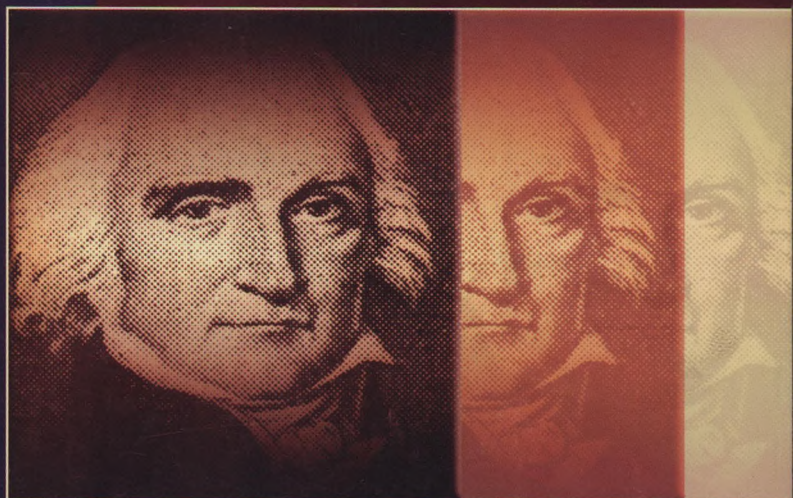


ГІСТОРЫЯ
думкі

Ігар Бабкоў

ФІЛАСОФІЯ
ЯНА
СНЯДЭЦКАГА



ФРАГМЕНТЫ 10

ФІЛАСОФІЯ ЯНА СНЯДЭЦКАГА

ДРУКУЕЦЦА ЯК ДАДАТАК ДА 10 ВЫПУСКА ЧАСОПІСА
«ФРАГМЕНТЫ»

ISSN 1648-0651

Аўтар шчыра дзякуе за дапамогу ў падрыхтоўцы і выданні кнігі:

Польскаму Інстытуту ў Мінску

Андрэю Фядорчанку і Тацяне Міловай

Сябрам і калегам з аддзела гісторыі філасофіі Інстытута філасофіі НАН Беларусі.

Часопіс «Фрагменты» ў WWW:

fragmenty.knihi.com

выпуск 10: «Міцкевіч і дэканструкцыя»

выпуск 11: «Беларуская ідэнтычнасць»

Ігар Бабкоў

**ФІЛАСОФІЯ
ЯНА СНЯДЭЦКАГА**

Мінск-Вільня
Фрагмэнты / І. Логвінаў
2002

УДК 1(476)(092) Снядэцкі

ББК 87.3 (4 Бе і)

Б 12

Навуковы рэдактар:

доктар філасофскіх навук А.С. Майхровіч

Рэцэнзенты:

доктар філасофскіх навук С.А. Падокшын

кандыдат філасофскіх навук У.І. Абушэнка

Рэкамендавана да друку вучоным Саветам

Інстытута філасофіі НАН Беларусі

ISBN 985-6701-11-2

© Ігар Бабкоў, 2002

© Андрэй Фядорчанка,

вокладка, 2002

ЗМЕСТ

Уводзіны	7
1. Эпоха Асветніцтва ў Беларусі і Літве: праблемы даследавання, тэндэнцыі станаўлення	15
1.1. Агляд літаратуры	15
1.2. Эпоха Асветніцтва ў Беларусі і Літве: агульная характарыстыка	19
1.3. Рэфлексійная культура Асветніцтва і яе перыя- дызацыя	24
1.4. Асветніцкая рацыянальнасць: тэндэнцыі станаў- лення	27
2. Познеасветніцкая рацыянальнасць і новыя пер- спектывы мыслення	43
2.1. Позняе Асветніцтва як эпоха думкі	43
2.2. Трансцэндэнтальная перспектыва: Абіхт, Доўггрд, Быхавец	47
2.3. Антрапалагічная перспектыва: Ляхніцкі, Дален- га-Хадакоўскі, Галухоўскі	53
2.4. Пазітывісцкая перспектыва: Ян Снядэцкі	69
3. Гісторыка-філасофская рэканструкцыя “кры- тычных” твораў Яна Снядэцкага	74
3.1. Віленская палеміка: крытыцызм як форма асвет- ніцкага мыслення	74
3.2. Крытыка праграмы “адраджэння метафізікі” (трактат “Пра метафізіку”)	77
3.3. Крытыка рамантычнага уяўлення (памфлет “Пра класічныя і рамантычныя творы”)	81
3.4. Крытыка філасофіі Канта і трансцэндэнтальнай	

перспектывы мыслення (трактат “Пра філасофію” і “Дадатак да твора “Пра філасофію”) 84

4. “Філасофія чалавечага розуму” Яна Снядэцкага і станаўленне пазітывісцкай перспектывы 99

4.1. Гісторыя паўстання і агульная характарыстыка твора 99

4.2. Анталагічныя, антрапалагічныя і гнасеалагічныя перадумовы “філасофіі чалавечага розуму” 103

4.3. Розум за работай: феноменалагічнае апісанне сіл і магчымасцей чалавечага розуму 109

4.4. Эпістэмалагічнае раздарожжа позняга Асветніцтва і лёс пазітывісцкай пераспектывы 115

Заклучэнне 118

Літаратура 125

УВОДЗІНЫ

Эпоха Асветніцтва дакладна лакалізавана ў гістарычным часе і геакультурнай прасторы: Еўропа (Францыя), другая палова семнацатага — канец васемнацатага стагоддзя. Нават калі ўзяць пад увагу разнастайныя еўрапейскія перыферыі, калоніі і іншыя аддаленыя ад цэнтра тэрыторыі, — куды асветніцкая ідэалогія пранікала, дзе яна абмяркоўвалася і ўспрымалася сур’ёзна, уступала ў разнастайныя сувязі з іншымі ідэалагічнымі і культурнымі плынямі, утвараючы эклектычныя, гібрыдныя формы, — нельга працягнуць межы эпохі Асветніцтва даўжэй за сярэдзіну дзевятнацатага стагоддзя.

Але калі разглядаць Асветніцтва як пачатак Новага Часу, пачатак еўрапейскай мадэрнасці, як пачатак *рацыяналізацыі свету* — г.зн. як *праект* і як *тып мыслення*, як эпоху, падчас якой паўсталі тыя культурныя, сацыяльныя і палітычныя парадыгмы, наступствы якіх насычаюць ландшафт нашага сённяшняга існавання, дык знайсці пункт сканчэння *Асветніцкага праекту* будзе досыць праблематычна. А гэта значыць, што пытанне “Што такое Асветніцтва?” дзіўным чынам паўстае зноў і зноў; для другой паловы дваццатага стагоддзя дастаткова прыгадаць “Дыялектыку Асветніцтва” Тэадора Адорна і Марка Хоркхаймэра, альбо вяртанне да славутага Кантавага “Was ist Aufklaerung?” — “Што такое Асветніцтва?” у аднайменным тэксце Мішэля Фуко. Аналізуючы Кантаву пастаноўку пытання, Мішэль Фуко адзначае: “Пачынаючы ад Гегеля і ажно да Хоркхаймэра і Хабермаса — праз Ніцшэ і Макса Вэбера — філасофія заўсёды, наўпрост ці ўскосна, сутыкалася з гэтым пытаннем: чым ёсць гэтая падзея — Aufklaerung — якая вызначыла, прынамсі часткова, тое, чым мы з’яўляемся сёння, нашыя думкі і нашыя дзеянні” /104, р. 563/.

У гэтым сэнсе Асветніцтва як аб’ект гісторыка-філасофскага разгляду мае парадаксальныя характарыстыкі: з аднаго боку, гэты аб’ект, пры ўсёй сваёй адмысловасці, знаходзіцца ў

шэрагу іншых аб'ектаў гісторыка-філасофскага альбо гісторыка-культурнага даследавання; з другога боку, эпоха Асветніцтва, хаця і аддаленая ў часе, тым не менш сэнсава адкрытая і герменеўтычна вымкнутая ў наяўна-сучасную суб'ектыўнасць інтэрпрэтатара, інтэлектуальны інструментарый і суб'ектная пазіцыя якога апасродкавана сфармаваныя той эпохай.

Гэтая парадаксяльнасць выяўляецца сёння ў гісторыка-філасофскім мысленні ў наяўнасці дзвюх эпістэмалагічных перспектывы з рознымі стратэгіямі канстытування прадметнасці, рознымі практыкамі і рознымі спосабамі арганізацыі матэрыялу. Так, у межах гісторыка-філасофскага даследавання знаходзяць сябе як практыкі інтэлектуальнай і культурнай гісторыі, гісторыі ідэй, ментальнасці, археалогіі калектыўных сістэмаў думкі, што імкнуцца да гістарычнай лакалізацыі артэ-фактаў культуры¹, так і генеалогія мыслення, калі сама гісторыя бачыцца перш за ўсё як *гісторыя сучаснасці*.

Асветніцтва як культурная эпоха не дачакалася такога ўзорнага гісторыка-культурнага даследавання, як эпоха Рэнесансу (Якаб Бурхарт, Уолтэр Пэйтэр) альбо эпоха Барока (Вёрфлін). Гэта звязана з неверагоднай культурнай прадуктыўнасцю эпохі і яе супярэчнасцямі: цяжка ў межах аднаго даследавання даць поўную і сістэматычную карціну ўсіх тэндэнцый эпохі². У выніку пераважаюць канкрэтна-эмпірычныя даследаванні, якія разглядаюць Асветніцтва як нарматыўную, абавязковую стадыю эвалюцыі развітых грамадстваў.

Падыход да Асветніцтва як да нарматыўнай стадыі эвалюцыі еўрапейскай (ці нават сусветнай) культуры нарадзіўся і дасюль характэрны для гісторыі мастацтва і гісторыі літаратуры. У выніку эпоха Асветніцтва трактуецца як пэўная ідэалагічна-культурная татальнасць, якой адпавядаюць пэўныя стылі (класіцызм, сентыменталізм), што пераносяцца на іншыя сферы і разглядаюцца як *стылі эпохі*. Гэты падыход, дапасаваны да гісторыі ідэй, мыслення, не ўлічвае тое, што ідэі і тэксты, паўсталыя аднойчы ў традыцыі, застаюцца і функцыянуюць надалей, часам у іншых сацыяльных, культурных альбо нават

нацыянальных кантэкстах. Нарматыўная трактоўка Асветніцтва не бярэ пад увагу, што інтэлектуальныя канструкцыі, якія мы знаходзім альбо дапасоўваем да мінулага, не могуць разглядацца як адэкватная рэальнасць эпохі.

Натуральна, што Асветніцтва няспынна рэфлексавалася і як *эпоха думкі*. Яе змест на працягу двух стагоддзяў падлягаў няспыннай пераацэнцы. Так, Кант ва ўзорным тэксце ‘Што такое Асветніцтва?’, адказваючы на пытанні берлінскага перыёдыка “*Berlinische Monatschrift*” (1784), прапанаваў канцэпт-уальную метафару “даросласці”, якая характарызуе эпоху і якая палягае на публічнай магчымасці карыстання ўласным розумам без звароту да іншых аўтарытэтаў. Гегель у “Фенаменалогіі духа” і “Лекцыях па гісторыі філасофіі” апісаў эпоху Асветніцтва як эпоху “неінкарнаванага”, абстрактнага розуму, які выдзяляе, адмяжоўвае сябе ад рэчаіснасці і яшчэ мусіць у яе вярнуцца. Касірэр у манаграфіі “Філасофія Асветніцтва” даў праблемную (у духу неакантыянства) рэканструкцыю асветніцкіх адказаў на тых альбо іншыя філасофскія запытанні. Адорна і Хоркхаймэр у “Дыялектыцы Асветніцтва” ўпершыню паставілі пытанне пра Асветніцтва як пра не(да)рэалізаваны праект еўрапейскай мадэрнасці, г. зн. сфармулявалі ідэю *доўгага Асветніцтва*. Пазней Фуко ў сваім звароце да Кантавага тэкста звязвае Асветніцтва і мадэрнасць і разглядае Асветніцтва як эпоху крытыкі, падчас якой адбываецца крытычны зварот да сучаснасці і яе крытычнае перастварэнне. Хабэрмас, адстойваючы ідэю няскончанага мадэрнасці ў сітуацыі постмадэрну, прапануе сваю версію працягу доўгага Асветніцтва: канцэпцыю камунікатыўнай рацыянальнасці.

Істотныя праблематызацыі і пераацэнкі эпохі Асветніцтва адбываюцца ў посткаланіяльных доследах. Так, Ліла Гандзі ў “Посткаланіяльнай тэорыі” /107/ звяртаецца да Кантавай метафары *даросласці* і ідэі *ўсяго чалавецтва* і аналізуе прыхаваныя еўрацэнтрычныя і каланіялісцкія перадумовы як гэтых ідэй, так і ўсяго асветніцкага праекту як такога. Метафара (і ідэя) “даросласці”, паводле Гандзі, у Канта выступае як гістарычны

крытэрыі “асвечанасці”, як індыкатар новай рацыянальнасці, якая вызначае гістарычную хаду ўсяго чалавецтва. Па сутнасці, Кант атаясамлівае універсальную рацыянальнасць чалавецтва з адмысловай гістарычна абумоўленай рацыянальнасцю “дарослага” еўрапейскага чалавека. *Дарослая рацыянальнасць* становіцца спецыфічнай каштоўнасцю еўрапейскага грамадства і дае нараджэнне шматлікім іншым апазіцыям: дарослае — дзіцячае, рацыянальнае — ірацыянальнае, прагрэсіўнае — кансерватыўнае, цывілізаванае — прымітыўнае. У пэўным сэнсе новаеўрапейская рацыянальнасць структураваная гэтымі апазіцыямі і ўпершыню самаўсведамляе сябе і сваю місію ў якасці часткі гэтых апазіцый.

Але пры ўсёй разнастайнасці падыходаў і трактовак эпохі, пры ўсіх адрозненнях дысцыплінарных і эпістэмалагічных перспектываў існуе пэўнае агульнае разуменне Асветніцтва як эпахальнай духоўнай падзеі. У цэнтры яе — розум, яго функцыі, яго граніцы, яго легітымнасць і цывілізацыйныя наступствы абсалютызацыі яго самадастатковасці. Бо менавіта асветніцкая ідэалогія надала розуму статус універсальнай каштоўнасці, крытэрыя і меры ўсяго існага. Розум, яго прэтэнзіі на веды, яго паходжанне сталі цэнтральнай праблемай новага, крытычнага мыслення. І ў той жа час іншыя духоўныя патэнцыі чалавека калі не цалкам знікаюць з далягляду пазнавальнай увагі, дык як мінімум значна паніжаюць свой статус і пачынаюць разглядацца чыста функцыянальна, — у кантэксце функцыянавання чалавечай псіхікі.

Праблема розуму з’яўляецца цэнтральнай праблемай Асветніцтва. Гэтая праблема яднае ўсю асветніцкую прадукцыю, выступае як вызначальны фактар “доўгага Асветніцтва”. Розум выступае як ідэалагема, метафара, ідэя, генератыўны прынцып і крытэрыі ацэнкі, прадстаўляецца адначасова як індывідуальная здольнасць і як соцыякультурная сіла, нараджае шматлікія апазіцыі, у якіх сам займае пазітыўны бок (цэнтральнае месца).

Гэты новы, актыўны розум, які імкнецца “асвятліць” свет, зрабіць свет аб’ектам актыўнай перапрацоўкі і пераўладкаван-

ня, няспынна імкнецца да пашырэння сферы рацыянальнасці, і ў гэтым руху ўвесь час сутыкаецца з “неразумным”. Апазіцыя розум — неразумнае становіцца істотным структурным элементам асветніцкага мыслення, вызначае практыкі рацыяналізацыі свету, ляжыць у аснове і дае пачатак шматлікім іншым ідэалагемам: дарослае — дзіцячае, цэнтральнае — правінцыйнае, рацыянальнае — эмацыйнае і г. д.

Праблема розуму становіцца галоўным выклікам і рэарганізуе сам корпус філасофскіх ведаў. У пэўнай ступені можна сцвердзіць, што ўласна філасофія эпохі Асветніцтва палягае на розных рэакцыях філасофскай рэфлексіі на асветніцкую ідэалагему розуму і на прэтэнзійнай навукі быць адзінай легітымнай формай ведаў.

Калі браць пад увагу ўсю інтэлектуальную і культурную спадчыну Асветніцтва, дык уласна філасофскія працы займаюць у ёй невялікае месца. Хаця асветнікі і выступалі пад імём *філосафаў*, Асветніцтва не стварыла *сваю* філасофію, калі пад філасофіяй разумець сістэмны і сістэматычны разгляд традыцыйнай філасофскай праблематыкі. Больш за тое, класічнае Асветніцтва было паслядоўна і праграмна антысістэматычным, сістэмнасць нагадвала схаластычную традыцыю, якая была ўлюбёным аб’ектам асветніцкай крытыкі. Асветніцтва было надзвычай крытычным і да новай, рацыяналістычнай філасофіі семнацатага стагоддзя, — філасофіі Дэкарта, Лейбніца, Спінозы. Прызнаючы за ёй некаторыя істотныя дасягненні, — у прыватнасці Дэкартавы прыныцып метадалагічнага сумневу, асветнікі не пагаджаліся як з адказамі новай рацыяналістычнай філасофіі, так і з яе формай. Асветніцкія веды ствараліся па-за кантэкстам цэхай філасофіі, па-за прафесійнымі інстытуцыямі свайго часу і былі адрасаваныя не столькі калегам-прафесіяналам, колькі шырокім колам тагачаснага адукаванага грамадства. У пэўным сэнсе на ўзроўні філасофіі Асветніцтва абмежавала сябе больш ці менш паслядоўнымі наследаваннямі і інтэрпрэтацыямі брытанскага эмпірызму семнацатага і сярэдзіны восемнацатага стагоддзяў.

Разам з тым нельга адмаўляць Асветніцтву ў своеасаблівай унутранай цэльнасці. І калі вызначаць яе, дык гэта ўзровень ідэалогіі. Асветніцтва запачаткавала *ідэалогію мэдэрнасці*. Менавіта Асветніцтва (у форме французскага выкліку) натуралізавала і надало каштоўнасць ідэалагічнаму зместу такіх паняццяў, як *разум, чалавек, грамадства*. А нямецкі водгук прапанаваў у адказ паняцці *народу і гісторыі*. У грунце гэтых паняццяў ляжаць пэўныя светапоглядныя ўяўленні. Адно, адпаведнае ньютанаўскаму разуменню света, бачыць у грамадстве машыну, што складаецца з асобных, атамарных індывідаў, якія знаходзяць рацыянальныя (што значыць таксама механічныя) правілы яго арганізацыі. І другое — арганічнае, пры якім пунктам адліку выступаюць народы як натуральныя, прыродныя супольнасці і гісторыя як працэс эвалюцыі гэтых супольнасцей.

Нягледзячы на тое, што Асветніцтва — пераважна французская з’ява, гэта не азначае, што яно належыць выключна французскай нацыянальнай культуры. Асветніцтва, па сутнасці, сфармавала новы, спецыфічны тып транскультурнасці, — г.зн. тып культурных абменаў і ўзаемаўплываў, які адрозніваўся як ад сярэднявечнай прасторы лацінамоўнай схаластычнай адукаванасці, так і ад рэнесансавай утопіі *рэспублікі адукаваных*. Гэты тып транскультурнасці зыходзіць з наяўнасці не толькі палітычных, але моўных і культурных межаў: зыходзіць з наяўнасці нацыянальных культурных прастораў. Таму ён нагадвае сітуацыю выклікаў і адказаў, калі культурная прадукцыя, народжаная ў пэўнай нацыянальнай культуры (з прэтэнзіяй на ўніверсальнасць альбо без) адрываецца адказ у іншай культуры, а праз сістэму перакладаў пачынае функцыянаваць як частка іншага інтэлектуальнага ландшафту. Тып транскультурнасці, што паўстаў у часы Асветніцтва, дажыў да нашых дзён. Але адкрытай застаецца праблема ўдзелу ў гэтым працэсе еўрапейскай перыферыі і, што больш істотна, тыпалогіка культурных працэсаў на еўрапейскай перыферыі.

Аналізуючы асветніцкія перыферыі, мы сутыкаемся з тым, што сам аб’ект аналізу парадаксальны. Уласна кажучы, менавіта

іта Асветніцтва і пераўяўляе свет, падзяляючы яго на цэнтар і перыферыю, і таму трэба гаварыць пра перыферыі Асветніцтва не як пра натуральную норму эпохі, а як пра вынік асветніцкіх практыкаў /142/.

Адным з істотных момантаў асветніцкай ідэалогіі было “пераўяўленне” свету. Паўстае ідэя ўсясветнасці, — у літаратуры (Гётэ), філасофіі (Кант). Асветніцтва займае цэнтар гэтай уяўнай усясветнасці, разумее сябе як рухавік прагрэсу. Еўропа (галоўныя еўрапейскія нацыі) імкнецца пры гэтым рацыяналізаваць ды прадставіць як *разумнае* тыя элементы, сілы, ідэі, якія яе ўтвараюць. Пачынаецца вытворванне перыферыі і потым яе каланізацыя.

Перыферыя Асветніцтва не ёсць толькі геаграфічным паняццем. Перыферыяй становяцца ўсе сферы, якія мусяць падпарадкоўвацца розуму. Эмоцыі і ўяўленне ўтвараюць блізкую перыферыю разумнай душы альбо чалавечай свядомасці. Вёска і традыцыйная культура ўтвараюць сацыяльную і культурную перыферыю. Нееўрапейскія (дзікія, прымітыўныя, натуральныя, негістарычныя) народы ўтвараюць прасторава-гістарычную перыферыю. Перыферыя вяртае ў цэнтар шматлікія контрасветніцкія ідэі і праекты. Розум у гэтым супрацьстаянні становіцца не толькі інструментам крытыкі і рацыяналізацыі, але і інструментам каланізацыі, часціком успрымаецца як чужая, каланіяльная сіла, яму супрацьпастаўляюцца контрасветніцкія праекты, якія імкнучца паставіць пад пытанне сам розум.

У гэтым кантэксце даследаванні *лакальных адказаў* на выклік Асветніцтва маюць зусім не лакальнае значэнне. Яны дазваляюць акрэсліць граніцы універсальнасці і нарматыўнасці асветніцкіх ідэй, выявіць прыхаваны еўрацэнтрызм Асветніцтва і ўрэшце даць больш поўную карціну асінхроннай мадэрнізацыі, вынікам якой стала эканамічная, культурная і сацыяльна-палітычная нераўнавага сучаснага свету, у якім для большасці грамадстваў мадэрнасць (Асветніцтва) яшчэ не скончылася³.

Сярод шматлікіх лакальных трансфармацый асветніцкіх ідэй, што адбываліся ў розных еўрапейскіх краінах, для нас

асаблівую цікавасць прадстаўляюць адпаведныя працэсы ў Беларусі і Літве, якія на той час утваралі адзінае грамадства (рэгіён) ў межах Вялікага Княства Літоўскага (Рэчы Паспалітай) і далей Расійскай імперыі. Цэнтрам гэтага рэгіёна была Вільня (Віленскі Універсітэт).

Зацэмы

1. Агляд узаемадачынненняў гісторыі філасофіі і інтэлектуальнай/культурнай гісторыі гл. у Шарце /79, р. 53-70/, пра пашырэнне поля аб'ектнасці апошняй гл. /79, р. 19-52/.

2. Адзін з апошніх аглядаў Асветніцтва такога кшталту даў Норман Дэвіс /87, р. 577-674/.

3. Сённяшняя цікавасць да лакальных традыцый карэлюе з пэўнымі метадалагічнымі трансфармацыямі самой гісторыі філасофіі як дысцыпліны. Гісторыка-філасофскі дыкурс пад уплывам новай гуманістыкі і міждысцыплінарных падыходаў эвалюцыянуе ў кірунку “гісторыі мыслення”. Пры гэтым філасофія бачыцца як сінгулярная (еўрапейская), гістарычна інстытуалізаваная форма (практыка) мыслення.

Само мысленне ўпісваецца пры гэтым у агульны кантэкст “культурнай прадукцыі эпохі”. Гэтае мысленне ўвасабляецца не толькі ў рэфлексійных тэкстах, якія адбіваюць індывідуальна-аўтарскія канцэпцыі, але і ў нерэфлексійных, якія рэпрэзентуюць “калектыўныя сыстэмы думкі”.

Некаторыя “падзеі” ў гісторыі філасофіі, якія традыцыйна разглядаліся як сінгулярныя (унікальныя), карэлююць з пэўнымі сістэмнымі зменамі ў сацыяльным і культурным ландшафце эпохі.

Лінейна-часавая перспектыва гісторыі мыслення дапаўняецца аналізам прасторавай размеркаванасці культурных феноменаў, іх уфундаванасцю і ўкаранёнасцю ў пэўную топіку, у апырончыя стратэгіі ўлады.

Такім чынам гісторыя мыслення ў гэтай новай пераспектыве – гэта не толькі гісторыя рэфлексійных тэкстаў (канону), але і гісторыя нормы, рацыянальнасці, нарматыўнага канону мыслення, расцярушанага па ўсім сацыяльным і культурным полі пэўнай эпохі.

1. ЭПОХА АСВЕТНИЦТВА Ў БЕЛАРУСІ І ЛІТВЕ: ПРАБЛЕМЫ ДАСЛЕДАВАННЯ І ТЭНДЭНЦЫІ СТАНАЎЛЕННЯ

1.1. Агляд літаратуры

У першых спробах стварэння беларускай гісторыка-культурнай канцэпцыі (В. Ластоўскі, М. Багдановіч, М. Гарэцкі) перыяд другой паловы XVIII — пачатку XIX стагоддзя трактаваўся як нацыянальна пусты, як час заняпаду старабеларускай культуры, перыяд узмацнення паланізацыі і канчатковага пераходу шляхты на польскую мову. Нацыянальны наратыў пачатку XX стагоддзя меў форму гісторыі вызвалення, гісторыі выхаду на святло вясковай нацыі, і ў гэтай гісторыі часы Асветніцтва трактаваліся як “цёмныя і пустыя”.

Сама ідэалогія адраджэння ёсць адной з форм ідэалогіі сацыяльнай мадэрнізацыі, і выглядае парадаксальным, што яна выключыла з сваёй перадгісторыі часы Асветніцтва, г.зн. часы паўставаўвання мадэрнасці ў Беларусі.

Гэты парадокс здымаецца, калі зрабіць дапушчэнне, што сама эпоха мадэрнасці нарадзіла ў Беларусі ідэалагічнае і культурнае раздарожжа, што ідэалогій мадэрнізацыі ў Беларусі было некалькі, што сітуацыя транскультурнасці прывяла да фармавання некалькіх праектаў нацыянальнай мадэрнізацыі, якія паўставалі ў розныя часы і ў розных соцыякультурных стратах грамадства. Гэтыя праекты былі канкурэнтнымі: маючы ў якасці перадумовы адну (полі)культурную традыцыю і гетэрагеннае грамадства, яны абапіраліся на розныя культурныя і сацыяльныя яго фрагменты.

У выніку спадчына Асветніцтва ўлучаная сёння ў генеалагічныя міфы трох адасобленых нацыянальных культураў (польскай, беларускай і літоўскай), для якіх часы Асветніцтва выступаюць як агульнае мінулае. І ўласна навуковыя даследаванні дзіўным (хаця з сённяшняй перспектывы і натуральным) чынам аказваюцца залежнымі ад больш агульных, стратэгічных дачыненняў мадэрных культур рэгіёна з гэтым мінулым.

Пачатак рэфлексіі над эпохай Асветніцтва ў Беларусі (і Літве) заклалі працы (польскамоўныя) саміх асветнікаў і іх наступнікаў, якія стварылі феномен асветніцкай “агіяграфіі”¹. Класічным прыкладам такой агіяграфіі з’яўляюцца працы Калантая і Снядэцкага. Менавіта як (пост)асветніцкую агіяграфію мы можам ацаніць і працы Міхала Балінскага, які ў сваіх двухтомных “Успамінах пра Яна Снядэцкага” /60/ замацаваў міф пра ключавую ролю Снядэцкага ў Віленскай сітуацыі пачатку XIX стагоддзя, ягоную прысутнасць ва ўсіх інтэлектуальных і культурных ініцыятывах.

І ўсё ж сапраўдным пачынальнікам жанру інтэлектуальнай і культурнай гісторыі Беларусі (і Літвы) гэтага перыяду можна лічыць Пятра Хмялёўскага, які ў працы “Лібералізм і абскурантызм на Літве і Русі” (1898) /81/ упершыню паставіў задачу даць панараму інтэлектуальнага жыцця Беларусі і Літвы ў першай трэці XIX стагоддзя. Але, хаця сама праца змяшчае унікальны эмпірычны матэрыял, яна мае два сур’ёзныя канцэптואльныя недахопы. Па-першае, яна задумвалася як дапаможныя штудыі эпохі, у якой з’яўляецца “геній Міцкевіча”, і ў гэтым сэнсе яе перспектывізм ужо паўплываў пэўным чынам на адбор і інтэрпрэтацыю эмпірычнага матэрыялу. Па-другое, сам падзел адпаведных з’яў на ліберальныя, звязаныя пераважна з колам Віленскіх асветнікаў і абскуранцыя, г.зн. усе астатнія (цэнтрам і кульмінацыяй якіх выступае Полацкая Езуіцкая Акадэмія), некрытычна наследуе эпістэмалагічную перспектыву саміх асветнікаў і выключае з поля аналізу шматлікія пераходныя з’явы.

У працы “Шубраўцы ў Вільні” /65/ Ёзэф Бялінскі зрабіў рэканструкцыю самага загадкавага асветніцкага таварыства таго

часу — таварыства “Шубраўцаў”, паказаўшы пры гэтым унутраную амбівалентнасць асветніцкага крытыцызму, які ў наступныя эпохі быў ацэнены як дзейнасць крытычных касмапалітаў, якія ганілі ўсё польскае. Страшэўскі ў сваім падсумаванні “Дзеі філасофіі ў Польшчы пасля падзелаў” /159/ імкнецца падвесці ўвесь эмпірычны матэрыял пад ідэю нацыянальнай філасофіі і ўжо трактуе Віленскую школу філасофіі выключна як правінцыйную. Уладзіслаў Татаркевіч у сваім славутым артыкуле “Матэрыялы да дзеяў навучання філасофіі ў Літве” па сутнасці кладзе пачатак трактоўцы *Віленскай школы філасофіі* як аўтаномнай прафесійнай традыцыі, г. зн. закладае перспектыву разгляду, якую пасля вайны працягнулі літоўская і беларуская гісторыяграфіі.

Пасляваенная польская гісторыка-філасофская навука, з аднаго боку, прадпрымае сістэмную рэканструкцыю ўсёй польскай гісторыка-філасофскай традыцыі, а з другога, цалкам губляе перспектыву адрознасці *Літвы і Русі* і, нягледзячы на амаль вычарпальны эмпірычны матэрыял, канцэптуальна малапрыдатная. Атаясамленне польскамоўнай культуры літоўска-беларускай шляхты з культурай ужо нацыянальна польскай, нежаданне разрозніваць у межах гэтай польскасці разнастайныя данацыянальныя версіі (рэгіянальныя, лакальныя), а таксама неўлічванне культурнай гетэрагеннасці і далей транскультурнасці грамадства былога Вялікага Княства, прыводзіць да трактоўкі *Літвы і Русі* як правінцыі Польшчы, адрознасць якой ад метраполіі лічыцца настолькі знікамай, што нават не прымаецца пад увагу². Тым не менш, працы польскай гісторыі філасофіі 50-60х гадоў даюць шмат матэрыялу для канцэптуальнага разумення працэсаў, што адбываліся ў рэфлексійнай культуры Рэчы Паспалітай.

Літоўская пасляваенная гісторыя філасофіі канцэнтравала сваю ўвагу на лацінамоўных кнігах і рукапісах XVI — XVIII стагоддзяў і ў меншай ступені на эпасе Асветніцтва і рамантызму. У літоўскай гісторыка-філасофскай навуцы акрамя даследаванняў Раманаса Плячкайціса, трэба адзначыць работы А.В.

Грышкі і Б.К. Гензеліса. Тым не менш, у цэлым літоўская гісторыяграфія, як і беларуская, трактавала гэты перыяд адназначна негатыўна, як перыяд узмацнення паланізацыі літоўскага народа.

Беларускі наратыў, як мы ўжо адзначалі, ад самага пачатку выдаліў польскамоўныя тэксты як неаўтэнтычныя і заняўся “беларускай перспектывай”. Але ўжо ад 20-х гадоў дваццатага стагоддзя эпоха Асветніцтва становіцца аб’ектам аналізу мысляроў і ідэолагаў беларускага адраджэння. Далейшыя штудыі адбываліся ў пасляваенныя часы, у межах гісторыі літаратуры і гісторыі грамадска-палітычнай думкі. Агульная тэндэнцыя даследаванняў — усё больш універсальны ахоп матэрыялу, улучэнне польскамоўнай і рускамоўнай культурнай прадукцыі ў беларускі культурны архіў, а таксама рэтраспектыўнае ўжыванне прыметніка *беларускі* ў дачыненні да пэўнай канфігурацыі транскультурнасці на прота-беларускіх тэрыторыях, а не толькі да этнакультурнай спадчыны беларускага народа, выяўленай пераважна ў фальклору.

Так, гісторыя літаратуры, распачаўшы ад *беларускай плыні* польскай літаратуры (А. Мальдзіс) ўрэшце прыйшла да *польскамоўнай плыні* беларускай літаратуры (М. Хаўстовіч), а ў межах гісторыі думкі полілінгвізм (а часам і полікультурнасць) традыцыі ад самога пачатку прымалася як гістарычная дадзенасць эпохі.

У выніку працы беларускай гісторыка-філасофскай школы паўстаў агульны наратыў гісторыі філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі /45, 46, 48/, а таксама манаграфічныя даследаванні асобных перыядаў і персаналій (В. Явароўскі, С. Падокшын, Л. Чарнышова, А. Цукерман, А. Бірала, С. Сокал, У. Дуброўскі, Э. Дарашэвіч, Ул. Конан, Н. Махнач, А. Майхровіч).

Падсумаваннем беларускіх даследаванняў філасофіі эпохі Асветніцтва з’яўляюцца манаграфіі Э. Дарашэвіча і Ул. Конана, а *перад* і *постасветніцкіх* феноменаў — кнігі А. Біралы, А. Цукермана, У. Дуброўскага і Н. Махнач. Прадметам аналізу А.

Цукермана з'яўляўся працэс станаўлення эксперыментальнага прыродазнаўства, У. Дуброўскі аналізаваў творчасць Казіміра Нарбута, Н. Махнач сканцэнтравала ўвагу на ідэйнай барацьбе першай паловы XIX стагоддзя, Ул. Конан даследаваў эстэтычную думку эпохі Асветніцтва. Э. Дарашэвіч у манаграфіі “Філасофія эпохі Просвещения в Белоруссии” прааналізаваў наяўны эмпірычны матэрыял, прапанаваў перыядызацыю эпохі Асветніцтва ў Беларусі, а таксама даў падрабязны аналіз творчасці Снядэцкага, Доўгірда, Быкоўскага ды інш.

Тым не менш, праробленую працу можна ацаніць як першы этап даследавання ў галіне філасофіі і ідэалогіі Асветніцтва. Паводле нашага меркавання застаюцца актуальнымі задачы:

Пошукі, аналіз і выданне новых крыніцаў альбо ўвядзенне ў шырокі навуковы ўжытак ужо выяўленых.

Гісторыка-філасофская рэканструкцыя тэндэнцый рэфлексіўнай культуры Асветніцтва на ўзроўні асобных персаналіі і асобных твораў.

Гісторыка-філасофскія даследаванні агульных тэндэнцый станаўлення асветніцкай рацыянальнасці.

1.2. Эпоха Асветніцтва ў Беларусі і Літве: агульная характарыстыка

Эпоха Асветніцтва з'яўляецца адной з самых праблемных эпох у гісторыі філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі. З аднаго боку, шэраг праблем стварае новая гістарычная сітуацыя (падзелы Рэчы Паспалітай, шляхецкія канфедэрацыі і паўстанні), якая стварыла цэлы шэраг разрываў у натуральным развіцці традыцыі, і ўвесь час выступала вонкавым фактарам, які карэктаваў і змяняў *натуральнасць* інтэлектуальнай і культурнай прасторы.

З другога боку, праблемнасць звязаная са *зместам мадэрнасці*, якая на гэтых прасторах сутыкнулася з сур'ёзнымі праблемамі патэнцыйнай гамагенізацыі (нацыяналізацыі) гетэрагеннай (гетэракультурнай) прасторы, нарадзіўшы пры гэтым шэ-

раг канкурэнтных праектаў мадэрнізацыі грамадства. Мадэрнасці, якая спрабавала пераўявіць культурныя межы згодна з новым, нацыянальным падзелам свету.

Ад канца XVIII стагоддзя на адной тэрыторыі, у межах аднаго грамадства, адбываліся тры адрозныя нацыягенезы, тры працэсы фармавання сучасных нацый: польскай, беларускай і літоўскай. Гэтыя працэсы сутыкаліся між сабой у межах адной прасторы і ў выніку паўстала тая шматлікасць рэпрэзентацый і праектаў, што была характэрнай рысай XIX стагоддзя.

У сярэдзіне XVIII стагоддзя пачынаецца працэс фармавання польскай нацыі на базе пераўтварэння шляхецкага палітычнага народа Рэчы Паспалітай у сучасную нацыю, ужо нацыянальна польскую. У канцы гэтага ж стагоддзя распачынаюцца працэсы фармавання новых беларускай і літоўскай нацый на падставе традыцыйнай, этнічнай культуры і пераважна білінгвістычнай шляхты і вясковага насельніцтва.

Гэтыя працэсы разлому поліканфесійнай і поліэтнічнай сітуацыі Вялікага Княства на разнастайныя і канкурэнтныя праекты каланіяльнай мадэрнізацыі, іх узаемнае сутыкненне, паралельнае разгортванне, іх узаемаабмен і ўзаемааспрэчванне і складаюць змест эпохі мадэрнасці ў Беларусі. Гэтыя працэсы суправаджаліся канцом Вялікага Княства Літоўскага як дзяржавы (канфедэратыўнай часткі Рэчы Паспалітай) і як поліэтнічнага, поліканфесійнага і полікультурнага ўтварэння, якое ўжо не адраділася, і на спадчыну якога прэтэндавалі і прэтэндуюць літоўская, беларуская і польская нацыянальныя культуры.

Трэба сказаць, Вялікае Княства Літоўскае ўжо ў канцы XVII стагоддзя згубіла вялікую частку сваёй адрознасці. У XVIII стагоддзі яго ідэнтычнасць трымалася толькі на наяўнасці аўтаномнай палітычнай інфраструктуры дзяржавы, што з'яўлялася па сутнасці ўласнасцю мясцовых палітычных эліт, а таксама на пэўнай гістарычнай міфалогіі. Першы падзел Рэчы Паспалітай (1773) і адасабленне ўсходніх (беларускіх) тэрыторый Вялікага Княства, прывялі да крызісу традыцыйнай гістарычнай ідэнтычнасці Вялікага Княства як *Літвы і Русі*.

У адказ на гэтае адасабленне паўстала праграма прыспешанай і ўжо цалкам свядомай паланізацыі *усёй* Рэчы Паспалітай, якая нарадзілася ў асяроддзі асветніцкіх эліт краіны. Як адзначае Анджэй Валіцкі /17/, на мяжы восемнацатага і дзевятнацатага стагоддзя ў асяроддзі палітычных эліт Рэчы Паспалітай адбыўся пераход ад ідэі двух палітычных нацый, што ўтвараюць адно сацыяльнае, палітычнае і культурнае цела шляхецкага (сармацкага) народу, — пераход да новай ідэі нацыі, — гамагеннай, пазбаўленай рэгіянальных асаблівасцей, — *нацыі ўласнікаў*. У межах гэтай праграмы Літва, страціўшы сваю цывілізацыйную і культурную гетэрагеннасць, мусіла канчаткова супасці з Польшчай. Так, паводле *Канстытуцыі 3 мая*, Літва як канфедэратыўная частка Рэчы Паспалітай ліквідуецца, а сама Рэч Паспалітая становіцца ўнітарнай, спадчыннай і ўжо нацыянальна польскай канстытуцыйнай манархіяй. І хаця палітычная частка гэтай каланіяльнай праграмы страціла актуальнасць у выніку знікнення самой дзяржавы, культурна-ідэалагічная гамагенізацыя працягвалася ў межах Расійскай імперыі да 1832 года, да таго часу, як польскія асветніцкія эліты страцілі кантроль над адукацыйнай сістэмай у краіне.

Увогуле, каланізацыйная сутнасць асветніцкага праекту ў Рэчы Паспалітай не з’яўляецца сакрэтам для даследчыкаў. Бо ўласна ідэнтычнасць і сацыяльная праграма позняга Асветніцтва абапіраецца на ідэю кансалідацыі *усёй польскай нацыі* пры дапамозе асветы, грамадзянскага выхавання, прапагандзе гісторыі і культурнай традыцыі. Асветніцкая праграма была па сваёй сутнасці праграмай культурнай гамагенізацыі грамадства, праграмай культурнай экспансіі асвечанага розуму, навязвання ўсяму грамадству высокай культуры, швецкай, рацыяналістычнай і безумоўна ўжо нацыянальнай (польскай).

Але пры рэалізацыі гэтай праграмы на этнічна няпольскіх тэрыторыях асветнікі вымушаныя былі сутыкацца з рэальнай культурнай і сацыяльнай гетэрагеннасцю грамадства, і, у прыватнасці, з аграмадным мацярыком традыцыйнай культуры, *культуры простага народу*. Гэтае сутыкненне, а таксама

відавочная немагчымасць адразу (альбо ў бліжэйшай перспектыве) каланізаваць гэтую культуру прывялі ўрэшце да апазнавання гэтых тэрыторый як *крэсаў*, як недастаткова польскіх прастораў, якія яшчэ мусяць быць паланізаваны.

Для нас істотна тое, што менавіта ў межах новай, асветніцкай канцэпцыі польскасці адбываецца апазнаванне іншаэтнічных, іншамоўных і іншаканфесійных фрагментаў як *чужога*, як чагосці, што мусіць быць каланізавана, перапрацавана і засвоена. Такім чынам асветніцкая мадэль польскасці ў канцы XVIII стагоддзя набывае рысы не толькі нацыянальнага, але і каланізацыйнага праекту.

У выніку ўзнікае праблема прадметнай лакалізацыі дадзенага перыяду, г.зн. праблема адмежавання, вылучэння эпохі Асветніцтва на Беларусі (і Літве) з агульнай праблемы эпохі Асветніцтва ў Рэчы Паспалітай, і потым у Расійскай імперыі.

З аднаго боку, *эпоха Асветніцтва ў Беларусі* як прадмет вывучэння легітымізавана генеалагічна і гэты аргумент ужо дастатковы. З іншага боку, застаецца пытанне, ці адпавядаюць гэтаму рэтраспектыўнаму выдзяленню пэўныя падставы ў самім тагачасным грамадстве? У іншых словах, ці з'яўляецца эпоха Асветніцтва ў Беларусі нечым геа/соцыякультурна цэлым і цэльным, ці яна проста ўваходзіць у якасці складовай часткі ў больш шырокія адзінкі, з'яўляючыся іх перыферычным альбо рэгіянальным прыдаткам альбо працягам? І калі з'яўляецца, як мы можам апісаць гэтае цэлае?

З аднаго боку, культура Асветніцтва Рэчы Паспалітай выглядае як ніколі раней аднароднай, — і гэтая маналітнасць праектавалася і рэфлексавалася самімі асветнікамі, якія выступалі супроць якой-коліч рэгіянальнасці. У той жа час, паводле некаторых даследчыкаў /38; 156, с. 451-53/, гэтая маналітнасць была дасягнутая дзякуючы канцэнтрацыі сіл з усіх частак Рэчы Паспалітай і яна з'яўлялася ў большай ступені утопіяй асветніцкіх эліт, чым рэальнасцю тагачаснага грамадства. Вобраз гамагеннай культуры паўстаў праз некрытычную экстрапаляцыю культуры эліт на ўсю соцыякультурную прастору, а так-

сама як вынік няздольнасці альбо нежадання разрозніваць ў межах тагачаснай польскасці некалькі альтэрнатыўных, а часам і канкурэнтных праектаў, з якіх польскі нацыянальны праект быў толькі адным з магчымых.

У рэальнасці ж большасць як магнатаў, так асабліва шляхты ставілася да цэнтралізатарскіх рэформ і новага нацыянальнага ўяўлення асветніцкіх эліт хутчэй варожа альбо з насцярогай³ і працягвала атаясамліваць сябе з рэгіянальнымі і мясцовымі традыцыямі. У гэтым сэнсе апазіцыя *асветніцкае* — *контрасветніцкае*, накладваючыся на апазіцыю *цэнтральнае* — *рэгіянальнае*, нараджала разнастайныя гібрыдныя праекты і ідэнтычнасці⁴.

У выніку рэдэфініцыя польскасці ў межах позняга Асветніцтва прывяла да ўнутранай супярэчнасці самога паняцця: у межах польскай ідэнтычнасці адначасова існавала некалькі ўзаемавыключальных тапалогій культурнай прасторы. Першая — польскі праект культурнай гамагенізацыі, асветніцкі і ўжо нацыянальны. Другая — польскасць як традыцыя даўняй Рэчы Паспалітай, якая будзе рэанімаваная кансерватыўна-рамантычным праектам сярэдзіны XIX стагоддзя (Г. Жэвускі). І трэцяя — у перспектыве, — краёвы праект, ініцыятыва мясцовай шляхты, якая не пагадзілася ні з роллю каланізацыйнага інструменту новай польскай нацыі на этнічна няпольскіх тэрыторыях, ні з роллю пачынальнікаў новых нацыянальных праектаў на руінах даўняй Літвы.

Спрабуючы вырашыць гэтую праблему — канстытуавання эпохі Асветніцтва на Беларусі (і Літве) як асобнага прадмета даследавання — Э.К. Дарашэвіч у сваёй манаграфіі піша, што для эпохі Асветніцтва ў Беларусі быў характэрны сінтэз польскай і рускай культур, праўда, адзначаючы, што гэткае сынтэз быў хутчэй патэнцыйным, чым рэальным /20, с. 11/. У пазнейшых работах ён выказваецца больш асцярожна, гаворачы аб стыке альбо ўплывах культур /22, с. 265/. С. Куль-Сільвестрава дае больш радыкальную інтэрпрэтацыю, гаворачы аб двух розных тыпах Асветніцтва на тэрыторыі Беларусі, заходнім і

ўсходнім /35, с. 11-12/. Падставай такога выдзялення выступае факт знаходжання ад 1773 года двух частак Беларусі ў складзе двух розных дзяржаў.

Не спрабуючы прапанаваць канчатковае вырашэнне праблемы, якая заслугоўвае асобнага даследавання, адзначым, што беларуская адметнасць значна лепш можа быць апісаная не праз метафары *расколу*, *падзелу* альбо *стану паміж* (Захадам і Усходам), а праз канфігурацыю *цывілізацыйнай накладкі*, пры якой усходнія граніцы лацінскай цывілізацыі супадаюць з усходнімі граніцамі Беларусі, але пры гэтым заходнія граніцы праваслаўна-рускай прасторы супадаюць з беларускімі заходнімі граніцамі. У выніку за падставу вылучэння мы будзем прымаць не геаграфічны, этнічны альбо моўны фактары, а пэўную *канфігурацыю гетэракультурнасці*³, канфігурацыю пераходнага грамадства, культурныя, палітычныя і прававыя межы якога не супадалі з дзяржаўнымі і тым болей з этнічнымі, і якое значна лепш апісваецца ў катэгорыях транскulturнасці /8/, чым праз метафару *расколу* альбо *вайны культур*.

Тым больш, што адразу пасля эпохі Асветніцтва культурнае поле разломваецца, утоеная гетэрагеннасць выходзіць на паверхню, і ў выніку сёння мы маем чатыры розныя нацыянальныя культуры, якія выйшлі з “польскай” (у палітычным сэнсе) прасторы.

1.3. Рэфлексійная культура Асветніцтва і яе перыядызацыя

Як праблема выступае і перыядызацыя эпохі Асветніцтва ў Беларусі і Літве.

Трэба адзначыць, што якая-колечы перыядызацыя ў дачыненні да мінулых гісторыка-культурных эпох, і асабліва ў дачыненні да рэфлексійнай культуры, з’яўляецца ўмоўнасцю. Так, часавыя межы Асветніцтва паўстаюць у выніку размяшчэння сінгулярных падзей на лінейнай восі культурнай гісторыі. Шчыльнасць іх прысутнасці з’яўляецца канчатковым ар-

гументам на карысць апазнавання таго альбо іншага пункту на гэтай восі як пункту пачатковага назаплення, кульмінацыі і, нарэшце, сыходу. Гэтая лінейна-механістычная схема, адказная за межы эпохі, кантрастуе з ідэйным зместам, які разглядаецца як статычная, самастойная велічыня, без ніякай часава-прасторавай інкарнацыі, гістарычнага развіцця, рэгіянальных ды іншых адрознасцей.

Хаця трэба адразу адзначыць, што рэфлексіўныя практыкі ў адрозненне ад чыста гістарычных феноменаў, працягваюцца даўжэй за свае храналагічныя рамкі. Так, *філасофія новых*, маючы свой апагей у сярэдзіне XVIII стагоддзя, дажывае амаль да яго сканчэння пераважна ў перыферыйных зонах (Гарадзенскія філасофскія рукапісы, філасофія Полацкай Акадэміі). Фізіякратызм, надзвычай папулярны ў 80-х і 90-х гадах XVIII стагоддзя, працягвае функцыянаваць амаль да канца трыццаціх гадоў стагоддзя дзевятнацатага. Да таго ж у сістэме рэфлексіўнай культуры Асветніцтва функцыянуюць творы і ідэі не толькі новыя і не толькі мясцовага паходжання. Ідэя універсальнай рацыянальнасці эпохі дазваляла прысвойваць як сваё не толькі мясцовае. Творы Вальтэра, Русо, Кандыльяка ды інш. разглядаліся не як чужое, а як універсальныя магчымасці ўласнага мыслення.

Здзіслаў Лібера ў кнізе “Праблемы польскага Асветніцтва”, робячы агляд дыскусій пра храналагічныя межы эпохі, сцвярджае, што “праблема часавых граніц польскага Асветніцтва ёсць да сёння адкрытай праблемай” /139, s. 9/. Тым не менш, у польскай гісторыяграфіі адбылася пэўная стабілізацыя версій.

За пачатак *уласна Асветніцтва* ў Рэчы Паспалітай звычайна бярэцца такая чыста гістарычная падзея, як узыходжанне на трон Станіслава Аўгуста Панятоўскага (1764). Менавіта Станіслаў Аўгуст надаў філасофіі Асветніцтва ранг філасофіі дзяржаўнай, падтрымоўваў ды фінансаваў разнастайныя акцыі асветнікаў. Што да канца Асветніцтва, дык тут звычайна называюцца 30-я гады дзевятнацатага стагоддзя, хаця завяршэнне

эпохі і звязваецца з рознымі падзеямі: альбо з канцом Таварыства сяброў навук (1832), альбо з закрыццём Віленскага Універсітэта (1832), альбо — і гэта найбольш сімвалічнае сканчэнне — з выхадам у 1822 годзе вершаў Адама Міцкевіча, якія абвясцілі іншую эпоху — рамантычную.

Больш дэталёвая перыядызацыя звычайна вылучае альбо дадае *ўступны перыяд* (1740-64 гады), а *ўласна Асветніцтва* дзеліць на перыяд *даспелага Асветніцтва*, калі распачынаецца сістэматычная культурная палітыка (1765-1795), і перыяд *Сыходу*, ад 1795 да 1830⁶.

Іншыя версіі перыядызацыі Асветніцтва звязаны пераважна з трактоўкай тых альбо іншых перадстаніславаўскіх культурных падзей як перадасветніцкіх і вылучаюць у якасці пачатку ўступнага перыяду 1730 альбо 1752 год / 155 /.

Што тычыцца перыядызацыі Асветніцтва ў Беларусі і Літве, Э. Дарашэвіч прапанаваў выдзеліць тры перыяды:

Арыстакратычны — 60—70-е гады XVIII стагоддзя, звязаны з дзейнасцю фізіякратаў, дэструктурацыяй схаластыкі, эклектызмам, станаўленнем новага прыродазнаўства.

Радыкальна-дэмакратычны — 80—90-е гады, з арыентацыяй на рэвалюцыйна-дэмакратычны крытыцызм, французскую рэвалюцыю, сацыяльны утапізм.

Часы крызісу і рэнесансу — першая трэць XIX стагоддзя, з арыентацыяй на гнэсеалагізм і псіхалагізм, барацьбу з кантыанствам і, у перспектыве, сімбіёз асветніцкіх і рамантычных ідэй. / 45, с. 198 /

Прапануючы розныя версіі перыядызацыі, даследчыкі адзначаюць, што яшчэ адной з істотных асаблівасцей рэфлексіўнай культуры таго часу была сітуацыя запозненасці: практычна ўсе праграмныя творы філасофіі Асветніцтва на тэрыторыі Рэчы Паспалітай з'явіліся *пост фактум*, наўздагон эпосе. І ў гэтым сэнсе познія творы, якія ў *кантэксце свайго часу* разцэньваюцца як запозненыя альбо эпідгонскія, у кантэксце *усёй эпохі* разглядаюцца як класічнае выяўленне ідэйнага зместу Асветніцтва.

Мы зыходзім з таго палажэння, што менавіта творы, што з’яўляюцца ў канцы, на зломе эпохі Асветніцтва, утвараюць пік найбольшай інтэнсіўнасці асветніцкага праекту, і гэтая інтэнсіўнасць ёсць характэрнай рысай познеасветніцкай рацыянальнасці.

1.4. Асветніцкая рацыянальнасць: тэндэнцыі станаўлення

Рацыянальнасць у дадзеным кантэксце мы будзем разумець як агульную катэгорыю, якая паўстае ў выніку спробаў убачыць пэўную цэласнасць эпохі, эпоху ў яе эпістэمالагічнай татальнасці.

Гэтая катэгорыя характэрнызе пэўным чынам тып і “тапа-логію” мыслення і звязаная:

З пэўным месцазнаходжаннем суб’екта веды (хто, адкуль, ад імя каго гаворыць).

З пэўнай структурацыяй эпістэمالагічнай прасторы, выпрацоўкай іерархіі тыпаў веды, іх сувяззю.

Але рацыянальнасць не проста выяўляе структурацыю веды, яе ўнутраныя разрывы і канфлікты, больш істотна, што яна абазначае граніцы той прасторы, якая прынцыпова можа быць даследаваная і ўведаная. Прасторы, за якой разлягаецца эпістэمالагічна іншае, якое ў сваёй чужасці ніколі не можа быць прадметам пазітыўнай веды, — і такім чынам, ніколі не можа быць рацыяналізаванае.

У гэтым сэнсе катэгорыя “рацыянальнасці” не з’яўляецца эпістэمالагічна і культуралагічна нейтральнай: яна ўжо прадугледжвае, яўна альбо ўтоена, пэўны тып арганізацыі прасторы, пэўную іерархію веды, пры якой менавіта розум знаходзіць сябе ў цэнтры і з’яўляецца адзінай легітымнай падставай веды. Гэтае цэнтральнае месца розуму – дастаткова нядаўняя з’ява, якая выяўляецца як гістарычная падзея думкі, як *новаеўрапейская рацыянальнасць*. Але яна пры гэтым імкнецца забыць сваю генеалогію і свой кантэкст, прадставіць сябе як універсальную і адзіна магчымую.

Станаўленне асветніцкай (новаеўрапейскай) рацыянальнасці на тэрыторыі Вялікага Княства мела сваю ўласную тэмпаральнасць, якая не заўсёды супадала з тэмпаральнасцю гіста-

рычных падзей. У гэтым кантэксце выдзяляюцца перыяды ранняга і класічнага Асветніцтва, калі адбываецца станаўленне асветніцкай парадыгмы, і перыяд позняга Асветніцтва, які характарызуецца, з аднаго боку, з'яўленнем побач з Асветніцтвам разнастайных постасветніцкіх і контрасветніцкіх ініцыятыў, а з другога, — трансфармацыямі самой асветніцкай парадыгмы, якая пад уплывам *Іншага* ставіць пад пытанне сваю аксіяматыку і свае перадумовы.

Станаўленне раннеасветніцкай рацыянальнасці выяўлялася ў наступных тэндэнцыях і працэсах:

- эмансыпацыі філасофіі ў сістэме познесхаластычных ведаў, што было звязана з сцвярджэннем аўтаномнасці філасофскага пазнання (светагляднай падставай такога выдзялення стаў дэізм);

- вылучэнні эксперыментальнага прыродазнаўства (фізікі альбо натуральнай філасофіі) з сістэмы тэарэтычных ведаў і пераход ад тэарэтычнага даследавання прыроды да практычнага (эксперыментальнага);

- трансфармацыі логікі і адасабленні яе ад корпуса філасофскіх ведаў, а таксама насычэнні яе эпістэمالагічным матэрыялам (праблема метаду), натуралізацыі і псіхалагізацыі.

Пераход да класічнай асветніцкай парадыгмы быў звязаны з паўставааннем фізіякратызму і адпаведных спробах абаперці працэс вытворчасці ведаў на *універсальную рацыянальнасць прыроды (натуральных законаў)*. Гэты пераход выяўляўся ў наступным:

- у распадзе універсальнай перспектывы філасофіі (філасофіі як тэарэтычнага пазнання), што ўрэшце прывяло да знікнення філасофіі як асобнай дысцыпліны, якая ў сувязі з паўставааннем асобных навук губляе сваю традыцыйную прадметнасць;

- у заняпадзе этыкі (практычнай філасофіі), замене этыкі натуральнымі сістэмамі маральнай філасофіі.

Калі казаць пра рэальнае ўвасабленне гэтых тэндэнцый, дык яны выявіліся ў пераходзе ад эклектычнай філасофіі да

фізіякратызму і, потым, да эпістэмалагічнага плюралізму ў межах позняга Асветніцтва.

1.4.1. Распад познесхаластычнай парадыгмы філасофіі і станаўленне «філасофіі новых»

У 17 стагоддзі ў гісторыі еўрапейскага мыслення і еўрапейскай цывілізацыі адбываецца падзея, якая атрымала назву *новаеўрапейскай навуковай рэвалюцыі*. Тэарэтычнае даследаванне субстанцый (па Арыстоцелю) адыходзіць на другі план і разглядаецца як састарэлае. Новае эксперыментальнае прыродазнаўства не столькі даследуе, колькі дапытвае *Кнігу прыроды*, ствараючы корпус новых ведаў. Адбываюцца змены ў карціне свету: якасна разнародны, іерархічна пабудаваны сусвет сярэднявечча замяняецца гамагеннай прасторай, запоўненай целамаі, дзе пануе механіка, а не *мэталычыны прычыны* Арыстоцеля. Сам Бог, які ёсць і застаецца творцам усяго, ўсё больш і больш усведамляецца *вялікім механікам*, які аднойчы стварыў і запусціў у дзеянне машыну свету і які потым ухіліўся ад штодзённага кантролю гэтай машыны. З'яўляюцца новыя тэмы мыслення: працэс пазнання і стварэння новых ведаў, адбываецца рэдэфініцыя розуму, які усё больш і больш пачынае разумецца інструментальна і натуральна.

Усе гэтыя працэсы прывялі да фармавання спецыфічнай светапогляднай пазіцыі, якая звычайна абазначаецца як *дэізм*⁷. Гэтая пазіцыя была звязана з эмансіпацыяй прыродазнаўчых навук і раннемадэрнымі працэсамі секулярызацыі вобразу света і праяўлялася ў тэзісе (экспліцытна ці імпліцытна прысутным) пра статус Бога (Найвышэйшай Істоты) выключна як першапрычыны света. Упершыню дэізм быў экспліцытна сфармуляваны ў брытанскай філасофіі XVII стагоддзя (Лок, Прыстлі, Толанд) і максімальна радыкалізаваны ў сваіх светапоглядных наступствах Вальтэрам. Калі ж казаць пра інтэлектуальную культуру Вялікага Княства ў часы Асветніцтва, дык дэізм у сваёй пазітыўнай форме (Бог як першапрычына) належаў ужо не столькі да праблематыкі, колькі да аксіяматыкі эпохі.

Для нас істотна тое, што менавіта з дэізму як ідэі богапакінутасці свету і паўстае ідэя натуральных законаў, альбо натуральнага парадку, а таксама тых інструментаў і практык, з дапамогай якіх чалавек мог бы гэты натуральны парадак выявіць, зразумець і выкарыстаць. Гэтыя ідэі і ляглі ў аснову раннеасветніцкай рацыянальнасці. Працэсы станаўлення гэтых ідэі можна прасачыць у межах *philosophia resentiorum*⁸ (новых).

Сам тэрмін *philosophia resentiorum* першапачаткова паўстаў у межах схаластычнай філасофіі для пазначэння новаеўрапейскага рацыяналізму XVII стагоддзя, які нараджаўся і функцыянаваў па-за школьнай філасофіяй і толькі паступова, цягам XVIII стагоддзя быў інкарпараваны ў яе сістэму.

У далейшым тэрмін стаў выкарыстоўвацца для пазначэння вынікаў гэтай інкарпарацыі, як акрэсленне філасофскай фармацыі, якая спрабавала сістэматызаваць набыткі новай філасофіі, адаптаваць іх для мэтай навучання, а ў самых радыкальных сваіх праявах — рэфармаваць школьную філасофію, прывёўшы яе ў адпаведнасць з корпусам новых ведаў, які паўставаў у выніку развіцця эксперыментальнага прыродазнаўства.

Гэты працэс інкарпарацыі меў агульнаеўрапейскі характар. Эмблематычнай постаццю для гэтага працэса выступае постаць Хрысціана Вольфа, які ў сваёй “Логіцы, альбо разумных думках пра моц чалавечай развагі” (1712) ды іншых творах спрабаваў сінтэзаваць погляды Дэкарта, Спінозы, Лока і Лейбніца, адаптаваць іх да мэтай інстытуцыйнага выкладання філасофіі. Характэрна, што сістэма Вольфа, будучы кампрамісам між схаластычнай формай і новаеўрапейскім зместам, панавала ва ўніверсітэтах Германіі (і не толькі) практычна да Канта, але пры гэтым не пакінула істотнага следу ў новаеўрапейскім філасофскім каноне.

У Беларусі і Літве гэты працэс інкарпарацыі новых ведаў у корпус акадэмічнага (школьнага) выкладання філасофіі распачынаецца ў канцы XVII — першай палове XVIII стагоддзя і сканчаецца ў другой палове восемнацатага. Пры гэтым ён праходзіць тры фазы. Першая фаза — гэта актыўная палеміка з

новой філасофіяй, другая — эклектычная інкарпарацыя ў корпус філасофіі звестак і ведаў, здабытых эксперыментальным прыродазнаўствам, і трэцяя фаза — спроба пагадзіць між сабой традыцыю і новае, у выніку чаго паўстае кампраміс, які атрымаў назву эклектычнай філасофія.

Першая фаза, крытычная, нарадзіла вялікую колькасць палемічнай літаратуры, у якой філасофія новых разглядалася як першая ступень да атэізму⁹. Другая найлепш можа быць рэпрэзентавана постацямі Антона Скарульскага і Станіслава Шадурскага. Трэцяя — імёнамі Бенедыкта Дабшэвіча і, нарэшце, Казіміра Нарбута, які адначасова з’яўляецца апошнім прадстаўніком эклектычнай філасофіі і першым мысліцелем уласна эпохі Асветніцтва на нашых землях. Менавіта другая і трэцяя фазы гэтага працэсу, падчас якой традыцыйны арыстацэлізм канчаткова выцясяецца новым зместам, можа лічыцца філасофскім карэлятам раннеасветніцкай рацыянальнасці.

У Кароне першым асяродкам прыхільнікаў *філасофіі новых* стаў асяродак Варшаўскіх піяраў на чале з А. Вісьнеўскім, які, праз стварэнне новай праграмы навучання філасофіі ў дусе *resentiorum*, сцвердзіў гэтую філасофію як новую нарматыўнасць эпохі. Праца Вісьнеўскага *Propositiones philosophicae ex physica resentiorum* (1746), а таксама серыя публічных дэманстрацый фізічных эксперыментаў выклікалі шырокую палеміку і спрыялі яе далейшаму пышырэнню.

У Кракаўскім універсітэце прыхільнікамі гэтага кірунку былі Залускі і Путановіч. Апошні стаў першым прафесарам утворанай у 1765 годзе кафедры *philosophiae resentiorum*.

У Віленскай Акадэміі першыя вынікі трансфармацыі традыцыйнай школьнай філасофіі мы бачым у Антона Скарульскага (1715 — 1777)¹⁰. Так, у Скарульскага ўпершыню паўстае тэма аўтаномнасці філасофіі, яе незалежнасці ад тэалагічных аўтарытэтаў. Што тычыцца аўтарытэту тэалогіі, дык, як адзначае Скарульскі, “аўтарытэт святых айцоў хаця і трэба заўсёды высока цаніць, але для таго, хто тлумачыць чыста філасофскія рэчы, ён зусім не абавязковы” /46, с. 210/. Другім момантам,

які варта акцэнтаваць, з’яўляецца прыняцце Скарульскім ідэі *агульнай і спецыяльнай* фізікі. Што тычыцца агульнай фізікі, дык Скарульскі дае агляд практычна ўсіх наяўных сістэм натуральнай філасофіі, пры гэтым пэўным чынам спрабуе паяднаць мадэрнізаванага Арыстоцеля і Ньютана, палемізуючы пераважна з атамістамі і скептыкамі. Менавіта ў межах спецыяльнай фізікі адбываецца абмеркаванне новага эксперыментальнага прыродазнаўства. Такім чынам, Скарульскі спрабуе мадэрнізаваць традыцыйны арыстацэлізм, захаваўшы яго як агульную тэорыю, і пагадзіць з фрагмэнтамі эксперыментальных ведаў, якія на той час ужо лічыліся агульнапрынятымі.

Станіслаў Шадурскі (1726 — 1786) ўжо адкрыта абвясчаў свой разрыў з арыстацэлізмам. Як ён пісаў, “мы належым да школы філосафаў-эклектыкаў, таму што не прытрымліваемся ніводнай з цэласных сістэм. Сістэма Ньютана не ўяўляецца нам прыймальнай, пакуль яе прыхільнікі больш ясна не растлумачаць сваю славетную сілу прыцягнення, не задавальняе нас трактоўка эпікурэйцамі непадзельных атамаў, з іх найдрабнейшымі пылінкамі. Не можам мы лёгка пагадзіцца з усім, што пастулявана самім Картэзіям. Да канца не разумеем мы сутнасць манад Лейбніца і тое, чаму яны ўтвараюцца самі з сябе і якім чынам гэтая майстэрня свету будзецца. Ад перыпатэтычнай сістэмы, якая аперуе абсалютнымі акцыдэнцыямі, прыхаванымі якасцямі, боязю пустаты і матэрыяльнымі формамі субстанцый, мы адышлі даўно і адрозніваемся ад яе, як неба ад зямлі. У фізіцы мы не трымаемся іх сістэмы, таму што фізічныя з’явы яны тлумачаць не натуральнымі, а метафізічнымі прычынамі” / 46, с. 231/.

Трэба адзначыць, што Шадурскі ўвогуле выводзіць фізіку па-за межы тэарэтычнай філасофіі, разглядаючы яе не як тэарэтычную навуку, а як *arts*, “рамяство”.

Бенедыкт Дабшэвіч (1722 — каля 1794) у “Поглядах новых філосафаў” па сутнасці завяршыў рэструктурызацыю схаластыкі і цалкам прыняў новую, эклектычную схему філасофіі.

Гэтая схема, класічным узорам якой лічылася структура філасофіі паводле Вольфа, была тым не менш дастаткова пластычнай і дазваляла індывідуальныя варыяцыі. Дабшэвіч па сутнасці адзіны, хто ўвайшоў у новыя асветніцкія эліты і працаваў для Камісіі Нацыянальнай Адукацыі.

1.4.2. Адасабленне логікі, яе псіхалагізацыя і натуралізацыя

Пэўная мадэрнізацыя логікі адбывалася ўжо ў межах эклектычнай філасофіі, у А. Скарульскага і Б. Дабшэвіча, але свайго апагею гэты працэс дасягнуў у Казіміра Нарбута (1738-1807).

Так, да традыцыйных трох частак схаластычнай логікі Скарульскі дадае чацвертую “Пра лагічны метада”, але пры гэтым адзначае, што лагічны метада не ёсць чацвертай аперацыяй розуму, а толькі пэўны *спосаб навучання* альбо ўпарадкавання дадзеных розуму /46, с. 211/. Скарульскі адначасова і прызнае аўтарытэт Дэкарта, але і спрабуе дапоўніць яго рацыяналізм з двух бакоў: каб нейтралізаваць прыныцы сумневу, Скарульскі дадае да крытэрыя *яснасці і відавочнасці* яшчэ і боскі аўтарытэт, і ў той жа час уводзіць элементы сенсуалізму (пад уплывам Лока). У Дабшэвіча логіка, як першая і істотная частка філасофіі, абпіралася ўжо хутчэй на Дэкарта і Лейбніца, чым на схаластыку, і актыўна выкарыстоўвала з дасягненняў матэматыкі.

У Нарбута адбываецца далейшае ўвядзенне ў курс логікі эпістэмалагічнага матэрыялу, і, што больш істотна, псіхалагізацыя і натуралізацыя логікі. Усё гэта прывяло да таго, што логіка як дысцыпліна выдзяляецца з агульнага курса тэарэтычнай філасофіі і пачынае трактавацца асобна. У выніку, у 1769 годзе выходзіць кніга Нарбута “Логіка, альбо навука аб роздуме і развазе...”, дзе праявіліся ўсе гэтыя тэндэнцыі. Логіка, паводле Нарбута, падзяляецца на дзве часткі: на логіку тэарэтычную і логіку натуральную, альбо прыроджаную. Тэарэтычная логіка ёсць толькі рэфлексія над тымі натуральнымі здольнас-

цямі да развагі, якія складаюць змест логікі прыроджанай. Самі ж натуральныя здольнасці арганічна ўпісваюцца ў больш агульны парадак рэчаў. “У меркаваннях аб рэчах, — піша Нарбут, — і ў сцверджаннях звычайны чалавек ідзе ў адпаведнасці з якімсь прыроджаным парадкам і нават знаходзіць у меркаваннях іншых памылкі, не ўсведамляючы і не ведаючы, з дапамогай якіх законаў ён гэта робіць, бо ніколі не вывучаў логікі” /144, s. 23/. Натуральная ж логіка падзяляецца на чыста прыроджаную і набытую ў выніку практыкаванняў розуму.

У той жа час Нарбут не спяшаецца натуралізаваць мысленне і не спрабуе, як гэта пазней зробіць Кандыльяк, шукаць натуральныя законы, якім нас «навучае прырода». Пазіцыя Нарбута ў дачыненні да ідэі натуральных законаў амбівалентная: з аднаго боку ён прымае саму ідэю як пэўную нарматыўнасць эпохі, у межах якой адбываецца хада думкі, з другога ён паказвае немагчымасць “чыстай прыроды” як эпістэمالагічнага і соцыякультурнага крытэрыя, — як для сацыяльнай рэальнасці, так і для рэальнасці чалавечага пазнання. Так, ён адзначае, што “прыродны”, натуральны чалавек не можа выступаць як норма, па-за гістарычнымі і соцыякультурнымі абставінамі і кантэкстамі.

Розум, паводле Нарбута, мае пэўныя, уласцівыя яму законы, у адпаведнасці з якімі ён і дзейнічае. Але пры гэтым чалавечае пазнанне мае розныя ступені і можна праз адпаведныя назіранне і досвед пэўным чынам вызначыць межы магчымасцей чалавечага розуму і меркаваць пра тое, як далёка можа разлягацца чалавечае пазнанне. Нарбут аналізуе чатыры станы душы чалавека ў адносінах да праўды: упэўненасць, няўпэўненасць, сумнеў, меркаванне. Гэтыя станы душы, паводле Нарбута, залежаць ад таго, наколькі поўна мы можам падмацаваць свае меркаванні дадзенымі досведу і з’яўляюцца па-сутнасці натуральнымі індыкатарамі пэўных ступеняў, на якіх знаходзіцца той альбо іншы акт пазнання.

Дэкартавы прынцып відавочнасці Нарбут трактуе такім чынам: “Відавочнасць ёсць дастаткова ясным усведамленнем

таго, што нашыя сцверджанні пра тыя альбо іншыя прадметы адпавядаюць законам крытычнага мыслення, гэта значыць правілам і прыёмам, неабходным для пазнання і ўсталявання праўды” /144, s. 83/. Увогуле, Нарбут аналізуе ўпэўненасць і відавочнасць як антрапалагічныя катэгорыі. Пры гэтым ён выдзяляе тры крыніцы магчымых перашкодаў і памылак:

Па-першае, вузкасць межаў нашага розуму ў параўнанні з бясконцай шматстайнасцю рэчаў альбо аб’ектаў. Па-другое, нашае цела, яго стан і цяжар, а таксама страсці, якія штурхаюць розум да памылковых сцверджанняў. Па-трэцяе, чужыя ўплывы: бацькоў, настаўнікаў, старэйшых, кнігаў ды інш.

Што тычыцца праблемы метаду, дык Нарбут вызначае чатыры метады:

- унутранае пачуццё (усведамленне);
- выснова альбо вывад аднаго сцверджання з другога;
- досвед (эмпірычны, пачуццёвы)
- чыёсці аўтарытэтнае сцверджанне альбо меркаванне.

Першы метада Нарбут пакідае для вызначэння існавання нас саміх (пры дапамозе ўнутранага пачуцця альбо інтуіцыі). Так, нашай упэўненасці ва ўласным існаванні, паводле Нарбута, ужо дастаткова для таго, каб прыняць гэта як праўду. Існаванне Бога, паводле Нарбута, мы не можам давесці ні пры дапамозе лагічнага вываду, ні з нашых пачуццяў. Існаванне Бога даводзіцца пры дапамозе аўтарытэтнага сведчання.

Такім чынам, у выніку псіхалагізацыі логікі і насуперак асветніцкаму гнэсалагічнаму аптымізму, Нарбут спрабуе паставіць пытанне аб граніцах індывідуальнага чалавечага розуму і, адпаведна, аб граніцах чалавечага пазнання. Яго высновы пры гэтым досыць песімістычныя: “Калі мы ўважліва разгледзім прыроду і здольнасць нашага розуму, — піша ён, — мы без цяжасці бачым, што ён мае досыць вузкія граніцы ў пазнанні і разуменні рэчаў, не кажучы ўжо пра тое, што розум не можа цалкам і дасканала ахапіць бясконцую множнасць сут-

насцей, ён да таго ж не можа адначасова і без вялікіх намаганняў набыць веды аб шматлікіх цяжкіх прадметах. Калі да гэтага дадаць яшчэ неспатольнае жаданне набывання ведаў, дык гэта становіцца прычынай не толькі неразумнага, але і памылковага пазнання” /144, s. 86/.

Таму не дзіўна, што пасля паўставання Камісіі Нацыянальнай Адукацыі Таварыства Элементарных Кнігаў не выкарыстала “Логіку...” Нарбута ў якасці падручніка, а замовіла новы падручнік Кандыльяку¹¹, які ў сваёй сэнсуалістычнай трактоўцы магчымасцей чалавечага розуму быў значна большым аптымістам.

1.4.3. Станаўленне фізіякратызму як універсальнай рацыянальнасці прыроды

Эпоха Асветніцтва прыносіць не толькі змены ў структуру і змест філасофіі як сістэмы тэарэтычных ведаў, але і ў разуменне філасофіі як такой. На месца канкрэтнай акадэмічнай дысцыпліны, дакладна лакалізаванай у сістэме ведаў свайго часу, прыходзіць больш шырокае разуменне філасофіі як пэўных практыкаў крытычнага мыслення, якія абапіраюцца на рацыянальнае стаўленне як да свету прыроды, так і да навакольнага соцыякультурнага асяроддзя.

Але пры такой шырокай трактоўцы *філасофіі* як сіноніма асветніцкага светагляду як такога і пры надзвычай інтэнсіўным застасаванні практыкаў крытычнага мыслення, у часы класічнага Асветніцтва філасофіі было адмоўлена ў статусе асобнай навукі з сваёй асобнай прадметнасцю, і, як вынік, нават філасофія новых, ужо прасякнутая рацыяналізмам і крытыцызмам, не змагла адстаяць сваё права на аўтаномны статус.

Таму, калі пасля 1773 года пачаўся праект татальнага пераўладкавання (пост)езуіцкай сістэмы адукацыі, гэты праект пачаўся без філасофіі. Ад 1780 года — утварэння новых Галоўных Школаў на месцы Езуіцкіх акадэміяў — Кракаўскай і Віленскай, філасофія як асобная дысцыпліна не выкладалася і толькі

ў 1804 годзе ў Віленскім універсітэце ўтвараецца кафедра філасофіі і распачынаюцца выклады, — і тое, не з унутраных прычын, а з той прэстыжнасці, якую пачала набываць філасофія ў новую, посткантаўскую эпоху.

У выніку адукацыйных рэформ, праведзеных Камісіяй Нацыянальнай Адукацыі, адзінай філасофскай школай стаў фізіякратызм (у сваіх незканамічных версіях). Ён выцясніў не толькі традыцыйныя схаластычныя курсы і філасофію новых, але і спрычыніўся да адмены філасофіі як такой, якая разглядалася як састарэлая форма ведаў, пераадоленая ў межах новага аптымістычнага светаўспрымання, якое імкнулася пагадзіць між сабой фізічны (натуральны) і маральны парадкі рэчаў.

Фізіякратызм дамiнуе ў Вільні ў канцы XVIII стагоддзя, замяняючы сістэматычныя філасофскія курсы, служыць адмысловай ідэалогіяй і філасофіяй Асветніцтва.

Як пэўная эканамічная дактрына і адначасова накірунак асветніцкага мыслення фізіякратызм паўстаў у Францыі ў сярэдзіне XVIII стагоддзя. Яго пачынальнікам быў Франсуа Кеснэ (Quesnay), а найбольш вядомым прыхільнікам — маркіз дэ Мірабо. Фізіякратызм як эканамічная дактрына займаўся аналізам гаспадарчага развіцця краінаў і ў якасці галоўнай падставы гэтага развіцця высоўваў капіталізаваную сельскую гаспадарку, якая адзіная ў стане даваць чалавеку даданую вартасць, альбо дадатковы натуральны прадукт. Эканамічная тэорыя фізіякратаў знайшла сваё сістэмнае адлюстраванне ў “Эканамічнай табліцы” Кеснэ, якая змяшчала матэматычныя схемы цыркуляцыі і рэпрадукцыі гаспадаркі ў цэлым.

Самі фізіякраты лічылі сябе адкрывальнікамі новай сапраўднай навукі, якая ў стане закласці трывалы фундамент чалавечага прагрэсу. Тэрмін “фізіякратызм”, ужыты Бадо ў 1767 годзе, азначаў “натуральны ды сацыяльны парадак, заснаваны на прыроднай неабходнасці і неаспрэчнай сіле відавочнага” /155, s. 129/. Паводле меркаванняў прыхільнікаў фізіякратызму, гісторыя, палітыка, маральнасць, натуральныя навукі ды правазнаўства ўпершыню маюць шанец стаць дакладнымі навукамі.

Трэба сказаць, што асветнікі Рэчы Паспалітай былі частымі гасцямі ў салонах фізіякратаў, а самі фізіякраты адразу разгледзелі ў Рэчы Паспалітай патэнцыйнае поле прыкладання і спраўджвання іх тэорый. Гэтая ўзаемная сімпатыя была асабліва заўважная на фоне той халоднасці, якую праяўлялі да Рэчы Паспалітай энцыклапедысты (для якіх Фрыдрых і Екацярына былі большымі аўтарытэтамі, чым “фанатычныя сарматы”).

У межах фізіякратызму адбываецца спроба абAPERці ўвесь корпус новых ведаў на ідэю натуральных законаў, якія ляжаць у аснове прыроды, розуму і ўсіх сфераў чалавечага жыцця.

Менавіта ідэя натуральных законаў абазначыла канчатковы выхад з хрысціянскай карціны свету. Гледзячы ў люстэрка прыроды, асветніцкі розум бачыць там ужо не боскую гармонію альбо правідэнцыю, а натуральныя законы. Сама ідэя натуральных законаў дазваляе два прачытанні. Натуральныя законы, з аднаго боку, — гэта законы, якія належаць да самой рэчы, альбо прадметнай сферы (у адрозненне ад боскіх законаў). З іншага боку, натуральныя законы, — гэта законы, прыдатныя для пазнання чалавечым розумам, законы, якія могуць быць выкарыстаныя ў чалавечай дзейнасці. Натуральныя законы такім чынам становяцца новым і адзіным прадметам чалавечага пазнання, а іх выяўленне — задачай новых, пазітыўных ведаў. Інстытуцыйным увасабленнем гэтых пазітыўных ведаў стала навука.

Эпоха Асветніцтва разгарнула татальны перагляд практычна ўсіх сфер чалавечай дзейнасці ў пошуках гэтых натуральных законаў. У выніку паўсталі “натуральная” філасофія, натуральная гісторыя царквы, натуральная гісторыя душы і безліч іншых спробаў натуралізаваць усе сферы прыроды і чалавечага грамадства. Усім гэтым спробам спадарожнічалі механістычныя тэндэнцыі ў навуцы і матэматызацыя пазнання.

Вядучым прадстаўніком фізіякратызму ў Беларусі і Літве быў Еранім Страйноўскі (1752-1815). Галоўны твор Страйноўскага “Навука аб прыродным і палітычным праве, палітычнай эканоміі і праве народаў” стаў першым акадэмічным падручнікам фізіякратызму, неаднаразова перавыдаваўся, а ў 1809 годзе вый-

шаў у рускім перакладзе ў Петэрбургу. Страйноўскі імкнуўся выбудаваць на базе фізіякратызму ўсеахопную і паслядоўную сістэму, якая інтэгрвала б у сябе фізічныя і маральныя навукі. Ён пачынае разгляд з анталагічнага запытання аб статусе натуральных законаў і натуральнага парадку рэчаў, спасылаючыся на Бога як на творцу і першапрычыну прыроды, спрабуючы выбудаваць своеасаблівую аксіяматыку фізіякратызму.

“Як і ў кожнай навуцы, так асабліва ў навуцы Прыроджанага Права, крыніцай шматлікіх памылак былі і з’яўляюцца дасюль дзьве прычыны /.../. Унікаючы гэтай падвойнай небяспекі, мусім пачаць ад простых і ўсім вядомых рэчаў, высунуўшы наперад тыя выразы [паняткі], якіх будзем заўсёды ўжываць надалей.

Пад сутнасцю (*essentia*) разумеюць філосафы такую ўласцівасць рэчы, якая адрознівае яе ад усіх іншых, і якая пры гэтым не вынікае з іншых уласцівасцяў, а, наадварот, усе іншыя бяруць у ёй свой пачатак. Належыць прызнаць, што такая сутнасць рэчы нам цалкам невядомая. З дапамогай пачуццяў і досведу мы можам пазнаць уласцівасці і сілы...: збор такіх уласцівасцяў і сіл заведзём прыродай: такім чынам гаворачы аб адной якой-коледчы рэчы, пад яе прыродай разумеем збор ўласцівасцяў, якія ў ёй пазнаем: гаворачы агульна, пад прыродай выяўляем (выражаем) збор усіх тых уласцівасцяў і сіл, узятых разам, якія знаходзяцца ў рэчах цэлага свету: філосафы гэта называюць агульнай прыродай [свету]. Уласцівасці рэчаў, як мы ведаем з досведу, падзяляюцца на два віды: першыя, якія заўсёды і з неабходнасцю знаходзяцца ў рэчах, і другія, якія могуць у іх знаходзіцца, а могуць і не: гэтыя другія [ўласцівасці] завуцца выпадковымі, першыя ж – сутнаснымі, таму што вынікаюць з сутнасці [рэчаў], і з імі непадзельна злучаныя. Збор такіх [сутнасных] ўласцівасцяў будзем зваць Сутнасцю альбо Прыродай ці Прыроджанацю.

Агульнае сцверджанне, у якім выражаецца што, альбо як мусіць адбывацца ці не адбывацца, завецца Рэгулай альбо Правілам. Правам жа ці Уставай (*lex*) завецца такое Правіла, якое кімсьці ўсталявана” /160, s. 1-3/.

Далей ён спрабуе звязаць натуральны (фізічны) парадак і парадак маральны. “З фізічнага парадку рэчаў, — піша ён, — вынікае, як мы бачылі, маральны парадак, і таксама як першы, ён не можа быць адвольны, зменены ў адпаведнасці з воляй і жаданнем людзей. Таксама як і першы, ён не ўсталяваны людзьмі, а толькі імі пазнаецца” /160, s. 55/. Гістарычныя няшчасці, сацыяльнае напружанне і палітычныя катаклізмы паўстаюць з-за таго, што людзі так альбо інакш адхіляюцца ад гэтага парадку. Натуральныя ж законы, якія пазнаюцца чалавекам, абапіраюцца, паводле Страйноўскага, на базавыя чалавечыя патрэбы, такія, як імкненне да самазахавання, задавальненне патрэбаў у ежы, адзенні, жыллі, прыладах працы і г.д. Маральныя законы грунтуюцца на вечных і нязменных правах асабістай свабоды, узаемнай дапамогі і прыватнай уласнасці. Гэтыя прынцыпы натуральнага і маральнага парадку Страйноўскі адначасова разглядаў як крытэрыі ацэнкі таго альбо іншага грамадскага ладу альбо палітычнага рэжыму.

Іншымі заўважнымі прадстаўнікамі фізіякратызму былі Іахім Храптовіч (1729-1812) і Тадэвуш Млоцкі.

Для Храптовіча фізіякратызм з’яўляўся не столькі тэарэтычнай рэфлексіяй, колькі практычнай тэорыяй, у адпаведнасці з якой ён будаваў як агульнадзяржаўную палітыку, так і ўласныя гаспадарскія справы. Храптовіч выдаў дзве кнігі: “Пра штогадовае аднаўленне краіны”, — палітэканамічныя штудыі на матэрыяле эканомікі Вялікага Княства і “Пра натуральнае права” (пасмяротна), у якой разглядаліся больш тэарэтычныя пытанні.

У 1799 годзе ў Вільні выходзіць і кніга Млоцкага “Пасведчанне з вытокаў натуральнага права”. Хаця сама кніга, паводле аўтара, носіць эклектычны характар, — Млоцкі ў прадмове піша, што ён толькі сабраў думкі розных мысляроў, якія пісалі пра дзяржаву і натуральнае права, — тым не менш у ёй прасочваецца і аўтарская інтэнцыя, якую можна назваць рацыяналізацыяй і антрапалягізацыяй фізіякратызму. Так, натуральнае права, паводле Млоцкага, — гэта ўсё тое, што чалавечы

розум прадпісвае людзям для надзейнага і ўпэўненага іх руху да мэты, якую яны сабе ставяць альбо павінны ставіць. Такой канчатковай мэтай, паводле Млоцкага, ёсць шчасьце. Навука ж пра натуральнае права ёсць такім чынам сацыяльнай навукай (аб захаванні і падтрыманні найлепшых парадкаў у грамадстве), уласна прававой навукай (бо гэтыя найлепшыя парадкі мусяць быць падмацаванья правам), і адначасова антрапалогіяй, — ведай пра чалавека, бо без такой веды немагчыма ніякае разуменне чалавечай супольнасці.

Чалавек, паводле Млоцкага, мае магчымасць супрацівіцца тым сацыяльным і палітычным сілам, якія ён лічыць ненаатуральнымі і не адпаведнымі шчасцю большасці. У гэтым Млоцкі не пагаджаецца з Гобсам, які ў сваім “Левіафане” настойваў, што галоўнай сілай гісторыі ёсць вайна ўсіх супраць усіх, а грамадства складаецца з асобных атамарных індывідаў, якія не ў стане супрацівіцца грубаму гвалту.

Такім чынам, працэсы станаўлення асветніцкай рацыянальнасці прывялі да парадаксальных вынікаў. З аднаго боку, у 50-я гады XVIII стагоддзя ў межах эклектычнай філасофіі распачаўся працэс эмансіпацыі навук, і менавіта ў філасофіі адбывалася першапачатковая легітымацыя эксперыментальнага прыродазнаўства як новага тыпа ведаў, а таксама рэфлексія над новымі навуковымі метадамі даследавання. З іншага боку, у выніку паслядоўнага застасавання новага светагляду і прынцыпаў новай навуковай рацыянальнасці філасофія губляе сваю традыцыйную прадметнасць, ставіць пад пытанне саму ідэю тэарэтычных ведаў і як дысцыпліна знікае з акадэмічных курсаў.

Зацемы

1. У дадзеным кантэксце тэрмін *агіяграфія* найбольш падыходзіць для апісання гэтага тыпу культурнай прадукцыі, дзе ў цэнтры наратыву стаіць постаць асветніка як узорнай асобы, а яго біяграфія разглядаецца як рэалізацыя імперсанальнай парадыхмы розуму.

2. Так, Эльжбэта Александроўска ў сваіх штудыях геаграфічнай размеркаванасці Асветніцтва нават не прыгадвае гетэракультур-

насць Вялікага Княства і трактуе гэтыя тэрыторыі як правінцыйныя. Гл. / 155, s. 144-153 /.

3. Гэты парадокс адзначае Смаленскі. Паводле яго звестак, шляхта з неахвотай аддавала дзетак у школы асветнікаў, і ўжо да 1780 года з ініцыятывы дробнай шляхты паўстала цэлая сетка паўлегальных (пост)езуіцкіх школаў, якая паспяхова канкуравала з школамі КНА / 156, ss. 465-66/.

4. Прыкладам такога “гібрыднага” праекту можа быць польска-моўная “беларуская” літаратура, што квітнела ў канцы XVIII — у першай палове XIX стагоддзя на ўсходніх землях Беларусі.

5. Больш падрабязны аналіз гетеракультурнага, полікультурнага і транскультурнага тыпу грамадстваў гл. /7, 8/.

6. Сціслы агляд версій перыядызачыі гл. /155, s. 374-381/.

7. Кароткі агляд станаўлення ідэй дэізму ў Рэчы Паспалітай гл. /155, s. 62-65/.

8. Гістарычны агляд станаўлення «філасофіі новых» дае Смаленскі /156, s. 62-104/.

9. Агляд гэтай палемічнай літаратуры можна знайсці ў Снопка /157/.

10. Гады жыцця падаюцца паводле Я. Ядацкага /119, s. 128/.

11. “Логіка...” Кандыльяка выйшла ў 1780 годзе, у год смерці самога аўтара. У школах Камісіі Нацыянальнай Адукацыі выкарыстоўвалася ў рукапісным перакладзе Яна Зноскі. У сваёй “Логіцы...” Кандыльяк прапануе пакласці ў аснову навучання метаду, “якім нас навучае прырода”, і ў гэтым сэнсе патрапляе ў фізіякратычную парадыгму “натуральных законаў”. Але ўжо ў 1812 годзе Фэлікс Яроньскі ў сваёй працы “Пра філасофію” заявіў, што “ніхто з тае логікі так нічому і не навучыўся”.

2. ПОЗНЕАСВЕТНИЦКАЯ РАЦЫЯНАЛЬНАСЦЬ І НОВЫЯ ПЕРСПЕКТЫВЫ МЫСЛЕННЯ.

2.1. Позняе Асветніцтва як эпоха думкі.

Позняе Асветніцтва (канец XVIII — першая трэць XIX стагоддзя) ў сістэме рэфлексіўнай культуры Беларусі і Літвы з’яўляецца пікам, момантам кульмінацыі асветніцкага праекту і гэта адрознівае Асветніцтва як эпоху думкі ад чыста гістарычных трактовак Асветніцтва, дзе гэтыя часы адназначна разглядаюцца як перыяд сыходу. Такая пазіцыя позняга Асветніцтва звязаная з адрознай тэмпаральнасцю інтэлектуальнай і рэфлексіўнай культуры, а таксама з тым, што ў часы позняга Асветніцтва, на злome эпохі, увесь комплекс асветніцкіх ідэй, сутыкаючыся з іншымі тэндэнцыямі эпохі, пачынае ўспрымацца праблемна.

Гэтая сітуацыя сутыкнення з *іншым* і праблематызацыя ўласнай аксіялагічнай базы і эпістэмалагічных перадумоў прыводзіла да экспліцытнага фармулявання і абгрунтавання тэзісаў, якія належалі хутчэй да ўтоенай нарматыўнасці эпохі і ніколі не ставіліся пад пытанне, не адстойваліся ў палемічнай альбо пазітыўнай форме.

Але не толькі канфлікт Асветніцтва і контрасветніцкіх ініцыятыў быў характэрны для таго часу. Само асяроддзе асветнікаў ужо не з’яўлялася аднародным. Так, пазначыўся разрыў між старой генерацыяй, якая захавала касмапалітычныя ідэалы XVIII стагоддзя і для якой навука захоўвала свой інтэрнацыянальны, агульначалавечы характар, і новай, якая імкнулася ўпісаць навуку ў рэальную сістэму вытворчасці ведаў, што

напачатку XIX стагоддзя ўжо выяўляла свой новы, нацыянальны характар.

У гэтым аспекце характэрным ёсць ліст Пачабута да Снядэцкага з нагоды выхаду кнігі “Пра Капэрніка”, у якім Пачабут папракае Снядэцкага, што той напісаў сваю кнігу па-польску і тым самым пазбавіў большасць (заможных) навукоўцаў магчымасці азнаёміцца з яе зместам /60, s. 168-169/. У той жа час Енджэй Снядэцкі піша свайму брату пра Пачабута, што той “зусім здзяцінеў” і забяўляе універсітэцкіх прафесараў чытаннем сваіх лацінамоўных вершаў /60, s. 180/.

Але эпоха позняга Асветніцтва фіксуе не толькі разрыў між старым і новым у самім Асветніцтве. Позняе Асветніцтва характэрызуецца яшчэ і тым, што побач і паралельна з асветніцкім праектам пачынаюць нараджацца і адстойваць свае правы разнастайныя постасветніцкія ініцыятывы, якія выступаюць з крытыкай асветніцкіх ідэй. Паўстаюць новыя эпістэ-малагічныя перспектывы мыслення, якія ставяць пад пытанне асветніцкі ўніверсалізм і звязаны з ім гнэсеалагічны аптымізм, веру ў бязмежныя магчымасці чалавечага розуму. Часам гэтая падзея апісваецца як рамантычная рэвалюцыя.

Калі казаць пра канкрэтнае ўвасабленне вышэйапісаных тэндэнцый, дык трэба адзначыць творчасць Яна Генрыха Абіхта, Анёла Доўгірда, Ёзэфа Уладзіслава Быхаўца, Эмануэля Ляхніцкага, Ёзэфа Войцэха Галухоўскага, Зарыяна Даленга-Хадакоўскага, Яна і Енджэя Снядэцкіх. Але перш чым больш падрабязна спыніцца на стане філасофіі, якая зноў пачынае выкладацца ў Віленскім універсітэце ад 1804 года, мусім коротка спыніцца на іншых асобах, якія выкладалі гуманітарныя і сацыяльныя дысцыпліны.

Шымон Малейскі і Ігнацій Алдакоўскі выкладалі ў Віленскім універсітэце натуральнае права, а таксама філасофію права і палітыкі. Алдакоўскі істотна рэфармаваў традыцыйную праблематыку натуральнага права пад уплывам Канта. Ён нарадзіўся ў 1785 годзе, вучыўся ў Вільні і Кёнігсбергу, у 1809 годзе атрымаў ступень доктара, дзевяць год выкладаў у

Кёнігзбергу, а ў 1819 годзе заняў кафедру ў Вільні. Алдакоўскі першы прапанаваў разглядаць прававыя сістэмы ў гістарычным і цывілізацыйным кантэксте, што, паводле яго меркавання, было першай ступенню да выбудовы ўсеахопнай філасофіі права. Але ён памёр у 1821 годзе і не паспеў скончыць сваю працу.

Ян Зноска і Ян Вашкевіч выкладалі палітычную эканомію і логіку. Зноска нарадзіўся ў 1772 годзе і найбольш вядомы сваім перакладам “Логікі...” Кандыльяка з уласнай прадмовай, пераклад гэты выкарыстоўваўся як афіцыйны падручнік логікі ў школах Камісіі Нацыянальнай Адукацыі. Палітычную эканомію выкладаў паводле Адама Сміта, і ўжо ў 1811 годзе выдаў кароткі кампэндыум, дзе разглядаліся галоўныя тэзы славутага палітэканома. Ян Вашкевіч быў яго паслядоўнікам, логіку выкладаў ужо не паводле французскіх, а англійскіх узораў, і найбольш вядомы сваёй піянерскай працай “Тэорыя цывілізацыі”.

Эрнест Гродэк нарадзіўся ў Данцыгу, выкладаў у Германіі і быў запрошаны ў Віленскі універсітэт, дзе заклаў падваліны класічнай філалогіі як навукі. Яго захапленне старажытнымі грэкамі выявілася ў разлеглых “Пачатках гісторыі грэцкай літаратуры”, напісаных у лаціне і выдадзеных ў 1821 годзе. Гродэк у сваіх штудыях не абмяжоўваўся толькі філалогіяй, а актыўна разглядаў філасофію старажытных; таксама быў прыхільнікам найноўшых рамантычна-ідэалістычных плыняў.

Эўзэбіуш Славацкі і Лявон Бароўскі выкладалі эстэтыку, паэтыку і тэорыю літаратуры. У іх творах, асабліва ў Бароўскага, мы знаходзім эвалюцыю традыцыйнай рыторыка-паэтычнай праблематыкі, якая пад уплывам нямецкай школы паступова падзяляецца на эстэтыку і філасофію мастацтва з аднаго боку, і гісторыю літаратуры і літаратурную крытыку з другога.

Філіп Галанскі і Аўгустын Тамашэўскі працавалі на кафедры Святога пісьма і займаліся тэалогіяй. Філіп Галанскі пачынаў сваю кар’еру ў Галоўнай школе Літоўскай як прафесар лацінскай і польскай літаратур. Пры ўтварэнні Віленскага універсітэту атрымаў кафедру Святога пісьма. У сваёй кнізе

“Філософ і антыфілософ”, што выйшла ў 1811 годзе, Галанскі зрабіў філосафа чалавекам веры, у той час як антыфілосаф у яго — скептык, атэіст і прыхільнік энцыклапедыстаў. Аўгустыч Тамашэўскі, прафесар дагматычнай тэалогіі і гісторыі касцёла, выдаў у 1808 годзе кнігу “Паведамленне аб недастатковасці філасофіі язычнікаў”, у якой абмяркоўваў разрыў між новай маральнай філасофіяй і хрысціянскім мысленнем, разрыў, які, паводле Тамашэўскага, не дазваляе быць маральнай філасофіі гэткай жа глыбокай, як філасофія натуральная, альбо прыродазнаўства.

Увогуле, для філасофіі пачатак XIX стагоддзя — часы татальнага перагляду спадчыны Асветніцтва і рэдэфініцыі філасофіі як такой, калі замест вызначанай, паступальнай лініі развіцця, замест агульнапрынятай матрыцы, філосафы знайшлі сябе ў сітуацыі сутыкнення і нават канкурэнцыі сістэм і індывідуальных праектаў.

Безумоўна, галоўным раздражняльнікам стала філасофія Канта і ўвогуле новы статус філасофіі ў нямецкіх універсітэтах, якая, захоўваючы традыцыйна-філасофскую прэтэнзію на універсальнасць свайго зместу, пачынае ўсведамляць сябе спецыфічна нямецкай і спрабуе ўпісаць універсальную місію філасофіі як такой у кантэкст сусветна-гістарычнай місіі нямецкага народу. Далейшае развіццё і з’яўленне сістэмаў Шэлінга, Фіхтэ, Гегеля яшчэ больш узмацніла гэтую тэндэнцыю.

І хаця для старой асветніцкай генерацыі філосафаў новая сітуацыя была тыпалагічна непрымальнай і апісвалася як *філасофскае сектанства*, тым не менш, сама Віленская школа філасофіі ў першай трэці XIX стагоддзя ўяўляе з сябе ўжо не столькі дактрыну альбо дысцыпліну з унутранай сістэматыкай, колькі шэраг асабістасцей, якія па рознаму рэагавалі на выклікі эпохі — палітычныя, соцыякультурныя і ўласна філасофскія.

У выніку, у той момант, калі ў Віленскім універсітэце адбывалася вяртанне філасофіі, сама філасофія знаходзіла сябе ў сітуацыі змястоўнага і дысцыплінарнага плюралізму (альбо нават хаосу). Бо, нягледзячы на прагрэс у навукх, у часы Ас-

ветніцтва так і не склалася адзінай эпістэمالогіі, якая магла б службыць надзейным фундаментам чалавечага пазнання. Больш за тое, адкінуўшы філасофію новых, у межах якой ішло абмеркаванне праблемы метаду, асветнікі знайшлі сябе ў сітуацыі сутыкнення ўсіх скрайніх пазіцый у эпістэمالогіі.

Локаўскі эмпірызм, на які абапіралася класічнае Асветніцтва, ўрэшце выявіў небяспечную тэндэнцыю да саліпісзму альбо скептыцызму (Берклі, Юм). Французскі сэнсуалізм у сваіх скрайніх матэрыялістычных высновах небяспечна асацыяваўся з атэізмам і падзеямі Французскай рэвалюцыі. Нямецкая ж школа (у асобе Канта і яго паслядоўнікаў) успрымалася не як працяг і развіццё Асветніцтва, а як антыасветніцкі рух, скіраваны на ўваскрашэнне метафізікі, што ўрэшце вядзе да містыцызму і рэгрэсу.

Да гэтай плюралізацыі дадавалася дысцыплінарная праблематычнасць філасофіі як навукі. Так, першы прафесар філасофіі новага Віленскага Імператарскага Універсітэта Абіхт улучае метафізіку ў псіхалогію; Доўгірд, наадварот, псіхалогію робіць часткай логікі, і далей, метафізікі. Галухоўскі ўвогуле адмаўляецца ад псіхалогіі, замяняючы яе новым антрапалагічным курсам.

У гэтай сітуацыі істотным аб'ектам аналізу выступаюць не столькі тэорыі альбо сістэмы філасофіі, колькі тэндэнцыі, агульныя накірункі фармальных і змястоўных трансфармацый, у якіх (альбо падчас якіх) філасофія імкнулася знайсці сабе новую прадметнасць і новую легітымацыю. Гэтыя тэндэнцыі можна акрэсліць як узнікненне трох розных перспектыв¹ мыслення: трансцэндэнтальнай, антрапалагічнай і пазітывісцкай.

2.2. Трансцэндэнтальная перспектыва: Абіхт, Доўгірд, Быхавец.

Адразу трэба адзначыць, што ў нашым кантэксце трансцэндэнтальная перспектыва не зводзіцца да наследавання Канта, да тых альбо іншых уплываў альбо рэцэпцый Кантавага

праекту. Мы будзем ужываць гэты тэрмін у самым агульным значэнні: як скіраванасць філасофскай рэфлексіі на саму свя-домасць і разгляд не столькі прадметаў пазнання, колькі відаў нашага пазнання.

У гэтым сэнсе элементы трансцэндэнтальнай перспектывы выяўляюцца ўжо ў эклектычнай філасофіі (паўставанне праблемы метаду), відавочныя яны і ў творчасці Казіміра Нарбута. Але напачатку XIX стагоддзя трансцэндэнтальная перспектыва не проста *дадаецца* альбо *ўпісваецца як частка* ў наяўны корпус тэарэтычных ведаў, а, наадварот, разглядаецца як асноўная праблематыка, якая сама мусіць легітымізаваць філасофію як навуку.

І ў гэтым сэнсе, нягледзячы на тое, што філасофія Канта выклікала пераважна крытычныя водгукі (асабліва праблема “ноўмэнаў” альбо “рэчаў у сабе”, якая нарадзіла бурную палеміку), нават тыя, хто не пагаджаўся з яе адказамі, знаходзяць сябе ўжо ў новай сітуацыі.

Так, першае выступленне ў Вільні, якое інагуравала новую эпоху — паведамленне Енджэя Снядэцкага “Аб няпэўнасці навук, заснаваных выключна на вопыце” (прачытана ў 1799 годзе) — ставіць пад пытанне галоўны пастулат эмпірысцкай эпістэمالогіі — ролю досведу як крытэрыя праўдзівасці нашых ведаў. Енджэй Снядэцкі, аналізуючы структуру навукі (на матэрыяле біялогіі), паказвае наяўнасць у ёй тэарэтычнага ўзроўню, які не можа быць зведзены да эмпірычнага досведу.

Але сістэмна гэты трансцэндэнтальны паварот упершыню выяўляецца ў творчасці Яна Генрыха Абіхта (1762 — 1816). Ян Генрых Абіхт нарадзіўся 2 мая 1762 года ў Фолькштэдзе каля Рудольштадта. У 1786 годзе атрымаў ва універсітэце Эрлангена ступень доктара філасофіі, там жа ў 1790 годзе стаў надзвычайным, а ў 1796 — звычайным (ардынарным) прафесарам філасофіі. У шматлікіх творах нямецкага перыяду выступаў як прыхільнік філасофіі Канта і Рэнтгольда. У 1796 годзе паводле працы “Які прагрэс адбыўся ў метафізіцы ад Лейбніца да Вольфа”, атрымаў узнагароду Каралеўскай Акадэміі

Навук ў Берліне. Ва ўніверсітэце Эрлангена выкладаў логіку, метафізіку, псіхалогію, этыку, натуральнае права і педагогіку.

У 1803 годзе з пратэкцыі Фуса, сакратара Імператарскай Акадэміі Навук у Петэрбурзе, быў запрошаны Страйноўскім і Чартарыйскім узначаліць кафедру філасофіі Віленскага Імператарскага Універсітэта. Ва ўніверсітэце выкладаў логіку і метафізіку. Напісаў чатыры дакладныя запіскі да Адама Чартарыйскага, у якіх прапаноўваў рэформы ў выкладанні філасофіі.

Сярод працаў, якія дазваляюць вызначыць яго пазіцыю ў філасофіі, можна адзначыць даклад “Аб межах досведу”, прачытаны на публічнай сесіі 15 верасня 1805 года, а таксама выданы за два гады да смерці ў лацінскай мове “Уступ да філасофіі”. Найлепш характарызуе філасофскія погляды Абіхта яго даклад. Абіхт спрабуе псіхалагізаваць Канта (ці наадварот, кантызаваць псіхалогію), шукаючы апірышча для магчымай метафізікі ў дадзеных унутранага досведу. “Бо ў меншай ступені прырода вонкавых рэчаў,— піша ён, — а пераважна тая нашая ўнутраная прырода, якая ва ўсіх нас аднолькавая і спрадвечная, мае прызначэнне агульнага панавання і кіравання рэчамі, — і таксама сёння чалавек у свеце як у люстэрку, заўсёды больш сябе, як якія іншыя рэчы бачыць, чуе і хоча, — і праз гэта паказвае, што ён прызначаны сам сабе... быць ува ўсім іншым” / 159, s. 124/.

Але, нягледзячы на відавочную сур’ёзнасць і рэпрэзентатывнасць Абіхта, яго ўплывы на Віленскую сітуацыю былі мінімальныя. Гэта было звязана як з супрацівам асветніцкіх эліт (і асабліва Яна Снядэцкага), якія не прымалі “нямецкую школу”, так і з тым, што выклады Абіхт вёў у лацінскай мове, якую сам дасканалы не ведаў. Таму, паводле шматлікіх сведчанняў, змест яго развагаў часцяком заставаўся для слухачоў загадкай.

Іншую пазіцыю займаў другі выкладчык філасофіі, Анёл Доўгірд (1776-1835). Ён нарадзіўся на Магілёўшчыне ў маёнтку Юркаўшчына 11 снежня 1776 года. Вучыўся ў піярскіх вучэльнях у Мсціслаўлі, Магілёве, Дубровіцах. Скончыў Віленскую Акадэмію. Выкладаў матэматыку, фізіку і рыторыку да 1807 года.

Філасофскую кар’еру распачаў з твора “Разбор твора пад назвай “Аб філасофіі” Фелікса Яроньскага”, надрукаванага ў *Дзенніку Віленскім* ў 1817 годзе, дзе выступіў з памяркоўнай крытыкай філасофіі Канта. У выніку быў запрошаны ў Віленскі ўніверсітэт, дзе ад 1818 года выкладаў логіку і псіхалогію, а ад 1821 поўны курс тэарэтычнай і практычнай філасофіі. У 1821 годзе прадставіў на конкурс па кафедры філасофіі даклад “Аб логіцы, метафізыцы і маральнай філасофіі”. У 1829 годзе ў Полацаку выходзіць яго “Логіка тэарэтычная і практычная”, а ў 1839 (праз чатыры гады пасля смерці) “Даклад, што мае за мэту давесці рэальнасць чалавечага пазнання”. У рукапісах засталася яшчэ шмат працаў, між якімі *Разбор філасофіі Канта*, *Курс гісторыі філасофіі* ў 10 сшытках, *Маральная філасофія* ў 64 сшытках, *Развагі аб псіхалогіі*, курсы па логіцы, эпістэмалогіі і інш².

Само з’яўленне Доўгярда на кафедры філасофіі Віленскага ўніверсітэта звязваюць звычайна з добрым уражаннем, якое склалася ў Яна Снядэцкага ад рэцэнзіі Доўгярда на кнігу Яроньскага, у якой той выступіў з крытыкай філасофіі Канта. Але ў далейшым філасофская пазіцыя Доўгярда чымсьці не задаволіла старую генерацыю асветнікаў, у выніку Доўгярд так і не атрымаў ступень доктара філасофіі, якая давала права на пенсію, і, парадаксальна, — урэшце абараніў доктарскую дысертацыю ў галіне тэалогіі “Пра цуды”.

Філасофская пазіцыя Доўгярда лакалізуецца даследчыкамі пасярэдзіне між класічнай асветніцкай эпістэмалогіяй (сэнсуалізм, эмпірызм), трасцэндэнталізмам Канта і шатландскай філасофіяй здаровага розуму. Яе можна было б назваць пазіцыяй крытычнага рэалізму.

Разам з Кантам Доўгярд фармулюе галоўнае на ягоную думку пытанне, якое тычыцца самой магчымасці пазнання: Што я магу ведаць? Ці магчымы праўдзівыя веды ўвогуле і, калі магчымы, якім спосабам мы іх дасягаем? Як і Кант, Доўгярд пры гэтым разрознівае дзве крыніцы нашых ведаў: адна знаходзіцца ў самім розуме, другая звязаная з нашымі пачуццямі. Але першая крыніца разглядаецца Доўгярдам не як апрыорныя

формы мыслення, а як прыроджаныя яго магчымасці. Уласна з гэтага і пачынаюцца разыходжанні з Кантам. Эпістэمالогія Доўгірда выяўлена ў яго *Логіцы тэарэтычнай і практычнай*, з якой да нас дайшла толькі першая частка, надрукаваная полацкімі пірамі. Разглядаючы прыроджаныя магчымасці мыслення, Доўгірд не столькі апісвае феноменальныя праявы дзейнасці нашага розуму, колькі шукае ўзровень і аргументацыю, праз якія мы можам прыйсці да пераканання пра аб’ектыўнасць нашых ведаў, пра адпаведнасць нашых пачуццяў, уяўленняў і ідэй пра навакольны свет самому навакольнаму свету.

Што тычыцца ўласна пачуццяў, дык тое, што Кант лічыў апырыорнымі формамі пачуццёвасці — прастору і час — Доўгірд разглядае як неад’емныя ўласцівасці саміх рэчаў, у той жа час змест пачуццёвага досведу лакалізаваны Доўгірдам выключна ў чалавечай свядомасці. У выніку Доўгірд прыходзіць да высновы, што чалавек не мае непасрэднага кантакту з рэчаіснасцю і таму мы не ў стане гаварыць аб тым, чым ёсць рэчаіснасць сама ў сабе, не апасродкаваная чалавечай пачуццёвасцю. Але тое, што мы не маем непасрэднага доступу да рэчаіснасці, яшчэ не азначае, што гэтай рэчаіснасці не існуе, альбо нашыя пачуцці нас падманваюць. Бо, паводле Доўгірда, калі гэта было так, дык мы былі б вымушаны прыйсці да высновы пра ненатуральнасць і памылковасць розуму як такога, а значыць і пра памылковасць прыроды як такой і, урэшце, да памылковасці Бога.

Таму, што тычыцца пэўнасці і ўпэўненасці ў існаванні вонкавага свету, дык мы маем адно апасродкаваную пэўнасць і, як піша Доўгірд, “тая сярэдняя (апасродкаваная) пэўнасць, што паведамляе нам аб існаванні вонкавага свету, не дазваляе нам заглыбіцца ў тое, чым ён (гэты свет) ёсць у сабе самім, але ў карыстанні прыродай гэтыя апошнія веды і непатрэбныя, бо нам дастаткова ведаць аб стасунках, якія маюць вонкавыя рэчы з нашай уласнай прыродай і нашымі патрэбамі” /159, s. 141/.

У выніку логіка ў Доўгірда становіцца часткай псіхалогіі, а апошняя ў сваю чаргу часткай метафізікі, якая супадае з тым, што завецца тэарэтычнай філасофіяй. І ў той жа час з метафізікі

знікае анталогія (як навука аб быцці як такім і асобных родах бытнага). Метафізіка ж складаецца ў сваю чаргу з псіхалогіі і натуральнай тэалогіі.

Такім чынам, трансцэндэнтальная перспектыва, якая пачала складвацца ў Віленскай школе філасофіі шмат у чым пад уплывам альбо ў палеміцы з Кантам, не з’яўлялася рэцэпцыяй альбо наследаваннем Кантавага праекту. І ў гэтым парадаксальным кантэксце (трансцэндэнталізм без Канта) асобна трэба адзначыць Ёзэфа Уладзіслава Быхаўца (1778 — 1845). Ёзэф Быхавец, адзіны сапраўдны вучань Канта і першы перакладчык яго працаў, так і не атрымаў ніякай кафедры і да канца жыцця заставаўся прыватнай асобай.

Ён нарадзіўся ў 1788 годзе ў маёнтку Хмельніцы Слонімскага павета. Вучыўся ў Галоўнай Школе ў Вільні. У 1794 годзе бярэ ўдзел у паўстанні Тадэвуша Касцюшкі. Пасля паразы паўстання выязджае ў Германію. У 1796 годзе залічаны ва ўніверсітэт Франкфурта, дзе знаходзіцца да 1799 года. У 1799 пачынае навучанне ў Кёнігсбэргскім універсітэце, дзе асабіста знаёміцца з Кантам, становіцца прыхільнікам яго філасофіі і перакладчыкам яго твораў. У Кёнігсбергу становіцца доктарам філасофіі. У 1899—1802 гадах тлумачыць і выдае тры творы Канта. Пасля 1802 года — у Гетынгене, дзе, магчыма, знаёміцца з Бутэрвецкам. У 1808 годзе ў Мінску піша філасофскую паэму “Вайна розуму з воляй...”, а ў 1809 — “Ліст аб прызначэнні жаўнера...”. У 1816 годзе бярэ ўдзел у конкурсе на кафедру філасофіі Варшаўскага ўніверсітэта. Піша ў якасці конкурснай працы “Слова пра філасофію...”. Пасля няўдачы жыве ў Вільні, дзе працуе як прыватны настаўнік, перакладчык, піша філасофскія творы, з якіх былі выдадзеныя толькі некалькі. Памірае 5 ліпеня 1845 года ў беднасці, што мяжуе з жабрацтвам.

Яго творчасць яшчэ недастаткова даследаваная, каб мы маглі ясна сфармуляваць прычыны яго непрыняцця акадэмічным светам. Істотную ролю ў гэтым непрыняцці грала старая генерацыя асветнікаў (Сташыц, Снядэцкі), для якіх барацьба з Кантам і нямецкім ідэалізмам уяўлялася як абарона асветніцкіх вартасцей і якія імкнуліся не пусціць “нямецкую заразу” ў філа-

софію. І хаця да канца жыцця Быхавец заставаўся пад уплывам Канта, тым не менш у яго творчасці выявіліся некаторыя новыя тэндэнцыі: у “Вайне розуму з воляй...” і “Лісце пра прызначэнне жаўнера” галоўны акцэнт прыпадае не на “Крытыку чыстага розуму”, а на практычную філасофію (практычны розум). І ў гэтай перспектыве паўстае тэма гетэрагеннасці разумнай душы і тэма патэнцыйнага канфлікту яе розных сіл (розуму і волі). Разглядаючы (у форме сатырычнай алегорыі) гэты канфлікт, Быхавец ставіць пытанне пра той узровень адзінства разумнай душы, пры якім яе асобныя сілы дзейнічаюць у гарманічным суладдзі. Па сутнасці, гэта ўжо першы крок да антрапалагічнай перспектывы, у якой шуканае адзінства знаходзіцца не на ўзроўні *чалавека*, а на ўзроўні *асобы*.

2.3. Антрапалагічная перспектыва: Ляхніцкі, Даленга-Хадакоўскі, Галухоўскі

Паўстанне антрапалагічнай перспектывы мыслення адбываецца ў часы рамантызму. Але ёсць пэўныя канцэптуальныя праблемы з тым, каб трактаваць рамантызм як новую парадыгму, альбо нават як новую эпоху. Сама назва найбольш зазначаная ў літаратуры, дзе яна звязаная са з’яўленнем новых жанраў, новай тэматыкі і новага светагляду. У меншай ступені рамантызм працуе ў філасофіі, а яшчэ менш — ў сацыяльнай і культурнай гісторыі. Таму акрамя назвы *эпоха рамантызму* мы будзем ужываць як сінонімы *постасветніцкае мысленне* і, больш канкрэтна, *антрапалагічная перспектыва*.

Бо, як адзначае Адам Сікора /150, s.58-59/, рамантычная рэвалюцыя і пачынаецца з рэвізіі базавых катэгорый асветніцкага мыслення, катэгорый *Чалавек — Грамадства — Прырода*, і замены іх на іншую катэгорыяльную сетку: *Асоба — Народ — Гісторыя*. У выніку адбываецца рэканфігурацыя ўсёй сістэмы філасофскіх ведаў, якія вымушаныя ўпісваць сваю прадметнасць у новую сістэму вартасцей, а таксама ў новы эпістэмалагічны далягляд.

І ў гэтай новай перспектыве практычна цалкам знікае эпистэمالагічная праблематыка, адыходзіць на другі план анталогія, а ўсю авансэну мыслення займае інтэлектуальная канфігурацыя, якую можна акрэсліць як філасофскую антрапалогію. Гэтае *новае веданне* ўжо не пытаецца пра месца *чалавека як такога* ў свеце, у агульным ладзе прыроды і грамадства, — а гаворыць пра асобу, індывідуальнасць, — як пра частку больш вялікай, але таксама асабістасці — народу. І народ, і асоба знаходзяць сябе ўжо не ў прыродзе, а ў гісторыі.

Асветніцкія спробы займацца агульным дабром сярод гістарычных катаклізмаў прыводзілі да парадаксальных вынікаў. Як пісаў з выгнання Ян Чачот: “Цяпер маеце вобраз жыцця бедных літаратараў, якія сядзяць сярод турмаў за сваімі столікамі і працуюць на агульнае дабро, якога самі не могуць зведаць”/53, с. 306/.

У гэтай новай сітуацыі чалавек, асобнае чалавечае жыццё нічога не значыць у гісторыі. Суб’ектам гістарычнага працэсу можа выступаць толькі народ, як пэўная калектыўная індывідуальнасць, з’яднаная агульным паходжаннем, агульнымі каштоўнасцямі і агульнай воляй.

Постасветніцкае мысленне і задаецца гэтымі пытаннямі: сэнс гісторыі, ідэя народу, таямніца асобы. Пры гэтым класічная асветніцкая рацыянальнасць, уцэнтраваная вакол ідэі розуму, звязаная з навукай як практыкай рацыяналізацыі (ад-чаравання) свету, разглядаецца як састарэлая, няздольная пранікнуць на новыя тэрыторыі, на якіх выяўляюць сябе сапраўдныя таямніцы свету: адзінства чалавечай асобы, у якім знаходзіць сабе месца розум і неразумнае; прызначэнне народу, у якім рацыянальнае суіснуе з трагічным, добрае з злым; і сэнс гісторыі, які не зводзіцца да ідэі прагрэсу як механічнага паляпшэння чалавечага грамадства, а ўладна патрабуе вышэйшых мэтаў, якія былі б вартыя самой *ідэі чалавека*.

І ўсе гэтыя зрухі так альбо інакш былі звязаныя з выяўленнем і спробамі легітымацыі прасторы, якая для класічных асветнікаў выступала як *неразумнае* альбо *надзвычайнае* (звыш-

натуральнае). Істотная роля ў гэтым працэсе належала Э. Ляхніцкаму і ягонаму часопісу “Паментнік магнетычны”.

2.3.1. Эмануэль Ляхніцкі і надзвычайнае.

Эмануэль Ляхніцкі нарадзіўся ў 1793 годзе. Скончыў Віленскі ўніверсітэт, у якім у 1812 годзе прадставіў на конкурс даклад з галіны хіміі “Аб распушчанні” Неўзабаве стаў доктарам філасофіі і прафесарам гэтага ж універсітэта. Падчас побыту Аляксандра I ў Вільні атрымаў чын камерюнкера імператарскага двара. У Петэрбурзе зацікавіўся А. Пошманам³, а таксама магнетызмам. У Вільню вярнуўся ў 1815 годзе. Ад 1816 года пачаў выдаваць часопіс “Паментнік магнетычны”. Акрамя “Паментніка...”, у 1917 годзе надрукаваў кнігу “Статыстыка літоўска-гарадзенскай губерніі”, а ў 1821 — “Паведамленне аб спосабе лячэння вар’яцтва праз магнетычнае яснабачанне”. Памёр у 1826 годзе. “Паментнік магнетычны” з’явіўся ў Вільні напачатку 1816 года, у невялічкім сшытку, і быў анансаваны як перыядычнае выданне. Пасля трох год безперапыннага выхаду, у канцы лістапада 1818 года Ляхніцкі паведаміў чытачам, што “Паментнік...” перастае выходзіць перыядычна і будзе выходзіць раз на год, альбо часцей, у залежнасці ад абставінаў.

Трэба адзначыць, што распачаўшы выданне часопіса, Ляхніцкі ўвайшоў у адкрыты канфлікт з віленскімі лібераламі, а ў канцы выхаду і з полацкімі езуітамі. Адзін час у Вільні нават ішла п’еса “Авантура на зялёным мосце, альбо магнетыста, вучань Месмера”, з’едлівую справадзачу з якой надрукаваў у першым выпуску “Вядомасці бруковых” Енджэй Снядэцкі.

Большасць матэрыялаў часопіса напісана альбо замоўлена самім Ляхніцкім, кола аўтараў досыць абмежаванае. Пакуль мы не ведаем гісторыі стварэння часопіса, кола падпісчыкаў (можна гіпатэтычна меркаваць, што яно часткова складалася з “свецкай” публікі, якой былі адрасаваныя магнетычныя матар’ялы, часткова з дробнай, магчыма правінцыйнай, шляхты, якая чытала звесткі па рыбалоўству, паляванні, карысныя гаспадар-

чья парады і г.д.). Вядома толькі, што рашэнне спыніць выпуск часопіса было часткова звязана з той палемікай, якую распачалі супроць Ляхніцкага і магнетызму “Вядомасці бруковз” і “Дзеннік Віленскі”.

Праграма “Паментніка магнетычнага” фармулюецца Ляхніцкім у двух аспектах: пазітыўным і палемічным. І калі ў пазітыўным полі Ляхніцкі знаходзіць сябе на тэрыторыі Асветніцтва, яго вартасцей і эпістэمالогіі, дык у вымушанай палеміцы з віленскай асветніцкай элітай ён выходзіць за гэтыя межы і вылучае некаторыя ідэі, якія будуць пазней скарыстаныя рамантызмам.

Безумоўнай вартасцю Ляхніцкі прызнае імкненне да агульнага добра. Але сам змест гэтай ідэі ў Ляхніцкага істотна змяняецца. Калі для асветніцкіх эліт агульнае дабро звязана пераважна з ідэямі нацыі як такой, яе месца ў агульным прагрэсе чалавецтва, з ідэямі ўдасканалення грамадства, дык для Ляхніцкага агульнае дабро з неабходнасцю мусіць пацвярджаць сваю вартасць і на мікрасацыяльным узроўні, — на ўзроўні штодзённага жыцця розных сацыяльных стратаў.

Другім праграмным аспектам пазіцыі Ляхніцкага была крытычная рэдэфініцыя ідэі розуму. Для Ляхніцкага розум ужо не з’яўляецца вартасцю абсалютнай: піянерамі даследавання *надзвычайнага* могуць выступаць і іншыя здольнасці чалавека.

Па-трэцяе, мяняецца статус *надзвычайнага*, якое трактуецца як неспазнанае.

У палемічным аспекце Ляхніцкі фармулюе ідэю ўяўлення і ідэю карыстання з надзвычайнага і неспазнанага. Так, у палемічным адстойванні ідэі магнетызму ён адзначае: “Мы шмат маем такіх з’яваў у прыродзе, наступствы якіх відавочныя, а прычына застаецца схаванай. Такія выпадкі як даўно, так і ў нядаўнія часы разглядаліся як надзвычайныя. Але прырода заўсёды ідзе аднымі і тымі ж, уласцівымі сабе шляхамі; мусім толькі ... знайсці гэтую схаваную прычыну, а калі праз ужо вядомыя законы яе знайсці немагчыма, мусім часова перастаць выказаць пра яе меркаванні, а проста карыстаць з наступстваў”. / 147, s. 351/

Уласна матэрыялы па магнетызму складаліся з перакладных артыкулаў і арыгінальных твораў, а таксама з справаздачаў з магнетычных сэансаў у Вільні. Сярод “скандальных” гісторый асабліва выдзяляецца выпадак “лекара Антоўскі”.

“Паментнік Магнетычны” паведамляў у артыкуле “Аб асаблівым лекары з-пад Навагрудка”, што нехта Антоўска Голец, сустрэўшы выпадкова ў лесе старога, аброслага сівымі валасамі, які сядзеў пад дубам, атрымаў ад яго незвычайную здольнасць лячыць хваробы датыкненнем рукі. Перадача сілы адбылася, калі стары дакрануўся да яго рукой (у месцы дакранання засталася пляма) і паведаміў, што ад гэтага часу і на працягу адзінаццаці год Антоўска валодае незвычайнай здольнасцю. Калі на працягу гэтых год Антоўска будзе карыстаць сваёй сілай, дапамагаючы іншым, дык потым яна ўзновіцца.

Ляхніцкі праінтэрпрэтаваў гэтую гісторыю як выпадак *натуральнага магнетызму*, віленскія асветнікі — як класічны прыклад ірацыянальнай веры ў звышнатуральнае. Голец апынуўся ў цэнтры грамадскіх дыскусіяў, і ў 1817 годзе Ляхніцкі даў справаздачу аб дзейнасці ўрадавай камісіі на чале з гарадзенскім губернатарам С. Нямецвічам разам з сведчаньнямі розных асобаў.

У тым жа 1816 годзе Ксавэры Плятэр апісаў у “Паментніку магнетычным” надзвычайнае здарэнне з маладым непісьменным гэбраем Мэрам, які паходзіў з Віцебскай губерні, у выніку якога Мэер атрымаў здольнасць гаварыць у сне на “незнаёмай мове”, якая была апазнаная аўтарытэтай камісіяй як мова Старога завета.

У чацвертым нумары Паментніка за 1816 год з’явіўся пераклад (ці, больш дакладна, пераказ) французскага артыкула пад назвай “Літаратура аб алгебраманіі”. Артыкул быў скіраваны супраць захаплення матэматыкай, што ў тагачаснай Віленскай сітуацыі адназначна трактавалася як выпад супроць Яна Снядэцкага і рэшты лібералаў. У артыкуле распавядаецца пра чалавека, няздольнага скончыць курс навучання лаціны і літаратуры, і які ў якасці кампенсацыі пачынае інтэрпрэтаваць

жыццё выключна ў “матэматычных” тэрмінах, ужываючы іх бяз ладу і складу. У канцы артыкула аўтар пераходзіць ад гуллэва-іранічнага апісання (якое можна трактаваць як апрычонае маралітэ) да больш агульных высноваў. Фармулюючы пытанне “Навошта патрэбная матэматыка ў звычайным жыцці? Навошта імкнуцца, каб рахунак вызначаў наш густ, а цыркуль вымяраў нашыя прыемнасці?” /147, s. 371/, аўтар сцвярджае сэнс і значэнне дакладных навук як пераважна практычнае. Паводле аўтара, дакладныя навукі мусяць займацца практычным паляпшэннем канкрэтнага жыцця, а не шукаць ўласнае легітымацыі ў агульных словах пра “плён асветы”.

Для асветніцкіх эліт Ляхніцкі з яго цікавасцю да магнетызму з’яўляўся яскравым прадстаўніком псеўданавуковых “прымхаў і забабонаў”, а з перспектывы пазнейшых гісторыкаў моды на магнетызм лёгка палічыць кур’ёзам, псеўданавуковым анахранізмам, уфундаваным выключна ў бунце “сэрца і ўяўлення” супроць сухога рацыяналізму XVIII стагоддзя.

І сапраўды, калі казаць пра навуковасць часопіса, дык яна выклікае сумневы не толькі з-за самой тэорыі магнетызму, але і з-за відавочна ненавуковага дыскурсу.

І ўсё ж сэнс і значэнне “Паментніка...” ляжыць у чымсьці іншым. А менавіта ў рашучым пранікненні на тэрыторыю таго, што для класічнага асветніцкага розуму з’яўлялася *надзвычайным*. І ў гэтым сэнсе магнетызм пачатку XIX стагоддзя — не сутнасць, а сімптом, знак новых магчымасцей чалавека і чалавечага, якія ўладна імкнуліся да выяўлення. Напоўніцу гэтыя новыя магчымасці выявляцца ў 30-х — 40-х гадах, у выбуху містыцызму, у творчасці Тавянскага і Міцкевіча.

2.3.2. Зарыян Даленга-Хадакоўскі і “дыскурс этнаграфіі”

Адной з сфер надзвычайнага ў першай трэці XIX стагоддзя стала і традыцыйная (этнічная) культура. Гэтая праблема-

тыка звычайна разглядаецца ў межах гісторыі этнаграфіі і трактуецца як перадгісторыя дысцыпліны, у якой яшчэ не выпрацаваліся навуковыя метады даследавання і аналізу матэрыяла.

Але станаўленне этнаграфіі як навукі было звязана таксама з пэўнымі эпістэمالагічнымі зрухамі, з пэўным разломам у сістэме познеасветніцкай рацыянальнасці, у выніку якога адбылася пераарыентацыя ад ідэі “палітычнага” (шляхецкага) народу на ідэю народу як этнакультурнай супольнасці і, у далейшым, легітымацыя традыцыйнай (народнай) культуры ў супрацьпастаўленні з культурай асветніцкіх эліт. Гэта прывяло да фармавання адмысловага феномену, які можна назваць дыскурсам этнаграфіі.

Пад дыскурсам этнаграфіі мы будзем разумець сукупнасць культурнай прадукцыі, якая мае сваёй перадумовай пэўную веда і пэўнае разуменне: разуменне народа як натуральнай, этнічна і генетычна абумоўленай супольнасці. Гэтае разуменне рэалізоўвалася ў размаітых культурных практыках дзевятнацатага стагоддзя: літаратурных, музычных, навуковых і г.д. Пэўная ўпарадкаванасць усіх гэтых практыкаў, што расшыфроўваюцца праз культурны код «народу», і ўтварае дыкурс этнаграфіі.

Першыя спробы позняга Асветніцтва апазнаць культуру простага народу паўстаюць амаль што сінхронна на самым пачатку дзевятнацатага стагоддзя ў Варшаве і Вільне. Характэрна, што гэта інтэгральныя праекты вывучэння краю, у якіх апісанне і даследаванне традыцыйнай культуры разглядаецца як дапаможны сродак, а сама культура ацэньваецца выключна як памятка мінулага.

Надзвычай характэрнай была праграма Гуга Калантая, якую ён выклаў у прыватным лісце (ад 15 ліпеня 1802 года), надрукаваным у «Паментніку Варшаўскім» толькі ў 1910. Але, тым не менш, гэтая праграма адразу стала вядомай у навуковых колах. Яна складалася з 11 пунктаў.

Праграма ставіла за мэту высвятленне:

“1. ...розніцу ў іх (жыхароў кожнай мясцовасці) мове альбо ў дыялектах адной мовы; 2. розніцу ў адзенні — не толькі тое,

што тычылася ягонага крою, але нават колеру, не мінаючы ніводнага віду вопраткі; 3. даць падрабязны разгляд усіх іх абрадаў – вясельных, радзінных, пахавальных, бо, хоць гэтыя абрады наша рэлігія зрабіла аднолькавымі, аднак усюды засталася яшчэ нешта з даўнейшых звычаяў, як вясельных, так і жалобных; 4. аб забавах простых людзей у розную пару года, аб іх музыцы, музычных інструментах, аб каляндарных святах, ці сатурналіях нашага народу, аб вахканаліях, аб песнях — вясельных, пастухоўскіх, жалобных, гістарычных і тых, што дзецям спяваюць над калыскай, аб казках і гісторыях, аб чарах і забабонах, а, па-сутнасці, аб рэштках звычаяў даўняй язычніцкай рэлігіі, напрыклад, аб купаллі ў час летняга сонцастаяння ды інш; 6. аб знешнім выглядзе; 7. аб стравах і спосабах іх прыгатавання, аб жыллі, аб спосабе будаўніцтва, аб прадметах хатняга ўжытку; 8. аб пастухоўстве і земляробстве; 9. аб рукадзеллі простых людзей; 10. аб адмоўных звычаях і недахопах; 11 аб характэрных хваробах і спосабах ратавання хворых у простых людзей” /31, с. 39/.

З іншых познеасветніцкіх праграмаў апісання і даследавання традыцыйнай культуры мы можам адзначыць ліст віленскага біскупа Яна Касакоўскага да Віленскага унівэрсітэта з прапановай шырокага вывучэння мовы, фальклёру і іншых старажытнасцяў краю. Прапанова была прынятая і ў 1904 годзе ў этнаграфічную Літву накіроўваецца экспедыцыя ў складзе чатырох чалавек. На адзяленні фізікі Віленскага унівэрсітэта была распрацавана анкета (апублікаваная ў *Новым Паменціку Варшаўскім* у 1905 годзе) па зборы звестак, што маглі б быць карыснымі для фізікі, натуральнай гісторыі, медыцыны, земляробства. Мы можам адзначыць таксама імёны Яна Альбертрандзі, Яна Вароніча, Ксаверыя Міхала Богуша, Ваўжынца Суравецкага, якія ў сваіх прамовах і даследаваннях ставілі і часткова імкнуліся рэалізаваць гэтую праграму. Характэрнымі рысамі познеасветніцкага стаўлення да традыцыйнай культуры было:

а. Апазнаванне і прызнанне традыцыйнай культуры (культуры простага народу) і самога гэтага народу ў якасці

асобнай, аўтаномнай часткі грамадства, у якасці «асобнай цывілізацыі», на якую дарэгуль не звярталася належная ўвага.

б. Універсалацыя і тыпалагізацыя «простага люду». Для асветніцкага разумення культура простага народу была люстраным адбіткам універсальнай «высокай» культуры, разглядаючыся на восі розум — эмоцыі, дарослы стан — дзіцячая свядомасць і г.д. Асветніцтва не цікавілася рознымі этнасамі і рознымі культурамі, але культурай як такой.

в. Прызнанне гэтай культуры ў якасці культуры пераходнай, рэштак даўніны, якія маюць гістарычнае значэнне, але якія, тым ня меней, мусяць непазьбежна адступіць перад «святлом розуму».

Так, Ян Снядэцкі, які, як мяркуецца, быў аўтарам анкеты ў Віленскім універсітэце па вывучэнні традыцыйнай культуры, пісаў у інструкцыі да яе пра тое, што “у народных традыцыях, прыцемненых заслонай забабоннасці, хаваюцца часам важныя для фізікі, натуральнай гісторыі, медыцыны, земляробства праўды” /31, с. 42/. Ваўжынец Суравецкі ў прамове, зачытанай на пасяджэнні Каралеўскага Таварыства Аматараў Навук у 1809 годзе, кажа пра тое, што “гэтыя насыпаня людзкой рукой пагоркі, што бачым мы ў нашым краі, каменне даўніх пабудоваў, імёны гор, рэк і розных паселішчаў, гэтыя паданні, прымхі, абрады і звычаі, якія дасюль захоўвае ў многіх мясцовасцях просты народ, утрымліваюць, бывае, дарагія іскаркі, пры дапамозе якіх вучонаму няцяжка распаліць паходню, каб асвятліць ёю нязмерную прастору адвечнага змроку” /31, с. 43/.

Але, як гэта ні парадаксальна, менавіта гэтыя «дарагія іскаркі» пераўтварыліся ў паходню, якой была асветленая большая частка дзевятнацатага стагоддзя. Гэтыя новыя тэндэнцыі добра бачныя ў тэксце Марыі Чарноўскай “Рэшткі славянскай міфалогіі, захаваныя ў звычаях вясковага народу на Белай Русі”. Падаючы апісанне абрадаў (і пры гэтым даючы ў арыгінале фальклёрныя тэксты) Марыя Чарноўская не абмяжоўваецца асветніцкай фіксацыяй «рацыянальных і карысных праўдаў», а падае асабістае стаўленне да апісаных абрадаў: “... гэты про-

сты абрад (радаўніца) выклікае пашану. Калі бачыш тут і там грамадкі гэтых бедных сялян, якія аплакваюць страчаных навек блізкіх людзей, узрушваецца душой і не можаш стрымаць слёз. Ды ці ж можна глядзець на гэты драматычны рытуал абыякава! Калі адкінуць звязаныя з ім забабоны, звычай гэты заслугоўвае пахвалы, ва ўсялякім разе ён бяшкодны. Гэта ж ні што іншае, як патрэба поўнай жалю душы вядзе селяніна на магілу люблага чалавека. У цябе цяжка на душы? Пайдзі, аблі слязамі камень на магіле тваёй прыяцелькі ці прыяцеля і адчуеш палёгку ў сваіх пакутах” /31, с. 49/. Такая эмацыйная рэабілітацыя традыцыйнай культуры адкрывала, па-сутнасці, новыя перспектывы мыслення, і не толькі ў этнаграфіі. Піянерам гэтых новых перспектываў стаў Даленга-Хадакоўскі.

Зарыян Даленга-Хадакоўскі (Адам Чарноцкі) нарадзіўся 24 снежня 1784 года. Не толькі сваімі творамі, але і сваёй біяграфіяй ён належыць да цалкам іншага культурнага тыпу. Нарадзіўшыся ў сям’і збяднелага шляхціца, ён, тым не меней, пазней спасылаўся на сваё «вясковае паходжанне». Ён так і не змог атрымаць універсітэцкую адукацыю і па сутнасці быў самавукам. Займаючыся прыватнай адвакатаурай, а потым служачы намеснікам і кіраўніком маёнтка Варончы, Даленга-Хадакоўскі ўважліва сачыў за інтэлектуальнымі дыскусыямі свайго часу, быў знаёмы з познеасветніцкімі праграмамі вывучэння традыцыйнай культуры. Пасля вядомых здарэнняў (суд, пабег, служба ў войску Напалеона, нелегальнае вяртанне) Даленга-Хадакоўскі рэшту свайго жыцця прысвяціў прапагандзе і рэалізацыі сваіх ідэй на шырокіх прасторах славянскай зямлі: ад Кракава да рускай поўначы.

Што тычыцца творчага наробку, дык мы мусім згадаць перадусім працу «Аб славяншчыне перад хрысціянствам», якая была напісана ў 1818 годзе і з’явілася ў друку двойчы: у *Цвічэні Науковым* (1918) і ў *Паментніку Львоўскім* (1919).

Уплыў Даленга-Хадакоўскага на славянскую фалькларыстыку дастаткова даследаваны, яго археалагічныя і этналагічныя гіпотэзы і інтуіцыі (гарадзішчы, праблемы тапанімікі) не з’яў-

ляюцца прадметам нашага разгляду. У нашым кантэксце істотная тая новая трактоўка традыцыйнай культуры (новая ў параўнанні з познеасветніцкім бачаннем), якую ён прапанаваў у сваёй працы.

“У народзе першабытным, што каля двух дзесяткаў стагоддзяў налічвае на гэтай зямлі, заўсёды якое-небудзь паданне быць павінна. З-за недахопу пісьменнікаў альбо тагачасных сведчанняў, здольнае яно шмат рэчаў нам адкрыць... Трэба пайсці і знізіцца пад страху селяніна ў розных далёкіх краях, трэба спяшацца на яго частаванні, гулянні і розныя прыгоды. Там, у дыме, што ўзносіцца над галавамі, жывуць яшчэ старыя абрады, спяваюцца даўнія песні і сярод простых скокаў чутны імёны забытых багоў” /94, с. 24/. Гэтая цытата вельмі паказальная для мыслення Даленгі-Хадакоўскага. Традыцыйная культура для яго не выступае як нешта мёртвае і аджылае, вартае выключна перадагісторыі чалавецтва, а наадварот, як жывое і старажытнае паданне, якое захоўвала і захоўвае каштоўны досвед, якога так не хапае сучаснасці. Калі асветніцкая праграма была скіраваная на пад’ём традыцыйнай культуры да вышыняў асвечанага розуму, Даленга-Хадакоўскі прапанаваў адваротную хаду, «знізіцца пад страху селяніна» і пачуць «імёны забытых багоў». Яго ўласнае жыццё і было ўвасабленнем гэтай праграмы.

Утопія “славяншчыны” Даленгі-Хадакоўскага ў кантэксце яго часу выконвала ролю дэканструкцыі моцных культурна-палітычных ідэнтычнасцяў: польскай і расійскай. На месцы гэтых ідэнтычнасцяў, якія абапіраліся на традыцыю высокай культуры і бралі ў якасці сваёй перадагісторыі апошнія два тры стагоддзі, — на іх месцы раптоўна паўстала няпэўная і разлеглая прастора *славянскай зямлі*, прастора-палімпсест, на якой не проста захоўваюцца памяткі прамінулых стагоддзяў, а якая сама ў сабе ёсць такой памяткай.

Пад покрывам польскай і расійскай культураў раптоўна абнаружыліся і пачалі набываць рэпрэзентацыю даўнія плямёныя разрознены, і гэтыя разрознены пачалі разглядацца не

як перашкода, а, наадварот, як першаснае, аўтэнтычнае паданне, зацэмнае стагоддзямі панавання чужых культурных і рэлігійных формаў жыцця.

Рэвізіянізм Хадакоўскага выявіўся не ў сістэматычных разглядах, а хутчэй у люстэркавым пераварочванні гістарычных схемаў. Так, шляхта і духавенства (клер), якія ў тагачасным гістарычным мысленні бачыліся як адзіны легітымны суб’ект гістарычнага працэса, Хадакоўскім трактуюцца хутчэй як перашкода.

У самых разнастайных кантэкстах Хадакоўскі вяртаецца да ідэі “гістарычнай падмены”, да думкі пра пэўную “ненатуральнасць” польскамоўнай шляхецкай культуры на землях былога Вялікага Княства і Украіны. Трэба адзначыць, што і ў пачатку XIX стагоддзя шляхецкі палітычны народ самаўсведамляў сябе “целам і тэкстам гісторыі”. Хадакоўскі ж сцвердзіў, што толькі сама прастора – “славянская зямля”, якая захоўвае памятку мінулага, можа лічыцца сапраўдным тэкстам.

У гэтым сэнсе цікавасць Хадакоўскага да Русі і рускай гісторыі – паказальная. У гістарычным наратыве XVIII — пачатку XIX стагоддзяў “рускасць” была выцесненая, рэпрэсаванай тэмай, а сам факт паланізацыі гэтай прасторы разглядаўся як натуральны і добраахвотны акт “працэсу цывілізавання”.

Па-сутнасці, у першай палове XIX стагоддзя ў культуры распачаўся працэс балючага самаўсведамлення гетэракультурнасці гэтых прастораў, у выніку якога полілінгвізм пачынае станавіцца нормай культуры, а сама культура пачынае трансфармавацца з ліцвінскай (полькай) у “краёвую”.

Праграма Даленгі-Хадакоўскага была падхопленая дзесяткамі даследчыкаў і аматараў. Як пісаў Вінцэнт Польш: “Зарыян Хадакоўскі, які выйшаў аднойчы на гэты шлях, абудзіў такі вялікі інтарэс ва ўсім народзе, што такога роду даследаванні з гэтай пары сталі арганічна неабходнымі ў літаратуры. І праз некалькі дзесяткаў год ўся моладзь таго часу пайшла гэтым шляхам” /31, с. 103/.

Такім чынам, адным з вынікаў станаўлення этнаграфіі як

навукі стала ўсведамленне соцыякультурнай лакалізацыі асветніцкага розуму ў асяроддзі эліт і супрацьпастаўленне гэтых эліт традыцыйнай культуры і традыцыйнаму грамадству, у якім яшчэ жывуць “душа і сэрца”, і дзе ўсё яшчэ гучаць “імёны забытых багоў”.

2.3.3. Юзэф Войцэх Галухоўскі і філасофская антрапалогія

Усе гэтыя новыя з’явы рыкашэтам вярталіся ў філасофію, нараджаючы памкненне да рэфлексіі не над абстрактным розумам, а над рэальнымі практыкамі і рэальным досведам жывых людзей і (пакуль яшчэ) жывых народаў.

І таму, калі Галухоўскі, вярнуўшыся з Эрлангена ў Вільню, распачаў свае лекцыі з “новай” філасофіі, найвялікшая зала Віленскага Універсітэта не змагла ўмясціць усіх слухачоў. І справа была не толькі ў скандальнасці — на першай жа лекцыі Галухоўскі назваў асветнікаў XVIII стагоддзя “бандай мярзотнікаў”, якія нічога не разумелі ў філасофіі — але і ў тым, што філасофія, паводле Галухоўскага, мусіла шукаць сабе месца не ў абстрактным прагрэсе ўсяго чалавецтва, а ў рэальным жыцці “цэлых народаў і асобнага чалавека”. Філасофія мусіла стаць перадусім антрапалогіяй.

Ю. Галухоўскі нарадзіўся ў Заходняй Галіцыі ў 1797 годзе (11 альбо 14 красавіка) у Лончках Кухарскіх Гарноўскага павета. У 1809 годзе быў аддадзены ў Венскую шляхецкую Тэрэзіанскую Акадэмію (Terezuanium). Скончыў там сямігадовы гімназічны курс і вышэйшыя штудыі на філасофскім аддзяленні. Захапляўся матэматыкай і ў 1816 годзе надрукаваў (панямецку) першую сваю працу “Аб уплыве матэматыкі на выхаванне чалавека”, за якую атрымаў пахвальны ліст і стыпэндыю. У 1816-17 гадах друкаваўся ў Венскім часопісе “Wanderer”. Надалей выкладаў матэматыку і старагрэцкую мову ў Варшаўскім ліцэі, адначасова вучыўся ў Варшаўскім універсітэце, дзе атрымаў ступень магістра абодвух правоў і адміністрацыі.

У 1821 годзе пачаў пазапланавыя (бясплатныя) выклады з натуральнага права ў Варшаўскім Універсітэце. У гэтым жа годзе разам з Доўгірдам і Вішнеўскім ўзяў удзел у конкурсе на кафедры філасофіі Віленскага універсітэту, выграў яго (13 супраць 1). У канцы 1821 паводле іспытаў *summa cum laude* атрымаў дактарат па філасофіі ў Гайдэльбергу, прадставіўшы працу “Пра рэспубліку Платона”. Канец 1821 і ўвесь 1822 год жыў у Эрлангене, дзе слухаў лекцыі (і стаў прыхільцем) Шэлінга. У Эрлангене надрукаваў сваю працу “Філасофія ў стасунку да жыцця цэлых народаў і асобнага чалавека”, якая ў Германіі атрымала шырокі розгалас. Вяртаецца ў Варшаву ў 1823 і распачынае там часовыя выклады, але ўжо 27 верасня 1823 года чытае ў Віленскім Універсітэце сваю першую лекцыю “аб задачах філасофіі”.

У сувязі з надзвычайнай папулярнасцю лекцый, расійскія ўлады запатрабавалі тлумачэнняў ад рэктара, а на саміх лекцыях размясцілі паліцэйскіх агентаў, якія запісвалі кожнае падазронае слова. Урэшце Навасільцаў запатрабаваў спынення лекцый. У верасні 1824 года Галухоўскі быў зволены з Універсітэта (разам з І. Лялевелем, І. Даніловічам і М. Бароўскім).

У 1824 становіцца сябрам-карэспандэнтам Варшаўскага Таварыства Сяброў Навук. Падчас паўстання 1830 года — у Варшаве, у 1835 годзе 5 месяцаў адсядзеў у вязніцы. Надалей зноў на вёсцы. У 1845 годзе выязджае за мяжу (Італія, Швайцарыя, Германія, Англія, Галандыя).

У апошнія гады працуе на “Роздумамі...”, рукапіс якіх ужо пасля смерці Галухоўскага рыхтуе да друку і выдае Элеанора Земецка. Памёр 22.11. 1858 ў Гарбачу.

Калі ў 1823 годзе Галухоўскі пачаў выкладанне ў Вільні, праграма курса уключала ў сябе антрапалогію, логіку і маральную філасофію, заняткі мусілі адбывацца 6 раз на тыдзень. Але ў першым жа выступленні Галухоўскі адыходзіць ад спакойнага акадэмічнага выкладання і прапаноўвае радыкальна новую трактоўку філасофіі. Гэтая новая трактоўка разглядае эпоху Асветніцтва як «цёмныя часы», у якіх сапраўдная філасофія

была выцесненая пустымі і павярхоўнымі спекуляцыямі, што ішлі сінхронна з «панурым рыкам матэрыялістаў» і «дзікімі крыкамі рэвалюцыянераў».

Насуперак гэтаму нядаўняму мінуламу Галухоўскі сцвярджае, што «Сапраўдная філасофія прыводзіць да Найвышэйшага, а тая, што гэтага не робіць, не ёсць філасофіяй» /150, s. 265/.

Задачай нашага разгляду не ёсць рэканструкцыя ўсёй філасофіі Галухоўскага. Мы мусім адзначыць толькі тры аспекты, якія істотныя для станаўлення новай, постасветніцкай перспектывы мыслення⁴. Таму, нягледзячы на тое, што творчасць Галухоўскага разарваная на тры перыяды, мы можам вызначыць пэўныя «канстанты» ягонай думкі, што ўпершыню выявіліся ў «Філасофіі...» і засталіся нязменнымі і ў віленскіх лекцыях, і ў «Роздумах...».

Адмова ад верхавенства розуму. Паводле Галухоўскага, галоўным інструментам філасофскага пазнання выступае не розум, а непасрэдная інтуіцыя, задачай якой з’яўляецца не столькі аналіз альбо сінтэз, колькі паглыбленне ў таямніцу асобнай рэчы і ўсяго свету. Менавіта інтуіцыя дазваляе пераадольваць той узровень пазнання, на якім ідэі вечнасці, Бога, бясконцасці сусвету выступаюць як антыноміі. Інтуіцыя ёсць “прыхаваная таямніца” розуму, якая дазваляе разгледзець за асобнасцю навук і дыскрэтнасцю чалавечых ведаў ўзровень праеднасці, на якім веды, чалавек і свет набываюць сваю завершанасць і гарманічнасць. Паводле Галухоўскага гэты ўзровень ёсць адначасова ўзроўнем любові, гармоніі і шчасця.

Прадмет філасофіі. У выніку, паводле Галухоўскага, у прадмет філасофіі ўваходзіць усё тое, “што верагодна можа знайсціся ... ва ўнутраным досведзе асобы” /101, 36/. І галоўнае, што філасофія мусіць шукаць у гэтым досведзе, — гэта ідэя боскага. Толькі гэтая ідэя можа даць чалавечай суб’ектыўнасці надзейны фундамент, з якога можна ўбачыць “праеднасць” усіх навук. Ідэя боскага з’яўляецца “незнішчальнай сутнасцю” чалавека і праяўляецца як у індывідуальным жыцці, так і ў жыцці цэлых народаў, альбо ў гісторыі.

Філасофія і навукі. Асобныя ж навукі маюць дачыненне з расцятымі, дыскрэтнымі, “другаснымі” фрагментамі рэчаіснасці. Іх метада працы з гэтымі фрагментамі абапіраецца на аналіз разнастайных дэтэрмінацый і выяўляецца ў эмпірызме і “практыцызме” навук. Вынікам гэтага стала з’яўленне розных антыномій (жыццё і розум, культура альбо цывілізацыя і прырода, прырода і гісторыя) і дысгарманізацыя свету, пры якой “рэчы і паняцці аб іх апынуліся ў нязгодзе”.

Філасофія і асоба: вяртанне да ідэі мудрасці. У гэтым сэнсе задачай філосафа выступае вяртанне да першапачатковай еднасці, альбо інтуітыўнае пранікненне па той бок дыскрэтнасці свету. Гэтая задача даступная толькі сапраўднай, аўтэнтычнай філасофіі, а не пустым і павярхоўным развагам, гульні ў паняцці. Пранікненне ў пра-еднасць патрабуе ўдзелу не толькі розуму альбо інтуіцыі, але і суцэльнай поўніцы духа. Абстракцый ж «могуць мець сваё вялікае значэнне, але толькі ў абстракцыйным свеце. У свеце рэчаісным яны не ў стане нас задаволіць: бо трымаюцца ў адарванасці ад яго і хочуць, каб гэтая адарванасць лічылася праўдзівай рэчаіснасцю...» /111, s. 144/.

Такім чынам, тая перспектыва мыслення, якую прапанаваў Галухоўскі, была не проста *постасветніцкай*, але і *антыасветніцкай*. Больш за тое, надзвычайная папулярнасць Галухоўскага ў Вільні, выбух рамантызму, што пачаўся амаль сінхронна, дазваляе выказаць меркаванне, што гэтыя тэндэнцыі прысутнічалі ў культурнай свядомасці ад самага пачатку XIX стагоддзя.

У такой сітуацыі патрабавалася не проста *карэктыва* асветніцкіх вартасцей, *дапрацоўка* асветніцкай эпістэمالогіі, — патрабаваўся *перагляд* усёй сістэмы асветніцкага светагляду і *абарона* асветніцкіх каштоўнасцей. Гэты выклік прыняў Ян Снядэцкі.

2.4. Пазітывісцкая перспектыва: Ян Снядэцкі.

Пазітывісцкая перспектыва мыслення з’яўляецца як рэакцыя асветніцкай эпістэمالогіі на выклікі эпохі і ў гэтым сэнсе мае не столькі “актыўны”, колькі “рэ-актыўны” характар.

Тыя альбо іншыя элементы новага, пазітыўнага светаўспрымання характэрны для ўсёй генерацыі асветнікаў. Але менавіта Ян Снядэцкі разгарнуў гэтыя элементы ў паслядоўную праграму рэдэфініцыі філасофіі, у якой тая мусіць набыць новую ролю і новую легітымнасць.

Ян Снядэцкі — перадусім навуковец-прыродазнаўца, матэматык і астраном, а таксама арганізатар, ідэолаг, філосаф і літаратурны крытык. Снядэцкі належыць да познеасветніцкай генерацыі, якая прыняла актыўны ўдзел ў рэалізацыі адукацыйных рэформ Камісіі Нацыянальнай Адукацыі на тэрыторыях Рэчы Паспалітай, перажыла яе падзел і напачатку XIX стагоддзя знайшла сябе на паграніччы асветніцкага праекту як такога.

Нарадзіўся 29 жніўня 1756 года ў мястэчку Жнін у Вялікапольшчы. З васьмі год быў аддадзены ў Калегіюм Любраньскі ў Познані, які на той час з’яўляўся філіялам Кракаўскага Універсітэту. У 1772 годзе Снядэцкі сдае экзамен на бакалаўра філасофіі ў Кракаве, а два гады пазней становіцца магістрам вызваленых навук і доктарам філасофіі. У 1776 годзе ён выкладае алгебру ў Кракаўскай Акадэміі. Праз пэўны час Снядэцкі ў Гімназіі Навадворскага, дзе ён выкладае эканоміку, логіку, механіку, гідрастатыку і гідраўліку. Менавіта тады Снядэцкі знаёміцца з Калантаем, які паспрыяў працягу яго штудыяў у Гэтынгене, Лэйдзе, Ульрэхце і Парыжы (1778-81).

У Гэтынгене Снядэцкі акрамя матэматычных штудыяў не знайшоў для сябе нічога карыснага /106, s. 19/. Менавіта ад гэтага першага ўражання, магчыма, ідзе тая непрыязнь да нямецкай культуры, якая яскрава праявілася ў Віленскі перыяд. У Парыжы слухаў лекцыі ў Калеж дэ Франс, спецыялізаваўся ў астраноміі і матэматыцы, пазнаёміўся з Кузэнам і Лапласам.

Пасля вяртання ўзначаліў у рэфармаванай Кракаўскай Акадэміі (якая стала Галоўнай Школай Кароннай) кафедру вышэйшай матэматыкі і астраноміі, у якой працаваў да 1803 года. Адзін з першых сярод кракаўскіх прафесараў пачаў выкладаць не на лаціне, а па-польску. У 1782-87 гадах быў сакратаром Галоўнай Школы, займаўся таксама школьніцтвам. У 1805 годзе Снядэцкі

атрымаў прапанову ўзначаліць Віленскую астранамічную абсерваторыю і стаць рэктарам Віленскага Універсітэта. У 1807 годзе ён пераязджае ў Вільню, дзе на працягу васьмі год з'яўляецца рэктарам Віленскага універсітэта. У 1815 годзе сыходзіць з пасады рэктара, але да 1824 года працуе як астраном.

Філасофіяй Снядэцкі заняўся ўжо ў Віленскі перыяд свайго жыцця і яго статус як філосафа, а таксама ацэнка яго філасофскіх набыткаў надзвычай кантраверсійныя.

З аднаго боку, творчасць Снядэцкага ў Вільні лічыцца падсумаваннем і вяршыняй позняга Асветніцтва, а тыя палемікі, якія ён распачаў, — палеміка з Кантам і палеміка з рамантычнай школай — сталі знакавымі, сімвалічнымі падзеямі для культуры пачатку XIX стагоддзя. З другога боку, філасофская спадчына Снядэцкага ацэньваецца часам як эпігонская ў дачыненні да шатландзкай *філасофіі здаровага розуму*, прыхільнікам якой ён з'яўляўся, а таксама ў дачыненні да філасофіі класічнага Асветніцтва.

Гэтая кантраверсійнасць бярэ пачатак ад самой віленскай сітуацыі пачатку XIX стагоддзя, калі для адных Снядэцкі выступаў у якасці святога, які стаіць на варце асветніцкіх прынцыпаў і ідэалаў, для другіх жа выглядаў як сухі, рацыянальны, зласлівы навуковец, які не хоча бачыць жывога жыцця за абстрактнымі прынцыпамі. Прынамсі ў вобразе старога *мудраца* з Міцкевічавай “Рамантычнасці” шмат хто пазнаваў менавіта Снядэцкага. Першую пазіцыю адстойваў Міхал Балінскі, які ўрэшце выдаў двутомны збор “Успамінаў пра Яна Снядэцкага” (1865). Другая была замацаваная ў *Гісторыі польскай літаратуры* (1861) Юліана Барташэвіча, у якой Снядэцкі характарызуецца як “... чалавек нязмерна шкодны для прагрэсу літаратуры і грамадскай асветы ў народзе, бо, паводле яго разумення, толькі навукі з'яўляліся рэальнасцю... Усю польскую моладзь гвалтоўна прымушаў да матэрыялізму і не дазваляў ёй блукаць у сферы духа”. /158, s. 4-5/

Але ўласна філасофская спадчына Снядэцкага стала аб'ектам прафесійнага аналізу толькі ў канцы XIX стагоддзя. Ме-

навіта тады былі закладзены пэўныя пазіцыі і інтэрпрэтацыйныя стратэгіі, якія на працягу наступнага стагоддзя ўдакладняліся альбо аспрэчваліся, але пры гэтым заставаліся нязменнымі. Першым сур'ёзным інтэрпрэтатарам філасофіі Снядэцкага быў Генрык Струвэ, які ў першым выданні сваёй *Логікі* (1870) з аднаго боку падкрэсліў эмпірызм і сэнсуалізм Снядэцкага, а з другога паставіў пад сумнеў ідэю *агульнага феномена* і, адпаведна, філасофскую карэктнасць усёй эпістэمالогіі Снядэцкага. Паводле Струвэ, эмпірызм і сэнсуалізм дазваляюць залічыць Снядэцкага да прыхільнікаў класічнага Асветніцтва, у той час як яго феноменалагічная праграма (аналіз сілаў і здольнасцей чалавечага розуму як *агульных феноменаў*) прывяла ўрэшце да таўталагічнага і павярхоўнага апісальніцтва. Менавіта Струвэ сцвердзіў, што Снядэцкі ў сваёй эпістэمالогіі наследаваў шатландзкай філасофіі здаровага розуму. Высновы Струвэ былі аспрэчаны, з аднаго боку, Ахаровічам, які ў кнізе “Уступ і агульны пагляд на пазітыўную філасофію” (Варшава, 1872) звярнуў увагу на пазітывісцкі аспект філасофіі розуму Снядэцкага і размясціў яго паміж Гербартам і Контам. З іншага боку, у 1875 годзе выйшла манаграфія Маўрыцыя Страшэўскага “Ян Снядэцкі. Яго становішча ў дзехах асветы і філасофіі ў Польшчы”, у якой Страшэўскі імкнецца давесці арыгінальнасць філасофіі Снядэцкага і палемізуе як са Струвэ, так і з Ахаровічам.

Гэтыя прынцыповыя пазіцыі не змяніліся на працягу ўсяго дваццатага стагоддзя. Філасофія Снядэцкага характарызуецца як эмпірызм і сэнсуалізм, да якога дадаюцца альбо элементы пазітывізму, альбо “наследаванне філасофіі здаровага розуму”. Генрык Хінц, найбольш аўтарытэтны даследчык філасофіі эпохі Асветніцтва, у сваім агульным аглядзе філасофіі Асветніцтва ў Рэчы Паспалітай трактуе Снядэцкага як мысліцеля эпохі крызісу і сцвярджае, што “у абароне Асветніцтва Снядэцкі папулярызуе “філасофію здаровага розуму” так званай шатландзкай школы (Т. Рэйд)”. /150, s. 53/ Усё гэта паказвае, што ўласная філасофская пазіцыя Снядэцкага ўсё яшчэ застаецца праблемай.

Зварот Снядэцкага да філасофіі ў Віленскі перыяд яго жыцця (і ўвогуле, станаўленне познеасветніцкай эпістэمالогіі) быў абумоўлены наступнымі фактарамі:

Актывізацыяй старой схаластыкі, якая ў межах Полацкай езуіцкай акадэміі спрабавала палемізаваць з віленскімі лібераламі і канкуравала з імі не толькі інтэлектуальна, але і ў пошуку падтрымкі імператарскага двара, а таксама імкнулася да кантролю над “постезуіцкай” сістэмай адукацыі.

Зменаўмі ў статусе самой філасофіі, якая відавочна вяртала сабе месца ў інтэлектуальным і культурным жыцці, згубленае за часы Асветніцтва, і якая патрабавала рэдэфініцыі.

Паўстаннем кансерватыўнага павароту ў філасофіі (Шаняўскі), які ў сваім развіцці ішоў паралельна з рамантычным паваротам у літаратуры.

Выклікам трансцэндэнтальнага ідэалізму Канта, які разгарнуў асветніцкую эпістэمالогію на 180 градусаў.

Асобна трэба адзначыць рэабілітацыю традыцыйнай культуры і этнаграфічна-народніцкі паварот ў мысленні, што праявіўся ў творчасці Даленгі-Хадакоўскага.

Усе гэтыя фактары паспрыялі з’яўленню чатырох філасофскіх твораў Снядэцкага на працягу 1814 — 1821 гадоў: “Пра метафізіку” (1814), “Пра класічнасць і рамантычнасць” (1819), “Пра філасофію” (1819) з “Дадаткам” (1920) і “Філасофія чалавечага розуму” (1821). Статус гэтых чатырох твораў быў розны. “Пра метафізіку” з’яўляўся паводле жанру філасофскім памфлетам і быў накіраваны супроць першых рэцэпцый кантыянства, якое разглядалася Снядэцкім як вяртанне да матрыцы даасветніцкага, метафізічнага мыслення, — г.зн. як мадыфікацыя схаластызаванага арыстацэлізму. “Пра класічнасць і рамантычнасць” была рэплікай на твор Казімежа Браздінскага “...Рамантычнасць” і ў ёй палеміка са сферы літаратурнай крытыкі пераносілася ў сферу эпістэمالогіі, у якой сутыкненне стыляў бачылася як вытворнае ад унутранай, уласна эпістэмалагічнай спрэчкі розуму і ўяўлення. “Пра філасофію” — праграмна-палемічны твор, які пераводзіць спрэчку, пачатую ў дак-

ладзе “Пра метафізіку” у больш шырокі кантэкст станаўлення філасофскіх ведаў і яе магчымых перспектывы. І, нарэшце, “Філасофія чалавечага розуму” з’яўляецца спробай новай асветніцкай эпістэمالогіі, якая пераходзіць (прамінаючы праект нямецкай класічнай філасофіі) у пазітывісцкую фазу.

Зацемы

1. Тэрмін “перспектыва” ў дадзеным кантэксце ўжываецца як эпістэمالагічная катэгорыя, што выяўляе пэўную інтэнцыянальнасць чалавечых ведаў, якая палягае на тым, што працэсам канстытуявання прадметнасці папярэднічае акт “выбару перспектывы”, пэўная арыентацыя “вока”.

2. Біябібліяграфічныя звесткі пра Доўгірда гл. /19/.

3. Антоні Пошман, славуты (для свайго часу) містык і “майстра герметычнай філасофіі”.

4. Уплывы Шэлінга асабіста на Галухоўскага і на сістэму яго ідэй выдавочныя. Але гаварыць пра “шэлінгіанства” Галухоўскага было б некарэктна. Калі б задачай Галухоўскага было “шэлінгіанства”, ён бы не прыехаў у Вільню, а зрабіў бы нармальную кар’еру нямецкага прафесара.

3. ГІСТОРЫКА-ФІЛАСОФСКАЯ РЭКАНСТРУКЦЫЯ КРЫТЫЧНЫХ ТВОРАЎ ЯНА СНЯДЭЦКАГА

3.1. Віленская палеміка: крытыцызм як форма асветніцкага мыслення.

У сваёй працы “Пра класічныя і рамантычныя творы” Ян Снядэцкі, характэрнызуючы рамантычную літаратуру, ужывае метафару, характэрную хутчэй для кансерватара, чым для адукаванага віленскага ліберала. Ён піша, што рамантычнасць “падбухторвае ўяўленне супроць розуму і запальвае нібы грамадзянскую вайну між рознымі сіламі чалавечай душы” /165, s. 36/. Менавіта вобраз бунту і разбурэнняў выкарыстоўваўся кансерватарамі для характарыстыкі наступстваў усеагульнай асветы, а самі асветнікі настойвалі на арганічнасці ды негвалтоўнасці сваёй працы. Але, у кантрасце з познеасветніцкай агіаграфіяй, а таксама з кампраміснай палітычнай пазіцыяй віленскіх лібералаў, менавіта вобраз бязлітаснай грамадзянскай вайны аказваецца надзвычай характэрнай, калі не вызначальнай рысай віленскага асветніцкага дыскурсу першай трэці XIX стагоддзя.

Калі гаварыць пра Снядэцкага, мы мусім канстатаваць:

· Змаганне з Кантам і кантыянскімі ўплывамі, якія разглядаліся як праявы навуковага містыцызму. Змаганне гэта відавочна выходзіла за межы чыста эпістэмалагічнай (прафесійнай) спрэчкі, выяўляючы свае ідэалагічныя і культурныя матывацыі, і ўрэшце пераходзіла ў вайну з нямецкай філасофіяй і нямецкай культурай увогуле. І калі 12 лістапада 1814 года ў лісце да Лелявеля Снядэцкі амаль прыватна раіць “асцерагацца нямецкіх педантаў, якія найчасцей у навуцы не маюць ні густу, ні розуму” /60, s. 408/, дык у прадмове да 4 тому, гаворачы пра матывацыі

напісання, Снядэцкі піша пра “фальшывую і небяспечную навуку..., што праціснулася як забаронены замежны тавар да палякаў і пачала спакушаць краёвую моладзь” /165, s. V/.

· Ужо прыгаданая вайна з рамантычнасцю, за якой, у адрозненне ад Брадзінскага, Снядэцкі не прызнаваў самастойнага зместу і якая трактавалася ім як суцэльнае парушэнне законаў, “адкрытых для французаў Буало, для палякаў Дмухоўскім, а для ўсіх цывілізаваных народаў ... Гарацыям...” /165, s. 2-3/.

· Вайна з магнетыстамі і месмерыстамі, з іх цікавасцю да надзвычайнага і містычнай інтэрпрэтацыяй некаторых фізічных феноменаў.

· Вайна з традыцыйнай народнай культурай, у якой Снядэцкі адмаўляўся бачыць штосьці, акрамя “гаворак глупых бабаў”. Тут можна прыгадаць скептычнае стаўленне да праекту Даленгі-Хадакоўскага.

Тут ужо не гаворыцца пра такіх традыцыйных антаганістаў, як абскуранты-езуіты з Полацкай Акадэміі і радыкальная моладзь.

Але арыентацыя на бязлітаснае змаганне была характэрная не толькі для Снядэцкага. Увесь віленскі лібералізм быў працяты духам крытыцызму. З утварэннем Таварыства шубраўцаў і выхадам “Вулічных навінаў” крытыцызм стаў больш радыкальным і сістэматычным. Больш за тое, ідэалагічныя войны былі пашыраныя на ўсё сацыяльнае поле. У аб’екты крытыкі патраплялі шляхта з яе гербаманіяй, падарожжаманіяй, п’янствам ды іншымі хваробамі, духавенства, вязкоўцы, габрэі. Урэшце, характэрна, што грамадства само стала надзвычай крытычным да крытыкі. Вядомы ананімны верш гучаў:

Ці шубравец, ці злодзеі — усё адно значыць.

Так Заблоцкі ў сваіх вершах гэты выраз тлумачыць.

І таму абое роўныя маюць зыскі:

Злодзеяў б’юць па скуры, а шубраўцаў у пыскі /65, s. 232/.

У выніку ў канцы сваёй дзейнасці шубраўцы мелі справу ўжо з судовымі позвамі, а пазней іх дзейнасць была ацэненая як дзейнасць “крытычных касмапалітаў, якія ганілі ўсё польскае” /65, s. 256/.

Мішэль Фуко адзначыў, што, у пэўным сэнсе, усё асветніцкае мысленне сутнасна звязанае з крытычным стаўленнем да свету, і ў гэтым сэнсе яно выступае як “крытычны дзённік розуму”. Асветніцкі крытыцызм можа быць разгледжаны ў розных аспектах: як форма мыслення, як дыкурс і як практыка, як пэўны эпістэمالагічны далягляд думкі, як кшталтаванне новай суб’ектнасці.

Пры гэтым мы мусім разрозніць ранні крытыцызм і крытыцызм позняга Асветніцтва.

Сапраўды, раннеасветніцкае мысленне самавызначаецца не праз дагматычнае пастуляванне прынцыпаў разумнасці, а праз апазнаванне, даследаванне і крытыку разнастайных сфераў, якія бачацца як неразумныя, праз правядзенне мяжы, граніцы між розумам і неразумным. Пры гэтым ранні асветніцкі крытыцызм (звязаны з фізіякратамі і іх спробай татальнай рацыяналізацыі сацыяльнай і культурнай прасторы) выходзіць з аптымістычнай ацэнкі магчымасці рацыяналізацыі “неразумнага”, сам гэты крытыцызм лакалізуецца ў маргінальных зонах і выбірае ў якасці сваёй аб’ектнасці “ніз” сацыяльнай прасторы.

Познеасветніцкі крытыцызм не столькі актыўны, колькі рэактыўны: ён рэагуе на пэўныя контр-ініцыятывы. Класічнае Асветніцтва выходзіла з прынцыповай несупярэчнасці чалавека розуму і разумнасці натуральных законаў. Гэтая эпістэمالагічная перадумова некрытычна экстрапалявалася на сацыяльную і культурную прастору, якая мусіла падлягаць рацыяналізацыі. Лакалізаваная пераважна ў асяроддзі асветніцкай эліты, ідэалогія Асветніцтва выказывала прэтэнзію на універсальнасць сваіх тэзісаў, і таму ўспрымала як *неразумныя і варожыя* разнастайныя альтэрнатыўныя ініцыятывы. Але напачатку XIX стагоддзя адбываюцца пэўныя мутацыі.

Сфармуляваўшы ідэю “крытычнага розуму”, цалкам аўтаномнага, Снядэцкі (і позняе віленскае Асветніцтва) знаходзіць як навакольную рэчаіснасць, так і ўсю традыцыю *неразумнай*. Сам розум, які не так даўно ўяўляўся як істотная, субстанцыйная аднасць, цяпер бачыцца як поле змагання, як штосьці, што

ўжо ў сабе самім мае перадумовы “хваробы”, “скрыўленняў”. Таму метафара фізіякратаў “пасіўнай прыроды” замяняецца на вобраз “бунту” супроць розуму, а сама сітуацыя апісваецца як “грамадзянская вайна”.

У віленскім асяроддзі першай трэці XIX стагоддзя познеасветніцкі крытыцызм быў звязаны з дзейнасцю Енджэя і Яна Снядэцкіх, а таксама з колам універсітэцкіх прафесараў, якія групаваліся вакол іх. Ідэалагічна ён прыбраў форму лібералізму, інстытуцыйна ўвасабляўся ў дзейнасці таварыства “Шубраўцаў” з іх газетай “Вулічныя ведамасці”.

Пачынаючы ад 1814 года, Ян Снядэцкі праводзіў сістэматычную палеміку з тымі з’явамі і падзеямі, якія бачыліся яму адхіленнем ад асветніцкай парадыгмы і галоўнай дарогі прагрэсу. Гэтая крытыка выявілася ў трох творах Снядэцкага: “Пра метафізіку”, “Пра класічныя і рамантычныя творы” і “Пра філасофію” з “Дадаткам...”.

2. Крытыка праграмы “адраджэння метафізікі” (трактат “Пра метафізіку”)

Задуманы як філасофскі памфлет¹, даклад “Пра метафізіку” не выклікаў шырокай палемікі (у адрозненне ад наступнага дакладу “Пра філасофію”). Ён быў надрукаваны ў 1814 годзе і адсутнасць водгукаў магчыма тлумачыцца палітычнай сітуацыяй таго часу. Тым не менш у ім у згорнутым выглядзе змяшчаюцца тэмы ўсіх наступных філасофскіх твораў Снядэцкага.

Трэба адразу адзначыць, што прадметам аналізу Снядэцкага ў гэтай рабоце выступае не метафізіка ў шырокім сэнсе, як сінонім філасофіі ўвогуле, а метафізіка як адна з частак філасофіі, якая ў выніку эмансіпацыі навук і распаду позняй схаластыкі была адкінутая і разглядалася асветнікамі як прыклад бясплённага разумавання.

Напачатку даецца кароткая гісторыя станаўлення метафізікі і адзначаецца, што сам зварот да найбольш агульных уласцівасцей рэчаў не з’яўляецца прывілеем толькі метафізікі,

а прысутнічае ва ўсіх навуках, кожная з якіх мусіць мець і “мае сваю метафізіку” /167, s. 147/. Гэтыя *навуковыя метафізікі* мусяць займацца тэарэтычным аналізам тых эмпірычных дадзеных, якія ў кожнай навуцы выступаюць звесткамі і матэрыялам, але не твораць уласна навукі.

У той жа час, традыцыйная філасофская метафізіка так і засталася ў краіне мараў, паколькі дасюль разглядае свой прадмет як цалкам адарваны ад эмпірычнай рэальнасці. Нямецкая школа, паводле Снядэцкага, вырашыла абапёрціся менавіта на гэтую адцягненую метафізіку. Ключавая роля ў такім павароце належыла Канту.

Так, Кант у сваёй “Крытыцы чыстага розуму” адзначае крызісны стан метафізікі, якая адзіная з навук *не зрабіла ніякага прагрэсу*. Крытычны праект Канта і меў на мэце разгледзець магчымасць рэфармавання метафізікі. А паколькі яна, аналізуючы быццё як такое, абапіраецца на чысты розум, дык крытыка чыстага розуму ёсць адначасова выяўленнем магчымасці метафізікі як навукі.

Аднак Снядэцкі ўспрыняў гэты крытычны праект як пачатак праграмы адраджэння альбо вяртання старой метафізікі і ў гэтым сэнсе як антыасветніцкую праграму. Нават антынамічнасць ідэй чыстага розуму не задаволіла Снядэцкага, бо, згодна з асветніцкімі перакананнямі, метафізіка, якая займаецца апошнімі прычынамі, тымі пытаннямі, што ляжаць на мяжы магчымасцей чалавечага розуму, — такая навука мусіла знікнуць назаўсёды.

Тым не менш, гэты крытычны праект Канта мае вытокі, як лічыць Снядэцкі, у сітуацыі эпістэмалагічнага раздарожжа, якое было характэрна для канца XVIII стагоддзя. Вынікам гэтага раздарожжа стала сітуацыя існавання “метафізічных сектаў”.

Снядэцкі дае тыпалогію “метафізічных сектаў”, якая абпіраецца на эпістэмалагічнае разрозненне між двума пачаткамі чалавечага пазнання — “уражаннямі пачуццяў” і “дзеяннямі розуму”. Так, эмпірыкі, альбо матэрыялісты, усё прыпісваюць пачуццям. Ідэалісты лічаць, што пачуцці нас падманваюць, яны

ставяць пад сумненне існаванне целаў, і лічаць людзей істотамі, што жывуць у краіне мрояў. Скептыкі не давяраюць розуму і лічаць, што той нічога пэўнага адкрыць не ў стане. Дагматыкі абапіраюцца на “чысты розум” і толькі тое лічаць праўдзівым і пэўным, пра што можна даведацца *a priori*. Ідэалісты і скептыкі такім чынам прыходзяць да эпістэмалагічнага “недаверу і распачы”, а эмпірыкі і дагматыкі, наадварот, да безпадстаўнага аптымізму што да магчымасцей праўдзівага пазнання. У выніку гэтыя секты знаходзяцца ў бесперапынным канфлікце, і займаюцца не столькі пазнаннем, колькі ўзаемнай палемікай.

Уласна эпістэмалагічны праект Канта, паводле Снядэцкага, палягае на тым, што “выцягнуўшы гэтую навуку (метафізіку) з папялішча”, ён захачеў трыумфальна завяршыць эпістэмалагічную палеміку. /167, s. 154/ Паставіўшы чалавечы розум перад самім сабой, Кант запатрабаваў ад яго справядзачы, і паспрабаваў вытлумачыць таямніцу мыслення. Дзеля гэтага Кант разгледзеў чалавечы розум з двух перспектыв: першае, як розум, які знаходзіць сябе аточаным пачуццямі і які мысліць з іх дапамогай, — гэта эмпірычны розум; па-другое, незалежны і адарваны ад пачуццяў — чысты розум. Кант лічыць, што чысты розум мае “пэўныя праўды і правы, якія не набытыя ад пачуццяў і якія папярэджваюць якія-колечы пачуцці” /167, s. 154/.

Стратэгія Канта, адзначае Снядэцкі, грунтуецца на высьвятленні, што ў кожным акце пазнанне палягае на рабоце пачуццяў, а што на дзеяннях самога розуму. Снядэцкі пагаджаецца з такой пастаноўкай пытання, але далей разглядае крытычны праект Канта як уваскросанне “даўняй, цёмнай і баламутнай навукі перыпатэтыкаў аб матэрыі і форме”. /167, s. 154/ Так, Кантавы *катэгорыі чыстага розуму* тракуюцца Снядэцкім па аналогіі з формамі Арыстоцеля. Асабліва Снядэцкага абуралі ідэі, што час і прастора ёсць формамі пачуццяў, а Бог, чалавечая душа і агульны свет ёсць формамі розуму.

У выніку, праект Канта, на думку Снядэцкага, характарызуецца, па-першае, цёмнасцю і незразумеласцю развагі, у выніку чаго “розум, патоплены... ў перабольшаных абстракцыях,

нічога не можа ясна ні бачыць, ні разумець”./167, s. 155/ А кожная “цёмная” навука ёсць, па меркаванню Снядэцкага, падазроная альбо фальшывая. Па-другое, ён адзначаны ідэалізмам і дагматызмам. Па-трэцяе, у ім няма ніякага пажытку для праўдзівай навукі. Крытычны праект Канта нічога не дае рэальнаму працэсу пазнання, што адбываецца ў навуках.

Праўдзівае ж мысленне, паводле Снядэцкага, “не залежыць ад формы (*маюцца на ўвазе апрыорныя формы пачуццёвасці і мыслення*), і яе не патрабуе, але (абапіраецца) на пазнанне грунтоўных прычын і довадаў, на бачанні адной праўды ў другой праўдзе і на ацэнцы адлегласці, на якой знаходзіцца думка альбо сцверджанне ў дачыненні да праўды неаспрэчнай” /167, s. 156/. Задача праўдзівага мыслення палягае на тым, каб “з грунтоўнага пазнання ўсіх частак навукі зрабіць сабе чыстае... і агульнае ўяўленне аб цэлым; з шматлікіх... навук добра зразуметых прыйсці да агульнай карціны чалавечага пазнання” /167, s. 158/.

Кантаваму праекту Снядэцкі супрацьпастаўляе рэальны прагрэс у навуках. Ён бачыць яго ў наступным. Паводле Снядэцкага, “Бэкан паказаў нам праўдзівую карціну ведаў у розных кшталтах навук, для кожнай прапанаваў... прадмет і мэту. Лок адкінуў фальшывую навуку аб прыроджаных ідэях, вытлумачыў таямніцу пераходу ад пачуццёвых уражанняў да агульных думак... апісаў сувязь думкі з мовай і падаў карысныя правілы яе ўжывання. Дэкарт абараніў доказ у шуканні і знаходжанні праўды, абгрунтаваў свабоду чалавечага розуму... Капернік, Галілей, Кеплер і Н’ютан навучылі нас, што ў пазнанні прыроды мы маем перад сабой толькі феномены і наступствы...” /167, s. 159/. У выніку, прыходзіць да высновы Снядэцкі, ўсе рэчы, якія мы імкнемся пазнаць, дадзены нам толькі ў сувязі з чалавекам і ніколі самі па сабе.

Менавіта гэтую траекторыю, сцвярджае Снядэцкі, можна назваць *сур’ёзнай метафізікай*, якая прывяла ў XVIII стагоддзі да імклівага прагрэсу і ўдасканалення ў навуках. Трэба альбо не ведаць пра ўсё гэта, альбо мець дастаткова безразважнасці, каб

выступіць з імкненнем прадпісываць правы навукам. Схаластычная ж метафізіка, на думку Снядэцкага, як была, так і засталася ў палоне бясплэнных разважанняў. “Метафізікі ніколі не адкрылі ніякай карыснай праўды, нічым не паслужылі ні чалавечаму розуму, ні навукам” /167, s. 157-158/. І ўрэшце, замест таго, каб, абапіраючыся на навуку, імкнуцца да пазнання яшчэ неспазнаных рэчаў, філасофія (нямецкая школа) пачынае адраджаць метафізіку, і тым самым скіроўваць чалавека “ў цёмную прастору мрояў і да шпіталя разумовых хваробаў” /167, s. 157/.

Такім чынам, у працы “Пра метафізіку” Снядэцкі дае пярэдня аналіз трансцэндэнтальнага праекту Канта, трактуючы яго метатэарэтычна, як пачатак вяртання старой схаластычнай метафізікі, і супрацьпастаўляе яго класічнаму асветніцкаму праекту, у якім адзінай легітымнай формай пазнання мусіла быць навука.

3.3. Крытыка рамантычнага ўяўлення (памфлет “Пра класічныя і рамантычныя творы”)

Паведамленне “Пра класічныя і рамантычныя творы” было прачытана Снядэцкім на літаратурнай сесіі Віленскага універсітэта і традыцыйна разглядаецца як пачатак палемікі класікаў і рамантыкаў. Гэты кантэкст твора ўжо дастаткова прааналізаваны, у тым ліку і ў беларускай гісторыі філасофіі /34/.

Для нас больш істотна, што, па сутнасці, Снядэцкі пераводзіць палеміку з літаратурнай сферы ў сферу эпістэمالогіі і разглядае рамантычнасць як праяву і вынік эпістэمالагічнага канфлікту розуму і ўяўлення, якое, у межах рамантычнай літаратуры, паставіла пад пытанне аўтарытэт і каштоўнасць розуму як найвышэйшай здольнасці чалавека. Дарэчы, адпаведны тэкст Снядэцкага часам (як нам здаецца, памылкова) разглядаецца як пачатак палемікі з Казімежам Браздзінскім: насамрэч Снядэцкі, станючы ацаніўшы развагі Браздзінскага як “вучоныя і прыемныя”, і адзначыўшы, што “ёсць там карысныя парады і разважны перасцярогі”, у далейшым пачынае змаганне

з чымсьці іншым, прынамсі літаратуразнаўчы аналіз стылістычнага раздарожжа (класіцызму і рамантызму) Брадзінскага замяняецца на апакаліптычную карціну барацьбы розуму з узбунтаваным уяўленнем.

Гэтае выключнае становішча ўяўлення сярод вышэйшых сіл душы, сама магчымасць бунту супроць розуму палягае на пэўнай супярэчлівасці гэтай сілы: “З усіх сіл чалавечай душы ўяўленне з’яўляецца самай дзейснай, але нестрыможаная, яна ж і самая небяспечная і самая шкодная. Усе прыдумкі бязбожнасці, усе непрыстойнасці і забабоны ў фальшывых рэлігіях, усе дзіватствы і недарэчнасці ў філасофіі ёсць вынік нестрыманага ўяўлення” /165, s. 29/. І ў гэтым сэнсе рамантычнасць, паводле Снядэцкага, не проста новы стыль альбо новая паэтыка, а хутчэй пэўны знак часу, штандар, пад якім спрабуе ўвайсці ў жыццё *неразумнае*: “Тое, што рамантычнасць з’яўляецца асобным і нібыта новым відам паэзіі, што яна займаецца рэчамі прамінулымі, ажыўляе іх жалобным успамінам і сумам, альбо (займаецца) прыгадвааннем падзей, якія бавілі людзей у рыцарскіх стагоддзях, — усё гэта не патрапляе да маёй увагі. Я буду разглядаць яе (рамантычнасць) як пэўную неаспрэчную прыкмету (нашага часу), шкодную на самой справе для літаратуры і асветы, — г. зн. як няслуханне (непадпарадкаванне) правіл мастацтва, і ў вольным буянні ўяўлення пошук вартасцей і як бы новых шляхоў забавы і навучання” /165, s. 2/.

У выніку рамантыкі “...хутка ўбілі сабе ў галаву, што душа мае нейкую таемную сілу бачання без межаў, што маюцца прыроджаныя веды, да якіх мусяць дайсці не праз навукі, не праз ужо вядомыя дарогі, але праз увядзенне сябе ў надзвычайны стан існавання” /165, s. 31/. Пры гэтым “звычайная мова ўжо не магла служыць для рэчаў, што недаступныя пачуццям. Тады была прыдуманая містычная мова” /165, s. 31/. Наступствам гэтага эпістэмалагічнага бунту стала рамантычная літаратура і, асабліва, тэатр. У тэатры рамантыкі “уводзяць сёння на сцэну сустрэчы чараўнікаў, іх варажбу і прароцтвы, ходзячых (па зямлі) духаў і вурдалакаў, размовы д’яблаў, анёлаў і г. д.” /165, s. 6/.

Паводле Снядэцкага, літаратура не мае права прэтэндаваць на нейкае асобнае веданне і асобную праўду: “Як праўда, так і пачаткі розуму ад стагоддзяў з’яўляюцца неадменнымі і заўсёды тымі самымі будуць. Чалавечае ўяўленне можа гэтую праўду ўпрыгожваць і прыбіраць розным чынам, — але яе нельга скажаць, г. зн. пазбаўляць яе істотных рысаў і прыпісываць ёй іншыя якасці, цалкам супрацьлеглыя першым” /165, 4/. І прыгажосць у мастацтве “... толькі тады ёсць вартая, трывалая і несмяротная, калі абапіраецца на праўду, альбо, як звычайна гавораць, калі яна згодная з прыродай” /165, s. 5/.

Пры гэтым сама прырода, паводле Снядэцкага, не можа выступаць у якасці чыстага ўзору для мастацтва, а само мастацтва ўжо не з’яўляецца арыстоцэлевым “мімесісам”: “Прырода, беручы агулам, вялікая і багатая, у асобных праявах мае сваю прывабнасць і агіду, сваю прыгажосць і страхосце... г. зн. будзе няпраўдай думаць, што, узятая без адрознення і выбару, яна заўсёды можа падабацца і быць крыніцай паэтычнай прыгажосці” /165, s. 10/. Таму, на думку Снядэцкага, “стан дзікасці і барбарства ніколі не быў станам нявіннасці, хіба што ў фантазіях паэтаў” /165, s. 10/, а “чары, варажба і вурдалакі не з’яўляюцца прыродай, але плёнам сапсаванага невуцтвам і забабонамі розуму” /165, s. 9/.

Падсумоўваючы свае развагі, Снядэцкі яшчэ раз вяртаецца да ідэі рамантычнасці. “Рамантычнасць... адкідае досвед, падбухторвае ўяўленне супроць розуму і запальвае нібы грамадзянскую вайну між разумовымі сіламі чалавека. Не будзем слухаць гэтых бунтаўніцкіх падбухторванняў: бо самыя прыгожыя творы чалавечага розуму з’яўляюцца дзецьмі міру, згоды і гармоніі між усімі сіламі душы” /165, s. 36/.

Такім чынам, у палеміцы з рамантыкамі Снядэцкі адстойвае вядучую ролю розуму ў мастацтве і пры гэтым апісвае рэальную карціну сучаснага яму мастацтва як карціну хаосу, вайны і нязгоды між вышэйшымі сіламі душы.

3.4. Крытыка філасофіі Канта і трансцэндэнтальнай перспектывы мыслення (Трактат “Пра філасофію” і “Дадатак да твора “Пра філасофію”

3.4.1. Паўставанне і агульная характарыстыка твораў

Паведамленне “Пра філасофію” Яна Снядэцкага было прачытана на літаратурнай сесіі Віленскага універсітэту 15/27 красавіка 1819 года, надрукавана ў “Дзенніку Віленскім” у гэтым жа годзе і адразу ж перадрукавана “Паментнікам Львоўскім” (1819, т. 2, ст. 3 — 32). Гэтае паведамленне было расцэнена грамадскасцю як пачатак антыкантаўскай кампаніі, накіраванай супроць першых спробаў рэцэпцыі кантыянства, якія адбываліся ў Варшаве і Кракаве. У гэтым жа томе “Паментнікам Львоўскім” была надрукаваная невялічкая рэпліка, падпісаная псеўданімам *Філанольскі*, аўтарства Тытуса Дзедушыцкага (Tytus Dzieduszycki), дзе аўтар натаккі спрабуе рэабілітаваць Канта і трактуе закіды шанаванага і аўтарытэтнага навукоўцы як непаразуменне. Сам Снядэцкі адрэагаваў на рэпліку значна больш шырокім разглядам у “Дадатку да твора “Пра філасофію” (Дзеннік Віленскі, 1820, т. 2), дзе спрабаваў абараніць свае пазіцыі.

Трактат “Пра філасофію” звычайна разглядаецца як пачатак антыкантаўскай палемікі Снядэцкага. Пры гэтым не звяртаецца ўвага, што галоўнай мэтай свайго разгляду Снядэцкі лічыць крытычнае перавызначэнне самой ідэі філасофіі, якая мусіць адмовіцца ад сваёй традыцыйнай задачы пошуку першапрычын, — задачы, сфармуляванай яшчэ Арыстоцелем, і паспрабаваць знайсці сабе новую прадметнасць і новую легітымнасць.

3.4.2. Рэдэфініцыя філасофіі

Праца “Пра філасофію” пачынаецца са спробы Снядэцкага даць генеалагічны абрыс развіцця філасофіі — ад старажытных грэкаў да 19 стагоддзя. Снядэцкі імкнецца паказаць залежнасць філасофіі — праблемную і інстытуцыйную — ад уз-

роўня навуковых ведаў у тую альбо іншую эпоху. Філасофію Снядэцкі разглядае як пэўную форму ведаў альбо навукі, што папярэднічае праўдзівым навукам.

Так, паводле Снядэцкага, пачынальнікамі філасофіі сталі вучоныя грэкі, якія “да часоў Піфагора зваліся мудрацамі”. Піфагор (каля 550 г. да н.э.) узяў сабе больш сціпную назву — аматара мудрасці альбо філосафа. Гэтая назва (паводле Аўгусціна) давалася надалей людзям, “якія цэняць якую-коледчы навуку”. Менавіта так сталі называцца розныя секты альбо школы, на якія падзяліліся вучоныя грэкі. Далей навукі грэкаў збераглі арабы пад каліфамі і бізантыйцы, якія пасля падзення Канстантынопаля ў сярэдзіне XV стагоддзя перасяліліся ў Італію.

Сама назва “філасофія” за гэтыя часы набыла самыя розныя значэнні. Найчасцей аднак яна прыкладалася да спадчыны Арыстоцеля, у якой выдзяляліся навукі розуму, навукі прыроды і навукі маральныя. Такім чынам філасофія на універсітэтах складалася з логікі, метафізікі, фізікі і этыкі. Пазней дадалася яшчэ і матэматыка. Ідэя мудрасці і ідэя навукі супадалі, “... бо мудрасць, якую знаходзілі ў навуцы, палягала на працы (тварэнні) выкшталтаванага і спрактыкаванага розуму, які звяртаецца да рэчаў, даступных ягонаму пазнанню, — і ўласна ўсё гэта і маецца ў падзеле навук паводле Арыстоцеля” /167, s. 165/. Побач з гэтым выявілася яшчэ адно значэнне філасофіі, якое не супярэчыла вышэйразгледжанаму: “Але яшчэ ў кожнай амаль навуцы хацелі мець філасофію: і гэтае значэнне, хаця і больш вузкае і абмежаванае, не супярэчыла вышэйапісанаму, бо палягае на найагульным разгледзе якой-кольвек асобнай навукі ў дачыненні да яе пэўных і яўных пачаткаў, усталяваных праз розум” /167, s. 165/.

Бо кожная навука з’яўляецца дзіцём розуму, калі толькі сам розум выступае як “пасьма праўд і сцверджанняў, разгорнутых праз чыстыя паняцці і праўдзівыя высновы” /167, s. 166/.

Калі ж ідэю філасофіі застасаваць не да вонкавых рэчаў, а да чалавека, дык тады мудрасць “ палягае на карыстанні з розуму як дзеля ведання рэчаў, так і ў жыццёвых паводзінах: бо

гэта дзве істотныя і непадзельныя ўмовы падтрымання грамадскага парадку і асабістага шчасця, да якіх імкнецца разважлівая асоба; бо ад гэтай гармоніі думак і дзеяў залежыць спакой душы, найлепшае дабро чалавека, залежыць таксама і ўсё высокае становішча (годнасць) чалавечае натуры. Такім чынам, любоў да мудрасці вядзе чалавека да пастаяннага клопату пра ўдасканаленне розуму, які яго ставіць на найвышэйшы ўзровень зямных стварэнняў; і да паказу (праяваў) гэтага розуму ў яго справах і дзеях, якія яго ўтрымоўваюць на гэтым троне першынства” /167, s. 166/. Адным словам, філасофія з’яўляецца навукай праўдзівага мыслення і жыцця, што праяўляецца ў пастаяннай практыцы.

Праўдзівы філосаф, паводле Снядэцкага, пагодзіцца з думкай Дэкарта, што яго мэта панаваць не над светам, а над сваімі жаданнямі і пачуццямі. Праўдзівы філосаф “ глядзіць на непамыснасці, але з дарогі справядлівасці не сыходзіць; узбройваецца сталасцю і мужнасцю, — як супроць варожых удараў так і супроць звабных усмешак лёсу, шукае асабістае шчасце ў выкананні сваіх абавязкаў і ў чыстым сумленні, і ніколі не губляе пры гэтым уласнай годнасці... калі мы глядзім на філасофію з перспектывы навукі, яна выступае як самы годны занятак чалавека, які ўдасканальвае самога сябе, а калі глядзім на яе з перспектывы чалавека, яна выяўляецца ў мысленні і дзеяннях, якія з’яўляюцца вынікамі і плёнамі гэтай навукі” /167, s. 166/.

3.4.3. Філасофія і гісторыя

Такім чынам, генеалогія філасофскіх ведаў апісваецца Снядэцкім у сувязі з прагрэсам навук, які непазбежна звязаны з кумулятыўнай перспектывай наакуплення ведаў, паляпшэння і ўдасканалення жыцця. Але, падыходзячы да сучаснага стану рэчаў, Снядэцкі сутыкаецца з тым, што гэты стан ніяк не можа быць апісаны ў катэгорыях выніку, падсумавання.

Сучаснасць раптоўна раскрываецца перад Снядэцкім як прастора ірацыянальнага хаосу, кульмінацыяй якога стала Французская рэвалюцыя. І менавіта ў гэтым хаосе вінавацяць філа-

софію і філосафай. Па сутнасці, адбываецца перамена ў разуменні гісторыі: замест ідэі прагрэсу, — лінейнай, спрошчанай канстукцыі, дэтэрмінаванай разнастайнымі “натуральнымі” чыннікамі, гісторыя раптоўна выяўляе сябе як поле свабоды. Сама ж свабода знаходзіць сябе між двума моцнымі палюсамі: між гвалтоўным, ірацыянальным хаосам, які нараджаецца з “нераўнавагі” свету, і гэткам жа гвалтоўным, ірацыянальным “парадкам”, які імкнецца стрымаць гэты хаос.

У гэтай сітуацыі роля філасофіі, паводле Снядэцкага, тэрапеўтычная. “Праўда заўсёды для чалавека і для народаў дабратворная, а чыстая філасофія занятая яе спакойным расповедам, ніколі не выклікае і не выцягвае людзей на сцэну нястрыманых страсцей, на якой увесь яе ўплыў знікае і гіне” /167, s. 175/. Змяняецца функцыя розуму: метафара агрэсіўнага, наступальнага святла розуму, які імкнецца да (прымусовай) рацыяналізацыі свету, замяняецца на ідэю яго ураўнаважання, улагоджання.

Адсюль і ідэя “раўнавагі”, сярэдняга шляху, якая паклалася ў падваліны адмысловага віленскага лібералізму. Адсюль жа і метафара “вар’яцтва”, параўнанне свету з вар’яцкім домам, імкненне хаця б у межах самога розуму пазбегнуць канфліктаў. Бо сучасны Снядэцкаму свет “падобны да звыклага піяка, які, калі цвярозы, разумее сваю згубную страсць, сумуе над гэтым і плача, але тым не менш вяртаецца да сваёй залежнасці і заганы” /167, s. 176/. У выніку “заклапочаная філасофія з болем глядзіць на гэтыя няшчасці: збірае з іх на будучыню збаўчыя парады і перасцярогі, якія ніхто не слухае пасля таго, як трагічнае відовішча скончылася. І таму гэтая ж самая чарга забурэнняў і няшчасцяў вяртаецца” /167, s. 176/. Задача розуму ў новай сітуацыі — падтрыманне раўнавагі свету, і ў гэтай яго новай функцыі нечаканай саюзніцай розуму становіцца рэлігія.

3.4.4. Філасофія і вера

Такім чынам рэальны розум, які знаходзіць сябе ў сітуацыі вызваленага свету, сутыкаецца з новымі задачамі. З аднаго боку, ён мае за сабой велічную гісторыю свабоды і вызвален-

ня: “Дух філасофіі, — г. зн. дух грунтоўнага і бесстаронняга разгляду рэчаў, дух філасофскі і праўдзіва хрысціянскі выратаваў рэшту Еўропы ад падобнага суду (інквізіцыі) і ад барбарства даўнейшых стагоддзяў, раззброіў моцны фанатызм, паўстрымаў праліццё чалавечай крыві, усмірыў празмерны аскетызм, што тлуміў любоў да бліжняга і грамадскія дабрачыннасці, гэты ж самы дух філасофіі адкінуў легкадумнасць, увёў талеранцыю, вярнуў людзей рознай веры да братэрскай любові, і ачысціў евангельскую маральнасць ад тых заганаў, якімі яе заразілі схаластыкі, казуісты, прабабілісты, і тая мярзотная навука фальшу і аблуды, якую прыдумалі дзеля сваёй выгоды фальшывыя святошы пад імём тэалагічных рэстрыкцый (абмежаванняў)” /165, s. 69/.

З іншага боку, ён мусіць вучыцца сціпласці і пакоры: “Праўдзівая філасофія ведае межы чалавечага разумення і паза іх не выходзіць; ведае слабасць розуму нават у тых рэчах, што пакінутыя (у кампэтэнцыі) яго даследавання; яна з кожным крокам вучыцца сціпласці і не насмельваецца разглядаць таямніцы, забароненыя ёй Творцам” /165, s. 60/.

У гэтым новым, вызваленым свеце розум і рэлігія апынаюцца саюзнікамі: “Толькі тыя тэолагі, што абапіраюцца на святло філасофіі, з’яўляюцца і будуць прыяцелямі навук і Асветніцтва, толькі яны ўмеюць бараніць і ўтрымоўваць справу рэлігіі з той сілай і годнасцю, якія вартыя праўды, не закранутай ні страцямі, ні глупствам” /165, s. 70/

3.4.5. Дадатак да даклада “Пра філасофію”

Дадатак да даклада “Пра філасофію” быў прачытаны на літаратурнай сесіі Віленскага універсітэта 15 мая 1820 года. Сам дадатак удвая перавышае тэкст твора “Пра філасофію”. Ён складаецца з 4 частак.

У першай Снядэцкі падае матывы свайго звароту да грунтоўнай крытыкі таго, што ён вызначыў як “метафізічны раман”; вызначае сваю ўласную пазіцыю ў эпістэмолагіі; аналізуе статус

здольнасцей разумнай душы, палемізуючы з апрыярызмам Канта; а таксама спрабуе давесці, што “каперніканская рэвалюцыя” Канта з’яўляецца насамрэч вяртаннем альбо мадыфікацыяй некаторых ідэй традыцыйнай метафізікі (Платон, Арыстоцель, Піфагор). У канцы першай часткі Снядэцкі дае панараму рэцэпцыі філасофіі Канта ў Францыі і Англіі, спрабуючы паказаць, што яго ўласны крытыцызм не ёсць штосьці выключнае, што супярэчыць агульнаеўрапейскім тэндэнцыям і ацэнкам.

У другой частцы Снядэцкі засяроджваецца на аналізе працэсу пазнання ў Канта і, больш канкрэтна, на кантавай трансцэндэнтальнай эстэтыцы, ролі пачуццяў у працэсе пазнання, прасторы і часе як апрыорных формаў пачуццёвасці. Аналізуючы Кантаву ідэю апрыорных форм пачуццёвасці, параўноўваючы іх з тымі ідэямі прасторы і часу, што паўстаюць у чалавечым розуме ў выніку працэса абстрагавання, пераходу ад досведу канкрэтных часу і месца да іхнай агульнай ідэі, Снядэцкі прыходзіць да высновы, што Кант у сваім аналізе памыліўся, прыйшоўшы да “трансцэндэнтальнага паралагізму”, г. зн. патрактаваўшы як апрыорныя формы тыя ідэі, якія могуць быць выведзены абсалютна натуральным шляхам абстрагавання.

У трэцяй частцы “Дадатка...” Снядэцкі вяртаецца да тых 4 закідаў, што былі сфармуляваны ў працы “Пра філасофію” і былі аспрэчаныя рэцэнзентам “Паментніка Львоўскага” і спрабуе разгарнуць і паглыбіць аргументацыю (адказваючы на заўвагу ў павярхоўнасці).

І ў чацвертай, апошняй частцы твора Снядэцкі дае сваё бачанне эпістэمالагічнай траекторыі новаеўрапейскага мыслення, якую ён называе падарожжам у краіну агульнага мыслення. Аналізуючы пагляды і набыткі Дэкарта, Н’ютана, Лейбніца, Якуба Бэрнулі, Паскаля, Ферма ды інш., ён сцвярджае, што трансцэндэнтальны праект Канта з’явіўся адхіленнем ад агульнай лініі новаеўрапейскага мыслення, што ў ім не было патрэбы. Звяртаючыся далей да агульнага аналізу філасофіі Канта, зыходзячы з прадмету, задач і спосабаў рэалізацыі трансцэндэнтальнага павароту, Снядэцкі паказвае гіпатэтычнасць большасці

базавых пасылак Канта і прыходзіць да высновы, што Кант падаў большы прыклад сваім жыццём, чым сваёй навукай.

Заканчэннем гэтай палемікі стала паведамленне Міхала Чацкага “Аб патрэбе метафізікі”, надрукаванае ў Варшаве ў 1821 годзе.

3.4.6. Вызначэнне Снядэцкім сваёй пазіцыі

Гаворачы пра ўласную філасофскую пазіцыю, Снядэцкі ад самага пачатку адмяжоўвае сябе да сітуацыі “метафізічных сектаў”. Паводле Снядэцкага, раскол адзінай універсальнай навукі на школы і секты, арганізаваныя вакол індыўдуальных вучэнняў, якія да таго ж упісаны ў нацыянальныя школы, — супярэчыць таму універсальнаму ідэалу праўды, якая, паводле вызначэння, не прымае сект. Само існаванне філасофскіх сектаў мае карані, паводле Снядэцкага, у спецыфіцы метафізічнага мыслення, якое характарызуецца ўскладнёнасцю тэрміналогіі, шматзначнасцю (альбо недастатковай празрыстасцю) базавых паняццяў, а таксама праграмай незразумеласцю для непадрыхтаваных (метафізічна) чытачоў.

“Я лічу, — піша Снядэцкі, — што з метафізікамі ніколі не трэба спрачацца. Яны маюць галовы асаблівага кшталту, занураныя ў торбу завостраных з двух бакоў словаў, цёмных і шматзначных. Уся іх мудрасць палягае на веданні разнастайных хованак, у якіх утоены розныя значэнні аднаго і таго ж слова... На ўсе цяжкія пытанні, (што ім задаюць) яны маюць адзіны агульны адказ: што іх (іх крытыкі) не разумеюць... Бо іх навука мае ад прыроды прывілей, якога не маюць усе іншыя навукі: гэта значыць яе можна адначасова і разумець і не разумець” /165, s. 77/.

У гэтай сітуацыі Снядэцкі апісвае сваю ўласную эпістэ-малагічную пазіцыю як пазіцыю рэаліста, матэрыяліста і эмпірыка:

“...з’яўляюся рэалістам, — г. зн., што ў словах не шукаю гучання і ветру, але рэчаў: што для мяне разумець — не значыць задаволіцца самім словам, супакоіцца першым зваротам

увагі, — але разгледзець рэч з усіх бакоў і паглядаў, набыць яснае і чыстае яе паняцце, назваць яе адпаведна, а потым тое, што зразумета, выдаць у тлумачэнні” /165, s. 76/. “Хаця я і веру ў несмяротных істот, я з’яўляюся, у разуменні Канта, матэрыялістам, бо лічу, што ў чалавеку няма нават самай агульнай ідэі, якая не пачыналася б ад пачуццяў і якая б без іх дапамогі, блізкай ці больш адлеглай, выплывала б проста з чыстага розуму” /165, s. 78/. Матэрыялы эмпірычнага досведу “не лічу за навуку, але за матэрыял да ёй, з якога розум выводзіць і творыць ланцуг агульных праўд, што звязваюць пачуццёвыя феномены, і ўтвараюць навуку” /165, s. 79/. “...ёсць цалкам эмпірык, бо не ведаю і не магу заўважыць ніякіх думак, паняццяў і праўд, якія былі б дадзены чалавечаму розуму ад нараджэння. Чалавечая душа мае сілы і здольнасці, уласцівыя ёй ад прыроды: але калі яна злучаная з целам, гэтыя сілы знаходзяцца ў стане сну і нерухомасці, пакуль досвед, практыкаванні і навучанне не выявяць іх, не пусцяць у рух і дзейнасць, не пашыраць і не выдасканаляць” /165, s. 79/.

З гэтых трох вызначэнняў найбольшую сэнсавую нагрузку нясуць ідэі матэрыялізму і эмпірызму, якія, разам узятыя, акрэсліваюць сэнсуалістычны аспект пазіцыі Снядэцкага. Пакуль тут мы маем папярэдняе самавызначэнне, якое знойдзе працяг у “Філасофіі чалавечага розуму”. Мы можам акрэсціць пазіцыю Снядэцкага як мяккі сэнсуалізм, пазбаўлены як рэдукцыянісцкіх момантаў французскага матэрыялізму (сэнсуалізму) другой паловы XVIII стагоддзя, так і генеалагічных спробаў аналізу зместу чалавечай свядомасці, — праграмы, якая склалася ў межах англійскага эмпірызму, і якая потым трансфармавалася ў аналітычную праграму ў філасофіі.

Так, у далейшым Снядэцкі ставіць пытанне аб статусе сіл і здольнасцей чалавечага розуму і гаворыць аб адмысловай *прыроджанасці* гэтых сіл: яны закладзеныя ў чалавечую душу як магчымасці, якія развіваюцца і дасканаляцца толькі ў працэсе іх ужывання. Правілы ж і законы дзеяння розуму, паводле Снядэцкага, не з’яўляюцца апрыорнымі ці фармальнымі, але ў боль-

шай ступені функцыянальныя, тыя, якія апісваюць не змест розуму, але яго дзеянні і ўчынкi.

“Кожная здольнасць як душы, так і цела, мае ў сваіх дзеяннях пэўныя правiлы; але выяўленне гэтых правiл з’яўляецца справай і вынаходніцтвам чалавека, што разглядае адбыванне, чыннасць і спосабы гэтай здольнасці. Гэтыя правiлы не таму пэўныя і вечныя, што нам дадзены ад прыроды, але таму, што абапіраюцца на праўду, выяўленую чалавекам” /165, s. 81/.

Адпаведна і праўда, паводле Снядэцкага, дзеліцца на два гатункі:

“Ёсць толькі два віды праўд у цэлай сферы чалавечага пазнання: праўды ўчынкавыя (*verites des faits*), якія абапіраюцца на назіранне і досвед, і праўды камбінацый (*verites des combinaisons*), знойдзеныя сілай рэфлексіі, фундаментам якіх з’яўляецца добра зразуметая тоеснасць (*identitas*). Я называю камбінацыйнай альбо стасаваннем тое дзеянне, праз якое адна рэч прыкладаецца і прымяраецца да іншай; калі рэчы альбо думкі блізкія сабе — аддзяляю, аддаленыя — збліжаю, падзеленыя — злучаю і складаю, злучаныя — падзяляю і раздзяляю, — ці агулам, калі адну рэч параўноўваю з іншай. Вынікам гэтага параўнання выступае стасунак (*rapport, ratio, relatio*), які абавязкова патрабуе двух тэрмінаў” /165, s. 81/.

Асабліва істотным для Снядэцкага з’яўляецца падзяленне эмпірычнага і тэарэтычнага аспектаў работы розуму. Хаця ён і падкрэслівае свой эмпірызм, але ўласную сферу розуму і навукі ён вызначае як пасляэмпірычную.

Асобна можна вылучыць праблему рэалізму Снядэцкага. Менавіта рэалізм выдзяляе яго на фоне ўжо заяўленых пазіцый у эпiстэмалогіі і патрабуе больш падрабязнага аналізу. У рэалізме Снядэцкага змяшчаецца антырэдукцыянісцкая стратэгія з аднаго боку, і антыідэалістычная, — з іншага. Яго рэалізм палягае на перакананні, што ідэі, думкі, увогуле прадукты чалавечага розуму маюць адмысловую рэальнасць, якая не вылучаецца, не адасобленая ад агульнай рэальнасці як пэўная ідэальная сфера, але з’яўляецца яе асобнай (і адасобленай) ча-

сткай. Ідэя эпiстэмалагічнага рэалізму ў трактоўцы розуму вяла да праграмы аналізу прадуктаў гэтага розуму, — г. зн. розуму за працай. І сярод найбольш істотных прадуктаў і практык розуму мы знаходзім навуку.

3.4.7. Эпістэмалагічная траекторыя новаеўрапейскага мыслення

Снядэцкі неаднаразова, у розных творах, спрабаваў падаць сваё бачанне генеалогіі новаеўрапейскай эпiстэмалагічнай думкі. Паводле Снядэцкага, гэтая генеалогія не можа быць апісана як станаўленне ідэальнай рацыянальнасці. Хутчэй перад намі практыкі, спробы, памылкі і набыткі.

Сам зварот думкі да рэфлексіі над асновамі чалавечага пазнання, ці, як гэта абазначае Снядэцкі, *уваходжанне ў краіну агульнага бачання*, мае сваёй крыніцай альбо агульначалавечую цікавасць, альбо паўстае ў выніку спроб вырашэння канкрэтных цяжкасцей, альбо пошук і цікаванне за новымі думкамі. Гэты зварот мае ў сваіх выніках не толькі пазітыўныя набыткі, але і негатыўныя вынікі, якія могуць служыць перасцярогай для іншых навукоўцаў.

Так, Дэкарт, адзначае Снядэцкі, упершыню абвясціў прынцыпы свабоды чалавечага розуму і метадалагічнага сумневу. Але спробы Дэкарта вытлумачыць фізічныя феномены праз абстрактныя прынцыпы толькі затрымалі развіццё навукі. Н'ютан першы сцвердзіў уплыў фізічнага свету на феномены чалавечай пачуццёвасці. Лейбніц прааналізаваў феномен уяўлення, а таксама, параўноўваючы праўды досведу і праўды розуму, накрэсліў самую бяспечную дарогу да праўды і пэўнасці: ад досведу да думкі, ад асаблівых праўд да праўд агульных. Лейбніцу належыць таксама гонар вынаходніцтва імавернасці і заснаванне адпаведнага раздзелу логікі. Тым не менш, паводле Снядэцкага, *краіна агульнага бачання* найчасцей застаецца краінай ілюзій, памылак і небяспекі, і толькі для самых падрыхтаваных і дасведчаных тоіць у сабе істотныя праўды. Да іх, акра-

мя вышэйзгаданных, Снядэцкі далучае Бэкана, Паскаля, Лока і Д'Аламбера.

У выніку “амаль што ўсе псіхалагічныя патрэбы чалавечага розуму былі задаволены; яго сілы і здольнасці выяўлены і ўпарадкаваны; дзеянні гэтых сіл апісаны ў іх правілах; краіна домыслаў аддзелена ад краіны пэўнасці; ухвалены бясспрэчныя правілы дзеянняў і ў першай і ў другой; тое, што даступнае чалавечаму розуму, дбайна аддзелена ад таго, што яму забаронена ў навукх; усё (гэта) выкладзена чыстай, яснай, зразумелай мовай і ўсё абгрунтавана доказамі і прыкладамі, узятымі з грунтоўных навук” /165, s. 146/.

Усё гэта прывяло да таго, што “не патрабавала мастацтва мыслення ніякіх адгалінаванняў і правак, але чакала ... сур’ёзнага мысліцеля, які б усе гэтыя выяўленыя правілы і перасцярогі сабраў бы і злучыў у адзінае цела, якое б склала грунтоўныя навукі псіхалогіі і логікі”. /165, s. 147/

У гэты ж час нямецкія мысліцелі, паводле Снядэцкага, прапанавалі вяртанне да *навукі сярэднявечча*, якую яны выбралі як пераважнае поле практыкавання разумовых здольнасцей і сіл, замест таго, каб практыкаваць мысленне ў безлічы новых навук, якія ўзніклі ў XVIII стагоддзі. У гэтым кантэксце праект Канта быў абсалютна непатрэбны: “... Кант на 60-м годзе свайго жыцця без ніякай патрэбы, без ніякай грунтоўнай нагоды вырашыў перарабіць цэлую тэорыю мыслення; а яго прыхільнікі вырашылі прыстасаваць яе да ўсяго магчымага чалавечага пазнання і правесці надзвычайную, праўдзіва варварскую рэвалюцыю ў навукх” /165, s. 148/.

3.4.8. Крытыка Канта

Як ужо адзначалася, крытычнае стаўленне да філасофіі Канта ў Снядэцкага было абумоўлена рознымі фактарамі і да гэтай крытыкі Снядэцкі вяртаўся практычна ва ўсіх сваіх работах, паглыбляючы аргументацыю, знаходзячы новыя хібы і недахопы Кантавага праекту. Гэтую аргументацыю можна сістэматызаваць у чатырох тэарэтычных пунктах.

Першы. Перабольшаны недавер да сведчання нашых пачуццяў, — першай крыніцы нашых ведаў. Пошук жа першай прычыны гэтага феномену, паводле Снядэцкага, вядзе нас да скептыцызму.

Другі. Разгляд разумнай душы, адарванай ад пачуццяў. Снядэцкі параўноўвае гэты стан — душы без пачуццяў — з станам чалавека, які сніць альбо знаходзіцца ў краіне ілюзій. Чалавек, пазбаўлены пачуццяў, не можа мець ні ўяўлення пра якую-колечы рэч, ні рэфлексіі над ёй, бо “мова ўсіх навук і ўсіх агульных праўд ёсць і мусіць быць пачуццёвая” /165, s. 46/. Уяўленне душы, адарванай ад пачуццяў, прыводзіць урэшце да ідэалізму. Кант, паводле Снядэцкага, нагадвае чалавека, які пасля добрага абеда разважае аб утрыманні арганічнага жыцця без ніякага харчавання.

Трэці. Кант, паводле Снядэцкага, не даводзіць першых прынцыпаў сваёй навукі, але бярэ іх як пэўныя. Гэта значыць, што ўвесь будынак філасофіі Канта пабудаваны на фундаменце гіпотэз. Што дазваляе Снядэцкаму кваліфікаваць праект Канта як “метафізічны раман”.

Чацверты. Нямецкая школа, паводле Снядэцкага, “любіць падзелы і зноў падзелы ў падзелах... Кант нікому не даў сябе ў гэтым пераплюнуць” /165, s. 47/.

Але палеміка Снядэцкага грунтавалася не толькі на тэарэтычнай, але і на метатэарэтычнай аргументацыі. І ў гэтым сэнсе галоўным абвінавачваннем выступаў сам трансцэндэнтальны праект. Паводле Снядэцкага, метатэарэтычнае значэнне гэтага праекту палягае на тым, што *Кант хоча вытлумачыць найглыбейшыя таямніцы мыслення*.

Паводле Снядэцкага, такі праект супярэчыць двум рэчам. З аднаго боку, ён супярэчыць прынцыпам здаровай філасофіі, якая ўсведамляе граніцы чалавечых ведаў. А ўсведамленне граніц патрабуе “не шукаць таго, што нашаму разуменню натуральным чынам не дадзена (забаронена) і што мусіць быць для яго вечнай таямніцай... Сярод гэтага знаходзяцца першыя прычыны рэчаў: першы і самы агульны фундамент нашых ведаў” /165, s. 43/. З іншага боку, пошук першапрычын не з’яўляецца

науковим дослідженням. У науці, показує Снядзкі, нема пошуку першопричин, не питаюцца, наприклад, як і дзеля чаго адчуваюць нервы.

“У істотах такіх розных, такіх у нічым адна да другой непадобных, як душа і цела, не з’яўляецца гэта разважным запытаннем: якім чынам і дзеля чаго з вонкавых рэчаў света нараджаюцца розныя формы ведаў і навукі? І на спробе вырашэння такога пытання *a priori*, г.зн. не залежным ад якіх-колечы назіранняў і досведу, абапіраць усю пэўнасць чалавечых ведаў?” /165, s. 44/. Кант паспрабаваў гэта пытанне паставіць і вырашыць. У выніку, лічыць Снядзкі, Кант вяртаецца назад: архітэктоніка разумнай душы ў Канта мае свае карані ў філасофіі Платона.

Далей Снядзкі палемізуе з ідэяй Канта аб прасторы і часу, як апырыорных формах пачуццёвасці. Кваліфікуе гэта як вынік *метафізічнай любові*, якая складае свае раманы.

Пасля Канта гэтая цёмная і незразумелая філасофія распачала сваю экспансію на навукі. Нямецкія метафізікі *настваралі філасофіі матэматыкі, права, медыцыны і пачалі навязваць навуцы сваю цёмную і незразумелую мову*. Паводле ж Снядзкі, дасканаленне навук мусіць ісці ў кірунку іх прастаты і яснасці. А “працаваць дзеля таго, каб яе (навуку) зрабіць незразумелай нават тым, хто ёй займаецца, гэта значыць нішчыць усю справу Асветніцтва і замяняць навукі на элесійскія таямніцы” /165, s. 50/.

Снядзкі лічыць, што і філасофія і канкрэтныя навукі мусяць заставацца ў феноменальным свеце. “Балазе чалавек... здольны пазнаць толькі самі феномены і наступствы ў іх стасунках да яго самога, — адсюль узаемная залежнасць адных ад другіх; карысным заняткам для метафізікі будзе размяшчаць феномены мыслення не ў краіне ілюзій, але ў краіне сапраўдных падзей свету, спазнаць і апісаць сілы душы, іх дзейнасць і ўласцівасці, намеціць спосабы іх выпрацоўкі і дасканалення, аберагчы яе (душу) ад ілюзіі і памылак, падаць прыкметы, па якіх можна адрозніваць праўду ад яе падабенства, умець ацаніць

стан гэтага падабенства, калі яно набліжаецца альбо аддаляецца ад пэўнасці... Але ірвацца ў прадонне закрытых для чалавека таямніц, хацець адгадаць цэлы, так бы мовіць, механізм мыслення і вытлумачыць яго *a priori*... з'яўляецца сатырай на здаровы розум... марнатраўства часу і разумовых сіл на марныя росшукі, пустыя і да нічога не прыдатныя ... не ёсць гэта пэўна мудрасць і таму не мае права на сур'ёзнае імя філасофіі” /165, s. 51/.

Рэформы ў навуцы, паводле Снядэцкага, адбываюцца праз яе паступовы рост, праз кумулятыўнае накопленне новага матэрыялу, у выніку чаго навука набывае новую форму.

Такім чынам, у трактаце “Пра філасофію” і ў “Дадатку...”, разглядаючы станаўленне філасофіі, Снядэцкі даводзіць сваю генеалогію да сучаснай яму сітуацыі канчатковай эмансіпацыі навук і спрабуе паказаць, што з гэтай эмансіпацыяй філасофія згубіла сваю традыцыйную прадметнасць і стала праблемай для самой сябе.

Выйсце з гэтай сітуацыі Снядэцкі бачыць у двух накірунках: пазітывістычным, калі задачай філасофіі бачыцца рэфлексія над самымі агульнымі прынцыпамі, пакладзенымі ў падмурак канкрэтных навук, а таксама рэфлексія над прынцыпамі навуковасці як такой. І другі накірунак, філасофія з перспектывы чалавека, бо сам чалавек, як піша Снядэцкі, “з’яўляецца спалучэннем здзіўных феноменаў і ў той жа час неўгрунтаваных таямніц” /165, s. 44/. Гэтую перспектыву Снядэцкі апісвае, з аднаго боку, як вяртанне соцыякультурнага прэстыжу філасофскай рэфлексіі, і аспрэчванне вобраза філосафа як атэіста, крытыка і рэвалюцыянера, вобраза, надзвычай пашыранага пасля Французскай рэвалюцыі. З другога боку, паводле Снядэцкага, гэта пільнаванне граніц мыслення, бо “як між феноменамі целаў і першай іх прычынай, так і між вонкавым светам і дзеяннямі душы існуе прадонне, пераадолець якое ў чалавеку не можа аніводная здольнасць альбо сіла, і таму ўгляданне ў гэтае прадонне прыводзіць не да мыслення, а да страты прытомнасці” /165, ss. 44-45/.

Зацемы

1. Больш канкрэтна, даклад “Пра метафізіку” быў тлумачэннем альбо рэмаркай на пасаж Снядэцкага з кнігі “Літаратурнае жыццё Гуга Калантая”, у якой Снядэцкі сцвярджаў, што метафізіка з’яўляецца наукай, “істотнай для невялікай колькасці разумных галоваў” і ў той жа час “найнебяспечнай для края, які толькі пачынае сур’ёзна вучыцца” /167, s. 146 /.

4. “ФІЛАСОФІЯ ЧАЛАВЕЧАГА РОЗУМУ” ЯНА СНЯДЭЦКАГА І СТАНАЎЛЕННЕ ПАЗІТЫВІСЦКАЙ ПЕРСПЕКТЫВЫ

4.1. Гісторыя стварэння і агульная характарыс- тыка твора

“Філасофія чалавечага розуму” Яна Снядэцкага — ключавы твор, у якім выяўляецца пазітыўная праграма позняга Асветніцтва. І менавіта гэты твор выклікае найбольш розначытанняў і супрацьлеглых ацэнак. “Філасофія чалавечага розуму” ацэньваецца звычайна як запознены эпістэмалагічны трактат, а філасофская пазіцыя Снядэцкага апісваецца (у адпаведнасці з самавызначэннем), як сэнсуалізм і эмпірызм. Паколькі практычна ўся асветніцкая эпістэмологія была ў той ці іншай ступені сэнсуалісцкай і эмпірычнай, гэтае самавызначэнне няшмат дае для разумення адрознасці праекту Снядэцкага.

З іншага боку, эпістэмологія Снядэцкага часам ацэньваецца як другасная ў дачыненні да шатландзкай філасофіі здаровага розуму. Трэба адзначыць, што Снядэцкі сам падкрэслівае, што абапіраецца ў сваіх развагах на шатландскую (у яго тэрміналогіі *англійскую*) школу філасофіі. Але пры гэтым ён выразна ўсведамляе цэльнасць і паслядоўнасць свайго ўласнага эпістэмалагічнага праекту. Таму адсылка да філасофіі здаровага розуму пры разглядзе Снядэцкага неабходная, але, з другога боку, мае мінімальны тлумачальны патэнцыял і прыўносіць да “Філасофіі чалавечага розуму” Снядэцкага канатацыі другаснасці.

Крытычны разгляд пэўнай школы ў акадэмічнай традыцыі таго часу быў цалкам прымальны як папярэдняя частка альбо як частка сістэматычнага курса філасофіі. Такім чынам шатландская школа філасофіі непасрэдна трапіла праз выкладанне Міхала Вішнеўскага ў Крамянецкім Ліцэі. Трэба адзначыць, што Снядэцкі ў сваім творы гаворыць менавіта аб ‘англійскай школе’. ‘Англійская школа’ ў разуменні Снядэцкага — гэта не столькі філасофская школа ў сучасным яму сэнсе, колькі пэўны кірунак, пэўная пазіцыя, пэўная эпістэмалагічная траекторыя новаеўрапейскага мыслення. Ясна, што Снядэцкі не ставіў за мэту наследаванне, адаптацыю, альбо нават крытычны пераказ шатландскай школы. Пафас Снядэцкага палягаў на пераадоленні пэўнага інтэлектуальнага адставання і, у гэтым сэнсе, у знаходжанні універсальнай пазіцыі.

Снядэцкі вызначае тры школы, якія знаходзяцца ў пошуку такой пазіцыі: нямецкая, французская і англійская. Французская і нямецкая школы, паводле Снядэцкага, перабольшваюць тыя альбо іншыя прынцыпы. Нямецкая школа, абапіраючыся на Лейбніца, перабіраючы меру ў фразеалогіі, робіць з філасофіі незразумелую таямніцу і вядзе ўрэшце да містыцызму. Французская школа, перабраўшы меру ў прынцыпах Лока, адкрыла дарогу да матэрыялізму, які, паводле Снядэцкага, з’яўляецца “праўдзівым забойствам звычайў, рэлігіі і грамадскага парадку” /165, s. 178/.

Гэтых скрайнасцей пазбегла англійская школа. Прынцып гэтай школы, паводле Снядэцкага: “... нічога звыш не прыпісваць пачуццям, не абапіраць хвалы розуму на марах і прынятых гвалтам абстракцыях; здабываць пазнанне разумовых сіл не з меркаванняў і домыслаў, але з відавочных агульнапрызначаных феноменаў, пазбягаць слоў і выказаў, значэнне якіх не было б ясна зразумела і дакладна пазначана” /167, s. 249/.

Снядэцкі вызначае два прынцыпы, якія прынятыя ім на супроць англійскай школе.

“Першы: што належыць старанна разрозніваць меркаванне і сцверджанне, што патрабуюць доказу, ад феномену, які да-

водзіцца не павінен, і праз гэта пазбягаць фальшывых разваг, якімі напоўнены філасофскія творы, што спрабуюць давесці існаванне цел.

Другі пачатак: не выводзіць дзеянняў... вышэйшых сіл душы з думак звычайных і грубых (простых), але толькі з навук і ўменняў, дзе паказвае сябе найвышэйшая дзейнасць разумовых сіл.” /167, ss. 249-50/.

Філасофія чалавечага розуму разглядалася самім аўтарам як падсумаванне, як арыгінальны (аўтарскі) ўнёсак у эпістэмалагічную спрэчку, якая пачалася ў семнаццатым стагоддзі і якая канстытуявала сабой доўгае Асветніцтва. Сэнс гэтага праекту — не нацыянальная школа (альбо, па тэрміналогіі Снядэцкага, філасофская секта), а зноў і зноў узнаўляльнае пытанне: Чым з’яўляецца розум, якім мы карыстаемся, якія яго эфекты і наступствы?

І Снядэцкі яшчэ раз вяртаецца да трансцэндэнтальнага павароту Канта, настойваючы, што ў сітуацыі запытання пра разумнасць самога розуму належыць зыходзіць не з апрыорных умоў магчымасці ведаў, а з рэальнага складу чалавечага розуму і наступнага аналізу пазітыўнага зместу асобных навук. І ў гэтым сэнсе трактат Снядэцкага “Філасофія чалавечага розуму” стаў выкананнем першай часткі гэтага праекту.

Увогуле, Снядэцкі пастулюе дзве магчымыя філасофіі: *філасофію мыслення і пазнання* і *філасофію жыцця*. Філасофія мыслення і пазнання мусіць абапірацца на прынцыпы канстытуцыі чалавека і мець у сваёй аснове філасофіі асобных навук. Філасофія мыслення і пазнання, паводле Снядэцкага, з’яўляецца *першай філасофіяй* і яна ляжыць у аснове філасофіі жыцця. Філасофія ж жыцця паўстае як дапасаванне агульных прынцыпаў (Снядэцкі называе прынцыпы розуму і справядлівасці), якія выпрацоўвае навука, да справаў чалавека і грамадства.

Задачай “Філасофіі чалавечага розуму” становіцца, такім чынам, не эпістэмологія ў вузкім сэнсе, а аналіз *надстаў эпістэмологіі*, якія ляжаць у канстытуцыі чалавечага розуму. Дарэчы, існуюць пэўныя праблемы з самім тэрмінам *розум*.

Польскае слова *mysl*, якое ў беларускай традыцыі перакладу звычайна перадаецца як “розум”, мае значна больш шырокі семантычны абсяг і азначае хутчэй разумную душу, свядомасць, увогуле ўвесь комплекс ментальных здольнасцей чалавека (англійскі адпаведнік — *mind*). Таму трактат Снядэцкага пераходзіў межы традыцыйнай філасофіі розуму ў кірунку аналізу феноменаў чалавечай свядомасці (псіхікі), што, паводле яго слоў, мусіла ў перспектыве канстытуявацца ў псіхалогію.

“Філасофія чалавечага розуму” Снядэцкага з’явілася ў 1821 годзе як паведамленне на літаратурнай сесіі Віленскага універсітэта (“Прадмова” і “Фундаментальныя пачаткі чалавечага пазнання”), якое было надрукавана разам з асноўнай часткай у 1822 годзе ў чацвертым томе збору яго твораў. Сам трактат складаецца з “Прадмовы”, Уступу “Фундаментальныя пачаткі чалавечага пазнання” (у 13 частках), двух частак асноўнага тэксту, даканчэння і “прыпісу”.

Змястоўна тэкст падзяляецца на тры часткі. У першай (Прадмова і Уступ) Снядэцкі аналізуе анталагічныя, антрапалагічныя і гнасеалагічныя перадумовы свайго праекту, г. зн. тыя наяўныя, дадзеныя нам эмпірычна відавочнасці, якія выступаюць як фундамент далейшага разгляду, і ў тэрміналогіі самога Снядэцкага могуць трактавацца як факты філасофскай альбо гістарычнай веры. У другой частцы Снядэцкі дае феноменалагічнае апісанне работы розуму (свядомасці). Дзеянні розуму апісваюцца менавіта феноменалагічна, і гэты прынцып, паслядоўна праведзены, часам стварае ўражанне неістотнасці альбо нават пустаты такога апісання. Гэта звязана з тым, што Снядэцкі цалкам адмаўляецца ад ідэі каўзальнасці, ідэі, якая грае галоўную ролю ў сістэме навуковай рацыянальнасці.

І, нарэшце, у трэцяй частцы (даканчэнне і прыпіс) Снядэцкі супастаўляе вынікі свайго аналізу з традыцыйнымі (навука Арыстоцеля аб сілагізмах) і сучаснымі яму (Лароміг’ер) падыходамі.

4.2. Анталагічныя, антрапалагічныя і гнасеалагічныя перадумовы эпістэمالогіі Снядэцкага

4.2.1. Анталагічныя тэзы

Паводле Снядэцкага, мы “не ведаем, якая прырода матэрыі што ўтварае нашыя пачуцці, а таму пазнаем матэрыяльны свет праз яго дзеянні, адрозненні і ўражанні на нашых пачуццях: г. зн. праз яго феномен; такім чынам, не ведаючы прыроды душы, можам пазнаць яе сілы, здольнасці і дзеянні, спыняючыся на тым, што ў нас адбываецца, над пачаткам, разнастайнасцю, паўставам і развіццём думкі, паняццяў, чалавечых ведаў: якія мусім разглядаць як з’явы альбо феномены разумнай душы” /165, s. 188-89/. Пазнаванне душы мусіць пачынацца і сканчацца на феноменах свядомасці, бо “як у свеце матэрыяльным, так і ў свеце разумнай душы, адзіным прадметам даследавання чалавека з’яўляюцца феномены” /165, s. 189/. Адзінае, што нам даступна, гэта досвед і рэфлексія над гэтымі феноменамі.

4.2.2. Антрапалагічныя тэзы

“Чалавек адчувае, мысліць і жадае” /165, s. 185/. На ўзроўні адчуванняў чалавек з’яўляецца зверам, праз развіццё і выяўленне вышэйшых разумовых сіл — разумнай істотай, праз апанаванне сваіх меркаванняў і жаданняў — маральным стварэннем. Адчуванне, мысленне і жаданне, праз якія аб’яўляецца чалавечая душа, не маюць нічога агульнага з працягласцю, непранікальнасцю і іншымі якасцямі, праз якія пазнаюцца целы. “Чалавек складаецца з двух істот, цалкам адна да адной непадобных: з душы і цела” /165, s. 187/. Снядэцкі адзначае, што гэты тэзіс з’яўляецца артыкулам “інтэлектуальнай веры”.

У свеце прыроды, паводле Снядэцкага, выяўляе сябе такі лад і парадак, які дазваляе назваць яго Найвышэйшай Мудрас-

цю. Чалавек, паводле Снядэцкага, спазнаючы гэты парадак, спрабуе перанесці штосьці падобнае ў свае дзеянні, і праз гэта творыць парадак маральны і грамадскі. Адсюль, робіць выснову Снядэцкі, мы можам заключыць, што ў чалавеку ёсць пэўная іскра гэтай Найвышэйшай Мудрасці і, дзякуючы ёй чалавек вырозніваецца з чыста матэрыяльнага свету. Тым не менш, чалавек застаецца звязаным з матэрыяльным светам (праз пачуцці), а праз розум — з Творцам і Ўладаром гэтага свету. Такім чынам, чалавек ёсць рэлігійнае стварэнне.

Чалавечае цела праз пачуццёвыя ўражанні ўздзейнічае на душу і наадварот, душа праз уздзеянне сваіх сіл дзейнічае на цела. Пры гэтым існуе пэўная адпаведнасць між арганічнымі працэсамі, якія адбываюцца ў нервах, і дзеяннямі души: кожнаму дзеянню души адпавядае пэўны рух альбо змена ў нервах. Гэтая адпаведнасць дазваляе гаварыць пра працэсы мыслення як пра арганічныя працэсы і выкарыстоўваць гэтае разуменне ў лекарскай навуцы.

Але такі пагляд з'яўляецца фізіялагічным і тлумачыць нам толькі умовы, варункі, пры якіх адбываецца мысленне, але не закранае пытанняў самой прыроды гэтых працэсаў.

Больш за тое, выходзячы з самой канстытуцыі чалавека, паколькі мы не маем ніводнае разумовае здольнасці, каб даведацца чым ёсць душа і якім чынам уздзейнічаюць адно на адно душа і цела, — усе гіпотэзы і тэорыі на гэты конт вядуць толькі да *завароту галавы* і не могуць звацца філасофіяй.

Паколькі між душой і целам няма ніякага падабенства, няма яго таксама і ў спосабах іх дзеяння (бытавання). Таму немагчыма праўдзівае тлумачэнне дзеянняў чалавечага розуму праз тыя спосабы, якія ўласцівы толькі целам. Гэткія тлумачэнні могуць насіць, паводле Снядэцкага, толькі дапаможны характар, і быць толькі вытлумачэннем, а не вы-яўленнем праўдзівага феномена. Праўдзівым жа феноменам чалавечага розуму з'яўляюцца ідэі, думкі, якія маюць адпаведнасць з вонкавым светам.

І хаця, што тычыцца пачуццёвага ўзроўня, мы ўжо дак-

ладна разумеем, як праз органы пачуццяў паўстаюць вобразы рэчаў, далейшая іх трансфармацыя, — якім чынам гэтыя пачуццёвыя феномены ўспрымае душа, і якім чынам душа пераўтварае іх у феномены разумовыя, — застаецца для нас загадкай. Гіпотэзы ж Арыстоцеля і Лока, якія, паводле Снядэцкага, апісвалі працэс ўтварэнне паняццяў як працэс *уяўлення* розумам, — нічога нам не тлумачаць і не могуць называцца філасофскімі.

Усё, што дзейнічае, выклікае змены, выяўляецца як пэўная чыннасць, называецца сілай альбо здольнасцю (*vis, facultas*). Некаторыя падзяляюць сілы на актыўныя, якія самі ўздзейнічаюць альбо ўплываюць на іншыя, і пасіўныя, якія гэтыя ўздзеянні ўспрымаюць.

Паводле Снядэцкага, гэты падзел з’яўляецца досыць умоўным: адныя і тыя ж сілы выяўляюць сябе ў дачыненні да розных рэчаў і актыўнымі і пасіўнымі. Так, пачуццёвасць пасіўная ў дачыненні да вонкавых рэчаў і адначасова актыўная ў дачыненні да розуму, які яна пабуджае да дзеяння. У сваю чаргу розум з’яўляецца пасіўнай сілай у дачыненні да пачуццёвасці і актыўнай у дачыненні да фармавання паняццяў і ідэй. Паводле Снядэцкага, мысленне як такое ёсць гульня цялесных і разумовых сіл альбо ўздзеянняў, якія дзейнічаюць наўзаем адна на адну.

4.2.3. Эпістэмалагічныя тэзы

Усе нашы спробы пазнання саміх сябе і рэчаў матэрыяльнага свету, паводле Снядэцкага, асноўваюцца на пераходзе ад асобных канкрэтных феноменаў альбо фактаў да феноменаў агульных, ад якіх першыя выяўляюць сваю залежнасць. Менавіта ўгледжанне, выяўленне залежнасцей, стасункаў і сувязей між феноменамі і з’яўляецца праўдзівым мысленнем. “Усё... мысленне чалавека абарочваецца вакол разумення феноменаў, вакол угледжання і навязання стасункаў між феноменамі, якія ўтопленыя ў рэчах стварэння” /167, s. 255/.

Тое, што мы называем прычынай пэўнага наступства, альбо правілам, паводле якога адбываецца нейкая змена, з'яўляецца, паводле Снядэцкага, галоўным і агульным феноменам, ад якога выяўляюць сваю залежнасць іншыя феномены.

У той жа час у сферы чалавечага пазнання ёсць феномены, якія з'яўляюцца альбо самымі простымі, альбо такімі, у дачыненні да якіх чалавечая канстытуцыя (склад чалавечага розуму) не мае адпаведных магчымасцей іх пазнання. Такія феномены пазначаюць натуральныя граніцы чалавечага пазнання, і пераход гэтых граніц, лічыць Снядэцкі, немагчымы.

У сферы матэрыяльнага свету такім феноменам выступае матэрыя і пытанне пра яе паходжанне і бытаванне незалежна ад нашых здольнасцей яе ўспрыняцця. У сферы чалавечай свядомасці такім пытаннем з'яўляецца пытанне пра паходжанне і спосаб бытавання душы, а таксама праблема ўзаемадзеяння матэрыяльнага (дадзенага нам праз пачуцці) і разумовага (нематэрыяльнага, ідэальнага). Тым не менш, хаця апошнія прычыны рэчаў так і застануцца непазнанымі, паміж імі і першымі пачуццёвымі ўспрыняццямі ляжыць “цэлы свет праўдзівых адкрыццяў і вынаходніцтваў”

Пачуццёвыя ўражанні з'яўляюцца пачаткам усіх дзеянняў розуму; уздзейнічаючы на чалавечую свядомасць, яны абуджаюць разумовыя здольнасці і ўводзяць іх у дзеянне. Але пачуццёвыя ўражанні паходзяць альбо ад асобных (адзінкавых) целаў, альбо ад уздзеяння адных целаў на іншыя. Адсюль, паводле Снядэцкага, у гэтым тыпе пазнання можа ісці гаворка толькі пра стасунак (дачыненні) адных целаў да іншых, альбо да нашае адчувальнасці. Такім чынам, лічыць Снядэцкі, усё нашае пазнанне, якое мы набываем праз пачуццёвае ўспрыманне, абавязкова адноснае, мы яго набываем праз параўнанні.

Якімі бы выглядалі феномены нашага свету для істот з іншымі тыпамі пачуццёвых рэцэптараў, мы не ведаем і ведаць не ў стане. Гаварыць альбо спрабаваць уявіць сабе матэрыяльны свет, незалежны ад нашага пачуццёвага ўспрымання (рэчы ў сабе), мы не ў стане, і ўсялякія спекуляцыі на гэтую тэму не маюць сэнсу.

Узрушанні пачуццяў ад вонкавых рэчаў пабуджаюць душу да дзеяння і першае дзеянне абуджанага розуму (свядомасці) мы называем адчуваннем (*sensatio*) альбо ўспрыманнем (*perseptio*). Пры гэтым, як заўважае Снядэцкі, мы не знаходзім ніякага пасярэдніка між рэчамі і ўласна свядомасцю. Наступства гэтага дзеяння мы называем паняццем (*notio*). Сілу пачуццяў, якая пабуджае розум, называем пачуццёвасцю (*sensibilitas*).

Гэтая першая работа розуму вядзе да ўсведамлення дзвюх рэчаў: па-першае, да свядомасці вонкавай рэчы, што абуджае нашы пачуцці; па-другое, да ўсведамлення існавання істоты, што адчувае гэтыя вонкавыя рэчы. Гэтае ўсведамленне саміх сябе мы называем самаадчуваннем, унутраным пачуццём альбо свядомасцю (*conscientia*). Свядомасць саміх сябе нараджаецца ў нас дастаткова позна, калі параўноўваць з усведамленнем вонкавага свету. Але і існаванне вонкавага свету, і існаванне нас саміх як суб'ектаў з'яўляецца самым простым феноменам, альбо фактам, які не мусіць даводзіцца і які з'яўляецца першым прынцыпам.

Другі прынцып можа быць сфармуляваны такім чынам: падобныя наступствы выкліканы падобнымі прычынамі, і, адпаведна, самыя простыя феномены не могуць быць вытлумачаны з сваіх наступстваў, г. зн. з вышэйшых дзеянняў нашых пачуццяў і нашага розуму.

Першымі крокамі пазнання, паводле Снядэцкага, выступаюць назіранне і досвед, і гэты тэзіс належыць да агульнапрынятых эмпірычных падстаў асветніцкай эпістэمالогіі. Але, паводле Снядэцкага, толькі індывідуальнае назіранне і досвед даюць нам абсалютна даставерны матэрыял для работы мыслення. У рэальнай жа навуковай працы індывідуальнае назіранне можа выкарыстоўвацца толькі ў абмежаванай ступені: мы ў шмат якіх выпадках вымушаны абапіраць свае гіпотэзы на назіраннях і вопыце іншых. У выніку навуковец працуе з гістарычнай верай, г. зн. з разнастайнымі звесткамі (гістарычнымі альбо прыродазнаўчымі), занатаванымі іншымі людзьмі. Такі тып працы патрабуе, лічыць Снядэцкі, абавязковага выкарыстання правяральных, верыфікацыйных працэдур.

Гістарычную веру Снядэцкі адрознівае ад веры філасофскай. Філасофская вера, паводле Снядэцкага, палягае на прыняцці меркаванняў і сцверджанняў, якія мы не ў стане сцісла давесці, але якія, тым не менш, кладуцца ў аснову нашых далейшых разваг і нашых дзеянняў. Сам выраз *філасофская вера* ўзнік і стаў папулярным у выніку працы англійскай школы, але, лічыць Снядэцкі, ён пачаў ужывацца не ў тым канкрэтным значэнні, якое надалі яму філосафы гэтай школы.

Паводле Снядэцкага, філасофская вера (у версіі англійскіх філосафаў) ёсць моцнае перакананне, эмпірычна падцверджанае асобнымі і агульнапрызнанымі выпадкамі (фенаменамі), г. зн. праўдападабенства, што грунтуецца на наступных прынцыпах:

Тое, што адбывалася раней і адбываецца цяпер, можа адбыцца і ў будучыні.

Тое, што пацвярджаюць ужо вядомыя нам фенамены сёння, тое можа быць пацверджана іншымі фенаменамі ў будучыні.

Тое, што супярэчыць неаспрэчным прынцыпам чалавечага пазнання, не можа належыць да канстытуцыі чалавечай душы.

Усе філасофскія сэкты паўстаюць з таго, што мы прымаем гіпотэзы альбо домyselы за праўду і кладзем іх у аснову тэорыяў.

Так гіпотэза Плятона пра прыроджаныя ідэі, якая прыняла форму апрыорных ведаў, лічыць Снядэцкі, нязгодная з чалавечай канстытуцыяй і тым фактам, што ўсё, што мы можам і што ўдаецца набыць, тое не трэба тлумачыць як прыроджанае.

Але, з іншага боку, гіпотэзы і домyselы з'яўляюцца істотным інструментам чалавечага пазнання, які мы выкарыстоўваем у сітуацыі, калі нам не стае фактаў альбо калі гэтыя факты нам недаступныя. Такія гіпотэзы, якія паслужылі адкрыццю новых праўд у навуцы, і якія выяўляюць *магчымую праўду*, мусяць тым не менш адпавядаць пэўным правілам.

Так, гіпотэза не павінна супярэчыць ужо адкрытым і пацверджаным рэчам. Па-другое, яна мусяць абавірацца на фена-

мены, а не на апрыорныя веды. Па-трэцяе, яна не павінна супярэчыць канстытуцыі чалавечай душы. Гіпотэза, якая прэтэндуе не на *магчымую праўду*, а на рэальную, мусіць быць, паводле Снядэцкага, агульным феноменам, г. зн. служыць вытлумачальным прынцыпам для усіх адзінкавых феноменаў свайго рода альбо віда, тых, што ўжо вядомы, альбо якія могуць быць адкрыты ў будучыні.

У выніку, праўдзівая і здаровая філасофія чалавечага розуму, па меркаванню Снядэцкага, з'яўляецца пазнаннем "... добра выведзеных разумовых феноменаў, у дачыненні да іх пачатку, росту, разнастайных пераўтварэнняў і вынікаў, а таксама пазнанне ўсіх сіл, спосабаў, дапаможных (фактараў) і перашкод мысленню, што ўласцівыя чалавечай канстытуцыі" / 167, s. 267/.

4.3. Розум за работай: феноменалагічнае апісанне сіл і магчымасцей чалавечага розуму

Чалавечы розум альбо разумная душа могуць быць апісаны, паводле Снядэцкага, толькі ў сваёй феноменальнасці, як “дзейсныя сілы”, якія залежаць ад вонкавага свету і матэрыяльных перадумаваў, але не могуць быць вытлумачаны імі. Даючы такое апісанне, Снядэцкі пастулюе наяўнасць простых і складаных сіл і аналізуе адчуванне, увагу, абстрагаванне, памяць, мову як інструмент мыслення, звязванне і параўноўванне паняццяў (простыя сілы), розум, уяўленне і волю (вышэйшыя сілы), якія ўсе разам і ўтвараюць феномен разумнай душы.

Пры гэтым Снядэцкі імкнецца разрозніваць узровень феноменальнасці, г. зн. узровень, на якім гэтыя сілы нам дадзены ў сваёй наяўнасці, і ўзровень тлумачэння гэтых сіл. У той час, як простыя сілы дэманструюць нам сваю феноменальнасць натуральным чынам і іх дзейнасць агульная як для адукаванага, так і для неадукаванага чалавека, феномен вышэйшых сіл мы можам прааналізаваць і зразумець толькі зыходзячы з прадуктаў альбо вынікаў. Для розуму такім феноменальным уз-

роўнем выступаюць навукі, для ўяўлення — літаратура і мастацтва, для волі — мараль. Паводле Снядэцкага, мы не развіццё навук мусім тлумачыць тымі альбо іншымі прыроджанымі якасцямі розуму, а сам розум толькі і можа быць растлумачаны праз развіццё навук.

Натуральным наступным крокам такога павароту да ўцясленага, інкарнаванага розуму стала ідэя гістарычнасці чалавечай рацыянальнасці.

Даючы апісанне феноменаў чалавечай свядомасці, Снядэцкі асабліва падкрэслівае, з аднаго боку, іхную сувязь і наяўнасць унутранай іерархіі з другога. Чалавечая свядомасць, паводле Снядэцкага, — гетэрагенная і патэнцыйна канфліктная прастора, асобныя чыннікі якой могуць працаваць як у суладдзі, так і ва ўнутраным канфлікце. Гэтыя патэнцыйныя канфлікты маюць сваю аснову ў тым факце, што ў розных людзях ўзровень развіцця асобных сіл і ўзровень зладжанасці агульнай работы могуць істотна розніцца.

4.3.1 Простыя сілы душы

Адчуванне і ўспрыняцце. Адчуванне і ўспрыняцце, лічыць Снядэцкі, з'яўляюцца першай сілай разумнай душы, якая сведчыць нам аб існаванні цел, што уздзеіваюць на пачуцці, і аб існаванні душы, якая гэтыя ўздзеянні ўспрымае. Вынікам гэтай першай сілы з'яўляецца ўзнікненне паняцця рэчы. Здольнасць фармаваць паняцці залежыць, паводле Снядэцкага, ад моцы, хуткасці і глыбіні пачуццяў альбо ад энэргіі разумнай душы. Чалавек, пазбаўлены ад нараджэння пэўных пачуццяў, не можа мець паняццяў альбо ідэй, якія ад іх залежаць.

Унутранае адчуванне, паводле Снядэцкага, паўстае ў нас з патрэб жыцця, і ёсць сведчанне гэтага жыцця. Адчуванне з'яўляецца феноменам свядомасці, бытаванне ж целаў, пра якое сведчыць гэты феномен, выступае як феномен пачуццёвасці і не мусіць даказвацца.

Пры гэтым, аналізуючы феномен адчування і ўспрыняц-

ця, як генеалагічна першую сілу, Снядэцкі адразу пастулюе адрозненне паміж гэтымі феноменамі і ўзроўнем пачуццяў і пачуццёвасці, якія з'яўляюцца толькі псіхафізіялагічнай падставай адчування.

Пачуццёвасць, паводле Снядэцкага, з'яўляецца істотнай умовай адчування і ўтварэння паняццяў і, па-сутнасці, ёсць звычка, набытая доўгім практыкаваннем адпаведных органаў. Пачуццёвасць залежыць ад фізічнага стану чалавека: пры сталенні здольнасць да адчуванняў расце і дасканаліцца, пры старэнні, наадварот, гасне і знікае.

Наяўнасць розных пачуццяў, праз якія па-рознаму нам аб'яўляюцца рэчы, прыводзіць часам да ўзнікнення ілюзій у сферы нашых адчуванняў. Каб пазбегнуць гэтых ілюзій, неабходна ўзаемная праверка дадзеных розных пачуццяў. Пры гэтым перавага даецца вышэйшым.

Адчуванне з'яўляецца вымушанай, абавязковай сілай чалавечай свядомасці: калі вонкавыя рэчы ўздзейнічаюць на нашыя пачуцці, а тыя, у сваю чаргу, адкрытыя на ўражанні, адчуванні паўстае як абавязковае наступства і не залежыць ад нашай волі.

Сузіранне і ўвага. Спыненне і канцэнтрацыя свядомасці над рэчу альбо паняццем з'яўляецца, паводле Снядэцкага, сузіраннем альбо ўвагай. Звернутая да вонкавых рэчаў, яна выступае як назіранне альбо нагляданне, звернутая ў сярэдзіну, у самую свядомасць, у тое, што ў ёй адбываецца, завецца рэфлексіяй. Рэфлексія адрозніваецца ад простага ўсведамлення: усведамленне дае нам пачуццё бытавання (наяўнасці) рэчы альбо ідэі, а рэфлексія разважае аб іхняе наяўнасці, сувязях і дзейнасці.

Увага альбо сузіранне, такім чынам, ёсць якасць нашай свядомасці, якасць, якая дазваляе нам выдзяляць асобную рэч і ўспрымаць яе як асобную, вылучаць з гэтай рэчы асобную якасць і аналізаваць яе. Увага, паводле Снядэцкага, можа канцэнтравацца і падзяляцца, пераходзіць ад адной рэчы да іншай, выяўляючы пры гэтым трываласць і хуткасць.

Хача ўвага мае натуральныя падставы ў чалавечай свядомасці, яна вымагае практыкаванняў і дасканалення, а недахоп увагі можа быць як вынікам натуральных чыннікаў, так і наступствам адсутнасці звычкі. Увага, у адрозненне ад адчування, з'яўляецца вольным актам свядомасці, а рэфлексія, як унутраная ўвага, грае істотную ролю ў працы вышэйшых сіл душы.

Абстрагаванне. Адцягненне, абстрагаванне ёсць сіла абгульнення і імкнення агарнуць адзінкавыя рэчы альбо іх супнасці, што дадзеныя нам у адчуванні і выдзяляюцца як адзінкавыя ў выніку працы ўвагі. Гэтая сіла вырабляе на падставе адзінак гатункі, раздзелы і класы, якія раней у метафізіцы называліся агульнымі паняццямі альбо універсаліямі.

Агульныя паняцці, такім чынам, з'яўляюцца тварэннем чалавечай свядомасці; у прыродзе нам дадзена бытаванне адзінкавых рэчаў. Свядомасць твораць свой уласны свет — свет абстрактнай, альбо універсальнай, якія, у сваю чаргу, ёсць толькі матэрыял для вышэйшых сіл душы.

З сілы абстрагавання вынікае і патрэба знакаў альбо мовы. Бо вынікі працы свядомасці не дадзены нам непасрэдна і незалежна ад гэтай свядомасці і мусяць недзе быць затрыманыя, зафіксаваныя. Мова, такім чынам, з'яўляецца абавязковай умовай і наступствам гэтай сілы і выступае як інструмент, з дапамогай якога чалавек арыентуецца як у вонкавым свеце, так і ў чалавечай супольнасці.

Памяць, прыпамінанне, успамінанне. Памяць, паводле Снядэцкага, ёсць сіла, якая выяўляецца як затрыманне, захоўванне і вяртанне ў свядомасць тых рэчаў, якія нам давалося аднойчы адчуць альбо зразумець. Памяць з'яўляецца галоўнай і найбольш патрэбнай сілай душы і дзеліцца на памяць рэчаў і пачуццёвых уражанняў (агульная для звяроў і чалавека) і памяць агульных думак, абстрактнай, знакаў альбо стасункаў паміж рэчамі.

Памяць, злучаная з успрыняццем і кароткай увагай, дае нам прыпамінанне, злучаная з даўжэйшай увагай, дае ўспамін. Памяць звязаная з якасцю адчуванняў: чым больш моцныя адчуванні, тым больш трывалая памяць.

Мова як інструмент. Мова, паводле Снядэцкага з’яўляецца ўмой і наступствам вышэйвыяўленых сіл чалавечай душы.

Словы ёсць выразы альбо індывідуальных рэчаў (імёны ўласныя) альбо агульных. Праз мову ўражанні, што ўзнікаюць на падставе дадзеных розных пачуццяў, вяртаюцца да слыха, альбо, праз пісьмо, да вока.

Першае і агульнае для ўсіх моваў слова быць (*esse*) выражае першы і найбольш агульны феномен адчування рэчаў і ідэй. Граматычныя часткі мовы з’яўляюцца знакамі і выявамі стаўкаў бытавання ў вонкавым свеце (рэчаў), выяўленымі ў чалавечай свядомасці.

Звязанне і суаднясенне паняццяў. Звязанне і суаднясенне паняццяў, што адбываецца ў чалавечай свядомасці ўвесь час, выяўляе яе (свядомасць) як дзейсную і актыўную сілу. У протай свядомасці гэты феномен злучаны з работай эмпірычнай памяці (памяці адзінкавых рэчаў), у развітай выяўляе дзейнасць і дзейнасць вышэйшых сіл душы.

4.3.2. Вышэйшыя сілы душы

Розум. Сіла свядомасці, якая параўноўвае, дадае альбо адымае, стасуе альбо звязвае паняцці такім чынам, што паўстаюць меркаванні, сцверджанні і высновы, г. зн. чалавечыя веды, — завецца розумам. Апісваючы гэтую сілу, Снядэцкі сцвярджае, што толькі і менавіта розуму мы можам прыпісаць сілу вынаходніцтва новых ведаў, у адрозненне ад ніжэйшых сіл, якія апрацоўваюць той матэрыял, што даходзіць да нас праз нашу пачуццёвасць. Гэтая магчымасць вынаходніцтва ляжыць, паводле Снядэцкага, у згоднай працы рэфлексіі і “вышуквання” і менавіта “вышукванне” як якасць розуму ўтварае магчымасць вынаходніцтва яшчэ неадкрытых праўд.

Праблема метаду апісваецца Снядэцкім традыцыйна праз разрозненне метаду *a-priori* і *a-posteriori*. Тым не менш, навука, як увасабленне розуму за працай, ніколі не ёсць толькі ана-

літычная альбо толькі сынтэтычная, але спалучае гэтыя два падыходы. У розных навуках удзельная вага гэтых двух падыходаў розная.

Істотнай уласцівасцю розуму з’яўляецца адрозніванне праўды ад фальшу (аблуды). Стан розуму ў дачыненні да праўды, паводле Снядэцкага, ёсць дваікі: стан пэўнасці і стан няпэўнасці. Стан няпэўнасці, у сваю чаргу, дзеліцца на розныя ступені няпэўнасці, што выяўляюцца як меркаванне, домысел, перакананне. Чалавечыя меркаванні (перакананні) дзеляцца на ўласна праўдзівыя і нібы-праўдзівыя. Снядэцкі сцвярджае, што стан абсалютнай пэўнасці існуе толькі ў некаторых навуках (напрыклад, у матэматыцы), а ў большасці выпадкаў мы маем дачыненні з працэсам пераходу ад сітуацыі нібы-пэўнасці да ўсё большых і большых яе ступеняў. Пры гэтым, мы ніколі не зможам адмовіцца ад некаторых момантаў інтэлектуальнай і філасофскай веры.

Паводле Снядэцкага, розум не з’яўляецца вынаходнікам прыгажосці, а толькі яе суддзёй і таму спрыяе развіццю і дасканаленню густу.

Уяўленне і фантазія. Чалавечая душа, лічыць Снядэцкі, у стане не толькі перарабляць пачуццёвы матэрыял у паняцці, але і наадварот, апрацаць паняцці ў пачуццёвую форму. Гэтая здольнасць у-яўлення паняцця і з’яўляецца вобразатворчасцю, разумовым жывапісам альбо сілай уяўлення.

Ад сілы ўяўлення Снядэцкі адрознівае фантазію, якая палягае на перавазе ў асобным чалавеку пачуццёвага над разумовым, цялеснага над усвядомленым. Тыя пачуццёвыя вобразы, якія з’яўляюцца вынікам фантазіі, не лучаць паняцце і выяву, а хутчэй ствараюць запавесу альбо ілюзію, праз якую чалавечы розум не ў стане бачыць рэчы такімі, якія яны дадзены рацыянальна, г. зн. у паняцці.

Воля. Сіла душы, якая абуджаецца нашым унутраным пачуццём і якая займаецца разнастайнымі схільнасцямі і жаданнямі, вымушаючы нас рабіць выбар і дзейнічаць у рэальным свеце, ёсць, паводле Снядэцкага, воля.

Сіла волі незалежная ў сваіх дзеяннях, у сваім выбары: вольнасць волі, паводле Снядэцкага, ёсць феномен альбо дадзенасць і не мусіць даводзіцца.

Галоўнымі падставамі нашых жаданняў і нашага выбару з'яўляюцца патрэбы самазахавання і паляпшэння нашага быту, якія выяўляюцца ў ідэях добра і шчасця. Дабро і шчасце ёсць адзіныя мэты чалавечага выбару.

4.3.3. Фенаменалагічны рэалізм Яна Снядэцкага як метада і як філасофская пазіцыя.

Задуманы як фенаменалагічны аналіз канстытуцыі чалавечай душы, трактат Снядэцкага выяўляе разрыў як з рэдукцыянісцкімі (яўна матэрыялістычнымі, паводле тэрміналогіі Снядэцкага — французскімі) стратэгіямі тлумачэння чалавечага розуму, так і з генеалагічнымі, якія знайшлі сваю рэалізацыю ў англійскім эмпірызме.

Такім чынам, хаця Снядэцкі і спасылаецца на англійскую філасофію як на найбольш блізкія эпістэمالагічны праект, тым не менш у яго пазіцыі ёсць істотныя адрозненні: насуперак рэдукцыянізму і спробам вывесці найвышэйшыя фенамены з найбольш простых (элементарных), Снядэцкі пастулюе ідэю фенаменальнасці свету і ідэю фенамену як адзінага аб'екту чалавечага пазнання. Эпістэمالагічнымі наступствамі фенаменальнасці з'яўляюцца трактоўка ідэі прычыннасці як істотнай сувязі фенаменаў і пастуляванне метадалагічнага адрознення фенамену, які не патрабуе доказу, ад сцверджання аб гэтым фенамене, якое гэтага доказу патрабуе. Пры гэтым Снядэцкі прымае ідэю граніц чалавечага пазнання і сцвярджае, што “першыя прычыны рэчаў” ляжаць па-за гэтымі граніцамі і не могуць выступаць прадметам навукі.

Паводле Снядэцкага, чалавечая свядомасць як найвышэйшы феномен не мае ніякай прычыны па-за сабой і не можа быць выведзена з ніякіх іншых фенаменаў гэтага свету, якія могуць выступаць толькі падставай альбо ўмовай, але ніколі ўласна

прычынай. Паслядоўна праведзены, гэты прынцып даў у выніку парадаксальныя высновы: адказ на пытанне, ці разумны сам розум і ў чым палягаюць прычыны гэтай разумнасці, у сістэме навуковай рацыянальнасці немагчымы. Каб захаваць хаця б якую сувязь са светам, каб выйсці з гэтай “анталагічнай адзіноты” чалавечага розуму; Снядэцкі ўводзіць ідэю Бога як Найвышэйшай Мудрасці, разлітай па ўсяму свету. І ў гэтым праяўляецца адыход ад класічнага дэізму, ад ідэі Бога-механіка, Бога — уставадаўцы разумных законаў.

4.4. Эпістэмалагічнае раздарожжа позняга Асветніцтва і лёс пазітывісцкай перспектывы.

Усё гэта дазваляе зрабіць выснову, што трактоўка філасофіі Снядэцкага як “запозненай асветніцкай эпістэмалогіі”, як “эпігонства”, трактоўка, распаўсюджаная ў пасляваеннай польскай гуманістыцы, не мае дастатковых падстаў.

Творчасць Снядэцкага з’яўляецца вынікам станаўлення менавіта познеасветніцкай рацыянальнасці, “злома эпохі”, і ў гэтым сэнсе ёсць праблематызацыя асветніцкай эпістэмалогіі і адначасова яе сцвярдженне. У большай ступені мы можам гаварыць пра ідэалагічнае і эпістэмалагічнае раздарожжа позняга Асветніцтва. З аднаго боку, магчымым працягам эпістэмалагічнай праграмы Снядэцкага выступаў пазітывізм з яго арыентацыяй на аналіз пазітывных, г. зн. навуковых ведаў. З іншага боку, некаторыя ідэі Снядэцкага маглі быць разгорнутыя і ў феноменалагічную праграму аналізу чалавечай свядомасці.

Але ў Беларусі і Літве пасля закрыцця Віленскага універсітэта (1832) натуральная лінія філасофскага развіцця была перарваная.

Пазітывізм у Беларусі і Літве (у адрозненне ад Польшчы) не адбыўся яшчэ і таму, што самі прыродазнаўчыя навукі, якія мусілі даваць матэрыял аналізу для новага пазітывнага мыслення, пасля закрыцця Віленскага універсітэту і далей Гора-Горыцкай Акадэміі ўжо не выступалі як фактар развіцця мясцовай сацыяльнай і культурнай прасторы.

Далейшая эвалюцыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі была звязаная з разгортваннем антрапалагічнай перспектывы, якая нарадзіла, з аднаго боку, магутны ўздым этнаграфічных даследаванняў, што канстытуяваліся ў дыскурсе этнаграфіі, а з іншага, выклікала ўзнікненне месіянізму і містыцызму (у кансерватыўна-сармацкай (Жэвускі), утапічна-рэфлексіўнай (Тавянскі) альбо рэвалюцыйна-крытычнай (Міцкевіч) формах.

У другой палове XIX стагоддзя гэтая тэндэнцыя эвалюцыянавала ў крытычную перспектыву, нарадзіўшы ўздым народніцкіх ідэй, у межах якіх адбылася рэцэпцыя марксізму як праграмы сацыяльнага крытыцызму. На гэтай жа глебе ў другой палове XIX стагоддзя паўстае праект беларускага адраджэння.

ЗАКЛЮЧЭННЕ

1.

Позняе Асветніцтва (канец XVIII — першая трэць XIX стагоддзя) ў сістэме рэфлексіўнай культуры Беларусі і Літвы з’яўляецца момантам кульмінацыі асветніцкага праекту і гэта адрознівае Асветніцтва як эпоху думкі ад Асветніцтва як гісторыка-культурнага перыяду, дзе гэтыя часы разглядаюцца як эпоха сыходу. Гэтая пазіцыя позняга Асветніцтва звязана з іншай тэмпаральнасцю інтэлектуальнай і рэфлексіўнай культуры, а таксама з тым, што ў часы позняга Асветніцтва, на злome эпохі, увесь комплекс асветніцкіх ідэй, сутыкаючыся з іншымі інтэлектуальнымі і культурнымі парадыгмамі, пачынае ўспрымацца праблемна.

Гэтая сітуацыя сутыкнення з іншым і праблематызацыя ўласнай аксіялагічнай базы і эпiстэмалагічных перадумоў прыводзіла да экспліцытнага фармулявання і абгрунтавання тэзісаў, якія належалі хутчэй да ўтоенай нарматыўнасці эпохі і ніколі не ставіліся пад пытанне, не абараняліся ў форме палемічных альбо пазітыўных твораў.

У гэтым аспекце філасофская творчасць Яна Снядэцкага належыць да ключавых з’яў позняга віленскага Асветніцтва, а яго трактат “Філасофія чалавечага розуму” разглядацца як падсумаванне асветніцкай эпiстэмалогіі і класічнае выяўленне познеасветніцкай рацыянальнасці, рацыянальнасці злomu эпохі.

2.

Станаўленне познеасветніцкай рацыянальнасці ў Беларусі і Літве было звязана з пераходам ад імпліцытнай рацыяналь-

насці натуральных законаў прыроды, тэматызаванай ў фізіякратызме, да экспліцытнай рацыянальнасці навукі.

Гэты пераход стаў завяршэннем працэсу эмансывацыі навук, які пачаўся ў 50-е гады XVIII стагоддзя ў межах эклектычнай філасофіі, і потым знайшоў сваё абгрунтаванне ў ідэях фізіякратызму, як спробы выпрацаваць універсальную парадыгму натуральных законаў, з якіх дэдуктыўна маглі быць выведзены парадыгмы асобных навук. Гэтая новая інтэгральная парадыгма, якая заняла месца філасофіі, прывяла, з аднаго боку, да інстытуцыйнай і змястоўнай незалежнасці асобных навук, а з другога, — да ліквідацыі філасофіі як дысцыпліны, якая згубіла сваю прадметнасць, і метады адцягненага разумавання якой разглядаліся як дагматычныя і ненавуковыя.

У канцы XVIII — пачатку XIX стагоддзя сітуацыя інтэнсіўнага станаўлення новых навуковых дысцыплін прыводзіла, з аднаго боку, да гнасеалагічнага аптымізму, імкнення пераступіць граніцы разумнасці і трактоўкі “неразумнага” як неспазнанага (Ляхніцкі і асяродак “Паментніка Магнетычнага”), а, з другога, — да крытыкі розуму з перспектывы іншых здольнасцей чалавечай душы (ідэалогія рамантызму, містыцызм, мэсыянізм, кансерватыўны паварот), г.зн. да паўставання контрасветніцкіх праектаў, якія пачынаюць крытыку асветніцкай рацыянальнасці як сухой, аднабаковай і ў гэтым сэнсе нежыццяздольнай.

У гэтай сітуацыі ў пачатку XIX стагоддзя адбываецца вяртанне філасофіі ў акадэмічныя курсы і ў інтэлектуальнае жыццё. Пры гэтым філасофія імкнецца знайсці сабе новую ролю і новыя задачы.

З аднаго боку, пад уплывам Канта філасофія становіцца крытычным аналізам граніц разумнага, ставячы пад пытанне універсальнасць досведу як крытэрыя праўдзівасці ведаў, асвойваючы “трансцэндэнтальную перспектыву” (Абіхт, Быхавец, Енджэй Снядэцкі). З другога боку, філасофія імкнецца вярнуць сабе месца універсальнай навукі з “антрапалагічнага” пункту гледжання (з перспектывы асобнага чалавека) і распачынае

радыкальную крытыку спадчыны Асветніцтва (Галухоўскі). Праяўляецца таксама імкненне спалучыць гэтую спадчыну з крытычным аналізам розуму і памяркоўным трансцэндэнталізмам (Доўгірд).

Ва ўсіх гэтых спробах філасофія трымае крытычную дыстанцыю ў дачыненні да навукі і да навуковай рацыянальнасці як такой.

У сітуацыі, калі навуковыя веды перасталі быць праблемай індывідуальнай абазнанасці, а пераўтварыліся ў соцыякультурную практыку, у калектыўны і кумулятыўны працэс вытворчасці ведаў, філасофія імкнецца ўтрымаць перспектыву сваёй асобнасці і праблематызуе ролю філасофіі ў жыцці асобнага чалавека і цэлых народаў (Галухоўскі).

3.

У гэтай сітуацыі надзвычай істотнымі былі ідэі Яна Снядэцкага, які ў сваіх філасофскіх творах 1814—1822 гадоў спрабуе пабудаваць іншую перспектыву філасофіі, а менавіта імкнецца вярнуць філасофію ва ўлонне навукі, знайсці ёй новую ролю і новыя задачы ў кантэксце навуковай рацыянальнасці.

Пошукі гэтай іншай перспектывы адбываюцца ў сітуацыі актыўнай палемікі з:

Кантам, філасофія якога трактуецца Снядэцкім як “метафізічны раман”.

З ідэямі рамантызму, які трактуецца Снядэцкім “эпістэ-малагічна”, як спроба бунту ўяўлення супроць розуму.

З абскурантызмам Полацкай Езуіцкай Акадэміі з аднаго боку, і радыкалізмам тайных студэнцкіх таварыстваў з іншага.

Увогуле з нямецкай школай філасофіі, якая, паводле Снядэцкага, ідзе ў кірунку “містыцызму”.

Падчас палемікі Снядэцкі зыходзіць з ідэі крытычнага розуму, цалкам аўтаномнага, і (разам з іншымі віленскімі асветнікамі) знаходзіць як навакольную рэчаіснасць, так і ўсю

традыцыю “неразумнай”. І ў гэтым сэнсе ён ставіць пад пытанне гнасеалагічны аптымізм фізіякратаў і ідэю прыроды як прасторы імпліцытнай рацыянальнасці.

Новая роля філасофіі, паводле Снядэцкага, звязаная не столькі з непасрэднай рэфлексіяй над прыродай, грамадствам і чалавекам (класічная асветніцкая перспектыва), не столькі з самарэфлексіяй розуму (трансэндэнтальная перспектыва), колькі з рэфлексіяй над набыткамі асобных навук і навуковай рацыянальнасцю як такой (пазітывісцкая перспектыва), якая адзіная можа лічыцца легітымным рэпрэзэнтантам разумнасці.

Пры гэтым Снядэцкі прызнае магчымасць іншага накірунку развіцця філасофіі, — як ён адзначае, больш важнага — маральнай філасофіі, альбо філасофіі з перспектывы жыцця, але падпарадкоўвае гэтую перспектыву навуцы і розуму як найвышэйшай здольнасці, якая і ў пытаннях маралі мусіць мець вырашальны голас.

4.

Падчас як крытычнага, так і пазітывісцкага праектаў позняга Асветніцтва адбываецца пераацэнка ролі і месца розуму як індывідуальнай здольнасці і як сацыякультурнай сілы.

Па-першае, мы назіраем тое, што можна назваць плюралізацыяй (альбо ўсведамленнем унутранай гетэрагеннасці) розуму. Сам розум, які не так даўно ўяўляўся як істотная, субстанцыйная еднасць, цяпер ставіцца ў перспектыву свядомасці і бачыцца плюралістычна, як поле суіснавання (а часам і сутыкнення) розных сіл разумнай душы, як штосьці, што ўжо ў сабе самім мае перадумовы “нязгоды”, “хваробы”, “скрыўленняў”.

Першапачатковыя эпістэмалагічны аптымізм Асветніцтва замяняецца карцінай больш складанай. Розум імпліцытна змяшчае ў сабе не толькі пазітывісцкі патэнцыял, але і магчымасць разумовых памылак і тупіковых шляхоў.

Розум пачынае разглядацца не толькі як механічная, фармальна здольнасць чалавека (якая можа быць выяўлена ў фар-

мальных правілах альбо метадзе), не толькі як арганічны працэс (у выніку адбываецца канчатковая антрапалагізацыя і псіхалагізацыя логікі), але і як соцыякультурная сіла, што ўрэшце вяло Снядэцкага да ідэі эвалюцыі самой навукі як адзінага крытэрыя праўдзівасці ведаў.

Розум пачынае разглядацца як гістарычна абумоўлены, а сама гісторыя, пасля шоку французскай рэвалюцыі і напалеонаўскіх войнаў, пачынае ўспрымацца не ў лінейнай перспектыве прагрэсу, дэтэрмінаванай натуральнымі прычынамі, а як прастора гвалтоўнага, ірацыянальнага хаосу, як прастора істотнай нераўнавагі свету. І функцыя розуму ў гісторыі выступае не столькі як агрэсіўная рацыяналізацыя “неразумнага”, колькі як падтрыманне “раўнавагі”. У гэтай сацыяльна-гістарычнай задачы, паводле Снядэцкага, розум і вера (рэлігія) аказваюцца саюзнікамі. У выніку гэтых працэсаў мы назіраем дэуніверсальналізацыю розуму.

Калі для XVIII стагоддзя розум і веды былі ўніверсальнымі набыткамі ўсяго чалавецтва, дык у пачатку XIX розум ужо не проста агульнаасветніцкі, але і нацыянальны, упісаны ў сітуацыю канкрэтнай мовы, культуры, соцыякультурны ландшафт і палітычныя ўмовы.

Такім чынам рэдэфініцыя ідэі розуму, якая адбылася ў межах ідэалогіі позняга Асветніцтва, значна звужае яго ўніверсальнасць, інструменталізуе яго, зводзіць да гістарычна абумоўленай рацыянальнасці навукі, якая ў сваю чаргу залежыць ад сацыяльных і палітычных перадумоў.

5.

Трактат Снядэцкага “Філасофія чалавечага розуму” з’яўляецца класічным эпістэمالагічным праектам позняга Асветніцтва, свядома адмяжоўваецца і палемізуе не толькі з кантрасветніцкімі ініцыятывамі, але і з шмат якімі тэзісамі Асветніцтва класічнага.

Задуманы як феноменалагічны аналіз “канстытуцыі чалавечай душы”, трактат Снядэцкага выяўляе разрыў як з рэдук-

цянісцкімі (яўна матэрыялістычнымі, паводле тэрміналогіі Снядэцкага — французскімі) стратэгіямі тлумачэння чалавечага розуму, так і з генеалагічнымі, якія знайшлі сваю рэалізацыю ў англійскім эмпірызме.

Насуперак рэдукцыянізму і спробам вывесці найвышэйшыя феномены з найбольш простых (элементарных), Снядэцкі сцвярджае ідэю феноменальнасці свету і ідэю феномена як адзінага аб'екту чалавечага пазнання.

Эпістэмалагічнымі наступствамі “феноменальнасці” з’яўляюцца трактоўка ідэі прычынасці як істотнай сувязі феноменаў і пастуляванне метадалагічнага адрознення апісання феномену, якое не патрабуе доказу і сцверджання аб гэтым феномене, якое гэтага доказу патрабуе.

Пры гэтым Снядэцкі прымае ідэю граніц чалавечага пазнання і сцвярджае, што першыя прычыны рэчаў ляжаць па-за гэтымі граніцамі і не могуць выступаць прадметам навуковага пазнання.

Чалавечы розум альбо разумная душа могуць быць апісаны, паводле Снядэцкага, толькі ў сваёй феноменальнасці, як “дзеясныя сілы”, якія залежаць ад вонкавага свету і матэрыяльных перадумоваў, але не могуць быць вытлумачаны імі.

Даючы гэтае апісанне, Снядэцкі пастулюе наяўнасць простых і складаных сіл і аналізуе адчуванне, увагу, абстрагаванне, памяць, мову як інструмент мыслення, звязванне і параўноўванне паняццяў, розум, уяўленне і волю, якія ўсе разам і ўтвараюць феномен разумнай душы.

Такім чынам, у трактаце Снядэцкага мы назіраем тэндэнцыю пераходу ад філасофіі розуму да філасофіі свядомасці.

Філасофска-эпістэмалагічную пазіцыю Снядэцкага можна назваць пазіцыяй феноменалагічнага рэалізму, які палягае не толькі на тэзісе аб тым, што адзіным аб'ектам навуковых ведаў могуць выступаць толькі феномены свету і іх сувязі, але і на тым, што і самі веды могуць быць зразуметыя ў сваёй феноменальнасці і ў гэтай якасці выступаць як рэальны аб'ект аналізу філасофіі асобных навук.

І ў гэтым Снядэцкі яшчэ раз вяртаецца да трансцэндэнтальнага павароту Канта, настойваючы, што ў сітуацыі запытання пра разумнасць самога розуму належыць зыходзіць не з апрыорных умоў магчымасці ведаў, а з рэальнай канстытуцыі чалавечага розуму і наступнага аналізу пазітыўнага зместу асобных навук.

6.

Усё гэта дазваляе зрабіць выснову, што трактоўка філасофіі Снядэцкага як “запозненай асветніцкай эпістэمالогіі”, як эпігонства, трактоўка, распаўсюджаная ў пасляваеннай польскай гуманістыцы, не мае дастатковых падставаў.

Творчасць Снядэцкага з’яўляецца вынікам станаўлення менавіта познеасветніцкай рацыянальнасці, злому эпохі, і ў гэтым сэнсе з’яўляецца праблематызацыяй асветніцкай эпістэمالогіі і адначасова яе сцвярдженнем. Магчымым працягам эпістэمالагічнай праграмы Снядэцкага выступаў пазітывізм з яго арыентацыяй на аналіз пазітыўных, г. зн. навуковых ведаў. Разам з тым, некаторыя ідэі Снядэцкага маглі быць разгорнутыя і ў феноменалагічную праграму аналізу чалавечай свядомасці.

У цэлым, у сістэме познеасветніцкай рацыянальнасці адбывалася праблематызацыя ідэі натуральных законаў як універсальнай парадэгмы розуму і пераход ад універсалісцкіх амбіцый фізіякратызму да новай, “пазітыўнай” рацыянальнасці. У кантэксте гэтага пераходу эпістэمالогія Яна Снядэцкага была найбольш паслядоўнай спробай адкрыць пазітывісцкую перспектыву ў філасофіі.

Літаратура

1. Абушенко В.Л., Дорошевич Э.К. Философия Беларуси // Новейший философский словарь.— Мн.: Изд. В.М. Скакун, 1998.

2. Адам Міцкевіч і нацыянальная культура: Матэрыялы Міжнароднай навуковай канферэнцыі (Мінск, 7-11 верасня 1998 г.) / Рэд. Н. Давыдзенка, А. Мальдзіс (гал. рэд.).— Мн.: Беларускае кнігазбор, 1998.

3. Адорно Т., Хоркхаймер М. Диалектика Просвещения: философские фрагменты / Пер. с нем. М. Кузнецова.— М.— Спб.: Медиум — Ювента, 1997.

4. Анішчанка Я.К. Беларусь у часы Кацярыны II (1772-1796 гады).— Мн.: “Веды”, 1998.

5. Артемьева Т.В. История метафизики в России XVIII века.— Спб.: Алетейя, 1996.

6. Бабкоў І.М. Генэалёгія беларускай ідэі: уводзіны // Фрагмэнты.— 1996.— N 1.

7. Бабкоў І.М. Сярэдняя Эўропа: новая мадэрнасьць // Фрагмэнты.— 1997.— N 3.

8. Бабкоў І.М. Этыка памежжа: транскulturнасьць як беларускі досьвед // “Фрагмэнты”.— 1999.— N 2-3.

9. Бобков И.М. Постколониальные исследования. // Всемирная энциклопедия: Философия.— М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001.

10. Бабкоў І.М. Ежы Гедройц і посткаланіяльнае мысленне. // “Кантакты і дыялогі”.— 2001.— N 4—5.

11. Бабкоў І.М. Інтэрпрэтацыі руінаў: каланізацыя, супраціў і сінэргія паняволеньня ў сучасным посткаланіяльным мысленні. // Synergia zniewolenia. Praca zbiorowa pod red. Andrzeja Góralskiego.— Warszawa: Universitas rediviva, 2002.

12. Бабкоў І.М. Філасофія Яна Снядэцкага.— Мінск-Вільня: Фрагмэнты, I. Логвінаў, 2002.

13. Бабкоў І.М. Познеасветніцкая рацыянальнасьць у Беларусі і Літве: логіка станаўленьня // Перспективы рациональности в XXI веке: Материалы конференции молодых ученых, Минск 25 апреля 2002 г. / НАН Беларусі.— Мінск: Экоперспектива, 2002.— С. 106-109.

14. Беркли Д. Сочинения.— Москва: Изд. Мысль, 1978.

15. Бирало А. А. Философская и общественная мысль в Белоруссии и Литве в конце XVII — середине XVIII века.— Мн: Изд. БГУ, 1979.
16. Бэкон Ф. О принципах и началах.— Москва: Соцэкгиз, 1937.
17. Валіцкі А. Інтэлектуальныя эліты і зьменлівыя лёсы ‘вымысьленай нацыі’ ў Польшчы // “Фрагмэнты”.— 1999.— № 3-4.
18. Вольтер Философские сочинения.— Москва: Изд. Наука, 1988.
19. Дорошевич Э.К. Аниол Довгирд — мыслитель эпохи Просвещения.— Мн.: Наука и техника, 1967.
20. Дорошевич Э.К. Философия эпохи Просвещения в Белоруссии.— Мн: Наука и техника, 1971.
21. Дорошевич Э.К., Конон В.М. Очерк истории эстетической мысли Белоруссии.— М., Искусство, 1972.
22. Дорошевич Э.К. Содержание понятия “эпоха Просвещения” в Белоруссии // Философская и общественно-политическая мысль Белоруссии и Литвы. Дооктябрьский период: закономерности развития, проблемы исследования. Под ред. А. С. Майхровича, Р. М. Плечкайтиса.— Мн.: “Наука и техника”, 1987.
23. Дорошевич Э. К. Типологический подход к исследованию эпохи Просвещения в Белоруссии // Философская и общественно-политическая мысль Белоруссии и Литвы. Дооктябрьский период: закономерности развития, проблемы исследования. Под ред. А. С. Майхровича, Р. М. Плечкайтиса.— Мн.: “Наука и техника”, 1987.
24. Дубровский В.В. Казимир Нарбут.— Мн.: Наука и техника, 1979.
25. Идеи гуманизма в общественно-политической и философской мысли Белоруссии (дооктябрьский период).— Мн.: Наука и техника, 1977.
26. Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии.— Мн.: Изд. Акад. Наук БССР, 1962.
27. Исторические традиции философской культуры народов СССР и современность.— Киев: Наук. Думка, 1984.
28. История и методология естествознания.— Мн.: Наука и техника, 1966.
29. Каменский З.А. Философские идеи русского Просвещения.— М.: Мысль, 1971.
30. Кант И. Критика чистого разума.— Симферполь: “Реноме”, 1998..
31. Каханюўскі Г.А., Малаш Л.А., Цвірка К.А. Беларускае фаль-

кларыстыка: Эпоха феодалізму.— Мн.: Навука і тэхніка, 1989.

32. Кондильяк Э.Б. Сочинения: в 3 томах.— Москва: Изд. Мысль, 1980-1983. Т 1—3.

33. Конон В.М. От ренессанса к классицизму (Становление эстетической мысли Белоруссии в XVI — XVIII вв.).— Мн.: Наука и техника, 1978.

34. Конон В.М. Просветительская эстетика в Белоруссии в XVIII — первой половине XIX века // Историко-философские исследования: Ежегодник.— Мн.: Университетское, 1991.— Вып. 1.

35. Куль-Сільвестрава С.Я. Беларусь на мяжы стагоддзяў і культур: Фармаванне культуры Новага часу на беларускіх землях (другая палова XVIII ст.— 1820-я гады).— Мн.: БДУ, 2000.

36. Лейбниц Г.В. Сочинения: в 4 томах.— Москва: Изд. Мысль, 1982-1986. Т 1—4.

37. Майхровіч А. С. Становление нравственного самосознания: Из истории духовной культуры Беларуси.— Мн.: Беларускі Кнігазбор, 1997.

38. Мальдзіс А.І. На скрыжаванні славянскіх традыцый. Літаратура Беларусі пераходнага перыяду (другая палавіна XVII — XVIII ст.).— Мн.: Навука і тэхніка, 1980.

39. Мохнач Н.Н. От Просвещения к революционному демократизму: Общественно-политическая и философская мысль Белоруссии конца 10-х начала 50-х годов XIX века.— Мн.: Наука и техника, 1978.

40. Мохнач Н.Н. Идеиная борьба в Белоруссии в 30 — 40-е годы XIX в.— Мн.: Наука и техника, 1971.

41. Мысліцелі і асветнікі Беларусі. X-XIX стагоддзі: Энцыклапедычны даведнік.— Мн.: Беларуская Энцыклапедыя, 1995.

42. Нарский И.С. Философия польского Просвещения.— М.: Наука, 1958.

43. Нарский И.С. Из истории общественно-политической и философской мысли в Польше в XVIII — XIX вв.— М.: Наука, 1956.

44. Осипова Е. В. Философия польского просвещения.— М.: Изд. Академ. Наук СССР, 1961.

45. Очерки истории философской и социологической мысли Белоруссии (до 1917 г.).— Мн.: Наука и техника, 1973.

46. Памятники философской и общественно-политической мысли Белоруссии XVII-первой половины XVIII века, Мн.: Наука и техника, 1991.

47. Почапский А.М. Развитие философской мысли на Украине:

первая половина XIX в.— Киев: Вища Школа, 1984.

48. Философская и общественно-политическая мысль Белоруссии и Литвы. Дооктябрьский период: закономерности развития, проблемы исследования.— Мн.: Наука и техника, 1987.

49. Цеханавецкі А. Міхал Казімір Агінскі і яго “Сядзіба музаў” у Слоніме.— Мн.: Беларусь, 1993.

50. Цукерман А. Я. Философская мысль в Белоруссии середины XVIII века.— Мн.: Наука и техника, 1980.

51. Цьвікевіч А. “Западно-руссизм”: Нарысы з гісторыі грамадзкай мыслі на Беларусі ў XIX і пачатку XX в.— Мн.: Навука і тэхніка, 1993.

52. Чабан А. М. Прогрессивная социологическая мысль России и Украины второй половины XVIII — начала XIX века и французское просвещение.— Киев: Наук. Думка, 1984.

53. Чачот Я. Выбранные творы.— Мн.: МФ “Беларускі кнігазбор”, 1996.

54. Шеллинг Ф. В. Сочинения: в 2 томах.— Москва: Изд. Мысль, 1987—1989. Т 1—2.

55. Шеллинг Ф. В. Система мировых эпох. Мюнхенские лекции 1827—1828 гг. в записи Эрнста Ласо.— Томск: Водолей, 1999.

56. Abicht I. H. Initia philosophiae proprie sic dictae. Lib. I. Psychologiae partem primam continens.— Wilnae: Zawadzki, 1814.

57. Abrégé élémentaire des principes de l'économie politique.— Paris: H. Agasse, 1796.

58. Babkou I. Belarus: Dual Modernity // Cultural Encounters in East Central Europe.— Stockholm: FRN (Swedish Council For Planning and Coordination of Research), 1998.

59. Baliński M. Dawna Akademia Wileńska: Próba jej historii od założenia w roku 1579 do ostatecznego jej przekształcenia w roku 1803.— Peterburg: Jozofat Ohryzka, 1862.

60. Baliński M. Pamiętniki o Jane Śniadeckim: W 2 t.— Wilno: Nakł. i druk. J. Zawadzkiego, 1864—65. Т 1 — 2.

61. Bargiel F. Stanisław Szadurski (1726-1789).— Kraków: Wyd. Filoz. T-wa Jezusowego, 1978.

62. Bartnicka K. Działalność edukacyjna Jana Śniadeckiego.— Wrocław: Ossol., 1980.

63. Bauman Z. Prawodawcy i tłumacze.— Warszawa: Wyd. IFiS PAN, 1998.

64. Bieliński J. Uniwersytet Wileński (1579 — 1831): W 3 t.—

Kraków: Druk Anczyca i S-ki, 1899 — 1900. T. 1-3.

65. Bieliński J. Szubrawcy w Wilnie (1817-1822). Zarys historyczny.— Wilno: Korwin, 1910.

66. Bobinska C. Szkice o ideologach Polskiego Oświecenia. Kółkają i Staszyc.— Wrocław: Wyd. Zakł. Narod. im Ossolińskich, 1952.

67. Borowski L. Uwagi nad poezją i wymową.— W-wa: PIW, 1972.

68. Borzym S. Panorama polskiej myśli filozoficznej.— W-wa: PWN, 1993.

69. Brodziński K. Dzieła.— Wilno: T. Gluksberg, 1844.

70. Brodziński K. O klasyczności i romantyczności.— Kraków: Krak. Sp. Wydawn. , s.a.

71. Brzozowski S. Jan Śniadecki: życie i dzieła.— Warszawa: Arct, 1904.

72. Brückner A. Dzieje kultury polskiej w dobie porozbiorowej. 1795-1914, T. IV, Kraków-Warszawa: Pieczatkowski.— 1946.

73. Bykowski I. Kwestya podana do rozwiązania.— Mińsk: b.w., 1790.

74. Cassirer E. The Philosophy of the Enlightenment.— Princeton: Princeton Univ. Press, 1951.

75. Cassirer E. Die Philosophie im XVII und XVIII Jahrhundert.— Paris: Hermann, 1936.

76. Cassirer E. Rousseau, Kant, Goethe. 2 essays.— Princeton: Princeton Univ. Press, 1945.

77. Chamcówna M. Jan Śniadecki.— Kraków: Wyd. Uniwers. Jagiell., 1963.

78. Charkiewicz J. Przewodnik do ojczyzny niebieskiej.— W Wilne: Druk. J.M.K. Akad. Soc. Jesu., 1758.

79. Chartier R. Cultural History. Between Practices and Representations.— Ithaca-New York: Cornell University Press, 1988.

80. Chmielowski B. Nowe Ateny, albo Akademia wszelkiej scyencyi pełna.— Lwów: W druk J.K.Msci Collegii Leopoliensis, 1754.

81. Chmielowski P. Liberalizm i obskurantyzm na Litwie i Rusi (1815-1823).— Warszawa: Druk. S. Sikorskiego, 1898.

82. Chmielowski P. Filozoficzne poglądy Mickiewicza.— Warszawa: Druk J.Sikorskiego, 1899.

83. Chodani J.K. Nauka chrześcijańskiej katolickiej religii.— Wilno: Nakł. i druk J.Zawadzkiego, 1823.

84. Chróścikowski S. Filozofia chrześcijańska o początkach praw naturalnych.— Warszawa: Druk. J.K.Mci u XX Schol. Piar. R.P., 1766.

85. Chrzanowski I. Jan Śniadecki jako nauczyciel narodu.— Kraków: P.A.U., 1930.
86. Cieński M. Formacja oświeceniowa w literaturze Polski i Niemiec.— Wrocław: Wiedza o Kulturze, 1992.
87. Davis N. Europe: a History.— Lnd.: Pimlico, 1997.
88. Decolonia D. De arte rhetorica.— Wilnae: typis Academicis, 1796.
89. Deleuze G. Empiryzm i subiektywność: Esej o naturze ludzkiej według Hume'a.— Warszawa: Wyd. K.P., 2000.
90. Descartes R. Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences.— Paris: Pfluger, s.a..
91. Dobszewicz P.B. Placita resentiorum philosophorum.— Vilnae: Akad. Soc. Jesu, 1760.
92. Dobszewicz P.B. Praelectiones logicae.— Vilnae: Typ. S.R.M. Akad., 1761.
93. Dolega-Chodakowski Z. O słowiadszczyźnie przed chrześcijaństwem.— W-wa: PWN, 1967.
94. Dolega-Chodakowski Z. Spiewy słowiańskie.— W-wa: LSW, 1974.
95. Dowgird, Aniol. Wykład przyrodzonych myślenia prawideł, czyli logika teoretyczna i praktyczna.— Polock: Druk. XX Piar. , 1828.
96. Dumont L. Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie modern.— Paris: Éd. du Seul, 1991.
97. Eisenbach M. Emancypacja Żydów na ziemiach polskich 1785-1870 na tle europejskim.— Warszawa: PIW, 1988.
98. Falkowski J. Ogród różany w którym zawiera się duch nabożeństwa i religii.— Wilno: W druk. XX Bazyl., 1829.
99. Feller F.K. Katechizm filozoficzny czyli Zbiór dowodów służących na obronę wiary chrześcijańskiej: W 2 t.— Wilno: W druk. Król. przy Akad., 1884. T 1—2.
100. Filozofia Kanta i jej recepcja./ Redak. Nauk. R. Kozłowski.— Poznań: Wyd. nauk. Inst. Filoz. UAM, 2000.
101. Filozofia na uniwersytecie wileńskim. Praca zbiorowa pod redakcją Ryszarda Jadczaaka i Józefa Pawlaka.— Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 1997.
102. Filozofia polska. t. II Filozofia nowożytna i współczesna, red. B. Baczeko, Warszawa: Wiedza Powszechna, 1967.
103. Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy.— Wrocław etc.: Inst. Filoz. PAN, 1971.

104. Foucault M. 'Was ist Aufklaerung?' // Dits et ecrites. 1954-1988. Paris, Gallimard, 1994. V. IV,
105. Foucault M. Trzeba bronić społeczeństwa.— Warszawa: Wyd. KP, 1998.
106. Fryckowski E. Poglądy społeczno-filozoficzne Jana Śniadeckiego.— Bydgoszcz: Pomorze, 1985.
107. Gandhi L. Postcolonial Theory. A Critical Introduction.— Edinburgh: EUP, 1998.
108. Genzelis B. Lietuvos filosofijos istorijos bruožai.— Vilnius: Mosklo ir enciklopedijų Leidybos inst., 1997.
109. Golanski F. Filozof i anti-filozof: Rozmowy w zarzutach i odpowiedziach: Dla dochodzenia i uznania prawdy.— Wilno: Zawadzki, 1811 .
110. Gołuchowski J. Otwarcie kursu filozofii w Wilnie w r. 1822/1823 przez Józefa Gołuchowskiego // Biblioteka Warszawska, t. 2, 1842.
111. Gołuchowski J. Dumania nad najwyższymi zagadnieniami człowieka.— Wilno: Nakł. i druk. J. Zawadzkiego, 1861.
112. Gubrynowicz B. Z nieznaney korespondencji Jana Śniadeckiego z Tadeuszem Czackim (1806 — 1811).— Wilno: Zawadzki, 1929.
113. Halecki O. Historia Europy — jej granice i podziały.— Lublin: Instyt. Europy Środkowo Wschodniej, 1994.
114. Hazard P. European Thought in the Eighteenth Century.— Harm.: Middl., 1965.
115. Hegel G. Phänomenologie des Geistes.— Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1973.
116. Hinz H. Filozofia Hugona Kołłątaja: Zarys monografii.— W-wa: Książka i Wiedza, 1973.
117. Historia Europy Środkowo Wschodniej: w 2 t./ Instyt. Europy Środkowo Wschodniej; Redakcja: Jerzy Kłoczowski.— Lublin: Instyt. Europy Środkowo Wschodniej, 2000. T 1—2.
118. Hume D. An enquiry concerning human understanding. A letter from a gentelman to his friend in Edinburgh — Indianapolis: Hackett Publ. Co., 1977.
119. Jadacki J.J. Sławni Wilnianie Filozofowie.— Wilno: Wydawnictwo Polskie w Wilnie, 1994.
120. Janeczek S. Oświecenie chrześcijańskie. Z dziejów polskiej kultury filozoficznej.— Lublin: Wyd. KUL, 1994.
121. Janowski M. Polska myśl liberalna do 1918 roku.— Kraków: SIW Znak, 1998.

122. Jocher A. Obraz bibliograficzno-historyczny Literatury i nauk w Polsce, od wprowadzenia w niej druku po rok 1830 włącznie: W 2 t.— Wilno: Nakł. i druk J.Zawadzkiego, 1840—1842.— T. 1—2.

123. Kalendarz półstuletni 1750—1800. Wybór tekstów, wstęp i opracow. B. Baczeko i H. Hinz.— W-wa: PIW, 1975.

124. Kałęta R. Oświeceni i sentymentalni.— Wrocław: Zakł. Nar. im. Ossolinsk. , 1971.

125. Kant I. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können.— Leipzig: Reclam , 1783.

126. Kant I. Kritik der reinen Vernunft.— Leipzig: Reclam , 1966.

127. Kizwalter T. Ludzie i idee Oświecenia w Polsce porozbiorowej.— Warszawa: Wyd. Szkolne i Pedag., 1987.

128. Kizwalter T. Kryzys Oświecenia a początki konserwatyizmu polskiego. Warszawa: Wyd. Uniw. Warszawskiego, 1987.

129. Klimowicz M. Oświecenie.— W-wa: PWN , 1975.

130. Klimowicz M. Literatura Oświecenia.— W-wa: PWN , 1995.

131. Kołłątaj H. Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III.— Poznań: W druk. Na Garbarach, 1841.— T.1-2.

132. Kollataj H. Porządek fizyczno-moralny.— W-wa: PWN, 1955.

133. Kollataj H. Rozbiór krytyczny zasad historii początkowej wszystkich ludów.— W-wa: PWN, 1972.

134. Kostkiewiczowa T. Oświecenie: Próg naszej współczesności.— W-wa: Semper, 1994.

135. Kultura elit w XVIII w.— Łódź: Wyd. Uniw. Łódzki, 1985.

136. Kulturowe konteksty idei filozoficznych.— Poznań: Wyd. nauk. Inst. Filoz. UAM, 1997.

137. Kulturowe uwarunkowania wiedzy.— Poznań: Wyd. nauk. Inst. Filoz. UAM, 1996.

138. *Les lumieres en Hongrie, en Europe Central et en Europe Oriental.*— Budapest: Akad. Kiado, 1977.

139. Libera Z. Problemy polskiego oświecenia.— W-wa: PWN, 1969.

140. Lietuvos filosofinės minties istorijos daliniai: Trys tomai./ Liet. MA Filosofijos, sociologijos ir teisės inst.— Vilnius: Mintis, 1991.— T 2: XIX a. Vidurys — 1940 m., 1991

141. Maciejewski J. Oświecenie.— W-wa: Wyd. Szkolne i Pedag.— 1991.

142. Mignolo W. D. Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking.— Princeton: PUP, 2000.

143. Mokry W. Literatura i myśl filozoficzno-religijna ukraińskiego romantyzmu.— Kraków: Wyd. Uniw. Jagiell., 1996.
144. Narbut T. Logika ... — Wilno:
145. Nauczanie filozofii w Polsce w XV-XVIII wieku. Red. L. Szczucki.— Wrocław, W-wa, Kraków, Gdansk: Ossolineum, 1978.
146. Ogonowski Z. Socynianizm a oświecenie.— W-wa: PWN, 1966.
147. Pamiętnik magnetyczny, wileński.— Wilno: n IV, 1816.
148. Plečkaitis R. Filozofia scholastyczna i jej rozpad w dawnym Uniwersytecie Wileńskim // Filozofia na uniwersytecie wileńskim. Praca zbiorowa pod redakcją Ryszarda Jadcza i Józefa Pawlaka.— Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 1997.
149. Polska myśl filozoficzna i społeczna, T I, 1831-1863, red. A. Walicki.— W-wa: Książka i Wiedza, 1973.
150. Polska myśl filozoficzna. Oświecenie. Romantyzm.— Warszawa: PWN, 1964.
151. Scherffer K. Institutiones logicae, et metaphysicae duabus partibus comprehensae.— Vindobona /Wien/: typis Joannis Thomae Trattner, 1763.
152. Sikorski M.S. Brevis notitia rerum.— Leopoldis: typis C.S.E., 1754.
153. Skarga B. Narodziny pozytywizmu polskiego (1831-1864).— Warszawa: PWN, 1964.
154. Skórski A. Jan Śniadecki wobec współczesnej metafizyki niemieckiej i dzisiejszych dążeń filozoficznych.— Lwów: Gubrynowicz i Schmidt, 1890.
155. Słownik literatury polskiego oświecenia.— Wrocław: Zakł. Narod. im. Ossolinskich, 1991.
156. Smolenski W. Przewrót umysłowy w Polsce wieku XVIII: Studia historyczne.— Warszawa: PWN, 1979.
157. Snopek J. Objawienie a Oświecenie. Z dziejów libertynizmu w Polsce.— Wrocław: Ossolineum, 1986.
158. Straszewski M. Jan Śniadecki.— Kraków: Wyd. Akad. Umiejętn., 1875.
159. Straszewski M. Dzieje filozoficznej myśli polskiej w okresie porobiorowym, T. 1, Od rozbiórów do 1831 r., Kraków: Nakł. Koła Filoz., 1912.
160. Stroynowski H. Nauka prawa przyrodzonego, politycznego, ekonomiki politycznej, i prawa narodów.— Wilna: Druk. Królewsk. przy Akad., 1785.

161. Struwe H. Historia filozofii w Polsce na tle ogólnego rozwoju życia umysłowego.— W-wa: Nakł. Aut., 1900.

162. Struwe H. Historia logiki, jako teorii poznania w Polsce.— W-wa: Nakł. Aut., 1911.

163. Suchodolski B. Rola towarzystwa Warszawskiego Przyjaciół nauk w rozwoju kultury umysłowej w Polsce.— W-wa: Tow. Naukowe, 1951.

164. Sweżawski L. Jan Śniadecki. Jego życie i działalność naukowa.— Petersburg: Grendyczyński, 1898.

165. Śniadecki J. Pisma Rozmaite: w 4 t. / Wilno: Nakładem i drukiem Józefa Zawadzkiego typografa imperatorskiego uniwersytetu. — T. IV: zawierający rozprawy filozoficzne i Filozofią ludzkiego umysłu.— 1822.

166. Śniadecki J. Dzieła Jana Śniadeckiego: w 6 t./ Wydanie nowe Michała Balińskiego.— Warszawa: Glücksberg.— 1837. T 1 — 6.

167. Śniadecki J. Pisma filozoficzne. W 2 t.— Kraków: PWN, 1958. T 2.

168. Śniadecki J. Dzieła Jędrzeja Śniadeckiego: w 6 t./ Wydanie Michała Balińskiego.— Warszawa: Glücksberg.— 1840. T 1 — 6.

169. Śniadecki J. Pisma satyryczne. W 2 cz./Do druku przygotował i przedmową opatrzył A. Wrzosek.— Warszawa: Nicz, 1908. Cz 1— 2.

170. Tazbir J. Kultura szlachecka w Polsce: roskwit, upadek, relikty.— Warszawa: PWN, 1978.

171. Touraine A. Critique de la modernité.— Paris: Fayard, 1992.

172. Zabieglik S. Wpływ filozofów szkockich na myśliceli wileńskich // Filozofia na uniwersytecie wileńskim. Praca zbiorowa pod redakcją Ryszarda Jadczyka i Józefa Pawlaka.— Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 1997.

173. Zarys dziejów filozofii polskiej. 1815-1918. Red. nauk. A. Walicki.— W-wa: PWN, 1983.

174. Wiadomości brukowe: Wybór artykułów.— Wrocław: Ossolin., 1962.

175. Wiek XIX. Sto lat myśli polskiej. Życiorysy, streszczenia, wyjątki. Pod red. Chlibowskiego B.: W 9 t. W-wa: Nakł. Lebetn. i Wolffa.— 1906 — 1914. t. 1 — 9.

176. Wizerunki i roztrząsania naukowe. Cz. 3.— Wilno: J. Zawad. własn. nakł., 1834.

177. Wizerunki i roztrząsania naukowe. Poczet nowy.— Wilno: J. Zawad. własn. nakł., 1835.

178. Wizerunki i roztrząsania naukowe. Poczet nowy.— Wilno: J.

Zawad., 1836.

179. Wolff L. *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment.*— Stanford (Californ.): Stanford University Press, 1994.

180. Wolff C. *Logique ou reflexions sur les forces de l'entendement Human.*— Berlin: cher A. Haude, 1736.

181. Zasztowt L. *Kresy 1832-1864. Szkolnictwo na ziemiach litewskich i ruskich dawnej Rzeczypospolitej.*— Warszawa: Wyd. IHN PAN, 1997.

Б 12 Бабкоў І.М.
Філасофія Яна Снядэцкага /І.М. Бабкоў.— Мінск-Вільня:
Фрагмэнты, І. Логвінаў, 2002.— 136 с.
ISBN 985-6701-11-2.

ББК 87.3 (4 Бе і)

Навуковае выданне

Ігар Бабкоў

Філасофія Яна Снядэцкага

Навуковы рэдактар А.С. Майхровіч
Карэктар І.П. Голубева
Мастак А.І. Фядорчанка

Падпісана да друку 25.09.2002. Фармат 84x119 (1/32).
Папера афсетная. Гарнітура Times. Ум. друк. аркуш. 12,1. На-
клад 250 экз. Заказ N 149.

Выдавец Ігар Логвінаў
220050, Беларусь, г. Мінск, пр. Ф. Скарыны, 19-5
ЛБ N 522 ад 16 красавіка 2002 г.

Надрукавана з арыгінал-макета ў друкарні АТ
«VILSPA», Вільня, Літва.



**ІГАР
БАБКОЎ,
ФІЛОСАФ,
ПАЭТ,
КУЛЬТУРНЫ КРЫТЫК**

Скончыў аддзяленне філасофіі БДУ
і аспірантуру кафедры гісторыі філасофіі
і логікі.

Стажыраваўся ў Лондане, Парыжы
і Варшаве.

Працуе ў Інстытуце філасофіі НАН Беларусі.
Галоўны рэдактар часопіса "Фрагменты".

**Сам розум, які не так даўно ўяўляўся
як субстанцыйная еднасць,
цяпер ставіцца ў перспектыву свядомасці
і бачыцца плюралістычна,
як поле суіснавання
(а часам і сутыкнення) розных сіл
разумнай душы, як штосці,
што ўжо ў сабе самім мае перадумовы
"хваробы" і "скрыўленняў".
Першапачатковы эпістэمالагічны
аптымізм Асветніцтва замяняецца
карцінай больш складанай...**

ISBN 985670111-2



9 789856 701118

THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS

100 EAST 57TH STREET, NEW YORK, NY 10022

TEL: 212 850 8100 FAX: 212 850 1700

WWW.CHICAGO.PRESS.COM

© 2005 THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS

ALL RIGHTS RESERVED