 1589 г., Леў Іванавіч Сапега прызначаецца каралём на пасаду канцлера Вялікага княства Літоўскага. Да яго гэта пасада знаходзілася ў руках князя-кальвініста Крыштофа Радзівіла. Зрэшты, апошняга кароль кампенсаваў гетманскай булавой.

У 1591 г. памёрла першая жонка канцлера, пакінуўшы яму двухгадовага сына. Яна завяшчала мужу вялікую маёмасць, а таксама 30 тыс. злотых. Праз восем год, у 1599 г., Сапега ажаніўся ў другі раз, узяўшы князеўну Гальшку Радзівілаву, дачку таго самага Крыштофа Радзівіла, у якога ён у свой час адабраў пасаду канцлера. Вяселле адбылося ў Вільне, а Сапега стаў уладаром Друі, Чурыловіч, Дзедзіна, Залесся, Асвеі.

Усходняя палітыка. Інтэграцыйная ўтопія. Як адзначалася, 25-гадовы Сапега з'яўляўся адным з уплывовых членаў пасольства, якое вяло перамовы з Іванам IV Грозным аб перамір'і. Падпісаны 15 студзеня 1582 г. мірны дагавор паклаў канец Лівонскай (Інфлянцкай) вайне, але не вырашыў супярэчнасцей паміж Рэччу Паспалітай і Маскоўскай дзяржавай. Ва уплывовых колах Польшчы і ВКЛ існаваў план пераадолення гэтых супярэчнасцей не толькі з дапамогай ваеннай зброі, але і палітычным шляхам, менавіта шляхам дынастычнай уніі, абрання на каралеўскі прастол рускага цара, які будзе гаспадаром аб'яднанай, хутчэй за ўсё канфедэратыўнай дзяржавы. Гэты інтэграцыйны план пэўны час падзяляў Сапега і ў сваёй дзейнасці на чале ўрада ВКЛ намагаўся яго рэалізаваць, як вядома, у часы першага бескаралеўя (пасля смерці Жыгімонта II Аўгуста). У якасці аднаго з прэтэндэнтаў на каралеўскі прастол разглядалася кандыдатура царэвіча Фёдара. Ужо тады яскрава выявіўся ўтапізм гэтай задумы. Умовамі абрання былі пераход Фёдара ў каталіцтва і вяртанне Рэчы Паспалітай Смаленска і Полацка. Калі першае было ка-

тэгарычна адвергнута, то другое вельмі насмяшыла Івана Грознага, які адказаў паслам, што Фёдар «не красна девица», каб за ім даваць пасаг. Пасля смерці Стафана Баторыя Фёдар, цяпер ужо цар, зноў з'яўляўся адным з галоўных кандыдатаў на каралеўскі трон, і Рада ВКЛ, і канцлер Сапега настойвалі на яго выбранні. Велікакняжацкія палітыкі, і перш за ўсё сам Сапега, найўна разлічвалі, што аб'яднанне з Маскоўскай дзяржавай пазбавіць ВКЛ і наогул Рэч Паспалітую ад тэрытарыяльных і іншых прэтэнзій з Усходу, што рускі самадзержац застанецца ў Маскве, а справамі ў Княстве і Кароне будуць запраўляць мясцовыя ўлады. Усё гэта было надта не рэальна і здзіўляе, што такі глыбокі і дальнабачны палітык Сапега працяглы час не мог пазбавіцца ад гэтай ілюзіі. Раўнапраўнае аб'яднанне дзвюх дзяржаў з розным палітычным ладам і менталітэтам было практычна немагчыма, што і прадэманстравала далейшая гісторыя адносін паміж Рэччу Паспалітай і Маскоўскай дзяржавай. У рэальнасці існавалі два гістарычныя выходы: або Рэч Паспалітая здолее ўсімі магчымымі сродкамі захаваць сваю тэрыторыю і палітычную незалежнасць, а разам з тым захавае сваю адносную незалежнасць і ВКЛ, або яна падпадае пад уладу Рускай дзяржавы, якая — і гэта добра разумеў Сапега — з кожным годам набірае моц.

Аднак пазіцыя, занятая Сапегам, мае і сваё апраўданне. Па-першае, Сапега быў галоўным чынам не вайскоўцам, а палітыкам, таму сур'ёзныя і складаныя міждзяржаўныя справы ён лічыў за лепшае вырашаць палітычнымі і дыпламатычнымі сродкамі. Па-другое, перад вачыма канцлера быў аналагічны вопыт адносін ВКЛ з Польшчай, які даў свой пэўны пазітыўны плён на падставе палітычнага кампрамісу. Па-трэцяе, пачаўшыся ў Рускай дзяржаве ў канцы XVI — пачатку XVII ст. «смута», якая гранічна аслабіла маскоўскую ўладу, стварала бачнасць, што рускае баярства і дваранства і наогул рускае грамадства пагадзіцца на інтэграцыю з Рэччу Паспалітай — цяпер ужо не пад эгідай цара, а караля. Усімі гэтымі меркаваннямі і тлумачыцца інтэграцыйна-палітычная дзейнасць канцлера Сапегі. Як вядома, у 1600 г. Сапега на чале дэлегацыі прыбыў у Маскву з прапановай «вечнага міру» і стварэння кан-

федэрацыі дзвюх дзяржаў на падставе свабоды пражывання, заняцця дзяржаўных пасадак, веравызнання, будавання праваслаўных і каталіцкіх храмаў. Аднак, як і можна было чакаць, баярская дума адмовілася ад гэтай прапановы.

Інтэграцыйны аспект прысутнічаў і ў палітычнай авантуры з Ілжэзімітрыем I, якую падтрымала група магнатаў і шляхты Літвы і Кароны. Канцлер не падтрымаў гэтай авантуры (хоць ёсць і адваротныя сведчанні), але, калі вайна паміж Рэччу Паспалітай і Рускай дзяржавай стала фактам, прыняў у ёй удзел, спадзяваючыся далучыць да ВКЛ Смаленскую і Северскую землі. У выніку ваеннай авантуры Рэчы Паспалітай у сувязі з Ілжэзімітрыем II план мірнай, палітычнай інтэграцыі ператварыўся ў план інтэграцыі прымусявай. 4 (14) лютага 1610 г. тушынскае кіраўніцтва, рускія баяры на чале з патрыярхам Філарэтам падпісалі з каралём і вялікім князем Жыгімонтам III Вазам дагавор аб заняцці маскоўскага трона сынам караля Уладзіславам, які, як меркавалася, будзе кіраваць Маскоўскай дзяржавай разам з Баярскай думай. Пасля таго, як у Маскве быў скінуты з трона цар Васілій Шуйскі, «сямібаяршчына», або баярская рада, як часовы ўрад у жніўні 1610 г. падпісала з тым жа Жыгімонтам дамову, згодна з якой Уладзіслаў афіцыйна быў абвешчаны рускім царом [35, с. 200—201]. І нават калі на маскоўскі трон быў у 1613 г. Земскім саборам абраны Міхаіл Раманаў, каралевіч Уладзіслаў фармальна захаваў на яго права, што юрыдычна апраўдвала інтэрвенцыю Рэчы Паспалітай.

Абараняючы інтарэсы ВКЛ, канцлер Сапега на Вальным сейме, які адбыўся ў 1613 г., унёс пратэстацыю, у якой ён не прызнаваў за Польшчай права на Смаленскую і Северскую землі, а лічыў, што яны павінны ўвайсці ў склад ВКЛ. Калі ў 1617 г. вайна паміж Рэччу Паспалітай і Маскоўскай дзяржавай аднавілася, канцлер Сапега быў прызначаны дарадчыкам пры маладым галоўнакамандуючым каралевічы Уладзіславе. Як і належала чакаць, прымусявая інтэграцыя і наогул інтэграцыя дзвюх дзяржаў пацярпела поўную няўдачу. Па Дзеўлінскаму перамір'ю (1618) да ВКЛ адыходзілі, за некаторым выключэннем, Смаленскія землі, а да Польшчы — Ноўгарад — Северскія і Чарнігаўскія землі.

У 1621 г. Леў Сапега становіцца віленскім ваяводам. Аднак праз два гады, улічваючы свой узрост (66 гадоў), просіць караля вызваліць яго ад абавязкаў канцлера Вялікага княства Літоўскага. З лютага 1623 г. адстаўка была прынята. 34 гады знаходзіўся Сапега на гэтай пасадзе і лепшымі вынікамі яго дзяржаўна-палітычнай дзейнасці, канешне, з'яўляюцца Галоўны Трыбунал і Статут Вялікага княства Літоўскага 1588 г., а не ўтапічны план інтэграцыі з Рускай дзяржавай, які пацярпеў поўнае фіяска.

«Віцебская справа». Апошнія гады. Аднак ёсць падставы трактаваць адстаўку Сапегі не толькі ўзрастам. Яна, відаць, з'яўлялася ўскосным пратэстам супраць рэлігійнай палітыкі караля і пэўнай часткі неталерантна арыентаваных царкоўна-феадальных колаў. Справа ў тым, што па рашэнні Брэсцкага царкоўнага сабора 1596 г. у межах Вялікага княства Літоўскага адбываўся працэс унізацыі, г. зн. масавага перавода прадстаўнікоў праваслаўнага веравызнання ў новую канфесію. Як афіцыйная асоба, тым больш канцлер, Сапега, зразумела, з'яўляўся прыхільнікам уніі. Аднак як мудры і асцярожны палітык ён быў глыбока перакананы, што пераход праваслаўнага насельніцтва ва унію павінен адбывацца добраахвотна і паступова, сродкамі пераканання і ўсялякага заахвочвання. Між тым у кіруючых колах перамагла жорсткая лінія, быў узят курс на фарсіраваную і прымусовую унізацыю беларускага і ўкраінскага насельніцтва Вялікага княства і Польшчы. У Беларусі адным з праваднікоў гэтай палітыкі з'яўляўся Полацкі уніяцкі архіепіскап Іасафат Кунцэвіч. У сувязі з гэтым рэзка ўзмацніліся незадаволенасць сярод праваслаўных беларусаў і ўкраінцаў усіх станаў, сталі частымі выпадкі адкрытага непаслушэнства ўладам і супраціўлення палітыцы прымусовай унізацыі, асабліва сярод гараджан, жыхароў Полацка, Віцебска, Магілёва, Оршы і інш. Вопытнаму дзяржаўнаму дзеячу Льву Сапегу няцяжка было прадугледзець, да чаго ўсё гэта можа прывесці.

12 сакавіка 1622 г. ён накіроўвае Кунцэвічу прыватны ліст, у якім папярэджвае, што палітыка прымусовай унізацыі непазбежна прывядзе да народнага бунту. Сапега заклікаў Кунцэвіча да стрыманасці, памяркоўнасці, талерантнасці, хрысціянскага чалавекалюбства. Ён нагадваў архіепіскапу, што Хрыстос прыцягваў людзей да свайго

вучэння любоўю і дабрынёю, а не насіллем і прымусам. Але разважлівае папярэджанне канцлера не было прынята ў разлік Кунцэвічам. Праследаванні праваслаўных узмацніліся, у выніку чаго выбухнула паўстанне гараджан Віцебска (1623), у час якога уніяцкі архіепіскап і некаторыя з яго асяроддзя былі забіты. Адбылося тое, што прадбачыў канцлер і аб чым ён папярэджаў.

Па загаду караля для расследавання «віцебскай справы» была створана спецыяльная камісія, якую ўзначаліў Леў Сапега. І тут ён ужо дзейнічаў як прадстаўнік улады, суровы суддзя, абаронца існуючага правапарадку. Рымскі папа, звяртаючыся да караля Жыгімонта III, пісаў: «... да будзе пракляты той, хто стрымае свой меч ад крыві ... дзяржаўны кароль, ты не павінен утрымацца ад меча і агня». Вырок суда быў вельмі суровы: звыш 70 чалавек прыгаворваліся да пакарання смерцю (праўда, многія паспелі схавацца, і былі пакараны смерцю 20 чалавек), астатнія ўдзельнікі паўстання таксама панеслі жорсткае пакаранне. Віцебск пазбавілі магдэбургскага права, г. зн. самакіравання, была разбурана гарадская ратуша.

Віцебскае паўстанне нанесла ўдар па гуманістычных ідэалах мысліцеля, пахіснула яго веру ў магчымасць пераўтварэння існуючага грамадства на падставе правапарадку, законнасці, сацыяльнай згоды, агульнай цярымасці, хрысціянскай любові. Не без душэўнага болю ён быў вымушаны прымірыцца з сацыяльна-палітычнай рэальнасцю. Менавіта гэтая душэўная драма, па нашым меркаванні, абумовіла рашэнне Сапегі пакінуць пасаду канцлера. Аб тым, што не старасць (66 гадоў!) была прычынай адстаўкі Сапегі, сведчыць і такі факт: калі пачалася вайна са шведамі, каралеўскі ўрад звярнуўся да яго паслуг. У 1625 г. Сапега быў прызначаны вялікім гетманам і пастаўлены на чале арміі, якая абараняла Лівонію ад шведаў. Жорсткая расправа з віцяблянамі не прымірыла праваслаўных беларусаў з уніяй. 13 студзеня 1627 г. Жыгімонт III зноў папярэджвае Сапегу, што «аршанскія мяшчане ўступілі ў згавор з магільёўскімі мяшчанамі і робяць адкрытыя і вялікія бунты супраць свецкай улады, а таксама супраць улады айца Антонія Сялявы, архіепіскапа Полацкага».

Леў Іванавіч Сапега памёр 7 ліпеня 1633 г. Пахаваны ў Вільне, у касцёле Св. Міхаіла ў сямейным склепе. Па-

кінуў пасля сябе двух сыноў — старэйшага Яна і малодшага Казіміра.

«Не подлуг уподобанья своего, а водле прав наших». Ідэя прававой дзяржавы. Леў Сапега з'яўляўся прадстаўніком памяркоўна-гуманістычнай плыні айчыннай думкі. У ёй адлюстраваны інтарэсы тых пластоў грамадства, якія ўсведамлялі неабходнасць частковых змен у жыцці краіны, некаторых сацыяльных, палітычных, прававых рэформ. У светапоглядзе ідэолагаў гэтай плыні (Ф. Скарыны, С. Буднага, В. Цяпінскага, А. Волана і інш.) даволі выразна праступалі элементы раннебуржуазнай, прававой свядомасці, звязаныя з уплывам культуры і думкі эпохі Адраджэння і Рэфармацыі. Істотную ролю ў фарміраванні новай самасвядомасці і думкі Беларусі XVI—XVII стст. побач з рэфармацыйна-гуманістычнымі дактрынамі адыгрывалі этыка-палітычныя вучэнні Платона, Арыстоцеля, Цыцэрона, якія пераасэнсоўваліся беларускімі мысліцелямі ў духу часу. Адным з патрабаванняў ідэолагаў памяркоўна-гуманістычнай плыні было патрабаванне прававой свабоды. Спробы вырашэння гэтай праблемы стымулявалі актыўную праватворчую дзейнасць ідэолагаў феадальнага грамадства, выклікалі да жыцця статуты Вялікага княства Літоўскага 1529, 1566, 1588 г.

Як па-новаму мыслячы дзяржаўны і палітычны дзеяч Леў Сапега лічыў, што асноўная задача кожнага грамадства — гарантаваць чалавеку бяспечнае матэрыяльнае і духоўнае жыццё, абароненае валоданне маёмасцю згодна з яго саслоўным статусам. Але ж, на думку Сапегі, гэта магчыма толькі ва ўмовах такой дзяржавы, дзе ўсё і ўсе падпарадкоўваюцца закону. Гэта — цэнтральная ідэя яго прадмоў да Статута Вялікага княства Літоўскага 1588 г.

Тры прадмовы — тры брыльянты самай высокай годнасці ў прававой кароне дзяржавы, чым з'яўляецца Статут 1588 г. Аўтар усіх іх — Леў Сапега, хоць пад першай прадмовай фармальна стаіць подпіс караля. У ёй гаворыцца, што «новопоправленный» Статут даецца «всім посполите и каждому зособна нынешним и напотом будущим», «всім станом Великого князтва Литовскага». Кароль публічна заяўляе, што лічыць сваім абавязкам «права, вольности и свободы их не только цело и непорушно держати, але што бы наболей прымножати» і «прибавляти» [142, с. 42—43].

У другой прадмове, якая адрасуецца «наяснейшаму пану Жигимонту трэьему», г. зн. каралю і вялікаму князю, выкладзена сапегаўская канцэпцыя прававой дзяржавы. Былі часы, піша Леў Сапега, калі ў чалавечых згуртаваннях, або грамадствах, гаспадары, выконваючы ўладу над людзьмі, карысталіся «не правам, яким описаным або статутам, але толькі своим зданьем и уподобаньем». Менавіта гэта, лічыць мысліцель, нараджала тыранічныя рэжымы, сваолле, знявагу да «сполнага добрага» (агульнага добра), чалавечай свабоды, жыцця, маёмасці. Шчаслівае і цывілізаванае жыццё, мяркую Сапега, магчыма толькі на грунце законапраўя. Калі ж гэтага няма, калі ўсё залежыць ад волі, інтарэсаў і настрою аднаго чалавека, такое грамадства ўжо не можа лічыцца чалавечым.

На думку Сапегі, права — гэта сапраўдны розум, кіруючыся якім, чалавек мае магчымасць зрабіць правільны маральны выбар у жыцці, зрабіць учынак, які не прычыняе шкоды свабодзе, асабе, маёмасці іншага чалавека. Між тым не ўсіх людзей прырода надзяліла такім розумам. Таму многія ў жыцці кіруюцца сваімі карыслівымі інтарэсамі, эгаістычнымі прыхільнасцямі, жывёльнымі інстынктамі. Права і ёсць «удило або монштук», які стрымлівае гэтых людзей ад злачынства, абараняе ад іх усіх маральных і добрых. Толькі тыя «панства и королевства стоятъ и в целости своей захованы бывають, где лихие помсту, а добрые заплату относятъ», г. зн. аснова ўстойлівасці, стабільнасці ўсякага грамадства, дзяржавы — прававая абароненасць чалавека. Гэта «ест цель и конец всех прав на свете» [142, с. 44].

Разбурэнне правапарадку выклікала пагібель старажытнарымскай рэспублікі. І прычынай гэтаму былі легкадумныя людзі, галоўным чынам юнакі, якія па сваёй недамысленасці і эгаізму аддалі перавагу каралеўскай ласцы перад правам, законам. Мы ж, звяртаецца мысліцель да караля, «за щасливый народ себе быти почитаем», таму што жывём пад уладай гаспадароў, якія ў сваёй дзейнасці кіруюцца галоўным чынам правам, менавіта яно азначыла «певную границу панованья их над нами».

І нарэшце, трэцяя прадмова да Статута 1588 г. прысвячаецца «всім вобец станом Великого князства Литов-

скога», г. зн. не толькі магнатам, шляхце, але і «людю простому, посполитому», купцам, рамеснікам, сялянам. Мудрацы ўсіх часоў і народаў, сцвярджае Леў Сапега, лічылі, «же в каждой речы посполитой чловеку почтивому ничого не маеть быти дорожшого над вольность» [142, с. 47]. Таму, абараняючы сваю вольнасць, або свабоду, людзі не шкадавалі не толькі маёмасці, але і ўласнага жыцця. Больш таго, яны вынайшлі самы надзейны «монштук або удило на погамованье каждого Zufальцу» — законы, якія «для того суть постановлены», каб кожны чалавек змог пазбегнуць «гвалту и збытку», «абы можному и потужному не все было вольно чынити». Сапега спасылаецца на Цыцэрона, які «поведил, иж естесмо невольниками прав для того, абысьмы вольности уживати могли», г. зн., каб карыстацца свабодай, мы з'яўляемся рабамі законаў. Толькі там, дзе вяршэнствуе права, захоўваецца годнасць, бяспека, маёмасць і наогул свабода чалавека. Па меркаванні Сапегі, «цель и скуток усих прав ест и маеть быти на свете, абы каждый добрую славу свою, здоровье и маетность в целости мел, а на том всем жадного ущирбку не терпел» [142, с. 47]. Кожны правіцель, начальнік, чыноўнік павінен кіраваць не «подлуг уподобанья сваего», а «водле прав наших». Хто б дзейнічаў інакш, «тот бы вжо не паном нашим, але сказителем прав и вольностей наших был, а мы бысмо невольниками его быти мусели» [142, с. 47]. Усякая ўлада павінна падпарадкоўвацца праву, закону, гэта тычыцца як простага чыноўніка, так і самога караля і вялікага князя. «Сам господар пан наш, — піша Сапега, — жадное звирхности над нами заживати не может, одно только, колько право допущаеть» [142, с. 47].

Сапега ставіць праблему народнай правасвядомасці. Прычым першым у беларускай грамадска-палітычнай думцы. «Прото маючы таковой скарб в руках наших, котрый жадною сумою преплачон быти не может (маецца на ўвазе Статут 1588 г. — С.Л.), — піша ён, — пристоить каждому почестивому чловеку, абы о нем ведал, а будучи добре ведомый, абы яко сам себе и попудливости свои гамовал и водлуг права писаного справовалсе, а никого не кривдил» [142, с. 47]. Тым больш, працягвае ён, сорамна не ведаць сваіх законаў беларусам, бо «не обчым

(не іншым. — С.П.) якім языком, але сваім власным права списанья маем и кождога часу, чога нам потреба ку отпору всякое кривды, ведати можем» [142, с. 48].

Ідэя нацыянальна-культурнай і рэлігійнай свабоды. Асаблівасцямі светапогляду канцлера Сапегі з'яўляюцца даволі акрэслена выяўленыя нацыянальна-культурная самасвядомасць і рэлігійная талерантнасць. Сам факт выдання Статута на асабістыя сродкі («в том той потребе кождога обывателя фольгуючы и пожитку речы посполитое служечы, важыломсе того тую працу на себе подняти а кошту и накладу своего не жалууючы, абых то в друк подал»), гонар за тое, што гэтае выданне надрукавана на беларускай мове, — яскрава сведчаць аб нацыянальна-культурнай арыентацыі сапегаўскага светапогляду. Сапега ніколі не быў канфесіянальным фанатыкам, даволі свабодна, без адчувальнага душэўнага канфлікту пераходзіў ад адной веры да другой. Лічыць гэта беспрынцыповасцю было б спрашчэннем і сведчыла б пра адсутнасць элементарнага пачуцця гістарызму. Па свайму духоўнаму складу Сапега з'яўляўся чалавекам рэнесансавым, для якога першынствуючае значэнне мелі сацыяльна-палітычныя, маральныя, агульначалавечыя прынцыпы, зафіксаваныя ў хрысціянстве наогул, а не факт прыналежнасці да таго ці іншага вузкага выравызнання. Даная акалічнасць, у прыватнасці, збліжала яго са Скарынам, нягледзячы на час, які іх раздзяляў. Перайшоўшы ў 1588 г. з пратэстантызму ў каталіцызм, Сапега, зразумела, апякаў католікаў, езуітаў, з'яўляўся прыхільнікам царкоўнай уніі. Ён лічыў, што апошняя будзе садзейнічаць прымірэнню прадстаўнікоў каталіцкага і праваслаўнага веравызнання на тэрыторыі Вялікага княства Літоўскага. У той жа самы час ён меркаваў, што пераход праваслаўных ва уніяцтва павінен ажыццяўляцца на добраахвотных пачатках, павольна. Сапега даволі цярдзіма адносіўся да іншых веравызнанняў, ніколі не з'яўляўся прыхільнікам рэлігійнага прымусу, а тым больш праследаванняў за веру. У яго канцылярыі, у прыватнасці, працавалі людзі розных веравызнанняў, напрыклад каралеўскі сакратар А. Волан, які да апошніх дзён свайго жыцця заставаўся кальвіністам. У канцы жыцця Сапега склаў тэстамент, або завяшчанне, у якім не абышоў сваёй увагай праваслаўнае духавенства. У прыват-

насці, ён пісаў, што ўсё раней дараванае ім «рускай царкве» павінна заставацца і надалей у яе валоданні.

У лісце да уніяцкага архіепіскапа Іасафата Кунцэвіча (а яго ў нейкай ступені можна параўнаць з лістом Ул. Салаўёва да рускага цара Мікалая II) [93, с. 231—234] Сапега сцвярджаў наступныя ідэі. Па-першае, рэлігійная талерантнасць ёсць грунт усякага цывілізаванага грамадства. Па-другое, свабодны рэлігійны выбар з'яўляецца неад'емным правам кожнага чалавека. «Пан Бог, — пісаў Сапега, — не прымае слуг, якіх яму дастаўляюць шляхам прымусу і насілля». І далей: «пан Бог не выключаў з ліку веруючых схізматыкаў, бо Дух Божы дзьме там, дзе пажадае»; «да таго, што мы не можам змяніць, неабходна адносіцца талерантна»; «нельга сілай душыць чалавечае сумленне, зачыняць цэрквы, забараняць богаслужэнне» і г. д. Па-трэцяе, у грамадстве павінны быць строга акрэслены кампетэнцыі свецкай і духоўнай улад. Прычым прыярытэт павінен належаць свецкай уладзе. Царква як рэлігійна-ідэалагічная ўстанова, сцвярджаў Сапега ў сваім лісце да Кунцэвіча, павінна падпарадкоўваць сваю дзейнасць больш высокім мэтам і задачам грамадства і дзяржавы, інтарэсам агульнага добра. «У сваіх дзеяннях, — звяртаецца канцлер да Кунцэвіча, — Вы кіруецца амбіцыяй і асабістай нянавісцю, а не братэрскай любоўю, інтарэсамі караля, грамадства, дзяржавы»; «усё, што не згаджаецца з мірам і грамадскай карысцю, павінна разглядацца як злачынства»; «мір стане няўстойлівым, калі мы будзем ставіць людзям перашкоды ў веравызнанні» і г. д.

Гэта былі глыбокія, высакародныя ідэі, якія апырэджвалі свай час і рабілі гонар тагачаснай беларускай філасофскай і грамадска-палітычнай думцы. Яны з'яўляліся сведчаннем новага мыслення на айчыннай глебе.

Настаўніцкая газета. 1990. 25 жн.

Гісторыя ад Мацея

Мацей Станіслаў Стрыйкоўскі-Осостэвічыус (1547 — канец 80—90-х гадоў XVI ст.) — выдатны дзеяч першага беларускага Адраджэння, універсальная і шматбаковая асоба: паэт, філосаф, палітык, мастак, археолаг, тапограф, картограф і інш. Але ж у першую чаргу ён гісторык, аўтар

знакамітай «Хронікі Польскай, Літоўскай, Жмудскай і ўсёй Русі», выдадзенай у 1582 г. у Кёнігсбергу. Мацей Стрыйкоўскі — першы прафесійны даследчык нашай гісторыі, які падыходзіў да яе не як канстататар, летапісец, а як аналітык, вучоны. Ён імкнуўся не толькі выпрацаваць навуковы метада даследавання гістарычнага працэсу, але і спасцігнуць яго сэнс, накіраванасць, філасофію.

На думку А. Рогава, аўтара манаграфіі «Русско-польские культурные связи в эпоху Возрождения (Стрийковский и его «Хроника»)», у працы Стрыйкоўскага дамінуе славянская тэндэнцыя. Тлумачыцца гэта тым, што ў даследчыцкай дзейнасці гісторыку больш за ўсё спрыялі беларускія феадалы — Слуцкія, Хадкевічы, Заслаўскія. М. Ермаловіч, аўтар даследавання «Па слядах аднаго міфа», лічыць, што ў «Хроніцы» Стрыйкоўскага пераважае літоўская тэндэнцыя, а яе стваральнік з'яўляўся выразнікам гістарычных і палітычных ідэй свайго апошняга мецэната, жмудскага біскупа Мельхіёра Гедройца [48, с. 6—7]. Па меркаваннях польскіх даследчыкаў Ю. Барадха і Ю. Радзішэўскай, у падставе гістарычнай канцэпцыі Стрыйкоўскага ляжалі ідэі палітычнага кампраміса паміж беларускімі, украінскімі, літоўскімі і польскімі феадаламі, федэрацыі Вялікага княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага і Польшчы.

Многія факты біяграфіі Стрыйкоўскага змяшчаюцца ў яго «Хроніцы». У прыватнасці, гісторык паведамляе, што нарадзіўся ў мястэчку Стрыкава (Мазовія) у шляхецкай сям'і, выхоўваўся, як гэта было прынята ў той час, у дамах знатных паноў Лоскіх і Мацкоўскіх. Да 16 гадоў, па яго словах, «вывучаў свабодныя навукі з вялікай стараннасцю і працалюбствам». Мяркуюць, што ў 1564 г. Стрыйкоўскі скончыў Кракаўскі ўніверсітэт, які з'яўляўся «alma mater» для многіх беларусаў, украінцаў, літоўцаў. У «Хроніцы» Стрыйкоўскі таксама адзначае, што з юнацкіх гадоў яго ахапіла прага, «якая была ўласціва маладому Платону» — наведванне іншых краін. Апынуўшыся ў Беларусі каля 1570 г., Стрыйкоўскі паступае на вайсковую службу, якую праходзіць у Віцебску. Ён дасканалы авалодаў беларускай, рускай і літоўскай мовамі. Зацікавіўшыся гісторыяй Вялікага княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага, пачаў старанна вывучаць беларуска-літоўскія летапісы, штудзіраваць працы польскіх гісторыкаў — Длугаша, Ме-

хавіты, Вапоўскага, Кромера, Бельскага, антычных і сярэднявечных аўтараў, пісьменнікаў эпохі заходнееўрапейскага Адраджэння. Шмат падарожнічаў па Беларусі, Літве, наведваў Лівонію, Маскоўскую дзяржаву і нідзе, па яго словах, «не марнаваў часу», а нястомна працаваў у імя «добра, славы грамадства і дзяржавы», г. зн. Вялікага княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага і Рэчы Паспалітай у цэлым.

Стрыйкоўскі асабіста абследаваў і вывучаў палі бітваў, старыя гарадзішчы, замкі беларускіх і літоўскіх феадалаў, цэрквы і касцёлы, веў археалагічныя раскопкі, маляваў, слухаў народныя беларускія і літоўскія песні, запісваў мясцовы фальклор, цікавіўся праявамі язычніцкай культуры ў асяроддзі літоўцаў і беларусаў, пра што ён падрабязна піша ў сваёй «Хроніцы». Вынікам з'явіўся рукапіс першай яго кнігі «Апісанне Еўрапейскай Сарматыі».

У 1574 г. у Кракаве Стрыйкоўскі выдаў паэму «Веснік дабрачыннасці», у якой у вершаванай форме коратка выкладаліся гісторыя ВКЛ, а таксама яго філасофска-гістарычныя і сацыяльна-палітычныя погляды. Вершавана-філасофскі вопыт над гісторыяй Беларусі і Літвы Стрыйкоўскі ў «Хроніцы» тлумачыў наступным чынам: «У выніку прадоўжанай праяічнай працы ўзнікла неабходнасць разарваць манатоннасць майго быцця і тады я звярнуўся да паэзіі».

У гэтым жа годзе ў складзе пасольства Стрыйкоўскі апынуўся ў Канстанцінопалі, сталіцы былой Візантыйскай імперыі, гісторыя і культура якой, як вядома, былі цесна знітаваны з гісторыяй і культурай Кіеўска-Полацкай Русі. Цяпер гэта была сталіца Асманскай імперыі. З дазволу турэцкіх уладаў Стрыйкоўскі падарожнічае па тэрыторыі імперыі, вывучае побыт і гісторыю яе народаў. Наведваў ён і Грэцыю, калыску еўрапейскай цывілізацыі, дзе «з першых рук» знаёміўся з культурай і гісторыяй гэтай краіны. Вярнуўшыся ў 1575 г. у Кракаў, Стрыйкоўскі выдае палітычны трактат пад назвай «Аб свабодзе Кароны Польскай і Вялікага княства Літоўскага, а таксама аб жорсткасці няволі іншых каралеўстваў пад тыранскім ярмом Турцыі», у якім супрацьпастаўляе ліберальную палітычную сістэму Рэчы Паспалітай дэспатычнаму рэжыму Асман-

скай імперыі. Кніга выклікала незадаволенасць Стафана Баторыя, кандыдатуру якога на каралеўскі трон падтрымліваў турэцкі султан.

Пакінуўшы дзяржаўную службу, Стрыйкоўскі вяртаецца на Беларусь і пасяляецца ў доме свайго мецэната, слуцкага князя Юрыя Юр'евіча Алелькавіча. Рыхтуючы сваю «Хроніку», ён інтэнсіўна працуе не толькі ў багатым кнігасховішчы слуцкіх князёў, але і ў кнігасховішчах і архівах князёў Заслаўскіх, магнатаў Хадкевічаў. Апошнія дабіліся для гісторыка дазволу працаваць у кнігасховішчы Супрасльскага манастыра, у якім знаходзілася звыш 200 старажытнарускіх і беларускіх рукапісаў. Пазней, у прадмове, Стрыйкоўскі ўспамінаў, што, працуючы над «Хронікай», пераўзышоў у стараннасці тых рабоў, якія працавалі ў егіпецкіх каменяломнях. У доме князёў Слуцкіх Стрыйкоўскім было напісана часткова паэтычнае, часткова празаічнае сачыненне «Аб пачатку, паходжанні, доблесці слаўных вайсковых і грамадзянскіх спраў літоўскага, жмудскага і рускага народаў». Кніга доўга заставалася ў рукапісу, які захоўваўся спачатку ў Нясвіжскай бібліятэцы Радзівілаў, а цяпер знаходзіцца ў бібліятэцы Нарадовай у Варшаве. У 1978 г. гэты рукапіс упершыню выдадзены польскай даследчыцай Ю. Радзішэўскай.

Ёсць меркаванне, што менавіта Мацеем Стрыйкоўскім напісана «Хроніка Быхаўца», прычым на беларускай мове, але Ю. Бардах катэгарычна адхіляе даную гіпотэзу [168, с. 78—83].

Знаходзячыся ў Слуцку, Стрыйкоўскі ўступае ў кантакт з выдатнымі беларускімі пісьменнікамі-гуманістамі, філосафамі, палітычнымі мысліцелямі і рэфарматарамі Сымонам Будным і Андрэем Воланам. Разам яны не толькі задумалі, але і рэалізавалі грандыёзны культурны праект: выданне вялізнага лацінскага трактата Анджэя Фрыча Маджэўскага «Аб выпраўленні Рэчы Паспалітай». Трактат гэты ў перакладзе на польскую мову выйшаў у 1577 г. з лоскай друкарні.

У лістападзе 1578 г. памірае слуцкі князь Юрый, але Стрыйкоўскі знаходзіць новага апекуна. На гэты раз ім стаў літоўскі каталіцкі біскуп Мельхіёр Гедройц. Гісторык прымае духоўны сан і атрымлівае пасаду каноніка. Быц-

цам бы ўсё ўладкавалася ў жыцці Мацея Стрыйкоўскага, аднак яму быў нанесены нечаканы ўдар «з-за вугла». У Кракаве выходзіць у свет праца «Апісанне Еўрапейскай Сарматыі» пад аўтарствам Аляксандра Гваньіні, былога вайсковага начальніка Стрыйкоўскага, камандзіра Віцебскага гарнізона. У сваёй прадмове да «Хронікі» Стрыйкоўскі сцвярджае, што гэта было яго сачыненне, якое ён легкаверна даў пачытаць ротмістру Гваньіні і якое апошні прысвоіў. Многія сучасныя даследчыкі згаджаюцца з даным абвінавачваннем.

«Хроніка Польская, Літоўская, Жмудская і ўсёй Русі» Мацея Стрыйкоўскага была надрукавана ў 1582 г. у Кёнігсбергу на польскай мове. Апрача вышэйпамянёных, захаваліся назвы рукапісаў гісторыка, якія да нас не дайшлі: вершаваныя творы «Буколікі» і «Плач з нагоды смерці Жыгімонта Аўгуста»; празаічныя рэлігійна-філасофскія сачыненні «Аб разумнай парадзе» і «Супраць новахрышчэнцаў»; палітычны трактат «Аб тыраніі цяперашняга вялікага князя маскоўскага», накіраваны супраць Івана Грознага, і інш.

Дакладная дата смерці Стрыйкоўскага невядома, апошняе ўпамінанне пра яго як жывога адносіцца да 1586 г.

Ацэньваючы сваё жыццё, Стрыйкоўскі прызнаваўся ў «Хроніцы», што правільна зрабіў, не пахаваўшы свой талент гісторыка і праславіўшы сваімі творамі Бацькаўшчыну, якой для яго з'яўляліся Беларусь і Літва. На думку Ю. Бардаха, «Стрыйкоўскі быў свядомым выканаўцам сацыяльнага заказу на актуальную, у духу эпохі Адраджэння, гісторыю Літвы і Русі. Таму яго «Хроніка» мае першараднае значэнне для даследчыкаў беларускай, украінскай, літоўскай і рускай гістарыяграфіі» [168, с. 68].

Трэба прызнаць, што постаць Мацея Стрыйкоўскага недаацэнена ў гісторыі беларускай культуры. Між тым яму належыць пачэснае месца сярод самых выдатных дзеячаў беларускага Адраджэння XVI — пачатку XVII ст. Стрыйкоўскі — першы гісторык-прафесіянал Беларусі, Украіны і Літвы, які паставіў вывучэнне гісторыі на навуковую аснову. Ён не толькі гісторык, але і філосаф, асноватворца айчыннай філасофіі гісторыі, даследчык, які імкнуўся спасцігнуць сутнасць і сэнс шматвяковай гістарычнай,

палітычнай і духоўна-культурнай эвалюцыі беларускага, украінскага, літоўскага, польскага і рускага народаў. Стрыйкоўскі — несумненны і палкі патрыёт Вялікага княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага, прыхільнік яго самастойнага існавання ў складзе Рэчы Паспалітай.

У адрозненне ад сярэднявечных летапісцаў і храністаў Стрыйкоўскі — гісторык-даследчык, вучоны, прафесіянал. У яго ўяўленні гісторыя — гэта навука, якая здабывае аб'ектыўную ісціну. У яе падставе ляжыць правераны, не выклікаючы сумнення факт. Па словах гістарыёграфа, у працэсе стварэння «Хронікі» ён абапіраўся на першакрыніцы і працы шматлікіх летапісцаў і гісторыкаў, «абагульняючы іх, параўноўваючы паміж сабою розныя доказы і сведчанні» [186, т. 1, с. XXXIX—XL]. У сваёй «Хроніцы» Стрыйкоўскі неаднаразова падкрэслівае, што з'яўляецца непрадзятым, аб'ектыўным даследчыкам, імкнецца да «самай шчырай гістарычнай праўды». «Няхай ніхто не спадзяецца, — піша ён, — на выключнае ўсхваленне сваёга роду, а толькі той, чыё імя і годнасць сама гісторыя праславіла». Адначасова гістарыёграф падкрэсліваў, што не адмаўляе крытыкі і гатовы прыняць «з удзячнасцю» ўсе разумныя і справядлівыя заўвагі [186, т. 1, с. XL—XLI]. Звяртаўся Стрыйкоўскі і да гістарычных міфаў, легенд, але ў яго яны адыгрывалі пераважна палітычную ролю. У прыватнасці, выкарыстоўваючы легендарнае сведчанне пра рымскае паходжанне велікакняжацкай дынастыі, гістарыёграф сцвярджаў аўтарытэт беларуска-літоўскай дзяржавы [186, т. 1, с. 45]. Сам Стрыйкоўскі ўсведамляў сваю ролю гісторыка-першапраходца. «Выкарыстоўваючы свой прыродны талент, — пісаў ён, — я расчысціў і грунтоўна ўзараў той палетак, якога да мяне не кранаўся плуг, а потым засеяў яго адборным зернем» [186, т. 1, с. XL].

Погляды Мацея Стрыйкоўскага на гісторыю адзначаюцца яркай выяўленай філасафічнасцю. На яго думку, гісторыя выконвае дзве функцыі: пазнавальную і маральна-дыдактычную, або вучыцельскую. Насуперак Арыстоцелю, які лічыў гісторыю менш філасафічнай у параўнанні з паэзіяй, Стрыйкоўскі перакананы, што гісторыя мае не меншы філасофскі патэнцыял, чым паэзія, што яна з'яўляецца «ключом да мінулага, настаўніцай свабодных навук і рамёстваў, жывой крыніцай мудрасці і дабрачын-

насці» [186, т. 1, с. XXXI]. Для Стрыйкоўскага гісторыя не толькі навукa, але і духоўны, палітычны, маральны вопыт, які з'яўляецца найвялікшым набыткам чалавецтва. Ён больш важны і карысны, чым абстрактныя разважанні схаластаў. «Адзін гістарычны прыклад, — сцвярджае аўтар «Хронікі», — больш важны і карысны для каралёў, гетманаў, сенатараў, якія клапацяцца аб грамадскім дабры, чым тысяча пытанняў філосафаў і метафізікаў, што спрачаюцца пра пачатак рэчаў, форму, пустату, бясконцасць, вечнасць, лёс, нябесную матэрыю ... Гісторыя сваёй аголенай і доказнай праўдай, якая спасцігаецца без доўгіх і пустых аргументаў і сілагізмаў, кожнага з нас вучыць ясна і выразна памятаць аб мінулых рэчах, кіраваць сучаснасцю і планаваць будучыя справы на падставе вопыта мінулага. У сувязі трох часоў, як піша Сенэка, зводзіцца ўся мера і парадак прыватнага і грамадскага жыцця чалавека. Пагарджанне гістарычным вопытам робіць чалавека падобным на жывёлу з апушчанымі да долу вачамі» [186, т. 1, с. XXXV].

Стымулам чалавечай дзейнасці, на думку Стрыйкоўскага, з'яўляецца імкненне да зямной славы, што адпавядае ўстаноўцы рэнесанснай філасофіі гісторыі. Ён, аднак, адрознівае сапраўдную славу ад славы фальшывай, якую здабыў Герастрат, «спаліўшы храм Дзіяны ў Эфесе». Сапраўдная слава дасягаецца не на ніве самалюбавання і эгаістычнага ўладалюбства, а ў справах «дзеля Бацькаўшчыны і грамадскага дабра» [187, т. 1, с. XLII]. Як і Скарына, Стрыйкоўскі лічыў, што сэнс гістарычнага чалавечага жыцця ў актыўнай дзейнасці на карысць Радзіме, народу, агульнаму дабру. «Толькі той чалавек жыве правільна, годна і ісцінна, — сцвярджаў ён у «Хроніцы», — які шукае і здабывае Бацькаўшчыне, самому сябе, а таксама нашчадкам бессмяротную славу, хто старанна робіць патрэбную справу, адзначаецца ў вайскавай доблесці або ў вывучэнні карысных навук». Так, Юлій Цэзар праславіўся «Запіскамі аб гальскай вайне», Аўрэлій Аўгусцін — сваім творам «Аб Божым месце» [186, т. 1, с. XXXVI]. Гістарыёграф, такім чынам, ускосна палемізуе з сярэднявечнай канцэпцыяй сэнсу жыцця, з рэнесансава-гуманістычных пазіцый сцвярджае прыярытэт зямной, грамадска-карыснай дзейнасці чалавека.

Услед за Маджэўскім, Сапегам, Воланам узвышэнне і заняпад грамадства, дзяржавы Стрыйкоўскі звязваў з узвышэннем або заняпадам палітычнай і прававой свабоды, канкрэтнымі праявамі якой, на думку вышэйпамянёных мысліцеляў, былі дзяржаўная незалежнасць, вяршэнства закону, прававая абароненасць жыцця, годнасці і маёнасці чалавека.

Стрыйкоўскі выступае і ў ролі «чыстага філосафа». З'яўляючыся прыхільнікам хрысціянскай канцэпцыі паходжання свету і чалавека, ён з вялікай павагай адносіцца да антычнай філасофіі. У «Хроніцы» Стрыйкоўскі коратка разглядае асноўныя філасофскія вучэнні старажытных грэкаў і рымлян аб першапачатку. «Адны, — піша ён, — сцвярджалі, што свет самастварыўся з Хаоса, г. зн. ад змяшэння рэчыва і элементаў, пра што піша Авідзій у сваіх «Метамарфозах». Фалес з Мілета, адзін з сямі грэчакіх мудрацоў, усе рэчы выводзіў з вады ... Гіпарх і Геракліт Эфескі ... сцвярджалі, што свет створаны з агню і вады ... Арыстоцель, Цыцэрон, Ксенафан, Авероэс і іншыя лічылі свет вечным, без пачатку і канца». На думку Стрыйкоўскага, «чым больш яны імкнуліся паказаць сілу свайго розуму, тым больш памыляліся, бо не мелі паняцця пра ўсемагутнасць Бога, які ўсё стварыў з нічога». Ва ўяўленні Стрыйкоўскага, Бог з'яўляецца «першапачаткам справядлівага права, законаў, улады», а Адам і Ева — «тым насеннем, з якога пайшлі ўсе народы» [186, т. 1, с. 1—3].

І нарэшце, адносна палітычнай арыентацыі Мацея Стрыйкоўскага. Існуе думка, што ён з'яўляўся пралітоўскі настроеным гісторыкам. Але гэта думка, на наш погляд, даволі спрэчная. Зразумела, у працах Стрыйкоўскага, і перш за ўсё ў яго «Хроніцы», мы сустракаемся з супярэчлівымі тэндэнцыямі, рознабаковымі трактоўкамі гістарычных падзей на карысць і літоўскага, і беларускага, і ўкраінскага, і польскага этнасаў. Не трэба, на нашу думку, засяроджвацца на тых або іншых яго асобных выказваннях, а мець на ўвазе ўвесь кантэкст яго гісторыі. Як адзначалася, Стрыйкоўскі сам дэкларуе ў «Хроніцы» сваё імкненне трымацца фактаў, быць праўдзівым, падабаецца гэта каму або не, неаднаразова сцвярджае, што ён не панегірыст, але аб'ектыўны гісторык. Як кожны гісторык, Стрыйкоўскі мае права на свой пункт гледжання. Да таго ж нельга па-

дыходзіць да «Хронікі» з пункту гледжання сучаснай нацыянальнай самасвядомасці, трактаваць тую ці іншую яго ацэнку як пралітоўскую або прабеларускую, ці наадварот. Гэта будзе банальная мадэрнізацыя і толькі аддаліць нас ад гістарычнай ісціны.

Стрыйкоўскі, на наш погляд, не з'яўляўся выразнікам гістарычна-палітычных інтарэсаў якога-небудзь аднаго — беларускага, літоўскага, украінскага ці польскага — народа, а ўсёй супольнасці этнасаў, аб'яднаных у Вялікім княстве Літоўскім, Рускім і Жамойцкім. Больш таго, ён прыхільнік федэратыўнага саюзу ВКЛ і Польшчы, або выразнік інтарэсаў Рэчы Паспалітай у цэлым. Ю. Бардах і Ю. Радзішэўская, мяркуем, маюць рацыю, сцвярджаючы, што ідэя палітычнага кампрамісу паміж беларускімі, літоўскімі і польскімі феадаламі з'яўлялася падставай гістарычнай канцэпцыі аўтара «Хронікі». Такім чынам, Стрыйкоўскі і беларускі, і літоўскі, і ўкраінскі, і польскі патрыёт. Гістарычная арыентацыя Стрыйкоўскага аптымальная ва ўмовах другой паловы XVI ст.: гэта — палітычная самастойнасць ВКЛ у складзе Рэчы Паспалітай, што з'яўлялася адзінай рэальнай магчымасцю захаваць адносны дзяржаўны суверэнітэт у той час. Паляк па паходжанні, Стрыйкоўскі ў першую чаргу лічыў сябе грамадзянінам ВКЛ, пераважна з'яўляўся беларуска-літоўскім патрыётам, пра што, напрыклад, сведчыць яго высокая ацэнка дзейнасці вялікіх князёў — Гедыміна, Альгерда, Кейстута і асабліва Вітаўта, наогул літоўска-беларускай дынастыі Ягелонаў. «Вітаўт, які быў названы Аляксандрам пры хрышчэнні і які ў доблесці быў падобны да Аляксандра Вялікага, — піша ў «Хроніцы» Стрыйкоўскі, — пераўзышоў у ваеннай справе грэчаскіх, рымскіх і карфагенскіх палкаводцаў ... ён неаднаразова атрымліваў перамогі над татарамі ... вымусіў прасіць міра прускіх і лівонскіх крыжакоў, атрымаў дзве перамогі над маскоўскім князем, падпарадкаваў Нагайскую, Перакопскую, Крымскую, Майкопскую і Заволжскую орды татараў і на чале іх паставіў сваіх цароў. Род Ягелонаў даў многіх знакамітых каралёў і князёў, якімі павінны ганарыцца ўся Літва, Русь (пад Літвой Стрыйкоўскі разумеў літоўскія і заходнебеларускія землі, пад Руссю — усходнебеларускія: Полацк, Віцебск, Магілёў, Орша і інш. — С.Л.), Жмудзь і кожны шляхціц. Менавіта

яны, князі, народжаныя ў Літве, а не італьянцы, не немцы, не масквіяне, не іспанцы, не грэкі, не французы, не англічане без дапамогі іншых народаў ... стварылі вялікую дзяржаву» [186, т. 1, с. XLII].

Характэрна, што большасць асобных раздзелаў «Хронікі» Стрыйкоўскі прысвячае беларускім і літоўскім феадалам, нягледзячы на тое, што многія з іх былі праціўнікамі Люблінскай уніі 1569 г.: Мікалаю Крыштофу Радзівілу, віленскаму ваяводзе і гетману літоўскаму; Астафію Валовічу, канцлеру ВКЛ; Мікалаю Монвіду Дарагастайскаму, полацкаму ваяводзе; Яну Глябовічу, мінскаму кашталяну; Юрыю Женовічу, смаленскаму кашталяну; Яну Кішку, жмудскаму старасту; Мельхіёру Гедройцу, епіскаму Жмудскаму, і інш.

Творчая спадчына Мацея Стрыйкоўскага — яскравае сведчанне высокага ўзроўню развіцця гістарычнага і філасофскага мыслення, духоўнай культуры беларуска-ўкраінска-літоўскай дзяржавы і грамадства эпохі Адраджэння.

Літаратура і мастацтва. 1999. 18 чэрв.

Стафан Лован

Стафан (Сцяпан) Рыгоровіч Лован (другая палова XVI ст.) — земскі суддзя ў Мазырскім павеце. У 1592 г. быў выкліканы («пазваны») у Галоўны Трыбунал Вялікага княства Літоўскага (вышэйшую судовую інстанцыю) па скарзе Сцяпана Васільевіча Лозкі (мясцовага шляхціца). Лічылася раней, што галоўным артыкулам абвінавачвання Лована быў атэізм і матэрыялізм мазырскага суддзі («а ни Бога о тройци единого не толко абы верыл, але еще и именем Божим блюзниш, разумеючи и мовечи, же ... и души в чловеку, раю и пекла нет, и судного дня не будет і человек же, яко пес кровю албо бидле сходит, и штоколвек есть на свете, то все само през себе» і г. д.). Аднак дакумент, які носіць назву «Позаў аднаму рускаму секты эпікуравай» і адрасаваны Ловану ад імя караля Жыгімонта III, сведчыць, што ён выклікаўся ў суд не за свае атэістычныя і матэрыялістычныя перакананні, а за тое, што, «ведле права и статуту», гэтыя перакананні не дазваляюць яму займаць дзяржаўную пасаду суддзі, на

якой, як падкрэслівае кароль, павінен сядзець «чоловек хрестиянски». Суд павінен быў вырашыць: захаваць за Лованам пасаду суддзі або адабраць яе. У канцы XVI ст. у Вялікім княстве Літоўскім атэістычны светапогляд не лічыўся крыміналам. Становішча рэзка памянялася ў XVII ст., асабліва ў яго другой палове, калі атэізм стаў дзяржаўным злачынствам, пра што сведчыць трагедыя К. Лышчынскага, І. Тышкевіча і інш. Далейшы лёс Лована невядомы. Хутчэй за ўсё, ён да канца жыцця застаўся на сваёй пасадзе, паколькі ніякіх рэчавых доказаў яго віны ў Лозкі не было.

Ёсць меркаванне, што Лован і Ян Лавейка, мазырскі маршалак, справа якога ў 1594 г. разглядалася ў судзе (ЦДАСА, Літоўская метрыка, ф. 389, адз. зах. 177, л. 405 і адв.), адна і тая ж асоба, хоць Лавейка і не абвінавачваўся ў атэізме і матэрыялізме. Характэрна, што судовую справу ён выйграў і захаваў за сабою «маршалкаўскі ўрад».

Лован Стафан // Эцыклапедыя гісторыі Беларусі. Мн., 1997. Т. 4. С. 389.

Беняш Будны

Беняш Будны — пісьменнік, перакладчык і каментатар твораў антычных аўтараў (галоўным чынам Цыцэрона) канца XVI — пачатку XVII ст. Нарадзіўся, магчыма, або ў Лоску (уладанне Кішкаў), або паблізу яго, пра што сведчаць яго словы з прадмовы да трактата Цыцэрона «Пра дружбу»: «У мяне перад вачыма заўсёды стаіць прыклад добрай памяці яснавяльможнага пана Кішкі, кашталяна віленскага, майго і шматлікіх іншых годных людзей апекуна». Беняш Будны скончыў Кёнігсбергскі пратэстанцкі універсітэт, дзе ў 1588 г. запісаўся як «Веніямін Будны, родам з Літвы». Пасля жыві пры двары беларускіх магнатаў — новагародскага ваяводы Фёдара Тышкевіча-Скуміна і яго пляменніка Адама Храптовіча. З 1594 г. Беняш Будны служыў аканомам у Мікалая Крыштофа Радзівіла. Вызначаўся ён мяккім, памяркоўным характарам, гуманна абыходзіўся з сялянамі, пра што сведчаць яго лісты да Радзівіла. Адначасова Беняш Будны займаўся пісьменніцкай і перакладчыцкай дзейнасцю. Ён пераклаў на польскую мову трактат Цыцэрона «Пра старасць» і выдаў яго

ў 1595 г. у Вільні у друкарні Яна Карцана з прадмовай, якую даслаў з Лейпцыга. У 1603 г. выйшла другое выданне гэтага трактата.

У 1599 г. з той жа, карцанаўскай, друкарні выйшла фундаментальная праца Беньяша Буднага «Кароткія і ясныя аповесці, якія па-грэчаску называюцца «Апафегмамі». Гэта філасофска-этычныя сентэнцыі з нагоды вучэння ці жыцця антычных філосафаў, палітыкаў, мудрых мужчын і жанчын з твораў Дыягена Лаэртцага, Плутарха, Цыцэрона і інш. Другое выданне «Апафегмаў», як мяркуе А. І. Анушкін, выйшла таксама з віленскай друкарні Карцана ў пачатку XVII ст. У 1614 г. у беларускім мястэчку Любчы, у друкарні Пятра Кміты гэтая кніга Беньяша Буднага была выдадзена ў трэці, а потым і ў чацвёрты раз. Любчанскае выданне было значна пашырана за кошт дадатковых філасофскіх матэрыялаў. «Выдаваючы зноў гэтыя кнігі, — пісаў Кміта, — я дапоўніў іх апісаннем жыццярысу і вучэння некаторых філосафаў, якіх раней не было». Пасля Любчы «Апафегмы» Беньяша Буднага перавыдаваліся шэсць разоў у Кракаве. На пачатку XVIII ст. на буднаўскія «Апафегмы» звярнуў увагу Пётр I. Па яго загаду яны былі перакладзены на рускую мову і ў 1711 г. надрукаваны ў Маскве. У 1712 г. выйшла другое, а ў 1716 г. трэцяе і чацвёртае рускія выданні гэтага твора. Потым «Апафегмы» перавыдаваліся ў Расіі яшчэ некалькі разоў. У 1603, а потым і ў 1606 г. Карцанам быў надрукаваны перакладзены на польскую мову Беньяшам Будным твор Цыцэрона «Пра дружбу».

Свае погляды Беньяш Будны выкладае ў прадмовах і каментарыях, таму стыль яго філасофствавання свабодны, імправізаваны. Думкі свае ён выказвае «з нагоды», «на маргінесе», у працэсе інтэрпрэтацыі думак і твораў антычных пісьменнікаў і мысліцеляў. Характар пісьменніцкай дзейнасці Беньяша Буднага, яго творы сведчаць пра секулярызацыю грамадскага жыцця і культуры Беларусі канца XVI — пачатку XVII ст., усё большую цікавасць да свецкай думкі, антычнай філасофіі. Характэрная асаблівасць яго інтэрпрэтацыі — тэндэнцыя да хрысціянізацыі антычнай этыкі, збліжэння яе з евангельскім маральным вучэннем. Ён імкнецца мадэрнізаваць вучэнне антычных філосафаў, наблізіць яго да хрысціянства. «Калі Фалеса запыталі, —

піша Беняш Будны, — што было раней за ўсё, той адказаў: Бог, бо ён не мае пачатку». У адносінах да грамадскага жыцця старажытных Грэцыі і Рыма Беняш Будны ўжывае такія тэрміны, як «гетман», «пан», «бурмістр», «кароль», «касцёл» і да т. п. Але ж гэта сведчыць не столькі аб адсутнасці ў мысліцеля пачуцця гістарызму, колькі аб імкненні злучыць эпохі, адшукаць у іх нешта агульнае. Беняш Будны, як і іншыя беларускія мысліцелі (С. Кашуцкі, С. Будны, А. Волан, Я. Казакевіч, С. Грахоўскі, Сімяон Полацкі), спрабаваў на падставе сінтэзу духоўных каштоўнасцей антычнасці і хрысціянства выпрацаваць агульначалавечыя прынцыпы і нормы маралі, карысныя для ўсіх эпох. Гэтая экуменічна-гуманістычная тэндэнцыя зафіксавана ў прадмове да «Апафегмаў»: «У гэтых кнігах (маюцца на ўвазе кнігі антычных пісьменнікаў і філосафаў. — С.П.) змяшчаюцца вучэнне і прыклады, вельмі карысныя для ўсіх саслоўяў. Дзіўна тое, што яны і нам, хрысціянам, здаюцца ісціннымі ... Гэтыя людзі, якія яшчэ не азораны вучэннем хрысціянскага Евангелля і валодаюць толькі святлом прыроднага розуму, не толькі самі дабрачынна жылі, але і вялі і падахвочвалі да ўсялякіх дабрачыннасцей, прыгажосці і прыстойнасці іншых людзей. Не ведаю, правільней было б здзіўляцца гэтаму ці саромецца гэтага, бо нам прыходзіцца ў сваім жыцці і ўчынках прытрымлівацца тых, хто згодна з нашымі ўяўленнямі амаль не меў ніякага паняцця пра Бога».

Такім чынам, Беняш Будны прыходзіць да высновы, што, каб весці дабрачыннае жыццё, не абавязкова быць хрысціянінам, але ж неабходна «валадаць светам натуральнага розуму». Натуралізм — характэрная рыса этычных поглядаў Беняша Буднага. Як і стоікі, ён лічыў, што чалавек павінен жыць у адпаведнасці са сваёй прыродай, г. зн. разумна і маральна. Розум павінен спалучацца з ведамі. Арыстоцель, піша Беняш Будны, часта гаварыў сябрам і вучням: як позірк атрымлівае святло ад паветра, так і розум атрымлівае святло ад ведаў. Этычны ідэал Беняша Буднага — мудрэц-філосаф. Менавіта філасофія ўзнімае чалавека да ўзроўню маральнай дасканаласці, вучыць правільна паводзіць сябе ў жыцці. «Філосаф, — піша ён у «Апафегмах», — не баіцца нікога і нічога, нават смерці. Ён павінен гаварыць праўду нават наймагутнейшаму ча-

лавеку, таму што філосаф — свабодны чалавек». Аспектам мудрасці з'яўляецца ўменне проціпаставіць сваё, ісціннае суджэнне агульнапрынятым, але памылковым думкам ці поглядам натоўпу. Дабрачыннасці — гэта га-лоўным чынам набытыя якасці. Яны фарміруюцца ў выніку пазнання, самавыхавання, маральнага самаўдасканалення, выпрацоўкі ўмення падпарадкаваць афекты розуму. Толькі той, хто ўладарыць над сваімі пачуццямі, падпарадкоўваючы іх розуму, можа дасягнуць сапраўднай свабоды і шчасця. Каштоўнасць жыцця, паводле Беняша Буднага, у свабодзе і годнасці: «Дзе няма свабоды, там няма і шчасця». «Многія, — працягвае мысліцель, — лічылі шчаслівым Калісфена, які быў у вялікай ласцы ў Аляксандра. Дыяген жа гаварыў пра яго: ён няшчасны жабрак, бо вымушаны абедаць і вячэраць тады, калі гэтага захочацца цару».

Шчасце знешняе (багацце, слава, знатнасць), сцвярджаў Беняш Будны, нетрывалае. Салон адмовіў Крэзу ў праве называцца шчаслівым чалавекам і аказаўся прарокам: Кір разбурыў яго царства і адабраў у яго ўсё багацце. Толькі неразумны аддае перавагу матэрыяльным і вонкавым каштоўнасцям перад духоўнымі. Неразумны (глупец), ва ўяўленні Беняша Буднага, чалавек, які выбірае ўяўныя, фальшывыя каштоўнасці. Разумна ісці ўслед за лёсам — гэта значыць клапаціцца не пра багацце і славу, а пра добрачыннасць, веды, духоўнасць. Беняш Будны не адмаўляў зусім неабходнасці матэрыяльнага дабрабыту дзеля свабоднага і шчаслівага жыцця, але лічыў яго другарадным у параўнанні з добрачыннасцямі, духоўнасцю. У адпаведнасці з хрысціянскай і стаічнай этыкай ён лічыў, што чалавек павінен задавальняцца тым, што ён мае, ведаць меру ў карыстанні матэрыяльнымі каштоўнасцямі. У вершы «На герб паноў Храптовічаў» сярод найбольш важных добрачыннасцей Беняш Будны называў мужнасць, мудрасць, годнасць, чалавечнасць, шчодрасць, саслоўны гонар, знатнасць. Маральнымі заганамі лічыў непамяркоўнасць, несправядлівасць, баязлівасць, марнатраўства, сквапнасць, падлізванне і інш. Разам з тым Беняш Будны выказваў пэўную маральную талерантнасць, спасылаючыся на Гарацыя, які пісаў: «Хто без загана нараджаецца?! Той лепшы за іншых, у кім іх меней» (Квінт Горацій Флакк.

Оды, эподы, сатиры, послания. М., 1970. С. 255). Беньш Будны быў прыхільнікам ідэі адзінства маральнай свядомасці і паводзін чалавека. Услед за Сакратам, а таксама за евангелістам Мацеем ён сцвярджаў: рабі тое другому, што самаму сабе жадаеш. Менавіта на гэтую этычную максіму ў свой час спасылаўся Скарына. Адною з цэнтральных катэгорый этыкі Беньш Будны лічыў дружбу, якую ў прадмове да цыцэронаўскага трактата «Пра дружбу» называў «вялікай дабрачыннасцю». У якасці прыкладаў ён спасылаўся на дружбу Арэста і Пілада, Ахіла і Патрокла, Палукса і Кастара і інш. Цікавіла Беньша Буднага таксама праблема старасці. У прадмовах да твора Цыцэрона «Пра старасць» («Фёдару Скуміну» і «Да Сарматыі») ён пісаў, што старасць будзе падобная да маладосці, калі чалавек з юнацкіх гадоў паводзіць сябе дабрачынна і памяркоўна. Але калі стары чалавек хворы ды яшчэ жыве ў галечы, то лепш яму памерці. Перавагу Беньш Будны аддаваў хрысціянскай маралі, імкнучыся спалучыць яе з этычным вучэннем памяркоўных стоікаў, у прыватнасці Цыцэрона. Аднак пазітыўна ставіцца ён і да некаторых элементаў эпікурэізму. Так, ён падзяляе пункт гледжання Эпікура аб тым, што неабходна пазбягаць пакут, а таксама што празмерная асалода не прыносіць чалавеку задавальнення. Лепей праводзіць свой час у «добрапрыстойных сяброўскіх гутарках», чым «у вясёлай кампаніі з жанчынамі».

Беньш Будны зрабіў спробу асэнсаваць грамадскі інстытут мецэнацтва. Звяртаючыся да Фёдара Скуміна-Тышкевіча, якому быў прысвечаны пераклад твора Цыцэрона «Пра старасць», ён пісаў: «Сярод дюдзей, якія займаюцца навукамі, існуе старажытны звычай: кнігі, што выдаюцца, прысвячаюць сваім дабрадзеям, пра якіх ходзяць чуткі, што яны вельмі паважаюць музы і навукі ... Так, знакаміты філосаф Арыстоцель прысвячаў некаторыя працы свайму гаспадару (Аляксандру Македонскаму. — С.Л.), Вяргілій свае «Георгікі» — вяльможнаму пану Мецэнату. Цыцэрон таксама прысвячаў свае творы знатым людзям. І я вырашыў пайсці па гэтым шляху і прысвяціць свае кнігі Вашай міласці ... Неабходна, каб людзі бачылі, што навук і чытанне займаюць у Вашай дзейнасці не апошняе месца. Вядома, што простым людзям падабаецца займаць

ца тым, што паважаюць знатныя асобы і пань». У прадмове, прысвечанай Адаму Храптовічу, Беняш Будны пісаў, што быць апекуном вучоных і пісьменнікаў — гэта вялікі гонар. Толькі дабрачынны, адукаваны чалавек, які любіць сваю Бацькаўшчыну, можа заслужыць такі гонар. У сваю чаргу пісьменнікі, мастакі, вучоныя, прысвячаючы мецэнатам свае творы, робяць іх імёны бессмяротнымі. Храптовіча ён называў «высакародным рымлянінам», у доме якога звiлі гняздо сяброўства і добразычлівасць, пачцівасць і шчодрасць побач з іншымі добрымі якасцямі».

Беняш Будны з'яўляўся сапраўдным гуманістам, які не толькі імкнуўся зрабіць чалавека лепшым, чым ён ёсць, але і лічыў яго найвялікшай каштоўнасцю. «Забіць чалавека, — пісаў ён, — або адняць у яго здароўе — невялікі подзвіг. Гэта можа зрабіць прасты разбойнік або атрута з цыкуты. Вялікім можна было б назваць таго, хто бы вынайшаў спосаб вярнуць чалавеку жыццё».

Будны Беняш // Мысліцелі і асветнікі Беларусі X — XIX стст. Мн., 1995. С. 186—188.

Лаврентий Зизаний

Лаврентий Зизаний (Тустановский) (50—60-е годы XVI в. — около 1634 г.) — педагог, ученый-филолог, богослов, переводчик, православный церковный деятель, мыслитель-гуманист Беларуси и Украины. Происходил, по одним сведениям, из белорусской, по другим — из украинской шляхты. Окончил Острожскую школу (на Украине), преподавал в братских школах Львова, Бреста, Вильно. В 1596 г. издал в Вильно «Азбуку» («Наука ку читаню и розуменю писма словенского»), при ней «Лексис», или толковый словарь, а также «Граматику словенску». Был домашним учителем детей князей Б. Соломерецкого, А. Острожского, Я. Корецкого. С 1619 г. жил в Киево-Печерской лавре, являлся учителем, переводчиком византийских авторов, редактором. Подготовил «Катехизис Великий», который в 1626 г. привез в Москву. 18—19 февраля 1627 г. состоялось обсуждение «Катехизиса Великого», в результате которого московскими церковными деятелями в книге были обнаружены «еретические мысли».

После «исправления» книгу издали в небольшом количестве экземпляров. Впоследствии она переиздавалась, использовалась в качестве вероучительного пособия старообрядцами. Лаврентий Зизаний попытался с рационалистически-натуралистических позиций переосмыслить некоторые моменты ортодоксальной православной онтологии, методологии и антропологии. На диспуте в Москве он утверждал, что смерть плоти Христа повлекла за собой смерть и его духа. Лаврентий Зизаний считал, что Бог — причина и мира, и самого себя, что давало возможность трактовать Творца совечным своим творениям. При решении проблемы соотношения веры и знания Лаврентий Зизаний занимал позицию, близкую теории «двойственной истины». В диспуте с православными ортодоксами он обосновывал мысль, что источником сведений о природе является наука, а не Библия. Основой научно-философского познания Лаврентий Зизаний считал родной язык. Он пытался создать белорусскую философскую терминологию посредством перевода на родной язык греческих терминов. Вопреки православным ортодоксам Лаврентий Зизаний отстаивал гуманистическую идею «самовластия человека», т. е. абсолютной нравственной свободы. Деятельность Лаврентия Зизания сыграла существенную роль в становлении национального самосознания, культуры белорусского и украинского народов.

Юзеф Доманевский

Юзеф Доманевский (Домановский) (конец XVI — первая половина XVII в.) — польскоязычный и латиноязычный белорусский поэт эпохи позднего Ренессанса и Барокко, радикальный реформатор и мыслитель-гуманист, сын Фабиана Доманевского, друга и соратника С. Будного. 25 января 1594 г. в Новогрудке как сочинианин он участвовал в диспуте с философом-схоластом М. Смиглицким, с позиций номинализма отрицал предсуществование Христа. Склонялся к атеизму (отверг посмертное воздаяние, бессмертие души, загробный мир), за что был исключен из сочинианской общины. В 1620—1623 гг. в Любче на польском и латинском языках в типографии

Петра Бластуса Кмиты были напечатаны морально-назидательные стихотворные произведения Юзефа Доманевского «Жизнь сельская и городская», «Предостережение и побуждение тем, кто много говорит и думает, но ничего не делает», «Утешение тем, кому мужья мешают вести себя достойно», «Эмблемы», «Афоризмы Соломона в поэтическом изложении», в которых получили отражение философские взгляды автора в духе культуры и эстетики Барокко, протестантской этики.

Несмотря на то, что миром руководит божественный промысел, полагал Доманевский, человек обладает большой мерой свободы. Он не должен всецело полагаться на Бога, а решительно и энергично действовать в любых, даже самых безнадежных обстоятельствах. Человек должен всегда стараться «схватить фортуна за чуб». В духе эстетики Барокко символом жизни у Доманевского является мореплавание. На жизненном пути, как и в бурном море, человеку необходимо уметь распознавать опасности и благополучно преодолевать их (эмблема «Мыс»). Путеводные маяки в море жизни — разум и опыт человека. В обществе, полагает Доманевский, место человека определяется фактом его сословной принадлежности. Он должен максимально проявить себя в тех социальных обстоятельствах, в которых оказался волею судьбы. Мудрость ремесленника, торговца, крестьянина проявляется в их профессии. Здесь налицо влияние как протестантизма, так и социально-этичного учения Платона, считавшего справедливым такое общественное устройство, где сословия добросовестно выполняют свои социально-трудовые функции. Трудолюбие — основная моральная добродетель человека, залог счастливой жизни, главный источник богатства. Мудрые цари, выдающиеся государственные деятели, утверждает Доманевский, любили и уважали труд. Труд не может унижить шляхетского достоинства. Фиксируя экономический и политический упадок мелкой и средней шляхты, Доманевский считал, что из кризиса ее может вывести трудолюбие, умеренность, бережливость. Он осуждал безделие и расточительность феодального сословия, противопоставляя шляхте трудолюбивых и бережливых крестьян, городских ремесленников, торговцев.

Доманевский был убежден в преимуществе сельской жизни перед жизнью городской. Он идеализировал быт деревни и существующие в ней социально-нравственные отношения. Мало того, в его поэмах деревня и город выступали в качестве тезы и антитезы. Сельская жизнь, по мнению Доманевского, является олицетворением «естественного состояния» человечества, городская — «противоестественного», чуждого природе человека. Доманевского интересовали преимущественно проблематика морально-этическая и в гораздо меньшей степени — социальная. Он стремился к упорядочению, реформированию социально-нравственной жизни, а не к ее коренному изменению. Доманевский колоритно описывал жизнь белорусского города начала XVII в., вводил большое число конкретно-исторических, бытовых деталей, широко использовал фольклор, народный юмор, нередко переходящий в острую сатиру. В целом Доманевский продолжил в новых исторических условиях то гуманистическое, философско-этическое направление в отечественной мысли, у истоков которого стоял Скорина. Его морально-дидактическая поэзия несет в себе заметный отпечаток мировосприятия эпохи позднего Ренессанса и Барокко.

Анджэй Вішаваты

Анджэй Вішаваты (26.11.1608—29.12.1678) — рэлігійны мысліцель і філосаф, адзін з галоўных ідэолагаў беларускага, украінскага і польскага сацыніянства. Нарадзіўся ў Філіпаве (Троцкае ваяводства) у шляхецкай сям’і. Бацька — Станіслаў — паходзіў з Падляшша, матка — Агнешка — адзіная дачка Фаўста Соцына (жонка апошняга, г. зн. бабка Анджэя Вішаватага, была са знатнага шляхецкага роду Марштынаў). З 1619 па 1630 г. Анджэй Вішаваты вучыўся ў знакамітай Ракаўскай школе, або акадэміі (Сандамірскае ваяводства), рэктарамі і выкладчыкамі якой былі вядомыя сацыніянскія тэолагі Ян Крэль, Марцін Руар і інш. Пасля заканчэння працаваў хатнім настаўнікам у доме люблінскага ваяводы А. Тарлы.

У 1631 г., атрымаўшы спецыяльную стыпендыю, Анджэй Вішаваты разам з іншымі здольнымі выпускнікамі

Ракаўскай акадэміі выехаў за мяжу, каб прадоўжыць адукацыю. У Гамбургу ён сустракаўся з Гуго Гроцыем і вёў з ім рэлігійна-філасофскія размовы. Некалькі гадоў вывучаў вольныя навукі і тэалогію ў Лейдэнскім універсітэце. Пасля заканчэння жыў у Амстэрдаме, буйнейшым гандлёвым і культурным цэнтры таго часу. У 1637 г. наведаў Англію, а адтуль пераехаў у Парыж, дзе пазнаёміўся і пасябраваў з вядомымі французскімі вучонымі і філосафамі Гасэндзі і Мерсенам. Зноў сустракаўся з Гроцыем, браў удзел у навукова-рэлігійных дыскусіях.

Пасля вяртання на радзіму Вішаваты стаў сведкам трагедыі, якая адбылася як вынік рэлігійнай неталерантнасці, што ўсталявалася ў Рэчы Паспалітай: з намовы католікаў і па загаду караля ў 1638 г. былі закрыты ракаўскі сацыніянскі (арыянскі) збор, школа, друкарня, а міністры (прапаведнікі), настаўнікі і друкары выгнаны з Ракава. У 1640—1642 гг. разам са сваім вучнем Адамам Сухадольскім Вішаваты падарожнічаў па Германіі, Галандыі, Францыі. Вярнуўшыся на радзіму, займаў пасаду міністра (прапаведніка) сацыніянскага збору ў Шершнях (Кіеўскае ваяводства), якое належала ўкраінскаму шляхціцу С. Вайнароўскаму. Потым знайшоў прытулак на Валыні ва ўладаннях Юрыя Чапліча, багатага ўкраінскага пана-сацыніяніна, дзе прапаведаваў у некалькіх зборах (у Галічанах, Іваніцах, Кіселіне). Хутка патрон Вішаватага быў пазваны ў люблінскі трыбунал, які забараніў функцыянаванне сацыніянскіх збораў і школы ў яго ўладаннях. У 1648 г. Анджэй Вішаваты ажаніўся з Аляксандрай, дачкой Яўхіма і Эльжбеты Руткоўскіх, вяселле адбылося ў доме пана Юрыя Чапліча. Вішаваты з жонкай пасяліліся ў Седлішчы. У час дамовай вайны, урада Рэчы Паспалітай з казацкім войскам пад кіраўніцтвам Б. Хмяльніцкага, Вішаваты, ратуючы жыццё сваёй сям'і, пераязджае з месца на месца. З пачаткам ваенных дзеянняў Рэчы Паспалітай супраць Маскоўскай дзяржавы і шведаў, сялянскіх бунтаў і паўстанняў страціў сваю маёмасць і прыватную бібліятэку.

Тым не менш мысліцель знаходзіць час для творчасці. Асеўшы на некаторы час у Кракаве (1655—1657), ён працуе над каментарыямі да Свяшчэннага Пісання. Пасля ўхвалы Варшаўскага сейма аб выгнанні сацыніян з Рэчы Паспалітай заставацца на радзіме стала небяспечна, але

Вішаваты яшчэ амаль два гады марудзіць з эміграцыяй. У сакавіку 1660 г. у замку войніцкага кашталяна Яна Велепольскага адбыўся дыспут, у якім з аднаго боку выступіў Вішаваты і яго аднадумцы, з другога — езуіт Мікалай Ціхоўскі і інш. Спрэчка ішла па пытаннях тлумачэння Свяшчэннага Пісання і Божай Тройцы. Дыспут апісаў А. Вянгерскі ў сваёй кнізе «Рэфармаваная Славонія». Пасля дыспуту адзін з езуітаў сказаў: «Калі б з пекла з'явіўся д'ябал, ён бы не змог больш цвёрда і ўмела абараняць сваю веру, чым Вішаваты». Кашталян, які прысутнічаў на дыспуце, прапанаваў Вішаватаму прыняць каталіцызм і застацца на радзіме, абяцаў яму падарыць фальварак. Але мысліцель адказаў, што лічыць за лепшае «страціць маёмасць і грамадзянскі гонар, чым чыстае сумленне».

У 1660 г. Вішаваты разам з сям'ёй пераязджае ў Сілезію, потым у Венгрыю, Германію, а адтуль у 1666 г. у Амстэрдам, дзе яму было наканавана скончыць свае дні. Галоўнай рысай рэлігійна-інтэлектуальнага жыцця гэтага горада была талерантнасць, што абумовіла наяўнасць тут людзей розных веравызнанняў, філасофскіх поглядаў, шматлікіх канфесійных плыняў і сект. Менавіта тут знайшлі прытулак многія сацыніяне з Вялікага княства Літоўскага і Польшчы. Дванаццаць апошніх гадоў свайго жыцця, якія правёў Вішаваты ў Амстэрдаме, былі найбольш плённымі ў творчых адносінах. Тут былі напісаны яго асноўныя рэлігійна-філасофскія творы. Ён падрыхтаваў і на працягу 1665—1669 гг. выдаў на лацінскай мове фундаментальную серыю твораў многіх сваіх адзінаверцаў пад назвай «Бібліятэка Польскіх Братоў» (*Bibliotheca Fratrum Polonorum*). Гэта выданне было шырока вядома ўсёй Заходняй Еўропе, поўны камплект яго меў у сваёй прыватнай бібліятэцы выдатны англійскі філосаф Джон Лок. Каля 1677 г. Вішаваты закончыў свой галоўны твор «Аб рэлігіі, згоднай з розумам» (*Religio rationalis*), які быў выдадзены пасля яго смерці ў 1685 г. Вішаваты стварыў таксама шэраг прац па праблемах этыкі, логікі, філасофіі, з якіх захаваліся толькі асобныя. Памёр 29 ліпеня 1678 г. Яго апошнія словы да сыноў былі: «Трымайцеся ў жыцці, як і я, праўды і добра».

Як мысліцель Анджэй Вішаваты з'яўляўся прадаўжальнікам рацыяналістычных рэлігійна-філасофскіх традыцый

польскага і беларуска-літоўскага антытрынітарызму і сацыніянства (С. Буднага, Ф. Соцына і інш.). Разам з тым значны ўплыў на яго тэалагічныя і філасофскія погляды зрабілі буйнейшыя філосафы і вучоныя XVII ст. — Галілей, Дэкарт, Гасэндзі, Спіноза, Кеплер і іншыя, творы якіх, як сведчаць яго прыватныя лісты, Вішаваты ўважліва вывучаў.

Рэлігійна-філасофская дактрына беларускіх, літоўскіх і польскіх радыкальных рэфарматараў, або антытрынітарыяў (арыян), якія ў канцы XVI ст. атрымалі назву сацыніян, з'яўлялася рацыяналістычна-гуманістычнай рэакцыяй на тэалагічнае вучэнне пануючай, галоўным чынам каталіцкай, царквы і сярэднявечнай схаластыкі. Яна была накіравана супраць традыцыі і царкоўнага аўтарытэту, даючы індывіду, асабе права самастойна вырашаць рэлігійна-філасофскія і маральна-этычныя праблемы. Змест і сутнасць тэалагічна-рэлігійных паняццяў, лічыў Вішаваты, павінны быць простымі і яўнымі, згоднымі з розумам і тэкстамі Свяшчэннага Пісання. Аднак Свяшчэннае Пісанне — гэта толькі норма веры, згодна з якой індывідуальны розум можа мець сваё меркаванне, як у юрыспрудэнцыі, дзе норма права інтэрпрэтуецца суддзёй. У хрысціянскай супольнасці, адзначаў філосаф, спасылаюцца на тры аўтарытэты, якія выносяць свой вырок адносна ісціннасці Свяшчэннага Пісання: аўтарытэт папы і царкоўнага сабора (католікі, праваслаўныя), аўтарытэт Святога Духа (містыкі) і аўтарытэт нармальнага, непашкоджанага розуму чалавека. Вішаваты, як і ў свой час Сымон Будны, прыходзіць да высновы, што розум у стане аддзяліць рэлігійную ісціну ад памылковага погляда. Але ж ён мае свае межы і таму Божае Адкрыццё, альбо Свяшчэннае Пісанне, патрэбна для пазнання чалавекам таямніцы веры. Разам з тым трэба памятаць, што гэтыя таямніцы хоць і перавышаюць розум, але не супярэчаць яму. У рэшце рэшт розум здольны дайсці да галоўнейшых рэлігійных ісцін уласнымі сіламі, кіруючыся натуральнымі сродкамі. Каб гэта адбылося, ён павінен быць вызвалены ад афектаў, забабонаў.

Паводле Вішаватага, аб'ект веры ёсць ісціна пра Божыя рэчы, адкрытыя праз Бога ў Свяшчэнным Пісанні. Хто не прымае ісціны Адкрыцця, таго можна пераканаць

лагічнымі, разумовымі аргументамі. Чалавечы розум — гэта натуральны інструмент, дадзены Богам для пазнання праўды і адрознівання яе ад фальшы. Ён з'яўляецца інтэлектуальным святлом, унутраным вокам, таму абсурдным будзе прымаць за праўду тое, што супярэчыць розуму. Такім чынам, працэс веры Вішаваты параўноўваў са звычайнай інтэлектуальнай дзейнасцю.

Што датычыць звышнатуральных таямніц, то іх праўдзівасць грунтуецца на наступных лагічных перадумовах: усё, што сказаў Бог, ёсць праўда; у Свяшчэнным Пісанні змяшчаецца ўсё, што сказаў Бог. Такім чынам, усё, што змяшчаецца ў Свяшчэнным Пісанні, ёсць праўда. Як філосаф Вішаваты фактычна прыходзіць да высновы, што розум без дапамогі Адкрыцця можа дайсці да метафізічных ісцін. Але ж як хрысціянін ён лічыць, што тым не менш Свяшчэннае Пісанне ў справах веры неабходнае і патрэбнае. Пад уплывам Дэкарта Вішаваты пастуліруе, што ісціна ёсць тое, што мае рысы відавочнасці, выразнасць і зразумеласць (яснасць). Гэтымі рысамі валодаюць пэўныя ідэі, паняцці, якія маюць аксіяматычны характар і агульныя для ўсіх людзей. Менавіта яны адыгрываюць ролю крытэрыяў ісціны (праўды). Пад уплывам рацыяналізму XVII ст. Вішаваты паступова пераходзіць з тэалагічных на філасофскія пазіцыі, прызнаючы, што па-за Свяшчэнным Пісаннем і незалежна ад яго чалавечы розум здольны да пазнання праўды, і што гэта праўда, або ісціна, грунтуецца на падставах, уласцівых самому розуму. Па сутнасці гэта было абгрунтаванне незалежнасці філасофскага і наогул навуковага мыслення. У духу картэзіянскай філасофіі Вішаваты зрабіў спробу выкласці некаторыя лагічныя, метафізічныя і натуралістычныя аксіёмы розуму (тройчы адзін тры; тры плюс адзін — чатыры, цэлае заўсёды большае за частку; душа без цела не з'яўляецца чалавекам і г. д.), на што звярнуў увагу Пьер Бэйль. З поглядам Вішаватага наконт Святой Тройцы палемізаваў Готфрыд Лейбніц.

З рацыяналістычных пазіцый Вішаваты вырашаў пытанні даверу да індывідуальнага розуму, памылак у пазнанні, адносін філасофіі да рэлігіі і інш. Аспрэчваючы думкі сваіх апанентаў, Вішаваты сцвярджаў: адны лічаць, што магчымасці чалавечага пазнання абцяжараны перша-

родным грахом, другія — што абмежаваны Божай воляй, трэція — што чалавечы розум схільны да памылак. Тым не менш, мяркуе Вішаваты, чалавек здольны на адэкватнае пазнанне, пазнанне аб'ектыўнай ісціны, пра што сведчаць поспехі навукі — матэматыкі, фізікі, астраноміі і інш. Пры вырашэнні той ці іншай праблемы, перш чым зрабіць выснову, неабходна грунтоўна і дакладна ўзважваць усе аргументы «за» і «супраць». Гэта тычыцца не толькі навукі-філасофскіх, але і рэлігійна-тэалагічных пытанняў. Таямніцы веры могуць перавышаць здольнасці чалавечага розуму, але яны яму не супярэчаць. «Так, — піша Вішаваты, — вечнасць Бога, стварэнне з нічога (неіснаванне пачатку) ёсць таямніца, паколькі некаторыя мяркуюць, што інтэлект не здольны гэтага зразумець. Аднак розум даказвае, што гэта не толькі магчыма, але і неабходна, што гэта першапрычына рэчаў. Тое, што Бог стварыў неба, зямлю, зоркі і да т. п., — гэта праўда, недаступная чалавечаму розуму, аднак якая не супярэчыць яму, асабліва калі мы лічым, што Бог стварыў Сусвет не з нічога, але з неўпарадкаванай матэрыі». Адзначым, што аналагічная думка выказана ў каментарыях да Брэсцкай Бібліі 1563 г.

Рацыяналістычна-натуралістычны характар насіла інтэрпрэтацыя сацыніянамі, і ў прыватнасці Вішаватым, праблемы цудаў. І ў гэтым пытанні яны ішлі па слядах С. Буднага і па шляху Б. Спінозы, імкнучыся надаць біблейскім цудам натуралістычныя рысы. Так, Вішаваты наступным чынам тлумачыць евангельскі эпізод, калі раптоўна знікла сонца, каб супакоіць распятага на крыжы Хрыста: «Гэта магло адбыцца таму, што або сонца закрылася хмарамі, або з прычыны выпарэнняў, якія некаторыя матэматыкі называюць сонечнымі плямамі». Такая пазіцыя не была выпадковай, а сведчыла пра тое, што Вішаваты набліжаўся да вытлумачэння навакольнага свету ў духу сучаснай яму новай філасофіі і прыродазнаўства. У лістах да свайго калегі Станіслава Любенецкага-малодшага, якія пісаліся ў 1665—1666 гг., Вішаваты сцвярджаў, што філасофія Арыстоцеля мала дапамагае тым, «хто дамагаецца пазнаць натуральныя рэчы на падставе даследавання саміх гэтых рэчаў і сузірання развіцця Вялікай кнігі Прыроды». Натуральныя з'явы, лічыў мысліцель, трэба інтэрпрэтаваць толькі пры дапамозе натуральных прычын. У прыватнасці, ён

адхіляў думку тых вучоных, якія лічылі нябесныя каметы з'явай звышнатуральнай, а рух іх тлумачылі дзеяннем вышэйшых сіл — анельскіх духаў. Падставай прыроды, па меркаванні Вішаватага, з'яўляецца яе ўнутраны рух, а не якія-небудзь вонкавыя, знешнія прычыны. Не адмаўляючы аўтарытэт Свяшчэннага Пісання, Вішаваты тым не менш лічыў, што ўсе таямніцы Адкрыцця, якія не адпавядаюць патрабаванням выразнасці і яснасці, г. зн. асноўным дэкартаўскім прынцыпам рацыянальнага мыслення, павінны быць адкінуты. Менавіта гэтыя падставы розуму з'яўляюцца для Вішаватага крытэрыямі ісціны.

Вішаваты крытычна ставіўся да ўсіх, хто імкнуўся падпарадкаваць розум веры, і пры гэтым спасылаўся на словы апостала Паўла. На думку мысліцеля, тое, што апостал Павел радзіў вузкаму колу сваіх аднадумцаў, прыхільнікі ірацыяналізму інтэрпрэтавалі як абавязак усіх. Сляпая вера, перакананы Вішаваты, не ёсць вера сапраўдная, а ёсць легкавернасць, легкадумнасць. Вішаваты не адмаўляў розніцы паміж верай і ведамі. Вера абапіраецца галоўным чынам на аўтарытэт, веды — на прычынна-выніковы сувязі. Нягледзячы на гэта, яны не павінны супярэчыць, але ўзаемна ўдакладняць адно другое. Так, існаванне Бога абгрунтоўваецца не толькі Бібліяй, але і аргументамі розуму. І звышнатуральнае (вера) і натуральнае (розум) святло паходзяць з адной крыніцы — ад Бога.

На думку Вішаватага, ісцінная філасофія не можа супярэчыць вучэнню Хрыста. Калі антырацыяналісты спасылаюцца на словы паслання Паўла да Каласянаў: «Глядзіце ж, каб хто не захапіў вас філасофіяй» (Каласянам, 2,8), яны не ўлічваюць, што апостал яшчэ дадае «пустымі спакусамі», пад чым ён разумеў не праўдзівую філасофію, але псеўдафіласофію, сафістыку, якая сапраўды не адпавядае вучэнню Хрыста. Пад псеўдафіласофіяй Вішаваты разумеў галоўным чынам схаластыку. Філасофія, упэўнены ён, не толькі не перашкаджае, але дапамагае пазнаваць тэалагічныя рэчы. Той, хто адукаваны, хто ведае логіку, матэматыку і іншыя натуральныя навукі, здольны пазнаць і таямніцы рэлігіі, якія не даступныя чалавеку неадукаванаму. Глыбокае пазнанне Божых рэчаў немагчыма без ведання філасофіі, навукі. Больш таго, Вішаваты схіляўся да думкі, што чалавечы розум незалежна ад Богага

Адкрыцця прыходзіць да некаторых знітаваных з верай метафізічных ісцін. Свяшчэннае Пісанне змяшчае ў сабе галоўным чынам маральна-этычныя прынцыпы. Тым не менш, на думку Вішаватага, яно з'яўляецца побач з розумам асноватворнай падставай поглядаў на свет і чалавека.

Погляды Анджэя Вішаватага — вынік развіцця рацыяналістычнай рэлігійна-філасофскай культуры Беларусі, Украіны, Літвы, Польшчы XVI — першай паловы XVII ст., знітаванай з Адраджэннем і Рэфармацыяй, інтэлектуальнай дзейнасцю яго папярэднікаў — С. Буднага, Ф. Соцына, Яна Ліцынія Намыслоўскага і інш. Яны сведчаць пра тое, што сацыяльная думка непасрэдна наблізілася да філасофіі і навукі Новага часу. Філасофская творчасць Вішаватага — сведчанне паспяховай інтэграцыі думкі Беларусі, Украіны, Літвы, Польшчы ў агульнаеўрапейскі культурна-філасофскі працэс.

Падокшыні С. А. Вішаваты Анджэй // Мысліцелі і асветнікі Беларусі X—XIX стагоддзя. Энцыклапедычны даведнік. Мн., 1995. С. 195—198.

ЛІТАРАТУРА

1. Абецедарский Л. С. Белорусы в Москве XVII в. Из истории русско-белорусских связей. Мн., 1957.
2. Абэцэдарскі Л. С. У святле неабвержных фактаў. Мн., 1969.
3. Аверинцев С. Поддакивать современности нехорошо // Известия. 2000. 18 февр.
4. Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1, ч. 2.
5. Анушкін А. Лёс аднае кнігі // Польша. 1969. № 9.
6. Аристотель. Политика. СПб., 1911.
7. Багдановіч М. Зб. тв.: У 2 т. Т. 2. Проза, літаратурна-крытычныя і публіцыстычныя артыкулы, пісьмы. М., 1968.
8. Бардах Ю. Литовские Статуты — памятники права периода Возрождения // Культурные связи народов Восточной Европы в XVI в. (Проблемы взаимоотношений Польши, России, Украины, Белоруссии и Литвы в эпоху Возрождения). М., 1976.
9. Баткин Л. М. Итальянские гуманисты: Стиль жизни и стиль мышления. М., 1978.
10. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.
11. Беларускія летапісы і хронікі / Уклад. Ул. Арлоў; Навук. рэд. і аўтар прадмовы В. Чамярыцкі. Мн., 1997.
12. Белоруссия в эпоху феодализма. Мн., 1959. Т. 1.
13. Бенеш Л. Искусство Северного Возрождения. М., 1973.
14. Бирало А. А. Философская и общественная мысль в Белоруссии и Литве в конце XVII — середине XVIII в. Мн., 1971.
15. Біч М. Канцэпцыя праўды // Літаратура і мастацтва. 1989. 9 вер.
16. Бондарь С. В. Философско-мировоззренческое содержание «Изборников» 1073—1076 годов. Киев, 1990.
17. Ботвинник М. Б. Лаврентий Зизаний. Мн., 1973.
18. Брагина Л. М. Итальянский гуманизм: этические учения XIV—XV вв. М., 1977.
19. Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения: В 2 т. СПб., 1904. Т. 1; СПб., 1906. Т. 2.
20. Вебер М. Протестантская этика. М., 1972. Ч. 1.
21. Вестник Юго-Западной России. Киев, 1862. Т. 1.

22. Ветер Э. И. Памятники живописи, связанные с развитием Ренессанса в Белоруссии // Памятники культуры. Новые открытия. М., 1981.
23. Вилинский С. Г. Послания старца Артемия. Одесса, 1906.
24. Галенчанка Г. Я. Францыск Скарына — беларускі і ўсходне-славянскі першадрукар. Мн., 1993.
25. Галенчанка Г., Спірыдонаў М. Метрыка Вялікага княства Літоўскага // Энцыклапедыя гісторыі Беларусі. Мн., 1999. Т. 5.
26. Голенченко Г. Я. Идеиные и культурные связи восточно-славянских народов в XVI — середине XVII в. Мн., 1989.
27. Гегель. Лекции по философии истории. СПб., 1993.
28. Гегель. Соч. М., 1932. Т. IX.
29. Гісторыя беларускага мастацтва. Мн., 1987. Т. 1.
30. Голенищев-Кутузов И. Н. Итальянское Возрождение и славянские литературы XV—XVI веков. Мн., 1963.
31. Горский В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI — начала XII в. Киев, 1988.
32. Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения. М., 1980.
33. Громов М. Н. Античное учение о стихиях в Древней Руси // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. М., 1981. № 2.
34. Громов М. Н., Козлов Н. С. Русская философская мысль X—XVII веков. М., 1990.
35. Грышкевіч А. П. Вайна Рэчы Паспалітай з Расіяй 1609—1618 // Энцыклапедыя гісторыі Беларусі. Мн., 1994. Т. 2.
36. Грышкевіч А. Прынцыпы і факты // Літаратура і мастацтва. 1989. 29 вер.
37. Грышкевіч В. «Абэцэдаршчына» і Абэцэдарскі // Літаратура і мастацтва. 1991. 5 ліп.
38. Гуковский М. А. Итальянское Возрождение: В 2 т. Л., 1947. Т. 1; Л., 1961. Т. 2.
39. Гусовский Н. О жизни и деятельности божественного Иакинфа // Беларуская літаратура і літаратуразнаўства. Мн., 1972. Вып. 2.
40. Гусоўскі М. Песня пра зубра. Мн., 1980.
41. Гусоўскі М. Песня пра зубра / Пер. Ул. Шатона // Спадчына. 1991. № 2.
42. Дварчанін І. С. Францішак Скарына як культурны дзеяч і гуманіст на беларускай ніве. Мн., 1991.
43. Дневник Люблинского сейма 1569 г. СПб., 1869.
44. Дорошкевич В. И. Новолатинская поэзия Белоруссии и Литвы. Мн., 1979.
45. Дубровский В. В. Казимир Нарбут. Мн., 1979.
46. Дэкаратыўна-прыкладное мастацтва Беларусі XII—XVIII стст. / Склад. Н. Ф. Высоцкая. Мн., 1983.

47. Еворовский В. Б. Философская мысль Киевской Руси XI—XIII вв. Тенденции становления / Под. ред. А. С. Майхровича. Мн., 1996.
48. Ермаловіч М. І. Па слядах аднаго міфа. Мн., 1989.
49. Естественнаучные представления Древней Руси. Сборник статей. М., 1978.
50. Жывапіс Беларусі XII—XVIII стст. / Склад. Н. Высоцкая, Т. Карповіч. Мн., 1980.
51. Замалеев А. Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI—XVI вв.). Л., 1987.
52. Заседание в книжной палате 18 февраля 1627 года по поводу исправлений Катехизиса Лаврентия Зизания. СПб., 1878.
53. Идеи гуманизма в общественно-политической и философской мысли Белоруссии (дооктябрьский период). Мн., 1977.
54. Извлечения из сочинения Михалона Литвина «О нравах татар, литовцев и москвитян» // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. Книги второй половина вторая. М., 1854.
55. Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии: Избранные произведения XVI—XIX вв. Мн., 1962.
56. История белорусской дооктябрьской литературы. Мн., 1977.
57. Історія філософії на Україні. Т. 1. Філософія доби феодализму. Київ, 1987.
58. Исторические традиции философской культуры народов СССР и современность. Сборник научн. трудов. Киев, 1984.
59. Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви. М., 1991. Т. 1—2.
60. Катихисис, то ест наука стародавняя христианская от Святого писма для простых людей языка руского, в пытаниях и отказех собрана. Несвиж, 1562.
61. Кацер Н. С. Изобразительное искусство Белоруссии дооктябрьского периода. Мн., 1969.
62. Київська Русь: культура, традиції. Збірник наукових прац. Київ, 1982.
63. Клибанов А. И. Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI в. М., 1960.
64. Койре А. В. Очерки истории философской мысли (О влиянии философских концепций на развитие научных теорий). М., 1985.
65. Конон В. М. От Ренессанса к классицизму: Становление эстетической мысли Белоруссии в XVI—XVIII вв. Мн., 1978.
66. Конрад Н. И. Запад и Восток. М., 1972.
67. Копыцкий З. Ю. Социально-политическое развитие городов Белоруссии в XVI — первой половине XVII в. Мн., 1975.
68. Короткий В. Г. Творческий путь Мелетия Смотрицкого. Мн., 1987.

69. Костомаров Н. Исторические монографии и исследования: В 2 кн. М., 1989.
70. Костюковец Л. Ф. Кантовая культура в Белоруссии. М., 1975.
71. Культура эпохи Возрождения и Реформация. Л., 1981.
72. Культурные связи народов Восточной Европы в XVI в.: Проблемы взаимоотношений Польши, России, Украины, Белоруссии и Литвы в эпоху Возрождения. М., 1976.
73. Лаппо И. И. Литовский Статут 1588 г. Т. 2, текст. Каунас, 1938.
74. Леонтович В. В. История либерализма в России (1762—1914). М., 1995.
75. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978.
76. Любавский М. К. Основные моменты истории Белоруссии. М., 1918.
77. Любавский М. К. Очерк истории Литовско-Русского государства до Люблинской унии включительно. М., 1915.
78. Люкс Л. Евразийство // Вопросы философии. 1993. № 6.
79. Майхровіч А. Які ён, шлях Беларусі да дэмакратычнай дзяржавы? Мн., 1996.
80. Макарий, архиепископ Литовский и Виленский. История русской церкви. Кн. IV, т. IX. История Западно-Русской, или Литовской, митрополии. СПб., 1879.
81. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1.
82. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20.
83. Марозава С. В. Уніяцкая царква ў культурна-гістарычным развіцці Беларусі (1596—1839). Гродна, 1996.
84. Мартос А., архиепископ. Беларусь в исторической, государственной и церковной жизни. Буэнос-Айрес, 1966; Репринт: Белорусский экзархат Русской Православной церкви. Мн., 1990.
85. Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV—XV вв. Л., 1976.
86. Монтескье Ш. Избранные произведения. М., 1995.
87. Нарысы гісторыі Беларусі ў 2 частках. Мн., 1994. Ч. 1.
88. Настаўніцкая газета. 1993. 20 кастр.
89. Ничик В. М. Из истории отечественной философии конца XVII — начала XVIII в. Киев, 1978.
90. Нічик В. М. Петро Могила в духовній історії Україні. Київ, 1997.
91. Нічик В. М., Литвинов В. Д., Стратий Я. М. Гуманістичні і реформаційні ідэі на Украіні (XVI — пачаток XVII). Київ, 1991.
92. Новік Я. Пісаць і выкладаць праўдзівую гісторыю, а не ствараць новыя міфы // Беларуская думка. 2000. № 10. С. 157—164.
93. Новый мир. 1989. № 1 (Письмо В. Соловьева Николаю II).

94. Очерки истории философской и социологической мысли Белоруссии (до 1917 г.). Мн., 1973.
95. Падокшын С. А. Арыстоцелізм на Беларусі XI—XVI стст. // Францыск Скарына і яго час. Энцыклапедычны даведнік. Мн., 1988.
96. Падокшын С. А. Астафій Валовіч — палітык і асветнік (Да 475-годдзя з дня нараджэння) // Адукацыя і выхаванне. 1995. № 6.
97. Падокшын С. Беларусь: фрагменты гісторыі свабоды // Фрагменты філзафіі, культуралёгіі, літаратуры. Мн., 2000. № 1—2.
98. Падокшын С. А. Вішаваты Анджэй // Мысліцелі і асветнікі Беларусі X—XIX стст. Энцыклапедычны даведнік. Мн., 1995.
99. Падокшын С. А. 3 гісторыі ліберальна-дэмакратычнай традыцыі ў Беларусі (XVI—XVII стст.) // Чалавек. Грамадства. Свет. 1996. Вып. 3—4.
100. Падокшын С. А. Канцэпцыя гісторыі Беларусіі Мацея Любаўскага // Гуманітарна-эканамічны веснік. 1996. № 2.
101. Падокшын С. А. Паміж Усходам і Захадам (унія ў кантэксце дзяржаўнасці і культуры Беларусі ў XIV—XVII стст.) // Веды. 1998. 26 чэрв.
102. Падокшын С. А. Роля антычных традыцый у развіцці культуры і грамадскай думкі на Беларусі ў XVI—XVII стст. // Беларуская літаратура. Мн., 1977.
103. Падокшын С. А. Унія. Дзяржаўнасць. Культура (філасофска-гістарычны аналіз). Мн., 1998; Яго ж. Іпацый Пацей: Царкоўны дзеяч, мысліцель, пісьменнік на пераломе культурна-гістарычных эпох. Мн., 2001.
104. Падокшын С. А. Філасофская думка эпохі Адраджэння ў Беларусі: Ад Францыска Скарыны да Сімяона Полацкага. Мн., 1990.
105. Падокшын С. А. Францыск Скарына і станаўленне беларускай грамадска-філасофскай думкі ў XVI — першай палавіне XVII ст. // Скарына і яго эпоха. Мн., 1990.
106. Падокшын С. А., Цукерман А. Я. Помнік эпохі Рэфармацыі і Адраджэння (Ліст С. Буднага Г. Булінгеру) // Весці АН БССР. Сер. грамад. навук. 1978. № 5.
107. Подокшин С. А. Аристотелизм как феномен философской культуры Белоруссии X—XVIII вв. // Отечественная философская мысль XI—XVII вв. и греческая культура. Киев, 1991.
108. Подокшин С. А. Идеи материализма и диалектики в комментариях С. Кошутского // Идеи материализма и диалектики в Белоруссии (дооктябрьский период) Мн., 1980.
109. Подокшин С. А. Проблема «Восток — Запад» в общественно-философской мысли Белоруссии и России XVI—XVII вв. // Книжная культура Беларусі. Да 500-годдзя з дня нараджэння Ф. Скарыны. 36. навуковых прац. Мн., 1991.

110. Подокшин С. А. Проблема религиозного выбора в общественной жизни Беларуси XVI—XVII стст. (Опыт историософского анализа) // Наш радавод. Матэр. міжнар. навук. канф. «Царква і культура ВКЛ і Беларусі XIII — пач. XX ст.». Гродна, 1992. Кн. 4, ч. 2.

111. Подокшин С. А. Реформация и общественная мысль Белоруссии и Литвы. Мн., 1970.

112. Подокшин С. А. Скорина и Будный. Очерк философских взглядов. Мн., 1974.

113. Подокшин С. А. Философ-гуманист Юзеф Доманевский // Идеи гуманизма в общественно-политической и философской мысли Белоруссии. Мн., 1977.

114. Подокшин С. А. Философские взгляды социниан // Очерки истории философской мысли Белоруссии. Мн., 1973.

115. Подокшин С. А. Философско-этические опыты Беняша Будного // Идеи гуманизма в общественно-политической и философской мысли Белоруссии. Мн., 1977.

116. Подокшин С. А. Франциск Скорина. М., 1981; Подокшин С. А., Сокал С. Ф. Палітычная і прававая думка Беларусі XVI—XVII стст. 2-е выд., дап. Мн., 2000.

117. Пам'яткі братських шкіл на Україні (кінець XVI — початок XVII стст.). Тексти і дасліджэнні. Київ, 1988.

118. Памятники философской мысли Белоруссии XVII — первой половины XVIII в. / Сост. и подготовка текстов С. А. Подокшина. Мн., 1991.

119. Памятники этической мысли на Украине XVII — первой половины XVIII в. / Сост., перевод с латинского, вступ. ст. и примеч. М. В. Кашубы. Киев, 1987.

120. Паславський Іван. Між Сходом і Заходом. Нариси з культурно-політичної історії Української Церкви. Львів, 1994.

121. Пашуто В. Т., Флоря Б. Н., Хорошкевич А. Л. Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. М., 1982.

122. Пичета В. И. Введение в русскую историю. М., 1923.

123. Полное собрание русских летописей (ПСРЛ). М., 1975. Т. 32.

124. Помнікі мемуарнай літаратуры Беларусі XVII ст. / Уклад. А. Ф. Коршунава. Мн., 1983.

125. Помнікі старажытнай беларускай пісьменнасці / Уклад., уступ. арт. і камент. А. Ф. Коршунава. Мн., 1975.

126. Порецкий Я., Пренская Ю. «Апофегматы» Беняша Будного // Неман. 1970. № 11.

127. Потей І. Унія, альбо выклад преднейшых артыкулов ку з'одночэнню Греков с костелом Рымским, у Вильни, 1595 // РИБ. Пг., 1882. Т. VII.

128. Проблемы истории домарксистской философии (средневековый способ философствования). М., 1985.

129. Ревякина Н. В. Проблемы человека в итальянском гуманизме второй половины XIV — первой половины XVII в. Мн., 1984.
130. Робинсон А. Н. Борьба идей в русской литературе XVII века. М., 1974.
131. Саверчанка І. Астафей Валовіч (гісторыка-біяграфічны нарыс). Мн., 1992.
132. Саверчанка І. В. Старажытная паэзія Беларусі XVI — першай паловы XVII ст. Мн., 1992.
133. Саверчанка І. В. Сымон Будны — гуманіст і рэфарматар. Мн., 1993.
134. Сагановіч Г. Невядомая вайна: 1654—1667. Мн., 1995.
135. Скарына і яго эпоха. Мн., 1990.
136. Скарына Ф. Прадмовы і пасляслоўі. Мн., 1969.
137. Скарына Францыск. Творы. Мн., 1990.
138. Сокал С. Ф. Политическая и правовая мысль в Белоруссии XVI — первой половины XVII в. Мн., 1984.
139. Старостенко В. В. Общественно-философская мысль и национальное самосознание белорусов XVI—XVII вв. Могилев, 1999; Яго ж. Становление национального самосознания белорусов. Этапы и основополагающие идеи. Могилев, 2001.
140. Статут Великого княжества Литовского 1529 г. Текст. Мн., 1960.
141. Статут Великого княжества Литовского 1566 г. // Временник императорского московского общества истории и древностей российских. М., 1855. Кн. 23.
142. Статут Вялікага княства Літоўскага 1588 г. Тэксты. Даведнік. Каментарыі. Мн., 1989.
143. Типология и периодизация культуры Возрождения. М., 1978.
144. Тихиня В. Республика Беларусь на пути к правовому государству: от идей к практике // Народная газета. 1996. 21 февр.
145. Ткачоў М. А. Абаронныя збудаванні заходніх зямель Беларусі XIII—XVII стст. Мн., 1978.
146. Трусаў А. Вялікая трагедыя // Народная воля. 1997. 3 ліст.
147. Трусов О. А. Памятники монументального зодчества Белоруссии XI—XVII вв. Мн., 1988.
148. Філасофія Відроджэння на Украіні. Київ, 1990.
149. Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983.
150. Философская мысль в Киеве. Киев, 1982.
151. Франк С. Л. Духовные основы общества: введение в социальную философию. Париж, 1930.
152. Францыск Скарына і яго час. Энцыклапедычны даведнік. Мн., 1988.
153. Хейзинга Й. Осень Средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. М., 1988.

154. Хоружий С. Проводы русского идеализма. Размышления на полях книги А. Ф. Лосева «Владимир Соловьев и его время» // Литературная газета. 1991. 18 сент.

155. Цукерман А. Я. Философская мысль в Белоруссии середины XVIII века. Мн., 1980.

156. Чамярыцкі В. А. Беларуская летапісы як помнікі літаратуры. Мн., 1969.

157. Чантурия В. А. История архитектуры Белоруссии. Мн., 1977.

158. Чарнышова Л. А. «Практычная філасофія» Лукі Залускага // Весті АН БССР. Сер. грамад. навук. 1980. № 2.

159. Чернышева Л. А. Схоластический аристотелизм периода Контрреформации в Белоруссии и Литве: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1982.

160. Чатырохсотлеце беларускага друку 1525—1925. Мн., 1926.

161. Шматаў В. Ф. Беларуская кніжная гравюра XVI—XVII стст. Мн., 1984.

162. Шчакаціхін М. Нарысы з гісторыі беларускага мастацтва. Мн., 1928.

163. Юсим М. А. Этика Макиавелли. М., 1970.

164. Юхо Я. А. Кароткі нарыс гісторыі дзяржавы і права Беларусі. Мн., 1992.

165. Юхо И. А. Правовое положение населения Белоруссии в XVI в. Мн., 1978.

166. Яніцкая М. М. Вытокі шкларобства Беларусі. Мн., 1980.

167. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994.

168. Bardach J. Studia z ustroju i prawa Wielkiego księstwa Litewskiego XIV—XVII w. Warszawa, 1970.

169. Bundy B. Krotkich a wezłowatych powieści, które po grecku zowią apophthegmata, księgi IV. Wydrukowano w Lubczu u Piotra Blastusa, 1614.

170. Bundy S. O urządzie miecza używajacem {Losk, 1583}. Warszawa, 1932.

171. Budny S. O przedniejszych wiary chrystyjańskiej artykulech {Losk, 1576}. Warszawa; Lodz, 1989.

172. Chmaj L. Andrzej Wiszowaty jako działacz i myśliciel // Bracia Polscy. Ludzie. Idee. Wpływy. Warszawa, 1957.

173. De principe et propriis virtutibus. Authori Andrea Volano. Dantisci, Anno 1608.

174. Filozofia i myśl społeczna XVII w. Warszawa, 1979. Cz. 1-2.

175. Hartleb K. Biblioteka Zygmunta Augusta. Lwów, 1928.

176. Kronika Polska, Litewska, Żmódzka i wszystkiej Rusi Kijowskiej... pizez Macieją Osostewiciusa Strykowskiego... 1582, w Krolewcu.

177. Literatura ariańska w Polsce XVI w. Antologia. Warszawa, 1959.

178. Lukšaite J. Radikalioji Reformacijos kryptis Lietuvoje. Vilnius, 1980.
179. Marka Tuliusa Cicerona księgi o przyjazni pzełożone przez Bienisza Budnego. Drukawano u Jana Karcana. Róku 1603.
180. Marka Tuliusa Cicerona księgi o starosci teraz nowo z lacińskiego na polski język z pilnoscia pzełożone y wydane przez Bienisza Budnego u Wilnie w drukarnie Jana Karcana. Roku 1595.
181. Ochmański Jerzy. Michalon Litwin i jego traktat o zwyczajach tatarów, litwinów i moskwicianów z połowy XVI wieku. «Kwartalnik Historyczny» Rocznik LXXXIII, № 4. Warszawa, 1976. S. 765—783.
182. Ogonowski Z. Socynianizm polski. Warszawa, 1960.
183. Ogonowski Z. Socynianizm a Oświecenie. Warszawa, 1966.
184. Sajkowki A. Od Sierotki do Rybeńki: w kręgu radziwiłłowskiego mecenatu. Poznań, 1965.
185. Sapiegowie. Materyały historyczno-gieniologiczne. Petersburg, 1890. T. 1.
186. Strykowski M. Kronika Polska, Litewska, Żmudzka i wszyskiej Rusi. Warszawa, 1846. T. 1—2.
187. Wasilewski T. Testament Ostafiego Wollowicza // Odrodzenie i Reformacja u Polsce. 1962. T. XII.
188. Wiszowaty A. O religii zgodnej z rozumem. Warszawa, 1960.
189. Volanus A. De libertate politica sive civile. Cracoviae, 1572.

ЗМЕСТ

Прадмова.....	3
Метадалогія і філасофія гісторыі	6
Што такое «абэцэдаршчына», або пра манапалізм у навуцы... ..	6
Между Востоком и Западом: проблема духовно-культурного синтеза в белорусской мысли XVI—XVII вв.	19
Меценаты.....	26
Шлях народа да сапраўднага быцця: прынцыпы, каштоўнасці, ідэалы.....	31
Эміграцыя як культурна-гістарычная з’ява	37
Мацей Любаўскі: канцэпцыя гісторыі Вялікага княства Літоўскага і Беларусі (XIII — першая палова XVI ст.)	42
Філасофія історыі Матэя Стрыйковскага	54
Суцяшэнне гісторыяй	60
Адраджэнне і Рэфармацыя	69
Культура Адраджэння ў Заходняй Еўропе і Беларусі (кароткі нарыс)	69
Каштоўнасці і ідэалы беларускага Адраджэння (беларускае Адраджэнне XVI — пачатку XVII ст. і сучаснасць).....	93
Беларуская Рэфармацыя і ідэя суверэнітэту	104
Сымон Будны і беларускі менталітэт эпохі Адраджэння	109
Статуты Вялікага княства Літоўскага.....	118
Філасофская і грамадска-палітычная думка	123
Аристотелизм как феномен философской культуры Беларуси X—XVIII вв.....	123
3 гісторыі ліберальна-дэмакратычнай традыцыі ў Беларусі (XVI—XVII стст.)	137
Беларусь: фрагменты гісторыі свабоды.....	149
Выбранне караля, або «Прамова да Сената» Андрэя Волана ..	167
Этыка	182
Раннепротестантская этика в Беларуси	182
Рэлігійнае жыццё	225
Унія ў кантэксце дзяржаўнасці і культуры Беларусі XIV—XVII стст. (філасофска-гістарычны аналіз)	225

Асобы	237
Франциск Скорина и современность	237
Станислав Кошутский	245
Астафій Валовіч	247
Сымон Будны	252
Леў Сапега	266
Гісторыя ад Мацея	280
Стафан Лован	289
Беняш Будны	290
Лаврентый Зизаний	295
Юзеф Доманевский	296
Анджэй Вішаваты	298
Літаратура	306

Навуковае выданне

Падокшыні Сямён Аляксандравіч

**БЕЛАРУСКАЯ ДУМКА
Ў КАНТЭКСЦЕ ГІСТОРЫІ І КУЛЬТУРЫ**

Рэдактар *І. Л. Дзмітрыенка*

Мастак *А. А. Кулажэнка*

Мастацкі рэдактар *В. А. Жахавец*

Тэхнічны рэдактар *Т. В. Лецьен*

Камп'ютэрная вёрстка *Л. І. Кудзерка*

Падпісана ў друк 21.02.2003 г. Фармат 84×108¹/₃₂. Папера афсетная № 1. Гарнітура Таймс. Афсетны друк. Ум. друк. арк. 16,8. Ум. фарб.-адб. 17,22. Ул.-выд. арк. 17,5. Тыраж 1000 экз. Заказ 43.

Рэспубліканскае ўнітарнае прадпрыемства «Выдавецтва «Беларуская навука». ЛВ № 13 ад 31.12.2002 г. 220141. Мінск, Старабарысаўскі тракт, 40.

Рэспубліканскае ўнітарнае паліграфічнае прадпрыемства «Баранавіцкая ўзбуўненая друкарня». ЛП № 122 ад 30.12.2002 г. 225320. Баранавічы, Савецкая, 80.

Падокшын С. А.

П 12 Беларуская думка ў кантэксте гісторыі і культуры / С. А. Падокшын. — Мн.: Бел. навука, 2003. — 316 с.

ISBN 985-08-0531-5.

Філасофская, грамадска-палітычная, прававая думка Беларусі XI—XVII стст. аналізуецца ў сувязі з айчыннай гісторыяй і развіццём нацыянальнай культуры. Рашаюцца тэарэтыка-метадалагічныя праблемы — творчай свабоды, духоўна-культурнага сінтэзу Усходу і Захаду, дзяржаўнага і нацыянальна-культурнага суверэнітэту, філасофіі беларускай гісторыі. Дадзена даволі поўная карціна айчыннай культуры і думкі эпохі Адраджэння і Рэфармацыі, станаўлення нацыянальнай самасвядомасці. Выпрацавана перыядызацыя і класіфікацыя развіцця арыстоцэлізму на беларускай глебе, даследуецца гісторыя айчыннага лібералізму, прааналізаваны сутнасць маральнай дактрыны беларускага пратэстантызму, творчая спадчына і светапогляд асоб культуры і думкі Беларусі XVI—XVII стст.

Рэкамендуецца навуковым супрацоўнікам, выкладчыкам, студэнтам вышэйшых і сярэдніх навучальных устаноў. Будзе цікава ўсім, хто шануе і імкнецца ведаць беларускую культуру, гісторыю, думку.

**УДК 94(476)и10/16»
ББК 63.3(4Бел)**

Выдавецтва
«БЕЛАРУСКАЯ НАВУКА»

прапануе кнігу:

Беларусы. Т. 4: Вытокі і этнічнае развіццё / В. К. Бандарчык, В. М. Бялявіна, Г. І. Каспяровіч і інш.; Рэдкал.: В. К. Бандарчык і інш.; Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору. — Мн.: Бел. навука, 2001. — 433 с.: іл.

Том прысвечаны навуковаму аналізу праблем паходжання і этнічнага развіцця беларускага народа, яго вытокаў, каранёў, змен, якія адбываліся ў яго культуры на працягу стагоддзяў. Высвятляюцца этнічныя асаблівасці беларускага народа, яго культурныя сувязі з іншымі народамі, сучасны стан і шляхі далейшага развіцця.

Разлічаны на этнолагаў, гісторыкаў, мастацтвазнаўцаў і шырокае кола чытачоў.

Адрас выдавецтва:

220141, г. Мінск, Старабарысаўскі тракт, 40.

Тэл. 263-23-27

Выдавецтва

«БЕЛАРУСКАЯ НАВУКА»

прапануе кнігу:

Беларусы. Т. 6. Грамадскія традыцыі / В. Ф. Бацяеў, В. М. Бялявіна, А. У. Гурко і інш.; Рэдкал.: В. М. Бялявіна і інш.; Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору НАН Беларусі. — Мн.: Бел. навука, 2002. — 606 с.: іл.

Том прысвечаны даследаванню праблем гістарычнага развіцця разнастайных форм грамадскіх традыцый беларусаў. З пазіцыі сучаснай этналагічнай навукі асвятляюцца дзейнасць сялянскай грамады, рамесных цэхаў, праваслаўных брацтваў, земстваў, дваранскага і гарадскога самакіравання, развіццё звычаёвага права і судовай сістэмы; раскрываюцца характэрныя рысы грамадскіх форм выкарыстання вольнага часу і своеасаблівасць хрысціянскіх, каляндарных, прафесійных і дзяржаўных свят.

Разлічаны на этнолагаў, гісторыкаў, мастацтвазнаўцаў, шырокае кола чытачоў, якія цікавяцца гісторыяй і культурай беларусаў.

Адрас выдавецтва:

220141, г. Мінск, Старабарысаўскі тракт, 40.

Тэл. 263-23-27



СЛУЖБИ ОБОДЬСКО

Нонеже оубо мнѡ
чаша чинити по
бѣщє, якоже пред
намѣ нже непе

мовѣдци неслуги кѣише
бєи. нзволне слѣмнѣ по
бавш ж бѣше вѣсѣхъ испѣ
пѣрѣдоу пнсѣти тєбѣ, д
бныи, софѣле, дара з ж м
нарѡ і ѡ прѣтн на лирѣ



ISBN 985-08-0531-5



9 789850 805317

С.А. Падокмын



Беларусьская фісгалка ў
жытні і культуры
Рэспублікі Беларусь