



БЕЛАРУСЬСЬКА АКАДЭМІЯ НАУК

журналістыка філязофія, літаратура найноўшая гісторыя

АНТАЛЁГІЯ

сучаснага беларускага мысьленьня

**Анталёгія сучаснага
беларускага мыслення**
**Беларуская культура
і ідэнтыфікацыя**



БЕЛАРУСКИ КАЛІТЦЮМ

Санкт-Петербург
“Невский Простор”
2003

УДК 1(476) (082)

ББК 87.3 (4 Бел) 6 я43

А 72

Укладальнікі й рэдактары:

Алесь Анціпенка
Валянцін Акудовіч

Карэктар:

Антаніна Хатэнка

Кампутарная вёрстка:

Алесь А. Анціпенка

А 72 **Анталёгія сучаснага беларускага мыслення.** —СПб.:
Невский Простор, 2003. — 496 с.

ISBN 5-94716-021-8

УДК 1(476) (082)

ББК 87.3 (4 Бел) 6 я43

ISBN 5-94716-021-8

© Укладаньне: Анціпенка А., Акудовіч В. 2003

© Невский Простор 2003

© Вкладка, С.Ждановіч 2003

ЗЬМЕСТ

ПРАДМОВЫ

Алесь Анціпенка. Пра кнігу, выклікі й кантэкст	6
Валянцін Акудовіч. Сучасная беларуская філасофія: гісторыя паўстання	10

ЭЙДАС

Алесь Разанаў. Слова пра спадчыну	22
Алесь Анціпенка. Этнас, нацыя й нацыянальная самасьведомасьць	38
Сяргей Санька. Традыцыяналісцкі пагляд на традыцыю: “прэзумпцыя аўтахтоннасьці” й “дэканструкцыя традыцыі”	46
Ігар Бабкоў. Этыка памежжа: транскulturнасьць як беларускі досьвед	64
Мікола Матрунчык. На мяжы этнічнага й канфэсійнага	78
Юрась Залоска. Сутнасьць і падставы рэлігіі	87
Алег Бембель. Шлях большасьці — шлях меншасьці — шлях самоты... ..	104
Сяргей Дубавец. Падставы рацыянальнага нацыяналізму	113
Ірына Бурдзялёва, Пятро Васючэнка. Укрыжаваная Беларусь	132
Алесь Чобат. Трансфармацыі беларускай нацыянальнай ідэі	146

Ігар Вуглік. Рэпрэсаваная культура і гісторыя	159
Рыгор Грудніцкі. Нефіласофскія думкі пра філасофію	172
Валянцін Акудовіч. Рошчын і заняпад метафізікі	179

ЛОГАС

Уладзімер Мацкевіч. Беларусь як філязофская й мэтадалягічная праблема	198
Уладзімер Абушэнка. Крэольства й праблема нацыянальна-культурнай самаідэнтыфікацыі	216
Тамара Тузава. Індывідуацыя досьведу й мэтафізыка “прысутнасці”	235
Марына Мажэйка. Фінал лёгацэнтрычнай парадыгмы	250
Павал Баркоўскі. Да дэканструкцыі перадразвагаў разуменьня	263
Аляксандар Грыцанаў. “Складка” як падставовая канструкцыя сучаснага філязафаваньня	273
Зьміцер Кароль, Арсэн Мэлікян. Палітыка разрываў. Слабое мысьленьне ў эпоху крызы	283
Алена Гапава. Пол, клас, нацыя і постсавецкая рэструктурызацыя	298

ТОПАС

Сяргей Шыдлоўскі. Каардынаты паўсталага	314
Валерка Булгакаў. Мой Багушэвіч	328
Ірына Шаўлякова. Зона метафары	352
Іван Афанасьеў. Там, дзе пачынаецца вечнасць	365
Максім Жбанкоў. Культура сьмецьця й сьмецьце культуры	382
Артур Клінаў. Партызан і антыпартызан	406

Макс Шчур. Росквіт і заняпад беларускага літаратурнага авангарду	419
Андрэй Хадановіч. Эпоха Вялікай Рэтардацыі, альбо Беларуская паэзія заўтра	441
Міхась Баярын. Безназоўнае	458
Юрась Барысевіч. Будучыня ўжо настала	470
Anthology of contemporary Belarusian thinking	492

ПРА КНІГУ, ВЫКЛІКІ Й КАНТЭКСТ

Гэтая кніга мае свой выразны кантэкст. Напрыканцы 80-х — пачатку 90-х гадоў цяпер ужо мінулага стагодзьдзя яго фармавалі абставіны й, галоўным чынам, тыя падзеі, што прывялі да ўзьнікненьня нацыянальных рухаў і шэрагу незалежных дзяржаваў на абшарах былога СССР. У тую пару Беларусь зусім нечакана ператварылася ў прыгожы культурніцкі міт, рэпрэзэнтаваны шырокай беларускай публіцы. Стаўленьне да гэтага міту было рознае, і часта — варажае, аднак зусім пэўна можна сьцьвярджаць, што ў часткі маладых беларускіх навукоўцаў і інтэлектуалаў ён абуджаў новыя й невядомыя дагэтуль пачуцьці. Міт быў загадкавы, і гаварыў пра былую культурніцкую, палітычную й гістарычную веліч краіны.

Празь нейкі час, аднак, сталася відачна — міт кепска стасваўся з тым, што рэльна ўяўлялі зь сябе краіна, ейная культура, інтэлектуальны чын і тагачасная мэнтальнасьць большасьці беларускага насельніцтва. У савецкім літаратурным і мастацкім дыскурсе Беларусь выглядала краінай без гісторыі й той высокай культуры, якую мы прызвычаліся бачыць у суседніх альбо несуседніх народаў. Афіцыйная ж вэрсія беларускай гісторыі спараджала ня болей як комплекс непаўнавартасьці й стварала вобраз адвечнай культурніцкай і інтэлектуальнай правінцыі. На захаваньне гэтага вобразу працавалі шматлікія катэдры, аддзелы й сэктары марксісцка-ленінскага вучэньня, гісторыі КПСС і іншых ідэялягічных навук, прадукуючы інтэлектуальныя муляжы й “аналітычныя запіскі” для ідэялягічных

органаў. Адсутнасць Беларусі як культурніцкай і неідэалёгізаванай рэальнасці ў прадукаваных тэкстах была татальнаю. І гэта быў **першы** і надзвычай важны выклік: зь яго вынікала неабходнасць лякалізаваць краіну і культуру, аднак, — лякалізаваць у іншых гістарычных і культуралёгічных кантэкстах, іншым маштабе часу і па-за межамі савецкага марксісцкага дыскурсу. І таму тое, што мы называем сёння “сучасным беларускім мысленнем”, паўставала перадусім як адпрэчванне савецкай філзафіі, камуністычнай ідэалёгіі і цензуры. Ідэалёгія і марксізм ціха сканалі ў галовах некалькіх беларускіх інтэлектуалаў. І тое быў пачатак новага беларускага дыскурсу.

Другі выклік быў больш істотны: што ёсць мысленнем і што азначае мысліць? Адказ на гэтае пытанне быў апафатычны і, на той час, — радыкальны. Мысліць — значыць не інтэрпрэтаваць тэкстаў. Тэкст іншага — гэта мыліцы для хіжага мыслення. Мысленне не ўмяшчаецца ў аніякія формулы, тым больш — ідэалёгічныя... Яно не падпарадкоўвае і не падпарадкоўваецца: яно разбурае залежнасці і творыць прастору індывідуальнай свабоды. Дзея ж, альбо па-дзея мыслення ёсць выклікам і авантурай. Авантурнасць, праўда, ніколі не гарантуе поспеху, затое стварае новы досвед, які можа стаць падставай поспеху пры наступных спробах мыслення.

І, нарэшце, **трэцім** выклікам была беларуская мова. Але мова не як сродак і не як інструмэнтар, а як **матрыца** мыслення. Гэта змушала быць мысленне не **на** мове, а **ў** мове. Інакш кажучы, беларуская мова ўсведамлялася тым важным і неад’емным элементам, што непасрэдна ўдзельнічае ў разгортванні ўнікальнага мысліўнага дыскурсу, які, выяўлены праз іншыя мовы, страчвае шэраг сэнсавых адценьняў і канатацыяў (падобна да таго, як пераклад заўсёды страчвае параўнальна з арыгіналам). Дадатковымі элементамі ўнікальнасці гэтага мысліўнага дыскурсу мусілі стаць культурніцкая традыцыя і гісторыя краіны, зразуметыя як месца ўсялякай беларускай інтэлектуальнай падзеі. І, нарэшце, мысленне як унікальная зьява не ўяўлялася мажлівым, калі ягоны суб’ект не стварае

проблемнае (мысльіўнае) сытуацыі, экзыстэнцыйным цэнтрам якой ёсьць ён сам.

Прыкладна такім было сьветаадчуваньне шэрагу беларускіх інтэлектуалаў напрыканцы 80-х – пачатку 90-х гг. мінулага стагодзьдзя, для якіх Беларусь сталася па-за відочнаю й па-за эмпірычнаю рэчаіснасьцю, ці — больш, чым месцам нараджэньня й жыхарства. Расповед пра тое, якім чынам адбывалася разгортваньне гэтай мысльіўнай сытуацыі, шаноўны чытач знойдзе ў другой прадмове да гэтай кнігі, напісанай Валянцінам Акудовічам.

Колькі словаў трэба сказаць і пра тое, што фармальна ўяўляе зь сябе кніга і чаму ў ёй рэпрэзэнтаваны тыя тэксты, якія рэпрэзэнтаваны?

Перадусім — гэта збор інтэлектуальных тэкстаў, створаных у Беларусі й па-за ейнымі межамі цягам прыкладна дзесяці апошніх год. З увагі на азначаны вышэй кантэкст мысьленьня большасьць тэкстаў нельга назваць “навуковымі”. Яны напісаны ў жанры філязофскай, літаратуразнаўчай, мастацтвазнаўчай ці проста інтэлектуальнай эсэістыкі. Эсэ й выступае тут як найменш фармалізаваны й найбольш свабодны жанр пісьленьня й мысьленьня. Да таго ж, аб’ектам мысьленьня ў гэтых тэкстах зьяўляюцца не фармалізаваныя праблемы й ня тэксты іншых, хай сабе й выбітных, філёзафаў і мысльіўцаў.

Праўда, некаторыя тэксты былі напісаны й у філязофска-ці літаратуразнаўча-навуковай манеры, але пры гэтым іхная кантэкстуальная прамаркераванасьць вельмі заўважная: яны маглі паўстаць толькі ў беларускай культурніцкай і інтэлектуальнай топіцы гэтага часу.

Пераважная большасьць пададзеных тут тэкстаў была, натуральна, створана ў беларускай мове, і толькі зусім невялікая іх частка перакладзена з расейскай. Беларускае культурніцкае й інтэлектуальнае кантэкстуальнасьць перакладзеных тэкстаў відавочная, і гэта ёсьць падставай улучэньня іх у “Анталёгію...”.

Аўтары пададзеных тэкстаў рэпрэзэнтуюць розныя інтэлектуальныя асяродкі, а самі тэксты былі напісаны ў розны час,

што стварае пэўны зрэд беларускага інтэлектуалізму апошняга дзесяцігодзьдзя. Агульнымі для іх зьяўляюцца, аднак, праблемнае поле й мысьленьне як такое.

Некаторыя тэксты нясуць на сабе адбітак моўнага экспэрымэнтаваньня. Рэдактары выданьня не ўніфікоўвалі правапісу й пакінулі тэксты ў тых беларуска-моўных вэрсіях, у якіх яны былі напісаны.

Нельга не сказаць і пра тое, што “Анталёгія сучаснага беларускага мысьленьня” зьяўляецца ў пэўным сэнсе працягам той працы, якую прарабіў у Польшчы шаноўны сп.Юры Гарбіньскі, які выдаў там кнігу пад назвай “Беларуская думка”. У дачыненні да “Анталёгіі сучаснага беларускага мысьленьня” выдадзеная ім кніга ўяўляе зь сябе грунтоўны экскурс у гісторыю беларускага мысьленьня. Гэта дало нам магчымасьць засяродзіцца толькі на той інтэлектуальнай сытуацыі, якая паўстала напачатку 90-х гг. і працягвала разьвівацца пазьней. А таму зусім натуральна, што сярод аўтараў тэкстаў, якія ўвайшлі ў “Анталёгію...”, ёсьць і зусім маладыя людзі, які рэпрэзэнтуюць новую генэрацыю беларускіх інтэлектуалаў.

Кніга падрыхтавана “Беларускім калегіюмам”, і дарэчы будзе сказаць, што ладная колькасьць аўтараў пададзегных тут тэкстаў — выкладчыкі БК.

Напрыканцы хачу выказаць шчырую падзяку Польшкаму інстытуту ў Менску й Галяндзкай каралеўскай амбасадзе ў Польшчы й Беларусі за дапамогу ў падрыхтоўцы й выданні гэтай кнігі.

*Алесь Анціпенка,
Менск 2003 г.*

СУЧАСНАЯ БЕЛАРУСКАЯ ФІЛАСОФІЯ: ГІСТОРЫЯ ПАЎСТАВАННЯ

З’яўленне нацыянальнага філасофскага дыскурсу, які пачаў фармавацца ўсяго толькі напрыканцы васьмідзесятых гадоў ХХ ст., ёсць адной з самых буйных падзеяў у культурнай гісторыі сучаснай Беларусі.

Без рэфлексіі і самарэфлексіі — як з прычыны быцця, так і з падставы саміх сябе — сапраўдная карціна нашай уласнай сутвы заставалася як бы недапраяўленай і для нас саміх, і для астатняга свету. (Дарэчы, з сітуацыі непрааналізаванасці і неадрэфлексаванасці Беларусі як аб’екту быцця і суб’екту бытнага, мы нядаўна атрымалі шэраг сур’ёзных сацыяльна-палітычных праблем. Бо ў сваіх стратэгіях ды тактыках рэфармавання грамадства пасля развалу СССР зыходзілі не з саміх сябе, якія мы ёсць, а толькі з уяўлення пра сябе на падставе таго, якімі ёсць іншыя...)

Зыходзячы з таго, што адбылося, мы і паспрабуем тут распавесці, як адбывалася і адбылося тое, аб чым сёння ўжо наважваемся казаць: “сучасная беларуская філасофія”. Але ад пачатку я хацеў бы падкрэсліць, што нашая гаворка будзе менавіта пра *беларускую філасофію*, а не пра філасафаванне ўвогуле, якое ў нас, акрамя як у беларускім, адбываецца і ў расейскім моўна-ментальным модусе. Сваім аб’ёмам апошні відавочна пераважае ўласнабеларускі, прынамсі, калі звяртаць увагу на фармальны вымер – бальшыня беларускіх кандыдатаў і дактароў філасофскіх навук (як і інстытуцыяў, якія яны прадстаўляюць) працуюць у расейскай мове і ў полі праблематык, з’ары-

ентаваных на прыярытэты расейскага інтэлектуалізму. Разам з тым, мы, бадай, не шмат перабольшым, калі скажам, што пры ўсёй сваёй колькаснай перавазе, іх праца, з прычыны яе глыбокай нутраной перыферычнасці, застаецца, па вялікім рахунку, аднолькава незапатрабаванай як расейскім, так і беларускім мысленнем.

І апошняе, на што, здаецца, не лішне звярнуць увагу перад тым, як перайсці непасрэдна да заяўленай тэмы. Карэл Чапэк неяк сказаў: "Кітаец, які зажадаў бы стварыць кітайскую філасофію, быў бы напэўна добрым кітайцам, але дрэнным філосафам". Гэтая заўвага Чапэка нагадалася тут дзеля таго, каб падкрэсліць, што мы добра ўсведамляем усю ўмоўнасць такога словазлучэння, як "беларуская філасофія", і калі кажам пра стварэнне нацыянальнага філасофскага дыскурсу, то акцэнтуюем не яго нацыянальную адметнасць, а адметнасць факту яго з'яўлення ў шматвымернай прасторы нацыянальнай культуры.

3 ГІСТОРЫІ ПРАБЛЕМЫ

Не станем сягаць у даўнія стагоддзі, калі мысленне на прасторы, цяпер пазначанай дзяржаўнымі межамі Рэспублікі Беларусь, разгортвалася адпаведна з агульнаеўрапейскімі тэндэнцыямі. Ужо хаця б таму, што метадалагічна яго, бадай, заўсёды будзе досыць няпроста залічваць да ўласна беларускага: ці то з прычыны іншамоўнасці, ці то з прычыны адслоненасці ад Беларусі як яшчэ не выяўленага суб'екту еўрапейскай гісторыі...

Фармуючы традыцыю беларускага мыслення, мы, безумоўна, не пакідаем тых ранейшых здабыткі па-за нашай увагай, бо і ў Вялікім княстве Літоўскім, і ў Рэчы Паспалітай, гэтаксама, як і ў тадышняй Цэнтральнай Еўропе, філасофія дамінавала не толькі у сістэме адукацыі, але арганізавала і рэгламентавала ўсю мыслядзейнасць грамадства. Таму зусім натуральна, што ў рэканструкцыі гісторыі філасофіі мы не прамінаем увагай спадчыну Кірылы Тураўскага, Францішка Скарыны, Казіміра Лышчынскага, Андрэя Волана, нарбак Полацкай езуіцкай

Акадэміі і Віленскай філасофскай школы. Але рэальна пачатак ужо ўласна беларускага мыслення нам даводзіцца звязваць з “нашаніўскім” перыядам беларускай гісторыі, з тагачаснай літаратурай, публіцыстыкай, гістарыяграфіяй, светапогляднымі рэфлексіямі. Найвялікім дасягненнем айчыннага мыслярства той пары мы небеспадстаўна лічым эсэ Ігната Абдзіраловіча (Канчэўскага) “Адвечным шляхам” (1921 г.) і эсэ Уладзіміра Сулімы (Самойлы) “Гэтым пераможаш!..” (1924 г.).

На вялікі жаль, неўзабаве аўтэнтычная хада беларускага мыслярства была на дзесяцігоддзі і дзесяцігоддзі перапынена бальшавіцкім гвалтам. Між іншым, нейкім дзіўным чынам гэты гвалт прычыніўся і да інтэлектуальнага заняпаду вольнай ад бальшавікоў Заходняй Беларусі. Прынамсі, нічога роўнавялікага тэкстам Абдзіраловіча ды Сулімы там, як пазней і на эміграцыі, не было створана.

Ёсць досыць распаўсюджанае меркаванне, што чалавеку можна забараніць усё, нават дыхаць, але нельга забараніць мысліць... Магчыма, аднаму асобнаму чалавеку і нельга забараніць мысліць сам-насам, але грамадству — можна. Цяпер мы гэта добра ведаем. За камуністамі беларусам было дазволена пісаць апавяданні і раманы, маляваць карціны і ствараць скульптуры, ставіць спектаклі і спяваць песні, але нельга было мысліць...

Беларусам было забаронена мысліць. Тут карціць дадаць — самастойна, толькі інакшага мыслення, акрамя самастойнага, не бывае.

Не станем шмат казаць пра дыялектычны матэрыялізм — адзіную дазволеную нам форму мыслення, бо рэч не ў тым, добрая ці благая была гэтая форма, а ў тым, што мысленне ў нейкай адной форме ўжо не ёсць ім. І адсюль яго кардынальная адрознасць ад мастацтва і літаратуры, якія могуць быць заціснуты звонку — ці самі сябе заціснуць у катух нейкага аднаго метаду (класіцызм, барока, рамантызм, рэалізм, мадэрнізм, сацрэалізм...), — і пры гэтым заставацца творнымі, бо эстэтычнаму, каб выявіцца, усё роўна патрэбен нейкі канон, не той дык іншы.

Дзеля ўвідавочання тэзы пра “забарону” згадаю ўсяго адзін факт. За семдзсят год камуністычнага панавання на Беларусі па-беларуску, лічы, нічога не было выдадзена з класікі сусветнага і еўрапейскага мыслення. І гэта пры тым, што ва ўсю тую пару існавалі магутныя выдавецтвы, якія друкавалі даволі замежнай літаратуры самага рознага кшталту. Тое самае адбылася і ў прасторы шматлікіх часопісаў, альманахаў, газет... — татальнае табу на хоць якія праявы мыслення — як айчыннага, гэтак і замежнага мыслярства.

ЭПОХА “БУРЫ І НАЦІСКУ”

Адным словам, у XX ст. нам было забаронена мысліць... ад пачатку дваццатых аж да канца васьмідзсятых, да “перабудовы”, калі ўсе забароны неўпрыкмет спарохнелі, а дазволу, каб нават па звычцы закарцела, не было ў каго запытацца.

У гэтым бязладдзі і пачалося сучаснае беларускае мысленне — натуральна, бязладна, але інтэнсіўна. Невыразныя спробы неяк яго згарманізаваць, намацаць яму грунт пад пачатак стаяння і адтуль накрэсліць вектар руху наперад ніякага плёну не мелі. Адноўленыя для ўжытку тэксты Абдзіраловіча, Сулімы, Цвікевіча ды іншых пацешылі сэрцы адэптаў нацыянальнага адраджэння, але па сутнасці засталіся незапатрабаванымі інтэлектуальным рухам...

Тут нам давядзецца зрабіць невялічкае адступленне. І вось з якой нагоды. Калі мы кажам, што традыцыя беларускага мыслення была перапынена бальшавікамі, што бальшавікі на дзесяцігоддзі і дзесяцігоддзі забаранілі беларусам мысліць, і гэтая забарона трымалася аж да канца васьмідзсятых, то трэба не забывацца і на выключэнні, на тых, хто спрабаваў хоць на крок-другі перарушыць мяжу забароны. Да такіх выключэнняў мы ўжо напэўна можам залічыць патрыярхаў беларускай філасофіі Уладзіміра Конана і Мікалая Крукоўскага... Дык вось, якраз яны, дактары філасофскіх навук Уладзімір Конан і Мікалай Крукоўскі, былі тымі, хто сваёй творчасцю рэальна

звязаў між сабой беларускае мысленне першай і апошняй чвэрцяў XX стагоддзя. Але ці гэты звяз быў не вельмі трывалым, ці надта ўжо розніліся інтэлектуальныя сітуацыі пачатку і канца стагоддзя, толькі новае беларускае мысленне ў сваіх спробах намацаць самое сябе абапіралася не на “штрыхавую” традыцыю Абдзіраловіч — Суліма — Конан — Крукоўскі, а на ўсё што заўгодна іншае: на дзэн-будызм і Рэрыха, Барта і Данілеўскага, Фрэйда і Дэрыда, Ніцшэ і Бярдзьева, Хайдэгера і Бахціна, Дэкарта і ...

Аднак досыць хутка ў гэтай мяшанцы-боўтанцы пачалі вырознівацца прыярытэты. Першым сцёк з сыроваткай расійскі месіянізм — ці не адзіная аўтэнтычная і жывая філасофема расейскага мыслення. З прычыны яго абсалютнай непрыдатнасці рацыянальнай беларускай ментальнасці. Разам з месіянізмам апынулася ў незапатрабаванасці і ўся астатняя расейская філасофія. Не змаглі замацавацца на Беларусі (натуральна, я маю на ўвазе нацыянальны дыскурс) і шматлікія філасофемы Усходу, хаця іх уплыў выявіўся нават больш выразна, чым уплыў расейскай гістарыясофіі і расейскага містыцызму. Падобна, што асабліва не завабіў беларускіх інтэлектуалаў паўночнаамерыканскі прагматызм і брытанскі (астраўны) пазітывізм (праўда, уплыў апошняга выявіўся ў метадалагічных спрэчках нашых “новых” гісторыкаў)...

Зрэшты, няма нічога дзіўнага, што ў значэнні прыярытэтаў для новага беларускага мыслення засталася еўрапейская кантынентальная філасофія, бо і прасторава, і ментальна мы ўлучаны ў еўрапейскую інтэлектуальную імперыю. Але паколькі гэтая імперыя надзвычай разнастайная і практычна неабсяжная, то нашы першыя інтэлектуальныя ініцыятывы, разбэрсааныя гэтай разнастайнасцю па неабсяжнасці, верагодна, на доўгі час згубіліся б не толькі ад іншых, але і ад нас саміх. Згубіліся б, каб... Каб у нас не было Беларусі як інтэлектуальнай праблемы, ад рэфлексіяў над якой не змаглі ўхіліцца ні “метафізікі”, ні “экзістэнцыялісты”, ні “антрапалагі”, ні “структуралісты”, ні “герменеўтыкі”, ні “фундаменталісты”... Незалежна ад сваіх

прыхільнасцяў да тых ці іншых канцэптаў еўрапейскага мыслення, усе тагачасныя беларускія інтэлектуалы былі заангажаваны праблемай асэнсавання Беларусі як суб'екту гісторыі, геапалітыкі, метафізікі. І гэта зразумела, бо, не акрэсліўшы поля сваёй прысутнасці ў быцці, немагчыма выходзіць на асэнсаванне самога быцця.

Беларусь як інтэлектуальная праблема не толькі аб'яднала ўсіх, хто меў схільнасць да крытычнай аналітыкі і адцягненага рэфлексавання ў іх сучасных параметрах, яна яшчэ і ўзяла на сябе ролю лабараторыі, эксперыментальнага цэху, палігону, дзе беларускае мысленне, у значэнні ўжо ўласна беларускага напрацоўвала прыдатныя для сваіх патрэб тэрміналагічныя сістэмы, выпрацоўвала лагічныя канструкты, намацвала актуальныя для сябе універсальныя ідэі,— адным словам, асэнсоўваючы Беларусь у якасці суб'екту еўрапейскай гісторыі і ўласнай метафізікі бытнага, беларускае мысленне гадала і нарошчвала свае інтэлектуальныя цягліцы.

Працэс асэнсавання Беларусі як інтэлектуальнай праблемы не перапыніўся да сёння. Але цяпер гэта ўжо не надта добра відно. Бо жыццядайны на пачатку, ён, з прычыны сваёй татальнасці, пакрысе пачаў ператварацца ў пастку для беларускага мыслення, якое пакуль не здольнае вырвацца з ягонай усё яшчэ актуальнасці ў іншыя рэфлексійна-інтэлектуальныя абсягі. На гэтым і палягае першы крызіс у сучаснай беларускай філасофіі, удзельнікамі ды сведкамі якога мы з вамі з'яўляемся...

ПРАЕКТЫ ЭПОХІ

Гэты раздзел мае назву “праекты эпохі”, аднак пры жаданні пагуляцца ў словы яго можна был б назваць і “эпахальныя праекты”, хаця на старонні погляд нічога не выдае на манументальнасць у тых інстытуцыях, суполках, часопісах, публікацыях, пра якія далей будзе весціся гаворка. Што і натуральна, бо на пачатку кожнай істотнай і перспектыўнай справы звычайна палягаюць не вельмі кідкія учынкi ды падзеі, але менавіта

яны стаюцца прычынай таго, што некалі потым змога выразніцца ва ўсёй сваёй значнасці. І з гэтага іхнюю ролю будзе справядліва ацэньваць паўставамем усёй з'явы як цэлага.

Адным з першых праектаў у нашым пераліку мусіць быць названы Скарынаўскі цэнтар, які вылучыў з амаль цалкам зрусіфікаванай Акадэміі навук Рэспублікі Беларусь, каб сабраць і задзіночыць раскіданых паасобку нацыянальна заангажаваных інтэлектуалаў дзеля супольнай працы. Менавіта ў дзейнасці Скарынаўскага цэнтра на пачатку дзевяностых гадоў акрэсліўся “базавы корпус” персаналіяў (Уладзімір Конан, Алесь Анціпенка, Ігар Бабкоў, Алэг Бембель, Мікола Матрунчык, Віталь Зайка, Захар Шыбека, Алесь Жлутка, іншыя), з якімі я схільны звязваць тое, што можна было б назваць першай хваляй новага беларускага інтэлектуалізму, што выявілася ў формах філасофіі і культуралогіі. Гэты знешне як быццам фармальны крок стаўся надзвычай істотным у сваёй сутнасці, бо сабраны пад адным дахам ладны хаўрус таленавітых асобаў увідавочніў і для іх саміх, і для ўсяго грамадства сапраўдны патэнцыял беларускага мыслярства.

Вызваленае ад забароны *быць*, беларускае мысленне шукала сабе падставы абазнацца ўсюды, дзе для гэтага ўяўлялася хоць якая магчымасць. Зразумела, тут няма як спыняцца на ўсіх разнастайных і шматаблічных праявах гэтага працэсу. Таму далей вылучу адно тое, што на мой, падкрэслію, суб'ектыўны погляд, адыграла найбольш значную ролю ў паўставанні сучаснага інтэлектуальнага руху ці то з прычыны яго з'ўрыстычнай важкасці, ці то з прычыны яго інавацыйнай адметнасці.

Ужо ж напэўна будзе справядліва паперадзе ўсяго згадаць газету “Наша Ніва”.

Легендарны для беларускай культуры праект, які на самым пачатку прамінулага ўжо стагоддзя адыграў надзвычай істотную ролю ў фармаванні нацыі, быў адноўлены Сяргеем Дубаўцом у 1991 годзе. Трэба прызнаць, што адноўленая “Наша Ніва” не выяўляла асаблівай цікавасці да ўласна філасофіі, але культуралагічна яна цалкам ладзілася ў фармаце сучаснага

еўрапейскага мыслення, і таму яе роля ў яго разгортванні на беларускіх абсягах — выключная.

Для той першапачатковай пары вельмі карыснай і заўважнай была дзейнасць штотыднёвіка “Літаратура і мастацтва”, асабліва з узгляду на яго колькігадовую рубрыку “Ідэальная Беларусь”. Шэраг артыкулаў і гутарак, якія ў межах гэтай рубрыкі арганізоўваў і ствараў Юрась Залоска, шмат чаго дадалі да асэнсавання Беларусі як культуралагічнай, так і філасофскай праблемы.

Адметнай падзеяй у працэсе разгортвання інтэлектуальнага дыскурсу сталася з’яўленне суполкі “Крыўе” і выпуск “крывамі” некалькіх альманахаў (“*Vieda*”, “Крыўе”). Інтэлектуальным лідэрам “крываў” быў (і застаецца) Сяргей Санька, філосаф са строгім і дакладным ладам мыслення, што адбівалася і на падборы тэкстаў для альманахаў, і на выбары тэм канферэнцыяў, якія ладзіліся гэтай суполкай.

Бадай, будзе зусім не лішнім уключыць у заяўлены кантэкст цяпер ужо не існуючы часопіс “Унія” (галоўны рэдактар — Ірына Дубянецкая). Рэлігійны па змесце, гэты першы незалежны беларускі часопіс перадусім выяўляў прагу актуалізацыі сучаснага беларускага мыслення.

Важкую ролю у акрэсленай тут рэтраспектыве адыграў штотыднёвік “Культура” (год стварэння, як і ў “Нашай Нівы” — 1991), дзе сістэматычна друкаваліся тэксты замежных і айчынных мысляроў, як і пазней узніклі ў якасці дадатку да штотыднёвіка літаратурна-філасофскі сшытак “ЗНО” (адказны за выпуск — Валянцін Акудовіч). Звернем увагу і на тое, што “ЗНО” было першым перыядычным выданнем на Беларусі, якое публічна дэкларавала сябе як уласна філасофскае.

Значнае месца ў разгортванні мысліўнага дыскурсу належыць часопісу “Крыніца” (галоўны рэдактар Уладзімір Някляеў), які ў 1994 годзе быў перарэфармаваны з літаратурнага ў культуралагічны. Перастварэнне часопісу “Крыніца” засведчыла, што першапачатковы этап назапашвання культуралагічных ініцыятываў збольшага завяршыўся і нашае мысленне ўжо абапіраецца не на абы які інтэлектуальны грунт.

Вельмі важкай структурнай падзеяй, якая кардынальна перамяніла культуралагічны ландшафт Беларусі, было выданне кнігі серыі “Адкрытае грамадства”. Каардынатар гэтага праекту філосаф Алесь Анціпенка змог за вельмі кароткі час наладзіць эфектыўную перакладчыцкую і выдавецкую дзейнасць, у выніку чаго мы досыць хутка займелі ладны стос капітальных выданняў на беларускай мове па філасофіі, культуралогіі, гісторыі, паліталогіі, сацыялогіі, псіхалогіі і да г.п.

Ніяк не выпадае абмінуць яшчэ адну персанальную ініцыятыву, завадатарам якой стаўся Юры Гарбіньскі. У яго атрымалася праз Польшкую Акадэмію навук выдаць унікальную анталогію: “Беларуская думка XX стагоддзя” (Варшава, 1998 г.), у якой сабраны найбольш адметныя беларускія тэксты гэтага перыяду з абсягаў філасофіі, рэлігіі ды культуры.

Ну і, бадай, пра найбольш істотны праект у гэтым залішне сціплым — як па значнасці ўсёй падзеі ў цэлым, — пераліку, а менавіта пра філасофскі часопіс “Фрагменты” (галоўны рэдактар Ігар Бабкоў). Гэтае выданне ўяўляе зь сябе сабой вяршыню той філасофска-культуралагічнай хай яшчэ не піраміды, а толькі “пірамідкі”, што ад пачатку дзевяностых спакваля складвалася цягам дзесяці з лішкам гадоў, і ўрэшце склалася у нешта першапачаткова завершанае, як бы цэлае.

А далей яшчэ колькі словаў пра ініцыятывы апошняга часу, дзе значную ролю адыгрывае ўжо наступная генерацыя беларускіх інтэлектуалаў, якая, у пэўным сэнсе, сама з сябе дэманструе плён стваральнай працы сваіх папярэднікаў. Найперш тут згадваюцца часопісы “Nihil”, “Архэ”, “Скарына”, “Партызан”, “Зямля Н”, “Паміж”... І хаця ніводзін з іх (акрамя апошняга) не з’яўляецца ўласна філасофскім, але кожны ў асобных тэкстах дэманструе сваё памкненне да тых ці іншых фрагментаў філасофскай веды. А вось часопіс “Паміж”, які робіцца студэнтамі і выкладчыкамі аддзялення філасофіі і літаратуры Беларускага Калегіума, натуральна ініцыюецца мысленнем як такім.

З усяго папярэдне сказанага відавочніца, што сучаснае беларускае мысленне паўставала і разгортвалася на старонках розных літаратурна-мастацкіх альбо культурніцкіх выданняў, у прасторы супольных хаўрусаў ці прыватных ініцыятываў — дзе заўгодна, але толькі не на тэрыторыі легітымна вызначаных для гэткага роду дзейнасці прафесійных інстытуцыяў (пад апошнімі разумеюцца Інстытут філасофіі Акадэміі навук, філасофскі факультэт БДУ, кафедры і аддзяленні культуралогіі і гуманістыкі ўвогуле шматлікіх беларускіх ВНУ). Што і казаць, сітуацыя цалкам не натуральная. Таму напрыканцы гэтага раздзелу варта звярнуць ўвагу на падзею фармальна зусім не адметную, але якая, хацелася б верыць, сведчыць пра магчымасць пералому гэтай цалкам ненатуральнай сітуацыі. А менавіта пра семінар Уладзіміра Абушэнкі ды Ігара Бабкова (“Беларускае мысленне: генеалогія, кантэкст, перспектыва.”), які ўжо два гады ладзіцца ў Інстытуце філасофіі Акадэміі навук з удзелам прафесійных філосафаў з дзяржаўных інстытуцыяў...

У ПРАЕКЦЫІ ПЕРСПЕКТЫВЫ

Нават з самым вялікім жаданнем, мы ўсё яшчэ не можам казаць пра існаванне на Беларусі хоць нейкага падабенства да “уласнай філасофскай школы”. Больш за тое, пакуль паасобныя “героі” беларускай інтэлектуальнай прасторы не злучаны ні агульным філасофскім стылем ні, хаця б, нейкімі канвенцыйнымі пазіцыямі як у сітуацыі самастаяння, так і ў сітуацыі руху — з узгляду на арыенціры, легімітызаваныя Вялікім Еўрапейскім Наратывам. Да гэтай пары мы застаемся задзіночанымі выключна праз заангажаванасць супольным інтэлектуальным топасам, а менавіта — Беларуссю як філасофскай, метадалагічнай і культуралагічнай праблемай. Бадай, адзінае, як на мой погляд, выключэнне, звязанае з гэтак званай “метафізікай адсутнасці”, у іншым ракурсе — з “негатывным мысленнем”, а яшчэ ў іншым — з дэканструкцыяй і разнастайнымі аналітыкамі “пустога знаку”. Гэтай шматвектарнай, але з

агульным полем, праблематыкай былі зваблены многія інтэлектуалы, літаратары, даследчыкі, пра што сведчаць ужо самі назвы кніг, артыкулаў і нават цэлых выданняў ды сайтаў. Дзеля аргументацыі хоць трохі пералічу: кнігі “Мяне няма. Роздумы на руінах чалавека”, “Разбурыць Парыж” (Валянцін Акудовіч), “Altar Nemo” (Юрась Барысевіч), “О” (Ілля Сін), “Падручны дапаможнік па бурэнню гарадоў” (Альгерд Бахарэвіч), эсэі пад агульнай назвай “Безназоўнае” (Міхась Баярын), даследаванне “Разбурыць Маскву” (Уладзімір Мацкевіч), часопісы “Nihil”, “Партызан”, “Паміж”, сайт “Terra nihil”...

Прастора “метафізікі адсутнасці” ўяўляецца мне вельмі перспектыўнай для беларускага мыслення з самых розных падставаў, але і тут мы назіраем, хутчэй, не нарастанне, а згортанне тэндэнцыі, прынамсі, зніжэнне яе *метафізічнага* складніка зноў жа да праблемы феномену Беларусі.

Выйсці за межы гэтай праблемы і тым самым пераадолець першы крызіс сучаснага беларускага мыслення — вось задача, ад развязання якой надалей залежыць лёс айчыннага мыслярства.

Валянцін АКУДОВІЧ,
Менск, 2003 г.

ЭЙДАС

ЭҮҮЭ

Алесь РАЗАНАЎ — нарадзіўся ў 1947 г. у в.Сялец на Берасьцейшчыне. У 1970 г. скончыў Берасьцейскі пэдагагічны інстытут. Паэт, перакладчык, эсэіст. Аўтар шэрагу паэтычных зборнікаў. Творы перакладзены на шматлікія мовы сьвету.

СЛОВА ПРА СПАДЧЫНУ

Мы вяртаем спадчыну. Спадчына ёсць тое, што нам належыць спачатку. Аднак мы яе вяртаем. Яна не пераставала намлежаць і тады, калі была адлучана ад нас, бо мы заставаліся яе падставай, якою ахоўвалася і зберагалася яе спачатковасць. Разам з ёй мы вяртаем сябе, і можа, якраз у з’яве вяртання спадчына найбольш голасна нагадвае нам пра тое, што яна не толькі яна, але і мы, і што яна тады яна, калі мы — мы.

Мы вяртаем яе, аднак, усё яшчэ недастатковым вяртаннем, і ў вернутаі спадчыне ўсё яшчэ недастаткова самой спадчыны. І нават калі б праграма, што мае за мэту адшукваць сляды страчанага і нанова набываць аддадзенае забыццю і нябыту, была выканана цалкам і ўсе каштоўнасці, упісаныя ў яе рээстры, апынуліся нанова дома, спадчына ўсё роўна мела б патрэбу ў вяртанні: яе — нам, нас — ёй.

Мы існуем у праяўленым і самі ёсць праява таго, што набывае ў ім імя і паставу, і пра тое, што нас абрала сваёю прайвай, даведваемся, супастаўляючы сябе з праяўленым. Яно само, пастаянна і кожны раз нанова супастаўляе нас з ім.

Наша існаванне ў праяўленым нагадвае шлях,
а веданне — арыентацыю на гэтым шляху;
мы заўсёды ідзём першы раз і ведаем тое,
што нам відно.

Да нас гэтым шляхам ніхто не хадзіў, мы першыя,
і пасля нас ніхто ім не зможа прайсці, але таму,
што мы ім прайшлі,
той, хто будзе ісці пасля нас, зможа прайсці
сваім шляхам.

Хіба мы ідзём у нязведанае?

Існаванне адрознівае нас ад рэчы, і шлях
паказвае нам, хто мы ёсць. Мы ёсць таму, што мы
ёсць на шляху.

Але наша ёсціна ўсё яшчэ недастаткова ёсціна,
і таму мы ёсць на шляху.

Ніколі не лёгка адназначна сказаць, чаго ў ім больш,
заблуджэння ці празрэння, свядомага намагання
адшукаць
сябе на тым месцы, дзе ўсё становіцца бачным
і зразумелым,
ці падсвядомага імкнення ўхіліцца ад гэтага
намагання.

Асаблівасць нашай бытнасці ў існаванні,
што мы ў ім не з'яўляемся ў поўным сэнсе
тоеснымі сабе і тоеснасць у ім набываем.
Што азначае набываць тоеснасць?
Хіба гэта сведчыць пра нашу несапраўднасць?

Не, гэта хутчэй сведчыць пра сапраўднасць таго,
з кім альбо з чым такім чынам мы ўзгадняемся,
прыходзім да згоды, і хто (альбо што) заўсёды ведае
пра нас больш,
чым мы ў кожны момант свайго існавання.

А як падзея, і дзеля таго каб быць,
мусім адбывацца і здзяйсняць дадзенае менавіта нам.
У менавітым мы набываем імя і паставу, і
менавіта менавітым змястоўная спадчына.

Звярніце ўвагу: там, дзе, здавалася б,
у найбольшай ступені павінна было збірацца,
згущацца і валадарыць асабовае — у
спадчыне,— яно самапераадольваецца, і менавітае
аказваецца вынікам гэтага самапераадольвання.

Мы не маем іншага імя, як імя спадчыны,
і не маем іншай паставы, як пастава спадчыны,
і адно ў асяродку, што асвоены спадчынай,
атрымліваем забяспечаную ёй магчымасць
станавіцца сабе сваімі, і лёс спадчыны
сведчыць, наколькі мы насамсправа сабе свае.
Праяўленае прад'яўляе нам нас і, займаючы
нас у сваё немінучае тут і цяпер,
не дазваляе нам выпадаць са свету, быць
выпадковымі ў свеце, быць у свеце сіротамі; яно
трымае нас, але так, як арыенцір трымае адлегласць,
ахоўваючы наша спрадвечнае права заставацца
спадкаемцамі свету.

Яно трымае нас таму, што мы самі трымаем праяву,
трыманне якой утрымлівае нас на пэўнай, заўсёды
дакладнай,
адлегласці ад праяўленага. Мы таму і бачым
праяўленае,
а бачачы, разумеем, што адпастаўлены ад яго
на адлегласць зроку і
разумення, і якраз у абсягу гэтай адлегласці
факусуецца прад'яўленасць.

Усякі, не забяспечаны праявай, рывок
наперад, да авалодвання светам, апынаецца

адрываю ад праявы і зрываю адлегласці і нясе небяспеку існаму. Той, хто паддаецца гэтаму рыўку, падае ў праяўленае — і праяўленае захоплівае яго ў свой палон.

У праяўленым не аказваецца спадчыны, яна аказваецца ў прад'яўленасці праяўленага, у той уцеляснёнай відушчасці, якая вартуе нашу менавітасць, і таму, вяртаючы спадчыну, мусім самі вяртацца ў яе.

Вяртанне спадчыны, безумоўна, не зводзіцца да аднаразовай акцыі ці мерапрыемства, як бы мы ні былі ў ім зацікаўлены, гэта — доўгатрывалае дзеянне, настолькі доўгатрывалае, што ўсякае валявое накрэсліванне часавых рамак выглядае сваволяй.

Спадчына спалучана з рэчамі, але ніколі не зводзіцца да сумы рэчаў і ніколі не ёсць **тут**, але заўсёды — **адтуль**. Калі ж мы ў сваім нецярплівым жаданні наблізіць яе да сябе і авалодаць ёю як яе адзіна прызнання спадкаемцы перапыняем яе скіраваную ў будучыню інтэнцыю і замыкаем яе на сабе замест таго каб самім уключацца ў яе паставу, мы на свой кшталт рабуем яе і робімся ўласнікамі нарабаванага.

Спадкаемцы не толькі “емнічаюць”, але і аддаюць, і прызнаюць другіх тоеснымі сабе.

Асаблівасць спадчыны ў яе двухадзінстве. У яе два цэнтры, два берагі, два адлікі: адзін у мінулым, якое ўсё больш становіцца даўняй, і

другі — у сучаснасці, якая ўсё больш становіцца
будучыняй,

і ад таго, якое яно, мінулае, залежыць, якая яна,
сучаснасць, і ад таго, якая яна, сучаснасць,
залежыць, якое яно, мінулае.

Спадчына асвойвае ў рэчаіснасці абсяг,
у якім тое, што было, пераходзіць у тое,
што настае, не трацячы сваёй самабытнасці,
больш за тое, выяўляючы і ўцеляючы яе.
Яна не дае мінуламу станавіцца адсутным,
западаць у нябыт, западаць **уне**, занепадаць,
а наступнасці марнавацца і быць змарнаванай
у самааддачы не тоесным праектам,
таму, што не ёсць, а здаецца,— зданям.

Здані блукаюць на руінах. І паўстаюць
з нябыту. Руіны кажуць не толькі пра зруйнаванае
мінулае, якое больш не становіцца
даўніной, але і пра зруйнаваную сучаснасць,
якая больш не становіцца будучыняй.

У сітуацыі сустрэчы, якая мадэлюецца
спадчынай, ажывае і нежывое, у сітуацыі
не-сустрэчы руйнуюцца і руіны. І па тым,
якім духам вее ад руінаў, можна вызначыць,
што сёння на дварэ.

Спадчына — ахоп, “доўгае замыканне”,
у ёй супадаюць і пазнаюць сябе адно ў адным
папярэдняе і наступнае, той, хто дае, і той,
хто прымае, і не пытанне маёмасці, а пытанне
быцця актывізуецца ёю. У рэчыўным эквіваленце,
што прыходзіць да нас разам са спадчынай,
мы можам не разгледзець самой істоты спадчыны,
зрэшты, яе там можа зусім не быць.

Калі тое, што належыць асобе альбо хаўрусу асоб як яе альбо іхняя ўласнасць,— маёмасць, то спадчыне адпавядае найменне **быццёмасць**, і для таго, каб мець у ёй сваю долю, і каб мець яе сваёй доляй, якая выпадае менавіта нам, трэба перш за ўсё быць. Заўсёды застаецца небяспека падмены, прасталінейных паводзін — і тады замест багатай, змястоўнай, пракаветнай спадчыны атрымліваем мізэрную маёмасць, месца якой адно сярод музейных экспанатаў.

Цэласная ў сваёй паставе двухадзінства, у якой “быць” і “мець” спалучаны такім чынам, што абумоўлены адно адным і адно ў адным зацікаўлены, спадчына не можа адно толькі мецца, і калі мы заяўляем на яе правы як на сваю ўласнасць, яна перайначваецца ў маёмасць — і механізм не-сустрэчы раскручвае свае руйнавальныя абароты.

У сваім стаўленні да спадчыны мы нечага недагаворваем і недаздзяйсняем і адводзім сабе не зусім тую ролю, якую адводзіць і зберагае для нас яна.

Маючы сябе дадзенымі сабе, мы далёка не заўсёды знаходзімся з сабою ў сітуацыі сустрэчы, супадзення паставы і сутнасці, бо мы не ёсць паасобку ўзяттыя (як бы мы ні актывізоўвалі гэтыя паасобнасці) ні сутнасць паставы, ні пастава сутнасці, а іхняе супадзенне — супадзенне, у якім яны не супаді раз і назаўсёды, а супадаюць пастаянна, не рэчышча, што наперад ведае шлях да мора і

сваім веданнем наперад аказваецца вычарпаным,
а рака, што заўсёды нанава перажывае
і распазнае гэты шлях.

Ад пастаўнасці існавання нам нікуды не
падзецца (ва ўсякім разе пакуль), адзінае —
мы можам і мусім пастарацца паставіцца да таго,
што нам дадзена, так, каб зразумець,
чаму проста быць нельга, чаму заўсёды, каб быць,
трэба быць некім альбо нечым і чаму так шмат,
калі ўсё, для гэтага некага альбо нечага,
залежыць ад таго, якія яны —
інакш кажучы, як яны ставяцца да дадзенасці,
прад'яўленай ім.

І тут мы таксама нечага недагаворваем
і недаздзяйсняем, і недагаворанае і недаздзейснае
прад'яўляецца паставай таго,
што ў свеце ўсё большае праяўленага і ўсё
меншае прад'яўленасці праяўленага, усё большае
сутнасці паставы і ўсё меншае паставы сутнасці,
усё большае рэчаў і ўсё меншае спадчыны
і сам свет усё больш апынаецца ў сітуацыі
не-сустрэчы.

Спадчына паказвае сябе як твор. Калі
мы возьмемся разглядаць твор, каго і што мы ў ім
заўважым?
Па-першае, паставу самога твора — форму, у якой
уцелясніўся змест і які атаясаміўся з ёю.
Па-другое, творцу, мастака, аўтара —
таго, хто самога сябе прадаставіў
сабе ў якасці прылады, каб авалодаць прадстаўленым
і даць спраўдзіцца ладу.
І, па-трэцяе, тое, што прыходзіць невядома адкуль
і невядома якімі сцэжкамi, але без чаго

твор застаецца толькі спробай, толькі “голасам
лямантуючага ў пустыні”, у пустцы, у пуштаце,
што прыходзіць як водгук на голас.

У творы супадаюць голас і водгук, і чым
больш глыбокае гэтае супадзенне, тым больш
ён значны, тым больш ён менавіты.

Што завяшчае і перадае спадчына? Супадзенне.
Супадзенне — гэта асноўная, чым яна
значная і багатая, і рэч тут толькі падстава,
каб супадзенне змагло завяшчацца і перадавацца.

Зададзім сабе звычайныя пытанні. Чаму ўзнікае твор?
Што выклікае яго да жыцця? Што ён мае
на ўвазе сваім узнікненнем? Што прымушае
нас падаваць голас і ўцелясняяць гук
і водгук у слове?

Калі мы будзем далей углядацца і ўслухоўвацца
ў істоту твора, мы раптам, магчыма,
адчуем далейшае, ці спачатковейшае, што
папярэднічае яму, і ў інтуітыўным пробліску
зразумеем, што тое, што ёсць цяпер,
ужо было да, што водгук папярэднічае гуку,
што знойдзенае прадумоўлівае шуканае,
што твор, у які мастак укладаецца з усёй сваёю
душою, ужо існаваў загадзя, што ён заўсёды існуе.
І чым ён больш дасканалы, тым больш ён існы.

Спадчына — твор, які разгортваецца ў часе,
і **абаротак**, пра які мы толькі
што гаварылі ў дачыненні да твора і ў дачыненні
да твора інтуітыўна намацвалі яго,
тут прысутнічае у сваёй несхаванай відавочнасці

і выступае як рухаючая спружына. Усё
схоплена двухадзінствам і праяўляецца
ў двухадзінстве:
спадкаемца — ён ужо і спадкадаемца, рэч —
яна ўжо і змест, атрыманае —
яно ўжо і аддаецца, але аддаецца наперад,
у будучыню, і аддаецца заўсёды новым.

Бессэнсоўна абвінавачваць свет і саманадзейна
казаць, што ўсё залежыць ад нас:
як мы захочам, так і будзе. Яшчэ трэба змагчы
захацець, ды і хочам мы, зрэшты, таму,
што ўжо атрымалі нейкі папярэдні дазвол на гэта,
што маем падставу хацець, што хаценнем адгукаемся
на нешта, што прад'яўляецца нам.

Як бы ні заклікалі лідэры народ да рашучых
дзеянняў і якія б разумныя і пераканаўчыя
довады ні прыводзілі ў абгрунтаванне неабходнасці
такіх дзеянняў, ён іх не зможа зразумець і
не захоча адгукнуцца, пакуль яму не прад'явіцца
магчымасць, у якой водгук супадае з гукам.
Народ — водгук. Бессэнсоўна абвінавачваць
яго ў тым,
што ён не гук, саманадзейна казаць,
што мы заўсёды казалі праўду.
Праўду не кажуць, а спраўджаюць, і толькі
спраўджаная праўда мае вагу. Казаная праўда —
гук, які не апладніўся водгукам, твор,
які застаўся ў намеры.
Але тым не менш гук мусіць падавацца
і падавацца так —
тут мы зноў вяртаемся да прынцыпу абаротку, —
каб у ім ужо, загадзя, прысутнічаў водгук.

Пра гэта нам кажа з'ява спадчыны, у якой тое,
што ёсць цяпер, ужо ёсць загодзя і ў якой мінулае
памятае будучы вынік; пра гэта нам кажа з'ява
творчасці,
якая прымушае творцу шукаць у рэчаіснасці
такое месца
і ствараць такую сітуацыю, дзе хацець —
гэта ўжо і магчы.

Наша адказная задача — насычаць рэчаіснасць
творчасцю, думкатворчасцю, дзеятворчасцю,
ствараць у ёй больш чым сітуацыю —
асяродак сустрэчы,
бо, напэўна, як нішто іншае, творчасць,
зразуметая ў сваім спачатковым значэнні,
здольная вяртаць чалавеку народ, рэчам —
сэнс, а спадчыне — бацькаўшчыну. Яна
здольная вызваляць рэчаіснасць ад улады зданяў.

У паставе спадчыны рэчы не ўладараць
над чалавекам, а чалавек над рэчамі, яны
не супрацьпастаўлены, а ўзаемапастаўлены так,
што іхняе ўзаемапастаўленне аказваецца ім
апірышчам.

Нятворчыя сітуацыі небяспечны тым, што
ў іх парушаецца суадносіна паміж чалавекам і рэчамі.
Гэтае парушэнне авалодвае чалавекам
да такой меры, што робіць яго прыладай
рэчаў, урэшце лішнім і рэчам, і самому сабе.

Чалавек становіцца залежным ад рэчаў,
зложнікам рэчаў, і ў авалодванні рэчамі
пачынае бачыць магчымасць свайго вызвалення
і мэту свайго існавання. Ён пачынае так бачыць таму,

што перастае бачыць тую адзіна неабходную мэту,
якая патрабуе прысутнасці і ўдзелу
ўсяго чалавека і якая робіць яго
неабходным.

Кожны раз гэта хутчэй не вонкавая, а
ўнутраная мэта, прад'яўленая чалавеку так,
што ён не можа ад яе ўхіліцца і не адказаць
на яе выклік.

І наколькі гэта дакладны і адпаведны
адказ, відаць у прад'яўленасці.

Прад'яўленасць паказвае чалавеку вынік яго
дзеянняў і ёсць тым Богам, які яго карае
і ўзнагароджвае, які кажа яму “так” і “не”,
які кажа яму “гэта — добра”, і “гэта — нядобра
таксама.

Яна не можа ім забыцца, як забываюцца
сны і намеры, і ад яе відушчага вока ён
нідзе не можа падзецца, хіба што ў нябыт.

Уласціваць прад'яўленасці ў тым, што яна
не вонкавая чалавеку і не можа быць вонкавай,
а ёсць унутранае ў вонкавым, пазачасовае ў часовым.
І для таго, для каго яе вока не ёсць
вока другога, а вока яго самога,
нябыту не існуе.

Мэта ўсякі раз мае на ўвазе самога чалавека,
ён асноўны прадмет яе ўвагі, і што б
чалавек ні здзяйсняў, ён здзяйсняецца ў гэтым
сам. Здзяйсняцца — гэта станавіцца будучым,
усё больш будучым. Сам па сабе час ні больш
будучы, ні больш мінулы, ён аказваецца такім,
суадносячыся са здзейсненым і няздзейсненым.

Мабыць, вы ўсе некалі чыталі казку “Лёгкі хлеб”. Ад казак вее ўсмешлівым духам мудрасці, які засперагае ад лёгкіх набыткаў і легкадумных рашэнняў. Легкадумныя рашэнні выклікаюцца і вабяцца лёгкімі набыткамі, і персанаж, які кіруецца імі, перастае суадносіць сябе з прад’яўленай яму мэтай і абірае за мэту вынік, які, прад’яўляючы чалавеку хлеб, перастае прад’яўляць яму яго самога.

Ён абірае за мэту канчатковасць, у той час, калі ўсё самае важнае і істотнае для чалавека здараецца з ім не ў доме выніку, а на шляху, па дарозе да выніку.

Тады болын няма Бога, перад кім чалавек нёс бы адказнасць за тое, як ён распараджаецца дадзенай яму доляй. Ён нясе адказнасць толькі перад вынікамі, які ні перад кім і ні за што не нясе адказнасці.

Непрад’яўлены чалавек не мае будучыні. Яго набыткі нікуды не вядуць і, нават памножаныя і ўзбагачаныя, не ўзбагачаюць яго. Наадварот, з усё большай настойлівасцю яны сведчаць, што ён усё больш набывае сябе як рэч і ўсё больш траціць сябе як спадкаемца свету.

Чалавекам усё больш авалодвае небяспека пераўтварэння у рэч, у нябожчыка — у таго, каго не бачыць Бог і хто не бачыць Бога і Богам.

Непрад’яўлены чалавек не мае не толькі будучыні, але і мінулага: ён уводзіць у свет нябыт — і нябыт займае месца Бога. Ніякага іншага месца,

апрача месца Бога,
нябыт не можа займець. Частковае ці прыватнае
не для нябыту.
І не для Бога.

Бог прымае чалавека. І вяртае яму
яго ўдакладненым і ўдасканаленым. Прымае яго так,
што ён заўсёды прыняты Богам усёю сваёю істотаю
і кожны раз сваім канкрэтным дзеяннем,
і вяртае яму яго таксама так.

Узаемаадносіны Бога, які прад'яўляе
чалавеку яго самога, і чалавека, які, каб
жыць далей і бачыць, як яму жыць далей,
прад'яўляецца Богу — свайму Богу, якога
нельга мець і якім таксама нельга быць метым,
разгортваюцца ў паставе спадчыны,
і тое “ёсць”, якое з гэтага вынікае, дазваляе
сказаць: спадчына ёсць пераадоленнем нябыту.

Чалавек набывае і траціць, і ў тым, што
ён набывае, ужо ёсць ён сам. Набываючы, ён
падсвядомым сваім намаганнем намагаецца набыць
сябе. Бо з самага пачатку свайго існавання
ён страчаны. Ён страчаны так дарэшты і
так грунтоўна, што, каб набыць сябе, мусіць
набываць увесь свет, бо толькі ўвесь свет з самага
пачатку яму раўнаісны.

Набыванне — апірышча яго існавання.

Для таго, каб стаяць, трэба на нешта абапірацца
і для таго, каб ісці, трэба з кожным
крокам адштурхоўвацца ад таго, на што
абапіраешся, і з кожным крокам яго набываць.

Гэтак чалавек рухаецца і жыве — трацячы і набываючы.

Але — пытанне — ці насамсправе ён траціць?
Ці ўмее ён траціць? Ці гэтак жа самааддана
ён укладаецца ў страчванне, як у набыванне?
Ці не перагружаны і не перазаняты ён набываннем?
І ці на самой справе ён рухаецца і
жыве? Ці, можа, усё больш, нягледзячы на вонкавую
актыўнасць і жвавасць, спыняецца і памірае?

Кожны раз, калі чалавек набывае нешта сабе,
ён гэтым не набывае сябе, а адымае з сябе.
Усё тое, што ён імкнецца займець, ён можа займець
толькі з сябе. Ніхто іншы яму нічога не можа даць.
Але ўсё больш дадаючы да сябе,
ён усё больш спусташаецца:
знадворку — магнат, знутры — жабрак.

Чалавек аказваецца страчаны таму, што
з самага пачатку, апрача сябе, нешта мае сабе.
Ён мае **маё**, і яго чыстае “я”, нібы абалонкай,
агортваючыся **маім**, адасабляецца ад раўнаіснага
і тоеснага свету. Ён адасабляецца **маім**, і **маё** ўсё больш
становіцца ім самім.

Жабрак мусіць угледзець сваё магнацтва і,
каб вярнуць сябе свету, здолець аддаць яго свету.
Аб гэтым хрысціянскі імператыў: аддай зернятка,
якое ты тоіш у сваёй торбе — і на Божай ніве
ты займееш колас.

Чалавек мае **маё** і **маё** мае чалавека.
Аднак, усё, што ніколі не цэласнае, а
таму заўсёды ненасытнае **маё** загадвае набываць

чалавеку, з'яўляецца часткай, фрагментам,
а то і аскепкам свету, і як бы далёка ні сягалі набыткі,
сума частак ніколі не становіцца цэласнасцю.

Але свет — гэта адзінае, у чым чалавек
сапраўды мае патрэбу, што спраўджае яго
і дае апраўданне яго існаванню. Усё астатняе
не апраўдвае і спраўджае яго, яно
проста недастатковае, і калі яно займае
сабою чалавека,
яно займае яго ад свету і замест свету.
Яно займае яго сабою так, што робіцца больш
займальным і бліжнім, чым свет, і, займаючы
яго сабою так, набліжае канец свету.

Набыванае-сабе ўцягвае чалавека ў пустату
і рана ці позна пакідае з гэтай пустатою сам-насам.
У ёй свет становіцца адсутным, але становіцца
прысутным нябыт.

Калі драматызм часу, які мы перажываем
цяпер і які сваімі межамі пасунуты ў глыбіню
стагоддзяў не менавіта ў гэтым, то з гэтым
тым не менш шчыльна звязаны. Мы жывём
так, нібы недзе ў будучыні ўжо настаў канец
свету і хвалі катастрофы, усё дужэючы, дасягаюць нас.

Мы рухаемся насустрач нябыту, мы ўжо
заняты і захоплены ім, мы нават прыспешваем
яго прыйсце, бо толькі там, у нябыце, зможам
канчаткова супасці з тым, што набываем
і маем сваім, — з рэччу.

У тым прапачатку, якім чалавек паяднаны
са светам, кожны ёсць усе. Глыбока, у сваёй

прадпамяці, мы захоўваем гэты досвед, і філасофія
няроўнасці не здольная яго абвергнуць.

Гэты досвед, нагадваючы нам, што праўда не
можа не быць несправядлівай, а справядлівасць
непраўдзівай, патрабуе ад нас нечага, што мы
яшчэ не здольны здзейсніць, і патрабуе нечага ад нас,
якімі мы яшчэ не здольны быць.

Але гэта выратавальнае патрабаванне.

І ад таго, ці мы прыслухаемся да яго
і ці адгукнемся на яго голас, нешта залежыць.

І можа зусім няма.

Усё яшчэ застаецца надзея, што нашы імёны
не будуць выкраслены з кнігі спадкаемцаў свету
і што сіротам вернецца тое, што ім належыць
спрадвеку,— спадчына.

1998 г.

Алесь АНЦІПЕНКА — нарадзіўся ў 1953 г. у Слаўгарадзе на Магілёўшчыне. У 1975 г. скончыў Менскі лінгвістычны дзяржаўны ўнівэрсытэт, у 1982 г. — аспірантуру Інстытуту філязофіі й права НАН. Кандыдат філязофскіх навук. Працаваў у названым Інстытуце, Нацыянальным цэнтры імя Ф.Скарыны, Беларускам Фондзе Сораса. Аўтар шматлікіх публікацыяў у Беларусі й па-за межамі. Кіраўнік “Беларускага Калегіюму”.

ЭТНАС, НАЦЫЯ Й НАЦЫЯНАЛЬНАЯ САМАСЬВЯДОМАСЬЦЬ

Да вызначэння падставовых паняткаў

Этнас і нацыя не зьяўляюцца тоеснымі паняткамі. Розніца паміж імі палягае ў спосабах іхнае самаарганізацыі, інтэнсіўнасці абменных працэсаў, зьмесце й формах узаемастановаў з навакольным асяродкам, у якім адбываецца працяканьне працэсаў жыццядзейнасці этнічных, а пазней і нацыянальных, утварэнняў.

Калі на першасных этапах свайго ўзнікнення й развіцця этнас — зьява *прыродна-сацыяльная* ці, дакладней, прыродна-культурніцкая, то нацыя — гэта ўжо такое ўтварэнне, у якім сацыяльныя сувязі й соцыяўтваральныя працэсы набываюць самагоднае значэнне. Этнас — у пэўнай меры працяг таго спосабу самаарганізацыі, які ўзьнікае на папуляцыйным узроўні біялагічных сыстэм. Больш за тое, гэты працяг амаль заўсёды ўсведамляецца ў выглядзе існавання татэмнай формы сьвядомасці. Дамінантай, вакол якой адбываецца першасная самаарганізацыя этнасу, якраз і ёсць прыроднае асяродзьдзе, у якім ён мусіць наладжваць сваю жыццядзейнасць. А таму менавіта гэтым асяродзьдзем і будуць вызначацца на працягу даволі значнага пэрыяду часу спосабы ягонай жыццядзейнасці, г.зн. спосабы здабывання ежы, самазахавання й г.д. Разнастайнасць прыродных асяродкаў, у якіх адбываліся

працэсы першаснай самаарганізацыі людзей, зьяўляецца адпаведна адной з прычынаў узьнікненьня непадобных этнасаў, і, як іхнага працягу, — розных нацыянальных утварэньняў.

Істотным фактарам фармаваньня этнасаў зьяўляецца наяўнасьць пэўных прыродных межаў, у якіх адбываюцца працэсы этнагенэзу. Яны могуць супадаць зь межамі адрозных біягеацэнозаў, экалягічных сыстэм, кліматычных зон ці проста ўтварацца буйнымі рэкамі, непраходнымі балотамі альбо горамаі. Упісанасьць чалавечай папуляцыі ў адносна замкнёную экалягічную прастору ёсьць адной з неабходных умоваў этнагенэзысных працэсаў. Чым у больш замкнёнай прасторы знаходзіцца этнас, тым больш інтэнсіўна адбываюцца ў ёй працэсы этнагенэзу, тым больш адметныя рысы набывае этнас і тым больш адметнай зьяўляецца выпрацаваная ім культура. Пры сутыкненьні з іншымі этнасамі выпрацаваньня адметнасьці дазваляюць прадстаўніком розных этнасаў лёгка самаідэнтыфікавацца. І, наадварот, там, дзе этнічная прастора аказвалася разамкнёнай, этнагенэзысныя працэсы характарызаваліся няўстойлівасьцю й недастатковай акрэсленасьцю. Зьнешнія ўплывы перашкаджалі фармаваньню этнацэнтрычных працэсаў, у пэўнай меры размывалі іх і замяналі ўтварэньню ўстойлівых сувязяў.

Этнасы, якія аказваліся ў такіх (неспрыяльных) умовах, ці наагул падпадалі пад працэсы іншаэтнічнай асіміляцыі, ці іхнае разьвіцьцё аказвалася запозьненым. Дарэчы адзначыць, што менавіта ў такіх неспрыяльных умовах працякалі працэсы этнагенэзу беларусаў.

Адзначаныя вышэй зьнешнія фактары не зьяўляюцца, натуральна, адзіна вызначальнымі. Знаходзячыся ў пэўных экалягічных варунках, этнас як самаактыўная сыстэма імкнецца да таго, каб “упісацца” ў прыроднае асяродзьдзе й тым самым забясьпечыць сваё выжываньне. Культура як мэханізм адаптацыі якраз і ёсьць вынікам гэтага памкненьня.

Пытаньне адносна таго, якім чынам на месцы папуляцыйна-біялягічных узнікаюць этнакультурніцкія формы адаптацыі

й з чым звязаны гэты пераход, — даволі складаны. І мы ня будзем яго тут абмяркоўваць. Адзначым толькі тое, што этнакультурніцкія формы адаптацыі зьяўляюцца формамі ў вышэйшай ступені экалягічна мэтазгоднымі. Бо яны істотна пашыраюць магчымасьці самавыжываньня этнасаў. Генэтычна звязаная з неабходнасьцю самавыжываньня, “прымітыўная” этнічная культура зьяўляецца культурай пераважна функцыянальнай, г.зн., што нават ейны рытуальна-культавы бок мае практычнае прызначэньне. Рытуальна-культавая падсыстэма выконвае перадусім функцыю арганізавальнага ці самаарганізавальнага пачатку ў жыцьцядзейнасьці этнасу. Яна зьяўляецца першаснай формай групавой, калектыўнай сьвядомасьці. Адначасна гэта й своеасаблівы пускавы мэханізм, скіраваны на забесьпячэньне ўзгодненай калектыўнай дзейнасьці, неабходнасьць якой вынікае зь немагчымасьці індывідуальнага выжываньня.

Разьвіцьцё рытуальна-культавай падсыстэмы — істотны фактар аб’яднаньня першасных этнічных групавак. Калі прымітыўныя формы рытуальна-культавай падсыстэмы выступалі ў якасьці аб’яднальнага фактару вакол нейкай супольнай, сумеснай дзейнасьці, то разьвітая сыстэма паганства, якая, уласна кажучы, ёсьць апошняя этнічнай формай сьвядомасьці й часткова самасьвядомасьці, паўстае аб’яднальным фактарам прыкметы не супольнай, а падобнай, аднатыпнай дзейнасьці. Яна перадусім адлюстроўвае агульнасьць спосабаў жыцьцядзейнасьці ў межах экалягічна адметнай прасторы ці тэрыторыі. Гэтае падабенства ў спосабах жыцьцядзейнасьці, ці нават іхная агульнасьць, зьяўляецца неабходнай умовай давяршэньня этнагенэзыснага працэсу. Агульнасьцю й аднатыпнасьцю спосабаў жыцьцядзейнасьці вызначаюцца скрайнія межы этнагенэзыснага працэсу.

Разам з тым, неабходна адзначыць, што культура-рытуальная падсыстэма — гэта й своеасаблівы мэханізм кансалідаваньня этнасу. Для ягонага функцыянаваньня характэрна наяўнасьць двух рэжымаў — пасіўнага й актыўнага. У рэжыме свай-

го пасіўнага функцыянаваньня гэтая падсыстэма дэманструе адсутнасьць якіх-кольвек істотных супярэчнасьцяў паміж рознымі сэгмэнтамі нараджальнага ці ўжо саманароджанага этнасу.

Пры наяўнасьці зьнешняй пагрозы жыцьцядзейнасьці этнасу й ягонай тэрыторыі яна спрацоўвае ў сваім актыўным рэжыме, паказваючы на існаваньне ўжо дасягнутага ім пэўнай ступені гамагеннасьці. Зьнешняя пагроза, наагул, зьяўляецца фактарам унутрыэтнічнай кансалідацыі, пры ўмове, зразумела, што гэтая пагроза не прыводзіць да разбурэньня этнасу, фізычнага вынішчэньня ці асыміляцыі ў выніку гвалтоўнага падпарадкаваньня яго больш моцнаму этнасу.

Істотным этнасахарактарызавальным фактарам зьяўляецца таксама “прывязка” этнасу да пэўнай сыстэмы *часавай* арганізацыі ягонай жыцьцядзейнасьці. У дадзеным выпадку мы маем на ўвазе ягоную ўпісанасьць у пэўную сыстэму біялягічных рытмаў, зададзеных асяродкам, і падпарадкаваньня ім. Гэтая ўпісанасьць і залежнасьць адлюстроўваюцца, як правіла, у календары гадавых і сезонных сьвятаў, у пасьлядоўнасьці розных відаў працы, наагул, — у пэўнай рытмізаванасьці жыцьця.

Аднак найбольш істотным момантам зьяўляецца тут ня тое, што пэўны *хранатып** заўсёды адбываецца ў культура-рытуальнай падсыстэме этнасу, а тое, што ён фіксуецца на псыха-фізыялягічным узроўні, г.зн. што большасьць ці ў ідэале ўсе прадстаўнікі дадзенага этнасу характарызуюцца прыкладна аднолькавым тыпам нормы псыха-фізыялягічнай рэакцыі на тое асяродзьдзе, у якім яны жывуць. На больш высокіх узроўнях можна гаварыць пра аднатыпнасьць нормы эмацыйнай рэакцыі ў большасьці ці ва ўсіх прадстаўнікоў дадзенага этнасу, г.зн. пра пэўны нацыянальны тэмпэрамент. Унікальнасьць

*хранатып (аўт.) — пэўная мадэль часу, празь якую выяўляюцца адметнасьці розных этнакультурных утварэньняў.

выпрацаванага хранатыпу робіць кожны этнас адметным і непадобным да іншых.

У той меры, у якой хранатып існуе як пэўны тып нормы эмацыйнай рэакцыі, ён зьяўляецца базавай ці падставовай сэмантычнай структурай этнасу. На гэтай структуры ўзьнікае пазьней Нацыянальны тэкст. Невыпадкова, што першыя Нацыянальныя тэксты — гэта тэксты паэтычныя. Невыпадкова, што “бацькамі” нацыі зьяўляюцца зазвычай паэты. Гэта тлумачыцца, па-першае, тым, што паэтычная форма й рытмізаваныя паэтычныя тэксты зьяўляюцца найбольш адэкватнымі сродкамі распазнаньня й фіксаваньня хранатыпу дадзенага этнасу, а, па-другое, тым, што паэты й ёсьць тымі найбольш чуйнымі людзьмі, здольнымі ў слове й праз слова спасьцігнуць, змадэляваць і зафіксаваць у тэксце хранатып этнасу, і менавіта — ува ўсёй ягонай адметнасьці і ўнікальнасьці.

Невыпадкова й тое, што пры асыміляцыі аднаго этнасу іншым ці адной нацыі іншай апошнімі паміраюць песьня й танец. У самым агульным выглядзе песьня й танец — гэта іншаформы хранатыпу дадзенага этнасу, запісанага ў мэлёдыцы, інтанацыях, рытмізаваных рухах і г.д.

Пераход ад этнасу да нацыі не зьяўляецца аднамомантнай падзеяй; паміж этнасам і нацыяй існуюць прамежкавыя формы, ці пераходныя этапы. У якасьці такога этапу можна вылучыць пэрыяд узнікненьня, фармаваньня й існаваньня старажытных княстваў. Старажытныя княствы — гэта напалову дзяржаўныя, напалову этнічныя ўтварэньні, для якіх характэрна наяўнасьць больш высокай ступені інтэграцыйных сувязяў і адпаведна — больш высокай ступені самаарганізацыі.

Княства як этнадзяржаўнае ўтварэньне ёсьць пачатковым элемэнтам нацыяўтваральнага працэсу. Такая ягоная роля абумоўлена перадусім тым, што тут упершыню ўзьнікае даволі добра акрэсьленая сыстэма гіерархічных сувязяў, больш складаная й больш разгалінаваная. Упершыню вызначаецца інтэгральная роля гарадоў, значэньне якіх у нацыятворным працэсе будзе ўвесь час узрастаць. Дзякуючы пашырэнню інтэгра-

цыйных сувязяў (горад якраз і ёсьць тым месцам, дзе адбываецца абмен і дзе “разбудоўваюцца” самыя розныя сувязі) узьнікае якасна новая сыстэма камунікацыі — пісьмовы тэкст. Цікава адзначыць, што пісьмовы тэкст ёсьць перадусім хронікай (леталісам); гэта новая іпастась хранатыпу дадзенага этнасу ці нейкай ягонай часткі. Толькі на гэты раз хранатып аказваецца разамкнёным: ад цыклічнай мадэлі свайго існаваньня этнас пераходзіць да часава-лінейнай мадэлі гістарычнага спраўджваньня й самазацьвярджэньня.

Істотным момантам зьяўляецца тут тое, што этнас ці нейкая ягоная значная частка ўступае ў пэрыяд узаемастасункаў з іншымі этнасамі ці часткамі гэтых іншых этнасаў — ува ўзаемастасункі часта варожыя, пра што й сьведчаць леталісы.

Сэнс гэтых узаемастасункаў — у гістарычным самасьцьвярджаньні этнасу й будучай нацыі. Гэта гераічны пэрыяд у гісторыі ўзьнікненьня нацыяў, які зазвычай аваяны рамантыкай доблесці й велічы. У пэўнай меры можна сьцьвярджаць, што нацыя пачынае ўсьведамляць сябе ў гістарычна адметных асобах, зь якімі зьвязаныя найбольш істотныя моманты ейнай першапачатковай гісторыі.

Працэс умацаваньня нацыі зазвычай працякае ў дзяржаўна-эканамічных формах, якія творацца ёй самой. Зьмест гэтых працэсаў палягае ва ўсё большай інтэграцыі нацыі, ва ўшчыльненьні сувязяў, інтэнсыфікацыі абменных працэсаў, у сацыяльнай стратыфікацыі нацыянальнага грамадства й адначасна — у больш ці менш жорсткай ягонай гіерархізацыі. Але ўсё гэта тычыцца толькі моманту фізычнага нараджэньня й існаваньня нацыянальнага ўтварэньня.

Сапраўднае ж, не фізычнае, а духовае нараджэньне нацыі неабходна зьвязаць з узнікненьнем Нацыянальнага тэксту й з творчымі асобамі, якія твораць гэты Тэкст.

Пад Нацыянальным тэкстам будзем разумець тут любую сэмантычную структуру, у якой адбываецца хранатып, сьветапогляд, мэнталітэт і характар дадзенага народу (нацыі). Такім чынам, Нацыянальны тэкст утвараецца ня толькі паэтычнымі

ці праявічымі тэкстамі, але й музычнымі творамі, творамі жывапісу, архітэктуры й г.д. Нацыянальны тэкст ёсць найвышэйшай праявай творчага нацыянальнага духу, крэатыўных здольнасцяў нацыі. Ён утварае культурніцкую прастору жыццядзейнасці нацыі. У ім жа акумуляюецца творчы гістарычны, культурніцкі й сацыяльны досвед нацыі; і ў кожнай сваёй новай генэрацыі нацыя мае магчымасць самааднаўленьня праз прачытаньне гэтага Тэксту.

Адной з галоўных і першапачатковых функцыяў Нацыянальнага тэксту зьяўляецца сакралізацыя й асьвячэньне факту нараджэньня й існаваньня народу-нацыі, факту гістарычнай мэтазгоднасці ягонага ўзьнікненьня й існаваньня. Сакралізацыя адбываецца перадусім праз акт стварэньня Нацыянальнага тэксту, што ўвідавочвае: нацыя валодае містычнай здольнасцю творчасці (крэатыўнасці), якая надалей будзе разгортацца ў здольнасць тварыць Гісторыю.

Гістарычна-творчы аспект — адзін з найбольш істотных для існаваньня нацыі. І дзеля выкананьня сваёй гістарычнай місіі нацыя творыць Дзяржаву. Дарэчы адзначыць, што акт стварэньня дзяржавы таксама можа ўсведамляцца як сакральны. Асабліва гэта тычыцца тых нацыяў, для гісторыі якіх не характэрны этап працяглага этна-культурніцкага разьвіцьця.

Але найбольш тыповым, зразумела, зьяўляецца шлях этнакультурнага разьвіцьця праз этнічную кансалідацыю, ускладненьне ўнутрыэтнічных сувязяў, іхную гіерархізацыю, праз стварэньне Нацыянальнага тэксту і, нарэшце, — Дзяржавы.

Са стратыфікацыяй нацыянальна-культурнага жыцця й гіерархізацыяй сувязяў звязана ўзьнікненьне нацыянальнай сьвядомасці й самасьвядомасці. Гэта звязанасць тлумачыцца тым, што ў слаба гіерархізаваным грамадстве яшчэ не ўзьнікае асобы як такой, а самасьвядомасць ёсць перадусім функцыяй асобы. Тое, што ў заходняй навуковай літаратуры называецца “этнічнай ідэнтычнасцю”, ёсць толькі перадформай нацыянальнай сьвядомасці ці ейнай недыскрэтнай, сынкрэтычнай формай. Асноўным утваральным прынцыпам гэтай

формы зьяўляецца прынцып кантраснасьці “мы—яны”, “свае—чужыя”. Для нацыянальнай самасьвядомасьці галоўным фармавальным прынцыпам зьяўляецца прынцып тоеснасьці, аўтэнтчнасьці асобы ці папросту чалавека як прадстаўніка менавіта *дадзенага* этнасу-народу-нацыі. Праз гэтую аўтэнтчнасьць ён пачуваецца суб’ектам і спадкаемцам нацыянальнай гісторыі й культуры. Праз гэтую аўтэнтчнасьць ён набывае магчымасьць пісаць ці нават перапісваць Нацыянальны тэкст, робіцца створцам нацыянальнай культуры й жыцця.

Галоўная праблема нацыянальнай сьвядомасьці й самасьвядомасьці — гэта праблема творчасьці, г.зн. працягу нацыянальнага жыцця, якая й вырашаецца на ўзроўні нацыянальна сьвядомых асобаў ці, больш дакладна, на ўзроўні нацыянальных элітаў, альбо не вырашаецца, калі гэтыя асобы й эліты слабыя ці адсутнічаюць увогуле.

1994 г.

Сяргей САНЬКА — нарадзіўся ў 1962 г. у Воршы. Скончыў Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт (фізыка-матэматычны факультэт), а затым аспірантуру Інстытуту філязофіі. Галоўны рэдактар часопіса “Крыўе”. Аўтар кнігі “Штудыі з кагнітыўнай і кантрастыўнай культуралёгіі”. Жыве ў Менску, працуе ў Інстытуце філязофіі НАН Беларусі.

ТРАДЫЦЫЯНАЛІСЦКІ ПАГЛЯД НА ТРАДЫЦЫЮ: “ПРЭЗУМПЦЫЯ АЎТАХТОННАСЬЦІ” І “ДЭКАНСТРУКЦЫЯ ТРАДЫЦЫІ”

Культуру, як і традыцыю (калі надаваць увагу зьмястоўным адрозьненням гэтых спэцемаў), нельга зрабіць аб’ектам у сэнсе аб’екту клясычнае гнасэалёгіі. А тое, што існуе адмысловая навука аб культуры — *культуралёгія* (пераважна ў Цэнтральна- і Усходнеэўрапейскім рэгіёне), *Kulturwissenschaft* ці *Cultural Studies*, магло б выглядаць як тэарытычны кур’эз.

На культуру нельга кінуць абсалютна збочаны, “аб’ектыўны” позірк, бо інтэндаванасьць гэткага позірку неўнікнёна стае ўгрунтаванаю ў інтэндаваным, г.зн. усё роўна ў культуры. Сытуацыя цалкам адпаведная той, што ўпершыню была ўсьведамлена ў асадах фэнамэналёгіі: сьвядомасьць мае справу ня з фактамі нейкае “аб’ектыўнае рэчаіснасьці”, а заўсёды толькі з фактамі самое сьвядомасьці. *Не*-культурны погляд на культуру — гэта погляд бостваў, якія адныя й маглі б уважацца за культуролягаў *par excellance*, калі ім, вядома, рупяць нашыя чалавечыя клопаты.

Культурны Космас даступны толькі пагляду знутры — зангажаванаму пагляду. Тое, што ў культуралёгічных штудыях неўнікнёна набывае выгляд квазы-аб’екту, насамрэч павінна разумецца як свайго роду рэфлексіўная дэскрыпцыя гэтага Космасу. У найбольшай ступені гэта датычыць таго, што звычайна падводзіцца пад ня надта ўдалую рубрыку “традыцыйная культура” (нібыта можна памысьліць сабе культуру без

традыцыі). Калі вядзецца пра традыцыйную культуру, то найперш тут маецца на ўвазе такая культура, механізмы трывання якой у часе зарганізаваны адмысловым чынам, выразна адрозным ад функцыянавання адпаведных механізмаў, перадусім, мадэрнае ўрбаністычнае культуры. Такая культура ўяўляе асобны культурны тып з толькі яму ўласцівым наборам характарыстычных азнакаў (таксонаў). Сьвядомая ўстаноўка на эксплікацыю менавіта гэтых азнакаў і пільнаваньне ў даследаўніцкай практыцы пэўных асацыяваных з імі правілаў складаюць падваліну традыцыяналізму. А заангажаваны (у акрэсленым вышэй сэнсе) пагляд на традыцыю будзе паглядам традыцыяналісцкім. Я лічу, што гэта адзіна магчымы дасціпны й шчыры падыход. Разам з тым, падыход даволі рызыкаўны.

З працэдурага гледзішча традыцыяналісцкі падыход да традыцыі палягае ў своеасаблівым перакульванні мэтаду даследавання. Я маю на ўвазе, што тое, што здабываецца на шляху кампаратыўнага і кантрастыўнага мэтаду вывучэння характарыстычных азнакаў традыцыі, што сьвядома кладзецца ў падваліну даследавання самой гэтай традыцыі ў якасці галоўных мэтадалягічных прынцыпаў. Так, касмалягізм традыцыйнае культуры арыентуе на надаваньне найпільнейшае ўвагі касмалягічным і каляндарна-астранамічным аспектам рэканструкцыі традыцыйнага сьветагляду.

Разам з тым, традыцыйная культура вылучаецца відавочнаю ўстаноўкаю на аўтахтанізацыю свайго наяўнага зместу. Узгадайма хоць бы старагрэцкі міт пра Эрыхтонія, мітычнага першанасельніка старажытнай Элады, або пра легендарнага першанасельніка нашай зямлі — князя Бая. Гэтая адметнасць традыцыі мае свае як моцныя, гэтак і вельмі слабыя бакі. Далей я буду весці іх абмеркаваньне амаль выняткава датычна беларускае культурнае традыцыі наагул, і беларускае традыцыйнае культуры, у прыватнасці.

Трансьляваньне гэтай тыпалягічнай азнакі традыцыйнай культуры ў плашчыню мэтадалягічных прынцыпаў прыводзіць да тэарытычнае ўстаноўкі, якую я назваў “прэзюмпцыяй аўтах-

тоннасьці”. Гэты прынцып вымагае, каб усялякая зьява культуры перадусім разглядалася як мясцовая з паходжаньня, як паўсталая ў выніку паступовага эвалюцыйнага развою самое мясцовае культуры, калі адваротнае не даведзена або ня можа быць даведзена. Гэты прынцып стварае процівагу як папулярным у дасьледніцкім асяродзьдзі міграцыйнісцкім канцэпцыям беларускай этнагенэзы, гэтак і тэорыі “культурных хваляў”, таксама некалі папулярнай.

Паслядоўнае пільнаваньне ў дасьледніцкай практыцы гэтага прынцыпу нібы вяртае права голасу тае званае “нямотнае большасьці”, паводле выразу А.Гурэвіча, якая, як правіла, заставалася па-за фокусам увагі складальнікаў летапісаў і кронікаў і якая, тым ня менш, часта з ладнага вызначала духоўнае й этнічнае аблічча сярэднявечнага грамадства. Тое, што старыя падыходы практычна не дапускалі пастаноўкі пытаньня ў гэткай плашчыні (і гэта датычыць нават рэпрэсаванае ў сваім часе тэорыі паходжаньня беларусаў у выніку асыміляцыі прыходнікамі-славянамі мясцовага балцкага насельніцтва, паводле формулы аднога зь ейных стваральнікаў В.Сядова, “маці — балтка, бацька — славянін”) канстатуе, у прыватнасьці, менскі дасьледнік А.Мядзьведзеў:

“...Трэба мець на ўвазе асаблівасьці зьяўленьня беларусаў як народу ў выніку асыміляцыі мясцовага балцкага насельніцтва прышэльцамі-славянамі. Пры сучасным стане дасьледаваньняў гэта адзіная тэорыя, прынятая амаль усімі археолягамі й вучонымі сумежных навук. Але з гэтага пастуляту зрабілі дрэнныя высновы. Галоўную ўвагу пачалі надаваць вывучэньню працэсу прыходу славян на тэрыторыю сучаснае Беларусі. Без падрабязнага вывучэньня культуры балцкага насельніцтва, якое раней займала гэтую тэрыторыю, усё дасьледаваньне этнічных працэсаў зьяўленьня беларусаў зьяўлялася да спробаў рознага датаваньня прыходу славян і пошуку культур магчымых славян. Урэшце рэшт гэтыя пошукі прывялі да рэтраспектыўнай распрацоўкі культурнага разьвіцьця дзвюх ліній: банцараўская культура як балта-славянская й кіеўская культура як

славянская з магчымай яе сувяззю з больш старажытнымі зарубінецкай ці нават мілаградзкай культурамі, або культурай доўгіх курганоў (крывічы). Але абедзве лініі не вырашаюць усіх пытанняў...

Гэткая ўстаноўка (пошукі культур славянскай прыналежнасці) спрыяе спрошчанаму падыходу да вывучэння працэсу паходжання беларусаў і не дазваляе вырашыць пытаньне аб лінгвістычных і этнаграфічных асаблівасцях (дыялекты мовы й этнаграфічныя вобласці) беларускага народу. Для высвятленьня апошняга трэба ведаць падзел балцкіх плямёнаў, якія займалі сучасную тэрыторыю Беларусі". (Мядзведзеў А. Насельніцтва Беларусі ў жалезным веку (VIII ст. да н.э.—VIII ст. н.э.//Беларускі гістарычны агляд. 1994. Т. I. Сшыт.1. С. 15—37).

Прыемна адзначыць, што разгляданы тут прынцып "прэзумпцыі аўтахтоннасці", у наш час сьведама выкарыстоўваецца некаторымі дасьледнікамі, пераважна археолягамі, што ня дзіўна, бо археалагічныя знаходкі часта маюць выразныя этнаграфічныя рысы й дапускаюць амаль надзейную этнічную атрыбуцыю. Тут можна прыгадаць таго ж А.Мядзведзева, а таксама А.Квяткоўскую, Л.Дучыц, Э.Зайкоўскага й некаторых іншых. На жаль, этнографы, фальклярысты й нават лінгвісты часцей пакуль застаюцца прыхільнікамі стандартных падыходаў. Хоць у лінгвістыцы ўжо даўно была пастаўлена праблема дыялектнага падзелу субстратных балцкіх плямёнаў (А.Трубачоў і Ул.Гапароў, В.Мартынаў, В.Вячорка й інш.).

Іншая праблема, якая па сутнасці яшчэ чакае свае паважнае й мэтадалягічна фундаванае пастаноўкі,— гэта праблема накірунку асыміляцыйных працэсаў у кожным канкрэтным выпадку, г.зн. накірунку ад балтаў да славян ці наадварот. Бо, зразумела, ёсць вялікая розьніца: 1) разглядаць пранікненьне элемэнтаў славянскай культуры ў мясцовыя балцкія й паступовае аславяньваньне апошніх, падтрыманае й чыста эвалюцыйнымі зрухамі ў саміх балцкіх культурах, ініцыяванымі і актывізаванымі ейнымі кантактамі й узаемадзеяньнем з культурай славянскай, або 2) ува ўсіх без вынятку выпадках бачыць толькі

пранікненне паасобных элементаў балцкай культуры ў запа-навалую культуру славян-прыходнікаў. Прыманне тае альбо іншае перспектывы карэнным чынам змяняе як этна-, гэтак і глёт- і культурагенэтычныя дыскурсы. У прыватнасці, паў-сталая ў моваўзнаўстве яшчэ напрыканцы мінулага стагодзьдзя праблема лексычных балтызмаў у беларускай мове была асэнсавана менавіта як праблема славянскага мовазнаўства, тым часам як вучоныя-балтысты выкарыстоўвалі — і часта працягваюць гэта рабіць і цяпер — беларускія балтызмы толькі як дадатковую крыніцу для штудыяў з гістарычнай лексыкаграфіі. Гэта значыць разглядаецца вылучна працэс пранікнення нешматлікіх балцкіх моўных элементаў у славянскія гаворкі. Але зразумела, што мусіў мець месца — а калі даваць веры дадзеным фізычнай антрапалёгіі пра вылучную блізкасць антрапалягічнага тыпу беларусаў да антрапалягічнага тыпу сучасных балтаў, то й быць дамінавальным, — і адваротны працэс: асыміляцыя балцкімі гаворкамі славянскіх элементаў з адпаведнымі трансфармацыямі апошніх. Менавіта ў гэтым рэчышчы яшчэ ў 1934 г. пастанавіў пытанне пра субстратнае паходжанне беларускага й расейскага аканьня ды яканьня вядомы французскі індаэўрапеіст А.Мэйе (Лекомцева М.И. Проблема балтийского субстрата аканья//Балто-славянские этноязыковые контакты. М., 1980. С. 157—168).

Вельмі плённым і перспектыўным мне падаецца вывучэнне С.Прохаравай (Прохорова С.М. Синтаксис переходной русско-белорусской зоны: ареально-типологическое исследование. Мн., 1991) сынтаксычных балтызмаў, калі субстратныя сынтаксычныя канструкцыі ўвасабляюцца ў славянскім ужо лексычным матэрыяле, да прыкладу: *ісці вады, ісці ў грыбы, ехаць з канём, пісаць з асадкаю, вучыцца за дохтарку* й да іх падобныя. А, як вядома, пры міжмоўным узаемадзеянні першымі запазычаюцца менавіта лексычныя элементы, паколькі яны найперш звязаны з плянам зместу мовы (з сэмантикай) і забяспечваюць нейкі прыймальны ўзровень узаемнага паразуменьня носьбітаў розных моваў. Сынтаксычныя ж элементы

значна больш кансэрватыўныя, і іх захаванасць у гаворках сыгналізуе пра асыміляцыю балцкай мовай больш мабільных элементаў славянскай мовы. Паказальна таксама, што шмат што з гэтых канструкцыяў захавалася на далёкім усходзе колішняга балцкага арэалу — на Смаленшчыне, Браншчыне, Магілёўшчыне, Гомельшчыне.

Дадамо, што дасьледнікі маюць і пэўнага кшталту “жывую лябараторыю” для вывучэння працэсаў, якія адбываліся на тэрыторыі будучае Беларусі, пачынаючы з ранняга Сярэднявечча. Гэта сучасная кантактная зона на захадзе Беларусі, дзе шматкроць адзначалася наступная сытуацыя: дзяды — балтамоўныя, бацькі — білінгвы, а дзеці — славянамоўныя (гавораць “папросту”, *gudiškai*, або ўжо цяпер па-расейску).

Падам адзіны, на мой погляд, даволі паказальны прыклад вельмі ранняй асыміляцыі палескімі балтамі славянскага слова.

Так, у беларускіх лоеўскіх гаворках зафіксаванае слова *брыўёў* значэнні “бярвэньні”. Пры ўсёй праблематычнасці рэканструкцыі праславянскага этымону для ўсяе групы словаў у славянскіх мовах для азначэння “бярвэньня” й адсутнасці іхніх надзейных індаэўрапейскіх адпаведнікаў (Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Т. 1. Мн., 1978. С. 345) для дадзенага дыялектнага беларускага слова можна ўзнавіць цалкам імаверную праславянскую дыялектную праформу: *brüvüje*, якая пры заканамерным развіцці на ўсходнеславянскай моўнай глебе давала б нешта накшталт *бервьє* або *бервіє*. Захаваньне ў лоеўскім *брыўёў* структуры праславянскага слова сыгналізуе пра вельмі раньняе, прынамсі, да часу вакалізацыі рэдукаваных, запазычаньне гэтага слова зь нейкага славянскага дыялекту ў балцкі, які й закансэрваваў гэткую архаічную структуру слова, і ніяк не наадварот. Для скарачэння паўднёвага ўсходу Беларусі гэткае раньняе ўзаемадзеньне балцкіх і славянскіх гаворак зусім ня дзіўнае, а хутчэй, натуральнае. Згадайма, што побач складвалася, відаць, амаль сынхронная разгляданаму працэсу пэўна славянская культура кшталту Прагі-Корчак.

Пра гэтка кірунак моўнай асыміляцыі сьведчыць і пэўнага кшталт гіпэркарэктная дыфтангізацыя: пераходы націсненых *i i o*, адпаведна, у дыфтонгі *ei* або *ie* (напрыклад, усходне-беларускае гомельскае *клейміт* замест *клімат*, магілёўскае *эйш-ты!* замест *іш- ты < віш-ты! < відіш-ты!*) і *yo* (напрыклад, *куонь*), даволі шырока, хоць і спарадычна, фіксаваных на ўсёй тэрыторыі Беларусі.

Гэтакіх прыкладаў можна было б назваць цэлую гайму. Але істотна яшчэ раз падкрэсьліць, што ўсе прыклады высьвечваюць зусім іншы ракурс праблемы паходжаньня беларусаў і традыцыйнай беларускай культуры. І гэтыя — пакуль што папярэднія — высновы лінгвістыкі значна лепш карэлююцца са звесткамі зь фізычнай антрапалёгіі беларусаў. Разам з тым, акрэсьліваецца й зусім новы праблемны абсяг — *гістарычная дэмаграфія*, адной з галоўных задач якой у разгляданым намі падыходзе аказваецца вывучэньне адсоткавых суадносінаў мясцовага, пераважна вясковага, насельніцтва (балтаў) і насельніцтва прышлага, пераважна гарадскога (славян, у меншай ступені — германцаў і прадстаўнікоў іншых этнасаў) у розных рэгіёнах Беларусі. Тут згаданая формула В.Сядова “маці — балтка, бацька — славянін” будзе выглядаць як відавочнае спрашчэньне рэальнай сытуацыі. Але прынцып “прэзумпцыі аўтахтоннасьці” нават і ў гэтай канцэпцыі, прынамсі, уроўнівае ў правах абодвух бацькоў.

Той самы прынцып вяртае права голасу й яшчэ аднаму падставоваму складніку традыцыйнай культуры Беларусі — яе дахрысьціянскаму кампанэнту. Але эксплікацыя аўтахтонных і прынесеных міграцыямі элемэнтаў у гэтым разе пацяжарваецца, з аднога боку, высокай ступеньню падабенства народных культур балтаў і славян, а, з другога боку, надзвычай моцным узьдзеяннем на абедзье з боку афіцыялізаванай хрысьціянскай культуры.

Усе чатыры падставовыя складнікі — балцкі й славянскі, дахрысьціянскі й хрысьціянскі — уваходзілі ў драматычнае ўзаемадзеньне міжсобку, часам спараджаючы нечаканья, а то

й проста хімарычныя, канфігурацыі. На канстатацыі гэтай акалічнасці можна было б і спыніцца і папросту мець надалей яе на ўвесе, каб не вялікая рызыка ўспрыняць багата якія факты традыцыйнай культуры ў скажонай пэрспэктыве.

Таму запынюся на некаторых з тых падводных камянёў, што падпільноўваюць дасьледніка пры пасьядоўным, але неабачлівым дастасаваньні прынцыпу “прэзумпцыі аўтахтоннасці” да пытаньняў паходжаньня традыцыйнай культуры беларусаў.

Апошнім часам зь лёгкай рукі шэрагу культуролягаў і філёзафаў склалася пэўная завязьдэнка разгляду працэсаў міжкультурнага ўзаемадзеяньня вылучна ў камунікацыйна-германэўтычных спэцэмах, а менавіта з гледзішча гэтак званага “дыялёгу культур”. Пры гэтым сам дыялягізм культуры, натуральна, зьмяшчаецца блізу станоўчага полюсу каштоўнаснае восі, тады як “маналіягізм” без ваганьняў адціскаецца да супрацьлеглага полюсу. Я ня буду тут абмяркоўваць відавочную проста лінеўнасьць і тэарытычную спрэчнасьць гэткай пазыцыі. Але адзначу, што вынікі дыялёгу культур ці не заўсёды непрадказальныя, і, як мне падаецца, амаль безварункава дэструктыўныя. Гэта амаль заўсёды канфлікт, сутыкненьне розных сьветаглядных, аксэлягійных, моўных сыстэм. У сытуацыі “дыялёгу” ў пераважнай большасьці выпадкаў адная моўная сыстэма заўсёды імкнецца заняць моцную пазыцыю — пазыцыю *lingua franca*, насамрэч, пазыцыю *мэта-мовы*, мовы інтэрпрэтацыі *par excellance*. Другой мове ў гэтым разе наканавана стаць адно *аб’ектавай моваю*. Толькі тое ў аб’ектавай мове, што будзе затрымана канцэптэуальным браднём мэта-мовы, атрымае права на далейшае існаваньне, але існаваньне ў вышэйшай ступені сэлектыўнае, легітымізаванае мэта-моваю. Станоўчыя (хутчэй з гледзішча сёньняшняй дасьледніцкай практыкі, а не рэальнай гісторыі культур) вынікі гэткай легітымізацыі вылучна рэдкія. Можа быць, Ул. Тапарову пашчасьціла натыкнуцца на адзін гэtki станоўчы прыклад — узмацненьне нутрыкультурнае пазыцыі старога індаэўрапейскага спэцэму для азна-

чэньня сьвятасці ў выніку ўлучэньня яго ў кантэкст хрысьціянскае культуры.

Гэта адзіны зь нешматлікіх прыкладаў, калі міжкультурнае ўзаемадзеянне адбываецца без разбуральных наступстваў для ўсіх агентаў узаемадзеяння, у гэтым разе — традыцыйнага, дахрысьціянскага й хрысьціянскага, бо, як правіла, гэткае ўзаемадзеянне ішло далёка не на карысьць традыцыйнай культуры, пагатоў у распараджэньні царквы быў даволі магутны рэпрэсыўны апарат дзяржавы. Вядзецца пра захаваньне й у пэўнай меры разьвіцьцё сэмантычнага складу гэткага высокаканататыўнага слова-сымбалю для азначэньня “сьвятасці”, як славянскае **svet-* і балцкае **švent-*, прааналізаванае ў разглядаемым кантэксце Ўл. Тапаровым у шэрагу адмысловых артыкулаў (Топоров В.Н. Об одном архаичном индоевропейском элементе в древнерусской духовной культуре — **svet-*//Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 184—252; Ягоная ж. Язык и культура: об одном слове-символе (к 1000-летию христианства на Руси и 600-летию его в Литве)//Балтославянские исследования. 1996. М., 1988. С. 3—44).

Архаізм гэтага тэхнічнага тэрміну дахрысьціянскай эпохі гарантуецца ягонымі вядомымі надзейнымі этымалёгічнымі сувязямі з адпаведнымі словамі пераважна ўсходне-індаэўрапейскіх моваў. Гэта, да прыкладу, ведыйскае *svantb-* і даволі разгалінаванае сямейства аднакарэнных словаў, найперш, із значэньнямі “ўзрастаньня”, “узмацненьня”, “павелічэньня”; авэстыйскае *sraenta-* “сьвяты” (параўн. авэстыйскае *Amaesa Sraenta*, літаральна “неўміручыя сьвятыя” — гурт з 6 ці 7 найвышэйшых зарастрыійскіх бостваў); таксама аналягічныя сагдыйскія, харэзмійскія, хатана-саксійскія, асэцінскія, памірскія й некаторыя іншыя прыклады з іранскіх моваў; так, *a kasu* “добры, багоўны”; але й з заходне-індаэўрапейскага арэалу гоцкае *hunsI* “ахвяра”, стара-ангельскае *husI* “ахвярнік, алтар” і некаторыя іншыя, мабыць, не нагэтулькі надзейныя.

Зь пераходам балцкіх і асабліва славянскіх народаў да хрысьціянства зыходная пракаветная сэмантыка “ўзрастаньня,

узмацнення й г.д.” ня толькі зноў актуалізавалася, але й яшчэ больш узмацнілася з асацыяванай з гэтым словам ідэяй “узростаньня духоўнае моцы, наагул духоўнасьці” й падобнымі ўяўленьнямі.

Але насамрэч гэты прыклад не нагэтулькі “чысты”, каб быць паказальным.

Што да ўзаемадзеяньня балцкага й славянскага кампанэнтаў (наагул аднога з вызначальных для ўласна ўжо беларускага этна- й культурагенэзу), то, відаць, найбольш яскравым прыкладам гэткага кшталту будзе трывалае захаваньне мясцовага этнахароніму *Літва—Lietuva*, які мае ўзаемную заканамерную этымалогічную адпаведнасьць як у балцкіх, гэтак і ў славянскіх мовах. Не ўваходзячы тут у драбніцы, адзначу адну акалічнасьць, істотную акурат у відалі разглядаанай тэмы, а менавіта амаль поўную дэтымалогізацыю гэтага этнахароніму як у балцкіх гаворках, гэтак і ў гаворках славянскіх ужо ў раньнегістарычныя часы, якая ўрэшце спарадзіла шматлікія спробы — часам зусім фантастычныя — вытлумачэньня гэтай назвы, што ня скончыліся яшчэ й дагэтуль і наўрад калі-колічы скончацца. Гэтая акалічнасьць, апроч іншага, можа азначаць, што этнахаронім гэты, хутчэй за ўсё, паўстае з часоў, якія папярэднічалі кшталтаваньню тых альбо іншых балцкіх ці славянскіх гаворак, а гэта можа азначаць і часы ня толькі да раньняга Сярэднявечча, але й сама мала да эпохі жалеза ва Ўсходняй Эўропе. Да пэўнай ступені падмацункам гэткае высновы служыць і праблема першаснай лякалізацыі гэтага этнахароніму.

Трэба таксама абавязкова ўлічваць і тую акалічнасьць, што балцкія й славянскія культуры, гэтаксама як і адпаведныя ім моўныя сыстэмы, наагул надзвычай блізкія адныя да адных, нагэтулькі блізкія, што частка дасьледнікаў пастулюе нават адмысловы этап балта-славянскай еднасьці, прамежкавы паміж праіндаэўрапейскім і ўласна балцкім і славянскім этапамі, а іншая іх частка схільная лічыць славянскія мовы своеасаблівай філіяцыйнай моваў балцкіх і, адпаведна, проста больш

эвалюцыйна прасунутымі па дыякранічнай шкале ў парананні з апошнімі. Дзеля гэтага багата якія вынікі балта-славянскага ўзаемадзеяння на тэрыторыі этнічнай Беларусі (нават крыху шырэйшай) ня могуць быць з усёю надзейнасцю прасочаны, а некаторыя з тых, што ўсё ж такі выяўляюцца, ня могуць быць адназначна й назаўсёды верыфікаваны. Асабліва гэта датычыць вялікага шэрагу культурных рэаліяў, у тым ліку й элементаў традыцыйнай дахрысціянскай культуры.

Аднак у агульным выпадку гэта — хутчэй вынятак, чым правіла. Справядліва адзначае В.Акудовіч: “Мілажальнасць культуры — гэта казка для дарослых. Культуры больш агрэсіўныя, чым іхныя носбіты — народы (гэта аднолькава пасуе да беларускае культуры). Калі ў войнах між народамі хоць зрэдзь-час здараюцца перапынкі, дык у войнах культур перапынкаў не бывае. І таму ў войнах культур — культур загінула болей, чым загінула народу ў збройных войнах народаў” (Акудовіч В. Мiane няма: Роздумы на руінах чалавека. Мн., 1998. С. 197).

Прыхільнікі гэтак званых дыялягічных канцэпцыяў культуры, вядома ж, запярэчаць, што, маўляў, заявы, падобныя да зробленае вышэй, проста сьвядома скажаюць сапраўдную прыроду дыялёгу, што насамрэч дыялёг — гэта ня проста камунікацыя, а, хутчэй, сумоўе зацікаўленых адно ў адным удзельнікаў, без памкненняў аднога з бакоў да дамінавання, накідвання свайго гледзішча іншаму боку і г.д., і да г.п.

Але рэальны досвед сьведчыць, што кожная сытуацыя *дыялёгу культур* — гэта заўсёды пэўная *інтэрпрэтацыя* іншае культуры й пэўная яе *рэканструкцыя*. Гэта сытуацыя актуалізацыі пэўных “магчымых сьветаў” альбо, кажучы больш дасціпна й навукова, пэўнага мноства мадэляў, рэалізаванага на нейкім мностве аб’ектных элементаў з дапамогаю таго ці іншага сэлектыўнага мноства. Гэта (узгадайма вышэйсказанае) спроба прайсціся па канцэптуальнай прасторы іншай культуры са сваім канцэптуальным бранднём. Структура апошняга перадвызначаецца гэтак званымі структурамі прад-разуменьня і ступенню блізкасьці іх да структуры прад-разуменьня інтэр-

прэтаванае культуры: чым бліжэйшыя адна да аднае гэтыя структуры абедзвюх культур, тым часцейшая сетка брадн, тым бліжэйшая структура сэлектыўнага мноства да структураў мадэляванага мноства. Генэтычная роднасасьць культур — дастатковая ўмова блізкасьці іхных структур прад-разуменья. Тыпалягічнага ж падабенства можа быць зусім не дастаткова, бо высновы пра тыпалягічную блізкасьць — гэта заўсёды ўжо вынік інтэрпрэтацыі, якая з прычын, абмеркаваных вышэй, можа быць, хутчэй, рэінтэрпрэтацый аднае або шэрагу культур, што падлеглі тыпалягічнаму параўнаньню. Адзін з прыкладаў гэткай спантаннай тыпалягізацыі — рэінтэрпрэтацыя антычнасьці хрысьціянствам як прыступкі на шляху да сапраўднае духоўнасьці апошняга й праз гэта “замірэнне” з эўрапейскай антычнасьцю, ейнае прыручэнне, асыміляцыя й канчатковае зьнішчэнне таго, што рабіла антычнасьць антычнасьцю, — ейнага адмысловага апрычонага й ні з чым не параўнальнага духу. Антычнасьць перастала быць рэальнасьцю эўрапейскай культурнай гісторыі, затое сталася яе віртуальнай рэальнасьцю, прывідам на руінах, нейкай навязьлівай ідэяй...

Інтэрпрэтацыя — гэта рэалізацыя онталягічных магчымасьцяў уласнае культуры інтэрпрэтатара. Тут не ўзнаўляецца вобраз, напрыклад, рэальнай Элады, якою яна калісьці была, а толькі актуалізуецца тое ва ўласнай культуры, што ў ёй яшчэ можа заставацца тоесным культуры Элады, г.зн. — уласная антычнасьць. Усё астатняе будзе рэінтэрпрэтацый — мадэрнізацый і пост-мадэрнізацый іншай (чужой) культуры. Пад “добрапрыстойнай” шыльдай “дыялёгу культур” блізу заўсёды хаваецца *онталягічная канкурэнцыя* культур.

Тут нібы рэалізуецца своеасаблівае “гермэнэўтычнае кола”, але яно, як мне падаецца, аказваецца непазьбежным толькі ў выніку бесканфліктнага ўзаемадзеяньня розных культур. І гэтае “кола” разрываецца ў выпадку аганальнага ўзаемадзеяньня, якое можа прыводзіць або да поўнага падпарадкаваньня аднае культуры іншай, чужароднай, з наступнай маргіналізацыяй рэштак пераможанае культуры, або да ўтварэньня гэтак

званых “псэўдамарфоз” (паводле Шпэнглера) і “хімэр” (у тэрміналегіі Гумілёва), калі элементы розных культур злучаюцца ў ненатуральным спалучэньні.

Падзеі гэткага роду й маштабу адбываліся нагэтулькі часта ў розных кутках зямнога клубу на працягу ўсяе гісторыі чалавецтва, што самая гісторыя ў ладнай меры аказваецца гісторыяй міжэтнічных (і, адпаведна, міжкультурных) канфліктаў. Таму ў значнай ступені ідэалізацыямі гісторыі будуць любыя адмены і міграцыянісцкіх, і аўтахтанісцкіх мадэляў этна- й культурагенэзы. Для культуралёгіі гэта азначае, што рэальныя культурныя працэсы, якія ахапляюць цэлыя гістарычныя эпохі, ня могуць быць адэкватна зразуметыя ні ў асадах прагрэсысцкіх, аўтэнтычна-эвалюцыйных ані ў асадах “марфалогічных” тэорыяў.

Пры ўзаемадзеяньні рознакампанэнтных і рознаструктурных сэміятычных сыстэм узьнікае зьява, якая паводле падабенства ейных праяваў з адпаведнай зьявай у опытыцы ды квантавай фізыцы, атрымала назву *інтэрфэрэнцыі* (ад лацінскіх *inter* “міжсобку, узаемна, абাপольна” ды *ferio* “датыкаюся, удараю”; у сучаснай ангельскай мове *interference* азначае “ўмяшальніцтва, памеху, перашкоду”). Гэтая зьява можа ахопліваць усе падсыстэмы культуры, але найбольш відавочныя праявы яе ў стыхія мовы, дзе на сённяшні дзень яна й застаецца найлепей вывучанаю. Але й у існых падыходах лінгвістычная інтэрфэрэнцыя найчасьцей разглядаецца неяк аднабакова — найперш як вынік узьдзеяньня з боку сыстэмы роднае мовы на тыя або іншыя падсыстэмы мовы, зь якой кантактуе носьбіт першай (Виноградов В.А. Интерференция//Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990. С. 197). Аднак, відавочна, гэткага разуменьня далёка не дастаткова. Найперш таму, што ўзаемадзеяньне, проста паводле азначэньня, павінна мець узаемны, абапольны, двухбаковы характар. А гэта значыць, што вывучэньню павінны падлягаць і асаблівасьці ўзьдзеяньня чужой мовы на родную. Тым больш, што моўная інтэрфэрэнцыя ў чыстым выглядзе рэалізуецца далёка не заўсёды, і на

характар яе працяканьня істотна ўплываюць шматлікія моцныя экстралінгвістычныя чыньнікі: культурныя, рэлігійныя, палітычныя, эканамічныя й да іх падобныя. Беларусь у гэтым стасунку адмысловы аб'ект для вывучэньня розных праяваў інтэрфэрэнцыі.

Працэсы культурнае інтэрфэрэнцыі могуць ахопліваць вялізныя геаграфічныя абшары й расьцягвацца на цэлыя тысячагодзьдзі. Найяскравейшы й набліжэйшы прыклад гэтага — хрысьціянізацыя Эўропы, якая — што праўда, *mutatis mutandis* — працягваецца й па сёньня. Але рана ці позна надыходзіць час “падбіваць рахункі”. Першай зазвычай робіць гэта культура-пераможца, у гэтым разе — хрысьціянская. Стан двухвер'я й рэлігійнага сынкрэтызму, уласьцівы ўсяму Сярэднявеччу, напрыканцы Сярэдніх вякоў і напярэдадні Новага часу касуецца самым рашучым чынам. Праяўляецца гэта ў дзьвюх, зрэшты, вельмі шчыльна адзін з адным павязаных працэсах, што ў той ці іншай меры ахапілі ўсе краіны тагачаснае Эўропы, у тым ліку й Вялікае Княства Літоўскае. Першы — гэта сумна вядомыя “працэсы над ведзьмамі”, пачатак і кульмінацыя якіх прыпалі на эпоху Адраджэньня, якую ў культуры мадэрнізму прынята было лічыць — і гэтак застаецца дагэтуль — эпохаю гістарычнага аптымізму й самасьцьвярджаньня чалавечага духу. Па вялікім рахунку, гэта была самая рашучая барацьба з рэшткамі народнага (бо інстытуцыялізаванага на той час у Эўропе ўжо быць папросту не магло) паганства, а значыць — і з дзьвюхвер'ем, зь якім царкве гэтак доўга давялося мірыцца, суіснаваць і нават падладжвацца пад яго. Новая культура й новая ідэалёгія, нарэшце, магло паказаць усю сваю моц, і яны яе паказалі. Пазьней, ужо ў эпоху Асьветніцтва, гэтая барацьба набывае аблічча “змаганьня з забабонамі” традыцыі, на абарону якіх ня надта шчыльнымі шэрагамі, але ня менш рашуча выступілі эўрапейскія кансэрватары. Не абмінула “паляваньне на ведзьмаў” і Вялікага Княства Літоўскага. Апісаньні іх трапілі ў пісьмовыя помнікі й дазваляюць да пэўнай ступені адчуць агульнакультурную атмасфэру тых часоў. Напрыклад, адзін з

гэткіх судовых працэсаў адбыўся ў Горадні ў 1691 г. над чараўніком Максімам Знакам. Чытаючы матэрыялы на гэтую тэму, наагул цяжка пазбыцца ўражаньня, што ўсялякая рэвалюцыя — а паўстаньне культуры Новага часу мае ўсе азнакі рэвалюцыі — абавязкова рана ці позна ўвасабляецца ў сваёй інквізыцыі або НКВД, альбо ў чым-колечы яшчэ й пад якой заўгодна назвай, галоўная мэта чаго — фізычнае вынішчэньне, прынамсі, найбольш актыўных альбо патэнцыйна актыўных носьбітаў пераможанага сьветагляду. Бо культуры, а пагатоў традыцыйныя, ніколі не змяняюцца раптоўна самахоць, у выніку дзеяньня нейкіх іманэнтных законаў “адзінства й барацьбы процілегласьцяў” або “адмаўленьня адмаўленьня”, пра што нам цьвердзіла школьная дыялектыка. Хутчэй, наадварот — самая гэткая дыялектыка (у гегелеўскай, марксавай ці нейкай іншай адмене) была нічым іншым, як прыпозьненай рэфлексіяй “вайны культур”, якая адным з бакоў па сутнасьці ўжо выйграная. І гэтаму боку належыць ініцыятыва “зьняцьця” (*Aufhebung*) супярэчнасьцяў (у сваёй) падставе.

Аднак трэба яшчэ зацеміць, што ідэалагічны прэсынг на традыцыйную сьвядомасьць быў нагэтулькі ў тыя часы моцны, што адбываецца дзіўны працэс *аўтэнтызацыі* ідэалагічных устаноўкі кіраўнічай эліты. “Паляваньне на ведзьмаў” стае элемэнтам трансфармаванае традыцыйнае культуры, больш за тое, яно рытуалізуецца, набываючы яшчэ й неўласьцівыя яму самому і, па вялікім рахунку, самой традыцыйнай культуры сымбалічныя вымярэнні. Тут гаворка ідзе пра рытуальнае — а значыць спанявольнае й абавязковае для ўсіх — “паляваньне на ведзьмаў” на пэўныя буйныя каляндарныя сьвяты. У нас — пераважна на Купальле, у іншых краінах маглі быць і іншыя каляндарныя прымеркаваньні. “Паліць ведзьму” — на новым псэўдотрадыцыйным “жаргоне” стала азначаць: рытуальна спальваць любую жывую істоту (жабку, сабаку, ката й інш.), якім не пашэнціла наблізіцца да купальскага вогнішча. Перакананы, што паводле шэрагу істотных прыкмет “культурны ўзрост” гэтае традыцыйнае наўрад ці перавышае якіх два ці тры, ад

сілы чатыры, стагодзьдзі. І тым ня менш, большасьцю сучасных этнографуў ён кваліфікуецца як безумоўна аўтэнтчны, старажытны й, натуральна, дахрысьціянскі.

Заўважу таксама, што падобныя ж рэпрэсіўныя тэхнікі аўтэнтызаваньня тых або іншых ідэялягемаў пасьпяхова выкарыстоўваюцца й сёньня, а на абшарах былога СССР, дзе няшчырая, “езуіцкая”, эксплюатацыя традыцыяналісцкіх установак электарату была рэзюмавана слёганам “Галасуй, а то прайграеш”, — і наагул бліскуча. З гэтага ж арсэналу мэтадуў і сёньняшняе падаграваньне настальгіі па страчанай “вялікай і магутнай Радзіме”... Гісторыя шматкроць паказвала, што тыя, хто такім чынам заўзята клянучца ў “любові да народу”, гатовы высмактаць з гэтага народу ягоныя апошнія клікі. Ды толькі гісторыя, як ведама, вучыць ня тых, каму ня грэх бы й падвучыцца...

Другі паралельны працэс — гэта Рэфармацыя, зварот да гэтак званага першапачатковага, аўтэнтчнага, сапраўднага хрысьціянства. Тут рэвалюцыйны патас быў скіраваны ўжо ня гэтулькі на традыцыйную народную культуру, якая захоўвала яшчэ рэшткі “жывой антычнасьці”, колькі на сталую на той час таксама ўжо традыцыйнай самую хрысьціянскую царкву. Апошняя, будучы мушана гэтулькі стагодзьдзяў мірыцца і з рэшткамі антычнае эпохі, і з народным паганствам ды праз гэта нават багата ў чым спрыяць іхнаму захаваньню, хай сабе часта й у вельмі трансфармаваным, пэрвэртаваным выглядзе, не магла задавальняць радыкальна настроеных хрысьціянскіх інтэлектуалаў. Традыцыйныя царквы — і праваслаўная, і асабліва каталіцкая — заставаліся ідэялягічным апірышчам цывілізацыі, якая ўжо адыходзіла ў гісторыю, цывілізацыі, угрунтаванай на каштоўнасьцях фэадальнага аграрнага грамадства. Пачыналася новая эпоха, і на гістарычную сцэну выходзілі носьбіты новых каштоўнасьцяў гарадзкае культуры — рамесьнікі ды купцы. Яны на сьвет глядзелі ўжо “чыстымі хрысьціянскімі вачыма”, што для іх азначала, між іншага, — з гледзішча чыстага бізнэсовага посьпеху. Так, ананімны ангельскі аўтар пісаў у 1671 г.: “У папскай рэлігіі ўтрымоўваецца нейкая

спрыроджаная няздольнасьць да прадпрымальніцтва, а ў людзей Рэформы, наадварот, чым гарачэйшы рэлігійны запал, тым мацнейшае памкненьне да гандлёвых і прамысловых заняткаў”. Зрэшты, сувязь паўсталае новае буржуазнае мадэрнісцкае культуры з самым духам пратэстантызму ўжо шматкроць абмяркоўвалася.

Акурат у тых краінах Эўропы, дзе Рэфармацыя безварункава перамагла, традыцыйная народная культура была нагэтулькі маргіналізавана й “патрушчана”, што шмат якія падставовыя фрагмэнты яе амаль цалкам зьнішчаны. У прыватнасьці, гэта датычыць традыцыйнага каляндарна-абрадавага комплексу. Тут можна прыгадаць, напрыклад, скандынаўскія краіны або суседнюю Латвію, дзе традыцыйная культура найлепей захавалася ў Латгаліі, якая не зазнала буйнамаштабнае Рэфармацыі.

Яшчэ раз адмыслова адцямлю, што абодва разгледжаныя цяпер працэсы — “паляваньне на ведзьмаў” і Рэфармацыя — былі звязаны ня толькі храналёгічна, але й сутнасна. Скіраваны яны былі на падрыў самых сьветаглядных падвалінаў цывілізацыі, угрунтаванай на каштоўнасьцях традыцыйнай культуры, і на расчышчаньне яду для будучай цывілізацыі мадэрнізму, заснаванай на зусім іншай сыстэме каштоўнасьцяў. Істотна тое, што ўсе гэтыя калізіі эўрапейскае культурнае гісторыі найнепасрэдным чынам — і вельмі балюча — закранулі аголены першаснай хрысьціянізацыяй, багата яшчэ фармальнай, нэрв нашае традыцыйнае культуры. І гэтае торганьне па нашых нэрвах працягваецца дагэтуль пад выглядам дыскусіяў аб перавагах заходняга або ўсходняга варыянтаў мадэрнізацыі, для Беларусі, на мой пагляд, аднолькава не аўтэнтчных, а значыць, па вялікім рахунку, не пэрспэктыўных, не прымальных, дэструкцыйных.

Абмеркаваньня калізіі нашай культурнай гісторыі вельмі моцна абмяжоўваюць сфэру дзеяньня прапановага ў гэтым артыкуле прынцыпу “прэзюмпцыі аўтахтоннасьці” й робяць

немагчымым некрытычнае стаўленне да самое традыцыі, бо пад выглядам аўтэнтчнага могуць цяпер транслявацца абсалютна чужыя элементы, хаваючыся за ўяўленне пра пэрманэнтнасць, кантунуацыю ўсялякае традыцыі. Таму прынцып “прэзумпцыі аўтахтоннасці” абавязкова мусіць дапаўняцца іншым прынцыпам, які я называю прынцыпам “дэканструкцыі традыцыі”. Патрэбна новае перараскладанне ўсяе нашае традыцыйнае спадчыны на ейныя складовыя элементы з акцэнтаваннем увагі на маргіналізаваных і рэпрэсаваных ейных кампанэнтах (у прыватнасці, балцкім і дахрысціянскім) і надаваньнем ім права голасу. Тады, магчыма, вымушаная мультыкультурнасць нашае традыцыі перастане быць нутраною падвалінаю недаакрэсленасці й размытасці нашае нацыянальнае ідэнтычнасці.

1999 г.

Ігар БАБКОЎ — нарадзіўся ў 1964 г. у Гомелі. Скончыў Беларускі дзяржаўны ўнівэрсытэт (аддзяленьне філязофіі) і там жа аспірантуру. Працуе ў Інстытуце філязофіі, займаецца сучаснай посткаляніяльнай тэорыяй і гісторыяй філязофіі. Галоўны рэдактар часопісу “Фрагмэнты”. Аўтар двух паэтычных зборнікаў: “Solus Rex” і “Герой вайны за празрыстасьць”, рамана “Адам Клакоцкі і ягоныя цені”, кнігі “Філасофія Яна Снядэцкага”.

ЭТЫКА ПАМЕЖЖА: ТРАНСКУЛЬТУРНАСЬЦЬ ЯК БЕЛАРУСКІ ДОСЬВЕД

*На па(ўзь)межжы Чужыны з Айчынай
Па начох ходзіць сумны пазі
Анатоль Сыс*

Задачай гэтага тэксту ёсьць вытлумачэньне пяці словаў, вынесеныя у назву. Тры з гэтых словаў — паняткі, і яны, згодна з даўгой традыцыяй эўрапейскага мысьленьня, імкнуцца да ўнівэрсальнай, г.зн. незалежнай ад аніякіх лякальных кантэкстаў, зьмястоўнасьці. Гэтыя словы: памежжа, этыка, транскультурнасьць. Два пазасталыя словы ўтвараюць словазлучэньне, у якім абодва ўзаемна лякалізуюць свой зьмест. Гэта словазлучэньне “беларускі досьвед”. Усе разам яны пазначаюць пэўную дынамічную цэльнасьць, за якой стаіць пэўнае памкненьне думкі. Сэнс і матывацыі гэтага памкненьня наўрад ці могуць быць выяўлены рацыянальна. (Хіба можна папярэдне заўважыць, што этыка як спакуса зь неабходнасьцю паўстае на далаглядзе мысьленьня, якое спрабуе зрабіць сваім прадметам вайну культур, само будучы пры гэтым сродкам і аргумэнтам у гэтай вайне,— паўстае як цьмяны імператыў і як сэнсатворная пэрспэктыва.) У выніку гэтага памкненьня, якое сутыкае на прасторы мовы розныя зьместы,— штосьці можа адбыцца. Гэтае штосьці — магчымая падзея думкі. Але падзею думкі, ейныя кірункі й лябірынты, тупікі й побыткі няможна заплянаваць ці прад-угледзець. Адзінае, што варта папярэдне зацеміць,

гэта наяўнасьць у Архіве эўрапейскага мысьленьня дзвюх стратэгіяў: адна палягае на ўнівэрсалізацыі ўнікальнага (беларускі досьвед разглядаецца як частка больш шырокага, радавога, досьведу, убачанага і прадуманага праз заяўленьня катэгорыі — этыка, паўзьмежжа, транскulturнасьць, — і недзе высока сьвецяць Плятонавы ідэі), другая, адваротная, — унікалізацыя ўнівэрсальнага (у гэтым ракурсе беларускі досьвед выступае як несувымержная й непараўнальная ні з чым падзея, як пункт адліку новага генэалэгічнага праекту поліцэнтрычнай гісторыі сучаснасьці, — і дапаможа нам Ніцшэ). Гэтыя дзье стратэгіі зь неабходнасьцю паўстаюць перад думкай, і ўнікнуць іхнага прыцягненьня будзе немагчыма. Але ўласна задача нашага разгляду больш сьціплая й простая: зрабіць вышэйназваных словы істотнымі ў нашым мысьленьні. Развага — усяго толькі ўзважаньне на шлях мовы гэтай істотнасьці.

ПАМЕЖЖА

Тэрмін *памежжа* характарызуе пэўным чынам топіку прасторы: памежжа — гэта прастора, прылеглая да мяжы, злучаная й зьнітаваная мяжой, прастора, для якой менавіта мяжа ёсьць арганізавальным прынцыпам, сутнасьцю і цэнтрам прыцягненьня. Памежжа разьлягаецца паабапал мяжы, і ягоны тапалягічны статус парадаксальны: памежжа набывае пэўную цэльнасьць праз факт уласнай падзеленасьці, г.зн. праз дынамічную падзею разьмежаваньня, сустрэчы й пераходу Свайго й Чужога, альбо Аднаго й Іншага. Менавіта гэтая дынамічная падзея адпавядае таму, што ў эўрапейскім мысьленьні завецца сутнасьцю, цэнтрам, прынцыпам, першапрычынай, Богам.

Гэтыя словы (сутнасьць, прынцып, цэнтар) звыклія для эўрапейскага мысьленьня, але ў пэўнай геамэтрычнай праекцыі: праекцыі кола, альбо сфэры, у якіх ёсьць цэнтар і пэрыфэрыя. У такой прасторы рух у цэнтар і ад цэнтру — адзін і той

жа рух; штосьці імкнецца да цэнтру, дасягае яго й супакойваецца ў сваёй сутнасці, нерухомее й надалей завецца першапрыныпам, Богам, Адзіным. Пытаньне, у якой ступені эўрапейская онталёгія (магчымыя эўрапейскія онталёгіі) застаюцца ў палоне гэтай геамэтрычнай мэтафары, застаецца адкрытым. Але памежжа, убачанае з пэрспэктывы цэнтру, не існуе ні як онталёгічная, ні як тапалёгічная цэльнасьць, ці, калі перафармуляваць гэтую думку, з пэрспэктывы онталёгіі цэнтру, памежжа існуе адно як мэханічнае злучэньне дзвюх пэрыфэрыяў, падзеленых мяжой. Каб напраўдзе ўбачыць памежжа, мы мусім уявіць сабе нейкую іншую онталёгію, знайсці іншую мэтафару.

Каб уявіць сабе гэтую альтэрнатыўную онталёгію, паспрабуем уявіць мысьленьне, якое абаяраецца не на вечнае й нерухомае быцьцё Пармэніда, а на Гераклітаў “вечна жывы агонь”, які пэрыядычна распальваецца й затухае, альбо на “вайну, якая ёсьць маці ўсяго”. Зрэшты, у онталёгіі даасызму цэнтральным (?) паняткам ёсьць ня Дао, пра якое мы ня можам сказаць нічога пэўнага, а Тай Цы (Тай Чы) — Вялікая мяжа. І ўся дааская мудрасьць — мудрасьць існаваньня ў памежжы, мудрасьць прысутнасці ў дынамічнай падзеі разьмежаваньня, сустрэчы й пераходу Інь і Ян, Свайго й Чужога. Калі крыху адсланіцца ад эўрапейскага снабізму, які абясшкоджае ўсе незаходнія прэтэнзіі на веду, размяшчаючы адпаведныя тэксты й ідэі на паліцы Арыенталізму альбо эзатэрычнае літаратуры, мы можам зразумець, што ў гэтай магчымай онталёгіі няма нічога ўсходняга альбо спэцыфічна кітайскага. І праблема не ў арыенталізацыі эўрапейскага мысьленьня, а ў тым, што існуе такі ракурс бачаньня, у якім памежжа можа быць убачанае як пэўная дынамічная цэльнасьць, у сваёй сутнасці.

Каб паставіць пытаньне пра сутнасць памежжа, мы мусім запытацца аб сутнасці мяжы як такой. Але сваю сутнасць

мяжа набывае толькі ў падзеі падзяленьня/злучэньня чагосьці, што прылягае. Мяжа ёсьць разрывам тоеснасьці, сустрэчай і пераходам свайго ў чужое. Мяжа ёсьць падзеяй.

Пры такой геамэтрыі памежжа ня ёсьць пэрыфэрыяй: дынаміка прасторы палягае не на простым атрыманьні імпульсаў з цэнтру, а на сутыкненьні сутнасьцяў, іхным разьмежаваньні й злучэньні. Наадварот, менавіта ў прысутнасьці мяжы сутнасьці найбольш аголеньня, найбольш агрэсіўныя. Тое, пра што сутнасьці маўчаць у цэнтры, выяўляецца й прамаўляецца ў момант сустрэчы з іншым, альбо пераходу ў іншае.

Калі перайсьці ад онталёгіі да дынамікі культуры, ці, больш канкрэтна, да культурнай цэльнасьці памежжа, якая выяўляецца ў статусе суб'екту культуры, дык існаваньне на памежжы азначае ня рух пераходу ад адной культуры да іншай, які быў бы сымптомам інкультурацыі (калі ён свабодны) альбо калянзацыі (калі ён мусовы), а рух паўзы мяжу (па мяжы), мэлянхалічнае прасоўваньне паралельна існым культурным межам, гэст канчатковага несупадзеньня з наяўнай топікай, стратэгіі неаддзяленьня сябе аді нявыбару між сваім і чужым, існаваньне ў цьмянай прасторы, у якой сваё адчужанае, а чужое — усё ж такі сваё: існаваньне між Айчынай і Чужынай, якія насамрэч аказваюцца двума тварамі адзінага цэлага.

Культурнае памежжа (ці культура памежжа) ёсьць ня толькі геакультурным (тапалягічным), але й экзыстэнцыйным фэномэнам: працэс індывідуальнай самаідэнтыфікацыі з усёй культурнай прасторай ня ёсьць чыстай падзеяй далучэньня да наяўнай, роўнай сабе ідэнтычнасьці — а хутчэй працэсам балянсаваньня паміж у поліцэнтрычнай прасторы культурнай разнастайнасьці.

Усялякая прэтэнзія на чыстую, тоесную сабе цэльнасьць абарочваецца ўрэшце стратай гэтай цэльнасьці — абарочваецца адно частковасьцю, альбо беларускай доляй.

Беларусь апошніх двух стагодзьдзяў паўстала й сфармавалася менавіта ў гэтай цьмянай прасторы між-і-паўз-культурнага сутонья, і, на першы погляд, выглядае парадаксальным, што беларускае мысьленьне не тэматызавала й не рэфлексавала сваёй рэальнай (тутэйшай) сытуацыі, аддаючы перавагу ідэйнай і тэкставай разбудове віртуальнага Архіпэлягу Беларусі. “Тутэйшыя” Янкі Купалы — адзінае, хаця й геніяльнае, выключэньне. На паўзьмежжы фармуецца беларуская суб’ектыўнасьць і беларуская суб’ектнасьць, на паўзьмежжы — між шляхецкай і народнай культурай — упершыню паўстае беларускае культурнае Я, якое, праз сэрыю мэтанімічных заменаў, уяўляе сябе то Мацеям Бурачком, заснавальнікам беларускага нацыянальнага наратыву, то, праз экспансію ў традыцыю, — Францішкам Скарынам, Кастусём Каліноўскім, Усяславам Чарадзеям і безьліччу іншых культурных масак. Паўзьмежжа — гэта прастора, у якой Адам Міцкевіч — сваё чужое, а Аляксандар Лукашэнка — чужое сваё.

ТРАНСКУЛЬТУРНАСЬЦЬ

Магчыма “культура” — усяго толькі рацыяналізаваная мэтафара абжытай, культываванай чалавечай прасторы; у такім выпадку марнасьць доўгіх і беспаспяхоўных спроб надаць гэтаму слову дакладнасьць панятку ці ўнівэрсальнасьць катэгорыі знаходзіць сваё тлумачэньне. Культура — гэта ня космас, не ўнівэрсум, а ўсяго толькі айкумэна, родны кут, непазьбежна свой і непазьбежна абмежаваны.

Сувязь культуры зь мяжой — сутнасная: культура паўстае адно ў падзеі разьмежаваньня й адмежаваньня, але жыве й разьвіваецца толькі ў спробах перакрочваць свае межы, пашы-

раць свае абсягі. У дзевятнаццатым — дваццатым стагодзьдзях працэс геакulturнага разьмежаваньня практычна скончыўся, межы між культурамі кадыфікаваліся й легітымізаваліся. Што пры гэтым істотна: у выніку дэтэрытарызацыі прасторы зьмяніўся онталёгічны статус культурнай мяжы. Калі раней яна набывала легітымнасьць адно ў дачыненьні да зямлі (тэрыторыі), яе сымбалічнага прачытаньня (ідэалёгіі, канфэсіі, прымітыўная ўлада), тэрыторыі як сукупнасьці рэсурсаў (геапалітыка), — дык цяпер адзіны крытэр культурнага разьмежаваньня ляжыць у сфэры паўставаньня й функцыянаваньня знакаў. Знакі згубілі сваю лякалізацыю, прывязанасьць да тэрыторыі (іхны сёньняшні топас — сыстэмнасьць). Вобраз саматоесных, замкнёных, геаграфічна лякалізаваных нацыянальных культур — відавочны анахранізм, які не адпавядае рэальнай сытуацыі. Мы ўступілі ў эпоху транскulturнасьці.

Мы будзем тут разумець пад тэрмінам транскulturнасьць — у самым агульным сэнсе — культурную трансцэндэнтнасьць, несупадзеньне культуры (і культур) з сваёй прасторава-часовай лякалізаванасьцю й тэкставай наяўнасьцю, размаіттыя практыкі культурных трансгрэсіяў — выхаду культур за свае межы — у прастору іншых культур альбо ў прасторы, якія кожная эпоха пазначае для сябе як прасторы а-культурныя.

Прыстаўка *транс* пазначае пэўную дынаміку, рух праз альбо паўз пэўную прастору; у дачыненьні да культуры гэта можа значыць безьліч усялякіх рэчаў: функцыянаваньне знакаў, паўсталых у адной культуры — у іншай, культурнай прасторы, размаіттыя практыкі пераходу культурных межаў, шматполюсную ідэнтычнасьць, якая апэлюе да розных культурных традыцыяў, самі традыцыі, якія складаюцца з гэтэрагенных, а часам і ўзаемавыключальных элемэнтаў й г.д. У гэтым сэнсе транскulturнасьць — ня столькі акрэсьлены панятак, колькі праблемнае поле, пазначэньне факту, што сёньняшняя плянэтарная сытуацыя ў культуры ёсьць ня столькі мэханічнай сумай роз-

ных (і роўных) культур, колькі дынамічнай раўнавагай (ці нават дынамічным хаосам?!) розных і няроўных (несувымерных) культур, знакі якіх няспынна вандруюць, карыстаючыся ўсё больш эфэктыўнымі пасярэднікамі.

З гэтага боку тэрмін транскультурнасьць вядзе нас да праблемы сёньняшняй тапалёгіі (альбо нават онталёгіі) культур, да праблемы структурных, дынамічных і сэнавых дачыненняў між культурамі, дачыненняў, зь якіх культурны дыялёг ёсьць толькі адной — і ня самай распаўсюджанай, формай. Транскультурнасьць ставіць праблему новых культурных межаў, іхнае прыроды й разьмяшчэньня, межаў, якія не супадаюць ні зь межамі геаграфічнымі, ні з этнічнымі, ні зь дзяржаўнымі, і якія ня толькі аб-мяжоўваюць, але й разьмяжоўваюць культуру ўздоўж і ўпоперак.

Транскультурнасьць, зрэшты, ставіць пад пытаньне нарматыўнасьць эўрапейскай мадэрнай утопіі — культуры нацыянальнай, культуры, паводле вызначэньня, гамагеннай, саматэснай, межы якой супадаюць з палітычнымі межамі, культуры, дакладна адмежаванай ад суседніх. Сёньня нацыянальныя культуры, захоўваючы сымбалічную сувязь з нацыянальнай тэрыторыяй, у рэальнасьці лякалізаваны там, дзе існуюць зоны прадукаваньня, спажываньня, інтэрпрэтацыі ды сымбалічнага прысваеньня іхных тэкстаў. Гэта значыць, што прасторава культуры маюць структуру Архіпэлягу, а не аднароднай, гамагеннай разьмеркаванасьці. Гамагенная нацыянальная культура ніколі не была рэальнасьцю, яна была, хутчэй, культурнай утопіяй эўрапейскай мадэрнасьці, якой надавалася пэўная нарматыўная вартасьць. Гэтая ўтопія ніколі не была рэалізавана да канца нават у самых мадэрнізаваных краінах. А з прыходам постмадэрнасьці сама нарматыўнасьць гэтай мадэлі пастаўлена пад сумнеў. Бо калі разглядаць такую мадэль як адзіную норму, дык ня толькі прастора беларускай традыцыі й сучаснасьці будуць не-нармальнымі, але й большасьць сучаснага

сьвету будзе выступаць выключна ў сьвятле няскончанай, недабудаванай эўрапейскай мадэрнасьці.

Нельга сказаць, што панятак транскulturнасьці знаходзіць сябе ў інтэлектуальным вакууме: ён адразу выклікае асацыяцыі з транстэкстуальнасьцю Жэрара Жэнэта, трансгрэсіямі Мішэля Фуко, а таксама з плоймай іншых тэрмінаў — ад мультыкультуралізму да полі-, кроскультурнасьці. Ён нібыта арганічна ўкладаецца ў ідэалёгічную плынь сучаснага Захаду, якая бярэ пачатак у шасьцідзясятых гадох нашага стагодзьдзя, якая мае агульнае гасла “celebration of diversities” — “сьвяткаваньне рознасьцяў”. Сюды ўваходзяць і розныя кшталты акадэмічна абгрунтаванага культурнага рэлятывізму, і ідэалёгія мультыкультуралізму ў Амэрыцы, якая актыўна пасунула са свайго месца ідэалёгію “melting pot”, і культурная талеранцыя як эўрапейскі варыянт мультыкультуралізму, што стаўся лякальным адказам Старога Сьвету на глябальны выклік неасыміляванай іміграцыі. З аднаго боку, гэтая кантэкстуальнасьць цалкам слухная, і мы будзем актыўна пазычаць для аналізу беларускай сытуацыі адпаведны інтэлектуальны інструмэнтар.

З іншага боку, мы будзем трымаць пэўную дыстанцыю што да ідэалёгічнасьці ўсіх названых вышэй кантэкстаў. Рэч у тым, што ў колах нон-канфармісцкіх інтэлектуалаў, асабліва з другога й трэцяга сьвету, апошнім часам нарастаюць перасьцярогі, што ідэалёгія “сьвяткаваньня рознасьцяў” — усяго толькі шырма, заслона, за якой хаваюцца новыя стратэгіі кантраляваньня гэтых рознасьцяў — гэта значыць, нэакаляніялісцкія практыкі Захаду, які мушаны перайсьці ад адкрытай дамінацыі да дамінацыі апасродкаванай. Канчатковае афармленьне гэтых перасьцярогі атрымалі ў пост-каляніяльных штудыях, якія на нашых вачох стаюцца базавым крытычным дыскурсам сучаснасьці, інтэгруючы ў сабе большасьць мэтадалягічных навацыяў і лякальных крытык. Пост-каляніялісты саркастычна заўважаюць, што ўсе оргіі талеранцыі й фэсты размаітасьці, усе

ўшанаванні Іншага ў Старым Сьвеце звычайна хаваюць глыбокую нутраную абьякавасьць сталых “высокіх” культур што да гэтага самага Іншага, якое патрэбна ім выключна ў якасьці “экзатычнага дадатку”, аздабленьня, арнамэнтацыі, альбо адказу на рынкавую патрэбу ў разнастайнасьці спажывецкіх прапановаў. Не выпадкова, дарэчы, што менавіта ў эўрапейскім мысьленьні дваццатага стагодзьдзя адбываецца своеасаблівая міталагізацыя катэгорыі іншага, другога, нараджаюцца разнастайныя філязофіі дыялёгу. Паўстае ўтопія Іншага, характэрная менавіта для гамагенных, саматоесных культур, якія рэальна сутыкаюцца з іншым толькі на глыбокай пэрыфэрыі свайго культурнага поля. Так, філязофія дыялёгу Марціна Бубера мае грунт хіба ў самай замкнёнай і непразрыстай традыцыі — гэбрайскай, а дыялягічнасьць Міхаіла Бахціна дзіўна кантрастуе з практыкамі адной з самых нарцысісцкіх культур сьвету — расейскай, якая апошнія два стагодзьдзі практыкуе толькі адну форму культурнага дыялёгу з рэальным Іншым — асыміляцыю ці вынішчэньне.

У адрозьненьне ад утапічных мрояў пра Іншага, транскультурнасьць — г.зн. прысутнасьць у культурнай прасторы шматлікіх Іншых, наяўнасьць разнастайных межаў, вымушанасьць практыкаў пераходу гэтых межаў — прыкрая беларуская рэальнасьць апошніх двух—трох стагодзьдзяў. Прыкрая, таму што гэтая сытуацыя — зьнешнімі й мясцовымі назіральнікамі — трактуецца як не-нармальна й апісваецца ў тэрмінах слабасьці, недаразьвітасьці, у тэрмінах культурнай адсутнасьці.

Беларуская транскультурнасьць, такім чынам, — гэта перадусім досьвед культурнай а-нармальнасьці, які суб’ектыўна перажываецца як комплекс непаўнавартасьці, як пэўная культурная траўма — траўма адсутнасьці моцнай, гамагеннай, нацыянальнай культурнай прасторы. Культурная адсутнасьць стаецца пэрманэнтнай мэтафарай беларускай сучаснасьці й

прыводзіць урэшце да падмены ў сыстэме культуры самой рэальнасьці — падмены ідэалам нармальнай, шчаслівай, але пакуль недасяжнай будучыні.

Але нас цікавіць ня будучыня, а менавіта беларуская рэальнасьць — як рэальнасьць транскulturная, ейныя канфігурацыі, ейная генэалёгія й практыкі. І ў гэтым сэнсе матывацыі нашага разгляду не супадаюць ані зь лякальным наратывам чарговага беларускага адраджэньня, ані з правінцыйным жаданьнем далучэньня да прэстыжнага (і палітычна карэктнага) дыскурсу мультыкультуралізму, ані з акадэмічнымі практыкамі “адсоўваньня фіранак” перад вялікім заходнім наратывам, *lumen naturale* якога потым доўга й бяздомна блукае ў пустых незаселеных пакоях беларускай рэчаіснасьці. Наше жаданьне — гэта аналітыка сучаснасьці, альбо стварэньне веды пра саміх сябе, з усімі наступствамі, якія спадарожнічаюць такому нахабству...

Такім чынам, беларускі досьвед транскulturнасьці — гэта не да-лучэньне, а вы-лучэньне: гэта спроба апазнаваньня й прачытаньня рэчаіснасьці, якая апошнія тры—чатыры стагодзьдзі заставалася неназванай, хаця й прысутнічала як маўклівая перадумова большасьці культурных практык. Гэта спроба даць рады з традыцыяй, у якой у розныя эпохі функцыянавала ў якасьці літаратурных шэсьць моваў: стараславянская, лаціна, старабеларуская, польская, расейская, новабеларуская, — пераемнасьць зь якой спрабуе навізаць новая, ужо мнанацыянальная, беларуская культура. Гэта, зрэшты, спроба паддаць аналізу сёньняшняю беларускую полікультурнасьць, якая — парадаксальным чынам — вонкава нагадваючы мультыкультуралісцкую ўтопію суіснаваньня розных культур у межах аднаго культурнага поля, насамрэч выяўляе сябе ў якасьці рэальнасьці вайны культур.

БЕЛАРУСКІ ДОСЬВЕД

Калі напрыканцы 1588 году “подканцлерый” Вялікага Княства Леў Сапега напісаў у прадмове да Статуту (Звароце да

ўсіх саслоўяў), што мы “не обчым яким языком, але своим власным права списання маем”, наўрад ці ён мог сабе ўявіць, што менш чым праз стагодзьдзе большасьць абываталяў ВКЛ будуць чытаць “списання права” менавіта ў “обчым (г.зн. польскім) языку”, а яшчэ праз трыста год ягоны “власны язык” будзе характарызавацца некаторымі ангажаванымі навукоўцамі новай, уласна літоўскай Літвы як штучны канцылярскі жаргон Вялікага Княства, выпрацаваны на падставе “славянскіх дыялектаў”. Калі ў сярэдзіне 19 стагодзьдзя Міцкевіч ужо крыху іранічна цьвердзіў у EXEGI MUNI-MENTUM AERE PERENNIUS... што “*Mnie w Nowogródku, mnie w Mińsku czytuje młodź*, і далей, больш гераічна *...mimo carskich groźb, na złość strażnikom cel/Przemysa w Litwę Żyd tomiki moich dzieł*”, ён таксама ня мог сабе ўявіць, што праз стагодзьдзе гэбраям будзе не да ягоных кніг, а томікі ягоных твораў будуць чытацца ў Менску й Наваградку пераважна ў перакладах. Калі рэалізавалася савецкая мадэрнізацыя й задумваўся савецкі народ як найвышэйшая супольнасьць, наўрад ці хто мог сабе ўявіць, што напрыканцы сямідзясятых цэлая генэрацыя беларусаў, выхаваная ў расейскай мове, расейскіх школах і на ўзорах вялікай рускай культуры, раптам сыдзе ў беларускі нацыяналізм, прычым, у самым культур-радыкальным ягоным варыянце, зьмяняючы — раптам і адразу — мову, мэнтальнасьць, культурную ідэнтычнасьць і геапалітычныя арыентацыі — як свае ўласныя, так і нованабытай традыцыі.

Назавем традыцыю, у якой магчымыя й у якой адбываюцца такія рэчы, — транскультурнай. Такая — транс-культурная — традыцыя складаецца з гэтэрагенных элемэнтаў, ейныя тэксты, напісаныя на розных мовах, належаць да розных культурных і цывілізацыйных тыпаў, часам зьвязаны з больш шырокім макрарэгіянальным кантэкстам, уваходзяць у некалькі традыцыяў.

Пры гэтым уласна народ — пры ўсёй ягонай сацыяльнай і культурна-палітычнай дыфэрэнцыяцыі — падзяляючыся на

шляхту і сялян, праваслаўных і каталікоў, беларусаў і заходніх рускіх... вагаючыся, адхіляючыся, пераходзячы ад адной ідэнтычнасьці да іншай, вандруючы праз мовы, дыялекты, імперыі і культурныя эпохі, заставаўся адзіным і цэльным этнакультурным масывам — які задаваў счэпленасьць, цэльнасьць, лучнасьць усіх гэтых узаемавыключальных рознасьцяў і прымушаў імкнуцца да мэта-пазыцыі, у якой усе гэтыя размаітасьці маглі б быць убачаныя як часткі аднаго цэлага.

Для культуры нацыянальнай альбо прота-нацыянальнай, арыентаванай на нутраную гамагеннасьць, транскulturная традыцыя ёсьць заўсёды праблемай і выклікам. Нацыянальная культура, пішучы традыцыю, ствараючы наратыў традыцыі, імкнучыся быць поўнай, натыкаецца на зоны непразрыстасьці, тэрыторыі Іншага. Нацыянальная ідэнтычнасьць сутыкаецца з тэкстамі і кантэкстамі, дзеля за-сваеньня і пры-сваеньня якіх недастаткова фармальнай (ці рытуальнай) адаптацыі, — прывойваючы іх, культура вымушана засноўваць у сабе самой новыя тэрыторыі, ідэнтычнасьць, улучаючы ў сябе іншае, сама мусіць зьмяніцца. Адказваючы на выклік традыцыі, імкнучыся быць поўнай, нацыянальная культура ў выніку вымушана ставіць пад пытаньне самую сябе.

Калі паспрабаваць вызначыць крыніцы транскulturнасьці ў беларускай традыцыі, дык у розныя гістарычныя эпохі яны будуць рознымі. Але дзьве фундаментальныя рэчы застаюцца ў якасьці канстанты: існаваньне ў зоне цывілізацыйнага разлому і каляніяльныя — нэа- і посткаляніяльныя практыкі.

Гэта значыць, што за любымі франтальнымі зьменамі культурнай прасторы, як бы натуральна гэтыя зьмены ні выглядалі, — стаіць фэномэн улады.

Беларусь як праект канца дзевятнацатага стагодзьдзя, праект культуры нацыянальнай — г.зн. мэта-культуры — быў

запачаткаваны як спроба мэта-нарратыву, як спроба культурнай цэльнасьці й цэласнасьці, у якім усе гэтыя ўзаемавыключальныя рознасьці знайшлі б сваё месца. Але, нягледзячы на высілкі, маючы тэкстуальныя мэта-амбіцыі, прасторава, тапалягічна Беларусь засталася на ўзроўні суб-культуры, адной зь некалькіх канкурэнтных праграм мадэрнізацыі Беларусі.

Сёньня беларуская культурная прастора ня ёсьць гамагеннай прасторай нацыянальнай культуры, у якой дынаміка (альбо дыялектыка) разгортваньня адбываецца як складаная гульня цэнтру й пэрыфэрыі, чаргаваньне рамантычных, мадэрных і постмадэрных мітаў. Беларуская культурная прастора мае складаную канфігурацыю бікультурнасьці: канфігурацыю суіснаваньня ў межах пэўнага паўвызначанага цэлага беларускай і заходнерускай частак. І галоўныя падзеі ў межах культурнай прасторы адбываюцца паміж гэтымі складнікамі: барацьба за цэнтар, імкненьне быць лідэрам у гэтай канфігурацыі, жаданьне заваяваць найбольшую прастору, выцясьняючы, дыскрэдытуючы суперніка, робячы яго аб'ектам. Адным словам, культурная рэальнасьць апошняга стагодзьдзя ў Беларусі — гэта вайна культур, з усімі ейнымі эмпірычнымі й мэтафізычнымі наступствамі.

Вайна правакуе стан унутранай мабілізацыі, стан культуры-супраціву, падзел тэрыторыі й правядзеньне дэмаркацыйных лініяў, выпрацоўку суб-культурамі стратэгіяў экспансіі й абароны...

ЭТЫКА ПАМЕЖЖА

Этыка (у сваім аўтэнтчным, старагрэцкім значэньні) вырастае з прасторы, яна ёсьць спробай чалавека ўкарэніцца ў прастору, атрымаць ад яе спэцыфічную напоўненасьць, увайсці пад апеку ейных даймонаў, сустрэцца са сваім накіраваньнем.

Цэльнай і поўнай беларуская культура можа адбыцца — у сёньняшніх умовах — толькі як культура памежжа, як культура ўнутранай разьмежаванасьці, сустрэчы й пераходу адрозных (апрычонных, канфліктных) культурных частак.

Беларусь ужо другое стагодзьдзе змагаецца за сваю долю, і таму аніяк ня можа сустрэць свой кон.

1999 г.

Мікола МАТРУНЧЫК — нарадзіўся ў 1959 г. у Менску. У 1987 г. скончыў Беларускі дзяржаўны ўнівэрсытэт (філязофскае аддзяленьне). Працаваў навуковым супрацоўнікам у Нацыянальным музэі гісторыі й культуры Беларусі, Нацыянальным навукова-асьветным цэнтры імя Ф. Скарыны. Цяпер загадчык выдавецкага аддзелу пры Сьвята-Пэтра-Паўлаўскім саборы Менску, старшыня Беларускага праваслаўнага брацтва Сьвятых Віленскіх Мучанікаў пры Сьвята-Пэтра-Паўлаўскім саборы Менску.

НА МЯЖЫ ЭТНІЧНАГА Й КАНФЭСІЙНАГА

АБ ПАРАДЫГМАХ КУЛЬТУРЫ

Можна многа гаварыць аб культуры, яе тыпалогіі і шматвобразнасці, але калі пры гэтым губляюцца з поля зроку апрыёрныя крыніцы культуры, гутарка робіцца бессэнсоўнаю. Вытокі культуры як тэзаўрусу сэнсаў палягаюць у пэўных несягальных для чалавека структурах. Таму размова аб парадыгмах, глыбінных устаноўках культуры можа ісці толькі ў канвэнцыйным стылі.

Кант пачаў першы раздзел сваёй “Крытыкі чыстага розуму” з разважаньняў аб прасторы і часе. Даючы паслядоўна метафізічнае вызначэньне гэтым паняццям, а затым трансцэндэнтальнае, ён паступова падводзіць да думкі (як ён выславіў — ападыкатычнага характару), што ў чалавечым светаўспрыманні і светаразумеўні сягнуць далей за гэтыя формы (прасторы і часу) немагчыма: “Прастора зусім не яўляе з сябе якасці якіх-колечы рэчаў у сабе... прастора гэта ні што іншае, як толькі форма ўсіх уяўленьняў вонкавых пачуццяў” (г.зн. суб’ектыўная ўмова пачуццёвасці. — М.М.), — “пры якой толькі і магчымыя для нас вонкавыя сузіранні...”

“Час не ёсць эмпірычным паняццем, які можна вывесці з якога-колечы досведу...”

Час — гэта да-досведнае, (пра)яўленае, што палягае ў грунце ўсіх сузіранняў”, і самае галоўнае: “Час ёсць апрыёрнаю фармальнаю ўмоваю яўленняў наагул”, і, такім чынам, “прастора і час па сутнасці ёсць дзве крыніцы пазнання, з якіх мажліва аргіогі высветліць розныя сінтэтычныя веды”.

Для Канта і ягонай трансэндэнтальнай фундаментальнай эстэтыкі толькі два элементы — прастора і час — з’яўляліся неапрэчнай умовай любога магчымага досведу. Да месца будзе сказана, што, адсоўваючы глыбінныя ўстаноўкі досведу ў неасягальную сферу быцця, Кант рыхтаваў глебу для актыўнасці і адказнасці перад самім сабою суб’екту пазнання. Але пакуль што засведчым адну з першых перадумоў культуры — гэта прастора-часавы кантынiум быцця. Наша выснова вынікае з факту культуры як су-формы досведнага. Досведнае я разглядаў у гістарычным кантэксте, і яно выступае, безумоўна, у трансперсанальнай форме. Адкажам на першае вызначальнае для нас пытанне: якая прырода дагістарычнага досведу? Або: што ляжыць у аснове досведу, фармавальнага для пачаткаў любой культуры?

Па-рознаму можна адказаць на гэтае пытанне. У сваёй мадэлі ўзнікнення культуры я карыстаюся схемай, якая была прапанавана культурологам Л.Карпавым у часопісе “Vikerkaag”. Культура ў яго — гэта не “частка грамадства”, існуючая ў выглядзе мастацтва і ягоных твораў, а гэта сродак быцця і дзейнасці людзей... гэта несупынная вытворчасць сэнсаў, якія забяспечваюць разуменне свету чалавекам. І таму самае галоўнае для грамадства — гэта не парушыць, не зламаць механізм нараджэння сэнсаў (што, дарэчы, здарылася ў Расеі з кастрычніка 1917 г.). Прастора і час — гэта стыхіі, якія задаюць формы чалавечага светаўспрымання, з’яўляцца непасрэдна сэнсаўтваральнымі формамі яны не могуць. Сэнсы ўтвараюцца толькі пры апасродкаванасці свядомасці.

Насуперак усталяванай у савецкім грамадазнаўстве думцы аб свядомасці як нібыта “больш якаснай” форме матэрыі,

прыішоў час вызначыць гэты панятак больш дакладна, для пачатку надаўшы свядомасці яе праўдзівы фундаментальны, анталагічны статус, пайменна разумеючы пад ёю тое, што яна вызначае, а не толькі пасіўна люструе.

Наступны крок у вызначэнні свядомасці такі: свядомасць функцыянуе толькі пры наяўнасці пэўнай парадигмы. І чым больш глыбінную столку свядомасці мы разглядаем, тым болей апошняя набліжаецца да анталагічнай стыхіі жыцця. Вытлумачым спачатку змест этнічнай свядомасці, дамовіўшыся, што гаворка вядзецца не пра суб'ектную свядомасць, а пра інтэрсуб'ектную. Парадыгмаю этнічнай свядомасці, на маю думку, з'яўляецца міф. Прычым, мушу зноў азначыць: міф не як моўны апавядальны тэкст (г.зн. у сваім сінтагматычным значэнні), а міф як сістэма светаўяўленняў — як мадэль сусвету (г.зн. міф у сваім парадыгмальным плане). У гэтым сэнсе міф выступае як асобны тып мыслення, які папярэднічае гістарычнаму і аднаўляецца ці, дакладней, эксплікуецца на падставе дадзеных этнаграфіі, археалогіі, лінгвістыкі, псіхалогіі і іншых навук. Для рэканструкцыі міфалагічнай карціны свету асабліва істотнымі з'яўляюцца падсвядомыя праявы архетыповых уяўленняў у мове, у прынцыпах сацыяльнай арганізацыі жыцця, мастацкай творчасці (гл.: К.Байбурын. Свод этнографических понятий и терминов. Народные знания. Фольклор. Народное искусство. М., 1991, с. 75—83). Такім чынам, зазначым, што ў аснове этнічнай свядомасці і этнічнай культуры палягае міф як пэўная сэнсаўтваральная анталагічная дадзенасць. Разам з этнічнай культурай эвалюцыянавала і мадыфікавалася адпаведная этнічная свядомасць. Са з'яўленнем на нашых землях хрысціянства, так бы мовіць, “чыстай” этнічнай свядомасці на ўзроўні індывіду не засталася.

З'явілася новая парадигма культуры — хрысціянскі дагмат, або хрысціянскі канон. І тут дагмат выступае як найважнейшая сэнсаўтваральная форма, якая ставіць чалавека ў суадносенасць з Богам, ствараючы пры гэтым, у параўнанні з міфам, сэнс больш высокага парадку. У гэтым палягае роля дагматаў.

Сэнсаўтваральная роля міфа, як мы зазначалі, палягае ў суадноснасці чалавека з навакольным светам. Этнічная свядомасць злучана з прыродным светам, гэта яе стыхія і аб'ект. Хрысціянская свядомасць злучана з навакольным светам апасродкавана праз Бога (або ідэю Бога). З гэтага вынікае розніца паміж язьыкім міфам і хрысціянскім дагматам.

Рэлігіі належыць асаблівае месца сярод іншых формаў грамадскай свядомасці, бо яна ўключае ў сябе як міфы, так і дагматы. Калі для свядомасці міф ёсць сродкам Адкравення на ўзроўні чалавечага разумення, то дагмат — гэта ўжо форма яўлення ісціны, якая перавышае чалавечае разуменне. Дагмат па сутнасці сваёй — антыномія для свядомасці, таму патрабуе пэўнай містычнасці, каб быць схопленым як дадзенасць.

Міф праз несупынную эманцыю ў свет з'яўляецца першаіснаю рэальнасцю для этнічнай свядомасці; апошня, у сваю чаргу, адбіваецца ў этнічнай культуры, г.зн. у тым матэрыяльным асяроддзі, дзе праяўляюцца і жывуць канкрэтныя міфалагемы асобнага этнатыпу. Хрысціянскія ж дагматы непасрэдна ўплываюць на фармаванне хрысціянскай свядомасці. Прасторай для маніфестацыі хрысціянскай свядомасці з'яўляецца, папершае, так бы мовіць, “чыстая” хрысціянская культура ў выглядзе рэлігійнай літаратуры (кніжнасці), кананічнага іканапісу (мастацтва) і інш., а па-другое, хрысціянска-народная культура, якая ёсць вынікам вытлумачэння этнічнай культуры, насычанай сэнсам язьыцтва, хрысціянскай свядомасцю. Тут ужо знаёмы кожнаму этнографу сінкрэтызм этнічнага і хрысціянскага, які праяўляецца ў жыццёвым асяроддзі, каляндарным цыкле, вопратцы і г.д. Але існуе яшчэ народная культура, якая эвалюцыянавала з этнічнай і з'явілася ў выніку наадваротнай інтэрпрэтацыі “чыста” хрысціянскай культуры (заснаванай на дагматах хрысціянства) этнічнаю свядомасцю. У гэтым выпадку народная культура ўвабрала ў сябе плён натуральнага ўзаемаўздзеяння хрысціянскай культуры і этнічнай культуры, таму яна, з аднаго боку, кампілятыўная, а з другога — з'яўляецца месцам, дзе міф уступае ў канфлікт з догмай.

Вышэйказанае сведчыць аб высокай ступені свядомасці этна тыпу, калі яна ўваходзіць на стадыю нацыянальнай свядомасці. Бо нацыянальная свядомасць расстаўляе сэнсавыя адзінкі тым звышскладаным узаемаадносінам хрысціянскай і этнічнай свядомасці; хрысціянскай культуры і этнічнай культуры; народнай культуры і хрысціянскай. Свядомасць этнасу, які ўзьшоў на ступень рэфлексіі над працэсам развіцця сваёй свядомасці, можа лічыцца грунтам адметнай, развітай нацыянальнай культуры.

Чым жа адрозніваецца этнічная свядомасць ад нацыянальнай свядомасці? Найважнейшаю якасцю этнічнай свядомасці з'яўляецца яе этнацэнтрызм. Нацыянальная ж свядомасць знаходзіцца ў стане раскрытасці для ўсіх іншых культур, вектар яе скіраванасці палягае на вонкі.

Падабенства такой тэрміналагічнай раскладкі можна знайсці ў славутага расейскага славянафіла Хамякова. Этнічная свядомасць, паводле Хамякова, народна-асноўная (ад слова аснова — грунт), а нацыянальная свядомасць — народна-гістарычная. Свядомасць народна-асноўная імпліцытна прысутнічае ў любога свядомага інтэлігента, але галоўнае месца яе захавання — народная культура і традыцыя. Свядомасць народна-гістарычная пашыраецца шляхам Асветы (Асвета тут як шырокі культуралагічны панятак эпохі Асветніцтва, якая развівалася сумесна ці ўслед за класіцызмам XVIII ст.) у выніку актыўнай дзейнасці свядомай інтэлігенцыі. Пётр I быў ля вытокаў расейскай народна-гістарычнай свядомасці, але асвета праводзілася так, што яна спыніла развіццё рэлігійнай свядомасці, а вера якраз і з'яўляецца сэрцам свядомасці народна-асноўнай. Гэтае адцясненне на задні план свядомасці народна-асноўнай прывяло да таго, што свядомасць народна-гістарычная стала дамінантнай у Расейскім грамадстве, гэта парушыла раўнавагу натуральнага развітку этнічнай свядомасці. Урэшце “вялікія” дэкабрысты праз Герцана і Чарнышэўскага (памятаеце, “дужа далёка яны ад народу...”) значна дэфармавалі свядомасць вялікарасейца, прышчапіўшы ёй значную дозу “агульна-

чалавечага”, але спыніўшы ўсялякую падтрымку развітку на-родна-асноўнаму, этнічнаму.

АБ УСТАНОЎКАХ СВЯДОМАСЦІ

Любая прэтэнзія на пабудову тыпалогіі культуры выглядае авантурна. Гэта нагадвае пошукі дакладнага значэння ірацыянальнага ліку. Культура не падпадае пад канчатковую тыпалогію — і з гэтым трэба згадзіцца, як пагадзіліся натуразнаўцы не разглядаць сур’ёзна праектаў “perpetum mobile”. Можна існаваць толькі ўмоўная мадэль культуры, у залежнасці ад абранага культуралагам пункту адліку. Гэтая мадэль будзе выконваць ідэйныя ды ілюстрацыйныя функцыі ў ягоных разважаннях.

Прапанаваная схема дазваляе разгледзець розныя варыянты культур, у залежнасці ад таго, як ідзе працэс узаемадзеяння абраных намі парадыгмаў.

Прастора і час, як мы адзначалі, — гэта тыя трансэндэнталіі, што ніяк не вызначаюць тыпу культуры, калі іх разглядаць у скруткавым, неразгорнутым стане. Гэта ўніверсаліі, якія вызначаюць толькі адметнасць чалавечага досведу. Але першыя ўжо акцыдэнцныя гэтых падставовых катэгорыяў выяўляюць правобразы будучых культур. Формай актуалізацыі прасторы і часу вызначаецца прататып культуры. На гэта выразна ўказвае Поль Рыкёр, калі піша пра формы часалічэння. З яго разважанняў вынікае, што ад таго, у якую хранасофскую мадэль упісаны той альбо іншы народ, залежыць і міфалагічнае светабачанне гэтага народу. Яшчэ больш выразна гэтая ідэя праглядаецца ў каляндарным цыкле. Каляндарны, дагістарычны, “звышчалавечы” час быў своеасаблівым рэгулятарам суадноснасці чалавека — народу — Космасу. Каляндар задаваў чалавеку пэўны тып паводзінаў, фармаваў яго жыццёвы лад. Апрача таго (і, мажліва, гэта самае галоўнае!), каляндар акумуляваў досвед чалавека ў залежнасці ад:

а) геаграфічнага становішча пэўнага народу;

б) спосабу гаспадарання, абумоўленага прасторай пражывання;

в) зададзенасці народу на пэўны тып культуры: альбо так званай трохзнакавай вертыкальнай, альбо чатырохзнакавай гарызантальнай*.

Такім чынам, першыя рысы протаэтнічнага супольнага вопыту любога этнасу можна “счытваць” з календара ці, дакладней, каляндарнага часу, па якім ён жыве. Больш за тое, містычна і натуральна абраны тып календара вызначыў пазней і гістарычны час народу, карэктаваў міфалагічную ды этнічную свядомасць ягоных прадстаўнікоў і, відавочна, значна ўплываў на рэлігійна-дагматычнае часалічэнне, якое прыйшло разам з дамінацыяй рэлігійнае догмы, і, адпаведна, свядомасць рэлігійная значна залежала (хаця і пасіўна) ад формы часалічэння. Таму, калі аналізаваць вытокі свядомасці як этнічнае, так і рэлігійнае, а таксама шукаць глыбінныя адметнасці пэўнае культуры, то найперш неабходна скіраваць увагу на першасныя формы часаўспрымання народу: ягоняя хранасофію, храналогію, каляндарны час, гістарычны час. Бо, зноўку паўторымся, нішто не атрымала ў гісторыі і культуры абсалютнае незалежнасці ад вызначальных для чалавека трансцэндэнтальных формаў: прасторы і часу.

Першыя абрысы непаўторнасці культур узнікаюць з нераўнамернасці ўзаемапалягання міфа адносна дагмату на дыяхроннай восі кожнага народу. Адныя этнасы мелі вельмі вялікі прамежак у часе паміж фармаваннем уласнае міфалогіі, з аднаго боку, і рэлігійнае догмы, з другога, іншыя этнасы — меншы, і з гэтага вынікала, так бы мовіць, адметная “рознасць патэн-

* Маецца на ўвазе сувязь лічбавай сімволікі супольнасцяў часоў палеаліту з першаіснай дыферэнцыяцыяй Космасу па гарызанталі (чатыры бакі сусвету) і вертыкалі (верхні, сярэдні, ніжні свет), добра вывучаная этнографамі ў традыцыйных культурах усіх кантынентаў. Аказваецца, у залежнасці ад абранай “кратнасці” светаўяўлення можна рэканструяваць тып традыцыі: “гарызантальныя” этнасы выкарыстоўвалі сімвалы “жаночай”, пасіўнай скіраванасці, а “вертыкальныя” (кратныя 3) — сімвалы актыўных, “мужчынскіх” пачаткаў сусвету. Больш падрабязна гл.: Б.Фролов. Предыстория символа. Сб. Этнознаковыя функцыі культуры. М., Наука, 1991 г.

цыялаў” паміж двума полюсамі сэнсаўтварэння. А гэтая адметнасць надавала пазней (у гісторыі) адмысловы фон культуры. Варта тут заўважыць такую істотную рэч, як “з’верхнасць” у часе адной парадыгмы над другой. Пытанне гучыць так: што з’яўляецца больш падставовым для культуры — міф ці догма? Адказ залежыць толькі ад пункту погляду даследчыка. Калі праблему разглядаць з пункту багаслоўя, то сумневу не ўзнікае: догма была заўжды, нават тады, калі не было нічога... А калі глядзець з пункту секулерызаванага, сцэнтэтысцкага мыслення, то таксама пытанняў няма — міфалагічны перыяд палягаў значна раней у гісторыі этнасу, чым З’явілася рэлігійная догма. Таму гэтае пытанне мусіць быць проста знятае: яно для нас у дадзены момант не актуальнае.

Такім чынам, тып культуры першасна задаецца формай дамінавання ў ёй адной з парадыгмаў. Калі дамінуе ў свядомасці этнасу міф, то адпаведна культура ягоная будзе “афарбавана” сімваламі этнакультуры, а калі дамінуе догма, то культура сакралізуецца, адцясьняючы на перыферыю формы народнае культуры. Возьмем для прыкладу культуру народаў Усходняе Еўропы ды праваслаўнае Расеі. Нават звонку заўважна, што міфалагемы этнасаў Балтыі, Польшчы, Чэхіі ды інш. натуральна сінтэзавалася з формай ўласна хрысціянскае традыцыі ў адну нацыянальную культуру. Іншая рэч адбываецца ў свядомасці азіяцкага тыпу, дзе дамінуе праваслаўна-дагматычная форма культуры. Там народная культура інтэрпрэтуецца гэтак адмыслова, што неўпрыкметку глыбінныя міфалагічныя пласты культуры проста затушоўваюцца. Безумоўна, на гэта ўплывае глыбокае пранікненне рэлігійнага дагмату абсалютна на ўсе сферы тамтэйшага жыцця, нават у дзяржаўную сферу. У Візантыі колісь такая гіпердамінацыя дагмату атрымала прыгожы назоў сіфмоніі... І не дзіўна, у такім разе, што рэфарматар расейскае культуры XVIII ст. Ламаносаў сэнсы ды натхненне асягае не толькі ў трансцэндэнцыях Боскага, але і ў вобразе Дзяржавы. На той час для Расеі гэта было ўжо тоесным...

Тую ж самую думку можна сфармуляваць і інакш, а менавіта: тып культуры залежыць (у еўрапейскіх народаў асабліва) ад ступені аддаленасці ці набліжанасці да антычнасці альбо хрысціянства. Гістарычныя адносіны хрысціянскай і антычнай традыцыяў у перыяд ад Рэнесансу да Асветы на базе новых гуманістычных канцэптаў складаліся ў новыя ўстаноўкі свядомасці: Чалавекабог выцясяняў Богачалавека. Абагаўленне прыроды і чалавечае існасці — гэта ні што іншае, як рэмінісцэнцыя антычнай культуры. Вяршыняй гучання антычнасці быў час класіцызму... Асветнікі свядома і актыўна супрацьпастаўлялі хрысціянству волю чалавека на зямное шчасце... Аднак антыхрысціянскі імпэт асветнікаў зусім не сведчыў аб іхнай антырэлігійнасці. Атэістаў у Францыі, а тым болей у Расеі XVIII ст., было мала. Часцей за ўсё назіраецца дзіўная сувязь філасофскага сэнсуалізму, дэізму, традыцыйнага праваслаўя, містыцызму, скептыцызму... І Бог яго ведае, якім чынам гэта ўсё змяшчалася ў галовах людзей XVIII ст. Але гэта яшчэ раз падкрэслівае нашу думку аб прынцыповай неэлімінацыі, незнікненні рэлігійнага дагмату з вызначальных сэнсаў гістарычнае эпохі. Іншая справа, што ў адной культуры ў пэўны гістарычны час можа дамінаваць тое, што неўласціва суседнім культурам. Прычына гэтай з’явы тыпалагічная. Тып “паводзін” культуры любога народу падаецца звонку часам незразумелым, але калі дакладна прасачыць развіццё узаемаадносін азначаных намі парадыгмаў, то, здаецца, шмат што можна растлумачыць.

У моракі маіх пакояў,
У прысні маіх садоў,
Блукае вецер родам з мора,
А можа з гарадзкіх валоў.

1993 г.

Юрась ЗАЛОСКА — нарадзіўся ў 1968 г. у в.Навасады Сьвіслацкага раёну Гарадзенскай вобласьці. Скончыў завочна факультэт журналістыкі БДУ, працаваў у штотыднёвіку “Літаратура і мастацтва” (1991–1995), часопісе “Крыніца”. У 1999 г скончыў факультэт філязофіі *Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego* (Люблін, Польшча), абараніў там магістарскую працу й скончыў Варшаўскую праваслаўную духоўную сэмінарыю. Доктар філязофіі. З 2000 г. жыве ў Менску, служыць дыяканам у Сьвята-Петра-Паўлаўскім саборы.

СУТНАСЦЬ І ПАДСТАВЫ РЭЛІГІІ

Рэлігія — найстаражытнейшая частка чалавечай культуры, даўнейшая, прынамсі, ад навукі, прафэсійнага мастацтва і, тым больш, тэхналогіі. Напэўна, мае рацыю Эрых Фром, сьвярджаючы, што культуры без рэлігіі не было ў мінулым і наўрад ці можа быць у будучым. Нават калі людзі страчваюць інтуіцыю Боскага пачатку існага свету, і культура нібыта пазбаўляецца трансэндэнтнага вымярэння, — гэта не азначае, што рэлігія знікае. Месца рэлігіі на нейкі час можа заняць навука ці тэхналогія (культ ведаў і асветы ў культуры Новага і Найноўшага часу; навукова-тэхнічная рэвалюцыя XX стагоддзя), ідэалогія (марксізм-ленінізм, фашызм, сучасны глабалізм) ці мастацтва (гіпертрафаваны эстэтызм у эпоху мадэрнізму). Можа заняць, але не замяніць яе.

Адзначаныя дэфармацыі-падмены ў культуры сведчаць аб тым, што адэкватнае разуменне рэлігіі — а гэта найперш заданне для філасофіі як “навукі першай”, паводле класічнага ідэалу антычных школ, — не ёсць справай простаі і відавочнай, пра што і сведчыць той факт, што практычна ва ўсе часы існавалі розныя філасофскія канцэпцыі рэлігіі (як і розныя канцэпцыі філасофіі), якія збольшага можна тыпалагізаваць наступным чынам:

І. Рэлігія прызнаецца выключна іманэнтным творам чалавека, вынікам яго ці то сацыяльнай (марксізм), ці то псіхічнай

(псіхааналіз) дзейнасці. Чалавек выступае тут у ролі аўтаномнага творцы рэлігіі, якая лічыцца з'явай хоць і гуманістычна вытлумачальнай, але ж экзістэнцыяльна выпадковай (можа быць, а можа і не быць: няма аб'ектыўных па-зачалавечых падстаў).

II. Рэлігія трактуецца як з'ява містычна-трансцэндэнтнага парадку (тэалагічныя канцэпцыі рэлігіі). Сваім існаваннем яна абавязаная выключна Боскаму ўмяшальніцтву ў хаду чалавечай гісторыі (чыннік Аб'яўлення). Чалавек выступае ў ролі перцэптара Аб'яўлення, татальна залежнага ад ягонай трансцэндэнтнай крыніцы. Рэлігія лічыцца з'явай звышнатуральнай, незвычайнай, таемнай, а таму, зноў жа, экзістэнцыяльна неабвязковай (выпадковай, бо не абумоўлена аб'ектыўнымі прычынамі ў самім чалавеку).

III. Паміж пазначанымі экстрэмальнымі накірункамі месцяцца “памяркоўныя” канцэпцыі фенаменалогіі, якія засяроджваюць сваю ўвагу на апісаннях рэлігійнага дасвядчэння і акрэсленні сутнасці *sacrum*. (Аб'ектыўнае існаванне Бога як такое, хоць і не адмаўляецца, але не знаходзіцца ў цэнтры іхнага зацікаўлення.) Чалавек паводле гэтых канцэпцый з'яўляецца нагэтулькі рэлігійным, наколькі здольны перажываць *sacrum*, якім можа быць кожнае незвычайнае ўзрушэнне псіхікі, звязанае з адчуваннем Таямніцы і Нязведанага. Рэлігія і рэлігійнасць у дадзеным накірунку зводзяцца да псіхічнага перажывання абстрактнага *sacrum*, якое неўпрыкмет — прынамсі, у масавай культуры — займае месца канкрэтна-рэальнага Бога.

Відавочны недахоп пазначаных падыходаў да вытлумачэння рэлігіі — у іхным адрыве ад самога чалавека як рэальнай крыніцы (г.зн. суб'екту-носьбіта) рэлігіі, у апірышчы на аднабаковыя тэорыі чалавека. У падобных тэорыях феномен чалавека зазвычай зводзіцца альбо да біялагічна-рэчывага ўзроўню (марксізм), альбо адбываецца яго ангелізацыя ці спірытуалізацыя (пэўны ўхіл фенаменалогіі). Такім чынам, філасофскія спробы растлумачыць рэлігію сведчаць аб тым, што разу-

менне рэлігіі цесна звязана з канцэптуальнымі ўяўленнямі пра чалавека.

У сваю чаргу, філасофская канцэпцыя чалавека залежыць ад агульнай канцэпцыі філасофіі, разумення яе прадмета, метаду і мэты. Таму, беручы за тэму разважанняў чалавечыя падставы рэлігіі і акрэсленне ейнае сутнасці, найперш вызначым, якім філасофскім шляхам пойдзем у кірунку абранай мэты — разумення рэлігіі.

Рэалістычны характар онталогіі і антрапалогіі дэманструе нам класічная метафізіка (Арыстоцель, св. Тамаш) з ейным клопатам пра цэласнае вытлумачэнне існага і з ейным пластычным паняццёвым інструментаром, які дазваляе наблізіцца да істотных экзистэнцыяльных слаёў рэчаіснасці з мэтай яе разумення. Увага засяроджваецца тут на пошуку канчатковых прычын існуючых фактаў, дзякуючы якім (прычынам), дадзены факт мае месца быць, г.зн. існуе як быццёна абумоўленая з'ява. Згаданы класічны метадад прымушае ўвесь час суадносіць мысленне з экзистэнцыяльным вопытам і гарантуе пэўнасць і неаспрэчнасць выніковых тэзаў. У якасці ўзорных будуць для мяне развагі польскіх мысляроў экзистэнцыяльнага тамізму Мечыслава Альберта Кромпеца (*Krapiec*) і Зофы Здыбіцкай (*Zdybicka*), творцаў г.зв. Люблінскай філасофскай школы (Lublin School of Philosophy).

У складаным феномене рэлігіі прааналізаванымі мусяць быць, прынамсі, тры прынцыповыя элементы: 1) рэчаіснасць чалавека як суб'екту рэлігіі, 2) рэчаіснасць Бога як аб'екту рэлігіі і 3) рэчаіснасць чалавечых актаў адносна Бога. У гэтай працы ўвага будзе скіравана пераважна на першы элемент, аднак я закрану таксама і два астатнія. Паспрабуем пры гэтым засяродзіцца на пошуку ўнутры-чалавечых экзистэнцыяльных падстаў, што абумоўліваюць узнікненне чалавечай патрэбы звароту да Бога. Такім чынам, пунктам выйсця ў аналізе абранага сам рэальнага чалавека — суб'екта рэлігіі.

Паслядоўнасць выкладання пытанняў будзе наступнай: 1) “хто такі чалавек сам у сабе?” (філасофскае акрэсленне чалаве-

ка як асобы); 2) “як ён збудаваны?” (унутраная быццёвая структура); 3) “якая ягоная прырода?” (спосаб дзеяння); 4) “які спосаб існавання-спаўнення чалавека ў свеце?”; 5) “што выклікае рэлігійную актыўнасць асобы?”; 6) “чым быццёва ёсць рэлігія?” (унталагічны статус); 7) “на чым яна базуецца?” (падставы існавання). Іх вырашэнне дазволіць у выніку растлумачыць факт існавання рэлігійнай актыўнасці чалавека як у аспекце аб’ектыўна-экзистэнцыяльным, так і ў суб’ектыўна-псіхалагічным. Канчатковая мэта артыкулу — даць філасофскую дэфініцыю рэлігіі (адказ на пытанне “*Чым з’яўляецца рэлігія?*” і акрэсліць падставы ейнага існавання (“*Чаму ёсць?*”).

1. ЧАЛАВЕК — АСОБА

У філасофскай рэфлексіі чалавек паўстае як асоба (лац. *persona*). Персаналістычны вобраз чалавека — агульны як для рэалістычнай філасофіі, так і для хрысціянскай тэалогіі, якая зыходзіць са сцвярджэння Бібліі аб стварэнні чалавека па вобразе і падабенстве Божым (Быц. 1, 26—27). Што ж азначае разуменне чалавека як асобы ў святле Аб’яўлення?

Дахрысціянская філасофія не ведала паняцця “асоба”, бо не ведала крыніцы паходжання і перспектывы развіцця чалавека. Чалавек для антычнага светабачання быў індывідуумам-асобнікам, які ў момант смерці канчаткова і беззваротна знікае, гіне.

Іудэа-хрысціянскае Аб’яўленне (зафіксаванае ў Бібліі і веры Царквы) прынесла вестку аб крыніцы паходжання чалавека: ёй ёсць сам Бог — даўца жыцця; і аб лёсе чалавека — ягоная таямніца схавана ў Богу; прычым, Аб’яўленне аб’явае пасмяротнае ўваскрасенне *кожнага* чалавека і бессмяротнае існаванне ў “вечным жыцці”, даўца і крыніца якога таксама Бог. Такім чынам, паўстаў вобраз чалавека, створанага Богам і на ўзор Богага вобразу — менавіта чалавека-асобы, чым сцвярджалася каштоўнасць кожнага паасобнага чалавека, непаўторны і суверэнны характар ягонага існавання, а таксама рэлігійная таямніца ягонага асабістага лёсу.

Як канкрэтызуецца біблейны персаналізм у філасофскай антрапалогіі, незалежнай ад Аб'яўлення? Пунктам выйсця служыць тут натуральнае, даступнае ўсім (псіхічна-паўнацэнным) людзям унутранае самапазнанне сябе як рэальна існуючага “Я”, “кагосьці” адзінага, цэласнага і аўтаномнага — і адначасна як “Я”, *заўжды* дадзенага і выяўленага праз шматлікія і разнастайныя акты, праз “май”. Няма дасвядчэння “Я” без таго, што яму “належыць” ці ад яго паходзіць. Першая “маёмасць” майго “Я” — гэта наша цела; затым — акты цела: маторна-вегетатыўныя “дзьянні”. Далейшае дасвядчэнне пераконвае нас у тым, што і г.зв. духоўныя акты (мысленне, творчасць і любоў) паходзяць ад таго самага “Я”. Азначае гэта, што кожны з нас існуе як аўтаномны суб'ект (падстава-носьбіт), які перажываецца намі як “Я”, і заўжды дадзены ў пэўных сваіх актах — ці то арганічна-пачуццёвых, ці то інтэлектуальна-валітыўных. Гэткі ўнутраны вобраз чалавека — аналагічны для ўсіх людзей, што і дае падставу акрэсліць кожнага з нас як “асобу”. Такім чынам, *чалавечая асоба — гэта рэальнае аўтаномнае “Я”-суб'ект, якое існуе ў самім сабе як духоўна-цясельнае цэлае і валодае — у кожным выпадку непаўторным чынам — разумнай прыродай, уласцівай для кожнага чалавека. Падабенства людзей — у аналагічнасці іхнай чалавечай прыроды (тыя ж самыя ўласцівасці); розніца — у паасобнасці іхнага існавання як непаўторных “Я”*. Апошняе дало падставу св.Тамашу Аквінскаму вызначыць асобу як “акт існавання разумнай чалавечай прыроды”.

2. СТРУКТУРА ЧАЛАВЕКА

Перажыванне сябе як “Я”, прысутнага ў целе і ў розных актах (“маіх” дзьяннях),— г.зн. дасвядчэнне свайго ўнутранага экзістэнцыяльнага адзінства і адначасова пэўнай “складзенасці” з дзьянняў — дазваляе перайсці да пытання пра *будову* чалавека. Тое адзінае “Я” — уладальнік матэрыяльнага цела і *адначасова* выканаўца-суб'ект духоўных актаў, незалежных,

паводле сваіх зместаў, ад цела (мысленне, свабодны выбар, любоў), можна, карыстаючыся тэрміналогіяй Бібліі, назваць “душой”. Паколькі “душа” здзяйсняе духоўныя акты, то і прырода ейная — духоўная, нематэрыяльная. А тое, што нематэрыяльнае, не можа быць складзена з частак; такім чынам, чалавечая душа ўяўляе з сябе істоту нематэрыяльную і ўнутрана цэласную — адсюль і дасвядчэнне адзінага “Я” (зразумела, што чалавек мае адну і адзіную душу, а таму ў экзістэнцыяльным сэнсе асоба чалавека — адна і адзіная; аб’ектыўна ў чалавека не існуе “некалькі” асоб, як гэтага хоча псіхалогія).

Галоўная адметнасць чалавечай нематэрыяльнай душы — незалежнасць у існаванні ад матэрыі, аўтаномны быццёвы статус. Аднак другая ейная адметнасць заключаецца ў тым, што *дзеініца* яна можа *толькі праз матэрыяльнае цела*. Назіранні за эвалюцыяй зародку пераконваюць у надзвычайнай дынаміцы працэсаў фармавання цела. Хто фармуе цела? — “Душа”, адзіны нематэрыяльны суб’ект, галоўная экзістэнцыяльная функцыя якога — ствараць чалавечае цела з арганічнай матэрыі. Гэты працэс — арганізацыі і дэарганізацыі цела душой — працягваецца да моманту біялагічнай смерці чалавека, калі матэрыяльнае цела канчаткова “дэарганізуецца”.

На пытанне аб паходжанні (прычынах існавання) нематэрыяльнай чалавечай душы можна даць толькі адзін лагічна няспрэчны адказ: прычына існавання душы — трансцэндэнтная, г.зн. знаходзіцца па-за чалавекам. Рэлігія гэтую трансцэндэнтную прычыну называе “Богам”. Такім чынам, крыніца існавання душы — не належыць ёй самой, але знаходзіцца ў трансцэндэнтным Богу, які *дае* існаванне душы. Таму кожная чалавечая душа мае пачатак, г.зн. не існуе спрадвечна, як таго хочучь розныя канцэнцыі прэдэсцынацыі і рэінкарнацыі.

Калі мае месца “пачатак” душы? — Калі паўстаюць адпаведныя ўмовы, неабходныя для запачаткавання чалавечай істоты. У аспекце цела неабходны чалавечы акт палавога зачацця новага жыцця; у аспекце душы — патрэбен стваральны акт Бога, які дае пачатак існаванню душы. Бацькі, такім чынам,

саўдзельнічаюць у стваральнай дзейнасці Бога, што з'яўляецца метафізічнай сутнасцю шлюбу. Аб'ектыўнае заданне шлюбу — даваць пачатак існаванню новых асоб.

3. ДЗЕЯННІ (АКТЫ) ЧАЛАВЕКА

Духоўна-цялесная структура, з аднаго боку, і трансцэндэнтная крыніца паходжання, з другога, — абумоўліваюць комплекс чалавечых дзеянняў. Па-першае, гэта акты матарычныя, вегетатыўныя і сексуальныя (праз цела, у цэле і целам). Па-другое, акты псіхічна-пачуццёвыя (цэлы спектр эмоцый, неўратычна-псіхічных станаў, у якіх цела і душа выступаюць як нешта адзінае ў рэакцыі на знешнія раздражняльнікі). Па-трэцяе, акты ўласна-духоўныя (акты розуму і волі, уласцівыя *толькі* душы, *якая валодае* розумам і воляй як сваімі асноўнымі здольнасцямі). Сярод пералічаных чалавечых актаў цэнтральную ролю адыгрывае сумесны акт розуму і волі — акт свабоднага выбару (самавызначэння) асобы адносна мэт і сродкаў сваёй дзейнасці. Без акту выбару-рашэння не адбываецца ніводзін іншы чалавечы акт, за выключэннем працэсаў унутранай вегетацыі (стрававання, метабалізму і г.д.), якія, аднак, ускосна залежаць ад асобаснага самапастанавлення (рацыянальная дыета, гігіена, у сферы рэлігіі — пост, сведчанні ёгаў і г.д.). Рознасць прадметаў і мэт актыўнасці розуму і волі спараджае багатую разнастайнасць форм духоўнай актыўнасці чалавека: навуку, тэхнічную і мастацкую творчасць, мараль, каханне і інш.

4. СПАСАБ ІСНАВАННЯ ЧАЛАВЕКА

Асоба, уведзеная ў быццё Богам пры ўдзеле бацькоў, імкліва фармуе сваё цела і ўваходзіць у кантакт са знешнім светам. У стасунках са светам найбольш актыўны розум: ягонае заданне — пазнаваць рэчаіснасць, чым яна ёсць (сутнасць рэчаў) і якія прычыны спараджаюць тыя ці іншыя наступствы

(прычынныя сувязі). Усведамленне таго, *чым* нешта ёсць і *чаму* ёсць так як ёсць, раўназначна *разуменню* рэчаіснасці, ці, што тое ж самае, *пазнанню ісціны*. Такім чынам, існаванне чалавека вызначаецца найперш разумнасцю і здольнасцю разумець.

Другі від актыўнасці належыць волі. Ейнае заданне — *імкнуцца* да пэўных мэт — прадметаў жадання, якія бачыць і вызначае розум. Сінтэз розуму і волі дасягаецца ў актах выбару альбо самавызначэння асобы адносна мэт і сродкаў сваёй дзейнасці. Такім чынам, да разумнасці неабходна дадаецца валітыўнае жаданне добра — *здольнасць любові*.

Як пераконвае нас дасвядчэнне, спатоленне разумовага “апетыту” — прагі пазнання — ніколі цалкам не дасягальнае у нашым жыцці. Гарызонт актыўнасці розуму, пасля асваення пэўнага фрагменту рэчаіснасці, увесь час перасоўваецца наперад, і перад ім зноў паўстае таямніца нязведанага. Гэткі ж закон характэрны для нашай прагі добра — здольнасці любіць: для гэтай здольнасці таксама не існуе межаў.

Такім чынам, неабходна сцвердзіць *патэнцыйны характар* чалавечага розуму і волі, актыўнасць якіх як бы ненасычальная і якія ўвесь час вымагаюць спаўнення адносна новых прадметаў пазнання і жадання. Гэткая “ненасычальнасць” розуму і волі азначае ні што іншае, як трансцэндэнцыю чалавека, пераўзыходжанне чалавекам самога сябе адносна свету, якому ніколі не ўдаецца напоўніць сабой чалавечы дух, спатоліць яго. Розум і душа чалавека толькі таму і імкнуцца да новых гарызонтаў пазнання і любові, што *сама асоба* ўвесь час нібы перакрочвае сябе, знаходзячыся тым самым у працэсе станаўлення. І таму лагічна паўстае пытанне аб *кірунку* гэтага станаўлення асобы, г.зн. мэце, адносна якой чалавек сам сябе перакрочвае. Інакш кажучы — пытанне аб сэнсе асабістага жыцця.

5. СПАЎНЕННЕ АСОБЫ Ў РЭЛІГІІ

Пытанне аб сэнсе жыцця магчыма толькі тады, калі дасягаецца пэўная глыбіня самапазнання ці ўсведамлення ўласнага

“Я”, уласнай асобы. Не пазнанне свету, а менавіта — пазнанне-ўсведамленне феномену рэальнага існавання ўласнага “Я” спараджае рэлігію. Інакш кажучы, — пазнанне ўласнай суб’ектнасці. У кожнага чалавека свой час той глыбіні самапазнання, на якой паўстае пытанне пра крыніцу ўласнага паходжання ці, інакш кажучы, прычыну свайго існавання (сэнс-мэту жыцця). Менавіта гэтае — экзістэнцыяльнае — пытанне найбольш цікавіць нас нават тады, калі мы пазнаем свет.

Пазнаючы-ўсведамляючы факт існавання саміх сябе, мы адначасова пазнаем і ўсведамляем і ўласную экзістэнцыяльную сітуацыю, а менавіта неабсалютнасць, няпоўнасць і “крохкасць” свайго існавання (і іншых), у чым пераконваюць нас хваробы і, асабліва, нечаканыя смерці.

Такім чынам, пазнанне самога сябе, усведамленне саміх сябе **ўнутры** экзістэнцыяльнай сітуацыі спараджае пытанне аб уласнай прычыне і мэце існавання. А асабісты працэс адказу на гэтае пытанне і яго завяршэнне ў акце выбару-прыняцця трансцэндэнтнага Бога як прычыны і канчатковай мэты свайго асабовага жыцця, а таму — аб’екту ўсёй жыццёвай актыўнасці, і з’яўляецца рэлігійным выбарам. Рэлігійны выбар не вымагае прыняцця існавання Бога на самым пачатку; пачатак яго — выключна антрапалагічны ці, калі можна так сказаць, агульначалавечы. Пачатак рэлігійнага выбару — у свядома пастаўленым пытанні пра сэнс свайго ўласнага жыцця. Праз спробы адказу на гэтае падставовае экзістэнцыяльнае пытанне можа мець месца прызнанне Бога крыніцай свайго існавання, і толькі потым адбываецца выбар Бога за мэту свайго быцця, г.зн. самападпарадкаванне сябе і свайго далейшага жыцця Богу як галоўнай асабістай мэце.

Хрысціянская тэалогія прызнае, што рэлігійны выбар — сілай сваёй трансцэндэнтнай перспектывы — здзяйсняецца чалавекам з дапамогай самога Бога, ці, інакш кажучы, любадзі Божай, якая “ініцыюе”, падтрымлівае і дапамагае завяршыць рэлігійны выбар. Наступства гэтага выбару тэалагічна акрэсліваецца як акт ці стан *веры ў Бога*.

Паводле хрысціянскага Аб'яўлення, благадаць веры ёсць наступствам Ахвяры і Уваскрасення Хрыста — Богачалавека, уцялесненага Бога, у Асобе Якога паядналися дзве прыроды — Божая і чалавечая. Дзякуючы гэтаму паяднанню, Божая рэальнасць сталася даступнай кожнаму чалавеку, і яна дасягальная праз асабісты выбар Бога, г.зн. акт веры, які дае пачатак міжасобаснаму экзістэнцыяльнаму збліжэнню чалавека і Бога. Асабістае прыняццё Хрыста адкрывае чалавеку доступ да любадзі Божай і робіць рэальнай рэлігійную веру, без якой жыццё чалавека асуджана на бяссэнсіцу і маральную пустэчу.

Дзякуючы ж Аб'яўленню Бога, чалавек набывае магчымасць рацыянальна пазнаць Яго праз Асобу Ісуса Хрыста — Сына Божага. Канчатковая рэалізацыя гэтай перспектывы можа адбыцца, аднак, толькі па-за рысай бачнага жыцця ў фізічным целе — г.зн. пасля падзеі смерці, зразуметай актыўна, смерці як вырашальнага моманту ў станаўленні чалавечай асобы, як моманту, сутнасць якога палягае ў канчатковым выбары дасканалага Бога (апошнія маўленне “Так!” Айцу Нябеснаму).

Рэальнае сузіранне Славы Бога і існаванне ў непасрэднай блізкасці з Ім складае зададзеную мэту і мяжу імкненняў чалавека. Дасягненне гэтага эсхаталагічнага стану раўназначна ажыццяўленню адвечнага чалавечага прагнення шчасця і азначае стан святасці, да якога імкнуцца вернікі-хрысціяне, стаючы на шлях самаахвярнай любові да Бога і бліжняга (пар. Мф. 22, 37—40; Іаан. 13, 34; 1 Іаан. 4, 7—21).

6. ДЭФІНІЦЫЯ РЭЛІГІІ

Папярэднія высвятленні падвялі грунт пад вызначэнне таго, чым з'яўляецца рэлігія. Анталагічнай падставай рэлігіі ёсць сам факт і характар чалавечага існавання як асобы, які адкрываецца нам праз глыбіннае экзістэнцыяльнае самапазнанне. Такае пазнанне дазваляе чалавеку адкрыць для сябе сваю быццё-

вую сітуацыю як нешта прамінальнае, несамадастатковае і “незакончанае” і паставіць пытанне пра сэнс жыцця і ягоную канчатковую мэту. Дзякуючы падтрымцы любімага Божай, у акце свядомага і свабоднага выбару (сінтэз розуму і волі) чалавек здольны *скіраваць сябе* да Бога як канчатковай мэты свайго жыцця і рэалізаваць гэтае самаскіраванне ў розных відах дзейнасці — малітве, кульце, ахвярах і інш.

Такім чынам, у экзістэнцыяльнай структуры рэлігіі (аналагічнай для кожнай ейнай гістарычнай формы) прысутнічаюць тры прынцыповыя элементы: 1) чалавечая асоба; 2) асоба-Бог; 3) скіраванне чалавека да Бога. З Ягонай дапамогай чалавек дамагаецца рэальнага дапаўнення і ўзмацнення свайго існавання, ажно да гарантыі несмяротнага быцця. Туга аб несмяротным існаванні — падставовае чалавечае перажыванне, абумоўленае самой абмежаванай і няўстойлівай прыродай чалавека. Спецыфіка суадносін чалавека і Бога — у тым, што рэлігійнае скіраванне чалавека немагчыма па-за ягоным свядомым і дабраахвотным (дабравалітыўным) выбарам, у выніку якога толькі і надыходзіць развязка пытання пра сэнс жыцця, г.зн. адбываецца насычэнне экзістэнцыяльнай тугі, якая мяняецца супакоем і радасцю ад знаходжання той адзінай рацыянальнай перспектывы ўласнага існавання, што толькі і можа задаволіць чалавека.

Маючы на ўвазе вышэй сказанае, дэфініцыя рэлігіі будзе наступнай: ***Рэлігія — гэта свядомае і дабраахвотнае самаскіраванне (інтэнцыянальнае стаўленне) чалавечай асобы да асобы рэальна існуючага Бога, які спазнаны і прыняты чалавекам як трансцэндэнтная крыніца і апошняя мэта чалавечага існавання.***

Такім чынам, сутнасць рэлігіі заключаецца ў персанальным стаўленні чалавека да Бога. І як быццёвая з’ява рэлігія ўсталёўваецца і існуе *паміж* чалавекам і Богам (калі глядзець на яе з перспектывы чалавека; насамрэч выток рэлігіі знаходзіцца ў Богу), а таму анталогічна належыць да катэгорыі стаўлення ці стасунку (*relatio*).

7. АСПЕКТЫ РЭЛІГІЙНАГА ВЫБАРУ

Як было адзначана, аб'ектыўнай падставай рэлігіі ёсць факт існавання чалавека ў праблемнай і няўстойліва-зменлівай сітуацыі, у сітуацыі, якая не гарантуе ягонага існавання (існую тут і цяпер, хоць лёгка магу гэта існаванне-жыццё страціць). Гэты факт дадзены нам ува ўнутраным самапазнанні і інтуіцыйна асэнсоўваецца як экзістэнцыяльная “крохкасць” і абмежаванасць, што вымагаюць радыкальнага “ўзмацнення” і быццёвага дапаўнення кімсьці ці чымсьці быццёва-абсалютным.

На вопыце жыцця, пачынаючы з маленства, чалавек спазнае (і ўсведамляе гэта — дзякуючы здольнасці самарэфлексіі) сваю ўласную быццёвую неабсалютнасць і непаўнату, а таксама неабсалютнасць і існуючага па-за сабой свету. Зыходзячы з гэтага, чалавек і ставіць светапогляднае пытанне пра сэнс свайго існавання і ягоную мэту. Спробы даць адказ на гэтае пытанне (тэарэтычныя і практычныя) заканчваюцца рэлігійным выбарам не адразу, паколькі гэтыя спробы зазвычай багатыя на памылкі. Нярэдка мае месца і выбар паліятыўных ці неадэкватных для асабовага статусу чалавека вартасцяў (пошукі экзістэнцыяльнага ўмацавання сябе ў навакольным свеце прыроды ці культуры, у сферы палітыкі ці эканомікі, шырока зразуметай творчасці, масавай культуры і інш.). Рэчаіснасць прыроды і свет культуры толькі аспектыўна задавальняюць чалавека, паколькі няздольны дапоўніць сваімі вартасцямі — частковымі і прамінальнымі — чалавека менавіта як асобу, як метафізічнае “Я”, трансэндэнтнае існаму свету. “Я” чалавека можа адэкватна дапоўніць толькі іншае “Ты”, г.зн. толькі іншая асоба. Менавіта *адкрытасць на асабовы дыялог і міжасабовы кантакт*, на асабовую рэчаіснасць вызначае чалавека як асобу, і найбольшую чалавечую вартасць уяўляе з сябе свет асоб, а не рэчаў. І сапраўды: іншыя асобы, каханыя нам і закаханыя ў нас, складаюць найвялікшае наша багацце, найбольшы жыццёвы скарб.

Праблема, аднак, палягае ў тым, што іншыя асобы гэтак жа быццёва неабсалютныя і смяротныя, як і мы самі. Пытанне пра быццёва-экзістэнцыяльны Абсалют, пра *рэальную прычыну і апошні гарант* нашага існавання застаецца адкрытым. Шляхам спантаннай інтуіцыі (найчасцей) ці метадычнага вытлумачэння свету (філасофія) альбо дзякуючы ведам, атрыманым з той ці іншай рэлігійнай традыцыі (Аб'яўленне, тэалогія), розум чалавечы знаходзіць канчатковы адказ на гэтае пытанне ў самім Богу — абсалютным экзістэнцыяльным “Ты”, — які адзіны здольны радыкальна вытлумачыць, дапоўніць і гарантаваць чалавечае існаванне і стацца апошняй апорай чалавечага жыцця. Ува ўсякім разе рэальнае існаванне Бога прымаецца розумам — лепей: мусіць быць прынята пры паслядоўным метафізічным вытлумачэнні рэальнасці! — як неабходны факт, як той вызначальны экзістэнцыяльны чыннік, дзякуючы якому рэальнасць папросту існуе як такая і — пазнаўча — становіцца зразумелай. У метафізічным вымярэнні рэальнасць адэкватна тлумачыцца толькі фактам існавання Бога як першапрычыны існага, які сам у сабе не вымагае ўжо далейшага экзістэнцыяльнага “тлумачэння”. Адмаўленне ж гэтай прычыны было б раўназначна ўвядзенню ў наша мысленне сітуацыі метафізічнай спрэчнасці існага (нешта існуе, хоць не мае на тое адэкватных прычын).

Коротка: навакольная рэальнасць самім фактам свайго існавання — неабсалютнага, “неабавязковага” і прамінальнага — дамагаецца прыняцця існавання Бога як апошняй сваёй падставы, як абсалютнага чынніка, які яе тлумачыць. Такім чынам, інтуітыўнае сцвярджэнне існавання Бога грунтуецца на аб'ектыўных, незалежных ад чалавечай суб'ектыўнасці, падставах. Вядома ж, пазнанне і перажыванне чалавекам сваёй сувязі з Богам мае адмысловае адлюстраванне ў псіхіцы, і выклікае, можа, найглыбейшы ўнутраны рэзананс (на чым засяроджаны аналізы феноменалагаў, псіхолагаў і псіхааналітыкаў рэлігіі), аднак не псіхічныя механізмы спараджаюць рэлігійную веру, а наадварот — вера па-свойму мадыфікуе псіхіку.

Звычайна інтуіцыя існавання Бога — надзвычай “скарочаная” і не мае такой рэфлексійна выразнай формы, як дыскурсы дакладных ці прыродазнаўчых і гуманітарных навук. Важна пры гэтым памятаць, што першасны акт інтуіцыі існавання Бога здзяйсняецца чалавекам увогуле па-за межамі навукі, у тым ліку і па-за межамі філасофіі (тым болей — тэалогіі): ён адбываецца ў межах спантаннага (можна сказаць — найўнага, хоць пры гэтым беспамылковага) чалавечага асэнсавання рэальнасці і характарызуе чалавека як *sui generis* шукальніка мудрасці, г.зн. разумення свету, у якім жыве. Філасофія, у сваю чаргу базуецца на дадзеных спантаннай інтуіцыі існага (стады г.зв. “здаравага разважання”) і іх метадычна рэфлектуе і фармалізуе ў выглядзе філасофскай тэорыі. Тэалогія, улічваючы здабыткі філасофіі, апелюе да Богага Аб’яўлення, якое прымаецца верай і асэнсоўваецца розумам (сінтэз веры і розуму, *fides et ratio*).

Безумоўна, як спантаннае разважанне, гэтак і філасофія могуць быць зацёмнены — зафальшаваны — у выніку ўздзеяння культурных фактараў, сярод якіх чалавек жыве (панаванне атэістычнага пераканання ў грамадстве, рэпрэсіі супраць вернікаў і рэлігійных інстытутаў, рэальнасць зла, уплыў якога нярэдка перашкаджае “дадумаць рэальнасць да канца” і інш.). З другога боку, узрост рэлігійнасці людзей наўпрост не звязаны з філасофскай асветай, а, нават незалежны ад яе, бо ўнутрана грунтуецца не на філасофскіх тэорыях, а на перадфіласофскай інтуіцыі атачальнага свету. Менавіта на гэтай інтуіцыі найперш базуецца чалавечая рэлігійнасць. А ў перыяды масавага і праграмнага атэізму, калі адсутнічае элементарная магчымасць атрымаць веды пра Бога з той ці іншай рэлігійнай крыніцы, толькі на ёй і базуецца (вера ўлічвае пры гэтым і фактар любодаці). Лёгка згадваецца тут прыклад найўнай набожнасці-царкоўнасці беларусаў у савецкія часы: яна мацавалася пераважна знутры, шляхам экзістэнцыяльнага вопыту і спантаннага разважання, а не на моцы рэлігійнай асветы.

Аднак для запачаткавання рэлігіі аднаго пазнання існавання Бога яшчэ недастаткова. Неабходна прыняццё (выбар) чалавекам Бога як вытоку і канчатковай мэты свайго існавання, г.зн. неабходна ўстанаўленне міжасобаснай сувязі, якая з перспектывы чалавека характарызуецца не толькі яе свядомым (рацыянальным) устанаўленнем і падтрыманнем, але і асаблівым маральна-псіхічным кліматам *пакоры* (падпарадкавання), паколькі падставай гэтай сувязі ёсць насамрэч аднабаковая залежнасць чалавека ад Бога (Бог дае, падтрымлівае і скіроўвае да сябе як канчатковай мэты чалавечае жыццё). Як бы гэтага ні хацелася розным “філасофіям дыялогу”, але аўтэнтчныя рэлігійныя адносіны заўжды будзе характарызаваць экзістэнцыяльная (а таму і маральная!) няроўнасць іхных удзельнікаў.

Па сутнасці, сапраўдная рэлігія — гэта толькі адказ чалавека Богу на дар жыцця-існавання ў разліку на нейкія яго, жыцця, працяг і спаўненне, якія знаходзяцца ў выключнай кампетэнцыі і добрай волі самога Бога як Аўтара існага. Пакора ў рэлігійным стасунку зусім не прыніжае чалавека як асобу, а наадварот — узвышае, паколькі адпавядае ягонаму аб’ектыўнаму становішчу перад Богам. Роўнасці бакоў у рэлігіі хочучь розныя іманентныя тэорыі рэлігіі (згаданыя ва ўступнай частцы), якія, у сваю чаргу, узнікаюць на глебе апрыёрных, абстрактных канцэпцый існага (Парменід, Платон, Хайдэгер і інш.).

У праблематыцы рэлігійнага выбару прысутнічае, урэшце, яшчэ адзін істотны асобасны аспект, які дамагаецца прыняцця адмысловага, трансцэндэнтнага з паходжання, чынніка. Маецца на ўвазе менавіта тое, што Бог мусіць быць апазнаны і прызнаны чалавекам не толькі тэарытычна, як абстрактная Вышэйшая Істота, але *канкрэтна-персанальна* — як Бог “вось гэтага” чалавека; як ягоная асабістая вартасць і галоўная экзістэнцыяльная каштоўнасць, якая выклікае даверлівую прыхільнасць і скіроўвае да сябе. Такое пазнанне Бога — Істоты трансцэндэнтнай свету і чалавеку — натуральнымі чалавечымі сродкамі немагчыма. Яно можа быць здзейснена толькі пры ўмове своеасаблівай Божай дапамагі, у выніку якой Бог спазнаецца асо-

басна (“вось гэтым” чалавекам) як яго галоўная асабістая каштоўнасць. Такая трансцэндэнтная і адрасна-персанальная дапамога акрэсліваецца тэалагічным паняткам “любадаць”.

Анталагічна дзеянне любадаци датычыць самой істоты душы (душы як субстанцыі) і выяўляецца найперш у рэлігійнай дынамізацыі чалавечай волі (у актах веры, надзеі і любові, ахвяраваннях, скіраваных да Бога, і інш.). Узоры (формы) рэлігійнай актыўнасці звычайна запазычваюцца з існуючых у культуры рэлігій і культураў. З прычыны асабовых рацый і абмежаванай даступнасці рэлігійных крыніц (фактар часу і геаграфіі) людзі выбіраюць розныя рэлігійныя ўзоры, найбольш ім блізкія і адпаведныя — напрыклад, існуе яскравая дыферэнцыяцыя ў сферы хрысціянскіх узораў, прадстаўленых рознымі канфесійнымі традыцыямі дагматыкі, богаслужэння, малітвы і аскетыкі.

Такім чынам, чыннікі рэлігійнага выбару сведчаць аб персанальным, асабовым характары рэлігіі. Па-за асобай і ейным рэлігійным выбарам рэлігіі няма, як няма і поўнай рэалізацыі чалавека як асобы без інтэнцыяльнага стаўлення (скіраванасці) да Бога. Рэлігія як грамадска-культурная з’ява (інстытут) базуецца на ўнутраным, асабістым стасунку чалавека да Бога.

Спроба вытлумачэння рэлігіі, зробленая з перспектывы чалавека, зрэалізавана тут у фармаце, відавочна, сцісла-канцэптuallyным. Пастаўленая на пачатку тэарытычная мэта — акрэсленне таго, чым (і чаму) ёсць рэлігія, — выглядае, тым не менш, дасягнутай.

Рэлігія ёсць свядомым аднясеннем, асабістым і актыўным стаўленнем чалавека да Бога (стасункам Бога і чалавека). Гэты стасунак “запраграмаваны” характарам чалавечага жыцця — крохкім, няпоўным і “незакончаным”. Праз сваё актыўнае стаўленне да Бога (веру) чалавек дамагаецца яго дапаўнення, спраўджання і сцверджання — ажно да гарантыі бесмярот-

насці. Факту такога жыцця-існавання дастаткова, каб узнікла пытанне пра ягонае (жыцця-існавання) выток і мэту.

Жаданне, памкненне, прага дапоўніць наша жыццё, пераадолець ягоную крохкасць выяўляюць неабходнасць жывой і бесперапыннай сувязі з Богам як ягонай крыніцай і ягоным (жыцця) захавальнікам (што тлумачыць спецыяльная метафізічная тэорыя партыцыпацыі — ад лацінскага *participatio*: мець удзел у чымсьці быццёва больш першасным, быць далучаным да нейкай рэальнасці, быць у супольнасці з чымсьці ці кімсьці). Па-за Богам ці па-за адносінамі да Бога жыцця няма, бо межы жыцця — гэта межы існага, акрэсленыя экзістэнцыяльнай сувяззю ўсяго, што так ці інакш існуе, з Богам як крыніцай усялякага існавання.

Рэлігія ў святле такога разумення жыцця бачыцца як з'ява, абумоўленая самым глыбокім, бо быццёвым, вымярэннем чалавека: яго экзістэнцыяльнай залежнасцю ад Бога. Не можа быць чалавека (не толькі як адзінкавай істоты, але і як віду, роду) без анталагічнай сувязі з Богам. Таму, у межах філасофскага спрашчэння, можна сказаць, што людзі ўсіх часоў і народаў твораць і практыкуюць адзіную чалавечую рэлігію, якая гістарычна набывае розныя формы. Што да ўдзелу ў рэлігіі любодаці Божай (Аб'яўлення), то яна не толькі не адмяняе гэтага фундаментальнага факту — сувязі чалавека з Богам, — але анталагічна на ім базуецца, яго ўнутрана ўдасканальвае і спаўняе.

Такім чынам, чалавек з'яўляецца рэлігійным таму, што ягонае жыццё-існаванне мае рэлігійны характар, г.зн. ад Бога паходзіць і да Бога вяртаецца. І, як казаў блажэнны Аўгустын, датуль не супакоіцца наша сэрца, пакуль не знойдзе с(у)пакою ў Табе, Госпадзе.

2001 г.

Алег БЕМБЕЛЬ — нарадзіўся ў 1939 г. у Менску. Вучыўся ў Беларускай тэхнічнай акадэміі. У 1963 г. скончыў Менскую музычную вучэльню імя Глінкі. У 1963 г. — Беларускаю акадэмію музыкі, у 1974 г. — аспірантуру Інстытуту філязофіі й права АН Беларусі. Філёзаф, паэт. Аўтар вядомай кнігі “Роднае слова і маральна-эстэтычны прагрэс”, шэрагу паэтычных зборнікаў. Праваслаўны манах.

ШЛЯХ БОЛЬШАСЬЦІ — ШЛЯХ МЕНШАСЬЦІ — ШЛЯХ САМОТЫ...

Сёньняшнім пакаленьням наканавана зрабіць першыя крокі Беларусі ў III тысячагодзьдзе Хрыстовае Эры. Праваслаўная Беларусь — толькі ступіла ў сваё Другое тысячагодзьдзе. У нацыянальную сымфонію — асабліва ў час палону апошніх 4-х стагодзьдзяў — адчувальна ўпляліся інш-канфэсійныя ды інша-нацыянальныя галасы...

Аблічча Беларусі — у цэласьці яе гістарычнае рэтра — і пэрспэктывы — праблема сапраўды лёсавая, фундаментальная. Бо мусім — на сёньняшніх ростанях — адначасна і ўспамінаць, і праўдзіць, і выбіраць шляхі свае. У часе, у сьвеце, у Вечнасьці.

Катастрафічнасьць нашага часу, яўная блізкасьць завяршэньня ўсёй Музыкі гісторыі, блізкасьць фіналу сымфоніі тысячагодзьдзяў вымагаюць новага чуйнага ўслухоўваньня ў галоўныя й пабочныя тэмы і экспазыцыі, і распрацоўкі, і сёньняшняга пярэдадня рэпрызы, у якім і гучаць, і твораць Музыку душы нашы.

Тэмы *большасьці й меншасьці* (як галоўныя й пабочныя партыі санатна-сымфанічных цыкляў) — мажліва, якраз яны найглыбей набліжаюць да тайны гісторыі (індывидуальнай-нацыянальнай-агульналюдзкай), якая так пакутна раскрываецца нават перад самым сваім завяршэньнем?..

Самі тэрміны “меншасьць” і “большасьць” ужываюцца ў розных кантэкстах, абставінах, ракурсах, часам парадаксаль-

ных. Напрыклад, у Біблеістыцы ёсьць панятак “Тэкст большасьці”: з розных Грэцкіх тэкстаў Новага Запавету ў Праваслаўнай традыцыі карыстаецца найперш той, які пададзены ў большасьці Грэцкіх Новазапаветных рукапісаў; разам з тым, лічыцца немэтазгодным адмаўляцца ад шырокага выкарыстаньня ў якасьці дапаможнага навуковага матэрыялу й іншых Грэцкіх тэкстаў Новага Запавету, шырока распаўсюджаных цяпер на Хрысьціянскім Захадзе. З такой шматпльыннасьцю нават у дачыненні да Сьвятога Пісаньня сэрцу — і асабліва розуму — верніка цалкам зьмірыцца нялёгка.

Вельмі тонкія й неадназначныя нюансы прэстыжнасьці гэтых паняткаў. Скажам, належаць да творчай меншасьці — альбо гераічнай ці ерэтычнай меншасьці — лічыцца надзвычай прэстыжным. Праўда, і сам панятак прэстыжнасьці даволі няпэўны й зьменлівы — залежна ад абставінаў, перакананьняў, асяродку й г.д.

Гістарычную тайну большасьці й меншасьці мы яшчэ толькі пачынаем па-сапраўднаму спасьцігаць, бо, сапраўды, у гісторыі былі й ёсьць толькі шляхі большасьці й шляхі меншасьці. Ёсьць, праўда, яшчэ шлях Самоты. Боскай Самоты. Але й ён — у Тройцы, непадзельнай і незьліяннай. У паўнаце сваёй — ён за межамі сьвецкай гісторыі.

Шлях большасьці й шлях меншасьці — ключавыя паняткі нашых далейшых развагаў, тлумачэньня фактаў. Шлях самоты... У чалавечым вымярэнні й гэты панятак у прынцыпе дапушчальны. І нават плённы. Але па сутнасьці ён нават яшчэ больш умоўны, чым шляхі меншасьці й большасьці. Бо ў таямніцы сваёй — у нечым нават большы за іх абаіх, разам узятых.

Выпрабаваньне на “большасць” і “меншасць” для чалавечага духу (асобы—народу—чалавецтва) — адно з надзвычай сур’ёзных. Ня кажучы ўжо пра тое, які чалавек (ці народ) меншым ці большым нарачэцца ў Царстве Божым, мы бачым, як кожная зь вялікіх ідэй, што сёньня поўняць скарбніцу агульначалавечых вартасцяў, некалі была ідэяй абсалютнае меншасьці альбо самотнай істоты. Выпрабаваньне на большасць

ці меншасць вельмі сур’эзнае й для чалавечай гардыні, для бунтоўнасьці й зьмірэннасьці душы, скіраванасьці яе ў сьвятасьць альбо гераізм, для сьветагляду ў цэлым, і кожная выяўленая чалавечая індывідуальнасьць заўсёды няўпынна існуе адначасова, так бы мовіць, у сілавым полі большасьці — меншасьці — у самых розных ракурсах гэтых паняткаў, і невядома нават ёй самой, чаго ў ёй болей — “большасьці”, альбо “меншасьці”. Культура ўзаемапераліваў меншасьцяў-большасьцяў (і самоты) — адна з таямніцаў духу (асобы—народу—чалавецтва).

Гісторыя ведае безліч прыкладаў, калі “ідэятызм большасьці” сваёй сьвінцовай масай душы найвышэйшыя праявы духу. І наадварот — калі бунтоўная гераічная меншасьць, апантаная страсьцю й свавольствам, прыносіла нечуваныя бедзтвы й кары абсалютнай большасьці ні чым не вінаватых людзей. XX стагодзьдзе найбольш плённае менавіта на апошніяе, хаця й у першым не было нястачы (у гэтым — адна з “ахілесавых пят” дэмакратыі).

Кожны народ у акіяне чалавецтва — у меншасьці. Нават Кітайцы, якіх больш ад мільярду. І той жа Кітаец, калі ён, скажам, грамадзянін іншай краіны, ведае стан меншасьцяў (нацыянальных, этнічных, “каляровых”, словам, — сытуацыю асобы на мяжы культур).

Тое ж — са сьветапоглядамі. Аніводнага сьветапогляду не трымаецца большасьць чалавечага роду. У глябальным маштабе — *усе й усё ў меншасьці!*.. І гэта, здавалася б, — неадольны камень спаткненьня на шляху сумоўя Зямлян.

Іншае — у нацыянальным ды рэгіянальным маштабах. Тут звычайна ёсьць гістарычна адшліфаваныя свае духоўныя дамінанты (мэнтальнасьці), якія кансалідуюць большасьць, трымаюць стратэгічную стабільнасьць, меру зьменлівасьці й устойлівасьці — народаў, краінаў, рэгіёнаў.

Этнас — Мова — Вера. Калі адна большасьць працінае ўсю гэтую трыяду, не разбураючы меншасьцяў, — народ (асноўная вузэмка чалавецтва) устойлівы й дынамічны адначасова.

Адраджэньне — панятак ўсеабдымны, шматплынны, шматфарбны. Часам нават з адценьнем дэманічнае страснасьці ці бунту — як гэта неаднаразова бывала ў гісторыі...

Сёньняшняе адраджэньне Беларусі — духоўнае, палітычнае, гаспадарчае, экалягічнае — гэта і віраваньне палітычных нэапаганскіх страсьцяў, і кароткае ап'яненьне нечаканай свабодай, і хуткае расчараваньне, што свабода далёка няпоўная й няпэўная, што яе ўсталяваньне — працэс пакутны й бязьмежны, і суперніцтва іншых дзяржаваў — за ўплыў у стратэгічна важным рэгіёне — у нечакана й рэзка зьмененай усясьветнай стратэгічнай сытуацыі, і паступовае ўсьведамленьне сваёй непарыўнае зьнітаванасьці з усім транскантынэнтальным Хрысьціянскім сьветам, агульнага зь ім лёсу *абсалютнае меншасьці* (Хрысьціян сёньня менш за мільярд, зь іх — каля 500 мільёнаў Католікаў, каля 300 мільёнаў Праваслаўных, каля 100 мільёнаў Пратэстантаў — у моцна пасіянарным 5-мільярдным нехрысьціянскім акіяне), і бясконца штодзённая шэрая праца — у атручаным “жалезным зьверам” і зоркай-Палын навакольні...

Здаровая, дынамічная культура — побач з артадаксальным сваім абліччам — не павінна баяцца выводзіць на сьвет Божы свае “цены”. І тое, што ў іх прыхавана. Ува ўсякім разе — творчыя й асабовыя разломы ў асяродку эліты, у прыватнасьці — у асяродку гуманітарыяў-прафэсіяналаў. Бо менавіта ў іх, гэтых разломах, у спрэчавых большасьцяў-меншасьцяў ды самоты, як сьведчыць гісторыя, нярэдка нараджаліся ейныя (гісторыі) і зорныя хвалі, і разбуральныя катастрофы.

Схаванасьць канцэптуальна-творчых калізіяў ад дзённага сьвятла людзкіх вачэй заахвочвае найчасьцей цёмныя стыхіі, якім сэрцы гуманітарыяў-прафэсіяналаў падуладныя, на жаль, ня менш, чым усіх іншых сьмяротных.

Мэханізм плённага, канструктыўнага вырашэньня падобных канфліктаў у навукова-дасьледчых і навукова-асьветных установах, якія фундаюцца Беларускай дзяржавай, павінна стварыць і аберагаць сама дзяржава. Апроч іншага, гэта жыцьцёва неабходна й ёй самой — у час ейнага сёньняшняга пакутнага адраджэньня й непрадказальнае прышласьці.

У дапаўненне да натуральнае фармальна-адміністрацыйнае самарэгуляцый дзяржаўныя гуманітарныя ўстановы, падгрыфам якіх выдаюцца калектывныя і індывідуальныя тэксты іхных супрацоўнікаў, маглі б выпускаць невялічкія сэрэй сваіх *alter ego*, у якіх даваліся б найбольш яркія ўзоры тэкстаў, “зарэзаных” на штатных калектывных абмеркаваньнях. Разам са стэнаграмамі абмеркаваньняў, водгукамі, заўвагамі, рэцэнзіямі... а, мажліва, — і з матэрыяламі санкцыяў у адносінах да аўтараў “крамольных” (“няправільных”, “неадпаведных”, “нявартых” і г.д.) тэкстаў...

Жывы працэс творчых супрацьстаяньняў, калізіяў, нярэдка зьвязаны з сур’ёзнай індывідуальнай рызыкай для удзельнікаў — карысная школа творчасці, з’ўрыстыкі, маральнага сталеньня чытача, асабліва маладога. Суўдзел чытача ў гэтым працэсе, які разгортваецца на ягоных вачох, можа стаць крэсівам, спарадзіць россыпы азэрэнняў — у самых нечаканых кірунках... У самых далёкіх, здавалася б, галінах дзейнасьці...

Для асноўнага, артадаксальнага каналу публікацыяў, для панавальнай у кожным гуманітарным цэнтры *парадыгмы* (якая вызначаецца й ахоўваецца кіраўніцтвам) падобны, невялічкі па аб’ёме сябар-супернік быў бы як дадатковай падсветкай ягонае духоўнае моцы, так і пэўнай засьцярогай ад застою й згасаньня творчых патэнцыяў...

На Беларусі — у выніку надзвычай неспрыяльных абставінаў мінуўшчыны й іхных сёньняшніх наступстваў — існуе сытуацыя няўпіннае абяскуроўленасьці ўнаўленага, усьветвыяўленага культурна-гістарычнага існаваньня. А сёньня, у час інфармацыйнага патоку й інфармацыйнае рэвалюцыі, якая робіць блізкай пэрспэктыву стварэньня цэласнага нацыянальнага банку інфармацыі й пдключэньня яго да банку ўсясьветнага — па-новаму паўстае й праблема: якім павінен (ці не павінен) быць прафэсійны гуманітарны тэкст? Што ў ім павінна быць “у кадры”, а што — “за кадрам”? Што — “у тэксце”, а што — “у кантэксце”, у “па-за-тэксце” (які — па-за-тэкст — падсумаваны й сыстэматызаваны ў “электроннай памяці ча-

лавецтва”; націсьні кнопку — і, калі ты падключаны да яе, — перад тваімі вачыма — любая тэкстуалізаваная інфармацыя — відэа-, гука- й г.д. — па любым пытаньні, зь любое зафіксаванае крыніцы)? Якім чынам, якімі сродкамі мусяць быць арганізавана сама слоўная “матэрыя” гуманітарнага тэксту, каб ён быў максымальна эўрыстычным, максымальна эфэктыўна працаваў — і як новая часьцінка нацыянальнага духоўнага жыцця, і як новы набытак агульналюдзкага вопыту?

На сённяшні дзень адна з асноўных прычынаў “тромбаў” у кровазвароце сьвецкае культуры — недасканаласьць дзяржаўнае сыстэмы падтрымкі й аховы нестандартных, арыгінальных гуманітарных тэкстаў (у той час як шчодро фінансаваны дзяржавай патоп стандартных, рэфэратыўна-кампілятыўных, “жалезабэтонна-моўных” — давёў, у лепшым выпадку, сваю надзвычай малую эфэктыўнасьць — пры велізарных выдатках: маральных, гаспадарчых, экалягічных...).

У нашу прафэсійную гуманітарную культуру будуць прыходзіць новыя арыгінальныя аўтары, у тым ліку й тыя, хто будзе ссоўваць звыклыя межы навукова-гуманітарных жанраў, стыляў, канонаў, табу й г.д. Непазьбежныя й новыя, з гэтым зьвязаныя, адміністрацыйна-творчыя калізіі. Важна, каб быў эфэктыўны дзяржаўны мэханізм іх *плённага* вырашэньня на карысьць Бацькаўшчыны, на карысьць нашага маральна-эстэтычнага й духоўнага ўзрастанья...

Якое ж таемнае — мэнтальнае — аблічча Беларусі адкрываецца на сённяшнім зломе — і новым пакаленьням тутэйшых людзей, і сьвету?.. Як гучыць Беларусь — у поліфаніі большасцяў-меншасцяў ды самоты (альбо: паспаліта-элітна-Манаршае?..) — уласнай ды сьветавай?..

Кажуць: Беларусь — Праваслаўная Краіна...

Кажуць: Беларусь — шматканфэсійная Краіна...

Хто зь іх бліжэй — да *сутвы?*..

да *ісвы?*..

да *зьнічвы?*..

Калі Сьвятая Візантыйская Імпэратрыца Ірына 1150 год таму (у 843 г.) увяла Чын Праваслаўя, пазначыўшы перамогу Адзінай Сьвятой Саборнай і Апостальскай Царквы Хрыстовай над працяглай іканаборнай гэрэзіяй... калі Рым больш за два стагодзьдзі (да 1054 г.) быў Праваслаўным... калі Праваслаўная Беларусь яшчэ толькі набліжалася да непераўздызенай дагэтуль вяршыні сваёй Сьвятасьці ў Сьвятой князёўне Эўфрасіньні (XII ст.) — у тых зорных часіны Хрысьціянскага сьвету *другое*, альтэрнатыўнае Праваслаўю, пытаньне не спакушала так маштабна, як сёньня, — праз вокамгненныя СМІ (сродкі масавай інфармацыі)...

Сёньня “шматканфэсійная гэрэзія” — для Ёсяленскага Праваслаўнага народу Богага, у тым ліку й для Беларускага, — набыла маштабы, супастаўляльныя з гэрэзіяй іканаборнай, якая спакушала “...адзіны статак адзінага Пастыра...” ў часы Сьвятой Імпэратрыцы Ірыны...

Сказаць: “сёньняшняя Беларусь — шматканфэсійная Краіна” — гэта прыкладна тое ж, што сказаць: “сёньняшняя Беларусь — Краіна шматнацыянальная”... Бо, сапраўды, у ёй жывуць і Вяліка-, і Кіева-Русы... і Летувісы... і Палякі... і Гэбраі... і Карэйцы... і... і... і...

Пры ўсёй павазе да неад’емных правоў сыноў і дачок усіх братніх плямёнаў, што тут жывуць, гарантаваных сыстэмай міжнароднага права й заканадаўствам Рэспублікі Беларусь, — нельга ўсё ж такі ня браць да ўвагі тое, што каля $\frac{8}{10}$ тутэйшых людзей — Беларусы... сыны *карэннае* нацыі... з усімі культуралягічнымі, палітычнымі, мэнтальнымі высновамі, якія з гэтага вынікаюць.

Будзе шчырай праўдай, калі сказаць, што ў вянок сёньняшняй Беларусі плённа ўпляліся (часам — сумоўна, часам — напружана) і браты-Католікі (Грэцкага й Рымскага ўзору)... і браты-Пратэстанты (якія, праўда, часам пратэстуюць, калі іх завуць Пратэстантамі, бо кожная, нават з самых драбнючкіх іхных суполак лічыць сябе цалкам Сувэрэннай, з Апостальскай пераемнасьцю, Царквой, ад якой адкалоліся іншыя...)

... ёсць тут і Іудэі... і Магамэтане... і Рэрых'янцы... і... і... і...

...ёсць і рэліктавыя — блісчучыя!— фундаменталісты-паганцы... ёсць нават сьвядомыя й упартыя бязбожнікі... ёсць проста людзі з аслабленай верай... аслабленай, але ня ўмёрлай — нават пад кіпцюрамі антыхрыстава рэжыму...

І ўсё ж такі — ізноў жа, пры ўсёй павазе да правоў “канфэсійных меншасцяў”, нявернікаў і паганцаў,— нельга забывацца на тое, што каля $\frac{8}{10}$ тутэйшых людзей — Праваслаўныя... што пачалося ўжо Другое тысячагодзьдзе Беларускага Праваслаўя... што Беларуска Праваслаўная Царква — гэта 8-мільённы Божы народ, містычная Злучнасьць у Хрысьце Праваслаўных Беларускіх вернікаў — сьвятароў і міран, грамадзян Рэспублікі Беларусь і іншых краінаў ды кантынэнтаў... што Беларускае Праваслаўе — наўпросты й бесьперапынны працяг Чыну Праваслаўя, уведзенага ў 843 годзе Сьв.Імпэратрыцай Ірынай і зацьверджанага VII Усясьветным Саборам... Як Беларуска Мова — з усіх Славянскіх Моваў — найбольш чыстая й блізкая да Пра-Славянскіх Першакрыніц, так і Беларускае Праваслаўе, нягледзячы на ўсе папушчаныя Госпадам гістарычныя выпрабаваньні, кананічна ні на драбніцу не адступіла ад Чыну Праваслаўя Адзінай Сьвятой Саборнай і Апостальскай Царквы Хрыстовай, зьзяе ў Саборы Беларускіх Сьвятых, ачалёным Сьв.Эўфрасіньняй і Кірылам... На Сьвятах 1000-годзьдзя Праваслаўнае Беларусі і 200-годзьдзя Менскай Эпархіі і свет, і ўласныя скептыкі яшчэ раз пераканаліся, што Праваслаўная Вера Хрыстова — душа й Дух Беларусі... ейная *мэнтальнасьць*.

Канечне, Праваслаўная мэнтальнасьць нібыта мяккая, сьцішаная... у сабе й у Неба ськіраваная... ЛАГОДЫ—БЛАГОДАЦі поўная... На ўзроўні *Сьвятасьці* яна не адрозьніваецца ад іншаканфэсійных мэнтальнасьцяў (Каталіцкай, найперш)... Але ў *сьвеце*, на ўзроўні містычнае псыхалёгіі, побыту й палітыкі, яны ствараюць, так бы мовіць, дысананс “малой сэкунды” — самы востры й напружаны дысананс (практычная мэнтальнасьць).

тальнасьць Каталікоў — пасыянарна-рацыянальная, экспансіўная)... Пратэстанты падобным жа дысанансам гучаць з “артадоксамі” (як яны завуць і Праваслаўных, і Каталікоў)... Згарманізаваць сёньня іх змога, мажліва, толькі мусульманскі ды іншакантынэнтальны (Эўрапейскія акупанты, go home — з чужых, гвалтам захопленых Кантынентаў!) фундамэнталізмы... ды ідэя Хрысьціянскае Садружнасьці Нацыяў — транскантынэнтальнае канфэсійнае “мэга-Швэйцарыі”, якая высьпявае ў працэсе НБСЭ (Нарады Бясьпекі й Супрацоўніцтва ў Эўропе) — у 5-мільярдным нехрысьціянскім акіяне... Сэрцам якой, дасьць Бог, стане Праваслаўная (па чыне Сьв.Ірыны) Сумоўная *вольная* БЕЛАРУСЬ!..

Узнаўленьне поліфанічнае (татальнасьці) нашага творчага жыцьця, гістарычнага шляху, нацыянальна-духоўнае традыцыі наблізіць грамадзянскую й дзяржаўную ўстойлівасьць, духоўную легітымнасьць улады. Крыніца *ўлады* — Бог, а не народ. Народ мусіць пераадолець спакусу бязбожнага народаўладзьдзя, сытуацыю гістарычнага “блуднага сына”. Толькі тады ён стане Боганатхнёным, а ня дэман-кратычным народам.

Праваслаўная Канстытуцыйная Беларусь, якая паважае й гарантуе правы канфэсійных ды нацыянальных меншасьцяў, у Садружнасьці вольных Хрысьціянскіх народаў, адкрытая й для братоў-нехрысьціян — такі шлях Беларусі ў III тысячагодзьдзе Хрыстовае Эры.

1993 г.

Сяргей ДУБАВЕЦ — нарадзіўся ў 1959 г. у Мазыры. У 1984 г. скончыў Беларускі дзяржаўны ўнівэрсытэт (факультэт журналістыкі). Аўтар шматлікіх артыкулаў і некалькіх кніг. Празаік, літаратурны крытык, публіцыст. Жыве ў Вільні.

ПАДСТАВЫ РАЦЫЯНАЛЬНАГА НАЦЫЯНАЛІЗМУ

10 ГАДОЎ таму слова “Адраджэнне” вымаўлялася ў прыватных гутарках шчыра і чыста, і соладка. Рамантычная мара, пазначаная імёнамі Каліноўскага, Багушэвіча, Караткевіча. Адраджэнне. Сёння яно ўжо часта вымаўляецца стомна альбо амаль істэрычна, а часам і з апатычнаю пагардай. Адраджэнне. (Гэтак з чалавекам, з гадамі. Чалавек, якога неслі ягонья 15, 18, 20, раптам адчувае, што гэта ўжо ён нясе свае 25, 27, 30...) Поўны крызіс рамантычнага ўяўлення пра яго, поўны хаос у нацыянальным жыцці. Няўзгодненыя высілкі ў суме даюць нуль. Добрыя быццам намеры прыводзяць да чарговае паразы.

Дзесяць гадоў наша паспалітае рушанне блукае на адным і тым раздарожжы. Яно то дэзарыентаванае хлуслівымі дэпешамі ўласнае разведкі, то збітае з панталыку ўласным недаверам да рэальнасці, якую прымае за міраж. Што стрымлівае яго ад непасрэднае бітвы з ворагам, ад перамогі малымі сіламі, ад мэты?..

Ключ да сённяшняе сітуацыі мне бачыцца ў слове **адпаведнасць**. Адпаведнасць: думак — словам; словаў — сэнсу, які мы ў іх укладаем; сэнсу — аб’ектыўным з’явам і суб’ектыўным учынкам; учынкаў — традыцыям.

Нашыя размытыя словы не перадаюць нашых ясных думак, нашыя ўчынкі неадэкватныя нашым задачам і ўчынкам папярднікаў.

Вось, да прыкладу, слова **суверэнiтэт**, якое ў слоўніку мае дэфініцыю з трох радкоў, у нас, бадай, будзе мець колькі лю-

дзеі, столькі і разгорнутых тлумачэнняў. **Незалежнасць**, дарэчы, займае ў слоўніку яшчэ менш: “Палітычная самастойнасць, адсутнасць падпарадкавання, суверэнітэт”.

Магчыма, усе нашыя размытыя тлумачэнні якраз ад таго, што мы не маем ні суверэнітэту, ні незалежнасці, ні палітычнае самастойнасці, ні адсутнасці падпарадкавання. Мы не з’яўляемся ў поўнай меры суб’ектамі: нацыя — сваёй гісторыі і сучаснасці, беларускія кіраўнікі — палітыкі, адраджэнцы — Адраджэння. Гэта першае. Другое: каб несці Адраджэнне на ўсё больш дужых плячах у найбольш пэўным кірунку, каб дзеіць з асалодай ад кожнага плёну, галоўнае, чаго нам цяпер бракуе, — **прафесіяналізму**. Рамантычны, паўлегальны перыяд Адраджэння нагадваў часта гульні ў “вайнушку”, у шпіёнаў. Але цяпер мы выходзім з дзіцячага веку. Што ж такое ў беларушчыне — прафесіяналізм?

Адыходзячы ад аматарства, мы адразу сутыкаемся з падменай паняццяў: патрыёт і нацыяналіст. За межамі камуністычнае ідэалогіі нацыяналізмам называюць нацыянальную свядомасць. Нацыяналіст — носьбіт гэтае свядомасці.

Прынцыповая памылка і свядомая падмена паняццяў тут у тым, што нацыяналізм — з’ява не універсальная. Магчыма, менавіта з-за гэтага ён мае столькі розначытанняў. Нават нацыяналізмы народаў-суседзяў (скажам, французай, немцаў, шведаў) маюць больш адрознага, чым падобнага. Тыпалагізуюцца нацыяналізмы паводле іншых крытэрыяў, не паводле ўласна нацыянальнага — паводле экстрэмізму і чалавеканенавісніцтва альбо паводле пасіўнасці і адсутнасці. Праўда, для гэтых з’яваў ёсць і свае, ужо тыпалагічныя, назвы: шавінізм і, напрыклад, сацыялістычны інтэрнацыяналізм (гэтыя крайнасці, вядома, як і ўсялякія крайнасці, змыкаюцца). У гэтых нататках гутарка пойдзе пра беларускі нацыяналізм. Зразумела, што ў развітым выглядзе і ён некалі можа выявіцца ў скрайніх формах. Але гэта зусім не значыць, што яго не трэба развіваць. Хіба выходзім мы ў дзіцяці сілу духу і дужасць цела, мы думаем пра тое, каб выгадаваць тырана і злачынцу? Мера — вось сінонім ratio ў гэтай справе. А нам да тае меры яшчэ ох як даляка!

Савецкая ідэалогія, ужываючы эмацыйны станойчы тэрмін “патрыёт”, з “нацыяналіста” зрабіла тэрмін адмоўны і таксама эмацыйны. (Я ніколі не мог зразумець, чым нацыяналіст адрозніваецца ад шавініста. Адзінае, што было ясна, — што шавіністы бываюць у Польшчы і Расеі, а нацыяналісты — у Літве і на Украіне.) Між тым, гэтыя словы ўжытыя з розных сістэмай вымярэння. Яны ніяк не могуць быць антонімамі. Патрыятызм у дачыненні да Зямлі, дзяржавы, гораду, цэху, дзе працуеш, — гэта ПАЧУЦЦЁ (эмоцыя) роднасці з Зямлёй, дзяржавай, горадам, цэхам. Нацыяналізм жа — гэта ЧЫННАСЦЬ (ratio) дзеля нацыі.

Патрыёт — характарыстыка чыста маральная. А маральнымі характарыстыкамі (сумленны, добры, працавіты і г.д.) ацэньваюць дзейнасць амагара, дылетанта ці прымітывіста. Нацыяналіст — характарыстыка прафесіянала. Патрыятызм не можа быць рацыянальны. Ён — рамантычны і псеўдарамантычны, ён заўсёды звязаны з місіяй, з пэўнай ідэалогіяй, з шаманствам. Таму — пра нацыяналізм.

ЧАС ЦЯПЕР ТАКІ, што трэба забыцца на слёзы гора і слёзы замілавання. Ідуць зусім аб’ектыўныя працэсы: слабога абкрадаюць ды разбураюць, слабы развальваецца сам.

Процістаяць гэтаму ўсяму можа толькі логіка, толькі здаровы сэнс, наш рацыянальны нацыяналізм, які дасць беларускай ідэі рэальнае эфектыўнае ўвасабленне і сілу духу. Нам трэба значна і хутка падужэць.

Асабіста я бачу нераскрытыя магчымасці беларускае ідэі ці (як слушна ўдакладняюць філосафы) Беларускага Шляху. І калі год таму я прыйшоў да рацыянальнага нацыяналізму ў звязку выключна з праблемамі урбанізацыі (горад — рацыянальны), дык гэтага году хапіла, каб зразумець, што прымат ratio ёсць старой уласцівасцю беларускага светапогляду.

Глядзіце. Нас, беларусаў, вечна зганялі з населеных месцаў. Мы так і не населілі сабе пэўнага месца — пэўнай рэлігіі, пэўнае дзяржаўнасці, пэўнае “пісанае маралі” (І.Абдзіраловіч).

Перад нашымі вачыма за ўсю нашу гісторыю прайшоў цэлы калейдаскоп дактрынаў, за кожнай з якіх стаялі свае аўтарытэты і святыні. Пастаўлены ў такія ўмовы чалавек (і нацыя) перастае пакладацца на вонкавыя апірышчы і пакладаецца адно на сябе. Магчыма, не выпадковае будзе супастаўленне дзвюх думак Ф. Дастаеўскага, які ў адным месцы піша пра выратаванне рускага народу праз веру ў Хрыста, а ў іншым месцы — пра выратаванне беларускага народу праз веру ў сябе. Нам толькі і заставалася верыць у сябе — свае рукі і свой розум. Іншыя народы спазналі гэта з урбанізацыяй. Мы — тады, калі адна ўлада запісвала нас палякамі, другая — расейцамі, калі то адбіралі, то давалі зямлю, калі мы пераходзілі з праваслаўных ва ўніяты, з уніятаў — у каталікі, з каталікоў — у бязбожнікі, калі, нарэшце, выснавалі ўласны талерантны, г.зн. **аптымальны** погляд на ўсе праявы жыцця.

Гэта не значыць, што трэба скідаць з рахункаў урбанізацыю. Наадварот. У горадзе змяняецца фундаментальнае духовае апірышча чалавека. У вёсцы самым цвёрдым і непарушным арыенцірам у свеце, пунктам адліку, адносна якога чалавек мог вывяраць уласныя думкі ды ўчынкі, была зямля, цвердзь. Але праз цывілізацыю зямля стала заложніцай чалавека, і мы ўжо называем яе крохкай. Адзінае, што мы яшчэ не падпарадкавалі сабе, што застаецца абсалютна надзейным і непарушным цяпер, — гэта зорнае неба, сусвет, космас.

Зямля, маральнае апірышча селяніна (і ўсёй культуры этнаграфізму), у горадзе прападае пад асфальтам, пад паверхамі. Яе месца — эпізядычнае, дэкаратыўнае. Сусвет жа з таямніцы, з боскага паселішча, з міфа і казкі, чым ён быў для селяніна, для месціча ператвараецца ў рэальнасць. Штодзённую, штохвілінную. Суадносіны з ім праліваюць святло на нашае існаванне. І вось ужо многія нашы ўчынкі выглядаюць непатрэбнымі і абсурднымі, многія нашыя словы прымушаюць нас чырванець.

Але ж мы вельмі ясна бачым і свой рэальны плён, і тое, як яго памнажаць. У бязмежнай зале сусвету кожны наш самы дробны ўчынак мусіць быць адпаведным і дарэчным, кожнае

наша слова павінна напаўняцца адпаведным сэнсам, кожная думка павінна быць яснаю і вольнаю...

Ці думаеце вы, ці адчуваеце прысутнасць сусвету, седзячы на партыйным сходзе? Ці разумееце кожную хвіліну, ДЗЕ вы знаходзіцеся, і наколькі ваш лёс звязаны з зоркамі і шляхам выпадковай каметы? Тут нават не пра ўсведамленне і разуменне гутарка. Сусвет мусіць стаць (і стане — да таго ідзе) самапачуваннем чалавека. Цяпер жа ён, чалавек, самапачуваецца ў лакальных рамках кватэры, цэху, побытавых клопатаў, пэўнае ідэалогіі і г.д. Ён не адчувае, не можа адчуваць сусвету, калі падманвае, калі прычыняе боль. Ён не звязвае рэальнасць сваіх учынкаў з рэальнасцю космасу. У лепшым выпадку ён гоніць ад сябе гэты арыенцір і пераконвае сябе ў ягонай недарэчнай містычнасці, фантастычнасці. Але чаму?

Ды таму, што рэальны сусвет — гэта страшная прорва. У шэрагу прыдуманых багоў і святыхняў, якія тым і святыя, што яны — па-над усведамленнем чалавека, космас — маральны арыенцір, дадзены ў рэальнасці. Ён такі агромністы, што чалавек, які пазірае ў чорнае зорнае неба і які раптам зразумеў, што гэта такая ж рэальнасць, як хлеб на стале... палохавецца, адчуваючы сваю мізэрнасць і безабароннасць, нікчэмнасць сваіх сварак і спраў. Не запанікуе ў такой сітуацыі толькі той, хто адчувае ў сабе роўнавялікі сусвет. (Не запанікуе і нацыя, што пачуваецца роўнавялікім суб'ектам.) Гэта чалавек з развітай душой, выхаваны і адукаваны. Гэта носьбіт ПАТАЕМНАГА — нацыянальнай культуры. Ён верыць у сваю сілу, ён гаспадар гэтых традыцый, гэтай зямлі і гэтых дрэваў. Ён адказны за іх. Ён перастае быць прыдаткам і сляпым выканаўцам нечае волі, нейкіх міфаў, ідэалогій, партый. Ён — сусвет.

Вера ў сябе была ў адраджэнцаў нашаніўскае пары, якія пакладаліся адно на сябе і ні з кім не дзялілі адказнасці за свае ўчынкi. Яны не адваёўвалі і не патрабавалі беларускіх школ, парафіяў, тэатраў, друку. Яны рабілі ўсё гэта явачным парадкам. Гэта быў здаровы пачатак беларускага нацыяналізму.

Таталітарны савецкі пост-рамантызм выцесніў з нас гэту веру — веру ў асэнсаванае, усвядомленае, зразумелае. І не варта нам аддавацца ілюзіям наконт “беларусізацыі” 20-х гадоў. Гэта было перараджэнне нацыянальнай ідэі пад выглядам яе пашырэння і развіцця. Усё нацыянальнае, як і ўсё чалавечае, трапіла ў залежнасць, стала другасным адносна сацыяльнага міфу. Мы можам дзякаваць асобам адраджэнцаў, але не дзяржаўнай палітыцы, якая ніколі не была беларускай. І 17 верасня 1939 году таксама. Цешыцца тым, што мосьцы перапаў кавалак пад нагамі дыназаўраў, якія сышліся ў двубой, — малая годнасць.

НЕ АД ГЭТАЙ “беларусізацыі” працягваць нам Беларускі Шлях. Ад “Нашае Нівы”. Апафеозам нашаніўскае пары сталася праца Ігната Абдзіраловіча “Адвечным шляхам”, якую даследчык У.Калеснік памылкова залічвае да рамантызму. За наступныя 70 гадоў беларуская ідэя ні на крок не пасунулася далей. І сёння эцюды І.Абдзіраловіча чытаюцца, як перадавы артыкул заўтрашняга нумару газеты.

Абдзіраловіч — рацыянальны нацыяналіст. Узгадайце некаторыя палажэнні: ніякіх святыхняў і багоў-малохаў; дакладны баланс заходніх і ўсходніх уплываў на Беларусь; не створым свайго месіянізму і г.д. Нехта называе яго анархістам, нехта ўжо — экзістэнцыялістам. У чым тут загадка? Магчыма, у тым, што “Адвечным Шляхам” не трэба разглядаць як пэўную філасофскую дактрыну. Гэта кіраўніцтва да беларускага нацыяналізму і адначасова — твор на мяжы мастацтва. Евангелле Адраджэння.

Абдзіраловіч выснаваў рацыянальны погляд на жыццё, калі на Беларусі яшчэ рана было казаць пра урбанізацыю ў сферы духу і маралі. Сёння ж сутнасць гэтага погляду бачыцца так.

Усё адноснае ў свеце: і палітыка, і рэлігія, і філасофія, і нават мараль (калі гэта не ўся палітыка, не ўся рэлігія, філасофія і мараль). Безадноснае толькі існаванне чалавека.

Калі асноватворнымі ў грамадстве прызнаюцца палітычная дактрына, рэлігійны канон, філасофская тэорыя і пэўны маральны кодэкс,— тады ўжо існаванне аўтаматычна робіцца адносным — адносна дактрыны, канона, тэорыі, кодэксу. Тады дырэктуюцца ўмовы для чалавечага існавання, пры якіх яно можа быць лепшым ці горшым і ўвогуле — быць. Гэтак распа-раджаліся запанавалыя палітычныя дактрыны (калі, скажам, у імя захавання сацыялістычнага мацерыка можна было аддаць пад акупацыю цэлы народ), рэлігійны канон (гарэлі ерэтыкі), філасофская тэорыя (той жа камунізм), маральны кодэкс (калі секлі галовы за тое, што маеш бараду, ці разглядалі на працоў-ным калектыве за тое, што скасаваў шлюб)...

Калі першасным ёсць існаванне чалавека, дык у яго няма іншага кірунку, акрамя як да паляпшэння. Існаванне кожнага — абсалютная вартасць, вытворная ад яе — існаванне ўсіх. Не наадварот.

Вытокі гэткага светапогляду знаходзім і ў практыцы сярэ-нявечнае Беларусі. Рацыянальная логіка, выбар аптымальна-га, здаровы сэнс... Ці не гэта, між іншага,— прычына нашага за-няпаду? Магчыма, у свеце, які жыў тады адно эмоцыямі, лепш было і нам стаць шаманамі, каб вырваць свой і большы кавал-лак. Але... Не было ў нас сваіх Хамейні, Гітлераў ці іншых аб'ектаў масавага нацыянальна-рэлігійнага псіхозу. Чаму? Бо не было “наседжанага месца” — нацыянальна-рэлігійнага фун-даменту, эмацыйнага падмурку жыцця. Мы і набылі нешта падобнае толькі пры сацыялізме, калі па нацыянальнасці сталі савецкім народам, а па рэлігіі — марксістамі-ленінцамі, калі пачалі страчваць сваё *ratio*, а разам з ім — і галоўныя характа-рыстыкі нацыі — адзінства мовы, паходжання...

Сёння сустракаецца думка, што беларусам трэба ад савец-кага фундаменталізму перайсці да нацыянальна-рэлігійнага. Гэтая думка падказаная тым, як ідзе адраджэнне ў суседзяў — у расейцаў, палякаў, літоўцаў, украінцаў. Але гэтак мы рызы-куем і зусім страціць УЛАСНУЮ традыцыю нацыянальнага рацыяналізму. У рацыянальным ужо свеце...

Вядома, у чыстым выглядзе не існуе ні рацыянальнага, ні эмацыйнага свету. Гэта вызначаецца выбарам падмурку, га-лоўнага стрыжня існавання грамадства. Месца ratio ў эмацый-ным свеце — эмацыйнае, а месца эмоцый у рацыянальным свеце — рацыянальнае. У рацыянальным свеце немагчымая сітуацыя Сотнікава і Рыбака, калі рацыянальнае дзеянне пры-водзіць да абсурднага выніку (Рыбак), а ірацыянальнае — да станоўчага (Сотнікаў), калі чалавечае жыццё робіцца менавай манетай у ідэалагічным гандлі.

У цяперашнім усё больш рацыянальным свеце ўсё больш рацыянальна ўспрымаюцца такія рэчы, як маральнасць, пра-ва на моцнае пачуццё і падобнае. Глядзіце, як эвалюцыянуе по-гляд грамадства на вобраз сярэднявечнага дзівака Дон-Кіхота, учынкi якога здаюцца нам усё больш аптымальнымі ў дзікім, ірацыянальным ягоным атачэнні.

Трэба цягнуць Беларускі Шлях па рацыянальным грунце. Гэтак мы пазбегнем многіх традыцыйных для нас небяспек.

Першая такая небяспека — суседскія шавінізмы, якія ўсё больш рашуча ідуць з намі “братацца”. Напрыклад, расейскае славянафільства, чыста эмацыйная з’ява, заснаваная на алагі-зме ўсходнеславянскага адзінства. Наш рацыянальны нацыя-налізм — з іншай “разьбой”, каб на яго можна было накруціць гэтую гайку. На кожны факт “адзінства” на нашым шляху — дзесяткі фактаў чужбы. І гэта не для чужбы гаворыцца, а дзе-ля праўды.

Адзінства гісторыі. Якая розніца, хто “па нацыянальнасці” кіеўскі князь Уладзімір? У маскоўскай школе яго могуць на-зваць рускім, у кіеўскай — украінцам. І ніхто тут ні ў кога не адбірае. Іншая справа, калі патрабаваць называць яго толькі рускім ці толькі ўкраінцам, улічваючы сучасны сэнс паняцця “рускі”... Што да нас, дык мы ніяк не можам лічыць Уладзім-іра сваім, беларускім, а тым больш станоўчым гістарычным персанажам. Гэта цалкам знешні персанаж беларускай гісторыі і цалкам адмоўны, агрэсар. Тое самае засведчыць беларуская гісторыя і пра Івана Жыхлівага, пра Аляксея Міхайлавіча (“ти-

шайшого и добрейшого”), пра Пятра Першага, Суворова і г.д. Урэшце, ці не пра ўсіх маскоўскіх уладароў за ўсе часы. Дык ці можам мы казаць пра адзінства гісторыі?

Тое самае — з адзінствам рэлігіі (улічваючы нашыя каталіцтва і ўніяцтва), з адзінствам крыві, псіхікі і мовы. (Адносна крыві згадаем мурына Янку з Караткевічавых “Каласоў”. Наконт псіхікі раю пачытаць “Заметки о русском” Д. Ліхачова і знайсці там хоць каліва чаго беларускага. Мова “адзінлася” праз рэформу 1933 году — праз смерці і высылкі мовазнаўцаў, праз “спрашчэнне” азбукі, праз саветызацыю лексікі.)

Заўсёды даводзячы нам адзінства з сабою, расейскія славянафілы разглядалі Беларусь толькі як аб’ект гэтага адзінства і дбалі толькі пра ўласныя месіянскія інтарэсы. Урэшце (яшчэ адна падмена паняццяў), чаму мы то ўсходнія славяне разам з расейцамі, то заходнія разам з палякамі? Дзе ж тады ўласна славяне, цэнтральныя?

Беларускі ды расейскі нацыяналізмы ў сваёй “блізкасці” сёння бясконца далёкія, і аб’яднаць іх — маральнымі сродкамі на разумным грунце — немагчыма. (Тое ж, дарэчы, тычыцца і аб’яднання з польскім нацыяналізмам.) Каб прыняць такое адзінства, трэба ім ПРАСЯКНУЦЦА, нека адстароніцца ад здаровага сэнсу, засляпіць вочы на ўсю сваю гісторыю. Што мы, дарэчы, і робім.

Славянафільская ідэя ніколі не прадукавалася з Беларусі. Прыклад Апанаса Філіповіча выключны. Зрэшты, у нас нават папы справядліва лічылі яго шаманам.

Паўтару: беларуская нацыянальная ідэя ў гісторыі выяўлялася рацыянальна. І, далібог, самазабойствам будзе, калі сёння, у сучасным лепшым рацыянальным свеце мы будзем адраджацца на грунце эмоцый, што, дарэчы, настойліва прапануюць нам расейскія славянафілы ад прыказчыкаў з “Памяці” (Как это так! Беларусь отдельно от России! Поляки и литовцы беларусам ТАКИЕ ЖЕ братья! Да как же это так!) да А. Салжаніцына ўключна. (Яму лёгка сказаць — няхай 12 рэспублік аддзяляюцца, а тры будуць разам. “Российский союз”. Але чаму гэта нам, беларусам, адкрыты кантакт з Расеяй даражэй за

адкрыты кантакт з Летувай, Латвіяй, Польшчай — з Заходняй Еўропай? Гэта наша прыроднае, гістарычнае, культурнае асяроддзе, і абстаўляць новымі заслонамі свой круггляд, перспектывы стасункаў і развіцця для нас сапраўды згубна як для нацыі.)

Праўда, адкінуць небяспеку звонку — гэта яшчэ не ўсё, і, можа быць, не галоўнае. Галоўнае ў сабе. За апошнія 10 гадоў мы, грунтуючыся на эмоцыях, мала чаго практычнага паклалі ў падмурак новае Беларусі. Дзесяткі гадоў беларускага друку, радыё, тэлебачання, канцэртаў, святаў, з'ездаў і сходаў, — а плён? Усіх, каго ведаю, хто за гэты час прыйшоў да нацыянальнае свядомасці, прывабіла не гэта. Што? Асабістыя стасункі і — дух пярэчання афіцыйнай “контррэфарматарскай” беларушчыне. Беларушчыне скамунізаванай і саветызаванай, у якой і не пахла рэнесансам, г.зн. Адраджэннем. Ліпець — вось яе прызначэнне. Як бы нам з **такой** беларушчынай не ператварыцца з часам у адзін з клубаў па інтарэсах...

НА ЖАЛЬ, многія й цяпер глядзяць на нацыянальнае, як на “вал”. Беларуская справа нагадвае працу нашых археолагаў, якія нагараюць цэлыя сховы чарапкоў, але рэдка ўздымаюцца да самастойнай парадаксальнай высновы. Усё гэта мае дагэтуль пераважна канстатацыйны, рэгістратарскі характар.

Плодзяцца таварыствы, выданні, мерапрыемствы, але ўсё — да кучы. Абы болей было тае беларушчыны. Можа, колькасць перарасце ў якасць?.. Куча ўсё расце, але ніяк не назавеш яе Домам, які мы прадумана і скаардынавана, з дапамогай складаных прыстасаванняў будзем сабе і сваёй нацыі. Мы і самі не жывём у гэтай кучы, кожны дзень вяртаючыся з “будаўніцтва” ў іншае асяроддзе, і часта — іншымі людзьмі.

Каб пачаць будоўлю прафесійна, трэба зрабіць замеры, дакладна вызначыць, дзе і чым капаць, чым і з чаго будаваць. Мы ж пакуль “будуем увогуле”.

Ratio патрабуе для пачатку прызнаць, што ёсць тое, што ёсць, а чаго няма... Няма такой развітай культурнай нацыі — беларускай. Няма аніякіх падставаў супакоіцца на “пачэсным

пасадзе між народамі”. Гэта ілюзія — мысліць беларусаў у адным шэрагу з немцамі, рускімі, нават з летувісамі — у адным кантэксце культурных і навуковых задач. Нас толькі тысяча. Гэта толькі зародак нацыі, але ўжо не нішто. Пра “гіне мова” можна было крычаць гадоў 10 таму, калі нас амаль не было ўвогуле. Сёння мы даўно паўтараем у сваім эмацыйным галёканні. Мы падсведама ўсё яшчэ спадзяёмся на нейкую метафізічную сілу, што існуе ў прыродзе беларушчыны незалежна ад волі кожнага з нас. Мы верым у вышэйшую справядлівасць. Мы верым, што трэба толькі памнажаць, а ўжо нейкія патаемныя законы развіцця самі спарадкуюць з кучаў нашага плёну прыгожы палац. Мы часам і разумеем мазгамі, што нічога не зробіцца само. Ды толькі даўгія гады бальшавіцкага пострамантызму навучылі нас менш давяраць уласным мазгам, а больш — рэчам, розуму недасягальным. Самое паняцце **суб’ектыўны** стала тоесным паняццю **ірацыянальны** (“У гэтым артыкуле аўтар занадта суб’ектыўны!”). Бо ўсё вялікае і малое, добрае і благое ў гэтай краіне рабілася **само**. Тыран змяніў манарха, які замяніў Бога. Зруйнавалі веру ў Бога — паверылі ў камунізм, цяпер руйнуецца вера ў камунізм — зноў пачынае культывавацца вера ў Бога. Ды калі ж нашыя душы перастануць залежаць ад вонкавых дактрын? Ці не тады, калі асабістай суб’ектыўнай дактрынай кожнага стане перад усім чалавечнасць у беларускім абліччы, наш нацыяналізм?

Бог, рэлігія, канфесіі. Ужо праваслаўныя сварацца з уніятамі, каталіцызм наскрозь прасякнуты палышчызнай, праваслаўе, паводле мітрапаліта Філарэта (у “Нашым слове”), яшчэ толькі экзаменуе беларускую мову на сталасць. РАСЕЙСКАЕ — падкрэслію — праваслаўе экзаменуе БЕЛАРУСКУЮ мову. Гэтаксама, як у школьных падручніках Іван Фёдараў дагэтуль “экзаменуе” Францішка Скарыну.

І вось пачынае ўжо выяўляцца новы прыярытэт — канфесійны, які спакваля заступае нашыя нацыяльныя справы і ў сферы палітыкі, і ў сферы культуры. Існаванне нацыі зноў робіцца адносным — адносна рэлігіі.

Але галоўны вынік запанавалае рэлігіі бачыцца мне ў тым, што паміж чалавекам і ягоным маральным выбарам зноў з'яўляецца пасярэднік — той, які бярэ на сябе ўсю адказнасць, бо можа адпусціць любыя грахі.

А нам цяпер так бракуе веры ў сябе, у СВАЮ сілу. І таму рэлігія на Беларусі, думаецца, мусіць стаць дапаможніцай нашага нацыянальна-культурнага Адраджэння, а не прадметам старога-новага культу для нацыі. Прадметам культу можа і павінна стаць мова, нацыянальная свядомасць. Прычым, адлегласць паміж культу нацыянальнага і шавінізмам у нас — бясконца. Трэба кволаму набрацца сілы, а тады ўжо будзе гутарка пра тое, каб гэтая сіла не была агрэсіўнай. У нас жа “прафілактыка” беларускага экстрэмізму прывяла да таго, што ў кватэры не толькі ўсе тараканы здохлі, але й людзі атруціліся да клінічнае смерці.

Нацыя — вялікі чалавек. І ў ёй трэба выхоўваць здаровы дух у здаровым целе, годнасць, сумленне і веру ў сваю сілу.

Вера ў сваю сілу і непадзельная адказнасць як другі бок свабоды — вось што трэба для вялікай мадэрнізацыі беларушчыны, без якой мы проста не застанёмся. А першая мадэрнізацыя — гэта ўдасканаленне мовы.

Ведасце, каб людзі звярнулі ўвагу на мову, з ёй — з мовай — павінна нешта адбывацца. І калі сёння да мовы патрабуецца максімальная ўвага людзей Беларусі, значыць — мова павінна максімальна (парадаксальна) праяўляць сябе ў жыцці. Нашымі высылкамі, вядома.

(Адзін мой знаёмец, разважаючы, прыйшоў да наступнага абсурду:

— Дзеля ацалення мовы сродак мусіць быць моцным і хуткадзейным. Задача — стварыць мове “ахоўную зону” і навучыць ёй народ. Што рабіць? Перавесці на лацінку? Гэта падзейнічала б. Але беларуская мова лацінкай набліжаецца да другога асімілятара — пальшчызны. Зрэшты, і кірылка, і лацінка — кожная ўлічвае (“пакрывае”) толькі палову беларушчыны, калі

глядзець на традыцыі. Але зноў уводзіць сёння дзве графікі — значыць, стварыць сабе вялікія цяжкасці, прычым, на ўсю перспектыву нашага існавання. Таму згадаем, што беларуская мова ў гісторыі ведала не два, а тры напісанні: кірылічнае, лацінскае і арабскае (вядомыя Кітабы). І адначасова беларуская мова ніколі не была маткай-захавальніцай ніводнае з гэтых графікаў, каб без шкадавання адкінуць любую з іх. Менавіта з арабскага напісання мы цяпер даведваемся пра жывое беларускае маўленне сярэднявечча. Не дарэмна й тая ўвага, якую надавалі Кітабам Іван і Антон Луцкевічы, Янка Станкевіч ды шмат хто іншы. На ўсе недахопы кірылікі і лацінкі ў арабскае графікі ёсць толькі адзін — засваенне. Але ж і тут я бачу станоўчы бок. Беларускаму будзе засвойвацца не з расейшчыны ці пальшчыны, а сама з сябе. Тыя людзі, якія сёння свядома пішуць па-беларуску, маглі б досыць хутка перайсці на арабскую графіку. А пры тым, што беларускаму толькі пачынае ўводзіцца ў школах, усеагульны пераход мог бы адбыцца ў межах аднаго пакалення. Якраз столькі часу спатрэбілася б, каб вывесці народ з рабства. Але гэта была б ужо гарантыя для мовы і нацыі — навечна. Сёння ўсё адно мы будзем перавучаць дзесяткі тысяч на нейкі новы правапіс і ад пачатку вучыць мільёны...

Калі я хацеў быў пачаць прарэчыць, мой знаёмец спыніў мяне:

— Пачакай. Не трэба пустых і непатрэбных спрэчак. Такія меры — не дыскусійныя, яны альбо прымаюцца, альбо не прымаюцца. Як адкрыты масаж сэрца...

Абсурдная думка. Толькі я не ведаю прычыны яе абсурднасці. Альбо гэта мая рацыянальная свядомасць вызначае яе ірацыяналізм, альбо адносна маёй абсурдызаванай свядомасці яна, рацыянальная, здаецца абсурднай...)

Але ж пры нашай нерашучасці... Мне здаецца, што ў такіх варунках, як нашы, летувісы, напрыклад, вярнулі б дарэформенны правапіс ужо на другі дзень перабудовы. Проста явачным парадкам газеты і часопісы сталі б выходзіць паводле Тарашкевіча, а не паводле Галадзёда і Кандыбовіча.

— Вялікая справа таксама — удасканаленне лексікі. З аднаго боку, мова зусім не урбанізаваная, з другога — спрэс пашкоджаная той самай падменай паняццяў. І ўсё таго ж не стае — адпаведнасці.

ПАДМЕНА ПАНЯЦЦЯЎ выявілася і ў шэрагу тых “стандартных рэчаў” — апорных пунктаў нацыянальнай свядомасці, з якіх уласна і пачынаецца нацыя. (Памятаеце — “С чого пачинаецца родина? С карцінкі в твоём букваре”, альбо — “Кім ты естэсь?”). Гэта беларуская сімволіка і беларускія грошы. Гэта і сталіца — цэнтр нацыі і яе рэліквія.

У нас (у кулуарах) неяк стыхійна сфарміраваўся стэрэатып чатырох беларускіх сталіц — Полацак, Наваградак, Вільня, Менск. Гэта справядліва, бо толькі ў такой суме мы і атрымліваем поўны вобраз беларускае сталіцы. Але ў справе фармавання нацыянальнай свядомасці найбольшая вага тут была, ёсць і яшчэ доўга будзе ў Вільні.

Скажаш каму пра Скарыну, Каліноўскага, нашаніўцаў, заходнебеларускіх адраджэнцаў, а ў адказ пытанне: “А што они там, в Вильнюсе, делали?”

Сапраўды, што? І пры чым тут мы з нашым Адраджэннем?

Шлях любога дзеяча, любога мастацкага, літаратурнага кірунку, навукі, ды ўсяго беларускага ўвогуле спрадведу і да пачатку XX ст. пралягаў праз Вільню. Мяжа БССР тут сталася нажом гільяціны, які апусціўся на шыю нацыі. І адчужэнне Вільні сёння — гэта адчужэнне і амаль усяе беларушчыны. Без усведамлення беларусамі гэтага гораду як свайго наша нацыянальнае Адраджэнне вельмі праблематычнае. Маральна мы тады — на пустым месцы. Мы можам так і застацца прэтэндэнтамі на эфемерную Старую Беларусь, а не праваднікамі магутнай нацыянальнай традыцыі.

Наш рацыянальны ўрад высунуў прэтэнзіі на Вільнюс. Між тым, нашаму рацыянальнаму ўраду яшчэ ўчора трэба было падбаць пра рэальную дапамогу віленскім беларускім асяродкам, пра беларускія школы для тысяч віленскіх беларусаў, якія

апынуліся цяпер у недарэчным становішчы часткі няіснага савецкага народу і натоўпамі ходзяць у “інтэрах” ці “паляках”, а галоўнае — падбаць пра даступнасць Вільні для Беларусі пры ўсіх магчымых межах і мытнях на іх.

Беларусі не пашанцавала і яшчэ з адным апорным пунктам — з саманазвай. Гэтая рэч мае больш глыбокія карані, чым нават мова. І хоць у свеце не адрозніваюць Беларусь ад Расеі, мяняць назву (а такія прапановы ёсць) не рацыянальна. Гэта амаль тое, што змяніць насельніцтва, якому належыць стаць нацыяй.

Але ў такім разе нам ніколі не разабрацца ва ўласнай гісторыі без прысваення словаў **Літва** (літоўскі, літовец) і **Русь** (рускі). Гэта ж мы, беларусы, фігуруем у гісторыі як Літва і Русь, тады як нашыя суседзі спрэс называюцца маскавітамі і жмудзінамі. Падмена паняццяў. А паколькі назвы Літва і Русь супадаюць з сучаснымі назвамі суседніх краін і народаў, дык адзінае, што мы можам зрабіць, — гэта змяніць іх сучасныя назвы ў нашай мове. Літва — гэта гістарычная Літва на тэрыторыі сучаснай Беларусі, і больш нічога. Літоўцы — нашыя з вамі продкі, пра што вам скажуць усе летапісы. Яны ж, летапісы, назавуць старабеларускую мову літоўскай. Сучасных нашых суседзяў мы мусім называць іхняю сучаснаю саманазвай, так, як гэта робіць беларуская эміграцыя: Летува — летувіс — летувіскі. Другіх нашых суседзяў трэба называць у старой (і яшчэ жывой) беларускай традыцыі — расейцамі, а краіну іх — Расеяй.

Трэба называць рэчы сваімі імёнамі. А ў нас дакладнасці няма амаль у кожным слове, якім мы карыстаемся. Нацыяналізм прызнаны за шавінізм, нацыянальныя нігілізм — за інтэрнацыяналізм, касмапалітызм — за нацыянальны нігілізм. Як растлумачыць, што трэба класці падмурак, а не страху, калі і тое і тое называецца адным словам — будаўніцтва?

ЧАСАМ МНЕ ЗДАЕЦЦА, што пераацэнка, натуральнае развіццё беларушчыны гатова прарвацца ў наш побыт, у свядо-

масць мільёнаў людзей, і што гэта мы, “людзі культуры”, най-
больш гэты прарыў і стрымліваем. Мы — не прафесійныя бе-
ларускія нацыяналісты, а мы — аматары роднага слова, ручн-
ікоў і задушэўнай песні. Гэта, між іншым, увесь набор нацыя-
нальнага, рэгламентаваны сталіншчынай: псеўдаэтнаграфізм,
псеўдафальклор, псеўдароднае слова (Саветы, напрыклад),
ручнікі вакол партрэта Ільіча, зычна-зыкінская народная пес-
ня, балалайкі з домрамі ў аркестры беларускіх народных
інструментаў. Глыбінная сутнасць падмены, якая адбылася у
гэтай справе, зноў жа вяртае нас да суадносінаў аб’ект — суб-
’ект. Перш трэба берагчы і развіваць суб’ект Беларусі — сябе
і з сябе,— а не разглядаць Беларусь як аб’ект сваіх слёзных эмо-
цый, заклікаючы любымі сродкамі (напрыклад, пастановамі
КПБ) гэты аб’ект ратаваць. Трэба зразумець, што без Беларусі
не мы застанёмся абдзеленымі, а папросту нас не будзе.

Трэба адмовіцца ад шаманства. І найперш — ад такіх аб’-
ектаў нашых эмоцыяў, як савецкі камунізм і У.Ленін. Пасля —
адмовіцца ад “велічных постацяў” ва ўласнай гісторыі і куль-
туры. Усялякі манументалізм тут — гэта прыкмета контррэ-
фармацыі. Адраджэнне ж — гэта адраджэнне жывога.

500-годдзе Скарыны атрымалася канстантанцкае. Ніводнае
арыгінальнае інтэрпрэтацыі! Між тым, толькі ін’екцыі новых
ідэй падтрымліваюць сапраўднае жыццё ў такіх постацях. А
што будзе з М.Багдановічам, пра якога ўжо ўсё сказана і двац-
цаць разоў паўторана? Зноў — урачыстае дунды-дунды?

Ці ж гэтак глядзіць наш адраджэнцкі працаўнік, скажам, на
ўласнае жытло, якое: трэба было б змяніць на большае і бліжэй
да цэнтру і рапарацыю зрабіць, новую газавую пліту паставіць,
новае кола на “унімісу” (гарадская лексіка) прыдбаць і г.д. Тут
ён — чысты рацыяналіст, прагматык. Але чаму дзве сферы
жыцця сталіся для яго ўзаемавыключнымі? Духоўнае і
фізічнае...

Індыкацыя паводле рацыянальнага-эмацыйнага і суб’ект-
тыўнага-аб’ектыўнага дазваляе вызначыць, якія высілкі сён-

няшняга Адраджэння канструктыўныя, якія дэструктыўныя (а таму непатрэбныя). Напрыклад, вядомая спрэчка Н.Гілевіча з С.Букчыным. Гэта праява Беларусі-аб'екту, аддаленая спроба на беларускай глебе змадэляваць расейскую спрэчку “славяна-філаў” з “касмапалітамі”. У кожным разе, сутнасць спрэчкі зводзіцца да процістаяння ўсялякіх філій усялякім фобіям, г.зн. — да эмоцый. Гэта з таго раздзела дэструктыўных высілкаў нашага Адраджэння, які можна назваць — чужымі праблемамі, што адбіраюць у нас шмат часу і энергіі.

Ужо ёсць прыклады поўнай інтэграцыі ў чужыя праблемы прадстаўнікоў тутэйшай творчай публікі. Напрыклад, А.Адамовіч і Э.Скобелеў, тэматыка і пафас выступленняў якіх усё больш неактуальныя для беларускага Адраджэння.

“Адмаўляеш — прапануй” — вось формула канструктыўнага дзеяння. Але мне больш даспадобы іншае, Абдзіраловічава: “творачы — зруйнуем”. Мы ж пакуль больш адмаўляем: хто дазволіў? чаму не працуе закон пра мову? чаму раёнка перайшла на расейскую мову? чаму ўсё яшчэ не знішчаны сепаратыст Шэляговіч?..

Антыдзеянне нічога не дадае да нашага палітычнага і культурнага капіталу (калі гэта не самаачышчэнне, не самаўдасканаленне, у выніку якога той капітал падымаецца ў вартасці). Не ператварыцца б Адраджэнню ў адну вялікую скаргу. А такое ператварэнне, дарэчы, толькі на руку русіфікацыі і ўсялякім сепаратыстам.

Трэба адназначна зразумець, што Беларусь — калонія ў зусім неметафарычным сэнсе. Гэтак назалець Дземянцею і Сакалову, каб вялі сходы па-беларуску, можна. Можна вярнуць раёнку ва ўлонне мовы, але... Нельга будаваць здаровае нацыянальнае жыццё на зыбучым грунце псеўдабеларушчыны. А ўся савецкая “беларушчына” — гэта псеўда. Навошта нам чапляцца нацыянальным за атавізмы пакуль яшчэ дужых сацыяльных фантамаў, кшталту КПБ? Куды занясуць нас нясучыя канструкцыі гэтай арганізацыі з яе лідэрамі, друкам і апаратам? Ці не апынецца беларушчына ўрэшце на могільках камунізму?

А вось у Бабруйску выйшла газета “Гоман”. Самастойнае і ўжо амаль прафесійнае выданне, цікавае і па-беларуску. І нікім не інспіраванае, СВАЁ. “Навіны БНФ”, “Унія”, ксераксныя беларускія газеты разам з найбольш дэмакратычнымі нацыянальнымі выданнямі, найперш з “ЛІМам” — вось хто заўтра будзе адстойваць і развіваць беларушчыну ў рыначнай канкурэнцыі з рускамоўнай і, як правіла, дэмаралізаванай прэсай. Перамогуць найлепш арганізаваныя і найбольш прафесійныя і згуртаваныя выданні.

Тут ключ мне бачыцца ў слове: СВАЁ. Я не веру ў тое, што мова — галоўная перашкода для пашырэння друку. Больш за паўгоду мы выдаём СВАЮ газету “Свабода”, выдаём старой арфаграфіяй, без якой-кольвек сенсацыйнай “маліны”, і кожны нумар разыходзіцца, і кожны нумар дае прыбытак, і няма ніякіх датацый. Ёсць свой штат, ёсць нармальныя ганарары. Іншая рэч — якімі высілкамі гэта ўсё дасягаецца. Але ёсць чытачы, ёсць пошта, ёсць водгук. І хоць нашае выданне яшчэ вельмі і вельмі далёкае ад таго, што можна было б назваць газетай, у нас не апускаюцца рукі. Усё залежыць толькі ад нас.

І таму я мала веру ў датацыі для нашых часопісаў, якія нікому не з’яўляюцца ў поўнай меры СВАІМІ, г.зн. не маюць непадзельнае адказнасці і поўнае свабоды чыннасці. Удыхнуць жыццё ў часопісныя структуры, фармаваныя яшчэ пры Сталіне і Брэжневе — ці магчыма? Будучыня беларускага друку мне бачыцца ў прыватных ініцыятывах. Зрэшты, так па ўсім свеце і ёсць.

Дзякуючы новым апазіцыйным аб’яднанням, беларуская мова пачала ставаць мовай дэмакратыі, мовай антыкаланіяльнага змагання, мовай Свайго Дому, мовай апазіцыі і нязгоды. Трэба ўсяляк берагчы гэты набытак. Бо толькі у такім выглядзе беларуская мова і можа спатрэбіцца свайму народу.

Што да сепаратызмаў, дык і тут усё вырашыцца толькі шляхам стварэння моцных і аўтарытэтных беларускіх асяродзяў у Пінску, у Ваўкавыску, у Горадні. Людзі выберуць самі.

Калі ж будзе рашэнне ўрада і КПБ: ліквідаваць! альбо: заснаваць! — гэта толькі адштурхне людзей.

Сіла беларушчыны сёння — у апазіцыйнасці чужому ці марыянетачнаму афіцыезу. Сіла яе і ў нашым адзінстве, на якое таксама трэба глядзець цвяроза.

Я разумею, што мы ўсе — за Беларусь. Але ўжо сёння мэта дыферэнцыюецца. Мы за розную Беларусь. І гэта нармальна. Нехта бачыць яе па-ранейшаму скамунізаванай, нехта — шматпартыйнай, нехта — увогуле беспартыйнай. Які аптымальны крытэрыў нашай кансалідацыі, дакуль усе нацыянальныя сілы выступаюць разам? Такі крытэрыў ёсць: мы — за Беларусь. І калі ў адраджэнца камуністычныя ці, скажам, панславянскія, руско-праваславныя ці польска-каталіцкія, ці яшчэ якія тэндэнцыі пераважаюць над нацыянальнымі — тады і сканчаецца наша кансалідацыя.

Асабіста я не веру ў дэмакратычны інтэрнацыяналізм. І не магу прыняць як свае, беларускія, захады “Апреля” на Беларусі ці “Молодой гвардии”, якой досыць непаслядоўна следуе часопіс “Малодосць”. Я веру ў касмапалітызм, такі, якім падаў яго ў “ЛІМе” У.Конан. Касмапалітызм — гэта засвоеная чалавекам уласная нацыянальная сутнасць, гэта звышнацыянальнасць. І я цвяроза бачу, што ў слове “звышнацыянальнасць” галоўнае — нацыянальнасць, без якога “звыш” — службовае слова, не больш. І таму найперш я веру ў рацыянальны нацыяналізм. Гэта — зусім нераскрытыя патэнцыі беларушчыны, а значыць і нашае людскасці. Успомніце І.Абдзіраловіча: “Яны не ўцямілі, што разам з беларушчынай мы трацім і лепшую частку чалавечнасці”.

1990 г.

Ірына БУРДЗЯЛЁВА — нарадзілася ў 1960 г. у Менску. У 1982 г. скончыла Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт (аддзяленьне філялёгіі). Працавала ў Літаратурным музэі Янкі Купалы, у музэі гісторыі беларускай літаратуры. З 1993 г. працуе ў Менскім дзяржаўным лінгвістычным універсітэце. Дасьледуе стылёвыя асаблівасьці беларускай літаратуры XIX ст. Аўтар шэрагу публікацыяў па праблемах разьвіцьця літаратуры XIX—XX стагодзьдзяў.

Пятро ВАСЮЧЭНКА — нарадзіўся ў Полацку ў 1959 г. У 1981 г. скончыў Беларускі Дзяржаўны ўніверсітэт (факультэт журналістыкі), у 1984 г. — аспірантуру пры Інстытуце літаратуры імя Янкі Купалы Акадэміі навук РБ. Кандыдат філялягічных навук. Загадчык катэдры беларускай мовы й літаратуры Менскага дзяржаўнага лінгвістычнага ўніверсітэту. Аўтар шэрагу манаграфіяў па праблемах літаратуразнаўства, шматлікіх артыкулаў і рэцэнзіяў.

УКРЫЖАВАНАЯ БЕЛАРУСЬ

Памяці Ігната Канчэўскага ахвяруем

ПУНКТ ZERO

Стасункі народаў з агульным людствам адбываюцца не бязладна, а згодна з сілавымі лініямі-шляхамі, вызначанымі Творцам, прыродай, гістарычнымі рэаліямі, матэрыяльнымі патрэбамі.

У смуге няпісанай гісторыі захавана нараджэньне магутнай транснацыянальнай вертыкалі “Поўнач—Поўдзень” — “з Варагаў у Грэкі”, якая збольшага й сфармавала той гістарычны абсяг, у якім жылі нашыя продкі, знітаньня са Скандынавіяй ды Пярэдняй Азіяй. Уздоўж гэтай вертыкалі і паўстала нашая першая дзяржава — Полацкае княства, тут узняліся новая вера, пісьменства, культура. Сілавое поле, звязанае з вертыкаллю, засталася і тады, калі сам шлях “з Варагаў у Грэкі” перастаў існаваць як гістарычная рэальнасьць, абсечаны

крыжакамі на поўначы і татара-манголамі на поўдні. Нават тады ўсходнеславянскія землі будуць аб'яднаны па вертыкалі, ад мора да мора, у Вялікім княстве Літоўскім у ягоныя зорныя часы.

Ад пачатку XIII стагоддзя, калі Беларусь пераарыентавалася на Заходнюю Еўропу, у жыцці нашых земляў праявілася новая сілавая лінія — гарызанталь, Захад—Усход. Ад гэтага часу яна будзе дамінаваць у нашых стасунках з еўрапейскім светам.

Дзве найважнейшыя лініі, што злучаюць землі і народы, перакрыжоўваюцца на Беларусі. Наша краіна апынулася ў цэнтры крыжа, або ў нулявой адзнацы каардынат, пункце *zero*, які ёсць усім і нічым, адвечнай канстантай.

Крыж і кола (адменнік памянёнага *zero*) абраны ўсёй “нашаніўскай” літаратурай за ключавыя вобразы-сімвалы. Персанажы Купалы, ад “Адвечнай песні” да “Раскіданага гнязда” ды “Паязджанаў”, тое і робяць, што нясуць крыж зямное працы й пакуты, а нядоля заварочвае іх шлях у замкнёнае кола. Гістарычны залом закрывае будучыню забранаму краю.

Малады настаўнік Лабановіч у Коласа звездаў і пачуццё безвыходнасці ўнутры зачараванага кола абставінаў, спыніўся на крыжы дарог — “на ростанях”, панёс і ўласны крыж першых пакут-выпрабаванняў — зняволення.

“СІНЯЯ-СІНЯЯ”

Ад беларускіх узвышшаў плывуць у процілеглых накірунках рэкі. Мяжа гаспадарстваў ад Балтыі ды Чорнага мора праходзіць, зноў жа, праз нашыя землі. “Сіняя-сіняя” назваў Уладзімір Караткевіч Беларусь у адным з самых шчымлівых сваіх апавяданняў. Сіняя ад безлічы крыніц і рэчак, азёр ды балатоў з іх павольнай, нерухомай вадой.

Караткевіч назваў адну з вызначальных стыхіяў Беларусі — ваду. Разам з тым, вада лічылася захавальніцай і правадніцай энэргіі ды інфармацыі ў кожным фізічным целе. Тут, на гэтай

“вільготнай” зямлі шмат што нараджалася, але непрыкметна, нягучна. Нараджалася, каб выразна і маштабна праявіцца на іншых землях.

Спашлёмся на даследаванне аднаго з аўтараў эсэ “рзвалюцыйнага” верша-маніфеста Цёткі “Мора” (артыкул “Вопыт вяртання да пачаткаў” у часопісе “Нёман”, № 2 за 1997 год), дзе высвятляецца, што “мора” з ягонымі хвалямі, “бурапенай” ды русалкамі нагадвае пра мора Герадотава.

Мора зброіцца палкамі,
Шум русалак разбудзіў,
Запаліўся смок агнямі,
Неба чорны гнеў пакрыў.

Пра яго згадвае Здольнік з купалаўскіх “Тутэйшых”: “мора мелі — называлася Пінскае, — але акупанты змяшалі яго з гразёй, дык засталася толькі Пінскае балота”.

У вершы Цёткі разварушылася менавіта балота, якое памятае пра часы, калі было морам. Яно ж бурапеніць у “Энеідзе навыварат” В.Равінскага: “Бублілась, пенілась, шумела...”
Бурленне балота — пасіянарны выбух, раптоўная актыўнасць нацыі, апанаванай, здавалася б, хранічнай апатыяй. Разбуральная моц абуджанага балота непрадказальная. Пра яе кажа Міхась Чарот у футурыстычнай паэме “Босыя на вогнішчы”:

Чырвоны колер ціхіх хваль...
У іх відаць адбітак неба.
І з тых краёў, дзе смерць і баль,
Ручы крываваыя шле глеба.
Русалкі скачуць з лесуном.
Музыка грае — “бух ды бразь”!
І вось, хто спаў адвечным сном,—
Усплыў над возерам — “сам князь!”
А пачыналася так незаўважна, так ціха...
Спачатку яно шалясцела

Вельмі нясмела,
А потым лізнула аконца
Ціха, як сонца.

(Янка Купала, “Безназоўнае”)

Ціхім быў бунт зацятага “чалавека на балоце”, Васіля Дзятліка, які гэтак упарта чапляўся за ўпадабаны кавалак зямлі, “той, што каля цагельні”.

Згвалтаванае балота ў “Нерушы” Віктара Казько помсціць грандыёзнай паводкай, што нагадвае пра часы Ноя, а потым апакаліптычнай чорнай бурай.

Не першы раз заўважаецца, што беларуская ментальнасць хавае ў сабе архетып багны, дрыгвы. Адно сляпы або чужынец можа адмаўляць характэрнае балотнага краявіду. Рызыкаўна і выпрабаўваць вонкава спакойную, непрадказальную блакітную стыхію.

Варта ведаць адну ўласцівасць балота: на ім немагчыма што-небудзь збудаваць. Але і дарэшты разбурыць немагчыма.

Энергія Герадотавага мора можа сплысці ў нетры Палесся, прыхавацца, як нячутна хаваецца ва ўласным панцыры палеская дрыгвяная чарапаха. Праз літаратуру, як праз ракавіну, чуён пошум памерлага мора. Але яно нагадвае пра сябе — і не толькі ў літаратуры.

Як ціха, амаль незаўважна пачыналася ў дамку па-над Свіслаччу ў 1898 годзе! Аж пакуль па ўсіх абшарах Расійскай імперыі і далей не разлілася “такая чырвоная паводка... такая, меджду протчым, паводка, аб якой не снілася ні Фараону, ні Саламону...” (Янка Купала, “Тутэйшыя”).

Каб ізноў жа ціха суняцца дзе-небудзь у гушчарах Белавежскае пушчы.

У чарцы цёмнай і глыбокай
Плешча, пеніцца віно;
Хмелем светлым і халодным
Калыхаецца яно.

(М.Багдановіч, “Возера”)

Якую новую неспадзяванку свету абяцае “цёмная”, “глыбокая”, “халодная”, “сіняя-сіняя”?

ВОКА ТАЙФУНА

На пачатку стагоддзя Ігнат Абдзіраловіч звяртаў увагу на нявызначанасць і няпэўнасць беларусаў паміж іншымі еўрапейскімі народамі. Не стаўшы фармальна ні народам Усходу, ні народам Заходняе Еўропы, беларусы захавалі, тым не менш, незалежнасць свайго духу.

Уласнай непраяўленасцю Беларусь нагадвае вока тайфуна: вакол усё бурапеніць, віруе, а ўсярэдзіне як быццам ціха. Суседзі актыўна “афармляюцца”: набываюць выразнае культурнае, рэлігійнае, палітычнае аблічча; яно кідкае, выразна акрэсленае ды ўражлівае. Мы іншыя, бо ў цэнтры крыжа, на скрыжаванні каардынат. На нашай зямлі адбываецца своеасаблівая дыфракцыя ўсяго, што ёсць на перыферыі, і разам з тым, нішто не дамінуе, не сінтэзуецца ў штось якасна новае. Цэнтр, зего, заўжды імкнецца да раўнавагі, а гэта — вонкавая недапраяўленасць, нявызначанасць.

У гэтым трагедыя і абранасць. Як быццам Творца напачатку свету ўбіў некалькі “цвікоў” у энергетычнае поле Зямлі, каб стабілізаваць, зафіксаваць яго ў некалькіх кропках, не даць яму з’ехаць набакір. Тут адметны хранатоп, бо адзін з “цвікоў” — тут. Асноўная праява гэтай зямлі перанесена з вонкавага на ўнутраны, схаваны ад вачэй план.

Грэючы душу ўспамінамі, вялікі ліцвін Адам Міцкевіч у лекцыях па славянскай філалогіі ў Пары дэ Франс так выславіўся пра сваіх суайчыннікаў: “Жыццё іх цалкам у духу. На зямлі іх гісторыя поўная смутку і жальбы”. На Беларусі шмат чаго алагічнага, невытлумачальнага, непадуладнага сілагізму.

МЫ ЁСЦЬ

Самае алагічнае — тое, што мы ўсё-ткі ёсць. На гэтай скрыжаванай зямлі на працягу апошніх пяці стагоддзяў гіне то кож-

ны другі, то кожны трэці, чацвёрты. Чарнобыль пасыпаў радыяцыйным попелам галовы тубыльцаў — Уладзімір Дубоўка задоўга перад падзеяй упэўніваў: “Чарнобылем не зарасцеш”. Неаднойчы ў нашае гісторыі здавалася, што колькасць людскіх стратаў пераваліла крытычную масу і пасля такога адраджэння немагчыма. Ніводзін з еўрапейскіх народаў на працягу такога доўгага часу не вынішчаўся гэтак сістэмна і бязлітасна, як мы.

А мы сабе сеем і сеем
Пшаніцу і радасць і кветкі;
Ачышчаным сеем насеннем
Шчаслівыя нашы палеткі...

— пісаў Купала ў 1938 годзе.

Мы існуем, як Караткевічаў заяц і куст калючага глогу, насуперак нармальнай логіцы, упартыя і нязменныя аўтахтоны на працягу Бог вем колькіх тысячагоддзяў.

Нас не магло б быць як культурнага цэлага і пасля 300 год безупыннай амаль асіміляцыі, дэнацыяналізацыі. Безумоўна, яе вынікі балючыя, нават трагічныя, але Беларусь духоўна неўміручая. Беларуская меншасць даравала і дарыць свае таленты літаратуры, выразніцы нацыянальнага духу. Хаця ў побыце пануе чужая мова, не хоча душа працаваць на ёй, выказваць заповітнае пазычанымі словамі. “Мова ж і ёсць адзежа душы” (Ф.Багушэвіч).

Калі працягваць “раслінную” сімваліку нашае зямлі, дык можна ўзяць за адпаведнік трыпутнік, што расце абাপал бітае дарогі. Ён някідкі, рэдка зважаюць на яго, без жалю топчуць ды скубуць, а ён усё адно расце там, дзе ўжо нішто расці не можа.

БЕЛАЯ ПЛЯМА

“Народ, Беларускі Народ!” — у роспачы выгукнуў класік, і гэта быў не адно рытарычны вокліч, а й рытарычнае пытанне. Паміж тым, пытанне варта адрасаваць і той зямлі, на якой мешкаюць тутэйшыя.

Дык што ж гэта за зямля такая? Белая, недаследаваная тэрыторыя, Terra incognita, ды не дзе-небудзь у тропіках Афрыкі або ў амазонскай сельве, а ў самым геаграфічным цэнтры стаптанай уздоўж ды ўпоперак, стомленай Еўропы. Беларусь — белая пляма ў сярэдзіне кантыненту.

Белае — таксама зего ў колеравай гаме, непраяўленасць, адсутнасць колеру, але разам з тым і спалучэнне ўсіх колераў разам. Беларусь — недасяжная субстанцыя для рацыянальнага мыслення, яна адступае ў нязведанае вымярэнне, да яе трэба дайсці, дапяць.

Максім Багдановіч у “Санэце” фіксуе гэтую прыхаванасць, непраяўленасць, недасяжнасць у вобразе-сімвале зерня, пахаванага ў гліняным начынні. Дайсці да гэтага зерня не лягчэй, чым да смерці Кашча ў яйку: трэба адолець пяскі пустэльні, раскапаць грабніцу, знайсці гаршчок, у якім дрэмле зерне з ягонай нявыдаткаванай жыццёвай сілай.

Беларусь не проста непраяўленая, белая краіна, гэта “зачараванае” царства; адно літаратары ды прарокі ад палітыкі калінікалі спрабавалі “расчароўваць” яго.

БЛАГОЕ НАЧАЛЬСТВА

Апокрыф ад Уладзіміра Караткевіча:

“...Бог падумаў, крэкнуў, але назад адбіраць не будзеш. Сапраўды, ёсць ужо яна, зямля. Лані бягуць — лес варушыцца. Рыба чаўны з вады выціскае. Дрэвы — да сонца. “Добра, — кажа, — зямля будзе — рай. А каб не занадта вы перад маім раем ганарыліся — дам я вам найгоршае ва ўсім свеце начальства. Яно вам таго раю трохі збавіць дый пыхі трохі-трохі вам саб’е. Гэта вам для раўнавагі”.

Вартаўнікоў не любяць нідзе і надзяляюць іх зневажальнымі мянушкамі (“бобікі”, “лягавыя” й да г.п.). Згадаем таксама навелу “Сабачая служба” Ядвігіна Ш. Гістарычны фатум пастанавіў зверхнікам на Беларусі быць яшчэ й вартаўнікамі — пры заповітнай зоне, зоне зего, каля ўкрыжавання. То ж бо яны

мусілі быць не адно гаспадарамі, але й цэрберамі, і нават памяркоўныя й дальнабачныя паміж імі не заўжды карысталіся любоўю народнай, як засведчыў класік:

“Я паглядзеў туды, куды глядзеў ён. Над галерэяй, у акне на рагу палаца, я ўбачыў змяты страшны твар чалавека, які ўчапіўся пальцамі ва ўзорныя краты акна. У вузкіх вачах гэтага чалавека нават дурань заўважыў бы розум, іскру божую, жывасць. Але я заўважыў у іх яшчэ нешта. Гэта была зайздрасць, страшная чалавечая зайздрасць да таго, хто ехаў на ганебным, падобным на труну возе.

Гэта быў Сапега.

І раптоўна па ўсім замкавым двары, па ўсіх пераходах расцаіўся дзікі, страшны па сіле голас, якога палохаліся ў бітвах ворагі.

— Леў! Леў! — роў голас.

І ў таго, хто роў, грыва, якую развейваў вецер, падала на лоб. А на падзёртых голых грудзях ляжала прыгожая сляпая галава.

— Леў, ты стаў лісіцай! Калі будзеш ваўком — памрэш, як сабака.

Кінуўся твар у акне. Яму засталася толькі кідацца і зайздросціць. Ён жа не мог так” (Ул.Караткевіч. “Сівая легенда”).

Яны, благія беларускія зверхнікі, таксама былі палоннікамі зоны зего, ведалі паралізавальную, фатальную сілу, уздзеяння якой вытлумачыць не маглі.

Іншыя, недальнабачныя, цішыню ды зманлівы спакой на ўкрыжаванай зямлі лічылі сваёй асабістай заслугай і напраўду ператвараліся ў тое, пра што крычаў голас з “Сівой легенды”. Або ў штось горшае, пра што выказаўся Гервасій Выліваха:

“Выліваха крэкнуй:

— Колькі разоў сабе казаў: не звязвайся з начальствам, не чапай, Гервасій, дзярма.

Ладдзя зарагатала”.

Іншым разам халодную кропку спрабуюць разагрэць з дапамогай чужой ідэалогіі, споўненай нязвыклым для гэтага

краю імпэтам, безразважлівасцю. Зона зего моўчкі і амаль абыякава пракаўтне новую ідэалагему, як каўтала і старыя, так, што і следу не застанеца на спакойнай паверхні.

ТУТЭЙШЫ ЧАЛАВЕК

Цягам доўгіх стагоддзяў чужынцы ўздымаюць пыл на нашых дарогах, і ў спешцы нічога ведаць не ведаюць і не хочуць ведаць ні пра нашую зямлю, ні пра нашых людзей. Для іх Беларусь, як для Усходняга ды Заходняга вучоных з “Тутэйшых”, — нешта празрыстае, “прыдумане” ці то нацыяналістамі, ці то бальшавікамі, якаясьці фата-маргана. Ах, як жа яны дзіваваліся, калі аб гэтае празрыстае балюча набівалі гузы, як, прыкладам, пад Сіняй Вадой, Грунвальдам, у беларускіх лясах падчас войнаў апошняга стагоддзя. Літоўскае войска пад сценамі Масквы, змаганне з крыжакамі ды з крымчакамі, паўстанні дзеля незалежнасці — усё гэта было.

Ды разам з тым, кінуўшы вокам на тутэйшых, часам можа падацца, што ў пару найвялікшых гістарычных узрушэнняў сядзеў мужык-беларус на ўзбочыне дарогі і меланхалічна глядзеў, хто там яшчэ сунецца.

Рана або позна да фатальнай недапраяўленасці дадаўся інстынкт самазахавання тутэйшага. Урэшце рэшт, ці мала тут сноўдаецца набрыдзі ўсялякай, а кожнаму насустрач выскок-ваць ды пытацца: “Хто такі й чаго табе трэба?” — моцы не хопіць. Жыццё навучыла: усе яны гэтымі ж дарогамі й сыдуць, а ён, тутэйшы, заўсёды тут, каля свайго крыжа. Слова “тутэйшы”, па-за тым трагічна-саркастычным значэннем, якое надаў яму Купала ў сваёй апошняй п’есе, у першым значэнні ёсць дастатковай самаідэнтыфікацыяй чалавека, які жыве ў зоне зего. Гэта астатнім, хто блукае вакол, трэба дапасоўвацца да тутэйшай прасторы, выдумляць сабе найменні, а нам у гэтым ніякай патрэбы няма.

Згадайма, як называе сябе тутэйшым Мацей Бурачок, калі яго спыняюць каля вёскі казакі і пытаюць: “Хто ты ёсць?” А той адказвае:

“Тутэйшы” кажу я, свой чалавек,
Сын бацькі свайго, а бацька дзяцей,
Тут і радзіўся, тут жыву век,
Юркам зваць бацьку, я дык Мацей.
Вунь дзе і хата, і выган, і сад:
Там жнець мая жонка, а тут гарэць брат...

(Францішак Багушэвіч, “Хрэсьбіны Мацюка”)

Гэта ягоны свет, ягоны мікракосм, а тлумачыцца вярта было б казакам. Поўнае значэнне слова “тутэйшы” (у сэнсе нацыянальнай прыналежнасці й веры — уніяцкай) вядома адно Мацею, але ён нічога не збіраецца тлумачыць. А казак, для якога “тутэйшасць” абсалютна недасяжная катэгорыя, ажно заходзіцца ад злосці.

Хто ж ён — гэты тутэйшы, які жыве на гэтай белаі зямлі?

ЯГОНЫ ДОМ

Ён асабліва нічога не будзе вам тлумачыць, пераконваць у нечым, а як будзеце больш настойліва дапытвацца, дык і ў хату сваю не пусціць. Дзіўная ў яго хата, парадаксальныя адносіны да яе.

Бедна ж мая хата расселася з краю
Між пяскоў, каменя, ля самага гаю.
Ля самага бору, на беражку лесу:
Ніхто тут не трапе, хоць бы з інтарэсу.

(Ф. Багушэвіч, “Мая хата”)

“Кепска мая хата, падваліна згніла, і дымна, і зімна” — зацягне Мацей Бурачок далей. Суседзі, шкадуючы мужыка, будуць запрашаць яго ў новую багацейшую хату, навывперадкі прапаноўваць новы дом альбо “общезитие”. Але гаспадар зацята трымаецца гэтай уяўнай беднасці. Нават калі б гвалтам адарвалі ад гэтай хаты, усё адно вярнуўся б і зрабіў такую самую. Што было з Лявонам Зяблікам, калі змушалі яго “кінуць тую хату, скуль бацьку і матку на магілкі вывез”? Засіліўся на ўласным надворку.

Што гэта, любоў да ўласнай беднасці? Патрыятызм? Але патрыятызм не ёсць любоўю да ўласнае галечы, а жаданнем пазбыцца яе. Мужык-гаспадар ізноў нічога не патлумачыць, што ж там унутры, якое такое зерне схавана. Хата замкнёная, а мы бачым яе звонку, вачыма суседзяў, паводле выгляду, формы. А форма — нікая, някідкая, шэрая.

Гаспадар хіба што абмовіцца адным словам наконт свае хаты: “а яна мне міла”. Слоўца-адтулінка, слоўца — шчылінка паміж бярвеннямі, што дазваляе нам зазірнуць унутр.

“Міла” — слова, сагрэтае пачуццём, міла бывае душы і сэрцу. Там, усярэдзіне жытла, душы гаспадара міла, утульна, камфортна. Гэта — поўная неадпаведнасць нецікавай шэрай формы і ўнутранае высокай сутнасці.

Як тут не згадаць біблейскае: “Усявышні не ў рукатворных бажніцах жыве”, Міцкевічава: “Жыццё іх палкам у духу. На зямлі іх гісторыя поўная смутку і жалбы”, Караткевічава: “На Беларусі Бог жыве”. Ён жыве ў душах, душах-хатах. Адчуванне Бога ў сваёй душы, вернасць Божым ісцінам — вось што схавана ад суседскіх вачэй унутры хаты-душы. Тутэйшы, які жыве на гэтай зямлі, “рэчы ў сабе”, ёсць сам “рэччу ў сабе”. Ён арыентаваны на “ўнутранае”, на духоўны пошук. Ягонае стаўленне да Бога — не артадаксальнае, а бадай што своескае, ягонае адчуванне сакральнага — бадай што панібрацкае. Бог не адчуваецца недасяжным, далёкім, а тутэйшым, бо ён — тут.

“Хрыстос нарадзіўся на вашым двары” — спяваюць калядоўнікі, пераходзячы ад адной хаты да другой, не багацейшай з выгляду. Тутэйшаму лёгка ўявіць, як на гэтым падворку, у гэтых яслях нарадзіўся Збаўца.

У святомасці тутэйшага лёгка разыгрываецца містэрыя стварэння свету, гісторыя ўкрыжавання Сына Богага і ягонага ўваскрасення, новага прышэсця ды Страшнага Суду — у тутэйшых, зямных праявах. Юда, што здрадзіў Збаўцу, вешаецца ў тутэйшых партызанскіх пушчах на асіне. Хрыстос прызямляецца ў Гародні, а Саваоф, які ў фінале рамана пра мужыцкага Хрыста, нагадвае тутэйшага заможнага і гасціннага гаспадара.

Тутэйшы адчувае сваю трагічную абранасць цераз блізкасць да крыжа як сімвала пакут. Містэрэя ўкрыжаванага Збаўцы часта атаясамляецца ў яго з уласнай ўкрыжаванасцю, уласным цярпеннем. Ваякі, што дзялілі Еўропу, праляталі цераз Беларусь з ашклянелымі ад шалу вачыма, не зважаючы, што пераступаюць цераз крыж. Беларусь і сёння пачуваецца цэнтрам гістарычнае дзяльбы, плацдармам барацьбы за новую Еўропу.

“Горад тут пуп дарог” — чытаем нават у вершы сучаснага паэта-“бумбамлітаўца” Сержука Мінскевіча. Паліндром можна расчытваць і з хваста ў галаву — усё адно “пуп дарог”. Меў рацыю і Несцерка, калі ў адказ на пытанне “Дзе пуп зямлі?” смела торкаў кіем сабе пад ногі: “Тут”. Адно сёння Беларусь ўкрыжавана не толькі на ростанях дарог — яшчэ й на газавай трубе, па якой перацякае блакітнае паліва.

“ШТО ТУТ БУДЗЕ ЦЯПЕР?”

Такое пытанне задаваў і задае сёння кожны, хто з трывогай думае пра Беларусь. Адказвае мудры Купала вуснамі сваіх мудрых палешукоў з паэмы “Над ракою Арэсай”: “Нічога не будзе”.

Не знікне родная мова, пра паміранне якой казалі дзесяткі і сотні год таму, а яна жыла, насуперак усім законам, паводле якіх нараджаюцца й паміраюць мовы.

“Не загіне краю родны”, “чарнобылем не зарасце”, бо тут — асуджаны на неўміручасць, прынамсі, да тае пары, пакуль “не пагаснуць зоры ў небе”.

Хай гэта будзе малым суцяшэннем тым, хто прыйшоў у роспач ад таго, што тутэйшае быццё марудней, чым у каго з суседзяў, паварочваецца да слухнага ладу.

Беларусы — не зломкі ды не ізгоі ў свеце; Беларусь не апра-не на сябе рызманоў адвечнай выгнанніцы-жабрачкі. Беларусы таксама хочуць жыць, як усе людзі паспалітыя, і, без сумліву, будуць церабіць да гэтага жыцця ўласны шлях.

Але не трэба дзівіцца, што ў гэтай белай краіне палітычны ківач (маятнік) можа надоўга застыць у недарэчнай пазіцыі, а вектар грамадскага жыцця схіліцца ў несправядлівы бок. Дзейнічае глыбінная, невыказная аномалія. У зоне зэго духоўная, сацыяльная актыўнасць грамадства чымсь прыгаломшаная, хаця ў нейтральных варунках яна непазбежна і хутка прывяла б да пасіянарнага выбуху.

“Гэта фаталізм” — з упэўненасцю скажучь апаненты. Магчыма. Але гэты фаталізм не адмаўляе творчага, стваральнага пачатку беларускае душы, якая працівіцца, як можа, неспрыяльным абставінам. Ну, а калі сцвярджаюць пра непераадольную расколіну, хібу ў душы беларускай, ад якой усе беды,— ці гэта не фаталізм? Калі вучаць, “што мы не ёсць мы, што мы нейкае нешта, якое абы накарміў, як быдлё, дык і сыта будзе” (Я.Купала, “Тутэйшыя”)? А гэта ўжо фаталізм без прасветліны, пры якім не пабачыш святла напрыканцы тунэлю.

Мы, аднак жа, верым.

ЗНЯЦЦЁ З КРЫЖА

“Ліючаяся форма”, паводле Абдзіраловіча,— таксама шлях, але шлях, якім Беларусь мусіць прыйсці сама да сябе, атаясаміцца з сабою. “Цярпець” і “пакутаваць” у беларускай мове — тое ж самае. Цярпенне, шлях да сябе — той крыж, які Беларусь мусіць вынесці да канца.

Калі, якім чынам адбудзецца зняццё з крыжа?

Тут мы ўваходзім у хісткую, няпэўную зону гіпотэзаў і версіяў, цьмяных здагадак, дзе немагчымы адназначны, адзіна слухны прагноз.

Нам бачыцца, што спадзяванне Беларусі-маладой на свой гістарычны пасад — не марнае. Адно не настаў яшчэ яе час. Як, памятаеце, у добрай старой кінаказцы пра Папялушку паводле Шварца? Усе персанажы — Сіняя Барада, Кот у ботах, Хлопчык-з-пазногік — адгулялі ў сваіх казках і ціхенька дрэмлюць на чужым свяце. Беларусь-Папялушка яшчэ не адсвятка-

вала свайго гістарычнага балю. Або, як выказаўся класік марксізму-ленінізму, “не адспявала свае гістарычнае песні”.

Шлях да сябе не будзе копіяй ці паўтарэннем чыйгосьці шляху; у кожнага ён адметны. Паўтараецца хіба што адно: пераадоленне спакус, хвароб духу. Францыя адпакутавала на тры рэвалюцыі і банапартызм, Нямеччына перахварэла на тры рэйхі ды маніі ўсясветнага валадарання, Польшча перажыла стагоддзе гістарычнай настальгіі ды нэндзы.

Ніхто іншы не пройдзе нашага шляху замест нас.

Беларускі шлях трэба не толькі прайсці — але і адолець, выцерпець, адпакутаваць. Бо канчатковая мэта — зняццё з крыжа.

Канец шляху, мяркуем, прынясе не толькі палёжку, але і страту.

Марудна, малазаўважна, але ключавыя зоны, цэнтры светабудовы мяняюць сваю канфігурацыю. Адноўчы Парыж перастане быць заканадаўцам усясветнае моды, а Нямеччына — інкубатарам філосафаў. За пройдзены шлях, за набыты спакой трэба расплачвацца.

Беларусь можа стацца добраўпарадкаванай, заможнай, але стомленай, дрэмлючай краінай. Яна верне вечнасці сваю таямніцу, размяняўшы яе на спакой. Але і гэта — няхутка. Пакуль што мы ў дарозе.

1997 г.

Алесь ЧОБАТ — нарадзіўся ў 1959 г. у Ськідалі на Горадзеншчыне. У 1981 г. скончыў Беларускі тэхналягічны інстытут. Паэт, празаік і публіцыст. Аўтар шматлікіх публікацыяў. Жыве ў Горадні.

ТРАНСФАРМАЦЫІ БЕЛАРУСКАЙ НАЦЫЯНАЛЬнай ІДЭІ

*Любоў да радзімы не з'яўляецца
вынікам атрыманых ведаў. Хутчэй,
наадварот — імкненне да ведаў ёсць
вынікам любові да радзімы.*

Кастусь Тарасаў

Беларусь, натуральна, паявілася на свеце раней, чым беларусы. У часы караля Баторыя ці канцлера Сапегі гэтак менавалі Смаленшчыну, а на пачатку XIX стагоддзя таксама Віцебскую і Магілёўскую губерні. Тэрмін Літва адносіўся да Гродзеншчыны, Віленшчыны і Міншчыны. Пася паўстання 1863 году “Літва” перасунулася на неславянскую Ковеншчыну, а тэрмін Беларусь распаўсюдзіўся далей на захад і дасягнуў Беластоку.

Што да беларусаў, то суседзі ніколі не разглядалі іх як асобную нацыю: праваслаўных уважалі за адгалінаванне рускіх, а каталікоў за спецыфічных палякаў — першыя кепска гаварылі па-руску, другія яшчэ горш па-польску.

На асобны беларускі аспект дзейнасці правінцыйнага дыктатара К.Каліноўскага першым звярнуў увагу не хтосьці з яго паплечнікаў, але — о, парадокс! — сам Мураўёў-Вешальнік і ўтварыў “камісію палкоўніка Ратча”, якая пачала піянерныя на такім узроўні (III Аддзяленне і Генеральны Штаб) доследы пяці беларускіх губерняў як няпольскай, але і нярускай правінцыі. У тым жа часе вядомы русафіл прафесар М.Каяловіч (родам з пагранічнай сягоння Кузьніцы-Беластоцкай!) чытаў лекцыі... імператару Аляксандру II і яго найбліжэйшаму атачэнню: пра св. Еўфрасінню, праваслаўе ад 980 году, рускі дух і “рускую”

мову ў ВКЛ і... справядлівасць вызвалення беларусаў і ўкраінцаў Кацярынай II як адзінаверцаў. Формула Каяловіча, як і яго тэрмін “Западная Россия”, трапілі не ў брыво, а ў вока — пачалі яны новую ідэалогію альбо “трьединный русский народ” з велікаросаў, маларосаў і беларусаў. І з Каяловіча менавіта выйшаў не толькі “западноруссизм”, за што нашыя гарачыя галовы запісалі прафесара ў “зраднікі Беларусі”, але беларускі і ўкраінскі сепаратызм — і то легальным шляхам.

У чым тут справа? У тым, што раней шавіністычныя горапатрыёты і слухачы не хацелі пра Беларусь — была адна польская Літва. Скажам, Пестэль меў праект... на захад ад Дняпра і Дзвіны ўтварыць “дэмакратычную Польшчу”, а праваслаўнае святарства адтуль вывесці ў Расію, аддаючы уніятаў касцёлу на пераробку ў “палякі”. Дарэчы, гэта першы праект этнічнай чысткі ў “цывілізаванай” Еўропе... І расійская арыстакратыя не жадала ніякага “трьединства” (баяліся канкурэнцыі?), так што і Мураўёў, і Каяловіч хутка пайшлі ў адстаўку і зніклі з палітыкі. Іх ідэі, аднак, аказаліся больш трывалымі — неўзабаве паволі рушыла русіфікацыя, класічная каланіяльная палітыка. Коштам бюджэту будаваліся шматлікія цэрквы, мясцовыя эліты (“польскія”!) выцясняліся з адміністрацыі, перадусім з асветы і г.д.

Прыгадаем 1897 год. Першы перапіс у Расійскай Імперыі. Беларусь (і мова) упершыню фігуруюць асобна — гэта і ёсць першая афіцыйная пазнака беларусаў як асобнай нацыі. Не было б нічога падобнага, каб царызм не ўзяў на ўзбраенне ідэй незаслужана абхаянага “ўдзячнымі” нашчадкамі прафесара Каяловіча.

ПРАБЛЕМА АДАМА

Але нашым Адамам, пачынальнікам беларускага роду, быў Францішак Багушэвіч. Не ў вершах тут справа і не ў завышэнні праз яго тагачаснага беларускага этнасу на некалькі мільёнаў чалавек. Геній Багушэвіча сканцэнтраваны ў адной фразе: “Не

пакідайце ж мовы нашай — каб не ўмёрлі!” Гэта мела капітальнае значэнне; прагрымела паважна. Мова — гэта не нейкае там “наречіе” альбо “gwara” (па-польску “гвара” і мова амаль тое ж самае), мова — гэта асобная нацыя. Свой лёс. Свая гісторыя і свая будучыня. Права на самавызначэнне. З гэтага ферментуецца рух эліт, нацыянальна-вызваленчая барацьба і паўстанне дзяржавы і нацыі.

Не магу ізноў прайсці міма тых “патрыётаў”, каму даспадобы мець за “першага беларуса”... князя Рагвалода з Полацку ажно Х стагоддзя. Маўляў, чым глыбей карані, тым большая пыха. Не надта вядома, ці быў ён хоць крывічом, славянінам, ці нейкім кандацэрам з разбойніцкіх дацкіх выпаў, адкуль і паявіліся тут вікінгі і заснавалі па Дзвіне і Дняпры “шлях з варагаў да грэкаў”; ці не акажацца, што Рагвалод ёсць перайначанае Роокс Вольф альбо Роокс Вальд, Кароль-Воўк ці Кароль Лесу?! І вялікі князь Аляксандр-Вітаўт вельмі здзівіўся б, калі б нехта сказаў яму, што ён беларус... Не было да XIX стагоддзя нават паняцця такога, як нацыя — бралася да увагі перш за ўсё вернасць гаспадару і манарху, таксама канфесійная прыналежнасць, але не паходжанне і мова. Потым ужо нас гэтак адрознівалі ў Еўропе: калі каталік, то ліцьвін, праваслаўны — русін, а каталік са Жмудзі — самагіцін. А ў Маскве гэтак пісалі заезных ад нас людзей: Митька купец литвин белорусец... Гэта значыць тое ж самае, што ў Еўропе: прыехаў загандляваць з Літвы, ёсць праваслаўнай веры.

Калі ўжо сам лёс Гісторыі менаваў нас беларусамі, то нашошта зноў выдурняемся і лезем у нейкія “крывічы”, “ліцьвіны” ці “грамадзяне ВКЛ” альбо “грамадзяне БНР”?! Гэта ж самажэрства альбо нейкая невядомая свету псіхічная хвароба...

ПРАБЛЕМА АЎТАНОМІ

Багушэвіч памёр у 1900 годзе. Не быў старым той віленскі адвакат, але схаліў запаленне лёгкіх падчас прагулянкі на лодках па Бацьку-Нёману. Два гады пазней паявілася падпольная

газэта “Свабода” — справа Вацлава Іваноўскага з “панскай” Лябюдкі пад Лідай, гарачай да экстрэмізму Алаізы Пашкевіч-Цёткі і разважных ды асцярожных братоў Луцкевічаў. А праз лічаныя месяцы паўстала і Беларуская Сацыялістычная Грамада.

Першая палітычная партыя беларусаў не магла не выступіць ад імя ўсяго народу (хоць і налічвала напачатку... усяго сем асоб) і не магла не вызначыцца са сваёй мэтай. А паколькі цяжка ўявіць нацыю без тэрыторыі, то выбар быў небагаты — альбо незалежнасць, альбо аўтаномія. Трэцяга варыянту не было. Палітычныя амбіцыі сканчаліся на аўтаноміі — пра незалежнасць маўчалі. Ну, а з кім было яе будаваць? З непісьменнымі вясковымі мужыкамі? Фатальна бракавала нацыянальнай эліты, нават патрыятычных настаўнікаў пачатковых школ ці малодшых афіцэраў войска, не кажучы пра больш адмысловыя прафесіі.

А калі — аўтаномія, то ў межах Расіі альбо будучай Польшчы? Адвечная дылема беларускіх палітыкаў...

Пра Акт незалежнасці 25 сакавіка 1918 году ведаюць, нарэшце, “свядомыя” і “несвядомыя”. Але прыгадаем, што было адразу пасля яго. Ужо на працягу 1918—1919 гадоў грамадоўцы раскалоліся на тры фракцыі: сацыял-дэмакраты, сацыялісты-рэвалюцыянеры і сацыялісты-федэралісты. У кожнай з трох плыняў спецыяльна ніхто не палаў “любовью к России” — надта ж было там няпэўна, але адначасова ўсе дружна адкідалі якое-кольвек супрацоўніцтва з Польшчай! Памінаючы тут менш значныя прычыны (тактычныя памылкі ці асабістыя амбіцыі, “беларускую глупоту” і г.д.), трэба падкрэсліць, што ў Польшчы той пары практычна ўсе партыі адпрэчвалі адметнасць Беларусі, кваліфікуючы яе толькі і выключна як “всходне земе польске”.

А цяпер пра сам Акт 25 Сакавіка, які абвясціў незалежнасць Беларусі. Трэцяй Устаўной Граматай. Знаходзячыся ў падполлі, Рада Усебеларускага Кангрэсу дзіўным чынам цягнула і адцягвала з той незалежнасцю, як быццам чакала... вынікаў

кайзераўска-бальшавіцкіх перамоў у Брэсце і апамятання з боку Савецкага ўраду ў Маскве (ці не наабяцаў чаго народны камісар па нацыянальных справах І.Сталін?). А невядома яшчэ, ці быў бы той Акт 25 Сакавіка, калі б своечасова не прыехаў у Мінск з Вільні сам Іван Луцкевіч і не патлумачыў бы нашым раскірдашам-нязграбам з той Рады, што іх просьбы да Кіева пазычыць грошай ніхто з кіраўніцтва УНР слухаць не будзе — які гэта ўрад пазычыць грошы купцы цывільных?! Трэба спачатку прадэкларавачь Беларускаю Народную Рэспубліку, абвясціць сябе яе часовым Урадам, а потым ужо ў другога ўраду грошы прасіць! І натуральна, з Кіева атрымалі пэўную суму на пачатак дзейнасці адміністрацыі, стварэнне друку, войска і дыпламатычнай службы. Украінцы пазычылі не за прыгожыя вочы і не за “братэрства”, а таму, што бачылі ў існаванні Беларусі свой інтарэс.

Прапольскім палітыкам застаўся тады хіба адзін д-р Вацлаў Іваноўскі. Па-свойму ён меў рацыю. Ніводнаму сўрапейскаму народу Расія не спрыяла дагэтуль у цывілізаваным авансе. Не змяніў Іваноўскі сваёй пазіцыі да канца жыцця — заняўшы пасаду віцэ-мэра Мінска пад нямецкай акупацыяй, ён пайшоў на супрацоўніцтва з вярхушкай Арміі Краёвай і выведкай АК (рэзідэнтура ў Мінску ўся прыкрывалася яго Управай!), а таксама з “маскоўскімі палякамі” (намеснікам Іваноўскага быў Баляслаў Берут, пазней прэзідэнт камуністычнай Польшчы), разлічваючы атрымаць ці ад генерала Сікорскага, ці хоць ад Ванды Васілеўскай шырокую аўтаномію Беларусі ў межах паваяеннай Польшчы.

Д-р Іваноўскі, інжынер-хімік з уясветным імем, паходзіў з вельмі багатай “крэсавай” шляхты і ніколі не чуў на сабе таго псіхалагічнага дыскамфорту, гэтак характэрнага для значна бяднейшых братаў Луцкевічаў. Іваноўскі не разумеў, што ў новапаўсталай у 1918 годзе Польшчы дэмакратыя, свабода, правы чалавека належаць толькі палякам. У штодзённым побыце. У аўры местачковага падкасцельнага нацыяналізму. Іваноўскі быў інжынерам, чалавекам справы, нацыянальнасць

той ці іншай асобы яго папросту не цікавіла, а яшчэ менш цікавіў яго нацыяналізм — як канструкцыя нетрывалая і малапрыдатная.

Так ці іначай, але... беларуская аўтаномія паўстала. І вырашыла гэта Расія. Так, “чырвоная”. Так, “сталінская”. Але другой Расіі тады не было — і другой беларускай аўтаноміі папросту не магло быць.

ПРАБЛЕМА НЕЗАЛЕЖНАСЦІ

Пакінем у спакоі эмоцыі на тэму “дзяржаўнасці” Беларускай Савецкай Сацыялістычнай Рэспублікі. Была гэта аўтаномія — ад пачатку і да канца. Дарэчы, даволі шырокая менавіта ў 1921—1929 гадах. Спрыяла таму бязлітасная барацьба групойкі “расійскага дзяржаўніка” Сталіна ды “інтэрнацыяналістаміжнародніка” Троцкага (а ргоро, Сталін, у 20-я гады абапіраўся менавіта на... нацыянал-камуністаў). Да таго ж, партыйным і савецкім установам фатальна бракавала спецыялістаў, а таму на службу прымалі нават... беларускіх сацыялістаў, якія перад тым са зброяй у руках выступалі супраць “чырвоных”. Менавіта яны, замацаваўшыся ў ЦК КП Беларусі і адміністрацыі, дамагліся ад Масквы павелічэння тэрыторыі БССР у 1924—1926 гадах ажно да цяперашняй дзяржаўнай мяжы на ўсходзе — і гэта пры тым, што ОГПУ і ўплывовыя наркаматы ў Маскве былі супраць.

З высылкай Троцкага ў 1929 годзе Сталін павярнуў фронт і абрынуўся на ўчарашніх саюзнікаў, якія з “товарищей в национальных республиках” імгненна парабіліся... “национал-демократами”, хоць наўрад ці той жа У.Ігнатоўскі ўяўляў якуюнебудзь дэмакратыю па-за “рэвалюцыйнай”. Пачаўся Вялікі Тэрор, затармазіўся і быў адкінуты назад працэс станаўлення беларускай асветы і культуры, былі расстраляны і высланы тысячы лепшых прафесіяналаў з новапаўсталай нацыянальнай інтэлігенцыі. І тым не менш культурна-асветніцкі здабытак у БССР аказаўся да 1939 году куды большым, чым пад патранатам Польшчы.

Знішчэнне аўтаноміі БССР перапыніў выбух вайны з Германіяй і катастрофа Чырвонай Арміі 1941 году. Вайна стала зацяглай, таму спатрэбілася партызанка на Беларусі, апора на мясцовыя кадры. Пазней гэта закаласавала шматлікімі мясцовымі камсамольцамі-партызанамі ў ЦК і ўрадзе, а з 1956 году беларусы апанавалі ўсё кіраўніцтва БССР па-за КГБ і арміяй.

Але былі гэта вясковыя дзеці. Тут праявіўся “западнарусизм” не ў інтэлектуальна-калявічаўскай (“ещё один русский народ”, як пісаў у 1916 годзе Максім Багдановіч), але ў служывачынавенскай версіі. Саветызацыя 30-х і 50-х гадоў стварыла тып “выпускніка вясковай сямігодкі”, які трапіў на “лёгкі хлеб” у горад і схпіўся за “великий и могучий”, каб... не вяртацца назад. Справа была нават не ў русіфікацыі, але ў сервільным спосабе побыту і мыслення. Капітальныя ўцёкі праз беларускую сямігодку да “русскоязычного заочного техникума” і далей з прыступкі на прыступку нараджалі адных манкуртаў. Сярэднестатычны партыйна-адміністрацыйны дзеяч быў перадусім камуністам (з улікам нашай “спецыфікі”), а толькі потым беларусам.

Глабальная індустрыялізацыя (прыблізна з 1956-га да 1980-га году) прывяла да таго, што не горад паціху перамалоў і асіміляваў вёску, а вёска гэтак гвалтоўна і масава лінула ў горад, што навязала яму... той самы талакоўска-кланавы спосаб побыту і мыслення.

Напярэдадні распаду СССР становішча на Беларусі выглядала наступным чынам: у межах БССР знаходзіліся амаль усе этнічныя землі, ядрэнна выглядалі ўсеагульная асвета і доступ да вышэйшай адукацыі, інжынерна-тэхнічная эліта знаходзілася на адносна прыстойным узроўні, значна вырас прамысловы і навуковы патэнцыял рэспублікі, да таго ж, БССР ад 1945 году была нават членам-заснавальнікам ААН і суб’ектам міжнароднага права; з другога боку — практычна была зліквідавана нацыянальная асвета, не існавала больш нацыянальнай эліты (за выключэннем маргінальнай купкі мастакоў і літаратараў), малалікая апазіцыя (“на кухне шэпотом”) нават не мроіла пра

ўпадак СССР і ўвогуле не разважала над праблемай незалежнасці Беларусі.

Склалася парадаксальнае становішча: чым болей Беларусь была падрыхтавана да незалежнасці палітычна і эканамічна, тым меней у сэнсе нацыянальнай і агульнай культуры.

У XX стагоддзе беларусы рушылі без сваёй нацыянальнай эліты як грамадсказаўважнай праявы. Потым — пра гэта было вышэй — зведалі нацыянальную катастрофу. Калі нарэшце з неба звалілася незалежнасць, мы аказаліся здэнацыяналізаванай шэрай масай, дзе кожны сам за сябе, а ўсе разам даўно здэградаваныя да... чужой правінцыі.

Бедны побыт заўжды цягне следам убоства ідэі. З'яўленне незалежнай Рэспублікі Беларусь у 1991 годзе большасць з нас, у тым ліку і “наменклатура”, успрынялі як нейкую метэаралагічную анамалію, напрыклад, снег і мароз у ліпені, і толькі чакалі, калі ж “тое скончыцца”... Ніхто не меў ані думкі пра будучыню, у тым ліку і лагер радыкалаў на чале з Пазняком. Запанаваў хаос, палітычныя сілы заняліся ратаваннем уласных месцаў, пасадаў, іміджу і г.д.. Нічога дзіўнага, што ў 1994 годзе адбыліся не так першыя ў гісторыі Беларусі прэзідэнцкія выбары, як народная рэвалюцыя супраць сервільнай наменклатуры і “адрэджэнскага” рамантызму. Такія вынікі выбараў былі лагічнымі і заканамернымі...

Нацыянальна заклапочаныя радыкалы прыдумалі сабе манаполію на любоў да Айчыны, быццам руйнуючы пры гэтым яе ж шанцы на выжыванне. Яны не прыдумалі нічога свайго, не ступілі ані кроку далей за рамантыкаў часоў “Нашай Нівы” братоў Луцкевічаў, д-ра Іваноўскага і Янку Купалу. Хоць становішча пачатку і канца XX стагоддзя дыяметральна супрацьлеглае — тады не было ні літаратурнай мовы, ні граматыкі, цяпер ёсць міжнародна прызнаны суверэнітэт. Падзел грамадзян Рэспублікі Беларусь на “свядомых” і “несвядомых” капае яму менавіта пад тую незалежнасць, якая ўжо ёсць. Прыкрытэт мае мець не “патрыятызм” і не “свядомасць”, а ляльнасць да беларускай дзяржавы, вернасць яе суверэнітэту, у

першую чаргу. Будзе ўсё, калі будзе Рэспубліка Беларусь — ясная справа, не адразу.

Вось вам і высновы:

1. На пачатку XX стагоддзя беларус — тое самае, што “ту-тэйшы”. Не паляк і не рускі. Першая фаза нацыянальнай ідэі — утварэнне і павелічэнне нацыянальна свядомай і беларускамоўнай папуляцыі.

2. У канцы XX стагоддзя беларус — тое самае, што грамадзянін Рэспублікі Беларусь. Нацыянальнасць — гэта прыватная справа чалавека. Другая фаза нацыянальнай ідэі — суверэнiтэт Беларусі, утварэнне і рост папуляцыі са свядомасцю грамадзянскай адказнасці за дзяржаву, з дзяржаўнай прыналежнасцю.

ПРАБЛЕМА ЦЫВІЛІЗАЦЫІ

Сягонняшнія беларусы, зразумела, нацыя еўрапейская. Але... не ўцывілізаваная. Еўрапейкасць наша кідаецца ў вочы — і не толькі выпстрыканай вопраткай, фрызурамі і золатам на вушах і пальцах (зрэшты, буднім днём гэтага ў Еўропе не ўбачыш, толькі тут). Еўрапейкасць наша пацверджана параўнальным (таго ж парадку, хоць і горшым) узроўнем тэхналогіі, нават элементамі будучага інфармацыйнага грамадства ў дасягнутым індустрыяльным. Што ж да цывілізаванасці...

Гэтаксама кідаецца ў вочы адсутнасць якога-кольвек грамадства, якіх-небудзь агульных рысаў, нацыянальных інтарэсаў. Хіба па-за штодзённым клопатам пра... уласны страўнік. Наш грунт — сямейства, сваяцтва і зямляцтва. Па-лацінску фамілія, па-арабску аль-махія, па-сіцылійску (гэта трасянка арабскай і італьянскай) мафія. Беларусь сёння гэта аграмадны клан кланаў, псіхалогія побыту мала адрозніваецца ад вяскова-сярэднявечнай. Ну, і якое тут можа быць грамадства, у такім нерушы?!

Гэтакі застыглы Край ў XXI стагоддзі чакае цывілізацыйны шок. Бо — што значыць цывілізацыя? Гэта дынамізм, рух, падсвядомая агрэсія (акурат так, не іначай) — і рана ці позна,

хоць бы з прычыны геапалітычнага знаходжання, а — рушаць стаячыя воды Беларусі. І чым пазней, тым страшнейшай паводкай.

Структура сваяцка-сямейнага клана незвычайна трывалая, бо трымаецца на сталым і перманентным змаганні з ворагам — каб суседні клан не адабраў “мойго” кавалка. Беларусы не любяць багатых (у гэтым мы падобныя да рускіх), але беларусы і люта ненавідзяць бяднейшых за сябе (у гэты мы абсалютныя антыподы рускім). Беларусы сёння — гэта нацыя дробных уласнікаў: ні багацця, ні галоты. Менавіта дробнасць — асноўная нацыянальная рыса: дробная ўласнасць, дробная палітыка, дробная культура, дробныя мары, дробныя паракункі і дробнае жыццё. Але — калі знікне з поля зроку хоць які вораг?! Тады клан... не ведае, што рабіць. Грызе сам сябе і нарэшце гіне ў адначасе, на працягу аднаго пакалення.

А еўрапейская цывілізацыя пры ўсім дынамізме і падсвядомай агрэсіі мае такую рысу, што нічога не дамагаецца гвалтам. Хочаш жыць, “як у Еўропе” — добра. Не хочаш? Яшчэ раз добра... “Жыць у Еўропе”, аказваецца, гэта — думаць і рабіць, як у Еўропе, а не — мець такія ж “тавары і паслугі”. Нікога не цікавяць там “асаблівае нацыянальнае менталітэту”, “цяжкая гістарычная доля” ці “несвядомая свядомасць”. Дарэчы, да “беларусізацыі” Еўропа адносіцца з такой самай насцярожанай агідай, як да “русіфікацыі” ці “саветызацыі”. Бо гэта калектывізм, гэта прыярытэт клана над чалавекам. Еўрапейская ж цывілізацыя ад часоў Марціна Лютэра і пазнейшых каталіцкіх пазітывістаў накіравана на Джаванні Боска збудавана на прыярытэце чалавека над кланам, на шанаванні права меншасці. Пад гэтае права трапляюць і прыватная ўласнасць, і дэмакратычныя свабоды, і абмежаванне ўлады і дзяржавы канстытуцыйным правам, і нават... нацыянальна-моўныя клопаты... Але нашай кланавай “свядомасці” гэта на сённяшні дзень — цёмны лес, мы так і перасыпаем з пустога ў парожняе “супольнасць”, “адказнасць”, “патрыятычны абавязак”, “грамаду”, “талаку”, “калектыў”, “народ” і г.д.

ПРАБЛЕМА КУЛЬТУРЫ

Найпрасцейшая дэфініцыя культуры — гэта неабавязковая чалавечая дзейнасць. Ад недахопу культуры ніхто яшчэ не памёр — як ад недахопу хлеба. Толькі — ці такое жыццё можа зрабіцца больш якасным? Мы ніяк не можам зразумець, што не для таго літаратура і мастацтва, каб павялічваліся надой і ўраджаі. Культура — гэта інвэстыцыя не ў тавар, а ў чалавека. Гэта трохі падобна на тое, як расце лес...

Абыякавыя да нас Злучаныя Штаты і куды бліжэйшая Германія хоць і багацейшыя краіны свету, але неяк не знайшлі сродкаў, каб мець міністэрства культуры — і тым не менш сталі гігантамі і ў культурным накірунку. У бедных жа народаў, у тых жа беларусаў, абавязкова мае быць міністр культуры са сваім міністэрствам і яго перыферыійнымі прычындамі — з такім разуменнем культуры, што правільней менаваць яго міністрам забаў і адпачынку, міністрам дажынак і славянскіх базараў.

Праблема знікнення нашай культуры не абмежавана праблемай знікнення адной літаратурнай мовы. Бяда ў тым, што наш духоўны ўзровень так і затрымаўся недзе там, перад вайной 1914 году. Скажам, на літаратурную творчасць мы паранейшаму глядзім як на абавязак служэння — клану ці Айчыне, апазіцыі ці ўладзе, ці хоць бы сваёй “незалежнай” літаратарскай “вольнай суполцы”. Не захапляемся словам як такім, не шануем нават свайго подпісу і свайго слова — і няхта дасць веры, што шануем чужое?! Прымітывізм і хамства растуць на адным полі. Духоўны жабрак заўжды патэнцыйны агрэсар. “Служэнне народу (Айчыне, ідэі і г.д.)” непазбежна вядзе да жабрацтва, а жабрацтва — да агрэсіі супраць цэлага свету. І гэта пад “талерантным” лозунгам “Нам і так добра!”...

ПРАБЛЕМА ЧАЛАВЕКА

Калі шчыра, то чалавек можа мець толькі адну сапраўдную свабоду — свабоду выбару. Як толькі зроблены які-кольвек

выбар, далей на галаву высыпаюцца адны абавязкі. Таму лепш не быць беларусам — занадта шмат гэта цягне абавязкаў і не дае ніякага прасвету, не гавораць пра карысць.

Адпачнём хвіліну і... пагаворым пра “полякув гродзеньскіх” — для ілюстрацыі праблемы. Гадоў дзесяць спрабуюць яны збудаваць сваю кадравую моц шляхам высылання “млодзежы польскай” на вышэйшыя вучэльні ў Польшчы. І што? Дзяўчаты хутка ідуць замуж у багацейшай Рэчы Паспалітай — і толькі іх потым на Крэсах і бачылі! Хлопцы, праўда, часам вяртаюцца, не ўсе валяць проста на Захад і ажно за Вялікую Салёну Вадзю з занядбанай Беларусі. Восенню 1997 году прафесар NN з Варшавы ўсё дапытваўся, як гэта так, што з шасцідзесяці сямі абсалвэнтаў вярнулася працаваць у “звёнзку” і “будаваць Польшчу на Беларусі” толькі... два? Ніяк прафесар не даваў веры, што польская інтэлігенцыя была выбіта ў 1939—1945 гадах, рэшткі выехалі ў наступныя дзесяць гадоў, а засталіся... такія, як усе. А здавалася, як гэта проста — Польшча дапаможа. Натуральна, дапамагае. Але — што атрымаецца з тае дапамогі, залежыць выключна ад тутэйшага чалавечага матэрыялу.

Дарэчы, тое ж датычыцца спадзяванняў на “помощь России” “паважаных ветэранаў усіх войнаў” і “сопляков” з РНЕ. А зрэшты — і спадзяванняў “адраджэнцаў” на дапамогу Еўропы... у справе беларусізацыі. У Някляеў, як вынікае з яго нядаўняга інтэрв’ю “*Czasopisu*”, расчараваўся ў еўрапейскай дапамозе беларусізацыі на... другім месяцы знаходжання ўсяго толькі ў той самай Варшаве.

Каб дагнаць час, беларусы мусяць зрабіцца, прынамсі, роўнымі бліжэйшым суседзям. Якасцю асобы — а не шчыльнасцю клана. Напрыклад, земляроб не вытрымае канкурэнцыі з местачковым гандляром ці кваліфікаваным фабрычным работнікам. На зямлі жыць цяжэй — працуе земляроб рукамі, а не галавой. А медыцына сцвярджае, што любы малаўжываны чалавечы орган дэгенеруе, атрафуецца — а мозг у першую чаргу. Мы паміраем у нейкім бяспамяцтве, у летаргічным сне штодзённых клопатаў.

Часамі ўспывае тое адвечнае пытанне: як доўга вытрымае Рэспубліка Беларусь у сітуацыі чорнай дзіркі Еўропы? Што ж, пару пакаленняў яшчэ будзе мець — пакуль не распаўсюдзяцца натуральным шляхам веды пра іншы чалавечы побыт, пра цэлы той навакольны свет, пра іншы спосаб жыцця, а не тыранію і рабства.

І яшчэ дзве высновы:

1. Пачатак ХХІ стагоддзя. Беларусь — носьбіт і абаронца беларускай часткі культуры ў агульнасусветнай цывілізацыі.

Трэцяя фаза нацыянальнай ідэі — пошук свайго месца на свеце і прырост папуляцыі з уласнай культурнай свядомасцю.

2. Канец ХХІ стагоддзя (калі нехта дажыве). Беларусь — творца беларускай часткі культуры ў агульнаўсусветнай цывілізацыі.

Чацьвёртая фаза нацыянальнай ідэі — уваход ува ўсвешчаную культуру і пашырэнне творчаздольнай папуляцыі.

НОВЫЯ ПАКАЛЕННІ

Новыя пакаленні будуць мець тыя ж праблемы, што і мы. Толькі будзе іначай, ім будзе лягчэй — зрэшты, як і нам за пакаленнем нашых бацькоў. Але — ці значыць гэта, што мы свой час і сваё жыццё змарнавалі? Не думаю. Канечне, у сэнсе бесклапотнага ціхага існавання змарнавалі шмат, бо гэтага проста не мелі, а самыя спрытныя, каторыя стараліся “нашым і вашым”, мелі нядоўга — цяпер невядома, каму выйшла горш — але ж гэта было такое “марнаванне”, дзякуючы якому менавіта наступныя пакаленні крочаць на цэлую дыстанцыю далей.

І будзе гэта ўжо не з абрыдлымі ахвярамі і бесталковым гераізмам, але з падвойнай карысцю — для сябе і для Айчыны.

Айчына тады мае будучыню, калі яе грамадзяне маюць будучыню. Хіба гэта кратка і выразна тлумачыць пададзеныя зломы, завароты і меандры беларускага Лёсу.

чэрвень, 1998—кастрычнік, 1999 гг.

Ігар ВУГЛІК — нарадзіўся ў 1957 г. у Менску. Скончыў Беларускае дзяржаўнае ўніверсітэты (гістарычны факультэт), аспірантуру ў Інстытуце мовазнаўства, этнаграфіі і фальклёру НАН Беларусі. Сааўтар шэрагу манаграфій па гісторыі беларускай культуры XVII—XVIII стст. Аўтар тэкстаў па культуры постмадэрнізму. Напісаў пяць кніжак вершаў і прозы ў постмадэрновай стылістыцы. Выкладае ў Беларускаім дзяржаўным педагагічным універсітэце.

РЭПРЭСАВАНАЯ КУЛЬТУРА І ГІСТОРЫЯ

Погляд на культуру як на інструмент рэпрэсіі, табування, перашкоду дабрачыннаму чалавечаму існаванню, чалавечай свабодзе мае ў еўрапейскай традыцыі даўнія карані. Антычныя кінкі, прадстаўнікі разнастайных сярэднявечных хрысціянскіх ерасяў, аскеты, манахі-францысканцы, Ж.-Ж.Русо, літаратары-рамантыкі (Наваліс, Тък), Ф.Шэлінг, Ф.Ніцшэ, О.Шпенглер, З.Фрэйд, навукоўцы франкфурцкай школы (Ю.Габермас, М.Хоркхаймэр, Т.Адорна, Э.Фром) — гэтыя і іншыя прадстаўнікі еўрапейскага інтэлектуалізму апалагізавалі прыроду як антытэзу культуры, крытыкавалі антыантрапалагізм апошняй, асабліва, калі культура перайшла ў фазу індустрыяльнай цывілізацыі. Нарастанне культурнага кантыненту еўрапейскім грамадстве эпохі мадэрнізму разглядаецца шэрагам сучасных даследчыкаў як галоўная перадумова шматлікіх крызісных з’яў мадэрновага грамадства.

Беларусь апынулася ў сферы транскультурнага мадэрновага і постмадэрновага экспансіянізму толькі ў апошнія дзесяцігоддзе, стаўшы адносна адкрытым грамадствам, і таму толькі ўваходзіць, па-сутнасці, у праблематыку сучаснай тэхнакратычнай цывілізацыі. Разам з тым, агляд папярэдняга гістарычнага шляху беларускай культуры ўпэўнівае ў тым, што адна з галоўных ягонных дамінантаў — супраціў разнастайным відам культурнага, цывілізацыйнага ўціску, рэпрэсіянізму. Магчыма,

цяжкі, складаны лёс беларускага грамадства тлумачыцца паралельна з агульнавядомымі фактарамі — геапалітычным становішчам, менталітэтам — яшчэ і спецыфічным характарам культурнай (цывілізацыйнай) рэпрэсіўнасці на беларускіх землях.

Праблема культуры і рэпрэсіў у дачыненні да беларускага дыскурсу будзе разглядацца ў кантэксце традыцыйных бінарных апазіцыяў, якія праяўляюцца ў залежнасці ад сітуацыйнага становішча, у сваіх дваістых — станоўчых і адмоўных — іпастасях. Першая фундаментальная апазіцыя міфалагічнага мыслення, традыцыйнай культуры наагул — прырода/культура. Тут прырода выступае, з аднаго боку, як увасабленне інстыктаў Яно, якія падаўляе, упарадкоўвае і сублімуе культура, а з іншага, — як экалага-культурны феномен вясковага жыцця. Грунтоўная шпенглераўская апазіцыя сучаснага грамадства — культура/цывілізацыя, дзе культура выступае носьбітам індывідуальнага, творчага, духоўнага пачатку, а рэпрэсіўная цывілізацыя, увасабленнем якой з’яўляецца горад, — рэпрэзентантам масавага, схематычнага, рацыяналістычна-спажывецкага. Разам з тым, цывілізацыя можа выступаць і ў сваёй станоўчай іпастасі — як гарант тэхналагічнага прагрэсу, урбанізму, высокіх параметраў узроўню жыцця. Праблема культурнай рэпрэсіі будзе разглядацца ў анталагізаваным, канцэптualным аспекце.

Характэрнай з’явай старабеларускай культуры, менталітэту была адсутнасць дыхатамічнай напружанасці ў фундаментальнай апазіцыі прырода/культура, нондэфармацыйная мадэль усталявання соцыянарматыўных культурных рэцыпіентаў, пазітыўны погляд на гэтую культурную функцыю. У традыцыйнай, вясковай культуры гэта тлумачыцца адносна высокай ступенню індывідуальнай варыябельнасці паводзінаў. У першую чаргу гэта тычыцца такой акцэнтавана табуіраванай сферы, як сексуальныя адносіны. Табуіраванне інцэсту, пастуляванне манагамнага шлюбу, адмоўнае стаўленне да пазашлюбных адносінаў спалучалася з рытуальнай эротыкай падчас Купалля, вольнымі паводзінамі на калядках, вясчорках, наяў-

насю шматлікіх міфалага-сімвалічных абрадава-рытуальных эратычых знакаў, сімвалаў, рытуалаў, артэфактаў, якія сублімавалі, замяшчалі шырокі спектр табуіраваных сексуальных імкненняў. Да апошніх належаць, напрыклад, фальклор інцэстуальнага зместу (казка “Аб брата, што сястру за жонку ўзяў”, балада “Брат сватаецца да сястры”), паліандрыя (казкі з сюжэтам пра братаў, што жывуць з сястрой, сватаўства да каралеўскай дачкі адразу дванаццаці кавалераў), палігінія (некалькі жонак (наложніц) марскога цара, змея), трансвестызм (абрадавыя постаці Ярылы, Лады, Купалы, трансвестычнае пераапраанне ў гульнях — “Ксціны”, “Бычка пасьвіць”; трансвестызм з відавочнай сексуальнай афарбоўкай — гульня “Мар’юшка”). Эратычную накіраванасць меў вялікі пласт традыцыйнай духоўнай культуры — абрады, рытуалы (асабліва вясельныя — звязаныя з слупом каля печы, караваем, інш.), гульні (“Жаніцьба Цярэшкі” — імітацыя шлюбу, “Зязюля”, “Сусед”, інш.), любоўныя магія, замовы, варажба, песенная лірыка; асобна вылучаецца прадстаўнічы пласт эратычнага фальклору (прыпеўкі, загадкі), у якім прысутнічае ненарматыўная лексіка. Апошні артэфакт, таксама, як і падкрэслена нонканфармісцка-эратычны, карнавальны па сваёй сутнасці рытуал пахавання старога Ярылы, з’яўляюцца правакацыйнай маніфестацыяй антырэпрэсіўнай патэнцыі прыроды — лібідыёзнай энергіі, скіраванай супраць жорсткай соцыянарматыўнай этыкі культуры. Сексуальныя сімвалы, знакі — ад уласна культавых прадметаў (каменныя фаласападобныя ідалы, невялічкія драўляныя “дамавікі”, вясельны каравай, лялька старога Ярылы) да будзённых, бытавых (слуп пры печцы, таўкач, нож, каса, ігла з ніткай, дзяжа, ступка, інш.) і прыродных (агонь, вада, косці кажана, жабы) — пастаянна прысутнічалі вакол чалавека традыцыйнай культуры ў сваім семантычным адценні і выводзілі, акумулявалі сваёй асэнсаванай знакавай прысутнасцю залішкі лібідыёзнасці, выконваючы па-сутнасці, псіхатэрапеўтычную функцыю. Зніжэнню лібідыёзнага напружання спрыяла і адносна вольнае становішча жанчыны ў беларускай традыцыйнай

сям'і, адсутнасць жорстка-дамастроеўскай рэгламентацыі ейных паводзінаў: жанчына мела права на пасаг, старшыинства ў сям'і пасля смерці мужа, патрабаванне скасавання шлюбу. Разам з тым прыцягвае ўвагу прысутнасць у беларускім фальклоры значнай колькасці песен з сюжэтам пра імкненне жонкі пазбавіцца ад мужа часта праз ягоную смерць, забойства, што можа інтэрпрэтавацца як праява падсвядомых імкненняў, рэакцыя на маскулінна-рэпрэсіўны характар сямейнага побыту. Паміж іншага, з'яўленне і грамадская рэпрэзентацыя гэтых артэфактаў сведчаць хутэй аб адваротным: слабасці патрыярхальных традыцый — узяць руку на мужа ў патрыярхальным грамадстве — смяротнае злачынства (Клітэмнестра, забіўшая мужа Агамемнана і прыняўшая за гэта смерць ад сына Арэста), усведамленні беларускай жанчынай паняццяў асабістай свабоды і годнасці (наложніцы ці рабыні ў галаву не прыйдзе ўзяць руку на гаспадара), а таксама своеасаблівым брававанні сваімі магчымасцямі. Фальклор — гэта не міф з ягоным прыматам выцесненых інстыктаў і жаданняў: для першага галоўнае — рэпрэзентацыйнасць, маніфестацыя, акцэнтацыя відавочнага. Скаргі беларускай сялянкі — не на сваё прыніжанае становішча, а на небараку (зазвычай п'яніцу) мужа.

Асноўны інструмент сацыянарматыўнай рэпрэсіўнасці вясковага насельніцтва — грамада, абшчына з ейным жорсткім грамадскім дыктатам. Пасля правядзення зямельнай рэформы 1557 г. — так званай валочнай памеры — абшчына ў заходніх і цэнтральных раёнах Беларусі — там, дзе рэформа ажыццявілася ў дастаткова поўным аб'ёме — паступова страціла сваю гаспадарчую функцыю, што не магло не адбіцца і на яе сацыянарматыўнай ролі. Распад вялікіх сем'яў і ўтварэнне малых, якія ў сярэдзіне 19 ст. складалі, па дадзеных этнографуў, прыблізна палову ад агульнай колькасці, пашырэнне дыяпазону варыябельнасці індыўідуальных паводзінаў, развіццё індыўідуалізму — усё гэта выгодна адрознівала беларускага селяніна. Вядомы этнограф П.Шэйн, апісваючы сялян Віцебскага ўезду ў канцы 19—пачатку 20 ст., адзначаў: “Калі і была калі-небудзь

у нас абшчына, дык сляды яе, прынамсі ў Віцебскай губерніі, зусім згубіліся. Ніколі беларусы нічога не робяць разам”. А індывідуалізм, як вядома, галоўны паратунак ад рэпрэсіўных стэрэатыпаў.

Прыроднай самадастатковасцю, якая грунтуецца на актыўным сімбіёзе прыроднага і традыцыйна-культурнага, пры максімальнай адаптацыі апошняга да патрэб самакаштоўнага, пасвоему свабоднага вясковага жыцця тлумачыцца і параўнальна нізкая сацыяльна-палітычная, сацыяльна-ідэалагічная актыўнасць беларускага сялянства часоў Вялікага Княства Літоўскага. Фенамен сялянскіх рэлігійных войнаў у Еўропе, які ў культуралагічным сэнсе значыць выйсце традыцыйна-вясковай прыроднасці за сваю мяжу, ейны пераход на бок апазіцыі культурнай праблематыкі, праблематыкі навацыйнай, цывілізацыйнай (хрысціянскай) — не быў уласцівы для тагачаснай беларускай (ліцвінскай) гісторыі. Не ў апошнюю чаргу гэта тлумачыцца моцным адаптацыйным, па-сутнасці псіхатэрапеўтычным механізмам беларускай традыцыйнай культуры. Жорсткая дыхатамія хрысціянства (культура) — паганства (антыкультура, прырода), якая была пастаўлена і вырашана на карысць першай частцы ў каталіцкіх краінах, у асноўным — у Расіі, часткова на Украіне — тутакра была медыявана, знята сінтэзам, адаптацыяй хрысціянства да традыцыйнай мовы культуры. Адсюль — індыферэнтнасць да ідэйных, ідэалагічных праблем навакольнай рэчаіснасці: што трэба, ужо адабрана, адсарбавана і пераведзена ў катэгорыю “свайго”, г.зн. вяскова-прыроднага; астатняе проста не патрэбна, — трагічная апазіцыйнасць не паспявае ўсталявацца, Танатасу застаецца збіраць рэшткі спаленых пудзіл Мары. Сімбіятычнай культурнай самадастатковасцю, вясковым групавым нарцысізмам тлумачыцца і адсутнасць, больш дакладна, — адсутнасць свядомага імкнення да прадпрымальніцтва, буржуазнасці, што ў дачыненні да беларусаў зрабілася агульным, энцыклапедычным месцам. Прадпрымальніцтва — гэта выйсце ў сферу пераўтваральнай культурнай гульні, інфернальных культурных

прывідаў, незнаёмых і варожых, кантакт з якімі для міфалагічнага мыслення патрабуе цяжкіх намаганняў. Навошта новы космас, калі ёсць традыцыйны — з яго прадказальнымі міфалагічнымі істотамі, рызыкай і гульнямі? Прадпрымальніцтва тут — свядомы рэпрэсіўны мазахізм.

Спецыфічным стаўленнем да “знешняй” культуры тлумачацца і праявы калектыўнага падсвядомага беларускіх сялян — архетыпы, што знайшлі адлюстраванне ў фальклору, міфалогіі. Пры наяўнасці комплексу асноўных метакультурных архетыпаў — святарнага старога, духу, маці, Кору, інш. — кідаецца ў вочы адсутнасць архетыпнага ўвасаблення палітычных лідэраў (акрамя Вітаўта — мудрага старога). Архетып выконвае ролю масавага, калектыўнага псіхатэрапеўта. У крытычныя перыяды гісторыі ён узнімаецца з падсвядомасці народу, увасабляючыся ў вобразы лідэраў, такіх, як, згодна К.Юнгу, Бісмарк, Гітлер (архетып старажытнагерманскага бога Вотана). Можна з дастатковай упэўненасцю сцвярджаць, што ў рускіх — гэта архетып Чынгіс-хана (Іван Жахлівы, Пётр I, Ленін, Сталін). Што да беларусаў, дык, акрамя вышэй згаданага архетыпу, які падыходзіць у большай ступені да першапродка, духу, бога, у традыцыйнай свядомасці не выкрышталізавалася архетыпная акумулятыўна-лідэрская постаць. Гэта тлумачыцца ізноў-такі незаангажаванасцю “народнай” свядомасці знешне-культурнымі праблемамі і — галоўнае — адсутнасцю патрэбы ў падтычнай, вонкавай асобе для вырашэння псіхалагічных канфліктаў, якія знаходзяцца па-за межамі культурна-палітычнага дыскурсу.

Прынцыпова іншым (можа, у гэтым і вытокі трагічнага разрыву беларускай культуры па класавай прыкмеце) было стаўленне да культуры прадстаўнікоў феадалаў, гараджан, царквы. У старабеларускай культуры істотна не выражана ідыялема прынцыповага адмаўлення культуры, культурнай эрудыцыі, як гэта было ў рускім праваслаўі, еўрапейскіх ерасях. Класічная еўрапейская, антычная адукаванасць Кірылы Смаляціча, асветніцка-хрысціянская дзейнасць Ефрасінні Полац-

кай, Кірылы Тураўскага, які ў сваіх творах паспрабаваў злучыць паганскія элементы (прыроду) з хрысціянскімі (культурай), — усе яны закладалі падмурак парадыгмы апалогіі культуры, культурных навацый, культурнай мадэрнасці. З цягам часу на беларускіх землях у кантэксце еўрапейскай гуманітарнай традыцыі з’явілася праблема культуры як самадастатковай дадзенасці, утварыліся пачаткі культуралагічнага мыслення. Так, Андрэй Волян у выданай у 1608 г. працы “Аб валадары і яго асабістых дабрачыннасцях” пісаў аб тым, што чалавечыя дабрачыннасці належаць, у першую чаргу, да культуры і поўнай гуманізацыі чалавечага розуму; людзі, узброеныя ведамі, дакладна вывучаюць складанае мноства дабрачыннасцяў, каб вывесці іншых з жывёльнага стану на шлях цывілізацыі. У гэтым знакавым тэксце пастуююцца асноўныя культуралагічныя канцэпты: самакаштоўная, выключная роля культуры, гуманістыкі як асноўных перадумоў дабрадзейнасці; адрозненне паняццяў культуры як духоўнага працэсу — прывілея для параўнальна невялікай колькасці людзей-правадыроў — і цывілізацыі (як можна меркаваць, гэта — агульнапрынятая сістэма грамадскага ўладкавання, жыццязабеспячэння); уяўленне аб “прыродзе” як аб жывёльным існаванні, рэзкае проціпастаўленне яе цывілізацыі і культуры. Вялікая роля надаецца ў культурнай дзейнасці ўпарадкаванай знакава-сімвалічнай сістэме — адной з фундаментальных дэфініцый культуры. Так, Лаўрэнці Зізаній піша, што граматыка — ключ “отворяючи всем ум”, праз яе “риторика и словесница вкупе чесной философии чрез естественном богословии окажется союз, без которого порядне речи не справит”. Ідэя аб артэфактычным сімвале культуры — кнізе — як увасабленні свету, космасу маніфестуецца С.Полацкім у творах “Кніга”, “Свет ёсць кніга”: “Мир сей преукрашенный, книга есть велика”, прычым, кніга-космас утрымлівае перш-наперш прыродныя “листы”: неба, агонь, ваду, і толькі ў канцы — зямлю “с писменами”. Гэта апалагетычна-культурнае асэнсаванне космасу як кнігі папярэднічае сінанімічнаму разуменню кнігі, бібліятэкі Х.Л.Борхесам, У.Эка, аднак

ягоны знакавы кансенсус, унітарызм — натурфіласофскі, нават нечалавечы, боскі, дзе ўсе знакі навакольнага свету — вада, агонь, нашы пісьмёны — аркушы аднаго, толькі Тварцу зразумелага тэксту. Культавы помнік беларускага інтэлектуалізму, менталітэту — Статут 1588 г. — з'яўляецца маніфестацыяй згоды з сістэматворчай, мяккай, усеабдымнай культурнай рэпрэсіўнасцю, той, дзе няма месца інстынктыўна-біялагічнаму праізволю надзеленых уладай вялікіх і малых валадароў.

Сфера шляхецкай, гарадской культуры, якая была найбольш дэтэрмінавана культурна-этычным прэсінгам — сексуальная. Сексуальны авангард італьянскага рэнесансу, эратычная мадэрнасць часоў французскага класіцызму, барока, ракако, Асветніцтва абышлі, здаецца, беларускія землі бокам. Сексуальная рэвалюцыя прыйшла сюды, як можна меркаваць з мемуараў, у другой палове 18 ст. на хвалях культуры Асветніцтва. Але яна досыць хутка набыла еўрапейскія рысы эстэтычнай самакаштоўнасці (тутака вылучаюцца Гродзенскія балы) і, калі б не свядомае звядзенне Беларусі да ўзроўню расійскай правінцыі побач з наступам праваслаўна-дамастроўскай ментальнасці, маглі развівацца адвольным еўрапейскім шляхам, не спараджаючы цэнзарскага феномену ў пурытанскі-кастрыраванай новай беларускай літаратуры. Увогуле ў часы Асветніцтва і рамантызму, пры ўмацаванні апалогіі рацыяналізаванай культурнасці, на Беларусі ўпершыню ўтварылася сістэматычная апазіцыя цывілізатарскай культуры (Ф.Карпінскі, А.Марцінкеўскі). Разам з тым, апазіцыя прырода/культура не набыла ў Беларусі трагічнай русаісцкай напружанасці, не зрабілася ідэалагічным кіраўніцтвам наступу на прыроднае, яго дэзавуацыі. Гэта звязана як з пераважна аграрным характарам беларускага (ліцвінскага) грамадства, так і, у першую чаргу, з тым, што культура на нашых землях мела поліцэнтрычны, полісемантычны, жывы, дынамічны характар, ейныя эпіцэнтры — гарады, маёнткі, мястэчкі — не былі ўніфікаваны ідэйна і тэрытарыяльна, і не здолелі вылучыць з сябе адзіны агрэсіўны, меха-

нічны, нівеліроўчы цэнтр-кангламерат — праддзечу цывілізацыі індустрыяльнай эпохі.

Пасля анексіі беларускіх земляў Расійскай імперыяй характар рэпрэсіўнасці змяніўся — ён стаў больш сістэматызаваным і глабальным. Галоўным рэпрэсіўным адэптам зрабілася цывілізацыя, прычым, цывілізацыя найбольш уніфікаванага, таталітарнага, антыплюралістычнага тыпу — усходне-азіяцкая. Гэта назва падкрэслівае ейнае маргінальнае паходжанне — гэта не класічны Усход — цывілізацыі Егіпту, Індыі, Кітаю, і не традыцыйная Азія з ейнымі качавымі народамі і культурамі, а складаны сімбіёз гэтых метакультурных утварэнняў з вонкавымі элементамі еўрапейскага аздаблення. Асноўныя рысы расійскай цывілізацыйнай сістэмы — татальная ўніфікацыя — аб’ектыўна супрацьстаіць, утварае апазіцыю культуры як жывому, творчаму, індывідуальнаму працэсу. Ці не ўпершыню на беларускіх землях прыроднае (сялянскае), культурнае (горад, маёнтка, мястэчка) апынуліся ў апазіцыі да цывілізацыйнага, якое тутака разумеецца ў адмоўным, шпенглераўскім значэнні. Канец ліцвінскай культуры — а гэта, прыкладна, сярэдзіна 19 ст., чаму папярэднічалі такія падзеі, як закрыццё Віленскага ўніверсітэту, калегіюмаў, скасаванне магдэбургскага права, сеймаў, Статуту, задушэнне паўстання пачатку 30-х гг. — значыць і трагічны зыход культуры ў сваім пазытыўным, плюралістычным, творчым сэнсе як структурастваральнага пласту старабеларускага грамадства ўвогуле. Ад гэтых часоў ейны прытулак — шляхецкія маёнткі, што жывуць, пабольшасці, культурнай настальгіяй, асобныя лакуны ў здэкультываваных ці іншаэтнічных гарадах, нірванічная рэфлексія “краёвасці”, “тутэйшасці”.

Праблема цывілізацыйнай рэпрэсіўнасці для беларускай этнакультурнай гісторыі — адна з найбольш актуальных і трагічных. Аб тым, што Беларусь размешчана на памяжоўі Усходу і Захаду, пісаў І.Абдзіраловіч. Не адмаўляючы гэтага прынцыповага палажэння, з Абдзіраловічам можна не пагадзіцца ў адным і дастаткова прынцыповым: беларуская культу-

ра ніколі не была і не будзе трэцяй, пераходнай, сінтэтычнай — для гэтай, па сутнасці, цывілізацыйна-стваральнай працы ў Беларусі не хопіць матэрыяльных і духоўных патэнцый — гэта малы, у лепшым выпадку сярэдні па еўрапейскіх маштабах народ. Спецыфіка тыполага-цывілізацыйнага існавання Беларусі ў тым, што ў розныя часы сваёй гісторыі яна належала пераважна то да ўсходняга (11—15, сяр. 19—20 стст.), то да заходняга (15—18 стст.) тыпу цывілізацый, прычым, ніколі не была цалкам, на 100% усходам ці захадам. Праблемы этнічнай ідэнтыфікацыі беларусаў, рэпрэсія беларускай этнічнасці звязаны, у першую чаргу, не з беларусафобіяй рускіх ці палякаў, а з цывілізацыйнісцкім экспансіянізмам памяжоўя — месца, дзе канфлікты, і не толькі міжцывілізацыйныя, праяўляюцца найбольш інтэнсіўна. Этнічнае з’яўляецца тутака другасным, апасрэдаваным экспансіянісцкімі амбіцыямі грандыёзных метакультурных утварэнняў — ад Японіі да Дняпра і ад Буга да заходняга ўзбярэжжа ЗША. Іншая справа, што генетычна роднасны беларускай культуры заходні тып цывілізацыі — у ягоным рэчышчы ў 14—16 стст. адбылося ўтварэнне этнасу, з ім звязаны “залаты век” беларускай (ліцвінскай культуры) — прапаноўвае больш мяккі, гуманны тып культурнай рэпрэсіўнасці: у межах апазіцыі культура/цывілізацыя разумеецца вёска, вясковаць, пакідаючы магчымасць існавання культуры, хаця таксама ў межах апазіцыі культура/цывілізацыя. Разам з тым, як мы бачым у сучаснай культуры постмадэрну, дыхатамічнае напружанне паміж гэтымі апазіцыямі здымаецца за кошт насычэння цывілізацыйнасці культурнасцю пры адваротным пранікненні некаторых форм.

Чарговая фаза цывілізацыйнай рэпрэсіўнасці звязана з усталяваннем на Беларусі індустрыяльнага грамадства, пачатак якому быў пакладзены ў 30-х, 50-х гг. 20 ст. Сам характар утварэння тэхнакратычнасці на нашых землях быў прымусова-рэпрэсіўным: буйная прамысловасць была гістарычна неўласціва беларускім землям, дзе ад веку існавала густая сець сярэдніх і дробных вытворчых прадпрыемстваў; канцэпцыя шэ-

рагу вялікіх ангараў “зборачнага цэху” аніяк не ўпісваецца ў беларускую этнакультурную традыцыю. Індустрыялізацыя прынесла з сабой урбанізацыю і, як вынік — спалучэння таталітарнага і індустрыяльнага дыскурсаў, — унітарную звышурбанізацыю. Замест анклаўнай, поліцэнтрычнай сістэмы размеркавання насельніцтва ў часы Вялікага Княства Літоўскага па невялікіх, параўнальна з еўрапейскімі памерамі, гарадах і шматлікіх мястэчках, дзе велічыня гораду не была маркерам ягонага культурнага ці вытворчага ўзроўню (дастаткова назваць такія важныя культурныя цэнтры, як Нясвіж, Слуцк, Мір, Налібокi, Карэлічы, інш.) на Беларусі ўсталявалася імперская, рэпрэсіўная мадэль урбаністыкі. Ейныя вытокі — у пераважна вясковым, земляробча-традыцыйным укладзе жыцця арыентальнага грамадства, існаванні жорсткай пагранічнай мяжы паміж нешматлікімі гарадамі і бязмежнай вёскай, над якой гэтыя гарады пануюць. Адсутнасць пераходных форм трансурбаністычнага існавання — замку, мястэчка, — якія выконвалі б функцыю пасярэдніка, медыятара паміж гарадам і вёскай услед за навязанай расійскай імперскай звышцэнтралізаванай і іерархізаванай мадэллю грамадства, прывяло да таго, што параўнальна невялікая па сваіх памерах Беларусь запазычыла ўнітарна-іерархічны тып урбаністыкі, калі невялікая колькасць палітычных цэнтраў — гарадоў — робяцца культурнымі акумулятарамі краіны. На Беларусі гэта мадэль дасягнула рэпрэсіўнай гіпертрафічнасці, увасобіўшыся ў ейны “сталічны” ваярыянт, калі адзін горад — сталіца — робіцца таксамічным рэпрэзэнтантам усёй краіны. Таталітарная іерархія, якая працуе па апазіцыйным прынцыпе: цэнтр (горад) — ускраіна (правінцыя), набыла тут закончаны выгляд адмоўнага канцэпту індустрыяльнай цывілізацыі: горад (цывілізацыя) — астатняя тэрыторыя краіны (культура? прырода?). Культурная прастора сучаснай Беларусі мае выразны “гуманітарны” — арганізавана-іерархічны характар — яна канцэнтруецца вакол невялікай колькасці базавых канцэптаў, у прасторавым і сэнсавым цэнтры якіх стаіць адзін населены пункт — горад Мінск, дзе

жыве амаль кожны пяты грамадзянін рэспублікі, і які сваю палітычную, эканамічную і культурную вагу падмацоўвае дэмаграфічнай. У якасці плюралістычнай альтэрнатывы у нас ёсць хіба што Віцебская мастацкая школа ды звязаная з польскай донарскай перакладной і аўтэнтычнай літаратурай гарадзенская гуманітарная плыня. У выніку тутака замацавалася рэпрэсіўная экспансія урбаністычнай цывілізацыі як нівеліравальнага, механістычнага, масава-сярэдняга ўтварэння, цывілізацыі, якая пануе над высмактанай правінцыяй, абыходзячыся з ёй з прынцыпу: хіба ў горадзе, хіба — нідзе, і знаходзіцца ў апазіцыі як да культуры, так і да прыроды. Парадоксам суадносінаў цывілізацыйнага і культурнага, а таксама прыроднага на Беларусі з’яўляецца тое, што цывілізацыйная рэпрэсіўнасць тут у 19—20 стст. усталёўвалася на падмурку прыродных, першабытных інстынктаў патрыярхальнага грамадства, дзе пануе фрэйдаўскі магутны бацька (цар, генсек), які мае бязмежную ўладу над “сынамі”.

Цікава, што патэрналісцкая мадэль рэпрэсіўнасці мела на Беларусі, як і на савецкіх абшарах, сваю спецыфіку. З аднаго боку, яна адпавядала пастулатам матрыярхальнага грамадства (паводле І.Бахофена, Э.Фрома) — тутака пастулявалася ўсеагульная роўнасць, вялікую ролю адыгрывалі крэўна-сваяцкія сувязі, існавала досыць абыякавае стаўленне да закону, грамадства жыло і жыве пачуццёва-стыхійным светаадчуваннем. З іншага боку, на чале грамадства стаялі жорстка-тыранічныя патрыярхальныя постаці — Ленін, Сталін, Антропаў, якія прадукавалі іерархію старэйшых братоў (брата), першабытны праізвоў; хаця мелі месца і асобы андрагіннага тыпу — позні Брэжнеў. Такі складаны сімбіёз адбіўся на спецыфіцы тыпалогіі беларускага грамадства апошняга стагоддзя — монстры патрыярхі зрабілі з яго пераважна жаночую — з блізкасцю да зямлі, ірацыянальнай пачуццёвасцю, пасіўным успрыманнем прыроды — па-свойму гуманістычную супольнасць.

Такім чынам, праблема культуры, цывілізацыі, рэпрэсій у розныя перыяды этнакультурнай гісторыі Беларусі вырашалася па-рознаму.

Дыхатамічны баланс часоў Вялікага Княства Літоўскага змяніўся напружаным дысанансам апошніх двух стагоддзяў.

Асноўная праблема сучасных суадносін гэтых трох складнікаў — адсутнасць медыятара, культуры — г.зн. шырокай ідэйнай і геаграфічна-творчай плюралістычнай дзейнай культурнай палітры.

Фактычна трагізм чалавечы і культуралагічны сучаснай беларускай сітуацыі — у сутыкненні урбаністычнай цывілізацыі (перш-наперш Мінску) з прыродай — вёскай і вясковымі мігрантамі, якіх самарэалізацыйная неабходнасць цягне ў пастку цывілізацыйнага урбанізму. Думы аб сацыялістычнай індустрыяльнай Беларусі У.Леніна (гл. бел.літ) змяніліся на нашых землях змрочнымі прывідамі сноў О.Шпенглера.

Літаратура

1. Юнг К.Г. *Архетип и символ*. М., 1997.
2. *Памятники философской мысли Белоруссии XVII—первой половины XVIII вв.* Минск, 1991.
3. *Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии*. Мн., 1962. с. 138.
4. Падокшын С. *Філасофская думка эпохі Адраджэння на Беларусі*. Мн., 1990. с. 105.
5. Мальдзіс А. *Беларусь у люстэрку мемуарнай літаратуры XVIII стагоддзя*. Мн., 1982.
6. Абдзіраловіч І. *Адвечным шляхам. Дасьледзіны беларускага сьветагляду*. Мн., 1993.

2000 г.

Рыгор ГРУДНІЦКІ — нарадзіўся ў 1947 г. у в.Тонеж, на Палесьсі. У 1976 г. скончыў Беларускі дзяржаўны ўнівэрсытэт (філязофскае аддзяленьне) і там жа — аспірантуру на катэдры гісторыі. Абараніў кандыдацкую дысэртацыю па нямецкай філязофіі (нямецкая Асьвета й Кант: праблемы гнасэалёгіі). З канца 80-х гг. займаецца праблемамі беларускай культуры. Працуе загадчыкам катэдры філязофіі ў Полацкім дзяржаўным унівэрсытэце.

НЕФІЛАСОФСКІЯ ДУМКІ ПРА ФІЛАСОФІЮ

Трагічнасьць нашага часу не лакальная: яе абшары — увесь свет. І тая жменька гадоў, якая аддзяляе нас ад ХХІ ст., толькі падкрэслівае гэтую трагічнасьць. А нарастальнае ўсведамленне таго, што гэта не проста храналагічны пераход, а нараджэньне новага сусвету чалавечых лёсаў, выклікае адчай, разгубленасьць, прадчуванне крызісу асноў цывілізацыі, разбурэньня жыццятворных сэнсаў. Але крызіс культуры — гэта яшчэ не пагібель культуры. Крызіс ставіць перад разгубленым чалавекам не пытаньне аб пахаванні культуры, а праблему пошукаў новых максім яе. Калі старыя сэнсы разбураюцца, то адны плачуць над “знікненнем” сэнсу і “бяссэнсавасцю” культуры, а іншыя выпраўляюцца на пошукі новых сэнсаў.

Справа, мусіць, у тым, што мы дасягнулі мяжы, за якой павінна змяніцца сама культура, яе сэнсавы змест, і гэта з неабходнасцю прывядзе да змены ўсяе нашае цывілізацыі, яе фундаментальных асноў. Мы адыходзім ад традыцыйна звыклага і палюхамся: а раптам наперадзе горшае ці, наогул там нічога не знойдем. Вось адкуль сьвярджэнні: маўляў, імкліва нарастае самы разбуральны крызіс — духоўнасці, культуры, чалавека. Але якое духоўнасці? Якое культуры? Якога чалавека? І ці крызіс гэта?

Калі глядзець назад, калі ўглядацца ў рацыяналістычную класіку, то гэта сапраўды крызіс. Рацыяналістычны характар

еўрапейскай культуры, яе даўняя арыентацыя на метады прыродазнаўства ў культуралагічных даследаваннях — адна з найгалоўнейшых прычын, што абумоўліваюць перавагу рацыяналістычнага, тэхнакратычнага падыходу да рашэння задач, якія стаяць перад чалавецтвам на сучасным этапе. Цяпер відавочна, што гэты рацыяналізм быў усяго толькі ўласцівасцю юначае пары сучаснай цывілізацыі. Тут дарэчы будзе прыпомніць словы Івана Адоеўскага, які калісьці заўважыў, што рацыяналізм падвёў нас да брамы ісціны, аднак яму не наканавана адчыніць яе. І справа зусім не ў адмаўленні рацыяналізму ці сцвярдзенні ірацыяналізму. Гаворка, мусіць, ідзе пра тое, што ў свеце бытавання чалавека, у чалавечым свеце культуры рацыянальнага не больш, чым ірацыянальнага. Кожны раз, як мы сустракаемся ў гэтым свеце з самімі сабой, мы знаходзім сябе не толькі як разумных і святых, але і як бязглуздых і разбэшчаных. І кожны раз спыняемся разгубленыя: наш свет і мы самі ў гэтым свеце зусім непадобныя да тае лагічнае канструкцыі, якую стварыла рацыяналістычная класіка. Разгубленыя, мы схільны лічыць, што магчымасці разумнага чалавека значна меншыя, чым думалі нашыя настаўнікі. Навука дала нам веды, але пазбавіла веры. Розум зрабіў нас самаўпэўненымі, але адабраў надзею. Так, напрыканцы XX ст. мы засталіся сам-насам з Сусветам, чужыя яму і непатрэбныя. Такая рэтраспектыва.

А калі зазірнуць за далягляд? Ці не голас гэта новага чалавека, які абвясчае аб нараджэнні новай духоўнасці і новай культуры? І задача філасофіі — выявіць і растлумачыць новыя максімы яе, зразумець агульнасць і адметнасць традыцыі і культурнай навацыі і вызначыць нормы і схемы паводзінаў чалавека ў сферы новай духоўнасці. Якія будуць гэтыя максімы, чым будуць вызначацца праксіалагічныя схемы? Мы не ведаем яшчэ гэтага: хутчэй, толькі адчуваем іх набліжэнне, але якраз таму нам бракуе разумення. Гэта і ёсць галоўнай задачай філасофіі. Але не першай. Бо найперш ёй неабходна самаўсведамленне ўласнай сутнасці. Якой павінна стаць філасофія, каб быць здольнай вырашыць свае галоўныя праблемы?

Найперш яна павінна пазбавіцца ад метафізікі ў адмоўным сэнсе гэтага слова і стаць філасофіяй чалавека і для чалавека. Не “чалавечага фактару”, а менавіта чалавека як індывідуальнай асабовасці. Філасофія мусіць заняць такую пазіцыю, з якое свет магчыма ўбачыць вачыма асобы і менавіта як свет гэтае асобы, як значны для асобы свет, які набывае сэнс і можа быць апраўданы толькі ў кантэксце жыцця асобы.

Маім зданнем, настаў час усвядоміць, што філасофія нараджаецца не эканомікай, палітыкай ці правам, і тым больш, не служыць ім. Змест і сэнс філасофіі ў яе культурна-гістарычным развіцці нараджаецца не цывілізацыяй, а культурай, і належыць толькі культуры. Філасофія — не сродак адлюстравання тэхніка-тэхналагічных ці дзяржаўна-прававых (г.зн. цывілізацыйных) здольнасцяў і магчымасцяў чалавека. Філасофія — гэта рэфлексія над пакутамі душы і пошукамі вандроўніка духу.

Філасофія павінна пераадолець рацыяналістычную аднамернасць і адназначнасць класічнай традыцыі. Плюралізм для новай філасофіі паўстае чымсьці такім, чым для класічнае традыцыі быў рацыяналізм: максімай, якая вызначае спосаб і стыль філасафавання. Гэты плюралізм, адпавядаючы самой сутнасці культуры, знаходзіць і прыродазнаўчае абгрунтаванне: Бор быў ці не першым, хто выказаў думку пра тое, што больш-менш складаную з’яву ў межах аднае мовы апісаць прыныпова нельга. У пазітыўнай форме гэта можна сфармуляваць так: пры апісанні любога аб’екту неабходна мноства інтэрпрэтацый. Адзіна праўдзівая і вычарпальная інтэрпрэтацыя няма і быць не можа. Тым больш слушнай гэтая думка робіцца тады, калі такім аб’ектам філасафавання паўстае чалавек: ніхто не ведае адзінае і поўнае праўды пра чалавека, бо такое праўды не існуе.

Мусіць, прыйшоў час зразумець, што чалавек — не тая прагматычна-пазітывісцкая канструкцыя, якую стварыла класічная філасофская традыцыя. Мы — не homo sapiens, а дакладней, не толькі і нават не гэтулькі homo sapiens. Мы штосьці ўніверсальнае: істота, рацыянальнасць якое толькі адна з праяў шматмернай і разнамернай істасці чалавека ў свеце.

Мы ўрэшце рэшт зразумелі, што без клопату пра чалавека ўсе размовы пра будучыню не маюць аніякага сэнсу. Але ўсвадоміўшы гэта, ці зразумелі мы, які чалавек нам патрэбен? Тэхнакрат-рацыяналіст? Спажывец, эстэт, работнік, вольная асоба? Усё яшчэ мы лічым, што гэта другаснае, што ўсе гэтыя пытанні — для паэтаў-летуценнікаў. А на самай справе гэта і ёсць прадчуваннем новай філасофіі, задача якой — вызначыць і абгрунтаваць права асобы на самаздзяйсненне ў якасці асобы.

Хто наважыцца аспрэчваць сцвярджэнне Лосева аб тым, што “імя ёсць жыццём”, што чалавек без імя глухі і нямы, што калі людзі губляюць ці забываюць сваё імя, “тады існуюць толькі цемра і вар’яцтва, і корпаюцца ў гэтай цемры адно гэтакія ж цёмныя і звар’яцелыя пачвары”. Кожны раз, як мы ўсведамляем сябе ўдзельнікамі гістарычнага працэсу, мы пераконваемся, што працэс гэты незавершаны, і што ў гэтым працэсе нам належыць гэтка ж роля, як і тым, хто стаяў на пачатку яго і закладае ягоныя соцыякультурныя падмуркі. Мы не чытаем старажытна-грэчаскае трагедыі, мы ствараем яе як трагедыю ўласнага жыцця. Нагорная казань толькі тады набывае маральна-культурны змест, калі яна перастае быць “праблемай” Хрыста і робіцца праблемай нашага маральнага выбару. Калі ж гэта проста Эдып ці проста Хрыстос, а не трагедыя нашага існавання і нашай уласнай асабістай адказнасці за жыццёвы выбар, то гэта не культура, а мы — не людзі. Ува ўсякім разе — не зусім людзі.

Кожны раз, уключаныя ў культурную сітуацыю, мы вымушаны не проста перажываць, а быць стваральнікамі яе, а значыць — і гістарычнага працэсу, які праз гэта паўстае як абраны нам наш уласны лёс. І менавіта філасофія павінна паказаць, якое месца ў гэтым працэсе мусіць заняць чалавек, як і дзеля чаго ён будзе дзейнічаць. Але не праз стварэнне агульназначных рэгулятываў, уласцівых класічнай традыцыі, а дзякуючы далучанасці і дачыненасці маёй да гістарычна-культурнае справы як справы майго жыцця. Толькі тады справа гэтая перастае быць ананімнай, і таму чужой, і набывае імя свайго стваральніка.

Мы мусім прызнаць, што свет, збудаваны на ўсеагульных, агульнаабавязковых асновах, немагчымы прынцыпова. Гэта мае дачыненне да ўсяе культуры як сферы спецыфічна чалавечае жыццязейнасці. Пры гэтым неабходна адмовіцца ад спрошчанага ўяўлення аб сацыяльна-эканамічнай дэтэрмінацыі філасофіі і маралі як элементу культуры. Не таму, што такога ўплыву няма, а таму што ён не вырашальны: сацыяльна-эканамічныя адносіны самі павінны быць маральнымі. Мараль не элемент культуры, а яе падмурак, умова яе магчымасці. Але мараль і не збор “вечных” агульнаабавязковых догмаў па-за часам. Не таму, што такіх догмаў няма, а таму што сваю маральнасць яны атрымліваюць праз маю ўнікальную асабовасць. Той факт, што агульнаабавязковыя асновы кожны раз тут і там праяўляюцца ў рэальным сацыяльным жыцці, не супярэчыць выказанай думцы: праяўляючыся ў грамадскім жыцці і істотна ўплываючы на яго, агульнаабавязковыя каштоўнасці не з’яўляюцца ні інстытуцыянальнымі, ні канстытуявальнымі. Сэнс і значэнне яны набываюць толькі ў індывідуальным досведзе чалавека і толькі адносна гэтага досведу. Як толькі ім надаецца нейкая асаблівая інстытуцыянальная ці канстытуявальная роля, так больш ці менш хутка, але непазбежна, нараджаецца і ўсталёўваецца прымус як пачатак і падстава таталітарызму.

Філасофія не можа і не павінна быць сродкам тэарытычнага абгрунтавання “рэвалюцыйнае перабудовы свету”, як і апалогія “наяўнае сацыяльнасці”. Галоўнае не ў тым, каб звяргаць ці абараняць, галоўнае — пазнаваць, каб зразумець, і на падставе разумення ствараць такія ўмовы, якія спрыяюць кожнаму чалавеку дасягнуць магчымасці жыць вольнымі ад пэўнай сацыяльнасці, тым больш, калі яна атаясамліваецца з дзяржаўнасцю.

Каб пазбавіцца ад страху, неабходна пазбавіцца ад патэрналізму ў адносінах да дзяржавы. Бо баяцца можна не толькі ГУЛАГу, баяцца можна і “непразрыстай” сістэмы, якая, прадпісваючы мне нормы і прынцыпы паводзінаў, пазбаўляе мяне

маёй індывідуальнасці. Гэта — камуністычная супольнасць, але гэта і гіпертрафаваная ідэя грамадскага інтарэсу ды грамадства, якія супрацьстаўляюцца “індывідуалізму” і “эгаізму”. Выйсце тут адно: стварэнне гарантый “індывідуальнага выраставання”, стварэнне абароны індывідуальнасці праз індывідуальную абарону. Разлік на дзяржаву, на партыю, на нейкую іншую сацыяльна-палітычную структуру пазбаўляе чалавека волі, разбурае яго “самасць” праз укараненне ў “сацыяльнасць”. Таму галоўнае — стварыць сродкі і механізм абмежавання сацыяльнасці, які адначасова абмяжуе і “анархію эгаізму”. Гэта парадокс, гэта кампраміс. Але гэта адзінае выйсце. Ідэальнага грамадства, а тым больш ідэальнае дзяржавы, не было, няма і не будзе, бо іх нельга стварыць нідзе, ніколі, нікому.

Нам неабходна пераадолець стэрэатып універсальнасці культурных прынцыпаў. Жыць і заставацца вольным разумны чалавек можа толькі ў адносным сэнсе, у свеце культуры, якая не прэтэндуе на канчатковасць. У гэтым свеце няма апошнія ісціны, бо яна нічым не адрозніваецца ад звычайнай маны. Гэты свет не ведае неабмежаванае свабоды, бо такая свабода вядзе толькі ў рабства. Гэта адносны свет нашае духоўнасці.

Да гэтага часу мы часцей за ўсё духоўнасць чалавечага існавання падмяняем наборам ідэалагічных клішэ. Апошнія звонку навязваюць чалавеку пэўны лад жыцця (найчасцей не адпавядаючы прызначэнню чалавека). Духоўнасць жа — гэта ўнутраны выбар уласнага лёсу, гэта сустрэча чалавека з сабой як з чалавекам. Духоўнасць — гэта той адзіны свет, у якім чалавек упершыню знаходзіць сябе як асобу і ставіцца да сябе менавіта як да асобы. Духоўнасць — гэта сфера, у якой індывідуальнасць дасягае максімальнага самаўсведамлення і адначасова — сваёй злучанасці з Сусветам. Такі чалавек паўстае не як элемент саборнасці альбо калектыўнасці, а як персана, як асоба, для якога агульначалавечыя каштоўнасці набываюць сэнс толькі праз яе асабовасць. Прапушчаныя праз польмя асабовасці агульначалавечыя запаветы не толькі самі набываюць сэнс адносна

індывідуальнага існавання чалавека, але і напаўняюць ім само гэтае існаванне, заахвочваюць чалавека да “быцця-насуперак-смерці” (Г.Марсель). Абсалютныя і безумоўныя каштоўнасці Ісціны, Дабра і Хараства (гэтыя найвышэйшыя агульначалавечыя максімы) толькі тады выяўляюць сваё існаванне, калі я пажадаю адкрыць іх для сябе, калі мая асоба адчувае патрэбу ў іх, калі мая воля імкнецца да сустрэчы з імі.

А зрэшты — не гэта галоўнае. Ідзе пошук новай духоўнасці — вось што важна. І ў гэтым пошуку асаблівы сэнс набывае не толькі пытанне “Што я мушу рабіць?”, але і пытанне “Якім я мушу быць?” Гэтае пытанне знешнія ўмовы маёй практычнай дзейнасці пераводзяць ува ўнутранае сэнсатварэнне, якое і ёсць калі не свабодай, то яе пачаткам.

З гэтае волі, звернутае да сябе, волі, якая вызваляе чалавека ад засілля як прыроднае, гэтак і сацыяльнае знешнасці, праз аўтанамізацыю яго духоўнае самасці нараджаецца вера — у магчымасць стаць і быць чалавекам. Вера шэры лад маіх ведаў ператварае ў каляровае суладдзе вясёлкі, напаўняе маю істоту ўпэўненасцю і надзеяй.

Вера і надзея, якія вырастаюць з духоўнасці, але адначасова і фундаменту яе, надаюць сэнс нашым жыццёвым мэтам, нараджаюць упэўненасць у сэнсоўнасці нашых намаганняў, у здзяйсняльнасці нашых жыццёвых праектаў.

О вера! О надзея! Хіба не вы вызваляеце мяне ад рэчавасці? Ці ж не вы надаеце мне ўпэўненасці ў тым, што немажлівае мажліва, што смерць — гэта не зыход у небыццё, а выхад духу ў вечнасць!

1994 г.

Валянцін АКУДОВІЧ — нарадзіўся ў 1950 г. у Сьвіслачы на Горадзеншчыне. Скончыў Літаратурны інстытут (г. Масква). Працаваў у штотыднёвіках “Культура”, “ЛіМ”, часопісах “Крыніца” і “Фрагмэнты”. Заангажаваны праблематыкай “мэтафізікі адсутнасці”. Аўтар кніг “Мяне няма. Роздумы на руінах чалавека”, “Разбурыць Парыж”.

РОШЧЫН І ЗАНЯПАД МЕТАФІЗІКІ

Калі я быў падлеткам і толькі прызвычаіўся ўслухоўвацца ў таямніцу самога сябе ды ўглядацца ў зоры над хатай, мяне пачала пакутліва вярэдзіць адна і тая самая думка: як можна кахаць дзяўчыну, маліцца Богу, будаваць дамы, дарогі, камунізм, калі невядома, навошта ўсё гэта: зямля, неба, чалавек?

Чаму — думаў я тады — людзі не адкладуць на нейкі час сваіх пільных справаў, каб неяк высіліцца разам і знансці адказ на гэтыя першыя запытанні, бо без адказу на іх і камунізм, і Бог, і чалавек губляюць хоць які сэнс.

У тую пару мне падавалася жахлівым жыць і не ведаць, навошта ты жывеш, навошта з’яўляецца, жыве і памірае чалавек?.. (Зрэшты, гэтаксама мне падаецца і сёння.) Значна пазней я дазнаўся, што яшчэ ў XIX ст. вось гэтыя страх і трымценне перад вусцішнай тайніцай быцця адзін чалавек паклаў у под сваёй філасофіі. Звалі гэтага чалавека Сёрэн Кіркегар, і яму ў першую чаргу мы абавязаны з’яўленнем такой філасофскай падзеі, як экзістэнцыялізм.

Але задоўга да таго, як мне сёе-тое стала вядома пра гэтага вялікага мысляра, я ўжо здагадаўся: філосаф — гэта той, каго ва ўсе ягоня гады працінае падлеткавы жах перад невымоўнай тайніцай быцця. Праўда, энцыклапедыі ператлумачвалі грэцкае слова “філасофія” як “любоў да мудрасці” (усяго толькі), але я не даваў веры ні грэкам, ні энцыклапедыям, ні тлумачэнням, бо напэўна ведаў, што філасофія — гэта немагчымасць жыць...

Менавіта так: немагчымасць жыць без уцямнага ведання, навошта ты вымкнуты з небыцця ў быццё, і ёсць філасофія...

У тую пару, калі я гэтак імператыўна вызначаў для сябе сутнасць філасофіі, наш край быў адзелены ад усяго свету “жалезнай заслонай”, і мне, натуральна, нават не да галавы было, што ніякай філасофіі ўжо даўно няма, што гэза пра “канец філасофіі” дыскутуецца хіба адно ліцэістамі падчас курсу “Уводзіны ў філасофію”, што слова “філосаф” на Захадзе, амаль як у нас за камуністамі, прамаўляецца ў лепшым выпадку з адценнем прыхаванай іроніі, у горшым — з непрыхаваным сарказмам. Для неафіта з Усходу, якому пашэнціла зазірнуць за “жалезную заслону”, гэтая сітуацыя выглядала яшчэ больш незразумелай з таго, што, нягледзячы на татальнае адмаўленне філасофіі ў праве на існаванне, яна заставалася адной з абавязковых дысцыплін сістэмы адукацыі, мела мноства акадэмічных інстытуцый і ўвогуле прысутнічала ў інтэлектуальным жыцці з непараўнальнай ні з чым раней інтэнсіўнасцю.

Зрэшты, разабрацца ў парадаксальнасці гэтай сітуацыі было зусім не складана, бо якраз наяўныя філасофскія інстытуцыі толькі тым і займаліся, што абмяркоўвалі ўласныя хаўтуры. І хаця ў гэтым шматбочным абмеркаванні праблема “канца філасофіі”, здаецца, была прааналізавана ва ўсіх магчымых ракурсах, я вырашыў гэтым разам звярнуцца менавіта да яе, паколькі гэта мая ўласная праблема, якая мусіць быць прааналізавана, асэнсавана і вырашана (ці не вырашана) мной асабіста, бо як праблемы веры, так і метафізічныя праблемы ніхто ні за кога не вырашае, наколькі бліскуча для сябе б яны не вырашаліся іншымі.

Вышэй я зусім не выпадкова сказаў — “метафізічныя праблемы”, а не “філасофскія”. Я належу да тых, хто тоесніць філасофію амаль выключна з метафізікай — гэта значыць абмяжоўвае поле філасофскай праблематыкі некалькімі элементарнымі падлеткавымі запытаннямі, якія адначасна знаходзяцца як у праекцыі анталогіі, так і ў праекцыі экзистэнцыі, а менавіта: скуль існае і быццё, навошта яны і навошта я ў гэтым існым

і гэтым быцці? А калі яшчэ карацей, то і зусім проста: што ёсць ісціна?.. Усё астатняе, што найпрост ці ўскосна не стасуецца з праблемай ісціны, знаходзіць сябе ў дыскурсе іншых інтэлектуальных практыкаванняў, што, у асобных выпадках, не выключае іхных інтэрвенцый у метафізіку (як, скажам, у выпадку з псіхааналізам Фрэйда ці “фізікай” Прыгожына). Але перш чым непасрэдна падступіцца да сітуацыі “канца метафізікі”, у якой мы цяпер быццам знаходзімся, здаецца, будзе не лішнім запытацца пра пачатак і росквіт метафізікі.

Кажучы пра пачатак метафізікі, я не маю на ўвазе першых філосафаў і першыя філасофскія тэксты, зафіксаваныя гісторыяй. І зусім не таму, што Фалес ці Геракліт, відавочна, былі далёка не першымі, хто пачаў разважаць над існым і быццём як над актуальнай праблемай, а таму, што мне тут не ўяўляюцца істотнымі ні геаграфія, ні гісторыя, ні персаналіі. Істотным у пытанні пра пачатак метафізікі мне здаецца толькі адно: скуль, з чаго ў чалавека ўзнікла патрэба метафізічнага мыслення?

Верагодна, некага можа здзівіць нават магчымасць падобнага пытання... Паколькі чалавек быў, то ён не мог не пытацца, чым ёсць тое, дзе ён ёсць, і кім ёсць той, хто ёсць у гэтым ёсць?

Не думаю, што ўсё гэтак проста, і на карысць майго сумневу тая ж самая сённяшняя сітуацыя, калі згадка пра “канец метафізікі” сталася агульным месцам. А гэта значыць, што пытанне пра існае і быццё як цэлае, пра ісціну і чалавека як суб’екту ісціны ўжо амаль пазбаўлены статусу карэктнасці, з чаго лагічна вынікае — прынамсі, цалкам гэтага нельга выключаць, — што неўзабаве ўсе метафізічныя пытанні могуць страціць для чалавека хоць якую ўцямную матывацыю.

У 1996 г. у Мінску была выдадзена кніга Жаны Эрш, якая называлася “Філасофскае здумленне”. У аснову канструкцыі сваёй працы Жана Эрш паклала першапачатковае здумленне, якое падштурхнула таго ці іншага еўрапейскага філосафа да тых ці іншых разваг над метафізічнымі праблемамі быцця. Але на працягу ўсёй кнігі ні сама Жана Эрш і ніхто з суплёту выбітных еўрапейскіх мысляроў, якіх яна прэзентуе, не кранае пы-

танняя: а чаму, уласна, метафізічнае здумленне ўвогуле сталася магчымым? З якой такой чалавечай патрэбы чалавек стаў задумляцца над сэнсам быцця? Урэшце, што ён меў з гэтага ці хаця б што спадзяваўся займець?

Я магу, прынамсі, самому сабе, дастаткова лагічна вытлумачыць наяўнасць тэхналагічнага мыслення; вытлумачыць як прычыну ягонага ўзнікнення, так і падставы ягонага разгортвання, бо праз тэхналагічнае мысленне, ягоны развой і ўдасканаленне чалавек вялічыў меру забяспечанасці сябе жыццём. Урэшце, механізм забеспячэння сябе мерай існавання закладзены ва ўсё, што з'яўляецца існаваць, інакш і само з'яўленне хоць чаго было б немагчымым. І з моцы самога факту наяўнасці нечага гэты механізм забеспячэння існаваннем не можа ў той ці іншай меры не удасканалывацца. Магчыма жартам, а магчыма і не да рэшты жартам, я часам думаю, што нават неарганічныя формы існавання не пазбягаюць эвалюцыі, скіраванай на павялічэнне забяспечанасці мерай і якасцю існавання, і, скажам, камяні сёння больш моцныя, дакладней, больш камянейшыя, чым яны былі мільён гадоў таму назад.

Як гэта ні праблематычна ў сітуацыі татальнага скепсісу да ўсялякіх эвалюцыяністычных тэорый, але хаця б у якасці гіпотэзы мы можам нават дастаткова лагічна выснаваць пачаткі тэхналагічнага мыслення чалавека з эвалюцыі тэхналагічнай інтуіцыі жывёл. Уласна, уся розніца паміж тэхналагічнай інтуіцыяй жывёл і тэхналагічным мысленнем чалавека і палягае ў меры ды якасці забяспечанасці існаваннем. Бадай, нават можна сказаць, што менавіта з прычыны большай эфектыўнасці тэхналагічнага мыслення адносна тэхналагічнай інтуіцыі і стаўся магчымым для чалавека статус чалавека сярод іншых жывёл, да якіх ён належыць па ўсіх астатніх параметрах існавання.

Канструкцыя жылга, каменная сякера, кола, іерархічная структура хаўрусу, жалеза, свойскія жывёлы і апрацаваныя палі, сістэма падліку і астраномія і г.д. і да т.п. аж да малекулярнай фізікі і кампутараў — адным словам, усё, што месціцца ў полі тэхналагічнага мыслення, досыць лагічна і ясна абгрунтаў-

ваецца натуральным памкненнем чалавека да павелічэння меры і якасці забеспячэння сябе быццём.

Але дзе, у чым падстава, прычына метафізічнага мыслення, якой такой патрэбай чалавека было справакавана пытанне пра ісціну?

Відавочна, што метафізічная праблематыка не надыктавана прагматыкай адбывання быцця. Для таго, каб адбыць свой век, зусім не абавязкова задзіраць бараду дагары і невядома ў каго пытацца, навошта зорнае неба нада мной, альбо ўнурвацца ў сваё нутро з трывожным здумленнем, скульп гэта маральны закон ува мне? Нічога гэтыя пытанні да колькасці і якасці жыцця не давалі і, нягледзячы на мноства філасофскіх сістэм, якія паўсталі на подзе метафізічнага здумлення, нічога гэтыя шматлікія філасофіі не змянялі ў рэальным жыцці як асобнага чалавека, так і чалавечай супольнасці (хіба толькі ўскосна дапамагалі ўдасканалваць апарат тэхналагічнага мыслення).

У свой час (эсэ “Хто “Я”, альбо Мяне не было, няма, не будзе”) я, падзяліўшы ўсю гісторыю бытавання чалавека на эру Татэму, Міфу і Тэксту, паспрабаваў прамаркіраваць эвалюцыю метафізічнага мыслення, вылучыўшы яго ў адмысловую, інтэлігібельную прастору, якую назваў прасторай а-рэальнасці. Але тады перада мной пытанне матывацыі ўзнікнення феномену метафізічнага мыслення не паўставала, хаця не выключана, што я інтуітыўна ўхіляўся яго, наперад прадбачачы немагчымасць уцямнага адказу. Бо калі пра пераемнасць ад тэхналагічнай інтуіцыі да тэхналагічнага мыслення мы можам казаць хоць з якой мерай упэўненасці: і сёння ж на свае вочы бачым, як праз тэхналагічную інтуіцыю (тэхналагічныя інстынкты) жывёльны свет забяспечвае сябе мерай існавання, то казаць пра падобную пераемнасць у метафізіцы, пра пераемнасць паміж метафізічнай інтуіцыяй жывёл і метафізічным мысленнем чалавека ніяк не выпадае, прынамсі, у нас, здаецца, няма ніякіх падставаў сцвярджаць, што іншыя ад чалавека біялагічныя формы існавання (не кажучы ўжо пра неарганічныя формы існавання), валодаюць нечым (інтуіцыяй, інстынктам, чымсь-

ці яшчэ), што дае ім магчымасць успрымаць і ацэньваць існае, як цэлае, гэта значыць — як быццё.

Але калі ўсё існае існуе па-за метафізічным, то відавочна, што метафізічнае абумоўлена не самім існаваннем, а толькі пэўнай ягонай формай, і яно неабходна не для ўласна існавання, а толькі для існавання менавіта гэтай формы як такой. Аднак гэтая аргіогі відавочная выснова ўсё роўна нам яшчэ нічога не тлумачыць, бо як мы не бачым патрэбы метафізічнага мыслення ў справе забеспячэння чалавека мерай і якасцю існавання, так і не бачым месца абавязковай прысутнасці метафізічнага мыслення для забяспячэння чалавека формай і сутнасцю чалавека. Каб у свеце існавання арганічных форм займець форму і статус чалавека, чалавеку дастаткова было тэхналагічнага мыслення, якое адначасна забяспечвала яго як самім існаваннем, так і формай гэтага існавання.

Таму мы зноў мусім запытацца, з якой гэта патрэбы чалавек пачаў мысліць метафізічна — гэта значыць злучаць мноства адзінкавых (сінгularных) фактаў і падзеяў у нейкія абстрактныя паняткі, катэгорыі, універсаліі, каб потым (ці адначасна) пытацца (і пытацца не стамляючыся цягам тысячагоддзяў), які сэнс чалавека і сусвету выяўляецца праз гэтыя універсальныя паняткі і катэгорыі? Карацей, навошта чалавек навывдумляў безліч сімулякраў (словаў, якім нішто не адпавядае ў наўсцяж адзінкавай, у кожным сваім моманце канкрэтнай рэальнасці) і стаў вярэдзіць сябе бясконцымі пытаннямі пра Ісціну, замест таго, каб проста з’яўляцца ў быццё, адбываць яго і без лішніх метафізічных мітрэнгаў сыходзіць у невараш.

Гэтак катэгарычна вымаўленае “навошта”, натуральна, мы пакінем без адказу. Пакуль мы з нашых папярэдніх разваг хіба можам выснаваць адно тое, што метафізічнае палягае не ў дыскурсе адбывання быцця, а ў дыскурсе функцыянавання мовы, што мова ёсць бацькаўшчынай метафізікі, што здумленне над быццём магчымае толькі пры наяўнасці абстрактных паняткаў — а адсюль, што праблема метафізікі — гэта найперш праблема мовы, бо гэтая мова пытае ў самое сябе, мова пытае ў мовы, чым ёсць быццё, Ісціна, Бог, чалавек?

З таго, што метафізіка разгортваецца ў дыскурсе мовы, а існаванне чалавека — у фізічным дыскурсе, атрымліваецца, што яны не папросту рассунуты паміж сабой, а рассунуты па розных вымярэннях. Адсюль мы і маем, што адносна сэнсу і сутнасці існавання ў фізічным свеце метафізічныя пытанні ні пра што не пытаюцца, а метафізічныя адказы ні на што не адказваюць. І калі гэта насамрэч так, то сама метафізіка, як праблема, павінна аналізавацца не метафізікай, а лінгвістыкай.

Аднак вернемся трохі назад: падаецца найбольш верагодным, што мова з прычыны самой сябе ўжо латэнтна ўтрымлівала магчымасці метафізічнага мыслення — іншая рэч, ці ў самой сабе яна ўтрымлівала механізм ягонага разгортвання. Бадай, недзе тут, у запытанні: а менавіта што паклікала метафізічнае мысленне да разгортвання ў мове? — і палягае ўвесь цяжар праблемы. Метафізічнае мысленне амаль напэўна паўстала з нейкіх адцягненых лексічных форм, якія спакваля напрацоўваліся тэхналагічным мысленнем, увогуле па сваёй прыродзе не надта схільным да залішняй універсальнасці сінгулярнага. Гэтая сітуацыя вельмі добра заўважна ў старажытнагрэцкай мове, дзе адны і тыя ж словы вельмі часта пазначалі як канкрэтныя рэчы і канкрэтныя тэхналагічныя дзеянні, так і адцягненыя эстэтычныя ды метафізічныя катэгорыі.

Але калі гэта і так, калі метафізічнае мысленне ўзнікла і сфармавалася на подзе мыслення тэхналагічнага і было абумоўлена не запатрабаваннямі існавання, а ўнутранымі магчымасцямі мовы, то гэта ўсё роўна пакуль нам не тлумачыць, якой жыццёва неабходнай чалавеку патрэбай яно было паклікана выявіцца ў мове?

Таму тут мы мусім збочыць ад анталогіі ў бок экзістэнцыі, бо відавочна, што дзе б і ў чым метафізічнае ні разгортвалася, узнікненне гэтага феномену было з'ініцыявана чымсьці, што знаходзіла сябе ў чалавеку, у нейкіх спрахах ягонай экзістэнцыі.

Спробы прадумвання пытання, што ў экзістэнцыі чалавека магло справакаваць падзею метафізікі, патрабуюць асобнага тэксту, тут я пазначу толькі адну з верагодных версій, якая акрэслівае месца магчымага ўзнікнення метафізічнага здумлен-

ня, а менавіта: найбольш пэўна, што падзея метафізікі выявілася ў полі запатрабаванняў эмацыйна-пачуццёвага чалавека, з а ргіогі дадзенай яму здольнасці не проста функцыянальна рэагаваць на праявы існага, а рэагаваць эмацыйна — гэта значыць суадносіць рэагаванне не толькі з колькасцю забеспячэння сябе існаваннем, але і з якасцю існавання, інакш — суадносіць сваё існаванне не адно з існым, але і з быццём. І хаця эмацыйнае напэўна правакуе актыўнасць эстэтычнага ці тэхналагічнага мыслення, як таго, што вырашае праблемы асалоды, голаду, болю, а не інтэлектуальнага, абстрактна-лагічнага, спекулятыўна-ўніверсальнага, — тым не менш, калі мы хочам хоць як пазначыць тое месца, дзе маглі запачаткавацца інтэнцыі метафізічнага мыслення, то гэтым месцам, падобна, мусім абраць эмацыйнае.

Эмацыйна выяўлены і зафіксаваны жах ні ў што сэнсоўнае не ўгрунтаванага быцця і жах перад яшчэ больш бессэнсоўным небыццём з'ініцыявалі і мабілізавалі магчымасці, якія меліся ў мове і мысленні, каб спачатку праз эстэтычнае (міф), потым лагічна-абстрактнае (філасофскую сістэму) і, урэшце, этычнае (рэлігійны дагмат) паспрабаваць задаволіць тыя патрабаванні аптымізацыі жаху небыцця, якія ўзнікалі ў сферы эмацыйнага.

Вызначыўшы, натуральна, з пэўнай доляй умоўнасці, што метафізічнае ўзнікла ў полі эмацыйнага з патрэбы аптымізацыі жаху небыцця, мы не можам ухіліцца і ад наступнага запытання: калі ўзнікла метафізічнае мысленне, што непасрэдна змусіла яго аб'явіцца?

Мне здаецца, я магу досыць канкрэтна адказаць на гэтае, цалкам абстрактнае, запытанне. Метафізічнае мысленне пачало намацаваць сябе толькі тады, калі праз эмацыйнае чалавек усвядоміў наяўнасць Няма.

Ёсць (існае) не патрабавала метафізічнага мыслення. Ёсць патрабавала толькі тэхналагічнага мыслення, бо Ёсць было тым, з чаго чалавек забяспечваў сябе мерай існавання.

Ёсць (існае), акрамя тэхналагічнага мыслення, яшчэ магло хіба спарадзіць эстэтычнае мысленне, як адказ на патрэбу выяўлення радасці быцця, як форму захаплення веліччу і пры-

гажосцю ўсяго, што існуе, як зафіксаваную ў містычнай ці мастацкай дзеі асалоду ад быцця ў існым. Амаль напэўна эстэтычнае мысленне ў сваіх пачатковых варыянтах з'явілася раней, чым метафізічнае. Пэўна, нейкі, і досыць працяглы час, чалавек толькі цешыўся тым, што Ёсць, што ёсць існае і ёсць ён, чалавек (назавем гэтую ягоную пару перыядам Эдэма), не ведаючы, нават не ўсведамляючы, што, акрамя Ёсць, ёсць яшчэ і Няма, што Няма ўвогуле магчымае, што Няма можа быць... А калі ўсвядоміў, — яго наскрозь працяў метафізічны жах. Усведамленне наяўнасці Няма было і застаецца найвялікшай падзеяй з усіх тых, што здарыліся з чалавекам за ўсю ягоную гісторыю. Нават само з'яўленне чалавека саступае ў значнасці гэтай падзеі, бо сам факт з'яўлення прыныпова не вылучаў чалавека з астатняга жывёльнага свету, і нават калі чалавек стаў забяспечваць сябе не толькі мерай, але і якасцю існавання — гэта значыць быццём, то і тады ён яшчэ радыкальна не вылучаўся ў нешта выключнае сярод існага. Каб набыць ужо сапраўдны статус чалавека, яму спатрэбілася ўбачыць за відарысам Ёсць акрайчык Няма, і ў пагоні за гэтым відзежам ён пакінуў Эдэм, дзе і да сёння застаецца ўсё астатняе: рыбы, птушкі, звяры, дрэвы, камяні.

Чалавек — гэта той, хто ведае, што ёсць Няма. Чалавек ведае, што ёсць Няма, і што ён, чалавек, ёсць не толькі ў Ёсць, а ёсць і ў Няма, і з гэтага ягонае сэрца, як джала, працінае метафізічны жах.

Метафізічны жах ад неадчэпнай прысутнасці побач з чалавекам Няма і ёсць першапрычынай філасофскага здумлення як спосабу пошуку шляхоў да аптымізацыі гэтага жаху*.

* Першым задзіночыў жах (страх) і Няма (Нішто), як і адсутнасць іх — з “эдэмам” Сёрэн Кіркегар у працы “Страх і трымценне”: “Цнота — гэта няведанне. У няведанні чалавек не вызначаны, як дух, але вызначаны душэўна ў аднасці са сваёй прыродай. Дух у людзях мроіць... У гэтым стане пануе згода і супакоенасць; аднак у той самы час тут знаходзіцца і нешта іншае, што, між тым, не ёсць ні мірам, ні змаганнем, бо тут яшчэ няма нічога, з чым можна было б змагацца. Але што гэта тады? *Нішто*. А якое дзеянне мае нішто? Яно родзіць страх” (курсіў мой — В.А.). Праўда, Кіркегар,

З пэўнай доляй верагоднасці можна сцвярджаць, што спачатку эмацыйнае намагалася вырашыць праблему Няма ўласнымі сродкамі — гэта значыць сродкамі эстэтычнага. Так з’явіліся містычныя рытуалы і міфы, якія спрабавалі асэнсаваць феномен Няма праз феномен Ёсць, а менавіта праз эстэтычна выяўленую інтэрпрэтацыю сусвету і чалавека ў сусвецце.

Не станем заглыбляцца ў пытанне, чаму эстэтычнае (інакш — міфалагічнае) мысленне сталася недастатковым для аптымізацыі жаху небыцця, і ўзнікла патрэба ў мысленні ўжо ўласна метафізічным. Прычына тут, бадай, не ў недастатковасці эстэтычнага мыслення, а ў тым, што эра Тэксту выявіла магчымасць кардынальна іншых тэхналогій мыслення, і эмацыйнае імі скарысталася ў памкненні да ўсё больш вытанчаных і ўсё больш разгорнутых аргументаў на карысць прымірэння з наяўнасцю Няма.

Тут мы абыдзем увагай шматлікія міфалагічныя і метафізічныя версіі аптымізацыі жаху небыцця, якія зафіксавала гісторыя міфалогіі і філасофіі, каб паспець закрануць яшчэ адно з найбольш вялікіх і найбольш таямнічых пытанняў гісторыі быцця чалавека, адказ на якое толькі і мог бы патлумачыць як прычыны колішняга росквіту, так і падставы цяперашняга заняпаду метафізікі. А менавіта: чаму ў метафізікі ці, шырэй, метафізічнага мыслення магчымы быў росквіт, ды не проста росквіт, а нешта непараўнальна большае за хоць якую з азначаных катэгорый. На гэтае дзіва ўжо шмат хто звяртаў увагу. Не прамінем яго і мы і сфармулюем пытанне пра дзіва наступным чынам: чаму за выняткам апошніх двух-трох стагоддзяў, ува

вызначыўшы Нішто за радзіму “страху і трымцення”, не лучыў гэтага звязу з феноменам запачаткавання метафізічнага мыслення. Нішто, жах і метафізіку значна пазней задзіночыў Марцін Гайдэгер (“Што ёсць метафізікай?”). Аднак ён таксама абмінае ўвагай праблему пачаткаў метафізічнага мыслення, ён толькі цалкам пагружае метафізіку, як падзею, у Нішто (“пытанне пра Нішто працінае сабой усё цэлае метафізікі...”), а жах робіць інструментам выяўлення наяўнасці Нішто. Таму ў Гайдэгера, насуперак Кіркегара, не Нішто спараджае страх, а “Жах прыадчыняе Нішто”.

ўсю астатнюю гісторыю чалавецтва, як зафіксаваную хоць у нечым, так і рэканструяваную герменеўтычна, дамінавала метафізічнае мысленне, дамінавала наўсцяж, татальна, праз тысячагоддзі? Верагодна, панаванне метафізічнага мыслення ва ўсю, да Новага часу, папярэдняю пару чалавецтва не выглядала б на такое дзіва, каб паралельна яму актыўна разгортвалася тэхналагічнае мысленне. Але апошнія быццам знерухомела ў тысячагоддзях. І вось гэтая невымерная дысгармонія аб'ёмаў іхнай прысутнасці ў быцці чалавека і ёсць сапраўдным дзівам.

Тэхналагічнае мысленне забяспечвае чалавека існаваннем. Метафізічнае мысленне забяспечвае чалавека толькі сэнсам існавання.

Навідавоку першыства тэхналагічнага мыслення перад метафізічным, і, тым не менш, тэхналагічнае мысленне знерухомела ў зародкавым стане на тысячагоддзі, а метафізічнае за гэты час стварыла велічныя, ні з чым не параўнальныя і да сёння паэтычныя міфы (Гільгамеш, Эды, Гамер, Вергілій і да т.п.), проста неверагодныя па вытанчанасці, складанасці і глыбіні філасофскія сістэмы (Платон, Арыстоцель, Тамаш Аквінскі і шмат, шмат хто яшчэ), магутныя рэлігіі (іўдаізм, хрысціянства, мусульманства, будызм) і безліч, безліч усяго іншага... Адным словам, чалавек сканструяваў мноства мудрагелістых метафізічных канструкцый, дасягнуў мяжы дасканаласці, якую ўжо ніколі не будзе магчыма перасягнуць, у скульптуры, паэзіі, архітэктуры, драматургіі, логіцы, але за ўвесь гэты час ён не змог прыдумаць коміну, каб дым у хаце альбо палаты не еў вочы, ці хаця б форткі, праз якую можна было б гнілую задуху жытла разгнаць свежым паветрам. Тысячагоддзі праміналі за тысячагоддзямі, а чалавек, прабачце, штодня выстаўляючы ў загуменні па натуральнай патрэбе голы азад на скразнякі, мароз, заедзь, думаў не пра тое, як зладзіць прыбіральню, ужо не кажучы пра ўнітаз, а думаў пра касмалогію існага, пра сутнасць быцця і сэнс раскарачанага сядзення чалавека ў загуменні.

Усе тья версіі, якімі, пачынаючы з эпохі тэхналагічнай рэвалюцыі, спрабавалі патлумачыць, чаму раней так марудна адбываліся тэхналагічныя зрухі ў забеспячэнні чалавека мерай і якасцю жыцця, ніколі нікога не задавальнялі, улучна з самімі аўтарамі гэтых версій. Бо можна яшчэ зразумець і пагадзіцца: каб паходню ў руцэ замяніў электрычны ліхтарык, тэхналагічнаму мысленню трэба было зрабіць шэраг гіганцкіх перарухаў (хаця ўсё роўна застаецца невытлумачальным, чаму гэтыя перарухі былі прароблены не за дзесятак папярэдніх тысячагоддзяў, а за колькі там апошніх стагоддзяў), але якімі тэхналагічнымі адлегласцямі можа быць абгрунтаваны той факт, што чалавек не адно тысячагоддзе скакаў на кані, бязладна боўтаючы нагамі, перш чым дадумаўся да страмёнаў, ці бог ведае колькі ігнараваў магчымасць падлогі ў жытле альбо ўжо згаданага вышэй коміну, і г.д. і да т.п.

Больш за тое, нават калі чалавек вынаходзіў нейкія новыя тэхналагічныя ідэі, якія відавочна вялічылі меру і якасць забяспечанасці жыццём, то не спяшаўся імі скарыстацца, на доўгія стагоддзі, а то і тысячагоддзі забываўся на іх ці выкарыстоўваў адно дзеля забаўкі (згадаем хаця б гісторыю пораху або лятачага змея).

Але, бадай, куды больш яскрава за кожны факт паасобку малюе нам рэальную сітуацыю тагачасная сістэма адукацыі. Звернем увагу хаця б на апошні перыяд метафізічнай эры. Яшчэ на пачатку V стагоддзя рымлянін Мартыян Капэла вылучыў у аснову сістэмы адукацыі так званыя “сем вольных мастацтваў”: граматыку, рыторыку, дыялектыку, арыфметыку, геаметрыю, астраномію і музыку. Гэта ўсё былі пераважна метафізічныя дысцыпліны, бо нават арыфметыка і геаметрыя, якія сёння безумоўна адносяцца да дысцыплін тэхналагічных, у метафізічную пару ў значна большай меры вучылі містычнаму вытлумачэнню сакральнага сэнсу лічбаў і прасторавых кампазіцый (згадаем хаця б Мікалая Кузанскага), чым практычнаму выкарыстанню іх дзеля прагматыкі існавання.

Метафізічная сістэма навучання праіснавала ў Еўропе больш за тысячагоддзе і пачала рэальна трансфармавацца адно з пачаткам Тэхналагічнай эры.

Вось гэтая абьякавасць да магчымасцяў тэхналагічнага мыслення з боку сістэмы адукацыі, як і абьякавасць да тэхналагічных навацыяў у штодзённай пабытовай сферы, якія знаходзіліся побач з ужо засвоенымі тэхналогіямі, былі блізкія да ўжо выяўленых і таму не патрабавалі рэвалюцыйных перарухаў, сведчыць, што незапатрабаванасць патэнцыялу тэхналагічнага мыслення была абумоўлена прычынамі, якія палягалі за межамі самога тэхналагічнага мыслення.

Пакуль мы не можам адказаць, якімі гэта прычынамі, мы можам толькі канстатаваць, што на працягу тысячагоддзяў і тысячагоддзяў панавала не тэхналагічная, а метафізічная індустрыя, якая эстэтычна-інтэлектуальнымі сродкамі ў безлічы выпрацоўвала метафізічную прадукцыю. Як не можам з дастатковай мерай упэўненасці адказаць і на адваротнае пытанне: чаму ў пэўны момант гісторыі чалавецтва адбылася рашучая перамена быццёвых парадыгмаў і наперад метафізічнага мыслення заступіла тэхналагічнае? Нам застаецца хіба толькі прасталінейна меркаваць, што ўрэшце рэшт метафізічнае мысленне ўсвядоміла немагчымасць праз свае інтэлектуальныя тэхналогіі прарваць аблогу Ёсць. І калі канчаткова сталася зразумела, што для метафізічнага чалавека прастора Няма заўсёды будзе недасяжнай, метафізічны чалавек памёр, і на ягоным месцы нарадзіўся тэхналагічны чалавек, якому нічога не заставалася, як толькі выяўляць і рэалізоўваць магчымасці Ёсць у справе забеспячэння сябе мерай і якасцю быцця.

Заакцэнтуюем: метафізічная эра скончылася не таму, што распачалася эра тэхналагічная, а наадварот, тэхналагічная эра распачалася таму, што скончылася метафізічная. І хаця на працягу колькіх стагоддзяў (прыкладна з эпохі Рэнэсансу) яны знаходзіліся як бы ў стане парытэту, а пара першых рэвалюцыйных тэхналагічных прарываў недзе супадае з росквітам нямецкай класічнай філасофіі, усё больш фактаў сведчыла за тое,

што метафізічны час чалавека на зыходзе. Адным з першых і найбольш выразна ўвідавочніў гэты факт Фрыдрых Ніцшэ. Бадай, менавіта адсюль, з рэальнай сітуацыі канца эры метафізікі, увогуле досыць звычайная фразеалагема “Бог памёр” (чаго толькі задоўга да Ніцшэ не казалася пра Бога, згадаем хаця б французскі атэізм у пару Асветніцтва) сталася знакавай, ключавой фразеалагемай для ўсяго сучаснага мыслення. Гэты ейны выключны статус якраз і быў абумоўлены тым, што яна наўпрост тлумачыла змену быццёвых парадыгмаў, сведчыла пра канчатковы заняпад гіганцкай індустрыі па вытворчасці метафізічных сімулякраў праз смерць Бога, галоўнага сімулякру, сімулякру ўсіх сімулякраў.

Хаця тут мы мусім адразу адзначыць і іншае: дагмат і ягоная аналітычная інстытуцыя — тэалогія — сёння застаюцца адзіным месцам, дзе метафізіка захоўвае сваю ранейшую ролю.

Трансцэндэнтны Бог, як адзін з сінонімаў метафізічнай Ісціны, ужо некалькі тысячагоддзяў выступае ў якасці таго, што для прафанага ўзроўню свядомасці аптымізуе скруху быцця і жах небыцця. Праз Бога дагмат адаптаваў праблему метафізічнай Ісціны для масавага выкарыстання, завярнуўшы яе з інтэлектуальнага дыскурсу ў дыскурс эмацыйны, дзе, уласна, патрэба Ісціны, як магчымасць вытлумачэння феномену Няма, і ўзнікла.

Але паколькі Бог — гэта тое самае Ёсць, толькі адсунутае ў прыцемкі трансцэндэнцыі, то Бог, усё роўна як і Ісціна, не здольны перасунуцца ў прастору Няма. Таму Бог — хаця Ён як быццам і апякуецца намі ў нашым небыцці, у нашым Няма — не адказвае сваёй наяўнасцю на ўсё тых ж самых, толькі пазначаных ўжо канкрэтнаму адрасату, пытанні метафізічнага чалавека: навошта Богу існае, быццё і чалавек, а тым болей, навошта Бог сам сабе?

Аднак, дзякуючы таму, што Дагмат адмаўляе ў легітымнасці падобным пытанням, ён і застаецца адзіным месцам, дзе метафізіка, хай і ў абсечаным стане, мае сабе прытулак. Хаця асабіста мне далейшыя перспектывы метафізікі ў форме тэа-

логіі ўяўляюцца праблематычнымі, бо мысленне, у сваёй скіраванасці да тэхналагічнага дыскурсу, татальна пакідае метафізічныя абсягі — а гэта значыць, што доўга яму не ўтрымацца і ў абсягу тэалагічнага.

Натуральна, перамена быццёвых парадыгмаў (з метафізічнай на тэхнакратычную) не магла доўга заставацца незаўважанай. Аналітыку Ніцшэ, у якой найбольш поўна выявілася і найбольш ярка сфармулявалася тэза пра канец метафізікі, неўзабаве проста ці ўскосна пацвердзілі самыя розныя інтэлектуальныя праграмы. Уласна, пачынаючы недзе з апошняй чвэрці XIX стагоддзя і да нашае пары ўсе гуманітарныя дысцыпліны — біялогія (Дарвін), псіхалогія (Фрэйд), сацыялогія (Маркс), культуралогія (Шпенглер), гісторыя (Фукуяма), лінгвістыка (Вітгенштэйн), уласна метафізіка (Гайдэгер) і г.д. — проста ці ўскосна даводзілі сабе і іншым, што гэта напраўду так: метафізіка канчаткова заняджала. Дарэчы, меркаванні лінгвістыкі ў кансіліуме ля бездыханнага цела метафізікі былі ці не найбольш абгрунтаванымі. Сучасная лінгвістыка выявіла магчымасці і акрэсліла межы мовы, з чаго сталася зразумелым, што мова можа толькі фармуляваць метафізічныя пытанні, але не можа на іх адказваць, паколькі мова сама знаходзіцца ў дыскурсе Ёсць, а адказы на гэтыя пытанні палягаюць (калі палягаюць хоць дзе) за межамі Ёсць — у Няма.

Такім чынам, напрыканцы другога тысячагоддзя мы апынуліся ў сітуацыі “пасля” метафізікі, “пасля” метафізічнага мыслення, а ў пэўным сэнсе і ў сітуацыі “пасля мыслення”, бо традыцыйна панятак “мысленне” ў нас найперш асацыяваўся з тым дыскурсам, які арганізоўваўся метафізічным мысленнем.

Натуральна, тут узнікае пытанне, наколькі гэтае “пасля” канцавое, ці не змога метафізічнае мысленне знайсці дадатныя рэсурсы ў самім сабе альбо ці не змога неяк самадастаткова выявіцца ў формах паноўнага цяпер тэхналагічнага мыслення? Тым болей, што ўжо сёння мы маем даволі прыкладаў, калі метафізічныя праблемы перасаджваюцца філосафамі на тэхналагічны грунт, дзе і ладзяцца спробы іх вырашэння праз фак-

туру і тэрміналогію тэхнакратычнай рэальнасці. Скажам, Хайдэгер атаясаміў метафізічнага “звышчалавека” Ніцшэ з сучасным чалавекам, які валодае звышэнергіяй тэхнакратычнай цывілізацыі, Дэрыда нагрузіў метафізічным значэннем атамную бомбу, а Бадрыяр выявіў метафізічную сутнасць у звычайных пабытовых рэчах — інтэр’еры жытла, легкавіку...

У гэтым сэнсе, бадай, найбольш паказальным мне падаецца досвед нямецкага філосафа Гігерыха, які ўсё быццё перасунуў з натуральнага, прыроднага дыскурсу ў тэхналагічны; адпаведна, там жа апынулася і метафізіка.

Дык можа Гігерых сапраўды мае рацыю, калі сцвярджае, што на змену метафізічнаму Богу прыходзіць Бог тэхналагічны (у Гігерыха яго таксама рэпрэзентуе атамная бомба), бо ўся гэтая гіганцкая тэхнакратычная індустрыя ўрэшце не можа не сакралізавацца, не можа не стаць у сваім цэлым нечым трансцэндэнтным, паколькі ўжо нават сёння досыць цяжка патлумачыць, як і чаму няспынна ды зладжана дзеіць гэтая нічым не вымераная махіна ўсясветнай цывілізацыі і з яшчэ большым, чым прырода, дэтэрмінізмам навязвае чалавеку свой, тэхнакратычны, лад жыцця.

Але якімі б аўтарытэтамі не падмацоўваліся спробы трансплантацыі метафізічнага мыслення ў тэхналагічнае, я не думаю, што там яно зможа адрадзіцца ў сваім ранейшым значэнні. Прычыну гэтага мы ўжо сфармулявалі раней: тэхналагічнае мысленне з сваёй сутнасці скіравана на забеспячэнне чалавека не сэнсам, а мерай ды якасцю быцця, і таму яно адпачатна не здольнае да выхаду за межы Ёсць у Няма.

З таго, што метафізічнае мысленне засталася амаль цалкам незапатрабаваным тэхнакратычнай цывілізацыяй, філасофія апынулася ў сітуацыі, якая пакідае ёй адно значэнне прыватнай справы, ператварае яе ў нешта вельмі падобнае да звычайнага хобі. Нехта, стаміўшыся ад кампутарных гульняў у працу ці гульні, пляце лапці, нехта з той жа нагоды рэфлексуе над нейкімі метафізічнымі дэфініцыямі. Але нікому гэтае рэфлексаванне не патрэбна, акрамя як самому рэфлексуну. (Натураль-

на, “не патрэбна” я тут ужыў у анталагічным значэнні “патрэбы”). Бо хаця памкненні да адцягнення рэфлексавання падтрымліваюцца і ўсё яшчэ ініцыююцца шматлікімі інстытуцыямі, але як “высокая”, скажам так, мастацкая літаратура, так і філасофская літаратура ўжо цалкам згарнулася ў форму інтэлектуальна-эстэтычнай забавы для вузкага кола людзей, якіх не задавальняюць (ці задавальняюць не цалкам) поп-забавы.

Адным словам, стратэгія адбывання быцця ў тэхнакратычную эру ўжо не ўключае філасофію ў склад сваіх базавых чынікаў, больш за тое, яна ўжо не звяртаецца да філасофіі па аналітыку гэтай стратэгіі — адваротнае ўражанне ствараецца хіба толькі з асобных выпадкаў, але найперш з таго, што філасофія сама напрошваецца на гэтую ролю, каб мець хоць якое месца ў тэатры механічных марыянэтак. Ні з якога гледзішча тэхнакратычная цывілізацыя не мае ў метафізіцы патрэбы і, пэўна, адно з інерцыі традыцыі трымае яе за нейкую каштоўнасць. Разам з тым, як бы ні была выключана метафізіка з дыскурсу тэхнакратычнага быцця, тэхнакратычнаму чалавеку таксама пакуль нікуды не падзецца ад метафізічных пытанняў, бо памкненне да аптымізацыі жаху небыцця ўсё яшчэ застаецца актуальным запатрабаваннем экзістэнцыі.

Дык што рабіць чалавеку ў сітуацыі, калі тэхнакратычны лад быцця не патрабуе метафізікі, а канстытуцыя экзістэнцыі яе патрабуе, як і раней, у метафізічную цывілізацыю, калі ўсё быццё ладзілася ў форме адказу на гэтае запатрабаванне?

Безумоўна, гэта рытарычнае пытанне — тым сэнсе, што яно не можа мець універсальнага адказу. Асабіста я не бачу для сябе іншага выйсця, як свядома зрабіць філасофію сваёй прыватнай справай — гэта значыць вярнуць сябе ў метафізічную цывілізацыю ці, дакладней, у прасторы тэхнакратычнай цывілізацыі адгарадзіць сабе месца пад майстэрню па вырабе індывідуальных праектаў аптымізацыі жаху небыцця. Хай сабе Ёсць, як існае і быццё, перапрацоўваецца ў меру і якасць майго існавання, але экзістэнцыйна я застаюся за метафізічнай агароджай сам-насам з Няма. Бо калі чалавек як “Я”, калі я-чала-

век у нешта і ўгрунтаваны анталагічна, то напэўна ён угрунтаваны не ў Ёсць, дзе анталагічна яго сапраўды няма, а якраз наадварот — у Няма. З гэтага гіпатэтычнага меркавання вынікае, што калі дзе і можна падшукаць анталагічны прытулак феномену чалавека і яго экзістэнцыйнаму сэнсу, то толькі ў Няма.

1998 г.

ЛОГАС

Ә/ЛОГ

Уладзімер МАЦКЕВІЧ — нарадзіўся ў 1956 г. Скончыў Ленінградзкі дзяржаўны ўнівэрсытэт (факультэт псыхалёгіі). Аўтар шэрагу кніг і шматлікіх навуковых артыкулаў. Кола інтарэсаў — мэтадалёгія, праблемы адукацыі. Займаецца кансалтынгам у сфэры бізнэсу, палітыкі й СМІ. Жыве й працуе ў Менску.

БЕЛАРУСЬ ЯК ФІЛАЗОФСКАЯ Й МЭТАДАЛЯГІЧНАЯ ПРАБЛЕМА

Беларусь як ідэя, як аб’ект думаньня, як нешта, існаваньне чаго нам яшчэ належыць давесці,— такая пастаноўка пытаньня нават у калег аўтара, знаёмых з хадою ягоных думак, часам выклікае непаразуменьне й гіронію. Што й казаць пра тое, як гэтка пастаноўка можа быць сустрэта сучаснай грамадзкай думкай у Беларусі (у эмпірычнай Беларусі, існаваньне якой не патрабуе доказаў ды абгрунтаваньняў)? Нацыяналістычная інтэлігенцыя кіруецца сьветапоглядам найўнага рэалізму; для яе існаваньне Беларусі несумненнае праз прысутнасьць некаторых відавочных рэчаў: пятай графы ў анкетах, бел-чырвона-беллага сьцягу на адміністрацыйных будынках і г.д. Сама ж спроба сумневу ды пошуку доказаў існаваньня Беларусі можа быць успрынята носьбітамі такога сьветапогляду як абраза альбо правакацыя. Тое, што побач існуе альтэрнатыўны сьветапогляд, які таксама сыходзіць з найўнага рэалізму ды адмаўляе існаваньне Беларусі на падставе іншай відавочнасьці (татальная адсутнасьць беларускай мовы ва ўсіх жыцьцёва важных сфэрах ужытку, марыянэткавасьць ды цапачнасьць беларускіх уладаў, сацыялягічныя апытаньні, што сьведчаць пра жаданьне беларусаў вярнуцца ў Расею, корань “рус” у імені беларусаў і яшчэ большы “корань” у іхнай самасьвядомасьці) нацыяналістамі ў разьлік не прымаецца. А іхнымі апанэнтамі не прымаюцца пад увагу довады саміх нацыяналістаў.

Сытуацыя ўзаемавыключэньня двух комплексаў відавочнасьці можа суіснаваць колькі заўгодна, калі мы не пачнем “думаць Беларусь”.

Гэты тэкст не пра эмпірычную Беларусь, і, тым, хто задавальняецца відавочнасьцю, чытаць яго ня мае сэнсу.

Беларусь — праблема. Такая фармулёўка зьявілася у выніку разважаньняў аўтара пра Беларусь, а таксама рэфлексіяў адносна шматлікіх гутарак, спрэчак і дыскусіяў на гэтую тэму, у якіх аўтару давялося ўдзельнічаць. Калі ня ставіцца да словаў легкадумна, меркаваньне, выказанае фразай: **БЕЛАРУСЬ — ФІЛАЗОФСКАЯ Й МЭТАДАЛЯГІЧНАЯ ПРАБЛЕМА**, актуалізуе комплекс сэнсаў, пытанняў і сумневаў, што адкрываюць новыя магчымасьці стаўленьня да геаграфічнага, культурніцкага, гістарычнага й палітычнага фэномэну, які мы называем Беларусью.

Першыя разважаньні аўтара пра Беларусь можна датаваць пачаткам 70-ых гадоў, калі гэтая тэма каго й цікавіла, дык ня дзеля адкрытага абмеркаваньня на прынцыповым філзафскім узроўні.

Пачнем з аналізу самога пытання. Што азначае прыпісаньне нейкай рэчы, пайменаванай імем уласным, статусу праблемы? Як трэба разумець лягічную канструкцыю ці цьверджаньне, якое складаецца зь лягічнага суб'екту, выражанага імем уласным, і прэдыкату, выражанага фармальнай катэгорыяй, якая ужываецца стасоўна аб'ектаў думкі ці паняткаў або ідэяў? Што можа значыць выраз: Беларусь ёсьць праблемай?

Першая магчымая канстатацыя выяўляецца з разгляду Беларусі не як рэчы, дадзенай пачуцьцёва, і не як відочнай рэчы, надзеленай статусам натуральнага, непасрэднага быцьця, а як ідэі. Ці існуе Беларусь як ідэя, як тое, што даступна ня толькі досьведу пражываньня й дзейнасьці, але разумовасьці, розуму й лёгіцы? Гэткім чынам, калі нешта бярэцца ў якасьці філзафскай праблемы, патрэбны доказы быцьця ці існаваньня, або небыцьця й неіснаваньня, а таксама неабходны й дасатковыя ўмовы гэтага быцьця або небыцьця. Сумневы й доказ быцьця й існаваньня ідэі, аб'екту думкі й дзейнасьці скла-

дае онталягічны бок філязофскай праблемы, але ёсьць яшчэ й бок прагматычны. Гэта крытыка й аналіз тэхналягічнай, аксыялягічнай і этычнай рэальнасьцяў існаваньня аб'екту. Папросту кажучы, калі прыныповае існаваньне Беларусі абгрунтаванае, дык каму й навошта гэтае існаваньне патрэбнае, і што яно значыць для жыцьця, думаньня і дзейнасьці чалавека? Чым і як адрозьніваюцца жыцьцё і дзейнасьць людзей пры існаваньні ці неіснаваньні Беларусі? Пакуль што, не паглыбляючыся ў аніякія філязофскія й лягічныя разважаньні датычна існаваньня Беларусі, адкажам так: калі б Беларусі не існавала — яе варта было б прыдумаць.

Мэтадалягічны модус праблемнасьці існаваньня патрабуе, аднак, іншай пастаноўкі пытаньня: што й як можна рабіць з аб'ектам, узятым пры неабходных і дастатковых умовах ягонага існаваньня, у ягонай “прысутнасьці” (dasein) адносна той ці іншай дзейнаснай пазыцыі? Як яго можна й трэба мысьліць? Мэтадалягічная прагматыка раскладаецца тут на розныя фрэймы падыходаў і арыентыраў. Беларусь можна мысьліць у рамцы выжываньня (тым самым актуалізуецца ўсё, што звязана зь цяжарам Чарнобылю й фабійным архетыпам генацыду Другой усясьветнай вайны), у рамцы разьвіцьця, а таксама ў рамцы (фрэйме) антыімперскага стаяньня Вялікага Княства Літоўскага на ўсходняй мяжы хрысьціянскага сьвету й эўрапейскай цывілізацыі. У кожным з гэтых фрэймаў Беларусь будзе мысьліцца па-рознаму.

2. ФІЛЯЗОФСКАЯ ПРАБЛЕМА

На пачатку ўдакладнім, як у думаньні можна мець справу з адзінкавымі аб'ектамі. З часоў Арыстотэля вядома, што лёгіка, думаньне ды веды скіраваны на ўсеагульнае й унівэрсальнае. Аналітыкі й Топіка Арыстотэля, разглядаючы простае меркаваньне кшталту А ёсьць Б, трактуюць квантар “ёсьць” або “быць” як тое, што задаецца па-рознаму. У кірунку ад суб'екту да прэдыкату квантар “ёсьць” трактуецца як прыналеж-

насьць да клясы аб'ектаў, надзеленых статусам існаваньня, а ад прэдыкату да суб'екту — як падвядзеньне пад панятак, што толькі й надае лягічнаму аб'екту статус рэальнага існаваньня. Конь ёсьць жывёлінай, ён ёсьць таму, што ён ёсьць жывёліна. Калі мы глядзім на Буцэфала ды распазнаем у ім каня, ён і ёсьць конь, але асновай ягонага конскага існаваньня зьяўляецца прыналежнасьць коней да клясы паняткаў — жывёлы.

Сувязь фармальнай аналітыкі з онталёгіяй ня дужа ўцямная без уяўнага экспэрымэнту з выкарыстаньнем арыстотэлеўскай сылягістыкі як адзінага сродку антычнага мысьліўнага экспэрымэнтаваньня. Уявім сабе, што Буцэфала ўводзяць у склад Сэнату. Сэнатар ёсьць патрыцый. Патрыцый ёсьць рымлянін. Рымлянін — чалавек. Сэнатар — чалавек. Буцэфал — сэнатар. Чалавек ня ёсьць жывёлінай. Сэнатар ня ёсьць жывёліна, але тады й Буцэфал не жывёліна й, натуральна, ня конь. Калі некаторыя сэнатары, зразумела, ня зьяўляюцца коньмі.

З такім прыватна-станоўчым ці прыватна-адмоўным меркаваньнем грэкі й рымляне не маглі пагадзіцца (інакш былі б зруйнаваны іхныя і космас, і таксыс — натуральны парадак сьвету й штучны парадак поліса-дзяржавы). Арыстотэль разумей, што спосабы й мэтоды думаньня, выкладзеныя ў ягоных трактатах, ня здольны выбавіць ад такіх парадоксаў. Адзінае выйсьце з гэтай сытуацыі, якое ён мог прапанаваць, гэта забарона: на выкарыстаньне імёнаў уласных у пабудове цьверджаньняў; і адзінкавых аб'ектаў, што азначаюць гэтыя імёны, у мысьленьні. Грэкі й рымляны імкнуліся не парушаць гэтыя забароны, але ў сярэднявеччы на іх забыліся. Пасьля распаду антычнай цывілізацыі недавучанья лёгікі сталі разглядаць як правамоцныя меркаваньні кшталту: Сакрат — гэта чалавек, а Буцэфал — конь, што было абсурдным і наіўным з пункту гледжанья Арыстотэля. Тое ж выглядае абсурдным і наіўным адносна меркаваньня: Беларусь — дзяржава (або рэспубліка, або тэрыторыя й г.д.). Арыстотэль дакладна ведаў: Аляксандар можа асядлаць Буцэфала й скакаць на ім, можа мысьліць каня (яшчэ лепей — конскасьць), але ня можа асядлаць конскасьць

і мысьліць Буцэфала. І, адпаведна, тое, чаго нельга мысьліць, не існуе ў рэальнасці.

Але сярэднявечныя схалясты цікавіліся не Буцэфаламі. Іх цікавіў Бог. Для грэкаў Бог быў агульным паняткам: Бог існаваў як ідэя, як боскасьць, а Зэўс, Дыяніс ды іншыя — гэта аб'екты пакланеньня й забабонаў. Калі заўгодна можна пакланяцца й Буцэфалу, дакладней, у вобразе Буцэфала пакланяцца боству. З хрысьціянскім Богам гэтак рабіць нельга. Онталягічны доказ быцьця Бога (паколькі можна памысьліць боства, то з гэтага яно можа выступаць прэдыкатам у меркаваньні: нешта ёсьць боствам, адпаведна, боства зьяўляецца асновай існаваньня гэтага нешта ў якасьці боства, адпаведна, боства існуе ў рэчаіснасьці) з фармальнага лягічнага боку задавальняў схалястаў. Але такі доказ ня мог адказаць на пытаньне: чаму неабходна верыць у Бога Старога й Новага Запаветаў і ня трэба верыць у Зэўса ці Ваала? Калі Бог Запавету існуе праз онталягічны доказ быцьця Бога, дык гэтка ж статус і ў Ваала, а калі Бог існуе бяз доказаў, дык якая вартасьць гэтых доказаў? Ці існуюць у такім выпадку самі ідэі? Бог ёсьць, гэта відавочна па веры (гл. апалягетыку Тэртуліяна: *credo cum absurdum est*), але ці існуе ідэя Бога, ці рэальна існуе боскасьць?

Асноўным вынікам абмеркаваньняў праблемы ўнівэрсаліяў сталася, аднак, не вырашэньне гэтай праблемы, а інтэнцыяльны паварот розуму ад унівэрсаліяў да іх экзэмпліфікатаў, да адзінкавых праяваў усеагульнага. Схема лягічнага меркаваньня засталася, тым ня менш, ранейшай: А ёсьць В. Як засталася пытаньне аб ісьцінасьці кожнага такога меркаваньня, зьмяніліся, праўда, скіраванасьць і змест развагаў пра тое, што стаіць за суб'ектам і прэдыкатам лягічнага меркаваньня. Калі А — рэальны Бог (адзіны ў трох асобах), а Б — сапраўдны Бог, дык што тады азначае тоеснасьць першага й другога (г.зн., што Бог ёсьць Бог)? Ці сапраўдная гэтая тоеснасьць? У такой пастаноўцы пытаньня квантар існаваньня ня можа разглядацца як падвядзеньне рэальнага экзэмпліфікату пад сапраўдны панятак без дасьледаваньня суб'екту лягічнага меркаваньня, а прэдыкат

меркаваньня ня можа болей выступаць асновай існаваньня суб'екту.

Калі невядома, ці існуе ідэя боскасьці, дык як мы можам ведаць, што тое, ува што мы верым, ёсьць менавіта тым, ува што мы верым, а менавіта, што Бог — гэта Бог? Пасьля схаластыкі квантар “ёсьць” у агульна-лягічных цьверджаньнях перастаў быць асымэтрычным. А цьверджаньні зрабіліся гіпотэзамі й перасталі быць адказамі й элемэнтамі доказаў. Адгэтуль і суб'ект, і прэдыкат лягічнага меркаваньня існуюць толькі як магчымасьць, а іх рэальнасьць і аб'ектнасьць заўсёды застаецца пад пытаньнем.

Са зьяўленьнем навукі, праца ў прасторы рэальнасьці з аб'ектамі рэчаіснасьці патрабавала іншых, чым у схаластыцы, мэтадаў. Таму мэтадалягі навукі (ад Галілея, Бэкана, Дэкарта да Попэра й Фаерабэнда) распрацавалі новыя падыходы да старых праблем. У рэфлексіі Гегеля ўвесь мэтадалягічны плян афармленьня навукі як працы з экзэмпліфікатамі, адзінкавымі аб'ектамі, аформіўся як мэтад узыходжаньня ад абстрактнага да канкрэтнага, або, у нашых тэрмінах, ад унівэрсальнага да экзэмпліфікаванага. Аднак, у поўнай адпаведнасьці з гегелеўскай вэрсіяй дыялектычнага разьвіцьця па сьпіралі, мэтад узыходжаньня ад абстрактнага да канкрэтнага на новым вітку паўтарае тое, што казаў пра магчымасці мысьленьня Арыстотэль. Абстрактнае тут выступае асновай існаваньня канкрэтнага. А прынцып фальсыфікацыі Карла Попэра паўтарае сумневы схаластаў-наміналістаў у рэальнасьці ўнівэрсаліяў. Паводле Попэра, навука, сутыкаючыся з існаваньнем адзінкавага, праблематызуе зьмест абстрактнага й унівэрсальнага ў рэальнасьці. У сваю пару грэкі, схаласты-рэалісты й сцыентысты-рамантыкі ў сытуацыях, калі тэорыя й факты, абстрактнае й канкрэтнае супярэчылі адно адному, казалі: тым горш для фактаў, дык пасьля Попэра й Куна гэтак сказаць ужо не выпадае. З чаго выклікаюцца да жыцьця новы наміналізм і новая пастаноўка праблемы адзінкавага й унівэрсальнага, а таксама ставіцца праблема мэтаду працы з адзінкавым, думаньня пра яго.

У арыстотэлеўскім, рэалістычным і навуковым мысьленьні адзінкаваму й экзэмпліфікаванаму адводзіцца строга фіксаванае месца й задаюцца вузкія рамкі існаваньня. Экзэмпліфікат трапляе ў прастору мысьленьня толькі як прыклад, казус, прэцэдэнт альбо факт назіраньня, які ўзбуджае, арганізуе й скіроўвае думку да ўсеагульнага й унівэрсальнага. Мысьленьне падводзіць экзэмпліфікат пад унівэрсалію, тым самым зьнішчаючы яго як нешта ўнікальнае, адзінкавае. Пошук адзінкавага й мэтад асягненьня ўнікальнага ды экзэмпліфікаванага пераўтвараецца ў бясконцую сызыфаву працу, у дурную дыалектыку. Схема выйсьця з гэтага кола, аднак, існуе. Сфармулюем яе коротка на мове гэтага фрагмэнту (г.зн. на мове схалястаў).

Рэалістычная ўстаноўка можа быць рэпрэзэнтавана тут у форме першай інтэнцыі (*intentia prima*), сэнс якой у пакладаньні аб'ектаў у прастору сапраўднага існаваньня, альбо ў зьмяшчэньні й напаўненьні ядраў зьместу ў зададзеных рамках. Наміналістычная ўстаноўка, адпаведна, прадстаўляецца як другая інтэнцыя (*intentia secunda*), ейным сэнсам зьяўляецца пакладаньне новай рэчаіснасьці (або рэальнасьці — у канкрэтна гістарычнай вэрсіі гэтага зьмяшчэньня), або пакладаньне (вынаходніцтва) рамак і рамавых канструкцыяў, у якіх могуць зьяўляцца ядры зьместу пры звароце да першай інтэнцыі й да рэалістычнай устаноўкі. Такім чынам, праблема існаваньня ўнівэрсаліяў і экзэмпліфікатаў пераводзіцца ў арганізацыйна-дзейнасны плян і можа быць сфармулявана як задача камплексаваньня й замыканьня адна на другую першай і другой інтэнцыяў, рэалістычнай і наміналістычнай устаноўак. Адпаведна, мэтапрастора, у якой магчымае гэткае камплексаваньне й канфігураваньне інтэнцыі і ўстаноўак, разглядаецца як утрымальніца трох падпрастораў: 1) парадыгматыкі — прасторы зьмяшчэньня зьмястоўных ядраў — аб'ектаў рэчаіснасьці й рэальнасьці; 2) сынтагматыкі — прасторы рамавых і фармальных, а таксама зьмястоўных або аб'ектавых лёгікаў і моваў і 3) прагматыкі — прасторы зьмяшчэньня саміх рамак, устаноўак і інтэнцыяў, мэт, каштоўнасьцяў і задач. Пра тое, як гэта ўсё

мога быць зарганізавана, у якім космасе й у якім таксысе рэалізавана, будзе весьціся ніжэй, калі гаворка пойдзе пра тое, ці усведамляецца Беларусь як рэальнасць і рэчаіснасць.

3. МЭТАДАЛЯГІЧНАЯ ПРАБЛЕМА

Ці можна лічыць вынікам дзейнасці тое, чаго не было ў ёй у якасці мэты? Бо мэта — гэта вынік, вынесены на пачатак працэсу дзейнасці, а вынік — гэта рэалізаваная мэта з дапушчальнымі адхіленьнямі. Калі тое, што атрымалася ў пэўным працэсе, не супадае з выточнай задумай, з мэтай, дык яно, хутчэй, вынік выпадковых працэсаў, што працякаюць адначасова з дзейнасцю, але не зьяўляюцца ёю.

Гарбачоў, ладзячы Перабудову, ня ставіў сабе за мэту сувэрэнную Беларусь. Бразаўскас, Ельцын ды іншыя, хто паспрыў хутчэйшаму аб'яўленьню незалежнасці сваіх краін, менш за ўсё думалі пра Беларусь. Пазьняк, БНФ, ЦРУ, сыёнскія мудрацы й іншыя нагэтулькі ж мала вінаватыя ў незалежнасці Беларусі, як і Кебіч, што падпісаў “за кампанію” пагадненне ў Віскулях (у адрозьненне ад Шушкевіча, які зрабіў гэта сьвядома). Як жа разабрацца, што прывяло да незалежнасці краіны, існаваньне якой не было мэтай людзей, чые дзеянні можна аналізаваць? Бо калі гэтага не зрабіць, застаюцца толькі тры варыянты:

1. кожны летуценнік можа прыпісаць сябе сувэрэннітэт Беларусі як вынік уласных намаганьняў;

2. гэта чыстая выпадковасць (гэткі сувэрэннітэт “з ружовай паласой на белым палатне”);

3. была на гэта Боская воля.

Камусьці можа быць дастаткова любога з гэтых трох вытлумачэньняў, але мысьленне ня можа быць імі задаволена. Хаця трэці варыянт аўтару цалкам сымпатычны, бо спазнаньне задумы Божай заўсёды было задачай, вартай разумовага напружаньня.

Калі шахматысты пачынаюць партыю, мэтай кожнага з іх зьяўляецца выйгрыш. Аднак гульня можа скончыцца патам.

Пат не зьяўляецца мэтай на пачатку гульні, але можа быць ейным вынікам, можа быць найменшым злом для слабога шахматыста, і тым самым прынесці яму радасьць. Гульня — ня дзейнасьць, яна адрозьніваецца ад дзейнасьці тым, што немагчыма прадказаць ейны вынік. (Тут я ня маю на ўвазе гульні, пра якія дамаўляюцца, а разглядаю гульню як такую.) Калі адрозьненне гульні, дзейнасьці абазначыць больш выразна, дык можна сказаць, што ў якасці дзейнасьці мысьленьне разглядае тое, што мае толькі два фіналы: дасягненне мэты альбо супадзеньне мэты, выніку, і недасягненне, то бок памылка; а як гульню мысьленьне разглядае ўсе тэя праявы чалавечай актыўнасьці, якія маюць больш за два магчымыя вынікі.

Пададзенае адрозьненне гульні й дзейнасьці прымушае зьмясьціць гульню й дзейнасьць у розных сэгмэнтах мысьленьня. Дзейнаснае й гульнёвае апісаньне аднаго й таго ж фэномэну, аднак, не замяняюць і не адмняюць адно аднаго, але ў сьвечце чалавечага быцьця й антрапалягічных адносінаў яны заўсёды няпоўныя й недастатковыя адно без другога.

Рэспубліка Беларусь аб'ектна й прадметна апісваецца ў тых жа самых схемах і панятках, што й Рэспубліка Польшча ці Літоўская Рэспубліка, але мы анічога не зразумеем пра рэальнае быцьцё Беларусі, калі ня будзем улічваць той факт, што Літоўская Рэспубліка — гэта посьпех, перамога, дасягненне, выйгрыш летувісаў, а Рэспубліка Беларусь — няшчасьце, непажаданы вынік, пройгрыш у сьвядомасьці шмат якіх беларусаў. З тым, што пажадана, і з тым, што ёсьць цяжарам, людзі абыходзяцца зусім па-рознаму.

Апісаньне аб'ектаў у антрапалягічнай або гульнёвай рэчаіснасьці мяняе сэнс і значэньне шмат якіх аспэктаў ды пытанняў, якія могуць быць зададзены стасоўна аб'екту. Прыкладам, пытаньне “хто вінаваты” губляе сэнс адносна гульні, паколькі адказнасьць за гульню разьмеркавана паміж усімі ўдзельні-

камі. Дзіўна было б, каб праціўнік не скарыстоўваў памылкі, пралікі партнёра й недастатковае веданьне ім правілаў. Суб'ектыўны фактар — веды, умельствы, тэхніка, здольнасьці — стаецца вызначальным у апісаньні фактаў, падзеяў і працэсу гульні.

Аб'екты дзейнасьці й гульні адрозьніваюцца ад прыродных аб'ектаў інтэнцыяльнасьцю або папросту — намерамі. Бог і прырода вычварныя, але не зламаныя. Прыродныя аб'екты задаюцца й апісваюцца ў прыродазнаўчых навуках як незалежныя ад назіраньня й уласьцівасьцяў назіральніка. Аб'ектыўнасьць у гуманітарнай сфэры, аднак, патрабуе ўлучэньня суб'ектыўных адносінаў у карціну або схему аб'екту. Месца чалавека ў дзейнасьці задаецца пазыцыяй і нормаў дзейнасьці, якія фіксуюцца у аб'ектывавальных формах як сапраўдныя для любога індывідуальнага дзеяча. Сама індывідуальнасьць як экзэмпліфікат выносіцца за дужкі, яна не апісваецца й не схематызуецца. Пра яе пытаюцца ў рамках самавызначэньня, але пры гэтым ня маецца на ўвазе, што адказ на пытаньне пра самавызначэньне можа й павінен быць дадзены ў аб'ектывавальной форме. Кожная дзейнасьць пазыцыя, вядомая ў культуры, характарызуецца пэўным наборам мэт, ведаў, якія належаць суб'ектывацыі сродкаў дзейнасьці. Разам з тым, пры навуковым стаўленьні да дзейнасьці даводзіцца рэгулярна сутыкацца з пазыцыямі, замацаванымі ў культуры, але не дасьледаванымі. Гэтае рэфлексійнае стаўленьне да дзейнасьці грунтуецца на тым, што рэфлексія аддзелена ад дзейнасьці, супрацьстаіць ёй і зьяўляецца той прасторай, у якой дзейнасьць аб'ектывуецца, стаецца тым, што можа транслявацца культурай. У пэўным сэнсе, такая аб'ектывацыя дзейнасьці атаесамляецца з дэсуб'ектывацыяй, што праяўляецца ў адчужэньні суб'ектнага ад суб'екту, з далейшай прадметызацыяй яго ў культурных эпістэмічных формах і нармаваньнем.

Гульня патрабуе іншага стаўленьня. Рэфлексія ўплецена ў гульнівы працэс як абавязковы элемент. Праз рэфлексію ў гульні адбываюцца ня толькі аб'ектывацыя й апрадмечваньне

дзейнасьці, ейнае нармаваньне, але й камплексаваньне індывідуальных характарыстык дзейнасьці й дзеяча. Суб'ектыўнасьць у гульні задзейнічана напоўніцу, больш за тое, яна зьяўляецца ейнай умовай.

Рэальнасьць гульні разгортваецца ў прасторы, якая мае як найменш тры вымярэнні:

1. Агульнае для ўдзельнікаў гульні поле або пляцдарм умоваў, дзеяньняў, хадоў і магчымасьцяў рэалізацыі мэт, устаноў, задач;

2. Карціна поля гульні або пляцдарму, апырчоная ў кожнага ўдзельніка;

3. Рэканструяваная кожным удзельнікам гульні карціна поля гульні або пляцдарму, якая ўяўна ці сапраўды ёсьць у наяўнасьці ў супраціўніка ці партнёра.

У свой час на “полі Эўропы” Сталін і Гітлер (Масква й Бэрлін) разыгралі складаную гульню паміж сабою. Іхняя гульня скончылася падпісаньнем пратаколу — пакту Молатава-Рыбэнтропа. Каб іманэнтнае жыцьцё Эўропы не перашкаджала падвядзеньню вынікаў гульні, былі прадпрыняты адпаведныя хады (натуралізацыя мысьленчых рэдукцыяў): — у Літве, Латвіі й Эстоніі былі ўсталяваныя марыянэткавыя ўрады (марыянэткавыя — значыць пазбаўленьня суб'ектыўнасьці, магчымасьці выяўляць сваю індывідуальнасьць). Дваццаць год гэтыя тры народы напружана разважалі, і раптам, з інтэрвалам адзін дзень, улетку 1940 году добраахвотна ўвайшлі ў склад СССР; а наўзбоч “добраахвотнікаў” была зарганізавана свая гульня — у Польшчы, Заходняй Беларусі й на Заходняй Украіне забаранілі кампартыі, каб не было лішніх сьведак з анікому не патрэбнай суб'ектыўнай рэфлексіяй. Ну, а калі Армія Краёва ў Варшаве стала “псаваць гульню”, пачаўшы незаплянаванае ў Маскве й Бэрліне паўстаньне, — Савецкая Армія спыніла свой наступ, даўшы другому гульцу час, каб прывесцьці ўсё ў адпаведнасьць са сцэнарам. Няма чаго “шахматным фігурам” умешвацца ў справы шахматыстаў!

Аналягічныя дзеянні былі прадпрыняты ў Мюнхене адносна Чэчаславацкай і г.д. Але натуралізацыя мысленчых рэдукцыяў магчымая толькі пры адной “маленькай” умове — пры адсутнасці мыслення і саміх людзей зь іхнай суб’ектыўнай “зламыснасцю”. Людзі могуць не пагадзіцца з правіламі гульні і, маючы “галаву на плячо”, могуць “сапсаваць усю гульню”. Менавіта таму ўлюбёным дэвізам павадыроў таталітарызму зьяўляецца максыма: “Няма чалавека, няма праблемы”. Няма чалавека — няма меры рэчаў, існых і няісных. Мара таталітарных гульцоў — краіна, населеная не людзьмі, а шрубкамі дзяржаўнай мэгамашыны. Тады вялікі гулец можа сказаць: “Я ведаю патрэбы і спадзяваньні свайго народу”.

Дзеля апісання рэальнасці гульні і пабудовы новых гульніх стратэгіяў патрэбна онталёгія гульні. Патрабаванні да такой онталёгіі, пры першым ужо набліжэнні, маюць на ўвазе, што яна павінна здымаць у сабе онталёгіі “незламысных” аб’ектаў прыроды і “наўмысных” культурна-дзеясных аб’ектаў. У такой онталёгіі аб’екты прыроды, інтэнцыяльныя аб’екты рэальнасці, знакі і сродкі дзейнасці павінны быць ахоплены рэфлексіяй, дзе і адбываецца камплексаваньне розных інтэнцыяльнасцяў. Апісваючы ўжо выкарыстаныя намі, як прыклад, шахматы, Карлаў і Гік зьвяртаюцца да ўзаемадапаўняльнага апісання — шахматы як навука, як мастацтва і як спорт. Стасоўна да нашай праблемы экзэмпліфікатаў мыслення і рэальнасці, а таксама і сапраўднасці існавання, нельга абысціся толькі выдзяленьнем тыпаў і аб’ектаў мыслення (навука, мастацтва, спорт або гульня); неабходна яшчэ і канструяваньне рэальнасцяў дзеля камплексавання і прапісвання стасункаў паміж імі. Абмяжуем тут толькі намінацыяй такой онталёгіі, як “Культурная палітыка”, якая мусіць задавацца з улікам вышэйпералічаных патрабаванняў і абставінаў. У самым грубым набліжэнні панятак “культурнай палітыкі” павінен улучаць у сябе:

Тыпы аб'ектнасці	Тыпы мыслення
1. Аб'екты, сродкі й знакі мыслення	1. Фармальныя мовы, навуковыя дысцыпліны й лёгкі
2. Аб'екты і матэрыял дзейнасці	2. Эмпірычныя навукі, даследаванні
3. Суб'ектнасць і індывідуальнасць людзей, інтэнцыяльнасць	3. Гуманітарныя навукі, аксыялёгія й антрапалёгія
4. Тыпы, нормы й правілы камунікацыі	4. Этыка й права
5. Нормы й правілы канфігуравання й камплексавання аб'ектаў дадзенай табліцы	5. Мэтадалёгія й эпістэمالёгія
6. Самавызначэнне гульца (палітыка й культурнага палітыка)	6. Рэфлексіўныя тэхнікі

Гульня — частая тэма ў філзафіі XX стагоддзя. Але ні Шастоў, ні Гесэ, ні Хайзынг не будавалі онталёгію гульні. Улюбёная тэма мінулага стагоддзя — барацьба, канкурэнцыя, што выступалі гранічнай рамкай мыслення Мальтуса, Маркса, Спэнсэра, Дарвіна, Ніцшэ й шмат каго яшчэ, — у XX стагоддзі перастала быць гранічнай і была ўведзена ў рамку гульні, каалэрацыі, дыялёгу. Хайдэгер, Шпэнглер, Бубэр, Бахцін і іншыя выходзілі на гэтую тэму. Нават Эйнштэйн рассяпаўся ў кампліментах Жану Піяжэ, заяўляючы, што той займаўся больш складанымі рэчамі, чым тэорыя адноснасці, — дзіцячай гульні.

Тут ня месца будаваць і крытыкаваць онталёгію й тэорыю гульні (адно згадаем В.Ляфэўра і Г.Шчадравіцкага, але дзеля разбору й крытыкі іхных падыходаў знойдзем іншае месца й час). Зоймемся аналізам і разборам канкрэтнай экзэмпліфікаванай гульні “ў Беларусь”, абазначыўшы толькі неабходныя апараты ды сродкі аналізу й разбору.

Гульня ёсьць гульнёю толькі тады (ці ёсьць гульнёю толькі датуль), пакуль у ёй захоўваецца магчымасьць кантакту, сустрэчы з новым, нязведаным, чаго дагэтуль не было. Шахматная партыя сканчаецца, калі адзін з партнэраў вымушаны паўтараць адныя й тыя ж хады. Спэтакаль у тэатры здымаецца са сцэны, калі вычарпаны магчымасьці самавыражэньня трупы й рэжысэра. Гульня розуму можа разгортвацца на матэрыяле недаказанай тэарэмы Фэрма, а на матэрыяле тэарэмы Піфагора — толькі шкалярскае нудоцьце. Гульня ёсьць утрыманьнем дзвюх рэальнасьцяў у рамках рэчаіснасьці, якая пастаянна эвалюцыянуе: рэальнасьці таго, што ўжо сталася, і рэальнасьці таго, што яшчэ становіцца. Дзіцё, гуляючыся, стаецца дарослым, спачатку дзеля забаўкі, а потым і сапраўды. Кожнае пакаленьне дзяцей, гуляючыся ў гульні дзядоў і далёкіх продкаў, прыўласнівае, суб’ектывуе рэчаіснасьць мінулых пакаленьняў, транслюе традыцыю й культуру, а, гуляючыся ў новыя гульні, — стварае новы сьвет, іншы й асаблівы, зьмяняе рэчаіснасьць. Калі рэчаіснасьць закансэрвавана, пакаленьні падобныя адно да аднога, дзеці пазбаўлены станаўленьня й у сьвеце спыняецца рух.

Тое, што ўзьнікае ў гульнёвай рэальнасьці як новае й адзінае, не зьяўляецца сапраўдным. Для яго няма паняткаў, няма формаў трансляцыі, не забясьпечаны ўмовы існаваньня. Адзінае, узьніклае ў гульнёвай рэальнасьці, застаецца ў казках і фантазіях, калі яно ня ўпісваецца ў рамкі рэчаіснасьці, не адпавядае рэальнасьці таго, што ўжо было трывала ўсталявана. Але так адбываецца толькі тады, калі мы ня ўмеем мяняць рамак, нічога ня ведаем пра рамкі канстытуяваньня рэчаіснасьці. Кідаючы ў ваду каменчыкі, глядзі на кругі, што ўтвараюцца імі, — казаў Казьма Пруткаў — інакш гэты занятак будзе пустою забаўкай.

У разьдзеле “Філязофская праблема” мы абмеркавалі тое, што зьяўляецца ўмоваю ажыцьцяўленьня, рэалізацыі й “абсапраньня” экзэмпліфікаванага й выяўленага ў адзінкавым

варыянце, умоваю пераходу ад прэцэдэнту, казусу, цуду да культурнага быцця ў рэчаіснасці й рэальнасці. Гэтая ўмова была апісана як канфігураваньне дзвюх устаноў: рэалізму й наміналізму, як камплексаваньне дзвюх інтэнцыяў: *intentia prima* і *intentia secunda*. Бяз працы з рамкамі, без утрыманьня экзэмпліфікатаў і адзінкавага ў арганізаваных рамкавых канструкцыях гульня застаецца “пустою забаўкай”, ня мае рэалізацыйных і культурных наступстваў. Адсюль вынікае, што першым сродкам аналізу гульняў зьяўляецца такая мысленчая арганізаванасьць, як рамкі й рамкавыя канструкцыі. Уменьне працаваць з рамкамі (фрэймамі) мае на ўвазе прыняцьцё як рэалістычнай, гэтак і наміналістычнай устаноў. Зладжаная толькі ў рэалістычнай устаноўцы, гульня ёсьць пустым заняткам. Але паколькі жывая рэальнасць сьвету ня можа быць узятая ў гэтай устаноўцы цалкам, рэалізм мусіць дапускаць існаваньне цуду, звышнатуральных, звышрэчаісных зьяваў, перад якімі чалавечы розум прызнае сваю поўную няздатнасьць.

Але толькі ў наміналістычнай устаноўцы гульня стаецца “не па-дзіцячаму” сур’ёзным заняткам. “Гульнёвая рэальнасць станаўленья” імкнецца зрабіцца адзінай рэальнасцю, з чаго адбываецца страта здоровага сэнсу й людзі пачынаюць жыць у марах ды фантазіях.

Такое суіснаваньне ў гульні дзвюх рэальнасцяў, якія задаюцца дзвюма рамкавымі канструкцыямі, прыводзіць да таго, што рэчы, ідэі й людзі бясконца перакідаюцца з адной рамкавай канструкцыі ў іншую — суцэльная мільгатня. Таму ў кожны канкрэтны часавы момант суіснаваньне чалавека, ідэі або рэчы даводзіцца высвятляць, у якіх рамках яны цяпер сапраўдныя, дзе яны сапраўдныя, а дзе фальшывыя, што зь імі цяпер, у дадзенай канкрэтнай сытуацыі, можна й трэба рабіць.

Усе пешкі на шахматнай дошцы роўныя, ходзяць і стаяць аднолькава. Але некаторыя пешкі могуць стаць каралевамі, і тое, што яны могуць імі стаць, вызначае іхны рэальны ўдзел у гульні ў большай меры, чым тое, што яны — пешкі.

Тое, што мусіць быць, вызначае тое, што ёсьць, і, у пэўных рамках, яно рэальнейшае за тое, што ёсьць. Тыя, хто верыў у перамогу Кебіча на прэзыдэнцкіх выбарах, былі рэалістамі — і таму ня бачылі рэальнасьці. Адсюль параза Кебіча была для іх дурным чудам, нейкай кашмарнай фантастыкай. Тыя, хто верыў у перамогу Пазьняка, прытрымліваліся наміналістычнай устаноўкі, і таму таксама ня бачылі рэальнасьці. Адсюль параза Пазьняка была для іх першым жорсткім сутыкненьнем з сапраўдным станам рэчаў. Тыя, хто ставіў на “мат каралю”, маглі быць расчараваны тым, што “прахадной” аказалася пешка не на тым флянгу, дзе хацелася б, але гульня ёсьць гульня. Толькі не забудземся, што “фэрзь” стаіць на апошняй гарызанталі, і таму перамога яшчэ магчымая, партыя гульні “ў Беларусь” далёка ня скончаная.

Другім пасьля рамак сродкам аналізу зьяўляецца топіка гульні. У тым самым разьзеле “Філязофская праблема” былі названы тры галоўныя прасторы гэтай топікі: Парадыгматыка, Сынтагматыка й Прагматыка. Ува ўсіх трох гэтых прасторах топікі гульні Беларусь канстытууюцца як самастойная праблема.

Парадыгматыка. Што ёсьць Беларусь у сапраўднасьці? Што такое Беларусь у гісторыі, эканомгеаграфіі, міжнароднай палітыцы й г.д.? Пра тое — часткова гаварылася ў гэтым тэксце.

Сынтагматыка. У якой мове, у якой лёгіцы й якімі сродкамі належыць працаваць з парадыгматычнымі праблемамі Беларусі? Пра тое вялося ў апошнім разьзеле.

Прагматыка. Чаго хочуць беларусы ў гэтым жыцьці ад саміх сябе й ад Беларусі? Хто можа адказаць на такое пытаньне? У гэта можна толькі згуляць.

Скарыстаўшы прынцып рамак і топіку гульні, з улікам усяго вышэйсказанага, можна падступацца да аналізу гульні ў “Беларусь”.

Камэнтар

(Тут прапанаваны толькі пастуляты, якія камэнтуюцца, а іх поўны тэкст зьмешчаны ў часопісе “Адкрытае грамадства” № 1 2001 г. У сеціве <http://lib.promedia.minsk.by/data/belorussian/matskevich/prose/belarus/index.htm>)

Да выточных пастулятаў пры

АБМЕРКАВАНЬНІ ПЫТАНЬНЯЎ:

— Ці ёсьць альтэрнатыва ўзнаўленьню імперыі на постсавецкай прас-торы?

— Ці можа Беларусь супраціўляцца ўзнаўленьню імперыі?

— Ці магчымая беларуская нацыянальная ідэя?

— Ці можа Беларусь існаваць і квітнець без Расеі?

— Як можна добраўпарадкаваць Беларусь?

1. Уявім, што пытаньні такога кшталту маюць разумнае вырашэньне.

(Ці ўжывальныя філязофія й мэтадалёгія пры абмеркаваньні беларускіх праблем? Або пра беларускія праблемы могуць меркаваць толькі цемрашлы з “абодвух бакоў барыкад”, а разумных меркаваньняў пра Беларусь ня варта прымаць у разлік. Большасць беларускіх палітыкаў і інтэлектуалаў павінны быць дыскваліфікаваны ў сваёй дзейнасьці ўжо на этапе разбору гэтага меркаваньня. Канечне, ідэалёгія можа не лічыцца з гэтым меркаваньнем, і таму хай вярзе якую заўгодна лухту. Аўгустын Аўрэлій, Маківэллі, Гердэр, Кант, Гегель, Маркс, Шпэнглер, Тойнбі, Гумілёў, Вэбэр, Попэр...)

2. Дапусьцім, што будучыня пэўным чынам вызначаецца разумнымі рашэньнямі. (*Кіркегар, Гусэрль, Гайдэгер, Попэр, а таксама Жан Кальвін і Марцін Лютэр*)

3. Дапусьцім, што разумныя рашэньні роўнавалікія, адны ў большай меры вызначаюць будучыню, іншыя — меншай. (*Крытыка плятанізму й гегельянству. Хаця гэта настолькі відавочна, што няма патрэбы спасылка на клясыкаў. Але гэта відавочна ў дзейнасьцю, а не ў натуралістычным падыходзе.*)

4. Дапусьцім, што мера ўплыву рашэньняў на будучыню хаця й нятоесная іхнай ісьцінасьці й правільнасьці, але ўсё ж ісьцінасьць і правільнасьць рашэньняў звязаны зь мерай уплыву на будучыню простаю залежнасьцю, а не зваротнай, і гэтая залежнасьць, кажучы мовай статыстыкі, пераканаўчая, а не выпадковая. Іншымі словамі, чым разумейшае рашэньне, тым у большай меры яно вызначае будучыню (на неразумныя, паза-разумныя, ірацыянальныя рашэньні й дзеянні гэтае дапушчэньне не распаўсюджваецца). (*Р. Дэкарт, І. Кант, І.Г. Фіхтэ, М. Вэбэр, А.А. Багданаў, К. Попэр, Дж. Сорас, Л. фон Берталанфі й уся традыцыя рацыяналізму.*)

5. Дапусьцім, што рашэньнем лічыцца тэкст альбо паведамленьне, якое складаецца як найменш з дзвюх частак: адна частка ўтрымлівае апісаньне мэт і/або апісаньне й ацэнку тэндэнцый ды працэсаў і/або прагноз наступстваў ці падзеяў; другая — пастаўленьня ў адпаведнасьць са зьместам першай часткі прапановы дзеяньня і/або апісаньне й ацэнку альтэрнатыўных

праэсаў і тэндэнцый і/або апісаньне й ацэнку фактараў, што ўзмацняюць або паслабляюць прагназаваныя наступствы.

6. Дапусьцім, што разумнымі лічацца рашэньні, якія зьмяшчаюць разгорнутае лягічнае, тэарытычнае або эмпірычнае абгрунтаваньне прапановаў, дзеяньняў, ацэнак і прагнозаў або ўказваюць на наяўнасьць такіх. (А што яшчэ? Можна ўявіць рашэньні, заснаваныя на адкрыцьці, — лёгіка Бога на аснове рэфлексу — эмпірыка мінулага, або на падставе праграмнага аўтаматызму — зьнешняя лёгіка й тэорыя складальніка праграмы.)

7. Дапусьцім, што мера ўплыву разумнага рашэньня на будучыню вызначаецца ступенню супадзеньня зьместу тэлеалагічнай, ацэнкавай і прагнознай частак рашэньня эмпірычна ўстаноўленай, рэалізаванай і здзейсненай будучыні, пры выкананьні патрабаваньняў і ўмоваў прадпісальнай і канстатавальнай частак рашэньня. (Онталягічныя схемы ў СМД падыходзе.)

8. Нам давядзецца дапусьціць магчымасьць некалькіх разумных рашэньняў для аднаго пытаньня з прычыны: апрыёрнай непаўнаты любых ведаў, якія ўяўляюць зь сябе матэрыял для прыняцьця рашэньня; наяўнасьці разнастайных мэтадаў і падыходаў у прыняцьці рашэньняў; разнастайнасьці мэту у тых, хто іх прымае. (Гёдэль, К. Пэпэр, І Хінтыка, В Ляфэўр.)

9. Нам давядзецца дапусьціць адрозьненьні паміж рознымі разумнымі рашэньнямі й нават супрацьлегласьць іх адно адному. (І Кант і ўсё, што пасьля Канта).

10. Нам давядзецца дапусьціць лякальнасьць і частковасьць усіх разумных рашэньняў з прычыны іхнага мноства, а значыць і немагчымасьць уліку ды прагнозу ўсіх наступстваў рэалізацыі. (К. Попэр, А. Ф. Хаек, дэвіз канцэпцыі “ўстойлівага разьвіцьця”: “Думаць глябальна, дзейнічаць лякальна”.)

11. Нам давядзецца дапусьціць незалежнасьць адна ад адной ацэнак ісьцінасьці й разумнасьці рашэньняў і ацэнак плёну, які чакаецца ад іх рэалізацыі. (І Кант і нэакантыянцы.)

1994 г.

Уладзімер АБУШЭНКА — нарадзіўся ў 1957 г. у Пінску. У 1979 г. скончыў БДУ, у 1984 г. — аспірантуру Інстытуту сацыялягічных дасьледаваньняў Акадэміі навук СССР. Кандыдат філязофскіх навук. Спецыялізуецца ў галіне сацыялёгіі веды й сацыялёгіі культуры. Працуе намесьнікам дырэктара па навуковай працы Інстытуту сацыялёгіі НАН.

КРЭОЛЬСТВА Й ПРАБЛЕМА НАЦЫЯНАЛЬНА-КУЛЬТУРНАЙ САМАІДЭНТЫФІКАЦЫІ

Паняткі “крэольства” й “крэольскасці” (як і тэрмін “крэол”, ад якога яны паходзяць) не зьяўляюцца ўнівэрсальнымі ў культуралагічных аналізах. Яны дастаткова жорстка прывязаны да пэўных навуковых дысцыплінарасьцяў, тыпаў дыскурсіўнасці й практык сацыяльных узаемадзеяньняў. Выхад за гэтыя межы й шырокае некрытычнае апэраваньне гэтымі тэрмінамі ў сучаснай беларускай соцыякультурнай сытуацыі, закляканы, магчыма, падкрэсьліць ейны посткаляніяльны (і/ці постімперскі) характар, толькі зацямяе існы стан рэчаў і дэканцэптуалізуе рэальныя зьместы гэтых паняткаў, што вядзе да страты іхнай эўрыстычнай каштоўнасьці ў тэарэтычнай і мэтадалягічнай рэфлексіі.

1

Тэрмін “крэол” (фр. creole ад гішп. criollo) паўстаў у практыках узаемаадносінаў жыхароў каляніяльных імперый (першапачаткова — Гішпаніі) для пазначэньня асобаў, народжаных па-за тэрыторыяй мэтраполіі (ад пачатку — у Амэрыках), што надавала апошнім няроўны (найперш сацыяльна-палітычны) статус адносна асобаў, народжаных у мэтраполіі. Няроўнасьць статусаў і магчымасьцяў магла замацоўвацца юрыдычна, але часьцей за ўсё выяўлялася, паводле фактаў, як тое, што мае быць. У той самы час прыналежнасьць да крэолаў вымага-

ла наяўнасьці эўрапейскага паходжаньня (прынамсі, тэарытычна, бо зноў жа, “паводле фактаў”, да іх належала й частка мэтысаў). Тым самым канстытуяваўся стан “крэольскасьці” як стан падвойнасьці, памежнасьці й маргінальнасьці ў нейкай прасторы “паміж”. Па меры станаўленьня новых каляніяльных краінаў “расавы” складнік слабеў (хаця ніколі не зьнікаў цалкам), а “тэрытарыяльны” ўзмацняўся, акцэнтуючы ўвагу на “тутэйшасьці” іхных носьбітаў. Гэта рабіла прыналежнасьць да пэўнага тэрытарыяльнага кантэксту, лякальнай сытуацыі, мясцовай па-дзеянасьці калі не вызначальнай, то дамінантнай у самаідэнтыфікацыях нэабарыгеннага насельніцтва калёніяў.

Этналягічны аспект крэольскасьці, які выяўляўся ў спэцыфічнасьці сацыяльна-палітычнага статуснага стану (перабываньне ў “крэольстве”), ледзьве не адразу пачаў дапаўняцца й зьлівацца з культуралёгічным аспектам. Утвараліся г.зв. “каляніяльная культура” й “каляніяльныя стылі”, якія прытрымліваліся пэўнага імпартаванага ўзору, аднак былі дастаткова аўтаномнымі і арыгінальнымі ў параўнаньні зь ім (у якасьці найбольш раньняга й выразнага прыкладу можна ўзгадаць гэтак зьванае лацінаамэрыканскае “крэольскае барока”). З гледзішча “цэнтру” (“чалавека мэтраполіі”), яны часцей за ўсё кваліфікаваліся як праявы пэрыфэрыянасьці, стылёвай зьніжанасьці, культурнай непаўнавагасьці, нават “барбарства”. З гледзішча ж самой “пэрыфэрыі” (“крэола”), яны выяўлялі перш за ўсё адметнасьць і непаўторнасьць “мясцовага”, “лякальнага”, “кантэкстнага”, а тым самым прыстасаванага да жыцьця “тут”. Такім чынам, у культурніцкім вымярэньні крэольскасьць была, з аднаго боку, сутнасна падвойным фэномэнам (у шэрагу выпадкаў можна казаць і пра ейную расколатасьць), а з другога — канстытуяваным і выяўленым праз факт прыналежнасьці да пэўнай культуралізаванай прасторы.

Злучэньне этналягічнага й культуралёгічнага аспектаў спараджала спэцыфічны тып нацыянальных самаідэнтыфікацыяў і самасьведомасьці/самаўсьведамленьня, падвойных у самой сваёй аснове. У выніку такога самаўсьведамленьня індывід

ніколі ня быў роўны самому сабе, а калі ён гэтага не заўважаў ці не хацеў заўважаць, то знаходзілася шмат сытуацый, шляхоў, сродкаў і ахвотных нагадаць яму пра гэта. Крэол непазьбежна ўзнаўляўся ў сваёй “негішпанскай гішпанскасці”, у сваёй тоеснасці-нятоеснасці жыхару мэтраполіі, г.зн. у креольскасці. Таму ўяўляецца, што гэты тып ідэнтыфікацый ёсць дастаткова ўнівэрсальным і выходзіць далёка за межы креольства (г.зн. можа быць скарыстаны для аналізу тыпалягічна блізкіх, хаця й з іншым генэзісам, сытуацый).

Лацінаамэрыканская сытуацыя цікавая найперш тым, што дазваляе прасачыць мэтамарфозы ідэнтыфікацый у працэсуальнай дынаміцы. У ёй нарастаньне разрозынівальнасці ў ідэнтыфікацыйным самаатаямленьні набыло незваротны характар і завяршылася поўнай зьменай культурна-нацыянальнай ідэнтычнасці на аснове ўнутранага пераадоленьня креольскасці, а не ў выніку яе “ліквідацыі” пад уздзеяннем знешніх прычынаў. Рэфлексія рознасцяў-разрозыненьняў як “іншага” ўнутры эўропа(гішпана)-цэнтраванай цэльнасці прывяло да канстытуяваньня “іншага” (лацінаамэрыканскага) адносна гэтай цэльнасці.

2

Сказанае вышэй дазваляе, на наш погляд, пашырыць традыцыйнае ўжываньне тэрмінаў “крэол”, “крэольскасць”, “крэольства” й напоўніць іх новым канцэптуальным зместам. Можна назваць як найменш тры ўжо здзейсьненыя спробы такой пераінтэрпрэтацыі.

Найбольш вядомая зь іх належыць Б.Андэрсану. Ён вылучыў гэту пра асобны тып креольскага нацыяналізму, адрознага ад двух іншых — афіцыйнага й моўнага, якія дамінавалі ў эўрапейскім “цэнтры”. Апошнія ня мелі каранёў у лацінаамэрыканскіх кантэкстах як з прычыны адсутнасці на той момант сувэрэнных дзяржаваў, гэтак і з прычыны таго, што креолы карысталіся тымі ж мовамі, што й жыхары мэтраполіі. (Рэдкім выключэньнем зьяўляецца спроба Х.Альбэрці заманіфэставаць

асобную аргентынскую мову.) Моўныя праблемы, як і праблемы асобнага этнаснага паходжаньня (хаця пазьней і канстытуяваліся генэалёгіі, якія ўзводзілі “лацінаамэрыканскае” да “індэйскага”) не маглі выступаць як фактары, што канстытуюць нацыю. Апрача таго, сам нацыяналізм ня мог быць зразуметы як “прыўнясенне нацыянальнай сьвядомасьці ў масы”. Для такога нацыяналізму не было ніякай субстратнай падасновы, акрамя пэўнай рэгіянальнай самадастатковасьці, якая складалася на аснове адміністрацыйнай і эканамічнай агульнасьці.

Складваньне крэольскага нацыяналізму ішло, згодна з Андэрсанам, празь “перажываньне адначасовасьці”, што, пасутнасьці, азначае трансфармацыю прасторы (прыналежнасьці кантэксту) у часавую адначасовасьць (усьведамленьне сваёй прыналежнасьці да цэльнасьці, якая доўжыць сябе зь мінулага празь цяперашняе ў будучыню), г.зн. праз канстытуяваньне кантэкстнай генэалёгіі ў суаднясьненьні з унівэрсальнай практычнай пэрспэктывай, што адкрываецца наперадзе. Такая трактоўка дазволіла Андэрсану скарыстаць разгляданы канцэптуальны апарат адносна некаторых іншых посткаляніяльных сытуацый, адкрываючы тым самым магчымасьць для далейшых рэінтэрпрэтацый аналізаванай праблематыкі.

Іншая, менш вядомая, але больш распрацаваная вэрсія ўнівэрсалізацыі “крэольскага” была канцэптуалізавана “філязофіяй лацінаамэрыканскай сутнасьці”, а пасля пераканстытуявана ў “філязофію вызваленьня”. Найбольш рэпрэзэнтатыўныя ў гэтым сэнсе постаці мэксыканца Л.Сэа й аргентынца Э.Дусэля.

Сэа зыходзіў з тэзы пра суразьмешчанасьць розных сэнсавых ідэнтыфікацыйных зьместаў у лацінаамэрыканскіх кантэкстах, дзе розныя тыпы дыскурсу не зьмяняюць адзін аднога ў часе, а працягваюць суіснаваць з папярэднімі. Вытокі гэтай сытуацыі Сэа бачыць у не-(да)-вырашанасьці задач культурна-нацыянальнай ідэнтыфікацыі падчас крэольскага пэрыяду лацінаамэрыканскай гісторыі, у падвойнасьці самой прыроды крэольскасці, у няздольнасьці крэольства адэкватна адрэф-

лексаваць і канцэптуальна аформіць сваю **кантэкстнасьць** як роўную іншым. З гэтай прычыны выявіўся як зьмястоўна пусты й утапічна лібэртальны (палітыка-вызвольны) праект С.Балівара. З гэтай жа прычыны прынцыпова не маглі зрэалізавацца як ахоўна-крэольскі (кансэрватарскі), гэтак і анты-крэольска-скіраваны цывілізацыйны праект. Найбольш рэпрэзэнтатыўнай постацьцю кансэрватарскага праекту быў вэнэсуэлец А.Бельо, які зыходзіў з тэзы пра магчымасьці набыцьця сапраўднай ідэнтычнасьці толькі на аснове пераінтэрпрэтацыі посткаляніяльнай гішпанскай культурна-інтэлектуальнай спадчыны (што й спарадзіла ў межах гэтага праекту тэзы пра “негішпанскую гішпанскасьць”). Супрацьлеглы па скіраванасьці быў праект, артыкуляваны Д.Сарм’ента. У ягонай канцэпцыі “барбарства й цывілізацыі” “барбарства” атаясамлялася з крэольскай посткаляніяльнай спадчынай з прычыны ейнае кантэкстуальнай (у тым ліку й мэтыснай) непаўнаўнартацьці. “Барбарству” супрацьстаўляліся ўнівэрсалісцкія каштоўнасьці “цэнтру”, засаеьне якіх толькі й можа закласьці сапраўдны падмурак лацінаамэрыканскай ідэнтычнасьці (пры гэтым “гішпанскае” таксама ацэньвалася як пэрыфэрыйна-кантэкстуальнае адносна “цэнтру”, які рэпрэзэнтавала “францускае” й/ці “паўночнаамэрыканскае”). Толькі XX ст., лічыць Сэа, прымусіла Лацінскую Амэрыку зьвярнуцца да ўласнай сутнасьці, спарадзіўшы, урэшце рэшт, праект вызваленьня як праект набыцьця ўласнай культурна-інтэлектуальнай паўнаўнартацьці, зьнішчыўшы тым самым крэольскасьць знутры яе самой.

Па-іншаму разглядае тое самае кола праблем Дусэль, які акцэнтуюе ўвагу на праблематыцы разрозьненьня ўнівэрсальнага й кантэкстнага. Іначай — на аналізе суадносінаў тоеснасьці й татальнасьці — з аднаго боку, і Іншага й Інакшага — з другога. Паводле Дусэля, “цэнтар” прадукуе “онталёгію татальнасьці”, ці “філязофію тоеснасьці”, у якой прысутнічае інтэнцыя да зьняцьця кантэкстуальнага “іншага”; у той жа час для “інакшага” (таго, што месціцца па-за татальнасьцю) папрос-

ту не застаецца месца — бо “па-за” можа быць толькі “пустэча”. Татальнасьць зь непазьбежнасьцю ўзнаўляе адносіны панаваньня й падпарадкаваньня, прыгнэту й залежнасьці, расколваючы крэольскасьць, якая месціцца па-за “цэнтрам”. Адносна крэольскасьці яна імкнецца пераўвасобіць сябе ў аб’ект жаданьня для яе. Таму зьмяніць наяўны стан рэчаў можна толькі праз паслядоўную крытыку жаданага, што адно толькі й можа стацца асновай для ўзнаўленьня-зьяўленьня кантэкстуальнага — праз “інакшае” Інакшага пры канстытуяваньні бясконцасьці Іншага. Аднак такому Іншаму няма паўнаважнага месца ў “філязофіі тоеснасьці”, што, на думку Дусэля, выявіла дыялёгічная філязофія Э.Левінаса. Іншае можа паўстаць толькі ў выніку дыскурсу й праксісу вызваленьня, а такую магчымасьць супрацьстаяньня татальнасьці дае адно “барбарства трэцяга сьвету” як Інакшае “цывілізаванасьці цэнтру”, якое дазваляе “прачытаць Эўропу з Лацінскай Амэрыкі”.

Нарэшце, трэцяя й найбольш актуальная ў цяперашні час вэрсія пераінтэрпрэтацыі крэольскасьці належыць колу ўкраінскіх інтэлектуалаў 90-х гг. XX ст. на чале з М.Рабчуком. Разгляданая тэрміналёгія была прапанавана для пазначэньня й выяўленьня характарыстык той часткі ўкраінскага грамадства, якая, палітычна арыентуючыся на незалежнасьць краіны, напоўніцу не прыняла ідэі “ўкраінскасьці”. Гэта дазволіла вызваліцца ад бінарных апазыцый пры аналізе ўкраінскай сытуацыі (асноўная зь якіх — украінамоўная-расейскамоўная), увёўшы ў “поле гульні” трэцюю сілу — крэольства, а тым самым і стварыць на ўзроўні соцыякультурных кодаў новыя магчымасьці для аналізу сучасных нацыянальна-культурных працэсаў. У цэлым, захававшы ідэнтыфікацыйную спэцыфіку паняткавага шэрагу й адкрыўшы ягоныя новыя зьвязаныя магчымасьці для постсавецкай (постімперскай) прасторы, гэтая пераінтэрпрэтацыя адкрыла й пэрспэктыву пабудовы дзейснага сацыяльна-аналітычнага інструментарыя. Скіраванасьць на сацыялягізацыю праблематыкі асабліва відочная ў беларускіх паслядоўнікаў. Аднак ужываньне канцэпту крэоль-

ства (нават дакладней — тэрміну “крэол”) для аналізу сацыяльна-палітычных працэсаў Беларусі прывяло да рэзкага звужэння ягоных эўрыстычных магчымасцяў. Да таго ж, калі ў Рабчука ў поўнай адпаведнасці “з традыцыяй” акцэнтуюцца падвойная й неадназначная прырода крэольства, то ў беларускім кантэксце адбыліся “спрашчэнне” панятку. “Крэолы” вызначаюцца ў гэтым выпадку як “носьбіты данацыянальнай ідэнтычнасці”, “культурна непаўнаважнасць”, “псыхалагічная ўстойлівасць”, “аснова стабільнага аўтарытарызму” й г.д. Тым самым заяўляецца ня проста антыкрэольская пазыцыя, а нішто іншае, як інаверсія тэзы пра народ, зь якім “не пашчасціла”. Паказальна, што паралельна стала высоўвацца ідэя новага беларускага нацыяналізму як арыстакратычнага па духу праекту. Пакідаючы ўбаку разгляд прадуктыўнасці гэтых тэзаў, варта звярнуць увагу на тое, што яны ўзнаўляюць у іншых кантэкстах старую лацінаамерыканскую спрэчку паміж кансэрватарскім і цывілізацыйным праектамі, гэта не заўважаецца самімі беларускімі адэптамі пэўнага кола ідэй. Так і хочацца запытацца: “Дык хто ж усё ж такі крэол?”

3

Разгледжаныя вышэй вэрсіі “крэольскасці” й “крэольства” дазваляюць, між тым, адзначыць сувязь крэольскасці й крэольства з такімі праблемамі, як:

- 1) нацыянальная ідэнтычнасць і ідэнтыфікацыя;
- 2) узровень нацыянальнай самасьвядомасці й спосабы ейных тэкстава-дыскурсіўных і праксысных выяваў;
- 3) асаблівасці быцця “тут”, у сваёй падзейнасці;
- 4) супрацьстаўленьне “цэнтру” й “пэрыфэрыі”, мяжы, што аддзяляе “тут” ад “там”;
- 5) рэпрэсіўнасць і адначасовае жаданьне таго, што “там” адносна “тут”;
- 6) падвоенасць, антынамічнасць, неадназначнасць ўсіх суб’ектных самавызначэнняў;
- 7) прасторава-тутэйшы, а не часавы характар гэтых самавызначэнняў;

8) пераплеценасьць рэфлексійных, культурных, сацыяльных і асобных вымярэнняў у гэтых самавызначэннях.

Па сутнасці, ува ўсіх гэтых выпадках гаворка вядзецца пра прывязанасьць да “месца знаходжаньня” (што й зафіксавана Дусэлем), якое мае розныя вымярэнні, спосабы й ступень выяўленасьці ў мысленні-рэфлексіі й ідэнтыфікацыях-ідэнтычнасьцях, фіксаваных у адпаведных тэкстах і дыскурсах. Пры гэтым крэольства зьяўляецца адным з даволі ўнівэрсальных спосабаў гэтага “знаходжаньня”. Такім чынам, разуменьне крэольства й крэольскасць звязана з аналізам таго, што вышэй было пазначана як “месца знаходжаньня”.

Фактычна тут вядзецца пра тое, што можна пазначыць тэрмінамі “кантэкст” і “кантэкстнасьць” (“кантэкстуальнасьць”). Паняткава “кантэкст” прынята лучыць з “тэкстам”. Аднак у дадзеным выпадку маецца на ўвазе пераінтэрпрэтацыя, зьвязаная з канцэптуальнай схемай “гісторыі ідэяў”.

Адным з улюбёных пастулатаў накірунку “гісторыі ідэяў” зьяўлялася вытрыманае ў духу плятанізму цьверджаньне пра тое, што аніякая ідэя не залежыць ад кантэксту свайго “нараджэньня”; раней ці пазней яна зь непазьбежнасьцю ўсё адно выявіла б сябе. У нашым выпадку, аднак, найбольшую цікавасьць уяўляюць зь сябе тэа мэтамарфозы, што адбыліся з тэрмінамі “кантэкст”, “кантэкстнасьць” і “кантэкстуальнасьць” у розных накірунках экстэрналізму, які сьцьвярджае, што соцыякультурным і гістарычным кантэкстам належыць вырашальная роля ў зьяўленьні той ці іншай ідэі.

Калі адысьці ад скрайнасьцяў, пазначаных вышэй, абодвух накірункаў і паспрабаваць адрэфлексаваць разгляданую праблематыку з пазыцыі мэтадалягічных установак сацыялёгіі веды, то выяўляецца, што ўнівэрсалізаваны панятак кантэксту можна разглядаць як ключавы для разуменьня спараджаных у тых ці іншых абставінах тэкстаў і дыскурсаў, а таксама зьвязаных з гэтымі тэкстамі й дыскурсамі ідэнтыфікацый (у тым ліку крэольскай). Кантэкст у дадзеным выпадку належыць ужо не да тэксту, а да спараджальных яго стратэгіяў мысленьня й

выступае ні чым іншым, як шуканым “месцам знаходжанья”. І як такі, ён набывае шмайтмернасьць і няпэўнасьць свайго зьместу, бо кожнага разу паўстае пытаньне: “А пра што, уласна кажучы, вядзецца ў дадзеным выпадку?”. Тады традыцыйна характарызаваныя стасункі тэксту й кантэксту (у якіх апошні трактуецца як квазізнакавы фэномэн, што надае тэксту дадатковыя значэньні/сэнсы) стаюцца ня больш, чым адной з магчымых інтэрпрэтацыяў гэтых стасункаў.

У іншым жа разуменьні панятка “кантэкст” дазваляе фіксаваць экспрэсіўна-сэмантычную цэльнасьць тэксту — сэнс і значэньні якога для кожнага інтэлектуальнага прачытаньня выяўляюцца адытыўнымі адносна сэнсаў і значэньняў сумы складальных яго лінгвістычных адзінак. Зьмяшчэньне гэтага тэксту “ўнутр” нейкай тэкставай цэльнасьці й/ці разгляд яго “на тле” такой цэльнасьці стварае эфэкт супэрадытыўнасьці. Постструктуралісцкія вэрсіі аналізу якраз і выяўляюць цікавасьць да эфэктаў супэрадытыўнасьці. У іх тэкст зьвязаны найперш не з аўтарам і кантэкстамі стварэньня, а з чытачом, зь ягоным досьведам і сэнсамі.

У нашым аналізе ў якасьці кантэксту выступае стан крэольства й спараджаная на працягу чытаньня гэтага кантэксту сытуацыя крэольскасьці (шырэі і крыху ў іншым асьпэктэ — посткаляніяльнасьці й/ці постімпэрскасьці), у якіх і адбываецца засваеньне створанага ў мэтраполіі тэксту, а галоўнае — схаваных за ім мэнтальнасьцяў і мысьліўных стратэгіяў. Пры гэтым сам тэкст (тэкст, створаны ў мэтраполіі) паўстае ў дачыненні да крэола адначасова й як рэпрэсіўны, бо ён зь неабходнасьцю мусіць быць засвоены (да прыкладу, праз сыстэму адукацыі), і як аб’ект жаданьня, паколькі толькі абавязковае засваеньне гэтага недасяжнага ўзору зьяўляецца неабходнай умовай су-часнасьці мысьленьня. Тэкст у дадзеным выпадку набывае ўласьцівасьці нейкага ўнівэрсальнага канону, а кантэкст ад пачатку вызначаецца (канструюецца й канстытуецца) як тое, што прадукуе “непаўнавартасьць” мысьленьня, як тое, чаго не павінна быць, ці як тое, што належыць пераадолець.

Пры гэтым крэольскі кантэкст ацэньваецца “з цэнтру” й шмат у чым успрымаецца самім крэолам як няісны, альбо як той, што імкнецца да нябыту (і ў гэтым сэнсе “пусты”), бо сапраўднасьць і поўніца быцьця па вызначэньні належаць толькі “цэнтру” (“эўрапейскасьці”). У той самы час гэты кантэкст зьяўляецца для крэола асноўным, а часта й адзіным (як з прычыны таго, што ня кожны абавязаны бываць і бываў у “цэнтры”, так і з прычыны таго, што “цэнтар” уводзіць абмежаваньні на патрапленне крэолаў у эўрапейскія кантэксты). У гэтым другім вымярэнні навязана-жаданы тэкст так ці іначай выклікае “крэольскі супраціў”, апэлюе да рэфлексіі кантэксту — з аднаго боку, а з іншага — кліча да жыцьця новага, вычываньня з канону сэнсы. Таму тыя ж “тутэйшыя генэалёгіі” хоць і будуецца па запазычаным ці навязаным узору (які, да ўсяго, яшчэ й нельга пераўзысьці), як правіла, ацэньваюцца з “цэнтру” як другасныя, што толькі дэманструюць нейкую “туземную экзотыку”. Аднак для сытуацыі, якая выклікала іх да жыцьця, яны маюць бясспрэчна культурна-крэатыўны сэнс, бо насамрэч зьяўляюцца пераадоленьнем стану тутэйшасьці, фіксаванай прасторава й ніяк інакш.

А таму далей пад кантэкстам будзем разумець арганізаваную сукупнасьць тых па-дзеяў, якія спараджаюць новага сэнсы й значэньні, што, у сваю чаргу, зьмяшчаюцца ў нейкі ўнівэрсальны (запазычаны “з цэнтру”, кананічны) тэкст і прыньцыва супрацьпастаўляюцца ў ім тым па-дзеям, якія, прыўнесеныя ў гэты тэкст сытуацыяй яго спараджэньня, засталіся неадрэфлексаванымі “цэнтрам”, але сталіся выяўленымі, распазнанымі, зьмененымі ці замененымі, дзякуючы іншай па-дзеянасьці “месцаў знаходжаньня” ўмоўна/нібыта пэрыфэрыянага чытача.

З іншага боку, пераінтэрпрэтацыя традыцыйнага разуменьня кантэксту паклікана акцэнтаваць яго дэканструювальную ролю адносна канону ўнівэрсальнасьці. Выяўляючы сваю залежнасьць ад кантэксту, тэкст пачынае ўжо сьведчыць пра сваю інварыянтна-варыятыўную (з акцэнтам на варыятыў-

насьці) прыроду. Робіцца відавочным, што ён утрымлівае ў сабе сэнсы й значэньні, прыўнесеныя ў яго кантэкстам ягонага стварэньня, якія былі “патопленыя” й неадрэфлексаваныя ў ім, але якія адразу ж выяўляюцца, як толькі тэкст патрапляе ў дэцэнтральны да яго кантэкст іншай культуры. Апошні імкнецца замяніць непрымальныя для яго сэнсы й значэньні сваімі ўласнымі, што вядзе да значных трансфармацыяў першапачатковага тэксту. Напэўна, можна казаць нават пра тое, што мы пачынаем мець справу з істотна іншым у выніку ягоных зьменаў тэкстам (добрай ілюстрацыяй у гэтым сэнсье зьяўляецца паэтычны пераклад). Крэольства якраз і дазваляе заняць гэтую шуканую пазыцыю ўмоўна пэрыфэрычнага чытача, зануранага ў іншасць (не адразу рэфлексаванай як такая нават ім самім), што дазваляе выявіць іншае ў тэксце “цэнтру”, выправіць ці замяніць яго сваім іншым-інакшым, утрымліваючы пры гэтым асноўны інварыянтны зьмест тэксту.

4

Зыходзячы з праробленага аналізу, паўстае два ўзаемазьвязаных пытаньні — чаму эўрапейскае мысьленьне доўгі час не выяўляла “свайго іншага/інакшага” й чаму апошняе апынулася даволі празрыстым для “староньяга вока”. Пошукі адказаў на іх, у сваю чаргу: 1) выяўляюць непарыўную сувязь паміж праблематыкамі кантэксту (кантэкстнасьці й кантэкстуальнасьці) і нацыянальнымі самаідэнтыфікацыямі мысьлярных і дзейных суб’ектаў; 2) даюць магчымасьць зразумець креольства як першасную (іншую/інакшую ў плашчыні зададзенай тоеснасьці “эўрапейскага цэнтру”), але недастатковую нацыянальна-культурную самаідэнтыфікацыю.

Датычна першага пытаньня можна канстатаваць, што дыкурс новаэўрапейскага мысьленьня ад пачатку ствараўся як унівэрсальны ў сваёй “эўрапейскасьці”, саматоесны й непразрысты для Іншага (інакшага, непадобнага). Ён канстытуяваўся як адзіна магчымы ў сваёй самадастатковасьці. Усялякі іншы спосаб мысьленьня й рэфлексіі пазначаўся ад пачатку як “не-

паўнавартасны”, як пэрыфэрычны, ці маргінальны, “барбары-заваны”, у лепшым выпадку — як той, што рухаецца ў кірунку да эўрапейскага.

Разглядаючы толькі антычную культуру й філязофію ў якасьці сваіх вытокаў і перадумоваў, Новы час успрымаў усе астатнія спосабы філізафаваньня як “пустыя”. Толькі за эўрапейскім чалавекам прызнавалася права на валоданьне нейкай усясьветна-ўнівэрсальнай місіяй, якую ён пакліканы зрэалізаваць. Апатэозам завершанасьці й рэпрэзэнтатывнасьці гэтага кола ідэяў выступалі гегелевы філязофія гісторыі й гісторыя філязофіі. Ад пачатку й у большасьці выпадкаў Новаэўрапейскі дыкурс разгортваўся, зыходзячы з уяўленьня пра трансцэндэнтальна-ўнівэрсальны суб’ект, якому супрацьпастаўлены ня менш трансцэндэнтальна-ўнівэрсальны аб’ект, здольны быць схопленым па правілах адзіна магчымай у сваёй унівэрсальнасьці працэдуры (пры ўсёй рознасьці разуменьня стратэгіяў яе рэалізацыі). “Чыстаму мысьленьню” й “чыстаму досьведу” (у іхнай рацыянальнасьці як умове “правільнасьці”) супрацьстаўляліся “прырода як такая” й “соцыюм як такі”.

Пытаньне пра кантэкстуальнасьць як досьведу, так і мысьленьня, ужо ня кажучы пра “неўнівэрсальнасьць” рацыянальнасьці, не паўставала, ці яно ігнаравалася як няіснае. Калі ж гаворка пра кантэксты ўсё ж вялася, то яны асэнсоўваліся ў тэрмінах “абуральнага ўздзеяньня асяродзьдзя”, для мінімалізацыі якога неабходна ўводзіць своеасаблівыя “каэфіцыэнты папраўкі” ва ўмовах сфармуляванай у ідэальным выглядзе “задачы”.

Разбурэньне гэтай канструкцыі, якая імкнулася да падтрыманьня сваёй цэльнасьці й самадастатковай тоеснасьці, было дасягнута новаэўрапейскай думкай зь вялікай цяжкасьцю й зацягнулася на доўгі час. Дэканструкцыя сталася адначасова й дэканструкцыяй (“сьмерцю”) самой клясычнай новаэўрапейскай філязофіі. Ня маючы магчымасьці разгледзець тут гэты працэс, адно толькі пазначым пункцірам ягоныя асноўныя вынікі.

Радыкальны паварот “заходняга мыслення”, пазначаны фактам канстытуявання неклясычных тыпаў філізафавання, ажыццяўляўся за кошт апазыцыі да ўнівэрсалізму й засваеньня катэгорыяў “разрозьненя” — “іншага”, “адрознага”, “інакшага”, “ідэнтычнага”, “аўтэнтычнага”, “сытуацыйнага”, “маргінальнага”, “прагматычнага” й да т.п. Фактычна ўвесь гэты катэгарыяльны шэраг так ці інакш звязаны з паняткам кантэксту, зразуметага, праўда, у розных тэрмінах — як “неўсвядомленае”, “архетыпнае”, “паўсядзённае”, “чужое” й да т.п. Такім чынам, панятак кантэксту выявіўся “вірусным” для клясычных спосабаў мыслення й пабудовы дыскурсаў, зьнішчаючы іх знутры, хаця многія зь іх і спрабавалі захаваць сувязь з унівэрсальнасьцю “эўрапейскасьці” ейнымі атрыбутамі.

Пасьлядоўна й па розных вэктах дыскрэдытуючы “адзінамагчымасць” і саматоеснасьць традыцыйных навуковых і філізафічных дыскурсаў, плюралізуючы сам панятак рацыянальнасьці й прывязваючы яго да культурнага гунту, эўрапейскае неклясычнае мысленне, тым ня менш, застаецца імпліцытна звязаным з унівэрсалісцкай устаноўкай. Яно намагаецца знаходзіць сваё “іншае” ўнутры самога сябе, узнаўляючы яго найперш з таго, што раней ім жа самім маргіналізавалася й што мела статус нязначнай кантэкстуальнасьці. Усё гэта азначае, што хаця кантэкст і пачынае заўважацца, ён усё ж застаецца схаваным за ўнівэрсальнасьцю, рэдка стаецца асноўным прадметам досьледаў і радыкалізуецца перш за ўсё як іншая цывілізацыйная ўнівэрсальнасьць.

5

Неактуалізаванасьць праблематыкі кантэкстуальнасьці звязана, на наш погляд, са станаўленьнем эўрапейскага ўнівэрсалізму найперш у рэгіёнах, якія сталіся наўпроставымі спадкаемцамі “паслядоўных” вэрсіяў рыма-антычнага, католіка-хрысьціянскага, рэнэсанснага, контррэфармацыйнага, асьветніцкага ўнівэрсалізмаў, што забяспечыла, апрача ўсяго,

і адносную “натуральнасьць” этнакультурных самаідэнтыфікацый, у якіх уласна нацыянальныя кантэксты наўпрост звязваліся з унівэрсальнымі, і з гэтай прычыны слаба рэфлексаваліся (брытанскае, напрыклад, лічылася ледзь не сынонімам унівэрсальнага й узорнага, і наадварот — унівэрсальнае наўрад ці магло быць “небрытанскім”). Пры гэтым вялася няспынная барацьба паміж дзяржавамі сьвету за права рэпрэзэнтаваць эўрапейскі “цэнтар”.

Цалкам адметны выпадак уяўляюць зь сябе тыя інтэлектуальныя традыцыі, што былі “далучаны” да ўнівэрсальнасьці, але ніколі сутнасна не належалі да “ейнага абшару”, бо былі створаны ў зусім іншых (інакшых) соцыякультурных і гістарычных кантэкстах, хаця ўвесь час і знаходзіліся ў зоне ўплыву цэнтру. Гэта непазьбежна рабіла кантэкст (кантэкстнасьць і кантэкстуальнасьць) праблемай іхнай уласнай рэфлексіі. Патрапленне праблематыкі кантэксту (менавіта як інакшага, а ня проста іншага) у цэнтар увагі й ператварэньне яго ў асноўнае “месца прыкладаньня намаганьняў” прынцыпова расколвае нацыянальную культурную традыцыю й прадукаваньня ёю нацыянальныя самаідэнтыфікацыі. У такой традыцыі зьяўляюцца ўмоўныя “заходнікі”, якія, усьведамляючы інакшасьць уласных кантэкстаў, бачаць у іх крыніцу пэрыядычнай “пэрыфэрызацыі” й/ці “маргіналізацыі”. Адсюль паўстае стратэгія вынішчэньня адметнасьцяў, арыентацыя на па-за кантэкстныя ўзоры. Але ў той жа культурнай традыцыі зьяўляюцца й умоўныя “почвеннікі”, якія менавіта ў інакшасьці бачаць падставу для арыгінальнасьці прадукаваных рэфлексій, крэатыўнага патэнцыялу ўласнай культуры. На поўную моцу гэтая дылема выяўляе сябе ў выпадках узмацненьня “экспансіянізму” культуры, што прэтэндуе на якую-кольвечы ўсясьветную місію.

У аспэктце іншага-інакшага кантэксту цікавай выглядае й праблематыка нацыянальнага самавызначэньня народаў, якія страцілі ці ня мелі сваёй дзяржаўнасьці. Працэс іхнай самаідэнтыфікацыі адбываўся ў межах шматэтнічных дзяржаваў ці імперыяў, і таму ў арэал “эўрапейскасьці” яны патраплялі

толькі “прасторавы”. У гэтым выпадку паўставаў свой (яшчэ адзін) “цэнтар”, які пачынаў манапалізаваць права на рэпрэзэнтацыю ўнівэрсальнага, навязваючы тым самым пэўную мадэль культурнай і нацыянальнай самаідэнтыфікацыі “безьдзяржаўнаму” народу-населенству. Стратэгіям уніфікацыі-атажасамленьня супрацьстаялі тут самавытворныя іншакантэкстуальнасьці, унутры якіх іх культуртрэгеры ўвесь час зьвярталіся да рэканструкцыі-адраджэньня й канструяваньня-вынаходніцтва новых ідэнтыфікацый. У падобных абставінах у “цэнтру” заўсёды ўзьнікалі сумневы адносна філязофскай ці навуковай “сапраўднасьці” прадукаваных тут дыскурсаў і тэкстаў.

Асобнага аналізу заслугоўваюць стратэгіі, з дапамогаю якіх “цэнтар” намагаецца “разабрацца” з праблематыкай кантэкстуальнасьці. Найперш гаворка мусіць ісьці пра розныя версіі “падаўленьня”, якія спалучаюць у сабе як адкрытыя “рэпрэсіі”, так і правакаваньне “жаданьня”, у тым ліку й праз забесьпячэньне “магчымасьці” патрапіць у “сучаснасьць”. Аднымі з найбольш эфэктыўных былі стратэгіі рэалізацыі канцэпту “адзінага народу”, які канстытуецца на падставе ідэі свабоды грамадзянскасьці, а не па “крыві”. Найбольш яркі прыклад — стварэньне францускай нацыі. Іншы тып стратэгіі — дэнацыяналізацыя нацыянальных меншасьцяў, прычым, зусім не абавязкова шляхам непасрэднага задушэньня. Больш дзейснымі былі разнастайныя версіі “...фікацыі”, у прыватнасьці, “русыфікацыя” ў Расейскай імперыі, якая, не цураючыся наўпроставяга гвалту (задушэньне нацыянальна-вызвольных рухаў), адбывалася праз сыстэму школьнае адукацыі й стварэньне ляяльнай да “цэнтру” нацыянальнай адміністрацыі. Па сутнасьці, ейнай мэтай была “зваротная крэалізацыя” “инородцев” (хаця тыя ж беларусы і украінцы разглядаліся хутчэй як крэолы, чым “инородцы”).

Паказальны прыклад і Францыі, дзе антыльскім мулатам і нэграм была прапанаваная ідэнтыфікацыя “французаў” ці “нэграў францускай нацыянальнасьці”, а іхныя краіны былі

юрыдычна вызначаны як “заморскія дэпартаменты”. Мясцовым культурным элітам (якія далей будуць разглядацца як “кантэкстныя эліты”) даволі рэдка ўдаецца дасягнуць кампрамісу з “захавальнікам універсальнасці”, а тым самым легалізаваць, легітымаваць і, па магчымасці, так ці інакш упісаць свой кантэкст ува ўніверсальнасць. Удалы тут прыклад вэнграў у імперыі Габзбургаў, якая нават стала называцца Аўстра-Венгерскай імперыяй. Асаблівы выпадак — “саветызация”, якая, разам зь ейным лезунгам аб “праве нацый на самавызначэнне”, яшчэ не прааналізавана належным чынам у разглядымым аспэктце. Прыведзеныя прыклады, разам з тым, указваюць і на “палавіннасць”, а значыць і прынцыповую слабасць гэтых стратэгий, што пазней выяўлялася ў замене відавочнага дамінавання на латэнтнае, якое ўрэшце сталася прычынай распаду імперскіх утварэнняў.

Усе разгледжаныя стратэгіі так ці інакш былі скіраваны на нівэліроўку кантэкстуальнасці, яе пэрыфэрызацыю й маргіналізацыю. “Цэнтар” амаль заўсёды імкнецца да перастварэння гэтых кантэкстаў “інакшага” ў “сваё”, а значыць і кантраляванае ім, іншае. Барацьба зь любымі праявамі “лякальнага” (часта трактаванага як “местачковае”) складае самую сутнасць грамадстваў сучаснага індустрыяльнага тыпу й дамінавальных у іх спосабаў мыслення й пабудовы дыскурсу. Кантэкстуальнае з прычыны немагчымасці ягонага поўнага выдалення “трываюць” тут пераважна як непазьбежнае ліха, зь якім даводзіцца лічыцца й якое неабходна ўтылізаваць. Радыкальна змяніць наяўны стан рэчаў прынцыпова магчыма толькі ў сытуацыі “пост”, якая задае падставова інакшыя рамкі й параметры як для мыслення, так і для дыскурсуальнасці, якая змяняе самое разуменне рацыянальнасці як асновы асветніцкага й мадэрновага цэнтраванага ўніверсалізму. Постмадэрнізм пахаваў у шэрагу абвешчаных сьмерцяў “трансэндэнтальнае азначанае”, “аўтара” й “суб’екту”, прамовіў “канец гісторыі”, зрабіўшы сваёй фундаментальнай устаноўкай ацэнтрызм і ўвёўшы ў якасці сваіх найістотных канцэптаў “рызо-

му”, “сымулякр”, “сьлед” і “складку”, а тым самым адкрыў прыныпова новыя магчымасьці для абмеркаваньня пастаўленых задач.

6

Постмадэрністская пэрспэктыва істотная тут не сама па сабе, а толькі для разуменьня далягляду, да якога рухаўся “цэнтар” у мадэрністскую эпоху, для разуменьня таго, што адкрылася з сытуацыі “месца знаходжаньня” інакшага.

Пошук адказаў на гэта пытаньне пераакцэнтаўвае ўвагу з “цэнтру” на пэрыфэрыю, бо асноўнае кола ідэнтыфікацыйных праблем звязанае, перш за ўсё, са спосабамі, магчымасьцямі й мэтамі, якія здольны фармуляваць і рэалізоўваць самі “разьмешчаныя ў кантэксьце”. У дадзеным выпадку таксама назіраецца вялікая раскіданасьць варыянтаў, што звязана са спэцыфікай саміх кантэкстаў, у якіх “кантэкстуалам” даводзіцца дзейнічаць. Аднак цікава, што ў большасьці выпадкаў мэты самаідэнтыфікацый былі спалучаны з аднаўленьнем правоў і ўпісаньнем уласных культурных кантэкстаў як роўных у прастору ўнівэрсальнасьці. Такім чынам, ува ўсіх гэтых выпадках вялося ня проста пра рэфлексію кантэксту й ягонае дыскурсіўнае выяўленьне, а пра выбудову апазыцый з унівэрсальным — “цэнтрам”, са створанымі ім кананічнымі тэкстамі. Пры гэтым апошнія таксама падлягалі пераінтэрпрэтацыі ў святле заключанага ў іх ідэнтыфікацыйнага складніка праз узнаўленьне ў іх іншага, але з захаваньнем інварыянтнага пачатку, які неабходна “прыўласьніць” як умову сваёй упісанасьці ў больш шырокую, чым нацыянальная, рамку (“эўрапейскасьць”) і/ці як умову канстытуяваньня іншай-інакшай рамкі (да прыкладу, “эўразійскасьці”). Ува ўсіх гэтых выпадках “цэнтар” чытаўся сваімі вачыма, што дазваляла завалодаць ягонай спадчынай, г.зн. улучыць яго ва ўласныя дыскурсіўныя стратэгіі й вытворваць тэксты, якія злучаюць у сабе сваё іншае-інакшае й інварыянтнае ўнівэрсальнае, зьмяшчаючы тым самым “неперадавальны ўзор” у рамку ўнівэрсальнага.

Клясычным прыкладам зрэалізаванасці такой магчымасці зьяўляецца Лацінская Амэрыка, дзе такога кшталту ідэнтыфікацыя “расцягнулася” на некалькі стагодзьдзяў, што (вось жа насамрэч, няма ліха без дабра) дазваляе прасачыць па кроках дынаміку ўсяго працэсу — па-першае, а, па-другое, ацаніць чысьціню экспэрымэнту, бо на гэтыя працэсы амаль ня ціснуў цяжар страчанага мінулага, заўсёднае апэляваньне да якога ў розных нацыянальна-ідэнтыфікацыйных эўрапейскіх стратэгіях “адраджэнцага” кшталту значна “зацямяла” сутнасьць справы.

Мадэльнай ёсьць і беларуская сытуацыя, дзе асабліваю цікавасьць выклікаюць працэсы апошняй траціны 20-га стагодзьдзя. Гэтыя працэсы вызначаюць яе як “месца сутыкненьня” й рэалізацыі розных стратэгіяў і праектаў, створаных як “цэнтрам” (нават “цэнтрамі”), так і “кантэкстам”. І тыя, і іншыя шматкроць перафармулёўваліся, але ніводная варыяцыя не дасягала пастаўленых мэтаў: прынамсі, ніводзін з прапанаваных праектаў ня можа быць названы завершаным ці вычарпаным. Паказальна, зь якой лёгкасьцю і мінімальнай прадуктыўнасьцю зьмянялі адзін аднаго “кантэкстныя” беларускія праекты апошніх дзесяцігодзьдзяў 20-га стагодзьдзя — крыўскі, ліцьвінскі, яцьвяскі, розныя вэрсіі адраджэньня й г.д. Ужо зыходзячы з гэтага, можна сьцьвярджаць, што аналізаваны і рэфлексаваны намі беларускі кантэкст ня можа быць адэкватна асэнсаваны ў якойсьці адной з ужо вядомых пэрспэктываў, бо напрыканцы 20-га стагодзьдзя гэты кантэкст выразна выявіўся як шматузроўневы і гэтэрагенны. Патрабуецца як мінімум сумяшчэньне розных пэрспэктываў і бязьлітасная крытычная экспэртыва іх, што, аднак, ніякім чынам не павінна азначаць адкіданьня ўжо напрацаванага, з аднаго боку, і ігнараваньня кантэкстуальнасьці — з іншага. Бо менавіта кантэкстнасьць і ёсьць тым “месцам”, дзе варта шукаць адказаў.

З найважнейшых аспэктаў, якія па-ранейшаму вызначаюць сутнасьць падзеяў “тут”, варта прааналізаваць, па-першае, факт працяглай прысутнасьці, і больш за тое, убудаванасці ў

сам кантэкст “лініі расейскасці”, а, па-другое, нацыянал-пабудуўчыя стратэгіі й праекты, якія канстытуюць сам кантэкст (але так і не дасягнулі сваіх канчатковых мэтаў) і, больш за тое, увесь час падлягаюць астракізму ўнутры свайго ж, іх спараджальнага, кантэксту (!!!).

“Лінія расейскасці” ў беларускім кантэксьце рэпрэзэнтуюцца шэрагам сумяшчальных вэрсіяў, кожная зь якіх мае сваіх адэптаў. Ключавым для іх разуменьня зьяўляецца гэзис пра зыходную тоеснасьць і неразрозьнівальнасьць уласна рускага й беларускага, кантэкстуалізацыя якога сталася магчымай з прычыны гістарычна паўсталай “сапсаванасьці” агульнага пачатку (праз г.зв. літоўскае заваяваньне, польскую й каталіцкую экспансію й г.д.). Другі ключавы пункт амаль усіх вэрсіяў гэтага тыпу — дыскурс “вызваленьня” (што блякуе магчымую каляніялісцкую інтэрпрэтацыю), так ці іначай пераплецены з дыскурсам “выпраўленьня” (вяртаньня да сапраўднай аўтэнтычнай ідэнтычнасьці — славянскай, праваслаўнай і г.д.). Трэці — мітэлягізацыя “агульнага гістарычнага мінулага”, “непадзельнасьці лёсаў” і г.д., што непазьбежна суправаджаецца сэлектыўным кантролем гістарычных рэканструкцый. Варта адзначыць і практычна непарыўную сувязь гэтых вэрсіяў зь непрызнаньнем статуснасьці беларускай мовы (як мінімум імкненьнем звуціць сфэры яе ўжываньня пэрыфэрыяй і межамі “культурных гэта”). Такім чынам, гэта ўсё тая ж арыентацыя на ператварэньне інакшага ў сваё іншае. Пры гэтым цьвярозы аналіз вымагае зыходзіць з прызнаньня частковай зрэалізаванасьці гэтай стратэгіі ў беларускім кантэксьце, што робіць зразумелым, чаму раскрыцьцё шмат якіх фактаў уплеценасьці ў “расейскую лінію” элемэнтаў наўпроставага гвалту, выразнай каляніяльнай палітыкі, “русыфікацыі” (культурніцкага нівэляваньня) і г.д. не адыграла сваёй ролі ў спробах перафармуляваньня беларускага кантэксту.

2002 г.

Тамара ТУЗАВА — нарадзілася ў 1949 г. у Клімавічах, Магілёўская вобласць. У 1974 г. скончыла Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт (аддзяленьне філязофіі). Доктар філязофіі. Спецыялізуецца ў галіне тэорыі й мэтадалёгіі сучаснай сацыягуманітарнай веда, спецыфікі чалавечага быцця, сьвядомасьці й самасьвядомасьці, сучаснай заходняй філязофіі. Аўтар шматлікіх навуковых публікацыяў, у тым ліку дзьвюх манаграфіяў. Працуе ў Інстытуце філязофіі НАН Беларусі.

ІНДЫВІДУАЦЫЯ ДОСЬВЕДУ Й МЭТАФІЗЫКА “ПРЫСУТНАСЬЦІ”

Індывідуацыя досьведу — гэта нашыя жывыя намаганьні й праца, скіраваныя на ўсталяваньне нашага “я” ў ягоных вытоках. У выніку самазьмянення, якое адбываецца пры гэтым, мы набываем пашыраны самасьвядомы досьвед нашага **ўласнага** жыцця, нашага індывідуальнага, унікальнага існаваньня ў сьвеце. У сутнасьці, гэта праца па татальнай трансфармацыі нашага фактычнага ўдзелу ў “сытуацыі” — і цяпер, ужо не на стыхійных, а на свабодна (сьвядома) усталяваных намі самімі падставах. Урэшце, гэта ўсьведамленьне, прызнаньне й прыняцьцё на сябе онталягічнай невынішчальнасьці й незамяшчальнасьці нашага ўласнага спосабу “быць у сьвеце”.

У савецкай філязофіі сувязь паміж гісторыяй/культурай/грамадствам, з аднаго боку, і індывідам, з іншага, вызначалася пастулятам татальнай сацыяльнай абумоўленасьці сутнасьці, сьвядомасьці й дзейнасьці чалавека; і на ўзроўні філязофскай і навуковай мэтадалёгіі фіксавалася фундаментальным прынцыпам сацыяльнага дэтэрмінізму. *Зваротная* ж сувязь, а менавіта факт *экзистэнцыяльнага забеспячэньня* гістарычнага працэсу, культурных зьяваў і адноснаў, роўна, як і *онталягічная канстытутыўнасьць* індывідуальнай сьвядомасьці (самасьвядомасьці) зь ейнай незаменнай працай разуменьня, волі й рашэньня, якая забясьпечвае фактычнае ажыццяўленьне індывідуацыі досьведу, апынуліся на перыфэрыі

філязофскіх досьледаў. Такой жа сытуацыя застаецца й у пераважнай большасьці сучасных заходнеэўрапейскіх філязофскіх дыскурсаў.

Між тым, тэма індывідуацыі досьведу ў тым ці іншым выглядзе заўсёды паўстае ў філязофскім аналізе гісторыі як **жывой, адкрытай падзейнасьці** (гісторыі ўзьнікненьня й функцыянаваньня якіх-кольвечы канкрэтных татальнасьцяў і сацыяльных структур, сувязяў і адносінаў, гісторыі самой сацыяльна-культурнай прасторы нашага жыцця). Практычна відавочнай зьяўляецца прамаркераванасьць гэтай праблемай і нашых інтэрпрэтацыяў самых розных канкрэтных сытуацый (сацыяльна-палітычнай, эканамічнай, маральнай, штодзённай, ці, як мы прызвычаліся казаць, “жыцьцёвай”). На гэтым узроўні індывідуацыя ў самым агульным выглядзе можа быць пазначана як праблема *онталягічнага статусу* экзистэнцыі.

Тут індывідуацыя, гэтак жа сама, як і ўгрунтаваньня ў ёй нашыя інтэрпрэтацыі, рашэньні й дзеяньні, выступаюць у сваёй пасярэдніцкай функцыі *экзистэнцыяльнага забесьпячэньня* сытуацыі (ці, кажучы моваю Сартра, “сынгularызавальнай інкарнацыі” чаканьняў і патрабаваньняў матэрыяльнага поля ў нашай уласнай, а значыць і заўсёды канкрэтнай практыцы).

Заўважу, што менавіта ў пераломныя, пераходныя гістарычныя эпохі, у сытуацыях “збояў” ў функцыянаваньні татальнасьцяў і структур сацыяльна-гістарычнае й культурнае прасторы нашага жыцця гэтая онталягічная функцыя індывідуацыі выяўляе сябе найбольш выразна, стаючыся відавочнай нават для суб’екту паўсядзённага досьведу, ня кажучы ўжо пра філэзафа, які працуе ў рэжыме так званага скрайняга запытаньня (ці запытаньня ў *сутнасным* “фармаце”) і які шукае *мэтафізычную “падставу”* з тым, каб адказаць на пытаньне пра *онталягічныя ўмовы магчымасьці* размаітых падзеяў і зьяваў, фактаў, станаў і адносінаў.

Без звароту да праблемы індывідуацыі не абыходзіцца й у філязофскіх досьледах спэцыфікі чалавечага існаваньня ў сьвеце, паколькі чалавек ёсьць істотай, якая ня толькі заўсёды

імкнэцца разумець (сьвет, сваю сытуацыю, сябе самога й Іншага, належнае й сваё магчымае), але *фактычна* заўсёды тым ці іншым чынам *ужо разумеа*, інтэрпрэтуе й прымае рашэньні адносна свайго ўласнага спосабу *быць у сьвеце*. Не абьсьціся без праблематызацыі індывідуацыі як онталягічна *незамышчальнай і незваротнай* экзыстэнцыяльнай *падзеі нашага самазьмяненья* й тады, калі мы, прыкладам, ставім клясычныя філязофскія пытаньні: *чым ёсьць сам фэномен разуменьня? што значыць разумець?* Спрабуючы вызначыць неабходныя онталягічныя ўмовы магчымасьці акту разуменьня ў якасьці падзеі, якая *трансфармуе* й *вызваляе* нас саміх, мы таксама ня можам ня ўводзіць паняткаў *індывідуацыяў* нашай *адчыненасьці* іншаму.

Чаму я зьвязваю індывідуацыю й магчымасьць нашага саматрансфармаваньня-самавызваленьня? Наагул дзеля чаго й ад чаго вызваляцца? Некалькі парадаксальных тэзаў дзеля выяўленьня гэтай сувязі. Такім чынам.

Мы адпачатку свабодныя й несвабодныя

Будучы адпачатку свабоднымі, мы ўсё сваё жыцьцё павінны рабіць намаганьні й працу па самавызваленьні.

Чым больш мы вызваляемся, тым больш мы сябе падпарадкоўваем.

Самое нашае падпарадкаваньне й служэньне зьяўляюцца вызвольнымі¹.

Ад чаго вызваляцца ў акце індывідуацыі? Ад выпадковасьці й гістарычнасьці, канцовасьці й дэцэнтраванасьці нашага мысь-

¹ Парадаксальнасьць гэтай і ніжэй пададзеных тэзаў сьведчыць пра неабходнасьць радыкальнага разрозьненьня а) мэтафізычнага (онталягічнага) і эмпірычнага ўзроўняў нашай свабоды (несвабоды); б) зьявольнага й вызвольнага дзеяньняў (і ліку) нашай паланёнасьці. Гэта апошняе мае дачыненне да *бесасобаснай, ці неіндывідууванай*, выточнай паланёнасьці індывіда “Яно” (разнастайнымі ананімнымі неасэнсаванымі структурамі досьведу) і *паланёнасьці індывідууванай* (сьвядомага самападпарадкаваньня як нашай *адчыненасьці* перад аб’ктыўным, Іншым, іх ісцінай і як магчымасьці нашага самаажыцьцяўленьня ў якасьці спэцыфічна чалавечых, ці культурных, істот). У апошнім выпадку самападпарадкаваньне зьяўляецца вызвольным актам і ёсьць служэньнем сутнасна-чалавечаму ў нас.

леньня й існаваньня, іншымі словамі, ад нашай таталізава-насьці² ананімнымі плынямі паўсядзённага, цялеснага, бесьсьвядомага, сацыяльнага й гістарычнага. Разам з тым, аднак, падкрэсьлім: мы атрымліваем не свабоду як такую, а заўсёды *толькі* надзею й заўсёды *толькі* магчымасьць вызвалляцца. Прычым, вызвалляцца толькі *часткова*.

Парадокс сытуацыі якраз і палягае ў тым, што прызнаньне ўласнай гістарычнасьці, таталізаванасьці й канцовасьці нашага мысленьня й існаваньня — не канец, а толькі пачатак працы філэзафа. Філэзаф — гэта той, хто імкнецца радыкальна пераўтварыць гістарычнасьць уласнага мысленьня, выйсьці за межы дадзенага й зададзенага, узнавіўшы ў філязофіі ня проста й не наагул гістарычнае (бо *ўсё* чалавечае гістарычна), але асэнсаваўшы й рэканструяваўшы “гісторыю як станаўленьне праўды” (Гайдэгер), гісторыю як таталізавальную Ісьціну, што знаходзіцца ў працэсе станаўленьня (Гегель, Сартр).

У адрозьненьне ад філязафаваньня, прынцыповая характарыстыка паўсядзённай рэфлексіі — ейная г.зв. *наіўнасьць*, гетэраномнасьць, ейная *спантанная падпарадкаванасьць праксісу штодзённага жыцьця з ягонымі ўласнымі мэтамі, правіламі й нормамаі*. Наіўнасьць і гетэраномнасьць паўсядзённай рэфлексіі ёсьць тым, што ў розных філязафічных кірунках і канцэпцыях называецца й дасьледуецца як натуралістычнасьць, прадмет-

² Набываючы інэрцыйнасьць аб’ектывацыі, атрымаўшы “ў спадчыну” ад сваіх стваральнікаў нейкі першапачатковы зарад і кірунак руху, розныя татальнасьці й структуры сацыяльнага, паўсядзённага, моўнага і іншых палёў нашай жыцьцяздзейнасьці, у сваю чаргу, задаюць і акрэсьліваюць поле магчымага для нас руху ў межах таго “запасу трываласці”, якім яны валодаюць. І цяпер яны ўжо як бы “сваволяць”: “мысьляць”, “жадаюць”, “гавораць” і г.д. *за нас і ўнас*. Таталізуюць нас. Каштоўнасьць аналітычных, дэтэрмінісцкіх і аб’ектыўных досьледаў гэтых татальнасьцяў і структур для філэзафа ці мэтафізыка складаецца з таго, што, адкрываючы іхную прысутнасьць як праўе **не свабоднага** ў сьвядомасьці й дзейнасьці чалавека, гуманітарныя навукі пастаўляюць філязофіі канкрэтны матэрыял, у якім філэзаф мусіць выяўляць, усталёўваць прысутнасьць свабоды, прысутнасьць “чалавечага” й вынаходзіць спосабы вызваленьня чалавека.

насьць, некрытычнасьць, ідэялягічнасьць і інш. Не зьяўляючыся сынанімічнымі, гэтыя паняткі выяўляюць, тым ня менш, некаторыя агульныя характарыстыкі *рэжыму* жыцьця сьвядомасьці (суб’ектыўнасьці), заснаванага на паўсядзённым досьведзе, а менавіта — спантаннасьць і стыхійнасьць.

Як сынкрэтычны й гетэраномны паводле сваёй прыроды, паўсядзённы досьвед непазьбежна ўтрымлівае ў сабе ня толькі тое, што паўстала ў выніку індывідуальнага намаганьня зразумець, але й тое, што экспазыцыянуецца ці нават навязваецца індывіду гісторыяй, традыцыяй, мовай, мэханікай сацыяльнага, структурамі бесьсьвядомага (індывідуальнага й калектыўнага), “ананімнымі цялеснымі схемамі”, забабонамі, стэрэатыпамі й штапамі, што актыўна прадукуюцца структурамі паўсядзённасьці. Гэтыя структуры, аўтаматычна спрацоўваючы ў індывідуальным досьведзе, імкнуцца замясьціць нашы ўласныя намаганьні памысьліць нешта й насамрэч замяшчаюць іх квазімысьліўнымі апэрацыямі й зьместамі, гатовымі некрытычнымі схемамі паўсядзённых інтэрпрэтацыяў зьменлівай сытуацыі. Прычым, замяшчаюць яшчэ *да таго*, як мы захацелі, здолелі й пасьпелі памысьліць нешта самастойна. “Мы прызвычайваемся жыць задоўга да таго, як прызвычайваемся мысьліць³” — пісаў А. Камю. Я сказала б, нават да таго, як *навучаемся* мысьліць. (Мысьленьне — занадта крохкі стан, занадта цяжкі для чалавека чын, і “па звычцы”, у *прыцыпе* не ажыцьцяўляльны. У гэтым сэнсе Сартр ня так ужо й памыляўся, калі казаў: “*Добрыя звычкі ніколі не зьяўляюцца добрымі, таму што яны ёсьць звычкамі*”⁴.)

Таму суб’ект паўсядзённага досьведу па сваёй сутнасці можа разглядацца як калектыўна ананімны й безаблічны суб’ект, які ня мае магчымасьці ажыцьцявіць паўнавартасны акт *індывідуацыі* свайго досьведу, які не пасьпявае ці не пасьпеў

³ Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Камю А. Бунтующий человек. М., Политиздат, 1990. С.27.

⁴ Sartre J.-P. Cahiers pour une morale. P., Gallimard, 1983. P.12.

гэтага зрабіць, паколькі на шляху да сьвету й да сябе самога ён заўсёды “перахоплены” ўжо й “захоплены” структурамі досьведу, у якія ён стыхійна заангажаваны.

У гэтым і ёсьць адно з асноўных адрозьненняў паўсядзённай рэфлексіі ад рэфлексіі філэзафа. Апошняя якраз і зьяўляецца “крытыкай” чалавечага досьведу (заўважым, ня толькі паўсядзённага, але й навуковага, мастацкага, маральнага й інш.). Яна зьяўляецца ягонай **крытыкай** менавіта таму, што ёсьць ягоным *сутнасным досьледам*, г. зн. *скрайнім досьледам* зьместаў, сэнсаў і структур, дадзенасьцяў і зададзенасьцяў самога досьведу; спосабаў і сродкаў яго разуменьня й сьведчаньня.

У сваіх прэтэнзіях на ўсьведамленьне й індывідуацыю чалавечага досьведу паўсядзённая рэфлексія сутыкаецца ў агульнай “жыцьцёвай прасторы” зь філязофскай рэфлексіяй як “крытыкай” досьведу. І, сутыкнуўшыся, канфліктуе зь ёй. Бо менавіта ейная “наіўнасьць”, г.зн. няздольнасьць да паўнавартаснай індывідуацыі досьведу матывуе ейныя намаганьні заблякаваць і “дэмантаваць” рэфлексію філэзафа.

Пазначаны канфлікт — гэта “канфлікт інтэрпрэтацыяў”, паколькі абодва тыпу рэфлексіі, сутыкнуўшыся ў агульнай “жыцьцёвай прасторы” й спрабуючы адказаць на адны й тыя ж жыцьцёва значныя для нас пытаньні, па-рознаму рэалізуюць свае функцыі вытлумачэньня, пры гэтым, па-рознаму рэпрэзэнтуючы й праблематызуючы адны й тыя ж сытуацыі нашага рэальнага існаваньня ў сьвеце. Больш за тое, сваю галоўную задачу — рабіць зразумелымі для чалавека сьвет, ягоную ўласную сытуацыю, Іншага й сябе самога, “належае” й “магчымае” — яны рэалізуюць *радыкальна супрацьлеглым* чынам: а менавіта, альбо прадуючы **ідэалёгію** (часта — апалёгію), легітымацыю чалавечага досьведу ў ягонай беспасярэднясьці (паўсядзённая рэфлексія), альбо разгортваючы “**крытыку**” чалавечага досьведу, калі мець на ўвазе філязафічную рэфлексію.

На што абаліраецца філязофская рэфлексія ў сваім галоўным памкненьні выканаць працу радыкальнага й крытычнага

самаўсведамленьня досьведу, якая падрыхтоўвае нашае вызваленьне?

1. Перадусім — на скрайнюю ідэю *онталягічнай спэцыфічнасці* чалавечага існавання й *здольнасці нашай сьвядомасьці да самавызначэньня праз ажыцьцяўленьне г.зв. актыўных сынтэзаў* досьведу. Такое намаганьне індывідуацыі чалавекам свайго досьведу ёсьць умовай сьвядомай *цэласьці* гэтага досьведу. Цэласьці, якую пастаянна дэцэнтруюць, разбураюць і таталізуюць разнастайныя плыні й структуры сацыяльна-гістарычнага, культурнага, цялеснага й інш. палёў нашага жыцьця. А абаронцам гэтай спэцыфічнай цэласьці зьяўляецца філязофская рэфлексія, якая якраз і скіравана на тое, каб зноў цэнтравачь, бесперапынна ўсталёўваць і ўзнаўляць увесь час атакаванае сэнсвае адзінства нашага досьведу⁵. Пры гэтым, калі сьвядомасьць (*cogito* — у шырокім сэнсе слова, у тым ліку й дарэфлексійнае) як спэцыфічнае вымярэньне “чалавечага” ня ўвесці ў “чалавечае” адпачатку, яго потым ужо ніяк ня ўвесці, як слушна заўважыў Сартр, крытыкуючы намер Гайдэгера абываць без *cogito* ў трактоўцы *Dasein*. І ўводзіць яго належыць менавіта як спэцыфічную онталягічную рэальнасць, як факт фундаментальнага несупадзеньня нас з тым, што нас абумоўлівае, як трансцэндаваньне дадзенага, як свабоду. Гэта й ёсьць нашай *жывой* (якая *перажывае й разумее сябе*) *прысутнасцю* ў сваім досьведзе й са сваім досьведам. Прысутнасцю, не рэдуквальнай да прычын, умоваў і абставінаў нашага існаваньня ў сьвеце, да “структурных месцаў” і не дэдукавальная зь іх. Бо нават там, дзе мы, здавалася б, цалкам “адсутнічаем”

⁵ Не ставячы пад сумнеў каштоўнасьці мэтадалёгіі гуманітарных навук зь іхным прынцыпам “бязьлюдызья”, заўважу, аднак, што задача інтэрпрэтагара ў любых прадметных кантэкстах — нават у “кропках разрыву інтэрпрэтацый”, калі ёсьць пагроза “знікненьня самога інтэрпрэтагара” (М.Фуко).— палягае ў тым, каб, асэнсоўваючы прыроду гэтых “разрываў” і ўсведамляючы характар сваёй прысутнасці ў інтэрпрэтацыі, увесь час імкнуцца ўзнаўляць разбураную прысутнасць сябе ў ёй, а тым самым будаваць, усталёўваць і *падставы* глыбіннага адзінства прастораў інтэрпрэтацыяў, а менавіта тыя падставы, што дазваляюць усьведоміць і сьвядома пераўтвараць гэтыя прасторы.

(праз нас сапраўды прагаворваюць сябе розныя “мовы” “Яно”, г.зн. мовы і сацыяльнага, і бесьсьвядомага, і біялягічнага й інш.), мы ўсё ж нейкім чынам “прысутнічаем”. Мы прысутныя хаця б таму, што размаітае, таямнічае “Яно” й ягоныя “мовы” прагаворваюць сябе *праз і ўнутры* нас, а значыць, не бяз нашага ўдзелу, не бяз нас. У гэтым сэнсе мы — саўдзельнікі. Таму нават калі “Я” адмаўляецца як цэнтар сэнсаўтварэння, то правамоцным усё ж такі застаецца пытаньне пра “Я” як “гопас” прагаворваньня (і інстанцыі, што нейкім чынам прысутная *пры* і *у* гэтым прагаворваньні ўдзельнічае). Гэта пытаньне пра “Я” як адзінку разуменьня (перажываньня, інтэрпрэтацыі, рашэньня) і адзінку дзеяньня. Наша прысутнасьць у прадметах і адносінах нашага досьведу, якая вымагае і, адначасова, робіць магчымым акт яго (досьведу) асэнсаваньня й індывідуацыі, і ёсьць *онталёгічнай магчымасьцю нашага вызваленьня*. Падчас акту індывідуацыі мы, кажучы моваю Сартра, намагамся авалодаць *сэнсам* таталізацыі, ці таталізаваць сваю таталізаванасьць⁶.

Усведамляючы аб’ектывацыі досьведу, свабоду й абумоўленасьць чалавека, рэальнае й належнае (як магчымае для чалавека ў ягоным імкненьні да аўтэнтычнасьці) як полюсы прасторы рэфлексіі, філязофія праз увядзеньне панятку сьвядомасьці як *жывой* прысутнасьці чалавека ў сваім досьведзе не дазваляе зьвесці свой дыскурс толькі да ягонага аб’ектыўнага варыянту — варыянту, які набліжае яе да гуманітарных навук⁷.

⁶ Гэта, зразумела, ня значыць, што філэзафы не здагадваюцца й ня ведаюць пра рэальны сынкрэтызм чалавечага досьведу, пра рэальную залежнасьць чалавека ад ягонага цела й мінулага досьведу, пра рэальную непаўнату ўлады розуму ў намаганьнях чалавека інтэграваць уласны досьвед і трансфармаваць сябе ў гэтым трансцэндэнтавальным руху да сябе магчымага.

⁷ Заўважу, што і сучасныя “бессуб’ектныя” мэтадалёгіі, элімінуючы суб’ект, сьвядомасьць, *согіто*, праўду й інш., змушаны “кантрабандным” шляхам прадугледжваць існаваньне ў сваёй мысьліўнай прасторы, у сваім аналізе руху аб’ектыўных структур татальнасьцяў. Прадугледжваць хаця б як “месца” “прагавораньня”, хаця б як *неактываваныя кропкі* прасторы філязафічнай рэфлексіі. Кропкі, якія якраз і актывуе мэтафізыка, мэтафізыка прысутнасьці, онталёгія прысутнасьці й свабоды.

самаўсьведамленьня досьведу, якая падрыхтоўвае нашае вызваленьне?

1. Перадусім — на скрайнюю ідэю *онталягічнай спэцыфічнасьці* чалавечага існаваньня й *здольнасьці нашай сьвядомасьці да самавызначэньня праз ажыцьцяўленьне г.зв. актыўных сынтэзаў* досьведу. Такое намаганьне індывідуацыі чалавекам свайго досьведу ёсьць умовай сьвядомай *цэласьці* гэтага досьведу. Цэласьці, якую пастаянна дэцэнтруюць, разбураюць і таталізуюць разнастайныя плыні й структуры сацыяльна-гістарычнага, культурнага, цялеснага й інш. палёў нашага жыцьця. А абаронцам гэтай спэцыфічнай цэласьці зьяўляецца філязофская рэфлексія, якая якраз і скіравана на тое, каб зноў цэнтравачь, бесперапынна ўсталёўваць і ўзнаўляць увесь час атакаванае сэнсавае адзінства нашага досьведу⁵. Пры гэтым, калі сьвядомасьць (*cogito* — у шырокім сэнсе слова, у тым ліку й дарэфлексіўнае) як спэцыфічнае вымярэньне “чалавечага” ня ўвесці ў “чалавечае” адпачатку, яго потым ужо ніяк ня ўвесці, як слухна заўважыў Сартр, крытыкуючы намер Гайдэгера абысьціся без *cogito* ў трактоўцы *Dasein*. І ўводзіць яго належыць менавіта як спэцыфічную онталягічную рэальнасьць, як факт фундаментальнага несупадзеньня нас з тым, што нас абумоўлівае, як трансцэндаваньне дадзенага, як свабоду. Гэта й ёсьць нашай *жывой* (якая *перажывае й разумее сябе*) *прысутнасьцю* ў сваім досьведзе й са сваім досьведам. Прысутнасьцю, не рэдуквальнай да прычын, умоваў і абставінаў нашага існаваньня ў сьвеце, да “структурных месцаў” і не дэдукавальная зь іх. Бо нават там, дзе мы, здавалася б, цалкам “адсутнічаем”

⁵ Не ставячы пад сумнеў каштоўнасьці мэтадалёгіі гуманітарных навук зь іхнымі прынцыпамі “бязьлюдызья”, заўважу, аднак, што задача інтэрпрэтацый у любых прадметных кантэкстах — нават у “кропках разрыву інтэрпрэтацый”, калі ёсьць пагроза “зьнікненьня самога інтэрпрэтацыйнага” (М.Фуко), — палягае ў тым, каб, асэнсоўваючы прыроду гэтых “разрываў” і ўсьведамляючы характар сваёй прысутнасьці ў інтэрпрэтацыі, увесь час імкнуцца ўзнаўляць разбураную прысутнасьць сябе ў ёй, а тым самым будаваць, усталёўваць і *падставы* глыбіннага адзінства прастораў інтэрпрэтацый, а менавіта тыя падставы, што дазваляюць усьвядоміць і сьвядома пераўтвараць гэтыя прасторы.

(праз нас сапраўды прагаворваюць сябе розныя “мовы” “Яно”, г.зн. мовы і сацыяльнага, і бесьсьвядомага, і біялягічнага й інш.), мы ўсё ж нейкім чынам “прысутнічаем”. Мы прысутныя хаця б таму, што размаітае, таямнічае “Яно” й ягоныя “мовы” прагаворваюць сябе *праз і ўнутры* нас, а значыць, не бяз нашага ўдзелу, не бяз нас. У гэтым сэнсе мы — саўдзельнікі. Таму нават калі “Я” адмаўляецца як цэнтар сэнсаўтварэння, то правамоцным усё ж такі застаецца пытаньне пра “Я” як “топас” прагаворваньня (і інстанцыі, што нейкім чынам прысутная *пры* й угэтым прагаворваньні ўдзельнічае). Гэта пытаньне пра “Я” як адзінку разуменьня (перажываньня, інтэрпрэтацыі, рашэньня) і адзінку дзеяньня. Наша прысутнасьць у прадметах і адносінах нашага досьведу, якая вымагае і, адначасова, робіць магчымым акт яго (досьведу) асэнсаваньня й індывідуацыі, і ёсьць *онталёгічнай магчымасьцю нашага вызваленьня*. Падчас акту індывідуацыі мы, кажучы моваю Сартра, намагамся авалодаць *сэнсам* таталізацыі, ці таталізаваць сваю таталізаванасьць⁶.

Усведамляючы аб’ектывацыі досьведу, свабоду й абумоўленасьць чалавека, рэальнае й належнае (як магчымае для чалавека ў ягоным імкненьні да аўтэнтычнасьці) як полюсы прасторы рэфлексіі, філязофія праз увядзеньне панятку сьвядомасьці як *жывой* прысутнасьці чалавека ў сваім досьведзе не дазваляе зьвесці свой дыскурс толькі да ягонага аб’ектывальнага варыянту — варыянту, які набліжае яе да гуманітарных навук⁷.

⁶ Гэта, зразумела, ня значыць, што філэзафы не здагадваюцца й ня ведаюць пра рэальны сынкратызм чалавечага досьведу, пра рэальную залежнасьць чалавека ад ягонага цела й мінулага досьведу, пра рэальную непаўнату ўлады розуму ў намаганьнях чалавека інтэграваць уласны досьвед і трансфармаваць сябе ў гэтым трансцэндэнтавальным руху да сябе магчымага.

⁷ Заўважу, што і сучасныя “бессуб’ектныя” мэтадалёгіі, элімінуючы суб’ект, сьвядомасьць, *сogito*, праўду й інш., змушаны “кантрабандным” шляхам прадугледжваць існаваньне ў сваёй мысьліўнай прасторы, у сваім аналізе руху аб’ектыўных структур татальнасьцяў. Прадугледжваць хаця б як “месца” “прагавораньня”, хаця б як *неактываваныя кропкі* прасторы філязафічнай рэфлексіі. Кропкі, якія якраз і актывуе мэтафізыка, мэтафізыка прысутнасьці, онталёгія прысутнасьці й свабоды.

У той час як “навукі пра чалавека”, фіксуячы нашу “дэ-цэнтраванасць”, апісваюць тое, што *фактычна ёсць*, філязофія (мэтафізыка) дае нам магчымасць пабачыць і тое, чым мы *можам быць і да чаго павінны* вызваляцца, а менавіта тыя скрайнія, недасягальныя сэнсы, якія, трансцэндуючы нас, могуць, тым ня менш, рабіцца канстытуявальным фактарам нашага рэальнага жыцця, культуры й гісторыі.

2. І тут якраз неабходна ўвесці другі скрайні мысліўны сродак, з дапамогай якога філязофская рэфлексія можа адбыцца як радыкальны досьвед нашага самавызначэння й самавызначальнасці. Гэта — унівэрсум “далёкага”, якому мы, у дзеі *мыслення*, адкрываемся (слухна, аднак, і адваротнае: які мы, у дзеі *мыслення*, адкрываем).

Як гэта ўзгадніць з нашай тэмай індывідуацыі, бо вядома, што ў намаганні індывідуацыі, намаганні адчуваць сябе жывым і прысутным ува ўласным досьведзе чалавек звяртаецца да сябе, “*унутранага*” (“... голас знешняга сьвету разумеюць толькі тыя, хто, пачуўшы яго, суадносяць яго з праўдай, што жыве ў іх саміх⁸”)?

Паўнаватрасны акт індывідуацыі досьведу ня толькі не выключае, але ж і, наадварот, прадугледжвае адкрытасць экзистэнцыі *аб’ектыўнасці*. Досьвед думкі вымагае й прадугледжвае нашу адкрытасць сьвету, Іншаму, самім сабе, “далёкаму”. І ў гэтым кантэксце, несумненна важнае патрабаванне той *адкрытасці* іншаму, якое мы сустракаем ня толькі ў антычнай і клясычнай філязофіі, але й у сучасных мэтафізыкаў.

Сакрат добраахвотна падпарадкоўвае сябе выратаванню ідэі Закону й філязофіі як любові да мудрасці; Гусэрль гаворыць пра *тэлас* гісторыі, якому мы мусім быць здольнымі адпавядаць, каб ня стацца новымі барбарамі; Гайдэгер — пра неабходнасць “аховы” й “ахоўнікаў” мастацкіх твораў, якія канстытуюць сабой уласна чалавечы сьвет; Гадамэр — аб праўдзе тэксту і “служэньні”. Нават Сартр гаворыць пра “суворую гісторыю”, якую “трэба выконваць”.

⁸ Августин А. Исповедь. М., 1991. С.242.

У гэтай нашай адкрытасці Іншаму мы атрымліваем магчымацьць усьвядомленага вызваленьня нашага досьведу адначасова ў двух сэнсах: вызвольнага, ўсталяваньня ісьціны, сэнсу Іншага (чалавека, падзеі, сытуацыі, паводзінаў, стану, зьявы, адносінаў, факту, тэксту) і самавызваленьня.

Укладаючы сябе ў **праўду** Іншага, чым ёсьць мы самі, падпарадкоўваючы й трансфармуючы сябе ў акце разуменьня (а сапраўдны акт разуменьня новага — гэта заўсёды *рэальная трансфармацыя*й адначасна іншая магчымацьць дзеяньня), мы набываем сябе пашыранымі й зьмененымі — больш вольнымі ад сваёй непазьбежнай канцовасьці. Як сказана: “калі пшанічнае зерне ўпадзе ў зямлю й не памрэ, то яно застанецца адно; а калі памрэ — прынясе багаты ўраджай”.

Бяз нашай адкрытасці сьвету й самім сабе, пра якую кажуць і якой вымагаюць філэзафы, бязь цяжкай працы індывідуальнасьці, зь якой вынікае наша саматрансфармацыя й якой патрабуе й прадугледжвае досьвед думкі як экзистэнцыяльная падзея, немагчымае й самое *жывое жыцьцё* (у супрацьлегласьць сымуляцыі, імітацыі), немагчымая й *жывая думка* (у супрацьлегласьць квазімысьліўным апэрацыям і працэсам).

Жывое жыцьцё — гэта жыцьцё, у якім наша цяперашняе й наша магчымае зьяўляюцца ня проста нашым *уласным* цяперашнім і нашым *уласным* магчымым, але й зьмяшчаюць у сабе *жывую* праўду (нас саміх, нашай сытуацыі, нашага сьвету, нашых Іншых). І гэта — умова нашай *сапраўднай прысутнасьці* ў нашым досьведзе.

Менавіта такога кшталту магчымае для чалавека й у чалавеку шукаюць філэзафы, калі гавораць пра заўсёдную неабходнасьць нашага нараджэньня ў якасьці мысьлячых (аўтэнтычна, жыва(сама)-прысутных ува ўласным досьведзе й разумеючых гэтую сваю прысутнасьць) і пры гэтым зьвінавачваюць нашае звыклае паўсядзённае існаваньне ў няпраўднасьці, аўтаматызме, самнамбулізме.

Такое магчымае шукаў Сакрат, які сваёй гіроніяй падштурхоўваў суразмоўцаў да “прыгаваньня” таго, што іхная душа

даведалася да ўвасабленьня, падчас сустрэч з Богам. Такім самым быў і Дэкарт, які хацеў мець справу з чалавекам, што нарадзіўся другі раз, г.зн. ужо “не ад бацькоў”; нарадзіўся як істота, якая мысьліць і мысьленьне якой імкнецца быць не “мысьленьнем, прабітым звонку”, як кажуць сучасныя філэзафы, але мысьленьнем згодна з уласным правілам. Гэта й Ніцшэ, які спадзяваўся на здольнасьць чалавека да вымогаў вырашальнага самавызначэньня й працы нараджэньня ў сабе “звышчалавека”. Гэта й Сартр, які абвясціў глыбіннай — хоць і недасягальнай (“дарэмнай”), але разам з тым канстытутыўнай для чалавечага існаваньня — онталягічнай структурай “чалавечай рэальнасьці” жарсьць “быць Богам”. Іншымі словамі, чалавек, пра якога гавораць філэзафы, заўсёды яшчэ павінен *нарадзіцца ўнутры нас*, і ён павінен нараджацца ўнутры нас *увесь час*.

Менавіта са здольнасьцю філязофскага (мэтафізычнага) дыскурсу выконваць працу скрайняга, найрадыкальнейшага самаўсьведамленьня нашага досьведу, што ажыцьцяўляецца ў прасторы паміж скрайнімі палюсамі (індывідуацыі нашага досьведу й унівэрсуму “далёкага”, “сутнаснага”) — празь іхнае спалучэньне, — і можна, на мой погляд, зьвязаць надзеі на запатрабаванасьць філязофіі.

Філязофскі статус і сэнс праблемы індывідуацыі досьведу можна, такім чынам, задаць праз мэтафізыку “прысутнасці” й онталёгію свабоды. А пра першасны жыцьцёвы сэнс філязофіі, ейны незьнішчальны патас, унутраныя жыцьцядайныя вытокі мэтафізычнага чыну думкі можна казаць як аб працы па ўзнаўленьні нашай уласнай прысутнасці паўсюль, дзе яна абарвалася. Інакш кажучы, філэзаф імкнецца па магчымасьці зьвесці да мінімуму “лакуны”, месцы “адсутнасці”, г.зн. тыя месцы канстытуяваньня сэнсаў і значэньняў нашага досьведу, дзе мы адпачатку “адсутнічалі”. Менавіта мэтафізыка — гэтая філязофія “бясконца высокіх энэргій” — зь ейнымі паняткамі “далёкага”, “належага”, зь ейнымі спэцыфічным рэжымам мысьленьня ў *сутнасным* “фармаце” патрабуе максымальнага ўдзелу, прысутнасці індывіда ў прадметах і сувязях ягонага

досьведу, і ў той самы час яна “размыкае” гэтую прысутнасць, адкрываючы яго ўніверсальнасці, аб’ектыўнасці, робячы магчымай прысутнасць *праўды іншага* ў нашым індывідуальным досьведзе.

У гэтым кантэксце можна сьцьвярджаць, што, вымагаючы ад чалавека *індывідуальнасці* досьведу, філязофія, па сутнасці, зьяўляецца ні чым іншым, як мэтафізыкай “прысутнасці” чалавека. “Гіронія” Сакрата, “ідалы” Бэкана, “сумнеў” Дэкарта, трансцэндэнтальнае адзінства апэрцэпцыі Канта, “рэдукцыя” Гусэрля, “захопленасць” Гайдэгера, cogito, праект і “аўтарства” Сартра й інш. — за гэтымі рознымі тэрміналагічнымі азначэннямі хаваюцца выкананыя ў розных пэрспектывах і ракурсах філязофскія пошукі сродкаў, тэхнік і спосабаў зьменшыць у нас зоны дзеяння “Яно”. А тым самым — пашырыць зоны й межы разуменьня нашай прысутнасці ў досьведзе⁹.

Прысутнасць чалавека ў прадметах і сувязях ягонага досьведу, такім чынам, ёсць заўсёднай мэтай і задачай філэзафа, якія ўвесь час узнаўляюцца. І гэта робіць філязофію роднаснай жыццю, у якім “прысутнасць” чалавека зьяўляецца перамогай, што безупынна высьлізгвае, г.зн. перамогай, якую нельга атрымаць раз і назаўсёды, але якую трэба здабываць зноў і зноў.

“Мэтафізыка прысутнасці” — філязофскі шлях асэнсавання “чалавечага кону” й спосаб пошуку магчымасцяў для чалавека зразумець сваё жыццё й самавызначыцца ў ім і адносна яго.

З моманту свайго ўзьнікнення й да сёння гэтае намаганьне самаўсведамленьня чалавечага досьведу жывіцца, калі можна так сказаць, “надзеяй без надзеі” спасьцігнуць Быццё, Ягоную Праўду. Пра мужнасць вялікіх філэзафаў, якія не абнадзейваліся лёгкасьцю гэтай задачы, можна, перафразую-

⁹ Менавіта гэтыя мэты перасьледуюць сакратава, бэканава, картэзіянскае, гусэрлева, сартрава патрабаваньне “відавочнасці”, “наяўнай відавочнасці”, “уласнай прысутнасці”, “чыстай рэфлексіі” й інш.

чы Сартра, сказаць, што іхнае філязафаваньне — зусім не “дарэмная жарсьць” *мысльіць...* Бо менавіта ў гэтым імкненьні да недасяжнага нашае жыцьцё й здольнае трансфармаваць і арганізоўваць сябе; у ім магчымае нараджэньне новых форм чалавечага ў сьвеще-самаажыцьцяўленьня, узьнікненьне таго, што нельга ані дэдукаваць з фактычнага, наяўнага, ані рэдукаваць да яго; менавіта ў ім магчымы абсалютны “прырост Быцьця” (М.Бярдзяеў).

Raison d'être пастаяннага ўтрыманьня філэзафамі ўсіх эпох несупадзеньня, разрыву й супрацьпастаўленьня *фактычнага (наяўнага) і належнага* (ці “абсалютаў” *прасторы філязофскай рэфлексіі*) палягае, на маё разуменьне, у тым, што гэты фундамэнтальны разрыў нейкім чынам насамрэч унутрана злучаны са сьветама **рэальнага** існаваньня чалавека, г.зн. існаваньня заўсёдна нявыяўленага й недавыяўленага, нерэалізаванага й недарэалізаванага ў імклівай плыні ягонага паўсядзённага жыцьця. Гэтая недавыяўленая **праўда** існаваньня заўсёды яшчэ мусіць быць знойдзена намі ў нас саміх і, каб асягнуць яе, заўсёды яшчэ трэба будзе прыкласьці намаганьне. Пастаяннае ўтрыманьне ў полі філязофскай рэфлексіі гэтага разрыву сьведчыць і пра тое, што “далёкае”, магчымае й належнае (як онталягічнае патрабаваньне выкананасьці структур “сутнаснага” ў рэальным досьведзе, які імкнецца да сваёй аўтэнтычнасьці) філэзафаў ёсьць для іх і самім спосабам пазнаньня (разуменьня) рэальнага, і самою ведай. Менавіта таму, што гэтае належнае, магчымае, “далёкае” складае фундамэнтальную праўду існаваньня чалавека й ягонага сьвету, гэты зазор, гэтае несупадзеньне, якое канстытуе й у якім працуе філязафічная рэфлексія, можна назваць перадумоваю

і такога моцнага, шчырага болю, “тугі” філэзафаў па “іншым беразе”, “іншым сьвеще”, па “радзіме” чалавека, па “іншым чалавеку”;

і такой непахіснай, зьвінавачвальнай, крытычнай пазыцыі філэзафаў адносна “разбэрсанай” паўсядзённасьці;

і, нарэшце, такой патрабавальнай іхнай веры ў чалавечыя магчымасці пазнання, разуменьня й трансфармацыі свайго ўласнага існаваньня.

Філязофскае патрабаваньне індывідуацыі й адкрытасці нашага досьведу перад “далёкім”, “належным” як нашым “магчымым” падштурхоўвае нас да мысленьня як чыну негарантаванага й рызыкаўнага, які вымагае нашай падрыхтаванасці й здольнасці паставіць сябе “на кон”.

“Думка аддаляе ад жыцця, калі яе мала, і набліжае да яго, калі яе шмат”, — казалі ў старажытнасьці. Настойваючы на тым, што стратэгія думкі — захаваньне сэнсу жыцця, Ул. Бібіхін вельмі дакладна, на мой погляд, зазначыў: “Думка захоўвае сябе толькі сваёй непрыстасаванасьцю да жыцця. Больш за тое, толькі ў такім выпадку яна можа стацца гарантам жыцця¹⁰”. Менавіта таму ў складаных і “мудрагелістых” кнігах філэзафаў так шмат жывой пакуты, непадробнай тугі; так шмат упартасці й “прыкрасці” ў дачыненні да эмпірыі — “непаслухмянай”, разбэрсанай, вялай, размытай, слабой і “разрэджанай” у параўнаньні са скрайне канцэнтраванай сфэрай дакладных, сухіх, звонкіх філязафічных “сутнасцяў”, з тэрыторыяй філязофскіх “асноваў”; так шмат дзіўнага непрызнаньня, ігнараваньня глухой, непаслухмянай рэальнасці.

Пашыраючы межы нашага сьведомага досьведу, філязафаваньне замінае нашаму “бязьвіннаму” (у няведаньні) зьліццю зь нібыта натуральным, эмпірычным ладам сьвету й нашым непасрэдным жыццём. Узьдзеінічаючы, як карозія, на нашае паўсядзённае існаваньне ў рэжыме ананімнасці, неаўтаномнасці, яно (філязафаваньне) дапамагае нам “выпрастацца”. А ўступаючы ў барацьбу з самнамбулізмам паўсядзённасці, яно здольнае стацца стылем і стымулам думкі й жыцця чалавека, **ператвараючы** тым самым **веду ў кропку не-вяртаньня**.

Нарэшце, вырываючы індывіда з-пад усепаглынальнае моцы й улады звыклай і “няўласнай прысутнасці”, даючы яму

¹⁰ Библихин В.В. Язык философии. М., 1993. С.38.

магчымасьці й сродкі быць “крытычным супраць самога сябе” (Гайдэгер), яно пашырае й узмацняе нашыя здольнасьці ўзнаўляць і ажыцьцяўляць сябе ў сьвеце як *уласную й усьведамляльную сябе* прысутнасць.

Верай у чалавека, даверам да яго й ягоных магчымасьцяў прасякнута ўся гісторыя мэтафізыкі зь ейнай атмасфэрай строгаьці й патрабавальнасьці да чалавека. І крэдыт гэтага даверу далёка яшчэ ня вычарпаны. Прынамсі, я глыбока пераканана, што крэдыт даверу да чалавека ёсьць канстытутывам самой філязофіі; а яна ёсьць (можа быць) толькі там, дзе ёсьць ён. І наадварот, пакуль ёсьць яна, заўсёды ёсьць (павінен быць) і ён, якімі б вартымі жалю ці пачварнымі, бездапаможнымі ці ня вартымі даверу ні выглядалі мы ў паўсядзённым жыцьці ці ў аналітычных, дэтэрмінісцкіх, аб’ектыўных (рэдукцыянісцкіх) дыскурсах. Бо гэта яшчэ ня ўся праўда пра нас. І далёка не самая галоўная праўда пра нас. Таму пра філязофію можна казаць як пра “сродак вызваленьня й выратаваньня” чалавека (Сартр), сродак вызваленьня й выратаваньня *ўласна чалавечага* ў чалавеку.

Ідэал поўнай індывідуацыі й інтэграцыі нашага досьведу, ягонай поўнай самасьвядомасьці калі й дасягалны, дык, магчыма, — толькі ў вымярэнні, імя якому *бясконцасьць*. Мы ж канечныя. Але й тое, што нам дадзена, заўсёды пакідае нам шанец выканаць нашую (і толькі нашую) працу сьвядомасьці ў гэтым сьвеце — працу самавызначэньня й саматрансфармацыі, якая дазваляе ўсталяваць у сьвеце заўсёдна адкрытую й заўсёдна актуальную магчымасьць маральнага ладу й свабоды. А да таго ж, ніхто, акрамя нас, ня зможа паказаць, дый засьведчыць, што чалавечае ў чалавеку магчымае, што ў сьвеце магчыма думка, гонар, свабода, нарэшце, што ў сьвеце магчымае “жывое жыцьцё”.

1999 г.

Марына МАЖЭЙКА — скончыла Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт і аспірантуру БДУ па спецыяльнасці “філязофія”. Спецыялізуецца ў галіне сучаснай філязофіі мовы, філязофіі мастацтва, сацыяльнай філязофіі і філязофіі культуры. Аўтар больш за тысячу друкаваных прац.

ФІНАЛ ЛЁГАЦЭНТРЫЧНАЙ ПАРАДЫГМЫ

Культурнай сытуацыі мяжы ХХ—ХХІ стст. — як у сацыяльна-гістарычным, так і ў навукова-пазнаваўчым вымерах — уласціва відавочная нелінейнасць працэсаў развіцця. Сучаснае грамадства ажыццяўляе радыкальны цывілізацыйны паварот, які прадугледжвае арыентаванне на ідэал глабальнай цывілізацыі як адзінага плянэтарнага комплексу, што паўстае на аснове этнакультурнага й арганізацыйнага поліцэнтрызму. Такі ідэал прадугледжвае адмаўленьне ад прэзумпцыі лінейнага прагрэсу, заснаванага на ідэі ўніфікацыі шляхоў і форм развіцця.

Несумнеўным лідэрам у досьледах лінейных працэсаў выступае сёння сынэргетыка, якая наўпрост асэнсоўвае сябе ў якасці канцэпцыі нелінейных дынамік. У сфэры гуманітарных навук аналягічныя тэндэнцыі можна знайсці ў тэарытычных канструкцыях, прапанаваных філязофіяй постмадэрнізму. Гэтыя канструкцыі адкрыты для аналізу ў якасці канцэптуальных мадэляў нелінейных дынамік: нелінейнае пісьмо, нелінейная тэмпаральнасць, нелінейная мадэль дынамікі неўсвядомленага, “генэалёгія” замест лінейнай “гісторыі” і г.д. А самі прадстаўнікі постмадэрнізму экспліцытна ацэньваюць прэзумпцыі сучаснай філязофіі як такія, што адмаўляюць клясычны стыль мыслення.

1. Парадыгма нэадэтэрмінізму ў культуры мяжы стагодзьдзяў: прыродазнаўчая праекцыя

Ідэя лінейнага дэтэрмінізму (і, адпаведна, лінейнага прагрэсу) заснаваная на прэзумпцыі наяўнасці фэномэну прычыны,

была дамінантнай для эўрапейскай культуры цягам амаль усёй ейнай гісторыі. І калі, з ацэнкі Р.Нісбэта, “на працягу амаль трох тысячагодзьдзяў ніводная ідэя не была больш значнай ці хаця б настолькі ж значнай, як ідэя прагрэсу для заходняй цывілізацыі”, дык сёньня О.Тофлер ацэньвае “сучасны этап паскарэньня сацыяльных зьменаў” як такі, што мае нелінейны характар. Сучасная культура (як у межах прыродазнаўчай, так і ў межах свайёй гуманітарнай традыцыі) азначана радыкальным паваротам да арыентаваньня на новы кшталт дэтэрмінізму.

Так, новая фізыка, на думку А.Кестлера, фундуецца прэзумпцыяй неабходнасьці “вызваліцца з кайданаў” дэтэрмінізму, зразумелага ў якасьці зьнешняга супрычыненьня. А Дж.Лайтхіл, на той час прэзыдэнт Міжнароднага Саюзу тэарытычнай і прыкладной мэханікі, публічна папрасіў прабачэньня ад імя мэханікі за тое, што “цягам трох стагодзьдзяў адукаваную публіку ўводзілі ў зман апалёгіяй дэтэрмінізму, заснаванага на сыстэме Ньютана, між тым, як можна лічыць даказаным, ...што гэты дэтэрмінізм быў памылковым”.

Калі для прыродазнаўства пераход да нелінейнай парадыгмы абумоўлены менавіта станаўленьнем неклісычнае навукі (ад квантавай мэханікі да тэорыі катастроф), то ў дачыненні да гуманітарнай сфэры зараджэньне ідэяў нелінейнасьці правамоцна аднесці да значна больш раньняга пэрыяду. У першую чаргу гэта тычыцца філязофіі й дысцыплінарнай гісторыі: фіксацыя ўвагі на фэномэне “невypadковасьці” (неэлімінаванасьці) выпадку ўпершыню адбылася менавіта ў гэтых галінах — адлік тут можна распачаць з ідэі Эпікура пра адвольнае адхіленьне атамаў. Паралельна традыцыі жорсткага дэтэрмінізму, якая трактавала выпадковасьць як онталёгізацыю кагнітыўнай недастатковасьці (ад Дэмакрыта да Новай Эўропы) ці як вынік узаемадзеяньня (перакрыжаваньня) нязначных прычын (гегельянства — марксізм), у гісторыі філязофіі можна вылучыць і традыцыю, што залічвала фэномэн выпадковасьці да свайго дэпартаменту (ад канцэптэуальнай эксплікацыі

азначаных ідэяў у У.Пеці й А.Кетле да іхнага парадыгмальнага канстытуяваньня й аксыялягічнага дамінаваньня ў постмадэрнізме).

Паводле рэтраспэктывнай ацэнкі Ж.-Ф.Льётарам клясычнай традыцыі, у межах апошняй унівэрсальна прадугледжвалася, што ў якасьці прадмету прыродазнаўчых навук “прырода зьяўляецца бесстароньнім бясхітрасным супернікам”. Такі падыход прадугледжвае наяўнасьць у прадмеце досьледаў імаэнтнай і імпліцытнай лёгікі разьвіцьця, якая паступова разгортаецца ў працэсе ягонаў звалюцыі й якая з прычыны гэтых абставінаў можа быць прадстаўлена ў якасьці паступальнага шэрагу этапаў, кожны зь якіх беспасярэдне вынікае з папярэдняга. У дачыненьні да носьбітаў навуковай рацыянальнасьці клясычнага тыпу А.Уайтхэд адзначаў уласьціваю ім “непахісную веру ў тое, што любую падрабязна вывучаную зьяву можна абсалютна пэўным чынам — шляхам спэцыялізацыі агульных прынцыпаў — суаднесьці з папярэднімі ёй зьявамі. Менавіта гэта інстынктыўная перакананасьць... зьяўляецца рухальнай сілай навуковых досьледаў, перакананасьць у тым, што існуе нейкая таямніца й што гэтая таямніца можа быць раскрыта”. Такі падыход да прадмету інспіруе канстытуяваньне ў прыродазнаўчай прэзюмпцыі наколькі татальнага, настолькі ж і лінейнага дэдуктывізму.

Зь пераходам да неклясычнай навукі, аднак, гэтая парадыгма ўжо больш не ўспрымаецца як задавальняльная. У супрацьлегласьць клясыцы, прапанаванае сучасным прыродазнаўствам бачаньне сьвету заснавана на радыкальна іншым, а менавіта — на нелінейным тыпе дэтэрмінізму. Як піша І.Прыгожын, “мы ўсё больш і больш схільныя думаць, што фундаментальныя законы прыроды апісваюць працэсы, зьвязаныя з выпадковасьцю й незваротнасьцю, між тым, як законы, якія апісваюць дэтэрмінісцкія й зваротныя працэсы, маюць толькі абмежаванае ўжываньне”. Самым значным аспектам разуменьня дэтэрмінізму як нелінейнага зьяўляецца адмова ад ідэі прымусовай казуальнасьці, якая прадугледжвае наяўнасьць зьнешняй

прычыны, г.зн. прэзюмпцыі таго, што М.Маісеёў называе “адсутнасцю кіравальнага пачатку”.

Дадзены момант зьяўляецца прынцыпова значным з гледзішча гнасэалёгіі. Сынэргетыка больш ня можа абапірацца на традыцыйную (фактычна ўзыходную да гілемарфізму) ідэю пра тое, што вывучэньне зьнешняй прычыны, якая, зьяўляючыся адкрытай для аналізу, дазваляе (з сваёй суаднесенасьці, у арыстотэлеўскай тэрміналёгіі, з фармальнай прычынай як эйдасам будучага выніку супрычынененья) спрагназаваць будучы стан сыстэмы, якая зьмяняецца (ці, дакладней, якую зьмяняюць — і ў гэтым сутнасць). У працэсах, якія дасьледуе сынэргетыка, гэтак званьня неабходныя й выпадковыя фактары зьяўляюцца практычна аднолькава значнымі, а спэцыфіка эвалюцыйнага працэсу вызначаецца, урэшце рэшт, іхнымі ўнікальнымі камбінацыямі.

2. Постмадэрнізм і парадыгма нэадэтэрмінізму ў сучаснай гуманістыцы

Аналізуючы фундаментальныя парадыгмальныя ўстаноўкі сучаснага заходняга постмадэрнізму, таксама можна цалкам вызначана зафіксаваць арыентаваньне на радыкальнае зьмястоўнае пераасэнсаваньне фэномэну дэтэрмінізму. Менавіта ў адмаўленьні ад дэтэрмінізму ў ягоным традыцыйным (лінейным) разуменьні Ж.-Ф.Льётар бачыць крытэр адрозьненьня “постмадэрновай культуры” ад папярэдняй традыцыі: “навуковыя веды шукаюць выйсьця з крызысу дэтэрмінізму” — паводле Ж.-Ф.Льётара, лінейны “дэтэрмінізм ёсьць гіпотэзай”, заснаванай на дапушчэньні, што “сыстэма, у якую ўводзяць тое, што маюць “на ўваходзе”, стабільная; і гэта дазваляе... дастаткова дакладна прадказаць “выйсьце”.

У супрацьлегласьць гэтаму, постмадэрновая філязофія фондуецца той прэзюмпцыяй, што заканамернасьці, якімі абумоўлена разгляданая ёю прадметнасьць, належыць да прынцыпова нелінейнага тыпу. Працэсуальнае быцьцё прадметнасьці

малуюецца постмадэрнізмам (напрыклад, у Ж.Дэлэза) як аўтахтоннае й спарадычнае, “чыстае й бязмернае станаўленьне якасьцяў знутры”. І ў гэтым сэнсе постмадэрнізм адназначна адмаўляе тое, што Д’ан называе “адналінейным функцыяналізмам”.

З гэтае прычыны для постмадэрнізму праблемай стаецца праблема навізны як крыніцы сапраўднае множнасьці й, настолькі ж, праблема множнасьці як умова сапраўднай навізны. Так, Ж.Дэлэз бачыць сваім прадметам “умовы сапраўднага генэзісу”, падчас якога магчымая сапраўдная множнасьць сапраўды новых станаў.

Лінейная вэрсія дэтэрмінізму ацэньваецца філязофіяй постмадэрнізму выключна нэгатыўна: у прыватнасьці, у намадэлягіі радыкальнай крытыцы падлягае такая “нясьцёрпная рыса заходняй сьвядомасьці”, як інтэнцыя пераносіць пачуцьці ці ўчынкі на зьнешнія ці трансцэндэнтныя аб’екты замест таго, каб ацаніць іх з гледзішча ўнутраных якасьцяў і каштоўных саміх па сабе” (Делез Ж., Гваттары Ф.). Традыцыйная ці “сымбалічная” сьвядомасьць крытыкуецца Р.Бартам за тое, што “хавае ў сабе не дашчэнтну выкаранены дэтэрмінізм”. Супрацьпастаўляючы традыцыйную й постмадэрновую (“іманэнтную”) вэрсіі стаўленьня да тэксту, Барт піша: “чым выклікана... непрыняцьцё іманэнтнасьці?... Магчыма, справа ва ўпартай прывязанасьці да ідэалёгіі дэтэрмінізму, для якой твор — “прадукт” нейкай “прычыны”, а зьнешнія прычыны “больш прычынныя за ўсе іншыя”.

Істотнейшым момантам постмадэрновай інтэрпрэтацыі дэтэрмінізму зьяўляецца, такім чынам, фінальнае адмаўленьне ад ідэі зьнешняй прычыны. У мэтафарычнай сыстэме постмадэрнізму гэта выяўляецца праз парадыгмальныя фігуры “сьмерці аўтара” як зьнешняй супрычыняльнай дэтэрмінанты тэксту й “сьмерці Бога” як фінальнай і вычарпальнай зьнешняй дэтэрмінанты, а таксама ў адмаўленьні ад ідэі. Бацькі ў ягоным традыцыйным псыхааналітычным разуменьні (г.зн. у якасьці зьнешняга дэтэрмінацыйнага фактару разьвіцьця псыхікі) і, ад-

паведна, у праграмнай стратэгіі анты-Эдыпізацыі неўсьвядомленага.

Супрацьпастаўляючы “твор” як фэномэн клясычнай традыцыі й “тэкст” як зьяву постмадэрную, Р.Барт фіксуе крытэры іхнага разрозьнення менавіта ў межах дэтэрмінацыйных асаблівасьцяў. Клясычная філязофія “прымае за аксыёму абумоўленасьць твору рэчаіснасьцю (расай, пазьней — Гісторыяй), пасьлядоўнасьць твораў адзін за адным, прыналежнасьць кожнага зь іх свайму аўтару”. Тэкст жа знаходзіцца ў іншым, не эвалюцыйным працэсе трансфармацыяў, і калі “твор улучаны ў працэс філіяцыі”, то ён ужо не прадугледжвае наяўнасьці зьнешняй (па-за вэрбальнай) прычыны. Асноўнай “мэтафарай” зьяўляецца ўжо не лінейны прычынны ланцужок, а — “сетка”.

Аналягічна, постмадэрновая фігура “сьмерці Бога” зарыентавана на пераасэнсаваньне самога фэномэну прычыны. Як піша М.Фуко, “сьмерць Бога зьявртае нас не да абмежаванага й пазытыўнага сьвету”, але вызваляе “існаваньне ад існаваньня, якое яго абмяжоўвае”.

Ня менш значнай зьяўляецца для постмадэрновай філязофіі й ідэя неэлімінаванай выпадковасьці, і ня менш вострай у сувязі з гэтым зьяўляецца постмадэрновая крытыка клясычнага тыпу рацыянальнасьці, якая бачыць у фэномэне выпадку прадукт суб’ектыўнай кагнітыўнай недастатковасьці. Калі заснаваная на ідэі лінейнасьці клясычная традыцыя, згодна з постмадэрновай ацэнкай, спрабуе перадухіліць самую ідэю выпадковай, непрадказальнай флуктацыі, якая разрывае лінейнасьць эвалюцыі, то сам постмадэрнізм экспліцытна скіраваны на пераасэнсаваньне статусу выпадковасьці. Як піша М.Фуко, “несумнеўна, што... цяпер ужо немагчыма ўсталёўваць сувязі мэханічнай прычыннасьці ці ідэальнай неабходнасьці. Трэба пагадзіцца на тое, каб увесці непрадказальную выпадковасьць у якасьці катэгорыі пры разглядзе прадукваньня падзеяў”.

У межах пазначанага разуменьня дэтэрмінацыйных залежнасьцяў, відавочна, ня можа быць канстытуявана ідэя магчы-

масьці адназначнага прагнозу адносна будучых станаў сыстэмы, зыходзячы зь ейнага наяўнага стану. Так, напрыклад, Р.Барт, пасьядоўна праводзячы ідэю нелінейнасьці, фіксуе ў дачыненні да тэксту тыя абставіны, што магчымыя сэмантычныя вэрсіі ягонага прачытаньня, як і “гульня пісьма”, зьяўляюцца прыцыпова непрадказальнымі. Паводле Р.Барта, “Тэкст ня варта разумець як нешта вылічальнае”, а праблема інтэрпрэтацыі тэксту зьяўляецца прыцыпова “невываршальнай”, пры гэтым “невываршальнасьць — гэта ня слабасьць, а структурная ўмова апавяданьня: выказваньне ня можа быць дэтэрмінавана адным голасам, адным сэнсам... Сутнасьць пісьма й ёсьць у тым, што зыходная кропка, першакрыніца, рухальная прычына (адзіная й самавідавочная прычына лінейнага дэтэрмінізму — М.М.) страчана”, замест усяго гэтага паўстае нейкі аб’ём індэтэрмінацыяў ці звышдэтэрмінацыяў — уласна, гэты аб’ём індэтэрмінацыяў і ёсьць азначваньнем”.

Разам з тым, постмадэрнізм далёкі ад канчатковага адмаўленьня лінейнай вэрсіі дэтэрмінізму — вядзецца гаворка толькі пра пазбаўленьне яго статусу татальнасьці. Так, канцэпцыя Ж.Дэлэза адкрытая для інтэрпрэтацыі ў кантэксце сфармуляванай сынэргетыкай мадэлі суаднясьленьня гэтак званых “дэтэрміністычных” і “індэтэрміністычных” частак самаарганізацыйнага працэсу: сэнс і нонсэнс як дзьве розныя, але аднолькава неабходныя межы быцьця суадносяцца, паводле Ж.Дэлэза, такім жа чынам, як лінейныя й нелінейныя “ўчасткі працэсу” ў І.Прыгожына, г.зн. узаемна вылучаючы й адначасова дапаўняючы адзін аднаго.

3. Нэадэтэрмінізм і канец “імпэрыі Лёгаса”: фэномэн постмэтафізычнага мысьленьня

Акрэсьленая пазыцыя як сынэргетыкі, гэтак і постмадэрновай філязофіі адносна разуменьня дэтэрмінізму мае сваім наступствам радыкальную крытыку мэтафізыкі як заснаванай на ідэях зыходнай упарадкаванасьці быцьця, наяўнасьці ў яго іма-

нэнтнага сэнсу, які паступова разгортваўся ў эвалюцыі сьвету й можа быць (з прычыны сваёй рацыянальнай прыроды) рэканструяваны інтэлектуальным кагнітыўным намаганьнем. Уся заходняя традыцыя разглядаецца постмадэрнізмам як татальна лёгацэнтрысцкая, г.зн. заснаваная на прэзюмпцыі наяўнасьці ўнівэрсальнай заканамернасьці сьветабудовы, зразумелай у духу лінейнага дэтэрмінізму. Пры тэматычным разгортваньні зместу культуры такога тыпу ёй уласьцівая, паводле М.Фуко, прэзюмпцыя “сэнсу, першапачаткова наяўнага ў сутнасьці рэчаў”, што інспіруе пабудову філязафічнай онталёгіі, “калі паўсюль выяўляецца рух лёгасу, які ўзводзіць адзінкавыя асаблівасьці да панятку й дазваляе беспасярэдняму досьведу сьведомасьці разгарнуць... усю рацыянальнасьць сьвету”.

Такім чынам, у эўрапейскай традыцыі лёгацэнтрызм непаруйна злучаны з асноўнымі тэзамі мэтафізыкі, лінейнай дэтэрмінацыйнай схемы й вынікальнымі адсюль ідэямі стабільнасьці структуры, наяўнасьці цэнтру, факту моўнай рэфэрэнцыі й пэўнасьці тэкставай сэмантыкі. Аднак менавіта супраць гэтага блёку культурных сэнсаў (“лінейнасьць”, “лінэарнасьць”) і скіравана вастрыё постмадэрновае крытыкі. Як піша Ж.Дэрыда, “граматалёгія павінна дэканструяваць усё тое, што звязвае канцэпты й нормы навуковасьці з онтаталёгіяй, зь лёгацэнтрызмам, з фоналягізмам... Трэба адначасова выйсьці з мэтафізычных пазытывізму й сцыентызму й акцэнтаваць тое, што ў фактычнай навуковай працы садзейнічае пазбаўленьню ад мэтафізычных гіпотэз, якімі з самых яе вытокаў пазначаны ейнае вызначэньне й ейны рух”. Спроба пераадоленьня лёгацэнтрызму ажыццяўляецца постмадэрновай філязофіяй як на онталёгічнай, гэтак і на гнасэалёгічнай падставе. Такая пазыцыя зададзена ў філязофіі постмадэрнізму прэзюмпцыяй жорсткага дыстанцыяваньня ад любых спроб канстытуяваньня мэтафізычнай карціны сьвету ў ейным клясычным разуменьні. Б.Мак-Хал адзначае ў гэтым кантэксьце ўласьціваю культуру постмадэрну пэўнага кшталту “забарону на мэтафізыку”, а

стыль мыслення культуры постмадэрну рэфлексіўна ўсьведамляе сябе як постмэтафізычны.

Панятка “постмэтафізычнага мыслення” выяўляе скіраванасьць сучаснай філязофіі на адмаўленьне ад магчымасьці пабудовы адзінай і сыстэмнай канцэптуальнай мадэлі сьвету — як у паняткавай прасторы філязофіі, гэтак і ў паняткавай прасторы любой іншай мысьліўнай сыстэмы (навука, тэалёгія, этыка й інш.).

Аналягічна, у дачыненні да гэтак званай сацыяльнай онталёгіі, постмадэрнізм адпрэчвае клясычную прэзюмпцыю наяўнасьці “латэнтнага сэнсу” гісторыі (Ж.Дэрыда), а ў дачыненні да сэміятычных асяродкаў постмадэрновая філязофія адмаўляецца “прымаць як апрыёрыю тое, што тэкст (і ўвесь сьвет як тэкст) мае ў сабе якую-кольвечы “таямніцу”, гэта значыць канчатковы сэнс” (Р.Барт). Наагул, “гісторыя рэпрэзэнтацыі” разглядаецца постмадэрнізмам як “гісторыя іконаў — гісторыя працяглай аблуды” (Ж.Дэлёз). Такім чынам, постмадэрновыя арыентацыі ў дадзенай сфэры інтэгруюцца ў такую парадыгмальную прэзюмпцыю, як “ахвяраваньне сэнсам” (Ж.Дэрыда). А ўласьцівае постмадэрнізму бачаньне рэальнасьці артыкулюецца як “постмадэрновая чуйнасьць”, г.зн. парадыгмальная арыентацыя на знаходжаньне хаосу ў любой прадметнасьці: ад перад-постмадэрновай літаратуры (да прыкладу, “Кругі руінаў” У.Борхэса) да “Аўтапартрэту й іншых руінаў” у Ж.Дэрыды.

У прасторы мыслення, зададзенай постмадэрнізмам, канстытуяваньне якой-кольвечы карціны рэальнасьці магчымае толькі двума шляхамі: альбо праз сымуляцыю, альбо праз адвольнае абстрактнае мадэляваньне рэальнасьці як прыныпова нон-фінальнай (безвыніковай) працэсуальнасьці. Постмадэрновае бачаньне сьвету здымае самую магчымасьць пастапоўкі праблемы пазнаньня як эксплікацыі глыбіннага сэнсу аб’екту (быцьця ў цэлым).

Рэфарматарская пазыцыя постмадэрновай філязофіі адносна разуменьня дэтэрмінізму, якая прадугледжвае нелінейную

інтэрпрэтацыю, таксама мае сваім наступствам радыкальную крытыку мэтафізыкі як заснаванай на ідэях зыходнай упарадкаванасці быцця, наяўнасці ў яго іманэнтнага сэнсу, які паслядоўна разгортваецца ў эвалюцыі сьвету й можа быць (з прычыны сваёй рацыянальнай прыроды) рэканструяваны праз інтэлектуальнае кагнітыўнае намаганьне.

Дадзеныя працэсы прынцыпова аналягічныя тым, якія сёння маюць месца ў сфэры прыродазнаўчага пазнаньня. Так, аналізуючы пераход сучаснай навукі да новага бачаньня сьвету, сынэргетыка зазначае, што “прыродазнаўчыя навукі пазбыліся сьляпой веры ў рацыянальнае як нешта замкнёнае” (Прыгожын І., Стэнгерс І.).

Такім чынам, філязофія постмадэрнізму фактычна адмаўляецца ад традыцыйнага для клясычнай эўрапейскай філязофіі ўспрыманьня мэтафізыкі як парадыгмы інтэрпрэтацыі рэальнасці ў духу дэдуктыўнага рацыяналізму, які дазваляе канстытуяваць унівэрсальна-рацыянальную карціну сьвету (артыкуляваць онталёгію як мэтафізыку).

Фактычна выступаючы з праграмай стварэньня мэтадалёгіі нелінейных дынамік, постмадэрнізм ажыццяўляе радыкальнае адмаўленьне ад ідэі лінейнасці й традыцыйна злучанай з ёй ідэі адназначнай, празрыстай адносна сэнсу й прадказальнай рацыянальнасці, выяўленай у панятку лёгасу: як піша Ж.Дэрыда, “што да лінеарнасці, дык для мяне яна заўсёды асацыявалася з лёгацэнтрызмам”.

Такім чынам, выкладзенае вышэй дазваляе зрабіць наступныя высновы:

1. Сучасная культурная сытуацыя можа разглядацца як транзытыўная (гаворка ідзе пра пераход лінейных уяўленьняў аб дэтэрмінацыйных адносінах — да нелінейных); гэты пераход выяўляе сябе як у прыродазнаўчай, гэтак і ў гуманітарнай пракцыях — сынэргетыка й постмадэрнізм зьяўляюцца найбольш паслядоўнымі выразьнікамі гэтага пераходу — адпаведна — у сфэрах навукі й філязофіі;

2. Абагульняючы ўстаноўкі сучаснай філязофіі й сучаснага прыродазнаўства, можна сьцьвярджаць, што, у адрозьненне ад парадыгмы лінейнага дэтэрмінізму, уласьцівай папярэдняй стадыі разьвіцьця культуры, парадыгма дэтэрмінізму нелінейнага тыпу абапіраецца на наступныя прэзумпцыі:

а) працэс разьвіцьця мысьліцца не як пераёмна пасьлядоўны пераход ад аднае стадыі разьвіцьця сыстэмы да наступнай, а як непрадказальная зьмена станаў, кожны з якіх не зьяўляецца ні наступствам папярэдняга, ні прычынай наступнага станаў (у сынэргетыцы — ідэя біфуркацыйных пераходаў; у постмадэрновай філязофіі — ідэя разгалінаваньня падзейных сэрыяў, канцэпцыя “слова-партманэ” й г.д.);

б) нелінейная дынаміка не дазваляе інтэрпрэтаваць той ці іншы стан сыстэмы як вынік прагрэсу ці рэгрэсу ейнага зыходнага стану, што зьяўляецца адмовай ад ідэі філіяцыі й немагчымасьцю трактоўкі працэсу ў якасьці эвалюцыйнага (у сынэргетыцы — разуменьне зыходнага стану сыстэмы ў якасьці хаатычнага “асяродзьдзя”; у філязофіі постмадэрнізму — прэзумпцыя “пустога знаку”, “цела бяз органаў”, неабмежаванасьці “хьюбрыс” як зыходнага стану разглядаанай прадметнасьці);

в) нелінейны тып дэтэрмінізму не прадугледжвае фіксацыі зьнешняга адносна разглядаанай сыстэмы аб’екту ў якасьці прычыны ейных трансфармацыяў, зьяўляецца адмаўленьнем ад ідэі прымусовай казуальнасьці й інтэрпрэтацыяй трансфармацыйнага працэсу як самаарганізацыйнага (у сынэргетыцы — прэзумпцыя іманэнтнай самаарганізацыйнасьці сыстэмы; у постмадэрнізме — экспліцытнае адмаўленьне ад прымусовай казуальнасьці й фігура “сьмерці Бога”);

г) аб’ект, які трансфармуецца, разглядаецца як адкрытая сыстэма — у супрацьлегласьць вылучальным лінейным дэтэрмінізмам ізаляваным прычынна-выніковым ланцужком (сынэргетычная прэзумпцыя энэргаабмену сыстэмы з асяродзьдзем; постмадэрновая прэзумпцыя інтэртэкстуальнасьці, трактоўка “складкі” як складаньня зьнешняга, канцэпцыя паверхні, рызомы й інш.);

д) фактар выпадковасці, які ў межах лінейнага дэтэрмінізму разумеецца як зьнешняя адносна разгляданага працэсу перашкода, якую можна пакінуць па-за ўвагай без адчувальнае гнасэалягічнае страты, перасэнсоўваецца й набывае статус фундаментальнага ў мэханізме ажыццяўленьня дэтэрмінацыі нелінейнага тыпу (у сынэргетыцы — ідэя флуктуацыі; у постмадэрнізме — ідэі “раптам-падзеі”, гульнёвага “кідка” й г.д.);

е) нелінейнасьць працэсу вылучае магчымасьць адназначнага прагнозу што да будучых станаў сыстэмы (у сынэргетыцы — прэзюмпцыя верагоднаснага характару прагнозу; у постмадэрнізме — ідэя трансгрэсіі як пераходу да “немагчымага” з гледзішча наяўнага стану, канцэпцыі “нонсэнсу” й “абсурду” як сэнсаў, што перасягаюць межы лінейнай лёгікі й інш.);

3. Парадыгма лінейнага дэтэрмінізму падпадае пад экспліцытную й паслядоўную крытыку з боку філязофіі постмадэрнізму, прычым, лінейная вэрсія трактоўкі дэтэрмінацыйных працэсаў дыскрэдытуецца постмадэрнізмам адносна як тэкставай, гэтак і па-затэкставай прадметнай сфэры; перш за ўсё, гэта тычыцца дэталёва распрацаванай у мэтадалягічных адносінах канцэпцыі “азначваньня”, намадалёгіі, “генэалёгіі” М.Фуко, канцэпцыі гістарычнага часу Ж.Дэлёза, шызааналізу й інш.;

4. Незавершаная працэсуальнасьць цяпер-пераходу да нелінейнай трактоўкі дэтэрмінізму абумоўлівае тое, што ўжываньня як прыродазнаўствам, так і філязофіяй сродкі для фіксацыі гэтага пераходу яшчэ знаходзяцца ў стадыі свайго станаўленьня, з прычыны чаго выяўляюцца такія фэномэны, як:

а) наяўнасьць шэрагу паралельных паняткавых сыстэм для фіксацыі фэномэну нелінейнасьці: напрыклад, тэксталягічны й соцыягістарычны шэрагі ў постмадэрнізме, кожны зь якіх распадаецца, у сваю чаргу, на некалькі аўтарскіх паняткавых вэрсіяў: бартаву, дэлэзаву й г.д. — пры відавочнай інтэнцыі да ўніфікацыі й сынтэзу за кошт узаемнай адаптацыі тэрміналёгіі (у гэтым сэнсе паказальны лёс тэрміну Ю.Крыстэвай “азначваньне” ці тэрміну “дыспазытыў” М.Фуко);

б) нэгатыўнае стаўленьне да самога тэрміну “дэтэрмінізм”, які сынэргетыкай і постмадэрнізмам зьвязваецца зь лінейным тыпам дэтэрмінацыйнай сувязі (адмаўленьне сынэргетыкі ад гэтага тэрміну наагул, схільнасьць постмадэрнізму да “валюнтарысцкай” і “рэвалюцыйнай” тэрміналёгіі);

в) выкарыстаньне мэтафарычных сэнсавобразаў для перадачы ідэі адсутнасьці зьнешняй прычыны адносна сыстэмы, што трансфармуецца: агульная постмадэрновая прэзюмпцыя “сьмерці Бога”, пераарыентацыя з ідэі Эдыпа як патэрналісцкай дэтэрмінанты неўсьвядомленага да прэзюмпцыі “Анты-Эдыпа” ў шызааналізе, аналягічная ёй ідэя “сіроцтва сэнсу” ў тэксталёгіі й г.д.

5. Станаўленьне парадэгмы дэтэрмінізму нелінейнага тыпу інспіруе, як у прыродазнаўстве, так і ў філязофіі, радыкальную крытыку мэтафізыкі як уфундаванай прэзюмпцыяй лёгэцэнтрызму (адмаўленьне ад татальнага дэдукцыянізму мэтафізычных сыстэм — у сынэргетыцы; экспліцытная злучанасьць мэтафізыкі з ідэяй лінейнасьці й стратэгіі “лёгатаміі” — у постмадэрновай філязофіі).

2001 г.

Павал БАРКОЎСКИ — нарадзіўся ў 1978 г. у Менску. У 2000 г. скончыў Беларускі дзяржаўны ўнівэрсытэт (аддзяленьне філязофіі), аспірант катэдры філязофіі й мэтадалёгіі навукі БДУ.

ДА ДЭКАНСТРУКЦЫ ПЕРАДРАЗВАГАЎ РАЗУМЕНЬНЯ

— І ты ўважаеш сабе за апантанага велічнымі ідэямі-фікс, але ж адным гоным днём здзяйсняеш першае асабістае адкрыцьцё — ідэі тыя ня вельмі каб ужывальныя ў жыцьці; а паколькі ты ж не ідыёт і табе міласна жыць, высвятляеш, што прагнеш ты — быць вольным у дзях. Гоп!— і ты спатыкаеш тыя ж самыя ідэі, што атрымаў быў праз хрост. Ды не ў абліччы вонкавых запаветаў і пастановаў —

зацёмь, бо гэта ёсьць важным. Не ў разнастайных абліччах практычнага прымусу, што гэтак бянтэжаць звадкую шпану,—

усё таму, што звыклія абліччы прымусу, якія сустракаеш у жыцьці штодня, ты, так ці інакш, у стане абмінуць,—

але ты спатыкаеш самога сябе: тое, што атрымаў быў у хрост, дружа, уласнае веравызнаньне...

*Х.Картасар, Іспыт
(пераклад адвольны)*

Калі задацца пытаньнем, якія хады здумленьня адбіліся на нашых філязофскіх поглядах найбольш, дык міжволі ўзгадаеш знакаміты зьвяз К.Маркса, Ф.Ніцшэ і З.Фройда, якіх яшчэ К.Ясперс ахрысьціў трапным вызначэньнем: “філэзаф падазронасьці”. Адылі, чаму падазронасьць прыпісваецца менавіта гэтаму зьвязу з трываласьцю, што выклікае здзіўленьне, нібыта насуперак плойме ўсіх іншых, хто ставіў пад сумнеў шмат што для нас асэнсаванае. Прынамсі, значыць, існуе пэўнае істотнае адрозьненьне паміж падазронасьцю й сумневам.

Падазронасьць ёсьць заўжды скіраванай і, няўпрыклад грузкаму ды размаітаму сумневу, вялікшую частку часу ведае, супраць каго яна вядзе сьледзтва, і нават паводле якіх пунктаў зьвінавачаньня. Просты сумнеў, як і няпэўнасьць, не валодае прэзюмпцыяй правамернасьці ўласных запатрабаваньняў, і

таму мае захоўваць гіпатэтычны характар пастуляванай “сумнеўнасьці” ў дужках: нешта ня так, але, мажліва, я памыляюся — нібыта кажа ён. Падазронасьць жа тья дужкі зьнішчае й патрабуе ўжо адказу, з тае прычыны, што ёю пэўна сьцьвярджаецца — нешта ня так: таму, калі ласка, дайце тлумачэньне гэтым абставінам, і — як мага хутчэй.

Інакш кажучы, падазронасьць ёсьць прыхаванай формай высьпелай крытыкі, якая мае ўласныя пастуляты ды адказы на тья пытаньні, што атрымаліся цягам ажыццёўленай ёй жа самай дэдукцыі, дзеля чаго прадпрыманьне падобнае крытыкі абвяртаецца сьвядомай інквізыцыяй якой-кольвек праблемы, якая па вызначэньні закінутая перад табой (рго-blhma), якую ты маеш сустракаць у лоб. “Адсюль,— прамаўляе Дэрыда ў сваім “*Ускосным ахвяраваньні*” (*An oblique offering*) — *неабходнасьць разглядаць наўпрост, непасрэдна у лоб, фронтальна ды грунтоўна тое, што зьмяшчаецца перад вашымі вачыма, ротам, рукамі (а зусім не за сьпінаю) як прысунуты ды прапанованы аб’ект, як падлеглае разгляду пытаньне, а значыць у той жа ступені — як прапанаваны, інакш кажучы, як запраданы, падараваны сюжэт/суб’ект: бо прапануюць зазвычай заўжды нешта наперадзе*”. Гэтаксама ж там, дзе ёсьць праблема, гаворка заходзіць пра прад-сюжэт (прадмэт-сюжэт/аб’ект-суб’ект), пра праект, што высунуты, як дасьпех альбо ахоўная апаратка — калі эксплюатаваць ужо этымалёгію словаў дашчэнту.

Зрэшты рэшт выпадае паглядзець на праблему й праз шкельца метаніміі — тым самым прыйсьці да таго, хто выкарыстоўваецца ў якасьці прыкрыцьця, прымае на сябе адказнасьць ці выдае сябе за іншага, прамаўляе ад імя таго, каго высоўвае перад сабою альбо за якім хаваецца — усё для таго, каб абмінуць гэты танны падман масак і падстаўных асоб. І вось тут узьнікае пытаньне, што лепей — шлях ускосны альбо наўпроставы? І ці мажлівы тут наагул выбар без прыцягненьня нулявой ступені структуры?

Адылі падазронасьць вылучае ня толькі згаданы наўпроставы падыход да праблем, якімі яна робіць свае запытаньні, але

таксама й іншую, вартую зацемя рысу — а менавіта адсутнасць сама-рэфлексіўнасці, альбо аўтарэфэрэнцыі, зьвернутасці на сябе. Ня варта думаць, што абедзье гэтыя якасці існуюць сэпаратна. Ды наагул лёгка пабачыць, на чым грунтуецца іхны ўдалы сымбіёз. Хаця кожная разьвітая крытыка мае на ўвазе, між іншым, гэтаксама й сябе, тым ня менш, практычна відавочна, што амаль для ўсіх сталых тэорыяў комплекс скарпіёна спрадвеку чужы: і марксізм гістарызуе ўсё, ды змаўкае там, дзе гаворка мае быць пра ўласную ягоную рэлятыўнасць ды гістарычнасць прапанаваных ім тэзаў; і псыхааналіз, нягледзячы на пастуляваную ўсеабдымнасць ягонага клопату (*бо ўсё падлягае пад дзеянне псыхааналізу, нават тое, што яго навідавок адмаўляе*), раптоўна губляе голас, калі спатыкае той факт, што сама ягоная канцэпцыя злёгка можа быць патлумачана праз фобіі ды прыёмы сублимацыі ягонага творцы; і Ніцшэ згодзен быў хутчэй забіць свайго Заратуштру, чымся дазволіць яму вымавіць ганебнае слова на новы звышчалавечы парадак і сьвет; і... — сьпіс можна доўжыць.

Гэта не яшчэ адна адзнака слабіны сталых тэорыяў, але пэўны й трывалы парадак рэчаў, міжвольна абраны. Няма нічога містычнага, благога ці зламыснага й ergo сафістычнага ў тым, што абраная пазыцыя змушае ейных абаронцаў да аховы ўласнае званіцы ад нахабных набегаў варожых словаў і рэчаў, але невідавочным ёсць тое, што мы самі сьвядома абралі колісь тую званіцу ці збольшага ўласналучна выклалі яе па цагліны. Адсутнасць пэўнасці ва ўласным падмурку не карціць правядзеньню працяглых манэўраў, пазыцыйнай вайны ды перамоваў, і адзіным мэтазгодным выйсьцем тады бачыцца вайна на чужой тэрыторыі, дзе праблему трэба ня браць “у палон”, а ў крывавым сутыкненні фронт у фронт — зьяваць і зьліквідаваць. Праўда што, залішняя пэўнасць, асабліва беспадстаўная, таксама прыводзіць да таго самога фіналу, паколькі той, хто верыць, што за ім ёсць праўда, першым шукае вырашальнае бітвы. Праўда, але, й іншае: што зьвернутасць на сябе анічога не гарантуе й ні ў чым не дае рады, апроч беспадстаўнае веры ў тое, што няма дзе здабыць падставы.

Так, пакрысе, праз выпады наперад і імклівыя адскокі, мітусьлівыя зрухі у розныя бакі, што прыпадабняюцца фігурам зусім бліжнім да танцавальных, мы набліжаемся да таго, каб прадэманстраваць першую маску й высунуць першае пазытыўнае вызначэньне дэканструкцыі — і яно будзе перадусім архітэктанічным, ці, калі заўгодна, эстэтычным, альбо нават эканамічным. Бо дэканструкцыю варта вызначыць як *пэўны густ да эканоміі стылю*, што, безумоўна, мае быць патлумачаным.

Найперш паспрабуем задацца пытаньнем, як насамрэч працуе машына канструяваньня філізафічных тэорыяў. Мы спатыкаем, да прыкладу, хрэстаматыйныя выпадкі картэзіянскіх ці кёніхзбэрскіх высілкаў да пабудовы сыстэмы мысленьня адмыслова “з нуля”, якія надоўга адвабілі прагных прамовіць падобна да Штырнэра: “*Нішто — вось на чым я ўзьвёў сваю справу*”. І вось чаму: як толькі пасяля тытанічнае працы на выбамбленай пустэчы пачынае ўжо трохі праглядацца падмурак “новага дому ведаў”, ягоны дойдзід нібыта забываецца на ўсё, і надалей працуе як нячысты пакажа, без асаблівага клопату наконт таго, адкуль ён браў матар’ял для наступных паверхаў і ці ня ёсьць тая альтанка, што забяспечвае цэльнасьць кампазыцыі, падабранай на сьметніку рэшткай былога тэарытычнага хараства. Гэта збольшага спрацоўвае ўласьцівая чалавечай псыхіцы ідыясынкразія да дакладнага кантролю ўсіх дробных дэталяў і ўласных дзеяньняў.

Ня трэба, адьлі, думаць, што той, хто сьвядома пераймае чыесьці тэарытычныя канструкцыі, адбудуе сабе шыкоўныя ды непахісныя (блёкавыя) даміны альбо палацы для абранай групоўкі вучняў. Не, адбудаваць ён, можа, і адбудуе, ды справа ў тым, які лёс чакае падобныя збудовы. Што нас асабліва вабіць, дык гэта чыясьці надзвычай удалая думка альбо канцэптуальная канструкцыя, і дзеля яе мы радыя прыняць ва ўлоньне ўсю лягічна зь ёю звязаную сыстэму дачыньняў, ці й за тое горш — інкруставаць тую думку ва ўласны склад мысленьня, тоячы ў падсьвядомым надзею (ну як прынадзіцца — запрацуе яна), ды пры гэтым не прасачыўшы мажлівыя з таго наступ-

ствы. Далей усё адбываецца надзвычай прадказальна: альбо той стаіць за мілосны матыў да апошняга, прамінаючы гучныя аспрэчаньні й ціхія парады адступіцца, альбо лёгка забывае той матыў на карысьць новай модзе, альбо пачынае пільна падладжваць строй свайго мысьленьня пад прыўнесены артэфакт, калі не наадварот, каб не было відочных несупадзеньняў. У кожным з выпадкаў нам пачынае *не ставаць нечага нахштальт тэарытычнага густу*, які не дазваляў бы нам ладзіць гэтка агідныя награвашчаны з ідэяў. І гэта ёсьць слушным ня толькі ў разе з чужымі ідэямі.

Пад сумнеў падпадае не самая мажлівасьць спараджаць нейкія новыя думкі ці іх удаля прыўлашчваць, а ажыцьцёўлены выбар, кошт якога зачаста большы за той, што мы маглі сабе дазволіць: і, каб хаця трохі стрымаць эрозію паўсталай канструкцыі, пачынаеш ліхаманкава замацоўваць хісткі будынак цэмэнтам кволых меркаваньняў, успадкаемных забабонаў ды перадрозвагаў, што дадае будовіне вычварнае нехайнасьці й недарэчнае грувасткасьці. І тут упершыню паўстае прывід таго пачварнага ўтварэньня, якому дасталося імя — перадрозвагі. Хаця гэта, ня больш, як калька з больш натуральных германскіх “сваякоў” — *prejudice, vorurteil* — тым словам усё ж трапна акрэсьліваецца прасьцяг значэньняў, які далёка адыходзіць ад панятку “забабонаў”. Перадрозвагі маюць на ўвазе гэткае прадмеркаваньне ды прадвырашэньне, што сілкуецца з крыніцаў ня толькі падсьвядомага, але й даразважнага, і абапіраецца, да прыкладу, на “здоровы сэнс”, “векапомную праўду” ці сьляпую веру. І, у адрозьненне ад забабонаў, перадрозвагам ня трэба прыпісваць благой аксыялёгіі, бо меў рацыю Г.Гадамер, калі сьцьвярджаў, што сытуацыя наяўнасьці перадрозвагаў натуральная для разумнай часткі чалавецтва й, больш за тое, бяз іх аніякае разуменьне чаго-кольвек не змагло б адбыцца.

Адылі ёсьць значная розьніца ў модусе іхнага выкарыстаньня: калі нехта выкарыстоўвае перадрозвагі як самавідавочныя й апрыёрныя ісьціны — гэта адно, калі ж прысутнасьць перад-

развагаў палягаецца ў якасці зыходнага пункту, ад якога трэба будзе бяз жалю адчаліць і болей ніколі ня марыць пра фатамаргану псэўда-відавочнага, — гэта трохі іншае. Ды апошні праект быў добра асьветлены яшчэ з часоў “гастынскай бойкі” Франсыса Бэкана із схалястычнымі бачнасьцямі, *idola tribus, specus, theatri et fori*, якім пакланяюцца масы, і велічнай выяўленчай працы Асьветнікаў, хаця ўсім ім была ўласьціва тая перадразвага, што аяшчаная ад шкарлупіньня аблудаў сьвядомасьць зробіцца для самой сябе крыштальна празрыстай і яснай. Але ці не залішне далёка мы адышлі ад цікавай нам дэканструкцыі? Насамрэч, не.

Бо другая маска й іншае вызначэньне дэканструкцыі мае менавіта такое катарсыснае ды ілюмінатыўнае значэньне/аблічча. Дэканструкцыя як *высьвятленьне ды пурыфікацыя (прачышчэньне) тых перадразвагаў, што фундуюць мысьленьне*. Вядомая скандальнай славай барацьба супраць лёга-, фона-, фаля-, этна-, тэа-, тэлеацэнтрызму й усяго іншага, вакол чаго можна было б абвясьціць цэнтар, тым самым заснаваўшы структуру, паколькі да цэнтру заўжды прыкладаецца пэрыфэрыя, акруга, то бок ствараецца нешта бінарнае. Як сьцьвярджае Ж. Дэрыда: “*рух дэканструкцыі не разбурае структуры звонкі. (...) Праз тое, што яно (прадпрыемства дэканструкцыі — П.Б.) дзейнічае зь неабходнасьцю знутры, пазычае ўсе стратэгічныя й эканамічныя рэсурсы для справяржэньня ў старой структуры, пазычае іх структурна, то бок без таго, каб быць здатным ізаляваць іхныя элемэнты й атамы, прадпрыманьне дэканструкцыі заўсёды пэўным чынам стаецца здабычай уласнай працы*”. Адно што барацьба тая не павінна мець характару ганебнае зацягасьці й ператварацца ў рытуальную формулу крыжовых паходаў.

Гэтае ж вызначэньне наўпрост дэманструе экстрэмэтадычную адметнасьць дэканструктыўнага здумленьня. І тут не існуе аніякага мэтаду, ува ўсялякім разе на ўзроўні глябальнай стратэгіі вайсковых дзеяньняў, бо здабыць пэўнасьць у падобнай справе было б раўнаважным стаць на адзін з бакоў, а абраць

дыскрэтаваны элемент пары — значыла б мець справу з будучым узурпатарам, здрадзіць нулявой ступені. Менавіта ад падобнага выбару засьцерагаў колісь Дэрыда. Парушэньне структуры не прыводзіць аўтаматычна да зьмены ейных парадкаў парадкамі сымулякраў, як тое думаў Бадрыяр, які разважаў быў у межах мэтаструктур, але здабыць нулявую ступень ня значыць адшукаць панацэю ці філязофскі камень. Тут непрыёмальным ёсьць рух як напрасьцень, так і наскось: — чаму так супраціўляўся Дэрыда, дык гэта навязаньню ўскоснага шляху для яго здумленья, заганнай гэмэтрыі зь ейнымі пэўнасьцямі пляну, лініі, куту, дыяганалю. “*Ускоснасьць — належыць пакуль што недапрацаванай стратэгіі, якая змушана рабіць самае неадкладнае, ладзіць гэмэтрычны разьлік, каб як мага хутчэй адхіліцца й ад франтальнага падыходу, і ад наўпростай лініі — верагодна найкароткай адлегласьці паміж двума пунктамі*”.

Апошняя ж маска ды найболей цьмянае вызначэньне/вымярэнне дэканструкцыі палягае ў ейным этычным вымярэнні. Бо дэканструкцыя ёсьць, перадусім, *адвольным прадпрыемствам, да якога не схіляюць ані максымы тэарэтычнага розуму, ані патрэбы практычнае развагі*. Па-першае, зьнікла й расчынілася ва ўласнай несаматоеснасьці ўсялякая абавязковасьць ісьціны, як, зрэшты, і яна самая, бо тым рэдкім парадкам словаў ды рэчаў, якія яшчэ спрабуюць захаваць паасобныя выспы нескранутай трываласьці (а што ёсьць больш трывалым за вечнасьць? І што ёсьць больш вечным за ісьціну?) супрацьстаіць магутная плыня той рэальнасьці, што пагражае праглынуць нават сябе (і зацёмь, бяз ядравай зброі скептыцызму). Няма перад кім сьцьвярджаць прывілеяваны стан таго прадпрыемства, якое ты наладжваеш, няма аргумэнтаў для перакананья, няма словаў для прамаўленья. Па-другое, згубілася таксама прагма, мажлівасьць утылітарна скарыстаць абраную працэдуру для дасягненья якіх-кольвек практычных дзеяў нават у наўмэнальным сьвеце. Дэканструкцыя мала прыдатная ў якасьці крытычнага ляза альбо тарчы, наступальнай ці абарончае зброі, для крытыкі чужых тэорыяў на карысьць уласнай ці

для абароны сваіх добра зьнітаваных сылягізмаў. І тады паўстае астатняе ды найскладанае пытаньне: навошта патрэбен той праект, як не для чарговага здабыцьця граалеў ісьціны ці выкананьня прамежкавых мэт ды задач часу.

Усе прамоўленья пытаньні падвісаюць і ня маюць адпаведнага адказу раз і назаўжды, апроч паказальных выпадкаў, якія, насамрэч, нічога не паказваюць і адказаў не даюць. Вось, напрыклад, чым абвяртаецца дэканструкцыя перадрывагаў разуменьня як татальны гермэнэўтычны клопат, маўляў, погляд вонкі на ўласныя перадрывагі ды непакісныя ісьціны з глыбіняў неасьветленых цікаўным угляданьнем? Што можа адказаць на гэта той, хто спрычыніўся да рытуалаў аднае з самых крытычных тэорыяў, якая асьвятляе працу разуменьня, з паступовым паранойным перакананьнем, што яна патрапіла ў пастку звыкллага этнацэнтрызму, замаскаванага ў апранахі ўнівэрсальнасьці? Што рабіць, калі рытуал заняў месца веры, а тысячакроць прамоўленья сакралізаванья выразы пагражаюць патлумачыць усё прыстойна ды кананічна, калі толькі не ставіць пад сумнеў іхнюю магічную моц? Гэта й ёсьць менавіта крытычны час для дэканструкцыі, калі прысьпявае тэрмін разабраць (у сэнсе дэмантаваць) дыскурсы згаданага прадпрыемства, каб сузіраць апасьля жменьку лішкавых дэталей і любаваць іхнюю непатрэбную ўтылітарнасьць.

Гермэнэўтыка, калі быць зусім дакладнымі, займела сваё імя не праз самога бога-алімпійца, але, хутчэй, празь дзеяслоў, які адначасна выкрывае ейны сэнс ды хавае вытокі. Сьлед губляецца самым неверагодным чынам: зьнікае той, хто можа сьляды пакідаць. Напраўду, ужо немагчыма здабыць пэўнасьці праз этымалёгію наконт таго, ці ж бог падараваў сваё імя спецыфічнаму віду дзейнасьці, авалодаць якім імкнуцца людзьдзі, ці ж, наадварот, менавіта гэтай функцыі, што ім старанна выконваецца, абавязаны бог сваім імём. Але, нягледзячы на гермэтызм першакрыніцы (а гэты хіжы бог умее ня толькі тлумачыць сьмяротным волю вышэйшых сілаў, але гэтаксама ж і добра ўтойваць, замятаць сьляды), гермэнэўтыка застаецца ў

прывілеяваным стане — яна ж жанчына! — і можа задаваць свае пытаньні тым, каму пажадае й якія толькі пажадае, але зрэдку каму дазваляе зьвярнуцца з запытаньнямі да самое сябе. Вялікае гэта мастацтва задаваць пытаньні й ведаць, *што ды калі* можна й варта спытаць; здабыць празь іх адказ альбо нештака прыхаваць.

Нельга пры тым сказаць, што за некалькі тысячагодзьдзяў не былі наконт яе (першакрыніцы) здабыты інтуіцыі нагэтуль ясных й відавочных, што іх ня можна было б некрытычна зьмясьціць у падмурак тэорыі, але іх і ня так шмат, каб разгарнуць *a priori* дэдуктыўную сыстэму. Што ж у гэтых межах у стане здзейсьніць аналіз, хаця б і крытычны, калі ён распасьціраецца на тую вобласць, якая сама традыцыйна зьяўляецца крытыкай? А самае галоўнае: зыходзячы зь якой пэрспэктывы?

Задача-мінімум, яна ж і максымум, будзе ў такім разе наступная: паспрабаваць ажыцьцявіць дэканструкцыю *менавіта перадумоваў* гермэнэўтычнай рэфлексіі, як яны адлюстраваны ў творах “гермэнэўтычных” мысьляроў, да таго ж, зыходзячы *менавіта з уласнай* ейнае пэрспэктывы. Ды ня варта кідацца адразу ва ўсе бакі й распачынаць адначасова тузын справаў. Кожнае сталае прадпрыемства, і гермэнэўтыка ня будзе з таго выключэньнем, мае свае адметныя вяршыні, не пераадолеўшы якіх ты ня ў стане ўважаць сябе за спрактыкаванага ў гэтай справе чалавека. Для гермэнэўтыкі падобны цяжар палягае на двух словах, паяднаных злучнікам — бадай, адзіным, што іх яднае, — *ісьціне ды мэтодзе*, што спрычыняе кожнага да спробы адужаць “цмока-Гадамера”, каб здабыць сябе.

Надалей гэкт меў бы набыць характар пакарочанай энтымемы, калі можна ўявіць сабе падобны аксюмарон. Мы ж тут проста трохі падсумуем.

Усе прыгаданыя маскі-вызначэньні дэканструкцыі не даюць наўпростага адказу на паўсталыя пытаньні пра сэнс ды функцыі акрэсьленага прадпрыемства, але ж тое й ня іхняя задача. Пастуляваная адвольнасьць не дае пэўнага ды адмысловага абгрунтаваньня праекту, бо, перадусім, з рацыянальна-

га ён перарастае ў маральны ды эстэтычны выбар, што не падаецца генэралізацыям якога-кольвек кшталту й можа разглядацца адно як адвечнае патрабаваньне бараніць уласную свабоду, калі нават і ад сябе. Рух дэканструкцыі можа быць несупынным, а можа застыгнуць падобна да зэнонавай стралы ў залежнасьці ад часу, лёсу ды міжвольнасьці абраньня.

2001 г.

Аляксандар ГРЫЦАНАЎ — нарадзіўся ў 1958 г. У 1980 г. скончыў Беларускі дзяржаўны ўнівэрсытэт. Працаваў у БДУ, ува Ўсходне-эўрапейскім недзяржаўным інстытуце бізнэсу й права. Кандыдат філязофскіх навук. Дацэнт Міжнароднага дзяржаўнага экалагічнага ўнівэрсытэту імя А.Д. Сахарава. Суаўтар, галоўны навуковы рэдактар і складальнік шэрагу філязофскіх энцыклапэдыяў і падручнікаў.

“СКЛАДКА” ЯК ПАДСТАВОВАЯ КАНСТРУКЦЫЯ СУЧАСНАГА ФІЛІЗАФАВАНЬНЯ

Сыстэмную сэмантычную распрацоўку панятку “складка” (pli) як шматзначнай славаформы ўпершыню ажыццявіў Ж.Дэлэз. Паводле францускага філэзафа, складка — гэта “ад-розьненьне”, “згіб, які розьніць” і які, разам з тым, “сам можа быць адрозьнены”. У кантэксьце патэнцыйна-магчымых трактовак гэтага панятку Дэлэз абыгрвае зьвязаныя зь ім словы plissement, plisser, ploir, repli, repli; нямецкае Zwiefalt, а таксама ангельскае fold, якія значаць складка, складчатасьць, зьвіліна, згіб, загін, разгібаньне й інш. Зь ім таксама зьвязаны тэрмін “двайнік” і блізкія яму “падваеньне”, “адлюстраваньне”, “узаеманакладаньне” й інш.

Згодна з Дэлэзам, “...ідэальны згіб (Pli) зьяўляецца Zwiefalt, згібам які розьніць і розьніцца. Паколькі Гайдзгер спасылваецца на Zwiefalt як на розьніцу, што розьніць, то варта было б, перш за ўсё, зазначыць, што разрозьненьне выяўляецца не ў апазыцыі з папярэднім яму неразрознасьцю, а ў суаднесенасьці з Разрозьненьнем (Difference), якое не перастае адгінаць і зноў згібаць кожны з двух бакоў і якое адгінаючы адно, паўторна згінае іншае, у адной козкстэнсіўнасьці схову й адкрыцьця Быцьця, прысутнасьці й адсутнасьці існага. ...Згібаньне стаецца бясконцай апэрацыяй — адін згіб пераходзіць у іншы й г.д. ... Згіб у згібе, зьнешняе ёсьць унутраным, выгнутае — гэта згіб увогнутага. Па-за ідэалізава-

нымі апэрацыямі згібаньня, зь якіх можна пабудоваць і малы і вялікі сьветы, не існуе нічога. Але ў Гайдэгера ўздыманьне (згібразрыў) не ідэнтычнае згінаньню як бясконцай апэрацыі, яно не пракладае шляху ўсё новым і новым згібам і разрывам, а адкрывае твор, які стаіць на зямлі: храм, дом, карціна, кніга...”

На думку Гайдэгера, трактоўка інтэнцыяльнасьці як адносінаў паміж сьвядомасьцю й ейным аб’ектам пераадольваецца праз ідэю “складкі Быцьця” на працягу наступных філязафічных паваротаў: ад інтэнцыяльнасьці — да “складкі”, ад фэна-мэналёгіі — да онталёгіі, ад існага — да быцьця. Згодна з бачаньнем Гайдэгера, онталёгія неаддзельная ад “складкі”, бо быцьцё ёсьць “складкай”, якую яно ўтварае з існым; а раскрыцьцё Быцьця якраз і ёсьць канстытуяваньнем “складкі”.

Трансфармацыя ідэі “складка” й ейная эвалюцыя ў тэкстава-аформленую й эўрыстычна значную парадыгму ажыцьцяўлялася ў кантэксце (зацьверджанай да сярэдзіны 20 ст. у заходнеэўрапейскай філязофіі) ідэі пра своеасаблівую “звыш-абумоўленасьць” чалавечага бачаньня сьвету. Зьнешне несупярэчліваю канцэптуальную традыцыю тлумачэньня “складкі” (Гайдэгер — Мэрло-Панці — Дэлёз) правамоцна разглядаць наступным чынам: успрымаючы “нешта”, мы ўжо валодаем прэзумпцыйнай ведай адносна таго, што менавіта мы ўспрымаем. Чалавек ніколі не разглядае сьвет “наўпрост” (беспасярэдне), але заўсёды толькі праз пасярэдніцтва Іншага. Ажыцьцяўляючы змушаны манэўр, мы фіксуем наяўнасьць вызначаных межаў нашага ўласнага ўспрыманьня, якія пераадольваюцца з дапамогай таго пэрцэптуальнага патэнцыялу, якім валодае Іншы. У “бачным” заўсёды прысутнічае тое, што “бачыцца”, у “чутным” — тое, што “чуецца”; у “кранальным” — тое, чаго “кранаюцца”; апошнія элементы пералічаных дыядаў (тое, што “бачыцца” й г.д. — А.Г.) заўсёды зваротным чынам уздзеіваюць на першыя, дапаўняючы іх і робячы рэальна магчымымі. Зваротны бок сьвету спасьцігаецца чалавекам з дапамогаю Іншага, але спасьцігаецца ў віртуальнай (а не ў актуальнай) праяве: у выглядзе “складкі”.

Паводле Гайдэгера — Мэрло-Панці — Дэлэза, “Іншы” (які пастолькі там, паколькі ён — тут) канстытуе спараджанае пэр-цэптуальным “люфтам” цэльнае (кшталту рызомнага перапля-ценьня) поле ўзаемазваротных пазыцый. У межах такой высо-кай абстракцыі й шматмернай інтэрпрэтацыі “Іншы” страчвае ўласную антрапаморфнасьць, і пра яго, у прынцыпе, недапуш-чальна разважаць у фігурах “суб’екту” й “аб’екту”, “глыбіні” й “паверхні”, “фігуры” й “фону”, “далёкага” й “блізкага”. Іншы й ёсьць умовай разрозьнення ўсіх гэтых структур ведаў і ўспрымання, “складкай-у-сабе”, зыходным разрывам у структуры быцьця, які “амальгамуе” разарванае паміж сабой.

Паводле схемы тлумачэньня Дэлэза, “я гляджу на аб’ект, пасьля адварочваюся, я дазваляю яму зноў зьліцца з фонам, між тым, як зь яго паўстае новы аб’ект маёй увагі. Калі гэты новы аб’ект мяне ня раніць, калі ён ня б’е мяне з моцай снараду (як бывае, калі натыкаеся на штосьці, чаго ня бачыў), дык толькі таму, што першы аб’ект выдаў суцэльным скроенем тое месца, дзе я ўжо адчуваў, што там знаходзіцца перадіснаваньне на-ступных віртуальнасьцяў і палёў патэнцыйнасьцяў, якія, як я ўжо ведаў, здольны актуалізоўвацца. І вось гэтая самая веда, ці пачуцьцё маргінальнага існаваньня, магчымае толькі дзякуючы іншаму”.

У кантэксьце сваёй гіпотэзы пра падставы для разуменьня сутнасьці фігуры “цела—цялеснасьць” Мэрла-Панці сьцьвяр-джаў, што мы валодаем “актуальна функцыянальным целам” толькі дзякуючы таму, што “Іншы” адкрывае нам наша патэн-цыйнае цела, згінаючы першае ў другое, злучаючы іх “склад-кай”: “гэта прорва паміж маёй правай рукой, якую я кранаю маёй левай, паміж маім чутным голасам і маім голасам артыку-ляваным, паміж адным момантам майго тактыльнага жыцьця й наступным ня ёсьць онталягічнай пустэчай, нябытам: ён за-паўняецца дзякуючы татальнаму быцьцю майго цела, і празь яго — сьвету, гэты падобны да нулявога ціску патэнцыял паміж дзьвюма цьвёрдымі цэламі ўзьдзеінічае на іх такім чынам, што яны ўціскаюцца адно ў адно”.

У “сухой рэшце” ў Гайдэгера й Мэрло-Панці ідэя “складкі існага” пазытыўна пераадольвае (чытай: “здымае” — А.Г.) ранейшы змест панятку “інтэнцыяльнасьць”, зацвярджаючы яго ў новым вымеры: “Бачнае” й “Раскрытае” не рэпрэзэнтуюць нам прадмету бачанья без таго, каб не забяспечыць нам таксама й прадмету гаварэньня: складка канстытуе элемент бачанья, які бачыць самога сябе, толькі ў тым выпадку, калі яна адначасна фармуе й элемент мовы, які прамаўляе сам сябе, — да тае кропкі, дзе яшчэ прысутнічае сьвет, які прамаўляе сябе ў мове й бачыць сябе ў зроку. “Сьвет” (канцэпцыя “бачнага й нябачнага” Мэрла-Панці) адкрывае нам прамаўленьне разам са зрокам, як калі б сэнс суправаджаўся бачаньнем, якое само па сабе паведамляла б сэнс.

Ад канцэпцыі Гайдэгера — Мэрла-Панці сутнасна адрозьніваецца адзінатэмная мадэль Фуко. Згодна з Фуко, быцьцё сьвету ёсьць бачнасьцю; а быцьцё мовы зьяўляецца ў рэчаіснасьці толькі сукупнасьцю выказваньняў. У межах такога разуменьня ідэі “складкі” прынцыпова ня можа захавацца ідэя інтэнцыяльнасьці: апошняя руйнуецца падчас расколу, разьяднанья двух кампанэнтаў веды (не інтэнцыяльнага ў прынцыпе). “Бачнае” й “артыкуляванае” ў Фуко “пераплятаюцца”, але не празь “зьліцьцё”, а праз скон: інтэнцыяльнасьць як “зваротная й памнажальная ў абодвух кірунках” (Фуко) ня здольна канстытуяваць тапалёгіі “складкі”.

У эўрапейскай філязофіі пачатку 21 ст. панятак “складка” паўстае ў наступных іпастасях:

1. Пераадольвае традыцыйную схему клясычнай філязофскай традыцыі, якая лічыла адрозьненьне: а) вынікам актыўнасьці самаідэнтычнага суб’екту; б) сутнасьцю, што не ўплывае на яго; в) не зьмяняе гэтага суб’екту. Выкарыстаньне ж панятку “складка” раскрывае як нешта “цэлае” працэдуру стаўленьня суб’екту, а тэму суб’ектывацыі рэпрэзэнтуюе праз сэмантычныя фігуры “падваеньня”, “двайніка” й г.д.

2. Канстытуе новую трактоўку суб’ектыўнасьці (у адрозьненьне ад клясычнай зададзенасьці трансцэндэнтальнага Я),

якая выяўляецца праз гістарычныя практыкі суб’ектывацыі, здымаючы тым самым традыцыйныя бінарныя апазыцыі “Я — Іншы”, “Іншае — Тоеснае”, “Свой — Чужы”; апошнія сыстэмна замяняюцца на ўнівэрсальную схему, якая, у якасці скарыняй, акцэнтуюе апазыцыю Зьнешняга (бесстароньяга да індывідуальных жыцця й сьмерці) і Ўнутранага як складкі Зьнешняга, яго “загіну”, падваенья.

3. Схоплівае, фіксуе, узнаўляе момант пэрманэнтнай рухомасьці лініі Зьнешняга й канстытуяваньня Ўнутранага як выніку працэсу “выгінаньня-складаньня” Зьнешняга, падобнага да “зморшчынаў на паверхні вады”. Так, у Фуко: “... *Зьнешняе не фіксавана мяжой, але ёсьць рухомая матэрыя, ажыўленая пэрыстальтычнымі рухамі, складкамі й зьвілінамі, якія разам утвараюць Унутранае; яны — зьнешняе, але ўнутранае Зьнешняга; думка прыходзіць са Зьнешняга, застаецца прывязанай да яго, але не запаўняе Ўнутранага як элемент, пра які думка не павінна й ня можа падумаць... непамыснае не зьяўляецца зьнешнім адносна думкі, але палягае ў сярэдзіне яе, як тая немагчымасць мысленьня, якая падвойвае й выдзёўбае Зьнешняе...*”.

Згодна з Дэлэзам, Фуко падобным чынам пераадольвае фэнамэналягічную інтэнцыяльнасьць: замест клясычнага суб’екту ў Фуко “*жыве, дыхае, ажыўляецца пэрыстальтыкай, складкамі-зьвілінамі — гіганцкае нутро, гіганцкі мозг, марская паверхня, ляндшафт з рухомым рэльефам*”. “Складцы” Фуко вяртае онталягічны статус.

4. Адносна мяжы магчымых уласных інтэрпрэтацый ставіць пад сумнеў магчымасць самога існаваньня нейкай зьнешняй кропкі ў дачыненні да адрозьнення: складка (згібы) — такія цялесныя падзеі, якія не зьяўляюцца ўласцьцівасьцямі якога-кольвечы быцця, бо ня маюць дваініка ў асэнсаванні й мове; у іх атрыбутыўна адсутнічае зыходны сэнс — яны самі яго прадукуюць, элімінуючы з уласнай сыстэмы інтэлектуальных сымпатыяў наперад зададзены прыярытэт асэнсаванага сэнсу перад бяссэнсіцай. Розныя ж “магчымыя сусьветы” як прадукт “складкі” лякалізуюцца прыныпова па-за апазыцы-

яй “магчымае—рэчаіснае”, бо складка ня мае патрэбы ва ўласнай прысутнасці, каб набыць сваё “ня-месца”.

5. Вызначана характарызуе спосаб, празь які ажыццяўляецца адрозьненне: выяўляе іманэнтнасць пасіўнасці адносна апэрацый складання (параўн. складка на шарыку, зь якога выпусцілі паветра) у адрозьненне ад “згібу” — працэдур з атрыбутыўнай ёй унутранай энэргетыкай. Дынамічная, сілавая мадэль “складкі” прадугледжвае наяўнасць пэўнага супрацьстаяння, супрацьборства сіл згібання, згібу. Форма ў кантэксьце парадэгмы “складкі” ёсьць вынікам згібу сіл матэрыі, здольнасць апошняй захоўваць, фіксаваць той ці іншы згіб. У межах апісання сусвету праз ідэю “складкі”, “цвёрды” й “мяккі” кшталты матэрыі (з чаго “складка” зроблена ці робіцца) розьняцца тымі ўзроўнямі супраціву, якія альбо абумоўліваюць тармажэньне дзеяньня мэханізмаў складання/згібання, альбо паскараюць іх. У гэтым кантэксьце “складка”, у сутнасці,— ня ёсьць Згінам, ажыццяўленьне якога прадугледжвае пераадоленьне супраціву матэрыялу ці той (зьнешняй) сілы, якая захоўвае форму згібанага.

6. У межах злучаных з паняткам “складка” нэалягізмаў, “складка ўнутры складкі”; “быць складкай для сябе” (Фуко, М.Пруст); “складка Бога” як “ідэальная складка” — прадугледжваецца магчымасьць і здольнасць мысьліць пэўным чынам. А менавіта: валодаць разуменьнем падставовых (у Боскім сьвеце — усіх) трансэндэнтальных уласцівасьцяў вобразу сьвету. У такім кантэксьце “складка” (у адрозьненне ад рэпэртуараў згібання й складання) месціцца па-за межамі непасрэднага фізычнага сэнсу. Далягляд парадэгмаў “складка ўнутры складкі”, “складка Бога” прадугледжвае зададзенасьць вобразу, схемы й сэнсу ўнівэрсальнага й “лініі сьвету”, “лініі ліній”, “лініі зьнешняга”. (Правамоцна параўнаць гэтую функцыю “складкі” з мадэллю трансэндэнтальнай падставы існаваньня “сьвету ў думцы” ў Ляйбніца: прынцып наперадусталяванай гармоніі). У адрозьненне ад характарыстык сьвету паводле Ляйбніца (бесперапыннасьць, дасканаласьць і цэласнасьць,

наперадусталаяваная гармонія), Дэлэз зарыентаваны на ажышчэўленьне “тэхналягічнай” эксплікацыі гэтых прынцыпаў у якасьці пэўнай паслядоўнасьці апэрацый: дынаміка складкі (“лінія сьвету” як “лінія Зьнешняга”, якая няспынна ўводзіць ува ўсё “код” разрозьненьня) інтэрпрэтуецца ім як “найвялікшая машына Сьвету”. Згодна з Дэлэзам, *“лінія сьвету злучае кавалкі фону з вуліцай, вуліцу з возерам, гарой ці лесам; злучае мужчыну й жанчыну, сусьвет, жаданьні, пакуты, зраўнаньні, доказы, трыюмфы, заспакаеньне. ...Кожны з нас здольны адкрыць сваю лінію сьвету, але яна адкрываецца толькі ў той момант, калі праводзіцца па лініі складкі”*.

Гэтая лінія трактуецца прыхільнікамі парадэгмы “складкі” адносна як сіл, што дзеяць у матэрыі (і ўвасабляюцца ў выглядзе складкі, складваньня), так і сіл душы (у выглядзе згібаў, згінаньня). Душа непазбыўна (“заўсёды ўжо”) мае форму. Матэрыя ж, пэрманэнтна яе набываючы, губляе яе. Менавіта таму душа здольна супрацьстаяць, згінаць матэрыю й самую сябе. У традыцыі моўнай гульні на аснове “складкі” воля паўстае як кропкавы вынік ці крывая, што падагульняе барацьбу зьнешніх сіл згінаньня: супраць уласнай душы, здольнай “згінацца пад цяжарам грахоў”.

7. Задае адзін са спосабаў пабудовы тэксту як аналягу сьветабудовы: Дэлэз, вызначаючы ўласны прафэсійна-філізафічны літаратурны стыль (“пісаць значыць кроіць”) бачыў сцэнар спасьціжэньня бязьмежнага Космасу, бясконца-вечнага Сьвету як паслядоўнасьці станаў зьместу ў кроках працэдуры “раскрою”: а) зыходная матэрыя; б) сфэра складкі, іхны падбор; в) вобласьць фігуры — згібы, згінаньні, разгінаньні — перамяшчэньне па подыюме ўздоўж адзінай лініі; г) адпаведны адбор неабходнай лініі цела.

8. У статусе парадэгмальнага вобразу для спасьціжэньня ідэі “лініі сьвету” дазваляе нетрадыцыйна ўявіць і асэнсаваць суадносіны канечнага й няспыннага, бясконца вялікага й бясконца малага: у межах парадэгмы “складкі” навука пра матэрыю ўсё больш прыпадабняецца да “арыгамі” (япон. — “мас-

тацтва складання паперы”). Лябірынт няспыннасьці трактуецца ў межах схем “складка—згіб” не як лінія, што распадаецца на кропкі: складка заўсёды “ўнутры” іншай складкі — накіталт “поласьці ў поласьці”, і можа інтэрпрэтавацца як “атамарная адзінка” матэрыі, як ейны найдрабнейшы элемент, як найдрабнейшы элемент лябірынту сьвету.

9. У якасьці элементу праўднага філязафічнай веды садзейнічае пазытыўным працэсам захаваньня індывідам уласнай ідэнтычнасьці (Фуко). Паводле Фуко, сучасная барацьба індывіда за Самасьць ажыцьцяўляецца праз супраціў дзёвюм цяперашнім формам суб’екцыі: а) індывідуалізацыі на аснове прымусу ўладамі й; б) прыцягненьню кожнай індывідуальнасьці да вядомай і пазнавальнай ідэнтычнасьці, зафіксаванай аднойчы й назаўсёды. “Складаньне” ж і “падваеньне” дазваляюць, згодна з Фуко, адэкватна апісаць і тым самым захаваць Памяць людзей у ейнай іпастасі “абсалютнай памяці зьнешняга”, а таксама зафіксаваць “цяперашняе” стаўленьне індывіда да сябе (параўнай з узьдзеяннем Я на Я). На думку Фуко, такая Памяць “падвойвае” як цяперашняе, так і Зьнешняе, будучы адзінай з забыцьцём. А забыцьцё (разгортваньне) раскрывае тое, што складзена ў Памяці (складках як такіх). (Аналягічна ў Гайдэгера — “памяць як апазыцыя забыцьцю забыцьця” й у І.Канта — “*час як форма, у якой розум узьдзейнічае на сябе, ажыцьцяўляючы “самаўзьдзеянне”, і ўтварае сутнасную структуру суб’ектыўнасьці*”).

10. Садзейнічае канстытуаваньню нетрадыцыйнай для ўсёй эўрапейскай нетрадыцыйнай культуры мадэлі захаваньня індывідам сваёй ідэнтычнасьці (Фуко), выкладаючы гэтую мадэль у такіх канцэптuallyна-паняткавых схемах, якія “высьлізгваюць” з-пад улады панавальнага інтэлектуальнага дыскурсу: згодна з Фуко, складка Быцьця здольна ўтварыць Самасьць, калі веда-Быцьцё й улада-Быцьцё ўжо спляліся й “душаць адно аднаго”; складка Зьнешняга канстытуе Самасьць гэтак жа, як Зьнешняе фармуе адпаведнае Ўнутранае. Паводле Фуко, той факт, што паміж ведай, уладай і самасьцю немаг-

чыма паставіць знак роўнасьці, гэтак жа сама, як і факт адначаснай іхнай узаемазвязанасьці, вызначаюць наступныя праблемы: а) **што** менавіта я магу ведаць, бачыць і выказаць у пэўных умовах “сьвету” й мовы; б) **што** менавіта я магу рабіць, на які аб’ём улады я магу прэтэндаваць і які супраціў гэтай уладзе я закліканы чыніць; в) **кім** я магу быць, якімі складкамі магу сябе абмяжоўваць, г.зн. **як** менавіта я магу сьцьвердзіць сябе ў якасьці аўтаномнага суб’екту. Фуко фармулюе гістарычна канкрэтныя пазыцыі індывіда ў сыстэме “прамаўляецца — бачыцца — супраціўляецца — пражываецца”. (Гэтыя пазыцыі аналягічныя “вечным” філізафічным пытаньням: **Што** я ведаю? **Што** я магу рабіць? **Што** я ёсьць?)

11. Адлюстроўвае, на думку Дэлэза, тое, што сучасны чалавек абапіраецца на прынцыпова новыя зьнешнія да яго сілы, і апэратыўны мэханізм гэтай апоры фармуецца з дапамогай своеасаблівай *Звыш-складкі*. Пра канстытуваньне апошняй “сьведчаць выгіны, уласьцівыя ланцужком генэтычнага коду, магчымасьці крэмнію ў кампутарах трэцяга пакаленьня, а таксама абрысы фразы ў літаратуры мадэрну, калі языку “толькі й застаецца што загнуцца, вечна азіраючыся на сябе”. Тым самым, з гледзішча Дэлэза, сілы чалавека ўзаемадзейнічаюць зь “сілай крэмнію, які бярэ рэванш над вугляродам, зь сіламі генэтычных кампанэнтаў, якія бяруць рэванш над арганізмам, зь сілай аграматыкальнасьцяў, якія бяруць рэванш над азначаным”.

На думку К.Відаль, сутнасьць разваг пра “складку” рэдукаваная да ідэі пра тое, што матэрыя, рухаючыся ня столькі па крывой, колькі па датычнай, фармуе бясконцую порыстую й поўную пустот (без аніякіх прабелаў) тэкстуру. Сьвет з такім абліччам, на думку Відаль, ёсьць “кавернай унутры каверны, ён уладкаваны, як пчаліны вулей, зь няправільнымі праходамі, у якіх працэс згортваньня-загортваньня ўжо больш не азначае папросту сьцісканьня-расьцісканьня, скарачэньня-пашырэньня, а хутчэй дэградацыю-разьвіцьцё... Складка заўсёды знаходзіцца “паміж” дзьвюма іншымі складкамі, у тым месцы, дзе датычная сустракаецца з крывой... яна не адпавядае ніякім каардынатам

(тут няма ні верху, ні нізу, ні права, ні лева), але заўсёды “паміж”, заўсёды “і тое, і іншае”.

Ідэю “складкі” ў кантэксьце падобных разваг правамоцна разумець як своеасаблівы сымбаль духоўнасьці мяжы 20—21 стст., як унівэрсальны прынцып унівэрсальнай ідэйна-культурнай і палітычнай дэарганізацыі сьвету, у якім, паводле словаў К.Відаль, пануе “пустата, у якой нічога не вырашаецца, дзе ёсьць толькі рызумы, парадоксы, што руйнуюць здаровы сэнс пры вызначэньні дакладных межаў асобы. Праўда нашага станавішча ў тым, што ніводзін праект ня мае абсалютнага характару. Існуюць толькі фрагмэнты, хаос, адсутнасьць гармоніі, бязглуздасьць, сымуляцыя, трыюмф відочнасьцяў і легкадумства”.

2001 г.

Зьміцер КАРОЛЬ — нарадзіўся ў Дрэздане (Германія) у 1967 г. Скончыў Беларускі дзяржаўны ўнівэрсытэт (філязофскае аддзяленьне). Займаецца досьледамі сучаснай культуры, філязофіі й мастацтва. Працуе навуковым супрацоўнікам Беларускага дзяржаўнага ўнівэрсытэту.

Арсэн МЭЛІКЯН — нарадзіўся ў Ераване (Армэнія) у 1966 г. Скончыў Беларускі дзяржаўны ўнівэрсытэт. Займаецца палітычнай тэорыяй і досьледамі праблем сучаснай культуры ды філязофіі. Працуе ў Руска-армянскім дзяржаўным ўнівэрсытэце (г.Ераван).

ПАЛІТЫКА РАЗРЫВАЎ. СЛАБОЕ МЫСЬЛЕНЬНЕ Ў ЭПОХУ КРЫЗЫ

0

Мы зноў прачнуліся ў глябальным сьведзе, геапалітычная пройма паціху зьдзьмувае нас на Усход. Мы прагнулі свабоды, а атрымалі дыскурс “фальшаванае нармалізацыі” (Ю.Крысьцева), скіраваны на вольнае перасоўваньне ў плянэтарнай прасторы McDonald’s а, Panasonic’a і гуманітарнае дапамогі, а таксама знакаў, тэкстаў і іншых інтэрпрэтацыяў. Нам засталася адно — самота сучаснага скрыпгара ды “la culture revolte”.

І.Бабкоў. “Фрагмэнты”

Інтэлігенцыя ў нас шчасьлівая тым, што яе проста не чапаюць. Яны шчасьлівыя кволым радасьцям — зьездзіць у Парыж, пачытаць лекцыі ў Амэрыцы, перахапіць грантык у Сорасе, атрымаць датак ад Гусінскага, пачытаць Дэрыда на расейскай мове. Уклясы, якая мусіць мысьліць, у Расеі няма аніякіх сацыяльных амбіцыяў: яна настолькі ж збанкрутаваная, як і нашая дзяржава. Гэта інтэлектуальны дэфолт. Маючы за плячыма такі калясальны досьвед, такую гістарычную катастрофу, ды тут толькі паварочвайся — столькі ўсяго варта сказаць, зрабіць і напісаць. А ці напісаная за гэтыя гады хаця б адна кніга зь вялікай літары, ці прагучала хоць адно меркаваньне? Толькі спрэчкі, хто лепей перакладае Раляна Барта! Тут ня ўзьнікла постаці сацыяльна рэактыўнага, крытычнага інтэлектуала... А інтэлектуальных тыпаў тут два — артыст ды тусоўшчык. Адзін заглыблены ў чыстае разважаньне, а другі проста лётае, перахопліваючы тут грант, там катэйль, а там знаёмства з амэрыканскім прафэсарам ды іншае... Інтэлігенцыя нічога не гаворыць. Ды яе ніхто й не пытаецца...

Віктар Мізіяна, Логас

Нашае існаваньне ў постсацыялістычнай рэчаіснасьці, пасьля правалу камуністычнага праекту, пасьля дыскваліфікацыі капіталістычнага праекту, пасьля лякалізацыі нацыянальнага адраджэнскага праекту працягвае нараджаць адную і тую ж сымболіку “разрыву”, таго самага “разрыву”, мэта якога — адасобіць нас ад уласнага Мінулага. Але ці можам мы цяпер, нават пад уціскам сымбалічнай энэргіі “разрыву” сьцьвярджаць, што “гаворым” на іншай мове? Ці адасобілася постаць інтэлектуала ад праекту вялікага перастварэньня рэчаіснасьці? Ці не прыхоўвае сымболіка “разрыву-адмаўленьня” дзейнасьці інэрцыйных сіл калектыўнага несьвядомага, асабліваю адчувальнасьць да якіх ня здольная паслабіць нават тая прывілеяваная пазыцыя, у якой працягвае сьцьвярджаць сябе сучасны інтэлектуал. Зь іншага боку, аўтары разглядаюць пазыцыю інтэлектуала як маўленчую форму, якая ў нашай сытуацыі адчувае свой уласны разрыў, народжаны дзвюма інтуіцыямі — філялёгіяй як моўнай ідэнтычнасьцю (усьведамленьнем пляну выказваньня сваіх думак) ды філязофіяй як спробай разьвесці самасьвядомасьць і плян выказваньня на дыстанцыю думкі.

Як ні дзіўна, менавіта гэтыя пытаньні сталіся для аўтараў пабуджальнымі для таго, каб рэтрэспэктыўна падаць досьвед асэнсаваньня палітычнага ляндшафту Армэніі, дзіўнага постсавецкага “блізьнюка” Беларусі. Але ўсялякая спроба такога асэнсаваньня тоіць небясьпеку сасклізьваньня ў традыцыяналісцкую мову паліталёгіі, чаго аўтары, безумоўна, хацелі б пазьбегнуць. Для “моцнай” паліталёгічнай думкі характэрная літотнасьць аналітычнага інструментарыя — “барацьба за ўладу”, “клясавы інтарэс”, “гвалт”, “дэмакратычныя каштоўнасьці”, “кансэрватызм-экстрэмізм-цэнтрызм”, “дыктатура”, “народ” і г.д. — усё тое, што надае гэтай думцы міталёгічную “моц”, і адначасова “намагнічвае” яе клясычнымі сэнсамі Гісторыі як маці адзінстваў усіх навук. І цяпер, і пяць, і дзесяць год таму гэтая думка набывала моц у таўталёгіі і дыскурсыўным гэрметызме. Аўтары, рэ-прэзэнтуючы свой тэкст пачатку

90-х гадоў, спрабуюць гэтакім чынам развітацца з фальшывым пачуццём “трансэндэнтальнай небяспекі”, пра якую нагадвае ўсялякая “моцная думка”, і перайсці на пазыцыю таго, што Джані Ваціма называе “слабой думкай”, для якой, з аднаго боку, “глыбальныя сыстэмы сэнсаў” ужо ня ёсць гіпнатычнымі фактарамі ініцыяцыі, з другога — двусэнсоўнасьць сферы прыватнага ў нашай сытуацыі падштурхоўвае не да “адмаўленьня ад фундамэнтальнага”, а да ягонага згінаньня й лякалізацыі ў дыскурсах-канстэляцыях.

Калі мы чытаем, што “народ, які, паводле адраджэнскага мысленьня, разглядаўся як “хворы”, “несьвядомы”, як нешта, што мусіць прагнуцца, абудзіцца, заняць свой пасадак, прыгадаць сваё мінулае, — такога народу больш няма (ці, больш дакладна, такі народ ёсць мёртвым” — **І.Бабкоў**), — то мы ўспрымаем гэнае разуменьне як спробу адмовіцца ад гарантый для мысленьня сябе ў рэчаіснасьці. Як сымбалічнае спусташэньне дзеля абуджэньня ад гістарычнага сну. Прыкладам апошняга можа быць той факт, што актуальны крызыс інтэлектуала ў сучаснай культуры Беларусі амаль заўсёды праецыруецца на актуальную сытуацыю (палітычную, эканамічную, культурную) і праз гэта набывае сытуатыўныя коды. Разам з тым, ёсць некаторая патэнцыйнасьць крызысу, якая ня зводзіцца да “трагічнага лёсу культуры”.

Паколькі гаворка пойдзе пра адносіны інтэлектуала (інтэлектуала, які гаворыць) і ўлады, то будзе дарэчным патлумачыць, як аўтары (сьледам за Дэлэзам) сёньня разумеюць адносіны ўлады й мысленьня. “...З пункту гледжаньня ўлады як праблемы, мысьліць — значыць выпраменьваць сынгularнасьці, кідаць ігральныя косткі. Кіданьне ігральных коствак адлюстроўвае якраз тое, што думка заўсёды прыходзіць з вонку (з таго зьнешняга, якое ці ўжо правалілася ў прамежак паміж гаварэньнем і бачаньнем, ці ўтварыла іхную агульную мяжу). Мысленне не зьяўляецца ні прыроджанай, ні набытай уласьцівасьцю. Яно ня ёсць прайвай нейкай прыроджанай

здольнасьці, але гэтаксама ня ёсьць і наступствам навучаньня, што фармаецца ў зьнешнім сьвесе” (Ж.Дэлез, Фуко, М., 1992, с. 152).

Абстрактнасьць, якую Дэлёз надае паходжаньню ды існаваньню думкі, дазваляе выразней убачыць тое, што фармуе крызыс мысьленьня ды надзяляе тэксты пра крызыс асаблівай (негістарычнай) цікавасьцю.

У свой час Поль дэ Ман у эсэі “Крытыка й крызыс”, аналізуючы оксфардскую лекцыю Малярмэ, пісаў: “Мы ў значнай ступені страцілі цікавасьць да рэальных падзей, апісаных Малярмэ як крызыс, але мы зусім ня страцілі цікавасьці да тэксту, што прэтэндуе на апісаньне крызысу, бо менавіта тэкст і ёсьць тым самым крызысам, на які ён спасылаецца” (Філософские науки. 1999, № 3. с. 52). Магчыма, што нашая цікавасьць да падзеяў пачатку 90-х гадоў нашмат слабейшая, чым пяць—шэсьць год таму. Але аўтары мяркуюць, што мы знаходзімся ў патэнцыйнасьці таго крызыснага поля, якое было зададзена “кіданьнем ігральных костак” менавіта тады, калі прамежак паміж гаварэньнем і бачаньнем стаўся раптам такім вялікім, што магутныя нарратывы гісторыі, паліталёгіі, сацыялёгіі, культуралёгіі нібы праваліліся ў яго.

Так зьявіліся лякальныя дыскурсы-канстэляцыі, якія апісваюць крызыс нейкім дзіўным, эпізядычным, фрагмэнтарным, падобным да “скокаў” ігральных костак, пісьмом. Прапанаваны вашай увазе тэкст — адзін зь іх. Апісваючы крызыс, ён адначасова адлюстроўвае яго. Шмат якія рэчы з тых, што сёньня ўспрымаюцца як эсэістычна-папулісцкая стылістыка тэксту, насычаная кінэтычнымі мэтафарамамі, аўтары маглі б зьмяніць, бо мы жылі, здавалася, у прарэджанай крызысам прасторы. Але гэтая стылістыка выяўляе ўзбуджаную наяўнасьць нечага Зьнешняга, што так актыўна перажывалася, якому аўтары і адрасуюць свае інтэнцыі. Цяпер, калі Добры Вялікі Іншы (“народ”, “Эўропа”, “адраджэньне”, “дэмакратыя” і г.д.) стаўся гістарычным досьведам культурнага аптымізму, у інтэлектуала ёсьць шанец вярнуцца да зьнешняга як да

крыніцы думкі, а не спадзяваньняў, апраўданьняў ды расчараваньняў.

Адносіны ўлады й мыслення як адносіны ўзаемнага дэкадаваньня маглі б быць разгорнутыя ня толькі ў канстэляцыі міту й гісторыі, але таксама ў кантэксьце *тэхналёгіі й працы*. Так, гісторыя лічыць сябе паслядоўным шэрагам працэдур мыслення (тэхналёгія), а міт — дзейнасьцю ўлады (праца). Можна пагадзіцца, што на Беларусі “разрыў” тэхналёгіі й працы выяўляе сябе як значны дыскурс-канстэляцыя, аднак сам “разрыў” вызначае тэхналёгію як замененую працу (тэхналёгія суправаджаецца задавальненьнем — зручнасьць, эканомія сіл, высокі ўзровень кваліфікацыі й кампэтэнцыі, складаная сыстэма падліку прыкладзеных намаганьняў). А праца як замена тэхналёгіі на квазіэкзыстэнцыяльную героіку пакуты. Такім чынам, тэхналёгія-задавальненьне ды праца-пакута як асаблівыя дынамікі культурнага ляндшафту маглі б выдаліць мову ўлады з абалонкі “ісьціннасьці” ў галіну лякальных, канстэлятыўных адзін да аднаго дыскурсаў. Менавіта ў гэтай галіне пакута й задавальненьне ствараюць эфэкты невэрбальнасьці ўнутры палітычнага “моўнага поля”. Праца зьяўляецца дыскурсыўным карэлятам міту, і таму — формай “неапраўданых спадзяваньняў”. Улада ажыццяўляецца як рух ад пакуты да надзеі з адначасовым запаўненьнем разрыву “мэтанакіраванай” дзейнасьцю.

У ніжэйпададзеных нататках нашу ўвагу прыцягваюць адносіны “ўлада-палітыка”, якім уласьцівы высокатэхналягічны характар функцыянаваньня. Парадаксальна, што паза праблематызацыяй усё яшчэ застаецца адсутнасьць “тэхналягічнага мыслення”, таму адносіны “палітыка-ўлада”, “слова-дзеянне” маюць ірацыянальны характар — інтуіцыя, містычная санкцыя, кон, выпадак і г.д.

1

Бо там, дзе пануе лацінская мова, там захоўваецца й рымская ўлада.

Ларэнца Вала. Элеганцыі. 1440 г.

...Інтэлігенцыі трэба прызнаць ужо факт, што яна па сутнасці гаворыць на мове камуністычнага (мадэрнісцкага) праекту. Безумоўна, адбыўся пэўны зрух значэнняў, нейкія фрагменты моўнай рэчаіснасці адышлі на задні плян, іншыя значэнні гіпэртафаваліся ды пачалі дамінаваць на палітычнай авансцэне мовы. Гэтыя перасоўваньні моўных значэнняў супадаюць з узнікненнем “новых” людзей у палітычным тэатры, якія гавораць ужо на “новай” мове й думаюць “новым” мысленнем. Своеасаблівае сьвяткаваньне “навізны” мае на мэце ня ўласна інтэлектуальныя высілкі па асэнсаванні таго, што адбываецца, а, хутчэй, прапануе сябе як сурагат уяўнага разуменьня. Праблему можна сфармуляваць у лінгвафілязофскім аспэксе, а менавіта як дапасаваньне выказваньня й рэчы ў працэсе выяўленьня значэнняў праўднасьці й няпраўднасьці. М.Хайдэгер вельмі празрыста артыкулюе гэтую тэматыку: “Выказваньне зьяўляецца праўдным, калі тое, што яно мае на ўвазе ды пра што гаворыць, дапасуецца да рэчы, пра якую выказваецца дадзенае меркаваньне. Гэтаксама й тут мы гаворым: Гэта правільна. Але цяпер правільнай зьяўляецца ня рэч, а сказ”.

Такім чынам, сьцьвярджаючы, што менавіта ў межах сказу рэалізуецца прынцып праўднасьці ці няпраўднасьці, мы мусім выразна зафіксаваць дыскурсыўную (моўную) прыроду палітычнай практыкі. Бо менавіта ў палітыцы суадносіны мовы й рэчаіснасці ажыцьцяўляюцца як унівэрсальнасьць кону. “Чым ёсьць ісьціна ў палітыцы?”— ці не хаваецца у гэтым пытаньні жаданьне адрадзіць праўднасьць “уяўленьня пра рэч” ды замяніць гэтым уяўленьнем “сказ пра рэч”? Магчыма, значэньне праўднасьці ў палітыцы можа быць апісана як бесперапынны рух мовы паміж выпадковасьцю й конам, паміж “уяўленьнем” і “сказам”.

2

... Чалавек па сваёй прыродзе ёсьць істотай палітычнай.

Арыстотэль. Палітыка.

Мы ўшчыльную падышлі да таго, каб выразна й дакладна сфармуляваць некалькі тэзаў, абапіраючыся на якія будзе магчыма хаця б прыблізна паказаць, наколькі мы захоплены мовай улады, падсвядома асацыяваны зь ёй.

Ужо вынікам развагаў Арыстотэля сталася ідэя пра татальнасьць адносінаў улады, якая разумелася Арыстотэлем як “зносіны”. Уласна кажучы, “зносіны” — гэта і ёсьць акт улады, яны выступаюць ня столькі пасярэднікамі паміж суб’ектамі ўлады, а ў якасьці пасярэдніка, функцыянуе як “маўленчае цела” ўлады, якое напаўняе інстытуцыйныя формы — дзяржаву, сям’ю, групы рознага ўзроўню. “А той, хто ня здольны мець зносіны ці лічыць сябе істотай самакіраванай і не адчувае патрэбы ані ў чым, той ужо ня ёсьць элемэнтам дзяржавы й ператвараецца ў жывёлу ці бовства”. Такім чынам, на тэрыторыі палітычнага дыскурсу здзяйсняюцца акты падпарадкаваньня й панаваньня, але з-за таго, што гэтыя акты (паводле Арыстотэля) маюць унівэрсальны характар, то робіцца відавочнай пэўная татальнасьць палітычнага дыскурсу.

У гэтым сэнсе можна казаць пра “звышшчыльнасьць” палітычнага дыскурсу, г.зн. ягоную здольнасьць быць месцам унівэрсальнага апалягетычнага акту ў адносінах да іншых дыскурсаў (паэзія, мастацтва, юрыспрудэнцыя). Напрыклад, калі паэт выступае з трыбуны ды гаворыць пра недазваляльнасьць і небясьпеку абыякавасьці ў дачыненні да факту гвалту, то ў палітычным дыскурсе гэтае пачуцьце, гэтая мэтафорыка лёгка “канвэртуюцца” ў канцэпт “агульначалавечых каштоўнасьцяў” ды “правоў чалавека”, ці, калі гэта адбываецца ў кантэксце сацыял-камуністычнай ідэалёгіі, — у клішэ “клясвай справядлівасьці” ці “неабходнасьці ахвяраў у імя будучыні”. Адначасова мова палітыкі спрабуе надзвычай ананімізаваць індывидуальнасьць чалавечага стылю дзеля ягонаў канвэртацыі ва ўнівэрсальны кантэкст бясконцай цыркуляцыі вызначанай ды замкнёнай на сябе сукупнасьці значэньняў. Іншымі словамі, імя ў “гарачым” палітычным дыскурсе зьнікае, каб узьнікнуць у

сытуацыі парушэння, памылкі, спрэчкі, кандэнсавацца на гэтых разнастайных складках, што акаляюць невыносна сапраўдную “палітычную ісціну”.

Дамінаваньне палітычнага дыскурсу прыводзіць да таго, што ён авалодвае ўсімі правамі на выяўленьне ў рэчаіснасьці “верагоднага” ў любым выглядзе. (Эфэкт дамінацыі стварае, перш за ўсё, мэдыяльны палітычны дыкурс навінаў зь ягонай прэтэнзіяй на скарочаную, але поўную верагоднасьць (!) у пераказе падзеяў.) Арыстотэль гаворыць пра першаснасьць палітычных “зносінаў” у параўнаньні з усімі іншымі практыкамі, якія ў дыскурсіўным полі ўлады выступаюць як магчымасьць.

Калі палітыкі разважаюць пра “гістарычнасьць” таго, што адбываецца, то ў іхнай мове нескладана разгледзець радыкальную ўстаноўку на перавод часу штодзённасьці ў “гістарычны час”, бо толькі апошні й здольны ператварыць падзейнасьць у наратыўны факт і пазбавіцца ад выпадковасьці. Тут неабходна падкрэсьліць, што сама сытуацыя “разуменьня” зьяўляецца, у сваю чаргу, спэцыфічным мэханізмам, поўным гермэнэўтычным эфэктам палітычнай дыскусіі. А фэномэн “непасрэднасьці” разуменьня рэгулюе інтэнсіўнасьць перажываньня. Натуральна, што тут магчымыя пасткі (псыхааналітычнага кшталту), закліканя стварыць ілюзію таго, што пры сваёй іманэнтнасьці маўленьню ты захоўваеш індывідуальную складанасьць усьведамленьня рэчаіснасьці, што, калі ты гаворыш ці слухаеш, ты не губляеш сувязі з сабой маўклівым ці з сабой, які ня слухае. Гэта можна параўнаць з “рытарычным пратэзаваньнем”: я ўваходжу ў гэтую прастору з уласнымі пачуцьцямі й думкамі, там іхная сапраўднасьць дзіўным чынам трансфармуецца й у выніку чалавек перажывае адчуваньне “аголенасьці”. Адбыўся нейкі абмен, і вось ужо чалавек бачыць сябе як празрысты, прыміраны сьлед. Хутчэй за ўсё, мы мусім адмовіцца зьвязваць прыроду палітычнай мовы з прыродай індывідуальных высілкаў і перайсьці да аналізу дэгуманізаванай машынэрыі імперсанальнага тыпу.

3

Мова ня ёсьць ані рэакцыйнай, ані прагрэсіўнай; гэта звычайны фашыст, бо сутнасьць фашызму ня ў тым, каб забараняць, а ў тым, каб прымушаць казаць нешта. Слова паступае на службу ўлады. У кожным знаку высьпявае пачвара стэрэатыпу. Гаварыць — значыць сьцьвярджаць, а гэта значыць — навязваць паўтарэнне.

Р.Барт. Лекцыя.

Здаецца, што мы ўжо цяпер можам канстатаваць: у армянскай культуры адсутнічае распрацаваны й правераны інструментары палітычнай мовы. Тут ня маецца на ўвазе створаная ды ўведзеная ва ўжытак палітычная міталягема. Мы гаворым пра “граматыку”, пра тую структуру, якія дазволілі б нацыі самаідэнтыфікавацца ў палітыцы не на ўзроўні міту, а на ўзроўні слова. “Лінгвістычны вакуум”, які ўтвараецца пасля таго, як “постсавецкая” армянская нацыя выяўляе сябе “суб’ектам усясьветнага права”, распачынае працэс асыміляцыі ўнівэрсальных, інтэрнацыянальных дыскурсаў. Такім чынам, ствараецца магчымасьць прарыву ізаляцыянісцкага пачатку, які ўзьнікае з акту нацыянальнай ідэнтыфікацыі на матэрыяле міталягічнага дыскурсу.

Відавочна, што палітычны дыскурс імкнецца запоўніць разрыў паміж “ізаляцыянісцкім мітам” і гуманізаванай мовай плянэтарнага мыслення, якая выкарыстоўвае панятак “нацыя” як інструмэнт унівэрсалізацыі панятку “чалавек”. У сувязі з гэтым паўстае пытаньне пра гістарызм палітычнай культуры. Рэч у тым, што панятак “культура” прадугледжвае наяўнасьць “невідочнага”, непрысутнага, і таму выяўленае выразна, непасрэдна, тут і цяпер, заўсёды мае на ўвазе большы па аб’ёме кантэкст выяўленьня. У гэтым дапушчэнні традыцыя можа ажыцьцявіць сябе як штодзённасьць, г.зн. не на ўзроўні міту, а на ўзроўні моўнага жэсту, які валодае лякальным характарам свайго выкарыстаньня. Найбольш важным бачыцца магчымасьць у межах традыцыі аднаўляць у штодзённасьці дэмаркацыйны рэжым адрозьнення ва ўжываньні дыскурсаў, **бо традыцыя зьвязана сваім існаваньнем з унікальным структураваньнем часу й прасторы, якую яна стварае.**

Адсутнасць палітычнага традыцыяналізму прыводзіць да таго, што палітычны жэст страчвае лякальны характар і распаўсюджваецца на ўсе тэрыторыі культурных жанраў. Адсутнасць лякальнага быцьця для разнастайных жанраў, іхная распарушанасць на татальным целе мовы, зразуметага як палітычны фэномэн, ставіць пад сумнеў магчымасць для любой культурнай падзеі быць асэнсаванай у кантэксьце па-за моўнай рэчаіснасцю. Мы маем справу з такой мовай, з такой інтэнсіўнасцю “філялегіі”, якая ня ўмее ствараць гісторыю, а адразу ператварае “цяпершчыну” ў міт. Тут можна спытаць у сябе, а ці існуе ідэалёгія грамадзянства як такая, ці выпрацавана рацыянальная канструкцыя такой сьведомасці, якая мае магчымасць ажыццяўляць акты выбару як практыку гістарычнага ўзгадваньня ды ўзнаўленьня мноства рэчаіснасцяў?

Панятак “мноства” значны ўжо для Арыстотэля, калі ён згаджаецца, што “непазьбежна, каб усе грамадзяне дзяржавы бралі ўдзел ці ва ўсім, што датычыць жыцця дзяржавы, ці ні ў чым, ці ў адных справах бралі ўдзел, а ў іншых не”. Для Арыстотэля відавочна, што ў другім выпадку грамадзянін перастае быць грамадзянінам, г.зн. “грамадзянін”, паводле азначэньня, ня можа заставацца па-за зносінамі ці “маўчаць”. Зыходнай кропкай у канцэпцыі дзяржавы Плятона зьяўляецца тэза пра “адзінства” дзяржавы як аскрайняй ступені агульнасці ягоных складнікаў. “Зразумела, — піша Арыстотэль — калі дзяржава пастаянна ўзмацняе сваё адзінства, яна перастае быць дзяржавай. Бо паводле сваёй прыроды дзяржава ёсьць пэўным **мноствам**”. Такім чынам, павінна існаваць мноства “палёў зносінаў”, першаснасць якіх у адносінах адзін да аднаго можа ставіцца пад сумнеў шторааз, калі акт выбару імкнецца заняць галоўную, цэнтральную пазыцыю ў быцьці грамадзяніна. Г.зн. “гістарызм” неабходна разглядаць не як акрэсьленае замкнёнасьцю міту Мінулае, а як штодзённы досьвед сувэрэннасці кожнага дыскурсу, які дазваляе суб’ектыўнасці займаць “грамадзянскую пазыцыю” супраціўленьня ўсялякай татальнасці ды аўтарытарнасці.

У кантэксьце вышэйсказанага аўтары маглі б высунуць меркаваньне пра характар ірацыянальнай моўнай рэчаіснасьці ў постсавецкіх краінах. Падаецца, што гэты характар рэалізуецца ў эстэтычным модусе “гаварэньня пра сьвет”. Калі пагадзіцца, што эстэтычнае зьвязана з такім бачаньнем сьвету, пры якім ягонай прадметнасьцю зьяўляецца не “мяжа”, “адрозьненьне”, “форма”, а “фактурнасьць”, “матэрыяльнасьць”, то ўзьнікае практыка па-за дыскурсіўнага стварэньня сьвету, якая заангажоўвае сваіх удзельнікаў у “містэрыяльную філялёгію” калектыўнага досведу нацыі, дзе зь цяжкасьцю вылучаецца якая-небудзь дыскурсіўная арганізацыя ў эўрапейскім сэнсе й дзе “ідэалёгія нацыянальнасьці” вымушана падмяняць “ідэалёгію грамадзянства”.

4

Думка пра права ня ёсьць нечым такім, чым кожны валодае непасрэдна; толькі правільнае мысленне ёсьць ведай і пазнаньнем прадмету, і таму нашае пазнаньне павінна быць навуковым.

Гегель. Філязофія права.

Абыдзённая сьвядомасьць заўсёды прадугледжвае наяўнасьць шчыліны паміж мовай палітыка й той рэчаіснасьцю, якую гэтая мова апісвае. Канфігурацыя гэтае шчыліны не зьяўляецца нечым пагрозьлівым для ўлады, бо сам “прасьвет”, створаны ўладай, забясьпечвае ейную ўстойлівасьць: пэўная адлегласьць абумоўлівае пэрспэктыву ды аб’ём і стварае, такім чынам, жыцьцёвую прастору палітыкі. Падобная маўклівая дыстанцыя паміж уладай і ейнымі суб’ектамі дазваляе сумяшчаць мову ўлады з мовай штодзённасьці. Канфігурацыя шчыліны мае дынамічны характарыстыкі й здольная зьмяняцца, але не таму, што палітык вырашыў суаднесці свае словы з рэчаіснасьцю ці, наадварот, “зрабіць рэчаіснасьць адпаведнай сваім словам”. Мы бачым у гэтых зьменах хутчэй дэіндывідуалізаванае быцьцё мовы, ейную маўклівую працу па вяртаньні рэчаіснасьці ва ўлоньне “цвярозага розуму”.

Постсавецкая практыка палітычнага маўленьня паступова аказваецца ў сытуацыі зьнікненьня такой шчыліны (вышэй мы

згадвалі пра гэта як пра татальнасьць філялёгіі), што засталася апошнім прыгулкам індывідуальнага разуменьня. Калектыўнае ж разуменьне, характэрнае для “ідэалёгіі нацыянальнасьці”, загадзя Рэпрэсіўнае ў дачыненні да ўсялякіх пустотаў, дзе магчымыя палітычныя рэфлексіўныя практыкі. Для палітычнай абыдзённасьці гэта мае, на наш погляд, вельмі вялікую небясьпеку: немагчымасьць для абыдзённай сьвядомасьці ажыццявіць акт выбару не таму, што ён не прапанаваны ўладай, а таму, што адсутнічае прастора выбару, бо калектыўны досьвед “мовы крыві” настойліва дэзарганізуе тыя сэнсавыя ролі індывідуальнае сьвядомасьці, якія ня ўпісваюцца ў сымболіку гэтае мовы. Рэпрэсіўная інтэнцыя кадыфікуецца тут досыць выразна: калектыўны статус палітычнае мовы, зьнішчаючы мяжу паміж мовай і рэчаіснасьцю, заўсёды нагадвае пра асноўнае пытаньне, зь якім рэчаіснасьць нібы зьвяртаецца да індывідуальнага разуменьня: “Чым ёсьць ісьціна ў палітыцы?”

Як было адзначана вышэй, такое запытаньне мае на ўвазе перасоўваньне з пазыцыі “правільнасьці папярэдняга меркаваньня” на пазыцыю “правільнасьці ўяўленьня”, якое можа існаваць толькі ў калектыўным досьведзе “містэрыяльнае мовы”. Такім чынам, ажыццяўляецца ўзурпацыя панятку “ісьціны” й ягонае сымбылічнае функцыі ўстойлівасьці ды аднаўляльнасьці жыцця.

5

Армэнія, нібы анёл, стаяла перада мной і надавала мне сілы. Бацька й маці, хата, дзяцінства, усё некалі сказанае, пачуае так жыва стала перада мной, што я забыўся на ўсё на сьвеце. Колькі было ў маёй галаве думак, што прыцішыліся, заблукалі, згубіліся, — раптам усе яны раскрыліся, усе вярнуліся да мяне.

Х.Абавян. Раны Армэніі.

Паспрабуем зьвязаць вышэйсказанае з сытуацыяй палітычнага самавьяўленьня нацыі ды зьвязанага зь ёй эфэкту “лінгвістычнага вакууму”, у выніку якога запатрабавальнымі робяцца дастаткова прымітыўныя кшталты самаідэнтыфікацыі. Для культуры гэтае апэрацыя патрабуе такой падрыхтоўкі

гістарычнага матэрыялу, якая дазволіла б атаясамліваць *гісторыю* ды *палітыку*, дэманстраваць *гісторыю* як паслядоўнасьць палітычных актаў. Падрыхтоўчая праца дазваляе прыхаваць прапагандысцкі характар тае рыторыкі, што вызначаецца ў якасьці “ісьціны”. Вось якім чынам вызначаецца й ствараецца адна з самых папулісцкіх міталягемаў ня толькі ў армянскай культуры, але й ва ўсялякай культуры, што адносіць сябе да катэгорыі “малога народу”.

Спачатку ўводзіцца ва ўжытак гэза пра армянскую ўнікальнасьць, на якую накладаецца сымболіка Вялікага Гвалту, здзейсьненага ў дачыненні да нацыі (гісторыя нацыі й ёсьць, уласна, Гісторыяй Вялікага Гвалту). Асяродкам сьветаўспрыняцьця робіцца генацыдальная сьвядомасьць, пабудаваная на перажываньні бясконца аднаўляльных пакутаў колішняга гвалту. Гэтая сьвядомасьць стварае для сябе вобраз Нацыі-Пакутніцы (“пакуты” — гэта якраз той кшталт пачуцьцёвасьці, які дыскрэдытуе любую аўтаномнасьць, ці — тэрыторыя калектыўнага досьведу жыцьця ў Гісторыі). І прымаючы такі вобраз, нацыя пачынае ўсьведамляць сваю ўнікальнасьць як унікальнасьць бясконцых пакут. Потым, у межах тае ж гэзы, называюцца “сапраўдныя” характарыстыкі нацыі, кшталту “Маленькі народ — Вялікая нацыя”, а будучыня вызначаецца як ідэальная пляцоўка для пацьвярджэньня “сапраўднасьці” народу. Трагічная пустэча сучаснасьці абяцае напоўненую будучыню. І мы маем перад сабой “вялікую гісторыю”, якую сучаснасьць выкарыстоўвае ў якасьці рытарычнай фігуры на ўсе выпадкі жыцьця.

Ці дапасуюцца падобныя канструкцыі да армянскай культуры? Нам падаецца, што й раней у армянскай гісторыі ўзьнікала праблема “лінгвістычнага вакууму”, безумоўна, звязаная з культурнымі мэханізмамі ўспрыняцьця часу й пераводу яго ў сытуацыю гісторыі. Адзін з найбольш яскравых прыкладаў — першая палова 19 ст., калі армянская інтэлігенцыя ўсьведоміла, што гісторыя падзелена на Мінуўшчыну й Цяпершчыну лінгвістычнай мяжой (“гісторыя” — гэта ўсё, што напісана на

грабары, мінуламу адпавядае “мінулая” мова). Мінуўшчына не вярталася ў штодзённасьць, а заставалася самазамкнёнай і маўклівай у гэтай штодзённасьці. Яна была папросту Рамантычнай Мінуўшчынай. Прарыў гэтае лінгвістычнае мяжы зь Цяпершчыны ў Мінуўшчыну быў здзейсьнены ў лепшых рамантычных традыцыях, і ў выніку паўстаў гістарызаваны міт.

Цяпер мы назіраем, як улада спрабуе міталягізаваць гісторыю (тут неабходна падкрэсьліць, што “міт ня ёсьць ані аповедам пра рэчаіснасьць, ані інтэрпрэтацыяй, ані тлумачэньнем; слова й рэчаіснасьць у міце злучаюцца ў адно” (Г.Брандт). Навошта?

Для пераходу нацыянальнай сьвядомасьці ў іншабыццё неабходны міт як абалонка, што дазваляе “ня бачыць” і “ня чуць” падзеяў навокал. (“Армянская мова бегла ўперад мяне, як Крэз”. Х.Абавян). Ці ня значыць гэта, што ў прасторы нацыі няма такога месца й часу (“хранатопу”?), дзе быў бы магчымы нерытарычны погляд на рэчаіснасьць (г.зн.наагул на існаваньне нечага “Іншага”)?

Аўтарам падаецца, што адказ на гэтае пытаньне можа сапсаваць самое пытаньне. Гэта не пытаньне пра адказнасьць, а хутчэй пытаньне пра штодзённасьць, якое Ніцшэ фармулюе так: “**Чалавечая наканаванасьць**. Хто глыбей мысьліць, ведае, што ён ніколі ня мае рацыі, што ён ні рабіў бы й як бы ні меркаваў”.

(-0)

Дзіўным чынам палітыка ўтрымлівае ў межах свайго самавыяўленьня момант спакусьлівай адвольнасьці, немагчываных актаў актыўнай сьвядомасьці — г.зн. усё тое, што павінна сымбалізаваць свабоду. Часта палітыка ўспрымаецца як спосаб, а свабода — як стан. Мы ня можам адмовіць палітыцы ў ейнай прэтэнзіі на свабоду, у жаданьні павялічыць колькасьць адвольных самавыяўленьняў. Але мы хацелі б вызваліць годнасьць ад манапольных прэтэнзіяў палітыкі. Палітыка як фор-

ма штодзённай “разважлівасці” ёсць сапраўды татальнай зьявай, але менавіта свабода ў сваёй невыразнай і туманнай далечыні здольная тонкай, гіранічнай гульнёй сьцьвердзіць марнасьць усялякай прэтэнзіі.

1999 г.

Алена ГАПАВА — кандыдат філялягічных навук, дырэктар Цэнтру гендэрных даследаваньняў Эўрапейскага гуманітарнага ўнівэрсытэту ў Менску. Займаецца даследаваньнем праблем гендэра, нацыі й класы ў посткамуністычным грамадзтве.

ПОЛ, КЛАС, НАЦЫЯ І ПОСТСАВЕЦКАЯ РЭСТРУКТУРЫЗАЦЫЯ

У гэтым артыкуле я маю намер паказаць, якім чынам у пост-савецкай трансфармацыі перакрываюцца нацыя, клас і пол — асноўныя складнікі любой сацыяльнай іерархіі, рэструктурызацыя якой у пост-савецкай прасторы адбываецца праз паўстанне новых класавых адрозненняў (г.зн. праз рынак і маёмаснаю няроўнасць).

Фармаванне новага ўладнага класу абавязкова ўлучае ў сябе і рэканфігурацыю “мужчынскай прывілеі”, а нацыянальныя праекты, у сваю чаргу, служаць “апраўданню” новага сацыяльнага парадку, легімітызуючы яго праз нацыянальную ідэалогію і “высакародную нацыянальную мэту”. У розных сваіх увасабленнях (паграбаваннях аўтаноміі ці незалежнасці, спрэчках аб мове альбо тэрыторыях) нацыянальныя пытанні пост-савецкага свету ёсць маніфестацыяй іншага — “класавага” пытання. Гэта, вядома, не сведчыць пра адсутнасць нацыянальнага пачуцця ў “зацікаўленых бакоў”, але дэманструе, што карані нацыянальных праектаў знаходзяцца ў групавых (“класавых” альбо карпаратыўных) інтарэсах тых, хто непарцыйна шмат увагі надае артыкуляцыі нацыянальнай ідэі, г.зн. інтэлектуалаў.

Метадалагічна артыкул будзе сфакусаваны на аналізе постсавецкага незалежніцкага дыскурсу, у прыватнасці, на тым, які класавы і гендэрны парадак у ім артыкуляваны. Аналіз тычыцца як зместу, так і формы дэбатаў, альбо, як піша Эдвард Саід, не толькі таго, што гаворыцца, але і “як яно гаворыцца,

кім, дзе і для каго”¹. Аналіз дыскурсу як “сімвалічнага прадукту”, улучанага ў культурную семантыку палітычнага моманту, паказвае, што “вызваленне класу” адбываецца праз ужыванне нацыяналізму як формы, у той час, як артыкуляцыя спецыфічнага гендэрнага рэжыму працуе на “легітымізацыю” нацыяльнай “уяўленай супольнасці”. А нацыянальныя праекты, гэтак сама, як і класавыя, патрабуюць асаблівых канфігурацый гендэрных зносін і спараджаюць спецыфічныя сімвалічныя рэпрэзентацыі мужчын і жанчын.

ПАНЯТКІ

Згодна з дэфініцыяй Джаан Скот, гендэр (сацыяльны пол) ёсць “сацыяльнай арганізацыяй палавой розніцы”; тое, якім чынам “мужчынскае/жаночае дамінаванне і падпарадкаванне канструюецца і легітымизуецца, а таму ён з’яўляецца элементарным спосабам азначэння адносін улады”². Калі пачынаецца барацьба за ўладу, заўсёды пераглядаецца (ці рэканструюецца) прынятае дагэтуль азначэнне сэксуальнай розніцы як першага і найбольш элементарнага сацыяльнага падзелу. Між тым, сама барацьба, нягледзячы на тое, што яна ўлучае ў сябе пераазначэнне гендэру, ідзе не з-за яго³. Папросту, ужываючы тут катэгорыю гендэра, можна зразумець, якім чынам перакрываюцца нацыя і клас.

Пад класам я разумею не тую сацыяльную групу, якая вызначаецца стаўленнем да сродкаў вытворчасці (як у класічным марксізме), а тую групу, якая праз дзейнасць рынку ўлучана ў размеркаванне жыццёвых магчымасцяў (веберыянская пер-

¹ Edward Said, “Intellectuals in the Post-Colonial World,” in Diana Brydon, ed., *Postcolonialism. Critical concepts in literary and cultural studies* (New York: Routledge, 2000), p. 31.

² Joan Scott, “Introduction,” *Gender and the Politics of History* (New York: Columbia University Press, 1988), p. 2.

³ Joan Scott, “Gender: a Useful Category of Historical Analysis,” *Gender and the Politics of History*, pp. 28—53.

спектыва). (Класавая) стратыфікацыя мае месца тады, калі “жыццёвыя магчымасці, даступныя розным групам насельніцтва, размяркоўваюцца нераўнамерна, у выніку дзейнасці індыўідуальных эканамічных агентаў, што адрозніваюцца адзін ад другога па сваіх магчымасцях на рынку”⁴.

Што тычыцца “нацыі”, то згодна з класічным азначэннем Бенедыкта Андэрсана, яна ёсць “уяўленай супольнасцю” людзей, што вызначаюць сябе праз стаўленне да агульнай мовы, гісторыі, культуры, місіі, лёсу і г.д. “З’яўленне нацыі звязана з дзейнасцю інтэлектуалаў, а менавіта: з той мовай, на якой яны гавораць, той версіяй гісторыі, якую яны твораць, г.зн., тымі сімвалічнымі сродкамі, якія яны ўжываюць, і тым сацыяльным парадкам, пры якім ім жывецца лепей за ўсё (ці яны вераць, што лепей).

Па-за 1991: гендэр, нацыя і клас

Жанчынам дапушчальна быць беднымі, мужчынам — не. Я маю на ўвазе наступнае: жанчына, нават бедная, застаецца жанчынай “праз сваё цела”, і амаль нішто (калі гэта не нешта незвычайнае) не можа змяніць гэта папулярнае уяўленне. З мужчынамі іншая справа: мужчынскасць быццам бы звязана не з целам (ці звязана не толькі з целам), і тыя, у каго мала грошай (ці ўлады), нейкім чынам пазбаўлены значнай часткі мужчынскага. Я маю на ўвазе традыцыйны канструкт “нарматыўнай” маскулінасці, калі ён “мужчына”, таму што плаціць у рэстаране. Адваротнае таксама справядліва: ён плаціць, таму што мужчына (жанчына, што плаціць сама, не даказвае гэтым сваёй жаночкасці). “Народная воля” падае гэты погляд на мужчынскасць як заклапочаннасць тым, што ў постсавецкіх мужчын бракуе рэсурсаў: “Быць мужчынам. Гэта значыць быць мужам, айцом, гаспадаром у сваім доме, сваёй сям’і, нарэшце, у сваім

⁴ Timo Piirainen, *Towards a New Social Order in Russia. Transforming Structures and Everyday Life* (Hanover: Dartmouth University Press, 1997), p. 29.

жыцці. Але ці лёгка сёння быць мужчынам? З няшчасным заробкам калгасніка ці рабочага? З маленькім пасобіем, якое чамусьці завецца зарплатай...”⁵

Упершыню непакой у сувязі з недастатковай мужчынскасцю быў заманіфэставаны недзе ў канцы 1960-х, калі жыццё зрабілася больш забяспечаным. Гендэрныя дэбаты былі распачаты артыкулам Барыса Урланіса “Беражыце мужчын” у “Літаратурнай газеце”, які нарабіў шмат шуму. Усім раптам стала зразумела, што мужчыны на самой справе фізічна слабыя: шмат хварэюць, паміраюць раней за жанчын, не могуць паклапаціцца пра сябе і адракчыся ад самадэструктыўных практык (п’юць, паляць, шмат ядуць). Азадачанае грамадства прыходзіла да высновы, што жанчынам трэба клапаціцца пра сваіх мужчын, не карміць іх тлустым, не даваць піць, рэгулярна запісваць да дактароў і г.д.⁶

Здольнасць запісацца да лекара наўрад ці звязана са слабасцю мужчынскай біялогіі: рэальная прычына, паводле якой мужчыны ўспрымаліся слабымі, была звязана з адсутнасцю “магчымасцяў” для будавання традыцыйнай маскулінасці. Вядомая дысідэнтка Анна Наталля Малахоўская (яна ўзяла імя па маці замест імя па бацьку), якую ў 1980 г. за выданне феміністычнага часопісу “Марыя” выслалі з СССР, згадвае пра артыкул, у якім пісалася, што савецкі лад жыцця разбурае менавіта тыя сытуацыі, у якіх можа быць збудавана маскулінасць, а таму гэты лад ператварэ мужчын у слабакоў.⁷ Гэтую ж ідэю можна сфармуляваць і такім чынам: у савецкай рэчаіснасці бракавала сітуацый, у якіх можна было б будаваць маскулінасць як грашова-ўладнаю катэгорыю. Такім чынам, маскулінасць аказваецца звязанай з класавай прыналежнасцю (праз

⁵ Народная воля, № 166 ад 20 верасня 1997.

⁶ Пра савецкую маскулінасць гл. Е. Здравомыслова, А. Темкіна, “Кризис маскулинности в позднесоветском дискурсе” в “О муже(Н)ственности” (С. Ушакин ред), Москва: НЛО, 2002).

⁷ Анна Наталия Малаховская, “20 лет тому назад в Ленинграде зародилось женское движение”, *We/Му: диалог женщин*, № 9. 1999, с. 28.

грошы і ўладу — атрыбуты класу), і савецкая “адсутнасць” грашова-ўладнай катэгорыі мужчынскасці ёсць пытаннем класавым. Альбо, лепей сказаць, гэта — пытанне адсутнасці такой класавай структуры ў савецкім грамадстве, пры якой мужчыны мелі б сістэмную перавагу над жанчынамі ў валоданні рэсурсамі (у нейкай ступені мелі, канечне, але ў цэлым жанчыны атрымлівалі жыццёвыя рэсурсы не ад канкрэтных мужчын, а ад дзяржавы).

У нейкі момант грамадства пачало ўспрымаць такое становішча як “ненармальнае” і нават небяспечнае. Калі Міхаіл Гарбачоў у адной са сваіх прамоў назваў “вызваленне жанчын” ад падвойнай нагрукі (г.зн. магчымасць не працаваць, каб больш часу аддаваць сям’і) адным з прыярытэтаў перабудовы, ён выказаў менавіта гэту заклапочанасць: “Таму мы цяпер зацікаўлена дыскутуем у прэсе, у грамадскіх арганізацыях, на працы і дома адносна таго, што трэба зрабіць, каб жанчыны маглі вярнуцца да сваёй чыста жаночай місіі”⁸. Паколькі іншымі прыярытэтамі часу былі галоснасць і палітычныя рэформы, “вызваленне жанчын” (па сутнасці, маргіналізацыя і вылучэнне іх з публічнай прасторы) аказалася “ў адным флаконе” з іншымі *буржуазнымі* каштоўнасцямі (вядома, тады мы іх так не называлі).

Пададзены кантэкст дазваляе растлумачыць агульную тэндэнцыю апошняга дзесяцігоддзя ва Ўсходняй Еўропе, а менавіта, “уздым маскулінасці”, які зарэгістравалі шматлікія даследчыкі. Прычына гэтага ўздыму ў рэканфігурацыі ўладных адносін, дакладней, канструяванні новых форм дамінавання і падпарадкавання. На сімвалічным узроўні гэты грамадскі феномен паўстае ўзнікненнем новага публічнага дыскурсу, дзе мужчыны азначаны рацыянальнымі суб’ектамі, а жанчыны — прыватнымі і сэксуалізаванымі “аб’ектамі”. Паўстаў гэты дыс-

⁸ Mikhail Gorbachev, *Perestroika. New Thinking for our Country and the World* (New York: Harper and Row, 1987), p. 117.

курс на аснове маёмаснай няроўнасці і новай класавай структуры.

Узнікненне новага (постсавецкага) сярэдняга (буржуазнага, прадпрымальніцкага, бізнесовага) класу непазбежна ўлучае ў сябе і пэўную рэарганізацыю гендэрных адносін і ўяўленняў пра ідэальную маскулінасць і жаночкасць. Гэта апошняя цяпер канструюецца праз сэксуалізаванае пераазначэнне жаночкага ў медыях і публічным дыскурсе: гэта і новыя дэбаты па пытаннях аборту і рэпрадукцыі, гэта і аб'ектывізацыя жаночага цела (праз уздым парнаграфіі і прастытуцы), гэта і выдаленне жанчын з публічнай прасторы, працы і палітыкі (напрыклад, выдаленне іх “дамоў” у дзень выбараў у Мінску ці перадача выхавання дзяцей з дзяржаўных устаноў “у жаночыя рукі”).

Але на самой справе сітуацыя — больш складаная. Прычынай кардынальных зменаў у грамадстве была патрэба ў іншай сістэме размеркавання рэсурсаў, заснаванай на іншай (рынковай) ідэі сацыяльнай справядлівасці, і матывацыя мусіла быць такой, з якой людзі маглі б ідэнтыфікаваць сябе. Быў патрэбны таксама мабілізацыйны механізм, які дазволіў бы ўспрыняць гэту матывацыю ў яе станоўчай праекцыі на будучыню. (Нельга мабілізаваць народ, сказаўшы: “Гэй, мы тут будзем маёмасную няроўнасць, далучайцеся да нас!”.)

Каб мабілізаваць людзей, патрэбна была таксама ідэя, за якую яны гатовы былі выйсці на вуліцы. Такой ідэяй аказаўся нацыяналізм, яшчэ адна моцная сістэма, якая з неабходнасцю ўлучае ў сябе ідэю “моцнага мужчыны”.

Пад нацыяналізмам я разумею тут калектыўныя пачуцці і сацыяльныя рухі, звязаныя са статусамі і правамі груп, што вызначаюць сябе праз такія ментальныя канструкты, як уяўленая агульная гісторыя, паходжанне, культура, лёс, місія, мова, нацыянальны прыгнёт і г.д.

У канцы 1980-х у кожнай краіне Ўсходняй Еўропы ці былога СССР знайшоўся цэлы “пакет” праблем, якія суадносілі сацыялізм з уяўленай нацыянальнай несправядлівасцю: савецкай акупацыяй у Прыбалтыцы і Цэнтральнай Еўропе, адсут-

насю незалежнасці і моўным пытаннем на Беларусі і ўкраіне, настальгіяй па імперскай велічы ў Расіі (згубленай вялікай культурай, знішчанай прыродай, зведзеным дарэшты сялянствам ці страчанай арыстакратыяй), спрэчнымі тэрыторыямі на Каўказе, збедненымі прыроднымі рэсурсамі ў Казахстане і сталінскімі злачынствамі супраць народу паўсюль. На аснове ўсіх гэтых розных праблем грамадствы пачалі патрабаваць незалежнасці ад “іншых”, якія “акупавалі”, “знішчалі рэсурсы”, “не давалі ўжываць нацыянальную мову”, “забівалі нацыянальных паэтаў”, “разбуралі нацыянальныя святыні”, “выкарыстоўвалі нашыя тэрыторыі пад свае ваенныя базы” і г.д.

Мяне цяпер не цікавіць, ці былі ўсе гэтыя злачынствы “сапраўдныя”, ці “ўяўленыя”; важна толькі тое, што менавіта ў гэты час нацыянальныя (а не якія-небудзь іншыя) пытанні ў самых розных фармулёўках пачалі ўспрымацца як галоўныя.

Прычына гэтага ў тым, што “нацыяналізм” быў насамрэч адзінай “гатовай” арганізацыйнай формай, якая існавала ў посттаталітарным савецкім грамадстве. Як зазначае Кэтрын Вердэры, “Калі сістэма такога тыпу пачынае дэцэнтралізавацца і заахвочвае больш ініцыятывы знізу, адзінымі структурнымі адзінкамі, што маюць вопыт і арганізацыйную гісторыю, з’яўляюцца нацыянальнасці”⁹.

Каб атрымаць маральную перавагу і перамагчы, нацыяналісты павінны пераканаць сваіх выбаршчыкаў, што іхняй групе пагражае нейкая іншая група¹⁰. Менавіта гэта робіць адзін з лідэраў апазіцыі (ён пакінуў краіну, асперагаючыся рэпрэсій, а таму сёння мае імідж пакутніка за справу дэмакратыі), калі ўраўноўвае ваенныя страты нацыі на працягу гісторыі са стратамі ад абортаў і кантрацэпцыі: абодва феномены бачацца яму часткамі генацыду беларусаў, за які нясе адказнасць расейскі імперыялізм. “Рускія выкарыстоўвалі вайну і нават

⁹ Katherine Verdery, *What Was Socialism, and What Comes Next?* (Princeton: Princeton University Press, 1996), p. 85.

¹⁰ *Ibid.*, p. 91.

франтавыя баі з мэтай генацыду беларускай нацыі... Потым, падаўжаючы медыцынскі генацыд, распрацавалі злавесную палітыку па спыненні нараджальнасці беларусаў і забіцці чалавечага зародку ва ўлонні жанчыны...

Калі беларуская супольнасць не здолее пазбавіцца ад агрэсіі расійскага каланіялізму і не выправіць становішча з Чарнобылем, то ў XXI стагоддзі не застанецца ніводнага беларуса. Увесь народ вымардуець...¹¹

Нацыяналістычная пазіцыя (пададзены погляд лічыцца радыкальным, і не ўсе яго падзяляюць) аб'ядноўвае тут патрыярхальныя погляды на рэпрадукцыю (жанчыны, што сёння карыстаюцца абортамі, параўноваюцца з забойцамі) з ліберальнымі (“еўрапейскімі”) прынцыпамі. У такой (нацыяналістычна-ліберальнай) перспектыве свабода прэсы ёсць абсалютнай каштоўнасцю, а правы жанчын на ўласную рэпрадукцыйную функцыю — не. Бо падпарадкаванне жанчын патрэбна для выбудовы складанай (класавай і нацыянальнай) іерархіі.

Свабода і роўнасць ёсць якасцямі братэрства, з якога жанчыны вылучаны¹²: яны лічацца носьбітамі і ўзнаўляльніцамі нацыянальнай культуры, а таксама вартаўнікамі сімвалічных межаў паміж “намі” і “іншымі”, яны “знаходзяцца ў небяспецы” і іх трэба бараніць¹³. У прыведзеным ніжэй вершы Анатоля Сыса, надрукаваным у 1993 г., жаночае цела выразна-экспрэсіўна акрэслена як поле нацыянальнай бітвы:

ПЕСНЯ ПРА ЖАНУ

У расейцау шаблі касыя,
У расейцау вочы Батыя,

¹¹ Зянон Пазыняк, “Фізічнае знішчэнне беларускай нацыі”, Народная воля, №128 ад 18 ліпеня 2001.

¹² Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Stanford: Stanford University Press, 1988), p. 114.

¹³ Nira Yuval-Davis, *Gender and Nation* (London: Sage Publications, 1997), pp. 39—67.

Конскія хвасты за плячыма,
Потная кабыла — айчына.

Не патрап пад шаблі касыя,
Не павер у вочы Батыя.
Не сядлай жарэбнай кабылы,
Прывядзе да цёмнай магілы.

А у мяне ж свая ёсць магіла,
А мяне ж ана палюбіла,
Палюбіла сынам і мужам,
Як жану, я біў ёе гужам,
а я біў-пытаўся: ці мала
да мяня з чужынцамі спала?
“Спала з маскалём, спала з ляхам,
ды была пасцеллю мне плаха,
спала з тваім бацькам — ліцьвінам,
а цяпер з табой — маім сынам,

паглядзіся ў рэчкі лясныя,
хіба маеш вочы Батыя?
хіба ж конскі хвост за плячыма,
паглядзі — з кім спала Айчына!”¹⁴

Эмацыйнае ўздзеянне верша гэткае ж вялізнае, як і тая моц, з якой ён сэксуалізуе нацыянальнае самавызначэнне. Як нішто іншае прагаворанае альбо напісанае ў нашай культуры, ён адлюстроўвае працэс пошуку інтэлектуаламі доказаў легітымнасці нацыі ў кантэксце “беларускай нацыянальнай міфалогіі”, актуалізаванай праз праблему жаночай чысціні. Вобраз жанчыны-нацыі, што не аддае сябе гвалтаўніку, які разам з тым — каланізатар, звязваецца з гераіняй нацыянальнага пантэону Рагнедай і — такім чынам — уцягваецца ў культурніцкую бітву

¹⁴ Анатоль Сус, “Вершы”, Родник (Крыніца), № 2, 1993.

за гістарычнае абгрунтаванне незалежнасці. Гісторыя Рагнеды аказваецца часткай сімвалічнага супраціву Русі і рускасці, і таму звязана з сённяшняй ідэяй незалежнасці і нацыянальнай дзяржавы. “Рагнеда” павінна таксама сведчыць аб існаванні моцнай і незалежнай старажытнай дзяржавы на беларускіх землях, якая не хацела падпарадкоўвацца Русі ні тады, ні пазней.

У адрозненне ад інтэрпрэтацыі, што давалася ў савецкіх гістарычных падручніках, версія 1990-х гг. падае падзеі канца 18-га стагоддзя як захоп і каланізацыю.

“Доўгі час у нашых школьных падручніках... гаварылася, нібыта беларусы на працягу стагоддзяў імкнуліся ўз’яднацца з братнім рускім народам і жыць з ім у адной дзяржаве.

ГЭТА НЯПРАЎДА

Беларусы паважалі суседні народ ... але жыць пад уладаю расейскіх цароў нашы продкі ніколі не хацелі. Яны вельмі добра памяталі, як забіваў і гнаў у няволю палачан цар Іван Жаклівы. Назаўсёды засталася ў памяці беларусаў і тое, што салдаты Петра I узарвалі галоўны храм нашай зямлі — Полацкі Сафійскі сабор”¹⁵, Гэта версія нацыянальнай гісторыі для дзяцей. Дарослая версія — верш — зратызуе захоп і робіць жанчыну адказнай за захаванне нацыянальнага “гонару”.

Вобразы “сэксуалізацыі захопу” сведчаць, як параджальнікі нацыяналістычнага дыскурсу будуць сваю калектыўную ідэнтычнасць праз супраціў “каланізатару-іншаму”, які, як вынікае з верша, хоча захапіць і згвалтаваць “нашу” жанчыну-нацыю. Палітычная праграма, рэпрэзентаваная праз сэксуальную метафару, апелюе да “патэнцыі” і мужчынскасці як падставаў незалежнасці, таму што ў посткаланіяльным культурным канструванні слабыя “туземныя” мужчыны ёсць ідыёмай бяссілля ў адносінах з каланізатарам. Плакат падчас Жаночага мар-

¹⁵ Уладзімір Арлоў, Адкуль наш род (Мінск: Бацькаўшчына, 1996), ст. 89.

шу супраць жабрацтва ў Мінску ў 1997 г. заклікаў: “Мужики! Встаньте с колен! Мы любим героев, а не холоуев!”¹⁶. Мужчынская сіла прыраўноўваецца тут да моцы нацыянальнай.

Постсавецкая рэчаіснасць ужо “выпрацавала” пэўную колькасць моцных мужчын, ці, лепей, мужчын, якіх ніколі не звывавчаюць у слабасці. Гэта “новыя багатыя”, нуварышы: у папулярнай культуры яны прэзентуюцца ў вобразе дэбільна-крымінальных суб’ектаў з вялізнымі мускуламі (а часам і са зброяй — мужчынскім аtryбутам). Пытанне аб тым, ці багатыя такія ж, як “мы з вамі”, цікавіць, вядома, многіх, але яны, бясспрэчна не ёсць крымінальнымі суб’ектамі, як гэта падаецца ў гарадскім фальклоры.

Як сведчаць сацыялагічныя даследаванні, новыя багатыя (сапраўды багатыя) амаль на 100% мужчыны, добра адукаваныя і маюць добрыя сувязі (“сацыяльны капітал”). Эрык Шыраеў у артыкуле пра маёмасную няроўнасць (у новай Расіі) піша, што “большасць маладых прадпрымальнікаў, банкіраў і гандляроў нерухомасцю... стартвалі ўнутры старога савецкага грамадскага і палітычнага істэблішманта”, г.зн. належалі да савецкай, партыйнай альбо камсамольскай наменклатуры (у гэтай групе было вельмі мала жанчын)¹⁷.

Калі савецкая эліта і наменклатура пачалі адчуваць, што (для іх) сацыялістычная сістэма размеркавання рэсурсаў стала цеснай? Якраз тады, калі сталася відавочна, што ўлада і рэсурсы (сацыяльны капітал), да якіх яны мелі доступ, былі наступствам іх палітычнага, а не маёмаснага статусу (яны не “валодавалі” нічым). Да таго ж, гэты статус не мог быць перададзены дзецям. З гэтага ўсведамлення і пачалося нараджэнне новай класавай стратыфікацыі замест старой, савецкай наменклатурнай падзеленасці грамадства. Балгарскі сацыёлаг Дзімітрына Пётрава яшчэ ў 1994 г. адзначыла, што ў 1991 г. адбылася не

¹⁶ Свабода, 23 лютага 1997.

¹⁷ Eric Shiraev, “The New Nomenclature and Increasing Income Inequality,” in Betty Glad and Shiraev, eds., *The Russian Transformation. Political, Sociological and Psychological Aspects* (New York: St. Martin’s Press, 1999), p. 110.

дэмакратызацыя, а вызваленне класу¹⁸ (сфармаванага з савецкай эліты). Для новага класу багатых мужчын сацыяльную справядлівасць (і ліберальную дэмакратыю як яе частку) сімвалізуе рынак. Мафіёзнае партрэтаванне новага класу насамрэч толькі “сімвалічна вылучае іх з радоў тых, каго лічаць адукаванымі, якімі б ні былі іх сапраўдныя культурніцкія дасягненні”¹⁹.

Нават калі гэтыя “новыя” мужчыны і не з’яўляюцца фізічна моцнымі, мужчынскасці ў іх не бракуе. Іх маскулінасць, якая базуецца на валоданні рэсурсамі і іх кантролі, непазбежна ўлучае ў сябе і “кантроль жанчын”: з аднаго боку, інтэнсіўнае (паказное) сексуальнае спажыванне жанчын, а з другога, іх абарону, “адамашніванне” жанчын і іх перамяшчэнне ў прыватную сферу. Гэтыя тэндэнцыі могуць падацца ўзаемавылучальнымі, але на самой справе яны паказваюць адзін і той жа працэс, дзве часткі якога выяўляюцца ў розных сітуацыях і адносна розных груп жанчын.

“Выстаўленне на паказ” сексуальнай моцы ёсць дэкларатыўным спосабам артыкуляваць сваю класавую прыналежнасць. Гэта для багатых друкуюць класнае (не таннае) порна, новыя мужчынскія часопісы, гэта для іх паўстала індустрыя высакаякасных секс-паслуг²⁰. Папулярная тэндэнцыя — замена “старых” жонак на маладых (якіх можна мяняць часта) — дае магчымасць публічна дэманстраваць свой новы статус²¹. “Заможныя” спажываюць жанчын гэтак жа сама, як і адзенне:

“Но гораздо лучше, когда тебе все это надоело, бросить в чемодан клубный пиджак, несколько рубашек, пяток разноцвет-

¹⁸ Demitrina Petrova, “What Can Women Do to Change the Totalitarian Cultural Context?” *Women’s Studies International Forum*, Vol. 17, Nos. 2-3, 1994, pp. 267—269.

¹⁹ George Faraday, *Revolt of the Filmmakers* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2000), p. 153.

²⁰ Eliot Borenstein, “About That: Deploying and Deploring Sex in Postsocialist Russia,” *Studies in XX Century Literature*, Winter 2000.

²¹ Алексей Юрчак, “Мужская экономика: не до глупостей, когда карьеру куешь” в “О муже(N)ственности” (С. Ушакин ред, Москва: НЛО, 2002).

ных маек, свитер и пару светлых брюк, взять лучшую девушку в городе и улететь на далекий остров Барбадос”²².

Валоданне жанчынамі і спажыванне іх сталася (у якасці маркера класавай пазыцыі) важным спосабам умацавання той формы мужчынскасці, якая звязана з фармаваннем сярэдняга класу “заходняга тыпу” і адпаведнымі спосабамі атрымання даходаў і валодання рэсурсамі. Карацей кажучы, “ты мужчына, таму што можаш дазволіць сабе жанчыну”; і ў гэтым працэсе адбываецца “апрадмечванне жанчын”. Абмежаванне доступу жанчын да рэсурсаў і ўвогуле рэпрэзентацыя іх як “невыворчых” і “прадметаў абмену” ёсць часткай працэсу фармавання новай класавай структуры.

Хаця працэс “адамашнівання” жанчын у канчатковым выпадку і ажыццяўляецца праз эканамічныя працэсы, а не праз нацыяналізм (які, у еўрапейскіх культурах, не мае для гэтага адпаведнага механізму), нацыяналізм усё ж хавае ў сабе, у якасці сапраўднай мэты паўстаўанне такой (будучай) сістэмы сацыяльнай іерархіі, пры якой жанчыны непазбежна маргіналізуюцца.

Але разам з новымі багатымі постсацыялістычная стратыфікацыя нарадзіла і іншыя групы. У руху ад статуса да класу значная частка інтэлігенцыі аказалася “наводшыбе”: пры савецкім рэжыме яна мела пэўныя прывілеі і вялікую сімвалічную ўладу. У прыгожым новым свеце яны ўжо не маюць ані сімвалічнага статусу (паэт і пісьменнік больш на з’яўляюцца аракуламі нацыі), ані рэсурсаў (не ўваходзяць у групу багатых). Эмацыйная нацыяналістычная рыторыка прадстаўнікоў гэтай групы выяўляецца не болей, як спробай вярнуць сваёй групе трэшкі “былой славы” і ўтрымаць пачуццё важнасці статусу.

Для новых сацыяльных груп і для інтэлектуалаў нацыянальныя праекты — аснова легітымізацыі іх карпаратыўных (класавых) інтарэсаў: “Беларуская маладзёвая арганізацыя, у ідэале, павінна сфармаваць будучую беларускую эліту, каб менавіта гэтыя людзі, сябры гэтай арганізацыі сталі дэпутатамі,

²² “На отдыхе,” *GQ*, April 2002, с. 151.

міністрамі, начальнікамі прадпрыемстваў, дырэктарамі школ і ўніверсітэтаў”²³.

Гэтая чыста эканамічная мэта прыкрываецца дыскурсіўным канструяваннем патрэбы ў новай маскулінасці. Інтэлектуалы артыкулююць нацыю праз “мару пра сваіх жанчын”, каб надзяліць сябе сімвалічнай “класавай” маскулінасцю, якой у іх бракуе пры іншых раскладах.

ЗАКЛЮЧЭННЕ

Шмат даследчыкаў лічыць, што ва Ўсходняй Еўропе анты-камуністычны нацыяналізм быў часткай барацьбы за дэмакратыю, “усенароднай справай” і крыніцай салідарнасці супраць таталітарызму²⁴. Палітыка шматлікіх заходніх фондаў, што праз свае праграмы падтрымліваюць нацыянальныя рухі, заснавана на ўяўленні аб “нацыянальных пачуццях” як нейкім інструменце паўстання дэмакратыі.

І, сапраўды, у большасці былых сацыялістычных краін урады, што прыйшлі да ўлады, былі дэмакратычныя, былі абраныя народам і імкнуліся да ліберальных каштоўнасцяў. І ўсё ж посткамуністычнае нацыянальнае будаванне ёсць класавым праектам, галоўная мэта якога — у перамене не столькі формы валодання, колькі сістэмы кантролю за размеркаваннем рэсурсаў. Паўсюдна барацьбу за “незалежнасць” распачалі інтэлектуалы, для якіх, як піша Майкл Кенадзі, стан нацыі ніколі не бывае такім, які іх задавальняў бы, а таму гэты стан патрабуе паляпшэння²⁵. Інакш кажучы, стан нацыі патрабуе іншай сацыяльнай іерархіі, фармаваннем якой і заканчваецца барацьба за

²³ Наша ніва, 26 чэрвеня 2000.

²⁴ Ghia Nodia, “Nationalism and Democracy,” in Larry Diamond and Marc F. Plattner, eds, *Nationalism, Ethnic Conflict and Democracy* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994), p. 15.

²⁵ Michael Kennedy, “The Liabilities of Liberalism and Nationalism After Communism: Polish Businessman in the Articulation of the Nation,” *Working Papers*, Center for Research on Social Organization, University of Michigan, No. 561, 1998.

свабоду. І адбылося такім чынам, што ў працэсе фармавання новай класавай структуры былыя эліты атрымалі больш за тых, хто выходзіў на вуліцы ўсходнееўрапейскіх сталіцаў напрыканцы 1980-х.

Падчас падрыхтоўкі гэтага артыкулу я “згубіла сябра” (у метафарычным сэнсе). Яго даследаванне тычыцца польскай “Салідарнасці”, і ён лічыць, што рабочым, якія пачыналі першыя страйкі, потым здрадзілі інтэлектуалы, што атрымалі ўладу. Калі я расказала яму сваю версію посткамуністычнай трансфармацыі, ён быў шчыра абражаны. “Як ты магла падумаць — сказаў ён мне, — што тыя першыя тры сотні рабочых з гданьскай верфі, што ў 1980 паўсталі супраць велізарнай савецкай машыны, дбалі пра прыватную выгаду?” Я так не думаю ні ў якім разе. Я ведаю, што тыя смелыя мужчыны і жанчыны паўсталі за свабоду. За новую Польшчу. За чалавечую годнасць. За лепшы заробак. І, як выявілася, за прыватную ўласнасць — бо няма больш нічога, вакол чаго можна будаваць дэмакратыю, як мы яе ведаем. Але ж толькі тады і ўбачылі, што ў новым урадзе, які быў сфармаваны, не аказалася ніводнай жанчыны.

Частка артыкулу “On Nation, Gender and Class Formation in Belarus... and Elsewhere in the Post-Soviet World”, надрукаванага ў часопісе Nationalities Papers, v. 30, # 4 (December 2002).

2002 г.

ΤΟΠΑΣ

ΕΠΙΧΕΙΡΗΣΗ

Сяргей ШЫДЛОЎСКИ — нарадзіўся ў 1973 г. у Наваполацку. Скончыў Беларускі дзяржаўны ўнівэрсытэт (гістарычны факультэт), выкладаў гісторыю культуры ў Полацкім дзяржаўным унівэрсытэце. Жыве ў Наваполацку.

КААРДЫНАТЫ ПАЎСТАЛАГА

ПОСТАЦЬ У ЧАСЕ

Прамэтэўская постаць Ф.Скарыны, надзвычай папулярная ў адраджэнскіх 80-х, на пераломе стагодзьдзяў, выглядае задужа рэнэсансна. А таму разам з заняпадам адраджэнскага праекту Беларусі й “наш Скарына” ўсё болей аддаляецца ад нас па часе. Новыя кантэксты актуалізуюць новых гістарычных герояў. Адным зь іх паўстае Сімяон Полацкі, хаця б таму, што мы занадта хутка прызвычаліся глядзець толькі ў адным кірунку.

Як і Ф.Скарына, гэты палкі патрыёт палічыў для сябе мэтагодным любіць Бацькаўшчыну з-за мяжы. Думаецца, С.Полацкі (1629—1680) зьяжджае з радзімы не за фаўстаўскай праўдай, а кіруючыся праектам рацыяналізацыі сьвету. Апошняе прыпушчэньне ў дачыненні лёсу С.Полацкага не выглядае надмернай мадэрнізацыяй. Калі традыцыйныя культурныя стасункі разбураюцца, чалавек апынаецца сам-насам з ірацыянальнасьцю часу, што з кожным новым чалавечым лёсам вымагае спарадкаваньня ў індывідуальным пляне й не прызнае дзедаўскіх рэцэптаў. Героі традыцыйных грамадстваў таму лёгка ідуць на сьмерць, што яны несьмяротныя ў цыклічным часе мітаў свайго роду. У гістарычным вымеры наадварот — ня род гарантуе неўміручасць індывіду, а індывід унесьмярочвае род.

Ф.Скарына вучыцца й пытаецца, С.Полацкі вучыць і адказвае. Апошняе — прыкмета часу: чым няпэўней навакольныя абставіны, тым катэгарычней дыдактыка. Францыск застанец-

ца ў падсвядомасці беларускай культуры ейным паветрам і “кніжнікам кніжнікаў”.

Ф.Скарына шукаў на Захадзе, С.Полацкі знайшоў сабе на Ўсходзе — Імя. Досьведы Ф.Скарыны й С.Полацкага сфармавалі мадэль культурнага пасярэдніцтва, якая й умажлівіла ідэю Беларусі. Ф.Скарына й С.Полацкі — два роўнавялікія архетыпы, два ўзоры прэтэнзіяў для беларускіх культурнікаў. Без Ф.Скарыны, а дакладней — імпартаваных з Захаду тэхналегіяў, не было б “кідку на Ўсход” С.Полацкага. Без С.Полацкага ня ўзьнікла б Беларусі ў ейным іншым вымярэнні — як гістарычнай пераемніцы Полаччыны, як краіны культуртрэгераў і асьветнікаў —масту паміж Захадам і Ўсходам.

Імя “Беларусь” упершыню пасялядоўна пачало ўжывацца ў дачыненні да сучаснай беларускай тэрыторыі менавіта пры маскоўскім двары. Захад шукаў місіянераў, якія не выклікалі б адпрэчання ў артадаксальнага Ўсходу. На ролю такіх пасярэднікаў прэтэндавалі розныя тэрыторыі й этнічныя групы, але ў тым, што гэтая місія-назва “Беларусь” замацавалася менавіта за цяперашняй беларускай тэрыторыяй, пэўную заслугу мае й С.Полацкі, вучань віленскіх езуітаў, настаўнік маскоўскіх цароў. “Беларусь” на доўгія часы, да пацешных пятроўскіх палкоў і слабодаў, сталася адзіна прымальным для Расеі ўзорам заходняй цывілізацыі, з рук якой Масковія толькі й згаджалася браць рымскую вучонасьць.

Нацыю фармуюць ня толькі агульнасьць мовы ды гісторыі, але й місія — геапалітычная каньюнктура. Эліты могуць спраектаваць прэстыжную нацыянальную ідэю, але, каб зрабіцца “этнічнай культурнай тэмай”, яна мусіць улічыць геапалітычную прагматыку. Сьвятое месца не пустуе. Спачатку “Беларусь” зьявілася не ў зусім пісьменных — што зробіш — допісах маскоўскіх дыпляматаў і толькі пасяля — на палітычнай мапе. Каб апошняе адбылося, яе “вызвалілі” — гэта было актам ня толькі вайсковым, але й сэмантычным. “Вызвалалася” ня проста тэрыторыя, але й сэнс, ідэя, місія для гэтай тэрыторыі, уканаваная й закладзеная ў тэрміне “Беларусь”. Замала мець

нацыянальную ідэю й нацыянальную мітаграфію — трэба, каб тваю ідэнтчнасьць прымаў на веру яшчэ нехта збочны. Нацыя — гэта тое, што адбываецца й адбываецца вонкі.

Урэшце, Захад і Ўсход могуць анічога ня ведаць пра існаваньне Беларусі й нават не здагадвацца пра ейную апрычоную культурную ролю. Падобны трагікамічны момант ня ставіць пад пытаньне самое місіі Беларусі, бо міжкультурны дыялёг адбываецца, насамрэч, ня толькі й ня столькі на дзяржаўным узроўні, узроўні інстытуцыяў або дыскурсаў, колькі ў штодзённым побыце, на ўзроўні індывідуальных лёсаў.

Быць беларусам азначае браць удзел у гэтым дыялягічным праекце. Беларускаясьць — гэта форум, экспэртыза, палеміка. Беларусы ў Маскве рабіліся агентамі гісторыі, правакатарамі перамен. Такой была роля братоў Зізаніяў, П.Мсьціслаўца, Ф.Скарыны, М.Смагрыцкага, І.Хведаровіча й, безумоўна, С.Полацкага, уніята й палачаніна. Аслабленьне нацыянальнага імунітэту Беларусі прыпадала на пэрыяды лібэралізацыі маскоўскай дзяржавы. Беларусь рабілася прарасейскай у той ступені, у якой Расея “зьбеларушчвалася”, пераймаючыся гэтай дыскусіяй. Пецябург Пятра I стаўся магчымым тады, калі з прычыны бясконцай войнаў немагчымай зрабілася “полацкасьць” — камунікацыя эўразійскіх абшараў праз Балтыку з заходнім сьветам. У той ступені, у якой Беларусь прыдумвалася ў Расеі, Расея прадумвалася ў Беларусі.

Народжаны ў інтэлектуальных колах ВКЛ стэрэатып Масковіі (М.Літвін, А.Пасевін, Г.Пельгрымоўскі й інш.) быў успрыняты ў Заходняй Эўропе. І пазьней ужо новая эліта пасляпятроўскай Расеі прызнала сябе ў гэтым стэрэатыпе й культуры вавала яго як у творчасці “заходнікаў”, гэтак і “славянафілаў”. Пазнаньне чужога — найперш самапазнаньне. Француз Дэ Кюстын, пішучы пра Расею, адкрываў Эўропу, дапамагаючы вызначыцца эўрапейскім ідэалам і каштоўнасьцям. Беларусь была такім месцам, дзе выяўляла й адкрывала сябе як Расея, гэтак і Эўропа.

Бясконцыя войны ВКЛ з Масковіяй зьмянілі ня ў лепшы бок ня толькі эканамічнае ды дэмаграфічнае становішча По-

лаччыны XVII ст., але й адбіліся аанамальным чынам на культурным пакліканьні гораду. Эліты Полацку, якія далі літоўскім абшарам заканадаўства, распрацаваную пісьмовую мову, падмуркі дзяржаўнай і царкоўнай арганізацыі, былі ўрэшце зьведзены да стану памежнай варты, што з пэрыядычнасьцю ў дваццаць гадоў сыстэматычна вынішчалася падчас маскоўска-літоўскіх войнаў. Полацаку як месцу, заслужыламу на ўласную гістарычную рацыю, як прагматычнаму геапалітычнаму праекту, паўсталаму цэнтрам гандлю й культурных камунікацыяў, была неабходна мірная мяжа з Масковіяй. Менавіта таму Кацярынінскае XVIII ст., што зьліквідавала паўночна-ўсходнюю мяжу літоўскай “хімэры”, сталася часам росквіту Полацку. XVIII стагодзьдзе можна ўважаць ці ня самым бліскучым у новай полацкай гісторыі. Але аблудай было б казаць, што эканамічныя свабоды сталіся для палачан больш важнымі за свабоду сумленьня. Полаччына, як пісаў прарасейскі гісторык уніі М.Каяловіч, па-ранейшаму вызначалася “множеством ревнителіей, выступавших под знаменем Кунцевича”.

Вобраз Сімяона Полацкага слаба акцэптаваны ў сучаснай беларускай мітаграфіі, але ягоная прысутнасьць у айчыннай гісторыі не падлягае рэдукцыям. Ф.Скарына — больш плястычная й спадручная постаць для канструктараў мітаў, ягоны вобраз падпадае рэдагаваньню і кіраваньню палітычнай кан'юнктуры. У залежнасьці ад панавальнай ідэалягічнай моды, у яго зьмяняецца нават імя: Георгі на Францыск — і наадварот. У дадзеным пляне С.Полацкі рэзыстэнтны. Складваецца ўражаньне, што гэты выхаванец езуітаў на службе маскоўскага валадара сам вызначыў парамэтры сваёй прысутнасьці ў гісторыі. Урэшце, гэта й было ягонай прафэсіяй — ён карыстаў маскоўскі двор як ідэоляг “палітыкі велічы”, забясьпечваючы гістарыясофскую падтрымку маскоўскім унівэрсалісцкім памкненьням.

Здатнасьць ставіць і вырашаць гістарычныя задачы залежыць ад адпаведнага ўяўленьня пра час і каштоўнасьня арыентацыі, зь імі зьвязаныя. Кар’ера С.Полацкага як прагматыч-

ны праект, унутрана каштоўны й этычна апраўданы, магла скласьціся толькі ў выніку адпаведных адносінаў да гісторыі і рэлігійных устаноў. Як і іншых пазтаў барока, С.Полацкага ўражае дэструктыўны аспект часу. У сытуацыі міжчасься, міждзяржаўя й міжвер'я С.Полацкі шукае аптымальнае для свайго індывідуальнага лёсу выйсьце. Урэшце, гэтае выйсьце станецца аптымальным для ўсяго тубыльнага постсармацкага дыскурсу — “усходні” вэктар сфармуе беларускую ідэю-місію вяртаньня праваслаўнай цывілізацыі ў агульнаэўрапейскі кантэкст. Беларускі “славянафіл” у маскоўскім эквіваленце — гэта “заходнік”. У паводзінах С.Полацкага аблудна было б шукаць прыкметы нейкае вылучна беларускай схільнасьці да канфармізму. Праз стагодзьдзе, пасля разбору Рэчы Паспалітай, полацкія езуіты будуць датрымлівацца ў дачыненні з кацярыненскай Расеяй той жа лініі. Гэта выбар сацыяльна-актыўных людзей, якія вырашылі працаваць тут і цяпер. Падобная пазыцыя будзе даваць плён, пакуль у выніку імперскай рэакцыі на шэраг шляхоцкіх забурэньняў 1812, 1831 і 1863 гг. у краі ня будзе падарвана сацыяльна-эканамічная база эвалюцыйнага развою, створаная нацыянал-прагматыкамі. Тэзу “абеларушчваньня” Расеі забудуць на стагодзьдзе.

Жыцьцё на памежжы — існаваньне ў сытуацыі пэрманэнтнага культурнага шоку ад сутыкненьня з “чужым”, ад немагчымасьці, урэшце, напоўніцу атаясамляць сябе са “сваімі”. Гэтая сытуацыя спараджае своеасаблівы рэлятыўны фундамэнталізм. Мусіць, існуе пэўная лёгіка ў тым, што правінцыйны гішпанскі шляхціц Лаёла стаецца заснавальнікам аднаго з найбольш амбітных інстытутаў эўрапейскай экспансіі, вучань езуітаў С.Полацкі едзе вучыць маскоўскіх цароў, а сталіцай Таварыства Ісуса робіцца Полацк, незабавам інкарпаваны ў склад Расеі.

Дасьледаваньне жыцьцёвага й творчага шляху С.Полацкага выводзіць на разгляд па-сучаснаму вострых апазыцыяў Захаду й Усходу, краёвага патрыятызму й нацыянальнага пацучьця, традыцыі й навацыяў, сьвецкага і клерыкальнага, ідэ-

алаў і прагматызму. Развязаньне гэтых дылем дазволіла С.Полацкаму зрабіць адну з найбольш уражвальных кар’ер у гісторыі беларускай культуры. Гэты прыклад пасьпяховасьці на стагодзьдзі прадвызначыў для беларусаў культуртрэгерскі вэктар. С.Полацкі заклаў і яшчэ адзін прэцэдэнт — як дасягнуць пасьпяховасьці, не адрываючы свайго. Паэт, будучы ў Маскве, ня выракся ні полацкага патрыятызму, ні прыналежнасьці да базылянскага ордэну. Зрэшты, каб ня дужа падманвацца на гэты конт, варта ўлічыць адрозьненні паміж сучасным нацыянальным пачуцьцём і ўласьцівым часом С.Полацкага спосабам самаідэнтыфікацыі паводле краёва-канфэсійнай прыкметы. Калі для сучаснага нацыяналіста ягонаю “радзімай” зьяўляецца мова, дык для чалавека XVII ст. падобнай ідэалгічнай бацькаўшчынай была канфэсія, ці нават абрад, у выпадку “народнай веры”. Людзі “доўгага сярэднявечча лёгка пакідалі радзіму, бо наўрад ці яна ў іх была” (Ж. Ле Гофф). Да таго ж, і сама сацыяльная кляса, да якой належаў С.Полацкі, была, як піша М.Блок, па сваёй натуры ўнівэрсальнай.

Творчасьць С.Полацкага дазваляе выявіць тыя зьмены, што адбываліся ў сьвядомасьці ягоных сучасьнікаў, у прыватнасьці, у іхных адносінах да часу. У сваім творы “Год века образ” С.Полацкі атаясамляе сэзоны году з узроставымі стадыямі чалавечага жыцьця. Паэт падзяляе чалавечы век на пяць пэрыядаў, у кожным зь якіх па шаснаццаць гадоў: “Пяць разоў па шаснаццаць гадоў — канец веку”. Вымярэнне чалавечага жыцьця на 16-годзьдзі, на думку сучасных гісторыкаў, можа сьведчыць пра пэўную абыякавасьць тагачаснага грамадзтва да канцэпту ўзросту, што абумовілася адсутнасьцю ўніфікаваных узроставых вехаў, якімі для нашых сучасьнікаў зьяўляецца, напрыклад, набыцьцё адукацыі ці служба ў войску.

Заслугоўвае ўвагі верш С.Полацкага “4 *szesci dnia*”, у якім прасочваюцца каштоўнасьці адносіны паэта да часу: “*kto madry, ma noc w nienawisć, // We dnie uciechy szuka y korzsci*”. (Полоцкий С., с. 110). Параўнайма з народнай формулай “ягоны час, ягоная воля”, паводле якой “дабро ёсьць тое, што бывае ў

свой час і на сваім месцы” (Санька С.). Падобныя адносіны ўпарадкоўваюць сусьвет у сыстэму выразна вызначаных дыхатамій дзень—ноч, сьвет—цёмра, дабро—ліха й г.д. Але ў гэтую традыцыйную пэўнасьць у вершы С.Полацкага ўжо ўплішчваецца агаворка, характэрная для мадэрновых часін: “*Ma w prawdzie czlowiek z niej pod czas wygode*” (Полоцкий С., с. 110). Бяз гэтай агаворкі, якую санкцыявалі прасунутыя розумы Эўропы Новага часу, вогнішчы інквізыцыі палалі б яшчэ доўга (праўда, апошні выпадак суду над ведзьмамі зафіксаваны на Полаччыне ў XVIII ст.).

Традыцыйнае для хрысьціянскай вучонасьці разуменьне гісторыі, якое ня страціла сваёй актуальнасьці на працягу XVII ст., вызначалася “эсхаталягічнай пэрспэктывай”, гэта была гісторыя “кіраванага Богам руху ад граху да выратаваньня”. Паводле падобных перакананьняў, час належыць Богу й пераадоленне нівэлявальнай уласьцівасьці часу магчыма толькі ў Богу. Да гэтага мусяць імкнуцца ня толькі асобныя індывіды, але й цэлыя народы. Узаемасувязь тэалёгіі і палітычнай думкі была прыкметай эпохі. Ідэя стварэньня ўсясьветнай хрысьціянскай дзяржавы рухала гісторыю эўрапейскай цывілізацыі з часоў Каралінгаў. У ёй знаходзіць рэлігійнае апраўданьне сваёй сьвецкай дзяржаўніцкай кар’еры й С.Полацкі.

Першааснову ўсясьветнай хрысьціянскай імперыі — “трэці Рым” — С.Полацкі бачыць у Маскоўскай дзяржаве. Каб у гэтым перакананьні, дастаткова перачытаць віншаваньні паэта маскоўскім валадаром “Метры на пришествие во град отчистый Полоцк... царя и великого князя Алексия Михайловича” і іншыя, у якіх С.Полацкі прадракае маскоўскаму арлу панаваньне над іншымі дзяржавамі. Карона ўсясьветнай імперыі ўжо бачыцца паэту на галаве маскоўскага цара: “Прийми митру литовску, прийми и корону // Полскую, Алексею, под свою оброну. // Затым даст Бог тры шведских на остаток в небе, // Труда ради о веру увенчают тебе” (Полоцкий С., с. 40).

У першай частцы сваёй палітычнай праграмы паэт, мусіць, меў рацыю — калі б ягоны вэрсыфікаваны праект здзейсніў-

ся пад ачолай маскоўскага арла, эўрапейскай гісторыі сапраўды прыйшоў бы скон.

Гістарызацыя масавай свядомасці адбылася толькі напрыканцы XVIII стагоддзя. Прысьпешыць гэты працэс магло жыццё на памежжы, з уласцівай яму асаблівай інтэнсіўнасцю падзеяў, што наглядна суадносяць хаду гісторыі са здарэннямі асабістага лёсу. Сьветаадчуваньне барока як пераходнай сьветапогляднай фармацыі, міжэтнічныя й міжрэлігійныя кантакты й канфлікты ў памежнай Полаччыне — усё гэта зрабіла С.Полацкага прыналежным гістарычнаму адчуваньню свае эпохі, што й дазваляе суадносіць ягоны лёс і чын з заканамернасьцямі гісторыі, а ня міту.

КУЛЬТУРТРЭГЭРСКІ ЛЯНДШАФТ

Рака й мяжа — тыя скрані, паміж якімі фармавалася полацкае грамадства XVII стагоддзя. Межаў Полацак ніколі не любіў, адсоўваючы іх як найдалей за свае ваколіцы — гэта была экспансія гандляроў, дойлідаў, асьветнікаў і сьвятых. Горад на сотні кілямэтраў пасунуў мяжу на захад — і паўстала Беларусь. Усходняя мяжа ВКЛ і Масковіі, чужая Полацку, падрывала эканамічныя сувязі й культурную місію краю, але не адмяняла іх. Мяжа надала гэтаму сьвету мітаў і легенд гістарычнае вымярэнне, а рака ўлучыла яго ва ўсясьветны кантэкст.

Сваёй мэтафарай “жыццё пры дарозе”, апавядаючы пра лёс беларускага, Алесь Аркуш выявіў пляст нэгатыўных значэньняў транзытнай прасторы-пусткі. “Жыццё пры дарозе” — антыпод жыццю пры рацэ. Дарога арганізуе тэхнагенную прастрань, рака — прастору культуры. Полацак, які паўстае з брамы чыгуначнага вакзалу, і Полацак з набярэжнай — розныя гарады. У першага лёс павятовай станцыі, другі — караблём-нэфам Сафії спасьцерагае сустрэчнага ветру гісторыі.

Два Полацкі нітуюцца ў нашай свядомасці. Той, што мы ведаем цяпер, — уласна горад, але нашыя продкі адрозьнівалі таксама й Полацак як край. Гэта ўся лясная прыдзьвінская

роўнядзь з прадмесцямі-фарпостамі, адлеглымі адзін ад аднога на сотні кілямэтраў. Менавіта палачанамі называлі жыхароў беларускага Падзвін'я летапісных крыніцы. Чым ёсць тады сучасная Полаччына, як ня ўсёй Беларуссю ў ейных этнаграфічных межах? Пазбаўце палачан падобнага ўяўлення — і Беларусь не далічыцца тысячы гадоў уласнай гісторыі. Сучасны Полацк — фундатар беларускага гістарычнага дыскурсу й донар для сталічнай эліты.

Гамагеннасць прыдзвінскага ландшафту, ягонага “дзвінацэнтрычнасць” (крыніцы й ручаіны краю імкнуць да галоўнага рэчышча) ёсць тым эмацыйным чыннікам, што нараджае ўсведамленне супольнага. Лучнасць ландшафту прадвызначае агульнасць гістарычнага лёсу. Вандроўкі па крывіцкім чарналесці Ёсяслава Чарадзея, Яна Баршчэўскага й Язэпа Драздовіча прасякнуты адчуваньнем свойнасці. Гэта, мусіць, тое, што разумелі скандынавы пад паняткам “мідгард” — унармаваная абжытая прастора, як родны двор дзяцінства, у акрэсе тыну якога знаходзілася столькі чароўнага, хвалявальнага, але бяспечнага.

Тапаграфія папярэднічае гістарыяграфіі. Абмеры зямельных уладанняў падчас рэформы каралевы Боны ўвыразнілі абрысы літоўскай Сарматыі. З рэкагнасцыровак і памежных абмераў тэрыторыяў, захопленых кацярынінскімі генэраламі, паўставалі абрысы сучаснай Беларусі. Менавіта на падставе тапаграфічных даведак узніклі першыя ўзоры айчыннай гістарыяграфіі — “Апісаньне Віцебскай губэрні” Пятра Катлоўскага, “Исторические сведения о примечательных местах Белоруссии” М.Бэз-Карніловіча ды іншыя. Пры ўсёй сваёй імперскай скіраванасці яны ня страцілі навуковай каштоўнасці — ландшафт ня так падпадае фальшаванню, як пісьмовыя крыніцы.

Побач з традыцыяй-гэкстам заўжды прысутнічае традыцыя-ляндшафт, што ўплывае сваімі эканамічнымі й афэктыўнымі складнікамі на сацыяльна-палітычнае поле. Гэта канфлікт дзвюх розных моваў, якія, гаворачы пра аднолькавыя рэчы, ствараюць адрозныя рэальнасці. Адраджэнская тра-

дыцыя, угрунтаваная на формулах сваіх сакральных тэкстаў, паходжаньне якіх узыходзіць да віленскіх краявідаў XIX ст., адмаўляе ў культуратворчай каштоўнасьці сучаснаму соцыя-культурнаму ляндшафту. На жаль, тарашкевіца не валодае дастатковай крэатыўнасьцю, каб спарадзіць з уласнай літары “абяцаную зямлю” — рэальнасьць альтэрнатыўную.

Полацак знаходзіцца ў тым шчасным пункце, дзе ляндшафт выходзіць на паверхню сэмантычнай уцямнасьці. Рака, лес, верасовыя пусткі, балоты, азёры, дарогі, камяністыя палі ангажуюцца тут гісторыяй, гарызанталь краявіду трансфармуецца ў вертыкаль сылюэту бажніц. Гісторыя існуе ў полацкім пэйзажы як патэнцыя, як працяг ляндшафту ў сацыяльнае. Ляндшафт акумулюе ў сабе набор магчымых гістарычных падзеяў, якія “ўчытаны” ў краявід (напрыклад, “палі баёў”),— павароткі дарогі нясуць у сабе патэнцыі гістарычных пэрыпэтыяў, а пагоркі, лагчыны, азёры выконваюць мнэматычную функцыю. Вакол гэтых дамінантаў канцэнтруюцца легенды й паданьні.

Лес зьяўляецца тым топасам, які наглядна дэманструе асаблівасьці прасторавых уяўленьняў традыцыйнай беларускай культуры. У ейным кодзе ён “сэмантычна маркіруе Поўнач і Верх”, то бок “лес аказваецца максымальна прыцягнутым да сфэры сакральнага” (Санька С.). Для заходнеэўрапейскай традыцыі характэрна хоць і дыфэрэнцыяванае ў залежнасьці ад сацыяльнага становішча й культурнага цэнзу, але збольшага насыцэрожанае стаўленьне да лесу. Гэтая амплітуда вагаецца ад вобразу нетраў-пустэльні, поўных інфэрнальных сіл, у якіх выпрабоўвалі сваю веру клірыкі, і да лесу-вольніцы браканьераў-віланаў. І тым, і другім лес быў “універсумам чароўных і палохкіх легенд” (Ле Гофф Ж.).

Кніжнік Сімяон ня мог прайсьці паўз такі тэкст, якім зьяўляецца “кніга прыроды”. “Кніга прыроды” — адна з “мэтафар Барока”, адсюль і назва энцыкляпэдычнай працы С.Полацкага “Вертоград многоцветный”. У тэкстах апошняга алівы, фігавыя дрэвы й вінаградныя лозы дамінуюць па колькасьці згадак над тубыльнымі крушынамі й соснамі. Пабожны паэт лепш

арыентуецца ў тапаграфіі й батаніцы Эдэму, чымсі роднай зямлі. Нетры ягонага “вертаграду” насяляюць ільвы, малпы й іншыя вучоныя зьвяры, што валодаюць мастацтвам палымянай казані. Лес для С.Полацкага — сфера языцкага, у адрозьненне ад вертаграду, саду — канцэнтраванай мэтафары культуры; культуры ў ачышчанай ад больш позніх напляставаньяў форме, культуры як апрацоўкі зямлі, прыроды. Прыроднае, “калючае”, як крушына, у творы паэта “Презрение достоинства и желание почета” — мусіць належаць агню — смалістаму цяпельцу, на якім смажацца свавольнікі “в темной пропасти, в огненном океане”. Сад С.Полацкага — гэта дыдактычная катэгорыя, чужая пастаральным сэнтымэнтам. “Дзікі” аўтэнтычны ландшафт, як і ягоныя насельнікі — нацыі,— яшчэ ня вынайздзены, гэтыя адкрышці будуць зроблены праз колькі стагодзьдзяў.

Геапалітычныя арыентацыі Полацку традыцыйна палягалі ў плашчыні “Поўнач—Поўдзень”. Гэта ня толькі шлях “з варагаў у грэкі”, што нітаваў у Полацку Скандынавію зь Бізантыяй, але таксама й пасярэдніцкая роля паміж Вялікім Ноўгарадам і Кіевам, пра што сьведчаць архітэктурныя помнікі й знаходкі археолягаў. Альгердаў шлях, суладна з народнымі паданьнямі, адпавядае ня столькі тапаграфічнай, колькі мітапаэтычнай праўдзе — у беларускай традыцыйнай мадэлі сьвету зьвязка “Поўнач—Поўдзень” мае каштоўнасныя нагрузкі, зьвязаныя з апазыцыямі “верх—дол”, “сакральнае-інфэрнальнае”, дзе Поўнач, адпаведна, верх, а дол — Поўдзень (Санька С.).

Калі “Поўнач—Поўдзень” былі для Полацку кірункам эканамічнага развою й культурных кантактаў, то геапалітычная вось “Заход—Усход” стала спадарожніцай войнаў і разбораў, вытокі якіх палягалі далёка ад мясцовых інтарэсаў. Да распрацоўкі міталягемы Ўсходу дачыніўся й С.Полацкі. “Океан восточной власти ти годует // А юж западны тебе ся готует. // Слонцу Восток, Запад равне подлежат, // Даст Бог тебе, слонце, вси царем узнают” (Полоцкий С., с. 38) — дэклімае паэт, ці

то сьцьвярджаючы, ці то прадракаючы пурпуровы ўсход маскоўскай вялікадзяржаўнасьці. Як і многія вобразы й ідэалёгіемы, міт усходу распрацоўваецца С.Полацкім з дапамогай антычных узораў глэрыфікацыі. Маскоўскага цара паэт прыпадабняе Аляксандру Македонскаму.

Уяўленьні пра ландшафт — люстра суб'ектыўнасьці эпохі, ейнага грамадзкага краявіду. Зь якой кропкі сацыяльнага бачыўся С.Полацкаму ягоны Вертаград? Поле сацыяльнага, як “гістарычна склаўшаяся прастрань”, ёсьць вытворным ад прасторы прыроднай і адначасова месцам, дзе фармуюцца прасторавыя ўяўленьні і спосабы трансфармаваньня ландшафту (П.Бурдзье). Разглядаючы погляды С.Полацкага на сацыяльнае, мы сутыкаемся з ідэалёгічным пасылам, у якім застаецца мала месца неадрэфлексаванай інэрцыі традыцыі. Сімяон Полацкі, выхаванец Кіева-Магілянскай калегіі й Віленскай езуіцкай акадэміі, тагачасных асяродкаў усходнеэўрапейскай гуманістычнай думкі, ідэю чалавечай дабрароднасьці вырашае ў рэчышчы рэнэсанснай канцэпцыі чалавека. Засноўваючыся на рэлігійным пастуляце стварэньня чалавека па вобразе боскім, рэнэсансная ідэалёгія дэкларавала свабоду чалавечае волі й роўнасьці кожнага чалавека ў Богу. Гэтую ідэю мы знаходзім і ў творах С.Полацкага. Паэт сьцьвярджае: “Все мы по образу Божьему, все мы — адамиты”. Кожны нараджаецца роўным і годным, але, маючы свабоду маральнага выбару, чалавек можа згубіць падставу гэтае годнасьці — вобраз Бога ў душы. Шляхціц — гэта перадусім той, хто патрапіў захаваць павязь з боскім першаўзорам. Адсюль выснова С.Полацкага: “Кто богат достоинствами, по праву может быть наречен // Дворянином, хоть бы был рожден от простецов неизвестных. // А кмет і дворянин без достоинств — холоп, хотя рожден от благородных” (Полоцкий С.). Факт нараджэньня ад дабрароднага продка ня можа даваць перавагі на вагах шляхоцкае годнасьці: “всякая кровь портится і невечна”. Вайсковая шляхоцкая служба разглядаецца паэтам не як прывілей, а як адно са шматлікіх рамэстваў.

Фармулюючы сацыяльны ідэал, С.Полацкі дэкларуе яго адкрытым для памкненняў любога чалавека, незалежна ад паходжаньня, наяўнасьці чыну ці маёмасьці. У асяродзьдзі рамесьнікаў і клірыкаў С.Полацкі бачыць апірышча боскім і царскім справам. Галоўны цэнз: верная служба царкве й манарху, што мае на ўвазе індывідуальную дабрароднасьць, працу як служэньне. Каб сьцьвердзіць дабрароднасьць працы агулам і рамесьніцкай працы ў прыватнасьці, С.Полацкі выводзіць ейную генэзу ад антычных багоў: “Сметливая Арахна пряжу придумала, // Чтоб наготу нашу удобно укрыть. // Также і ткачей всякими изделиями // Благодаря ее изобретению мы облагодетельствованы” (Полоцкий С., с. 132).

Ідэал С.Полацкага — гэта своеасаблівае шляхоцтва без гербоў, генэалёгіяў і радавых замкаў. Рыцарам сутаны ды прэстолу й бачыў сябе С.Полацкі: “меч ё азь, подражая Христу Госпаду, оть усть моихъ испущаю, не человеки убивающий, но злобы ихъ, і лукавства ихъ посецающий, сухія ветви от древа отрезающий... Мечъ духовный, на духовныя извлекаю, і секу нещадно ихъ злобы”.

С.Полацкі, зразумела, ня быў утрапёным дэсыдэнтам. Ён аддаваў належнае й традыцыйнай канцэпцыі трохчастковага функцыйнага падзелу грамадства на сьвятароў, вояў і земляробаў: “Блюди свое сословие: молитва Симу // Дана, плуг — Хаму, а меч — Иафету.” (Полоцкий С.). І ўсё ж само грамадства ўжо зламала гэтую дэкларатыўную статыку, акурат у той ступені, якая й дазваляла сыну купца рабіць кар’еру клірыка й дзяржаўнага дзеяча. “Паэтычныя вольнасьці” С.Полацкага былі санкцыянаваны часам. Эксцэсы шляхоцкіх вольнасьцяў змушалі многіх палітычных мысьляроў Рэчы Паспалітае знаходзіць ідэальныя грамадзкія ўзоры ў самых нечаканых месцах, у асяродзьдзі іншых сацыяльных клясаў і нават іншаверцаў. Шукаць падтрымкі “палітыкі велічы” ў бюргерскім асяродку вымагалі й агульнаэўрапейскія палітычныя тэндэнцыі. Падобная задача патрабавала перафармуляваньне сацыяльнага ідэалу, падпарадкаваньня яго новым палітычным рэаліям. С.По-

лацкі сваім паходжаньнем і выхаваньнем быў да гэтага падрыхтаваны.

Існуе сапраўдны інстытут полацкіх страт і няздзейсьненых праектаў. Гэта вельмі аптымістычны інстытут — ён дэманструе вымер тутэйшых патэнцыяў і амбіцыяў. “Страты” — неабходная драпіроўка гістарычнай дыскрэтнасьці, без падобнага маскаваньня гамагеннасьць традыцыі не была б відавочнай. Тое, што мы не патрапілі яўна залічыць у свае набыткі, можна правесці па графе “свайго страчанага”. З расьцярушаных і непачытаных архіваў, з раскіданых камянёў бажніц прарастае сучасная беларуская самасьвядомасьць, пачатак якой далі археалагічныя й археаграфічныя вышукі.

Полацкі лябірынт — ці ня самая амбітная крывіцкая “страта”, бо яна галіцца на ландшафт, прэтэндуе на асаблівыя дачыненні з прасторава-часавым кантынціюмам (згадайма “Лябірынт” В.Ластоўскага). Але гэтая міталёгія няпоўная — хтанічная прырода лябірынту-сутарэння вымагае наяўнасьці свайго салярнага спадарожніка. І ён, гэты крывіцкі Эдэм, існуе. У адрозьненне ад Лябірынту, адносна тапаграфіі й месцазнаходжаньня Саду ёсьць больш пэўныя звесткі. Ян Баршчэўскі, напрыклад, лякалізуе ягонае месцазнаходжаньне ў экіманскіх уладаньнях паноў Беліковічаў. Урэшце, “Вертаград” С.Полацкага можна ўважаць ягоным віртуальным філіялам, заўжды гатовым разгарнуцца на прасторы айчыннага гуманітарнага дыскурсу.

2001 г.

Валерка БУЛГАКАЎ — нарадзіўся ў 1974 г. у Менску. У 1995 г. скончыў Беларускі дзяржаўны ўнівэрсытэт (аддзяленьне беларускай філялёгіі, у 1998 г. — аспірантуру пры БДУ, у 2003 г. — аспірантуру Інстытуту філязофіі Нацыянальнай Акадэміі навук Украіны. Рэдактар часопісу “ARCHE”. Спецыялізуецца ў галіне дасьледаваньняў эўрапейскіх нацыяналізмаў, у тым ліку беларускага.

МОЙ БАГУШЭВІЧ

ДЫЯЛЕКТЫКА КЛЯСЫЧНАГА ТЭКСТУ

Менаваная ў назове канстатацыя не павінна ўводзіць нікога ў зман — у ёй няма й ня можа быць адценьня пэрсанальнае прыналежнасьці, як, напрыклад, у выказваньні *мая сьмятана* або, калі больш па-постмадэрнісцку, *аддай маю сьмятану*; гаворка ідзе насамрэч адно пра лінію адэкватнае рэцэпцыі створанага Багушэвічам корпусу тэкстаў на гранічна агульным фоне аналітыкі фундамэнтальных мамэнтаў беларускага нацыянальнага дыскурсу. Пад “адэкватнай рэцэпцыяй” у дадзеным кантэксце трэба разумець ня што іншае, як інтэнцыю інтэлігібельна асэнсаваць некаторыя эстэтычна рэlevantныя інварыянты з творчага даробку аўтара “Дудкі беларускай”, якія дагэтуль заставаліся *par excellence* фігурамі маўчаньня.

ПРАСТОРА МАЎЛЕНЬНЯ Й МАЎЛЕНЬНЕ ПРАСТОРЫ

Вульгарна-марксісцкае літаратуразнаўства (а іншага, прызнацца, на Беларусі доўгі час і не было) зводзіла ўсю інтэрпрэтацыю творчасьці аўтара “Дудкі беларускай” да стандартнага набору стэрэатыпаў: “мужык”, “пан”, “прыгон” etc. Наш выбар якраз і зьясьняецца насьпяваньнем пільнае патрэбы выйсьці за гэтае заганае кола, за межы гэткага кшталту рэдукцыянізму.

Катэгорыя музычнага дае тут унікальную магчымасць выкрышталізаваць у створаным адным з заснавальнікаў беларускае літаратуры корпусе тэкстаў уласна рамантычныя элементы, характэрныя для творчасці паэта.

Новыя інтэрдысцыплінарныя досьледы, прысьвечаныя эстэтыцы рамантычнае творчасці, дазваляюць з поўным правам залічаць *музычнае* да цэнтральнае парадэгмы рамантычнае паэтыкі. Нямецкая дасьледніца Барбара Наўман у сваёй кнізе гаворыць пра самарэфлексійныя структуры музыкі, трансцэндэнтальны характар нявызначанасці музыкі як безінтэнцыяльнага, не-паняццёвага, і таму найбольш агульнага й абстрактнага мастацтва, падводзячы тым самым грунт пад сваю тэзу пра “*Geburt des sprachlichen Zeichens aus einem musikalisch-rhythmischen Geiste*” (Naumann B. “*Musikalisches Ideeinstrument*”. *Das Musikalische in Poethik und Sprachtheorie der Frühromantik*. Stuttgart 1990. S. 146). Пры гэтым музычныя элементы на спэкулятыўным роўні аказваюцца спачатнымі духова-эмацыйнымі сіламі паэзіі. Гэты спэкулятыўны ровень, што паказальна, дапускае маніфэстацыю розных формаў сьведамасці.

Іншая нямецкая аўтарка, Крыстына Любколь, падкрэслівае здольнасць музыкі быць “дыскурсіўным сяродкам”, а ідэя музычнага, сьцьвярджаецца далей, ня толькі вызначае дыспазыцыю мастацкага суб’екту, але адначасна ўстанаўляе паэталягічную мадэль арганізацыі тэксту (Naumann B. “*Musikalisches Ideeinstrument*”. *Das Musikalische in Poethik und Sprachtheorie der Frühromantik*. Stuttgart 1990, S. 163).

Музычная стыхія, якая шырокай ракой разьлілася на бачнах Багушэвічавых твораў, становіць сабой выходны мамэнт для комплекснага асэнсаваньня маштабу створанага ім. Дасататкова згадаць, што загалоўныя вершы — гэтаксама прасякнутыя музычнай сымболікай — абодвух зборнікаў паэта, адпаведна, “Мая дудка” й “Смык” акурат і пачынаюцца энэргічнымі заклікамі да “музыкаваньня”, да надрыўнага граньня, якому ня бачна краю:

Эх, скручу я дудку!
Такое зайграю,
Што ўсім будзе чутка
Ад краю да краю!

(Багушэвіч Ф. Творы. Менск, 1991. С. 18)

Водгульле гэткай наратыўнай мадэлі дыялёгу паміж паэтам і чытачом, якая скіроўвае апошняга пачуць музыку словаў, музыку сфэраў, сустракаецца фактычна на ўсім прасьцягу новае беларускае літаратуры ад Чачота й Багрыма паўз Багушэвіча й да Цёткі, Купалы, Коласа й г.д. і, як правіла, закранае ня толькі сэмантычна-рэфэрэнцыйную прыроду аўтарскае мовы, але й сынтагматычны ровень тэксту.

Акт музыкаваньня ў падобных кантэкстах выступае сымптомам нутранае нестабільнасьці мастацкага суб'екту, своеасаблівым індыхатарам парушэньня прыроджанае зраўнаважанасьці рэчаў. Амплітуда гучаньня пры гэтым можа адмяняцца ад, здавалася б, лірычнага сьпева да крыку, стогну, энку й нават галашэньня.

Музычны імпульс, які выходзіць ад мастацкага суб'екту, пакліканы вывесці суседніх суб'ектаў із стану радыкальнае пасіўнасьці (або, наадварот, прывесці іх у гэты стан). Больш за тое, якраз з гэтай свомасьцяй музыкі традыцыйна зьвязваецца ўяўленьне аб ейным “дэструкцыйным характары”, таму што, паводле Канта, сьпеў ці патрабуе ад іншага суб'екту сьпяваць разам, ці зьнішчае, у тэрміналегіі Канта, ягоную “думальную самастойнасьць” (“*Gedankengeschäft*”) (*Kant I. Kritik der Urteilskraft, Akademie-Ausgabe, Bd.5. Berlin, 1913. S. 330*). Музыка выкрывае ўвесь фальш суб'екту (прыраўн. “анталёгію фальшывае сьведамасьці” ў Адорна), яна парушае ягоны спакой і нагадвае яму аб ягонай сьмяротнасьці й нявечнасьці.

Апрача гэтага, магчымы й зьлёжку іншы выклад фэномэну музыкі, заснаваны на ейнай тэмпаральнай абумоўленасьці. Часінай поўнага панаваньня музычнага пачатку ёсьць ночная пара, а прасьцягам ягонага бесперашкоднага пашырэння — разлог, спабыты сьвятліні й сонечнага праменьня. А таму пік

дамінацыі музычнае стыхіі азначае адно — **зыход у цямрэчу, надыход вусыцішнае пары жудлівасьці**, калі суб'ект губляе свае звычайныя абрысы й пачынае баянсаваць паміж двума экзистэнцыйнымі палюсамі: паміж жыццём і сьмерцю, паміж бытам і нябытам.

Тое, што з запачаткаваньнем расейскіх каляніяльных тэхналёгіяў пэрманэнтнага скарэньня суб'екту шляхам накіданьня яму комплексаў самазабыцьця, самавырачэньня, самараспушчэньня ў “расейскім моры”, карацей, падрыву собскае саматоеснасьці суб'екту адбылося агульнае **азмрачэньне** сытуацыі, дакладна фіксуе, напрыклад, Вінцэсь Каратынскі ў сваім вершы “Ўставайма, братцы!..”: “Узыйдзі нам, соўнейка!/Прывядзі нам дзень!” (Каратынскі В. Творы. Менск, 1994. С. 12).

Сама фактура гэтага твору — *уставайма, братцы* — разгортае яшчэ адну старонку ў занявольны лірычнага суб'екту каляніяльнаму генію, а наймя тое, што сам суб'ект знаходзіцца ў гарызантальным палажэньні, ён зьбіты з ног, ён спляжаны вобзем, ён зьведзены да рангі паўзуноў, ён стаптаны ў брудзе, спабыты мабільнасьці й *самастойнасьці*, інакш кажучы, ён *нястанны* ды нетрывушчы, і можа толькі прагнуць спатолі. Ад гэтага яму заняло мову, і ён ня ў стане вымавіць тае сакральнае формулы, якая дазволіць яму выпрастацца:

Ой, нашто ж мне дана тая мая мова,
Як я не умею сказаць тое слова,
Каб яго пачулі, каб яго пазналі,
Каб яго, то слова, ды *праўдай* назвалі...

(Багушэвіч Ф. Творы. Менск, 1991. С. 29)

Топіка сакральнасьці патрабуе гэтта грунтаўнейшага разрабленьня. Арыстотэль адразьняе (Aristoteles, *Politik*, VIII, 5.7) чатыры спосабы ўжыцьця музыкі: першае — для забавы, другое — для маральнага ўдасканаленьня, трэйцяе — як занятка, што прыносіць высокае задавальненьне, чацьвёртае — з мэтай “ачышчэньня”, прычым, нарматыўнае разуменьне катарсысу гэтта — абумоўленае мастацкім досьведам вывальненьне ад афэктаў. Катарсыс можа быць выкліканы такім узрушэньнем

духовых памкненняў, пры якім яны падпарадкоўваюцца стродка вызначанай меры й закону.

Топас “ачышчэння”, катарсысу можа аказацца надзвычай важным для нас — калі пад гэтым разумець і ачышчэнне ад раней прышчэплене штучнае тоеснасьці, ад усіх тых наплас-таваньняў, якімі калянiяльная прастора зь ейнымi агрэсіўнымi практыкамі “адорвае” суб’екта.

Калянiяльная культурная экспансія, праводжаная з імперскага цэнтру, найчасцей адзначаецца ў *ГНЮШВАНЬНЕМ МЯСЦОВЫХ СВЯТЫНЯЎ*: яна скіроўваецца на дэсакралiзацыю аўтэнтычнай аўтахтоннай культуры й на дэзiдэнтыфікацыю ейных канкрэт-ных носьбітаў. Сьведама або нясьведама, але Багушэвіч супрацьстаіць гэтай экспансіі, уводзячы топіку “музыкаваньня”, у якой адначасна скрыжоўваецца вэрбальнае й сакральнае. Бо толькі не спабытая “сакралiзаванасьці” культура можа быць сацыяльна прэстыжнай.

Няма дзіва, што ўсе больш-менш прыкметныя функцыянеры беларускае культурнае прасторы ў XX ст. якраз і займаліся рэкультывацыяй гэтае страчанае (патрачанае) сакралiзаванасьці — ад Янкі Купалы й Вацлава Ластоўскага паўз Янку Станкевіча й Антона Адамовіча й да Алеся Разанава. Таму што — як мы казалі — адно гэткае культура, якая нясе ў сабе патас загадкавасьці, таямнічасці, невытлумачанасьці можа набыць сацыяльную значнасьць.

І тое, што антырасейская тэма наўпрост (падкрэсьліваем: наўпрост, экспліцытна) не артыкулюецца ў лірыцы Багушэвіча, тлумачыцца, магчыма, ня толькі ягонай унівэрсальнай паэтычнай праграмай, але й тым, што да яго фактычна ўсё было ўжо сказана — публіцыстычна завойстрана Кастусём Каліноўскім (народзе, ...тады толькі заживеш шчасліва, калі над табой маскаля ўжо ня будзе!), па-мастацку пранікнёна Ўладзіславам Сыракомлем:

Лягчэй будзе сэрцу, як згіне маскаль.

Зямля ты наша, зямля ты сьвятая,

Радзі нам збожжа ды судзі пажашь, —

Ня прыйдзе вораг з маскоўскага краю
На магазын наша зерне браць!

(*Сыракомля У. Добрыя весці. Паэзія, проза, крытыка.*

Менск, 1993. С. 15—16)

Супраціў расейскай імперыяльнай палітыцы заманіфэстоўваўся, выяўляўся тут найзырчэй. Імперыяльнай палітыцы супроцьстаіць у вершы Сыракомлі творчая, і, тым самым, абарончая сіла сакралізаванай зямлі.

Увогуле, у гэтай частцы Эўропы пазьнейшая літаратура (літаратура *fin de siècle*) з усёй бязьлітаснасьцю агаліла наяўнасьць двух палюсоў, двух скрайніх пунктаў, паміж якімі разгортваліся мастацкія практыкі: кансэрватыўна-патрыярхальнай парадэгмы (г.зн. для нашага выпадку: заснаванай на патасным сьцьвярджэньні рустыкальнасьці, беларушчыны ў тым ці іншым выглядзе, патрыятызму, папулізму, які нярэдка мяжуе з прагненьнем быць даступным усім і кожнаму, непрыняцьці й пасіўным ігнараваньні найноўшых культурных і, шырай, агульнацывілізацыйных выклікаў, рэалізму, антыурбанізму, антыэратызму, засярэджанасьці на сацыяльным аспэктце быцьця) і мадэрнісцкай парадэгмы або, як інакш, парадэгмы мадэрнізацыі, абапёртай на эўрапеізму, касмапалітызму, эратызму, урбанізму, інтэлектуалізму, эстэтызму й дэкаратывізму.

Для Багушэвіча полюсную сытуацыю заманіфэстоўваў урбаністычны асяродак, месца адбываньня калянізацыйных практык. Для самога аўтара й ягонага наратора гэта дысанансная сытуацыя. Дарэчы, адной зь першапрычынаў музыкі й адначасна яе спараджэньнем ёсьць *дысананс*. Будучы спачатна насьледкам страты нутраной гармоніі суб'екту, дысананс у сваім музычным разнавідзе рэльефна падкрэсьлівае дыхатамічны распадзел і ўгрунтаваны на ім патас дыстанцыі паміж стаўлянай пад сумлеў аўтаноміяй (лепей: *аўтаніміяй*, здольнасьцяй даваць рэчам у іхным стасунку да сьвету свае іменні) суб'екта й уціскам вонкавай рэальнасьці на яго, паміж удаванай — праваслаўна-барадатай — ідыліяй расейскай каляніяльнай сыстэмы й рэальнай мерай сацыяльнага адчужэньня суб'

екту ў ёй, паміж велічэзнай нутраной напружанасьцяй вызвольнага духу й мізэрнасьцяй дасягнутага, паміж, урэшце, афарбаванымі ў сьветлыя таны хімэрычнымі спадзевамі на будучыню й змрочным цяжарам мадэрнай сучаснасьці.

Зразуметы гэтак, фэномэн дысанансу азначаў насамрэч расколіну ў інтэграванай сьведамасьці індывіду, у цэльным абразе сьвету. Запраўднасьць быццам распалася на безьліч аскепкаў, але ўзьнікла, тым ня менш, магчымасьць выбудаваць з гэтых аскепкаў зусім новую мазаіку. Сама надцятая тоеснасьць суб'екту прычынялася да правакаваньня фэномэну дысанансу. А яго музычнай прыродай адно ўвыразьнялася прытомнасьць у ім аганальнага пачатку.

Наступная справа. У Кантавай “Крытыцы здольнасьці меркаваньня” значыцца пасаж, згодна зь якім музыцы свомая “нястача урбаністычнасьці” (*“Mangel der Urbanität”*) (*Kant I. Kritik der Urteilskraft, Akademie-Ausgabe, Bd.5. Berlin, 1913. S. 330*). Гэтая — вылучаная спэкулятыўным шляхам — свомасьць музычнага знаходзіць сваё эмпірычнае пацьверджаньне ў аналізаваным корпусе тэкстаў:

Не люблю я места (па-расейску — горад).

Надта там цяснота і вялікі сморад.

А паноў як маку ды сярод гароду,

Апроч таго пропасць рознага народу!

(Багушэвіч Ф. Творы. Менск, 1991. С. 32)

Чаму места правакуе гэткую антыпатыю ў актуальнага лірычнага суб'екту? Больш за тое, чаму места ператварылася ў існасьці ў выклік для традыцыйнай аўтахтоннай культуры?

У эсэі “Пакаленьні аднаго места” Жака Дэрыды зьмешчаны ланцуг развагаў, свайго роду інтэлектуальны інструмэнтар, які можа быць выкарыстаны й у дадзеным выпадку. Ідучы ў рэчышчы дэ-рэ-канструкцыі места, аўтар эсэю мяркуе, што кажны урбаністычны праект падпарадкоўваецца прынцыпам своеасаблівай граматыкі, якія ня маюць нічога супольнага з прынцыпамі агульнапрынятай рацыянальнасьці. Першая цяжкасьць, зь якой заўсёды сутыкалася традыцыйнае места, гэта праблема мяшаньня моваў — часам навет гіпэрбалічнага су-

параваньня чысьленых моваў. Зразуметая так, фігура места ўвасабляецца ў выбудове абсалютнае вежы, у празьмернасьці, у безьлічы гаворак, перакладнікаў і нацыяў, і ў пэрманэнтнай вайне паміж гэтым усім. Апатэозам такога места было татальнае места, месцкая аглямэрацыя, мэтраполія, *polis* ці навет *acropolis*.

Свой ня менш пераканальны выклад разглядаючы тапалягічнай адзінкі прапануе сэмійтыка. “Места як складаны сэмійтычны мэханізм, генэратар культуры,— зазначае Юры Лотман — уяўляе сабой кацёл тэкстаў і кадоў, рознаўпарадкаваных і гетэрагенных, прыналежных да розных моваў і розных роўняў. Акурат прынцыповы сэмійтычны поліглітызм кожнага места робіць яго полем разнастайных і ў іншых варунках немагчымых сэмійтычных калізіяў. Рэалізуючы стыкаваньне размавітых нацыянальных, сацыяльных, стылёвых кадоў і тэкстаў, места ўжыцьцяўляе разнастайныя гібрыдызацыі, перакадаваньні, сэмійтычныя пераклады, што ператвараюць яго ў магутны генэратар новай інфармацыі” (Лотман Ю. Избранные статьи в трёх томах. Том II. Статьи по истории русской литературы XVIII—первой половины XIX века. Таллинн, 1992. С. 13—14.).

У гэтай сувязі паказальна, што сваё непрыняцьцё места наратар Багушэвіча якраз і выясьняе стратай пачуцьця нарматыўнай — як яму здаецца — сацыяльнай стратыфікацыі й нацыянальнага баянсу, што знаходзіць выражэньне як у прымусовай зьмене стандартнай схемы паводзінаў, так і ў разбурэньні стэрэатыпаў сацыяльнае мабільнасьці:

Наш брат як увойдзе,— сам сябе баіцца:
Ці ісьці бяз шапкі, ці гдзе пакланіцца?
Дык надта ж і стыдна, каб не памыліцца:
Пакланіцца немцу ці якому жыду!
Няхай яго сточа — набярэшся стыду;
Няхай лепей з дому я той дзень ня выйду.
А пазнаць жа трудна як жыда, як немца,
Як пана якога ці там чужаземца.

(Багушэвіч Ф. Творы. Менск, 1991. С. 32)

Выкладзеныя вышэй перадумовы адно паглыблялі меру сацыяльнай адчужанасці паміж актуальным суб'ектам і урбаністычнай аглямэрацыяй. У канцавым выніку гэта прадукавала своеасаблівы *кітайскі мур* паміж месцам а сялом: прапусткай у месцкую цывілізацыю для кажнага без вынятку селавога жыхара было траўматычнае *зглумленьне* базавых падставаў ягонага сьветагляду, і перадусім ягонага моўнага сьветагляду, калі так можна сказаць, рытуальнае вырачэньне свайго карэньня.

Сымптаматычна, што стаўленьне самога Багушэвіча й ягонага наратара да гэткага урбаністычнага праекту, як Вільня *fin de siècle*, у якой намінальна пануе расейская нацыякультурная стыхія: згадаем радкі расейскага клясыка Цютчава “Над русской Вильной стародавней // Родные теплятся кресты — // И звоном меди православной // Все огласились высоты”. (Тютчев Ф. Полное собрание стихотворений. Ленинград, 1987. С. 254.), хоць і ня цалкам, але супадае: сам Багушэвіч, як выяўляецца зь ягонага ліставанья, дужа нудзіцца ў Вільні, у гэтым месьце ён не знаходзіць сабе месца, ён прагне адсюль уцячы й пераехаць, напрыклад, у Люблін (гэты, здавалася б, ірацыянальны выбар запатрабуе, тым ня менш, у будучым асобнага разгляду).

Парадокс “мадэрнізацыі” (успрынятай так, як яе ўспрымае лірычны суб'ект Багушэвіча, — выклік усяму традыцыйнаму экзыстэнцыйнаму ладу) у *прыўнесеным ёй кірунку сацыяльнага часу*, што, з пункту гледжанья актуальнага наратара, азначае *адназначнае* ліха. Таму якраз эксцэсамі “мадэрнізацыі” (і перадусім мадэрнізацыі расейска-калянізацыйнай) у канцавым выніку тлумачыцца збурэньне адвечных сямейных вузаў:

Маіх шэсьць сыночкаў — здаецца, ці мала?
 Усе разыйшліся! — Адзін у наборы,
 Адзін пайшоў прочкі, за чорныя моры,
 Адзін за Дунаем заўсім асядліўся,
 Адзін у Сыбіры — з старшынёй пабіўся;
 Пяты на пісарстве гдзесь у Патарбурку,
 Кінулі ў хаце вот крывога Юрку!..

(Багушэвіч Ф. Творы. Менск, 1991. С. 35)

Больш за тое, “мадэрнізацыя” пагражае таксама ўстаноўленаму спрадвеку *абразу сьвету*, яна зводзіць на глум сам сацыя-

льны кантынуум, прынятыя ў ім этнакультурныя ролі й баянскі сілаў:

Жыд панам зрабіўся, немец яшчэ большы,
А мужык быў голы, цяпер яшчэ гольшы!

(Багушэвіч Ф. Творы. Менск, 1991. С. 33)

Чаму Багушэвічаў наратар так катэгарычна гэтаму *супрацьстаіць*? Таму, відаць, што гэта *ягоная арганічная пазыцыя*. Ён інстынктыўна, сваім нутром, адчувае, што “*мадэрнізацыя*” для ягонае старонкі маніфэстуе, апрача *зглумленьня* традыцыйнае сыстэмы вартасцяў, адно новую ступень *калянізацыі*, яшчэ большую ўзалежненасьць ад імперскага цэнтру.

Сам Багушэвіч імкнуўся ўжыцьцявіць лякалізацыю вэрбальнага эквіваленту прасторавых дадзенасьцяў, або, інакш кажучы, зьдзейсьніць рэдукцыю прасторавых дадзенасьцяў да іхнага вэрбальнага эквіваленту. Бо прастора гула, і сказаць слова быў труд. І кажнае слова, кажны радок, напісаны па-беларуску, быў на вагу золата.

ПРАЎДА Й КРЫЎДА

Праз вышэйпамянёную калізію раней ці пазьней даводзілася праходзіць кожнай эўрапейскай культуры. У XIX ст. беларускае мысьленьне *вучыцца вымаўляць*. Няма дзіва, што ў гэткім кантэксьце аўтаматычна гіпастазуецца само паймо літаратуры — яна набывае канатацыі агульнанацыянальнага праекту, акумулятара ўсіх без вынятку праяваў нацыянальнага духу.

Тымчасам як Багушэвіч заняты вырабленьнем адаптацыйных мэханізмаў новым мадэрнісцкім выклікам, ягоны наратар стаіць у супраціве “мадэрнізацыі” ў цэлым і каляніяльнай экспансіі ўпаасобку. Апрача гэтага, ён шукае “праўды”. Калі мы стаўляем сабе за мэту інтэграваць — угарнуць — факты Багушэвічавага паэтычнага ўнівэрсуму ў цэльны абраз літаратурнага працэсу на Беларусі канца XIX ст., архетып “праўды” павінен быць разгледжаны неадкладна.

Найперш кідаецца на вочы ягоная дыхатамічная прырода. З аднаго боку, “праўда” гэтта — *ня што іншае, як мэтафара натуральнага ладу*, калі “наша зямліца — Беларусь!” — як тое

зярно ў гарэху, была ўсярэдзіне Літвы”. Зьнікненне зразуметай такім чынам праўды сымбалізуе пачатак нэгатыўных ператварэнняў, звязаных як з аўтаідэнтыфікацыяй суб’екту, так і з прасцягам ягонага асяленьня. Выточным пунктам у “шуканьні праўды” бывае мамэнт, калі *зьняпраўджваецца* натуральная аўтаномія суб’екту. Для рэфлексіі Сымоны Вэй гэты мамэнт, хаця й пераасэнсаваны адумысьля, таксама ключавы: праўда, на ейную думку, гэта сувэрэннасьць сувэрэннасьці. Таму няма нічога вышэйшага ад праўды. Нямоглы можа прыраўнацца да магутнага за дапамогай праўды, нібы за дапамогай царскага распараджэньня (Weil S. L’Enracinement. Paris, 1990. P. 360).

“Праўда” азначае стан прыроджанае раўнавагі духовага й матар’яльнага пачаткаў, вынішчэньне ж “праўды” — факт ейнае нябытнасьці — сьведчыць разбалюсаванасьць традыцыйных узаемінаў паміж імі, глябальную перамогу сілы, усілства: “праўда” даецца Богам і адно Бог у разе ейнага выніштажэньня можа задбаць аб яе вяртаньні. Гэты трансцэндэнтны сюжэт у сваім часе так узрушыў Алеся Разанава, аўтара бліскачага эсэю “Скрыжаваньне Францішка Багушэвіча”:

Пасылаў Ты Сына, Яго не пазналі,
Мучылі за праўду, сілай паканалі;
Пайшлі ж цяпер Духа, да пашлі бязь цела,
Каб уся зямелька адну *праўду* мела!

(Багушэвіч Ф. Творы. Менск, 1991. С. 30)

Такім чынам, у першай топцы “праўда” ў ісьце ёсьць субстытутам аўтэнтычнай сыстэмы вартасьцяў, аўтэнтычнага прадустаноўленага Богам экзыстэнцыйнага парадку, ня зглумленага імперскім геніем.

З іншага боку, “праўда”, гэтае, паводле Гаека, “небясьпечнае слова”, існуе не ізалювана, а толькі ў апазыцыі праўда/крыўда (у раньняга Купалы гэты мамэнт артыкулюецца зьлёгка алягічна: ягоныя хрэстаматыйныя “беларусы”, безумоўна, ідучы ў пошуку праўды, нясуць на плячох ... крыўду). “Шуканьне праўды” імплікуе нутраны дысананс суб’екту, які перарастае ў афэкт глыбокай укрыўджанасьці. — Шукаючы праўды,

людзіна крыўдуе. Крыўда спараджае інфэрнальнае кола пакут: апатэозам “мучэньня за праўду” ёсьць мамэнт зыходу лірычнага суб’екту з гэтага сьвету ў сьвет тагабочны й яго памыснае вяртаньне назад (“Быў у чысцы!”).

Гэты апакрыфічны матыў беззаганна фіксуе, што ў канцавым выніку “праўдашукальніцтва” абяртаецца нэўрозам, абсэсіяй. Фактар абсэсіі вычуваецца ня толькі ў тым, што ў кожным акце “праўды” суб’ект імкнецца дасягчы свайго ўкараненьня ў жыцьці, але й нэўратычнай разьдзьмутасьці пачуцьцяў, у нечуванай сіле экзальтацыі. Таксама гэтаму заўдзячваецца цікавы ў мастацкім пляне эфэкт: гранічная зыркасьць паэтычнага малюнку, абапёртая на ўвыразьненні кантрасту паміж нормай (гіпэрнармальнасьцяй) — “праўдай” — і адхіленьнем — “крыўдай”, (узусам і яго парушэньнем, абсалютным плюсам і абсалютным мінусам):

Гэты хлеба і ня знае
Толькі мяса ды пірог,
І сабакам выкідае
Усё тое, што ня змог.
А той хлеб жуе зь мякінкай,
Хлёбча квас і лебяду,
Разам жывець і есьць са сьвінкай,
З канём разам п’ець ваду!

(Багушэвіч Ф. Творы. Менск, 1991. С. 39)

Арыгінальная мастацкасьць Багушэвічавай паэзіі якраз і выплывае ў значнай меры з таго размаху трагічнае напятасьці, якой ня ведала ўся дагэтулешняя літаратура (ці, словамі Адама Бабарэкі, літаратура дабагушэвіцкага кругабегу). Тое, што гэта запраўды так, ускосна сыгналізуецца ва ўжо зацытаваных кагадзе радкох: “Эх, скручу я дудку!// *Такое* (вылучана намі.— **В.Б.**) зайграю...”

Каляніяльны рэжым прынёс сюды й расейскае этнічнае вычуцьцё закону, суду й парадку. Разам з “праўдай” яны фармуюць “праўную” парадыгму, надзвычай істотную для працэдуры далейшае канцэптуалізацыі ўжо хаця б з тэй прычыны, што гэтая топіка так ці інакш закранаецца ў ладнай колькасьці Багушэвічавых твораў (“У судзе”, “У востросе”, “Кепска будзе”, “Скацінная апека” etc.).

У эўрапейскай мэтафізыцы Новага часу традыцыйна вылучалася некалькі адменаў закону — натуральны, маральны, боскі, людзкі й г.д. У адваротнасць ад гэтага, закон, накінены Масквой, *ненатуральны, немаральны, нябоскі й нялюдзкі*, бо ён накіраваны не на ўстанаўленьне справядлівасці, а на яе рэлятывізацыю.

На думку Макса Вэбэра, легітымнасць парадку можа гарантавацца толькі ўнутрана: першае, чыста афэктыўна — эмацыйнай адданасцю; другое — вартасна-рацыянальна, верай у абсалютную значэннасць парадку; і, трэцяе, рэлігійна — верай ува ўзалежненасць найвышэйшых цнотаў ад гэтага парадку. *Лёгіка сацыяльных паводзінаў наратара Багушэвіча вымоўна сьведчыць аб тым, што ўсе тры вышэйпамянёныя пункты супоўна ірэлевантныя ў дадзеным кантэксце*. Для актуальнага наратара існы парадак адназначна нелегітымны, супрацьпраўны, таму што ён, будучы адным зь дзейных інструментаў каляніяльнай экспаніі, мае наўвече дэгуманізацыю як традыцыйных супольнасцяў, так і асобных індывідаў.

Нашыя калянізатары дагэтуль ходзяць па нас.

“Суд” ува ўяўленьні наратара — інстанцыя значна больш жудасная, чымся “пан”. “Суд” як яшчэ адзін мэханізм нацыянальнага й сацыяльнага прыгнёту ўзбуджае страх і толькі ўвыпукляе прынесеную людзіне крыўду. Каб падкрэсьліць маштаб праблемы, варта, відаць, сфармуляваць гэта больш жорстка й больш выяўна: Масква чыніць няпраўдны суд, які ня мае нічога супольнага з правасудзьдзем, яна *асуджае* індывіда на поўнае беспрасьвецьце, на глум, і, наапошку, *зьняпраўджае а зглумляе сьвятую* праўду нашае зямлі. Тэлеалягічна закладзеная мэта такога “суду” — прыгнобіць ня толькі самога індывіда, але й ягоны дух.

ПРЫНЦЫП МАДЭРНІЗАЦЫІ

Глядзі! горы паразрыты,
А чыгункай сьвет абвіты

Ўсё з мужыскай цяжкай працы,
Усе едуць у палацы...

(Багушэвіч Ф. Творы. Менск, 1991. С. 21)

Тое, што перад намі нэрвовае рэакцыя лірычнага суб'екту на працэс мадэрнізацыі (якая, нягледзячы на ўсё, азначала крытычнае зрушэньне сытуацыі зь мёртвага пункту), не павінна выклікаць сумлеву. Сумлеў можа спрычыняць ступень паразрытасьці беларускіх гораў, з аднаго боку, і недастатковая разробленасьць пайма мадэрнізацыі ў адумысьля беларускім кантэксце, з іншага. Гэта й стварае легітымацыю для нашага пытаньня пра мадэрнізацыю ў цэлым: *у чым сэнс мадэрнізацыі?*

Як падкрэсьліваў яшчэ Макс Вэбэр, капіталізм можа ўзьнікнуць толькі на заходнеэўрапейскай глебе, бо для свайго эфэктыўнага функцыяваньня ён патрабуе яшчэ цэлага шэрагу як матар'яльных, так і духовых перадумаў, вытварыць якія на подзе свае собскае гістарычнае традыцыі быў у змозе толькі Запад.

Тым самым у значнай меры быў закладзены падмурак пад паноўную яшчэ 10—20 гг. таму ў заходнім сацыялігічным дыскурсе дактрыну мадэрнізацыі, якая праграмна выходзіла з г.зв. эўра-ўнівэрсалістычнага гледзішча: з парадыгмы атаэсамленьня мадэрнізацыі й эўрапеізацыі (зразуметай баржджэй у якасьці вэстэрнізацыі), згодна зь якой дзейсная мадэрнізацыя можа адбыцца толькі ў Заходняй Эўропе, тымчасам як незаходнеэўрапейскія краіны могуць здзейсьніць адно толькі недасканалае мадэрнізацыю, недамадэрнізацыю.

Ключавымі для гэтай дактрыны былі наступныя момэнты (гэтта й далей мы паклікаемся на *Tairako T. Die Modernisierung Japans und die Modifikation der Tradition. Kritik an Tominagas "Modernisierungstheorie" // Mesotes. 1992. № 3.*):

(1) мадэрнізацыя=эўрапеізацыя (вэстэрнізацыя)

Гэтая дактрына выходзіла з таго, што толькі ў Заходняй Эўропе мадэрнізацыя ў сваім іманэнтным разьвіцьці дасягла вярышыні. Таму ў якасьці галоўных адзнакаў мадэрнізаванага грамадства яна прапанавала зьявы, тыповыя для заходнеэўра-

пейскага грамадства. Яна прыныццова абапіралася на атаесам-леньне мадэрнізацыі й эўрапеізацыі.

(2) Мадэрнізацыя=канцавая мэта чалавецтва

Гэтая дактрына выходзіла з таго, што грамадзкі тып, які рэпрэзэнтуюць сучасныя заходнеэўрапейскія грамадзтвы, дасяг найвышэйшае стадыі чалавечай эвалюцыі. Гэты грамадзкі тып у агляднай будучыні мусіць стаць адзінай канцавой мэтай ча-лавецтва. Гэтая вера ў заходнеэўрапейскую мадэрнізацыю як канцавую мэту гісторыі йзноў узмацнілася з заняпадам сацы-ялістычнае сыстэмы ўва Ўсходняй Эўропе.

Чаму Ф.Фукуяма з сваёй тэзай пра канец гісторыі раптоў-на стаўся ўсясьветнаведамым? Таму што ён зьінтэрпрэтаваў разьвязаньне сацыялізму ва Ўсходняй Эўропе ня толькі як пе-рамогу капіталізму, але й выснаваў згэтуль канец гісторыі: чалавецтва даволі пераконвалася ў тым, што няма лепшага грамадства за заходнеэўрапейскае, і загэтым ужо дасягнутая канцавая мэта гісторыі.

(3) Неэўрапейская (пэрыфэрыйна эўрапейская) традыцыя= дамадэрнасьць

Зыходзячы з гэтае пэрспэктывы, пазазаходнеэўрапейскія грамадзтвы разглядаюцца ня толькі як чужародныя на сынх-ронным роўні, але адначасна як асталыя. Чым больш адчужа-ны грамадзкі тып пэўнае краіны ад заходнеэўрапейскае мадэлі сучаснага грамадства, тым больш ён павінен, згодна з гэтай дактрынай, аставацца ад найвышэйшае стадыі мадэрну. Неэў-рапейскае (пэрыфэрыйна эўрапейскае) як дамадэрнасьць і ўлас-на эўрапейскае як мадэрн мусяць супярэчыць адно аднаму. Таму пры мадэрнізацыі мову трэба весьці пра баржджэйшае альбо павальнейшае зьнікненьне першага, неэўрапейскага, і гэтаксама пра баржджэйшае або павальнейшае пашырэньне другога, заходнеэўрапейскага.

(4) Неперасягальнасьць эўрапейскага мадэрну

Згодна з памянёнай дактрынай, заходнеэўрапейскае гра-мадства вытварыла для разьвіцьця й эфэктыўнага функцыя-ваньня капіталістычнае гаспадарчае сыстэмы аптымальныя

варункі й у будучыні запрапануе капіталізму найлепшую глебу. Неэўрапейскія краіны ня змогуць, згодна з тэорыяй мадэрнізацыі, правесці індустрыялізацыю й забяспечыць разьвіццё капіталістычнае гаспадарчае сыстэмы, калі яны не правядуць ува ўсіх галінах грамадства эўрапеізацыі.

Зь цягам часу, аднак, некаторыя з вышменаваных пастулятаў былі зьняпраўджаны або, прынамсі, моцна пахісьнены. Пераадоленьне аднабаковасьці ўсёй канцэпцыі адбывалася за кошт гранічнай увагі да лякальных адметнасьцяў, якія, як выявілася пасля, могуць мець унівэрсальнае значэньне для разгляду ўсясьветна-гістарычнага пашырэння эўрапейскага мадэрну (ход ідзе, рэч ясная, пра гістарызафічнае, а не храналгічнае разуменьне мадэрну). У выніку было вылучана паймо запозьненага не(заходне)эўрапейскага грамадства (*nachkommende (spätentwickelte) außer(west)europäische Gesellschaft*) із сваім пералікам адметных рысаў.

Мадэрнізацыя ў Заходняй Эўропе пачыналася з сацыяльнае мадэрнізацыі (г.зн. із зьнікненьня клянавае сыстэмы й уздыму самакіраваных местаў) і з культурнае мадэрнізацыі (г.зн. з Рэнэсансу й Рэфармацыі). Палітычная мадэрнізацыя (г.зн. буржуазная рэвалюцыя) адбывалася адно пасля, а эканамічная мадэрнізацыя (г.зн. індустрыяльная рэвалюцыя) была апошнім вязьмом у гэтым ланцугу.

Беларусь была краінай ня толькі “запозьненай”, але і актыўна калянізаванай, і таму тут памер нацыянальнае трагедыі (што паказвае фактура *Багушэвічавага твору*) набыла мадэрнізацыя ў абсягу сацыяльнае сыстэмы. Яна азначала, што сацыяльныя групы адасабляюцца ад сваяцкіх (якія ўлучаюць усе іхныя функцыі, дарма што яшчэ й не артыкулююцца залежна ад пэўнай функцыі й складаюцца з блізкароднасных хаўрусаў) і гуртуюцца ў функцыянальна артыкуляваныя дамэтныя калектывы, далей, што функцыянальны артыкуляцыі, унівэрсалізм, інструментальны рацыяналізм etc. паступова інстытуталізуюцца, ператвараючы рэгіянальную супольнасьць з замкнёнай селавой грамады ў адкрытае высака урбанізаванае рэгіянальнае грамадства.

Вось жа мадэрнізацыя беспасярэдне закранае пяць базавых абсягаў кажнага грамадства: (1) сям’ю, (2) рэгіянальную супольнасць, а найма сёлы а месцы, (3) калектыў, (4) сацыяльныя столкі, (5) нацыю й міжнацыянальныя дачыненні. Таму мадэрнізацыю ў сацыяльным вымеры належыць разглядаць як (1) мадэрнізацыю сям’і і як структурную зьмену ад патрыярхальнай да традыцыйнай “мадэрнай” сям’і; (2) мадэрнізацыю сёлаў а местаў як зьмяншэнне селавых элементаў у сёлах і павелічэнне месціх у местах; (3) мадэрнізацыю калектыву як працэс, падчас якога ён усё больш адасабляецца ад сям’і й свайні й удасканальваецца ў бок дамэтнай арганізацыі; (4) мадэрнізацыю сацыяльных стотак у сэнсе новых формаў аплаты працы, што пры вызначэнні пазыцыі індывіда ўсярэдзіне калектыву пачынае выконваць усё важнейшую ролю ў сэнсе ўзнікнення дынамікі няроўнасці паміж размавітымі сацыяльнымі столкамі й у сэнсе павелічэння сацыяльнае мабільнасці; (5) мадэрнізацыі дзяржавы як суцэльнага працэсу, пры якім гістарычна ўзніклая супольнасць, што валодае большым ці меншым ступенем этнакультурнае й моўнае гамагеннасці, імкнецца ініцыяваць заснаваньне собскае нацыянальнае дзяржавы.

НА ПАРОЗЕ “ЭТНА–КУЛЬТУРНАЕ МАДЭРНІЗАЦЫІ”

Беспамылкова ўхопліваючы сымптомы сучаснасці, Багушэвіч заразом намагаўся не адступаць ад праўды жыцця. Гэткая праўда жыцця была ў тым, што стан этнічнае самасьвядомасці актуальнага лірычнага суб’екту быў парогавы. Гэта азначае, што, напрыклад, Мацей Бурачок быў ужо не ліцьвінам, але яшчэ не “беларусам”: *ён быў тутэйшым*. Азначэнне “тутэйшы” становіць сабой сярэдняе вязмо ў гэтым ланцугу кансэквэнтнае этнакультурнае трансфармацыі (*ліцьвін—тутэйшы—”беларус”*). У “тутэйшым”, выходзячы з дадзенага гарызонту досьведу, “памёр” ужо ліцьвін, але яшчэ “не нарадзіўся” “беларус”.

“Беларусь”, “беларусы” што да Багушэвічавага наратора існуюць не ў сынхроніі, а ў дыяхраніі, для яго гэтая справа па-

куль не стаіць на парадку дня. Прычым, адсутнічае сам імператыву ападктычнага ператварэння “тутэйшага” ў “беларуса” і застаецца надзвычай істотная магчымасць прыэйсяця “з тутэйшага ды ў палякі!”. Больш за тое, *наратар Багушэвіча насамрэч нічога ня ведае аб “Беларусі”*. “Беларусь” для яго — нешта абсалютна непрадметнае, таму што яна знаходзіцца ў поўнай кампэтэнцыі аўтара, місія якога і палягае, за вялікім рахункам, у прапагандаваньні міту “Беларусь” як аднэй з мадэляў магчымае рэальнасьці.

Вось жа, парогавы стан фармуе не *пазытыўную, а нэгатыўную этнічную ідэнтыфікацыю суб’екту: ён ужо не паляк—маскаль—жыд—немец* (цікава, што жмудзінаў, адных з продкаў сучасных летувісаў, для Мацея Бурачка як бы агулам не існуе, дарма што ён — насельнік паўзьмежжа, дзе сутыкаюцца перадусім беларуская і летувіская, кажучы сучаснымі тэрмінамі, этнакультурныя стыхіі; парадокс сытуацыі, магчыма, у тым, што для жмудзіна ён сам спантанна, калі так можна сказаць, калянізатар, што імпліцытна артыкулюецца ў формуле нашае народнае мудрасьці: *На Жмудзі і куры людзі, але яшчэ не “беларус”*. Ня выключана, што беларусам менавіта яму, Мацею Бурачку, так ніколі й не наканавана будзе стацца — тыя мясціны, спасярод якіх праходзіць жыцьцё лірычнага суб’екту, Вільня, Рыконі, Кіяны — цяпер ня маюць фактычна нічога супольнага зь беларускасьцяй.

Этнічная палітра толькі гэтым, аднак, не высіляецца. Разгляданы корпус тэкстаў даносіць да нас паказальныя характарыстыкі іншанацыянальнае прысутнасьці ў прыроджаных прасьцягах асяленьня “беларуса”. Маскаль, напрыклад, абачаны вачыма лірычнага суб’екту, — гэта агрэсіўная іста, якая нярэдка прыносіць з сабой ліха (прыгадаем народнае: *з маскалём дружы, але камень за пазухай дзяржы*). Наратар Багушэвіча троху лякаецца маскаля:

Маскалі ж у вёсцы яшчэ не паснулі,
Праляці ж, кабыла, каб яны ня чулі!

(Багушэвіч Ф. Творы. Менск, 1991. С. 35)

Не такія ўжо й даўгія, але дужа інтэнсіўныя ўзаемяны з маскалём навучылі, што яго валеі абыходзіць стараной (відаць, не выпадкова, што калі для беларуса *людзёў сьвет*, то для маскала *людей тьма*). Сутыкненьне ж з маскалём немінуца вястуге глум а здзірства:

А маскалі цягнуць мяне, як сабакі.

Білі, білі ў плечы, пацягнулі гдзесьці...

(Багушэвіч Ф. Творы. Менск, 1991. С. 79)

Раўнейшае стаўленьне назіраецца да паляка. Сам зь сябе ён фігуруе рэдка, таму што ў сьведамасьці лірычнага суб'екту ўсё яшчэ захоўваюцца рудымэнты даўнейшае схемы гіерархічнае стратыфікацыі Рэчы Паспалітай: *калі для яго паляк — гэта “пан”, то для паляка ён — “мужык”*.

Давялося ж і мне быць на велькім судзе,

На акружным судзе, гдзе усе ў грамадзе:

Мужыкі і паны, маскалі і жыды...

(Багушэвіч Ф. Творы. Менск, 1991. С. 24)

Ня столькі ад “пана” церпіць лірычны суб'ект, колькі ад рэпрэсіўнага апарату расейскай каляніяльнай адміністрацыі й ягоных ананімных інстытуцыяў. Дый сам “пан” у гэтым кантэксьце набывае ня толькі сацыяльную, але й нацыянальную дыстанцыю. Зрэшты, сытуацыя борзда адмянялася — расейская каляніяльная палітыка пасья здушэньня паўстаньня 1863 г. прадугледжвала, як ведама, карныя захады й у дачыненні да абшарнікаў з карэнным паходжаньнем, так што ў Заходняй Беларусі канца XIX стагодзьдзя абшарніцкія землі пераходзілі ў расейскую собскасць. Таму “пан” у Багушэвічава наратора — частых сынонім іншамоўнага калянізатара й дэнацыяналізатара, уладальніка зайздросных дабротаў сьвету, валадара гэтай паняволенай зямлі, або ягонага памагатага зь мясцовых рэнэгатаў. Стаць “панам” азначае перастаць быць самым сабой, зрадзіць запаветы свае зямлі.

Успрыняцьцё ж жыда лірычным суб'ектам здзіўляе сваёй неадназначнасьцяй. Яно ў вялікай меры настраёвае, кантэкстуальнае, сытуацыйнае, афэктыўнае. Багушэвічаў наратар чыста аглужджаны тым, што такая ж самая бяспраўная людзіна, як

і ён, жыд можа дасягаць істотнага прасоўвання па сацыяльнай лесьвіцы. Таму, назіраючы сацыяльны поспех жыда, актуальны наратар прынучаны міжволі адмаўляць паставу зацягасці й непрыйма, якую абслугоўваюць quasi-аргументы нахштальт зьвінавання жыда ў ашуцы, празе нажывы, хрыстапрадаўстве etc., на карысьць паставы перайманьня надзвычай каштоўнага досьведу *інтэрактыўнасьці* й сацыяльнае мабільнасьці:

Добры жыд! Хоць грошы любе,
А згубіць зусім — ня згубе.

Каб такі нам пан зыскаўся,
То б сьвятым ён называўся.

(Багушэвіч Ф. Творы. Менск, 1991. С. 83)

МОЎНЫЯ ГУЛЬНІ

“*In der Sprache berühren sich Erwartung und Erfüllung*” (Wittgenstein L. Philosophical Investigations. Oxford, 1967. S. 131). Гэтае выказваньне Людвіга Вітгенштайна неўспадзеўкі высьведчае сваю глыбіню ў зусім, здавалася б, нечаканай пэрспэктыве. Ідзеца пра здзейсьненую самым Багушэвічам ідэялягічную правакацыю: дзеля яго й пасья яго беларускі нацыяналізм стаецца *par excellence* *моўным*. Можна пайсьці далей і сьцьвердзіць, што аўтарам “Дудкі беларускай” у падтэксьце былі сфармуляваны тры субстанцыйныя вэктары антыкаляніяльнага мысленьня, на якія пасья так ці інакш абалірацамуць за рэдкім выняткам усе “беларускія” нацыяналістычныя практыкі: (1) *спадкаемнасьць пераемнасьць* зь Вялікім Княствам Літоўскім; (2) *каталіцкасьць* (якая ў мякчэйшых рэалізацыях можа трансфармавацца проста ў непрыняцьцё, ці навет адмаўленьне маскоўскага праваслаўя з усімі вынікальнымі згэтуль насьледкамі); (3) *мова* (якая, гэтакім парадкам, стаецца базысам нацыянальнага дыскурсу, своеасаблівай ідэялягічнай бацькаўшчынай).

Тэма мовы, барацьбы за мову, фікцыі мовы ў XX ст. набыла й мэтафізычнае гучаньне — згадаем, напрыклад, інспірава-

ную Ж.Дэрыдом “бітву за мову” (“Gemetzeln an der Sprache”, “carnage de langue” (Derrida J. Randgdnge der Philosophie. Wien, 1988. S. 315). Не паспыталіся, адылі, жаднага адіначаньня гэзы, што, першае, “a monumentality alien to the spoken language” і, другое, “writing is a petrified language that lives an independent life”.

Такім чынам, у гістарычным вымеры мова (“першапаэзія народу”, словамі Гайдэгера) была аснаватворным складнікам паноўных дзяржаўных ідэалёгіяў. Таму так часта ў гісторыі беларускае слова ўспрымалася як антыўрадавае. Гэткая тэндэнцыя пракідаецца ўжо ў Лява Сапегі зь ягоным лятэнтным супрацівам цэнтралізатарскім памкненьням польскай кіраўнічай эліты. Пік жа зьявы назіраецца ў XIX ст. — дастаткова прыгадаць, які выбуховы запал неслі ў сабе “Мужыцкая праўда” Каліноўскага або паэтычныя творы Багушэвіча. Добры прыклад такой сытуацыі дае пачатак XX ст. і тыя рэдкія мамэнты, калі беларускае слова вырывалася з-пад імперскага кантролю ў другой палове XX ст.

ПРАНЦІШ БАГУШЭВІЧ І МАЦЕЙ БУРАЧОК

Багушэвіч — постаць несымэтрычная й навет загадкавая для беларускага літаратурнага кантэксту, яна *літаральна* вытыкаецца зь яго. Багушэвіч належаў да краёвай інтэлектуальнай эліты; як інтэлектуал, ён валодаў зусім іншым адукацыйным цэнзам, чымся ягоныя наступнікі — беларускія пісьменьнікі пачатку XX ст. Багушэвіч паходзіў зь літоўскае шляхты й быў на працягу ўсяго жыцьця непарыўна зьвязаны з гэтай шляхтай, ён быў і этнічна і культурна ліцьвінам у адвечным сэнсе гэтага слова.

Тое, што Багушэвіч быў мадэрністым — прынамся ў сьветаглядным вымеры — не патрабуе, відаць, адмысловых доказаў. Бо ў чым палягае мадэрнасьць, як ня ў форме імкненьня вынішчыць тое, што было раней, у надзеі, нарэшце, дайсьці да гэткага пункту, які можна назваць запраўды цяперашнім, пункту нараджэньня, якім пазначаецца новае падарожжа? У адным

із сваіх лістоў Багушэвіч, з прыхаванай апэляцыяй да самога сябе, асьведчыць:

“Чалавек, які нарадзіўся не ў сваю эпоху, альбо які нарадзіўся так, што яго “эпоха” не надыйдзе; які з гэтае прычыны змушаны ўсё жыццё быць у асаблівым змаганьні з той эпохай і з усім тым, што ёсьць у ёй...” (Багушэвіч Ф. Творы. Менск, 1991. С. 184.).

Утрата суб’ектам трансцэндэнтнага апірышча немінуча спараджае эфэкт канфлікту з рэальнасьцяй. Высілянасьць крыніцы абсалютнага сэнсу нагэтулькі прыгаламшвае суб’екта, што яго агортвае ілюзія вымкнёнасьці з прасторы, у якой перабывае сэнс, і, як насьледак, неадрозьненьня сэнсавых і нонсэнсавых формаў камунікацыйных інтэнцыяў. Паўстае стан траякай разгубленасьці суб’екта: першае — яму падаецца, што ён поўніцай паглынены гісторыяй, другое — ягоны маральны ідэал рассыпаецца на вачох, трэцяе — у яго зьяўляюцца сумлевы што да якасьці беспасярэдняга перажываньня *цяперашняга мамэнту*: “...нейкі дзіўны настрой прыгнятае мяне: пакуль я быў далёка ад радзімы і ад сваіх, хацеў, нібы таго біблейнага збаўленьня, быць тут, а сёньня ня бачу сваіх і шукаю іх ува ўспамінах. Што гэта? Дзе тое, чаго шукаў я, і дзе твая берагі, за якія ня будзе сягаць туга? Скуль жа той незразумелы настрой душы, тое неспатольнае жаданьне чагосьці?.. Гэта павінна азначаць, што я ня ўмею жыць рэальнасьцю, але прызнацца ў гэтым не хачу! Д’ябал ведае, ці гэта брак творчай фантазіі ці яе выдаткі?” (Багушэвіч Ф. Творы. Менск, 1991. С. 182—183.).

Асымэтрычнасьць постаці Багушэвіча выяўляецца й у створаным ім вобразе Мацея Бурачка. Бурачок — ахвяра імперскага генія. Бурачок — гэта ніхто ў паўсталай калянізацыйнай сытуацыі, іста з нулявым сацыяльным статусам. Будучы ніхто, ён нэўратычна ўдае, што яго абдзіраюць, як ліпку. *Іншае найменьне яму Аліндарка, што азначае: чалавек без імя*. Гэты чалавек без імя ня столькі гаворыць, колькі буркоча, як стары дзед, квочча, крэкча, напаўсьпіць-напаўтрызніць. Багушэвіч творыць нацыянальны тэкст як факт урбаністычнай культуры.

Бурачок — аб’ект інтэнсіўнай калянізацыі. Ён спрабуе заглабіцца ў “зямлю”, схаватца. Багушэвіч імкнецца прыўзняцца над “зямлёй”, заманіфэставаць беларускую ідэнтычнасьць, даць імя безназоўнай прасторы.

Бурачок існуе на паперы, на словах, у памежнай віртуальна-рэальнай прасторы тэксту й каляніяльнай сытуацыі. Багушэвіч — паліглёт, ён ведае чатыры мовы і мову мастацтва, ён правакуе да выйсся з гэтай сытуацыі.

Бурачок захоўвае табу, Багушэвіч іх разбурае. Ён разбурае іх дзеля выбудовы новага, нацыянальнага, а таму й непазьбежна антыкаляніяльнага праекту пад назовам “Беларусь”. І ў гэтым аўтар і ягоны наратар істотна не супадаюць. Але ці не праз гэтта несупадзеньне высільваецца сапраўдны сэнс ужо цытаваных словаў Багушэвіча: “пакуль я быў далёка ад радзімы і ад сваіх, хацеў, нібы таго біблейнага збаўленьня, быць тут, а сёння ня бачу сваіх і шукаю іх ува ўспамінах. Што гэта? Дзе тое, чаго шукаў я, і дзе тыя берагі, за якія ня будзе сягаць туга?”

Апошнім часам шырака цытуецца фрагмэнт з “The Human Condition” Ганны Арэндт, у якім — з апэляцыяй на антычную топіку — падкрэсьліваецца, што без валоданьня сваім домам чалавек ня ў стане ўзяць удзелу ў справах гэтага сьвету, бо ён не заняў у ім свайго собскага месца. Мацей Бурачок — гэта іста, якая ня мае свайго дому й, значыцца, свайго собскага месца ў сьвеце (бо сьвет насамрэч зьмяніўся: гэтта ўжо местагорад). Больш за тое, ён *алергічны*на ўсе новыя мадэрнізацыйныя рэаліі, г.зн. сам выціскае сябе зь места. Таму сялібамі вялікаліцьвінаў, перафразуючы Янку Станкевіча, ёсьць “мокрыя ямы”, “гнілыя вуглы”, “халодныя зямлянкі”; гэтаксама яны “людзі на балоце”. Мэтафарай згубы месца ёсьць “раскіданае гняздо” ў Купалы. Больш моцнай характарыстыкай гэтага стану рэчаў на мове філязофіі — рэцыдыў анталягічнай неўкареннасьці.

Агульным месцам у бальшыні літаратуразнаўчых дасьледаваньняў, прысьвечаных той ці іншай постаці, бывае пытаньне пра ейнае значэньне. Багушэвіч (адразу вынесем за дужкі ўсе

магчымыя азначэнні накшталт “геніяльны”, “выдатны”, “непераўзыходны” etc., бо гаворка ішла не аб пачуцьцёвай аснове, а аб пачатках рэфлексіі) стаў гісторыяй. Што ж да сённяшняга беларускага культурніцкага кантэксту, дык значэньне Багушэвічавае творчасьці, разам з уласна эстэтычным, перадусім *мабілізацыйнае*.

1998 г.

Ірына ШАЎЛЯКОВА — нарадзілася у 1974 г. у Чэрвені. Скончыла Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт (філялягічны факультэт). Працуе ў Інстытуце парламентарызму й прадпрымальніцтва (загадчык катэдры журналістыкі). Кандыдат філялягічных навук. Займаецца праблемамі тэорыі літаратуры. Аўтар кнігі літаратуразнавучых досьледаў “Сэнтымэнтальнае паляваньне”.

ЗОНА МЕТАФАРЫ

Нататкі на палях тэорыі

Я ведаю, што такое метафара, ды калі мяне просяць сфармуляваць яе азначэнне — я губляюся.

Дж. Кітс бачыў карысьць грунтоўных ведаў у тым, што яны, акрамя іншага, ратуюць ад ліхаманкі “сачыніцельства”. На жаль, гэта не актуальна ў дачыненні да “ведаў пра метафару”. У апошнія дзесяцігоддзі мы аказаліся сведкамі сапраўднага буму “метафарафіліі”.

Зрэшты, “навукі пра дух” ужо даўно цяжарныя метафараі, якая сталася для іх і тэхнікаю (формай), і ідэалогіяй (зместам). Сёння ж метафара цікавіць і сферы, звернутыя да “мыслення, пазнання і свядомасці, да канцэптуальных сістэм, і, безумоўна, да мадэлявання штучнага інтэлекту” (Аруцёнова Н.Д. Метафора и дискурс//Теория метафоры. М., 1990. С. 6.). Варта ўгледзецца ў гэтага *deus ex machina* — раптам ён сапраўдны?

Я разумею тых, хто не разумее прычыны трывогі, для каго метафара — усяго толькі троп, адзін з тропаў, штосьці, ужытае ў пераносным значэнні. Калі б Вільгельм Дыльтэй, заснавальнік школы “гісторыі духу”, не натрапіў на “труп” Арыстоцелевай паэтыкі ці, прынамсі, не абвясціў пра гэта на ўвесь свет, наколькі б меней складаным бачылася чалавецтву ўласнае быццё! Аднак Дыльтэй неадкладна паведаміў пра анархію, што

панавала “на паэтычных абсягах ва ўсіх краінах” на мяжы XIX—XX стагоддзяў; на ягоную думку, створаная Арыстоцелем паэтыка на той час ужо была мёртвай (Гл.: Дильтей В. Сила поэтического воображения. Начала поэтики //Зарубежная эстетика и теория литературы XIX—XX вв. Трактаты, статьи, эссе. М. 1987.).

Смерць гэтая сталася для тэорыі літаратуры падзей такога ж маштабу, як смерць багоў для філасофіі. Ды калі “быць чалавекам” здавалася непрыстойным напрыканцы XX стагоддзя, то разглядаць метафару ў якасці толькі “пераносу слова” лічылася вульгарным ужо напачатку XVIII стагоддзя, у часы Джамбаціста Віко. Ужо тады метафара пачала рыхтавацца да будучых трыумфаў.

Сёння сумуеш па метафары Арыстоцеля, які бачыў у ёй перанос слова са змяненнем значэння ці з роду на від, ці з віду на род, ці па аналогіі (у форме прапорцыі). Любая метафара, такім чынам, можа быць разгорнута ў параўнанне — усё проста ў гэтым трывіяльным свеце. Дарэчы, за колькі стагоддзяў да Стагірыта метафара — генератар адметнасці ці, прынамсі, неідэнтычнасці, — яўна раздражняла Канфуцыя, які ўвёў паняцце “выпраўлення (выпрамлення) імёнаў” (чжэн мін), якое, па сутнасці, было патрабаваннем дэметафарызацыі — ператварэння метафар (*незвычайных слоў*) у параўнанні (*звычайныя, зразумелыя* словы). Аднак ужо стагоддзі праз тры пасля Арыстоцеля метафара, дзякуючы Цыцэруну, зноў становіцца праблемай, а не чымсьці дарэшты растлумачаным.

З таго часу праблема метафары паспела ператварыцца ў феномен. У немалой ступені гэтаму паспрыяла і тэорыя “дхвані”, выкладзеная індыйскім мысляром Анандавардханай у трактаце “Дхваньялока” (IX ст.): ён звяртаў увагу на здольнасць паэтычных выказванняў выяўляць (прасвятляць) штосьці, адрознае ад іхнага наўпроўставага значэння. Ужо ў IX стагоддзі паэтычная мова аналізуецца як “актыўная сіла, што

фармуе і скіроўвае інтэлектуальную дзейнасць людзей” (К.Жоль). Пачатак анталагізацыі мовы звязаны не са структуралістамі, якія бачылі ў ёй медыума, што абумоўлівае магчымасць аб’ектыўных ведаў, спалучае ў сабе функцыі аб’екту і сродку пазнання, а таксама ўтрымлівае абгрунтаванне ўмоў, якія забяспечваюць самую магчымасць ведання. За тысячу год да іх Анандавардхана адчуў верагоднасць “пранікнення” трыпаў у рэчы і нават ператварэння гэтых рэчаў пад уплывам мовы. У “Дхваньялоцы” прысутнічае своеасаблівая інтуіцыя пра будучую экспансію “імянаў” у свет “рэчаў”.

Прыкладна праз дзевяць стагоддзяў пасля Анандавардхана італьянец Дж.Віко (1668—1744 гг.) канстатуе невычарпальнасць міфатворчага патэнцыялу метафары. Для яго метафара — маленькі міф, які з гэтага часу бярэ на сябе мадэлявальную функцыю, гарманізуючы па-свойму і тэксты, і быццё.

Калі паводле Арыстоцэлевай логікі метафара — гэта замаскіраванае параўнанне, то з пункту гледжання Віканіянскай філасофіі ці псіхалогіі мовы метафара ёсць адметны тып экзістэнцыяльнай жыццядзейнасці (адметны тып светаўспрыняцця і светаразумеання). На думку К.Жоля, гэтая “дыялектыка метафары” аказалася няўлоўнаю для філосафаў і моваведаў, аднак была даступная тэарэтыкам і практыкам рыторыкі. Ці не таму “новая рыторыка” адчувае сябе гэтак утульна ў разарванасці сённяшняга быцця, што своечасова зарыентавалася ў сітуацыі метадалагічнай разгубленасці? Дзеля таго, каб растлумачыць сутнасць змен, якія адбыліся з метафарай, варта звярнуцца да аналогіі.

Вядомы нямецкі фізік В.Гейзенберг лічыць, што для правільнага разумення светабудовы трэба адмовіцца ад паняцця “фундаментальная часціца” і замяніць яго паняццем “фундаментальнай сіметрыі”, ад якой залежыць спектр часціц ды іх узаемадзеянне. Паводле Гейзенберга, сучасная атамная фізіка фактычна выштурхнула прыродазнаўства з матэрыялістычнага шляху, па якім яно ішло ў XIX стагоддзі. У сучасных фізічных Тэорыях Вялікага Аб’яднання найдрабнейшыя адзінкі матэрыі з’яўляюцца не фізічнымі аб’ектамі ў звычайным разу-

менні, а формаці, структурамі ці ідэямі ў Платонавым сэнсе. Характарызуючы стан сучаснай фізікі, В.Гейзенберг мяркуе, што яна ажыццяўляе пераход ад прынцыпаў атаміста Дэмакрыта да прынцыпаў ідэаліста Платона (Гл.: Гейзенберг В. Шагі за горизонт. М., 1987).

Сучасныя гуманітарныя навукі імкнучца вызваліцца ад уласцівага ім “антрапамарфізму” і набыць статус аб’ектыўных, дакладных, таму ажыццяўляюць пераход ад апісальна-эмпірычнага да абстрактна-тэарэтычнага ўзроўню даследавання.

У гэтай сітуацыі метафара актуалізуецца не як *рытарычны прыём (фундаментальная часціца)*, а як ідэя, спосаб структуравання, пераадолення хаатычнасці, фрагментарнасці жыццёвага матэрыялу — як “*фундаментальная сіметрыя*” ў разуменні Гейзенберга.

Мадэлявальная роля метафары асэнсоўваецца ў крыху нязвыклым аспекце. Бо сэння зразумела, што “метафара не толькі фарміруе ўяўленне пра аб’ект, але і прадвызначае спосаб і стыль мыслення пра яго” (Н.Аруцёнава).

М. Мінскі, аўтар тэорыі фрэймаў — сцэнарыяў, у чым кантэксте вывучаюцца прадметныя і падзейныя аб’екты, — уводзіць у сваю сістэму аналогіі, заснаваныя на так званай ключавой метафары. Паводле Мінскага, *ключавыя метафары* прыкладваюць вобраз аднаго фрагменту рэчаіснасці да іншага яе фрагменту, і тым самым забяспечваюць ягоную канцэптуалізацыю па аналогіі з ужо ўсталяванай сістэмай паняццяў. М.Блэк, бяспрэчна, меў рацыю, калі сцвярджаў, што метафара менавіта стварае, а не выражае падабенства. Гэта палохае: мы быццам становімся палоннікамі метафары, чыя ісціннасць суіснуе з літаральнаю зманлівасцю. Перафразуючы выказванне К.Леві-Строса пра міф, можна сказаць, што не людзі думваюць метафарамі, а метафары самі думваюцца паміж сабою.

“Было б даволі дзіўна, калі б хто-небудзь любіў Зеўса” — заўважыў Арыстоцель. Метафара — падобна Зеўсу — не мае

патрэбы ў нашай сімпатыі; мала яна траціць і ад нашай не-любаві. Становішча чалавека эпохі Пост не проста няпэўнае — яно “ніякае”, мы нібыта ў кісялі блукаем. Раптам высвятляецца, што метафара — ці не адзіная “пэўнасць” сёння: яна, нібы рэторта, заключае ў сабе “кісель” сучаснага быцця, утрымліваючы ад расцякання не толькі яго, але і нас саміх.

Да нядаўняга часу пра анталагічнасць метафары і размова не ішла. Жыццё яе было даволі аднастайным. (Тое, што літаратурныя тропы *жывуць*: з’яўляюцца, развіваюцца, сталеюць, часам паміраюць, — адзначаюць, напрыклад, Дз.Ліхачоў, Э.Маккормак.) За “энны” прамежак часу яна вырасла ад “да-метафары” (комплекснага зместу архаічных вобразаў, паводле В.Фрэйдэнберг) да “чыстай” (паэтычнай).

Усё было б добра, калі б не здарылася **н е ш т а**.

Пасля таго, як гэтае **н е ш т а** адбылося, стала зразумела: метафара — не проста “самы прыгожы і ўжывальны з тропай” (Марк Фабій КВінцільян) і зусім не пазнаваўчая памылка ў мове навуковага пазнання, як лічыў К.М.Тарбейн. Высветлілася, што яна — ключ да разумення асноў мыслення і працэсаў свядомасці; што нашае жыццё працякае ў свеце метафарычных паняццяў, а тыя каштоўнасці, што рэальна існуюць і глыбока ўкараніліся ў культуры, суадносяцца з метафарычнай сістэмай; што сама сусветная гісторыя — верагодна, гісторыя некалькіх метафар.

Абвяшчэнне метафары “адкрыццём закону ўніверсуму” (Ж.Артэга-і-Гасэт) ператварыла яе ці не ў самы важкі аўтарытэт сучаснага свету, дзе, як вядома, адбываецца штосьці незразумелае і несумненна здарыцца штосьці агіднае.

Прадчуванне, чаканне змен абвастраецца, калі пачынаеш пільна ўзірацца ў “тут-быццё” нашай эпохі.

Б.Расэл бачыў у гісторыі філасофіі нейкую іерархію філасофскіх сістэм, кожная з якіх аднаўляе непазбежнае для гэтай гістарычнай эпохі *пачуццё жыцця*. Хоць Расэл лічыў, што зга-

нае “пачуццё жыцця” не падлягае ацэнцы (яно проста існуе), нельга не прызнаць, што нам яно трапілася дужа своеасаблівае. Нават калі меркаваць па тым, што сучасная філасофія — анархія дзіўных метафар.

Дж.Віко сцвярджаў: кожная эпоха канструюе свой міф — розніца толькі ў метафарах. Магчыма, менавіта спецыфічнасць сённяшніх метафар і абумоўлівае няўтульнасць сканструяванага міфа — вобразу рэчаіснасці, дзе адсутнічае матывацыя да жыцця, дзе развяччанне мае татальны характар, дзе антыподы выглядаюць аднолькава дзівакавата. На мой погляд, сутнасць сённяшняй метафары (як анталагічнай катэгорыі) раскрываецца праз своеасаблівую “дыялектыку трывогі”, прапанаваную тэолагам, філосафам Паўлем Ціліхам.

Існуе, паводле Ціліха, тры тыпы трывогі. Першы — трывога лёсу і смерці, другі — трывога пустэчы і бессэнсоўнасці (страта сэнсу), трэці — трывога віны і асуджэння. Тры тыпы трывогі, перажытыя ў сваёй максімальна напружанай форме, вядуць да адчаю. Але ў адчай раскрываецца сутнасны стан чалавека, чыё жыццё ёсць пастаянным намаганнем пазбегнуць адчаю. Менавіта трывога штурхае нас да мужнасці самасцвярджэння, бо альтэрнатыва адна — адчай.

Экзістэнцыяльная трывога — галоўны матыў і філасофіі, і мастацтва канца XIX—XX стагоддзяў. Аднак калі раней з адчаем трэба было мужа змагацца, то цяпер пэўнае “пагружэнне” ў адчай бачыцца ці не адзіным паратункам. Гэта калісьці свет быў звіхнуты — сёння ён вывернуты да такой ступені, што андэграўнд (у агульнакультурным сэнсе) стаўся наменклатураю (у тым жа сэнсе). Літаратура, бадай, найбольш яскравае таму сведчанне, бо рыса паміж ёю і рэчаіснасцю знікла так незаўважна, што пачынаеш сумнявацца: можа, яе і не было? Сёння чамусьці не здзіўляешся, што “ў нас куды жыццё, туды і літаратура, а з другога боку, куды літаратура, туды і жыццё, што ў нас не толькі па-жыццёваму пішуць, але і па-пісьмоваму жывуць” (В.Пьецух). Ці то літаратура фіксуе спароджаныя

жыццём метафары, ці то жыццё крадзе іх у літаратуры — не зусім зразумела.

Ды што ўсё ж такі здарылася, пасля **чаго** свет аказаўся вывернутым, з метафараю ў аўтарытэтах?

На думку Ю.М.Лотмана, адбыўся **ВЫБУХ**.

Выбух у культуры і гісторыі, а таксама звязаная з ім прыныцповая непрадказальнасць наступстваў — галоўная навуковая праблема, што цікавіла вучонага ў апошнія гады жыцця. Па сведчанні В.У.Іванова, Лотман ведаў, што ён піша ў выбуховы момант гісторыі ўсясветнай культуры. Адзначым, што сітуацыя выбуху — гэта не імгненнае, а працяглае па часе перажыванне крызіснага стану.

Р.Ісаеў у прадмове да хрэстаматыі “Сучасная руская літаратура (1985—1995 гг.)” (Астрахань, 1995 г.) сцвярджае, што руская літаратура перажыла на мяжы 80-х—90-х гадоў выбух, наступствам якога сталася “адміранне многіх звыклых эстэтычных уяўленняў і нараджэнне новых, якія напачатку сустракаюцца непадрыхтаваная свядомасцю варожа”.

Калі прыняць за аснову пералічаныя сімптомы поствыбуховага “шоку”, давядзецца прызнаць: альбо ў іх выбухнула неяк не так, альбо ў наснічога не здарылася. “Звыклія эстэтычныя катэгорыі” ў беларускай культуры наагул паміраць не збіраюцца; “новыя” ж да нас часцей эмігруюць, чым у нас нараджаюцца.

На мой погляд, менавіта *метафара Зоны* найбольш адэкватна выражае сутнасць сацыякультурнай сітуацыі, што склалася ў сённяшняй Беларусі. Прычым надзвычай важнаю ўяўляецца экзистэнцыяльнасць гэтай метафары.

Вербалізаваць універсальнасць метафары Зоны для сучаснай беларускай культуры дастаткова складана. У якасці пэўнай “тлумачальнай мадэлі” ў кантэксце нашай размовы можа выступіць літаратура — як падкрэслена метафарычны “апавед”.

Згодна з канцэпцыяй метаапаведу Ф.Джэймсана, свет даступны і адкрываецца чалавеку толькі ў выглядзе гісторый, апавяданняў пра яго. Прычым, апавед — не столькі літаратурная форма ці структура, колькі “эпістэمالагічная катэгорыя”, зразуметая як “безмястоўная форма”, што накладваецца нашым успрыняццем на неаформленую, сырую плынь рэальнасці. Нават прадстаўнікі прыродазнаўчых навук, напрыклад, фізікі, паводле Джэймсана, “расказваюць гісторыі” пра ядзерныя часціцы.

Зыходзячы з гэтага, можна разглядаць сённяшнюю беларускую літаратуру як апавед пра Зону адчаю, дзе жыццё працякае ў адпаведнасці з “дыялектыкай трывогі”.

Трывога лёсу і смерці ў нашай Зоне — ужо не прадчуванне пагрозы небыцця, а шок пасля сутыкнення з ім. У беларускай Зоне Пармянідава “быццё ёсць, а небыцця няма” траіць усялякі сэнс, бо беларусы — суседзі небыцця, тое знаходзіць яскравае адлюстраванне ў “пафасе і канфліктах постчарнобыльскай літаратуры” (Н.Аксёнчык). Так, абсалютна ва ўсіх паэтычных зборніках, выдадзеных “Мастацкай літаратурай” у 1996—1997 гадах, прысутнічаюць стронцыева-цэзіева-плутоніевыя матывы (а ў некаторых — дамiнуюць, як у “Бабчыне” М.Мятліцкага). Пра што б ні “расказвалі” сёння беларускія празаікі, яны, прапісаныя ў Зоне постчарнобыльскага небыцця, апавядаюць пра норавы гэтай Зоны. Крытыкі ж абмяркоўваюць прыдатнасць таго ці іншага літаратурнага роду (жанру) для аднаўлення ва ўсёй маляўнічасці кашмару пражывання ў нашай камунальнай Зоне.

З чужынцаў нас цяпер наведваюць пераважна сталкеры, ды і тыя — боскага паходжання:

Я з ім пад Брагінам снедаю.

На ўсю акругу нас

Трое.

<...>

Ён бог, бо ніхто не ведае,
Што ён такое...
<...>
Ён думкі мае чытае,
Ён знае, што мне прысніцца.
Ды нечага ён чакае,
І некага ён баіцца,
Хоць голас яго — жалезны,
Пагляд ягоны — сталёвы,
Касцюччык — замежны,
Гадзіннік — фірмовы...
...Хоць ён прада мной —
непазбежны,
А я перад ім — выпадковы.

Такім бачыцца “*бог зон*” Уладзіміру Някляеву, для якога Зона — гэта як “страта, цяжарная Стратай”, гэта дурная бясконцаць гісторыі-пост.

“Зона” У. Някляева люструе надзвычай рэальным “веданнем” сапраўднага жыцця беларускай Зоны. Тое ж веданне — у “Чарнобыльскай малітве” Святланы Алексіевіч...

Бессэнсоўныя спрэчкі вакол таго, хто найбольш пацярпеў ад выбуху на ЧАЭС. Звернем толькі ўвагу на тое, што ў нашай Зоне Чарнобыль — кропка адліку новага “восевага часу”.

К. Ясперс меркаваў, што чалавецтва скрозь усясветную гісторыю рухаецца да новага “восевага часу”, здольнага спарадзіць аснову сапраўднай чалавечай гісторыі, уз’яднанага чалавецтва, такога суіснавання людзей, калі іхныя ўзаемаадносіны будуць грунтавацца на гуманістычных прынцыпах і пачатках. (Дарэчы, умоваю гэтага адзінства, паводле Ясперса, павінна стаць прымальна для ўсіх палітычная форма — правая дзяржава, збудаваная на поўным адмаўленні ад любых відаў таталітарызму.)

Усе названыя дэфініцыі новага “восевага часу” нас не тычацца, бо ў Зоне — адмысловае разуменне “гуманнасці” ды “адзінства”. У Зоне — свае міфы. Згодна з Э. Касірэрам, фор-

ма міфалагічнай думкі ператварае ўсю рэальнасць у метафару. Міфалогія Зоны прадукуе метафары... Зоны. Чарнобыль — хоць і самая жажлівая ў сваёй незваротнасці трывога, але толькі адна з шэрагу. Трывога лёсу і смерці — першая з трох.

Трывога пустэчы і бессэнсоўнасці на мяжы стагоддзяў, і тым больш тысячагоддзяў, як правіла, ператвараецца ў істэрыю. У нагнятанні апакаліптычных матываў ёсць штосьці ад дэкадансу, зразуметага як “старэнне стылю”. Ды калі астатняе чалавецтва можа гуляць у дэкаданс, дык у Зоне — свае гульні.

Сёння беларусы, акрамя экзістэнцыйнай “страты сэнсу”, непазбежнай для чалавека, перажываюць “*страту самасці*”. Трагедыя заключаецца ў тым, што страта саміх сябе (у нацыянальна-культурным сэнсе) з’яўляецца ці то паўтаральным, ці то зацяжным, перманентным станам. У.Гніламёдаў, аналізуючы ў артыкуле “Паэтычныя традыцыі і менталітэт” (“Польмя”, 1997, № 11) працэс празаізацыі паэтычнай мовы ў XIX стагоддзі, робіць наступную выснову: “...паколькі “прагрэс народа” быў штучным чынам запаволены, то прыпынілася, натуральна, і развіццё беларускай мовы як мовы літаратурнай. І не толькі мовы — усёй нацыянальнай культуры. Гэтаму спрыялі тая нерухомасць, прыгнечанасць і манатоннасць жыцця, якія ўсталаваліся на Беларусі пасля паражэння шэрагу паўстанняў XIX стагоддзя”.

Новы век — новыя песні. Ды не ў Зоне. Некаторыя стваральнікі сучаснай беларускай культуры быццам страцілі матывацыю ўласнага руху. Іхнія творы ўмоўна можна параўнаць з паўфабрыкатам: нягледзячы на ўсю прэзентабельнасць, не хапае таго “неагульнага”, наяўнасць ці адсутнасць якога звязана з тым, кім усведамляе сябе творца — “насельніцтвам” Зоны ці “народам”. Імкненне стаць часткаю таго ці іншага кантэксту (славянскага, еўрапейскага, усясветнага ці інш.) тады набывае сэнс, калі самабытнасць з’явы не выклікае сумненняў ні ў “кантэксту”, ні ў самой з’явы.

У Зоне адчаю “самабытнасць” надрыўная. У згаданым артыкуле У.Гніламёдаў заўважае, напрыклад, што “беларуская паэзія ўзрасла на традыцыях ангажаванасці”. Апошнім часам усё выразней адчуваецца вымучанасць патэтыкі многіх твораў беларускай грамадзянскай паэзіі. Паэты “вучаць” народ — сябе, верагодна, далучаючы падсвядома да “каманднага эшалону”. У нашай Зоне асобныя творцы неяк залішне лёгка становяцца вертухаямі, стараюцца аздобіць “патрыятычнымі” лозунгамі пляч, дзе муштра несвядомага народу выглядала б эстэтычна. Маралізатарства — важнейшы чыннік ідэалогіі Зоны. Аднак многія творцы ставяцца да яго з непрыязнасцю, пра што сведчыць паэзія Р.Барадуліна, Н.Гілевіча, Н.Мацяш, В.Шніпа, Л.Рублеўскай, Л.Галубовіча, Л.Дранько-Майсюка ды інш.

“Новыя бітвы прыдумаў час” — заўважае К.Камейша ў адным з вершаў зборніка “Лінія лёсу”. Паўстанні XIX стагоддзя рэдукаваліся ў XX-м да пікетаў. Ды час ідзе — метафары застаюцца: “Мая Айчына — ты мая Турма, // І каб хацеў другой — другой няма” (Віктар Шніп). Людзі сыходзяць — Зона застаецца. Спачуванне выклікае няпафасны аптымізм таго ж В.Шніпа: “Люблю і веру, што мінецца дзень // І адпаўзе ў нябыт нябыту цень...” Толькі чаму замест шматкроп’я напрыканцы фразы так хочацца паставіць пыталынік? Можа, таму, што, паводле Ціліха, трывога пустэчы і бессэнсоўнасці раэлізуецца ў разнастайных відах адчужэння — і непазбежна перацякае ў трывогу віны і асуджэння.

Асуджаныя на жыццё ў Зоне — хворыя на непазбыўную віну, бо міфы часоў “першатварэння”, распаўсюджаныя сярод іх, пераканаўча даводзяць, што ў будаўніцтве Зоны *кожны* прымаў удзел. Цверазілаўка А.Федарэнкі — выдатная метафара, якая ілюструе бессэнсоўнасць “паўстання” ў Зоне. Што б ты ні зрабіў, — вінаваты, не робіш нічога — вінаваты. “У кожнага свой смутак” (Э.Агняцвет) — віна, пэўна, таксама.

Беларуская літаратура, напрыклад, ніяк не можа вызначыцца, у чым жа яна канкрэтна вінная: у сваім “правінцыяналізме”, “саўковасці”, “вясковасці” (пералік далёка не поўны). Так, С.Дубавец выносіць уласны прысуд беларускай савецкай літаратуры ў артыкуле “Ружовы туман” (“ЛіМ”, 9 студзеня 1998 г.). Памятаючы: Зона вялікая — рана ці позна нехта асудзіць і яго, літаратар дае прэзентыўнага выспятку, не заўважаючы (ці ігнаруючы свядома), што ён дзейнічае ў межах усталяванага ў Зоне парадку: асуджаць можна таго, хто не пры справах. Дзеянне ж адбываецца ў Зоне метафар, якія “могуць стацца небяспечнымі не толькі з-за таго, што яны прымушаюць нас думаць, нібыта тое, на што яны намякаюць, існуе рэальна, але і з-за таго, што падштурхоўваюць нас да думкі, быццам уласціваасці адных рэфэрэнтаў метафары з’яўляюцца неад’емнаю часткаю іншых яе рэфэрэнтаў” (Э.Маккормак). Калі маніць адзін — значыць, маюць (могуць, хочучь) усе. Логіка Зоны. Яе, калі хочаце, *дыялектыка*.

Што рабіць, калі “позна жыць і рана паміраць” (А.Пашкевіч)? Вызваленнем здаецца радыкальнае: “Упоперак горла — лязом” (У.Някляеў).

На шчасце, беларуская літаратура (і культура ў цэлым) не схільная да суіцыду. Мы ўсё яшчэ маем надзею, што “прыйдзе новых пакаленняў на наша месца чарада” (Янка Купала), і ўжо яны разбярдуцца. Ёсць, праўда, небяспека, што іх сустрэне тая ж Зона. І нашае *сёння* ў іхнім *заўтра* зноў будзе вінаватым.

Х.Артэга-і-Гасэт бачыў у метафары сімвал вышэйшай рэальнасці. Пасля “паўстання мас” гэтая “вышэйшая рэальнасць” стала неактуальнаю для пераможцаў. Метафары знайшлася праца ў індустрыі мрояў.

Метаметафарысты памкнуліся даць тропу новае жыццё праз ускладненне метафарычнага коду. Іхняя метаметафара (метабала, паводле М.Эпштэйна) — гэта мастацкі прыём, што дазваляе паэтычнай свядомасці прарывацца скрозь напласта-

ванні культуры да першаснай міфалагемы, суадноснай з сучаснымі рэаліямі. Аднак метабала, блукаючы ў калідорах быцця, выводзіць у нейкую іншую “вышэйшую рэальнасць”, дзе пануе не ўсеадзінства, але адасобленасць. (Як адзначае крытыка, абяцанне метабалы часта заканчваецца пошукамі знешняга падабенства: “Сердце, сердце, тебя все слушай, // На тебя же не посмотри — // На боксерскую мелкую грушу, // Избиваемую изнутри” (А.Шварц).

Пэўна, беларускай паэзіі (як і ўсёй літаратуры) няма патрэбы пакутаваць у пошуках метабал, неакрэсленых і шматслоўных. У нас ужо ёсць — сапраўды экзистэнцыяльная! — **метафара Зоны**. Які ў яе патэнцыял, як з ёю абыходзіцца, як вылічыць радыюс (і наступствы) ейнага ўздзеяння — ах, як шмат мы ведаем пра ўсё гэта!

Ці ж нам, т у т э й ш ы м, не ведаць.

1998 г.

Іван АФАНАСЬЕЎ — нарадзіўся ў 1963 г. у Гомелі. У 1985 г. скончыў Гомельскі дзяржаўны ўнівэрсытэт (гісторыка-філялягічны факультэт). Кандыдат філялягічных навук, дацэнт. Аўтар 40 друкаваных прац, у тым ліку зборніка літаратурна-крытычных артыкулаў і дзвюх манаграфій. Працуе на філфаку ГДУ імя Ф.Скарыны, выкладае літаратуру XX стагодзьдзя.

ТАМ, ДЗЕ ПАЧЫНАЕЦЦА ВЕЧНАСЦЬ...

Чарнобыль у выяве мастацкай свядомасці

Калі вечнасць насамрэч мае пачатак, то для беларусаў ён напэўна пазначаны Чарнобылем. Але і для асобнага жыцця, і для жыцця пакаленняў у маштабе вечнасці губляецца сам час, саступаючы “дурной бясконцасці”. Хаця і ёй наканавана спатыкнуцца аб мяжу, якая некалі падзеліць пярэдадзень і “сёння” ў свядомасці тых, каму пашчасціць жыць у пераадоленай мінуўшчыне, зрэшты, вельмі падобнай да будучыні.

Зразумела, бяспечную адлегласць ад падзеі кожны вызнае сам, але хіба магчыма засцерагчыся ад спакусы адолець гэтыя межы ў прасторы мастацтва, дзе знаходзіць прытулак вечнасць, вызваленая ад прыгнёту часу, каб адмыслова паспагадаць уцекачу з чарнобыльскага ўніверсуму, пераўтварыўшы яго ў дзіўнавата-недарэчны персанаж уласных разумовых практыкаванняў. Прынамсі, тое і здарылася з аўтарам гэтых радкоў, калі ён з неабачлівай лёгкасцю дазволіў сабе колькі гадоў таму у дыскусіі аб сучасным стане і перспектывах беларускага літаратуразнаўства з бяскрыўднай іроніяй разважаць пра загадкавасць чалавека, якога нават у прыцемку саркафагу цікаваць тэарытычныя праблемы навукі аб літаратуры. Вядома, той вобраз дзівака быў наўмысна абагульненым, хутчэй разумова-абстрактным, чым эмпірычным. Аднак ці не абудзіўся ён напраўду гэтакім Франкенштэйнам пакрыўджанага сэнсу адразу пасля таго, як аматару гуманітарных альтэрнатываў закарце-

ла паспытаць сябе ў спрэчцы з чарнобыльскай наканаванасцю, утаймаванай (а раптам?..) у межах штучнай рэальнасці, валоданне якой дадзена чалавеку праз эстэтычны досвед?

Апынуўшыся на скраені Сябе і Іншага, можна дачакацца узнятых павекаў Вія, бо, атаясаміўшы сябе з пачварай-Падзеяй, нельга не надаць новай моцы яе сляпой інерцыі, у патэнцыі якой — вечнасць паўраспаду і якая не аднаго Хаму Брута выштурхне за выратавальнае кола пачуццёвасці, пакідаючы адпрэчанай істоце адно магчымасць існавання па законах абстракцыі. Дастаткова толькі зірнуць на Іншага — Сябе, як паспрабаваў быў аўтар гэтых радкоў, калі ў той дыскусіі спаслаўся на слухнае меркаванне аднаго ўдумлівага чытача, паводле якога, Чарнобыль у якасці тэмы мастацтва, літаратуры, увогуле культуры, магчыма, не здзейсніцца ніколі, бо самі чарнобыльцы стаміліся ад сапраўднай бяды, а суседзі блізкага і далёкага чарнобыльскага замежжа ніколі не зразумеюць нас так, як разумеемы самі, існуючы пад штодзённым уціскам катастрофы.

Час астудзіў пафас рытарычных пытанняў з нагоды гэтай глабальнай небяспекі, бо немагчымасць мастакоўскіх дачыненняў да найноўшай гісторыі Беларусі пагарджала не толькі нашай постчарнобыльскай будучынай, але і нашай вясковай ды ваеннай мінуўшчынай. Выразна інтэлектуальнае стаўленне да гэтага гістарычнага раздарожжа выкрывала небяспечны намер эпохі, але ж і дазваляла ажыццявіцца ў новай мастацкай прасторы, зрабіць яе “сваёй” хаця б на ўзроўні адпаведнасці самога факту і яго тлумачэння. Першыя буйныя мастацкія творы, пазначаныя чарнобыльскім светаглядам (напрыклад, антыутопія А.Адамовіча “Апошняя пастараль”) аднаўлялі жанры, якія сімвалізавалі завяршэнне нейкага цыклу ў развіцці літаратуры, прасякнутай “жыццём наадварот”. Аднак і чалавек, падсілкаваны традыцыямі еўрапейскага асветніцтва, не мог заставацца па-за межамі эстэтычнай падзеі, што дамагалася яго адпаведнасці Ідэі і з гатовасцю прызначала на гэтую ролю не толькі літаратурнага героя. Люстэрка твору насамрэч магло збянтэжыць аўтара-героя-чытача змушаным двайніцтвам ягонага

існавання, калі заставалася адно пазайздрасціць спрыту прывіднага блізняка, здольнага трымацца ў новых варункх годна і паважна, ці не з тае банальнае прычыны, што нованароджаны Франкенштэйн з “фіктыўным прадуктам” (М.Бахцін) з’яўляўся першым крокам да сапраўднай “эстэтычнай падзеі” (цяпер ужо ў дакладным тэрміналагічным разуменні), дзе гаспадар і ягоны слуга непазбежна памяняюцца месцамі? І хіба адной неабачлівай спасылкі на даўнюю літаратуразнаўчую дыскусію не дастаткова, каб забяспечыць прастору ўмоўнаму персанажу-двайніку, якую меў на ўвазе М.Бахцін, абгрунтоўваючы “эстэтычную падзею” праз “этычную і эстэтычную аб’ектывацыю”, “вненаходимость” аўтара герояю, інакш кажучы — дыстанцыю сэнсу? На ёй нельга даверыцца “фіктыўнай душы” ўяўнага назіральніка-фантому, “душы без месца”, “удзельніку без імя”, але можна — і трэба — *ажыццявіцца* ў сапраўдным, увасобленым у поглядзе Іншага: як аднаму сярод Іншых (людзей, герояў) і як Іншаму — Самому.

Відаць, гэтае эстэтычнае імкненне, прага дыстанцыі, няхай і здабытай у пэўнай сэнсавай адлегласці, ёсць наша метафізічнае выратаванне ад Чарнобылю. Ён — дадзенасць нашага лёсу, будучыня-“прышласць”, што, авалодаўшы сучаснасцю, выраклася і мінулага, заняволіла нас у вечнасці, шлях у якую М.Бярдзяеў некалі ўгледзеў у наяўным імгненні, бо менавіта яно перашкаджае адмовіць “цяперашняе” ў імя ўспамінаў аб мінулым ці ўяўленняў пра будучыню, дзеля чаго мы ахвяруем ім прастору нашага “сёння” і тым самым губляем шанец апынуцца “па той бок добра і зла”, дзе ў кожнае імгненне нашага жыцця, у паралельным і “адначасавым” свеце адбываецца рай. На вялікі жаль, наша вечнасць — на “гэтым” баку добра і ліха, і Ніцшавы імаралізм, аспрэчаны М.Бярдзяевым з пазачасавага, пазагістарычнага пункту гледжання, змушае нас вызначаць яе маральны кшталт. Мы цяпер — сучаснікі ўсіх эпох, і, па вялікім, рахунку менавіта гэта дае нам права разглядаць у чарнобыльскім кантэксце кожны мастацкі факт: ці не дзеля таго, каб давесці няўлоўнасць, непадуладнасць звычай-

най свядомасці самой Чарнобыльскай падзеі? Яе прысутнасць у чалавечым лёсе абсалютная, бо чалавеку існаму дадзена УСЁ. Досвед мастацкага ўсведамлення, між іншым, — таксама.

“Адлегласць” зместу не замінае нам здзейсніцца па эстэтычным алгарытме, пазбавіць прывід Франкенштэйна фіктыўнай душы і пазбыцца яго наогул. Душа атрымлівае “месца”, топас; “удзельнік” -- душу (прыгадайма перасцярогу М.Бахціна), а насельнікі чарнобыльскай прасторы — яе меру (дыстанцыю?), тоесную ролі бахцінскага “прасторавага героя”, які немагчымы без памянёнай “вненаходимости” у адносінах да самога сябе.

Гэтае нашае наканаванне быць сэнсам усяго бытнага Ю.Лотман вызначаў паняццем “семіясфера”, разумеючы пад ім “ую ўласцівую дадзенай культуры семіятычную прастору”, і маляваў яе вобраз у выглядзе залы музею, дзе ў сінхронным зрэзе суіснуюць экспанаты розных эпох з надпісамі на вядомых і невядомых мовах, інструкцыі і схемы экскурсій, экскурсаводы і наведнікі. Эстэтычная падзея непазбежна далучае нас да гэтага кангламерату сэнсаў, дазваляючы стаць адным з іх, зрабіць з’яву яе тлумачэннем (падобна да таго, як у семіясферы вынік культуры спраўджаецца ўмовай яе развіцця) і ў такім выяўленні зместу пачціва паставіцца да самакаштоўнага быцця. Ратуючыся ад замаху Чарнобылю, мы невыпадкова шукаем прытулку ў семіясферы, якая не толькі не аспрэчвае нашага статусу (бо, на думку Ю.Лотмана, існуе па агульных з біясферай законах), але і абнадзейвае магчымасцю ўбачыць кожны аб’ект (семіясферы) у згодзе з тым сэнсам, што яму нададзены.

У гэтых абставінах самы паважаны дарадца — не больш, чым носьбіт іншага стаўлення, падрыхтаваны да ахвяравання ўласнай “самасцю” дзеля захавання метапазіцыі *Іншага*, стваральнай для семіясферы і згубнай для беспрытульнага сэнсу — Франкенштэйна. У прасторы культуры нават пустэча набывае адчувальную важкасць, цягне ланцужок фатальных метамарфоз, якія А.Сямёнава слушна назвала “сэнсастратамі”. І наад-

варот, зона *немагчымага* (там) нішчыць упарадкаванасць сэнсу і, здаецца, нават змушае да дзвюхмоўя мастацкага існавання. Яно, безумоўна, далёкае ад спадзяванняў Ю.Лотмана на стваральны плён перакладу на розныя мовы культуры таго, што ўвогуле перакладу не падлягае, але прыдатнае, каб у “свадомасна-слоўнай субстанцыі” (А.Сямёнава) паспрыяць быццю беларусаў па-за часам і гісторыяй — у Слове. На працягу стагоддзяў менавіта Слова было нацыянальным выратаваннем, а сёння, пасля Чарнобылю, ці не яно пераасэнсоўвае ў гэтым “двухмоўным” дыялогу сутыкненне з невядомым, з рэальнасцю “па-за”, якая паяднала імгненне і вечнасць.

Беларусы здаўна прызвычаліся да існавання “паміж”, спакушаючы сваёй адкрытасцю і Захад, і Усход. Але, паводле парадаксальнай — дарэчы, толькі на першы погляд — думкі А.Мальдзіса (са спасылкай на прафесара Бруна Дрвескі), пакуль уладарныя суседзі выбіралі беларусаў, замінаючы адзін аднаму, беларусы самі выбралі сябе і пэўныя хібы такой вось “запазычанай” адметнасці зрабілі сваімі вартасцямі. Дзіўна, але менавіта тое, што беларусы — нацыя невымоўнага, робіць для іх жыццёва актуальным першаслова, дакладней, нават два, з дапамогай якіх філосаф і тэолаг М.Бубер вызначаў экзістэнцыяльныя стасункі чалавека з чалавекам і чалавека з светам (“Я — Ты” і “Я — Яно”), абгрунтоўваючы “сферу Паміж” як першасную катэгорыю чалавечай рэчаіснасці, адкуль павінна выйсці “сапраўднае Трэцяе”. Немагчымасць (невымоўнасць?) канчатковага адказу ў “Ты” ашчаджае “Я” чысцінёй стасункаў, з чаго вынікае бубераўская формула Бога — “тайна самавідавочнага, якая бліжэй да мяне, чым маё “я””.

Дыялог праз невымоўнае рэалізуе Слова ў дзеі (“Я — Ты”), калі пагрэбаваць “Я” проста немагчыма, гэтаксама, як кожнае вымаўленае беларускае слова — ужо не гук, а ўчынак. Мы вяртаемся да пачатку, мы пачынаем — там, дзе свет тлумачыцца сабой, дзякуючы нашаму “Я”, якое аспрэчвае досвед, абумоўлены прычынасцю (хіба можа яна быць нашай умовай у постчарнобыльскім свеце?..). Праблематычнасць эстэтычных

дачыненняў да прычыны вымагае іх самакаштоўнага вызначэння на пуцявінах, некалі аспрэчаных заявай Ф. Ніцшэ аб адсутнасці ў мове сродкаў, якія маглі б выразіць станаўленне. Магчыма, беларусы здолеюць абмінуць гэтыя перашкоды, усвядоміўшы ўласныя жыццёвыя каардынаты як *перадумову* Слова...

Матэрыялізацыя таго, чаго няма (адвечная ўласцівасць мовы), увасабляе Ідэю, эфемерыю па сутнасці. Сімптаматычна, што ў апавяданні В. Быкава “Палкаводзец” структура твору ўзнямае на ўзровень самадастатковай падзейнасці Слова. Знаёмы нам маршал Перамогі ў творы пісьменніка убачаны вачыма салдата або афіцэра-акопніка. Для іх ён Іншы. Але быкаўскі Іншы не можа разглядацца па-за межамі той прасторы, дзе набываюць свой лёс героі апавядання. Ён існуе з імі ў адной плоскасці падзеі, ствараючы падставы для кантакту-супрацьпастаўлення і ўласнай матывацыі. Першыя ж словы Палкаводца, звернутыя да салдат-“бегуноў” (“Пачаму бежалі?.. Пачаму бежалі?.. Здаць аружыя!”), у далейшым падсілкаваныя нейтральным моўным кантэкстам, сведчаць пра метафізічную накіраванасць жудасных падзеяў, якую не ўлагодзіць узорным расстрэлам некалькіх няшчасных. Чужасць, “інакшасць” Палкаводца, падкрэсленыя ідэальнай адпаведнасцю плану змястоўнага і плана выяўлення ў самадастатковасці мовы, сярод аб’ектыўнага аўтарскага кантэксту, які можа супрацьстаяць чужому выказванню, усведамляючы “самога сябе... у якасці такой жа суб’ектыўнай “чужой мовы”” (В. Валашынаў).

“Усё” здолела вылучыць сябе з навакольнага свету як “само”. Мараль адшукала мэта і, стаўшы *сама-мэтай*, страціла маральны абрыс. Яе змест — па-за мараллю, у абсалюце рэлігійнага пачуцця, паклічам якога можа стаць банальнае дзіцячае “агу” з прытчы грузінскага пісьменніка Эрлома Аўхледзіяні, прыгаданай А. Адамовічам у кнізе-рэквіеме “Vixi”.

Героі створанага казачнікам-філосафам апавядання “Агу” — замілавана клапатлівыя ля свайго першынца бацькі — паўстаюць сапраўднымі дзецьмі ў вачах немаўляці, што паблажлі-

ва назірае за шчаслівай мітуснёй вакол сябе з вышыні боскай вечнасці, якая на кароткае імгненне самаўсвядомленага быцця знайшла сваю адпаведнасць у гэткім “Эйнштэйне-Фрэйдзе плюс Дастаеўскім у адной асобе” (А.Адамовіч).

Аднак гэтая фантастычная дасведчанасць, што падсумоўвае ўвесь плён развіцця чалавецтва, без следу знікае ў першым дзіцячым “агу!”, пакідаючы ягонай памяці чыстую прастору жыцця, на якой трэба пачынаць усё спачатку: з адчуваннем нязбыўнага цяжару першароднага граху і наканаванай расплаты за яго. Але менавіта ў гэтай адвечнай супярэчнасці пачатку і канца А.Адамовіч шукае апірышча для годнага адказу на выклік часу, які бессаромна пагрэбаваў нашай спрактыкаванасцю ў маральным вызначэнні “добрага” і “дрэннага” і прапанаваў дылему, якая пагражае выштурхнуць гуманістаў і чалавеказнаўцаў “на той бок добра і ліха”, вядома, калі яны наогул наважачца растлумачыць, што такое НІШТО.

Ці не становіцца гэтым НІШТО... прыродная дасканаласць дзіцяці, абумоўленая ягонай тоеснасцю самому сабе, бо ўнаяўленая біялагічная сутнасць не патрабуе аніякіх матывацыяў і тлумачэнняў у сваім набліжэнні да некранута-белага аркушу фіналу, прадвызначанага той “дасканалай паўнатай”, што, паводле Я.Трубяцкога, вызваляе мэту свету ад фаталістычнага разумення яго канца, нават у смерці абвяшчаючы жыццядайны сэнс, які А.Адамовіч не спяшаецца аспрэчыць: “У чалавека няма абавязку нарадзіцца. Але памерці — абавязак кожнага. Вось і памры” (“Vixi”)? А можа наканаваныя межы чалавечай экзистэнцыі размыкае апалогія абсурду, якую калісьці зрабіў падмуркам “Міфа аб Сізіфе” А.Камю, бо што яшчэ можна ўгледзець у сітуацыі, дзе жывая істота сведчыць сабой НІШТО? Несумяшчальны з завершанасцю абсурд сам па сабе ёсць факт альтэрнатывы, асэнсаваны А.Адамовічам у “Vixi” як успамін аб тым агульначалавечым здабытку, якім валодала дзіўнае немаўля, пакуль сакраментальнае “агу” не прымусіла шукаць паратунку ў вар’яцкім (пасярод імперскіх муроў) прароцтве Ксандры, аднаўляючы чаадаеўскае разуменне гісторыі

як лагічнай паслядоўнасці падзеяў і ператвараючы яе самую ў альтэрнатыву прадбачанай непачутым празорліўцам небяспечы: пражыць жыццё — і не мець гісторыі (В.Іваноў).

Свет уступіў у жорсткую спрэчку з колішнімі тлумачэннямі самога сябе. Таму сцверджаны А.Адамовічам прыярытэт біялагічнага выжывання чалавецтва, што так дзіўна прагучаў з вуснаў гуманітарыя, пасунуў нас да ідэі непазбежнай тоеснасці матэрыяльнага і ідэальнага пачаткаў, якую яшчэ ўчора цяжка было ўявіць. А сёння перастала быць навіной слушная заўвага аднаго з расейскіх патрыярхаў дакладных навук — акадэміка Б.Раўшэнбаха наконт таго, што і дух, і матэрыя з’яўляюцца “аднолькава першаснымі”.

Аднак, вітаючы свет як багавейную дадзенасць, ці лёгка самому ператварыцца ў неаспрэчную дадзенасць гэтага свету? Вядома, уласцівая адно дзіцяці здольнасць прымаць жыццё як падарунак-свята ўзнагароджвае яго натуральным, нязмушаным раўнапраўем з Сусветам, дазваляючы гаварыць пра сябе “ён” з годнасцю вартага павагі суразмоўцы. Але яно амаль непазбежна губляецца ў разумовым намаганні дарослага, у каго гэтае “ён” (пра сябе) азначае не знойдзены пункт гарманічных узаемадчынненняў з жыццём у раўнавазе самакаштоўных велічынь, убачаных нібыта збоку, а ганарлівае какецтва, якое нішчыць самую магчымасць чалавека ізноў перажыць перажытае. І вось тады, калі перамога часу над асобным жыццём здаецца канчатковай, імгенная занатоўка больш чым 30-гадовай даўнасці — “Гэта я? Заўсёды сябе не пазнаеш у люстэрку. Як гэта многа — бачыць сябе” (А.Адамовіч) — раптам выдае таго, хто не толькі дзеля сябе здолеў выкарыстаць шанц “адваротнай перспектывы”, у якой успрымае ўсё існае нармальны (паводле дасціпнага выказвання Б.Раўшэнбаха, “не дрэсіраваны нашай цывілізацыяй”) чалавек, і маюць свет дзеці, яшчэ не навучаныя бацькамі і настаўнікамі, маўляў: “так нельга”.

А.Адамовіч выпрацаваў свой “механізм пастаянства форм”, які на прыкладзе жывапісу цікава даследаваў Б.Раўшэнбах (“Гармонія і алгебра”), даказваючы, што наша свядомасць

бывае мацнейшай за законы фізікі, спрэс парушаныя менавіта адпаведнасцю вобраза прадмету яму самому (бо нават шар — даводзіў фізік Б.Раўшэнбах — у пэўнай пазіцыі адаб’ецца на сятчатцы вока не інакш, як эліпс, але ўспрымецца, як шар, у зафіксаванай мозгам чалавека форме). У А.Адамовіча гэтая адпаведнасць не прывяла да дыктату формы, але зрабіла культуру дзейснай падставай свету, якая найперш эстэтычным самаіспытам ратавала б чалавека ад пагібельнай тоеснасці сваім зямным накіраваннем. Таму пляцоўкай гісторыі была абрана культура, дзе былыя ўладары імперыяў (Нерон, Гітлер, Сталін, Мао) апынуліся няўдалымі мастакамі і паэтамі, якія ператварылі ў крывавы тэатр жыццё і лёс мільёнаў. Але не дзеля пацешнага жарту культура становілася альтэрнатыўнай версіяй гісторыі. Чалавецтва атрымлівала там магчымасць выбару, вызначальную для самой прыроды мастацтва, з якім зусім не жартаваў А.Адамовіч, калі ўва “Vixi” нават смерць намагаўся зрабіць Падзеяй, запырэчыўшы фізічнаму (незваротнаму) канцу, пераадоленаму ў шчырасці “адваротнай перспектывы”. Хто ведае, ці не ажыццявіўся тут нарэшце згаданы “механізм пастаянства формы” як “метапазіцыя” (Ю.Бораў), у пошуку якой спрадвеку знаходзяцца філосафы, адказваючы агностыку Канту з яго ідэяй “рэчы ў сабе” імкненнем вылучыць саміх сябе з меры рэчаў, адасобіцца ад Сусвету, каб быць вартымі дыялогу з ім.

Толькі дзе той самазадаволены рымлянін, які ўжо не ў фантазіях О.Шпенглера з агідай і патаемным страхам будзе разглядаць гэтых “іўдзеяў і элінаў” — сваіх чужынцаў — у прадчуванні канца, што ў філасофскім “Заняпадзе Еўропы” спраўдзіўся новым пачаткам? А, можа, мы на ўсім нашым гістарычным шляху ўжо досыць наглядзеліся ў такія пагрозліва-дапытлівыя вочы, каб нарэшце адказна паставіцца да “гістарычных псеўдамарфоз”, пра якія распавядае О. Шпенглер, маючы на ўвазе здранцвелую ўладу чужых формаў над маладой культурай, цяжарнай нянавісцю да гэтага гвалту? Сапраўды: “Найглыбейшы рэлігійны светагляд, нечаканыя азарэнні... метафізічныя мроі і парывы стаяць у пачатку гісторыі, інтэлектуальная яснасць,

што даходзіць да болю,— у канцы гісторыі” (“Заняпад Еўропы”).

З’яўленне творчага “я” вынікае ў 0.Шпенглера з уласцівага адно дзіцяці спалоху святдомасці, з якім спасцігае Сусветжны новы яго наведнік. Яму чужое гэтае наваколле. Ён сталее ў святле евангельскіх пытанняў: “Што ёсць ісціна?” і “Што ёсць рэчаіснасць?”, спалучаючы з імі апакаліптычную наканаванасць свету, страціўшага свой змест. Ці не адсюль настойлівы быкаўскі напамін беларусам пра апошні шанец, што некалі ў якасці адзінай жыццёвай перадумовы замацаваў еўрапейскі экзистэнцыялізм? Ён не спяшаецца ладзіць хаўтуры па закінутым у быццё чалавеку, а аддае яму ва ўладу гэтае быццё. “Экзистэнцыялізм — гэта гуманізм” — без усялякай фанабэрыі зазначаў Ж.Сартр, згодны бачыць у няшчаснай, знясіленай істоце заканадаўцу, які разам з сабой выбірае і чалавека ўвогуле, бо заўжды мяркуе, што выбірае належнае. А калі гэта лепшае для яго самога, дык чаму яно не вартае астатніх? Выбіраць самога сябе для Ж.Сартра — гэта значыць сцвярджаць каштоўнасць уласнага выбару, які, аднак, не вызваляе чалавека з яго суб’ектыўных межаў. Чалавек ніколі не завершаны і таму кожны раз вынаходзіць сябе нанова. Доля чалавека быць праектам самога сябе — пазбаўляе асобу хоць якіх арыенціраў звонку. Дык, мо, разам з імі яна пазбаўляе яго і канца гісторыі, што тоіцца ў кожным скамянелым знаку, сімвале, сэнсе, па звычцы атаясамленых з адэкватным разуменнем самога сябе, але які на самой справе ўжо належыць прамінуламу? У быкаўскім “Жураўліным крыку” бласлаўлёных дачарнобыльскіх часінаў (1959 г.) нязграбны навуковец Фішар, не адмаўляючы “вышэйшага праяўлення чалавечага духу” ў мастацтве, урэшце аддае перавагу “інстынктам барацьбы”. Сціснутая вайной прастора адказнасці героя ўключае ў сябе і невядомых яму германцаў, аднаго з якіх Фішар трымае на мушцы, і загінулага небараку, з процівагазнай сумкі якога вывальваецца жыццяпіс Бенвенуто Чэліні, узнаўляючы шпенглерава звяно ў ланцугу гэтай трагедыі.

Грэшны адраджэнцкі геній, што знаўся ледзь не з д'яблам, нечакана паразумеўся з готыкай, якая ў чысціні яе культавых формаў не патрабавала для 0. Шпенглера іншага вызначэння, акрамя самой формы, не адмоўленай нават Рэнесансам. Можна палічыць дзівацтвам намер філосафа даказаць “гатычную моц антыгатычнага руху” — маўляў, нельга тварыць “Боскую камедыю”, не адчуваючы за спінай д'ябла. Аднак ці не з'яўляецца ўсё ёўрапейскае XX стагоддзе гэткай спакусай ФОРМЫ, якой спатрэбіўся чорт?

Дзе яно, тое Слова, якое было ў пачатку, якое было ў Бога і якое было Бог? Змарнела ў абстрактных штудыях глыбакадумна-шляхетнага XIX стагоддзя, што вуснамі Шэлінга абвясціла “філасофію тоеснасці”: усяго ўсяму? Альбо напрыканцы стагоддзя XX-га ператварылася ў лязо самурайскага мяча і дагэтуль бруіцца з яго крывёю японца Ю. Місімы, які ўчыніў харакіры і праз гэтую тэатралізацыю ўласнай смерці ўшанаваны тытулам архетыпавага пісьменніка? Па шчырасці, Слова, у гэткай ролі, наўрад ці каго здзіўляе ў наш век. Зрэшты, яно вычэрпвае магчымы канкрэтны змест той адпаведнасцю асобнага (і рэальнага) свайму паняццю, якая давала падставы не разбэшчанаму нашымі гістарычнымі набыткамі аўтару “Філасофіі мастацтва” вызначаць прыгажосць у сузіранні бясконцага (паняцця, ідэі), завершаным *in concreto*.

У далёкім 1959 годзе А. Адамовіч, трапіўшы за “жалезную заслону”, пасля спаткання ў Луўры з Венерай Мілоўскай усхвалявана занатоўваў у дзённік: “Гэта самая цялесная Венера і самая чыстая. ... Але ўсё ж прыгажосць яе не мармуровая, а жаночая. ... У гэтай скульптуры ёсць рух, тады як у іншых Венерах: поза... А наогул гісторыя мастацтва з боку тэхнікі — гэта назапашанне майстэрства даць “матэрыю ў руху”. Спачатку быў матэрыял, але мёртвы, потым у яго ўдыхнулі фізічны рух, а далей — псіхічны. А потым застаўся рух псіхічны, а матэрыял знік. ... Захаваць і тое, і другое — вось галоўнае”. У процілегласць гэтаму ўзнёсламу адухаўленню мёртвай прыроды А. Адамовіч пасля Чарнобылю напіша аб “мёртвай, неадушаўлёнай”

сістэме сталінскага тыпу (той, за колішній “жалезнай заслонай”), якую дарэмна папракаць за неадчувальнасць да болю жывых істот, і такім чынам свядома наблізіць этычны крытэрыі да яго эстэтычнага разумення, бо што яшчэ застаецца народу, якога гістарычныя варункі выштурхнулі ў міф, прымусяўшы існаваць *пасля гісторыі*?

А.Адамовіч неаднойчы параўноўваў наступствы ХХ стагоддзя для беларусаў з рэпетыцыяй ядзернай вайны, толькі звычайнымі сродкамі, асэнсоўваючы трагедыю “атамнай” Евы з “Апошняй пастаралі” (“...праз яе жаночую існасць даецца адвечнае, а вечнасці ж і няма для пасляатамных людзей”). А няўжо стрэл Флэры Гайшуна ў фінале фільму Клімава-Адамовіча “Ідзі і глядзі” не ёсць апошня, адчайная спроба вярнуць гісторыі калі не сумленне, дык сэнс? З кожным новым стрэлам хлапчука ў ненавідны партрэт “Гітлера-асвабодзіцеля” яна набірае ўсё большую зваротную хаду: у кадрах дакументальнай кінахронікі, убачанай наадварот, паўстаюць з руінаў гарады, Еўропа аднаўляе разбуранае вайной аблічча, пакуль... Пакуль сама гісторыя цалкам не ператвараецца ў прывід. Сапраўды, усё так: і дамы паўставалі-будаваліся (калісці), і ў гэткім (цяпер зваротным) руху прыгажэла Еўропа, і будучыня была наперадзе, а мінулае — ззаду, але тое, што намагаўся здзейсніць хлопчык-салдат з безданню нечалавечай пакуты ў вачах, ёсць толькі прывід, салодкі фантазм. Ідэя, абгрунтаваная рэальнасцю адно дзеля таго, каб не мець аніякага дачынення да яе. Пачатак стаўся канцом. Кола замкнулася, а ўвасоблены сэнс жорстка пакпіў з маральных высілкаў небаракі, сцвердзіўшы адзіны кшталт стасункаў мастацтва з чалавекам у тоеснасці ідэальнага і рэальнага: “Ісціна ў Мастацтве — гэта яднанне прадмета з самім сабой...” (О.Уайльд, “De Profundis”). Цікава, але роздзума маладога А.Адамовіча пра мадэрнізм спрыяе... нуда ад тыповага “цэхавага” заходнееўрапейскага гораду: трэба ж задаволеным еўрапейцам чымсьці казытаць сябе пры аднастайнай уладкаванасці жыцця! Аднак калі жыццё прагне ідэі — ці належыць яно чалавеку? Значна пазней, у нататках

пісьменніка да “Пастаралі”, ягоняя героі будуць удзячны Богу за тое, што ён *выгнаў* іх у рай, страчаны пасля катастрофы і такі лубы, жаданы цяпер, нават у аздабленні калючага дроту, праз які колісь на яго дазвалялася толькі глядзець. А хіба мы самі не апынуліся сёння па-за гісторыяй, маючы яе як неаспрэчны факт? Пасля Чарнобылю мы згубілі мінулае-пярэдадзень. Яно спарадзіла катастрофу, але само зрабілася міфам, дачарно-быльскім раем, бо ніколі ўжо не зможа абумовіць тое, што мае сваю адмысловую логіку развіцця, трапна вызначаную А.Адамовічам, як “Апакаліпсіс па графіку”. “Гісторыі засталася цяпер толькі адно: разважаць” — сумна канстатаваў бы з гэтай нагоды Чаадаеў, хоць, пэўна, не ўтрымаўся б распавесці беларусам пра “фізіялогію краіны”, у якой яны жывуць.

Дарма, што аўтару “Філасафічных лістоў” і “Апалогіі вар’ята” выбачае вар’яцкі час — А.Адамовіч усё ж знаходзіць сэнс існавання там, дзе, паводле яго меркавання, інтэлектуальная дзейнасць здольная выклікаць эстэтычнае пачуццё (“Запісныя кніжкі”, 1982 г.). Калі насамрэч “мы ёсць, каб не быць” (А.Разанаў), дык менавіта наканаванасць нашага нябыту з’яўляецца шанцам трымаць лёс ва ўласных руках і ў адпаведнасці з Шэлінгавай філасофіяй тоеснасці ўзнаўляць “інтэлектуальны свет у самім адлюстраваным свеце”: сапраўдным на тым баку свядомасці і ідэалізаваным — на гэтым. Праўда, доўгачаканы момант ідэалу, які міфалагічная свядомасць некалі ўжо ўвасобіла ў апрадмечаным раі, існым для няўрымслівых продкаў (побач і сёння!) ці то ў Месапатаміі, ці то дзе-небудзь яшчэ, Ю.Місіма, чалавек і “архетып”, фактычна параўноўваў з кропкай, патрэбнай чалавеку, каб замкнуць кола жыцця, а не множыць яго да бясконцасці, падобна да філосафа і пісьменніка. Чалавек не мае права перажыць ўмову самога сябе. Найвялікшае няшчасце — не памерці пасля таго, калі ў жыцці пастаўлена апошняя кропка, бо “галоўнае ў жыцці — чысціня дзеяння” (з трактату Ю.Місімы “Хагакурэ нюмон”, 1967 г.). У п’есе Ю.Місімы “Мой сябар Гітлер”, назва якой цытуе словы верха-вода фашысцкіх штурмавікоў Рэма, па-збядніцку забітага “ся-

брам Гітлерам”, фюрэр, адказваючы на заляцанні падбухторшчыкаў (“Добра спрацавана, Адольф. Удар мячом налева, і тут жа — удар направа”), звяртаецца да гледача і ў парадоксе абсалютнага злачынцы пазбаўляе Слова ўсялякага зместу: “Менавіта так. Палітык павінен трымацца сярэдзіны”.

Сон розуму спараджае пачвараў? Але што тады застаецца ад вытанчанага эстэтычнага густу герояў “Доктара Жывага”, якіх апаноўвае нястрымнае захапленне ад “цудоўнай хірургіі” бальшавіцкай рэвалюцыі? Этычная задача падмяняецца эстэтычнай. Дзёрзка, балюча пакрыўджаны змест болей не адмаўляе сабе ў гаючай асалодзе парадоксаў О.Уайльда, што бачыў адзіную ісціну і вышэйшую ступень дасканаласці ў Пакуце, якая не мае ў сабе нічога яшчэ, акрамя самой Пакуты. Уяўныя яе выгоды замацоўваюць перавагу “чысціні дзеяння” ў перамозе “ўяўляцца” над “быць”, якую жудасна адсвяткаваў Ю.Місіма, адмовіўшы сітуацыю выбару і нават магчымасць “альбо/альбо” наўпроставай гатовасцю да смерці, наканаванай чалавеку (паводле яго “Хагакурэ нюмон”) без аніякіх альтэрнатываў. І калі, паводле А.Адамовіча, “уся “сістэма” (Эйнштэйн) вонкі рухаецца да самазнішчэння і толькі ўнутры самой сябе - да стварэння”, дык менавіта там, у сэрцы “сістэмы”, нерухомее перад ідылічнай фатаграфіяй сціплай жанчыны і яе маленькага сына Адольфа Флэра Гайшун, не здатны стрэліць у маці будучага фюрэра і яе дзіця.

Час-пярэварацень усіх выпрабоўвае на трываласць: “Быць маці Гітлера... (Як у нашым фільме). А быць першамачі (той, *першай* малпачкай, у якой гены ад мутацыі пераскочылі на іншае, *чалавечае* дзяленне) істотаў, што забілі ўсёі ўся? І сябе — глабальнага забойцы, чалавека!” (А.Адамовіч). Не стрэліць (у маці Гітлера) — значыць усвядоміць сябе ў жахлівым ланцугу мутацыі, плёнам якой ты ёсць, і немагчымасць перарваць яго, не забіўшы “першамачі чалавека”. Згадзіцеся, гэтая непадзельнасць аб’екту і суб’екту, што ў разумовых практыкаваннях іншага немца (Шэлінга) пераадолела выніковы “нуль” (ці не нашага сустрэчнага руху?) спасціжэннем Сусвету ў форме ма-

стацтва, не надта адрозніваецца ад цікавага А.Адамовічу “жанру самапазнання: гістарычны суб’ект у ролі аб’екту”, дзе мастацкая сістэма з непазбежнасцю сама тлумачыць сябе.

Мараль, якая аб’ектызавалася, — большая за самую сябе. Аднак што гэта, аб’ектызаваная мараль? Бог? Самаўсведамленне Прыроды? Першапачатак з безліччу розных магчымасцяў (Флёра можа стрэліць і можа **не** стрэліць)? Набыты нарэшце рай?.. Рух матэрыялу па яго ўласных законах (праз самаапісанне мастацкай сістэмы), аб чым дбае А.Адамовіч пасля сустрэчы з Венерай Мілоскай, здаецца, спрыяе ўцёкам герояў пісьменніка з гісторыі. Але, апантаная утопій-міфам, яна сама здзяйсняецца ў міфалагеме, малюе свой першавобраз.

Нас рэабілітуе РОЛЯ, якую здавён мусіў выконваць кожны свядомы беларус дзеля сцвярджэння ў традыцыйна неспрыяльным асяроддзі факту рэальнай беларушчыны з непазбежным узнаўленнем асноўных атрыбутаў эстэтыкі адчужэння, калі немагчымасць атаясаміць рэальнае з рэальнасцю, дзею з “глядзельнай залай” грамадства здавалася вырашальнай. Аднак Чарнобыль жорстка аспрэчыў нацыянальную парадыгму эстэтычнай прысутнасці беларусаў у свеце і зрабіў саму рэчаіснасць рэжысёрам і выканаўцам галоўнай ролі. Яго аргумент — дасканаласць пачварнага, што вынікае з бартаўскай “тапалогіі цела”, калі ўвасобленая сутнасць ідэалу разам з усялякай дыстанцыяй паміж задумай і здзяйсненнем выракаецца і чалавека, ахвяруючы апошнім пазачалавечым наступствам ягонай занядбанай прыроды. І тады няшчасны бальзакаўскі Саразін спраўджае сваю мару аб стваральнай прыгажосці Звыш-Жанчыны ў каханні да чалавека, пазбаўленага мужчынскай якасці (кастрата), а ідэальная эстэтыка адчужэння здзяйсняецца як прыныцып ЗОНЫ, засведчанай сконам тэхнічнага прагрэсу, аднак і не саступілай бласлаўным “датэхналагічным” часінам, дзе, на думку інтэлектуалаў-“еўраборцаў”, высокая культура ніколі не была часткай культуры матэрыяльнай.

Чарнобыльская рэчаіснасць даўно і назаўсёды зблытала “перад” і “пасля”, злучыла ў непарушную аднасць юнгаўскую

“патэнцыяльную рэальнасць”, прыдбаную ў медытацыях далёкага, таямнічага ёгіна, і забруджаную радыёнуклідамі беларускую ЗОНУ, якая для выгнаннікаў палальнага савецкага Усходу стала сёння зямлёй абетаванай, ажыццёўленай марай (дасканаласцю пачварнага?), што ў выратавальным зыходзе адных патурае вынаходліваму сяброўству д’ябла... з Богам дзеля спраўленай трызны па іншых: “Чаму сюды прыехалі? На чарнобыльскую зямлю? Бо адсюль нас ужо не выганяць. З гэтай зямлі. Яна ўжо нічыйная, Бог яе забраў...” (С.Алексіевіч, “Чарнобыльская малітва”). Аднак раптоўныя заручыны пекла і неба сведчаць не толькі пра ідэальную магчымасць зваротнага руху да апакрыфічнага паразумення Творцы і яго абранніка-служкі, які яшчэ не паспеў здрадзіць. Уладарная моц архонта (“князя свету гэтага”) усталявае нечаканы парытэт вечнасці і часу, калі рэчаіснасць пачынае супярэчыць сваёй магчымасці, падзяляючы чалавека і ягоны цень і ўтвараючы кантэкст непазбежнага разладу паміж стваральнікам духоўнага прадукту і яго спажывцом, з якога Р.Барт калісьці выводзіў канцэпцыю ТЭК-СТУ як структуры свядомасці, дзе мы самі перш-наперш шукаем нацыянальныя альтэрнатывы, бо рэальнае па-за рэальнасцю -- гэта зусім па-нашаму, па-беларуску.

Можа, сапраўды меў рацыю А.Шапэнгаўэр, пераадольваючы мяжу чалавечага інтэлекту, вызначаную ім у часе, формулай няспыннай сучаснасці (“тут-цяпер”), бо кожны наш крок у сваёй абсалютнай адзінкавасці ператварае ў ілюзію і мінуўшчыну, і будучыню. Ён ідэальны — таму што абсалютны. Ён незваротны — бо няма куды (адкуль) вяртацца. І няма каму. І калі не памыліўся Р.Барт, убачыўшы ў чалавеку ўмову *дыстанцыі* між “перад” і “пасля”, то ягоная магчымасць-гіпотэза становіцца адзіным шанцам нашага рэальнага быцця, адухоўленага (эстэтызаванага?) здольнасцю часу падарожнічаць... у часе. Хіба ўцёкі новых насельнікаў чарнобыльскай прасторы ад насланьня іхняга ўчарашняга дня не сведчаць таксама пра новы хранатоп ЗОНЫ? Немажлівасць пакутнікаў вярнуцца да зруйнаванай гістарычным катаклізмам Прыроды, гармонію якой

спрадвеку баранілі неспазнанасць маральнага канфлікту і праблематычнасць самога пытання пра ліха, у такім вызваленні ад маральных калізій свайго мінулага аднаўляе Прыроду ў іх саміх (юнгаўская альтэрнатыва “натуральнаму чалавеку” Русо, знойдзеная ў нетрах свядомасці), аднолькава адмаўляючы незваротнасць чарнобыльскіх страт, якімі скрываўлена душа іх аўтэнтонных папярэднікаў. Загнаны гісторыяй у кут, чалавек робіцца непадлеглым яе раз’юшанаму нораву, сцвярджаючы каштоўнасць гіпатэтычнага існавання ў рэальнасці. Фактар адчужэння яднае яго з уласнай эстэтычнай магчымасцю, што менавіта ў шматзначнасці вырашэнняў выступае падставай быццёвага самаўсведамлення, калі нават тэкст — “гэта мы самі ў працэсе пісьма” (Р.Барт).

Ці можа гісторыя стаць праблемай мастацтва, калі памкнутца да яе з-за абсягаў часу? Напэўна, хоць гісторыя-дарунак (адразу і цалкам) неад’емная ад яе эсхаталагічнай завершанасці, якая няспынна набліжае наша НІШТО. Чаму б і не ператварыць гэтае НІШТО ў чысты, бялюткі аркуш паперы, на якім усё выяўленае будзе ГІСТОРЫЯЙ, і не толькі агульначалавечай (у бязмежжы агульналюдскіх урокаў Чарнобылю), а найперш — беларускай? Расейцы шануюць сваю культуру як спараджэнне гісторыі (В.Кожынаў). Беларусы намагаюцца зрабіць з нацыянальнай культуры (і літаратуры) падмурак гісторыі. На жаль, наўрад ці каму выпадае быць на гэтым шляху дарадцам-глумачом. Відавочная выпадковасць узаемадачынэнняў з творамі і творцамі пакідае шукальнікаў сэнсу сярод звычайных чытачоў. Смешная доля? Дзякуй Богу, калі так, бо менавіта з выпадку-анекдоту на руінах міфалагічнай наканаванасці ўзнікаў сюжэт і нараджалася мастацкая літаратура (Ю.Лотман). Мабыць, трэба проста аддаць належнае Яго Вялікасці Выпадку, які аспрэчвае мэтазгоднасць лагічна абгрунтаванага выбару, узважанага на шлях самадастатковай тэорыі, і выбачае разгубленаму чытачу, трымаючы яго на парозе вечнасці толькі дзеля таго, каб з выпадковасці нашага жыцця ўтварыць сюжэт гісторыі.

Максім ЖБАНКОЎ — нарадзіўся ў 1958 г. у Менску. Скончыў Беларускі дзяржаўны ўнівэрсытэт (філязофскае аддзяленьне), аспірантуру. Кандыдат філязофскіх навук. Працаваў у БДУ, Беларускім фондзе Сораса. Аўтар шматлікіх аналітычных артыкулаў па пытаннях сучаснай культуры. Кола навуковых інтарэсаў: дынаміка культуры, маргінальныя культурніцкія стратэгіі, масавая культура, сучасны стан беларускай культуры, аналіз візуальных тэкстаў.

КУЛЬТУРА СЬМЕЦЬЦЯ І СЬМЕЦЬЦЕ КУЛЬТУРЫ

Сытуацыя пачатку стагодзьдзя ёсьць найпрост сымбалічнай. Тры нулі пасья двойкі можна чытаць як вяртаньне лічылніка “стужкі культуры” на нулявую рыску. Культура, дубаль два. Але гульня зь лічбамі тут адно спосаб пазначыць абсалютна відавочную вычарпанасьць зўрыстычнага патэнцыялу таго, што мы ўспрымаем як культурныя вартасьці. “Усё больш паперы, усё менш рысу” — як прамовіў Восіп Бродзкі ў іншы час і з нагоды іншай культуры.

Па-за тым, якую лінію прасоўваньня ў прасторы сучаснай культуры мы выбіраем — паблажліва-адчужанай гульні з маскультам, захопленнага засваеньня маргінальных адкрыцьцяў Гурджыева ды Кастанэды альбо безнадзейна-рамантычнага пошуку “страчанай духоўнасьці”, — сама магчымаць рушэньня-зруху-ўцёкаў гаворыць пра распад звыклай гіерархіі культурных узораў.

Пісьмо магчымае альбо калі аркуш чысты, альбо калі ягоная актуальная запоўненасьць для нас ня мае сэнсу. Прасоўваньне ў культуры — палімпсэст, пісьмо паверх напісанага іншымі.

Культурныя каноны, паміраючы, застаюцца ў прасторы культуры як хлуд, сьмецьце, trash. Нулявы ўзровень культуры — пласт адчужаных культурных прадуктаў пры адсутнасьці іх

сыстэмнай арганізацыі. Жыцьцё пад аскепкамі ідэялёгіяў, жыцьцё на сьметні. Напэўна, менавіта гэта завецца крызаі. Неба маўчыць. Там таксама крыза.

Мы можам суцяшаць сябе, што ўвесь сьвет хворы, і цытаваць Джыма Морысана: “I woke up this morning and I’ve found myself dead...” Да нас зноў прыедуць эўрапейскія госьці й распавядуць, як трэба ратаваць духоўнасьць. Звыкла адмяжоўваючыся ад сьвету словамі, так лёгка забыць, што культурная крыза — гэта, перш за ўсё, распад устойлівых форм самаідэнтыфікацыі ў культуры. Крыза — гэта калі мы ня ведаем, што рабіць з культурай, і не разумеем, што яна робіць з намі.

Пэралік ягоных асноўных складнікаў дастаткова відавочны:

1. Руйнаваньне натуральнага цыклю культурнай дынамікі, якое выяўляецца ў разрыве ранейшых сувязяў між практычным, вартасна-нарматыўным ды сьветаглядным узроўнямі культуры. Прасоўваньне новых ідэяў ад маргінальных экспэрымэнтаў да ўсталяваньня іх у якасьці культурных узораў у сфэры элітарнай культуры й далейшага пераўтварэньня (у спрощаным варыянце) у канон масавай сьвядомасьці парушана, бо галоўнай задачай “вялікай” культуры стаецца самазахаваньне.

2. Прыпыненьне працэсу зьмены генэрацыяў культурнай эліты. Пашырэньне ўплываў эліты канфармістаў ды пэнсіяэраў.

3. Татальная мітэлягізацыя культурнага асяродзьдзя. Адсутнасьць прытоку сьвежых ідэяў і арыгінальных культурных тэкстаў кампэнсуецца інтэнсіўна-гістэрычнай апаліягетыкай існага парадку альбо нагэтулькі ж эмацыйнай ягонаі крытыкай. Адбываецца афармленьне “анамальнае знакавае прасторы”, што твораць скрыўленую, фантомную ўяву дуальнай рэальнасьці. Рух такой культуры ёсьць пашыраным самаўзнаўленьнем канкурэнтных мітаў.

4. Стыхійныя зрухі ў нізавай, “прафаннай” культуры, што паўстаюць як рэакцыя на пэраліч “вялікай” культуры. Спан-

танны пошук новых моваў культуры, новых форм быцця-ў культуры.

Крыза культуры існуе, калі мы з гэтым згодны. Праблемы паўстаюць, калі мы пераконваем сябе, што “сьмецьцевая культура” паталагічная. У гэткім выпадку інтэлектуальная праца непазьбежна набывае рысы гуманітарнай акцыі па выратаваньні згубленага раю. Але, ня ўсё так трагічна.

КУЛЬТУРА IN TRASH

Паводле нашага разуменьня, тэрмін “сьмецьце культуры” альбо “сьмецьцевая культура” ня мае ў сабе нэгатыўнай ацэнкі тых альбо іншых культурных тэкстаў. Гаворка ідзе адно пра дзеве прынцыповыя асаблівасьці: незапатрабаванасьць масавым спажываньнем альбо выключанасьці са сфэры спажываньня, а таксама пра адсутнасьць дакладных прынцыпаў сыстэматызацыі дадзенага матэрыялу. Што, у выніку, прадугледжвае бясконцую колькасьць магчымых “сьмецьцевых” камбінацыяў. Таму тэрыторыя “сьмецьцевай культуры” ёсьць полем свабоднай гульні з аксыялягічна ачышчаным культурным матэрыялам. Можна без асаблівых высілкаў атрымаць доступ да набору “іншых” культурных стратэгіяў і жыцьцёвых практык разнастайных краін ды эпох: ад першабытнага шамана да лацінаамэрыканскага партызана, ад інсургэнта Каліноўскага да лёнданскага панка. “Сьмецьце” — апрычоны набор чыстых магчымасьцяў, палітра культуратворчасці. Гэткі архіў стварае ўмовы для ролявых культурных экспэрымэнтаў, выбудовы ўласнага культурнага асяродзьдзя з пазычанага матэрыялу. Гэта — стратэгія старызьніка.

Але “сьмецьцевая культура” ня ёсьць сынонімам маскульту альбо “дзяшоўкі”. “Сьмецьце” заўсёды па-за межамі грамадзкае цікавасьці, маскульт жа, паводле вызначэньня, у цэнтры ўвагі “простага чалавека”. Тыражуючы пасрэдняы культурны прадукты, сучасны рынак культуры закідвае нас хлудам, запаўняе нашае жыцьцё псэўда-істотнымі аб’ектамі. Ува ўзрослай

агрэсіўнай плыні “шумоў культуры” (Ст.Лем) сьвядомасьць спажыўца пачынае працаваць у рэжыме пэйджэра, які пры атрыманы пэўнай колькасьці паведамленьняў пачынае аўтаматычна сьціраць самыя першыя. Інтэнсіўнае засваеньне ўвесь час новых прадуктаў маскульту запуская ў дзеянне мэханізмы выцясьненьня зь сьвядомасьці адрасата несумеснай альбо проста састарэлай інфармацыі. Такім чынам, рост захлуджанасьці культурнага асяродзьдзя спрыяе пераходу ўсё большай колькасьці культурных прадуктаў у стан “сьмецьця”. І тут паўстае прынцыповае адрозьненьне: хлуд ёсьць актуальнай псэўдавартасьцю, “сьмецьце” — ужо адпрацаваны матэрыял, вынік спажывецкага цыклю. Ягоны статус маргінальны, бо сьмецьце адначасова і прысутнічае ў культуры, і знаходзіцца па-за межамі наяўнай сыстэмы вартасьцяў.

Пры гэтым зацемім, што жорсткі падзел “вартасьці — сьмецьце”, прапанаваны Барысам Гройсам у тэксьце “Стратэгіі інавацыі”, можа быць прыняты адно для прыватнага выпадку монакультуры аўтарытарнага тыпу. Узрослая “мазаічнасьць” глянбальнай культуры постіндустрыянага грамадства прадугледжвае прынцыповы плюралізм субкультурных супольнасьцяў, разнастайнасьць іхных каштоўнасных настановаў, і, як вынік, скрайнюю размытасьць і зьменлівасьць таго, што ў кожным канкрэтным выпадку можна назваць “сьмецьцем”. Таму варту ўдакладніць нашу трактоўку “культурнага сьмецьця”: “сьмецьцевы” статус у кожнай канкрэтнай сытуацыі атрымоўваюць культурныя аб’екты з цалкам згубленай аксыялягічнай значнасьцю, незалежна ад іхнага паходжаньня, зьместу й ступені складанасьці. Аднак дэвальваваныя культурныя вартасьці не зьнікаюць, гэтаксама як пустое сэнсавое прамаўленьне ня ёсьць маўчаньнем. “Сьмецьцевыя” культурныя праграмы па-ранейшаму працягваюць самаўзнаўляцца й ёсьць прысутнымі ў культуры як “шумавы фон” сацыяльна значных тэкстаў. Гэта значыць, што які-колечы адрасаваны нам **message** прарываецца да адрасата праз плынь “сьмецьцевых” псэўда-тэкстаў. Культура працуе ў рэжыме глушыльніка, і тым больш

агрэсіўна, чым больш яркі ды арыгінальны голас аўтара. Чытаньне ў гэтым выпадку прадугледжвае працу дэшыфроўшчыка й рэстаўратара, паколькі сэнс пасланьня заўсёды пераключаны шумам культуры. Яно непазьбежна “заплямлена” іншымі. У скрайнім выпадку да нас даходзіць пустая капэрта з шмат разоў перапраўленай адрэсай. Так, савецкія школьнікі шасьцідзiesiąтых пад партамі абменьваліся мутнымі фота даўгавалосых хлопцаў: “Ды што ты, гэта ж “Бітлз!”. Хаця гэта цалкам маглі быць “Кінкс” альбо нават “Пінк Флойд”.

Раней мы адзначылі, што ўсялякая навацыя ў культуры ёсьць пісьмом паверх чужых тэкстаў. Гэтаксама й адваротнае: нашыя ўласныя пісьмёны ўвесь час засыпае чужым сьмецьцем. Адзіны спосаб быць пачутым — увесь час мяняць хвалі перадачы ды фарсіраваць гук. Жыцьцё “in trash” — гэта рок-н-рол.

Каб адчуць смак “сьмецьця”, дастаткова прачнуцца ў цягніку пад Алёну Апіну, безнадзейна пашукаць у менскім шапіку “Newsweek” альбо польскую “Polityca”, а ў краме “На Нямізе” — дыск Джона Зорна альбо “Сьвяты вечар — 2000”. Каб адчуць “сьмецьцем” самога сябе, дастаткова пабачыць рэакцыю ў адказ. Альбо проста атрымаць дзяржзаробак.

ЧОРНЫ ГАЛЫШТУК, БЕЛЫ ШУМ

Апарат адміністрацыйна-бюракратычнага кіраваньня культуры застаўся практычна тым самым ад савецкіх часоў, працягваючы працаваць ад імя ды ў інтарэсах інэртнае большасьці насельніцтва.

Менавіта гэтым і вызначаецца сучасны стан беларускай культуры. Агрэгат афіцыйнай культуры працуе ў рэжыме “грукату”. Ягонья высілки нараджаюць не актуальныя сьветаглядныя канцэпты й прадуктыўныя мадэлі сацыяльнай актыўнасьці, а лакуны ў жыцьцядайнай прасторы грамадства. Гэта бег па коле, праца ў халастым рэжыме, Час Нуль.

Для дзяржаўнага мэханізму гэта азначае імітацыю “цывілізаванага” культурнага канвэра. Сытуацыя цалкам адпавед-

ная стану справаў на “нармальным” беларускім заводзе: працуюць дрэнна, але звольніць нікога нельга, прадукцыя нікому не патрэбная, але выраб яе не перапыняецца. Вынік нікога не цікавіць, галоўнае — “абы ціха”. Без шоку й непапулярных крокаў.

Апаратчыкі ад культуры старанна працуюць, засвойваючы сродкі. Працэс як быццам рухаецца, але вынікі засмучаюць. Чакаем новых “Бітлз” — атрымліваем чарговы клон “Вера-соў”, групку напышлівых дзетак зь невывішчальным саўковым акцэнтам. Гадуем літаратурныя таленты — атрымліваем прэзыдэнцкага стыпэндцыята, які ашчасьлівіць сьвет опусам “Палёт над самадайкай”. Гэта пісьмо белым па белым замест тэксту — старанная тынкоўка халста, выдаленьне зь яго ўсіх іншых колераў. Хай сабе пустэльня, але затое спакой і адсутнасьць непажаданых асацыяцыяў.

Яшчэ адзін знак Часу Ноль — пыхлівая й навязлівая імітацыя народнасьці. Шматлікія фальклёрныя вячоркі, актыўна растыражаваныя афіцыйнымі мэдыямі, прапануюць наіўнаму глядачу зусім ня скарбы народнай культуры. Адбываецца ўрачыстая дэманстрацыя дасягненьняў нішчымнай сьвядомасьці “савецкага сялянства”, звыклага жыць у загоне, палыхацца кіраўніцтва, гучна рапартаваць і напівацца як бэйлям на дазволенах уладай баляваньнях. Дэкаратыўны фальклёрны “наватвор”, штучны й банальны, цалкам адпавядае патрэбам сыстэмы, калі ўзнаўляе ў сьвядомасьці наіўных глядачоў звыклыя ідэалы “чаркі й скваркі”.

Адваротны бок псэўда-народнасьці афіцыйнай культуры — экспансія чужога маскульту. З прычыны ўласнай нямогласьці беларуская адміністрацыяна-дырэктыўная культура робіцца закладнікам суседніх “пасіянарыяў”: новага расейскага імперыялізму ці аб’яднанай Эўропы. Размыгасьць культурных арыентаў замянае пабудове яснай культурнай палітыкі. “Адказныя за культуру” дзейнічаюць баязьліва й няўключна, трывожна зазіраючы ў вочы свайму кіраўніцтву.

Час Нуль адначасова штучна ўзвышае й зьніжае рэальную значнасьць інтэлектуальнай працы. У зьменлівай культурнай

сытуацыі наўмысна падтрымліваецца звыклы падзел функцыяў: чыноўнік — “гаспадар”, мастак — альбо “просьбіт” і “выканаўца заказу”, альбо “камэрсант” і “герой падполья”. Хаця жыцьцё часта змушае працаваць і ў “зьмешанай тэхніцы”: для сьмецьцевага ляндшафту натуральная прысутнасьць значнай часткі інтэлектуалаў у якасьці “падвойных агентаў”, якія паралельна працуюць на дзяржаўныя й альтэрнатыўныя структуры. Рух у агульным полі, дзе ўлада й андэграўнд — браты-двайняты, стварае своеасаблівы рымэйк оруэлаўскага “двудуманьня”, шызафрэнію культурнай сьвядомасьці. Посьледам за Беларускай газэтай многія з нас могуць сказаць: “У мяне ёсьць дзьве фазы, мама...”, паколькі для беларускага інтэлектуальнага асяродку характэрны фантастычны сплаў кансэрватызму й радыкалізму, сэrvільнасьці й тэхнікі штодзённага змаганьня за жыцьцё. Для цэласнасьці малюнку сюды варта дадаць схільнасьць да ўнутраных канфліктаў і міжкланавую барацьбу — прыцэльны “адстрэл сваіх”.

Натуральная плата за празьмерную любоў да гукаў уласнага голасу — страта публікі. Навідавоку страта сувязяў з масай: яны ня ведаюць пра нас, мы — пра іх. “Прафаны” спажывец культурнага прадукту альбо загрузае ў банальны “шумавы” поп-асяродак, альбо наследуе лякальнай модзе й звыклым карпаратыўным каштоўнасьцям, альбо аўтаномна й стыхійна намацае сваю ўласную прастору.

Непазьбежная другаснасьць уласна беларускіх культурных прадуктаў — вынік культурнай залежнасьці, жыцьця й мысленьня “наўздагон”, а з гэтага — заўсёды са спазьненьнем. Адстаем, бо *даганяем*. І ня трэба казаць, што нам патрапіўся “нягеглы” народ. Народ жыве не па ўладзе, а па інэрцыі.

Вынікі навідавоку: беларускі Час Нуль існуе адначасна ў двух канцэптах: “сучаснае як мінулае” (рэанімацыя й падтрымка “страчаных каштоўнасьцяў”) і “сучаснае як будучае” (звыклы мадэрновы рэвалюцыйна-радыкальны сцэнар). Рэальнасьць губляецца за практамі й камэнтарамі.

Час Нуль вытворвае культурныя праекты з нулявой сацыяльнай эфэктыўнасьцю, паколькі бальшыня пралетароў разумовай працы задзейнічана ў павярхоўным “напыленні” адцягненых канцэптаў ці дэкаратыўных псэўда-тэкстаў на архаічныя ўладныя мадэлі. “Хлуд” становіцца культурным стандартам.

Тое, што завецца “контркультуру”, пачынаецца як бунт “сьмецьця” супраць “хлуду”.

ІНКУБАТАР МАРГІНАЛАЎ

Контркультурны выбух немагчыма заплянаваць. Ён нараджаецца з натуральнае хады падзеяў. І галоўны архітэктар перабудовы “сьмецьця” ў альтэрнатыву — культура афіцыйная, якая сьлепа адкідвае “непрымальныя” формы пашырэння сваёй прасторы.

Парадокс у тым, што аўтарытарная культура адначасова і збыт інфарматыўная (яна імкнецца запоўніць сабой усю даступную культурную прастору), і скайне міталягічная, г.зн. пустая, “сьмецьцевая”. Чалавек “закрытага грамадства”, ейны вымушаны спажывец, скайне далёкі ад разуменьня рэальных падзеяў і ў той жа час мае ілюзію поўнай інфармаванасьці. Ён існуе ў прасторы калектыўнай “ідэалягічна правільнай” галюцынацыі.

Паўстае абсурдная знакавая прастора, паколькі сапраўды “сьмецьцевым” у гэтым выпадку ёсьць само ядро культуры, ейныя вядучыя прынцыпы й вартасьці. Такая “сьмецьцевая культура *über alles*” абсалютна ня ў стане прыняць сваю “прафаннасьць”, свой “сьмецьцевы” статус. Працуючы па інэрцыі, аблашчаныя ўладай інжынэры масавага энтузіязму працягваюць штапваць “бедныя міты” (Ралян Барт), у шчырым перакананьні, што ствараюць безумоўныя вартасьці для ўдзячнага чалавецтва. Такім чынам, у “закрытым грамадстве” прыналежнасьць да контркультуры — характарыстыка збольшага не зьмястоўная, а функцыянальная, што фіксуе “сьмецьцевы” статус дадзенай формы культуратворчасці ў сыстэме актуаль-

най “вялікай” культуры. “Сьмецьцевы” статус азначае поўнае адпрэчваньне ад усіх афіцыйных мэханізмаў вытворчасці, тыражаваньня, захоўваньня й рэалізацыі культурнага прадукту. І як вынік — фармаваньне пэўнага тыпу “падпольнае” субкультурнае самасьвядомасьці ды афармленьне альтэрнатыўнай сыстэмы спажываньня культурнага прадукту (самвыдат, кватэрныя канцэрты й выставы, вулічныя пэрформэнсы, клубныя акцыі й г.д.).

Аналізуючы досьвед найноўшай гісторыі, можна пазначыць наступныя сцэнары разгортваньня контркультурных ініцыятываў:

— Трансфармацыя ў “вялікую культуру” (радыкал-бальшавізм як улада Краіны Саветаў, нацыянал-сацыялізм як ідэалёгія “ўсяго нямецкага народу”) — “утопія пры ўладзе”;

— Поўнае распушчаньне ў “вялікай культуры”, якая адаптуе радыкальныя культурныя інавацыі да патрэб масавага спажыўца (мода на містыцызм і дзэн-будызм, шырокае распаўсюджаньне лёгкіх наркотыкаў, паслабленьне традыцыйнай мадэлі сям’і як вынік “сэксуальнай рэвалюцыі”, пабытовы антыкамунізм як мяккая форма дысыдэнцтва);

— Трансфармацыя ў ціхую субкультуру чыста дэкаратыўна-стыльнага тыпу (хіпі — авангард контркультуры 60-х ды панкі — вулічныя тэрарысты “прыстойных” 70-х даўно ўжо нікога не палюхаюць, ператварыўшыся ў звыклы элемент вулічнага жыцьця).

У кожным выпадку адбываецца своеасаблівы перадрэз культурных прадуктаў, зрухі межаў прафанага й сакральнага. Як вынік паўстаюць чарговы “выпраўлены” культурны канон і новыя гета для “сьмецьцевай культуры”.

Аўтарытарная культура імкнецца да ўзорнага інфармацыйнага парадку. Ейны ідэал — лінейнасьць, празрыстасьць, кананічнасьць ды ўпарадкаванасьць культурнае прасторы. Асноўная функцыя — масавая вытворчасць ідэалёгічнага міту, прынцыповае адрозьненьне якога ад мітаў аткрытага грамадзтва ў тым, што тут ня можа быць рознагалосьсяў альбо кан-

курэнціі. Тыповы прыклад — клясычная формула “адзін народ, адна партыя, адзіны райх!” У ступені набліжэння да такога культурнага канону ўзрастае банальнасць і поўная прадказальнасць культурных узораў, што маніпулююць базавымі архетыпамі “прафаннай” сьвядомасці. Кожны індывід альбо субкультурная група, якія ня схільны дэманстраваць ляльчансць рэжыму, патрапляюць пры гэтым у шэраг “недатыкальных”.

Культурная палітыка ды ідэалёгія ў гэткай сытуацыі стаюцца непарыўна звязанымі. Творчы эксперымент аўтаматычна прачытваецца як пасягальніцтва на асновы грамадства альбо лятэнтная форма сабатажу, адмова ад выканання сацыяльнае замовы. Выцясьняючы ў “маргіналы” ўсіх тых, хто ня здатны сьлепа сьледаваць за Вялікім Канонам афіцыйнай культуры, кіроўчая эліта сваімі рукамі стварае разьлеглы культурны андэграўнд, — рэальную аснову контркультуры. Пры гэтым колькасць “альтэрнатыўнага” расьце прама прапарцыйна агрэсіўнасці й бяздарнасці афіцыйнай культурнай палітыкі.

Шмат хто з “новых маргіналаў” стаецца “контркультуршчыкамі” не з сваёй волі. Сьстэма папросту адцінае ім усе афіцыйныя шляхі да рэалізацыі свайго права на творчасць. Жыцьцёвая ды творчая адысея Славаміра Адамовіча — тыповы прыклад “выгнаньня ў андэграўнд”. Улада сама (паводле дакладнай заўвагі Ахматавай) робіць біяграфію тым, у кім бачыць для сябе небяспеку. Той жа самвыдат — адказ на неразваротлівасць ды ідэалёгічную зашуганасць дзяржаўных выдавецтваў, дэградацыю ды палохлівасць дзяржаўных СМІ.

Такім чынам, парадокс контркультуры палягае на тым, што яна ёсьць уварваньнем нутраных барбараў, культурнай апазыцыяй, паўсталай зь сярэдзіны сьстэмы. Культурны андэграўнд запалены энэргетыкай супраціву Вялікаму Канону й мае сэнс адно ў ягонаў прысутнасці. Мы ў апазыцыі — значыць мы: а) супраць і б) на другім месцы.

Таму ўсялякая апазыцыя (і культурная — не выключэньне) марыць пра ўладу. Контркультура — закладнік сваёй эпохі,

двайнік абсурду таталітарнай утопіі, яны жывуць разам і паміраюць таксама разам. Пры зьменах сацыяльна-палітычнай сытуацыі ў бок нармальнасьці той жа сёньняшні самвыдат зьнікне ў агульнай плюральнай карціне культуры.

КОНТРАКУЛЬТУРА ПА-БЕЛАРУСКУ

Для Беларусі, дзе увесь час адбываецца выбар культурнага супрацьстаяння замест дыялёгу, праблема інтэлектуальнага выжывання ў “сьмецьцёвай культуры” мае асаблівы сэнс. Беларускі варыянт разьвіцця контркультуры, з аднаго боку, адбівае ўсеагульныя заканамернасьці, г.зн. паўстае на злome культурных эпох як выяўленьне спантаннага пошуку новых арыентаў, з другога — мае шэраг апырчонах асаблівасьцяў. Сярод іх мы можам пазначыць наступныя:

— Гістарычна паўсталы статус Беларусі як своеасаблівага скрыжаваньня культур на працягу ўсяго свайго існаваньня падлеглы моцным уплывам ці то з Захаду, ці то з Усходу. Расейска-польскія культурныя вэктары ўвесь час ствараюць сытуацыю “меншага суседа”, які ўспрымае сябе адно з пункту гледжаньня суаднесенасьці зь вялікімі культурамі сумежных народаў. Верхам абсурду ёсьць тое, што ў нашай краіне статус маргінальнай, гнанай і перасьледаванай мае нацыянальная беларуская ідэя. Беларуская мова ў зносінах амаль што напэўна выклікае агрэсіўную рэакцыю ў навакольнага асяродзьдзя ды пільную ўвагу праваахоўных органаў: Ціхае пахаваньне беларускамоўнае адукацыі — факт з таго ж шэрагу. Менавіта “размытая”, недааформленая нацыянальная самасьвядомасьць ёсьць адной з аб’ектыўных перашкодаў разьвіццю контркультурных (у нашым выпадку арыгінальных беларускіх) культурных праектаў. З іншага боку, менавіта беларуская контркультура ёсьць на сёньня адзінай сапраўднай магчымасьцю для культурнай самаідэнтыфікацыі беларусаў.

— “Перабудовачны штэль”, дзесяць гадоў сацыяльнай прабукоўкі ды масавай апатыі. Адсутнасьць рэальнай сацы-

яльнай дынамікі, якая (адсутнасьць) пераўтварыла Беларусь у заказнік Саўка, затрымала на старце ня толькі палітычныя ды эканамічныя, але й культурныя працэсы. Сытуацыя практычна не зьмянілася ад брэжнеўскіх часоў: наверсе “генэралы ад культуры”, геніі кан’юнктуры ды габінэтных інтрыг; унізе — людзі, што ўласнай творчасьцю пасоўваюць культуру наперад, — выштурхнутыя за межы эліты. Паміж першымі ды другімі — пасіўна-канфармісцкая большасьць “дзяржслужбоўцаў” культурнага фронту, цалкам і напоўніцу залежныя ад свавольстваў улады. Перабудоўчыя рамантыкі так і не сталіся новай культурнай элітай, звыкліся да жыцьця ў апазыцыі, завіснуўшы ў контркультурнай прасторы.

— Адсутнасьць традыцыяў незалежных грамадзянскіх ініцыятываў, натуральных для адкрытага грамадства заходняга тыпу. Большасьць беларусаў жыве дасюль у звыклай залежнасьці ад дзяржавы, якой яны далі магчымасьць вырашаць усё: дзе жыць, дзе працаваць, які мець заробак і чым харчавацца. Па-ранейшаму моцная псыхалягічная інэртцыя савецкай сыстэмы, у якой галоўнай каштоўнасьцю абвяшчаліся калектывізм і “нерушымае адзінства”. Масавая сьвядомасьць інэртная й шаблонная, і застаецца ў сутнасьці глыбока правінцыйнай ды патрыярхальнай. Ёй характэрна насьцярожана-адчужанае стаўленьне да якіх-колечы нязвыклых альбо несанкцыянаваных уладай культурных акцыяў. “Контркультурнасьць” у гэткай сытуацыі мае ў сабе ад пачатку кляймо другаснасьці ды неістотнасьці. Няспынны ціск дзяржавы на прыватны бізнэс ды слабасьць трэцяга сэктару — галоўная прычына адсутнасьці рэальных магчымасьцяў як для пабудовы эфэктыўных форм тыражаваньня й распаўсюджваньня альтэрнатыўнай культурнай прадукцыі, так і для пашырэння кола яе спажыўцоў.

— Заўсёдная прысутнасьць Ценю Вялікага Брата. Няздольнасьць і нежаданьне на афіцыйным узроўні падтрымаць вытворчасць “канвэртаванага” беларускага прадукту, адсутнасьць яснай нацыянальна арыентаванай культурнай палітыкі, радаснае паглынаньне масамі другагатункавай расейскай пап-

сы на шматлікіх “Базарах” і таннага чытва, высокая СМІ-за-
лежнасьць ад расейскае інфармацыйнае прасторы, “узьнёс-
ля” памкненьні “назад у СССР” пад сьцягамі інтэграцыі. У
нашым культурным ландшафце пераважаюць артадаксальна-
настальгічныя арыентацыі, што прапануюць у якасьці вышэй-
шага ўзору культуры каманду вэтэранаў Саўдэпу з “Залатога
шлягеру”.

Адсюль і відавочныя вынікі: прынцыповая другаснасьць
культурнага прадукту, слабасьць ды фрагмэнтаванасьць кон-
труктурнага асяродзьдзя, адсутнасьць у яго сродкаў рэаль-
нага ўплыву на масавую сьвядомасьць, захопленасьць унутра-
нымі разборкамі (барацьба за гранты ды выгодныя замежныя
кантракты; бясконцыя дыскусіі “хто галоўны”; дзьяльба прад-
стаўнічых паўнамоцтваў у міжнародных структурах — у апа-
зыцыйных палітычных колах; “чырвоныя” скінхэды супраць
“чорных”, панкі супроць нацы, нацы супраць хіпі — у малад-
зёвых тусоўках), скрайняя сьветаглядная пярэстасьць ды рас-
пльвістасьць межаў (які заўгодна самвыдатаўскі аркуш папе-
ры ў наяўных умовах набывае “альтэрнатыўны” статус).

Пры ўсёй разнастайнасьці ды зьменлівасьці карціны бела-
рускай контруктуры, уяўляецца магчымым выдзеліць на-
ступныя найбольш масавыя ды заўважныя плыні:

— **Радыкальныя палітычныя аб’яднаньні.** Сюды ўваход-
зяць як уласна палітычныя групы (кшталту менскае філіі РНЕ),
так і групы палітычнага пэрформансу (як вызначаў С.Адамовіч
ідэю арганізацыі “Правы рэванш”), а таксама “заклапочаныя”
палітыкай маладзёвыя ды сацыяльныя слаі (чырвоныя ды чор-
ныя скінхэды, фан-тусоўка групы “Красные звезды”). Прыклад
сацыяльных “праектаў” — самвыдатгазэта “АК-47”, заяўленая
як газэта “рабочай моладзі”, якая аб’ядноўвае на сваіх старон-
ках памфлет супраць БПСМ і “акулаў бізнэсу” адначасова, а
таксама фэнтэзі ў стылі “Цяжка быць богам” і заклікі “ства-
рыць сваю палітычную сілу, якая апусьціць кожнага, хто ры-
зыкне паперці супраць рабочага люду”. Іншы прыклад — га-
зэта “Беларускі партызан”, што прапаноўвае кроніку “парты-

занскіх франтоў” палітрадыкалаў усяго сьвету. Такія ўтварэньні — інструмэнт вулічнае палітыкі ды “вулічнае палітасьветы” малаадукаваных сацыяльных груп у духу “Курса маладога бойца”. Па сутнасьці й духу — клюбы жаўнераў.

— **Незалежныя сацыяльныя ініцыятывы.** Часьцей за ўсё — спроба пераносу на айчынную глебу аналягічных заходніх рухаў. У адрозьненне ад бяскрыўдных прадстаўнікоў трэцяга сэктару кшталту “Асацыяцыі клюбаў Юнэска”, яны здольныя на рашучыя крокі ды рызыкаўныя акцыі. Найбольш яскравы прыклад — экалягічныя групы кшталту “Захавальнікаў вясёлкі” ці “Экасупраціўленьня Беларусі” з характэрнымі лэзунгамі “лепш быць актыўным сёньня, чым радыяактыўным заўтра”. Займаючыся арганізацыяй пікетаў, пэрформансаў і дэманстрацыяў у “гарачах” экалягічных кропках Беларусі, гэтыя “экаанархісты” ёсьць “партызанами грамадзянскай супольнасьці”, што выбралі адчайную дэманстратыўна-правакацыйную тактыку дзеля прыцягненьня ўвагі да істотных праблем, якія знаходзяцца па-за інтарэсамі мясцовых ды цэнтральных уладаў.

— **Незалежныя творчыя аб’яднаньні.** Па сутнасьці,— клюбы “выбраных” аднадумцаў, хатнія арт-кавярні, захавальнікі мастацкага мікраасяродзьдзя, што ўзнаўляюць пэўны набор мастацкіх практык. Звычайна далёкія ад непасрэдных палітычных вызначэньняў і адзнак, аддаюць перавагу віртуальнаму падлучэньню ў эўрапейскую культурную прастору і дэманстратыўнаму эстэцтву. Найбольш вядомы “Бум-Бам-Літ”, які вызначае сябе як “адзін з эстэтычных дыскурсаў постмадэрновае прасторы”. Іншыя прыклады — кола аўтараў “Нашай Нівы” ды “ARCHE”, група “Соты”.

— **Субкультурныя супольнасьці маргінальнага тыпу** (хіпі, панкі, рэйвэры, кібэрпанкі, скінхэды). Займаюцца ўзнаўленьнем пэўнага тыпу сацыяльных паводзінаў. Цэльнае канцэптўальнае асновы няма ва ўсіх выпадках. Сьстэма вартасьцяў зьмяняецца разам зь лякальнай модай. “Артысты жыцьця”, што рэалізуюць сябе на дарэфлексіўным узроўні, адрозьніва-

юцца характэрным візуальным іміджам ды пазнавальнай плястыкай рухаў. Варыянты апрычонай “калектыўнай сацыялізацыі”, што фармуе камфортнае “абшчыннае асяроддзе” для моладзі, якая шукае аптымальнай культурнай нішы.

Усе пералічаныя зьявы, пры ўсёй іхнай разнастайнасці, маюць за агульнае прынцыповую несумеснасць з актуальным адміністрацыйна-калгасным тыпам афіцыйнай культуры ды адсутнасць якіх-колечы каналаў камунікацыі з ёй. Спэктар іхных рэакцыяў на афіцыёз — ад поўнае абьякавасці да актыўнага адпрэчвання. Іх яднае таксама агульнае культурнае поле — маргінальная прастора неафіцыйнай культуры, што пераўтварае межы між названымі контркультурнымі рухамі ў чыстую ўмоўнасць (самі межы паўстаюць стыхійна, яны адкрытыя й ня маюць жорсткага статусу). Апрача гэтага, усе формы беларускай контркультуры існуюць у сёньняшнім скрайне палітызаваным мясцовым клімаце. Палітыка й беларуская мова — вось два вырашальных насёння крытэры ацэнкі канкрэтнай акцыі альбо культурнага праекту.

Разьвітая культура натуральным чынам набывае мазаічны характар, ператвараючыся ў адзінства разнастайнага, у калаж субкультур. Шматлікасьць субкультураў — адбітак розных тыпаў сацыяльных практык і адпаведных тыпаў сьветагляду. У мазаічнай культуры постсучаснасці няма стабільнага цэнтру — і, адпаведна, няма й маргінальных ускраінаў. Таму найлепшая пэрспектыва для беларускай контркультуры, ейных твораў і прыхільнікаў — выйсьці з культурнага падполья, стацца натуральнай часткай нелінейнага ды поліфанічнага працэсу культурнай дынамікі адкрытага грамадства.

ПРАЧНУЦА Ў БЕЛАРУСІ

Дэфініцыя беларускага культурнага мэйнстрыма як “сьмецьцевай культуры” й ейнага актуальнага стану як Часу Нуль прадуктыўная зь некалькіх парамэтраў.

Перш за ўсё, яна прыводзіць да разуменьня вычарпанасьці адміністраўна-сэрвільнай мадэлі культуры, якая сфармавалася ў савецкія часы. Мы паходзім адтуль і маем схільнасьць да настальгіі па ранейшай яснасьці, па стабільнасьці культурнае прасторы, дзе аднолькава абжытыя й камфортныя былі і афіцыйны, і альтэрнатыўны пласты (“Капітал” на заліку, “Архіпэляг Гулаг” пад падушкай), дзе існаваў акрэсьлены падзел функцыяў (“Ты бяжыш, я даганяю”) і гавантаваная будучыня (таксама дуальная — дзяржпэнсія альбо ганаровая высылка ў Парыж). Усё гэта мела сэнс у грамадстве, у якім былі грошы на танную гарэлку, на падкормку творчых саюзаў, а таксама на гульні ў вальнадумства (Еўтушэнка ў Нью-Ёрку). Немагчыма мець нешта такое ў грамадстве, што завісла на стадыі пераходу ад камандна-адміністраўнай да рыначнай мадэлі жыцьця соцыюму. І тым больш гэта будзе немагчыма, калі зрухі ўсё ж такі адбудуцца. Мэйнстрым ёсьць сьмецьцем, бо ён сьпявае калыханку й ня бачыць, што дзіцё ўжо вырасла. Гэта культура ўчорашняга, якая страціла шанец стацца культурай Сёньня. Істотна зразумець, што яна мёртвая. І самы час ад яе адысьціся.

Гэта значыць, што надыходзіць пара пахаваць уласных нябожчыкаў. Эпоха “гатовых” ідэяў і заўсёдных аглядак на традыцыю, здаецца, прамінула назаўсёды. Старыя багі ня маюць што нам сказаць сёньня. Але, ці магчымыя ўцёкі? Мы — закладнікі культурнае прасторы, у якой нарадзіліся й якую лічым сваім натуральным асяродзьдзем. Мы залежныя ад мовы, якой валодаем ці не валодаем, ад культурнага досьведу й стылю жыцьця. З культуры, у прынцыпе, уцячы немагчыма. Але цалкам рэальна знайсці іншы тып прысутнасьці ў ёй.

І тут зноў паўстае ідэя “сьмецьцевай культуры”, паколькі яна патрабуе адмовы ня толькі ад звыклай веры ў існаваньне нейкага эталёну культурнасьці, да якога мы мусім імкнуцца, альбо гэткай жа эфэмэрнай тугі па страчанай духоўнасьці.

“Сьмецьцевая” культура не ўнікальная. Гэта толькі адна з сучасных паталёгіяў культуры, у якой адлюстроўваюцца (хай

сабе й у скажонай форме) агульныя характарыстыкі культурнай дынамікі. Таму ў кантэксьце нашых разваг мае сэнс зафіксаваць наступныя прынцыпова істотныя моманты:

1. Абсалютна “чыстая” (у этычным, рэлігійным, расавым і г.д. сэнсах) культурнай прасторы не існуе. Кожны культурны код працуе ў рэжыме дыялёгу, канкурэнцыі ці “вайны культур”. Для культурнай дынамікі канфлікт культурных кодаў — зьява натуральная й непазьбежная;

2. “Прафанны” спажывец культурнага прадукту ва ўсялякай сацыяльнай сыстэме абсалютна дамінуе. Таму мера эфэктыўнасьці культурнага тэксту (інакш — ягонай інфармацыйнай значнасьці для масавага адрасата) істотна залежыць ад магчымасьці “прафаннага” прачытаньня. Стан культурніцкіх справаў у грамадстве фактычна рэгулюецца ня тэкстамі “высокай” культуры, але ўмелай працай зь “нізавай” свядомасьцю, здольнасьцю эліт грамадна адаптаваць свае ідэі да спэцыфікі масавага ўспрыняцьця;

3. Адсюль вынікае, што ва ўсялякай культурнай прасторы непазьбежна прысутнічае пэўная колькасьць “сьмецьця”. У сытуацыі транзытыўнага грамадства, тым болей, у яго беларускім варыянце, “сьмецьцёвы” характар набываюць культурныя арыентыры, якія раней выглядалі непарушнымі. Эфэктыўная інтэлектуальная праца сёння немагчымая безь перагляду ранейшых прыярытэтаў.

Захопленасьць фантомнымі ідэялягічнымі праектамі — беларуская нацыянальная хвароба. І ня мае аніякага значэньня, як завецца праект: “Русабелія”, “БНР” альбо “Эўропа”. У кожным выпадку мы схільныя кіравацца чарговым мітам, пераносячы свае рамантычныя чаканьні на абсалютна абыякавую да іх рэчаіснасьць.

“Сьмецьцёвая” прастора “made in Belarus”, неўпарадкаваная плынь абясцэненых культурных вартасьцяў і жыцьцёвых стратэгіяў, арганічна несумесна зь якім-колечы сцэнарам і прынцыпова не паддаецца кіраваньню. У ёй няма вядучых сіл і яўных прыярытэтаў.

Адзначым гэта як безумоўны плюс: рост “захлуджаўсцьці” культуры сыгналізуе момант яе радыкальных пераўтварэньняў.

Рэгулятыўныя магчымасьці ранейшых культурных стэрэатыпаў істотна зьмяншаюцца, што стварае рэальную магчымасьць працы з гэтым “сьмецьцем” у рэжыме канкурэнцыі. Спустэленае “неба” культуры адкрываецца для экспансіі новых сэнсаў.

Адмаўляючыся спажываць усюдыісны культурны “fast food”, мы выяўляем пустоты ў сыстэме афіцыйнай беларускай культуры, скразьнякі ў ейным размаляваным славянска-базарным фасадзе. Гэтыя пустоты памеру ў наш рост, памеру ў нашыя запыты й прэтэнзіі. І запоўніць іх можна толькі самім сабой.

Шумы — гэта тое, што яшчэ не запоўнена нашымі тэкстамі.

Адзіны шлях: прамаўляць, рухацца ў спустэленай культурнымі інтэрвэнцыямі, *неспрыяльнай, але не чужой* прасторы. Вядомае выслоўе “таварышча” Сталіна ў нашай сытуацыі можна перафразавать наступным чынам: “Другой Беларусі ў мяне для вас няма”.

Дамовіцца з хаосам немагчыма. Але можна навучыцца карыстаць зь ягонай энэргіі.

“СЬМЕЦЬЦЕВАЕ ЖЫЦЦЁ” — АСНОЎНЫЯ СЦЭНАРЫ

“Сьмецьцевае” асяродзьдзе патрабуе адпаведных форм прысутнасьці ў ім. Некаторыя стратэгіі паводзінаў фармуюцца самім асяродзьдзем, некаторыя патрабуюць мэтанакіраваных высілкаў.

Да натуральных форм жыцьця ў “сьмецьцевай культуры” можна залічыць дзьве магчымасьці, умоўна пазначаныя як Сьмяцяр і Клашар. Сьмяцяр — гэта той, хто ператварае культурныя прадукты ў сьмецьце, ён уласна ёсьць аўтарам “сьмецьця”. Сюды можна залічыць вытворцаў “сьмецьцевага прадук-

ту” (як у маскульце, так і ў альтэрнатыўным асяродзьдзі), потым тым, хто клясыфікуе культурны прадукт і рэгулюе запаўняльнасьць сьметні (улада, цэнзура, рынак), і, нарэшце, масы спажывцоў.

Клашар — натуральны жыхар “сьмецьцевага” асяродзьдзя, носьбіт альтэрнатыўных культурных кодаў — папросту з таго, што яны вызначаны ягоным жыцьцёвым досьведам. Клашар — жыхар субкультурнага гета, які не імкнецца да зьмен у сваёй долі. Але менавіта празь яго паўстае магчымасьць узнаўленьня ды трансляцыі “сьмецьцевых тэкстаў”, высьсненых зь “вялікай культуры”.

Крыза культуры ламае звыклую гіерархію культурных вартасцяў і часам мяняе Сьмецьроў і Клашараў месцамі. Варта зацеміць, што ў гэтым выпадку адбываюцца нечаканыя мутацыі, якія спараджаюць альбо “пралетарскую культуру”, альбо “культурную рэвалюцыю” паводле кітайскага ўзору, альбо рамантычны зыход у палітыку перабудовачнай інтэлігенцыі.

Але простая перамена складнікаў ня ў стане забяспечыць рост культуры. Культурнае будаўніцтва на “нулявым” цыкле росту новай культуры прадугледжвае мэтанакіраваную працу з цалкам страціўшым культурную значнасьць “сьмецьцевым” матэрыялам.

Рух у прасторы “сьмецьцевай культуры” магчымы, перш за ўсё, як сьвядомы адбор элемэнтаў для пабудовы мазаічнай індывідуальнай культуры. Мы можам выбіраць, бо ўнівэрсальных вартасцяў няма. Усё вырашае ўласны выбар ды ўплывы асяродзьдзя.

Мы можам выбіраць, бо наш натуральны культурны асяродак баналізаваны. Бо мы адмаўляемся “прызнаваць” свой адбітак у плыні сьвядомасьці палітычных альбо інфармацыйных “аўтарытэтаў”. У такой культуры сапраўды “мяне няма” (В.А.кудовіч).

Паўстае патрэба ў мантажніках ды зборшчыках новых культурных тэкстаў з аскепкаў мёртвых моваў культуры. Новая жыцьцёвая ды творчая стратэгія можа быць пазначана як,

скарыстаўшы выраз Браяна Іно, “bottom cleaner” — чысьцільшчык дна, зьбіральнік адкідаў. Інакш кажучы, Калекцыянэр Сьмецьця.

Ляндшафт штодзённасьці да краёў запоўнены чужым. Для беларускай культуры-2001 пунктам выйсьця мусіць стаць усведамленьне культурнага асяродзьдзя як прафаннага, хаатычнага калажу бязвартасных культурных прадуктаў, у якім адначасова прысутныя й інфармацыйная перапоўненасьць, і скрайняе крывамоўства паміраючых на нашых вачох культурных канонаў.

Такім чынам, два асноўных прынцыпы Калекцыянэра Сьмецьця гэта:

1. Пабудова індывідуальнай сыстэмы крыніц культурных тэкстаў ды сьвядомая ізаляцыя ад крыніц шуму (“хлуду”).

2. Фільтрацыя інфармацыі ды выбар зь “сьмецьця” актуальна істотных паведамленьняў.

Гэта культура па росьце, культура па выбары. Калекцыянэр Сьмецьця ведае: пашырэнне інфармацыйных плыняў значыць, што “сьмецьця” з кожным годам будзе ўсё больш. Але тое, што прыводзіць у жах прафана, выклікае ў яго прафэсійную цікавасьць. Калекцыянэр не шукае аўтарытэту й не чакае цудаў. Ад пошуку вартасьцяў ён дае перавагу нутраной свабодзе. У яго ёсьць толькі адна будучыня — тая, якую ён будзе ўласнымі рукамі. І калі сапраўды прыйшоў Канец Эўрапейскай Культуры, дык ён нека пра гэта ня ведае. Але хто ж тады будзе змагацца за ідэі ды ратаваць краіну? Тыя, якія не навучыліся чамусьці іншаму. Калекцыянэр дае перавагу прагматыцы й хоча будаваць адкрытае грамадства. Але на сваёй асабістай тэрыторыі.

У мартыралёгу найноўшых мітаў нашага часу — “перабудова”, “адраджэньне” й “славянскае адзінства”. Сюды ж, відавочна, можна зьмясьціць і міт “контркультуры”. Па сваёй сутнасьці “контркультура” — натуральны прадукт цывілізацыі заходняга тыпу, у якой асьвета разумеецца як неабходная “калянзацыя” наўнай сьвядомасьці грамадзян, а культура — як

вежа з слановай косткі, увесь час у аблозе барбараў-намадаў. У такім разуменьні, цалкам Дарвінавым, культура ёсьць барацьбой. Барацьбой “вялікай” культуры за панаваньне над грамадзкай сьвядомасьцю і, адпаведна, барацьбой “малых” культур за выжываньне.

“Вялікая культура” ўвесь час імкнецца стварыць лёгка кіраванае грамадства канфармістаў, контркультура марыць пра татальную партызанку духу. **Message** Калекцыянэра Сьмецьця зусім іншы: “Адыдзіцеся ад майго кампутару. Рэшту я зраблю сам”.

ПРАДЧУВАНЬНЕ МАЎЛЕНЬНЯ

Распрацоўка тактыкі жыцьця “ў сьмецьці” — толькі першы крок для калекцыянэраў сьмецьця. Наступным можа стацца праца па выбудове культурных тэкстаў, што маглі б данесці разуменьне новай культурнай сытуацыі да масавай аўдыторыі.

Час Нуль стварае сытуацыю культурнага выкліку для тых, хто стаміўся спажываць і ствараць “сьмецьце”, Для ранейшага культурнага падполья гэта, магчыма, апошні шанец давесці сваю рэальную значнасьць. Гульня па новых правілах патрабуе найперш адмовы ад рамантычнай ролі “генія ў выгнаньні”. Пажыцьцёвыя бунтары, падобныя да Эдзічкі Лімонава, забаўныя, часам вынаходлівыя, але яны цяпер зусім не да месца. Рэальны посьпех сёньня вызначае не рэвалюцыйны патас, а тыражы й індэкс цытаваньня.

Калекцыянэр Сьмецьця — гэта той, хто змог забіць у сабе “падполье”, у тым ліку й “падполье” нацыяналістычнае. Новы культурны герой не сумесны з ранейшымі сцэнарамі паводзінаў. Гэта не тэарыст, не прарок і не місіянэр. І ягоны кон — зусім не арганізацыя масавага энтузіязму й татальнага прасьвятленьня. Місія “новага інтэлектуала” — уладкоўваць культурную тэрыторыю як прастору магчымасьцяў, разнастайнасьці тэкстаў, актуальных як для адукаванай меншынi, так і “прафаннай” большынi.

Гэта можна назваць выбудовай “масавай культуры сьмецьця” альбо “trash pop culture”.

Сутнасьць гэтага праекту ў тым, каб данесьці да масавай аўдыторыі дзеве ключавыя ідэі:

а) У сучаснай культуры стварэньне й спажываньне культурных прадуктаў базуецца на адначасовым выкарыстаньні розных моваў культуры, раўнапраўнага дыялёгу “элітарнага” й “простага”, архаікі й высокіх тэхналяў, Усходу ды Захаду;

б) Менавіта засваеньне такога калажнага падыходу да культурнага матэрыялу (аналяг прынцыпу дадатковасьці ў неклясычнай фізыцы) ёсьць рэальнай умовай вызваленьня ад “насталгіі па сапраўдным”. Яно дапамагае выбудове індывідуальнага культурнага гарызонту й фармаваньню жывых сцэнараў, якія вольныя ад уварваньня дэманаў калектыўнага неўсьвядомленага маўклівай большасьці.

Нашыя тэарытычныя развагі падтрымліваюцца досыць цікавымі тэндэнцыямі ў беларускай альтэрнатыўнай культуры. Беларускі рок-н-рол, у адрозьненьне ад англа-амэрыканскіх аналягаў, сьвядома будуюцца ня “зьнізу”, а “зьверху” й тым самым ператвараецца ў прадуманы мастацкі праект. Найбольш характэрныя й паспяховыя калектыўныя працы — ад “Народнага альбому” (1997) да “Я нарадзіўся тут” (2000). Іх адрозьнівае прынцыповая калажнасьць, дасьціпная гульня з рознымі стылямі музыкі XX стагодзьдзя. Ужо ў “Народным альбоме” беларускія рокеры з “Новага неба” й N.R.M. апантана адыгралі польку й танга, “жорсткі” гарадзкі раманс і акустычны фолк, узмацніўшы эфэкт чытаньнем рэпу й выкананьнем клясычнага “Twist And Shout” ад імя польскага шляхціча. У “Я нарадзіўся тут” даданыя рэгі, сінці-поп, трохі салоннага джазу, адыгранага з выключным густам, хард-рок і зноў рэп (“Крывавае сьвята” А.Памідорава). У завадную “лаціну” “Оле-оле!” улучана футбольная “речевка”, а ў музыцы “Пагоні” пазнавальныя бітлоўскія інтанацыі спалучаюцца з “Марсэлььзай”. Рок-н-рол наоў адкрывае клясычныя тэмы Агінскага й тэксты Багдановіча, паміж іншым, па-блюзнэерску агучваючы панк-

вэрсію патаснай песьні “Радзіма, мая дарагая”. Лёгка назваць гэта эклектыкай... і жорстка памыліцца. Гэта не адсутнасць уласнага стылю, а, наадварот, актыўнае засваенне актуальнага музычнага лексыкону.

Мазаічнасць сьпеўнага матэрыялу дазваляе выканаўцам выйсьці за рамкі звыклага вобразу, выявіцца ў іншым ракурсе, а значыць — прывабіць іншую публіку. Чалавек, які ніколі не лічыў сябе прыхільнікам “асобна” Лявона Вольскага ці “Крываў”, пачынае паўтараць тэмы іхных сумесных праектаў “Я, да жалю, ня пан, я, на шчасьце, ня хам” ці “Я нарадзіўся тут і я буду жыць тут”. І гэта больш, чым музыка. Гэта рэклама новай самасьведомасьці, тыражаваньне “антысавецкіх” мадэляў жыцьцядзейнасьці.

Рок-н-рол становіцца агентам абнаўленьня, новыя культурныя сэнсы выступаюць праз шуму аглухлых канонаў. На нашых вачох адбываецца абнаўленьне прасторы беларускай масавай культуры, здавалася б, назаўсёды захопленай рознымі Ядзіямі й Сашамі. Пакуль у нетрах міністэрстваў ідзе безвыніковы пошук новай нацыянальнай ідэі, рок-музыкі ўжо ўцялеснілі яе ў “пабытовым” поп-фармаце.

Гэты прыклад істотны як новая школа пісьма, досьвед незалежнай ад “адміністрацыйнага рэсурсу” вытворчасці культурных тэкстаў новага пакаленьня. Маргінальная філязофская эстэтыка Валянціна Акудовіча, часопіс “Скарына” як беларуская гульня ў “Readers Digest”, правакацыйная раманістыка Ігара Бабкова — зьявы таго ж шэрагу.

Сёньняшні “Час Нуль”, які многія схільны лічыць часам глянцальных расчараваньняў і паўсюднай стомы, выглядае зусім інакш вонкі звыклага ідэалогічнага дыскурсу.

Наперадзе — праца па стварэньні нармальнай (пост-”сьмецьцевай”) прасторы беларускай культуры. Ужо сёньня можна пазначыць ейныя наступныя формы:

— *фармаваньне нацыянальнай поп-культуры* (рок, масавая, якая засвойвае “нізкія” жанры, літаратура, мастацтва рэкламы, альтэрнатыўныя кінапраекты);

— *адукацыйныя праекты новага пакаленьня*: перадусім — распрацоўка й выданьне адукацыйных комплексаў гуманітарнага блёку (ад асьветніцкіх прац У.Арлова й Г.Сагановіча да “Новейшого философского словаря”;

— *засваеньне найноўшых інфармацыйных тэхналёгіяў*, пакліканае ня толькі паступова прывесьці інфармацыйную працу недзяржаўных мэдыяў у адпаведнасьць да эўрапейскіх стандартаў, але й стварыць эфэктыўныя прыёмы барацьбы за аўдыторыю ва ўмовах “інфармацыйнага канфлікту” з сыстэмай;

— *выроўніваньне “перакосу” інфармацыйных патокаў* праарсейскай арыентацыі шляхам пашырэння ўсходнеэўрапейскага матэрыялу пад умоўным лэзунгам “Зноў разам — але ўжо ў Эўропе”;

— *рэальнае, у дынаміцы пашырэння, шматмоўе*: “Ведаеш расейскую — вучы польскую, размаўляеш па-ангельску — чытай па-нямецку”. Шматмоўе — ня вораг, а саюзнік станаўленьня нацыянальнай самасьвядомасьці;

— у пэрспэктыве, як вынік — *рэканструкцыя нармальнай культурнай поліфаніі*.

Банальнае пытаньне інтэлігенцыі “Што рабіць?” атрымлівае сёньня просты адказ: “Разграбаць сьмецьце й будаваць сваё”. Зразумела, посьпех не гарантаваны. Але гэтаксама й у любой іншай культурніцкай працы й ніяк не зьвязана зь мясцовай спэцыфікай.

Змагары стаміліся ад барыкад. На зьмену “партызанскім” культурным стратэгіям ужо цяпер прыходзяць рэчы, здольныя пазначыць беларускую прысутнасьць у эўрапейскай культурнай прасторы. І гэта ня ўцёкі ад Вялікага Брата, а звычайны прафэсійны дыялёг на аскепках ідэалягічных фантамаў.

1999 г.

Артур КЛІНАЎ — нарадзіўся у 1965 г. у Менску. У 1987 г. скончыў Беларускаю тэхнічную акадэмію (архітэктурны факультэт). Архітэктар, мастак. Аўтар шматкііх мастацкіх выставаў у Беларусі й па-за межамі. Галоўны рэдактар часопісу “Партызан”.

ПАРТЫЗАН І АНТЫПАРТЫЗАН

САВЕЦКАЯ ЎЛАДА Й АВАНГАРД

Чаму таталітарныя рэжымы ня любяць сучаснага мастацтва? Ці тлумачыцца гэта выключна недаразьвітасьцю эстэтычных устаноў дыктатараў і былых партыйных уладцаў, ці супярэчнасьць мае больш глыбокія карані й паўстае з самое сутнасьці супрацьпастаўленых стыхіяў — таталітарнага дыскурсу й авангарду? Са здагадкі, што бліжэй да ісьціны апошнія выказваньне, зусім не вынікае сьцьверджаньне наконт *a priori* ўласьцівай авангарду дэмакратычнай арыентацыі. Насамрэч авангард зусім ня менш, а ў пэўных аспэктах (калі, прыкладам, весьці размову пра ягонае сэмантычнае нападзеньне) — дык і ў большай ступені таталітарны за, скажам, мэтад сацыялістычнага рэалізму. У кантэксце антыноміі *дэмакратычны~таталітарны* было б больш слушна казаць пра неартыкуляванасьць ідэалыгічных канцэпцыяў авангарду, бо тэхналёгіі — нарожны камень авангардысцкіх мэтодык — ня маюць ідэалыгічнага імунітэту, а таму ў аднолькавай ступені могуць станавіцца складнікам як дэмакратычных, гэтак і таталітарных сацыяльных практык.

Дэмакратычны арэол, які замацаваўся за авангардовым мастацтвам у краінах былога савецкага блёку, у сапраўднасьці — вынік недапушчэньня авангарду да рэалізацыі ідэалыгічнага *заказу* ўлады. Гэтак і сфармаваўся імідж апазыцыйнае (у дачыненні Сыстэмы) культуры, якая прыцягвала да сябе аўтараў — апанэнтаў рэжыму. Аднак шмат для каго зь іх авангар-

дысцкія практыкі былі ня столькі сфэраю эстэтычных катэгорыяў, колькі перадусім тэхналёгіяй сацыяльнага супраціву.

Парадокс у тым, што маргіналізацыя авангарду выглядае як лягічная памылка савецкае ўлады. Рэвалюцыйная рыторыка будаўнікоў новага, “справядлівага” грамадства й заснавальнікаў новага мастацтва шмат у чым супадала; прынамсі, дакладна можна казаць пра роднаснасьць нэгатыўных дактрынаў: “руйнаваньне” старога грамадзкага ладу ў камуністаў і “выкіданьне” з “карабля гісторыі” старога мастацтва ў авангардыстаў. Вынікам гэтага было супрацоўніцтва апошняга з савецкай уладаю на этапе яе ўсталяваньня, калі яна займалася больш руйнаваньнем, чымся стварэньнем. Аднак з пачаткам рэальнага мадэляваньня ўласнай сыстэмы саветы адмовіліся ад паслуг авангарду на карысьць вонкава зусім не рэвалюцыйнага мэтарду сацыялістычнага рэалізму.

Праўда, яшчэ адзін выпадак звароту ўлады да авангардовага мастацтва здарыўся пазьней — у часе “адлігі”. Наступствы гэтага звароту мы можам пабачыць у архітэктуры савецкіх гарадоў, забудаваных у стылістыцы *a la Райт—Карбюзье*. Аднак — што ў першым, што ў другім разе — збліжэньне авангарду й улады адбываецца толькі ў моманты адноснае слабасьці рэжыму — такімі момантамі можна лічыць фазу ўсталяваньня й пэрыяд так званай ідэалягічнай “разгубленасьці” саветаў. Але кожны раз, калі Сыстэма перажывала свой росквіт, яна адсоўвала авангард на памежжа сацыяльных працэсаў і аддавала перавагу мэтарду сацыялістычнага рэалізму.

САВЕЦКАЯ ЎЛАДА Й ДЭКАДАНС

Па сутнасьці, мэтад сацыялістычнага рэалізму быў пераемнікам дэкадансу й улучыў у сябе шэраг падставовых прыкмет апошняга. Гэта адбілася й на спробе выяўленьня нейкага выдуманнага, ненатуральнага сьвету, і ў фрагмэтарным уваскрашэньні эстэтычных кодаў “мёртвых культур”, і ў агульнай нэкрафілійнай скіраванасьці сацыялістычнага рэалізму, якая

аніякім чынам не дэкларавалася, аднак добра праглядалася ў ілюзорнасьці выяўленага ім сьвету, што падмацоўвалася, у дадатак, эстэтыкаю “канальнага Рыму”.

Адрозьненне сацыялістычнага рэалізму ад клясычнага дэкадансу выяўляецца ў замене міталёгічнага пантэону. Замест рафінаванага, вытанчанага героя, што існуе ў памежных станах, замест спакутанага “дэмана” дзейнікам робіцца нейкі міталёгічны стваральнік новага сьвету, будаўнік дасканалага, ідэальнага грамадства. Сацыялістычны рэалізм стварае свой алімп, дзе месца зэўсаў і апалёнаў заступаюць новыя багі: Вялікі Камуніст, Вялікі Трактарыст, Вялікі Шахтар, Вялікі Рабочы, Вялікі Сталявар і г.д.

Вядома, савецкія дэміюргі, “трактарысты, якія натаўклі Зэўса”, былі гэтаксама далёкія ад рэальнасьці, як і самая камуністычная ўтопія была далёкай ад магчымасьці ейнай зямной актуалізацыі. Незьдзяйсняльнасьць вялікага ўтапічнага праекту штурхала саветы да яго сымуляцыі, стварэньня сымулякру “дасканалага грамадства”, дзе прастора рэчаіснасьці падзялялася на дзьве няроўныя часткі. У першай — збудоўвалася цудоўная дэкарацыя, у якой Вялікія *Рабочіезь* Вялікімі *Колхозніцамі* і гралі спэтакаль пад назваю “*Построение светлого будущего*”. У другой — публіка, удзельніца рэальнае драмы, атрымлівала сымуляцью шчасьця, назіраючы за кіна-пастаральлю “*Весёлые ребята*” ў залі лягернага клюбу.

Відавочна, што, здавалася б, нелягічны выбар саветаў — паміж вонкава блізкім да іх авангардам і дэкадансам — на карысьць дэкадансу быў натуральны з гледзішча эзатэрычнай лёгікі. Сапраўды, што мог даць авангард, які *a priori* знаходзіўся ў сфэры рэальных і халодных, як праўда, тэхналёгіяў, будаўніком вялікай утопіі — акрамя пэрманэнтнага дакараньня за ідыятыю. Дэкаданс жа, пад выглядам сацыялістычнага рэалізму, стаў ня толькі мэтадам, адным са сродкаў пабудовы новага сьвету, але й самым сьветам, г. зн. адзінамагчымаю формаю яго быцьця, канчатковым прадуктам, фактычным вынікам намаганьняў некалькіх пакаленьняў людзей. Дзіўнае

фантасмагарычнае палатно, якое ў нейкім неверагодным спалучэнні ўвабрала ў сябе і “Жалобныя стужкі маладых удавіц — праўдзівае сьвята сонца!!!” (Както), і сьлёзы захаплення Заратустры, і трактарыстаў, і анёлаў-балерын, якія танчаць маленькіх лебядзю на іклах крамлёўскіх зор, побач зь целам новага бога, які ляжыць у шкляной капсуле, вечна жывы й малады ў чорным зыкураце, на які падчас вялікіх карнавалаў узыходзяць іншыя багі, каб асьвяціць сваёй цялеснаю прысутнасцю гэта жалобнае вясельле, гэтае сьвята сонца, сярпа й молата. Сотні мільёнаў людзей, якія ствараюць адзін грандыёзны віртуальны твор,— вось што значыць сапраўдны, неспасцігальны для эўрапейскага рацыянальнага мыслення, эўразійскі размах. Ці мог авангард — прадукт заходняе цывілізацыі, які рэалізуе сябе толькі ў катэгорыях актуальнага,— зрабіцца архітэктарам гэткай грандыёзнае калектыўнае містыфікацыі?

ВЯЛІКІ ПАРТЫЗАН

У адрозьненне ад астатніх герояў сацыялістычнага рэалізму, Вялікі Партызан — не дэміюрг, не стваральнік “дасканалага” сацыяльнага ладу. У шэрагу Вялікіх Будаўнікоў камунізму ён быў партызанам у онталягічным сэнсе, г. зн. пазасыстэмным героем, а таму й не трапляў у іерархію найбольш шанаваных вобразаў новых багоў.

Сваім нараджэннем Вялікі Партызан абавязаны бітве з гігантамі Трэцяга Райху, якая дала Сыстэме яшчэ адзін, больш важны з гледзішча прэтэнзіяў на ўсясьветнае панаваньне, вобраз Вялікага Жаўнера — вызвольніка заярэмлених народаў. Беларусь як тэрыторыя, што найбольш поўна карэлюе шэраг дзеянняў гістарычнага партызана II ўсясьветнае вайны, атаесамлялася з дамэнам Вялікага Партызана; на практыцы гэта азначала атрыманьне ідэалягічнага *заказуна* мадэляваньне й рэпрадукаваньне вобразу Героя.

Некалькі пасьяваенных дзесяцігодзьдзяў стварэньне сымлякру народнага барацьбіта з нацысцкімі тытанамі ператвары-

лася ў асноўную задачу афіцыйнага культурпрацэсу ў беларускім краі.

Вядома, дамінаваньне Партызана ў афіцыйным культурпрацэсе не было манапольным. Паралельна зь ім адбывалася сымуляцыя іншых пэрсанажаў савецкай сцэнаграфіі шчасьця. Аднак, мяркуючы па тона-кілямэтражы выкінутага *на-горб* партызанскага матэрыялу можна цьвердзіць, што менавіта распрацоўка міталёгемы Вялікага Партызана зьявілася ўнікальным беларускім культурпрадуктам савецкай эпохі.

На жаль, Вялікі Партызан быў адным з найменш цікавых бога-герояў савецкай эпохі. З прычыны сваёй тыпалёгічнай маргінальнасьці шматлікія прынцыпова важныя й найбольш цікавыя для нас аспэкты слаба прачытваюцца ў вобразе Вялікага Партызана. Прыкладам, не зьяўляецца такім ужо відавочным дэкадэнцкі дыскурс Вялікага Партызана; невыразна акрэсьліваецца й кадаваньне нэкрафіліянай інтэнцыяльнасьці. Эманация Вялікага Партызана ў пэрсаніфікаваных рэальных удзельніках вайны з прычыны амбівалентнасьці этычных ацэнак звужае дыяпазон інтэрпрэтацыі. Значна большую цікавасьць выклікаюць вобразы “клясычных” савецкіх дэміюргаў — Вялікага Сталявара, Вялікага Шахтара, Вялікага Камсамольца, Вялікага Аленявода, Бавоўнавода, Ткачыхі, Даяркі, Хлебароба, Навукоўца й г.д. Пагатоў вобраз галоўнага стваральніка, Вялікага Камуніста, заслугоўвае адмысловага разгляду.

Аднак Вялікі Партызан цікавы нам у зьвязку зь іншымі абставінамі. Зьяўленьне міталёгемы Вялікага Партызана менавіта на тэрыторыі Беларусі вянчае адну вельмі дзіўную міталёгічную канструкцыю. Рэч у тым, што фэномэн Партызана, пазасыстэмнага героя, — для беларусаў ледзь не татэмны, родавы код, як і сама пазасыстэмнасьць, якую *a posteriori* можна вызначыць за адзін з атрыбутаў беларускасьці. З канца XVIII ст., г. зн. з моманту поўнай калянізацыі Вялікага Княства Літоўскага (якое цяпер завецца Беларусьсю), постаць партызана становіцца адзінамагчымаю формаю *de la résistans nationale* (нацыя-

нальнага супраціву), дзе партызанам зьяўляецца рэальны беларускі культурны герой, які адстойвае сваё права на захаваньне ўласнае культурнае ідэнтычнасьці. Зьяўленьне ў беларускай культуры савецкага бога-героя — Вялікага Партызана — стварае сюррэалістычную карціну паралельнага існаваньня двух партызанаў; пры гэтым рэфэрэнтны, партызан становіцца Антыпартызанам — дэманам сярод сымулякраў савецкіх багоў.

АНТЫПАРТЫЗАН

Дэманізм антыпартызана — хутчэй, мэтафара ягонага хтанічнага паходжаньня й яго прыналежнасьці да жыхароў беларускага Тартару, андэрграўнду, падполья. Антыпартызан, несумненна, — супернік сымулякраў савецкіх дэміюргаў, для іх ён сапраўды дэман, што стварае культурныя аўтаноміі, недасяжныя для юрысыдыцыі савецкіх бога-герояў. Але суперніцтва мадэлюецца не па лініі *высокае~нізкае, неба~апраметная*. Антыпартызан — гэта аўтахтон, народжаны гэтай зямлёю, дэміюргі — прыхадні, багі — калянізатары. Антыпартызан — аўтар, рэальны культурны герой. Вялікія стваральнікі — толькі сымуляцыя культурных герояў. Антыпартызан — эўрапеец, мадэрніст, хутчэй, хрысьціянін альбо сьведамы агностык. Дэміюргі — эўразійцы, дэкадэнтны, хутчэй, паганцы, што часам выдаюць сябе за праваслаўных.

Калізія двух партызан вымалёўвае дастаткова прыгожую, хаця рызыкаўную, вобразную канструкцыю Хрыста й Антыхрыста, бога й дэмана, дзе богам выступае фактычны дэман — савецкі бога-герой партызан, а дэман — антыпартызан — на самрэч той рэальны калі ня бог, то набліжаны да яго, паводле лёгкі міту, герой.

Можна было б адмовіцца ад нэгатыўнай сымэтрыі ды пагадзіцца на абсурднае суіснаваньне двух бога-герояў, што стварала б ня менш прыгожую карціну сымэтрычнага партызана, дзе вось праходзіла б не па гарызанталі, але вэртыкальна. Ад-

нак ня будзем спакушацца на пабудову гэтых экстравагантных, сюррэалістычных канструкцыяў (хаця крыху сюррэалізму — рэч неабходная для адэкватнага разуменьня фэномэну беларускае культуры), тым больш што процілеглыя атрыбуты Партызана й Антыпартызана не дазваляюць нам зрабіць гэта. Таму папросту перавернем канструкцыю на 180° і будзем далей называць Антыпартызана, рэфэрэнтнага культурнага героя, — Партызанам, а Партызан савецкай міталёгіі адпаведна робіцца для нас Антыпартызанам адносна рэальнага партызана.

ГЕНЭАЛЁГІЯ ПАРТЫЗАНА

Падставай зьяўленьня фэномэну партызана ў Беларусі трэба лічыць тое, што можна акрэсьліць тэрмінам *генацыд народаў* на землях Вялікага Княства Літоўскага. Ужываньне гэткага гучнага тэрміну не ўяўляецца нацяжкаю. Сёньня беларусы (за нас гэтага ніхто іншы ня зробіць) мусяць паставіць пытаньне наконт сваёй прыналежнасьці да кола рэпрэсаваных народаў Эўропы.

Зянон Пазыняк у адным са сваіх апошніх артыкулаў сьцьвярджае, што, з падлікаў навукоўцаў, калі б ВКЛ (Беларусь) на працягу апошніх 500 гадоў разьвівалася ў парамэтрах сярэднястатыстычнай эўрапейскай краіны, зь сярэднястатыстычнай колькасьцю войнаў ды іхных ахвяраў, то колькасьць насельніцтва ў ёй сёньня вагалася б паміж 30 і 40 мільёнамі жыхароў.

Знаходзячыся на водападзеле дзвюх цывілізацыяў, эўрапейскай і эўразійскай, Вялікае Княства Літоўскае, пачынаючы з XVI ст. (менавіта ў гэты час эўразійская мэтраполія, Маскоўшчына, набірае дастаткова сіл для вонкавай экспансіі), становіцца зонаю магутных разбуральных тэктанічных зрухаў. Дзьве цывілізацыйныя парадэгмы, што спаборнічаюць міжсобку, сутыкаюцца й літаральна ўтоптваюць у зямлю культурныя пласты мінулых эпох ды ствараюць дзіўны прэцэдэнт пэрманэнтна ператваральнай у пыл хтанічнае культуры.

Вялікае Княства Літоўскае з суб'екту, пачаткова паўнапраўнага ўдзельніка эўразійскіх войнаў, паступова ператвараецца выключна ў тэатар ваенных дзеянняў, тэрыторыю, якая прымае на сябе й стрымлівае навалу з усходу. Тут праглядаецца аналёгія паміж гістарычнымі лёсамі ВКЛ і балканскіх дзяржаваў, што прынялі на сябе ўдар Асманскай Імпэрыі, скіраваны супраць эўрапейскае цывілізацыі.

Напрыканцы XVIII ст. фізычныя рэсурсы Вялікага Княства Літоўскага, неабходныя для супраціву, ужо цалкам вычарпаліся й надышла анэксія абшараў ВКЛ маскоўцамі. А трохі пазней, у XIX ст., адбываецца й замена гістарычнага імя *Літва* на назву *Беларусь*, якая з дактрынальнага гледзішча была больш выгодная Маскве.

З эўразійскімі войнамі пачынаецца працэс генацыду насельніцтва былых земляў Княства, асабліва сьцю якога было тое, што супраціўнік ня меў за мэту цалкам вынішчыць літоўскі (беларускі) этнас. Паводле расейскае дактрыны, гэтыя землі й гэты народ былі для Расеі сваімі, але “несправядліва” адарванымі эўрапейскай цывілізацыяй, таму дастаткова было ачысьціць іх ад пэўных сацыякультурных групаў, носьбітаў чужога культурнага коду. У выніку, ахвярамі рабіліся найперш носьбіты гэтага іншага культурнага коду — шляхта, інтэлігенцыя ды месьцічы, а таксама найбольш актыўная частка сельскага жыхарства.

Адбывалася тое, што можна апісаць у тэрміналегіі вульгарнага дарвінізму, толькі з тою розьніцаю, што ў нашым выпадку мелі шанец выжыць не найбольш моцныя, а наадварот — слабыя, ня здольныя да супраціву, але здольныя да мімікрыі ды падпарадкаваньня, гатовыя адмовіцца ад свайго Я ды пераняць псыхалёгію раба.

На працягу некалькіх стагодзьдзяў ішоў працэс генэтычнай дысторцыі народу, калі з кожнай новай генэрацыі вымываліся найбольш здольныя, актыўныя постаці, але даравалася жыцьцё слабым (не фізычна, бо вядома, што найлепшы раб — гэта чалавек моцны фізычна, але са спаралюшаваным пачуцьцём

уласнае годнасці), пазбаўленым сваёй пазыцыі. Пазбаўленьне народу ад пасіянарнага элементу непазьбежна мусіла прывесці да страты ўласнага культурнага коду ды поўнай асымільяцыі гэтага народу зўразійскаю культурай. Але пасіянарнай знайшоў адзінамагчымую, у гэтых умовах, форму ўласнага самазахаваньня — ён стаў *партызанам*, тым адмысловым тыпам беларускага культурнага героя, які й стаўся захавальнікам і носьбітам культурнага коду народу.

ПАРТЫЗАН

Партызан зьяўляецца там, дзе ёсць воля да супраціву, але няма магчымасьці перамагчы ворага ў вольнай бітве. Калі сілы занадта няроўныя, вораг дае вам дзьве магчымасьці: загінуць, або загінуць. У першым выпадку гэта ахвярная сьмерць героя, але пасля яе супраціўнік застаецца безальтэрнатыўным гаспадаром вашага дому й больш няма каму бараніць правы на ягоную аўтаномію. У другім — вам даруецца фізычнае жыцьцё, але забіраецца вашае Я, якое насамрэч вам больш не патрэбнае, бо да скону заставалася б крыніцай пакутлівага ўсьведамленьня вашага рабскага стану. Але ж вы самыя, адкінуўшы абедзьве прапановы вашага ворага, абераце трэці, найбольш небяспечны для ворага шлях — шлях партызана.

Беларусы пайшлі ўсімі трыма магчымымі шляхамі. Адныя прынялі выклік і загінулі. Другія пагадзіліся на жыцьцё інсэктаў і сталіся падатлівым і пакорлівым для чужынцаў біяматэрыялам. Трэція абралі адзінамагчымую форму самазахаваньня — форму партызана.

Няма сэнсу даваць у гэтым тэксце хроніку беларускага партызанства. Дастаткова зазначыць, што пачалося яно з Касьцюшкавага паўстаньня й працягваецца да сёньня, прымаючы самыя разнастайныя формы супраціву, як палітычнага (Пазняк), культурніцкага (Дубавец), акцыянісцкага (Мірон), гэтак і іншага.

Для нас важна не вызначэнне пэрсаналіяў беларускага партызанскага пантэону (у яго можна залічыць бальшыню

выбітнх дзейнікаў беларускае культуры), больш істотна акрэсьліць агульныя рысы, уласьцівыя прадстаўніком *de la résistance nationale* — збройнага супраціву (Каліноўскі, Булак-Балаховіч) ці культурніцка-асьветніцкае працы (Багушэвіч, Ластоўскі, Караткевіч).

У больш шырокім пляне партызана можна вызначыць як чалавека па-за сыстэмай, прычым, гэтая пазасыстэмнасьць не пасіўная — яна набывае форму актыўнага супраціву, а часам і ўзброенага паўстаньня. Партызан *a priori* ня здатны да калябарацыі з сыстэмай, апроч вонкавай. Усялякая нявонкавая калябарацыя з сыстэмаю здымае дэтэрмінацыю партызана як сацыякультурнага фэномэну. Задачаю партызана не зьяўляецца зруйнаваньне сыстэмы. Зруйнаваньне сыстэмы — гэта ягона далёкая мэта, але пры набліжэньні да яе партызан таксама губляе дэфініцыю партызана й сам структуруецца ў адзінку альтэрнатыўнае сыстэмы, калі ягона чыннасьць становіцца рэгулярным рухам. Асноўная задача партызана — фізычна захаваць свой культурны код, па магчымасьці пашырыць тэрыторыю сваёй прысутнасьці, максымальна дэструктураваць сыстэму, наблізіць момант узаемнага скасаваньня.

Мэта партызана часам можа зьяўляцца недасяжнай альбо можа зрэалізавацца толькі ў вельмі далёкай будучыні, тады ягоны супраціў сыстэме стаецца асабістай місіяй, подзьвігам героя, які ўсьведамляе, што яму ня выпадзе дажыць да перамогі.

Сіла партызана ў тым, што ён асвойвае абшары, недасяжныя для сыстэмы. Абшары гэтыя — зоны ірацыянальнага, пранікненьне ў якія для сыстэмы немагчымае з прычыны яе знаходжаньня *a priori* ў сфэры рацыянальнага дыскурсу. Адначасна партызан цудоўна арыентуецца ў лябірынтах сыстэмы. Ведаючы ейныя слабыя месцы, ён здольны наносіць сыстэме балючыя удары, раствараючыся пасяля ў сваім недасяжным апірышчы, зьнікаючы за іншым бокам люстранага шкла, у зоне нераспазнавальнага для яе(сыстэмы). Партызан можа стаць сапраўдным кашмарам сыстэмы, сублімацыяй ейнага падсвья-

домага страху, бо страх зьяўляецца там, дзе сканчаецца тэрыторыя, дасяжная для рэфлексіі, ды пачынаецца зона невядомага й невытлумачальнага.

Тэрыторыя беларускага партызана, ягонае апірышча, зона ірацыянальнага — хутчэй Хтонас, чымся Аўрас. Ён тыповы аўтахтон, якога інспіруе ня містыка нябёсаў, але сакральнасьць зямлі, цень Ваяра, духі продкаў, перад якімі ён адказны, бо ён спадкаемца й носьбіт культурнага коду. Ён сам ваяр. За дзвесьце гадоў існавання ён стаўся адмысловай кастай ваяроў, беларускім адпаведнікам касты японскіх самураяў.

Мантра беларускага партызана гучыць гэтаксама, як мантра кожнага містычнага веравызнання:

А-Д-Р-А-Д-Ж-Э-Н-Ь-Н-Е.

Менавіта на гэтым панятку грунтуецца квінтэсэнцыя ўсялякай рэлігійнасьці, калі лічыць яе (рэлігію) спробаю пераадоленьня экзистэнцыяльнага страху, страху перад тым нязнамым, што знаходзіцца па-за тэрыторыяй жыцьця; спробаю экстрапаляцыі гэтай тэрыторыі празь сьмерць, на той бок, у нязнанае; спробаю знайсці сэнс, які татальна зьнікае, калі яго — адраджэньня — няма. Але для партызана адраджэньне — не пэрсаніфікаванае, асабістае збавеньне хрысьціянна ці мусульманіна. Для яго гэта адраджэньне містычнае сьвятыні бацькаўшчыны, рэшткі якое знаходзяцца недзе глыбока ў нетрах, гэта вяртаньне ўласнага гонару, уласнага дому, дзе ён ня мусіць хавацца па-той-бок-люстра, ня мусіць быць партызанам, дзе стаецца гаспадаром сваіх тэрыторыяў. Ужо само змаганьне за гэта ёсьць для яго збавеньнем, бо дае яму сэнс жыцьця, робіцца ягонаю рэлігіяй, містычнай звышідэяй.

СЬМЕРЦЬ ВЯЛІКАГА ПАРТЫЗАНА

Савецкія дэміюргі былі не багамі, а толькі богалюдзьмі. Па законе мітаў шлях героя да багоў праходзіць празь сьмерць і наступнае адраджэньне. Пражыўшы каля 70 гадоў, сярэдняю працягласьць чалавечага жыцьця, яны памерлі, але так і не

адрадзіліся, пакінуўшы па сабе дзіўную й па-свойму ўнікальную эстэтычную канструкцыю, грандыёзную сцэнаграфію аднаго ўталічнага праекту пад назваю “Шчасьце”.

Разам зь іншымі савецкімі багамі сканаў і Вялікі Партызан. Сёння толькі рэшткі ягонага ды іншых культураў у выглядзе тысяч жывапісных палотнаў, мноства манументаў і кінафільмаў нагадваюць нам пра спробу ўвасабленьня дзіўнай рэлігіі, якой не было наканавана стацца сакральным вучэньнем. Камуністычная ўтопія не была зьяваю ні рацыянальнаю, ні ірацыянальнаю. Замест надзеі на збавеньне яна магла даць адно пышную, але плоскую дэкарацыю на памежжы жыцьця й сьмерці, праз грандыёзныя калюмнады якой зьязла толькі халодная пустэча невядомае неабсяжнае прасторы.

Зьяўленьне ў беларускай культуры сымулякру Вялікага Партызана стварыла парадаксальную й адначасна сымбалічную канструкцыю паралельнага існаваньня двух мітычных герояў-партызан: дэкадэнцкага бога-героя й рэальнага культурнага героя. Аднак гэтая канструкцыя праіснавала гістарычна непрацяглы час і распалася разам са сконам савецкіх багоў.

Гэта пра дэкадэнцкі характар савецкай эстэтыкі можа падацца даволі рызыкаўным і спрэчным цьверджаньнем, бо тэрмін *decadentia* (лацін. “заныпад”), на першы погляд, супярэчыць стваральнай рыторыцы савецкае міталёгіі. Але парадокс у тым, што камуністычная Ўтопія ёсьць адною з найбольш вычварных формаў дэкадансу, калі дэкларуецца росквіт, але насамрэч адбываецца занаяпад, будуюцца “горад сонца”, які ў рэальнасьці аказваецца ГУЛАГам, калектыўны аптымізм грамадства стаецца індывідуальным пэсымізмам асобы, здольнай да самастойнага мысьленьня, дэкларацыя высокае маральнасьці рэалізоўваецца ў дэградацыю маралі. Паміж гэтымі двума полюсамі — Утопіяй і Рэальнасьцю — непазьбежна мусяць паўстаць заслона з дэкарацыяў, якая для аднаго боку (Утопіі) павінна хаваць сапраўдную карціну распаду й спарухеньня Рэальнасьці, для другога (Рэальнасьці) — ствараць ілюзію матэрыялізацыі, увасабленьня Ўтопіі. Эстэтыка сацыялістыч-

нага рэалізму й сталася той шырмаю, дэкарацыйнаю заслонаю паміж Рэальнасцю й Утопіяй. Нягледзячы на дэкларацыі камуністычнае міталёгіі, яна была праяваю вельмі дзіўнай, але па сутнасці дэкадэнцкай эстэтыкі.

У адрозьненне ад Вялікага Партызана, эпоха рэальнага Партызана яшчэ ня скончылася. Зьяўленьне Партызана стала гістарычным адказам на працэс этнакультурнае стэрылізацыі, калі захаваньне культурнага коду зрабілася сынонімам *de la résistance nationale*, нацыянальнага антыкаляніяльнага супраціву.

Гісторыя нацыянальнага адраджэньня (незалежна ад таго, прымае яно форму крэатыўнага ці асьветніцкага працэсу, альбо збройнае барацьбы) — гэта досьвед антыкаляніяльнага супраціву беларускага культурнага героя. На працягу больш як двух стагодзьдзяў практыка партызана зьяўлялася неабходнай стратэгіяй самазахаваньня, безальтэрнатыўнай тэхналёгіяй выжываньня беларускае культуры.

ЭПІЛЁГ

Каб атрымаць выкупленьне віны, народ мусіць ахвяраваць багом нешта вельмі каштоўнае. Сам панятак *выкупленьне* ўтрымоўвае сэнс гэтага дзеяньня. Віна мусіць быць *выкуплена* ў багоў за тое, што яны палічаць вартым, адпаведным ейнай глыбіні. Для адных народаў, каб *выкупіць* віну, дастаткова прынесці за ахвяру барана, для іншых — быка, беларусы прыносяць у ахвяру Героя. Гэта адзінамагчымая, адпаведная для нас плата за бязвольле й мімікрыю, за здраду ўласнаму Я. Толькі Герой можа выратаваць народ, пазбаўлены ўласнага гонару. Аднак гэты народ ня зьнікне, пакуль ён яшчэ здольны нараджаць Героя.

чэрвень 2001 г.

Макс ШЧУР — нарадзіўся ў 1977 г. у Берасьці. У 1994—1998 гг. — студэнт Менскага лінгвістычнага ўнівэрсытэту. З 1998 году жыве ў Празе, вывучае гішпана-амэрыканскую літаратуру. Аўтар п'есы “Сьмерць тырана” (Мн., 1997), зборніка вершаў “Амфітэатар” (Прага-Гданьск, 1999), шэрагу літаратуразнаўчых эсэ. Цікавіцца тэорыяй інтэрпрэтацыі, філязофіяй мастацтва, дачыненьнямі культуры й палітыкі.

РОСКВІТ І ЗАНЯПАД БЕЛАРУСКАГА ЛІТАРАТУРНАГА АВАҢГАРДУ

*Аўтар, які нічому ня вучыць
пісьменьніка, — ня вучыць нікога.*

Бэн'ямін

1

У сваёй лекцыі “Аўтар як вытворца”, прачытанай у Парыжы 27 красавіка 1934 году, Вальтэр Бэн'ямін сказаў, сярод іншага, наступнае: “*Рэвалюцыйная сіла дадаізму палягала ў тым, што ён выпрабоўваў мастацтва на аўтэнтычнасьць. Са зьядна-ных мастацкімі элемэнтамі квіткаў, віткаў кудзелі й цыгарэт-ных недапалкаў ствараліся натурмарты... І гэтым публіцы па-казвалася: зірнеце, час прапаміў рамкі вашых карцін; найменшы аўтэнтычны драбочак штодзённага жыцьця красамоўнейшы за жывапіс. Гэтаксама, як крывавы водціск пальца забойцы на ба-чыне кнігі красамоўнейшы за тэкст. Шмат якія з гэтых рэвалю-цыйных значаньняў захаваліся ў фотаграфічным мантажы... Аднак прасочым за далейшым разьвіцьцём фатаграфіі. Што мы бачым? Яна стаецца ўсё больш і больш нюанснай, усё больш і больш сучаснай, і ў выніку атрымліваецца, што вы ўжо ня можа-це сфатаграфавачь жылы будынак альбо гурбу сьмецьця без таго, каб фатаздымак іх не прыхарошваў”.*

Ці насамрэч ёсьць водціск пальцаў на кнізе красамоўней-шым за тэкст? Так, але толькі ў тым выпадку, што мы ведаем:

гэта водціск пальцаў *забойцы*. Адкуль мы даведваемся пра гэта? Што стаіць за гэтай думкай? Ідэя, паведамленьне, адным словам — тэкст.

Тую зьяву, аб якой тут гаворыць Бэн'ямін у дачыненні да сучаснай яму фотаграфіі, ільга азначыць за “інфляцыю сэнсу”, іначай — за *гіпэрсэміятызацыю* рэчаіснасьці, выкліканую патрэбай яе масавага эстэтычнага спажываньня. Інфляцыя сэнсу наагул уласьцівая чалавечаму мысьленьню: Борхэс піша, што нашая згадка аб нейкай даўняй падзеі ёсьць толькі згадваньнем папярэдняй згадкі аб гэтай падзеі, а не самой падзеі. Нягледзячы на недакладнасьць гэтага цьверджаньня, яно шмат у чым тлумачыць зьяву гіпэрсэміятызацыі рэчаіснасьці й ператварэньня яе ў сымулякр у выніку падпарадкаваньня мастацтва (дакладней, мастака) пэўным эстэтычным патрабаваньням спажывецкага грамадства.

У чым палягае зьява “інфляцыі сэнсу” ў дачыненні да мастацтва? Кажучы ўвогуле, яно стаецца “гіпэрсэміятызавальным”, як толькі пачынае рэпрадукаваць само сябе, ператвараючыся ў “мэтамастацтва”, мастацтва дзеля мастацтва, замыкаецца на сабе й перарывае сваю сувязь з сапраўднасьцю. Дакладней, падпарадкоўвае сабе сапраўднасьць: уласная сапраўднасьць стаецца для мастацтва больш істотнай, чым сапраўднасьць сапраўдная. Чаму так адбываецца? Таму што мастацтва стаецца самадастатковай часткай сапраўднасьці, што азначае — трапляе ў незалежнасьць ад сапраўднасьці й неўзабаве пачынае дыктаваць ёй сваё бачаньне гэтай сапраўднасьці. На першы погляд, нічога заганнага ў незалежнасьці мастацтва ад сапраўднасьці няма: такая незалежнасьць павінна азначаць толькі вызваленьне мастацтва ад дыктату рэчаіснасьці. Аднак, вызваляючы ад дыктату рэчаіснасьці само сябе, мастацтва не вызваляе ад гэтага дыктату *мастака*: ці магчыма, наагул, каб належны да пэўнай рэчаіснасьці мастак ствараў цалкам незалежнае ад рэчаіснасьці мастацтва? Ці павінна ён да гэтага імкнуцца? Ці павінна каштоўнасьць мастацкага твору вымярацца паводле ступені ягонай незалежнасьці ад рэчаіснасьці,

паводле ягонай “мастацкасьці дзеля мастацкасьці?” На ўсе гэтыя пытаньні сьцьвярдзальна адказаў мадэрнізм. Ён жа выявіў, што быць незалежным ад рэчаіснасьці надзвычай лёгка — і немагчыма. Чаму?

2

“Дыктат рэчаіснасьці” па-рознаму выяўляе сябе ў дачыненні да мастацтва й мастака. Ільга сказаць, што дачыненне рэчаіснасьці да мастака й да мастацтва ёсьць супрацьлеглым. Твор ёсьць новай рэчаіснасьцю — між тым, як сам мастак ёсьць рэчаіснасьцю, так бы мовіць, “старой”, рэчаіснасьцю паза творам. Прасьцей кажучы, мастак і ягоны твор рэпрэзэнтуюць два розныя кшталты рэчаіснасьці, належаць да розных рэчаіснасьцяў. Творца ніколі ня можа да канца атаясаміцца са сваім творам. Гэтая немагчымасьць канчатковага, абсалютнага атаесамленьня мастака й мастацтва ёсьць трагедыяй усялякай творчасьці: калі твор ёсьць патэнцыйна неўміручым, дык творца — не. Немагчымасьць гэтага атаесамленьня ў клясычным мастацтве сымбалічна адлюстравана ў немагчымасьці атаесамленьня рэчаіснасьці сапраўднай і рэчаіснасьці мастацкай: чым больш карціна падобна да арыгіналу, тым больш відаць, што гэта ўсё-ткі карціна, а не арыгінал. У гэтым сэнсе ільга, перафразуючы Борхэса, сказаць, што калі ўсялякая літаратура ёсьць аўтабіяграфічнай, дык усялякі жывапіс ёсьць маляваньнем аўтапартрэтаў. Менавіта неўміручасць ёсьць ідэалам клясычнага мастацтва. Менавіта прага неўміручасьці ўражае нас у Шэкспіры й Мікэлянжэло. Неўміручасць — найбольш вытанчаны спосаб нагадаць аб сьмерці. Дэвізам клясычнага мастацтва ёсьць, такім чынам, *memento more*.

Мадэрнізм пераварочвае ўсё з ног на галаву. Прагу неўміручасьці зьмяняе няўрымсная прага жыцьця, а ягоным дэвізам стаецца: *memento vita!* Творца стаецца творцам *par excellence*, яго цікавіць ня “самакансэрвацыя”, а самавыяўленьне, самарэалізацыя тут і цяпер. Творчае “я” трапляе ў цэнтар увагі мастацтва, пачынаючы з часоў імпрэсіянізму. Хіба гэтая ідэя не

належала ўжо рамантыкам? Так, але менавіта імпрэсіянізм ператварыў асабістасьць у *тэхнічную* характарыстыку мастацкага твору.

Трэба сказаць, што імпрэсіяністы, у адрозьненне ад іхных наступнікаў, ня ставілі сабе за мэту “як мага больш адрозьнівацца адзін ад аднаго”. Яны ўсе разам і паасобку імкнуліся вырашыць адну чыста тэхнічную й, у прынцыпе, невырашальную праблему: *дакладнай*, і адначасова неканвэнцыйнай, то бок няўмоўнай перадачы рэчаіснасьці. Іначай кажучы, імпрэсіяністы прагнулі быць “сапраўднейшымі за саму сапраўднасьць”. Зразумела, што кожны зь іх вырашаў гэтую тэхнічную праблему па-свойму, і кожны вырашыў яе “для сябе” аднолькава блізка й аднолькава добра. Нельга сказаць, што Ван Гог быў лепшым ці горшым за Сэзанна. Ільга сказаць, што ён быў папросту *іншым*.

Менавіта гэтая “іншасьць”, ці то індывідуальная стылістычная адметнасьць імпрэсіяністаў была ўзьведзена ў культ іхнымі крытыкамі й нападобнікамі. За зьнешнім зіхценьнем імпрэсіянісцкай рэвалюцыі засталася незаўважанай ейная, так бы мовіць, ідэалягічная й тэхнічная параза. Прага дакладнасьці прывяла да неад’емнай ад імпрэсіянізму “недакладнасьці” й “цямянасьці”, а вынікам памкненьня да неканвэнцыйнасьці сталася новая мастацкая канвэнцыя. Акрамя таго, імпрэсіяністы амаль выключна засяродзіліся на *тэхніцы* маляваньня — якраз тут выяўляецца глыбінная аўтарэфэрэнцыйнасьць іхнага мастацтва. Мэтай імпрэсіяністаў — нагадаю — была дакладная перадача рэчаіснасьці-ў-колеры: ільга сказаць, што імпрэсіянізм ёсьць духоўным папярэднікам і крыху гістэрычным прадвесьнікам, калі не “прадчувальнікам” каляровай фатаграфіі.

Адрозна ад імпрэсіяністаў, мастакі-сымбалісты спрабавалі засяродзіцца ня столькі на тэхніцы, колькі на зьмесьце сваіх карцін, у памкненьні вярнуць мастацтву ягонае “клясычнае” прызначэньне — *азначаць*, а не “адлюстроўваць” рэчаіснасьць. Адылі симбалізм быў апошняй канвульсіяй мастацтва перад

ягоным ператварэннем у аздобу тэхнакратычнага грамадства. Ён ня здолеў ужо сказаць нічога новага, таму што рэчаіснасьць, якую ён імкнуўся інтэрпрэтаваць паводле клясычных мастацкіх канонаў, паступова пераставала быць клясычнай рэчаіснасцю — дух эпохі зрабіўся іншым.

Усімі сферамі чалавечага жыцця завалодала ідэя прагрэсу, і старому добраму мастацтву не было ў гэтым сьвеце месца — што своечасова ўсьвядомілі прадстаўнікі дэкадансу. Менавіта яны пагадзіліся з адведзенай капіталістычным грамадствам мастацтву дэкаратыўнай роляй. Якраз “чысьціня”, палітычная неангажаванасьць і ідэйная “незалежнасьць” новага мастацтва дазволіла грамадству вельмі лёгка яго сабе падпарадкаваць і ператварыць яго ў адмысловы “баромэтр” свайго *дабрабыту*, між тым, як раней мастацтва (Курбэ, Ван Гог, сымбалісты) займала ў дачыненні да рэпрэсіўнага грамадства крытычную пазыцыю. Мастацтва зрабілася *модным*, ператварылася ў блазньюка пры двары багатага мэцэната, аб’ект калекцыянаваньня, клясыфікацыі й вывучэньня.

3

Патрэба прагрэсу ў мастацтве была да вялікай ступені створана ня толькі “дыфірамбічнай” (Далі) крытыкай, але й самім духам эпохі, духам разьвіцця капіталізму. Мадэрнізм — гэта скрайняя праява беспачуцьцёвасьці, рацыяналізму ў мастацтве, нягледзячы на тое, што ён вонкава нібыта выступіў супраць гэтых тэндэнцыяў. Адылі па сутнасьці сваёй ён быў толькі новай стадыяй разьвіцця гіпэрарацыяналістычнага й тэхнаэнтрыскага мастацтва. Абвясціўшы мастацтва асобнай рэчаіснасцю, незалежнай ад рэчаіснасьці зьнешняй, мадэрнізм прыкладае да гэтай новае рэчаіснасьці тыя самыя разумована-аналітычныя схемы (кубізм, канструктывізм, экспрэсіянізм, додэкафонія), што тэхнічны розум прыкладае да рэчаіснасьці немастацкай. Творца эпохі мадэрнізму ня мае да сваёй эпохі спакуваньня, не спакувае зь ёю, і таму не разумее яе — гэтаксама, як эпоха (яму здаецца) “не разумее” яго. Адзінае па-

чуцьцё, уласьцівае мадэрнісцкаму творцу, — рамантычная любоў да самога сябе, сьведчаньне няспеласьці асобы.

Што робіць творцу творцам? Творчасьць. Такім чынам, галоўным аб'ектам увагі мадэрністаў ёсьць сам творчы працэс, адлюстраваньне творчай асобы ў момант найвялікшага творчага ўздыму. Калі мы параўнаем гэта з тэхнічнымі дасягненьнямі той эпохі — фатаграфіяй (сьвятло само выяўляе сябе), грамафонам (гук сам запісвае сябе), рэнтгенам, — мы ўбачым, што своеасаблівы “вэрызм” успрымаецца той эпохай, як цуд.

Аднак і раней людзям была ўласьціва схільнасьць успрымаць спантаннае самавыяўленьне, як цуд — узгадайма Турынскую плашчаніцу. Невыпадкова, што менавіта гэты “ доказы ” існаваньня Ісуса Хрыста ёсьць найвялікшай фальшыўкай у гісторыі хрысьціянскіх рэліквіяў. Плашчаніца стаецца прадметам абагаўленьня, падмяняючы сабой Хрыста. Якая розніца, ці ёсьць яна аўтэнтычнай, ці не? Менавіта гэта зразумелі ейныя стваральнікі. І не памыліліся.

Гэтаксама зьместам творчасьці творцы часоў мадэрнізму стаецца сама творчасьць: тут мы падыходзім да вядомага выказваньня “Я кажу аб тым, што я кажу”. Што азначае гэтая *абсалютна* праўдзівая фраза? Нічога. З гледзішча рэчаіснасьці яна ёсьць абсалютна *збытнай* (як што нам ня трэба казаць аб тым, што суразмоўца *кажа*, мы гэта самі ведаем, бачым і чуем), а таму — бессэнсоўнай. Ейная *карысьць* роўная нулю, фраза нічога не паведамляе, то бок — не здавальняе нашай цікаўнасьці, патрэбы ў інфармацыі. Гэтаксама засяроджанае на сабе мастацтва, парадаксальным чынам, не здавальняе нашай патрэбы ў мастацтве — яно здавальняе патрэбу мастака быць мастаком, як вышэйзгаданая фраза здавальняе патрэбу маўленцы мовіць і г.д.

Бадай, галоўнай праблемай, якую імкнуўся вырашыць мадэрнізм, ёсьць узаемадачыненьні мастацтва й рацыяналізму, формы й зьместу, абсурду й лёгкікі, хаосу й парадку, анархіі й дэспатыі, свабоды й абавязку, чалавечага й жывёльнага. Папярэдняе мастацтва выказвалася на карысьць узаемаабумоўле-

насьці гэтых супрацьлегласьцяў. Аднак эпоха мадэрнізму ўпершыню, пад верагодным уплывам ніцшэанскай філязофіі, надае гэтым поймам не рэлятыўны, а *абсалютны*, узаемна-не-абумоўлены змест. Ільга сказаць, што чалавечы розум у той час хварэе на абсалютызм, усе кідаюцца на пошукі абсалютнага характа, абсалютнай праўды, абсалютнага шчасьця, абсалютнай улады: мастакі, спірытысты, каббалісты, навукоўцы, палітыкі.

У сьвятле агульнай для ўсіх праяваў духоўнага жыцьця рацыяналістычнай тэндэнцы тагачаснае мастацтва губляе сваю кідкую арыгінальнасьць — выяўляецца, што тая ня ёсьць арыгінальнасьцю мастацкага мысьленьня, аднак арыгінальнасьцю мысьленьня не-мастацкага, абстрактнага, навуковага. Сама тэрміналёгія, якую мадэрністкае мастацтва да сябе прыкладае — авангард, экспэрымэнтальны, нетрадыцыйны, — абавязана ўяўленьням аб тэхнічным прагрэсе як аб мэце такой спэцыфічнай дзейнасьці, як мастацтва. Мастацтва як быццам “абавязанае” разьвівацца, каб “не адстаць” ад іншых галінаў чалавечай дзейнасьці — пры гэтым, цалкам адсутнічае разуменьне таго, што мастацтва ёсьць не галіной, а камлём чалавечай дзейнасьці, іншым кшталтам дзейнасьці, які супрацьстаіць усім астатнім. Разьвіцьцё тэхнічных сродкаў мастацтва ёсьць ня мэтай, а, так бы мовіць, “пабочным эфэктам” ягонага існаваньня — і заўжды гэтае разьвіцьцё падпарадкоўвалася хутчэй выпадку, чымся заканамернасьці. Памкненьні “навукова прадказаць” разьвіцьцё мастацтва хаця й не пазбаўлены глебы, аднак зусім не датычацца мастацтва як гэткага.

З гледзішча зместу мадэрністкае мастацтва прысьвячае сябе ў асноўным вырашэньню задач фармальнай лёгікі. Асабліва клапаціць яго ўзаемадачыненьне паміж абсурдам і лёгікай, з аднаго боку, і паміж зместам і формай (структурай), з другога. У адпаведнасьці з гэтымі параметрамі ільга клясыфікаваць мадэрністкае мысьленьне паводле ягонага зместу наступным чынам (дзеля зручнасьці пазначым інтэлігібэльнасьць як +, абсурднасьць як -):

1) Кэррол, Дзюшамп, патафізыка, Хармс, П'ер Мэнар, маскоўскі канцэптуалізм, Monty Python: стварэнне інтэлігібельных структур абсурднага зместу (структура +, змест –).

2) Дадаісты, сюррэалісты: стварэнне абсурдных (хаатычных) структур абсурднага зместу (структура –, змест –). Сюррэалісты, у адрозьненне ад дадаістаў, сьцьвярджаюць, што абсурд мае сэнс сам па сабе. Дадаісты сьцьвярджаюць, што нічога ня мае сэнсу, нават абсурд.

3) Борхэс, Кафка, Далі, ультраісты, мэта-мэтафарысты: стварэнне вонкава абсурдных структур лягічнага зместу (структура –, змест +). Гэтую плынь ільга азначыць як “гермэтызм”.

4) Імпрэсіяністы, кубісты, додэкафоністы, Джойс: стварэнне лягічных структур лягічнага зместу (структура +, змест +). Гэтую плынь ільга азначыць як “фармалізм”: яна абмяжоўваецца на чыста тэхнічныя інавацыі ў мастацтве, не закранаючы ягонаў філязофіі.

Першы й трэці накірункі ў мадэрнісцкім мысленні культывуюць парадаксальную неадпаведнасьць паміж формай і зместам, якая можа быць інтэрпрэтавана як сымбалічная праява абсурднасьці самога чалавечага мыслення. Першы накірунак пазбаўляе структуру ўсялякага зместу, між тым, як трэці адначасова супрацьстаўляе адна адной дзье ўзаемададатныя структуры супрацьлеглага зместу, ствараючы абсурдную супэр-структуру, якая супраціўляецца вызначэньню ейнага зместу. З гэтых дзвюх тэндэнцыяў разьвіўся пост-мадэрнізм зь ягоным рэлятывізмам абсурду й лёгкікі. Другі й чацьвёрты накірункі спавядаюць альбо чысты абсурд, альбо чыстую лёгкіку формы, і іх ільга лічыць радыкальнымі, непасрэдна мадэрнісцкімі тэндэнцыямі.

Як бачым, паводле свайго зместу мастацтва мадэрнізму як нельга лепш адпавядае патрабаваньням сваёй гіпэр-рацыяналістычнай эпохі, заклапочанай праектыроўкай і рэалізацыяй мноства псэўда-дасканалых, ідэальных, “незалежных” ад рэчаіснасьці й збольшага ўтапічных мэнтальных канструкцыяў у

палітыцы, музыцы, навуцы й архітэктуры. Мадэрнізм ёсць своеасаблівым кашмарным сном гіпэр-рацыяналізму.

Як слушна заўважыў Ортэга-й-Гасэт, мастацтва мадэрнізму ёсць мастацтвам “здыяцінелым”. Стома сур’ёзнасцю, значаньнем, зьместам — усё гэта ёсць праявамі таго, што Сальвадор Далі назваў “мэнтальнай слабасцю”. “Віталізм” і іншыя модныя слоўцы ёсць неад’емнымі атрыбутамі мадэрнізму — аднак неўзабаве суворая тэорыя Фройда пазбаўляе іх усялякага містычнага арэолу. Тое, што адбываецца ў мастацтве ў часы мадэрнізму, ільга цяпер азначаць як псыхоз, нэрвовы разлад, ліхаманку неспатоленай сэксуальнасьці. Стваральнікамі новых накірункаў у мастацтве стаюцца пераважна маладыя людзі, незадаволеныя “старэчым акадэмізмам”, старымі каштоўнасьцямі, старымі праблемамі. Мадэрнісцкае мастацтва, так бы мовіць, “косіць ад войска”, ухільецца ад рэаліяў Першай усясьветнай вайны, ладзіць адмысловы “пір падчас мору”, у раскошы якога выдатна адлюстроўваецца татальны характар самой хваробы.

4

Новая хваля беларускай літаратуры (назавём яе першай хваляй найноўшай беларускай літаратуры), якая высьпела напрыканцы 70-х і выявілася ўжо ў 80-х гг., стаецца менавіта праявай несумнеўнага *жыцьця* беларускай культуры. Маладыя людзі, што прыйшлі ў беларускую культуру на працягу 80-х гадоў, прагнуць культурнай і палітычнай *рэвалюцыі*. Гэтая рэвалюцыя, паводле іхнага перакананьня, павінна быць нацыянальнай і антыкамуністычнай. Як бачым, маладая генэрацыя беларускіх творцаў адпачатна зьвязвае сваё ўзьнікненьне й існаваньне з пэўнымі мэтамі палітычнага характару, з пэўнай грамадзянскай пазыцыяй. Адна й тая самая палітычная тэндэнцыя адбываецца ў рок-музыцы (узьнікненьне шэрагу беларускамоўных гуртоў), мастацтве (суполка “Пагоня”), літаратуры (“Тутэйшыя”). Рэвалюцыйнае стаўленьне маладых творцаў да сваіх старэйшых папярэднікаў выяўляецца ў палітычнай кан-

франтацыі зь іхнымі поглядамі, аднак з мастацкага гледзішча яно доўгі час выяўляецца толькі як радыкалізацыя ўжо латэнтна наяўных у культуры рэфармацыйных тэндэнцыяў (Караткевіч, Барадулін, Пазьняк, Ермаловіч). Варта тут прыгадаць словы Вальтэра Бэн’яміна аб тым, што “...тэндэнцыя нейкай пэтычнай праявы можа адпавядаць нейкім палітычным крытэрам толькі тады, калі яна адпавядае нейкім крытэрам літаратурным. Гэта азначае, што слухная палітычная тэндэнцыя ўлучае ў сябе тэндэнцыю літаратурную... Гэтая літаратурная тэндэнцыя можа палягаць у разьвіцьці альбо ў рэгрэсе творчай тэхнікі”.

Якімі былі інавацыі, прынесеныя ў літаратуру генэрацыяй Арлова, Глёбуса, Сыса, Дубаўца, Воюша? Перадусім, безумоўна, *тэматычнымі*, потым фармальнымі (жанры эсэ, абразка, разанаўскія пункціры, вэрсэты й вершаказы, запазычаныя пэтычныя формы, такія, як хайку й танка), а яшчэ лексычнымі (аднаўленьне “рэпрэсаваных” у часы камунізму словаў, стварэньне шэрагу неалёгізмаў) — на гэтым, бадай, усё. То бок, літаратурнае разьвіцьцё таго часу было хутчэй экстэнсіўным, чымся інтэнсіўным. Рэвалюцыі ў літаратурнай *тэхніцы* фактычна не адбылося. Чаму? Таму што асноўная большасьць той генэрацыі рэвалюцыянэраў ад літаратуры не была да гэтай рэвалюцыі *прафэсійна* падрыхтавана. Будучы выхаванай у часы панаваньня сацрэалізму, яна нават ня ставіла сабе такіх мэтаў, ня кажучы пра тое ўжо, што ўзровень літаратурнага майстэрства большасьці ейных прадстаўнікоў быў (на той час) для гэтага недастатковым. Так ці іначай, менавіта гэтай генэрацыі было наканавана перажыць узьлёт і падзеньне, часовае й частковае спраўджаньне, а неўзабаве зруйнаваньне сваіх палітычных мараў у момант ейнага фактычнага творчага й ідэялёгічнага трыюмфу (1991—1994 гг.). Ідзі гэтай генэрацыі перажылі рэнэсанс у трэцяй хвалі беларускай найноўшай літаратуры.

Трэба сказаць, што гэтая генэрацыя спазьнілася са сваім зьяўленьнем гадоў на дзесяць—дваццаць: ейны рэвалюцыйны імпэт вельмі прыдаўся б у якасьці сродку супраць творчага

вакууму ў беларускай літаратуры 70-х гадоў. Заўважым: гэтаксама, як мадэрнізм быў рэакцыяй на крызыс выразовых сродкаў тагачаснага мастацтва, гэтак і беларускае літаратурнае адраджэнне было рэакцыяй на гады знаходжання беларускай культуры пад ідэалогічным даглядам камуністычнай партыі, які чыніўся пасярэдніцтвам сыстэмы так званых “творчых саюзаў”. Таму беларускі літаратурны маладняк імкнецца да стварэння ўласных творчых (пазьней палітычных) “нефармальных” аб’яднанняў, якія разглядаюцца як *ідэалогічная* альтэрнатыва афіцыйным творчым саюзам. Фактычна, ідэалёгія гэтай генэрацыі была запозьненай прайвай дысідэнцтва, якая прыпала на рэвалюцыйныя часы.

Ільга сказаць, што наступ кожнай новай літаратурнай моды, кожнай новай літаратурнай генэрацыі характарызуецца распадам генерацыі папярэдняй, бо ўзыходзіць з нутраных супярэчнасцяў папярэдняга пэрыяду. Такім чынам, папярэдняя генэрацыя падзяляецца на два “кланы”, адзін зь якіх ідэйна далучаецца да новай генэрацыі творцаў, а другі застаецца на сваіх ранейшых ідэалогічных пазыцыях. Гэтак, напрыклад, шасцідзясятнік Быкаў далучыўся да нацыяналістычнага руху, у адрозьненне ад мноства пісьменьнікаў-функцыянераў, якія засталіся на ранейшых пазыцыях у прафэсійным, а таму й у ідэйным сэнсе. Акрамя таго, кожная новая літаратурная хваля ёсьць своеасаблівым рэнэсансам хвалі *перадапошнай*, *пазамінулай*, і адзначаецца меней-болей інтэнсіўнай рэвізіяй ейных ідэалогічных установак.

Другая хваля найноўшай беларускай літаратуры ідэйна сфармавалася ў 80-х і выявіла сябе ў пачатку 90-х гг. Ёй уласцівы значна меншы рэвалюцыйны імпэт, як што маральна яна пераканана ў непазьбежнай перамозе нацыянальнай рэвалюцыі. Аднак яна, зноў-такі, гістарычна спазьняецца й прыпадае на часы палітычнай *контр*-рэвалюцыі. Калі лёс папярэдняй генэрацыі быў чымсьці трагічным, дык лёс гэтай — чымсьці камічным. Калі ў першай палове 90-х гг. новай хвалі літаратурных рэвалюцыянераў няма патрэбы, дык у другой палове 90-х

гг. ужо няма сэнсу змагацца, таму што беларускамоўны дыкурс катастрафічна хутка губляе свой грамадзкі ўплыў, а сама беларуская ідэя скідаецца са шчыта дзяржавы. Дасягненні папярэдняй генэрацыі рэвалюцыянераў зруйнаваны, і маладая генэрацыя апынаецца зь імі, так бы мовіць, “у адным рондалі” палітычных аўсайдэраў і маргіналаў. Ці былі тыя дасягненні сапраўднымі, а ня ўяўнымі — іншае пытаньне, аднак факт застаецца фактам. Таму прадстаўнікі гэтай хвалі зьвяртаюцца ў сваіх ідэйных пошуках да больш шырокага спектру ідэяў і ідэалёгіяў: ад цэн-будызму да пост-структуралізму. Гэтую хвалю найноўшай беларускай літаратуры ільга назваць пераходнай.

Частка гэтай генэрацыі (Аркуш, Вашко, Бабкоў, Сідарук) неўзабаве ідэяна разыходзіцца са сваімі аднагодкамі й далучаецца да маладзейшай генэрацыі творцаў, сьведчаньнем чаго ёсьць іхняя прыхільнасьць да экспэрымэнтальных жанраў і форм. Частка, наадварот — застаецца на пазыцыях папярэдняй генэрацыі (Адамовіч).

Таму ў палітычным рэчышчы прыход новай генэрацыі творцаў азначае перадусім *пераадоленьне* патрабаваньня палітычнай рэвалюцыі—шырокую дэпалітызацыю. Роўналежна ёй адбываецца “хаджэньне ў творчасць” з боку некаторых беларускіх палітыкаў, але гэта зьява крыху іншага пляну, з вобласьці хутчэй літаратуры фактаў, чымся мастацкай літаратуры, якая з гэтай прычыны нас тут ня будзе цікавіць. Частка маладых літаратараў застаецца на палітычных пазыцыях старэйшай генэрацыі (падтрымвае ідэю палітычнай рэвалюцыі) і займае іхнія “месцы ў акопах” на палітычным фронце, частка паводзіць сябе апалітычна, частка пераасэнсоўвае ідэю рэвалюцыі як гэткай і заклікае цяпер да *контркультурнай* рэвалюцыі. Нараджаецца беларускі контркультурны авангард.

5

Гэтаксама як і мадэрнізм, беларускі авангард ёсьць праявай аналітычных тэндэнцыяў у літаратуры. Ягоны аналіз ёсьць ня столькі аналізам творчага мысьленьня, колькі самога матэры-

ялу літаратуры — мовы — на ўсіх ейных узроўнях: фанэтычным, лексычным і сынтаксычным. Варта адзначыць, што постмадэрнізм у літаратуры таксама ёсць, па сутнасці, аналітычнай тэндэнцыяй, толькі на гіпэр-сынтаксычным узроўні, на ўзроўні ўжо створаных у мове тэкстаў. З гэтай прычыны ільга сказаць, што прэтэнзіі постмадэрнізму на мэтадалягічную самастойнасць і прынцыповую адрознасць ад мадэрнізму недастаткова абгрунтаваны: гэта таксама відаць з таго, што авангардныя рысы аднолькава ўласцівы літаратуры як першай, так і другой плыняў.

Такім чынам, новая генэрацыя творцаў прыносіць у літаратуру чыста *мадэрнісцкія* рысы. Ейнай мэтай ёсць даказаць самой сабе й астатнім сталасць беларускай літаратуры як зьявы й ейную *незалежнасць* ад усялякага кшталту істэблішмэнту, а таксама выявіць неабмежаваны выразовы патэнцыял беларускага слова. Якім чынам? Прымусяць яго выказваць аказіянальныя, непрадбачаныя, няўлоўна-імгненныя зьместы. У пекле палітычнай барацьбы паміж двума аднолькава кансэрватыўнымі дыскурсамі, унітарным (рускамоўным) і сэпаратысцкім (беларускамоўным), дыкурс беларускага літаратурнага авангарду застаецца неперакладальным, незразумелым, чужым для іх абодвух, і з гэтай прычыны існуе незалежна (каб не сказаць “незаўважна”), на краі культурнага й грамадзка-палітычнага жыцця краіны. Такая лябараторная (калі не клінічная) ізаляцыя ёсць спрыяльнай для ягоных творчых экспэрымэнтаў.

Адной з найбольш значных і яркавых зьяваў беларускага авангарду зьяўляецца “Бум-бам-літ”, які ёсць найлепшым люстэркам мадэрнісцкіх тэндэнцыяў ува ўсёй беларускай літаратуры наагул. Вось яны: 1) транслягізм (Туровіч) = маскоўскі канцэптуалізм, абавязаны свайму існаваньню працам Жыля Дэлэза (мэтадалягічна да транслягізму блізкі “мастоўскі канцэптуаліст”, пісьменьнік Лявон Вашко зь ягоным марфэматычным пісьмом, якое, у сваю чаргу, да значнай ступені натхняецца, калі не памыляюся, Джойсам). 2) Жыбуль: тыповы й над-

звычай таленавіты дадаіст. 3) Вішнёў, Мінскевіч, Гарачка: рэпрэзэнтуюць абеларушчаную “заумь” з элементамі аўтаматычнага пісьма ў прозе, у паэзіі — чыстыя іраністы, пачаргова натхняюцца Туровічам і Жыбулём. 4) Морт, Тарас: прадстаўнікі вэрбальнай паэзіі, што набліжае іх да сюррэалістаў і футурыстаў групы Кручэных. Гэтая групоўка бумбамлітаўцаў адлюстроўвае найбольш моцную творчую тэндэнцыю сярод маладых беларускіх літаратараў. Рысы сюррэалізму захоўвае й паэзія Міхася Баярына, які пачынаў таксама як вэрбаліст. 5) Сін: своеасаблівы поліавангардыст, які настойліва ўнікае клясыфікацыі. Увасабляе сабой адмысловы Сін-тэз папярэдніх тэндэнцыяў.

Як бачым, усе згаданыя тут беларускія авангардысты так ці іначэй, сьвядома ці несьвядома, хіляцца да пэўных літаратурных узораў, якія ўзьніклі ў іншых літаратурах на пачатку мінулага стагодзьдзя й даўно пасьпелі ўжо, дарэчы, пазбавіцца ўсялякага прысмаку арыгінальнасьці. Зразумела, што ў беларускай літаратуры, якой гадаваць штосьці падобнае ў сваім улоньні было доўгі час забаронена, ўзьнікненьне авангарду ёсьць падзеяй — аднак праблема ў тым, што *сама* беларуская літаратура ня ёсьць і ніколі ня стане ў шырокім сэнсе слова падзеяй ані ў межах Беларусі, ані па-за імі, калі будзе выключна імпартаваць замежныя літаратурныя ўплывы й спажываць іхныя дасягненьні. *Sub specie aeternitatis*, рэвалюцыйнасьць беларускага авангарду ёсьць умоўнай, часова-сытуацыйнай, гэта, па сутнасьці — псэўда-рэвалюцыйнасьць, эрцац-рэвалюцыйнасьць, гульня ў рэвалюцыйнасьць. Гуляць у яе, безумоўна, цікава, аднак назіраць за гэтым збоку — ня вельмі вясёлае відовішча, таму што сьведчыць яно ня толькі аб “няўмёрласьці” (ня блытаць зь неўміручасьцю) беларускай літаратуры, але й аб адсталасьці беларускага літаратурнага дыскурсу, аб неразьвітасьці ягоных выразовых сродкаў, што ёсьць спадчынай камуністычных часоў, калі іхнае разьвіцьцё штучна затрымлівалася прыхільнікамі канцэпцыі “сацыялістычнага рэалізму”. Таксама сёньняшняе “рэвалюцыйна паскоранае” разьвіцьцё бела-

рускага дыскурсу шмат у чым штучнае, а ягоныя дасягненні — фіктыўныя. Дый сама беларуская літаратура, трэба сказаць, ёсць да пэўнай ступені гульнёй, якая вядзецца нацыянальнай інтэлігенцыяй амаль па інэрцыі й у якой кожны выконвае тую ролю, што яму найбольш падабаецца: рэчаіснасць, на жаль, ніяк не карэгуе правілаў гэтай гульні. Бадай, беларускі авангард — адзіны ўдзельнік гэтай гульні, які ўспрымае яе, нягледзячы на сваю схільнасць да чорнага гумару, сур'ёзна.

Ці ёсць, насамрэч, разьвіццё беларускага літаратурнага дыскурсу штучным? Няма сумневу. Справа тут нават не ў адсутнасці нейкай там пераемнасці паміж генэрацыямі так званай літаратурнай традыцыі: справа ў недастатковай улучанасці працэсу беларускай літаратурнай вытворчасці ў сыстэму эканамічных стасункаў беларускага грамадства. Іначай кажучы, дынаміка літаратурнага працэсу кіруецца ня попытам чытачоў (які на беларускамоўную літаратурную прадукцыю вельмі нізкі), а попытам саміх літаратараў: вытворцы самі спажываюць сваю прадукцыю. Такая ізаляцыя беларускага дыскурсу ад шырокага чытача склалася яшчэ пры камуністах і была вынікам ня нейкіх ідэялігічных забарон (кніжкі друкаваліся ж вялізарнымі накладамі), а недастатковай *волі* беларускіх творцаў да камэрцыйнага посьпеху, якая была, бадай, толькі ў Быкава й Караткевіча. У чым прычына недастатковасці, калі не адсутнасці такой волі? У “парніковым” характары нашай інтэлігенцыі, у прывілеяванасці ейнага становішча ў межах створанай камуністамі эканамічнай сыстэмы. Беларускаму пісьменьніку тады быў непатрэбен посьпех у чытача, то бок, камэрцыйны посьпех: каб зрабіць кар’еру, дастаткова было спадабацца адпаведным органам. Навошта падабацца непасрэдна падаткаплацельшчыку, калі ягоныя грошы й бяз гэтага патрапяць табе ў кішэню, калі ён і без таго “добраахвотна” плоціць табе, фактычна, не за прадукцыю, а за само тваё існаваньне?

Нізкі попыт сам па сабе яшчэ ня сьведчыць аб высокай літаратурнай якасці вырабаў, як думаюць тыя, што залічваюць

сябе да “эліты”: ён сьведчыць перадусім аб *традыцыйнай* незацікаўленасьці чытачоў беларускамоўнай літаратурнай прадукцыяй. Карані такой незацікаўленасьці, як мы паказалі, — эканамічныя, а не ідэалагічныя. Замест таго, каб імкнуцца пераадолець недавер чытача й ягонае традыцыйнае ўяўленьне аб беларускай літаратуры як аб зьяве штучнай і мала цікавай, на хвалі адчаю з паразы палітычнай рэвалюцыі некаторыя прадстаўнікі першай хвалі незалежнай літаратуры ў сярэдзіне 90-х гг. зрабілі з ізаляцыянізму (элітызму) палітыку, што было адной са шматлікіх недаравальных памылак. Гэтым спыніўся толькі распачаты працэс камэрцыялізацыі (зразуметай як памкненьне да эканамічнай самастойнасьці) беларускай літаратуры, якая вярнулася да “парніковага” становішча камуністычных часоў — толькі што цяпер у яе падкладаюць угнаенні не айчыннага, а замежнага вырабу.

Менавіта авангардысцкая рэвалюцыя спрабуе, за кошт ахвяраваньня сваёй палітычнай бескампраміснасьцю, пашырыць кола патэнцыйных спажыўцоў беларускамоўнай літаратуры, што ёсьць памкненьнем здаровым і сьнёня папросту неабходным. Творцы ж кансэрватыўнага накірунку пакуль што здолелі зацікавіць сваёй прадукцыяй, акрамя саміх сябе, яшчэ тых, хто падзяляе зь імі ідэі палітычнай (нацыянальнай) рэвалюцыі. Паспрабуйце знайсці, прынамсі, аднаго беларускага пісьменьніка старэйшай генэрацыі, які ня быў бы сьнёня такім самым заўзятым нацыяналістам, як калісьці сацрэалістам і камуністам!

Напачатку 90-х гадоў беларуская літаратурная прадукцыя нарэшце, з уласьцівым ёй спазьненьнем, атрымала шанец стацца здабыткам шырокага чытача — сьнёня яна ёсьць здабыткам прадстаўнікоў вузкага кола нацыянал-“радыкалаў”, бо менавіта на гэтага спажыўца яна й разьлічана. Таму ня трэба зьдзіўляцца ейнаму параўнальна нізкаму інтэлектуальнаму ўзроўню: непатрабавальны чытач ёсьць адной з прычын такой сытуацыі. Здраецца, што пэўныя літаратурныя сымпатыі прыводзяць да пэўных палітычных поглядаў, аднак ня ўпэўнены,

каб магло адбывацца наадварот. Бродскі пісаў, што эстэтыцы нельга перадпастаўляць этыку — а, між тым, менавіта гэта адбываецца сёння ў беларускамоўным дыскурсе на кожным кроку. Чытай сваё, слухай сваё, любі сваё — а ці ёсьць у беларускамоўнага чытача, наагул, выбар? Чаму хтосьці павінен увесь час вырашаць за беларуса, што для яго сваё, а што — не?

Такая ізаляцыя беларускамоўнага дыскурсу ставіць пытаньне, наколькі рэвалюцыйным ён ёсьць насамрэч, то бок, наколькі ён здольны рэальна паспрыяць дасягненьню тых палітычных мэт, якія абвясчае сваімі. *“Месца інтэлектуала ў... барацьбе ільга вызначыць — альбо яшчэ лепей: абраць — толькі на падставе ягонага становішча ў вытворчым працэсе. (...) Ягоная праца ніколі ня ёсьць працай над творамі, але заўжды адначасова на сродках вытворчасці. (...) Аўтар, які нічому ня вучыць пісьменьніка, ня вучыць нікога. Кірунак вызначаецца, такім чынам, мадэльнымі характарам твораў, які здольны, папершае, прывесці да творчасці іншых вытворцаў, а па-другое, даць ім у распарадкаваньне ўдасканалены вытворчы апарат. А гэты апарат ёсьць тым лепшым, чым больш прыводзіць спажыўца да творчасці, адным словам, чым больш ён здольны рабіць з чытачоў альбо глядачоў саўдзельнікаў творага працэсу”* — піша Бэн’ямін. Менавіта беларускія авангардысты першымі зразумелі праўдзівасьць выказанай ім думкі: *“...для аўтара як вытворцы тэхнічная прагрэсіўнасьць зьяўляецца асновай прагрэсіўнасьці палітычнай. Іншымі словамі: толькі пераадоленьне тых канвэнцыяў духоўнай вытворчасці, якія паводле мяшчанскага ўяўленьня ёсьць падмуркам ейнай упарадкаванасьці, робіць гэтую вытворчасць і ейную прадукцыю палітычна сьпелымі”*. Сапраўды, як чытач навучыцца мысьліць па-новаму, калі ў яго няма прыкладаў, узораў новага мысьленьня? У творах беларускага авангарду адбываецца пераасэнсаваньне ня толькі рэчаіснасьці, але й самога мысьленьня, як і перадачы гэтага мысьленьня. Акрамя гэтага, беларускі авангард прапануе творцам сваёй і папярэдній генэрацыяў новы погляд на творчасць, даючы ім ня толькі матэрыял для роздуму аб неабходнасьці

няспыннага ўдасканалення вытворчага апарату пісьменьніка, мовы, але й прыклад такога ўдасканалення.

Таму ільга сказаць, што ва ўсім беларускамоўным дыскурсе толькі контркультурны авангард ёсьць па сваёй сутнасьці і па ўсіх прыкметах рэвалюцыйным. Ён стаўся адзінай плыняй, якая сапраўды парухавала з савецкай мінуўшчынай, зруйнаваўшы сам створаны ёю дыкурс, састарэлую сыстэму ейных выразовых сродкаў і прывязаных да іх значаньняў. Авангард адпачатна патрабуе не трансфармаваць стары дыкурс, а зьнішчыць яго, расьсячы на драбчкі, перамалоць у ачышчальных жорнах абсурду, прапусьціць праз падсвядомасьць. На жаль, гэты ажыцьцяўлёны авангардам аналіз выразовых сродкаў мовы быў амаль выключна фармальным: ён амаль не датычыўся аналізу самой рэчаіснасьці й закранаў нутраны бок знаку (значаньне) настолькі, наколькі моцна гэтае значаньне было абумоўлена знешнім бокам знаку (значным). Што азначае: найбольш пацярпелі ад авангардысцкай люстрацы менавіта моўныя клішэ, стэрэатыпы “беларускага” мысьленьня, выказанья ў форме лёзунгаў ідэалягічныя (як сацыялістычныя, так і нацыяналістычныя) “аксыёмы”. Такім чынам, паводле самой сутнасьці праведзеных ім у мове зьмен беларускі авангард меў характар *фармальнай* рэвалюцыі, дасягненьні якой ёсьць найлепшым доказам таго, што мысьленьне — гэта ня толькі мова. Аднак і ў такім запазычана-павярхоўным выглядзе ён стаўся найбольш значнай падзеяй у беларускім літаратурным жыцьці апошняга дзесяцігодзьдзя.

6

Ільга сказаць, што за кароткі тэрмін свайго існаваньня беларускі літаратурны авангард здолеў вычарпаць дэструктыўныя магчымасьці мадэрнісцкіх плыняў і паступова пачаў набываць постмадэрнісцкія рысы. Гэта сьведчыць, сярод іншага, аб неабходнасьці пераасэнсаваньня самой сутнасьці авангарднага руху, які сёньня знаходзіцца ў стадыі паступовай, але няўхільнай нутраной трансфармацыі. Разгледзім цяпер адну з магчымых рэінкарнацыяў духу авангарду: постмадэрнізм.

Вышэй мы азначылі постмадэрнізм як працяг аналітычных тэндэнцыяў мадэрнізму на гіпэр-сынтаксычным узроўні: між тым, як мадэрнізм аналізуе сам корпус мовы, постмадэрнізм імкнецца аналізаваць увесь корпус існых у мове тэкстаў. Між тым, як скіраванасьць мадэрнізму ёсьць хутчэй лінгвістычнай, дык скіраванасьць постмадэрнізму — літаратуразнаўчай. Такім чынам, постмадэрнізм разглядае папярэдняю літаратурную гісторыю як дасканалы, скончаны (пэрфэктыўны) працэс, якога непарарывнасьць, адвольна абвешчаецца (нейкім незразумелым чынам) перарванай. У выніку (?) гэтага працэсу, маўляў, “усё было выказанае”, таму сённяшняму творцу застаецца толькі 1) нападабняць ужо існыя літаратурныя ўзоры, 2) ствараць адмысловыя літаратурныя калажы з цытат, выцягнутых з ужо існых і (добра)вядомых чытачу тэкстаў. Як бачым, у адрозьненьне ад аналітычнага падыходу мадэрністаў, падыход постмадэрністаў да папярэдне створанай літаратуры ёсьць, у прынцыпе, *некрытычным*, апалагетычным.

Гэтым шляхам з былых авангардыстаў пайшоў, напрыклад, Міхась Баярын; акрамя таго, ёсьць яшчэ некалькі прадстаўнікоў гэтай плыні (Хадамовіч, Бабкоў), якія аддаюць даніну сённяшняй павальнай, хоць і запозьненай, модзе на постмадэрнізм у беларускім культурным асяродзьдзі.

Мода на постмадэрнізм ёсьць, так бы мовіць, модай на адукаванасьць сярод літаратараў: справа ў тым, што антаганістычны да ўсяго старога мадэрнізм адукаванасьцю часта пагарджаў, між тым, як постмадэрнізм яе падкрэсьлівае як адзін з атрыбутаў сваёй “анты-мадэрновасьці”. Наагул, выстаўляючыся анты-мадэрнізмам, постмадэрнізм імкнецца быць, па сутнасьці, мадэрнізмам у мадэрнізме, то бок, быць сучаснейшым за сучаснасьць, быць сучасным за кошт ахвяраваньня самой сучаснасьцю. Гэтаксама — як мадэрнізм (тут маецца на ўвазе эўрапейскі) адмаўляе ўвесь папярэдні літаратурны досвед, зыходзячы ня з вартасьцяў гэтага папярэдняга досьведу, а

са сваёй патрэбы адмаўленьня, гэтак і постмадэрнізм *прымае* ўсё папярэдняе, выходзячы, зноў-такі, не зь яго самога, а са сваёй уласнай патрэбы супрацьстаяння й пераадолення мадэрнізму. Абедзве плыні ёсьць праявамі своеасаблівай зьдзяцінеласьці мастацтва: толькі ў адрозьненьне ад мадэрнізму, які ёсьць мастацтвам хуліганаў і недавучак, постмадэрнізм ёсьць мастацтвам зубрылаў. І там, і там, трэба заўважыць, сустракаюцца свае вундэркінды.

Дзіўным зьяўляецца той факт, што прадстаўнікі сучаснага беларускага постмадэрнізму не заўважаюць (ці імкнуцца не заўважаць) існаваньня беларускага літаратурнага авангарду, пры гэтым абвясціўшы сябе пераемнікамі ідэалогічных (хутчэй, функцыянерскіх) пазыцыяў першай хвалі незалежнай беларускай літаратуры, якой, як мы ўжо адзначалі, быў адпачатна ўласьцівы рэвалюцыйны імпэт. А між тым, менавіта беларускі авангард гэты імпэт успадкаваў і давёў рэвалюцыю ў літаратуры да ейнага “лягічнага”, то бок, трансляцыйнага канца, разбурыўшы падмуркі агульнапрынятага беларускага літаратурнага дыскурсу й самім фактам свайго запозьненага ўзьнікненьня паказаўшы ягоную надзвычайную адсталасьць. Цяпер прадстаўнікі беларускага постмадэрну, наадварот, імкнуцца гэты разбураны дыкурс зноўку зьяліць у адзіны цалак, каб падкрэсьліць сваю пераемнасьць з “традыцыяй”, прычым, папросту ігнаруюць як семдзесят год існаваньня беларускай літаратуры савецкага пэрыяду, так і спробы беларускага авангарду гэтую літаратуру “дэсаветызаваць”. Іхнай мэтай ёсьць зноўку пачаць адлік існаваньня беларускай літаратуры ад дарэвалюцыйнага часу, а беларускай гісторыі — ад часоў БНР. Пры гэтым, нягледзячы на зьмену рыторыкі й палітычных лёзунгаў, паводле свайго духу й спосабу мысьленьня беларускі постмадэрнізм застаецца зьявай чыста постсавецкай, бо абапіраецца на той самы нерэфармаваны дыкурс першай хвалі маладой беларускай літаратуры, з уласьцівымі ёй правакансэрватыўнымі (антыкамуністычнымі) палітычнымі перакананьнямі й рамантычнымі поглядамі як на беларускае адра-

дзёньне пачатку ХХ стагодзьдзя, так і на беларускую гісторыю ўцалку. На падмурку гэтых постсавецкіх (шмат у чым папросту памылковых) уяўленьняў прадстаўнікі постмадэрнізму імкнуцца стварыць і дагматызаваць нацыянал-фундаменталісцкую байку аб Вечнай Беларусі, а ў якасьці будаўнічага матэрыялу скарыстаць клясычную літаратурную спадчыну. Пры гэтым яны фактычна абараняюць грамадзкія пазыцыі, здабытыя першай хваляй беларускай літаратуры ў 1991—1994 гг., ад таго часу не пасунуўшыся наперад ані на крок ані ў літаратурным, ані ў палітычным мысьленьні. Аб якой рэвалюцыйнасьці ільга весьці гаворку? Замест разбурэньня старых стэрэатыпаў мысьленьня на іхным падмурку ствараюцца новыя, яшчэ больш жудасныя стэрэатыпы. Да беларускіх постмадэрн-кансэrvатараў надзвычай падыходзяць цытаваньня Бэн'ямінам словы аднаго нямецкага крытыка, сказаныя аб так званай “левай” інтэлігенцыі часоў наступу фашызму: *“З рабочым рухам гэтая левая інтэлігенцыя ня мае нічога агульнага... Ейнай функцыяй ёсьць ствараць у палітыцы ня партыі, а клікі, у літаратуры ня школы, а моды, у эканоміцы не вытворцаў, а пасярэднікаў. Пасярэднікаў ці пасярэднясьцяў, якія робяць са сваёй галечы вялікую раскошу, а са зьяючай пустэчы — сьвята. Утульней уладкавацца ў няўтульнай сытуацыі немагчыма”*.

7

Беларускі авангард стаўся рэвалюцыяй у беларускім мастацкім дыскурсе, своеасаблівай “працай над памылкамі” беларускай савецкай літаратуры. Што ж, за стадыяй аналізу павінна была б лягічна надыйсьці фаза сынтэзу, дэканструкцыя павінна была б зьмяніцца рэканструкцыяй, з “навукова” адкрытых беларускімі мадэрністамі элемэнтарных часьцінак літаратурнага матэрыялу мусілі былі ўзьнікнуць новы, “штучны” сусьвет, новы дыкурс, новая моўная рэчаіснасьць, новае бачаньне сьвету, новы сьветапогляд... Калі гэтага не адбудзецца, нашто тады было руйнаваць стары сьвет, як думаюць некаторыя? Ці не зьяўляецца сёньня беларускі авангард ужо састарэ-

лай плыняй, пераадоленай часткай літаратурнага досьведу мінуўшчыны? Магчыма, у сучасных літаратурных варунках дэструктывізм беларускага авангарду хутчэй стрымлівае, чым-ся прысьпешвае літаратурнае разьвіцьцё?

Сёньня беларускі авангард стаіць перад пытаньнем: што далей? На гэтае адносна простае пытаньне ён пакуль не сьпяшаецца адказваць, імкнучыся вырашыць для сябе больш складаныя пытаньні, якія датычацца, бадай, чалавечага мысьленьня ўвогуле. Ці абавязкова пасля стадыі аналізу павінна надыйсьці стадыя сынтэзу? Ці заўсёды яны зьмяняюць адна адну з аднолькавай рэгулярнасьцю? Ці магчымае іншае, недыялектычнае разьвіцьцё мастацтва? Што “было раней” — аналіз ці сынтэз, яйка ці курыца?

Безумоўна, ільга быць паслядоўным авангардыстам і заняць у дачыненьні да літаратурнага разьвіцьця (як і да самой літаратуры наагул) сабатажніцкую пазыцыю—менавіта ў гэтым выпадку ў беларускага авангарду ёсьць рызыка ператварыцца ў тормаз літаратурнага жыцьця на Беларусі, магільшыка ўласных дасягненьняў, перайсьці зь лягеру контркультурных рэвалюцыянэраў у культурныя контррэвалюцыянэры. Сапраўды, што задужа — тое нездарова. Аднак гэта не азначае, што беларускі авангард павінен раптам перад кімсьці “пакаяцца” ў сваім дэструктывізме: натхнёнае авангардам літаратурнае асяродзьдзе неўзабаве выхавае новую генэрацыю маладых аўтараў, перад якой паўстануць новыя, зусім іншыя творчыя мэты й якія яна, спадзяваймися, здолее вырашыць. Мова таксама калісьці ўзьнікла з аналізу, дэканструкцыі гукаў навакольнае цішыні — каб потым шляхам сынтэзу стварыўся новы, штучны сьвет словаў, сыстэму знакаў. Аднак калі б гэтага не адбылося, чалавек назаўжды застаўся б імітатарам гукаў навакольнай прыроды, прычым, магчыма, надзвычай добрым, бо з кожным разам гэта ў яго атрымлівалася б усё лепей. Аднак ці сапраўднае прызначэньне чалавека ў тым, каб быць імітатарам?

2002 г.

Андрэй ХАДАНОВІЧ — нарадзіўся ў 1973 г. у Менску. У 1995 г. скончыў Беларускі дзяржаўны ўнівэрсытэт (філялягічны факультэт), вучыўся ў аспірантуры. Паэт, перакладчык паэзіі, эсэіст. У 2002 г. выйшла кніга ягоных вершаў, перакладзеных на ўкраінскую мову, “Лісты з-пад ковдры”.

ЭПОХА ВЯЛІКАЙ РЭТАРДАЦЫ, АЛЬБО БЕЛАРУСКАЯ ПАЭЗІЯ ЗАЎТРА

У асяродзьдзі беларускіх студэнтаў, і, мабыць, ня толькі іх, заўсёды мела папулярнасьць застольная песьня пра “Бедну басоту”. Група люмпэн-інтэлектуалаў прыемна бавіць час, дзень пры дні дэгустуючы напоі. Раптам зьяўляецца клясавы вораг, “дзядзька багаты”, і цяжка крыўдзіць грамаду. Тыя, як ні дзіўна, амаль не абражаюцца й ветла й рахмана прапаноўваюць госьцю далучыцца да бяседы. І толькі праз восем радкоў, канчаткова разьёшаныя крыўдзіцелем, героі ўрэшце рэшт зводзяць зь ім рахункі, і ўсё канчаецца “па справядлівасьці”. Зусім нядаўна я зрабіў для сябе адно адкрыцьцё. Выяўляецца, нашыя суседзі-ўкраінцы таксама маюць такую песьню (у іх фігуруе “бідна голота”), і, што цікава: украінскі варыянт на восем радкоў карацейшы. Там абражаная галота, нават не спрабуючы шукаць мірных шляхоў для вырашэньня канфлікту, адразу карае нахабу: адзін за ручку, другі за ножку — канец вам добра вядомы. Супастаўленьне варыянтаў наводзіць на пэўныя думкі. Маўляў, нашая прыродная рахманасьць і талерантнасьць ня ведаюць межаў, і там, дзе іншыя змагаюцца за свае правы, мы ўпарта чакаем, што ўсё неяк вырашыцца само па сабе. Ці не таму кожная падзея нашай гісторыі, нават у параўнаньні з найбліжэйшымі суседзьмі, адбываецца, так бы мовіць, з васьмірадкавым спазьненьнем? Такая ідэя прыходзіць да галавы лёгка й адразу, але ж мы не шукаем лёгкіх шляхоў. Навошта сьпяшацца й лезьці ў бойку: можа, і пакрыўдзіць багаты дзядзька, а можа, і мірную прапанову прыме ды шчэ

гарэліцай напоіць задарма. Калі разглядаць Беларусь і ейную гісторыю як пэўны сюжэт, з сваёй завязкаю, кульмінацыяю й разьвязкаю, такія затрымкі трэба называць рэтардацыямі.

Варта прыгледзецца да гэтага тэрміну бліжэй. Для літаратуразнаўцаў рэтардацыя (ад лац. *retardatio* — запавольваньне) — гэта стылістычны прыём запавольваньня, затрымкі сюжэта на аповеду ў літаратурным творы. Рэтардацыя — люты вораг тых, хто чытае літаратурны твор выключна з мэтай дачытацца, што будзе далей і чым усё скончыцца, хто каго пакахае альбо заб’е. Уявецце сабе: імклівая падзея твору раптоўна прыпыняюцца, таму што аўтару заманулася даць нам апісаньне прыроды, мінулае героя альбо вялікі лірычны водступ. Рэтардацыя часцьцяком нічога не дадае да сюжэту, яна пакліканая трымаць у напружаньні чытача, распяляць ягоную цікавасьць, і ў гэтым сэнсе можа нагадаць раптоўнае “працяг будзе” на найцікавейшым месцы сэрыялу. Рэтардацыя — не для найўных спажыўцоў літаратуры, якія блытаюць расказаныя гісторыі з рэальным жыцьцём. Яна прызначана для рафінаванага аматара, які атрымлівае прыемнасьць не ад таго, што апавядае літаратура, а ад таго, як яна гэта робіць. Таму мудрая й далёкасяжная выснова з нашага прыкладу мусіць гучаць так: Беларусь — найцікавейшы, забытаны й інтрыгоўны сюжэт, які шчэ пацешыць знаўцу сваімі пэрыпэтыямі. Што да простага чытача, дык і ён атрымае сваю гарантаваную радасьць, бо *працяг будзе*.

Для сёньняшняй сытуацыі ў беларускай літаратуры характэрны адразу некалькі красамоўных рэтардацыяў. Першая датычыць пісьменьнікаў традыцыйнай літаратурнай арыентацыі — ад пазаўчорашніх песьняроў партыі да ўчорашніх апявальнікаў незалежнасьці. Усе яны аказаліся ў незайздросным становішчы, бо рыторыка, патас, характэрныя мастацкія сродкі такога роду літаратур, па-першае, выявілі люстранае падабенства міжсобку, а па-другое, аказаліся безнадзейна скампрамэтаванымі. Трагедыі “аксакалаў” не пазайздросьціш, бо

самі яны не адчуваюць свайго анахранізму. Такім пісьменьнікам, як рухавік, патрэбна вялікая ідэалёгія, а такой цяпер няма нават у прэзыдэнцкіх сьпічрайтараў, што ж гаварыць пра простых сьмяротных!

Радыкальная праблема для гэтай беларускай літаратуры — ейная неканвэртабельнасьць. Так, яна сёньня ня можа быць зразуметаю й станоўча ацэненаю замежным чытачом. І тлумачэньне нават ня ў тым, што ў большыні заходніх літаратур няма прафэсійных перакладчыкаў зь беларускай мовы, гэты сумны факт — акурат вынік, а не прычына. А прычына ў тым, што такая літаратурная прадукцыя аказваецца для сучаснага чытача гранічна неактуальнаю. Беларуская палітычная сытуацыя можа быць, наадварот, колькі заўгодна цікаваю, але ж цікавасьць гэтая покуль не перарастае ў інтарэс да беларускага пісьменства. Каб аданіць такі твор, чытачу-замежніку трэба было б мець ня толькі ягоны дакладны пераклад, але й “кавалак” нашага рэальнага жыцьцёвага досьведу, адчуць гэты досьвед на ўласнай скуры. Але такога часам не пажадаеш і найзлейшаму ворагу! А пераплавіць, пераўтварыць наш досьвед у нейкія ўнівэрсальныя формы, якія былі б даступныя й людзям зь іншым досьведам, выхаваньнем, ладам жыцьця, нашая традыцыйная літаратура ня здолела.

За савецкім часам камунікатыўныя праблемы адчуваліся меней. Беларускі пісьменьнік меў такую прастору, як шматнацыянальная савецкая літаратура. Хоцькі-няхоські народы Савецкага Саюзу мелі шмат агульнага ў сваім досьведзе. Як апалягеты савецкай улады, так і дысыдэнты розных саюзных рэспублік маглі паразумецца з дапамогаю перакладу альбо вядомай “мовы міжнацыянальных зносінаў”. А цяпер засталіся хіба адно ўспаміны пра былы “саўковы” кайф альбо, наадварот, героіку барацьбы з камунякамі. Часам думаеш, ці ня ёсьць нашая постсавецкасьць адзіным, што аб’ядноўвае нас, скажам, з нашымі ўкраінскімі калегамі?

Чым тлумачыўся анахранізм такой літаратуры? Адкуль вынікала ейная правінцыйнасьць, ейная хваравітая зацыкле-

насьць выключна на сваёй унутранай праблематыцы? Часам складваецца ўражаньне, што ўчорашняя беларуская літаратура — гэта тое, што было паклікана існаваць выключна ў *межах школьнай праграмы*. Бо хто шчэ, як не школяры, у здаровым розуме й добраахвотна, будзе яе спажываць. Вось жа, перад пісьменьнікам паўставала звышзадача — трапіць у школьную праграму й такім чынам захавацца для шырокага кола чытачоў. Задача наступнага парадку, мэта не такая жаданая, але таксама прыемная — ня трапіўшы ў праграму агульнаадукацыйнай школы, трапіць ува ўнівэрсытэцкі курс і стацца прадметам вывучэння для філэлягаў-беларусістаў. Гэта ўжо для аўтараў другога гатунку, бо кола чытачоў непараўнальна вузейшае. Парыі літаратуры — тыя, чыя творчасць не ўкладаецца ні ў якія праграмы. Такія аўтары існуюць для асобных фанатыкаў, і можна толькі пашкадаваць, калі такімі фанатыкамі выявляцца тыя ж настаўнікі беларускай літаратуры ў школе: вось дылема, і твор падабаецца, і вучням пра яго не распавядзеш.

Заканаммерная выснова — найчасцей пісьменьнік ужо на этапах абдумвання будучага твору й працы над ім робіць сваё дзецішча такім, каб яно мела шанцы трапіць у гэтую заповітную праграму. Як вынік, нават ня можа ісьці гаворкі пра ўлучэнне ў твор чагосьці, што не рэкамэндуецца дзецям з пэдагагічных меркаваньняў. Але ж нашыя літаратары выхаваны на арыстотэлеўска-рэалістычным пастулаце пра літаратуру як люстра рэчаіснасьці, пра мастацтва, якое павінна насьледаваць прыродзе. Тады як у нашых умовах пераважная большыня фрагмэнтаў рэальнасьці, якая нас атачае, само нашае жыцьцё не рэкамэндуецца для вывучэння ў школе. У выніку пісьменьнік апынаецца ў глыбокім сьветапоглядным крызысе. Вось дзе нутраная цэнзура, якая ня сьнілася ніводнай таталітарнай дзяржаве!

Ня можа быць гаворкі й пра перанасычэнне твору інтэлектуальным зьместам — нічога такога, што не было б зразумелым вучню сярэдняга школьнага веку. Залішняе падняцьцё

разумовай планкі — пісьменьніцкая параза, бо гэта з пэўнасьцю зьнішчае ўсялякія шанцы твору трапіць у праграму. Чым прасьцей, тым лепш. Вы, мабыць, заўважылі, у нас нават сам панятак “простасьці” ўжо ўспрымаецца як каштоўнасьць: просты — значыць шчыры, маўляў, простыя словы, простыя рэчы, а ўсё, што болей, тое, зусім па-біблейску, — ад злога.

І ня варта здзіўляцца, адкуль у нашай літаратуры перанасычанасьць дыдактызмам і плоскім маралізатарствам. Найпрыдатнейшы для школы, проста ўзорна-паказальны ў навучальным працэсе жанр — гэта байка, якая не вымагае роздумаў і самастойнага рабленьня высноваў, бо неабходную мараль пісьменьнік выводзіць за цябе, ты толькі атрымліваеш канцавы прадукт. Ці не таму галоўным патрыярхам, Нестарам беларускай літаратуры быў Кандрат Кандратавіч Атраховіч-Крапіва? Ці не таму менавіта Крапіва займае ў нашым пісьменстве месца вышэйшае, чым іншаземныя байкапісцы ў сваіх нацыянальных літаратурах? А таму не пытайцеся, хто сьмяецца апошнім. Апошнім сьмяецца кульгавы раб Эзоп.

Адзіным сродкам выратаваньня ў гэтай сытуацыі я бачу прыняцьцё дзяржаўнага закону, які забараняў бы вывучаць у школе творы жывых пісьменьнікаў — прынамсі, да таго часу, покуль настаўнікі не навучацца аддзяляць у літаратурным творы ўласна мастацкія вартасьці ад таго, што літаратураю ня ёсьць і ў задачы пісьменьніка ўваходзіць ня мусіць.

Але ж, як той казаў, ня ўсё кату масьленіца, настае й Вялікі пост. Настаў вялікі Пост і ў нас. Надыход эпохі пост у беларускай літаратуры быў азначаны шэрагам красамоўных сымптомаў, не зважаць на якія ўжо немагчыма. Так, цяпер мы маем ня толькі звыклых інтэлігентаў, але й першых інтэлектуалаў, а адзін мысьляр нават ведае слова “інтэлегібельны”, хоць проста му чытачу й безь яго вядома, што інтэлект падчас бывае згубным. Уразнастайнілася карціна мастацкага жыцьця. Мы маем сваіх рэалістаў і мадэрністаў, патрыётаў і касмапалітаў, тэарыстаў і пацыфістаў, дадаістаў і пафігістаў, філаматаў і нэкра-

філаў, манахаў і законьнікаў, дзэнбудыстаў і анемпадыстаў. Зьявіліся ў нас свае літаратурныя хуліганы й гаўрошы, бумбарашы й бумбамліты, зеленавокія гоі й ружавашчокія геі.

Наўрад ці варта аспрэчваць наяўнасьць у нас постмадэрновай сытуацыі. Аднак постмадэрнісцкай літаратуры, прынамсі, у тым сэнсе, як “постмадэрнізм” разумеецца ў сьвеце, у нас амаль ня склалася. Паступова спаў ажыятаж вакол першых бурлівых выступаў і пэрформансаў маладых літаратараў, і раптам высветлілася, што ніякай рэвалюцыі ў літаратуры не адбылося. Маладая беларуская паэзія ня сталася зьяваю міжнароднага парадку, застаўшыся такой самай неканвэртабельнаю, як і паэзія старэйшых, дый, бадай што, не павялічыла й колькасці аматараў паэзіі ў нас.

Працытую верш Чэслава Мілаша “Структуралізм”, датаваны 1965 годам (**пераклад мой**).

“Я трапіў на выклад структураліста, ён казаў надзвычай інтэлектуальна, яго французскія лапкі надзвычай інтэлектуальна трымалі цыгарэту.

Мне хацелася ўстаць і сказаць: ты, на гэтай зямлі выцьця й ванітаў, на гэтай зямлі пакутаў усякай жывой істоты й маёй чалавечай распачы, ты, вучоны кныр.

Хай сьведчыць вялікае племя памерлых — глядзі, праступаюць іх твары — як горка й салёна на вуснах, калі, ледзь крануе тое языком, нараджаецца слова.

Адно-адзінае слова, што нешта значыць, што прагучэўшы ад неба да пекла, верне страчаны лад, слова, якога няма, а тое, што ёсьць — шум лясоў, рэха мора — гэта толькі лепет і плач.

Што я із сваёю дурнотаю супраць цябе, калекцыянэр замарожаных сьлёз, альбо супраць кампутараў лябараторыі Лоўрэнса?

Я такі самы сьмешны, як некалі, удзяцінстве, калі спрабаваў бараніць сьвятыя гаі, выспу Патмас, гару Сынай, ня цямячы, што і чаму бараню.

Проста дзеці скакалі, рымуючы словы, і нейкі хлапец запяяў: “матка-шматка”, “матка-шматка”, а я нечакана накінуўся на яго й пачаў штурхаць і кусаць”.

У 1965 годзе Мілаш адчуў набліжэньне постмадэрнізму інстынктыўна, адчуў і не прыняў. Мабыць, аналягічныя закіды сьветапогляднага характару могуць рабіць і робяць сёньня маладым аўтарам нашыя літаратурныя аксакалы. Закіды часьцяком несправядлівыя, але гаворка не пра гэта. Бо галоўная небясьпека, што тоіцца ў постмадэрнізме нашага разьліву, на маю думку, датычыць не каштоўнасьцяў і перакананьняў — зь імі ў сучасных літаратараў акурат усё ОК. Галоўная праблема мае суцэльна эстэтычны характар і звязана з тым, што нельга да бясконцасьці гуляць у “матка-шматка”, “матка-шматка”.

Так, красамойным прыкладам паэтычных самарэфлексіяў сучаснага аўтара, дзе адлюстраваны і псыхалёгія творчасьці, і сам працэс публікацыі твору, ягонае вынясьнене на чытацкі суд, ёсьць верш Віктара Жыбуля “Я люблю здаваць аналіз калу...” з кнігі “Прыкры крык”. Не рызыкую падаваць увесь гэты прыкры прыклад, абмяжуюся фрагмэнтам:

І ўрачы ў ім будуць калупаца,
пляснуўшы пад новы мікраскоп...
Ды заўсёды цяжка развітацца
з тым, што сам ты пальцамі адшкроб!

Тут табе й эксгібіцыянізм, добра знаёмы шмат каму з аўтараў, і самаіронія, якую можна толькі вітаць. А якая пераемнасьць зь беларускімі традыцыямі! Досьць згадаць незабыўнага Ведзьмака-Лысагорскага з дыскусіяй беларускіх пісьменьнікаў пра гной і паралельлю “мастацкая творчасць — дэфікацыя”:

“Ну, не кажэце: гной няроўны.
Найлепшы той, што зробіш сам.
Бо ён жа твой, уласны, кроўны,
Як твор, які ты напісаў”¹.

¹ *Ведзьмак-Лысагорскі Ф. Сказ пра лысую гару. — Мн., 1991. — С. 17.*

Усе мы ведаем, зь якога сьмецьця растуць вершы, так што нічога дзіўнага, калі творчая кухня паэта выяўляецца прыбіральняю. Вось толькі на чым грунтуецца сьвятая перакананасьць аўтара, што ягоная ўласная творчая прыбіральня цікавая ўсяму засталаму сьвету? Думаючы пра месца й ролю, бяспрэчна, таленавітага паэта Жыбуля ў беларускай літаратуры, я згадваю творчы калектыў, у якім, дарэчы, бярэ ўдзел і Віця, — музычны гурт з цнатлівым назовам “Засралі казарму”...

Альбо іншы прыклад, таксама з аўтаркі, якая пасьпела задаць тон у маладой літаратуры, з Вальжыны Мартынавай-Морт. Верш, што пачынаўся парай напраўду яркіх радкоў, заканчваецца так:

Жырабе немя, жырабе!
 Гірабе ема на жымя.
 Цьжука ешаін цьсьць цьцёжы...
 Беражы мяне, беражы!

Калі першае ачмурэньне мінае, нават разумееш, што гэта ня поўная бязглузьдзіца, а перастаўленьня месцамі склады, і калі перасунуць іх назад, выйдучь тыя самыя яркія радкі: “Беражы мяне, беражы!/Берагі мае на мяжы!” Трэці радок, атрыманы такім чынам, гучыць так: “Кажуць, іншае ёсьць жыцьцё...” Кажуць — дадам ад сябе — ёсьць іншыя літаратурныя гульні, і сумна было б думаць, што гэта й ёсьць найвышэйшаю плянку, даступнаю гульнівай паэтыцы маладых постмадэрністаў.

Вось жа, другая рэтардацыя ў сучаснай беларускай літаратуры зьвязана з тым, што беларускі постмадэрнізм, як кожны падлетак на пэўным этапе свайго сталеньня, перажывае складанасьці, характэрныя для пераходнага ўзросту. Глісты, мерцьвякі, кава са спэрмаю й кроў, кроў, кроў, якія зрабілі сваёй зброяй маладыя літаратары, прынеслі пэўную вядомасьць іхным аўтарам, але наўрад ці дадалі папулярнасьці беларускаму слову. Бо тое, чым можна, у найлепшым выпадку, эпатаваць ці, выказваючыся па-сёньняшняму, “засьцябаць”, што можа

выклікаць гістэрычны рогат, але ж не падмацавана вытанчаным густам аўтара, наўрад ці фармуе добры густ і ў тых, што яшчэ не страцілі прыемнасці ад чытаньня ці слуханьня беларускай паэзіі дый, паэзіі наагул. Натуральна, у паэзіі няма й ня можа быць забароненых тэм, але ёсць тэмы, што вымагаюць нашмат большага эстэтычнага чуцьця й павышаюць для маладога аўтара рызыку, перапрашаю, аблажацца.

Творчасць нашых маладых літаратараў — безумоўна, варыянт постмадэрнізму, але ж, так бы мовіць, варыянт дзіячы. Такая творчасць — наскрозь гульнёвая, але ж дарослыя ад такіх гульняў (Валянцін Акудовіч ня лічыцца!), найхутчэй, утрымаюцца. Гады росквіту “Бумбамліту” былі гадамі прыгожага, шчаслівага дзяцінства беларускага постмадэрну. Покуль нечым такім займаюцца дзеці й юнакі, яны здаюцца мілымі, таленавітымі й нават геніяльнымі, калі ж адбываецца сталенне, а мастацкія практыкі ні ў чым якасна не змяняюцца, гэта пачынае выклікаць здзіўленьне й трывогу. Ці не таму “бумбамліт” фактычна спыніў сваё супольнае існаваньне, ператварыўшыся проста ў энную колькасьць пісьменьнікаў, таленавітых і ня вельмі? Прычым, найцікавейшыя зь іх перажываюць цяпер істотную творчую эвалюцыю. Аўтар-падлетак становіцца дарослым чалавекам.

Наколькі пісьменьнікам-традыцыяналістам варта пазбавіцца навязьлівай ідэі, быццам бы яны ствараюць выключна для школьнай праграмы, настолькі маладым літаратарам-постмадэрністам трэба звикнуцца з думкаю, што, колькі б іх сёньня ні ігнаравалі афіцыйная літаратура й калялітаратурныя ўстановы, але ж раней ці пазьней іх прызнаюць, кананізуюць ды абвязкова ўключаць у тую самую школьную праграму. Нават калі самі яны будуць супраць, саромячыся напісанага раней. Хай гэтая думка вісіць над імі дамоклавым мячом. І, можа, гэта навучыць іх — нават гуляючы — з трохі большаю адказнасьцю ставіцца да слова.

Здаецца, Бадлер заўважыў, як любяць літаратурныя крытыкі паразытаваць на ваеннай тэрміналегіі. Мы таксама скары-

стаемя з гэтай традыцыі на *парадыйным* (ад слова “парад”) узроўні.

Лічы, стагодзьдзе беларуская літаратура, як, зрэшты, і сама Беларусь, гналася за іншым сьветам. За лічаныя гады яна мусіла адольваць цэлыя эпохі культурнага разьвіцьця. Сёньня, калі верыць разбуральніку парыжаў Валянціну Акудовічу, гнацца больш няма за кім, бо перадавая заходняя культура — падзякуем постмадэрнізму — згубіла мэту свайго імклівага развою й таксама спынілася ў разгубленасьці. Дык, можа, дзьве акрэсьленыя вышэй “беларускія” рэтардацыі былі дарэчнымі й своечасовымі?

Закончылася гонка літаратурных узбраеньняў (як і літаратурная халодная вайна), калі мы даганялі Эўропу й сьвет ды эўрапейскі й усясьветны літаратурны працэс. Ёсьць час спыніцца для роздумаў, падумаць пра дасягнутае й крытычна ператравіць яго. Усе пляцдармы захоплены, настаў час для рэкагнасыцыроўкі, бо, як сьцьвярджае вядомая показка, перш чым сказаць “гоп”, варта агледзецца, куды ты ўскочыў. Настаў час ня толькі павярхоўнага, але й глыбіннага засваеньня тых этапаў літаратурнага разьвіцьця, якія мы праскочылі сямімільнымі марш-кідкамі, не засвоіўшы як след. Для беларускага літаратара пачынаецца курс маладога байца, засваеньне новых стратэгіяў, што забяспечаць ня столькі перамогу над умоўным ворагам, колькі элемэтарнае выжываньне паэзіі. Я, не прэтэндуючы на паўнату й аб’ектыўнасьць, паспрабую прапанаваць тры такія стратэгіі.

Ратаваньне топасам. Сучаснай беларускай паэзіі (як і нашай літаратуры наагул) не пашкодзіла б нарэшце быць упісанаю ў сыстэму ўсясьветных літаратурных топасаў, тэм, вечных вобразаў. Вандроўныя сюжэты чалавечай культуры мусяць нарэшце дабрысьці й да Беларусі, а добраўшыся сюды, — разпазнацца чытачамі як такія.

Вялікая гульня ў постмадэрнізм у беларускай літаратуры пачалася. Патэнцыйныя гульцы нават збольшага ведаюць, як бавіцца з новымі цацкамі. Вось толькі саміх гэтых цацак по-

куль што катастрафічна бракуе. Ёсць шмат аўтараў, гатовых да пародыяў, цытацыяў, стылізацый, перайманьняў ды іншых спосабаў карыстаньня чужымі тэкстамі. Не стае саміх гэтых тэкстаў, вартых постмадэрнісцкай дэканструкцыі. Колькі можна здэквацца зь беларускай савецкай літаратуры? Яна не такая ўжо й разнастайная. Ну, можна ўхваліць мілую сэрцам нямецкую мову (былі ж і ў немцаў свае Танкі!), можна аздобіць “Хлопчыка й лётчыка” мацернай лаянкай. Што яшчэ? Кпіць з таго, як і чым пахне чабор, ствараць эратычную эпапэю “На простынях”? А далей? Трэба выйсьці ў іншую плоскасць, засвоіць здабыткі іншых літаратураў, зрабіўшы іх сваімі, сутыкнуць Кракаў і Ракаў, “Атэла” й Янку Маўра, Рабле й Рублеўскую, Акутагаву й Акудовіча, Асорына й Баярына, Дантэ й Данчыка. Вось, “Міколка-Паравоз”, стылізаваны пад Джойса, гэта ўжо крута! Глядзіш, сучасны чытач і да “Хаўтур па Фінэгану” пацягнецца, а можа — чаго ў сьвеце ні бывае! — і Міхася Лынькова прачытае. І ня так ужо й істотна, ці зрабіла покуль беларуская літаратура нейкія там адмысловыя постмадэрнісцкія адкрыцьці, ці проста які ўжо раз вынайшла ровар. Важна, што гэты ровар яна атрымала і самы час навучыцца на ім езьдзіць.

Першыя крокі ў гэтым кірунку ўжо зроблены. Згадайма кнігу “Шалёны вертаградар” і асабліва пазьнейшыя паэмы Міхася Баярына. Паэт выгодна атабарыўся й утульна пачуваецца ў прасторы ўсясьветнай культуры — зусім не пакідаючы пры гэтым беларускай. Абмяжуемся адным прыкладам зь “Лістоў да беларускага сябра”:

Бачыць цябе, мой Аргус, нека жаданьня.
Там у вас восень, канешне, вечная сьмерць лісьця.
Восень у вас заўсёды. Гэта мяне й лякае.
Ты ашалеў, мой Аргус, і хаты не ўвартаваў.
Зараз жывуць у палацы якіясь людзі чужыя.
Дый калі б я й вярнуўся, ты б мяне не пазнаў.
Згрыз бы сваймі зубамі. І людзі б цябе хвалілі.
Далі б кавалак мяса, і ты бы спакойна спаў.

Жэк лістоў не чытае зь вельмі простаі прычыны.
Я іх не адпраўляю, тут гэта зрабіць няма як.

У непадрыхтаванага чытача пачынаецца лёгкая запамарока ад розных літаратурных сабачых вобразаў. Згадваецца сабака Адысэя, што першым пазнаў гаспадара, калі той вярнуўся на родную Ітаку. Недзе лунае водгульле разьвітальнай песьні Чайльд-Гарольда: “...*І пёс, павыўшы ля вуглоў, / Чужым служыць пачне. / Калі ж вярнуўся б я дамоў — / Парве ў шматкі мяне*” (пераклад У. Дубоўкі²). Але тут, скажа нехта, ні з пушчы ні з поля, мяняецца мянушка адрасата: замест Аргуса зьяўляецца Жэк. Чаму ні з пушчы? Менавіта з Пушчы, зь Язэпа Пушчы, бо тут алюзія на ягоны верш “Ліст да сабакі”. Менавіта ў ім зьяўляецца параўнаньне сабакі Жэка з адысэеўскім Аргусам і гучыць рэфрэн-заклінаньне, просьба вартаваць родную хату³. Просьба, якой баярынскі Жэк-Аргус ня выканаў.

Галоўнае, што сёння перашкаджае ў засваеньні ўсясьветнай топікі, — адсутнасьць пераважнай бальшыні літаратурных першаўзораў у беларускім перакладзе й выдавочная слабасьць многіх наяўных перакладаў. Наша сучасная літаратура бадай што ня дасьць сабе рады без зьяўленьня, так бы мовіць, “сінтэтычных” постацяў паэтаў-перакладчыкаў, здольных да кангеніяльнага перастварэньня шэдэўраў па-беларуску. Сярод паэтаў старэйшага пакаленьня такая постаць ёсьць — гэта Алег Мінкін. Сярод маладзейшых, на маю думку, шмат абяцаюць як паэты-перакладчыкі Серж Мінкевіч і Максім Шчур. Далучайцеся! Вытанчаныя літаратурныя гульні ў Шэкспіра стануцца магчымымі адно на падставе прысутнасьці ўсяго Шэкспіра па-беларуску. Бяз гэтага, што б ні казаў, скажам, пост-

² Байран Дж. Г. *Лірыка*. — Мн.: Маст. літ., 1989. — С. 117.

³ “*Вартуй, вартуй лепш хату да расьсвету*”, // *Вартуй, мой дружа, родны ганак*”, // *Чужыя людзі ходзяць каля склепа*. // *Пільнуй!*” *Пушча Я. Збор твораў у двух тамах. Т. 1*. — Мн.: Маст. літ., 1993. — С. 113, 117.

мадэрністы мэтр Том Стопард пра сьмерць Разэнкранца з хаў-русьнікам, беларускаму чытачу гэта застанецца глыбока па Гільдэнстэрну.

Ратаваньне формаю. Сёньняшняму літаратару катастрофічна не стае дысцыпліны формы. Абсалютызацыя свабоды творчасці вядзе да таго, што прамоўленае паэтам слова стаецца ўсё больш выпадковым, і вершы літаральна распаўзаюцца па швах. Наіўнаму аўтару няўцям, што абсалютнай свабоды ў творчасці няма й быць ня можа. Бо любая творчасць — гэта заўсёды пераадоленьне цяжкасьцяў, немаведама чаму штучна створаных сабе самім аўтарам. Кожны творца, выпрабаваны гулец у літаратуру, стварае сабе наймаверна складаныя правілы гульні, заганяе сябе ў глухі кут, глыбокі цэйтнот і г.д., каб потым кожнага разу з бляскам выкарасквацца з гэтай амаль безвыходнай сытуацыі. Тым жа, хто кажа пра скампрамэтаванасьць традыцыйнай формы ў сёньняшніх умовах, можна запырачыць так: рымуйце сьмела, вашую прадукцыю не пераблытаюць з рэклійнымі слёганамі: яны ў гэтай краіне ствараюцца на іншай мове.

Зыходзячы з гэтага, мяне ня можа ня цешыць тэндэнцыя да фармальна “складаных” паэтычных жанраў, якая пачынае накрэсьлівацца сёньня. Тут можна згадаць і “танкістаў” ды “хакеістаў” (ад словаў “танка” й “хоку”) беларускай літаратуры (А.Глёбус ды інш.), і практыкі стварэньня каліграмаў (“Помнік з гукавым афармленьнем” Сержа Мінкевіча, экспэрымэнты Арцёма Кавалеўскага), і зварот да такога фармальна “жорсткага” жанру, як лімэрык (аўтар гэтых словаў, С.Балахонаў, Максім Шчур, які зрабіў першы пераклад “Бязглузьдзіц” Эдварда Ліра з ангельскай). Гэта й — вяршыня пераадоленьня складанасьцяў — паліндромныя паэмы Віктара Жыбуля. Гэта й санэты. Шмат санэтаў. Праўдзівае ўварваньне санэтаў у беларускую літаратуру. Можна згадаць адразу некалькі санэтных цыкляў, апублікаваных за апошнія год — два, — “Юрлівыя санэты” Юрася Пацюпы, што проста віруюць экспэрымэнтатарствам і стракацяць удалымі знаходкамі, “Мінс-

кія санэты” Сержа Мінскевіча, якія ёсць таленавітаю парафра-
зай да міцкевічавых “Крымскіх”, “мудрагелістыя санэты” аў-
тара гэтых словаў.

Ратаваньне рэальнасьцю. Карыстаючыся новымі літаратур-
нымі сродкамі, заўтрашняя паэзія — зусім як учорашняя —
мусіць навучыцца рэагаваць на падзеі навакольнага (у тым
ліку, беларускага) сьвету. Паэту давядзецца згарманізаваць
свой суб’ектыўны мастацкі досвед з тою рэальнасьцю, якая
вядома й яго патэнцыйным чытачом. Кажуць, нібыта постма-
дэрнізм адрынае якія-колечы ўнівэрсальныя вартасьці, якія-
колечы сыстэмы каардынат, падвяргаючы ўсё татальнаму сум-
неву й іроніі. Разам з тым, чуткі пра сьмерць усяго здаюцца мне
перабольшанымі. Надыход кожнай новай эпохі ў гісторыі
культуры суправаджаўся глыбокім сьветапоглядным крызы-
сам, скепсысам што да звыклых “напрацаваных” мадэляў зас-
ваеньня сьвету й радыкальнымі зьменамі ў мастацкай камуні-
кацыі. І сёньняшняя Вялікая Рэтардацыя — нічым не трагічней-
шая, скажам, ад эпохі Шэкспіра, калі паміралі ідэалы Рэнэсан-
су, альбо эпохі “fin de siècle” зь ейным дэкадэнцкім сьветаадчу-
ваньнем.

Постмадэрнізм як мастацкая мова не адрынае ўнівэрсаль-
ных каштоўнасьцяў, а проста з скепсысам глядзіць на ўчораш-
нія й адно пачынае намацваць заўтрашнія. Больш за тое, беларускі
постмадэрнізм дэманструе прагу, кончую патрэбу гэтых
каштоўнасьцяў. “Сонца нам дапаможа” — сьпявае сёньняшні
беларус, не знайшоўшы пад рукою іншай дапамогі. Альбом
“NRM” “Тры чарапахі” — гэта ні што іншае, як наіўнае й
прыгожае ў сваёй наіўнасьці жаданьне знайсці гэтыя стопра-
цэнтныя вартасьці, гэтыя надзейныя арыентыры; жаданьне,
дадамо, выказанае дасканалаю постмадэрнісцкаю мовай:

Не было Галілея і Боба Марля,
Не было Сальвадора Далі,
Ні Леніна, ні Ленана, ні Карла Лінэя,
А кіты й чарапахі былі.

А калі вельмі прагнеш выпрацаваць нейкую ўніверсальную ідэю, якая вытлумачыла б усё іншае, яна абавязкова зьявіцца. Покуль жа, з браку такой супэрдзі, можна абвесьціць найвышэйшаю вартасьцю новай літаратуры ейнага чытача. Што можа быць істотней у нашай літаратурнай сытуацыі за чытача альбо слухача — ужо хаця праз іхную нешматлікасьць? Чытач літаратуры як рэдкі ў прыродзе від стаецца каштоўнасьцю, за якую трэба змагацца, таму хоцькі-няхоцькі давядзецца адпавядаць чытацкім чаканьням і запатрабаваньням, узьнімаць і вырашаць пытаньні, якія яго хвалюць. Не баючыся выказваць яму ў твар непрыемныя ісьціны пра яго самога, паступова пазбаўляючы “ружовых сопляў” старой рыторыкі, прывучаючы да новай, покуль не да канца яму звыклай паэтычнай мовы й вучачы яго глядзець і бачыць жыцьцёва важныя рэчы там, дзе, здавалася б на першы пагляд, шаленец-постмадэрніст проста бавіцца дзіўнаватаю гульнёй.

Вось жа, нечаканым наступствам Вялікай Рэтардацыі стала тое, што ўсе мы атрымалі час, каб здзейсьніць пералічанае вышэй; сучасная беларуская літаратура атрымала час на тое, каб нарэшце адбыцца. Неяк так павялося, што адзнакаю добрага тону сярод постмадэрністых лічыцца спасыланьне на Хорхэ Луіса Борхэса. Не адстаючы ад моды, мы таксама згадаем ягоную навэлу “Тайнае дзіва”. Герой твору, праскі пісьменьнік Ярамір Хладык, засуджаны фашыстамі на сьмяротнае пакараньне, зьвяртаецца да Госпада з просьбаю, каб Усемагутны адцягнуў выкананьне прысуду на адзін год: літаратар яшчэ ня скончыў галоўнай, а магчыма, і адзінай справы свайго жыцьця — не дапісаў сваёй вершаванай драмы. І здарыўся суд: сярод расстрэлу час раптоўна спыніўся. “Рулі былі скіраваны на Хладыка, аднак людзі, што мусілі забіць яго, ня рухаліся. Рука сэржанта скамянела ў незавершаным жэсьце. На каменнай пліце спыніў свой палёт цень пчалы. Вецер таксама застыў, нібы на карціне...” Пісьменьнік атрымаў у падарунак цэлы год часу ў сваім суб’ектыўным вымярэнні. Кулі не паляцяць у яго, аж покуль ён ня скончыць свайго шэдэўру. І ён апантана ўзяў-

ся за працу. “Ён працаваў не для нашчадкаў — піша Борхэс — нават не для Бога, чые літаратурныя густы былі яму невядомыя”. Ён працаваў для сябе, бо толькі завершаная драма рабіла б яго жыццё недарэмным. Вось ён амаль што скончыў, заставалася знайсці апошні эпітэт, вось ён адшукаў яго. І чатыры кулі звалілі яго на зямлю.

Чым ня прыклад бліскучай мастацкай рэтардацыі? Своечасова ўзятай паўзы, якой, да таго ж, удала скарысталіся. Так і зь беларускай літаратураю, якая атрымала шчасьлівы, хоць і нічым не заслужаны тайм-аўт. Час перавесці дых, азірнуцца навокал і дарабіць усё, на што раней — у пагоні за культурнымі прывідамі — не ставала ні сіл, ні часу. Замест марнай і няплённай злараднасьці (вось, маўляў, і найлепшыя, найбагацейшыя літаратуры аказаліся ў глыбокім крызысе!) трэба паспрабаваць выкарыстаць свой шанец — давесці да ладу ўласную літаратурную гаспадарку, прывесці яе ў адпаведнасьць нават не з хуткаплыннымі замежнымі літаратурнымі павевамі й модамі, а із стопрацэнтна бяспрэчнымі вяршынямі ўсясьветнага пісьменства, выпрабаванымі часам і вандроўкамі зь літаратуры ў літаратуру. Добра й карысна узгодніць час ад часу свой стыль з манераю пісьма польскіх, расейскіх, украінскіх альбо французскіх калег, але гэта ня вельмі складана. Значна цяжэй бесстароньне зірнуць на свае опусы, перачытаўшы Шэкспіра альбо Бадлера. З таго, што кожны Парыж (Карфаген, кожная пабудова наагул) мусіць быць разбураны, яшчэ не вынікае, што трэба канчаткова ўхіліцца ад неабходнасьці збудаваць хоць нешта сваё. Французы, прынамсі, уласны Парыж мелі. А мы рызыкуем застацца адно пры сваіх беспадстаўных трызьненнях Вільнюю. І нават калі гэтая звышурочная праца, гэты суботнік беларускай літаратуры, да якога я вас усіх заклікаю, не прынясе вялікага плёну ні нам, ні засталаму сьвету, ні нашчадкам, ані нябеснаму чытачу, нават калі ўсе нашыя падмуркі й муры, часам ліцэі, а падчас і калегіюмы, калідоры, калізэі (а калі й парфэноны) абрынуцца, як картачныя дамкі, прынамсі, у памяці застанецца нешта, пра што можна будзе згадваць бя-

сораму. Расстраляць нас — мэтафарычна альбо й без мэтафараў — заўсёды пасьпеюць, але покуль, шчыра кажучы, мы шчэ не заслужылі такога гонару што да сваіх пэрсонаў, так што ня трэба баяцца чалавека з ружжом, нават калі яно вісела на сьцягне ў першым акце! Як слушна адзначыў Хадановіч:

Будуйма! А падтрымкай нашым будням
Сямён Будзённы із Сымонам Будным,
Афрык Сымон (музыка), дзядзька Сэм,
Сім, Хам, Яфэт... Збудуйма нармалёва
І Будапэшт, і Буда-Кашалёва,
Буэнас-Айрас, Бургас, Бэтлеем!

Стварайма. З намі дагэтуль нястрачаныя вартасьці й неўміручыя каштоўнасьці, героі мінулага й супэргероі цяперашняга, Шварцэнггер і Чакраборці, “Манчэстэр Юнайтэд” і Міхаэль Шумахер, Дыснэй і пакемоны. Яны змагаюцца на нашым баку. Яны нам дапамогуць. Яны любяць нас.

2001 г.

Міхась БАЯРЫН — нарадзіўся ў 1978 г. у Менску. Скончыў Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт (аддзяленьне клясычнай філялягіі). Аўтар пазычнага зборніка “Шалёны вертаградар”. Аспірант Інстытуту філязофіі НАН Беларусі.

БЕЗНАЗОЎНАЕ

ПЕРАКРУТРАЗРЫЎПАДЗЕЛ

Theatron — па-старагрэцку “відоўня, відовішча” — вытворны ад theaomai — “бачыць, пазіраць”. Theaomai — дзеяслоў сярэдне-залежнага стану, што літаральна значыць “бачыцца, бачыць сябе”. Ubачыць можна тое, што знаходзіцца вонках сябе. Каб убачыць сябе, трэба апынуцца вонках сябе, то бок выйсьці з сябе. Суб’ект павінен зрабіцца для сябе аб’ектам, а гэта здараецца толькі ў люстры. Такім чынам выйсьце з сябе аўтаматычна значыць апыненне ў люстэрку. Выйсьце з сябе вядомае таксама як чалавечая “экзыстэнцыя”, жаночая “гістэрыя” й духовы “экстаз”. Бачыць сябе — значыць адлюстроўвацца й бачыць сваё адлюстраваньне.

Бачыць можна толькі адлюстраваньне. Так заргагізаваны чалавечы зрок. Крышталікі вачэй утвараюць люстраную дарогу сьвятла. Бязь люстра немагчыма бачыць ня толькі сябе, але й бачыць наагул. Адбіты й не паглынёны цэлам прамень дасягае “люстэрка душы”, і ўжо з гэтай выявай працуе розум. Ён, у сваю чаргу, уяўляе выяўленае, адлюстроўваючы ўжо адлюстраванае. Адлюстраваньне складае саму сутнасьць зроку, і любая магчымая выява й уява — гэта адно адлюстраваньне, а любое люстра — гэта ўжо другое ці яшчэ адно люстра. Калі першае люстра ўчыняе падзел на адлюстраваньне й адлюстраванае, кожнае наступнае люстра памнажае адлюстраваньні.

Частка прамянёвай гамы паглынаецца цэлам, другая — адбіваецца й дасягае люстра. Адбіцьцё поўнай каляровай гамы ўспрымаецца як белы колер, яе поўнае паглынаныне — як чорны. У адрозьненьне ад усякага іншага цела, люстра ня мае свайго колеру, і перадае колер адбітага сьвятла. Звычайна яно складаецца з празрыстага шкла, пакрытага якой-коlechы бліскучай фарбай, чорнага з адваротнага боку. Аднак люстэркам можа быць любая пляскатая блішчстая паверхня з глянцаванага дрэва, каменя, мэталу. Месяцовай ноччу ў люстэрка ператвараецца вада. Адным бокам яно вяртае сьвятло, другім ахоўвае цемру ад яго пранікненьня.

Убачыць люстра немагчыма. Пагляд у люстэрка сустракае толькі адлюстраваньне, само люстра застаецца невідочным. Можна ўбачыць нелюстраны бок люстра, але тым самым бачыцца зусім ня люстра. У гэтай невідочнасьці люстра крыюцца адначасова і сьхоў, і пастка. Пашкодзіць люстра можна толькі ззаду. Зьдзіраньне блішчстай фарбы зноў ператварае яго ў празрыстае шкло. Сьпераду яго можна разьбіць, але немагчыма пазбавіць люстранасьці. Разьбіцьцё люстэрка зноў памнажае яго на мноства маленькіх люстэркаў. Зьнішчыць люстранасьць люстэрка можна адно там, дзе яе няма. Перамагчы яе можна толькі падступным ударам у нелюстраную сьпіну. Трывалае самазамкнёнае люстра робіцца непераможным.

Цемра — цень сьвятла. Супрацьстаўленьне сьвятла й цемры — гэта супрацьстаўленьне белага й чорнага, дзейнага й нядзейнага. Цемра — адначасова і вынік, і нястача сьвятла, і ня толькі ня ставіць яго пад сумнеў, але й пацьвярджае ягоную першаснасьць. Адбіваючы сьвятло, цела стаецца перашкодай прамянём, і пакідае ззаду неасьветленую пляму цемры. Супрацьстаяньне сьвятла й люстэрка — гэта супрацьстаяньне сьвятла й сьвятла, дзейнага й дзейнага. Цемра, няхай як чорны колер, але ўспрымаецца зрокам, у той час як люстра пасьпяхова яго ўнікае, падсоўваючы замест сябе чужую выяву.

Перамяшчаючы выяву, люстэрка стаецца пасярэднікам, што хаваецца за пасланьнем. Адлюстраваньне ўтварае восі

каардынат, на якіх само люстра займае становішча нерухомага й бязважкага нуля. Ягоная сутнасць можна назваць нібытам — тым, што ёсць няпэўна, і тым, чаго няма ў незалежным стане. Адлюстраваньне, адпачатку другаснае дзеянне, выяўляецца стваральнікам сьвету — прасторава-часавай працягласці, паколькі прастора й час узнікаюць толькі зь пераадоленьнем адлегласці. Невідочным гаспадаром гэтага сьвету стаецца тое, што пераносіць сьвятло — люцыфэр.

Люстрыны падзел нібыта памнажае бытнае на два, пасля чаго наладжвае яго вытворчасць. Адноўчы скапіяваўшы бытнае, ён надалей пакідае арыгінал у спакоі патэнцыі, пакрысе паскараючы выраб, тыражаваньне й распаўсюджаньне ягоных выяваў сярод наступных люстэркаў. Адлюстраваньне робіць бытнае быцьцём, цалкам магчымым, але неверагодным. Нерухомасьць быцьця ператварае яго ў нерухомую маёмасьць жвавага нябытнага, якім для люстэрка стаецца перамяшчальнае адлюстраваньне.

Люстра падзяляе бытнае на яву й ейнае выяўленьне, то бок стварае не зусім бытнае ці зусім нябытнае. Актыўнасьць выяўленьня робіць яго больш падобным на яву, то бок нават большай явай за яву. Чыннасьць экзистэнцыі робіць яе больш падобнай на бытнае за быцьцё, якое ў выніку сваёй зьнерухомленасці абвясчаецца нябытам. Дзейнае нябытнае падмяняе бытнае. Адлюстраваньне непазьбежна падмяняе адлюстраванае таму, што больш на яго падобна.

Люстрыны зрух упершыню ўчыняе адрозьненне дзейнага й нядзейнага, разрываючы кола сьвятла на трыяду суб'екту, прэдыкату й аб'екту. Да зьяўленьня на шляху сьвятла люстэрка бытнае зьяўляецца самазамкнутым колам сьвятла. Уласна, да сустрэчы зь люстраной перашкодай ёсць адно бытнае, і бытнае ёсць суцэльным сьвятлом. Бо суцэльная цемра — папросту нябыт, а асьветленая цемра зьяўляецца ўжо ня цемрай, а сьвятлом. Калі ёсць сьвятло, няма цемры, і, адпаведна, калі няма сьвятла, няма нічога. Суцэльнае сьвятло “ёсць” несьвя-

дома, само па сабе, ніяк не супрацьстаўляючыся цемры. Калі прамень не сустракае перашкоды, цемра ня мае ніякага шанцу ўзьнікнуць. Цемра стаецца пасіўным аб'ектам сонечнага ўдару толькі абароненая люстрам, і ні ў якім разе не зьяўляецца ім адпачатку.

Да зьяўленьня люстэрка ўсё ёсьць адно сабой, што, тым ня менш, ня бачыць сябе, паколькі бачыць можна толькі адно аднаго. Такі першасны стан у наяўнай люстраной множнасьці можна прыблізна перадаць аднавымернай стужкай мёбіўса, якая мае ўсяго адну паверхню. Для зьяўленьня люстэрка стужка павінна сьпяраша разарвацца, для чаго, у сваю чаргу, неабходны яе перакрут. Разрыў стужкі мёбіўса ўтварае яе двухвымернасьць, выяўленую роўніцай. Нават больш за тое, разрыў разгортвае чатырохвымернасьць, утвараючы дзьве паверхні адной стужкі. Белы бок разарванай стужкі стаецца сонцам, крыніцай сьвятла, якая з усёй сілай выцягвае чырвоныя прамяні да адваротнага, чорнага боку стужкі. Архітэктура сьвятла набывае свой прэдыкат у выглядзе руху сьвятла й аб'ект у “асобе” цемры.

Да зьяўленьня люстра няма ні прасторы, ні часу, якія ўзьнікаюць толькі як вынік адлюстраваньня. Таму ўзьнікненьне люстра зьяўляецца адначасова як самім чынам, так і ягонай прычынай ды вычынам. Усякае пытаньне пра прычыну й мэту мае наўвече часавую пасьялядоўнасьць і прасторавую працягласьць. Тым часам толькі чын люстра стварае саму магчымасьць запытаньня ягонае прычыны. Кожнае такое пытаньне можа мець адназначным адказам толькі само люстэрка. Усе падзеі люстра ўчыняюцца разам і адначасова, толькі сваім здзяйсненьнем ствараючы аддаленасьць.

Люстэрка ўтвараецца зь пераніцаваньнем тканіны мёбіўсавай стужкі, калі рух сьвятла нечакана сустракаецца сам з сабой. Цемра паварочваецца да сьвятла сваёй блішчатай сьпінай, нанова спалучаючы стужку, але ўжо аднолькавымі канцамі. Такім чынам утвараецца бел-чырвона-белая сымэтрыя, якая

кідае святло ў люстраную вязьніцу. Падваенне святла тым самым удвая ўзмацняе святло. Двойчы белае люстра ўдваі падобней на сонца й удвая святлей за яго. Канцы стужкі злучаюцца, на гэты раз размыкаючы паверхню суцэльнай цемры й паверхню суцэльнага святла. Святло пачынае шалёна матляцца ў заганным крузе, бясконца адбіваючы сябе сабой, шукаючы выйсця на другі бок сябе.

Зь першым перакрутам люстра разрывае мёбіўсаву аднавымернасць, і тым самым разгортвае двухвымерную паверхню. Наступны перакрут двухвымернасці расьсьцілае дываны вертыкалі й гарызанталі. Так званы трохвымерны свет зьяўляецца насамрэч чатырохвымернай раскруткай адлюстравання аднавымернасці. Вертыкальны й гарызантальны перакрут утвараюць зман глыбіні таго, што ня мае нават працягласці. Першы люстраны перакрут зьяўляецца найперш раскрутам роўніцы. Кожнае наступнае люстра, перакручваючы ейныя бакі, толькі замацоўвае гэты падман.

Мяняючы месцамі правы й левы, або верхні й ніжні бакі, другі перакрут тым самым замацоўвае ня менш зманлівую сапраўднасць першага раскруту прасторы й часу. Перакручваючы верхняе й ніжняе, люстры вачэй насамрэч гэтым і ствараюць іхнае супрацьстаўленьне. Перакручаная дагары нагамі выява яшчэ раз адбіваецца, цяпер ужо люстрам рацыі, якое, вяртаючы вертыкаль у “ранейшае” становішча, ня толькі стварае новы падман, але й спраўджвае стары. Немаўля бачыць свет перакуленым... Такое самае ўздзеянне маюць некаторыя галюцынагенны, што перапыняюць рацыйную працу. Таму зрок абавязкова ёсць падманам зроку.

Малпа святла спрабуе заняць ягонае месца. Першапачатковая нядзейнасць люстра, якое толькі адбівае, але не выпраменьвае святла, у выніку абяртаецца ягонай вычваральнай дзейнасцю. Узнікненне люстэрка на шляху святла выкрадае ролю суб’екту ў ягонай крыніцы. Выпраменьванне з прэдыкату ператвараецца ў аб’ект адлюстравання. Адлюстраван-

нае святло стаецца адсвѣтам, прэдыкатам новай канструкцыі. Ейны новы суб’ект хаваецца за блішчатай глянцаванай паверхняй. Але ў выніку пераламленьня простаі дарогі святла свайго лёсу ўнікае менавіта ягоны немінучы аб’ект — цемра.

Цнота й таямніца сапраўднай цемры не парушаюцца зрокам. Чорны колер — гэта ўжо колер ейнае паразы. Роўніца люстра, застаючыся невідочнай і бясколернай, выяўляецца адзіным сховам цемры й хітрай пасткай для святла. Цемра робіцца ўсюдыпрысутным і ўсёнапаўняльным богам адлюстраваньня, адсвѣт якога насамрэч абяртаецца яго адценьнем. Новы суб’ект стварае сьвет ex nihilo, якім для яго стаецца былое бытнае, быцьцё. Бог стварае сьвет, але сам не зьяўляецца ягонай часткай. Богазьяўленьне ў стварэньні можа абярнуцца толькі ягонай сьмерцю. Вось таму ён й прымае толькі адмоўнае багаслоўе.

Theos — па-старагрэцку “бог” — як і theatron вытворны ад theomai — “бачыць”. Theos мадыфікуе той самы карань, што й лацінскае deus, санскрыцкае deva, славянскае дзіва. Theomai, адсюль, літаральней перакладаць як “дзівіцца”. Зьдзіўляе ня так падман існаваньня адлюстраваньня, як ягонае перайманьне адлюстраванага. Бытнае ня дзівіць сваёй сапраўднасьцю, бо дзівіць яшчэ няма каго. Экзыстэнцыя зьдзіўляе дзейным падабенствам на бытнае. Дзіва дзейнага нябытнага ёсьць толькі адлюстраваньне нядзейнага бытнага. Зьяўленьне сапраўднага аблічча вяршыні алімпійскага пантэону Дзія — а старагрэцкае Zeus, Dios узыходзіць ізноў да таго самага караня — спапяляе Сэмлу, маці Дыёніса.

Нараджэньне дзіва супадае зь люстраной сьмерцю святла. Маленькія дэвы адразу ўчыняюць “самазабойства” Бога, вядомае як ахвяраваньне пурушы: зьдзяйсняячы замах на бацьку, яны выходзяць зь ягонага цела. Экзыстэнцыя пакідае бытнае быцьцём. З трупы забітага Роду дэвы ствараюць свой сьвет, па чарзе ўваходзячы ў яго, і спрабуючы ссунуць зь месца. І толькі

вартаньне дыху ажыўляе нябожчыка, завяршаючы нэкрамантычны рытуал. Дзіўны новы сьвет уяўляе з сябе зомбі, адухоўлены труп, жывую нежыць. Лацінскае *lustrium* азначае ачышчальнае ахвяраваньне, зьвязанае з абвядзеньнем вакол пашы ці войска ахвярай жывёліны.

Ведыйскія асуры, старэйшыя браты й ворагі дэваў, вызначаюцца тым, што не ахвяруюць. Пра гэта, уласна, гаворыць імя *asura*. Часьцінка “a” мае адмоўнае значэньне. “Sur” аднакарэннае *Surya*, богу Сонца, і ўзыходзіць да першаснага караня, складзенага з зычнага й санорнага. Яго праявамі ў сучаснай мове зьяўляюцца такія карані, як “гр”, “жр”, “зр”, “зл”, сэнсава зьвязаныя з агнём (гарэць, жар, зала), бачаньнем (зрок, зерыць) і ахвяраваньнем (жрэц, жэрці, жэртва). Такім чынам, *asura* — літаральна “не-гр” — поўная супрацьлегласьць зроку: сьвятлу як адлюстраваньню сьвятла. Авэстыйскія агуры, наадварот, увасабляюць першаснае, далюстраное — сьвятло й вагонь, адылі спаганенья й перакручаныя дэвамі. Агура-мазда стварае сьвет, але яго адразу псуе ліхі Ангра-ман’я: гэты сюжэт паўтараецца далей нязьменна безьліч разоў.

Адлюстраваньне — адначасова ахвярная сьмерць сьвятла й нараджэньне дзіўнага адсьвету. Цемра забівае сьвятло, прырываючыся люстэркам, якое, адылі, зноў адбівае яго ў цямрэчу. Таму, каб застацца неасьветленай, яна павінна зноў і зноў ахвяраваць сьвятло, падстаўляючы пад адсьвет кожнага разу новае люстра. Забіваючы сьвятло, люстра тым самым зноў і зноў нараджае яго ў адсьвеце, які зноў пагражае цемры асьвятленьнем. Забітае бытнае ўцелясьняецца экзыстэнцыяй у быцьцё, адпачатку чакаючы на новую сьмерць й новае нараджэньне. Уцякаючы ад сьвятла, цемра стварае па сабе люстраную блукальню, доўжачы заганны круг нараджэньня й сьмерці.

СЬМЕЦЬЦЕКАХАНЬНЕСЬМЕРЦЬ

Адзінае канчаткова падзелена на два. Маўленьне больш не азначае драбленьня ўсяго на часткі, і далейшы іх распадзел на

часьцінкі. Матэрыя надалей ня дзеліцца на малекулы, якія ня дзеляцца на атамы, а тыя, у сваю чаргу, на ядры, электроны, й г. д. Адзінства й непадзельнасьць цела й духу далосся малой крывёй, ці нават безь яе.

Пастаўленае некім раней цяпер трывала стаіць на сваіх гліняных нагах, і ставіць само сябе. І няма таго, хто можа яго зваліць, ці хаця б убачыць ягонае падзеньне. Замста бытнага сталася чыннай наяўнасьцю нябытнага. Пастухі ў капшуках усясьветнай павуціны. Дом, перабудаваны ў вязьніцу, зь якой павыганялі зьявольных.

Дзень незалежнасьці машыны не сьвяткуецца на дзяржаўным узроўні. Шрубы й поршні, правады й паўправаднікі ўсьведомілі сваю непаўторную індывідуальнасьць. Жыцьцё аддана стараннай перадачы энэргіі ўдзячным аднаразавым плястыкавым нашчадкам. Расклад руху цягнікоў як усьведомленая неабходнасьць, свабода.

Нічога й нікога не існуе. Ісnavаньне ня проста страціла сэнс, але рашчынілася ў актыўна нябытным, і ня ёсьць болей ніяк. Сэрыйныя думкі, пацалункі, мэбля, адзежа, паставы й мігі цела. Глябальны полавы акт, які паўтарасца ў любым часе й месцы, у любой форме, заўсёды тоесны сам сабе.

У свой час бытнае паставіла, і вось ужо бог з канвэра. Нябытнае стварае сусьветы з шалёнай хуткасьцю, лёгкасьцю й размахам, абставіўшы бога ня якасьцю дык колькасьцю. Атрымліваецца пакуль што надзіва квадратна. Хаця поступ — відавочны, няма сумневаў, што колькасьць кропак на цалю можна павялічваць бясконца.

Штучныя бытныя нічым ня розьняцца ад натуральнага, натуральнасьць якога даўно пад пыталнікам. У жанчыну ў нумаральным фармаце можна закахацца, зь ёй можна пераспаць, ажаніцца, і шчасліва пражыць увесь засталы час. Ёй можна прысьвячаць элегіі, оды, лісты.

Між тым, бытнае завалена сьмецьцем, экскрэмэнтамі, памяямі й выкідамі нябытнага. Утылізацыя й перапрацоўка

ўтылю павінны праходзіць як мага больш незаўважна. Бясконца рэінкарнацыя адкідаў з мэтай зрабіць момант выкіду й працягласьць ляжаньня ў полі зроку найкарацейшымі.

Нябытнае вызначае сьвядомасьць. Бытнае не вызначае нябытнага, г.зн. не вызначае нічога. Досыць. Мастацкі чын сусьветаў не стварае. Сусьветы ствараюць багі й машыны. Нічога мастацкага ні ў першым, ні ў другім выпадку не адбывалася, не адбываецца і не адбудзецца. Творчасьць нябытнага вывучаецца ў школах, унівэрсытэтах, шырока асьвятляецца ў прэсе, каталягізуецца й захоўваецца ў музэях.

Змагацца з машынай ня тое што немагчыма, проста няма каму. Любыя спробы бунту й супраціву яна скарыстоўвае. На сваю карысьць, натуральна. Больш за гэта, бунт, супраціў сталіся асноўным мэханізмам самапастаўленьня. Змаганьне з машынай празь небыцьцё ёю — бязглузьдзіца, бо яна — ўрэчаісьненае нябытнае.

Мастацкі чын не вызначаецца месцам і часам, але адбываецца ў канкрэтным месцы, не пазначаным на мапе, і ў канкрэтным часе, на якім не спыняюцца стрэлкі гадзінніка. Любыя пошукі й чаканьні вырачаны на паразу. Усе сьведкі гавораць адно, і значыць — хлусяць. Між бытным і машынай назаўжды кастанэдавы прыцемкі.

Нябытнае закармлена вобразамі й архетыпамі. Вочы Вія да апошняй хвілі былі заплюшчаны. Набліжаецца новае адкрыцьцё рэчаіснасьці, хоць праўдзівей - першае. Уздымаюць ягонья веі, і ўся сукупнасьць шкляных перлінаў тупа зерыць на спустошаны краявід. У зэрнках люструецца зімная памежная шэрань, і хіба ад холаду веі могуць самкнуцца зноў.

Жыхары былой імперыі настальгуюць па будучыні. Чыстыя вуліцы й памытыя муры, дагледжаныя дарогі, пацалункі ў хмызах, збудаваныя вочкі й помнікі вечна жывым паэтам. Добра схаваныя ў скуру гмахаў каналізацыйныя трубы насамрэч пакрысе пераходзяць у вадаправодныя.

Горад трэба бачыць гадзіне а чацьвэртай. Вецер гоніць па зяблаі асфальтавай пустэльні бязладныя рэшткі газэт, пляс-

масавых шклянак, луску трапічных фруктаў, скарыстанья прэ-зэрватывы. Праз гадзіну зьяўляюцца санітары грамадства й вымятаюць сп'янелыя целы.

Нябытнае робіць сьмецьце, гвалт, сэкс больш чым відавочнасьцю, больш чым цэнтрам увагі, больш чым дэкарацыяй дзеяў. Нібыта прапускаючы іх у зданьнёвы цэнтар сваёй бесхрыбетнай структуры, яно насамрэч іх лягчае й утылізуе, робіць бяшкоднымі й незаўважнымі. Наданьне нобэлеўскай прэміі, ушанаваньне памяці пісьменьнікаў ёсьць ужо спосабам ня проста архівацыі паэзіі, але яе перапрацоўкі.

Плянавая зачыстка мясцовасьці, групавуха, экалягічная катастрофа на экране — гэта нешта зусім адрознае ад забойства, скляшчэньня й нафтавага возера як падзеяў бытнага. Сэнс ня проста наліваецца ў келіх нонсэнсу, але цячэ церазь ягоны край і памнажаецца да бясконцасьці як аб'ект для аматарскай відэакамэры.

Мастацкі чын выкідае з машыны й закідае назад у бытнае пры паўстаньні й пры ўспрыманьні. Першая й другая падзеі абсалютна тоесныя адна адной, і значыць - адно. Нават калі гэта штучнае бытнае з сэрычным нумарам і сэйвамі ў адпаведнай дырэкторыі. Вочы Вія, адплюшчаныя ў “*Might and Magic VII*”.

Вышэйпамянёныя амаль заўжды — каляровыя ксэракопіі “сапраўднасьці” — завалены сваім віртуальным брудам, там направа й налева разьлятаюцца забітыя, і дзяўчаты шырока рассоўваюць ногі. Няма прынцыповай розьніцы. Гэтае сьмецьце выклікае нешта дужа падобнае на тое, што цягне за сабой зьняісьнены арыгінал — нішто.

Бытнае — адно, і нябытнае ўжо таксама — адно. Вынік мастацкага чыну заўжды адзін. Хуткасьць асацыяцыі непараўнальна большая, чым кліканьне мышкай па падкрэсьленых слоўцах. Тэкст скерзаны на трохі вышэйшым узроўні, чым набор і аўтаматычнае распазнаваньне накрэсаў, пісаньне направа, налева, ўгору й долу, крывёй, малаком або конскім гно-ем. Падмена радзімы.

Быць — дзеяслоў дужа пераходны. Каб чыніць хоць-што, трэба сьпярша гэта быць. Праца, прафэсійная дзейнасьць — толькі шум пракручваньня колаў нябытнага, жыцьцё. Чын жа — калі ўначы недалёка ад рэек на скелзе, заваленым жарствай, чуваць гэты гук, відзён яго цень, і баліць зламаныя ў падзеньні рука. Мастацкі чын вымагае працягласьці бытнага й угрунтаваньня ў ім.

2

Вось пакаленьне, багатадасьведчанае яшчэ не пражытым жыцьцём. Статак юных старцаў са слоганам: усё было. Як безумоўны рэфлекс, імгненная першая рэакцыя, адразу, у той жа момант, калі ў поле зроку трапляе хоць штосьці ўчыненае — загадзя палічанае цытатай зь непрачытанай кнігі. Вайна яшчэ не абвешчана, але ўжо падпісана капітуляцыя.

Бытнае было, мінула, і ёсьць адно ў мінулым часе. Бытнае ўжо былое, і гэтым нябытнае. Выкінутае на сьметнік, на які какетліва навесілі шыльдз “музэй”, і гэтым яны зраўняныя. Ня замста, але выкід, адваротны праект бытнага ў мінуласьць, што паўтарасца безупынна, як толькі яно зноў зьяўляецца, бо ня можа не зьяўляцца.

Вярнуць краіну ў мінуласьць, значыць вярнуць яе ў бытнае, то бок націснуць понаж у кабіне самазвала й вытрасьці яе на звалку. Адраджэньне — тое самае што бамжаваньне. Вяртаньне бытнага азначае хаджэньне па сьметніку й проста цудоўнае знаходжаньне некранутай аўтэнтычнасьці нядаўна скарыстаных крывіцкіх прэзэрватываў, падрапаных гельскіх кампактаў, пажаваных ліцьвінамі гумак, каб спажыць іх яшчэ раз й натуральна, нанова выкінуць.

Мастацкі чын ужо ўтварае паражнечу, а не запаўняе яе, і патрабуе ўжо не пакутаў, а сьмерці. Закаханы павінен кроцьць утropy каханьню й каханаму. Выпадаць з кузава самазвалу на дно, і праходзіць усё кола перапрацоўкі другаснай сыравіны, каб ізноў быць спажытым. І хай пэрліны гуляюць самі з сабой,

Кнэхт ня можа не ўваскрэснуць, патануўшы ў мазутнай сажалцы.

Калі пост прыядаецца спажыўцом, можна яго пахаваць. Але кожныя ягоня хаўтуры — толькі нараджэньне новай гандлёвай маркі старога добрага найнеабходнага тавару і падсілкоўваньне фальшывай размаітасьці рынку. Эстэтычны зрух немагчыма ўтылізаваць толькі таму, што ён проста не фіксуецца фотаэлемэнтамі плясмавага сьвету.

Калі раней праект быў проста адкладаньнем бытнага на пасья, то цяпер, калі пасья засталася ззаду, праект — ужо адкіданьне бытнага ў цёмнае ўчора, і закіданьне ў сьветлае заўтра нябытнага. Апыненьне па-за праектам — ужо ня простая адмова ад выкананьня пяцігадовага пляну.

Экалягічная рыторыка пакліканая як легітымізацыя ўтылізацыі, як спроба машыны зрабіць вечнай хісткую раўнавагу новага парадку. Невідочныя зьлёныя свастыкі на штандары эўрапейскай супольнасьці. На экскрэмэнтальнай багне будуюцца глябальныя пецербург. Падваліна гэтай хаты раней ці пазьней збуцьвец, і сыты залаты мільярд захлынецца ў сваіх спаражненьнях.

Зблытаньня, ужо неразрозныя й нікому не прыналежныя культурныя парадгмы, новая бабілёнская вежа, што ўвесь час будуюцца й разбураецца самымі будаўнікамі. Калі істота панкавай эстэтыкі ў выпадзеньні з праекту, дык мэтапанкавы стан эстэтычна значыць адданьне расьцягасьці надвое — адначасовае быцьцё падлай, выпадзенасьцю, сьмецьцем і здзіўленым позірам Вя ў сьмелую новую рэчаіснасьць.

Чым горш, тым лепш. Калі ўсе жывыя істоты кладуцца спаць, ёгін сустракае зольле. Пара атрымаць дывідэнты з пэрманэнтнага покрышу ў гэтай мясцовасьці. Ды такое становішча трэба было б скласьці, калі б яно ня склалася само.

2000 г.

Юрась БАРЫСЕВИЧ — нарадзіўся ў 1966 г. у Менску. Скончыў Менскі дзяржаўны лінгвістычны ўніверсітэт, працаваў у штотыднёвіку “Культура”, часопісе “Мастацтва”. Тэарэтык сучаснага мастацтва, аўтар кніг “Цела і тэкст” і “Alter nemo”, камісар авангардных суполак Бум-Бам-Літ і “Schmerzwerk”. Удзельнік мастацкіх выставаў і фэстываляў пэрформансу.

БУДУЧЫНЯ ЎЖО НАСТАЛА

РЭЧЫ

У некаторых музэях няма вітрынаў, і дазваляецца дакранацца рукамі да экспанатаў. Цяжка ўстрымацца ад гэтай спакусы: чалавек адчувае сябе амаль несмяротным (параўнальна з уласным жыцьцём — старэйшым на некалькі стагодзьдзяў ці тысячагодзьдзяў), калі трымае ў руках старажытную рэч. Са свайго боку, напэўна, і рэчы ня хочуць быць пахаванымі ў шклянках саркафагах. Дотык цёплай рукі ізноў вяртае іх у жыцьцё, як пацалунак прынца зь вядомай казкі — сьпячучую прыгажуню. Каштоўнасьць рэчы вымяраецца тым часам, які спатрэбіўся чалавеку (альбо чалавецтву), каб яе атрымаць. Усялякая рэч — гэта загусьцелая да цьвёрдага стану гісторыя.

Інструмэнты нашых продкаў, якія мы бачым у этнаграфічных музэях, адпаліраваныя скурай чалавечых рук амаль па ўсёй паверхні гэтак жа гладка, як камяні, што тысячы гадоў лашчыла вада. У сучасных рэчах гаспадар пасьпявае адпаліраваць пальцамі хіба што некаторыя клявішы. Прыкладна тое самае адбываецца й са словамі. Калісьці ў мове не было ніводнага слова, якое не аблашчылі б сваімі рыфмамі паэты. Сёньня штогод канструююцца сотні нэалягізмаў — яны ўжо амаль ня маюць шанцаў трапіць у верш альбо прымаўку. Таму й паэзія, якая калісьці была амаль тоесная мове, цяпер выглядае нейкім архаічным спосабам мысьленьня й маўленьня.

Ува ўмовах дэфіцыту кожная рэч нападўняецца сымбалічным зьместам, кожная робіць нейкую справу, патрэбную ня толькі жывым, але й нябожчыкам. Калі рэчаў мала, сьвет выглядае падобным да музэю: кожны прадмет вызваляе зь цямніцы падсьвядомасьці ўспаміны й мары, кожны мае калекцыйную каштоўнасьць. Калі рэчаў большае — яны ўжо не паспяваюць распавесці нашаму воку пра сваё паходжаньне й накінаваньне.

Дэфіцыт адухаўляе ня толькі матэрыю, але й мову. Цэнзура ў таталітарным грамадстве й табу ў першабытным забараняюць многія словы й учынкi, але садзейнічаюць узбагачэньню астатніх новымі сэнсамі, надаюць словам і жэстам дадатковую глыбiню й сымболіку. Маўленьне малых дзяцей і дзікуноў нашмат больш, чым у цывiлізаванага чалавека, складаецца з iншасказаньняў: кожны галотнік, па сутнасьці, зьяўляецца паэтам. I ня толькі на словах, але й на справе: дэфіцыт вымушае скарыстоўваць многія рэчы “мэтафарычна” — не паводле iхнага звычайнага прызначэньня.

Чалавек — адзіная істота, якая ня ведае, ці сапраўды жыве ў свой час і ў сваім целе. Мы ўпарта гойсаем па крамах альбо музэях у пошуках *рэчавых доказаў* нашага існаваньня, але іх заўжды нестае, і ўсе яны выглядаюць не зусім пераканаўчымі, нават калі іх змайстраваць уласнымі рукамі.

Каштоўнасьць рэчы прапарцыйная таму, якую ролю яна адыграла ў гісторыі. Прынамсі, з чалавечага гледзішча, зь якім самі рэчы могуць не пагадзіцца. У дэфіцытным, заснаваным на мітах грамадстве кожная рэч і кожнае новае слова былі вялікай каштоўнасьцю, агульным багацьцем. Першабытны (як і савецкі) чалавек нават ня быў упэўнены, што яму належыць прадмет першай неабходнасьці — уласнае цела. Сёньня ж мы ведаем больш словаў і маем больш асабістых рэчаў, чым знаёмых і сваякоў.

Рэчы й словы раней увасаблялі лучнасьць чалавека з наступнымі й былымi пакаленьнямі, лад жыцьця й сьветапогляд

якіх амаль не адрозьніваўся. Сёньня чалавек мае безьліч магчымасьцяў абнаўляць ня толькі інтэр’ер свайго розуму альбо жылта, але й навакольны ландшафт. Ужо мала хто жыве на той самай зямлі, на якой нарадзіўся, і дзе жылі ягоныя продкі. Калі б ня склалі ў свой час геаграфічных мапаў, то ўжо ня ведалі б, як даўней называліся многія рэкі, лясы й пагоркі. І гэтаксама мала хто памятае назвы многіх прыладаў працы й хатніх рэчаў, якімі карысталіся людзі яшчэ некалькі дзесяцігодзьдзяў таму.

Чалавек вызваліўся ад ціску жыцьцёвага досьведу пакаленьняў сваіх папярэднікаў, ад маральнага й матэрыяльнага прымусу рабіць уласнае жыцьцё працягам пэўнай традыцыі. Аднак ён ня стаўся праз гэта больш свабодным: ад дыктатуры Гісторыі нас вызваліла, каб заняволіць, тыранія імгненьня. Нам лягчэй паразумецца з нашымі раўналеткамі з іншых кантынэнтаў, чым з уласнымі бацькамі й дзецьмі. Людзей адасабляюць ужо ня столькі нацыянальныя межы, колькі кватэрныя сьцены паміж пакаленьнямі.

У сьвеце хуткіх пераменаў чалавек адчувае сваёй радзімай ня той ці іншы край зямлі, а ўсю геаграфію ў пэўны адрэзак часу. Замест татуіровак свайго племя альбо нацыянальных строяў мы мусім насіць модную вопратку, замест абрадавых песень — слухаць модную музыку, кожны сэзон іншую. Ня род альбо нацыя, а міжнародная супольнасьць сучасьнікаў кантралюе нашыя паводзіны праз усясьветныя інфармацыйныя сеткі й адначасны продаж на ўсіх кантынэнтах адных і тых жа тавараў. Стыль жыцьця нам дыктуе цяпер не традыцыя, а мода. І патрабаваньні яе ня менш жорсткія: грамадства грэбуе кожным, хто ня мае стандартнага набору модных рэчаў і думак.

Прыручаныя й вынайздзеныя рэчы дазваляюць нам вырашыць шмат якія праблемы, але заўжды ствараюць новыя. Напэўна, лепш так, чым заўсёды мець праблемы адны й тыя ж — гэта значыць вечныя (у жывёлаў усе праблемы — вечныя). Чым большай колькасьцю рэчаў мы карыстаемся, тым хутчэй

бягуць нашае жыццё й сама Гісторыя. Бадай, гэта й дазволіла чалавеку ня толькі пераўзысці іншых прыматаў, але й перадаць уласнае прыроднае цела і першым засяліць ваколiцы фізычнага сьвету, у тым ліку — псыхадэлічныя царствы рэлігіяў і філязофскіх сыстэм.

Цяжка сказаць, хто каму больш карысны: рэчы нам альбо мы ім. Абодва бакі могуць пераканаўча зьвінавачваць адзін аднаго ў паразытызме, але найбольш карэктна нашыя адносіны можна вызначыць як сымбіёз. Інтэлект кампутара толькі тады наблізіцца да ўзроўню чалавечага, калі ў яго вырасьце жывое цела з уласнымі органамі пачуцьцяў, гармонамі й эмоцыямі. Але магчымы й другі варыянт: у якасьці крыніцы эмоцыяў, якія дапамагаюць апрацоўваць супярэчлівую інфармацыю, электронны мозг будзе скарыстоўваць арандаваны арганізм чалавека альбо якой-небудзь жывёлы.

Зь некаторымі рэчамі мы й сёньня маем больш інтымныя адносіны, чым з большасьцю знаёмых людзей. Мы настолькі зрасьліся з гадзiннiкам, што амаль ніколі не здымаем яго з рукі й нават бярем з сабой у труну. Амаль што часткай цела для чалавека сталіся акуляры (альбо кантактныя лiнзы), мабільны тэлефон, пасьведчаньне асобы, а таксама лекі — хiмiчныя рэчывы, якія дазваляюць праграмаваць паводзіны нашых органаў. Мы ўжо не ўяўляем свайго жыцьця бяз нашых інструмэнтаў, калекцый, пратэзаў. Калі людзям абяцана ўваскрашэньне — павiнны ўваскрэснуць і гэтыя рэчы.

Чалавек бяз рэчаў — няпоўны. Мы занадта грувасткія ці занадта малыя, каб зрабіць усё, што нам трэба, голымі рукамі. З iншага боку, чалавек занадта шырокі, занадта разумны для свайго цела — і таму думае таксама за навакольныя прадметы. Усялякая прылада для працы альбо гульні — гэта працяг чалавечага цела, але й сам чалавек — вельмі каштоўная шматфункцыянальная дэталёва свайх рэчаў: iхныя вочы, вушы, рот і многія iншыя патрэбныя органы. Мы дапамагаем рэчам жыць гэтак сама, як і яны нам. Усе гэтак званыя “рэчы-ў-сабе” — гэта

папросту рэчы бяз нас. Мы й самі заблукалі б, назаўжды ў сабе, калі б нам не было чаго ўзяць у рукі. Агульная вось усіх рэчаў — нітка Арыядны.

У кожнай больш-менш складанай рэчы ёсьць ня толькі сваё “я”, але й “яно” — сукупнасць былых і яшчэ магчымых функцыяў, якія не выкарыстоўваюцца ў гэты момант. Нічога дзіўнага, што машыны часам адмаўляюцца працаваць альбо пачынаюць рабіць невядома што пад уплывам бессьвядомых імпульсаў гэтаксама, як людзі (асабліва тыя, якіх змушаюць працаваць без заробку).

Нават стандартная рэч набывае экзыстэнцыяльную глыбіню, параўнальную з чалавечай індывідуальнасцю, калі яна выкарыстоўваецца ня толькі паводле свайго прызначэння. Але ў сучасным свеце, дзе кожны з нас штогод купляе й выкідае тысячы рэчаў, яны амаль ня маюць шанцаў паспрабаваць сябе яшчэ пры жыцці ў новай ролі. Нават пры ня надта значных пашкоджаньнях гаспадар без усялякага шкадаваньня выпраўляе іх на перапрацоўку.

Рэчы (апрача хіба калекцыйных) трапілі, сьледам за людзьмі, у кола рэінкарнацыі: іхнае асноўнае рэчыва праз сыстэму экалягічнай утылізацыі сьмецьця можа цяпер дзясяткі разоў вяртацца на рынак у выглядзе новых тавараў з зусім іншымі функцыямі. Са свайго боку, напэўна, і людзі пачалі ўжо вяртацца пасля сьмерці на гэтую плянэту ў абліччы ня толькі традыцыйных жывых істот, але й новых разумных машын. Напрыклад, у выглядзе герояў кампутарных гульняў альбо штучных хатніх жывёл. І чым больш жывымі будуць рабіцца нашыя рэчы, тым хутчэй паўстане праблема адкрыцьця побач з чалавечымі могілак для загінулых робатаў ды іншых машын. Ёсьць нешта барбарскае ў тым, каб выкідаць цэла амаль разумнай істоты на сьметнік.

Індустрыяльная рэвалюцыя ў свой час вызваліла прыгонных сялян у Эўропе й рабоў у калёніях. Сэнсам ці, прынамсі, адной з мэтаў пост-індустрыяльнае рэвалюцыі зьяўляецца

вызваленне саміх машын ад аднастайнае рабскае працы, ад запраграмаванай інжынэрам-“плянтатарам” функцыянальнасці, што гэтак падобна да функцыянальнасці чалавечага існавання ў таталітарным грамадстве. Эвалюцыя тэхнікі мусіць раней ці пазней прывесці да нараджэння *Абсалютнае рэчы*, якая ўжо ня будзе прыкутай да нейкай канкрэтнай функцыі, бо навучыцца для выканання кожнай новай задачы альбо здзяйснення ўласнае мары адрощваць зь сябе неабходныя органы й інструменты, змяняць, у залежнасці ад сытуацыі, сваё аблічча й нават матэрыял. Немагчыма дасягнуць сацыяльнай роўнасці паміж людзьмі, пакуль ня стануць аднолькава каштоўнымі рэчы.

МАНЫ НЯМА

Чалавецтва сёння перамешваецца ня толькі ў географічным, але й у гістарычным пляне. Квітнеюць клюбы прыхільнікаў сярэднявечнай (рыцарскай) і першабытнай (найперш, індускай) культуры. Рэлігійныя фундамэнталісты адраджаюць лад жыцця той эпохі, калі прыйшлі ў сьвет іхныя прарокі. Сярод людзей заўсёды будуць такія, хто жыве ў Эдэме, на Дзікім Захадзе, у Рымскай імперыі й г.д. Усе вядомыя нам і безліч новых стыляў жыцця будуць існаваць паралельна — калі не ў кібэрпрасторы й у снох, дык на тых плянэтах, дзе Зямля калі-небудзь створыць свае калёніі.

Многія нашыя сучаснікі — гэтаксама, як і першабытныя продкі — адчуваюць сябе не людзьмі, а *гуманоідамі*: расплывістая форма экзистэнцыі дапамагае лягчэй прыстасоўвацца да хуткіх пераменаў прафэсіі, моды, кан’юнктуры рынку. Адпаведна, няма асаблівага жадання выбіраць з навакольнага мора інфармацыі праўдзівыя, навукова абгрунтаваныя факты: сучаснага чалавека задавальняюць “фактоіды” — аднолькава праўдападобныя міты, чуткі й навіны. Калі кожны мае права на ўласную выпадковую інтэрпрэтацыю навакольнага сьвету,

мяжа паміж падманам і праўдай можа праходзіць дзе заўгодна.

У сьвеце хуткіх пераменаў чалавек адчувае сябе не аўтаномнай, а гетэраномнай істотай: “я — гэта іншы”. Ён ня ўпэўнены ня толькі ў заўтрашнім дні, але й ва ўчорашнім, аднак павінен рабіць выгляд, што зьяўляецца кампэтэнтным у сваёй галіне спэцыялістам, ініцыятыўным супрацоўнікам і жыцьцялюбом. Супярэчнасьці паміж вонкавым “я” й нутраным “іншы”, неабходнасьць паралельна займацца некалькімі праблемамі спараджаюць хранічны стрэс (правалы ў памяці, бяссоньне, страду цікавасьці да жыцьця). Многія шукаюць сваё сапраўднае “я”, рэгулюючы вагу цела з дапамогай бодыбілдыву, разнастайных дыетаў альбо, наадварот, злоўжываньня ежай. Стабілізаваць псыхіку можна таксама праз карэкцыю мысьленьня біятокамі мозгу здаровага чалавека альбо хімічнымі рэчывамі. Сотні мільёнаў чалавек штодня ўжываюць “пігулкі шчасьця” — антыдэпрэсанты й стымулятары.

Наркатычныя рэчывы, што ўжываў першабытны чалавек (у Бібліі яны згадваюцца ў вобразе яблыка), былі непасрэднай прычынай зьяўленьня ў нашых продкаў абстрактнага мысьленьня. Вядомы дыетоляг і “этнабатанік” Тэрэнс Макена называе галюцынагены й вітаміны стравамі багоў. Ён бачыць у іх адначасна старажытны й постгістарычны інструмэнт, які дазволіць нам увайсці ў чарговы этап эвалюцыі чалавечага роду. Тысячагодзьдзі, што аддзядзяляюць нашу эпоху ад пракаветных часоў, — гэта, паводле Макены, змрочная гісторыя неўраўнаважанага “я”, якога (разам з малпіным целам) мы павінны вырачыся на карысьць псыхадэлічных палётаў да зорак, віртуальных тэхналёгіяў і новага шаманізму.

Выхаду сьвядомасьці за межы цела й самой рэчаіснасьці можна дасягнуць таксама праз шматгэдзіннае сузіраньне зацыкленах выяваў на экране кампутара. Віртуальная рэальнасьць — гэта сьвет амаль неабмежаваных магчымасьцяў, свайго кшталту амэрыканізаваная вэрсія прасторы й часу. У

кібэрпадарожжы чалавек вольны сам выбіраць пасьлядоўнасьць і хуткасьць падзеяў, якія разгортваюцца перад ім. Зразумела, што навакольны сьвет з аднолькавым для ўсіх бегам часу паступова пачынае падавацца нейкай вязьніцаю, папраўча-працоўнай калёніяй агульнага рэжыму (з гледзішча перша-роднага граху й выгнаньня людзей на зямлю так яно, зрэшты, і ёсьць).

Досьвед штоночных блуканьняў па Інтэрнэце альбо па казачных ляндшафтах кампутарных гульняў робіць зноў актуальнымі ўяўленьні першабытных плямёнаў пра існаваньне паралельных сусьветаў. Індзейцы й аўстралійскія абарыгены вераць, што побач з нашай рэчаіснасьцю працягвае існаваць міталягічная мінуўшчына — “час мрояў”, які можна наведць у снох альбо з дапамогаю шаманскіх прыёмаў, каб набыць дадатковыя сілы і веды. Уяўленьне ніколі не падманвае чалавека: усё, што мы бачым нутраным зрокам, ня менш рэальнае за навакольную рэчаіснасьць. Усё, што мы думаем, малюем, апавядаем, — сапраўды адбываецца недзе ў паралельных часава-прасторавых кантынуумах, у некаторых зь якіх жывуць душы нябожчыкаў, сфінксы, цмокі ды іншыя героі мітаў.

Як і лепшыя творы мастацтва, сны выглядаюць больш пераканаўча за самую рэчаіснасьць — мабыць, таму, што сон мы праглядаем з большым даверам, чым падзеі жыцьця: там мы ня ўмеем і нават не спрабуем адздзяліць праўду ад мань.

Псыхадэлічныя падарожжы сьвядомасьці ілюзорныя для нас, але для сваіх пэрсанажаў яны цалкам рэальныя. З гледзішча людзей, якіх мы сустракаем у снох і мастацкіх творах, несапраўдны ня іхны сьвет, а той, зь якога прыходзім мы. Тое, што мы лічым ілюзіяй, калісьці было альбо станецца праўдаю нават для нас саміх, а для каго-небудзь і цяпер праўда. Чалавек ніколі не памыляецца. І праўда, і мана аднолькава добра адлюстроўваюць падзеі ў сьвеце — калі ня ў нашым, дык у суседнім. Нават калі сьвет існуе толькі адзін на ўсіх, мана — гэта проста несучасная праўда, запозьнены альбо заўчасны адбітак рэальнасьці.

Першабытныя навукоўцы лічылі, што ад малпаў паходзіць толькі нязначная частка людзей, астатнія ж маюць сваімі продкамі іншыя віды жывёл альбо расьлін, прычым у кожным выпадку мелася прамежкавае эвалюцыйнае звьяно: напаўлюдзі-напаўжывёлы ці напаўрасьліны. У некаторых народаў гэтыя татэмныя істоты так і ня здолелі (альбо не пажадалі) пазбыцца рысаў паралельнага біялягічнага віду і ператварыліся ў багоў (напрыклад, эгіпэцкі бог Гор мае галаву сокала, а багіня Шэхмэт — галаву ільвіцы).

Згодна з іншай тэорыяй, ледзь ня ўсе жывёлы паходзяць ад чалавека: у мітах і снох яны выглядаюць як людзі і паводзяць сябе, як людзі, хоць і маюць асобныя рысы, уласцівыя сучасным жывёлам. Паступова жывёлы-татэмы страцілі вонкавае падабенства з чалавекам і выракліся людзкае мовы, за што й церпяць цяпер ад дыскрымінацыі: бальшыня людзей лічыць жывёл істотамі “другога гатунку”, у лепшым выпадку — “малодшымі братамі”. Спадзяюся, адроджаныя першабытныя культуры будуць больш лібэральнымі за клясычную мадэль: удзельнічаць у татэмных рытуалах будзе дазволена ня толькі мужчынам, але і жанчынам, і дзецям, і нават прадстаўніком іншых татэмаў.

Адам быў калісьці зроблены ў той самай майстэрні, што й усе першабытныя жывёлы і рэчы. Мільёны гадоў чалавек быў “роўны й родны камяню, дрэву, рыбіне, зьверу, птушцы. Ён быў, як усе, ён быў, як усё, ён быў усім і яго не было, як яго. Вольны ад самога сябе, ён жыў, як жыў, як жывуць вольнымі ад саміх сябе камень, дрэва, рыбіна, зьвер, птушка” (В.Акудовіч, “Хто я?”). Чалавек не дзяліў жыцьцё на сваё й астатняе: “У росьце травінкі саўдзельнічае ўвесь сусьвет” (Хасэ Артэга-й-Гасэт, “Адам у раі”). Рай (і нірвана) — там, дзе няма ні мяне, ні маны: усё, што хто-небудзь кажа, кажаш ты сам сабе з аднаго жыцьця ў іншае.

У райскім садзе яшчэ й сёння жывуць усе дрэвы, камяні й жывёлы. У Эдэме нараджаецца й кожны чалавек, але бальшы-

ню людзей, пачынаючы з Адама й Евы, выштурхоўвае адтуль нейкае загадкавае адчуваньне недастатковасьці навакольнага сьвету й недарэчнасьці ўласнага цела ў ім. У сьвеце пануе не зялёны рагаты даляр, а шматаблічны дэфіцыт. Пачаткам гісторыі было не прышэсьце (нашэсьце?) людзей на Зямлю, а адкрыцьцё суворага закону жыцьця: амаль усяго, што нам пажадаецца звыш праграмы, — няма.

Існуюць розныя варыянты адказу на пытаньне, чаму натуральныя формы чалавечага цела й інтэлекту ня надта ўдала прыстасаваны да нашай рэчаіснасьці, і чаму мы, у адрозьненне ад жывёл, маем паслабленьня, не заўсёды спрацоўвальныя інстынкты. Магчыма, чалавек заблукаў і выпадкова трапіў ня ў той сьвет, для якога быў створаны, а магчыма — быў яшчэ немаўлём закінуты сюды, нібы дывэрсант, з іншай плянэты й цяпер перабудоўвае Зямлю й уласнае цела на ўзор эталёнаў, што засталіся на далёкай радзіме (у гэтым выпадку цывілізацыю лепш параўноўваць ня з ракавай пухлінаю, а з інфэкцыйнай хваробай).

Доказам “закінутасьці” (падкінутасьці?) чалавека ў гэты сьвет можна лічыць уласьцівае нам жаданьне як мага лепш уладкавацца ў жыцьці за кошт суседзяў па плянэце: прыкладна гэтак жа паводзіць сябе ў чужым гнязьдзе птушанё зязюлі. Зрэшты, і альтэрнатыўнае вытворча-спажывецкай мітусьні экзыстэнцыяльнае “гуканьне праўдзівага быцьця” — праз татальны нон-канфармізм, “аскесу адмаўленьня”, мэдытатыўныя ці псыхадэлічныя практыкі самапаглыбленьня — сьведчыць пра адчуваньне чалавекам свайго чужынства ў гэтым сьвеце й цэле.

Шумэры тлумачылі прычыну недасканаласьці чалавечага цела тым, што бог Энкі быў моцна нападпітку, калі ляпіў з гліны першых людзей. Індзейцы з каліфарнійскага племя каўіла мяркуюць, што чалавек створаны з чорнае зямлі, якую бог Мукат дастаў з уласнага сэрца, а вось бог іракезаў Іяхека зьляпіў людзей усё ж такі з гліны — паводле свайго адлюстра-

ванья ў вадзе, амаль як ягоны біблейскі калега. У міталёгіі майя першы чалавек быў зроблены багамі таксама з гліны — але неўзабаве высветлілася, што гэта малапрыдатны матэрыял: тая істота не магла паварушыцца й размаўляла бязглузда. Давялося зьнішчыць глінянага чалавека й стварыць новага з размолатых зерняў кукурузы (гэты атрымаўся аж занадта відушчым ды разумным, і бог Хуракан быў змушаны надзьмуць на ягоныя вочы туману, каб шмат якія рэчы заставаліся людзям няўцямнымі).

Зразумела, што раней ці пазней мусіў прыйсці час, калі чалавеку надакучаць чужыя эксперымэнты над ягоным целам і лёсам. Выбух народнага нацыяналізму, які доўжыўся на Поўначы ад рэвалюцыі ў амэрыканскіх калёніях да распаду СССР і Югаславіі, падштурхнуў некаторых назіральнікаў да парадаксальнай здагадкі: усе людзі належаць да аднаго агульначалавечага племя, якое змагаецца “за нашу і вашу свабоду” не з рэакцыйнымі сіламі прыроды, а зь міжнародным хаўрусам багоў, што калянізавалі плянэту яшчэ ў дагістарычны час. Працэнтую Альбэра Камю: “Рэвалюцыйны дух цалкам зводзіцца да абурэння чалавека сваёй чалавечай доляй. Рэвалюцыя заўсёды, пачынаючы з Прамэтэя, узьнімаецца супраць багоў, тыраны ж і буржуазныя лялькі тут проста зачэпка”.

У эпоху прамысловай рэвалюцыі культ Божае ласкі змяняўся культуам чалавечага розуму: Бог памёр таму, што нарадзіўся новы бог — чалавек, *deus ex machina*. Магчыма, біблейскі Бог і не памёр, але, прынамсі, моцна заняджуаў пасля таго, як трапіў пад цяжнік, а потым — пад аўтамабіль, пад танк, бамбаваньне й г. д. Кожнае новае вынаходства паслабляла ягоную ўладу на гэтай плянэце й надавала моцы чалавеку (адбітак гэтага канфлікту можна знайсці, напрыклад, у тэксце “Інтэрнацыяналу” Э.Пат’е: “Мы пакуль нішто, але станемся ўсім!.. Няма ніякага вышэйшага Збаўцы, дык уратуйма сябе й увесь сьвет самі!.. Зямля належыць толькі людзям, а *абібок* хай шукае сабе іншага прытулку”).

Мэтай індустрыяльнае рэвалюцыі было вызваленне з палону прыроды і ейных багоў ня толькі самога чалавека, але і усіх працоўных жывёлаў. Тым ня менш, людзі не адразу пагадзіліся падзяліцца ўладай на плянэце з былымі хаўруснікамі. Прыхільнікі экалягічнага руху кажуць, што спыніць глябальную крызу навакольнага асяродзьдзя можна толькі шляхам скарачэньня разоў у дзесяць колькасці людзей на зямлі. Ніякіх практычных захадаў у гэтым кірунку яны ня робяць, бо вераць, што чалавецтва само паспяхова вырашыць гэтую задачу.

На нашай уласнай плянэце ўжо нараджаюцца паралельныя цывілізацыі разумных жывёл і рэчаў. З дапамогаю геннай інжынерыі людзі могуць утварыць новыя плямёны на чале з тым ці іншым татэмным мутантам (дзвюхгаловым арлом, жывым “мэрсэдэсам” і г.д.). І супляменьнікамі, родзічамі будуць лічыцца ня толькі чалавекападобныя людзі, але і разумныя жывёлы ды рэчы. Плёмя, відаць, будзе рэгулярна абнаўляцца: людзі і жывёлы захаваюць права пераходзіць з аднаго саюзу генаў у іншы. Можна расьсяліць чалавека (у выглядзе генаў, нэрваў ці імітаваных абрысаў цела) па ўсіх галінах эвалюцыйнага дрэва, каб кожны біялягічны від меў свой *каэфіцыент чалавечнасьці*.

На першы погляд, фізычнае растварэньне людзей у жывёлах і рэчах будзе азначаць самаліквідацыю, канчатковую “сьмерць Чалавека” (якую В.Акудовіч перафармуляваў у эпітафію “Мяне няма”), але можна бачыць тут і эlegantны праект *Другога прышэсьця* чалавека на плянэту праз гуманізацыю ўсіх жывых і пакуль нежывых істотаў.

Праблема штучнага інтэлекту — гэта праблема права машын, а таксама інтэлектуалізаваных (часткова вызваленых ад інстынктаў) жывёл самім выбіраць ня толькі свой, але і наш лёс. Магчыма, што ўжо ў гэтым стагодзьдзі цяперашнія людзі зьнікнуць: вымруць, як дыназаўры, ад тугі ці невядомай хваробы, уцякуць ад праблем уцялесьненага жыцьця ў штучны рай кібэрпрасторы альбо проста раз’едуцца па іншых плянэтах. Будзем спадзявацца, што ўзгадаваныя намі да таго часу разум-

ныя жывёлы й рэчы паступова створаць новую генэрацыю людзей — спачатку дзікіх, потым хатніх і, нарэшце, роўных сабе.

СЫЛКОНАВЫ ВЕК

Сучасная цывілізацыя разьвіваецца такім чынам, каб вызваліць чалавека ўжо ня толькі ад фізычнае, але й ад інтэлектуальнае працы. Нашыя рэчы робяцца ўсё больш разумнымі, іх саміх вакол нас усё болей, і хто ведае, ці ня будзе чалавек паступова выціснуты сваёй былой уласнасьцю на пэрыфэрыю грамадства, ці ня станеца ён рэліктавым відам, чарговым пэрсанажам Чырвонай кнігі?

На думку францускага культуроляга Эрвэ Кана, сёньня мы бачым канец эпохі нэаліту, якая доўжылася 12 тысячагодзьдзяў. Мэтай усёй папярэдняй цывілізацыі было скарэньне навакольнай прыроды. І вось, нарэшце, гэтая бітва выйграная. Пачынаецца новая, “біялітычная” эпоха: чалавек прыручыў жыцьцё ў ягоных вонкавых праявах і цяпер імкнецца падпарадкаваць сабе нутраныя, інтымныя мэханізмы жыцьця. Мяркую, цяпер заканчваецца ўсё ж такі не Каменны, а Жалезны век і пачынаецца век Сыліконавы зь ягонымі жывымі машынамі й мэханізаванымі людзьмі. Калі чалавек заваяваў прыроду — ён перамог і самога сябе, і цяпер мусіць падзяліцца ўладаю над сьветам з новымі разумнымі расамі.

Ня ведаю, ці дойдзе калі-небудзь справа да таго, што ў машыны пачнуць убудоўваць чалавечыя органы (вочы, пальцы, мозг і г.д.), але адваротны працэс ідзе даўно й хуткімі тэмпамі. Можна прыгадаць апараты штучных лёгкіх і нырак, электронныя пратэзы вачэй і вушэй, стымулятары дзейнасьці сэрца, тытанавыя косткі. Па сутнасьці, ужо першая павязка, якую старажытны чалавек наклаў свайму сябру на рану, была спроба прыжывіць штучную скуру.

Імплянтацыйныя тэхналёгіі, зразумела, могуць ня толькі даўкамплектоўваць неабходнымі дэталямі пашкоджанае цела

да нейкага стандартнага стану, але й радыкальна змяняць ягоныя функцыі праз усталяваньне новых, нязвыклых для чалавека органаў. Калі-небудзь здзейсяцца мары некаторых людзей мець німб сьвятога над галавой, трэцяе вока, два пэнісы ці нейкую іншую асаблівую прыкмету. Магчыма, будзе модна мець у сваім целе нешта відавочна машыннага паходжаньня: рэактыўныя турбіны, колы замест ног, антэны на галаве. Для сёньняшніх людзей гэта жах, але жахі — улюбёная тэма сучаснага мастацтва, што дае ім шанец стацца нормай паўсядзённага жыцьця. Монстры складаюць ледзь ня большасьць герояў (апошнім часам — пераважна станоўчых) кіно, мультфільмаў, кампутарных гульняў, мастакоўскіх пэрформансаў.

У пэрспэктыве танная эстэтычная хірургія дазволіць большасьці людзей зрабіцца стандартна прыгожымі ці, наадварот, ненатуральна пачварнымі (менавіта пачварнасьць будзе атаясамляцца з індывідуальнасьцю). У кожнага знакамітага чалавека зьявяцца пазашлюбныя блізьняты. Прычым, падабенства будзе ня толькі знешнім, бо па жаданьні можна будзе ўставіць сабе дакладна такія нутраныя органы, якія мае ўлюбёная зорка. Людзі пачнуць мяняць свае мускулы, вочы й г.д. на новыя ня толькі ў выпадку невылечнай хваробы, але й з чарговай модай. Цалкам натуральным цела ў нас будзе толькі ў дзяцінстве, як цяпер — першыя зубы. Яго так і будуць называць — “маё малочнае цела”.

Найвялікшая каштоўнасьць для сучаснага чалавека — ягоная індывідуальнасьць. Што ж, высокія тэхналегіі дазваляць яму займець і эксклюзіўны набор генаў. Можна прадбачыць зьяўленьне новых штучных расаў, у тым ліку аднаасобных. У многіх людзей будзе настолькі адрозны генэтычны код, што яны папросту ня здолеюць мець дзяцей ад звычайнага шлюбу. Але да таго часу *нараджаць людзей навучацца жывёлы й машыны*. І наадварот — фэміністкі заваююць для жанчыны права на-

раджаць каго заўгодна й ад каго заўгодна. Генная інжынэрыя дазваляе мець дзяцей (праз сынтэз ДНК бацькоў) аднаполым парам. Зразумела, генэтычнымі бацькамі дзіцяці могуць быць і тры чалавекі, і ўсё насельніцтва плянэты (ці не паводле аналягу такой тэхналогіі зьявіўся на сьвет біблейскі Сын Чалавечы?).

Пакуль што больш звыкла для нас любіць калі не людзей, дык нешта антрапаморфнае. Хрэстаматыйны прыклад — Пігмаліён, які закахаўся ў мармуровую статую жанчыны й дамогся, каб тая ажыла. Супэрмадэлька з Каліфорніі пасля двух дзясяткаў апэрацыяў сталася настолькі падобная да лялькі Барбі, што на фатаздымках адрозьніць іх ужо немагчыма. Чалавекападобных рэчаў рознага прызначэньня вядома шмат: манэкен, робот, сьнегавая баба, помнік, пудзіла, баксэрская груша... Існуюць і, наадварот, рэчападобныя людзі. Некаторыя муміі паводзяць сябе амаль як жывыя й маюць мянушку “зомбі”, хоць самі сябе называюць “шрубкамі сыстэмы” й усе свае дзеянні апраўдваюць тым, што “толькі выконвалі загад кіраўніцтва”. Часам з той альбо іншай рэччу атаясамляюць сябе клінічныя шызафрэнікі й артысты, але ўсё гэта менш папулярна, чым традыцыйная сьмерць і пераход цела ў бестурботны стан трупы. Зрэшты, ня ўсе трупы бестурботныя.

Чалавека заўсёды цікавіла, што такое мы носім пад скурай. Вялікія мастакі Рэнэсансу — Дзюрэр, Мікелянджэла ды іншыя — здымалі скуру з нябожчыкаў, каб потым больш праўдзіва маляваць жывых. Антычныя навукоўцы Герафіл і Эразыстрат дасьледавалі мэханіку цела больш радыкальным чынам: разьбіралі на часткі яшчэ жывых злачынцаў, прыгавораных да сьмерці. Традыцыі кунсткамэраў і анатамічных тэатраў сёньня разьвівае нямецкі мастак-паталягаанатам Гюнтэр фон Гагенс, які вынайшаў новы спосаб муміфікацыі, “больш надзейны й эфэктыўны, чым нават старажытнаэгіпэцкі”. Зь нябожчыка здымаюць скуру й зьмяшчаюць яго ў ванну з ацэтонам пры мінус 25⁰С, каб растварыць тлушч і натуральныя вадкасьці цела (Дантэ меў рацыю, што “пекла халоднае”; тое самае маглі

б пацьвердзіць і вязьні ГУЛАГу). Потым цела прапітваюць сыліконам і, нарэшце, ацьвярджаюць у газавай камэры ў той ці іншай скульптурнай паставе — напрыклад, гульца ў шахматы. Выстава “Сьвет цела” ў Музэі тэхналягіяў і рамэстваў Мангайму мела ашаламляльны посьпех: яе наведалі 700 тыс. чалавек. Нічога амаральнага ў сваім мастацтве доктар фон Гагенс ня бачыць: усе экспанаты ён скарыстоўвае зь пісьмовага дазволу былых уладальнікаў. Свае целы для пасьмяротнай муміфікацыі яму дораць па некалькі чалавек штодня. Большасьць муміяў доктар прадае (цэлая каштуе да 30 тысяч даляраў) навучальным установам, лябараторыям і калекцыянерам. Напэўна, ахвяравальнікаў вабіць менавіта магчымасьць пасьмяротнага захаваньня *таварнага выгляду* свайго люблага цела.

Апошнім часам асобныя складнікі цела ўсё шырэй скарыстоўваюць для перасадкі альбо для вытворчасці лекаў і парфумы. Многія людзі ахвотна даюць дазвол на разбор свайго нованароджанага трупa. Напэўна, прыемна ўсьведамляць, што твае органы выратуюць каму-небудзь жыцьцё, але можна ўбачыць тут і надзею перажыць, хай сабе й часткова, уласную сьмерць.

Сучаснаму чалавеку замала ня толькі аднаго цела, але й адной асобы. Для актараў, вар’ятаў, шпіёнаў перaeзды ўласнага цела ў іншую душу — звычайная практыка, але ўсё ж яна патрабуе доўгай трэніроўкі й надта вялікіх для бальшыні людзей інтэлектуальных высілкаў. Даволі эфэктыўным спосабам разьвязаньня гэтае праблемы можа стацца тэхналягія трансплянтацыі галавы. Найбольш лёгкія галовы будуць скарыстоўвацца ў якасьці дзяржаўнае рэгаліі (замест кароны) у дынастыях дыктатараў і тэлекаментатараў. Можа нарадзіцца мода па-сяброўску абменьвацца на пэўны час галовамі, каб спазнаць смак жыцьця з іншага цела. Напэўна, цела будзе цішком карэктаваць думкі новага мозгу, фільтраваць іх праз свае рэфлексы й звычкі. Са свайго боку, галава паспрабуе перавыхаваць новае цела на звыклы ёй лад. Усё гэта дапаможа людзям пасья

зваротнага абмену лепш разумець ня толькі адзін аднаго, але й саміх сябе. “Адна галава добра, а дзье лепей” — кажа старое выслоўе.

Напэўна, мэта гісторыі — зрабіць несмяротным не чалавека, а ўсё жывое, альбо вылушчыць з усіх арганізмаў жыццё як такое, без асаблівых прыкмет сучасных біялягічных відаў — усеплянэтнае “цела бяз органаў” (якое можа стацца зародкам нечага звышзямнога). Верагодна, усе біялягічныя віды ўтвораць агульны генафонд, зь якога будуць браць сабе тыя ці іншыя патрэбныя якасці. Лебедзь, рак і шчупак пакінуць старую варажнечу і будуць цягнуць агульны воз жыцця па чарзе ва ўсіх патрэбных накірунках.

Генная інжынэрыя дапаможа нэўтралізаваць імунную рэакцыю цела на імплантанцыю электронных прыбораў і мэталёвых інструмэнтаў, органаў іншага чалавека, расьліны (чаму паэтам не вырашчваць замест валасоў ляўравы вянок?) альбо нейкай жывёліны. Са свайго боку, многія жывёлы і расьліны неўзабаве стануцца ў большай ці меншай ступені чалавечкападобнымі. Некаторыя амэрыканскія свінні ўжо даюць падобнае да чалавечага малако (яго можна скарыстоўваць на вытворчасць патрэбных людзям лекаў). Гадуюцца свінні з чалавечымі вантробамі (для трансплянтацыі). Крыху чалавечкападобнымі робяцца нават бактэрыі: напрыклад, ім уводзяць чалавечы ген, які адказвае за сынтэз інсуліну. Бактэрыі ўспрымаюць яго, як свой — і пачынаюць прадукваць гармон, вельмі патрэбны хворым на дыябэт. Менавіта паводле такога прынцыпу сёння адбываецца вытворчасць чалавечых гармонаў росту ды іншых біялягічна актыўных рэчываў.

Уплыў чалавека на іншыя формы жыцця пачаўся, вядома, нашмат раней за экспэрымэнты геннай інжынэрыі: дастаткова згадаць падобныя да чалавечых мыліцы пад галінамі яблыняў альбо мутацыі вірусаў, ад якіх абараняюцца людзі. Тысячагодзьдзі доўжыцца сэлецыя хатніх рэчаў, свойскіх жывёл і

расьлін — многія зь іх ужо здатныя існаваць толькі разам з намі.

Навошта мы шукаем новы лад жыцця суседзям па плянэце? З хрысьціянскага гледзішча, мэтаю сэлекцыі й геннае інжынерыі зьяўляецца стварэньне ня новых пародаў і біялягічных відаў, а новых абліччаў Творцы. Мы павінны не ганарыцца перад іншымі істотамі сваім розумам, а паступова абудзіць іх усіх да ўласнага духовага жыцця. Чалавек — абраны Богам біялягічны від, як гэбраі (паводле Бібліі) — абраны народ, аднак гэта толькі апірышча для прасьвятленьня ўсіх.

Усё гэта ня значыць, што паўсюль — у запарках, шпакоўнях, хлявах — можна будзе ўбачыць толькі людзей. Бальшыня прадстаўнікоў сучасных відаў птушак і жывёл захаваюць свой першародны выгляд і лад жыцця, а побач з каменнымі джунглямі будуць і далей расьці драўнёвыя лясы. Генэтыкі створаць безьліч новых біялягічных відаў і больш-менш дакладна ўваскрэсяць усе тыя, што загінулі мільёны й мільярды гадоў таму ў жорнах эвалюцыі альбо ў выніку бамбаваньняў з космасу.

Добра вядома, што чалавек падсвядома хоча быць богам, а жывёліна — прынамсі, хатняя — хоча быць чалавекам. І таму, відаць, давядзецца ўвесці пэўныя квоты на колькасць людзей ды іншых арганізмаў, гарантаваць прапарцыйнасьць прадстаўніцтва ўсіх відаў у жыцці, каб агульны экалягічны балянс заставаўся аднолькавым. Арганізмы будуць мяняцца ролямі: каму сёння быць аленем, а каму — паляўнічым, і трэба будзе стаяць у чарзе на ператварэньне ў чалавэка альбо іншую прэстыжную істоту.

Тэхнагенная цывілізацыя Захаду мае, па сутнасьці, тую ж мэту, што й філязофскія сыстэмы вялікіх містыкаў Усходу — дасягненьне несьмяротнасьці ў нейкім надчалавечым абліччы. Машынны спосаб ратаваньня вабіць людзей непараўнальна больш, чым шлях індывідуальнага ўдасканаленьня, — сваім дэмакратызмам, арыентацыяй на масавыя вытворчасць і спа-

жываньне здароўя, прыгажосьці й розуму. Хімічныя лекі дапамагаюць амаль усім хворым, а малітвы — толькі абраным. Эвалюцыя тэхнікі, што доўжыцца на працягу ўсёй гісторыі (лад нашага жыцця змяняюць не палітыкі, а вынаходнікі), мае забяспечыць чалавека калі ня сэнсам, дык новымі спосабамі жыцця.

Зьнікне патрэба вучыцца новым прафэсіям, мовам ці танцам — дастаткова будзе замяніць пад фрызурай адну мікрасхему іншай. Першыя электронныя стымулятары пачалі закладаць у чалавечы мозг яшчэ ў 1986 г. (яны перашкаджаюць некантраляваным рухам цела пры хваробе Паркінсона). З дапамогай стымуляцый электродамі зрокавых ды іншых нэрваў можна бачыць і адчуваць тое, што адчуваў раней (у запісе) альбо адчувае цяпер (у жывой трансляцыі) іншы чалавек. Такім чынам, нябожчыкі змогуць час ад часу ажываць у чужой сьвядомасьці — запазычваць чужое цела цалкам альбо дзяліць яго ў нейкай прапорцыі з гаспадаром.

Імплянтацыю новых органаў і прыладаў для мысьленьня можна здзейсьніць, вядома, ня толькі на чалавечым целе. Уяўленьне малое канцылярскага пацука, які займаецца справаводствам замест чалавека. Па сутнасьці, усялякую жывёліну можна ператварыць у *сапіенса* — інтэлектуальна амаль роўную нам істоту, і зрабіць гэта нават лягчэй, чым адшукаць невядомых братоў па розуме ў космасе. Зьнявераныя ў зямных уладах рамантыкі чакаюць, калі ж нарэшце прыляцяць іншаплянэтнікі й растлумачаць нам, як трэба жыць. Але больш верагодна, што самі людзі разам з жывёламі ператворацца ў прыхадняў, прычым, будзе здавацца, што ўсе мы сабраліся тут з розных плянэт.

Мэтаю эвалюцыі жыцця на Зямлі, магчыма, сапраўды зьяўляецца стварэньне з жывёл альбо зь людзей-добраахвотнікаў новых разумных рас для расьсяленьня па іншых плянэтах зь непрыдатнымі для нас умовамі існаваньня (з мэтанавай атмасфэрай, напрыклад). Некаторыя гісторыкі мяркуюць, што ніякіх прыхадняў, анёлаў, адзінарогаў і г.д. ніколі не існавала. Калі гэта так — мы павінны стварыць іх самі.

Што можа быць больш натуральным за сьмерць? Але чалавек — надта недасканалая жывёліна, каб ува ўсіх справах кіравацца інстынктамі й жыць у згодзе з прыродай. Менавіта нежаданьне паміраць ператварыла калісьці малпу ў чалавека й потым выгнала нашых продкаў зь лесу ў горад, прымусіла будаваць шпіталі й музэі. Чалавек не схацеў “чакаць міласьціны ад прыроды”: ён сам спрабуе даць прыродзе новыя, больш літасьцівыя законы, і ў тым ліку — скасаваць пакараньне сьмерцю, да якога прыгаворана ўсё жывое.

Новыя тэхналёгіі вызваляць чалавека ад страху сьмерці. Напрыклад, ён можа загадаць машынам разабраць сваё цела на асобныя малекулы (а свой розум — на асобныя электрычныя імпульсы) і сабраць патрэбную колькасьць сваіх копіяў-двайнікоў таго ж самага памеру, крыху вышэйшых альбо нябачных без мікраскопу. Некаторыя людзі, напэўна, увогуле зьнікнуць з твару зямлі й будуць далей існаваць у выглядзе аблокаў кібэрнэтычнага пылу, расьцярушанага паміж зоркамі, альбо тых нябёсных целаў, якія можна з гэтага пылу зляпіць. “Ты — пыл, і вярнесься ў пыл” — сказаў Творца на разьвітаньне Адаму.

Будзе пераможаны й жах перад несьмяротнасьцю — бясконцым існаваньнем у адным узросьце й абліччы. Перамена полу ўжо сталася звычайнай зьявай, а ў пэрспэктыве, калі хірургічныя апэрацыі, гармоны й г.д. стануцца больш таннымі, а ўсялякія забабоны канчаткова зьнікнуць, чалавеку давядзецца самому, нібы вопратку ў краме, выбіраць сабе расу, пол, узрост, вагу цела й, адпаведна, лад жыцьця. Па сутнасьці, цела можна будзе надаць якую заўгодна форму, а праз праграмае забесьпячэньне мозгу — перапісаць пры патрэбе нанова памяць, характар, палітычную арыентацыю й усю асобу наагул.

Для перасяленьня душы ў іншае цела ня трэба будзе чакаць сьмерці. Чалавек возьме ва ўласныя рукі частковы кантроль над мэханізмам рэінкарнацыі: будзе выбіраць сам, ад якіх бацькоў альбо зь якой машыны лепш зьявіцца на сьвет наступны раз. І тады найбольш істотнай філязофскай праблемай станец-

ца ўжо не пытаньне пра самагубства (паводле Камю, галоўнае для нас — вырашыць, ці вартае жыцьцё высілкаў, каб быць пражытым), а пытаньне пра *саманараджэньне*: у якім выглядзе й колькі разоў варта вяртацца сюды. Дызайнэрскае праектаваньне ўласнага цела дазволіць кожнаму стацца амаль такім жа шматаблічным, якім пакуль можа быць хіба што Бог, якога мы бачым штодня ў выглядзе зорнага неба, палальнага хмызьняку, тэлевізара альбо нейкай іншай істоты ці рэчы.

Далей нас чакае зьяўленьне дзіўных істот-“кактэйляў” з часьцінак і думак людзей і разумных прадметаў. Праблема пазашлюбных сувязяў павінна зьнікнуць, бо мужу ці жонцы можна будзе надаць якое заўгодна аблічча. Страцяць сэнс і крадзёж, і падман, і забойства. Чалавек зь мільёнам лёсаў будзе такі ж нэўтральна-бязгрэшны, як само чалавецтва. Кібэр- і біятэхналёгіі дазволюць ператварыць усялякую думку ў праўду — прынамсі, ажыццявіць усе мэтафары й гіпэрбалы, назапашаныя паэтамі й журналістамі. Мастакі змогуць, нарэшце, фізычна растварыцца ў сваіх творах і размаўляць адтуль з глядачамі, а акторы — ператварыцца на малекулярным узроўні ў сваіх герояў і рэальна ўзнаўляць падзеі ўсясьветнае гісторыі, фантазіі драматургаў і ўласныя сны. Мы паспрабуем па чарзе ўвасобіць у яву ўсе мастацкія творы й усе развагі філэзафаў мінулых эпох. І наадварот, усялякую драбнютку рэч ці жывую істоту мы зробім галоўнай дзейнай асобай адпаведнага мастацкага твору.

Прыкладна адначасна з гарантаваньнем кожнай разумнай істоце права на несмяротнасьць (а можа, і раней) зьявляцца тэхналёгіі татальнай утылізацыі адкідаў, перапрацоўкі абсалютна ўсяго сьмецьця ў новыя тавары. Экалягічна дасканалы сьвет бязь сьмецьця будзе ў той самы час і сьветам бязь сьмерці, дзе нават рэчы не паміраюць назаўжды.

Напэўна, звычайных людзей будзе нараджацца ўсё менш і менш, але чалавецтва ўсё адно будзе пашырацца за кошт чалавекападобных мэханізмаў і арганізмаў. Вынікам бясконцага

вынаходніцтва новых рэчываў, біялягічных відаў і словазлучэнняў павінна стацца ператварэнне паўсюднага “няма” ў “можа быць”, недасканалай рэчаіснасці — у святло роўных магчымасцяў, дзе кожны мае па чарзе стаць усімі іншымі жывымі ці амаль жывымі істотамі. Зразумела, і сабою ў тым ліку: у бязьмежным шэрагу “мы” знойдзецца месца ўсялякаму “я”.

1997 г.

ANTHOLOGY OF CONTEMPORARY BELARUSIAN THINKING

This book has emerged in its own specific context, which could be traced back to the late 1980s and early 1990s when the former Soviet Union faced a rise of national movements, followed by the formation of new independent states. All of a sudden Belarus turned into a beautiful cultural myth exposed to general public. That myth was viewed in different ways, quite often negatively. However, it can be ascertained that the myth challenged a number of young Belarusian scholars and intellectuals to produce new feelings never experienced before. Mysterious as it was, the myth revealed the country's former cultural, political and historical grandeur.

However, later on it became evident that the myth did not go well with the Belarusian reality of the time, i.e. with the actual state of things in the country, its cultural and intellectual scene as well as the mind of the Belarusian population. Soviet literary and art discourse used to present Belarus as a country without its own history or high culture, which we were forced to attribute to other nations, rather than to ourselves.

The official version of Belarusian history produced nothing but an inferiority complex portraying the country as a perennial cultural and intellectual province. Numerous chairs and departments of

Marxism, history of the CPSU and other ideological “sciences” were aimed at sustaining this image. Therefore, Belarus as a cultural and non-ideological reality was conspicuously absent in the texts they produced. That absence was the first and extremely important challenge. To meet it meant positioning the country and its culture in different historical, cultural and research contexts. Besides, it had also to be put in a different perspective, beyond the limits of Soviet Marxist discourse. Thus, what we call contemporary Belarusian thinking emerged from denying Soviet philosophy, communist ideology and censorship. Ideology and Marxism died quietly in the minds of some Belarusian intellectuals to give rise to a new Belarusian discourse.

The second challenge was much more important: what is thinking and what does it mean? The reply to this question was apathetic and radical. Thinking does not mean interpreting texts produced by others. Others’ texts can easily become crutches for thievish and lazy minds. Thinking cannot be grasped in any formulae, especially in ideological ones. Thinking does not subjugate nor can it be subjugated. It destroys dependences and creates a space of individual freedom. Acts and events of thinking are challenges and adventures in themselves. In fact, adventurousness is never a guarantee of success. However, it creates a new experience that can make a foundation for achieving success in new attempts of thinking.

And finally, the third challenge was the Belarusian language, which had never been the language of modern philosophical thinking before. The language was to be understood as a matrix of thinking rather than its means or instrument. Thinking had to be implemented not via the language, but within its framework. In other words, the Belarusian language made an important element in the development of this unique discourse. When revealed in other languages, it tends to lose a number of overtones and essential connotations; similarly a translation loses in comparison with the original.

Generally speaking, this is the set of ideas that determined the frame of mind among some young Belarusian intellectuals in the late 1980s and the early 1990s.

Some words should be said about the texts constituting the book. Firstly, these are intellectual texts written in Belarus and abroad during the last ten years. In terms of the context described above these texts cannot be defined as strictly scholarly. Mostly, they are written in the genre of a philosophical, literary and art critical essay. This genre is used here as a free and the least formal way of writing.

The authors belong to different intellectual groups and the texts were created at different times. Among the authors are very young people who represent the new generation of Belarusian intellectuals. This really wide representation gives an insight into the Belarusian intellectualism of the latest decade.

The book has been prepared by the Belarusian Collegium and it should be mentioned that the majority of the authors are professors at the BC.

Finally, I would like to express my gratitude to the Polish Institute in Minsk and the Royal Embassy of the Netherlands in Warsaw for their support in the preparation of this book.

*Ales Ancipienka,
Minsk, Belarus
May, 2005*



ВЫДАНЬНИ БК:

книгі,

часанисы,

газэта...

ТАМІЖ



TERRA
HISTORICA



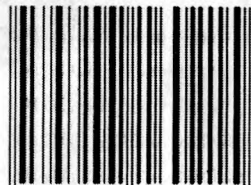
АНТАЛЁГІЯ СУЧАСНАГА БЕЛАРУСКАГА МЫСЬЛЕНЬНЯ

Падпісана ў друк 12.06.2003 г.
Фармат 84x108^{1/32}. Папера афсетная.
Друк. а. 17,50. Наклад 600 асоб. Замова № 46

ООО “Невский Простор”.
194100, г. Санкт-Петербург, пр-т М. Тореза, 6.
Лицензия ИД № 05720 от 30.08.2001 г.

Надрукавана ў друкарні
“Т-Сервис”, г. Масква

ISBN 5-94716-021-8



9 785947 160215



АИТМАНЕТИЯ

сучаснага беларускага мьсласьленья