

UNESCO

**ГРАМАДСКАЕ АБ'ЯДНАННЕ
«МІЖНАРОДНАЯ АСАЦЫЯЦЫЯ БЕЛАРУСІСТАЎ»**

**НАЦЫЯНАЛЬНЫ НАВУКОВА-АСВЕТНЫ ЦЭНТР
ІМЯ ФРАНЦЫСКА СКАРЫНЫ
ПРЫ МІНІСТЭРСТВЕ АДУКАЦЫІ
РЭСПУБЛІКІ БЕЛАРУСЬ**

**БЕЛАРУСІКА
ALBARUTHENICA**

18



«Се пряду»

ХРЫСЦІЯНСТВА

*і Беларускай
культура*

**МАТЭРЫЯЛЫ ІІІ МІЖНАРОДНАГА КАНГРЭСА БЕЛАРУСІСТАЎ
«БЕЛАРУСКАЯ КУЛЬТУРА Ў ДЫЯЛОГУ ЦЫВІЛІЗАЦЫЙ»**

1 сесія – 21-25 мая • 2 сесія – 4-7 снежня • Мінск, 2000 г.



МІНСК «БЕЛАРУСКІ КНИГАЗБОР» 2001

УДК 008:23/28(476)(091)(082)
Б Б К 71+86.37
X 95

Серыя заснавана ў 1993 годзе

Рэдакцыйная калегія

кандыдат гістарычных навук *Эдуард Дубянецкі*,

доктар філасофскіх навук *Мікалай Крукоўскі*,

а. Аляксандр Тарасевіч,

кандыдат філалагічных навук *Любоў Уладыкоўская-Канаплянік*
(*галоўны рэдактар*),

Дзіяна Чаркасава
(*рэдактар*),

а. Аляксандр Шымбалёў

Рэдкалегія выказвае падзяку

UNESCO —

за дапамогу ў правядзенні кангрэса,
за дапамогу ў падрыхтоўцы выдання да друку
і друку зборніка;

народнаму мастаку Беларусі АРЛЕНУ КАШКУРЭВІЧУ —
за ласкавае прадстаўленне сваіх малюнкаў да Евангелля.



а. Аляксандр Шымбалёў (Мінск)

ПРЫВІТАННЕ НА ПЛЕНАРНЫМ ПАСЯДЖЭННІ

Шаноўнае панства, дарагія браты і сёстры!
Я маю вялікі гонар вітаць вас ад імя мітрапаліта Мінскага і Слуцкага Філарэта. Мітрапаліт, на жаль, не змог сам прыехаць на ўрачыстае адкрыццё кангрэса, бо сёння вялікае свята — дзень святых роўнаапостальных Мяфодзія і Кірыла, першаасветнікаў славянскіх, і ў Мінскім Кафедральным Саборы Святога Духа ідзе літургія. Уладзька дасылае ўсім удзельнікам сваё архіпастырскае дабрашласенне і пажаданне плённай працы на карысць духоўнага развіцця нашай Айчыны.

Шлях Праваслаўнай царквы на беларускай зямлі вельмі складаны і да гэтай пары добра не распрацаваны гісторыкамі. Але тое развіццё царкоўнага жыцця, што мы бачым сёння, з'яўляецца сапраўдным цудам Божае міласці да нас, праваслаўных вернікаў Беларусі. Шмат гадоў камуністычнай улады прывялі да закрыцця шматлікіх храмаў, адштурхнулі ад Царквы мільёны вернікаў. Перад Вялікай Айчыннай вайной у Савецкай Беларусі быў зачынены апошні храм, і некалькі гадоў афіцыйна нідзе не служылася літургія. Толькі ў час вайны адбылося вяртанне на нашы шматпакутныя землі Эўхарыстычнага жыцця.

Нешта падобнае савецкая ўлада хацела зрабіць і ў 80-я гады, калі Беларусь была абвешчана атэістычнай рэспублікай. Тады нашу краіну ад бязбожніцкай катастрофы выратавала толькі мудрая і актыўная дзейнасць мітрапаліта Філарэта, які здолеў выкарыстаць свой міжнародны аўтарытэт для выратавання рэлігійнага жыцця нашай Бацькаўшчыны.

Мала хто яшчэ ў сярэдзіне XX стагоддзя мог нават у марах уявіць, што ў хуткім часе можна будзе вольна наведваць храмы, друкаваць хрысціянскую літаратуру, слухаць і глядзець па радыё і тэлебачанні выступленні святароў.

Але Гасподзь нам явіў вялікі цуд, зноў і зноў дэманструючы сваю моц над Князем гэтага свету.

Сёння Беларуска Праваслаўная царква адыгрывае вялікую ролю ў грамадстве, займаецца духоўным выхаваннем праваслаўных хрысціян. Пабудавана шмат новых і адроджана вялікая колькасць занябаных храмаў па ўсёй краіне. Актыўна дзейнічаюць вышэйшыя духоўныя школы — Мінская духоўная семінарыя, Мінская духоўная акадэмія, факультэт тэалогіі ЕГУ і шмат сярэдніх. Праводзіцца вялікая асветніцкая праца.

Мітрапаліт Філарэт шмат увагі ўдзяляе перакладам Бібліі і богаслужэбных тэкстаў на беларускую мову. Па яго дабраславенню ўтвораны беларускамоўны прыход, дзе служба будзе праводзіцца на беларускай мове. Пакуль ідзе станаўленне і падрыхтоўка новага прыхода, літургія на беларускай мове служыцца па суботах у Свята-Петрапаўлаўскім саборы г. Мінска. На беларускай мове надрукаваны Евангелле паводле Мацвея і Евангелле паводле Марка. Апошні пераклад выйшаў зусім нядаўна, таму я з вялікай радасцю выконваю даручэнне мітрапаліта Філарэта і перадаю ад яго для ўдзельнікаў кангрэса гэтыя пачкі кніг.

Ад вас, навукоўцаў, пісьменнікаў, дзеячаў мастацтва, залежыць сёння выхаванне моладзі. Няхай жа праца ўсіх удзельнікаў кангрэса будзе накіравана на духоўныя мэты, на адкрыццё ў кожнай душы духоўных вачэй, якія маглі б убачыць сапраўдны Божы Свет і дапамаглі асэнсаваць становішча і месца кожнага чалавека на зямлі, яго сувязь з Богам.

АГУЛЬНЫЯ, ТЭАРЭТЫЧНЫЯ ПЫТАННІ



Хрыстос і фарысеі

Любоў Уладыкоўская-Канаплянік (Мінск)

ПРАБЛЕМА НАЦЫЯНАЛЬНА-КУЛЬТУРНАГА РАЗВІЦЦЯ БЕЛАРУСІ І РОЛЯ СКАРЫНАЎСКАГА ЦЭНТРА ЯК ІНСТЫТУТА КРАІНЫ

Сённяшні стан беларускай нацыянальнай культуры можа быць вызначаны як крызісны. Крызіс выяўляецца ў значнай адлучанасці беларускай нацыянальнай культуры ад рэальнага грамадскага жыцця, у яе шырокай незапатрабаванасці філасофіяй і навукай, урэшце, у няўключанасці масавага этнічнага беларуса ў кантэкст нацыянальнай культуры.

Такая нацыянальная нявырашанасць у беларускай сітуацыі рэзка ўзмацняе глабальныя духоўна-культурныя крызісныя з'явы, што выяўляюцца ў пастаянным працэсе зніжэння інтэлектуалізму на ўсіх узроўнях мас-медыя, шырокім тыражаванні бездухоўнага зомбі як станоўчага героя, працягу атэістычнай традыцыі адлучэння школы ад маральна-этычнага выхавання. Духоўны змест культуры элітарнай усё больш страчваецца для чалавека масавага. Ідэалы сучаснага беларускага грамадства вельмі размытыя, нявызначаныя, што звязана з ідэалагічным вакуумам пасля краху матэрыялістычна-атэістычнага светапогляду, дзеючай сістэмай затушоўвання нацыянальнай праблемы замест яе вырашэння, а таксама навязваннем чужых беларускай зямлі, а таму штучных і неэфектыўных ідэалаў. Важна выбраць і прапагандаваць найбольш адпаведныя беларускай культурна-гістарычнай традыцыі, рэальныя і эфектыўныя для выхаду грамадства на больш высокі ўзровень духоўнасці і цывілізаванага жыцця. Апора на традыцыю дазваляе захаваць пераемнасць, гартуе нацыянальную волю, гарантуе цвёрдую сістэму духоўна-маральных каардынат.

Духоўна-ідэйны вакуум, у значнай ступені выкліканы адарванасцю масавага этнічнага беларуса ад уласнай традыцыі, вельмі небяспечны, бо парушае цэласнасць асобы, зніжае жыццядзейнасць грамадства, выклікае

масавы песімізм. Асабліва атрутны ён для моладзі, дзяцей, у якіх яшчэ не выпрацаваны імунітэт да цыннізму, пошласці, культуры сілы, калі пад увагу бярэцца толькі неабходнасць звяжаць на мацнейшага, што па сутнасці адпавядае фашысцкай канцэпцыі жыцця.

Беларускае грамадства — зняверанае, разгубленае, без дакладнага ўяўлення таго, што трэба рабіць і куды ісці, шукаючы свой шлях і сваю ідэю, шукае менавіта ідэалаў — узор, на які трэба арыентавацца, мэту, да якой трэба імкнуцца.

Пошукам духоўных ідэалаў заўсёды займалася інтэлігенцыя, сярод прадстаўнікоў якой сёння, на жаль, на ўзроўні эмпірычных фактаў таксама адбываецца поўная блытаніна ў разуменні Добра і Зла. Вірус бездухоўнасці не абышоў і беларускую нацыянальную эліту, якая павінна была б адчуваць велізарную адказнасць за перспектыву свайго народа, фарміраванне яго нацыянальнай годнасці, што немагчыма без высокага духоўнага ўзроўню. Між тым праявы ксенафобіі, індывідуалізм, замешаны на прагматызме і цыннізме, аніяк не спрыяюць папулярызаванні беларускай ідэі ў Беларусі і за мяжой, не спыняюць працэсу разбурэння асноў маралі нашага грамадства і нават нацыянальнай эліты, якая без салідарнасці, аднасці і ўзаемападтрымкі нічога не вартая.

Каб знайсці выйсце з маральнага, духоўнага, псіхалагічнага тупіка, увайсці ў трэцяе тысячагоддзе з ясным усведамленнем сваёй будучыні, беларусы павінны даць адэкватны адказ, засведчыць сваю рэакцыю, знайсці сваё нестандартнае рашэнне і на глабальны выклік эпохі, а менавіта еўрапейскаму свету праз ідэалогію лібералізму, якая сёння прыводзіць да спажывецкай тэндэнцыі, калі знікаюць духоўныя каштоўнасці, а чалавечыя адносіны становяцца ўсяго толькі інструментам, і гэтая ідэалогія таксама сёння не рэалізуецца ў чыстым выглядзе, таму мы гаворым пра стадыю лібертарызму, дактрыну двайных стандартаў і г. д. Але няхай свет вырашае свае праблемы па-свойму, у нашай жа сітуацыі першым словам у такім адказе павінна быць слова ведання, шанавання сваёй сутнасці — гісторыі, культуры, мовы, рэлігіі.

Яшчэ нядаўна духоўныя інтарэсы беларускай інтэлігенцыі былі падпарадкаваны Маскве. З першай жа мажлівасцю гістарычны маятнік рэзка хістануўся на Захад, дзе цяпер часта шукаюць ісціну і выдаюць яе за ідэал. На жаль, такое нізкапаклонства — асноўная рыса нашага духоўнага жыцця, якое ад гэтага становіцца бездухоўным.

Каб напоўніць суверэннітэт Рэспублікі Беларусь рэальным зместам, а не толькі фармальна-юрыдычным, нам неабходна стаць **духоўна незалежнымі**, калі зыходзіць з канцэпцыі Шпенглера — Тойнбі — Сарокіна, пачынаючы з мовы і заканчваючы нацыянальнай рэлігіяй — нацыянальнай у сэнсе цеснай павязі з нацыянальнай культурай.

Незалежнасць павінна рэалізавацца і адносна сучаснага Захаду. Да шырока распаўсюджанага закліку «Беларусь — у Еўропу!» трэба таксама паставіцца

сур'ёзна. Заходнееўрапейская і амерыканская культуры знаходзяцца сёння на фазе шпенглераўскай «восені», г. зн. праходзяць ужо не ўзыходзячы, вытворчы, а сыходны, спажывецкі перыяд свайго развіцця. Арыентацыя толькі на эканамічны разлік, бясконцыя тэхнічныя праблемы пагражаюць пераўтварэннем грамадства, паводле Фукуямы, у музей чалавечай гісторыі. Гэта выразна бачна не толькі ў сферы матэрыяльнай культуры, але і ў мастацтве, філасофіі, рэлігіі. Прыклад гэтага — папулярны ўжо і ў Беларусі постмадэрнізм з яго культам абсурду, скепсісу і брыдоты. Каласальныя поспехі ў матэрыяльных тэхналогіях, асабліва ў вытворчасці ўзбраенняў ва ўмовах такой бездухоўнасці могуць прывесці толькі да катастрофы, што мы і маем ужо ў экалогіі. Беларусі ж сёння патрэбна якраз наадварот культура, максімальна насычаная духам розуму, аптымізму і веры ва ўласную будучыню.

І тут вызначальная роля як нацыя- і культуратворчага фактару, як надканфесійнай цвёрдай маральна-этычнай сістэмы належыць хрысціянству. Менавіта хрысціянскі ідэал — пазачасавы, вечны — арыентуе асобу і грамадства не на кан'юнктуру, а на ўзыходжанне, развіццё.

Нягледзячы на знешні хрысціянскі рэнесанс пасля працяглага перыяду ваяўнічага атэізму і вульгарнага матэрыялізму, выяўлены ў павелічэнні колькасці рознаканфесійных абшчын, святароў, адбудаваных храмаў, працэс дэхрысціянізацыі грамадства працягваецца. Сучаснае грамадства застаецца па сутнасці секулярызаваным, атэістычным, абязбожаным. Пераважае або вонкавая «модная» набожнасць, або адкрытае ігнараванне рэлігіі і ўспрымання веры як сярэдневяковага цемрашальства, або, у лепшым выпадку, — атаясамліванне Царквы з яе сацыяльна-культурным, сацыяльна-палітычным функцыяніраваннем.

Пакуль жа не будзе разумення перавагі духоўнага над матэрыяльным, над грамадска-палітычным і нават нацыянальна-культурным (апошнія, па сутнасці, ёсць усяго сродкам выяўлення духу, прамежкавай задачай, як і само будаўніцтва нацыянальнай дзяржавы), датуль мы не зможам знайсці падмурак для кансалідацыі нацыі, для аб'яднання грамадства.

Аднаўляючы выкінутыя і забытыя старонкі духоўнай спадчыны, не трэба пазбягаць язычніцтва аўтэнтчнага, напоўненага вераю ў боскае тварэнне, у быццё, у космас. Такое язычніцтва, захаванае ў народнай міфалогіі, у адрозненне ад неязычніцтва — вульгарызаванага ніцшэанства, не прыводзіць да спажывецкага стаўлення да жыцця, калі ўсё дазволена, калі абагаўляецца сіла, улада, грошы.

Разумеючы духоўную і культурную перспектыву хрысціянства ў Беларусі, працягваючы Скарынавы традыцыі хрысціянскага асветніцтва, Скарынаўскі цэнтр распачаў новы напрамак сваёй дзейнасці, аформлены ў адзел праблем хрысціянства і нацыянальнага развіцця. Першы крок тут — стварэнне і пачатак рэалізацыі грамадскай Праграмы «Хрысціянству – 2000», якая складаецца з асветніцкага, навукова-даследчага, выдавецкага і каардынацыйнага праектаў.

Знаходзячыся паміж Усходам і Захадам, як паміж марозам белым і агнём, упісаная ў нашу драматычную гістарычную парадыгму і яе вынікі — незвычайна нізкі для канца XX ст. узровень нацыянальнай самасвядомасці і замарожанасць, запаволенасць нацыянальна-культурнай традыцыі, мы даюць не ўспрымаем як аксіёмы дзве элементарныя рэчы:

1. Беларусь — не арганічны кампанент імперскай звышдзяржавы, якая ўзяла ў спадчыну арганізацыйны і рэальны палітычны ўплыў імператываў таталітарнай дзяржавы, а гэта еўрапейская краіна, закліканая знайсці адэкватнае месца ў супольнасці еўрапейскіх народаў.
2. Ідэяй, якая павінна выступіць кансалідуючай як для нацыянальнай самасвядомасці ў цэлым, так і для ўсіх суб'ектаў палітычнага і сацыякультурнага працэсу ў краіне, з'яўляецца ідэя **захавання суверэннітэту як вышэйшай каштоўнасці**.

Існаванне беларускай дзяржавы апраўдваецца старадаўняй культурнай парадыгмай, якая павінна не проста захавацца, але быць жывою, актуальнаю сёння, спраўджаваць духоўнае развіццё кожнай асобы і грамадства ў цэлым.

Без беларускай культуры і беларускай мовы, а г. зн. мэтанакіраванай, паслядоўнай, сістэмнай яе падтрымкі дзяржава становіцца пустой юрыдычнай формай-фікцыяй, губляе ўнутраны сэнс і перастае існаваць як самастойная перспектывіўная сацыяльная сістэма.

У той драматычнай сітуацыі, якая склалася ў беларускай нацыянальнай культуры, менш за ўсё вінаваты яе творцы — пісьменнікі, мастакі, навукоўцы, дзеячы культуры наогул. Беларуская літаратура, літаратурная і навуковая распрацоўка роднае мовы, даследаванне беларускай культурнай традыцыі ў Беларусі не ніжэй, чым у іншых былых рэспубліках СССР. Па некаторых галінах навукі, напрыклад, па выпуску нацыянальнай энцыклапедычнай літаратуры, даследаванню лексікі і роднае мовы, вывучэнню літаратуры і нацыянальнага фальклору Беларусь абагнала іншыя краіны.

Крызіс нацыянальнай культуры наспяваў даўно ў выніку паступовага адрыву дзвюх узаемзвязаных падсістэмаў культуры — сферы яе тварэння і сферы функцыяніравання на дзяржаўна-ўпраўленчым і масавым грамадскім узроўнях. Гэта драма абумоўлена як гістарычна палітыка-ідэалагічнымі фактарамі, так сёння яшчэ і стыхійна-«рыначным» працэсам выцяснення роднае мовы беларусаў з усіх сфер дзяржаўнага і грамадскага жыцця. Таму што мова — знакава-сімвалічнае, духоўнае аблічча ўсёй культуры, нацыі, нацыянальнай гісторыі, то па-за нацыянальнай мовай не можа нармальна развівацца і функцыяніраваць не толькі культура, але і чалавек, грамадства, дзяржава.

Прыняты ў БССР «Закон аб мовах у Беларускай ССР» (1990, 26 студз.) вярнуў дзяржаўны статус беларускай мове, страчаны ў канцы XVII ст., адноўлены ў гады афіцыйнай палітыкі беларусізацыі (1920-я гады) і замацаваны 22-м артыкулам Канстытуцыі БССР 1927 года. Але пазней яе дзяржаўнасць страчана ў выніку вынішчэння і падаўлення нацыянальна арыентаванай

беларускай інтэлігенцыі, у тым ліку тых грамадскіх і дзяржаўных дзеячаў, якія ажыццяўлялі палітыку беларусізацыі. У 1930–1980-я гады руская мова ў БССР займала пануючае становішча, фактычна выконвала функцыі дзяржаўнай мовы. Беларуская мова, выцесненая з дзяржаўнага і грамадскага ўжытку, паступова даходзіла да той мяжы, за якой яна становіцца амаль экзотыкай.

Ужо «Закон аб мовах у БССР» быў непапулярны, бо ў яго была ўнесена істотная папраўка: мовай «міжнацыянальных зносінаў» у краіне была абвешчана мова руская. Гэтая папраўка шырока выкарыстоўвалася для таго, каб ігнараваць дзяржаўны статус беларускай мовы, спасылаючыся на тэзіс — «шматнацыянальны склад насельніцтва Беларусі» (Тут свядома, альбо па няведанню блытаюць паняцці «нацыя» і «этнос», этнічнае паходжанне розных слаёў насельніцтва). Тым не менш гэты закон дазволіў за некалькі гадоў істотна выправіць становішча з роднай мовай беларусаў, асабліва ў сферах народнай адукацыі, інфармацыі, часткова ў сферы сацыя-культурнага абслугоўвання.

«Закон аб мовах у БССР» пры відавочнай яго непапулярнасці даваў магчымасць паступова за дзесяць гадоў, гэта значыць у 2000 годзе, наблізіць (толькі наблізіць, а не фактычна прыраўняць) статус беларускай мовы да фактычнага становішча рускай мовы ў Беларусі. У выніку рэферэндуму 1995 г. запрацаваў універсальны закон эканоміі энергіі і рэсурсаў: усе — ад вышэйшых чыноўнікаў да сельскай школы — «эканомяць» на роднай мове беларусаў. У шматлікіх дзяржаўных сферах, напрыклад, ва ўстановах Міністэрства фінансаў, з якімі маюць справу ўсе грамадзяне, ужо нельга даць распіску і паставіць сваё імя на беларускай мове: фінансісты даўно забылі пра яе існаванне, глядзяць на беларуса як на замежнага госця, які не ўмее «нормальна, по-рускі» запоўніць бланкі.

Справа не толькі ў «фінансах». Фрагменты беларускасці засталіся толькі ў сферы культуры, часткова — адукацыі і рэдка — гуманітарнай навукі (а што такое беларуская рускамоўная гуманітарная навука — не проста правінцыйная расійская, гэты феномен патрабуе ўважлівага вывучэння). У выніку гэтага «аўтэнтэчны беларус», грамадзянін нашай Беларусі, які жыве ў «поліпрыцягнення» беларускай мовы і беларускай культурнай традыцыі, адчувае сябе бездапаможным эмігрантам. Але справа не толькі ў парушэнні правоў гэтых беларусаў. Яшчэ больш драматычная сітуацыя, калі ўсё грамадства існуе ў адрыве ад тысячагадовай нацыянальна-культурнай традыцыі. У выніку не выкарыстоўваецца той вялікі духоўна-творчы і маральна-выхаваўчы патэнцыял, які назапашаны гэтай традыцыяй, здадзенай сёння ў музеі, архівы, так сказаць, дэпаніраваны «на ўсялякі выпадак».

Праблема беларускай нацыянальнай культуры, яе ўсебакавага і стабільнага развіцця, паўнацэннага функцыяніравання ў краіне і свеце не можа быць вырашана высілкамі асобных грамадскіх арганізацый, дзяржаўных устаноў і ведамстваў, уключаючы міністэрствы. У спецыфічных для Беларусі

ўмовах на працягу двух стагоддзяў праводзілася татальная дэнацыяналізацыя і русіфікацыя на ўсіх узроўнях — праз дзяржаўныя ўстановы, школу, армію, сродкі масавай інфармацыі, а ў былым СССР — яшчэ і праз фарсіраваную індустрыялізацыю, гвалтоўную калектывізацыю, ліквідацыю самастойнага гаспадарлівага сялянства як класа, якое спрадвеку было этнічным ядром нацыі і захавальнікам культурна-нацыянальнай традыцыі праз сваю эліту — нацыянальную інтэлігенцыю. У такіх умовах праблема экалогіі культуры, выжывання і развіцця нацыянальнай традыцыі можа быць вырашана толькі сродкамі мэтанакіраванай і доўгатэрміновай дзяржаўнай палітыкі і распрацаванай на дзяржаўным узроўні праграмы адраджэння беларускай нацыянальнай культуры.

Каб дасягнуць рэальнага раўнапраўнага становішча беларускай мовы і культуры з тым жаргонам вялікай рускай мовы, якім карыстаецца большасць грамадзян, можна ісці шляхам паступовых рэформаў. Тут мае значэнне і фактар прававы, які абавязвае, і фактар запатрабаванасці дзяржавай і адпаведна сацыяльным функцыяніраваннем, і фактар заахвочвання, падтрымкі, і нават фактар рэкламы, уплыву на масавую свядомасць праз стварэнне стэрэатыпаў станючага ўспрымання беларускага слова.

Калі беларуская культура будзе існаваць не толькі ў варыянце элітарнай, акадэмічнай, але масавай, з апорай на традыцыю, якая яшчэ павінна быць дасканалы вывучана праз аднаўленне ўсіх сваіх забытых і выкінутых старонак, будзе ўстаноўлена моцная зваротная сувязь паміж носьбітамі і творцамі культуры, і адпаведна кожны будзе носьбітам і кожны — творцам.

Для гэтага спачатку неабходна паглядзець праўдзе ў вочы, вывучыць, прааналізаваць тое катастрафічнае становішча, у якім апынулася беларуская мова і тыя нашы грамадзяне, якія жывуць у духоўным полі беларускай культуры. Цяперашнія шматлікія сацыялагічныя інстытуты і службы, дзяржаўныя і «незалежныя», ігнаруюць гэтую праблему, «не заўважаюць» яе. Трэба ствараць сваю, беларускую сацыялагічную службу. Адным словам, ісці па шляху, мабыць не лёгкаму, але справядліваму: паступоваму ўраўноўванню магчымасцяў цяпер ужо беларускамоўнай меншасці ў краіне.

Вось тут і спатрэбіліся б паслугі ННАЦ імя Ф. Скарыны, іншых асяродкаў нацыянальнай культуры. ННАЦ як агульна-нацыянальны інстытут мог бы каардынаваць аб'ектывныя даследаванні, у тым ліку сацыялагічныя, рэальнага становішча беларускай мовы і культуры ў краіне, інфармаваў бы ўрадавыя, дзяржаўныя ўстановы і грамадскасць аб тых працэсах, якія адбываюцца ў нацыянальнай культуры.

Сёння роля Скарынаўскага цэнтра як інстытута краіны мае як мінімум два значэнні. Першае — навукова-асветніцкае, калі аб'ектам даследавання з'яўляецца Беларусь, а папулярныя яе духоўна-культурныя скарбы. Нацыянальна-культурная эліта працуе з грамадзянамі сваёй краіны і часткова — замежжа. Цэнтр Скарыны — не проста ўнікальны энцыклапедычны

беларускі асяродак, які распрацоўвае комплексныя міждысцыплінарныя навуковыя праблемы. Скарынаўскі цэнтр — гэта спроба фарміравання пазітыўнай беларускай самаацэнкі праз актуалізацыю нацыянальнай культурнай традыцыі, найперш — інбелкультгаўскай.

Другое значэнне — ідэалагічнае, якое вынікае з дзяржаўнага статусу Цэнтра і непасрэднага яго супрацоўніцтва з міністэрствамі і ведамствамі, уззелу нацыянальна-культурнай эліты ў дзяржаўным кіраванні.

Такім чынам, Беларусі, каб вырашыць праблемы сацыяльна-ідэалагічную і духоўна-маральную, перш-наперш трэба вырашаць праблему, якую еўрапейскія нацыі ў пераважнай большасці вырашылі ўжо даўно. Праблему, якую праігнараваць усё роўна немагчыма, — нацыянальна-культурную. Тут апошняе слова за агульнадзяржаўнай палітыкай.

Спрадзеку беларусы выбіраюць шлях... Гэта мабілізуе, і пакуль не адбудзецца канчатковага выбару, наша нацыя няўхільна будзе назапашваць свой творчы патэнцыял. Думаю, што гэты патэнцыял зрэалізуецца ў хрысціянскім экуменізме, які ёсць адкрытасцю, збліжэннем, а не стратай уласных перакананняў, талерантнасці сацыяльна-палітычных формаў і росквіце духоўнасці самабытнай беларускай культуры.

Калі будзем ісці — незалежна, на Усход ці на Захад — з галавой, парабску схіленай, з мязотнымі комплексамі плебейства і атрутнай псіхалогіяй сервілізму — Беларусі не будзе. Бо не там яе трэба шукаць. І не толькі з гісторыі будаваць перспектыву. Будаваць Беларусь трэба з духу, маралі, сумлення. З веры і адказнасці. І галоўнае — З ІДЭІ і ВОЛІ.

Мікалай Крукоўскі (Мінск)

РЭЛІГІЯ І АДРАДЖЭННЕ БЕЛАРУСКАЙ НАЦЫЯНАЛЬНАЙ КУЛЬТУРЫ

Праблемы, якім прысвечаны наш высокі сход і якія мы тут збіраемся з вамі абмяркоўваць, надзвычай важныя і сур'ёзныя. Сярод іх праблема адраджэння беларускай нацыянальнай культуры ў яе сувязі з рэлігіяй, і ў прыватнасці з хрысціянствам, з'яўляецца асабліва сур'ёзнай і нават па-свойму балючай. І паколькі вы даверылі адкрыць яе абмеркаванне філосафу, дазволу сабе, можа, рызыкуючы некалькі абцяжарыць вашу ўвагу, пачаць разгляд азначанага пытання менавіта з агульнафіласофскага пункту гледжання.

Яшчэ ў Бібліі некалі было напісана: *Εν αρχῇ ην ο Λογος, και ο Λογος ην προς του Θεου, και Θεος ην ο Λογος*. Так на старагрэчаскай мове гучыць

вядомае выказванне апостала Іаана, згодна з якім у пачатку было слова, і слова было ў Бога, і Бог быў словам. У мове вялікіх грэкаў слова «логос» азначала не толькі «слова», але і «розум», «дух», а ў рэлігійным кантэксце, як бачым, яшчэ і Бог. Зразумелы таму глыбокі і вялікі сэнс таго знакамітага евангельскага афарызма. Усё сапраўды пачынаецца з духу. І пры ўтварэнні Космасу, і пры ўзнікненні чалавека. І пры стварэнні ім так званай другой чалавечай прыроды — культуры. Беларуская нацыянальная культура, вядома, не пачынаецца сёння. Гэта была некалі магутная і развітая еўрапейская культура Вялікага Княства Літоўскага, якой многім абавязана і сучасная руская культура. Але такі быў трагічны ход гісторыі, так нас душылі і нявечылі несправядлівасці напаяўкаланіяльнага сацыяльнага быцця пад абцасам імперскай Расіі, што сёння прыходзіцца зноў гаварыць пра адраджэнне беларускай культуры як пра нейкі, хоць і адносны ў часе, але пачатак.

Сувязь рэлігіі і культуры ў гісторыі культуралагічных даследаванняў мала калі аспрэчвалася напрамую. Нават так званыя навуковыя атэізм марксістаў-ленінаў змушаны былі прызнаць існаванне такой сувязі, хоць і лічыў услед за Марксам рэлігію опіумам для народа. Культура наогул, згодна з гэтым светапоглядам, узнікае і развіваецца толькі на базе эканомікі, г. зн., на аснове матэрыяльных вытворчых адносін у працэсе ўзаемадзеяння чалавека і прыроды. Трэба адзначыць, на жаль, пры гэтым, што і сёння, нягледзячы на адмову ад гэтай канцэпцыі, у нас застаецца даволі распаўсюджаным гэткае ж аднабакова матэрыялістычнае ўяўленне аб культуры і наогул аб сутнасці жыцця. Калі ў часы так званага развітога сацыялізму існавалі ў нас яшчэ нейкія, хоць і лжывыя ідэалы, сёння мы жывём ужо ў цалкам абязбожаным, паводле горкага выразу Хайдэгера, свеце. І ўсе свае надзеі ўскладаем на тую самую эканоміку, забываючыся, што не хлебам адзіным жывы чалавек і што сённяшняе наша бяхлеб'е ёсць не што іншае, як вынік нашага бязбожжа і бездухоўнасці. А то і проста ўпадаем у бязвыхадны, чорны песімізм.

Тут не месца, зразумела, для спецыяльнага разгляду самой праблемы ўзаемаадносін культуры і рэлігіі ў цэлым. Гэта асобная і вельмі няпростая праблема. Тым болей, што і сама рэлігія ўяўляе сабой складаную з'яву, унутраным зместам якой з'яўляецца паняцце Бога, а знешняй формай — канфесія і за ёю царква. Мы па зразумелых прычынах будзем мець справу тут пераважна з паняццем Бога. Паняцце Бога з культуралагічнага пункту гледжання яшчэ больш складанае для разумення, асабліва калі ўлічыць даўнія атэістычныя схільнасці еўрапейскай культуры. Гэта таксама тэма для спецыяльнага аналізу. Зараз зазначым толькі, што, некалькі мадэрнізуючы Тамаша Аквінскага і неатаміста Жыльсона, Бог разумеецца тут як структура структур. Зрэшты і Тамашова разуменне Бога як формы форм, узыходзячае да Арыстоцэлеўскага паняцця формы як процілегласці матэрыі, добра ўзгадняецца з сучасным паняццем структуры. Асабліва, калі структуру, услед за эстонскім філосафам Я. К. Рэбане, трактаваць як крышталізаваную, скажам так, інфармацыю, а апошняю — непасрэдна ўжо і як дух.

У сярэдзіне і канцы ХХ ст. у вырашэнні праблемы ўзаемаадносін культуры і рэлігіі назіраліся самыя разнастайныя падыходы, у тым ліку і дыяметральна процілеглыя. І, як звычайна, найбольш праўдзівым сярод іх заўсёды аказваецца той, хто знаходзіцца дзесьці пасярэдзіне паміж крайнасцямі матэрыялізму і ідэалізму. Згодна з гэтым падыходам рэлігія, як і ўся духоўная культура і культура матэрыяльная, утвараюць сабой ураўнаважанае, цэласнае і ў той жа час рухомае адзінства. Як і наогул адзінства духу і матэрыі, паводле сучаснай філасофіі ўсеадзінства. Разглядаемая так культура выступае перад намі як нейкая цэласная сістэма ўзаемаадносін і ўзаемадзеяння чалавека з акаляючым яго аб'ектыўным светам. Матэрыяльная культура як сістэма і прадукт узаемадзеяння чалавека з прыродай, культура духоўная як сістэма і вынік узаемаадносін са светам духоўным і яго найвышэйшай, так бы мовіць, інфармацыйна-ідэальнай інстанцыяй, у якасці якой выступае Бог.

Цэласная сістэма культуры ў той жа час і рухомае. Падобна рытму чалавечага дыхання, ролі актыўна-дзейснага духу і пасіўнай матэрыі ў гісторыі культуры папераменна змяняюць адна адну. Нездарма ж і самі тыя словы «дух» і «душа» ў многіх мовах паходзяць ад слова «дыханне»: у старагрэцкай, напрыклад, *πνεῦμα* ад дзеяслова *πνεῖν*, у лаціне — *spiritus* ад *spirare*. Цікава, дарэчы, што тая ж самая метафара з дыханнем у тым жа значэнні сустракаецца нават у стараіндыйскай Рыгведзе і Унанішадах. Азначаныя змены актыўнасці духу і пасіўнасці матэрыі ў іх пастаянным узаемадзеянні, падобна гіганцкаму ўздыху і выдыху, выступаюць перад намі як фазы ўзлёту, росквіту і заняпаду культуры, утвараючы сабою фундаментальныя фазы хвалепадобнага развіцця яе ў гісторыі наогул. Фазы, адзначаныя ўжо старажытным Платонам, а ў новыя часы філосафамі Вікам і Гегелем і эмпірычна пацверджаныя гісторыкамі культуры Шпенглерам, Тойнбі і Сарокіным. Хацелася б падкрэсліць, дарэчы, пры гэтым, што аналагічная канцэпцыя «сінусаідальнага» развіцця ў галіне, напрыклад, мастацкай культуры на працягу больш чым трыццаці гадоў незалежна распрацоўвалася ў нас у Беларусі, а ў апошнія чатыры-пяць год, нарэшце, стала прызнавацца і ў Маскве.

Актыўная роля духу і ідэі ў чалавечым жыцці неафіцыйна прызнавалася, як вядома, нават марксістамі. Маркс, напрыклад, падкрэсліваў гэта, параўноўваючы архітэктара з пчалой, а Ленін хваліў за тое і самога Гегеля. У адносінах да індывідуальнага чалавека сапраўды відавочна, што перш чым нешта зрабіць, ён заўсёды спачатку думае. Але тое справядліва і адносна ўсяго грамадства, народа, нацыі. У паасобнага індывіда гэтае думанне павінна заўсёды абапірацца не на нейкі часовы роздум або настрой, а на цвёрдае перакананне, заснаванае на пэўным агульным і пастаянным прынцыпе, падмацаваным глыбокаю вераю. Мы не вельмі паважаем, напрыклад, чалавека, у якога няма такой веры, а тым болей ніякіх саміх такіх прынцыпаў. І, наадварот, высока цэнім чалавека, як кажучь, з прынцыпамі. Толькі такі чалавек можа з поспехам рэалізоўваць свае задумы ў матэрыяльнай практыцы.

Так жа і ў аспекце цэлага соцыума. У перыяд яго станаўлення духоўнае жыццё, як паказалі даследаванні М. Вэбера, А. Тойнбі і П. Сарокіна, заўсёды першынствуе над жыццём матэрыяльным. І тут таксама на першы план выступае пэўная ідэя або ідэал, у які гэты соцыум павінен верыць. Пры гэтым і тут ідэал не павінен быць абмежаваным у часе і прасторы, а мець як найбольш усеагульны, шырокі, абсалютны характар. Без гэтае ўмовы ідэал такі ператвараецца ў ідала альбо куміра, што, як правіла, прыносіць народу толькі няшчасце. Нездарма ж многія рэлігіі з такой настойлівасцю папярэджваюць аб небяспецы веры ў падобныя ідалы і куміры. Вера падобнага тыпу хутка губляе сваю духоўнасць і ператвараецца ў звыклую матэрыяльную зацікаўленасць, хутка спаўзаючую на амаральны спажывецкі індывідуалізм. А за ім і на пазіцыі цынчнага адмаўлення ўсялякай духоўнасці наогул. Гэта, дарэчы, і здарылася з няшчасным савецкім грамадствам і ягонай культурай.

Гістарычны крах савецкага сацыялістычнага грамадства якраз і быў абумоўлены азначанай трагічнай супярэчнасцю. Камуністы запазычылі свой духоўны ідэал у хрысціянскай рэлігіі, самі стоячы, аднак, на антырэлігійных, матэрыялістычных пазіцыях. Вядомы гісторык і філосаф А. Тойнбі ўвогуле характарызаваў марксізм як своеасаблівую хрысціянскую ерась. Марксісты сапраўды пісалі на сваіх штандардах хрысціянскія заповедзі тыпу «хто не працуе, той не есць», «мір хацінам, вайна палацам», «хто быў нічым, той стане ўсім». Аб'явіўшы, аднак, сваім ідэалам камуністычны ідэал і нават увёўшы ў абарот свой уласны маральны кодэкс, камуністы падмацоўвалі яго пераважна абяцаннямі нерэальна шчодрага матэрыяльнага багацця і сытасці, і то толькі ў ідэальнай будучыні. У рэальнай жа сучаснасці яны трымалі народ у напauгалодным стане і бязлітасна душылі свабодную думку і духоўнасць, самі цынчна парушаючы любыя маральныя патрабаванні. Асабліва ж ненавіснай была ім рэлігія. Крывадушна абвешчаючы новую, камуністычную квазідухоўнасць, марксісты-ленінцы ў сваёй практыцы абатпіраліся толькі на матэрыяльную сілу і прымус, ператвараючы гэтым свае першапачаткова разумныя ідэалы ў тыя самыя нядобрыя куміры і ідалы. Да чаго тое прывяло, усе мы сягоння бачым. Абрынулася не толькі культура народа, але і сам народ разам з вераю ў тыя ідэалы і куміры амаль што ўвогуле страціў свой дух і самасвядомасць, перайшоўшы на пазіцыі ўтрыманства, цынчнага ідывідуалізму і мёртвай, пасіўнай бездухоўнасці.

Тое, што марксізм стаў прычынай гэткага ўпадку, у сваю чаргу мела пэўныя падставы. Як прарочылі яшчэ філосафы мінулых часоў і як на фактах у XX ст. даказалі тыя ж Шпенглер, Тойнбі і Сарокін, кожная культура, падобна як мы ўжо бачылі, удыху і выдыху, перажывае ў сваёй гісторыі фазы пад'ёму, росквіту, дэградацыі і пачатковага ўпадку, ці, як фігуральна выражаўся Шпенглер, вясну, лета, восень і зіму. Пры гэтым на фазе пад'ёму грамадства і яго культуры вядучую ролю заўсёды адыгрывае рэлігія разам з усёю духоўнай культурай, што было яшчэ раз пацверджана і Максам Вэберам. На фазе дэградацыі першынстваваць пачынае, наадварот, культура

матэрыяльная з яе матэрыялізмам, цынічнай практычнасцю і ўсеагульнай бязбожнасцю. Згодна з гэтай заканамернасцю і Еўропа ўжо з сярэдзіны XIX ст. пачала перажываць сваю «восень», што не магло не адбіцца і на ўзнікшым у нетрах еўрапейскай культуры марксізме. Маркс, напрыклад, меў у якасці сваіх сучаснікаў такіх агульнавядомых дзеячаў, як Дарвін і Бальзак. Для Дарвіна, як вядома, галоўным жыццёвым прынцыпам была бязлітасная барацьба за існаванне, для герояў Бальзака — гэтка ж барацьба за грошы. Маркс дадаў сюды яшчэ бязлітасную і амаральную класавую барацьбу з яе гістарычным матэрыялізмам і дыктатурай пралетарыяту. Марксізм і на свет, такім чынам, паявіўся ўжо з нядобрымі радзімымі знакамі, характэрнымі для той эпохі. Пазней прызнаваў гэта і сам яго заснавальнік Маркс.

Гістарычная віна заснавальнікаў «навуковага камунізму» заключалася ў тым, што яны не заўважылі, што плывуць па цячэнні, і прынялі злавесныя прыкметы вадаспада наперадзе за нешта новае і прагрэсіўнае. Гэта была хутчэй іх гістарычная бяда, чым віна. Але расійскія камуністы, якія перанеслі марксізм на расійскую глебу, якая была на зусім іншай яшчэ фазе свайго развіцця, нясуць на сабе поўную адказнасць і віну за сваю недальнабачнасць і палітычны авантурызм, якія прывялі да жахлівых наступстваў. Пад іх неразумнаю дзейнасцю радзімыя знакі марксізму прынялі невылечна злаякасны характар. Лёгкадумна ўздыбіўшы рэвалюцыяй, падобна Фальканэтаўскаму Пятру, зацугляную псеўдаідаламі Расію, яны так і не змаглі перавесці яе ў спакойны кар’ер нармальнага сацыяльнага развіцця, затузаўшы бязглуздымі гаспадарчымі эксперыментамі і акрывавіўшы бессэнсоўнымі злачынствамі архіпелага ГУЛАГа. Тое, што яны зрабілі з вялікаю рускай культурай, пачынае толькі сёння ўсведамляцца.

У яшчэ больш жахлівым становішчы аказалася культура беларуская, як і ўвесь беларускі народ. Калі руская культура перажывала і перажывае падвойны крызіс як вынік агульнаеўрапейскай шпенглераўскай «восені» і злачынна авантурыстычнай палітыкі расійскіх камуністаў, то культура беларуская перажывае крызіс патройны. Акрамя крызісу агульнаеўрапейскага тыпу і крызісу, спароджанага бальшавізмам, яна пакутавала яшчэ і ад напайкаланіяльнага стану ва ўмовах Расійскай імперыі, што цягнуўся ўжо больш чым два стагоддзі. У выніку ўсіх гэтых прычын беларускі народ у масе сваёй амаль што поўнасцю страціў нацыянальную самасвядомасць, мову, духоўную незалежнасць і глыбокую некалі рэлігійную веру. Дзеля таго, каб адрадзіцца ў якасці самастойнага народа і адрадзіць яго нацыянальную культуру, нам, беларусам, прыйдзеца прыкласці патройныя высілкі. І на ўсіх трох крызісных кірунках гэтыя высілкі складаюцца ў адзін, асноўны і важны — гэта перш за ўсё высілак за адраджэнне духоўнай культуры як незалежнай душы і самасвядомасці народа. А тут якраз і адыгрывае вядучую ролю рэлігія.

Рэлігія ў сістэме духоўна-культурных фактараў выконвае функцыю становога хрыбта духоўнай культуры. У аснове апошняй ляжаць, як вядома,

вера і розум. Але, калі розум абапіраецца ў сваіх пошуках ісціны на хісткай паказанні пачуццёвасці і можа часам памыліцца або ўвогуле перайсці на службу да гэтай пачуццёвасці, як тое здарылася, напрыклад, у Ніцшэ, то вера накіравана непасрэдна ўверх, да Бога як да абсалютнага арыенціра, з якім заўсёды павінны ўзгадняць свае прэтэнзіі не толькі розум, але і наша грэшная, у рэшце рэшт, жывёльная пачуццёвасць. У навуцы гэта, напрыклад, суадносіцца як матэматычная дэдукцыя і індуктыўная эмпірыка. А ў той жа пачуццёвасці індывідуальнага чалавека — як безумоўны рэфлекс і сістэма рэфлексаў умоўных, набытых у працэсе стракатай жыццёвай практыкі. Той самы безумоўны рэфлекс, што засцерагае нармальнага чалавека ад нядобрых і непрыгожых збочванняў. Так і ў цэлага народа рэлігія адыгрывае ролю, падобную на сістэму матэматычных аксіём, як пісаў некалі расійскі акадэмік Ігар Шафарэвіч, альбо безумоўных рэфлексаў. Рэлігія аказваецца ў самой аснове духоўнай культуры як яе зыходны і непарушны прынцып. Запаветы рэлігіі, аналагічныя матэматычным аксіёмам, кіруюць усім духоўным жыццём народа, і тут ужо рашаючае значэнне мае рэлігійная вера.

Вера, як і ў жыцці індывідуальнага чалавека, у якасці гэткага зыходнага духоўнага прынцыпу ў бытаванні цэлага народа дае яму сілу і стойкасць не толькі ў працэсе пасіўнага існавання, але і ў актыўнай барацьбе за свабоду і незалежнасць у будучыні, нягледзячы ні на якія часовыя сацыяльныя крызісы і няшчасці. Пачынаючы з Іаана Прадцечы, адзінокі голас якога ў пачатку гучаў быццам крык адзінокага ў пустыні, вера ў ісціну з прыходам Хрыста набрала магутную сілу і павяля за сабой незлічоныя масы ўсяго народа. Тая самая вера, што і самому Хрысту дала магчымасць не толькі хадзіць па вадзе, але і прасіць у свайго нябеснага Айца даравання для тых несвядомых людзей, за якіх ён пайшоў на крыж і якія ў большасці сваёй злосна крычалі Пілату: «Укрыжуй яго!». Тая самая вера, што амаль на два тысячагоддзі адраділа духоўнае жыццё і культуру Еўропы пасля жахлівага крызісу і ганебнай пагібелі некалі вялікай і магутнай Старажытнарымскай імперыі.

Гэтак жа і беларускі народ павінен зноў адрадіць у сваёй душы, увазобленай у ягонаў духоўнай культуры, веру ў Бога як найвышэйшы маральна-духоўны прынцып і веру ў сябе самога як у жывы і адухоўлены сацыяльны арганізм. Акрамя гэтага яго ніхто і нішто не выратуе. Ні справа, ні злева, ні з Захаду, ні з Усходу. Запад, напрыклад, сам перажывае глыбокую духоўную «восень» з яго дэструктыўнай абязбожанасцю і сатанінскім абсурдызмам, што выразней за ўсё выступае ў заходняй мастацкай культуры. Запавычавць у сённяшняй Заходняй Еўропы сацыякультурныя ідэі і ідэалы не вельмі разумна, бо і там культура рухаецца не ўверх, а па сыходнай лініі. Нездарма там некаторыя філосафы ўжо з другой паловы XIX ст. пачалі актыўна гэтаму процістаяць, дарэчы, таксама абапіраючыся на рэлігійную філасофію пратэстанцтва і каталіцкага неатамізму. Так што калі і запавычавць што ў Захаду, дык толькі ідэі з твораў гэтых філосафаў. Расія ж, з свайго боку, падобна колішняй Рымскай імперыі, ляжыць сёння ў зусім ужо

разбуральным духоўным крызісе, аб чым сведчыць хоць бы пазіцыя рускай праваслаўнай царквы, якая недасойна загразла ў службе кесару. Гэта не кажучы ўжо пра глыбокую агульную дэградацыю некалі вялікай рускай культуры. Замест, напрыклад, Салжаніцына з яго па-хрысціянску стойкай пакутнай Матронай, там сёння правяць баль Эдуард Лімонаў, Аляксандра Марыніна і Венедыкт Ерафееў, а самы таленавіты з іх Віктар Пялевін, увогуле не без падставы, успрымае сваіх суайчыннікаў як брыдкіх шасціногіх. Неразумнае імкненне некаторых палітыкаў уключыць Беларусь у склад Расійскай Федэрацыі прывядзе таму да канчатковай пагібелі не толькі беларускую культуру, але і сам беларускі народ. Апошняя апора для нас і для нашай культуры застаецца толькі Бог, што над намі, ды пад намі радзімая зямля. Як зеніт і надзір у астраноміі, гэта адзіныя для нас зараз арыенціры.

І гэта не адны толькі прыгожыя словы. У тых вельмі агульных на першы погляд сцверджаннях крыецца рашэнне і многіх дастаткова канкрэтных праблем, цесна звязаных з галоўнай праблемай сучаснасці — праблемай адраджэння беларускай культуры. Перш за ўсё гэта ўзнаўленне беларускай нацыянальнай самасвядомасці, якая падобна свядомасці індыўдуальнай, матэрыялізуецца ў мове. Мова як першая ступень рэалізацыі нацыянальнай самасвядомасці выступае быццам своеасабліва вiзiтная картка народа. Яго, так бы мовіць, псіхалагічны твар, пры наяўнасці якога і сам народ успрымаецца як пэўная сацыяльная рэальнасць. Праз мову, як праз своеасаблівую каардынатную сетку, згодна з культуралагамі Сэпірам і Уорфам, чалавек увогуле бачыць і ўспрымае акаляючы свет. Мова як актыўная інфармацыйная сістэма не толькі сведчыць аб рэальнасці народа як жывога і адухоўленага сацыяльнага арганізма, але ўзмацняе і павялічвае гэты арганізм праз сістэму нацыянальнага выхавання, выступаючы ў якасці рэальна-аб'ектыўнага носбіта ўсяе духоўнай культуры як ягонай суб'ектыўнай душы.

Узнаўленне беларускай нацыянальнай самасвядомасці менавіта як самасвядомасці незалежнай і самастойнай у працэсе сваёй рэалізацыі абумоўлівае сабою таксама права народа на дзяржаўную незалежнасць і суверэнiтэт. Як вядома, канкрэтны iндывiд становiцца правадзейнай асобаю толькі пры наяўнасці ў яго развітой, здаровай свядомасці. Толькі тады ён набывае права асабістай свабоды і недатыкальнасці. Так і народ толькі пры наяўнасці ў яго развітой нацыянальнай самасвядомасці становіцца правадзейным сацыяльным суб'ектам. І правадзейнасць гэтага сацыяльнага суб'екта ўвасабляецца і аб'ектыуецца ў яго дзяржаўнасці і суверэнiтэце, асноўнай прыкметай якіх з'яўляецца свабода і незалежнасць. Незалежная беларуская дзяржаўнасць таксама павінна быць вынікам духоўнай актыўнасці народа, выцякаючай з яго веры ў iерархiчную сiстэму iдэалаў i ў рэшце рэшт у запаветы рэлігіі як зыходныя прынцыпы і абсалютны духоўна-маральны арыенцір. Той самы арыенцір, што Імануіл Кант азначаў некалі як катэгарычны імператыв. Тое ж меў на ўвазе і Гегель, калі сцвярджаў, што дзяржава ёсць рэальнасць маральнай iдэi. А яшчэ дзве тысячы гадоў таму назад апостал

Павел увогуле пісаў, што ўсялякая ўлада ад Бога. Дзяржава, як бачым, трымаецца і на духоўнасці, а не на адной толькі ленінскай канцэнтраванай эканоміцы. І тым болей не на сіле матэрыяльнага прымусу, як сцвярджалі і сцвярджаюць сёння марксісты, фашысты і некаторыя блізкія да іх палітыкі. Аб эканоміцы, дарэчы, варта было б у гэтым кантэксце сказаць крыху больш.

Нават згодна з паўсядзённым мысленнем, як мы бачылі, чалавек, перш чым штосьці зрабіць карыснае, павінен добра аб гэтым падумаць. Кіруючыся адной толькі індывідуальнай, інстынктыўнай пачуццёваасцю без удзелу веры і розуму, ён можа толькі спажываць, а не тварыць. Фрэйд тут вельмі перабольшваў значэнне сваёй праславутай сублімацыі. Гэтак жа і чалавечы грамадства, соцыум. Як аб тым пішуць многія заходнія філосафы, сучасная еўрапейская цывілізацыя перажывае менавіта спажывецкую фазу ў сваім развіцці. Тую самую фазу, якую Шпенглер характарызаваў як «восень». Тое ж па сутнасці з'явілася і прычынай няўдачы гарбачоўскай перабудовы і расійскіх рэформ, што паследавалі за ёю. Так званы застоі быў абумоўлены не столькі адсутнасцю дастатковага матэрыяльнага спажывання, колькі задушанасцю творчага духу народа тымі самымі афіцыйна-бяздушнымі ідаламі і кумірамі, у якія заканамерна ператварыліся пабудаваныя на матэрыялістычным светапоглядзе ідэалы камунізму. І калі наступіла, нарэшце, пэўная свабода, абязбожаны народ і яго кіраўніцтва кінуліся ў зусім ужо цынічную спажывецкую «прыхватывацыю» і разграбленне краіны, імкліва набываючы рысы гіганцкай злачынна-мафіёзнай сацыяльнай структуры. Цяперашняя амаль што цалкам абездухоўленая Расія, як сведчаць апошнія падзеі, пачынае ўжо яўна рухацца ў нядобрым кірунку чыста матэрыяльнай, імперскай дыктатуры.

Але ў той жа самай Еўропе, калі зноў вярнуцца да яе, у пачатку эпохі Рэфармацыі і Адраджэння, як паказалі Макс Вэбер і Зомбарт, менавіта пратэстанцкая этыка і дух капіталізму якраз і з'явіліся стымуламі, якія прывялі Еўропу і ўсю яе культуру да найвышэйшага ўзроўню не толькі духоўнага, але і матэрыяльнага жыцця. Гэта быў найвялікшы ўзлёт духоўнасці, які прывёў Еўропу да адраджэння і нечуванага росквіту рэлігіі, філасофіі і навукі. Гэта быў нябачаны росквіт мастацкай культуры, вядомы нам сёння пад назвай Рэнесанс. Гэта быў і магутны штуршок развіццю матэрыяльнай культуры з яе сённяшнім нечувана багатым узроўнем матэрыяльнага жыцця і фантастычным прагрэсам у тэхніцы. Менавіта тады, дарэчы, у Еўропе сталі развівацца і нацыянальныя мовы, менавіта ў той гістарычны перыяд пачалі фарміравацца і суверэнныя, незалежныя сёння сучасныя еўрапейскія дзяржавы.

У гэтым жа кірунку і гэтакім жа чынам павінна адбывацца і развіццё беларускага грамадства і яго нацыянальнай культуры. Сённяшняя агульная ўстаноўка толькі на абяздушаную эканоміку з арыентацыяй на індывідуальную выгаду і лёгкую асабістую нажыву толькі паскорыць наша злавеснае скачванне ўніз, у абдымкі яшчэ больш глыбокай бездухоўнасці і сацыяльнага распаду. Прыкладам гэтага можа быць усё тая ж сённяшняя Расія.

Выратаваць і даць нам сілу выстаіць у гэтым крызісе змога толькі вера ў Бога, у дадзеную нам Богам жа незалежную дзяржаву і ва ўласную сама-свядомасць, волю і розум як істотныя прыкметы чалавека. Чалавека, што носіць гордую назву Homo sapiens. Толькі гэта і дасць нам надзею на будучыню. Надзею на тое, што засвеціць некалі сонца і ў наша ваконца. Вось якія думкі прыходзяць у галаву, калі ўчытваешся ў вялікія Іаанавы словы: *Eu αρχη ην ο Λογος, και ο Λογος ην προς του Θεου, και Θεος ην ο Λογος.*

Уладзімір Конан (Мінск)

БЕЛАРУСКАЯ КЛАСІЧНАЯ ЛІТАРАТУРА Ў КАНТЭКЦЕ ХРЫСЦІЯНСКАЙ ЦЫВІЛІЗАЦЫІ

У аснове культурных узораў вялікіх цывілізацый ёсць пэўныя архетыпы, духоўная першааснова, выяўленая ў адпаведных вобразна-міфалагічных сюжэтах, фабулах, матывах. Не буду тут закранаць старадаўнія ўсходнеазіяцкія, тым больш афрыканскія ды іншыя далёкія для нас цывілізацыі, якія можна даследаваць аналітычным метадам, па частках, але цяжка нам, еўрапейцам, перажыць іх як нейкую сінтэтычную цэласнасць: мы адчуваем на сабе іхняе «дыханне», а часам нават іхнюю «музыку», але іхнія архетыпы застаюцца чужымі, не ўваходзяць у нашае перажыванне быцця — у нашу экзистэнцыю. Мы жывём у духоўным полі хрысціянскай цывілізацыі — незалежна ад рацыянальна сканструяваных светапоглядаў і вераванняў. А праз стагоддзі да нашага духоўнага быцця дакранаецца цывілізацыя антычная, перажытая еўрапейскім тыпам культуры як сваё дзяцінства і юнацтва.

Ад антычнасці ў еўрапейскую хрысціянскую цывілізацыю ўвайшлі два палярныя тыпы культуры, якія па сваіх міфалагічных архетыпах атрымалі назву *дыёнісійскі* (іншая назва — *вакхічны*) і *апалонаўскі*. Гэты апошні ідэнтыфікуецца з класічным тыпам культуры. Першы, дыёнісійскі тып культуры яскрава выявіўся ў народных карнавалах і аргічных вакханаліях, а пазней у прафесійным тэатральным мастацтве: сцэнаграфія старагрэцкай трагедыі і камедыі ўключала містэрыяльны культ Дыёніса-Вакха з крывавым ахвярапрынашэннем¹.

Па закону дыялектыкі палярныя тыпы не толькі разыходзяцца, але і сыходзяцца, утвараючы свабодны ад крайнасцяў сінтэз. Спалучэнне дыёнісійскага сутоння і апалонаўскага святла стварыла новы, *арфічны* тып культуры і рэлігіі. Для вытокаў яго — антычны міф пра жыццё, смерць, узыходжанне

¹ Жлутка Алесь. Арыстафанавыя «Жабы» — драма жыцця і смерці ў атэнскім тэатры Дыёніса // Крыніца. 1999. № 4; № 9. С. 108–129.

на неба чароўнага музыкі і паэта Арфея, сына сонечнага Бога мастацтва Апалона і парнаскай музы Каліопы («прыгожагалосай»). Вобраз чароўнага музыкі і спевака ў хрысціянскай цывілізацыі набыў значэнне сімвала сугес-тыўнасці мастацтва, найперш паэзіі і музыкі, іхняй унушальнасці, здольнасці чараваць слухачоў і, больш таго, вызваляць іх ад непрасветленых інстынктаў. У кульце і мастацкай пластыцы эзатэрычнай рэлігіі орфікаў Арфей выяўляўся у вобразе Добрага Пастыра, апекуна хатніх і дзікіх жывёлаў. Тут адбылася сустрэча антычнай і хрысціянскай цывілізацый, бо вядома, што і цэнтральны герой рэлігіі выратавання Хрыстос ад пачатку выяўляецца ў вобразе Добрага Пастыра.

Арфічныя і хрысціянскія матывы ў беларускай народнай культуры і прафесіянальнай літаратуры часткова аналізаваліся мною ў ранейшых публікацыях². Аднак у гэтым кірунку варта правесці фундаментальныя даследаванні ўсёй нацыянальнай мастацкай культуры, каб раскрыць яе далучанасць да кантэксту хрысціянскай цывілізацыі. Бо на працягу двух стагоддзяў прыніжанасці Беларусі ў складзе Расійскай імперыі (канец XVIII – канец XX ст.) склаліся два прымітыўныя і тым больш жывучыя міфы пра беларускую літаратуру, мову, нацыянальную культуру. Першы, дарэвалюцыйны міф: быццам бы беларуская культура маргінальная, развіталася не ў рэчышчы вялікіх цывілізацый, а ў закутку гісторыі, толькі на ўласным «этнічным хутары». Другі міф савецкага паходжання: быццам бы беларуская літаратура ад пачатку (ананімныя паэмы) і да апошняга літаратурнага класіка тапталася па шляхах павярхоўна зразуметага рэалізму, атэізму, была, так сказаць, падрыхтоўчым класам сацыялістычнага рэалізму, не мела нічога агульнага з хрысціянскай цывілізацыяй і сусветнай мастацкай традыцыяй.

Наша старадаўняя літаратура эпох Сярэднявекі і Рэнэсансу, ад Кірылы Тураўскага да Сімяона Полацкага сведчыць пра хрысціянскі радавод сваім зместам і сваёй паэтыкай. Але тады гэтае ўключэнне ў кантэкст еўрапейскай цывілізацыі адбывалася на ўзроўні засваення выяўленчых сродкаў біблейскай паэтыкі і рыторыкі, шляхам выкарыстання сюжэтаў і вобразаў. Больш складаная праблема — выяўленне біблейскіх матываў і хрысціянскіх ідэалаў у новай беларускай літаратуры. Станаўленне яе адбывалася ў канцы XVIII – пачатку XX ст. Тады былі асветніцтва, пазітывізм,

² Конан Уладзімір. Беларускі музыка — Арфей // Польша. 1992. № 11; Яго ж: Народ в координах культуры. Стат'я 1 // Нёман. 1995. № 2. С. 138–145; Яго ж: Універсальны сімвал творчасці і мастацкага гена: Арфічныя матывы ў беларускім фальклоры // Мастацтва. 1998. № 10. С. 2–5; Яго ж: Біблейскія архетыпы і сімвалы ў беларускай літаратуры // Беларусіка = Albaruthenica: Кн. 6. Беларусь паміж Усходам і Захадам: Праблемы міжнацыянальнага, міжрэлігійнага і міжкультурага ўзаемадзеяння, дыялогу і сінтэзу. Ч. 1. Мн., 1997. С. 169–176; Яго ж: Бытие и слово: Библийские мотивы в белорусской литературе // Нёман. 1999. № 4. С. 228–246; Яго ж: Прарок // Нар. газета. 2000. 29 студз.; Яго ж: Беларуская літаратура ў кантэксце хрысціянскіх ідэалаў // Польша. 2000. № 2. С. 231–252; Яго ж: Біблейскія і хрысціянскія матывы ў беларускай этнічнай культуры // Наша вера. 2000. № 1. С. 47–51.

розныя плыні сацыялізму, адбывалася секулярызацыя культуры. Сацыяльна-палітычны і духоўны клімат эпохі не мог не паўплываць на спагадлівую да радасці і гора людскога літаратуру: да Кастрычніцкай рэвалюцыі ў ёй дамінавалі матывы сацыяльнага і нацыянальнага вызвалення працоўнага чалавека і народа, нацыі.

Аднак жа дарэвалюцыйная і савецкая крытыка памылялася, калі абмяжоўваліся аналізам толькі гэтага сацыяльнага пласта мастацкай творчасці. На ўзроўні сімвалічных архетыпаў, вобразаў і матываў, часам відавочных, але часта скрытых, беларуская класічная літаратура самабытна выявіла універсальныя ідэалы і цэннасці, якія ўводзяць яе ў кантэкст хрысціянскай цывілізацыі — аж да яе вытокаў — антычнай, біблейскай і этнічнай культурнай традыцыі. Антычная традыцыя выявілася ў арфізме, а біблейска-хрысціянская — у эсхаталагізме, акцэнтацыі прарочай місіі паэзіі, у дуалізме багацця і беднасці, сімвалічна абазначаных евангельскімі вобразами Лазара Беднага і яго багатага брата. Трэці выток класічнай літаратуры — нацыянальны фальклор, які ўзнік на язычніцкай аснове, але сфарміраваўся як культурная традыцыя ў эпоху хрысціянскай цывілізацыі, самабытна выявіў біблейска-евангельскія вобразы, матывы, архетыпы.

Некаторыя з гэтых матываў на ўзроўні травестацыі ёсць у першым закончаным творы новай літаратуры — ананімным вершаваным апавяданні «Васкрэсенне Хрыстова і сашчасціе Яго ў ад» (канец XVIII ст.), памылкова аднесенае савецкім літаратуразнаўствам да антырэлігійнай літаратуры³. Між тым узоры гэтага жанру вядомыя ў еўрапейскіх і славянскіх літаратурах, у аснове іх — папулярны ад Сярэднявекі і Рэнэсансу велікодны смех. Беларуская рэпрыза да гэтай традыцыі стрымана-дабрадушная, гумарыстычная, у стылі фальклорнага зніжэння нябесна-высокага да штодзённа-зямнога плана.

Іншы характар сувязі з хрысціянскай традыцыяй у элегічнай і лірычнай паэзіі: яна пачыналася ў нас з верша аддадзенага ў мікалаеўскую салдатчыну шаснаццацігадовага Паўлюка Багрыма:

Зайграй, зайграй, хлопча малы,
І ў скрыпачку і ў цымбалы,
А я зайграю ў дуду,
Бо ў Крашыне жыць не буду...

Гэта — прэлюдыя да ўсёй беларускай элегічнай паэзіі, бо тут ёсць яе пазнейшыя матывы, архетыпы і міфалагемы. У тым ліку — арфізм, надзея на чароўную і выратавальную музыку. Таксама арфізм нашай класічнай паэзіі — у назвах вершаў і цэлых зборнікаў: ідылія «Лірнік вясковы» (1852) Уладзіслава Сыракомлі, «Дудка беларуская» (1891) і «Смык беларускі» (1894) Ф. Багушэвіча, «Скрыпачка беларуская» (1906) Э. Пашкевіч-Цёткі, «Жалейка»

³ Энциклопедия литературы и искусства Беларуси: У 5 т. Мн., 1987. Т. 5. С. 343.

(1908) і «Гусляр» (1910) Янкі Купалы, «Песні-жальбы» (1910) Якуба Коласа, «Песні» (1913), «Песні працы і змагання» (1922) Цішкі Гартнага, «Мая ліра» (1924) Казіміра Сваяка. Усе нашы песняры (у гэтай іншаназве паэта — таксама арфічная традыцыя) верылі ў чароўную сілу паэзіі і музыкі, прарочую моц, і тут яны — спадкаемцы Арфея. Дарэчы, чароўным музыкам быў пас-тух, прарок, паэт, аўтар псалмоў цар Давід, з роду якога паходзіць Хрыстос у сваім гістарычным жыцці. А поруч з гэтым антычным матывам у нашай паэзіі ёсць фальклорныя міфалагемы і паэтычныя замовы, яны арганічна сумяшчаюцца з хрысціянскай малітоўнасцю. У П. Багрыма зварот «Дзе ж я пайду? Мілы Божа!» дапаўняецца міфалагічнай метамарфозай («у ваўкалака абярнуся...») і замовай ад салдатчыны («Ой, кажане, кажане! // Чаму ж не сеў ты на мяне? // Каб я большы не падрос // Ды ад бацькавых калёс») ⁴.

У Сыракомля пачынае кожную страфу сваёй ідыліі «Лірнік вясковы» з рэфрэна: «Ліра мая ты спеўная! З чараўнічага дрэва...» ⁵. Ф. Багушэвіч свой зборнік вершаў «Дудка беларуская» пачынае паэтычнай замовай, каб надаць песні чарадзейную моц: «Эх, скручу я дудку! // Такое зайграю, // Што ўсім будзе чутка // Ад краю да краю! [...] Каб ты так іграла, // Каб зямля скакала! [...] Цяпер зраблю другую, // Жалейку смутную, — // Ды каб так заграла, // Каб зямля стагнала...» ⁶. Тут — паэтычная інтэрпрэтацыя народных твораў пра музыку-чарадзея, героя легенды казачніка Рэдкага «Музыка і чэрці» ⁷. Арфічныя матывы леглі ў аснову лірычных вершаў Янкі Купалы, іншых паэтаў, лірыка-эпічнай паэмы Якуба Коласа «Сымон-музыка», адгукнуліся ў сучаснай беларускай паэзіі, творчасці Максіма Танка, Ніла Гілевіча, іх сучаснікаў.

* * *

Другая скразная плынь беларускай класічнай паэзіі і, шырэй, грань нашай культуры сфарміравалася пад моцным уплывам папулярнай у народзе евангельскай прытчы пра Лазара Беднага і яго багатага брата. Паводле Евангелля, яе распавядаў сам Ісус Хрыстос сваім вучням (Лк. 16: 19–31). Пераадоленне дуалізму беднасці і багацця, сімвалічна ўвасобленых у евангельскія архетыпы, леглі ў аснову сацыяльна-этычнай дактрыны хрысціянства, выкладзенай у адпаведных энцыклаіках каталіцкіх першасвятароў ⁸. Зразумела, евангельскі архетып Лазара Беднага моцна пераўтварыўся ў свецкай паэзіі, страціў канфесіянальныя прыкметы, дапасаваўся да нацыянальнага кантэксту. Да таго ж «Лазаравы матывы» ўвайшлі ў беларускую літаратуру не шляхам пераймання з евангельскай першакрыніцы,

⁴ Паўлюк Багрым. Мн., 1994. С. 8.

⁵ Сыракомля У. Добрыя весці: Паэзія, проза, крытыка. Мн., 1993. С. 16.

⁶ Dudka białaruskaja Macieja Buraczka. Kraków, 1891. S. 10. Гл. таксама: Багушэвіч Ф. Творы: Вершы, паэма, аповяданні, артыкулы, лісты. Мн., 1991. С. 18–20.

⁷ Сержпутовский А.К. Сказки и рассказы белорусов-полешуков. СПб., 1911.

а праз інтанацыі і мелодыі «Лазаравых песняў», папулярных у народным побыце XIX – пачатку XX ст. Народныя Лазаравыя песні-легенды вар’іруюць фэбулу евангельскай прытчы, запісаны беларускімі фалькларыстамі М. Нікіфароўскім («Ой, як жыў слаўны багатыр...») ⁹, У. Дабравольскім («Лазар і Багаты» ¹⁰, С. Малевічам («Ня адзін чалавек багаты быў...») ¹¹. Сучасны варыянт Лазаравай песні запісала Зінаіда Мажэйка («Ай, бываў жэ чоловек у роскошы бываў...») ¹².

Архетып Лазара Беднага ў яго народнай, звычайна секулярызаванай інтэрпрэтацыі арыгінальна выявіўся ў паэзіі Ф. Багушэвіча, першых зборніках Янкі Купалы, Якуба Коласа і ўвогуле ў нашаніўскай літаратуры ¹³. Нярэдка — у кантамінацыі з арфічнымі матывамі чароўнага музыкі, як, напрыклад, у вершы «Музыкант беларускі» Цёткі ¹⁴, у паэме Янкі Купалы «Курган» і ў паэтычным эпасе Якуба Коласа «Сымон-музыка». Цікавы факт: якраз Максім Багдановіч (яго з часоў «Нашай Нівы» не без падстаў называлі паэтам чыстае красы) апублікаваў верш «З песняў беларускага мужыка» (1909). Гэта — мастацкая інтэрпрэтацыя прытчы пра Лазара Беднага і праорчтва пра сацыяльныя рэвалюцыі XX стагоддзя:

Я хлеба ў багатых прасіў і маліў,
Яны ж мне каменні давалі;
І тыя каменні між імі і мной
Сцяною вялізнаю сталі.

Яна ўсё вышай і вышай расце
І шмат каго дужа лякае.
Што будзе, як дрогне, як рухне яна?
Каго пад сабой пахавае? ¹⁵

Характэрнае для хрысціянскай культуры эсхаталагічнае і апакаліптычнае перажыванне быцця, урэшце, хрысціянскае духоўнае месіянства ўключае яшчэ два архетыпы: Рай, Апраметная (Пекла) і Жывая Вада — сімвал

⁸ Regum novarum: Окружное Послание Льва III «О положении трудящихся (1891) // 100 лет социального христианского учения. М., 1991. С. 6–24; Centesimus annus (Сотый год): Окружное Послание Верховного Первосвященника Иоанна Павла II... в год 1991 // Тамсама. С. 25–64.

⁹ Никифоровский Н. Я. Очерки Витебской Белоруссии. I. Старцы. М., 1892. С. 24–27.

¹⁰ Добровольский В. И. Смоленский этнографический сборник. Ч. IV // Записки Императорского русского географического общества по Отделению этнографии. М., 1905. С. 646–651.

¹¹ Малевич С. Белорусский нищенский «Лазарь» // Живая старина. 1906. Вып. 2. С. 109–114.

¹² Можейко З. Я. Песни белорусского Полесья. М., 1984. Вып. 2. С. 49.

¹³ Конан У. Цыклічная структура лірыкі: Паэзія Якуба Коласа // Род. слова. 1996. № 9. С. 41–51; Яго ж: «Я паціху песні сумныя пяю...»: Цыклічная структура лірыкі Максіма Багдановіча // Род. слова. 1997. № 4. С. 20–33; Яго ж: «Беларусь, мая старонка, дык люблю ж яе»: Цыклічная структура лірыкі Янкі Купалы // Род. слова. 1997. № 7. С. 21–31.

¹⁴ Цётка. Творы. Мн., 1976. С. 73–74.

¹⁵ Багдановіч М. Поўны зб. тв.: У 3 т. Мн., 1992. Т. 1. С. 210.

уваскрэснення. Прытча пра Лазара Беднага і багатага брата канчаецца эсхалагічна: Бедны трапіў у Рай, а Багаты бяздушны брат — у Пекла. Паводле Евангелля, паміж Раем і Апраметнай «пакладзена вялізная прорва», якую нельга перайсці (Лк. 16: 26). У больш ліберальнай каталіцкай інтэрпрэтацыі паміж гэтымі полюсамі ёсць усё ж пераходнае звяно — Чыснец, дзе ў агні пакутаў ачышчаюцца грэшныя душы, як золата — агнём. Кніга вершаў Ф. Багушэвіча «Дудка беларуская» завяршаецца вершам на біблейскую тэму «Быў у чысцы» — творах, які сведчыць пра мастацкае пераасэнсаванне паэтам евангельскай прытчы.

Біблія пачынаецца і канчаецца двума тыпамі Раю. У кнізе Быцця гэта Рай людскога дзяцінства, Эдэм, або Боскі Сад, не кранутая злом прырода, аазіс у пустыні. Умоўна кажучы, сельскі Рай. Канчаецца Біблія Апакаліпсісам: катастрофай грэшнага космасу і зыходам з Неба духоўна пераўтвораючага, умоўна кажучы, гарадскога Раю, Новага Іерусаліму для праведнікаў: «І ўгледзеў я Новае неба і *Новую зямлю*, бо ранейшае неба і ранейшая зямля мінулі [...]. І ўтрэ Бог кожную слязінку з вачэй іхных, і смерці не будзе ўжо, ні энку, ні хваробы ўжо не будзе, бо ранейшае прайшло» (Апак. 21: 1, 4).

Ідэал сельскага Раю сярод прыроды, дзе зняты ўсе сацыяльныя і псіхалагічныя супярэчнасці, — яшчэ адзін архетып і скразны матыў беларускай класічнай паэзіі. Першым творцам паэтычнага міфа пра сельска-шляхецкую Наваградчыну як зямны Рай у нашым краі быў Адам Міцкевіч, аўтар эпасу «Пан Тадэвуш». У перакладзе з польскай мовы В. Дунін-Марцінкевіч дакладна перадаў паэтычную думку ўводнай часткі твора — элегічную медытацыю выгнанніка:

Літва! — родная зямейка! Ты, маўляў, здароўе, —
Той цябе ашанцуе, каму безгалоўе!
Хто жыў калісь на ніўцы тваёй, як у раю,
І вось крывава роніць слёзкі ў чужым краю!
Цяпер то, як ты красна, я чую, я бачу
І апішу, бо горка ўсцяж па табе плачу!

Сваё эмігранцкае бадзянне на чужыне А. Міцкевіч перажываў як выгнанне з Раю. Рай і Пекла — у сацыяльным быцці і ў душы чалавека — паэт намаляваў шэкспіраўскімі і дантаўскімі фарбамі ў драматычнай паэме «Дзяды»¹⁶. Каментаром да эпасу Міцкевіча мог бы стаць фрагмент з вершаванага апавядання В. Дуніна-Марцінкевіча «Люцынка, альбо Шведы на Літве»:

Божа наш! Ты шыбануў на зямлю чалавека
І няшчасця бярэмя і шчасця ад веку

¹⁶ Райскія матывы ў паэзіі А. Міцкевіча даследуюцца ў арт.: Конон В. Райскіе мотывы в поэзии А. Мицкевича // Всемирная литература. 1998. № 12. С. 140–150; Яго ж: Вобразы і матывы зямнога раю ў паэзіі Адама Міцкевіча // Адам Міцкевіч і нацыянальныя культуры: матэрыялы міжнароднай канферэнцыі (Мінск, 7–11 верасня 1998 г.). Мн., 1998. С. 220–225.

Ты прызначыў яму, выганяючы з раю, —
Як жа ў смутак душы яго любасць да краю
Ты ўліў? І чаму ён ля роднае нівы
Адчувае і вольным сябе і шчаслівым?¹⁷

Янка Купала паглыбіў паэтычнае спалучэнне арфічных і райскіх матываў. Успомнім пра здань гусляра, што патаемна ўзнімаецца ў фінале паэмы «Курган»:

Гуслі строіць свае, струны звонка звіняць,
Жменяй водзіць па іх абамлелай,
І ўсё нешта пяе, што жывым не паянець,
І на месяц глядзіць, як сам белы.
Кажуць, каб хто калі зразумеў голас той,
Не зазнаў бы ніколі ўжо гора...¹⁸

Не зазнаць ніколі гора — значыць, жыць у ідэальным, райскім, «злачным» месцы. Як у фінале Апакаліпсіса. Або ў сялянскай ідыліі — паэме Янкі Купалы «Яна і я». Паэт напісаў яе ў 1913 г., напярэдадні вядомай «нашаніўскай» дыскусіі аб рэальных ды ідэальных гарызонтах паэзіі, але апублікаваў праз сем гадоў, у газеце «Беларусь» (1920. 9 і 10 крас). Там Рай названы сваім імем. Там зняты ўсе сацыяльныя і псіхалагічныя супярэчнасці:

Раем на зямлі выглядваў нам сад,
Я ў ім — Адам, яна ў ім — Ева;
У раю гэты вецер быў нам Бог і сват,
Вецьвямі шлюб давала дрэва¹⁹

Даследчыкі і рэжысёры-пастаноўшчыкі яшчэ не ўгледзеліся пільна ў хрысціянскія матывы Лазара Беднага, архетыпы Пекла і Раю ў драме Янкі Купалы «Раскіданае гняздо» (1913). У экспазіцыі да першага акта драматург абазначыў: «Данілка на зямлі скрыпачку майструе. Старац, сівы як голуб, абчэплены торбамі і з кіем у руках, сядзіць на лаве». З народнай культуры вядома: старац і хлопчык-музыка — гэта здвоены вобраз беларускага лірніка і жабрака, выканальніка Лазаравых песняў. Гэтымі ж матывамі драма завяршаецца ў першай фінальнай сцэне: «Старац ідзе наперад, за ім Марыля з дзецьмі па баках, а за Марыляй — Данілка. Усе пяюць «Лазара», — Данілка іграе...»²⁰.

У шостаі з’яве першага акта драмы трагічная герайна Зоська сніць райскія сны. Рай у яе снах-марах бачыцца як спалучэнне вобразаў чарадзейных казак і Апакаліпсісу: «Ідзём гэтым садам-раем, ды ідзём, ажно калі паглядзім!..

¹⁷ Дунін-Марцінкевіч В. Творы. Мн., 1984. С. 301.

¹⁸ Купала Я. Зб. тв.: У 7 т. Мн., 1974. Т. 5. С. 78–79.

¹⁹ Тамсама. С. 130.

²⁰ Купала Я. Зб. тв.: У 7 т. Мн., 1975. Т. 6. С. 266, 340.

Стаіць палац відам не віданы, слыхам не слыханы; увесь зіхаціць, як бы з самага сонца быў зроблены; сцены залатыя-залатыя, а страху бліскучымі маланкамі пакрыта. Увайшлі мы ў гэты палац, азіраемся навокал, і што ж? — На самым пачэсным месцы сядзіць святы Спас, а каля яго Матка Боска, Святы Юр'я, Мікола і Ілья!»

Данілка-музыка ў дыялогу з маці пытаецца: «А ці праўда, мамка, што ёсць такая старонка, праз каторую пльвуць крыніцы з жывой вадою? Кажуць, калі напіцца тае вадзіцы жыватворнае, дык чалавек ніколі не ўмрэ»²¹. У райскіх марах хлопчыка — кантамінацыя евангельскай сімволікі (у Евангеллі паводле Яна, Ісус Хрыстос у размове ля студні Якуба сімвалічна называе сябе крыніцай жывой вады) з казачнымі матывамі пра герояў, што ўваскрасаюць, пакропленыя медыятарам (крумкачом, воўкам, пчалой) жывою вадою. Урэшце, сюжэт драмы — скрытая мастацкая інтэрпрэтацыя біблейскага падання пра выгнанне нашых прабацькоў Адама і Евы з Раю. Бо ў народных уяўленнях гняздо, «родны кут», свая зямелька — жывыя сімвалы менавіта зямнога Раю.

З найвялікшай мастацкай сугестыўнасцю тыя ж ідэалы раскрыў Якуб Колас у паэтычным эпасе «Новая зямля». А пачынаў паэт з мінорных мелодыяў на матыў Лазара Беднага ў першым зборніку «Песні-жалбы» (1910). Яго верш «Наш родны край» («Край наш бедны, край наш родны! // Гразь, балота ды пясок...») упершыню апублікаваны «Нашай доляй» (1906. 1 верас.). Можна ўзяць любы вобраз-малюнак з гэтага першага надрукаванага твора Коласа і знайсці да яго палярныя райскія карціны ў «Новай зямлі». Прыпомнім радкі: «А як песня панясецца, // Колькі ў песні той нуды! // Уцякаў бы, бег, здаецца, сам ня ведаеш куды». І параўнаем іх з «дружным хорам» дзяўчат у паэме. Там былі «Гразь, балота ды пясок... // Чуць дзе крыху луг прыгодны...» А тут: «Зялёны луг, як скінуць вокам, // Абрусам пышным і шырокім, // Абапал Нёмна расцілаўся // Ды йшоў квяцістай раўніною // З мурожнай слаўнаю травою // І ззяў на сонцы ў пералівах // Пяшчотных тонаў...» Там — заняпад, тут — веліч і красаванне жыцця. Там было Пекла, тут — Райская Вышыня. Як у біблейскім Апакаліпсісе, адкуль паэт узяў назву свайго эпасу: «І ўгледзеў я Новае Неба і Новую Зямлю, бо ранейшае неба і ранейшая зямля мінулі...»

Беларуская класічная літаратура сфарміравалася за адносна кароткі «нашаніўскі» перыяд свайго развіцця. Нацыянальна-адраджэнскі кірунак абазначыўся раней, у другой палове XIX ст. «Наша ніва» (1906–1915) угледзела ў гэтым руху аналогію з хрысціянскай надзеяй на ўваскрэсенне чалавека і народа. Вітаючы сваіх чытачоў з 1910 годам, рэдакцыя пісала: «Забыты народ, як зерне пад праменьямі сонца, як Лазар пад дзействам дзіву ажыў»²². Ужо ў савецкія, адносна «ліберальныя» 1920-я гг. літаратурна-мастацкае

²¹ Купала Я. Зб. тв. Т. 6. С. 286.

²² Наша Ніва. 1910. 1 студз.

згуртаванне «Узвышша» абгрунтоўвала новы этап беларускага літаратурнага і духоўнага адраджэння пад назвай «аквітызм». Ад лацінскіх слоў aqua – вада, vita – жыццё, жывая вада. Таксама — ад біблейскай і фальклорнай сімволікі²³. Але гэта ўжо новая тэма даследавання.

²³ Гэтая праблема даследавалася мной у артыкулах: Конон В. Aqua vita літаратурнага «Узвышша»: К столетию со дня рождения Адама Бабареки // Нёман. 1999. № 9. С. 243–253; Яго ж. Літаратурнае «Узвышша» ў кантэксце сусветнай культуры // Скарыніч: Літаратурна-навуковы гадавік. Мн.. 1999. Вып. 4. С. 151–158.

Аляксандар Надсон (Лондан)

ПРАЦЯГВАЮЧЫ СПРАВУ СЪВЯТЫХ АПОСТАЛАЎ СЛАВЯНАЎ (РАЗВАГІ ПЕРАКЛАДЧЫКА ЛІТУРГІЧНЫХ ТЭКСТАЎ) *

У пачатку 1920-х гадоў беларускі сьвятар і паэта Казімер Сваяк пісаў:

Пашлі мне, Божа, пару такую,
Калі пачнём мы Імшу сьвятую
За край наш родны адпраўляць:
Бо вельмі цяжка, што мова наша, —
Розуму й сэрца нашага паша, —
Ня ўмее Бога праслаўляць¹.

Увосень 1953 году я першы раз пераступіў парог Грэцкай калегіі ў Рыме. У тым часе я ня ведаў вышэй прыведзенага верша, але ён вельмі добра перадаваў тое, што мяне хвалявала.

Грэцкая калегія была заснаваная ў 1577 годзе папам Рыгорам XIII «для грэкаў і іншых усходніх нацыяў». У адрозьненне ад іншых падобных устаноў у Вечным Горадзе, яна была прызначаная для студэнтаў, згодна з тагачаснай тэрміналогіяй, «закону грэцкага», г. зн. бізантыйскага абраду. Пасля Берасьцейскай Уніі ў ёй вучылася нямала беларусаў, сярод іх будучыя мітрапаліты Язэп Ручкі, Рафаэль Корсак, Антон Сялява, Габрыель Календа, Кіпрыян Жахоўскі і інш. У маім часе сярод студэнтаў былі грэкі, італа-албанцы, албанцы, арабы з Сырыі, Лібану, Галілеі і румыны. Богаслужэньні адбываліся па-грэцку. Лекцыі ва ўнівэрсытэце чыталіся на лацінскай мове. Звычайнай мовай зносінаў між студэнтамі была італьянская, хоць безумоўна кожная група гаварыла між сабою на роднай мове.

* Паводле жадання аўтара, тэкст падаецца тарашкевіцай. — *Рэдкал.*

¹ Казімір Сваяк. Мая ліра. Вільня, 1923. С. 41.

Мяне тады ўразіла, што ўсе нацыянальныя групы, прадстаўленыя ў калегіі, мелі літургічныя тэксты на ўласнай мове. На ёй адпраўлялі літургію новыя сьвятары, а таксама госьці, якія прыезджалі з Грэцыі і Блізкага Усходу. Мне было сумна, што беларусы ня маюць літургіі на роднай мове. Узьнікла нават падазрэнне, што можа Дух Сьвяты, калі раздаваў мовы апосталам, забыўся пра нас... З усёй павагай да царкоўнаславянскай мовы, я з уласнага дасьведчаньня ведаў цяжкасьці ў зразуменьні сэнсу прачытанага або пачутага. Іншыя мелі ня меншыя цяжкасьці. Памятаю, як некалькі гадоў пазьней я спытаўся ў аднаго праваслаўнага сьвятара, які быў у мяне ў гасьцях, ці разумеюць ягоньня парафіяне, калі ён служыць на царкоўнаславянскай мове. Было якраз сьвята прарока Ільлі, калі на вячэрняй службе чытаюцца доўгія ўрыўкі са Старога Запавету. Мой госьць шчыра прызнаўся:

«Яны не разумеюць, але прымаюць вераю». Мяне такі адказ моцна здзівіў. Я падзіўляў веру гэтых людзей, але таксама мне стала крыўдна за іх, што іх так абдзялілі. Дый што казаць пра сьвецкіх, калі сьвятар з трыццацігадовым стажам сур'ёзна стараўся пераканаць мяне, што ў нядзельным трапары 4 тону «Светлую воскресения проповедь от ангела уведевше Господние ученицы...», слова «ученицы...» азначае вучняў Хрыстовых, г. зн. мужчынаў... Калі б ён ведаў грэцкую мову, ён ніколі не перамяшаў бы *μαθηται* (вучаніцы) з *μαθηται* (вучні).

Мне прыгадаўся вялікі знаўца народнага жыцьця Якуб Колас, які ў сваёй «Новай зямлі» так апісаў працэс чытаньня Дзеяньняў сьвятых Апосталаў у царкве перад пачаткам велікоднай службы:

А Чыліноў Алесь надзьмуўся.
Ў сьвятых дзеяньні уткнуўся
І там, дзе слоў не расчытае,
На сажань голас працягае².

У 1959 годзе, ужо як сьвятар, я вярнуўся ў Лёндан і адразу ўзяўся за працу над перакладам сьвятой Літургіі. Недзе ў пачатку 1960 г. я з гонарам прынёс плён маіх высылкаў на суд да маіх старэйшых калегаў-сьвятароў, але яны хутка астудзілі мой энтузіязм: як гэта я асьмеліўся ўзяцца за такую працу, якую старэйшыя і больш дасьведчаныя за мяне баяцца пачынаць. Гэта было добра для маёй пакоры, але сваіх намераў я не пакінуў і працягваў працаваць над перакладамі, не паказваючы іх нікому, праз блізу 20 наступных гадоў.

Патрэба літургічных тэкстаў на беларускай мове тады ўжо выразна адчувалася. Незалежна ад мяне, у Чыкага Вацлаў Пануцэвіч зрабіў пераклад Літургіі Сьв. Яна Залатавуснага і ў 1958 г. выдаў яе асобнай кніжкай. Ягоным перакладам карысталіся ў беларускай грэка-каталіцкай царкве Хрыста Спаса ў Чыкага. Крыху пазьней літургічнымі перакладамі пачаў займацца

² Якуб Колас. Новая зямля. Мн., 1968. С. 286.

Архіепіскап Беларускай Праваслаўнай Аўтакефальнай Царквы Мікалай. У 1980 г. у Таронта выйшаў друкам ягоны «Службоўнік» (другое выданьне ў 1994 г.).

Першая неабходная ўмова добрага перакладу — веданьне мовы арыгіналу і той, на якую робіцца пераклад. У выпадку бізантыйскага абраду арыгінальнай мовай ёсьць грэцкая. Існуюць многія добрыя пераклады бізантыйскіх літургічных тэкстаў на сучасныя мовы, і яны могуць быць вельмі карысныя для параўнаньня. Калі ідзе пра царкоўнаславянскія тэксты, асьвячаныя больш як тысячагадовай традыцыяй, дык яны ў сваёй абсалютнай большасьці вельмі блізкія да грэцкіх арыгіналаў. Можна сказаць, што яны зьяўляюцца прыкладам, якімі павінны быць пераклады. Толькі ў некаторых выпадках будова сказаў паводле ўзору грэцкага сынтаксісу робіць тэкст цяжкім да зразуменьня.

Апрача моваў, перакладчыку трэба мець добрую багаслоўскую і літургічную падрыхтоўку. Веданьне гістарычных абставінаў, у якіх ствараўся твор, дапамагае зразуменьню тэксту.

Для прыкладу прыгледзімся да перакладаў гімна «Адзінародны Сыне...», які сьпяваецца пасля другога антыфана на літургіі сьв. Яна Залатавуснага і Базыля Вялікага, і параўнаем іх з арыгінальным грэцкім тэкстам.

1. *Грэцкі арыгінальны тэкст*³. «Ο μονογενης Υιός και Λόγος του Θεου, ἀθάνατος υπάρχων, και καταδεξάμενος δια την ήμετέραν σαρκοθήναι εκ της αγίας θεοτόκου και άιπαρθένου Μαρίας, άτρέπτως ένανθρωπίσας, σταυρωθείς δε. Χριστέ ο Θεός θανάτω θάνατον πατ'σας, είς ών της αγίας Τριάδος, συνδοξαζόμενος τῷ Πατρί και τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι, σῶσον ήμᾶς.
2. *Царкоўнаславянскі тэкст*⁴. Единородный Сыне и Слове Божий, безсмертенъ сый, и изволивый спасенїа нашего ради воплотитиса ѿ сватыа Богородицы и приснодѣвы Марїи, непреложно вочеловѣчивыйса: распныйса же, Христе Боже, смертїю смерть поправый, **единъ сый сватыа Троицы**, прославляемый Отцѣ и сватомѣ Дѣхѣ, спаси насъ.
3. *Пераклад В. Пануцэвіча*⁵. Адзінародны Сыне і Слова Божае, бясьсмертны. Ты, каторы дзеля збаўленьня нашага нарадзіўся ад сьвятой Багародзіцы й заўсёды Дзевы Марыі, стаўся запраўдным чалавекам і быў распяты. О, Хрысьце Божа, ты ж сьмерццям сьмерць пакарыў, **і адзіны ёсьць у Сьвятой Тройцы**, праслаўляны з Айцом і Сьвятым Духам, збаві нас.
4. *Пераклад Архіеп. Мікалая 1980 г.*⁶. Адзінародны і Несьмяротны Сыне і Слова Божае, прызволіўшы дзеля збаўленьня нашага, прыняць цела ад

³ Ἱερατικόν. Рым, 1950. С. 110.

⁴ Іерейскі мо́литвосло́вь. Рым, 1950. С. 245

⁵ Служба Божаа або сьв. Літургія сьвятога Яна Залатавуснага / Апрацаваў В. П. Чыкаго, 1958. С. 21.

⁶ Службоўнік. «Пагоня». Таронта, 1980. С. 42.

Святое Багародзіцы і ўвесь час Дзевы Марыі і неадменна стацца чалавекам. І ўкрыжаваны быў, Хрысьце Божа, сьмерцяй сьмерць паканаў, адзіны ў Тройцы, роўнаслаўлены з Айцом і Святым Духам, збаві нас.

4а. *Папраўлены пераклад Архіеп. Мікалая 1994 г.*⁷. Ты Адзін са Святой Тройцы, роўнаслаўлены з Айцом і Святым Духам, ратуі нас.

5. *Пераклад А. Надсона*⁸. Адзінародны Сыне і Слова Бога, Ты, Несьмяротны, дзеля нашага збаўленьня захацеў прыняць цела ад Святое Багародзіцы і заўсёды Дзевы Марыі і, не зазнаўшы зьмены, стаўся чалавекам. Ты быў укрыжаваны, Хрысьце Божа, сьмерцю зьнішчыўшы сьмерць. Будучы адным з Святой Тройцы, роўным славаю Айцу і Святому Духу, збаў нас.

Гімн «Адзінародны Сыне...» — гэта свайго роду вызнаньне веры. У ім сьцьвярджаецца, што (а) Хрыстос, будучы несьмяротным Богам, не пацярпеўшы ніякай зьмены (*ἀτρέπτως*, **непреложно**), стаўся чалавекам. Пра гэта нічога ня кажэцца ў тэксьце 3; (б) Хрыстос ёсьць адной з трох асобаў Святой Тройцы (*εἷς ὢν τῆς ἁγίας Τριάδος*, **єдинъ сый свѣтыя Троицы**) і ў ніякім выпадку адзіным у Святой Тройцы, як сказана ў тэкстах 3 і 4. Відавочна, абодва перакладчыкі не зразумелі арыгінальнага тэксту і, ня маючы адпаведнай багаслоўскай падрыхтоўкі, не заўважылі, што з іхнім перакладам нешта не ў парадку. Я звярнуў ім на гэта ўвагу, і Уладзька Мікалай унёс папраўку ў другім выданьні свайго «Службоўніка» ў 1994 г. (гл. тэкст 4а), але факт застаецца фактам, што гэтымі тэкстамі карысталіся беларускія сьвятары і сьвецкія людзі праз даволі доўгія гады, і ніхто не заўважаў памылкі.

Гімн быў напісаны ў першай палове VI ст. праўдападобна самім імператарам Юстыніянам I (прыбл. 483–565), які намагаўся паяднаць манафізытаў з Царквою і знайсці формулу, якая, без кампрамісу ў веры, была б для іх прымальнай. Як вядома, манафізыты сьцьвярджалі, што Хрыстос меў толькі адну прыроду — Боскую. Яны былі перакананыя (памылкова), што ў гэтым яны заставаліся вернымі пастановам Трэцяга Сусьветнага Эфэскага Сабору 431 г. У падтрымку сваіх поглядаў яны прыводзілі вядомую формулу сьв. Кірылы Александрыйскага «*μία φύσις Θεοῦ Λόγου σεσζαρκωμένη*» (адна ўцелаўлёная прырода Бога Слова). Гэтую формулу Кірыла ўжыў у абароне тоеснасьці спрадвечнага Божага Слова (г.зн. другой асобы Святой Тройцы) і Слова ўцелаўлёнага, г.зн. Ісуса Хрыста, супраць Нэсторыя, які не прызнаваў гэтай тоеснасьці і адмаўляў Найсьвяцейшай Дзеве Марыі права да тытулу «Багародзіцы.» На жаль, у фармулёўцы Кірылы адсутнічае яснае разьмежаваньне паміж паняцьцямі «прырода» (*φύσις*) і «асоба» (*πρόσωπον*). Спатрэбілася дакладнасьць лацінскай мовы — мовы заканадаўства і дзяржаўнай адміністрацыі, — каб унесці яснасьць у гэтае пытаньне. Гэта было

⁷ Службоўнік. Другое выданьне. Таронта, 1994. С. 42.

⁸ Боская Літургія між сьвятымі Айца нашага Яна Залатавуснага: Кніга для сьвятара. Тэкст папраўлены. Лёндан, 1999. С. 21.

зроблена папам Рымскім сьвятым Львом Вялікім, які ў 449 г. у сваім лісьце да патрыярха Канстантынопальскага Флявіяна дае наступную фармулёўку: «Propter hanc ergo unitatem personae in utraque natura intelligendam et filius hominis legitur descendisse de caelo, cum Filus Dei carnem de ea virgine, de qua natus est, assumpserit. Et rursus Filius Dei crucifixus dicitur et sepultus...»⁹ (Паколькі трэба разумець аднасьць асобы ў дзьвюх прыродах, кажам, што Сын Чалавечы зышоў з неба, у той час як Сын Божы прыняў цела ад тае Дзевы, ад якой нарадзіўся. Таксама кажам, што Сын Божы быў укрыжаваны і пахаваны...) Айцы Халкідонскага Сабору ў 451 г. прынялі фармулёўку Льва. У пастанове Сабору яны вызначылі «Хрыста Сына Госпада адзінароднага ў дзьвюх прыродах (*ἐν δύο φύσεσιν*)... з захаваньнем асаблівасьцяў кожнай прыроды пры супадзеньні ў адной асобе і адной існасьці (*εἷς ἐν πρόσωπον καὶ μία ὑπόστασις συντρεχούσης*)»¹⁰. У гімне «Адзінародны Сыне...» гаворыцца пра гэта, але, каб не запалохаць манафізытаў, без тэрміналёгіі, устаноўленай Халкідонскім Саборам. Мэта прыцягнуць манафізытаў не была дасягнутая, але затое маем прыгожы гімн у гонар Госпада і Збаўцы нашага Ісуса Хрыста.

Як другі прыклад можа служыць наступны вядомы вячэрні гімн «Сьвятло лагоднае...», які ўжо сьв. Базыль Вялікі (прыбл. 330–379) называў старажытным.

1. *Грэцкі тэкст*¹¹. *Φῶς ἱλαρὸν ἁγίας δόξης ἀθανάτου Πατρός, οὐρανίου, ἁγίου, μάκαρος, Ἰησοῦ Χριστέ, ἐλθόντες ἐπὶ ἡλίου δύσιν, ἰδόντες φῶς ἑσπερινόν, ὑμνοῦμεν Πατέρα, Υἱόν, καὶ Ἅγιον Πνεῦμα, Θεόν.* "Άξιον σε ἐν πάσι καιροῖς ὑμνεῖσθαι φωναῖς αἰσίαις, Γιὲ Θεοῦ, ζωὴν ὁ διδοῦς, διὸ ὁ κόσμος σε δοξάζει.
2. *Царкоўнаславянскі пераклад*¹². **Свѣте тихій свѣтлы славы безсмертнагѡ Оца невеснагѡ, свѣтагѡ, влажженнагѡ, Гіисе Хрсте: пришедше на запад солнца, видѣвше свѣтъ вечерній, поемъ Оца, ѿ Оца, и свѣтаго дха, Бга. Достоннъ еси во вса времена пѣтъ быти гласы преподавными, Сне вѣій, живостъ даай: тѣмже мръ Та славить.**
3. *Пераклад Архиеп. Мікалая*¹³. Ісусе Хрысьце, ціхі сьвет сьвятой славы несьмяротнага Айца, нябеснага, сьвятога, праслаўленага, мы, дажыўшы да заходу сонца, нябачыўшы сьвятло вячорняе **славім Айца, і Сына, і Сьвятога Духа**. Ты Сын Божы, што даеш жыцьцё. Ты дастойны, каб праслаўлялі Цябе ўвесь час галасамі справядлівых; дзеля гэтага ўвесь сьвет Цябе славіць.

⁹ Rouet de Journal M. J. Enchiridion partiticum. Friburg, 1959. P. 691.

¹⁰ Denzinger H., Schonmetxer A.. Enchiridion symbolorum. Friburg, 1965. P. 108.

¹¹ "Γερατικός. Рым, 1950. С. 15.

¹² *Церейскій молитвословъ*. Рым, 1950. С. 279.

¹³ Службоўнік. Другое выданьне. Таронта, 1994. С. 189.

4. *Пераклад А. Надсона*¹⁴. Святло лагоднае святое славы несмяротнага Айца нябеснага, святюга, бласлаўёнага, Ісусе Хрысьце! Дажыўшы да захаду сонца, убачыўшы вячэрняе святло, **славім Айца, і Сына, і Святюга Духа — Бога**. Дастойна ёсьць на ўсякі час чыстымі галасамі пяць хвалу Табе, Сыне Божы, што даеш жыцьцё: дзеля гэтага сьвет славіць Цябе.

Адразу відаць, што тэкст № 3 далёка адыходзіць ад арыгінальнага грэцкага і ад царкоўнаславянскага. У прыватнасьці, царкоўнаславянскаму слову **свѣтъ** (па-грэцку *φῶς*) у беларускай мове адказвае слова **святло**, а беларускі **свят** (па-грэцку *κόσμος*) перакладаецца на царкоўнаславянскую мову словам **миръ**. Але гэта не адзінае скажэньне арыгінальнага тэксту. Святюга Базыль, які — разам са сваім братам Рыгорам Ніскім і прыяцелем Рыгорам Назыянскім, — першы распрацаваў і сфармуляваў вучэньне Царквы пра Святую Тройцу, прыводзіў гімн «Святло лагоднае...» як доказ таго, што гэтае вучэньне поўнасьцю супадае з традыцыйнай вераю ў Бога ў Тройцы адзінага, што існавала ў Святюга Царкве ад самага пачатку. Можна сказаць, што гэта адзін з ранніх прыкладаў прымянення прынцыпу «*lex orandi, lex credendi*» (закон малітвы — закон веры). Дзеля гэтага ў фразе «славім Айца, і Сына, і Святюга Духа — Бога», кожнае слова важнае: адкінуўшы адно з іх (у гэтым выпадку «Бога»), скажаецца ўвесь сэнс.

Гэтыя два прыклады паказваюць, што для перакладчыка літургічных тэкстаў не дастаткова ведаць самую мову: ён павінен мець добрую бага-слоўскую падрыхтоўку і веданьне гістарычных абставінаў, пры якіх дадзены тэкст быў напісаны.

У першыя дні майго прабываньня ў Грэцкай калегіі ў Рыме была вяліка бура. Мае грэцкія сябры раптам ажыўлена пачалі крычаць: «Катаклізма, катаклізма!» Некалькі дзён пазьней некаторыя малодшыя студэнты, як гэта бывае, крыху дурэлі на панадворку калегіі, і старэйшы студэнт сказаў ім супакоіцца, бо «космос влелі» (сьвет глядзіць). Гэта мяне ўразіла. Для нас словы «катаклізм» ці «космас» маюць асаблівае значэньне, і таму мне было дзіўна пачуць іх з вуснаў маладых людзей, як нешта штодзённае, звычайнае. З таго часу я пачаў прыглядацца больш дакладна да іншых словаў у хрысьціянскай багаслоўскай тэрміналёгіі і знайшоў, што большасьць з іх была адаптацыяй штодзённых слоў. Святюга Павал быў асабліва добрым у гэтай адаптацыі. Ён першы, напрыклад, пачаў ужываць слова *ὑπόστασις*, якое было вядомае ў грэцкай мове ў розных значэньнях у штодзённым ужытку і ў філязофіі. У лісьце да Гэбрэяў ён кажа, што Хрыстос ёсьць *Характ’р ὑπόστασεως* (па-лаціне «*figura substantiae*», або «вобраз існасьці») ¹⁵ Бога (Гбр. 1: 3). Такім чынам слова, нават самае звычайнае,

¹⁴ Вячэрня. Тэкст папраўлены і пашыраны. Лёндан, 1999. С. 14.

¹⁵ Гл.: Moulton J. M., Milligan G. The Vocabulary of the Greek Testament, illustrated from the Papyri and other non-literary Sources. London, 1972. P. 659.

здольнае набыць іншае, «глыбейшае», значэнне ў залежнасці ад прадмету, да якога яно адносіцца.

Гэта дало мне шмат да думання, калі я ўзяўся за пераклад. Кожная мова мае свае багатыя скарбы і, перш як рабіць запазычанні з іншых моваў, — а бяз іх ніводная мова ня можа абыйсціся, — трэба старацца выкарыстаць іх. Несумненна, ёсць запазычанні, якія бытуюць у нашай мове доўгі час і сталіся яе неад’емнай часткаю. Такім ёсць, напрыклад, слова «царква», якое, — як і ангельскае «church» і нямецкае «Kirche», — у канцовым выніку паходзіць ад грэцкага *Κύριος*, або *κυριακός*. Таму ўводзіць слова «Эклезія» (між іншым, таксама грэцкага паходжання), або ствараць новае тыпу «субожні» няма патрэбы.

Грэцкае слова *εὐλογεῖν* (перш. асоба адзін. ліку *εὐλογέω*) сустракаецца вельмі часта ў літургічных тэкстах і азначае даслоўна «казаць добрае слова (пра некага), хваліць». У лацінскай мове яму адказвае слова **benedicere**, а ў царкоўнаславянскай **благословлять**, **благословить**. Пераклад гэтага слова стварае немалыя цяжкасці. Можна было б пакінуць царкоўнаславянскае «благасловіць» (не «благаславіць»), калі б ня тое, што слова «благі» ў беларускай мове мае адмоўнае значэнне («Глумачальны слоўнік беларускай мовы» дае іх аж сем!). Таму ад даўжэйшага часу вядуцца спробы замяніць яго нейкім іншым. Некаторыя аўтары ўжываюць слова «багаславіць», але гэта мяняе першапачатковы сэнс. Слова «дабраславіць» (не «дабраславіць»!) аддае добра сэнс, але яно ня вельмі мілагучнае. І вось аднойчы выпадкам, чытаючы кнігу Рыгора Барадуліна «Адам і Ева», у вершы «Мая Бацькаўшчына» я натрапіў на наступныя радкі:

Ты **бласлаўляла** даланёй кляноваю
Сваіх сыноў.
Сьлязамі дабяла
Бяліла лён у сьвітку Каліноўскаму
І Нёмнам ў сны Ўрублеўскаму плыла¹⁶.

Слова «бласлаўляла» зачаравала мяне сваёй мілагучнасьцю і, калі так можна сказаць, беларускасьцю (хоць этымалёгію ягоную няцяжка ўстанавіць). Ад гэтага часу я вырашў ўжываць яго паслядоўна ва ўсіх маіх перакладах. Пазьней я сустрэў яго ў творах іншых аўтараў, у тым ліку Янкі Купалы¹⁷. Яно таксама зафіксаванае ў «Глумачальным слоўніку беларускай мовы»¹⁸. Нешта падобнае здараецца і ў іншых мовах. Напрыклад, у французскай мове лацінскае слова «benedicere» прыняло форму «béniг».

Між іншым, няма ніякай патрэбы ўводзіць у беларускую мову слова «благадаць», калі ў ёй ёсць прыгожае слова «ласка», якое сустракаецца ўжо

¹⁶ Барадулін Рыгор. Адам і Ева. Мн., 1968. С. 130.

¹⁷ Слоўнік мовы Янкі Купалы / Рэд. У.Анічэнка. Мн., 1997. Т. 1. С. 137.

¹⁸ Глумачальны слоўнік беларускай мовы: У 5 т. Мн., 1977. Т. 1. С. 384.

ў Францішка Скарыны, напр. у малітве да ўкрыжаванага Ісуса ў «Малой падарожнай кніжцы» (Вільня 1522 г.):

«Збавителю наш Господи Ісусе Хрысте, вижу Тя на кресте висяща, для превеликое милости юже имел еси к роду человеческому... Серце имаши отворено, хотяй **ласку** свою всем дати... Ныне молню ти ся... услыши и прими молитвы моя, подай мне **ласку** свою, и пригори ми к собе, и буди при мне в час страшное и горкое смерти моя. Аминь»¹⁹.

У беларускай мове словы з прыстаўкаю *прэ-* (*пра-*) тыпу «прамудрасць» або «прэсьвятая» гучаць як чужыя. Дый няма ніякай патрэбы іх ужываць: куды прасьцей і прыгажэй казаць «мудрасць», «найсьвятая» або «найсьвяцейшая». Асобна трэба сказаць пра слова «прэпадобны». У царкоўнаславянскай мове «преподобный» зьяўляецца перакладам грэцкага *ἁγιος*, — аднаго з трох словаў са значэньнем сьвятасьці (два іншыя — *ἅγιος* і *ἱερός*), — што азначае «пабожны, багабойны, пачэсны». Слова «пачэсны» найбольш прыдатнае ў нашым выпадку. Польскае слова «wielebny» азначае тое самае, што і «пачэсны», і таму няма ніякай патрэбы ўводзіць яго ў нашу мову, як гэта апошнім часам робяць некаторыя аўтары.

Такім чынам, трэба ўжываць запазычаныя вельмі абачліва, каб не ператвараць мову ў царкоўную «трасянку». Калі ідзе пра наватворы, то і тут асьцярожнасьць не пашкодзіць. З другога боку, ня трэба баяцца ўводзіць новае слова, калі на гэта існуе патрэба: важна, каб яно было ў духу мовы. Як прыклад няўдалага наватвору, які не прыжыўся, можа служыць вышэй узгаданая «субожня». Да ўдалых належыць несумненна «сьвятар», створаны на ўзор такіх словаў як «змагар», «пясьняр», «уладар» і інш. Больш мілагучнае і беларускае за «сьвяшчэньніка» (а тым больш «ксяндза»...), гэтае слова ўжо прыжылося ў мове, і няма сумніву, што ягонае ўжываньне будзе пашырацца.

Вось толькі некалькі прыкладаў практычных праблемаў, якія сустракаюцца ў працы над перакладамі літургічных тэкстаў.

Мой першы намер быў зрабіць пераклад адной Літургіі сьвятога Яна Залатавуснага. З поступам працы расла ахвота. Вось пералік галоўных тэкстаў, перакладзеных на беларускую мову:

1. Літургіі сьв. Яна Залатавуснага, Базыля Вялікага і Раней асьвячаных дароў.
2. Службы дзённага кругу: вячэрня, павячэрніца, ютрань, кананічныя гадзіны.
3. Службы нядзельныя васьмі тонаў поўнасьцю.
4. Службы велікапоснага і велікоднага перыядаў (службы Вялікага і Сьветлага тыдняў поўнасьцю).
5. Службы на ўсе сьвяты Гасподнія і Багародзіцы, а таксама вялікіх сьвятых (напр. Нараджэньне сьв. Яна Хрысьціцеля, сьвятых апосталаў Пятра

¹⁹ Паводле паасобніка «Малой падарожнай кніжкі» ў Каралеўскай бібліятэцы ў Капенгагене. Мікрафільм у Бібліятэцы Ф. Скарыны ў Лёндане.

і Паўла), у тым ліку тых, якія існуюць толькі ў славянскім варыянце (Покрыва Багародзіцы, сьв. Еўфрасіньні Полацкай, сьв. Язафата).

6. Сьвятыя тайны: хрост і мірапамазаньне, шлюб, алеепамазаньне хворага.
7. Парадак пахаваньня памерлага і служба за памерлых (г. зв. паніхіда).
8. Прынагодныя службы: Акафіст Імю Ісусаваму (з «Малой падарожнай кніжкі» Скарыны); Акафіст Найсьвяцейшай Багародзіцы; Малібны канон Багародзіцы; малібныя службы на розныя нагоды, у тым ліку малібны за Беларусь.
9. Розныя патрэбы: асьвячэньне крыжа, іконы, новага дому г. д.

Беларускія літургічныя тэксты былі часова зацьверджаныя Кангрэгацыяй для Усходніх Цэркваў у Рыме ў 1994 г. На пачатку гэтага юбілейнага году, пасля пяцігадовага пробнага перыяду, яны атрымалі канчатковае зацьверджаньне. Такім чынам, на сёньняшні дзень яны зьяўляюцца афіцыйнымі тэкстамі, якімі карыстаецца Беларуская Грэка-Каталіцкая Царква на Бацькаўшчыне і ў дыяспары.

Безумоўна, праца ня скончаная. Цяперашнія пераклады далёкія ад дасканаласьці, але перакладчык адчуваў, што для яго прыйшоў час затрымацца, маючы на ўвазе лацінскую прыказку «дасканалае — вораг добрага.» Хочацца спадзявацца, што хутка зьявіцца новыя, лепшыя пераклады. Трэба было б таксама ў наш экумэнічны век навязаць супрацоўніцтва з братамі рыма-каталікамі і праваслаўнымі, асабліва дзеля ўзгадненьня тэрміналёгіі. Выглядае дзіўна і несамавіта, калі ў залежнасьці ад канфэсійнай прыналежнасьці на адно паняцьце ўжываюцца тры словы, напр. «Госпад», «Гасподзь» і «Пан». Некалі Чэрчыль сказаў, што ангельцы і амэрыканцы — дзьве нацыі, якіх дзеліць супольная мова. Нешта падобнае можа стацца з беларусамі.

Кожная мова — гэта нешта адзінае і непаўторнае, яна ёсьць, як прыгожа сказаў Францішак Багушэвіч, «адзежаю душы»²⁰. Адносіны да якой колечы мовы — найлепшы паказчык нашых адносінаў да народу, які зьяўляецца яе носьбітам. Пра гэта трэба памятаць кожнаму, асабліва Сьвятой Царкве, заснаванай Госпадам нашым Ісусам Хрыстом для збаўленьня душаў людзкіх. Варта прыгадаць яшчэ адзін сказ Багушэвіча: «Наша мова для нас сьвятая, бо яна нам ад Бога даная, як і другім добрым людцам»²¹.

Хрыстос загадаў сваім вучням: «Ідзеце навучайце ўсе народы, хрысьціачы іх у імя Айца, і Сына, і Сьвятога Духа, і вучыце іх захоўваць усё, што Я сказаў вам. І вось Я з вамі да сканчэньня сьвету» (Мц. 28: 20). Для спаўненьня гэтага вялікага заданьня, вучні Хрыстовыя ў дзень Сёмухі атрымалі ад Сьвятога Духа дар моваў, так што людзі, якія з розных краінаў былі сабраўшыся тады ў Ерусаліме, здзівіліся і казалі адзін аднаму: «Як гэта кожны з нас чуе сваю родную мову?... Усе мы чуем, як яны (г. зн. вучні) абвяшчаюць на

²⁰ Багушэвіч Францішак. Творы. Мн., 1998. С. 22.

²¹ Тамсама. С. 21.

нашых мовах веліч Божую» (Дз. 2: 8, 11). Францішак Скарына ў сваёй прадмове да «Дзеянняў сьвятых Апосталаў» (Вільня 1525) так піша пра гэта:

«Для прарокаў быў дадзены дух, каб адзінай габрэйскай або хальдэйскай моваю прапаведавалі людзям. А для апосталаў і тых, што вераць у Хрыста, быў дадзены Дух Сьвяты, каб абвяшчаць на ўсіх мовах, што ёсьць пад сонцам, праўду Божую, слова збаўленьня і валадарства нябеснае»²².

Такім чынам, ад самага пачатку ўсе мовы былі аднолькава прымальныя і добрыя для пашырэння весткі пра валадарства Божае. На практыцы, аднак, ня ўсё выглядала так проста. Сьвятыя Кірыла і Мягод у сваёй працы над перакладамі сьвятых тэкстаў на славянскую мову мелі шмат праціўнікаў, якія, сярод іншага, цвёрдзілі, што толькі габрэйская, грэцкая і лацінская мовы, — на якіх быў зроблены Пілатам напіс на крыжы Гасподнім, — годныя для хвалы Божай. На шчасьце, папа Гадрыян II не паслухаўся гэтых і падобных ім доказаў: у 868 г. ён адобрыў працу сьвятых братоў, паклаўшы скрутак з тэкстамі іхніх перакладаў на алтары ў царкве Багародзіцы «Фатні» ў Рыме (цяпер базыліка Santa Maria Maggiore).

У нашыя дні няма ўжо бадай нікога, хто б адмаўляў людзям права хваліць Бога на роднай мове. Хіба толькі на Беларусі, дзе ёсьць яшчэ нямала такіх, што супраціўляюцца ўжыванню беларускай мовы ў царкве. Але робяць яны гэта, зыходзячы з меркаванняў, якія ня маюць нічога супольнага з рэлігіяй. Між іншым, яны любяць паклікацца на сьвятых Кірылу і Мятода, кажучы, што «славянская мова для нас не чужая.» Несумненна, Кірыла і Мягод вельмі блізкія і дарагія для ўсіх нас: у гімне на вячэрняй службе ў іхні гонар яны называюцца «хвалою славянаў», дзякуючы якім «мы, вызваленыя ад д'ябальскай спакусы і цемры грахоўнай, атрымалі дабравешчаньне Хрыстова і спазналі спрадвечнае Слова»²³. Яны таксама стварылі ўмовы для славянскіх народаў разьвіць сьвае духоўныя скарбы і заняць належнае месца сярод іншых народаў сьвету. Гэта прызнаў і цяперашні папа Ян Павал II, калі абвесьціў іх у 1980 г. апекунамі Эўропы. Для нас сьвятыя браты зьяўляюцца прыкладам сапраўднага апостальскага служэньня Богу і людзям, і мы выкажам найлепш нашу павагу і ўдзячнасьць да іх, калі станемся іхнімі пераймальнікамі, стараючыся пашыраць вестку пра валадарства Божае сярод людзей у найбольш даступнай для іх форме, гэта значыць на роднай мове.

Ня так даўно нехта сказаў, што на беларускай мове можна толькі размаўляць, але на ёй нельга выказаць нічога глыбейшага. Вось прыклад, як можна з глыбокадумным выглядам гаварыць бязглуздыцу. Галоўная мэта кожнай мовы — размаўляць, быць сродкам зносінаў між людзьмі. Беларуская мова ў гэтым не выключэньне. На ёй можам размаўляць ня толькі між сабою, але з самім Богам.

Лёндан, травень 2000 г.

²² Гл.: Скарына Францыск. Творы. Мн., 1990. С. 104.

²³ Выбраныя службы з мінэі. Травень / Пер. А. Надсона. Лёндан, 2000. С. 16.

НАЦЫІ І НАЦЫЯНАЛІЗМ ПРАЗ ПРЫЗМУ ХРЫСЦІЯНСТВА

Такія паняцці, як этнас, народ, нацыя і нацыяналізм, вывучаліся многімі даследчыкамі. Аднак да гэтага часу адзінства сярод іх няма. Больш-менш дакладнае азначэнне атрымала катэгорыя этнасу, якая азначае супольнасць людзей, аб'яднаных агульнасцю мовы, культуры, традыцый, адзіным менталітэтам і агульнасцю паходжання.

Важна адзначыць, што этнічныя супольнасці не абавязкова маюць адзіную тэрыторыю пражывання. Іх прысутнасць не абмяжоўваецца адзінай дзяржавай. Аднак этнас — гэта галоўная складаючая такой супольнасці людзей, што мае назву «нацыя» і «народ». Нацыя — гэта ўжо этнічна аднасная супольнасць людзей, якая мае вызначаную тэрыторыю з канкрэтнымі межамі, што захоўваюцца з дапамогай такога апарата, як дзяржава. Гістарычна больш распаўсюджаным ідэнтыфікатарам такога аб'яднання людзей з'яўляецца паняцце «народ», якое папярэднічала эпосе фарміравання нацый.

Слушным з'яўляецца падыход, прапанаваны Беларускай нацыянальнай партыяй (БНП). У праграме БНП гаворыцца: Беларусь насяляе толькі адзін народ — беларускі. Безумоўна, на тэрыторыі Беларусі жывуць і будуць жыць людзі іншых нацыянальнасцей, аднак яны не маюць у межах Беларусі сваіх этнічных тэрыторый і таму не складаюць асобных народаў, а толькі адпаведныя этнічныя групы сваіх этнасаў¹.

Гістарычна этнасы ўзніклі ў перыяд пераходу ад першабытнаабшчыннага ладу да класавага грамадства, а нацыі — больш позняе ўтварэнне, звязанае з узнікненнем капіталізму².

Тэрмін «народ» з'яўляецца вельмі распаўсюджаным у галоўнай кнізе чалавецтва — Бібліі, прычым ў святле сказанага зразумела, чаму там не сустракаецца слова «нацыя». Ужо ў першай кнізе «Быццё» ёсць, напрыклад, зварот Бога да Іакава такога зместу: «И сказал ему Бог! Я Бог Всемогущий: плодись и умножайся; народ и множество народов будет от тебя».

Боская сувязь з чалавечай супольнасцю — народам, а пазней — нацыяй, вынікае са Святога Пісання і знаходзіць найбольшае выражэнне ў хрысціянстве. Падкрэслію адну важную акалічнасць: толькі ў «Новым Запавеце» вылучаецца паняцце мовы як асноўнага атрыбута народа (нацыі). І яшчэ — неабходнасць несці Слова Божае на родных мовах, што адзначана, напрыклад, у Першым пасланні апостала Паўла да Карыньянаў: «Жадаю, каб усе гаварылі мовамі»³.

¹ Статут, праграма БНП. Мн., 1994.

² Краснянский Д. Е. К категории «нация» и «этнос» // Философия и общество. 1998. № 6. С. 161.

³ I Кор. 14: 5.

Аднак нягледзячы на прыведзеныя вытрымкі з Бібліі, сярод хрысціянскіх дзеячаў існуе і значнае кола праціўнікаў вылучэння народнасці (нацыі) як важнейшага аtryбута чалавецтва. Усе яны абаяраюцца галоўным чынам на апостальскі прынцып адзінства народаў у Хрысце: «Дзе няма ні эліна, ні іудзея, ні абрэзанна, ні неабрэзанна, варвара, скіфа, раба, свабоднага, але ўсе і ва ўсім — Хрыстос»⁴.

Адносна такой пазіцыі можна сказаць наступнае: яднанне людзей у Хрысце зусім не азначае адмаўлення разнастайнасці, сімфоніі этнасаў і нацый. Аб гэтым неаднаразова гаварыў яшчэ Д. Хамякоў: «Если кто-либо пожелает указать на то, что Евангелие, говоря о том, что будет одно стадо и один пастырь и Апостол, о том, что во Христе исчезает народность, предсказывают нечто подобное, то на это надо заметить, что единение в будущем, возможное во Христе, которое составляет чаяние верующих, относится именно к единению в вере «о духе» и стоит на степени такой высоты, до которой народность — явление «душевное», подняться не может. В Евангелии предполагается такое единение, которое, не упраздняя народности, делает таковое «не помехой» для единения во Христе»⁵.

У гэтай цытаце важна вылучыць наступнае: яднанне ў веры, у «духу» знаходзіцца на значна вышэйшым узроўні, чым яднанне ў народнасці (нацыі), прычым апошняе яднанне ёсць з'ява «душэўная». У кнізе «Хрысціянства і нацыянальная ідэя»⁶ намі была паказана ўзаема сувязь і іерархічная падпарадкаванасць розых узроўняў паняццяў «нацыя» і Бог, што фактычна супадае з прыведзенымі вышэй вынікамі. Ніжэй мы разгледзім гэта падрабязней у сувязі з праблемай дактрыны нацыяналізму.

Існуе вялікая колькасць азначэнняў нацыяналізму, дадзеныя рознымі аўтарамі на падставе асабістых пунктаў гледжання на гэтую дактрыну. Адзін са старэйшых даследчыкаў нацыяналізму Карлтан Хайес яшчэ ў 30-я гады ХХ ст. даў такое азначэнне: «Нацыяналізм — гэта вышэйшая адданасць людзей дастаткова шырокай нацыянальнасці і свядомае абгрунтаванне прыналежнасці да палітычнай нацыі агульнасцю мовы і нацыянальнай культуры»⁷. Луі Снайдер вылучае ў сваім азначэнні групування адчуванні людзей, адзінства мовы, традыцый і рэлігіі⁸.

Сярод сучасных азначэнняў нацыяналізму трэба вылучыць цікавае і звязанае з гістарычнай рэтраспектывай азначэнне Ганса Кона, які адносіць нацыяналізм да стану грамадскай псіхалогіі. Кон разглядае гісторыю як паслядоўнасць змен у грамадскай псіхалогіі, у адносінах чалавека да ўсіх праяў

⁴ Кал. 3: 11.

⁵ Хомяков Д. А. Православие, самодержавие, народность. Мн., 1997.

⁶ Астапенка А. У. Хрысціянства і нацыянальная ідэя. Мн., 1998; Пралегамены да ўсякай будучай тэорыі нацыяналізму // Маладасць. 1997. № 9.

⁷ Hayes C. The historical evolution of modern nationalism. N.Y., 1931. P. 7.

⁸ Snyder L. Varieties of nationalism: A comparative study. N.Y., 1976.

індывідуальнага і грамадскага жыцця. Да гэтых праяў адносяцца мова, тэрыторыя, традыцыі, такія адчуванні, як адданасць Радзіме і сям’і, якія адлюстроўваюць змены ў грамадзянскай псіхалогіі. Г. Кон заключае, што нацыяналізм — гэта «стан розуму», гэта «ідэя, намаганне, якія запаяўняюць мозг чалавека і сэрца новымі думкамі і новымі адчуваннямі і кіруюць ім, каб перавесці яго свядомасць у справу арганізаванага дзеяння»⁹.

Менавіта такі падыход стаў стрыжнем фармулёўкі нацыяналізму ў Брытанскай энцыклапедыі: «Нацыяналізм азначаецца як стан розуму, у якім індывідуальныя адчуванні кожнага ў яго вышэйшай, векавой адданасці да нацыі-дзяржавы»¹⁰.

Усе разгледжаныя вышэй азначэнні маюць адзін і той жа недахоп: яны амаль не ўлічваюць рэлігійны фактар — уздзеянне хрысціянства на светапогляд чалавека і нацыянальныя асаблівасці. Менавіта гэта адрознівае сучасных заходніх філосафаў ад славурых рускіх рэлігійных філосафаў канца XIX – першай паловы XX ст.

На наш погляд, найбольш аптымальны погляд на нацыяналізм засноўваецца на спалучэнні ідэй, выпрацаваных заходнімі аўтарамі, і падыходаў рускіх рэлігійных філосафаў, якія ўзводзілі хрысціянскую любоў у ранг палітычнага прынцыпу. Зыходзячы з гэтага пункту гледжання мэтазгодна ўключыць у структуру нацыяналізму наступныя кампаненты:

- любоў да свайго народа;
- любоў да свайго краю;
- гордасць за гісторыю свайго народа;
- павага і адчуванне адметнасці і непаўторнасці сваёй мовы;
- любоў да сваёй Айчыны;
- вера ў Богае прызначэнне свайго народа;
- боля за няўдачы свайго народа і радасць за яго поспехі.

Акрамя разгледжанай узаема сувязі хрысціянства і нацыяналізму, існуе яшчэ адзін фундаментальны прынцып, на якім мы прыпынімся асобна. Гэты прынцып — саборнасць.

Саборнасць у перакладзе з грэчаскага слова *ekklesia* азначае «збор» (збіранне). Царква азначае тое самае і абазначаецца тым жа грэчаскім словам. Аднак гэтыя словы-сінонімы ўвайшлі ў царкоўную практыку як самастойныя тэрміны.

Гістарычна склалася так, што саборнасць звычайна асацыіруецца з Рускай праваслаўнай царквой. І класічнае азначэнне саборнасці, звязанае з фарміраваннем і абгрунтаваннем рускага праваслаўя, гучыць такім чынам: саборнасць — гэта паўната і ўсяленскасць Царквы. Менавіта гэтымі якасцямі валодае Праваслаўная царква, якая аб’ядноўвае ўсіх людзей у адзін арганізм, у адно цела — збор. І гэтае цела завецца Царквою, на чале якой стаіць Ісус Хрыстос.

⁹ Kohn Hans. The Idea of nationalism. N.Y., 1945. P. 18–20.

¹⁰ Encyclopedia Britannica. London, 1996.

Але як могуць аб'яднацца людзі ў адзінае цела, калі кожны чалавек ёсць асобны фізічны арганізм? Зразумела, адзіным фізічным арганізмам сукупнасць розных людзей не можа быць. Але яднанне ў маральным плане магчымае. І толькі ў такім сэнсе мы ўяўляем сабе ўсяленскасць. І той маральнай катэгорыяй, якая аб'ядноўвае людзей, з'яўляецца любоў. На ступені асэнсавання сябе ў любові чалавек здольны перамагчы ў сабе інстынкт эгаізму, выйсці за межы індывідуальнага «Я» і тым самым стаць сапраўдным падабенствам Бога, таму што Бог ёсць любоў.

Паняцце саборнасці ўласціва кожнай нацыі і яе ідэалагічнай абалонцы — нацыяналізму для кожнай нацыянальнай дзяржавы. І ў дачыненні да нацыі саборнасць якраз азначае адзінства нацыі ў прасторы і часе, знітаванасць кожнага прадстаўніка свайго народа з іншымі людзьмі сваёй нацыі ва ўсім свеце, а таксама нябачную павязь часоў, якая вызначаецца памяццю продкаў. Беларусы таксама займаюць належнае ім месца ў Божым тварэнні народаў. Першы з'езд беларусаў свету, які адбыўся ў ліпені 1993 г. яскрава пацвердзіў тэзіс аб саборнасці беларускай нацыі. Цікава ў сувязі з гэтым адзначыць і тое, што беларусы адчуваюць сябе сапраўды беларусамі, жывучы за мяжой ці выезджаючы за мяжу. Жыхары ж самой Беларусі ў меншай ступені ўсведамляюць сваю нацыянальную адметнасць, што з'яўляецца вынікам шматгадовай ідэалагічнай апрацоўкі людзей, накіраванай на «зліццё» нацый праз ліквідацыю беларускай нацыі.

Прывабная ідэя яднання нацый у Хрысце была падтрыманая ідэолагам хрысціянскага сацыялізму Сяргеем Булгакавым: «Инстинкт национальности, из слепого становясь зрячим, переходя в сознание, переживается как глубинное, мистическое влечение к своему народу, как любовь, не в скудном, моралистическом понимании рационалистической этики, как некоторый вид эроса, рождающего крылья души, как нахождение себя в единстве с другими, переживание *соборности*»¹¹.

Аднак С. Булгакаў адрывае саборнасць нацыі і нацыяналізму ад саборнасці царквы, лічачы першую прыкметай ніжэйшай і стыхійнай сутнасці, якая прыныцова адметная ад «адзінай і сапраўднай» кафалічнасці царквы.

Аб'яднанне абедзвюх праяваў саборнасці — і нацыяналізму, і хрысціянства — магчыма з пазіцыі значэння нацыяналізму, прыведзенага намі вышэй. Іх непарыўная сувязь становіцца асабліва відавочнай на першым іерархічным узроўні эвалюцыі па нашай класіфікацыі. Такім чынам, нацыяналізм становіцца пэўнай праявай хрысціянства, уключаецца ў хрысціянскае Быццё, становіцца часткай Усяленскай царквы. Такі падыход вядзе да аб'яднання абодвух прыведзеных вышэй значэнняў саборнасці.

Прынцып саборнасці знайшоў сваё апраўданне і ў палітыцы. Там ён часта бывае больш эфектыўны, чым прынцып дэмакратыі. Больш за тое, яшчэ Сакрат лічыў, што ісціну шляхам дэмакратычных працэдур знайсці

¹¹ Булгаков С. Н. Христианский социализм. Новосибирск, 1994.

нельга. Пры высвятленні «народнай думкі» не дэмакратыя забяспечвае справядлівае, «правільнае» рашэнне праблемы. Наадварот, воля большасці, як правіла, не адлюстроўвае правільнасць прынятага рашэння, якое часцей за ўсё стаіць за праіграўшай меншасцю (успомнім падаўленне паўстання Кастуся Каліноўскага, ці знакамітага Кранштацкага мецяжу). У сувязі з гэтай акалічнасцю галоўнай працэдурай, што вызначае «народную думку», з'яўляецца забеспячэнне цэлакупнасці, ці «татальнасці», гэта значыць збор усяго народа, адкуль і прыходзім зноў-такі да ідэі саборнасці¹².

Заўважым, што і царкоўны сабор склікаецца не для таго, каб сумеснымі намаганнямі выпрацаваць правільнае рашэнне, а для таго, каб стварыць «пакт аб'ектыўнай ісціны», мэта якога пераканаць мноства па-рознаму мыслячых асоб у правільнасці адзінага, абагульняючага рашэння, ці дзеяння.

У палітыцы прынцып саборнасці выступае як парадыгма, процілеглая саборнасці. Першасная форма выражэння грамадскай волі ёсць саборнасць¹³.

Ва ўмовах палітычнага жыцця Беларусі, улічваючы малую аўтарытэтнасць партый у грамадстве, менавіта саборнае рашэнне спрэчных пытанняў набывае ў сучасных беларускіх рэаліях адметны сэнс.

У парламенцкай практыцы кангрэса ЗША, напрыклад, ёсць выпадкі, калі падкрэсліваліся рэзалюцыі, што прымаліся саборным шляхам, без партыйнага дзялення, проста перавагай галасоў. Яны нават атрымалі сваю назву «*bi partisan resolution*».

Сям'я, сельскі сход, рымскі сенат, славянскае веча, сейм у Рэчы Паспалітай першапачаткова дзейнічалі на прынцыпах згоды і аднадумства. Апошняя не патрабуе адзіных думак ва ўсіх удзельнікаў, але можа з'явіцца ў выніку ўсеагульнага пераканання ў аптымальнасці прынятых рашэнняў. Згода з'яўляецца высакакасным праяўленнем агульнай волі, асаблівым атрыбутам саборнасці.

Саборнае прыняцце рашэнняў важнае менавіта ва ўмовах шматпартыйнасці і дзялення грамадства па шматлікіх інтарэсах. Можна згадаць, што ў гісторыі Беларусі саборнае вырашэнне гістарычна важных пытанняў мае старажытную традыцыю. Гэта традыцыя вядомая пад назвай Пагоня, якая яшчэ ў XIII ст. збірала ўсё баяздольнае насельніцтва ВКЛ для сумеснай абароны ад ворагаў. Гэта быў саборны акт. Вось як нам бачыцца адзін з важных бакоў рэалізацыі беларускай нацыянальнай ідэі: адраджэнне Пагоні — саборнага прынцыпу абароны Айчыны.

Вось пералік некаторых безумоўна яскравых пераваг саборнасці над партыйнасцю:

¹² Бирюков Н. И., Сергеев В. М. «Соборность» как парадигма политического сознания // Полис. 1997. № 3.

¹³ Беляев В. Н. Партийность как антипод соборности // Русская цивилизация и соборность. М., 1998. С. 146.

- саборнасць будзеца на згодзе і адзінстве думак, партыйнасць на матэматычнай большасці ўдзельнікаў азначанай акцыі;
- саборнасць імкнецца да карысці ўсяму грамадству, партыйнасць жа ставіць на першае месца інтарэсы партыі;
- саборнасць выключае прымус і вымушаную згоду. Для партыі згубіць «палітычныя поспехі» эквівалентна палітычнай смерці, таму часта гэта вядзе да кампрамісных рашэнняў — «не ад сэрца» і часам ставяцца пад удар сумленне і гонар.

Сфармулюем на заканчэнне галоўныя вынікі гэтага артыкула:

1. Хрысціянства і нацыяналізм знаходзяцца ў вельмі шчыльнай узаемасувязі, прычым апошні вынікае з хрысціянства на шляху эвалюцыі чалавечай сутнасці.
2. Вытворчыя адносіны людзей, сям'я, нацыя і царква ўтвараюць адзіную сістэму на падставе прынцыпу саборнасці.
3. Саборнасць універсальны багаслоўскі і філасофскі прынцып, што бярэ пачатак у хрысціянстве і знаходзіць шырокае апраўданне ў самых розных галінах чалавечай дзейнасці, у навуцы і рэлігіі.

Яўген Маліноўскі (Баранавічы, Беларусь)

ХРЫСЦІЯНСКАЯ ГОДНАСЦЬ У ЛІНГВІСТЫЧНЫМ КЕНОЗІСЕ АСОБЫ

«Стварэнне з надзеяй чакае адкрыцця сыноў Божых» (Рым. 8: 20)

Падзеі 2000-га года прадэманстравалі эстэтычна-падсвядомую моц Цывілізацыі смерці ў жахлівых умовах барацьбы яе «подавляючага большинства» з няўрымслівай меншасцю тых, каму наканавана слова: «Вы ня прынялі духа рабства, каб зноў жыць у страху, а прынялі Духа ўсынаўлення [...] Гэты самы Дух сведчыць духу нашаму, што мы — дзеці Божыя [...] супольныя спадчыннікі Хрыстовыя, калі толькі з Ім пакутуем, каб з Ім і праславіцца» (пар. Рым. 8: 15–17).

Якаснае перамяненне рабскага славянскага гена ў сыноўска-еўрапейскую асобу — ад Ягайлы да Яна-Паўла рэктыфікуе жыццё сучаснага чалавека на новым эоне яго нічым несакрушальнага антагенезу. Якасна індывідуальная антыпацыя гэтай новай долі мусіць не цурацца «вогненнай спакусы, што пасылаецца на выпрабаванне» (пар. 1 П. 4: 12), адносна якога кенозіс (kenosis) з'яўляецца на пачатку беспатольным выходам Бога ў гэты свет, пустэльным праходжаннем праз яго і керыгматычным (kerigma) утварэннем новага сусвету праз «голас лемантуючага на пустыні» (Іс. 40: 3).

Кенозіс ёсць належнай мерай, спрыяльным момантам, трапным шанцаваннем і аксіялагічнай данасцю асобы хрысціянiна, бяздомнага ў цывілізацыі смерці не толькі ў фізічна-будаўнічым сэнсе, але, галоўным чынам, у сэнсе лінгвістычным. Не адзінота і нявызначанасць, не экзiстэнцыяльная непрыкаянасць вымушае гэтую асобу рабіць самастойны выбар лінгвістычнага домабудавання, адкінутага пераважнай большасцю, але сыноўская адказнасць перад Айцом Нябесным і Маці Царквой, якія вызначаюць звышнатуральнае сэнсаўтвэрэнне культуры ўратаванага народа як пераканаўчай практыкі хрыстовага домабудавання.

Гасподзь пачынае размаўляць па-беларуску з першымі перакладамі Святога Пiсання, папярэджанымі Яго Крыжам. Немаўлятка Хрыстос нараджаецца і жыве сярод беларусаў, ахвяруючы Сваім жыццём праз святых, лінгвістычна і эстэтычна сінкрэтных. Як немаўля Ян варухнуўся ў чэраве Альжбеты ад набліжэння да яе Беззаганнага зачацця, так папярэджаючая ласка Божая рыхтуе ўмовы не столькі філалагічных, колькі філагенетычных уласцівасцяў для Агульнага Змёртвыхпаўстання, калі «прароцтвы спыняцца, мовы змоўкнуць і веды скасуюцца» (1 Кар. 13: 8). Да гэтага шчаслівага моманту асоба Логаса вымушана праходзіць лінгвістычны кенозіс свайго ўцелаўлення, пераадольваючы перашкоды спачатку сатэрыялагічнага, а ўжо потым філалагічнага характару. Сатэрыялагічны дыялог з Богам папярэджае лінгвістычны дыялог з чалавекам. Першы наогул не мае лінгвістычных перашкодаў, другі вымушана інстытуіраваны (*institutio*). Шлях Логаса ад інстытуцы да свабоднай дзяржаўнасці (*constitutio*) немiнуча праходзіць выпрабаванне прастытуцыяй (*prostitutio*) як ірацыянальнай арцелі «проклятием заклейменных». Становішча, пры якім «духі злобы паднябеснай» (пар. Еф. 6: 12) пачынаюць сілкавацца вартасцямі не Богага, але чалавечага паходжання — міфамі ды варажбой — пераўтварае зямлю ў маўклівую пустыню пад назвай «цывілізацыя смерці». Але канстантна незнішчальны Логас паслядоўна рэгенерыруе ў субстытуцыі (*substitutio*) народнай супольнасці, якая прагне і кліча адпаведна праўдзівае Слова аб сабе самой, праз якое Дух рэстытуіруе (*restitutio*) ў паўнавартасным антагенезе Сына Чалавечага, жыццядайны Крыж Якога асвятчае філагенетычны апафеоз Цывілізацыі любові як нябеснай спадчыны навукова-семантычнай, эстэтыкалінгвістычнай, этыка-рэлігійнай і сямейна-генетычнай дасканаласці Новага Ерусаліма.

Этыка-рэлігійная гіпотэза лінгвістычнага даследавання дапускае сінтэз усіх адзначаных аспектаў жыцця нацыі праз індывідуальна-адукацыйную матывацыю асобы як культурна-дынамічную выяву яе духоўнага намеру. Адметныя ўмовы Беларусі ўключаюць у сябе на нефармальным узроўні даволі тэндэнцыйны сімбіёз з веравызнання і мовы: праваслаўя і расійскасці, пратэстанцтва і ангельскасці, каталіцкасці і беларускасці. Апошні выбар зноў-такі тэндэнцыйна патрабуе ад чалавека, з аднаго боку, ляяльна-палітычнай дыспазіцыі, з другога боку, выключае матывы латэнтна-лінгвістычнай

эміграцыі, распаўсюджанай у пратэстанцкім асяроддзі: «какая разніца, на каком языке моли́ться». Драматызм свабоднага лінгвістычнага выбару асобы хрысціяніна заключаецца ў тым, што патрабуе рашучага адмаўлення ад усяго, што робіць яе нявольніцай. Немагчыма, напрыклад, заставацца сацыяльна свабодным у краіне, выкарыстанне мовы якой пастаўлена ў кан'юнктурныя адносіны. Таму хрысціянская годнасць патрабуе ад чалавека змястоўнага падпарадкавання нявольна-камфортнай расійскасці пакутліваму дасягненню вольнай беларускасці, бо вольнасць Царства Божага, якое «ўнутры нас ёсць» (пар. Лк. 17: 21) дасягаецца праз намаганне, якое выклікае унікальны феномен мовы.

У такім этнарэлігійным выпрабаванні лінгвістычны кенозіс асобы можа азначаць яе самаахвярную адказнасць за цывілізаваную будучыню краіны, сучасная «брыдота запусцення» (пар. Мц. 24: 15), якой вымушае распачынаць усеахопныя, крыжападобныя высілкі па перамяненню вертыкальна-генеалагічнай і гарызантальна-фенаменалагічнай сфераў быцця. Таму лінгвістычная асоба ва ўмовах Беларусі — гэта перш за ўсё хрысціянская асоба. Як соль не вызначае спецыфічны смак ежы, з'яўляючыся пры гэтым нябачным падмуркам гэтага смаку, так місіянерскі подзвіг з'яўляецца сацыяльна-рэчаісным падмуркам культуры народа, які захоўвае сваю індывідуальнасць не столькі за кошт дынамізацыі нацыянальных уласцівасцяў, колькі за кошт актуальнага выбару чалавека, што ўсвядоміў пакуты Хрыста як годнасць сваёй асобы: «Вы соль зямлі.. Калі ж соль страціць сілу, дык чым асоліш яе?» (Мц. 5: 13). Менавіта хрысціянская годнасць накіроўвае выкарыстанне нацыянальнай свядомасці дзеля інтэрнацыянальнай пабудовы Царства Божага, якое ўтвараецца не ў агульным (бо гэта не камунізм), але ў прыватна-экуменічным сэнсе, як асабісты выбар супольнай аднасці: «Хай будуць усе адно» (Ін. 17: 21). У гэтых умовах хрысціянін робіцца місіянерам ва ўласнай краіне, а калі місіянерам, дык і выгнанцам, «казлом адпушчэння». Аптымізм у гэтай сітуацыі надаецца толькі Царквой як відавочнай іпастасцю духоўнага нараджэння асобы: «Мы прыйдзем да яго і прыстанішча ў яго створым» (Ін. 14: 23). І менавіта Царква прапануе чалавеку мову яго будучай супольнасці. Таму народ без Царквы — што зямля без неба, дзіця без маці, дом без Слова. Мова народа ёсць яго прыватным домам, які стаў адмысловым вырашэннем экумены як супольнага дома выратаванага чалавецтва.

Недахоп хрысціянскай годнасці ў лінгвістычным асяроддзі — гэта недахоп пачуцця рэальнасці ў грамадстве, заганы якога хаваюцца ў жаху цывілізацыі смерці, стаўленне да якой мусіць успрымаць хрысціянства як рытуальнае ахвярапрынашэнне. Марнасць і дарэмнасць храмавых адносін да Хрыста не пакідае чалавеку асаблівай магчымасці ўспрыняць дараваную ім свабоду як удзячную ахвяру хвалы сыноў Божых, якія змяшчаюць у сабе, праз зерні Логаса, — шчырасць учынкаў, усеахопнасць ведаў, глыбіню пачуццяў і прыгажосць асабістых зносінаў, незалежных ад палавых ці нацыянальных

асаблівасцяў — усё тое, чым і вызначаецца хрысціянская годнасць: «А храма я ня бачыў у ім, бо Гасподзь Бог Усеўладны — храм ягоны і Ягняці» (Адкр. 21: 22).

Храмавасць — ёсць смяротнай надбудовай, непадпарадкаванай Логасу як Духу ісціны. Гэта рэлігія, што страціла сваю мэтазгоднасць. Мова таксама можа апынуцца ў рэлігійным, інстытуцыйным стане грамадскага ўжытку, як гэта сталася з царкоўнаславянскай мовай. Малады беларускі генезіс мусіць набыць канстытуцыйную рэчаіснасць толькі праз сваю субстанцыйнальную тоеснасць Логасу, якому падпарадкаваны філалагічны вопыт нацыянальных пачуццяў. У супраціўным выпадку, эмансіпіраваная ад Яго жыццядайных інтэнцый дынаміка гэтых пачуццяў абмяжоўваецца асацыятыўна-этычнай абалонкай быцця, пазбаўленага сваёй дамінантна-эўдэманічнай мэтазгоднасці: «найболей шукайце Царства Божага, і гэта ўсё будзе дадзена» (Лк. 12: 31). У гэтай сувязі нельга не заўважыць рэлігійную патэтыку ўрачыстай малітвы ТБМ (Таварыства беларускай мовы) — «няма большай здрады, чым здрада сваёй роднай мове». Асабіста хрысціянская «рупнасць аб доме Тваім» (пар. Ін. 2: 17) не ўспрымае такую рэлігійную падсвядомасць, якая не дыферэнцыруе мэту і спосабы духоўнага домабудавання. У здрадзе Хрысту і Язафату натоўп рупіўся менавіта аб «сваёй» рэлігійнасці. Як вядома, «любоў ня шукае свайго» (1 Кар. 13: 5), але «шукае добра адзін аднаму і ўсім» (1 Фес. 5: 15). Але супакойвае тое, што ўсе дбайныя вызнаўцы кенозіса — ад апостала Паўла да ТБМ — пераацэньвалі сваю «руплівасць аб бацькоўскіх паданнях» (Гал. 1: 14). Ласка Божая не супрацьпастаўляе, але падпарадкоўвае сабе праўду дзядоў, перасцерагаючы сітуацыю будаўнікоў хрысціянскай цывілізацыі без Хрыста: «Камень, што адкінулі будаўнікі, ён стаўся каменем кутнім» (Пс. 117: 22).

Крыжападобны дыялог асобы з Богам і «Планетай людзей» (А. Экзюперы) мусіць мець такую годнасць кенозіса, суадносна якой адбываецца «хранатоп» (М. Бахцін) нацыянальнай гісторыі, уключаючай у сябе і кенозіс Галгофы. «Падзеі Галгофы, — па вызначэнню Яна-Паўла II, — факт, не абмежаваны часам і месцам. Ён ахоплівае мясціны і часы, ахоплівае ўсіх людзей». Псіхалагічная перспектыва нацыі высвечваецца праз пакуты і выпрабаванні.

Народ шануе тую мову, якою яго любіць Маці Царква, што ёсць гісторыя і радаводам сусветнай еднасці. Яе эканоміка, экалогія і экумена немагчымы на адной мове, скажам, лацінскай. Увесь жа сэнс лінгвістычнага кенозіса ў яго нябесным асвятленні: *fiat voluntas tua, sicut in caelo et in terra* («хай будзе воля Твая, як у небе, так і на зямлі»). Этымалагічная карэляцыя «саело» (неба) з такімі словамі, як «цела», «тело», «telos» (з гр. мэта), «цель», — ёсць містычна-лінгвістычнай падставай супольнай еднасці народаў, якія праз цярновы вянок Хрыста прыходзяць да хараства сусвету, немагчымага без удзелу ў ім Беларусі як каштоўнага каменя ў кароне «жанчыны, апранутай у сонца» (Адкр. 12: 1). Кожная нацыя ў крыжовай шкале

«ўсход-запад-поўдзень-поўнач» мусіць знайсці свой грамадскі прытулак і сваё індывідуальнае прымяненне ў хрысціянскай цывілізацыі: *ave verum corpus* — хай узрадуецца праўдзівае Цела.

Галіна Тварановіч (Беласток, Польшча)

ДА ПРАБЛЕМЫ ДУХОЎНЫХ КАШТОЎНАСЦЕЙ (БЕЛАРУСКА-СЕРБСКІ КАНТЭКСТ)

Нават цяпер, у пару неадольнага, імклівага здзяйснення біблейных прадказанняў відавочна, што чалавецтвам у пераважнай сваёй большасці страчаны, а, магчыма, і не набыты яшчэ адпаведныя сэнсу падзеі сакральныя адносіны да летазлічэння, вызначанага нараджэннем Хрыстовым. Ды незалежна ад таго, усведамляецца, прызнаецца ці адмаўляецца сэнс Падзеі, — усе мы адбываемся ў сваіх лёсах пад засенню Крыжа Збаўцы. І нічога сваёй маральна-этычнай сутнасцю актуальнай, універсальнай за яшчэ старазапаветныя дзесяць заповедзей, а таксама праграмы-поклічу да ўзрастання ў духоўных магчымасцях, выказанай у Нагорнай проповедзі Хрыстом, чалавецтва дасюль не вынайшла. Яны, гэтыя заповедзі, адно тлумачацца, удакладняюцца, пераказваюцца. Бо немагчыма прыдумаць законы эвалюцыі, касмічныя рытмы — іх можна толькі вычуць, спазнаць у нейкай меры. Гэта працэс добраахвотнага ўпакорання, своеасаблівага абмежавання, але адначасова і працэс разняволення, набыцця свабоды. І як бы чалавек ні стараўся сцвердзіць сваю поўную незалежнасць, самастойнасць, але ж жыццё кожнай асобы, сям’і, народа вызначаецца спрадвечнымі ўнутранымі законамі. Вопыт падпарадкавання ім якраз і нараджае сапраўдныя веды, свабоду руху як на знешніх, так і ўнутраных шляхах.

Дадзеныя навыроўст асноватворныя прынцыпы эвалюцыйнага ўзрастання чалавецтва падаюцца спасціжэнню дзякуючы духоўнай субстанцыі, укладзенай у кожнага чалавека патэнцыяльным зернекам («Сеецца цела душэўнае, паўстае цела духоўнае» — 1 Кар. 15: 44). У строгім, класічным сэнсе дух — частка чалавечай прыроды, якой чалавек успрымае свайго Творцу, Бога. Па І. Ільіну, дух «ёсць патрэба свяшчэннага», «дар малітвы», «жыллё сумлення», «месцазнаходжанне мастацтва», «крыніца правасвядомасці, сапраўднага патрыятызму і нацыяналізму». Відавочна, што духоўнасць, як вытворнае ад духу, ахоплівае самы шырокі спектр чалавечай свядомасці і дзейнасці. Увогуле ж пэўным сінонімам духоўнасці, мабыць, ёсць *чалавечнасць*, бо створаны чалавек «па вобразе і падабенстве Божым». І да духоўнасці мае дачыненне ўсё тое, што памагае палюбіць бліжняга свайго як сябе, але ж

пры гэтым неабходна навучыцца любіць і сябе, што значыць дар жыцця ў сабе любіць.

Шматвяковы вопыт еўрапейскіх народаў сведчыць пра тое, што выпрацоўка іерархіі духоўных каштоўнасцей шмат у чым абумоўлена прыняццем хрысціянства ў адпаведным варыянце. Для беларусаў і сербаў, як вядома, — у грэцкім, візантыйскім. Зразумела, абранне канкрэтна-гістарычнага тыпу сусветнай рэлігіі было вынікам асаблівасцей геаграфічнага размяшчэння, пэўных палітычных і культурна-гістарычных сувязей. Аднак падобна на тое, што адбываўся якраз выбар таго, што найбольш адпавядала так званым «рытмам этнічнага поля», той сіле, якая Л. Гумілёвым названа пасіянарнасцю.

Асноўнай тэмай хрысціянства, галоўным пытаннем хрысціянскай этыкі з'яўляецца пытанне аб сэнсе пакуты. Па вызначэнню М. Бярдзьева, «пакута ёсць найглыбейшая сутнасць быцця, асноўны закон усякага жыцця. Песімізм, — адзначае філосаф далей, — ёсць усё ж падман, таму што ён палохаецца пакут жыцця, выракаецца жыцця, бяжыць з поля бітвы, здзяйсняе здраду ў адносінах да жыцця. Я магу ведаць, што жыццё ёсць пакута, і разам з тым прыняць жыццё, прыняць пакуту жыцця, зразумець сэнс пакуты. І гэта робіць толькі хрысціянства»¹.

Цягам усёй часовай вертыкалі свае прысутнасці ў гісторыі беларускі і сербскі народы пакутлівым пераадоленнем крайне неспрыяльных абставін набываюць вопыт цярднення, ахвярнасці — сутнасна важных духоўных каштоўнасцей. Сапраўды, гістарычныя лёсы славянства разгортваюцца проста з рэдкай паслядоўнасцю: найчасцей «з агню ды ў полымя», «зла цярпі з-за страху большага», «без віны вінаватыя». І тым выразней у гэтым поступе праз суцэльныя іспыты бачна вернасць высокім ідэалам хрысціянства. Яго адпаведнасць славянскаму характару знайшла выяўленне ў знітаванасці гісторыі і культуры. Асабліва яркае сведчанне таму гераічная эпока сербаў. Па аўтарытэтай ацэнцы І.-В. Гётэ, яна ўяўляе сабой адну з буйнейшых з'яў эпічнай паэзіі еўрапейскіх народаў пасля Гамера. Надзвычайную ўвагу ўдзяліў сербскаму эпасу ў сваіх парыжскіх лекцыях аб славянскіх літаратурах Адам Міцкевіч. Аналізуючы шматлікія песні, асабліва Косаўскага цыкла, ён прыйшоў да прынцыпова важнай высновы адносна іх галоўнага пафасу. У прыватнасці, ён акцэнтуюе ўвагу на выбары, які належыць зрабіць князю Лазару: перамога над туркамі і ўлада над зямным царствам або смерць і царства нябеснае. «Нідзе яшчэ, — адзначае А. Міцкевіч, — ідэя хрысціянства, якая вызначыла новы этап у паэзіі і новае яе прызначэнне, не была выяўлена так ясна і выразна. Як вядома, героі старажытнай паэзіі заўсёды людзі шчаслівыя, багатыя, увасабленне здароўя і фізічнай сілы. Гамер заўсёды называе багатых і моцных людзей «дзецьмі багоў», іх любіцамі, тады як у таго ж паэта богі ненавідзяць няшчасных; няшчасце — доказ няміласці

¹ Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 111.

багоў»². З глыбокім адчуваннем родава-жанравай спецыфікі А. Міцкевіч разважае пра гераічную прыроду грэцкага эпасу. На яго думку, там, дзе пачынаюцца бядоты героя, заканчваецца эпас. Паэзія хрысціянскіх паэтаў, мінезінгераў і трувераў, утрымлівае ў сабе вышэйшыя, чым у грэкаў маральныя ідэі і па форме больш вытанчаная за паэтычныя слова славян. Аднак у іх творчасці асноўная ідэя хрысціянства, якой з'яўляецца ачышчэнне праз пакуты, выяўляецца не надта выразна, яшчэ не выдзелена з язычніцкага светаўспрымання. Гэтыя паэты, асабліва прафесійныя, знаходзяцца пакуль пад моцным уплывам культуры грэцкіх багоў, герояў, міфалогіі і рыцарскай этыкі паўночных германскіх народаў.

«Ідэя поўнага самаадрачэння, — падкрэслівае далей вялікі паэт, — належыць славянскаму эпасу, які ўяўляе сабой не што іншае, як гісторыю вялікіх няшчасцяў, вялікіх бядот. Святочнасць, па вызначэнню гэтых паэтаў, магчымая толькі на нябёсах, на зямлі ж яны шукаюць адно славы для сваіх герояў. Новая ж паэзія паганскіх народаў неаднаразова апявала і ўзвышала сілу. Гэтым культурам пераможнай сілы завяршаецца іх гісторыя, як у свой час гэтым жа культурам адкрывалася гісторыя старажытных народаў»³. Так, у галоўнай сваёй сутнасці сербскі эпас паслядоўна выяўляў прыналежнасць да ідэалаў новазапаветнай цывілізацыі, новага летазлічэння, грамадзянін якога адказны не толькі за свае злачынныя, благія ўчынкi, але і закліканы да самаўдасканалення, высокай ахвярнасці, чысціні памкненняў, намераў, калі нават яны не знаходзяць увасаблення ў канкрэтыцы жыццёвых сітуацый.

28 чэрвеня 1389 г. сербскі народ быў узнесены на Косаўскую Галгофу, названую нашчадкамі велічным ахвярнікам аднаго народа, узнёслай эпапей і містыкі і славы праваслаўных Балкан, крыніцай натхнення і ачышчэння сумлення ўсіх наступных пакаленняў.

У парыжскіх лекцыях А. Міцкевіч акцэнтаваўся на агульным пафасе славянскага эпасу праваслаўных народаў. Аднак ёсць падставы для выдзялення пэўных адрозненняў унутры духоўнасці самога гэтага арэала. У прыватнасці, пазачасовае значэнне Косаўскай бітвы ўяўляецца перш за ўсё выразным вынікам узыходжання сербскай ментальнасці ў іерархіі хрысціянскіх, духоўных каштоўнасцей.

Спрабуючы вызначыць розніцу паміж духоўнасцю Візантыі і Русі, С. Аверынцаў адзначае: «Пронзительный образ обреченной кротости, отказывающейся защищать себя и добровольно предающей себя убийцам, вошел в «большое время». [...] Получается, что именно в «страстотерпце», воплощении чистой страдательности, не совершающем никакого поступка, даже мученического «свидетельствования» о вере, а лишь «приемлющем» свою горькую чашу, святость державного сана только и воплощается

² Мицкевич А. Собр. соч.: В 5 т. М., 1954. Т. 4. С. 188.

³ Тамсама. С. 188–189.

по-настоящему. Лишь их страдание оправдывает бытие державы. А почему так — об этом нужно думать обстоятельно и неторопливо»⁴.

Адным з самых пашыраных жанраў на Русі, як і ў паўднёвых славян, была агіяграфічная літаратура. Якраз у рамках, здавалася б, традыцыйных па форме і зместу жыццй фіксуюцца пэўныя адрозненні візантыйскай, сербскай і ўсходнеславянскай літаратур сярэднявекі. Апісанне жыццёвага шляху тытулаваных асоб было прынята паўсюль. Так, ужо ў старажытным Кіеўскім зводзе меўся матэрыял пра княгіню Вольгу, князя Уладзіміра. Аднак менавіта першае вядомае рускае летапіснае жыццё «Аб забойстве Барысавым» (каля 1015), у аснову якога пакладзены падзеі крывавай расправы князя Святаполка над растова-суздальскім князем Барысам і мурамскім князем Глебам, акрэслівае далейшую траекторыю ўсходнеславянскай духоўнасці ў накірунку, некалькі адметным ад асноўнага пафасу візантыйскай літаратуры. Апяваюцца не моцныя ўладары — узносіцца хвала пакорлівым Барысу і Глебу. Пазнейшыя агіяграфічныя творы («Казанне пра Барыса і Глеба»), «Чытанне аб жыцці Барыса і Глеба» Нестара і «Жыццё Барыса і Глеба») сведчаць пра тое, што даны падыход да трагедыі ёсць не выпадковасць, а хутчэй за ўсё заканамернасць духоўнага плана.

Не ціхамірным, упакораным пакутнікам прысвячаліся сербскія жыцці сярэднявекі — уладарам, царкоўным дзеячам, моцным, багатым. Аўтары жыццй упэўнены, што іх героі, першыя ў царстве зямным, будуць першымі і ў царстве нябесным. Літаратура Няманічавай Сербіі па сваёй структуры ў асноўным — радаслоў уладароў, распачаты імі ж, часта аскетамі і пустэльнікамі, манахамі. У гэтым яе спецыфіка. Літаратура — апафеоз сілы, велічы — развіталася паралельна дзяржаве, царкве. І тут да пэўнага часу назіраюцца сыходжанні з непасрэдна візантыйскай традыцыяй. Аднак у нетрах агульнага светапогляду само жыццё спеліла прырытэт некалькі іншых духоўных каштоўнасцей.

Трагічна-гераічны вопыт перамог і паражэнняў сербы мелі і да Косаўскай бітвы. Надзвычай важнай для лёсу сербскай дзяржавы і праваслаўя на Балканах была перамога караля Мілуціна над крыжакамі, караля Стэфана Дзячанскага на Велбужду. Сербы зведалі паражэнне на Марыцы, дзе сышліся крыж і паўмесяц. Пала цэлае сербскае войска на чале з уладаром і ваяводай. Аднак паражэнне на Марыцы абышоў арэол пакутніцтва, увага песняроў. Усе бітвы ратнікі пачыналі з думкай пра тое, каб перамагчы або загінуць, калі няма іншага выхаду, але ж насамперш — з прагай і верай у перамогу.

Інакш было на Косавым полі. Свядома сербы ўступалі ў няроўную барацьбу. Тут злучыліся адзінства матываў і мэтай барацьбы і рашучая гатоўнасць памерці. Барацьба ішла за «царства Нябеснае», а не за дзяржаву, народ або князя, або нешта зямное і часовае. Барацьба — за «крыж святы»,

⁴ Аверинцев С. Византия и Русь: два типа духовности // Новый мир. 1988. №7. С. 211, 220.

сімвал царства Хрыстова. І шануюны князь, і ваяводы, вялікія і малыя, і ўсе іх станы рушылі на Косава з рашучым намерам ахвяраваць свае жыцці за «царства Нябеснае», «за крыж святы і веру хрысціянскую», «за слаўнае імя Ісусава»⁵.

На Косавым полі сцвердзіў сябе ў ахвярным учынку цэлы народ. Вядома, яго дзейная добраахвотная ахвярнасць адрозніваецца ад «чистой страдательности» рускіх князёў Барыса і Глеба. Кранальна-трагічная гісторыя Барыса і Глеба — адзін з лакальных фактаў усходнеславянскай гісторыі, а Косава — нацыянальная святыня. Аднак паглыбленне ў сутнасць, увага да вытокаў чалавечай духоўнасці, з аднаго боку, Барыса і Глеба, а з другога — князя Лазара, выяўляюць у паводзінах рускіх князёў і сербскага ўладара адзіную філасофію: «І не бойцеся тых, што забіваюць цела, а душу не могуць забіць; а бойцеся больш таго, хто можа і душу, і цела загубіць у геене» (Мц. 10: 28). Само суровае адказнае жыццё падрыхтавала славян да адпаведнасці гэтай ісціне Хрыстовай. Ва ўсе часы грубую, жорсткую сілу перамагалі нязломнасць духу, ахвярнасць. Хай сабе і здавалася, што зялёная ніва да рэшты стаптана, вынішчана. Насуперак нібыта татальнай разбуральнасці ва ўдзячнай чалавечай душы нараджаліся жыццядайныя парасткі вышэйшага сэнсу.

У першыя дзесяцігоддзі пасля Косаўскай бітвы было створана дзесяць спісаў, прысвечаных князю Лазару. З гістарычнага дзеяча ён ператварыўся ў «народную ідэю» (В. Ключоўскі). У асобе князя Лазара яскрава праявіўся этнічны архетып — квінтэсэнцыя глыбіннай сутнасці народа, якая знутры арганізуе падзейную канву гістарычнага часу. Мабыць, дзякуючы менавіта моцна заяўленым характарам такога высокага парадку, стала магчымым нацыянальнае адраджэнне сербаў у XIX ст. і само вызваленне з-пад шматвяковага рабства паўднёвых славян.

У першай палове XX ст. своеасаблівым Косавым полем стаў амаль увесь абсяг славянскага свету. На ратных палях Другой сусветнай вайны адбывалася выпрабаванне на вернасць самым галоўным жыццёвым каштоўнасцям, дадзеным самім нараджэннем у пэўных традыцыях, умовах. Вопыт народнага супраціўлення ў Беларусі і Сербіі, цалкам акупіраваных ворагам, знайшоў адпаведнае эстэтычна-мастацкае асэнсаванне ў творчасці шэрагу таленавітых майстроў слова. Героі аповесцей Васіля Быкава таксама, як і воі на сербскім Косавым полі, свядома ўступаюць у няроўную барацьбу. Па сведчанню пісьменніка, яны — Глечык, Лазняк, Мароз, Іваноўскі — узброеныя «толькі душою», моцныя перш за ўсё маральна, духоўна. Асабістая адказнасць за ўсё, што адбываецца, усвядомленая немагчымасць ухіліцца ад барацьбы з фашызмам уласцівы героям раманаў М. Лаліча. Героі В. Быкава і М. Лаліча не палохаюцца пакут жыцця, не бягуць з поля бітвы. Без перабольшання можна сказаць, што ў час Другой сусветнай вайны

⁵ Епіскап Нікола. Косово и Видовдан. Шабац, 1983. С. 64–65.

сцвердзілі сябе ў ахвярным учынку цэлыя народы. Ішла барацьба за чалавека і чалавечнасць.

Трагічным парадоксам у гісторыі чалавецтва ўяўляюцца цяперашнія падзеі ў Косаве, Сербіі. У напружаным стане бясконцага самасцвярджэння змушана разгортвацца беларуская ідэя. І якраз у гэтыя часы ўзрастае роля духоўных каштоўнасцей, — як апірышча і арыенціру ў парушаным тэхнічнай цывілізацыяй свеце.

ВЕХІ ДУХОЎНАСЦІ МІНУЛАГА ТЫСЯЧАГОДДЗЯ



Выганне гандляроў

Здзіслаў Сіцько (Мінск)

ХРЫШЧЭННЕ МІНДОЎГА

**(ПАВОДЛЕ ГАЛІЦКА-ВАЛЫНСКАГА ЛЕТАПІСУ):
ГІСТАРЫЧНЫЯ ПАРАЛЕЛІ**

У юбілейны год Хрысціянства бачыцца неабходнасць звярнуцца да адной з найбольш важных падзей гісторыі нашай дзяржавы — хрышчэння вялікага князя Міндоўга (Мендога, Міндаўгаса). Гэты ўрачысты акт добра вядомы праз заходнееўрапейскія хронікі і рускія летапісы. Але не вызначаны прычыны няўдач, якія ўрэшце прывялі да гібелі Міндоўга.

Міндоўг, князь літвы, вядомы ў гісторыі як наёмнік. У Іпацьеўскім летапісе, прыкладам, паведамляецца, што ў 1235 г. «Даниил возведе на Конрада литву Міндоўга Изяслава Новгородского»¹. Як вынікае з гэтага запісу, на пачатку XIII ст. навагародскі (навагрудскі) князь Изяслаў меў войска, у складзе якога служылі асобныя атрады — «літва», якія і ўзначальваў іх князь Міндоўг. Пасылаць незагартаваных у бітвах, не навучаных ратнай справе воінаў не мела б сэнсу, а таму ўпэўнена можна казаць, што супраць Конрада Мазавецкага былі накіраваны прафесійныя, абучаныя ваяры. Род заняткаў літвы — выключна ваенныя паходы і набегі — пацвярджаюць іншыя крыніцы, пачынаючы ад рускіх летапісаў і заканчваючы граматамі цюменскіх ваяводаў XVI ст.

«Літва Міндоўга» разам з войскамі Полацкага, Турава-Пінскага княстваў паспяхова змагалася супраць мангольскіх захопнікаў. Батыева арда, спапяліўшы Кіеў і валынскія гарады, не змагла прабіцца за Прыпяць і Мухавец. Летапісы апавядаюць пра перамогу Міндоўга пад Магільнай, што ў Верхнім Панямонні. Такой бітвы з манголамі не было, бо ў 1241 г. захопнікі не былі

¹ ПСРЛ. Ипатьевская летопись. М., 1962. Т. 2. С. 735.

нават на Палессі. Але, верагодна, так у летапісе праявіўся факт перамогі Міндоўга над Батыевай ардой у нейкім іншым месцы. Перамога далада Міндоўгу сілы і ўпэўненасці. Ён пачаў змаганне з іншымі князямі атрадаў літвы і дамогся свайго: урэшце «была паимана вся земля литовская»². Некаторыя з перажаных вымушаны былі ўцякаць. Міндоўгавы сыноўцы Цеўцівіл і Едзівід «бежаста» да Данілы Галіцкага, а князь Даўмонт «съ друженою своею и съ всем родом своим оставль отечество свое, землю литовскую, и прибеже в Плесков»³. А, прыкладам, «Редакция сокращенной литовской летописи» пра гэтую падзею паведаміла так. «...прибегошя в Псков поганья литвы триста семей съ женами и детми...»⁴.

Так была выразна засведчана асноўная адметнасць літвы — язычніцтва. Менавіта паганства, ідалапаклонства было рэлігіяй, ідэалогіяй літвы, менавіта яно спрычынілася і да стварэння асобных атрадаў літвы ў войску заходніх славян і да далейшага іх адасаблення ўжо на крывіцкіх і іншых землях. Дзе б літва ні служыла — ці ў войску Ізяслава Навагародскага, ці з Андрэем Полацкім у Дзмітрыя Данскога, ці ў цюменскіх ваяводаў у XVI і XVII ст., усюды гэтыя ваяры трымаюцца асобна, не лучацца з іншымі. Таму і чытаем у «Задоншчыне»: «А храбрые литвы с нами 70 000 окованые рати», ды таксама ў грамаце цюменскага ваяводы ад 12 мая 1636 г. «...а на Тюмени де тюменских служилых людей литвы и казаков конных мало...»⁵.

Гэтымі фактамі пацвярджаецца і сацыяльны стан літвы — служылых людзей, прафесійных ваяроў.

Умацаванне вярхоўнай улады Міндоўга над літвою далосся нялёгка, але гэта заўважылі ды годна ацанілі феадалы і гарадскія вярхі Навагародка. У 1246 г. яны запрасілі Міндоўга, вялікага князя літвы, у Навагародак на княскі стол. Новы слуга пачаў умацоўваць Навагародскую дзяржаву.

Умацаванне Навагародскага княства перакрэслівала планы валынскага князя Данілы Галіцкага, які намерваўся падпарадкаваць сабе Панямонне. Ён пачаў збіраць кааліцыю супраць паганцаў, але, не дачакаўшыся палякаў і рыцараў з Лівонскага ордэна, з Цеўцівілам і Едзівідам рушыў у Панямонне. Даніла з братам Васількам пайшлі да Навагародка, але пра штурм яго ў Галіцка-Валынскім летапісе не паведамляецца. Згадана толькі, што іншыя атрады валынцаў, у якіх былі і Міндоўгавы пляменнікі, «поимаша грады многы»⁶.

Цеўцівіл з палонам пайшоў у Рыгу, дзе быў прыняты і ахрышчаны. Рыжскія шляхта, арцыбіскуп і рыцарства гатовы былі выкарыстаць Цеўцівіла дзеля сваёй мэты: пасадзіць яго на вялікакняжацкі стол, каб мець надзейнага хаўрусніка дзеля хрышчэння літвы.

² ПСРЛ. Т. 2. С. 815.

³ Цыт.: Охотникова В.И. Повесть о Довмонте. Л., 1985. С. 63.

⁴ Тамсама. С. 200.

⁵ Миллер Г. Ф. История Сибири. М.; Л., 1941. Т. 2. С. 435.

⁶ ПСРЛ. Т. 2. С. 816.

Такі паварот падзей прымусіў Міндоўга дзейнічаць актыўна. Ён таемна адправіў да магістра Лівонскага ордэна Андрэя фон Штырлянда паслоў з падарункамі і просьбай. Што прасіў Міндоўг, дакладна невядома, хача валынскі летапісец, пералічваючы дары, «...злата много и сребра, и сосоуды серебряныи и златыи и красныи, и коне многы», пераказвае і словы навагародскага князя: «...ащѣ оубъеши и женеши Тевтивила и еще болша сих приимеши»⁷.

У працываным паведамленні праявілася тэндэнцыйнасць валынскага летапісца або княжацкага «рэдактара», бо хто ж мог ведаць просьбу паслоў, што таемна паехалі ў Рыгу? Прыкладам, лівонскі храніст Генрых Латыш не згадае ні пра дары, ні пра просьбу забіць ці прагнаць Цеўцівіла, а толькі пра Міндоўгава жаданне пабачыцца з магістрам ордэна. Навагародскаму князю патрэбна было заступніцтва дзеля выбаўлення з цяжкага стану. Міндоўг спачатку і не думаў пра хрышчэнне, інакш ён адправіў бы паслоў да папы. Але яму далі выразна зразумець, што толькі праз далучэнне да каталіцкай царквы ён зможа атрымаць дапамогу: «...не можеши избавлень быти, аще не поспеши к папе и приимеши крещения — не одолееши врагоу»⁸. А яшчэ магістр фон Штырлянд дадаў: «Дроужбу имею к тебе».

Зважаючы на пазнейшыя негатыўныя вынікі хрышчэння Міндоўга, некаторыя навукоўцы схіляюцца да тлумачэння іх недальнабачнасцю палітыкі навагародскага князя. Але да гэтага яго сама перш прымушала геапалітычнае становішча Навагародскай дзяржавы.

У 1226–1230-я гг. Конрад Мазавецкі дзеля барацьбы з паганцамі — пераважна прускімі плямёнамі — запрасіў крыжакоў. Яны не толькі перамаглі Конрадавых ворагаў, але і сталі захопліваць суседнія землі, што належалі хрысціянам. Становілася відавочным, што «рыцары крыжа» клапацяцца не пра дабро для народаў, не пра Царкву, а толькі пра ўласную дзяржаву. Гэта заўважыў, нарэшце, папа Грыгорый IX і ў 1238 г. прыгразіў Тэўтонскаму ордэну выгнаннем з Інфлянтаў⁹. Але «рыцары крыжа» не зважалі на гэта. Рэальная з іх боку пагроза Навагародскаму княству існавала.

У 1241 г. Еўропа перажыла шок мангольскага нашэсця. «Ордамі Чынгісхана ды яго пераемнікаў цэлыя дзяржавы і народы былі сцэргы з зямлі [...] Летапісцы з жахам паведамляюць пра разбурэнне некалі багатых гарадоў — [...] Уладзіміра, Кіева, Галіча, Кракава і Пешта [...]»¹⁰. У гэтым пераліку няма Полацка, Турава, Гомеля, Бярэсця, Мінска, Навагародка. Як згадвалася, да іх манголаў не дапусцілі, але пагроза не знікла, бо Даніла Галіцкі схаўрусаваўся з ардынцамі. Пагроза сталася рэальнай у 1274 г., пасля смерці

⁷ ПСРЛ. Т. 2. С. 817.

⁸ Тамсама.

⁹ Skirmunt K. *Mindog* — *Król Litwy*. Warszawa, 1909. S. 79.

¹⁰ Пашуто В. Т., Флора Б. Н., Хорошкевич А. Л. *Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства*. М., 1982. С. 8.

Міндоўга, калі галіцка-валынскае і мангольскае войскі напалі на Навагародак, але не здолелі захапіць замак, а толькі спалілі навакольны горад.

Да каго было прыхіліцца Міндоўгу? Заставалася спадзявацца на ўласныя сілы. Неабходна было зрабіць канкрэтны крок дзеля ўмацавання ўлады і праз гэта — дзяржавы, а таксама дзеля падняцця аўтарытэту навагародскай зямлі.

Міндоўг меў за прыклад палітыку кіеўскай княгіні Вольгі, якая хоць і была ахрышчана ў Візантыі, усё ж накіравала паслоў да германскага імператара Атона I з просьбай «наладзіць у Кіеўскай дзяржаве хрысціянскую Царкву»¹¹. У Міндоўга не было магчымасцяў устанавіць сувязь з Візантыяй, бо ў Падняпроўі і Прычарнамор’і гаспадарылі ардынцы.

Тым часам паўднёвы Міндоўгаў сусед імкнуўся далучыцца да Рыма, які ўяўляўся сілай, аўтарытэтам для ўсёй Еўропы. Папа Інакенцій IV, які быў абраны ў 1243 г., не толькі намерыўся навярнуць у хрысціянства паганскія народы, але і паяднаць абодва накірункі хрысціянства. Ён накіраваў пасольства ў Арду да Батухана, паслаў лісты з заклікам да уніі Аляксандру Неўскаму і Данілу Галіцкаму. Апошні пагадзіўся, быў ахрышчаны і каранаваны ў 1246 г.

Можна меркаваць, што такі ўчынак валынскага князя падахоўціў звярнуцца да папы і Міндоўга, бо і ён, як падае Густынскі летапіс, быў спачатку ахрышчаны паводле ўсходняга абраду. Гэтае сведчанне пацвярджаецца некалькімі ўскоснымі фактамі. Як вядома, імя Міндоўгавай жонкі Марта — хрысціянскае (так называлася сястра Лазара, якога ўваскрэсіў Хрыстос). Старэйшы сын Войшалк, хоць і меў паганскае імя, але стаў вядомым прыхільнікам і апосталам хрысціянства ўсходняга абраду, заснаваў праваслаўны манастыр недалёка ад Навагародка. Верагодна, ён з маленства быў далучаны да Хрыстовай навукі, інакш застанеца незразумелым, як у паганскім асяроддзі, у паганскай Міндоўгавай сям’і выхаваўся хрысціянін.

Узважыўшы ўсе абставіны, Міндоўг рашыў прыняць хрост паводле лацінскага абраду. Пра хрышчэнне Міндоўга Галіцка-Валынскі летапіс паведамляе вельмі скупа: «Миндогъ же посла к папе и прия крещение». Вядома, Данілу, які затаіў планы захопу земляў «паганай літвы» і Панямоння, не хацелася падкрэсліваць геапалітычную важнасць гэтай падзеі. А значнасць чына выявілася ўжо ў самым прыбыцці да Міндоўга шматлікіх гасцей з Рыгі: магістра Андрэя фон Штырлянда, біскупа, святароў і рыцараў. То было вялікім гонарам для князя паганскага краю. Іх побыт у Міндоўгавай курыі спрыяў аўтарытэту навагародскага князя ў Еўропе.

Міндоўг і Марта з вялікай пашанай прынялі гасцей, што і было адзначана ў ордэнскай хроніцы. Апрача Міндоўга і яго жонкі хрост прынялі іх двое сыноў — Рукель і Рэпіх — ды шматлікі двор. Абрад хрышчэння, як мяркуе Ю. Ляткоўскі, споўніў святар ордэна мечаносцаў Хрысціян¹², якога

¹¹ Сахаров А. А. Дипломатия Древней Руси. М., 1980. С. 265.

¹² Latkowski J. Mendog — Król litewski. Kraków, 1911. S. 45.

Міндоўг вельмі палюбіў і нават пажадаў мець за першага біскупа. Пазней са згоды папы Міндоўг быў каранаваны.

У задачу нашага даследавання не ўваходзіць вызначэнне месца хрышчэння. Засяродзім увагу на асноўнай прычыне, якая негатыўна паўплывала на вынік Міндоўгавага пачынання. Яго намеру далучыцца да хрысціянскай Еўропы, што было найперш на карысць навагародскім вярхам, не магла стаць перашкодай прысутнасць у Навагародку хрысціянскай абшчыны ўсходняга абраду. Не маглі зашкодзіць і плёткі паўднёвых суседзяў пра няшчырасць Міндоўгавага намеру: «Крещение же его льстиво бысь, жряше богом своимъ в тайне»¹³. Ю. Ляткоўскі слушна заўважыў, а ці мог ведаць вальнскі летапісец пра паганскае ахвяраванне Міндоўгам, калі яно было тэмным. У Галіцка-Вальнскім летапісе сцвярджаецца таксама, што Міндоўг «... поганство свое яве творяше»¹⁴. Надуманасць такога абвінавачвання відаць хоць бы з пераліку бостваў, якім нібыта складаў ахвяру Навагарадскі князь. Напрыклад, вядомы даследнік балцкай міфалогіі А. Брукнер не мог сказаць нічога пэўнага пра «заячага бога»¹⁵. Ды калі б Міндоўг і прыносіў ахвяру, то лагічна будзе ўявіць, што яна прызначалася Перуну.

Шчырасць Міндоўгавага хрышчэння пацвярджаецца настойлівай просьбай да папы ўсталяваць біскупства. А гэта значыла, што Міндоўг намерыўся стварыць асобную касцёльную іерархію, якая б не залежала ад рыжскага ці якога-небудзь іншага арцыбіскупства. Гэтую Міндоўгаву палітыку ўмацавання дзяржавы і яе развіцця не прынялі ў першую чаргу тыя, хто хрысціў. Але знайшлася ўправа, хоць, верагодна, часовая, і на рыжскіх інтрыганаў. Папа Інакенцій IV напісаў біскупам Рыжскаму, Дэрпцкаму і Азельскаму, што Міндоўг «горача прагне, каб з дапамогай Св. Касцёла Рымскага паганцаў навярнуць да пазнання жывога Бога», а таму загадваў ім, «каб таму каралю паводле ўсіх магчымасцей вашых памагалі разам з магістрам і братамі-шпітальнікамі, [...] як у навяртанні, [...] так і ў абароне яго зямлі ад усялякіх непряцеляў»¹⁶.

І калі рыжскі арцыбіскуп прызначыў для Міндоўга біскупа, які мусіў падпарадкоўвацца яму, то папа, падтрымліваючы свайго «ўмілаванага ў Хрысце сына», звярнуўся да хэлмскага біскупа, каб той падабраў шляхетнага і абазнанага як у касцёльных, так і ў свецкіх справах мужа, абвясціў яго біскупам і пастырам літвы ды ад імя папы кансэкраваў. Але і праз год справа не зрушылася. Паўторную просьбу Міндоўг выслаў на пачатку лета 1253 г., дамагаючыся, каб біскупская сталіца знаходзілася ў яго краі¹⁷. Міндоўг абяцаў пабудаваць катэдру і абяцанне споўніў. Быў выкананы і загад з Рыма.

¹³ ПСР. С. 817. Т. 2.

¹⁴ Тамсама.

¹⁵ Brückner A. Starożytna Litwa: Ludy i bogi. Warszawa, 1904. S. 70.

¹⁶ Цыт.: Skirmunt K. Mindog... S. 79.

¹⁷ Цыт.: Latkowski J. Mendog... S. 59.

Як падае вядомы польскі даследчык Я. Курчэўскі, «Віт, пралат кракаўскі, дамініканін, навяртаў ліцвінаў і заснаваў касцёл і літоўска-рускае біскупства ў Любчы, мястэчку, што належала Андрэю Кіяну, Міндоўгаву баярыну; сам высвячаны на біскупа Фальконам, арцыбіскупам Гнезненкім»¹⁸.

Пасля забойства Міндоўга ў 1263 г. біскуп Віт быў катаваны, але яму ўдалося ўцячы ў Кракаў. Трагічна закончылася Міндоўгава спроба ахрысціць літву. Асноўнай прычынай гібелі Міндоўга і правала яго палітыкі, што засноўвалася на хрысціянізацыі княства, а ў першую чаргу ваяроў-літвы, стала паганства. Такое меркаванне пацвярджаецца падобнымі вынікамі падобных пачынанняў.

У 1009 г. было вырашана пачаць хрысціць яцвягаў. Дзеля гэтай мэты папа Ян VIII паслаў манаха Бруна, вядомага ў той час бедыкцінскага місіянера, які пабываў з падобнымі даручэннямі ў Венгрыі, Кіеве, у печанегаў. Паводле падання, Бруна здолеў ахрысціць «над Бугам самога князя Націмера»¹⁹, праз што абодва і загінулі, бо яцвяжскія жрацы рашуча выступілі супраць спробы хрысціянізацыі. Розгалас пра гібель місіянера дайшоў да Нямеччыны. І ў летапісе бедыкцінскага кляштара — Кведленбургскіх аналах — пад 1009 г. з’явіўся запіс пра смерць Бруна «in confinio Russiae et Litvae»²⁰ («на сумежжы Русі і Літвы»). Навукоўцы лічаць слова *Litvae* гэтай нямецкай хронікі першай згадкай пра племя літва, але яно азначае толькі назву паселішча, каля якога і адбылася трагедыя. На сучаснай польскай карце знаходзім паселішчы: *Stara Litwa* (кв. I–1) і *Stara Ruś* (кв. J–2), а таксама *Bogusze-Litewka* (кв. O–2); *Kostry-Litwa* (кв. K–2) і крыху на поўдзень *Wyliny-Ruś* (кв. L–2)²¹. Трагедыя магла адбыцца і паўночней, у ваколіцах горада Візна, дзе, як паведамляе «Геаграфічны слоўнік», паводле люстрацыі 1660 г. існавалі вёскі «*Wierciszew al. Russ* (Вярцішаў або Рус) *Litwa al. Ksieża* (Літва або Ксенжа)»²².

Гісторыя ведае яшчэ адзін прыклад жорсткага супраціву паганскіх жрацоў. Заходнія славяне, што жылі ў міжрэччы Эльбы і Одры, перад пагрозай занявання іх германцамі і хрысціянізацыі, узяліся ўмацоўваць сваю рэлігію — паганства. І ў 30-х гг. X ст. пачала складвацца новая форма паганскай веры — паганскі політэізм²³. Жрацы кантралявалі шмат якія бакі жыцця сваіх супляменнікаў і нават арганізавалі войска ды ачольвалі барацьбу з захопнікамі і князямі, якія пачыналі хрысціянізацыю.

¹⁸ Kurczewski J. Biskupstwo Wileńskie od jego założenia aż do dni obecnych. Wilno, 1912. S. 21.

¹⁹ Zaleski W. SDB. Święci na każdy dzień. Warszawa, 1989. S. 389.

²⁰ Цыт.: Daniłowicz I. Skarbiec dyplomatów Papieżkich, cesarskich, królewskich... Wilno, 1860. T. 1. S. 36.

²¹ «Województwo Białostockie: Mapa turystyczna». Białystok, 1990.

²² Słownik geograficzny królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich. Warszawa, 1895. T. 13. S. 686.

²³ Цыт.: Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. М., 1982. С. 203.

Лёс, падобны Міндоўгаваму, напаткаў абадрыцкага князя Гойшалка (1010–1066). Гэты дзейны і разумны ўладар дзеля стварэння магутнай дзяржавы здолеў аб’яднаць усе абадрыцкія плямёны. Цягам 20-ці гадоў Гойшалк пашыраў у сваім княстве хрысціянства: будаваў касцёлы, кляштары, запрашаў святароў з іншых каталіцкіх краін, дзеля чаго падтрымліваў добрыя стасункі з Даніяй. Але супраць яго палітыкі выбухнула паўстанне, інспіраванае паганскімі жрацамі, і Гойшалк быў забіты.

Як вядома, шматвяковае супрацьстаянне славянаў і германцаў скончылася амаль поўным знікненнем першых з абшараў міжрэчча Эльбы і Одры. Пра іх нагадваюць толькі перакручаныя на германскі лад назвы колішніх славянскіх паселішчаў. Значная частка абадрытаў і вялетаў-люцічаў ды іншых плямёнаў пайшла шукаць прытулак. Хто застаўся, трапіў у прыгон да новых уладароў. А тыя перадалі некаторых сваіх падданных кляштарам. Нямецкі гісторык А. Мейцэн падае дарчую 1181 г. двух маркграфаў для Ляўтарбергскага кляштара. У гэтым дакуменце маркграфы пералічваюць некаторыя катэгорыі жыхароў сваёй маркі: «seniores villarum, quos lingua sua supanos vocat, in equis servientes, id est withasii [...] ceteri liti, videlicet hoc est zmurdi...»²⁴ (вясковыя старэйшыны, якія на іх мове называюцца жупанамі, і слугі без коной — гэта віцязі [...]) Рэшта — літы, зразумела, гэта смерды [...]

Як бачым, пералічаны некаторыя саслоўі палабскіх славянаў. Нас цікавяць літы. Гэта напалову вольныя людзі многіх плямёнаў як германскіх, так і славянскіх. Яны не мелі ўласнага надзелу, а таму феодал, ідучы на вайну, браў літа збраяносам. З цягам часу з іх паўсталі асобныя атрады прафесійных ваяроў. Такія вайсковыя гурты славяне сталі называць літвой. Пра частае згадванне гэтай назвы — Lettowe — у нямецкіх дакументах паведамляе М. Фасмер²⁵. Літы былі апантанымі прыхільнікамі паганства. У «Варварскіх Праўдах» — сярэдневяковых зборніках законаў — вызначаны штрафы літам: за ахвярапрынашэнне іх паганскім богствам; за нежаданне хрысціць дзяцей. Літва, што ўтварыліся з літаў, не выракліся сваіх звычаяў і захавалі паганскую веру, нават у тых краях, куды яны, ратуючыся ад рабства і хрысціянізацыі, прыйшлі з некаторымі сваімі супляменнікамі. Як падае скандынаўская сага, на ўсход перасяліліся вільцы-люцічы²⁶. Яны аселі пераважна ў Верхнім Панямонні, дзе і знаходзіцца пяць вёсак Літва. Наогул, у Беларусі ёсць звыш трохсот паселішчаў, якія маюць аднолькавыя назвы з колішнімі мекленбургскімі і памеранскімі славянскімі і сучаснымі германскімі тапонімамі. А перасяліліся на крывіцкія землі найбольш актыўныя, мужныя, якія цанілі сваю волю, сваю паганскую веру. Яны не прынялі новай веры свайго вялікага князя і жорстка адпомсціліся.

²⁴ Meitzen A. Wanderungen, Anbau und Agrarrecht der Volker Europas nordlich der Alpen. Berlin, 1985. Band 2. S. 240.

²⁵ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1968. Т. 2. С. 502.

²⁶ Урбан Паўла. Да пытання этнічнай прыналежнасці старажытных ліцвіноў. Мн., 1994. С. 82.

Безвынікова закончылася, падобная Міндоўгавай, спроба хрысціць літву, пачатая Гедымінам, які ў 1323 г. запрасіў у Навагародак і ў Вільню французскага. Іх у час адсутнасці Гедыміна ў Вільні закатавалі. Ягайла, які ў 1380 г. абавязаўся ахрысціць літву, пабудаваў для гэтай мэты 7 касцёлаў. Ды ўсё ж праз 12 гадоў вялікі князь Вітаўт мясіў ужыць свою ўладу і разаслаў «па ўсёй сваёй дзяржаве» універсал, у якім запавядаў прыезд «ксяндза біскупа» і загадваў сваім падначаленым: «...вы, мае цівунове, збярыце перад ім літву, каторыя не хрысціліся, а тых ахрысціць біскуп, як яго воля...»²⁷.

²⁷ Цыт.: Kurczewski J. Kościół zamkowy. Wilno, 1912. Т. 2. С. 23.

Юрий Лабынцев, Лариса Щавинская (Москва)

БИБЛИЯ В ЗАПАДНОБЕЛОРУССКОЙ МОНАСТЫРСКОЙ СРЕДЕ XV–XIX вв. *

На картах мировой библеистики Беларусь по-прежнему предстает настоящей terra incognita. В самом конце второго тысячелетия от Рождества Христова и на пороге третьего ученому миру, преимущественно славянскому и славистическому, более или менее известно лишь о деятельности великого полочанина — доктора Франциска Скорины.

Собственно самой белорусской библеистики как науки, а тем более источниковедческой и историографической ее части, до сих пор, а точнее до самого последнего времени, как бы и не существовало вовсе. Это приводило и приводит к тому, что огромный источниковый материал белорусского происхождения, лишь иногда привлекавшийся исследователями разных стран и только в небольших фрагментах, не создавал целостной картины, а часто и приводил к путанице. Вместе с тем, история Библии в Беларуси не только необычайно богата, но и во многом неожиданна, что приводит в целом ряде случаев к необходимости пересмотра немалого числа устоявшихся воззрений в отображении самых различных сторон жизни библейских текстов в европейском культурном пространстве, преимущественно центрально и восточноевропейском.

Остановимся на нескольких важнейших моментах такой истории в самой западной части Великого Княжества Литовского — на Подляшье. При этом будем основываться на анализе преимущественно наших собственных

* Исследование осуществлено благодаря финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (грант 98-06-06057а), печатается в большем объеме в связи с насыщенностью неизвестными ранее материалами. — *Редкол.*

многолетних наблюдений над богатейшей духовной культурой данного обширного пограничного региона на пути тысячелетнего взаимодействия Запада и Востока Европы, места давней встречи *Slavia Orthodoxa* и *Slavia Romana*. Не случаен и выбор социальной среды — монашеской и монастырской, ибо именно она, будучи на протяжении столетий последовательной носительницей этнокультурных начал, в той или иной форме довольно точно фиксировала, анализировала и отображала практически все важнейшие события в этой части Европы (в основном в сфере духовной, религиозной). Чрезвычайно важно и то, что по сей день те или иные следы подобно-го отображения, зафиксированные в основном в письменной форме, чаще представляющие собой различной степени трудности загадку, сохранились. Правда один лишь поиск подобных следов нередко длится годами.

ПЕРВЫЕ ПАМЯТНИКИ КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКОЙ ТРАДИЦИИ НА ПОДЛЯШЬЕ

Разговор об этом было бы правильнее начать с упоминания о находке, сделанной сравнительно недавно известным польским археологом профессором Варшавского университета Е. Гонсовским вблизи юго-западной границы Подляшья в Подеблоце. Его экспедиции удалось найти небольшие таблички с фрагментами надписи (надписей), возможно свидетельствующей о том, что христианские общины «восточного обряда» появились на этих землях уже в IX в.

Собственно библейские тексты стали распространяться на Подляшье очень рано. Причем именно здесь сходились два вектора христианизации и христианской цивилизации этих земель — западной и восточной. Именно здесь началась и христианизация балтских народов в лице ятвяжских племен, яркой отправной точкой чего стала трагическая миссия архиепископа Брунона из Кверфурта 1009 г., более известного в Польше под именем св. Бонифация, главного патрона ломжинской католической епархии¹.

В сердце подляшской земли — древнем Бельске первые христианские храмы появились очень рано. Были они православными, а в XV в. в городе был построен первый католический костел². В 1280-х гг. волынский князь Владимир Василькович «книжникъ великъ и философъ, акого же не бысть во всей земли», как свидетельствует летопись, «у Бельску подстрои церковь иконами и книгами»³. Просветительскую деятельность этого князя можно сравнить лишь с деяниями Ярослава Мудрого⁴. Собственно летописное свидетельство о книгораспространительской деятельности князя Владимира

¹ См.: Wenskus R. Studien zur historisch-politischen Gedankenwelt Brunon von Querfurt. Münster, 1956.

² См.: Kurczewski J. Biskupstwo wileńskie. Wilno, 1912.

³ Полное собрание русских летописей. М., 1963. Т. 2. С. 222–223.

⁴ В общей сложности нам документально известно примерно о 50 рукописях, вложенных им в различные православные храмы в основном на Полесье и Подляшье.

Васильковича — наиболее ранний и полный документ о масштабах и характере книжного делания в восточной части Европы, в основном касающегося библейских, преимущественно новозаветных, текстов. На исходе XV в. Подляшье и, в частности, г. Бельск не только продолжают оставаться оплотом православной книжной культуры, но и в значительной мере способствуют ее упрочению в границах Великого Княжества Литовского. Древний бельский Свято-Николаевский православный монастырь⁵, роль которого необычайно возросла в XVI–XVII вв., а в XVIII в. и вовсе явилась чуть ли не уникальной для православного сообщества Речи Посполитой⁶, наследовал традиции местной кирилловской книжности и саму книжность, распространявшуюся в этой южной части Подляшья, относящейся к Владимирской епархии. Бельск дал и такого замечательного книжника и монастырского строителя как о. Пафнутий Сегень — первый настоятель Супрасльского Благовещенского монастыря, частично перенявшего и сберегшего до наших дней образцы бельской кирилловской книжности⁷.

ПЕРВЫЕ ОПЫТЫ СОЗДАНИЯ ПРАВОСЛАВНОГО СВОДА ВЕТХОЗАВЕТНЫХ ТЕКСТОВ

«**В** лето семь от начала миру 7008 го (1500) индикта 3 дозволением вельможного пана, его милости пана Александра Ивановича Ходковича, начася съзидати сий монастыр, оу его отчинной пущи блоудовской на край реки Супряслы, верою и любовью, желанием и трудом многогрешнаго священноинока игумена Пафнотия, родом из Бельска. И перьвие съоружися церковь невелика в имя святого Иоанна Богослова, и святися нареченным митрополитом Иосифом, и трапеза на прихождение братий. Потом, в лето 7011, индикта 7, съоружена бысть великая церкви пречистыя богоматере честнаго ея благовещения, со приделы святых великомученик благоверных князей русских Бориса и Глеба, нареченных в святом крещении, Романа и Давида и преподобных святых отец строителей печерских, и начальник общемоу житию Антония и Феодосия богом спасаемого града Киева, в роустей земли. Сия же святыя божих церкви священи быша освященным епископом нареченным митрополитом киевским и всея роуси, кир Ионою, месяца октоврия в 15 день на память преподобнаго отца нашего Еуфимия новаго, и святого мученика Лукиана, презвитера великия антиохия, индикт 7»⁸.

⁵ См.: Пенкевич Н. Бельский Свято-Никольский монастырь. Вильно, 1899.

⁶ В самом конце существования Речи Посполитой, когда разрабатывался проект создания автокефальной Православной церкви в этом государстве, на роль ее предстоятеля главным кандидатом представлялся бельский игумен Савва Пальмовский. См.: Sakowicz E. Kościół prawosławny w Polsce w eposie Sejmu Wielkiego 1788–1792. Warszawa, 1935. S. 32–61.

⁷ См.: Щавинская Л. Л. Литературная культура белорусов Подляшья XV–XIX в.: Книжные собрания Супрасльского Благовещенского монастыря. Минск, 1998. С. 24 и др.

⁸ Библиотека Академии наук Литвы (БАНЛ). Отдел рукописей. F19–89. Л. 8.

До наших дней сохранился целый ряд рукописных книг, которые были принесены в создававшийся монастырь монахами или же были переписаны в нем в первые годы его существования.

Одной из самых ранних из них по времени являются «Беседы» Григория папы римского — роскошный пергаментный кодекс XIV в., написанный изящным уставом, отлично сохранившийся⁹. Эта рукопись скорее всего попала в Супрасль издалека, возможно и с Афона, откуда по отдельным свидетельствам¹⁰ прибыли некоторые монахи. О месте написания «Бесед» можно строить лишь предположения, но несомненно, что это не Великое Княжество Литовское. Рукопись скорее всего носит черты балканского происхождения — «звериный стиль» орнамента, письмо, язык и т. д. Об этом достаточно определенно сказал еще Ф. Добрянский: «Уже из приведенных кратких выписок видно, что рукопись эта, судя по языку, — древняя и притом списана с оригинала, очевидно, южного, болгарского происхождения»¹¹.

Ценнейшую информацию для нас заключает древний переплет этой книги. Возможно, он сделан уже в Супрасле и, таким образом, иллюстрирует начальный период одной из сфер деятельности новой крупной монашеской обители — книгопереплетного искусства, одинаково важного как для каждого монастырского скриптория, так в особенности для библиотеки. В первой известной нам по времени описи библиотеки Супрасльского монастыря 1557 г. эта рукопись описана в числе книг, имевшихся уже в первой трети XVI в., так: «Книга другая Григория двоеслова на паркгамене»¹².

Древнейшей местной рукописью, переписанной в 1496 г. в одном из стариннейших восточнославянских городов Бельске¹³, является Пролог (март-август)¹⁴. Опись 1557 г. также упоминает ее в числе первых книг монастыря: «На весь год 4 прологи, а в каждом по три месяца. А у пятом пролозе 6 месяцев»¹⁵. В колофоне этой рукописи читаем «свършывшему

⁹ БАНЛ. Отдел рукописей. F19–3.

¹⁰ См.: Модест, архим. Супрасльский Благовещенский монастырь // Литовские епархиальные ведомости. 1865. № 3. С. 75.

¹¹ Добрянский Ф. Описание рукописей Виленской Публичной Библиотеки, церковнославянских и русских. Вильна, 1882. С. 10.

¹² Научная библиотека Вильнюсского университета (НБВУ). Отдел рукописей. F58. В1993. Л. 2; Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемый при Управлении Виленского учебного округа. Вильна, 1870. Т. 9. С. 53–54.

¹³ Ныне город Бельск Подляский. Расположен примерно в 60 км к югу от Супрасльского монастыря. Бельск Подляский, возникший как восточнославянское поселение еще на переломе X и XI вв., является ныне одним из центров белорусской культуры в Польше (см., напр.: о. Grzegorz Sosna, Fionik D. Dzieje Cerkwi w Bielsku Podlaskim. Białystok, 1995), едва ли не большая часть его жителей православные (подробнее см.: Sadowski A. Pogranicze polsko-białoruskie: Tożsamość mieszkańców. Białystok, 1995. Здесь же приведена основная литература вопроса).

¹⁴ БАНЛ. Отдел рукописей. F19–100.

¹⁵ НБВУ. Отдел рукописей. F58. В1993. Л. 1об.; Археографический сборник... С. 53.

книгу сию в лет 7004 индик 14 врулет 3 а желанием пана Солтана Солтановича наместника бельскага»¹⁶.

Пролог этот указывает на прямую связь Бельской земли с Киевом. В нем, например, содержится слово о перенесении мощей преподобного Феодосия Печерского (14 августа. Л. 458).

Вероятно, первой книгой, созданной в самом монастыре, является его пергаментный «Суботник или поминник» (Синодик), который начал составлять о. Пафнутий Сегень. Исчезнувшая в первое двадцатилетие нашего века рукопись Синодика, частично изданная¹⁷, сохранилась в точном списке 1631 г.¹⁸. По сути своей древний Синодик и его список со многими дополнениями являются самой точной летописью монастыря. Многие их листы представляют собой самую настоящую хронику монастыря и содержат сведения более нигде не зафиксированные¹⁹.

Оригинал пергаментного Супрасльского синодика содержал около 50 записанных листов. Каждый лист был заключен в киноварную рамку, а некоторые из них, в том числе первый, украшены заставкою. Письмо в основном уставное и полууставное с употреблением вязи. Киноварью были выписаны многие буквы, прежде всего заглавные, а также заглавия и отдельные начальные строки.

На первом листе Синодика, видимо, рукой самого о. Пафнутия Сегеня было записано следующее: «Се аз худый и недостойный и многогрешный раб Иисуса Христа Пафнотий, Богом понужден и святою Богородицею и молитвами святаго великаго Иоанна Богослова, апостола и евангелиста,

¹⁶ В послевоенные годы эта ценнейшая рукопись была переплетена работниками библиотеки в новый не слишком удачный переплет (картон, тканевый корешок), который, к сожалению, полностью нарушил прежнюю переплетную структуру, демонстрировавшую особенности местного переплетного искусства, следы которого ныне едва заметны. В своей монографии «Книга в России в XV веке» (Л., 1981. С. 28) известный исследователь Н. Н. Розов писал об этой рукописи: «Пережитки былого, когда книги заказывались князьями, иногда представителями нескольких поколений одной династии, в XV в. сохранились в соседних западных княжествах. Так, например, в 1406 г. в Супрасльском монастыре был написан Пролог «желанием пана Солтана Солтановича, наместника Бельского...». На самом деле в этой фразе заключено несколько досадных ошибок, наглядно свидетельствующих, сколь слабо изучена книжная культура и история польско-восточнославянского пограничья, особенно Подляшья. В 1406 г. монастырь в Супрасле еще не существовало, но он дал славянству столько замечательных древних памятников книжности, в том числе Супрасльскую рукопись XI в., что порой кажется, монастырь был основан не в конце XV в., а гораздо ранее, тем более в своем описании рукописей Ф. Добрянский лаконично указал на ее происхождение: «из Супрасльского монастыря» (См.: Добрянский Ф. Описание... С. 199). Кстати, Пролог этот был переписан не в 1406 г., как ошибочно напечатано в скобках в каталоге Ф. Добрянского, а в 1496 г.

¹⁷ См.: Археографический сборник... С. 454–459; Е. Н. Старый Синодик Супрасльского монастыря // Гродненские епархиальные ведомости. 1904. № 27. С. 788–799.

¹⁸ БАНЛ. Отдел рукописей. F19–89.

¹⁹ См.: Łabynczew J., Szczawińska L. W mieście zwanym Zabłudowem. Białystok, 1995. S. 18–19; Лабынцев Ю. А., Щавинская Л. Л. Православная Академия Ходкевичей и ее издания. Минск, 1996. С. 15–20.

возлюбленного ученика Божия и всех святых. О церкви имея попечение и Богом порученном ми стаде братства нашего сея честная новоцветущия Лавры и о прежде отшедших душ отец и братия наша. Понудихся съписать поминание се на утешение благоверным христианом и на помощь душам их, и на поминование у страшный час грозного онаго треперного дне, его же помняще благоверни христиане и имеюще в уме своем день великий, выписываются в книги сия животныя, дающе от остатка своего часть и десятину Святой Госпоже Богородице, Ея же молитвами прияти нам прощение грехов и избавитися от страшного мучения и получитьи царство небесное и жизнь вечную. И се уставих уписати братство, клирос наша святых Богородицы, упоминанием субботы, и кутию и просфуры им урядох. И аще кто сей устав разрушит, или тайно кого кто упишет, да буди тому с Иудею часть и с подобными его»²⁰.

Супрасльский Синодик имел формат в 2⁰ то есть «в десть» и был оправлен в украшенную тиснениями кожу. Первоначально переплет Синодика украшали также различные серебряные с позолотой накладки. Любопытно, что оборот верхней крышки переплета Синодика был подклеен «старою рукописью, в которой говорится о ней как о книге и трактуется о вере, которая имеет стоять до конца всего мира, до захода солнца. Вверху этого древнего листка сделаны позднейшие записи о вкладах»²¹.

По составу текстов пергаментный Синодик Супрасльского монастыря представлял собой весьма разнообразный сборник, в котором можно выделить следующие основные группы: 1) летопись возникновения и первых лет жизни монастыря; 2) завещание первого настоятеля о. Пафнутия; 3) уставные тексты, в том числе касающиеся внутримонастырского богослужения; 4) собственно сам Синодик или поминник, включающий огромное число имен православных всех сословий из различных мест Европы, включая и далекую Московию.

Пожалуй, пергаментный Синодик на всем протяжении истории Супрасльского монастыря был его самой заветной книгой, сберегаемой как никакая другая. Совсем не случайно первый настоятель монастыря написал о нем: «Поминание святое сий суботник сея святых Церкви Пречистыя Богоматери честнаго ея Благовещения Богом спасаемая наша новоцветущия обители, еже есть в пустыни в край реки Супреслы, под благословением и державою Митрополита Киевскаго и всея Руси.

Сия книги спасенныя и душеполезныя суть, в них же написашася хотящей душам своим спасения и помощи в страшный и великий день грозного и трепетнаго Христова суда. И сими ключами избавитися от муки и причьститься в ликы святых и праведных, угодивших Христу и потрудившихся Бога ради и пострадавших Царствия ради Небеснаго и своего дела спасения, его

²⁰ Е. Н. Старый Синодик... С. 789.

²¹ Там же. С. 788.

же ради и восприяша венцы нетленные и царству небесному наследницы быша. Ему же Господи Боже наш молитвами святых и нас сподоби наследником быти небеснаго жития видети и насладитися неизреченнаго и неисповедимаго твоего света и радости неизглаголаннаго и пищи, о Христе Иисусе Господе нашем, аминь. Ови же написашася и написуются во здравие по вся дни мольбою и просфурою. Друзии же во суботы мольбою и кутиею и просфурою. Имя же в панафиде трижды год до года. Сии все написашася лябящей душу свою и хотящей видети вышний святыи Иерусалим и чающе милости Божия и желающе с Христом в царствии небесном, Ему же честь и слава»²².

«В лето семь тысящ пятое на десять [то есть в 1507 г. — Авт.] ... месяца февраля 21 ... в монастыри пречистыя благовещения, нарицаемом Супрасле» было закончено написание выдающейся по значению книги - хорошо известного ныне исследователям многих стран Супрасльского сборника 1507 г.²³. О себе писец рукописи, назвавшийся Матфеем Десятым, подробно рассказал в обширной текстовой концовке «О написавшем книги сия» на л. 476 об. – 477. Рассказ этот, написанный как и рукопись «при игумене Пафнутии», раскрывает широкую картину духовного общения восточных славян на огромных пространствах Московии и Великого Княжества Литовского. В списке мест, упоминаемых Матфеем в связи с историей создания рукописи и его собственной жизнью, а он был выходцем из города Торопца («очыство имеаше в граде Торопци»), десятым мальчиком в семье, Вильна, Супрасль, Новгород, Полоцк, Киев и др. Его братья и сестры настоятельствовали и монашествовали в монастырях Полоцка, Новгорода, Торопца, Киева и др.

По предположению Е. Л. Немировского, рукопись Матфея в Супрасле мог видеть и первопечатник Иван Федоров²⁴. Исследователь даже находит совпадение некоторых выражений в текстах Матфея и первопечатника, который мог их заимствовать у супрасльского писца. Впрочем, определение писца в данном случае не только не точно, но скорее и вовсе не употребляемо. Матфея Десятого в полной мере можно назвать создателем рукописи, которая по своему составу была ничем иным как сводом библейских книг. В этом смысле по своему значению она вполне сравнима со знаменитой Геннадиевской библией 1499 г.²⁵.

²² Е. Н. Старый Синодик... С. 789–790.

²³ Ныне хранится в отделе рукописей Библиотеки РАН в Санкт-Петербурге (24.4.28).

²⁴ См.: Немировский Е. Л. Франциск Скорина: Жизнь и деятельность белорусского просветителя. Минск, 1990. С. 116.

²⁵ Подробнее см.: Филарет, архиеп. Библейские книги 1507 г. // Известия ОРЯС. 1859–1860. 8.4.2. Стбл. 144–150; Воўк-Левановіч І. В. Кароткія ўвагі на некаторыя помнікі беларускае мовы // Запіскі аддзелу гуманітарных навук. 1929. Т. 2. Кн. 9. С. 117–158; Лавров П. А. Библейские книги 1507 г. // Slavica. 1933. Т. 12. С. 85–112; Алексеев А. А., Лихачева О. П. Супрасльский сборник 1507 г. // Материалы и сообщения по фондам отдела рукописной и редкой книги БАН СССР. Л., 1978. С. 54–88.

Матфей предстает перед нами как выдающийся ученый книжник своего времени, имеющий, по его же собственным словам, призвание к этому вышше: дабы «не скрити таланта от бога преданного ми», он «восхотех написати своєю рукою» эту книгу. Составителем и переписчиком этого объемного сборника была проделана гигантская работа, длившаяся почти шесть лет. Он был и археографом, и текстологом, и редактором, и, наконец, собственно писцом и художником книги. О последней стороне таланта Матфея следует сказать особо, ибо его сборник — замечательнейший мировой образец искусства средневековой книги. Для историка литературы она представляет первостепенный интерес прежде всего как особое хранилище редчайших текстов, связанных с традицией библейских переводов в средневековую пору. Вместе с тем, можно однозначно сказать, что этот интереснейший во всех отношениях сборник, представляющий собой настоящее историко-культурное явление, еще ждет своего монографического исследования.

Такое исследование, несомненно, будет сопряжено с множеством специфических трудностей, прежде всего связанных с недостаточной изученностью культурного и литературного процесса у восточных славян на крайнем пограничьи *Slavia Orthodoxa* – *Slavia Romana*. Собственно перед нами еще один пример создания полного свода библейских книг в восточнославянской среде конца XV – начала XVI в. Если первым считать новгородский опыт с Геннадиевской библией 1499 г., а вторым Супрасльский сборник Матфея Десятого 1507 г., третьим по счету является «Бивлия руска» доктора Франциска Скорины из Полоцка, напечатанная в 1517-1519 гг. в Праге и относящаяся к особой традиции — первым попыткам перевода на язык, близкий к народному, белорусскому²⁶. Ряд фактов и наблюдений заставляют достаточно уверенно предполагать, что Матфей и Франциск знали друг друга²⁷. Не исключено, именно это обстоятельство объясняет наличие в библиотеке Супрасльского монастыря в первые годы его существования нескольких книг белорусского просветителя²⁸.

Библейский свод Матфея Десятого и сам его составитель пользовались в Супрасльском монастыре на протяжении веков большой известностью. Не случайно, в списке 1631 г. Синодика монастыря читаем: «Род з Торопца Места з Москвы Благороднаго Матфея Иоанновича, написавшего и навадшаго в монастырь Супрасльский Книгу великую рекомую Десятоглав. В лето

²⁶ Ссылаясь на пример с «Бивлией русской» Ф. Скорины мы в данном случае не принимаем во внимание вероисповедную ориентацию ее переводчика и издателя.

²⁷ См.: Немировский Е. Л. Франциск Скорина... С. 116; Нікалаеў М. Палата кнігапісная. Мн., 1993. С. 73.

²⁸ Франциск Скорина и начало книгопечатания в Белоруссии и Литве. М., 1979. С. 184.

²⁹ БАНЛ. Отдел рукописей. F19–89. Л. 38–39. На обороте записки, где и приведена процитированная запись, вклеенная между л. 38–39, читаем еще одну пометку XVII в.: «Зри. Сей род нимал од ста и больш лет не находвал се в поминнику Супрасльском уписующихся душ. >

от создания миру 7015, року же Господня 1507 го»²⁹.

Судьба у этой рукописи оказалась сложной. В середине XIX столетия она из Супрасльского монастыря попала в личную библиотеку епископа Павла Доброхотова, собравшего на территории бывшего Великого Княжества Литовского огромное количество различных древних рукописей, редчайших печатных книг и уникальных документов на многих языках. Новый владелец сделал на форзаце рукописи запись: «Ректора Семинарии Архимандрита Павла Доброхотова. 1854 года. Апреля 18 дня. г. Рига». Затем Супрасльский свод стал собственностью академика И. И. Срезневского, который, возможно, столь дорожил им, что не открывал местонахождение этой интереснейшей рукописи³⁰. Только в 1910 г. после поступления книжного собрания И. И. Срезневского в Библиотеку Академии наук она была вновь введена в научный оборот.

Среди кодексов Супрасльской монастырской библиотеки оказались и еще два, дополняющие свод книг Ветхого завета Матфея Десятого. Прежде всего это Пятикнижие Моисея 1514 г.³¹, переписанное «повелением» митрополита Иосифа Солтана в Вильне. В колофоне этой рукописи читается: «Списана бысть сия книга беседа божия к великому пророку Моисею законодавьцоу внеже 1. я книга глаголемая бытея. 2. я книга исход сынов израилев из египта сквозь чермное море в землю обетованную. 3. я книга леввиты еже ес священоначалники. 4. я книга числа изочтение сынов иизраилев 5. я книга девторономея сиреч моисеево второзаконье еже в нем писаны суды и оправдания. Влето 7022 (1514) индик 2 месяца сентеврия 6 день списаны быша книги сия, в богохранимем великом и славном граде оу Вильни, в обители пречистыя богоматере и чесного ея оуспения, при царстве великаго короля жикгимоньта, повелением и благословением преосвященного архиепискоупа кир Иосифа митрополита Киевьского и всея роуси, написа же книги сия роукою своею раб божии Федр дьяк митропольи, а хто боудет держати книги сия и почитати их должен ес за осподара митрополита бога молити. Слава вседержителю Богу единому в Троици в веки веком аминь».

Второй рукописью является сборник из библейских книг Иисуса Навина, Судей, Руфи, Царств и Есфири начала XVI в.³². Судя по гербу «Лис», нарисованному в картуше на первом чистом листе и начертанному имени «Иосиф», сборник принадлежал Иосифу Солтану, который скорее всего дал его вкладом в Супрасльский монастырь³³.

> И ежели было яковое прежних строителей сея святыя обители альбо не было старание о воспоминании рода сего, Бог вестъ. Лечь за повелением нинешнего велебной его милости отца Алексия Дубовича, архимандрита Виленского и Супрасльского, не забвения, а воспоминания ради zde уписан естъ».

³⁰ Ученые второй половины XIX – начала XX в. считали эту рукопись утраченной.

³¹ БАНЛ. Отдел рукописей. F19–51.

³² БАНЛ. Отдел рукописей. F19–52. См. также: Altbauer M. The ‘Vilnius’ Version of the Oldest Russian Translation of the Book of Esther (Vilnius Codex 52). Jerusalem, 1988.

³³ Насколько подобные библейские тексты, происходящие из западных земель Великого Княжества Литовского, плохо исследованы свидетельствует любопытное во всех отношениях >

РАННИЙ БЕЛОРУССКИЙ ПРОЕКТ ФОРМИРОВАНИЯ ПОЛНОГО ПРАВОСЛАВНОГО КОРПУСА БИБЛЕЙНЫХ КНИГ

Первая половина – середина XVI в. были целой эпохой не только в жизни Подляшья и его крупнейшего культурного центра — Супрасльско-го монастыря, но и в истории православной книжности и литературы Великого Княжества Литовского. Супрасльский монастырь, ставший к тому времени крупнейшим среди православных монастырей Великого Княжества Литовского, начинает играть ведущую роль в литературной жизни православных на всем пространстве Киевской митрополии.

Это было время супрасльского архимандрита Сергия Кимбара, начавшего большую работу по переводу библейских текстов на язык, близкий к народному. Он «переглаживал и прилагал» Евангелия, собрал своего рода кружок православных единомышленников — интеллектуалов, в который входили не только духовные, но и светские лица, такие как, например, «благочестивый христороубец Григорий Жаба»³⁴. Собственно о Сергии

> замечание такого классика изучения славянской Библии как профессор И. Евсеев: «Одновременно с этим впуском латинской струи в исконную славянскую Библию в Новгороде, в другом центре русской национальной и культурной жизни — в Вильне — производился пересмотр явно недостаточного текста тогдашней Библии виленского типа при помощи других средств. За основу библейской истины взята была еврейская Библия. По ней производились исправления, а частью и новые переводы священных книг на местный народный язык (В этом переводе известны кн. Иова, Руфь, Псалтирь, Песнь Песней, Екклезиаст, Притчи, Плач, Даниил и Есфирь в рук. Виленской Публ. библ. №262 (10) XVI в. — И. Евсеев. Заметки по древнеславянскому переводу Св. Писания. VI, М., 1902). Более чуткая, чем Новгород, к истинному значению введения в Библию неканонических книг, виленская школа оказалась в этом отношении более близкой к национальным русским традициям и заветам славянской старины, а применением к Библии народного языка предусмотрительно проявила тот благородный почин, который для всей России признавался опасным еще в начале XIX в. и завершился почти через 350 лет после Вильны изданием в половине XIX в. русского перевода Св. Писания. Развитие виленской школы обещало нам по первым своим шагам иную историю библейского свода, чем та, которая получилась из Новгорода после архиепископа Геннадия. Здесь были иные идеи, иные средства к их осуществлению, были — должно сказать — иные драгоценные тексты, способные восстановить мефодиевскую традицию Библии (Мефодиевские тексты, какие были найдены до сих пор в России, происходят из Западной Руси — Ср. Архивский Хронограф №902–1468, № 147 Виленской Публичной библиотеки, по которым издан мефодиевский текст кн. прор. Даниила, а также №262 (10) Виленской Публ. библ., где в руках еврейского переводчика несомненно заметен мефодиевский текст, Погод. собр. № 85 и Импер. Ак. Н. под шифром 15.13.4), каких никогда не видал Новгород. К сожалению, по-видимому, вследствие отсутствия необходимого центра, школа эта не успела кристаллизироваться и обнаружить всего того, что она могла дать. История славянской Библии со времени Геннадия сошла с настоящего славянского русла. Она потеряла так много своего драгоценного достояния и внесла по содержанию и по духу так много нового, что и до настоящего времени потомство не сумело, после редакторских исправлений архиеп. Геннадия, привести в порядок великое, данное Богом славянам, наследство» (См.: Евсеев И. Е. Рукописное предание славянской Библии // Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. М., 1995. Вып. 1. С. 27.)

³⁴ Род Жабиных весьма древний. Он записан и в Супрасльский помянник. В библиотеке Супрасльского монастыря находился ряд книг, именуемых «жабинскими» (см.: НБВУ. Отдел рукописей. В1993, В1994, В2001, В2002).

выступил с некоей программой перевода библейских текстов на «простую мову». Тем самым он предвосхитил намерения Г. А. Ходкевича, прекрасно осведомленного о работах архимандрита³⁵. Можно даже говорить, что будущий издательский проект магната и всего подляшского интеллектуального православного сообщества, которое он в сущности возглавлял и которому покровительствовал, зародился в Супрасле в период настоятельства о. Сергия³⁶.

Будучи одной из ведущих групп в этом сообществе Великого Княжества Литовского и едва ли не основной частью подляшских православных духовных сил, насельники Супрасльского монастыря оказались причастными к выдвижению идеи создания собственного издательского центра православных и приняли в его деятельности самое непосредственное участие³⁷.

Постепенно в среде подляшского интеллектуального сообщества православных, куда кстати «входили» не только местные магнаты, представители черного и белого духовенства, шляхты, мещан, но и живущие далеко от Подляшья одноверцы, такие как князья Острожские, Слуцкие и многие другие, сложился особый литературно-эдиционный совет, разработавший и осуществивший программу будущего Заблудовского издательства. В этот совет вошли Ходкевичи, включая сыновей Григория Александровича Андрея и Александра, супрасльские монахи, протопоп подляшский Нестор — будущий патриарший экзарх, представители местной шляхты и магнатов. Значительное влияние на деятельность совета оказывали князья Слуцкие, будущий канцлер Евстафий Волович, королевский писарь Михаил Гарабурда, а позднее бывший игумен Троице-Сергиева монастыря, ученик Максима Грека старец Артемий³⁸.

Имея опыт в «книжной справе» и желая послужить всему православному миру, издательский совет начинает широкую подготовку к предварительному сбору необходимых текстов во всех ближних, включая и Супрасль, и дальних землях, в том числе и в Московии. К тому времени у издательского совета уже созрел план подготовки к печати и выпуску церковнославянской Библии, а также многих иных книг, столь необходимых православным читателям на востоке и юге Европы. Подляшские издатели на два с лишним десятилетия предвосхитили программу князя К. Острожского, в имени которого на Вольни в 1581 г. Иваном Федоровым была напечатана первая полная церковнославянская Библия. На Подляшье же, в имени Ходкевичей Заблудове, в 1569–1570 гг. напечатаны всего две книги — Евангелие

³⁵ См.: Łabynczew J., Szczawińska L. W mieście zwanym Zabłudowem... S. 22–23.

³⁶ См.: Лабынцев Ю. А., Щавинская Л. Л. Православная Академия Ходкевичей...

³⁷ Подробнее см.: Łabynczew J., Szczawińska L. W mieście zwanym Zabłudowem...; Лабынцев Ю. А., Щавинская Л. Л. Православная Академия Ходкевичей...

³⁸ Там же.

учительное³⁹ и Псалтырь с Часословцем. Это удалось осуществить благодаря прибывшим сюда московским первопечатникам Ивану Федорову и Петру Тимофееву Мстиславцу.

В определенной степени с континуацией всего, что было предпринято о. Сергием Кимбаром в деле библеистики в стенах Супрасльского монастыря, связана работа замечательного супрасльского книжника второй половины XVI в. архидиакона Иевстафия, которому мы, в частности, обязаны сохранением такого редкостного памятника белорусской культуры как церковнославянско-белорусскоязычное Евангелие, напечатанное шляхтичем Василием Тяпинским⁴⁰.

КВАНТИТАТИВНЫЙ АНАЛИЗ КОММУНИКАЦИОННОГО ПРОЦЕССА В СФЕРЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ БЕЛОРУССКОЙ И ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ БИБЛЕИСТИКИ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX в.

В нашем случае западноевропейская Библия является помимо всего универсальным социо-культурным маркером, аналог которому для рассматриваемого времени практически подобрать не представляется возможным. В качестве основной выборки нами взят весьма показательный во всех отношениях участок белорусского культурного пространства — Супрасльский Благовещенский монастырь, являвшийся на тот период крупнейшим собственно белорусским культурным центром, тесно связанным с истоками национального возрождения.

Согласно описи библиотеки Супрасльского монастыря 1836 г. в ней было 1862 книги, выделенных в 6 основных отделов по языковому признаку: «Библиотека древних языков», «Библиотека славянская», «Библиотека французская», «Библиотека немецкая», «Библиотека итальянская», «Библиотека польская», и седьмой отдел — это «Библиотека книг, не принадлежащих к духовному просвещению».

Обширная информация, содержащаяся в описи, дает богатейший материал для самых различных исследований. Она по сути является ценнейшим источником для изучения состояния духовной культуры польско-восточнославянского пограничья, анализа итогов взаимодействия мира *Slavia Orthodoxa* и *Slavia Romana* к началу XIX столетия. Это собственно контекст нашего анализа. Вот его основные характеристики: Библиотека

³⁹ Нам удалось отыскать древний список Евангелия учительного из Супрасльской библиотеки, который мог быть оригиналом заблудовского издания. (См. БАНЛ. Отдел рукописей. F19–69). К середине XVI в. в библиотеке Супрасльского монастыря насчитывалось несколько списков Евангелий учительных. (См.: НБВУ. Отдел рукописей. В1993, В1994, В2001, В2002).

⁴⁰ См.: Лабынцев Ю. Белорусскоязычное «протестантское» Евангелие в составе православного полемического сборника супрасльского архидиакона Иевстафия // Мартинас Мажвидас и духовная культура Великого Княжества Литовского XVI века. Вильнюс-Москва, 1999. С. 145–159; Он же. Описание изданий Несвижской типографии и типографии Василия Тяпинского. М., 1985.

древних языков — 1067 книг — 57,3%; Библиотека славянская — 129 — 7,0%; Библиотека французская — 55 — 3,0%; Библиотека немецкая — 21 — 1,1%; Библиотека итальянская — 110 — 5,9%; Библиотека польская — 375 — 20,1%; Библиотека книг, не принадлежащих к духовному просвещению — 105 — 5,6%.

Среди книг, находившихся в этот период в монастыре, были рукописные кодексы и различные издания, начиная от постинкунабул, напечатанные в самых разных уголках Европы. Что же касается географии печатания и поступления книг, то из числа тех, где место печатания было обозначено, наибольшее количество было напечатано в Вильне — 173 книги; Варшаве — 140; Кракове — 128; Риме — 123; Кёльне — 108; Венеции — 98; Лионе — 90; Супрасле — 39; Париже — 33; Львове — 25; Познани — 24; Вене — 19; Базеле — 14; Ченстохове — 10.

Наибольшее число латинских книг было напечатано в Риме — 86 и почти столько же было напечатано в Вильне — 85; в Лионе — 83; в Кёльне — 70; Кракове — 68. Имелись и латиноязычные книги, напечатанные во Львове — 7 и Почаеве — 3, а также в Супрасле — 8.

Из польскоязычных книг наибольшее количество было напечатано в Вильне — 85; 69 книг — в Варшаве; 54 — в Кракове; 25 — в Супрасле; 23 — в Калише; 13 — во Львове; 2 книги в С. Петербурге и 1 — в Киеве.

Материалы описи 1836 г. отображают апогей процесса взаимопроникновения, сложнейшего взаимодействия западнославянского и восточнославянского христианских миров, шире — культуры Запада и Востока Европы в XV–XIX вв.

Упорядочить отображение некоторых сторон непростого многовекового коммуникационного процесса помогают несколько десятков различных печатных и рукописных Библий, имевшихся на тот период в Супрасле, западноевропейская, преимущественно латиноязычная, часть которых, обладающая множеством ценнейших формализуемых признаков, выполняет функции своего рода исторического индикатора, представляющего возможность методами статистического анализа описать основные контуры этого процесса⁴¹. Всего же тогда в Супрасльском монастыре насчитывалось 33 книги, отнесенные составителями к разряду «Библия»⁴², из которых 14 — латинских, 2 — греческие, 12 — славянских, 5 — польских. Это были следующие библейские рукописные кодексы и книжные печатные издания:

⁴¹ См.: Щавинская Л. Л., Лабынцев Ю. А. Западноевропейская Библия в белорусском культурном пространстве периода романтизма (Квантитативная характеристика некоторых сторон коммуникационного процесса на пограничье Запада и Востока Европы) // Информационный бюллетень Ассоциации «История и компьютер». 2000. № 25; см. также электронное издание: <http://www.hist.msu.ru/Association/HAC/thes.htm>.

⁴² Например, «Книга Иова», изданная Франциском Скориной в 1517 году в Праге, отнесена составителями в разряд «Смесь».

РУКОПИСИ:

- «Псалтырь, Песни песней, Притчи». 2⁰.
«Св. Евангелие на пергамене». 2⁰.
«Библия с начала по книги Царств 4-х». 2⁰.
«Книги 16-ти Пророк и прочие ветхаго Завета; Новаго же 4 Евангелия, Деяния и Послания Апостольския». 2⁰.
«Книги Пророчеств ветхаго Завета». 2⁰.
«Книги 5 Мойсеевы». 2⁰.
«Библии часть от книги Иисуса Навина по Книги Царств четвертых». 2⁰.
«Псалтырь с толкованием». 2⁰.
«Псалтырь». 2⁰.
«Псалтырь с прописными золотыми буквами». 2⁰.
«Псалтырь с толкованием». 4⁰.

ПЕЧАТНЫЕ ИЗДАНИЯ:

- Biblia. Lat. – (б. н, б. к). 8⁰.
Biblia. Lat. – 12⁰.
Biblia. Lat. – Lugduni, 1529. 2⁰.
Biblia. Lat. – Lugduni, 1567. 4⁰.
Biblia. Lat. – Lipsiae, 1584. 8⁰.
Biblia. Lat. Т. 1. – Roma, 1624. 12⁰.
Biblia. Lat. Т. 2. – Roma, 1624. 12⁰.
Biblia. Lat. Т. 3. – Roma, 1624. 12⁰.
Biblia. Lat. Т. 4. – Roma, 1624. 12⁰.
Biblia. Lat. Т. 5. – Roma, 1624. 12⁰.
Biblia. Graec. – (б. з., б. н, б. к). 8⁰.
Biblia. Graec. – Amsterdami, 1698. 12⁰.
Biblia. Pol. – 8⁰.
Biblia. Pol. (б. н.). – Kraków, 1561. 2⁰.
Biblia. Pol. – Kraków, 1599. 2⁰.
Biblia. Pol. – 1613. 2⁰.
Biblia. Pol. (б. н.). – Kraków, 1617. 8⁰.
«Библия сиречь книги Священнаго Писания Ветхаго и Новаго Завета». Москва, 1757. 20.

БЕЛАРУСКАЕ СЛОВА Ў ПЕРАКЛАДАХ СВЯТОГА ПІСАННЯ

1. ПРАЦА ФРАНЦЫСКА СКАРЫНЫ І ЯЕ ЛЁС У СУЧАСНАЙ БЕЛАРУСІ

Найбольш вядомай і распаўсюджанай кнігай на зямлі з’яўляецца Біблія. Змены, што адбыліся ў беларускім грамадстве пасля бясслаўнага краху магутнай атэістычнай імперыі — СССР, зрабілі Біблію і ў Беларусі выданнем шматтыражным і папулярным. Здаецца, што цяпер для беларускага народа адкрыты ўсе магчымасці бесперашкодна азнаёміцца з самай знакамітай кнігай на зямлі. Але на самай справе вырашанай праблема Евангелля (Добрай Весткі аб Хрысце) для беларускага народа выглядае толькі знешне.

Дзіўна і, відавочна, ненатуральна, што ў Беларусі з яе багатай хрысціянскай культурай і гісторыяй не існуе сучаснага беларускага перакладу Слова Божага, які б меў вагу і правы ў цэрквах і грамадстве не меншую, чым сіндавальны расійскі пераклад Святога Пісання. Вялікая праца перакладчыка-евангеліста, якая ў першай палове XVI ст. была пачата асветнікам і першадрукаром беларускага слова Францыскам Скарынам, і зараз застаецца незавершанай.

Тым не менш, вернікі з самых розных хрысціянскіх цэркваў жадалі б мець і карыстацца беларускім перакладам Слова Божага. На жаль, набыць у Беларусі поўнае беларускае выданне Бібліі практычна немагчыма.

Усё сказанае вышэй знаходзіць пацвярджэнне на выстаўцы беларускіх хрысціянскіх выданняў, якая дэманстравалася на III кангрэсе беларусістаў. На ёй былі прадстаўлены толькі два Евангеллі — ад Марка і ад Мацвея, створаныя за дзесяць(?) гадоў работы Біблейскай камісіі Рускай праваслаўнай царквы (РПЦ) і пераклад Новага Запавету Васіля Сёмухі (1995). Пераклад В. Сёмухі быў падтрыманы Беларускай праваслаўнай царквой замежжа і асобнымі пратэстанцкімі цэрквамі Беларусі. У той жа час ён востра крытыкаваўся Біблейскай камісіяй РПЦ пасля разрыву сумеснай работы камісіі і аўтара ўказанага перакладу¹. Тут можна заўважыць, што прадэманстраваныя на кангрэсе пераклады РПЦ выкананы па прынцыпу жорсткай прывязкі да расійскага сіндавальнага і царкоўнаславянскага біблейскіх тэкстаў. Пэўна ў гэтым і было адно з асноўных разыходжанняў у падыходзе да біблейскага перакладу паміж В. Сёмухай і камісіяй РПЦ.

Не было на выстаўцы беларускіх выданняў кнігі Святога Пісання Каталіцкай царквы. Тым не менш Касцёл мае добрыя напрацоўкі ў рабоце над беларускімі біблейскімі перакладамі і пэўна мог бы больш актыўна іх выкарыстоўваць і развіваць.

¹ Літ. і мастацтва. 1996. 15 сак.

Адсутнічаюць у апошнія часы беларускія пераклады Святога Пісання ў прагэстантаў, што паказвае аслабленне раней заўсёды моцных пазіцый прагэстантаў у гэтым асноватворным накірунку евангелізацыйнай дзейнасці.

Не будзем пакуль падрабязна спыняцца на гістарычным аналізе, чаму ў Беларусі, якая мае тысячагадовую хрысціянскую традыцыю, склалася такая ненармальна сітуацыя. Поўная ацэнка драматычнай і працяглай барацьбы беларускага народа за права мець Евангелле на сваёй мове патрабуе глыбокага і адначасова рознабаковага аналізу ў шырокай перспектыве сумеснага агляду пытанняў: біблейскіх, гістарычных, культурных і сацыяльна-грамадскіх. З-за аб'ёмістасці праблемы абмяжуемся пакуль даследаваннем толькі двух контрструктурных пытанняў:

1. Наколькі адпавядаюць праўдзе разважанні апанентаў беларускага перакладу Бібліі аб няздольнасці беларускай мовы перадаць Слова Божае?
2. У якой ступені дакладна і поўна адлюстравана Слова Божае ў сінадальным расійскім перакладзе Бібліі, які рабіўся ў першую чаргу па тэксце старажытнабалгарскага (царкоўнаславянскага) перакладу IX ст. салунскіх братоў Кірыла і Мяфодзія, а таксама ў вядомых сучасных беларускіх перакладах XX ст.?

Першае з пытанняў аб непаўнаватаснасці беларускай мовы даўно ўжо тэндэнцыйна распрацавана і бесперашкодна на працягу стагоддзяў актыўна ўкараняецца ў свядомасць беларускага народа разнастайнымі праціўнікамі беларускага слова. Сілы інерцыі гэтага лжывага стэрэатыпу рэальна ўздзейнічаюць і марудзяць сёння працэс стварэння беларускага перакладу Святога Пісання. Адгалоскі яго ўздзеяння чутны, напрыклад, у прапановах абаперціся ў рабоце над беларускім перакладам Святога Пісання не на жывое беларускае слова, а на «царкоўнаславянскую традыцыю». Небяспека такой «добрачытлівай» парады ў напаўненні беларускага перакладу Бібліі неўласцівымі жывому беларускаму слову старажытнабалгарскімі і расійскімі неалагізмамі. Напрыклад, прыхільнікі гэтай пазіцыі ўпарта спрабуюць, не зважаючы на рэальную моўную сітуацыю, ужываць у беларускіх тэкстах адносна Хрыста царкоўнаславянскае слова «благой», якое ў беларускай мове мае не станоўчы, а адмоўны сэнс, і таму яго выкарыстоўванне ў беларускамоўным кантэксце біблейскага тэксту, мякка кажучы, некарэктна.

Адбывацца такое можа ў выніку неадследаванасці другога з пастаўленых вышэй пытанняў — вострага дэфіцыту грунтоўных і аб'ектыўных прац па аналізу ўзроўню беларускіх і расійскіх біблейскіх перакладаў. Духоўны і навуковы ўзровень гэтых прац павінен быць вышэйшы і мацнейшы за штучна створаныя бар'еры-«табу» ў даследаванні «недатычных аўтарыэтаў» — сінадальнага расійскага і царкоўнаславянскага перакладаў Бібліі. Тут трэба падкрэсліць, што само Пісанне заклікае не абмяжоўвацца ў вывучэнні Слова Божага, а наадварот: «Перагледзьце (даследуйце) Пісанні» (Ін. 5: 39), — кажа Хрыстос тым, «хто слухае слова Маё і верыць Паслаўшаму Мяне» (Ін. 5: 25).

Таму ніяк не прыніжаючы подзвіг евангелістаў Кірыла і Мяфодзія, будзем далей у працы кіравацца згаданымі вышэй словамі Хрыста. Менавіта ў такім падыходзе захоўваецца і працягваецца сапраўдная хрысціянская традыцыя біблейскіх перакладаў — ад часоў Кірыла і Мяфодзія, Лютэра і Скарыны да нашых дзён.

Тлумачэнне і пераклад Слова Божага справа надзвычай адказная. Таму дзеля сапраўднага разумення духоўнага сэнсу Святога Пісання рызыкнём мець «адвагу перад Богам» (1 Ін. 3: 20), каб на аснове грэчаскага арыгінала правесці параўнанне тэкстаў старажытнабалгарскага і блізкага да яго сінадальнага расійскага (1860) перакладаў Новага Запавету з беларускімі перакладамі Васіля Сёмухі і заходнебеларускім (1931) выданнем «Новага Запавету і псальмоў» Л. Дзекуць-Малея і А. Луцкевіча.

Супастаўленне адзначаных вышэй перакладаў са старажытнагрэчаскім тэкстам першакрыніцы дапаможа чытачам разабрацца ў пастаўленых пытаннях і рэальна, не па галаслоўных сцвярджэннях, ацаніць магчымасці беларускай мовы поўна і выразна адлюстравачь і данесці да людзей Евангелле. Для гэтага ў аналізе праблемы будзем зараз выкарыстоўваць у большасці цытаты з Бібліі ў беларускім перакладзе Л. Дзекуць-Малея і А. Луцкевіча. Чым жа так цікавы гэты беларускі пераклад? Неабходна сказаць, што сумесны пераклад «Новага Запавету і псальмоў» багчыскага пастыра Л. Дзекуць-Малея і вядомага дзеяча беларускага Адраджэння А. Луцкевіча з’яўляецца найадметнейшай духоўнай, культурнай і гістарычнай падзеяй у Беларусі ў XX ст.

Праз тры з паловай стагоддзі вымушанага маўчання і духоўнай нематы беларускага слова, якія аддзяляюць наш час ад часу старабеларускіх біблейскіх перакладаў Францыска Скарыны (1517), а затым Васіля Цяпінскага (1580), у Беларусі зноў загучала Евангелле па-беларуску і слова нашага народа напоўнілася жыватворнай і непараўнальнай ні з чым на зямлі сілай Евангелля аб Хрысце.

Стварэнне не вузаканфесійнага, а сапраўды агульнаграмадскага беларускага перакладу Новага Запавету зрушыла з месца работу над беларускім Евангеллем ва ўсіх хрысціянскіх канфесіях. У працяг працы Л. Дзекуць-Малея і А. Луцкевіча прываслаўная царква выдае па-беларуску кнігу «Свяшчэнная гісторыя Новага Запавету» Сяргея Паўловіча (1936), а Касцёл — «Божае Слова» Адама Станкевіча (1938) і «Чатыры Евангеллі і Дзеянні» Вінцэнта Гадлеўскага (1939).

Вядома, цяпер можна выказаць і пэўныя заўвагі да гэтага беларускага перакладу першай паловы XX ст. Напрыклад, заўвагі пра выкарыстоўванне дыялектычных слоў, парады па ўдасканальванню адпаведнасці перакладу грэчаскаму тэксту-арыгіналу. Тым не менш непрадузяты аналіз беларускага перакладу паказвае, што дыялектычных зваротаў у ім, магчыма, меней, чым застарэлых архаізмаў у шырока распаўсюджаным у Беларусі расійскамоўным сінадальным перакладзе, а ў многіх месцах перакладу тэкст больш блізка да арыгінала, чым у расійскім варыянце.

Акрамя таго, шырокі ўдзел беларускага грамадства і аўтарытэт імён мовознаўцаў, рэлігійных і культурных дзеячаў, якія падтрымлівалі і садзейнічалі стварэнню гэтага перакладу, дае гарантыю яго высокага ўзроўню.

На жаль, нацыянальная і агульнахрысціянская значнасць першага ў ХХ ст. беларускага Евангелля недаацэньваецца і застаецца малавядомай як для беларускага грамадства, так і для беларускай інтэлігенцыі. А між тым гэты пераклад Новага Запавету здолеў аб'яднаць у свой час беларускіх патрыётаў і хрысціян Заходняй Беларусі незалежна ад іх канфесійнай прыналежнасці і палітычнай арыентацыі. Спалучэнне нацыянальнай і хрысціянскай свядомасці — вось адметная рыса, якая адрознівае беларускую інтэлігенцыю ў пачатку і ў канцы ХХ ст. Прывядзём далей няпоўны пералік выдатных дзеячаў беларускага Адраджэння, дзякуючы гарачай падтрымцы якіх беларускі народ атрымаў сваё Евангелле на роднай мове ў ХХ ст.: Браніслаў Тарашкевіч, Радаслаў Астроўскі, ксёндз Адам Станкевіч, Сымон Рак-Міхайлоўскі і шмат іншых. «Іх чын застаецца помнікам веры для адных, сведчаннем патрыятычнай адданасці для іншых. Застаецца промнем асветы для беларускага народа», — падкрэслівае даследчык гісторыі беларускага Евангелля Гай Пікарда. Бясспрэчна, што пераклад «Новага Запавету і Псальмоў» Л. Дзекуць-Малея і А. Луцкевіча з'яўляецца працягам у ХХ ст. вялікай працы евангеліста-асветніка Францыска Скарыны, якая пакуль так і застаецца незавершанай, бо і па сённяшні дзень беларускі народ не мае доступу да поўнага перакладу Святога Пісання на сваёй мове.

Гісторыя беларускага Евангелля паказвае, што толькі апора на жывое беларускае слова, увага грамадства і шырокі ўдзел у сумеснай рабоце беларускай інтэлігенцыі і хрысціянскіх канфесій — адзіна правільны шлях, які прывядзе да паўнацэннага і паспяховага рашэння праблемы беларускага Евангелля.

2. ЧАЛАВЕЧЫ «ЯЗЫК — АГОНЬ, ЯК СВЕТ НЯПРАЎДЫ»

Разгледзім і параўнаем беларускі і расійскі сінадальны пераклады Святога Пісання з тэкстам старажытнагрэчаскага арыгінала. Разам з тым паспрабуем разбурыць вельмі жывучыя ў свядомасці людзей атэістычныя стэрэатыпы-штампы і паказаць, што ў разуменні Бібліі няма нічога «зануднага», «мудрагелістага», «фантастычнага». На канкрэтных узорах пакажам, што гэта незвычайная Кніга напісана вельмі ярка і вобразна, дакладнай і зразумелай мовай.

Для параўнання біблейскіх перакладаў і ўсведамлення таго, як істотна можа паўплываць на сэнс біблейскага тэксту недакладны пераклад нават аднаго слова і наколькі важна максімальна зразумела, правільна і поўна перадаць у перакладзе-тлумачэнні сэнс слоў Святога Пісання, возьмем радкі 3, 5–6 з Паслання Якуба ў Новым Запавеце. У гэтых радках апостал Якуб гаворыць аб вялікай адказнасці, якую нясе чалавек за свае словы. Выразна ён паказвае і раскрывае згубную сілу ў жыцці чалавека непраўдзівых слоў —

слоў падману, на якіх нязменна грунтуюцца псеўдавучэнні праціўнікаў беларускага Евангелля:

«Паглядзі, невялікі агонь, а як многа рэчаў запальвае; і язык — *агонь*, свет няпраўды. Язык гэтак змяшчаецца між членамі нашымі, што апаганьвае ўсё цела і запальвае круг жыцця, а сам запальваецца ад *геены*...» (Як. 3: 5–6).

Святое Пісанне ў радках з Паслання Якуба папярэджвае людзей пра тое, як небяспечна і недальнабачна чалавеку няшчыра і бяздумна выкарыстоўваць словы. Нават адно слова няпраўды, быццам бы нязначнае, незаўважнае скажэнне і адступленне ад праўды можа выклікаць страшэнныя спусташальныя наступствы ў жыцці людзей, якія Біблія параўноўвае з вынікамі велізарнага, знішчальнага пажару, што ўзнікае ад маленькай іскры.

У прыведзеным біблейскім сказе ключавымі словамі, якія раскрываюць усю жахлівую і разбуральную сутнасць уздзеяння на людзей і зямны свет слоў падманлівай атруты няпраўды, з'яўляецца выраз «язык — агонь, свет няпраўды». Трэба адзначыць, што беларускі пераклад гэтага месца са Святога Пісання істотна адрозніваецца ад варыянта тлумачэння дадзеных слоў у синадальным расійскім перакладзе, дзе гаворыцца, што «язык — агонь, прыкраса неправды». Разыходжанне паміж абодвума варыянтамі тлумачэнняў адпаведнага месца Бібліі ўнікае ў выніку рознага сэнсавага перакладу са старажытнагрэчаскай мовы-першакрыніцы слова космас як «свет» (у беларускім перакладзе) і як «прыкраса» (у расійскім перакладзе). Таму, каб усвядоміць і зразумець сапраўднае значэнне слоў у гэтым месцы Пісання, зробім лінгвістычны, лагічны і, галоўнае, сэнсавы аналіз і абгрунтаванне прыведзенага біблейскага выразу, узяўшы за асноўны ацэначны крытэрыў перакладу яго адпаведнасць і несупярэчлівасць усяму тэксту Бібліі ў цэлым.

У кантэксце ўсяго Святога Пісання паслядоўна адкажам на тры пытанні.

1. Наколькі лінгвістычна карэктна і пісьменна зроблены пераклады з тэксту першакрыніцы? Таму паглядзім, як вярбальна (літаральна) супадаюць значэнні і сэнс слоў тэкстаў перакладаў з адпаведнымі словамі старажытнагрэчаскага арыгінала.
2. Як у Бібліі паказваецца прызначэнне няпраўдзівых слоў? Ці яны толькі прыкрываюць і ўпрыгожваюць сабой няпраўду-грэх, або адмоўная роля няпраўдзівых слоў у лёсе людзей больш значная?

Ці з'яўляюцца няпраўдзівыя словы толькі інструментам у здзяйсненні граху, напрыклад, яго ўпрыгожваннем («прыкрасой»), або яны непасрэдна самі ўвасабляюць грэх.

У старажытнагрэчаскай мове слова «космас» шматзначнае і вельмі часта з'яўляецца ў значэнні «свет» (па-расійску «мир»). Таму ў іншых месцах расійскага перакладу «космас» падаецца менавіта як «мир» і ўвасабляе зямны свет (Ін. 14, 17, 22, 15, 18, 19 і г. д.).

Адзначым, што ў паняцці, даволі блізкім да ўспрыняцця як «свет» («мир»), слова космас выкарыстоўваецца ў сучасных беларускай, рускай

і многіх іншых мовах. Выраз «космас няпраўды» ўжо сам па сабе, нават без спробы перакладу яго першага слова «космас», набывае рэальнае і зразумелае значэнне, вельмі блізкае да значэння выразу «свет няпраўды». Таму лінгвістычна ў літаральным сэнсе фраза «свет няпраўды» беларускага тэксту з'яўляецца больш дакладным перакладам біблейскіх слоў, чым варыянт іх перакладу як «прыкраса неправды» ў расійскай Бібліі.

Дык, можа, пераклад слова «космас» у расійскай Бібліі як «прыкраса» мае не столькі лінгвістычна-літаральную адпаведнасць тэксту арыгінала, а больш сэнсавае абгрунтаванне ў кантэксце ўсяго Слова Божага?

Сказ «язык — огонь, прыкраса неправды» ў сінадальным расійскім перакладзе мае сэнс прыкрыцця людзьмі з дапамогай слоў няпраўды, неправедных жаданняў і спраў. Языком праз словы падману людзі ствараюць апраўданні сваім дрэнным учынкам, падаюць «благую» (дрэнную) мэту за добры намер, упрыгожваюць грэх і падштурхоўваюць да яго іншых людзей. Усё гэта на самай справе так. Тым не менш, такая характарыстыка ўплыву слоў няпраўды на жыццё чалавека не з'яўляецца поўнай, бо непраўдзівыя словы, што стварае язык чалавечы, калі ён «запальваецца ад гіены», называюцца падманам, які існуе не толькі выключна ў выглядзе «прыкрасы», а, як раскрывае Біблія, можа мець тры розныя формы: самападман у няведанні, ашуканства і паклёп.

Самападман у няведанні — гэта памылковы пункт гледжання чалавека, які ўзнікае ў выніку «недостатка ведения» (Ос. 4: 6) — г. зн. няведання людзьмі праўды (Бога) у яе паўнаце, з-за слабасці іх веры. Біблія паказвае, што няведаннем людзьмі праўды заўсёды лоўка карыстаецца сатана, калі падштурхоўвае людзей да граху праз падман, ашуканства і паклёп.

Менавіта «недостаток ведения», які адбыўся праз слабасць веры, падштурхнуў першых людзей Адама і Еву ў сумніцца ў праўдзівасці слоў Божых і паверыць няпраўдзе сатаны, яго падманлівым словам і зрабіць учынак грэхападзення (Быц. 3: 1–6) — украсці і адведаць забароненага плода «от дерева познания добра и зла».

Прыняўшы ў падмане няведання ўкрадзены пачастунак сатаны, людзі і па сённяшні дзень у змяным жыцці вельмі часта бачаць і пазнаюць больш зла, чым добра.

Самападман у няведанні праўды, калі «...нет ни истины, ни милосердия...» (Ос. 4: 1), выклікае і распаўсюджвае ў народзе «...обман, убийство и воровство...» (Ос. 4: 2). «Невежественный народ гибнет» (Ос. 4: 14), — кажа Біблія.

Менавіта сляпая ўпартасць самападману ў няведанні праўды не дазволіла народу Ізраіля прыняць свайго Месію (Збавіцеля) — Ісуса Хрыста, зрабіла народ глухім да слоў Хрыста. І сам Хрыстос у гадзіну ахвярнай смерці на крыжы, калі ён прыняў на сябе грахі людзей, з горыччу назваў самападман у няведанні праўды асноўнай прычынай грэхападзення людзей: «Айцец, даруй ім, бо не ведаюць, што робяць» (Лк. 23: 34).

Іншая форма няпраўды — гэта няпраўда ашуканства, хлусня, якая ўводзіць у зман людзей праз, напрыклад, упрыгожанне («прыкрасу») нейкіх звычайных рэчаў і з’яў (грошай, снедання, віна і г. д.), каб выклікаць у людзей празмернае ненармальнае захапленне імі. Тады нармальныя і звычайныя рэчы пераўтвараюцца ў ідалаў, якім чалавек пачынае служыць і пакланяцца, як раб. У выніку нездаровага захаплення нармальныя людскія ўзаемаадносіны і патрэбы набываюць іншы сэнс — сэнс грэху. Напрыклад, тыя звычайныя рэчы і з’явы, што былі пералічаны вышэй, становяцца адпаведна прагнасцю, абжорствам, п’янствам і г. д. Такім чынам, праз упрыгожанне («прыкрасу») грэху і загану адбываецца заахвочванне і распальванне ў людзей хваравітай цягі да грэху.

Ашуканства сатаной першых людзей адбылося праз тое, што змей запэўніў Еву ў тым, што плады «от дерева познания добра и зла» не маюць у сабе нічога дрэннага для чалавека, а толькі выключна станоўчае. Тым самым сатана ўпрыгожыў плады дрэва добра і зла ў вачах Евы: «И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что «оно приятно для глаз и вожделенно...» (Быц. 3: 6).

Трэба адзначыць, што ашуканства не абмяжоўваецца толькі ўпрыгожаннем («прыкрасой») грэху, як гэта выдзелена ў расійскім перакладзе. Ашуканствам таксама з’яўляюцца хлуслівыя клятвы або абяцанне: «Нет, не памрэце», — зманліва супакойваў сатана Еву, калі спакушаў яе на грэх. Абяцанне гэта было лжывым.

Праз ашуканства прымусіў сатана Еву і Адама забыць аб тым, што спакусліва ўпрыгожаны плод ад забароненага дрэва разам з пазнаннем добра дае і зло, якое вядзе да смерці, «бо заплата за грэх — смерць» (Рым. 6: 23).

Але ж галоўнай зброяй д’ябла з яго арсенала няпраўды і падману з’яўляецца паклёп. Таму слова «д’ябал» у перакладзе са старажытнагрэчаскай значыць паклёпнік (абвінаваўца).

Паклёп увасабляе асноўную мэту слоў няпраўды — абліць брудам няпраўды, запэцкаць граззю хлусні, ачарніць саму Праўду. А паколькі аб’ектыўна Праўду, якая ёсць сапраўднае святло ў свеце, ніякай хлуснёй забрудзіць немагчыма, і цемра бяссільна супраць праўды-святла — «І святло ў цемры свеціць і цемра не агарнула Яго» (Ін. 7: 5), то д’ябал праз падман слоў, няпраўды імкнецца ачарніць праўду ў вачах людзей, каб засціць ім вочы хлуснёй паклёпу і штурхнуць людзей у згубны грэх. Так, у час спакусы першых людзей сатана бессаромна брахаў на Госпада, што словы Бога з’яўляюцца няпраўдай, рабіў намёк на тое, што Бог быццам бы не давярае людзям, нешта хавае ад людзей, шкадуе і баіцца даць ім (Быц. 3: 5). Праз паклёп сатана спрабаваў прыпісаць Богу самыя благія (дрэнныя) якасці, мэты і намеры адносна людзей, якія на самай справе належалі не Богу, а яму — д’яблу. На жаль, гэтая спроба выдаць чорнае за белае ў сатаны атрымалася. Людзі даверыліся падману і паверылі ў паклёп. У выніку здзейснілі грэх, які прывёў іх да цяжкіх пакутаў і смерці.

Такая роля і цана непраўдзівых слоў у жыцці людзей. Таму тлумачэнне непраўдзівых слоў толькі ў значэнні «прыкраса неправды» ў расійскім перакладзе Бібліі з’яўляецца вельмі абмежаваным і няпоўным.

Дык што ж такое «космас няпраўды»? З’яўляюцца словы няпраўды толькі інструментам у здзяйсненні грэху «прыкраса неправды», або непасрэдна самі сабою ўвасабляюць няпраўду-грэх? Як жа трэба правільна ўспрымаць значэнне гэтых біблейскіх слоў?

Можа, сэнс слоў «космас няпраўды» ў тым, што заганны, не кантралюемы самім чалавекам, а кіруемы сіламі пекла, язык падобны грахоўнаму зямному свету, які не жадае ведаць Бога, варожа ставіцца да Бога.

Такая здагадка можа грунтавацца на тым, што ў іншых месцах Новага Запавету слова «космас» перакладаецца, як свет («мир») і ў большасці выпадкаў пераклад слова «космас» звязаны з характарыстыкай зямнога свету — варожага да Бога і перапоўненага грэхам: «Калі свет («космас») вас ненавідзіць, ведайце, што Мiane раней за вас зненавідзеў» (Ін. 15: 18), — кажа Хрыстос сваім вучням.

Таму, магчыма, тлумачэнне дадзенага месца Пісання трэба рабіць, як прапануе ў апошнім з перакладаў Новага Запавету на беларускую мову Васіль Сёмуха: «... Язык — агонь, як свет няпраўды».

У разглядаемым месцы Паслання Якуба пераклад-тлумачэнне Васіля Сёмухі мае больш сур’ёзнае лінгвістычнае і лагічнае абгрунтаванне, чым выраз «прыкраса неправды» ў расійскім синадальным перакладзе. Але ж у кантэксце ўсяго Слова Божага пераклад В. Сёмухі таксама не ахоплівае ў паўнаце значэння біблейскіх слоў «космас няпраўды», як гэта даецца ў перакладзе Л. Дзекуць-Малея і А. Луцкевіча. І сэнс слоў «космас няпраўды» не абмяжоўваецца толькі параўнаннем слоў падману з няправедным зямным светам.

Біблія многа разоў, пачынаючы з самай першай сваёй кнігі «Быццё», падкрэслівае, што ў пачатку ўсяго стаіць Слова. Праз Слова быў створаны Богам увесь матэрыяльны свет, і праз Слова Божае фізічнаму свету былі дадзены ўсе законы існавання: «На пачатку было Слова [...] усё праз Яго сталася, і без Яго нічога не было з таго, што сталася» (Ін. 1: 1–3).

Таксама і ў жыцці чалавека, які быў зроблены Богам па вобразу і падобнасці Свайму (Быц. 1: 26), у пачатку любога дзеяння, жадання або задумы заўсёды знаходзяцца словы. Пасля грэхападзення людзей іх словы далёка не заўсёды добрыя. Таму ў Старым Запавеце гаворыцца: «Замышляць зло, это всё равно что сделать зло» (Пр. 24: 8), а ў Нагорнай проповедзі Хрыстос кажа: «Вы чулі, што сказана старадаўным: «Не забівай, хто ж заб’е, падлягае суду». «А я кажу вам, што ўсякі, хто гневаецца на брата свайго дарэмна, падлягае суду...» (Мц. 5: 21–22). Бог абвінавачвае ў грэху забойства кожнага, хто толькі ў думках сваіх дапускае благія (дрэнныя) словы аб іншых людзях: «Кожны, хто ненавідзіць брата свайго, ёсць душагуб...» (1 Ін. 3: 15).

Словы заўсёды прыходзяць да чалавека раней, чым учынак, які канкрэтным дзеяннем увасабляе іх у фізічным свеце. Слова, нават калі яно толькі

ўзнікае ў думках чалавека, заўсёды стаіць у пачатку любога чалавечага дзеяння. Непраўдзівыя словы з'яўляюцца не проста прыкрыццём, «прыкрасой» грахоўных учынкаў людзей, а непасрэдна ўяўляюць грэх. «Усякая няпраўда ёсць грэх...» (1 Ін. 5: 17), — кажа Біблія.

Непраўдзівае слова — гэта пачатковая прычына і крыніца дзеяння грэху ў жыцці людзей. У такім выпадку язык людзей «запальваецца ад геены» (Як. 3: 6). Тады словы хлусні самі ствараюць на зямлі цэлы паралельны свет — свет цемры. Гэты «свет няпраўды», як бы гучна ён ні называўся («Mein Kampf» Гітлера або «Маніфест камуністычнай партыі»), з'яўляецца рэальным прывідам, які авалодвае розумам чалавека, пранікае ў душу яго і пачынае ім кіраваць, «запальвае круг жыцця» (Як. 3: 6) вакол мноства людзей, народаў, ператварае жыццё людзей у мукі пекла, а саму зямлю ў пекла.

У беларускім перакладзе выраз «язык — агонь, свет няпраўды», можа, не столькі прыгожы звонку, як у расійскім сінадальным варыянце перакладу, тым не менш набывае больш канкрэтнае і моцнае гучанне, раскрывае глыбінны сэнс біблейскіх слоў. У дадзеным месцы беларускі пераклад больш адпавядае духоўнаму сэнсу Святога Пісання, чым вядомы расійскі варыянт тлумачэння.

Прыведзеныя ў аналізе цытаты з розных месц Бібліі ў беларускім перакладзе паказваюць неабмежаваныя магчымасці мовы беларусаў поўна і зразумела перадаваць сапраўдны сэнс Святога Пісання.

Любоў Ляўшун (Мінск)

ТРАДЫЦЫІ ІСІХАЗМУ І БЕЛАРУСКАЕ ПРАВАСЛАЎНАЕ АДРАДЖЭННЕ КАНЦА XVI – ПАЧАТКУ XVII ст.: ДА ПЫТАННЯ ПРА АГУЛЬНУЮ МЕТАДАЛАГІЧНУЮ АСНОВУ СТАРАЖЫТНАЙ УСХОДНЕСЛАВЯНСКАЙ КНІЖНАСЦІ

Гістарычна вучэнне ісіхастаў заўсёды з'яўлялася (ці адраджалася) там і тады, дзе і калі ratio, па тых ці іншых падставах, пераважала credo, — калі найбольш відавочна «выяўлялася [...] несумяшчальнасць праваслаўнай духоўнасці з [...] гуманізмам, з адраджэннем асноўных элементаў язычніцкай вобразнасці, са сцвярджэннем правоў прыроднага розуму выршаць і меркаваць пра ісціны веры»¹. Таму здаецца зусім натуральным, што і праваслаўнае адраджэнне ў ВКЛ адбылося не без удзелу і не без

¹ Евгений (Грушецкий). Святой Григорий Палама и его учение о сущности и энергиях Божий: Курсовое сочинение по Патрологии // ЛПДАиС. Л., 1982. С. 1.

уплыву ісіхасцкага вучэння. Дакладней сказаць, айчыннае праваслаўнае адраджэнне канца XVI – пачатку XVII ст. грунтавалася на тых жа самых падставах і арыентавалася на тых жа самых мэты, што і ісіхазм на працягу шматвяковай гісторыі яго існавання і развіцця. Неабходнасць гэтай апошняй гаворкі прадывтавана тым, што ў захаванай да нашага часу пісьмовай спадчыне ВКЛ, наколькі дазваляюць меркаваць пра тое мае веды, мы не адшукваем ні згадак уласна тэрміну «ісіхазм» (ці яго больш набліжанай да гэтай эпохі мадыфікацыі — «паламізм»), ні шырокага (ды ўвогуле — ніякага) распаўсюджання багаслоўскіх меркаванняў, тым болей твораў, якія належалі б распрацоўшчыкам ісіхасцкага вучэння розных часоў².

Тое ж самае, дарэчы, назіраецца і ў маскоўскай культуры XIV–XV стст. і, такім чынам, дазваляе меркаваць, што ісіхазм успрымаўся ўсходнімі славянамі не на тэарэтыка-навуковым узроўні, але як асаблівага роду светапогляд, а таксама іерархія духоўных і дзейсна-службовых каштоўнасцяў, што вынікала з яго. Таму ў дачыненні да ісіхазму больш правільна гаварыць не пра ўплыў ці запазычанне, але пра трансплантацыю (ці як варыянт — узнікненне па аналогіі). Сапраўды, характэрныя і выразныя рысы тагачаснай праваслаўнай культуры ВКЛ, а менавіта: яе скіраванасць да ўсёй Царквы, а не толькі да выбраных рупліўцаў (што, да прыкладу, І. Меендорф лічыў своеасаблівым ключом да разумення афонскага ісіхазму XIV ст.); пэўная ўстаноўка яе дзеячаў (нават схімнакаў, не кажучы ўжо пра простых манахаў) менавіта на грамадскае служэнне; настойлівае нагадванне пра магчымасць (і больш за тое — неабходнасць!) абагаўлення кожнай асобы яшчэ ў зямным жыцці, што ёсць неабходнай умовай vyrатавання душы, і на гэтай падставе — высокая павага да чалавека як вобраза Бога, як адбітка Яго спрадвечнай славы на зямлі; строгае (хоць, часцей за ўсе, маўклівае) абмежаванне гаті сферай эмпірыі і разам з тым захапленне «розумам, які бачыць Бога», пры тым, што эмпірычнае гаті ніколі не бытаецца з містычным веданнем, а гэтае апошняе — з пазнаннем Бога ў яго існасці — усё гэта сведчыць пра несумненную глыбока нутраную сувязь-адпаведнасць тых працэсаў, якія ўжо традыцыйна называюцца «беларускім праваслаўным адраджэннем мяжы XVI–XVII стст.», і ісіхазмам як заканамернай «рэакцыяй» праваслаўна на залішнюю схаластызацыю і спадарожную ёй секулярызацыю яго вучэння.

Вельмі цікавым здаецца ўжо само гэтае загадкавае «маўчанне» культуры тагачаснага ВКЛ — у адрозненне, напрыклад, ад той жа маскоўскай культуры — пра свае бясспрэчныя і відавочныя крыніцы (ці, можа, карэктней мовіць — аналагі). Але гэта — тэма іншай, прычым вельмі грунтоўнай працы.

² Такіх як, напрыклад, Антоній Вялікі, Яўгарый Панційскі, Макарый Егіпецкі, Грыгорый Багаслоў, Дыянсій Арэапагіт, Ніл Сінайскі, Марк Падзвіжнік, Дыядох Фаційскі, Іаан Лесцівнік, Максім Выспаведнік, Сімяон Новы Багаслоў, Грыгорый Сінаіт, нарэшце, Грыгорый Палама, Філафей Кокін і інш.

Таму ў цесных рамках секцыйнага даклада я паспрабую толькі акрэсліць факты, якія, на мой погляд, дазваляюць заяўляць пра гэтую бяспрэчнасць ды выдавочнасць і, такім чынам, ставіць праблему даследавання ісіхасцкай традыцыі ў беларускай праваслаўнай культуры той пары.

Калі сканцэнтравець увагу менавіта на праявах нейкіх нават знешніх зносінаў з традыцыйай ісіхазму ў тагачаснай культуры ВКЛ, то такіх фактаў набярэцца нямала — на дзіва нямала, улічваючы іх быццё ў культуры, так мовіць, «па змоўчванню».

Перш за ўсё пераконваешся, што ісіхазм і тым больш паламізм — нават і як пэўная багаслоўская сістэма — не мог не быць вядомым тагачасным праваслаўным пісьменнікам, бо надта цесныя былі ў іх сувязі з Афонам — калыскай паламізму. Пэралічу некаторыя, мяркую, агульнавядомыя, факты.

Адным з актыўных дзеячаў праваслаўнага адраджэння ў ВКЛ быў Андрэй Курбскі, які лічыў сябе вучнем і паслядоўнікам Максіма Грэка, «інака Святагорскага», пастрыжніка і працяглы час насельніка Афонскага Ватапедскага манастыра³; вядома, што Максім у свой час прынёс, ці дакладней — спрабаваў прынесці традыцыю ісіхасцкіх манастыроў у Маскоўскую Русь. Не дзіўна, што погляды і меркаванні настаўніка не маглі не паўплываць і паўплывалі на дзейнасць (у прыватнасці, перакладчыцка-выдавецкую і асветніцкую) Андрэя Курбскага і ўсяго гуртка яго кніжнікаў, у тым ліку другога маскоўскага ўцекача — Арцемія Троіцкага, ігумена Троіца-Сергіевай лаўры і паслядоўніка Сергія Раданежскага, заснавальніка культуры маўчальніцтва ў Маскоўскай Русі. (Вядома таксама, што менавіта Арцемій у час свайго ігуменства дабіўся пераводу сасланага Максіма Грэка ў Сергіеву лаўру, дзе той і памёр⁴). Асуджаны (зрэшты, справядліва) ў Масковіі як ерэтык Арцемій, апынуўшыся ў Літве, вельмі хутка пазбавіўся сваіх памылковых поглядаў і зрабіўся адным з цвёрдых абаронцаў праваслаўя.

У тым жа асяроддзі валынска-астрожскіх кніжнікаў сустракаецца і яшчэ адзін вучань Максіма Святагорца — аўтар прадмовы да «Дыялогу Генадзя

³ Нагадаю, дарэчы, што сам Грыгорый Палама пачаў свой манаскі подзвіг у наваколлі Ватапедскага манастыра пад кіраўніцтвам ісіхаста Нікадзіма.

⁴ Цікавае супадзенне (магчыма, не больш як супадзенне): абвінавачванні, высунутыя некалі супраць Максіма Грэка, увогуле (не ў прыватнасцях) адпавядаюць тым, што былі прад'яўлены ў свой час Стафану Зізіанію — дыдакалу львоўскай, а затым і віленскай брацкіх школ і прапаведніку, які, калі не паходзіў, то ва ўсякім разе меў зносіны з астрожскімі кніжнікамі. Астрожскі клірык Васілій, які быў адначасова і членам Віленскага брацтва, у 1595 г. разам са Стафанам Зізіаніем царпеў ганенні за руплінасць да Праваслаўя. Гл.: Бедрыцкі Н. Літаратурная полемика православных с протэстантамі в Юго-Западной Руси в 16 и 17 вв. // Минские епархиальные чтения, 1888. № 14. С. 359, — з адсылкай да выд.: Обзор русской духовной литературы, Филарета. Харьков, 1859. С. 237.

Абвінавачванні гэтыя выкрываюць «хулу» — г. зн. адметны ад звыклага погляду як Максіма Грэка, так і Стафана Зізіанія — на Госпада і Багародзіцу, на святых божых, перайначанне царкоўных статутаў і нек. інш. Пар.: Бодянский О. Список с судного списка Прение Данила, митрополита Московского и всея Руси с иноком Максимом Святогорцем // ЧОИДР. 1847. № 7. С. I–VIII, 1–13; АИЗР. Т. 4. № 88, 91, 92.

Схаларыя», а можа, і перакладчык гэтага твора⁵, ці нават усяго «Зборніка павучанняў»⁶, рукапіс якога, па меркаванні даследчыкаў, выйшаў з кніжнага гуртка Андрэя Курбскага ці Канстанціна Астрожскага.

Сябра А. Курбскага і адзін з буйнейшых рупліўцаў праваслаўнага адраджэння ў ВКЛ кн. К. Астрожскі, між іншым прымаў актыўны ўдзел у лёсе будучага аднаўленца манаскага жыцця (прычым, менавіта ісіхасцкага накірунку — у выглядзе кіновіі) схіманаха Іава (Гезекііла, Іаана) Княгінінскага (пам. у 1621 г.), які, атрымаўшы першапачатковае выхаванне ва Унеўскім манастыры, патрапіў пасля ў Астрожскую вучэльню, дзе яго і заўважыў вяльможны князь. Паказальна, што ў хуткім часе К. Астрожскі адсылае маладога рупліўца не куды-небудзь, а менавіта на Афон, каб раздаць ахвяраванні па Афонскіх манастырах; выканаўшы даручэнне, ён прымае там пострыг, прычым не дзе-небудзь, а менавіта ў Вапапедскім манастыры. На Афоне ж Княгінінскі сустрэўся з другім святагорцам — Іаанам Вішанскім і пасябраваў з ім да канца жыцця. Вярнуўшыся з Афона, Іаў па запрашэнні Гедэона Балабана Львоўскага ўладкоўвае кіновію па статусу Святой Гары ў сваім родным Унеўскім манастыры; пасля па просьбе настояцеля Ісакія Барыскавіча, — у Дзерманскім манастыры; нарэшце, яго дзеля таго ж запрашае да сябе Кіева-Пячэрскі архімандрыт Елісей Плецянецкі. Вядома таксама, што пасля ўсяго Іаў працяглы час дзейнічаў у Львоўскай епархіі (там, дзе, нагадаю, утварылася першае царкоўнае праваслаўнае брацтва) пад непасрэднай апекай Гедэона Балабана, а ў канцы жыцця пасяліўся ў пустэльні, што «ў чатырох вярстах ад Угорніцкай абіцелі», на зямлі Адама Балабана, куды да схімнака прыходзілі і жылі з ім такія вядомыя дзеячы праваслаўнага, у тым ліку і брацкага руху, як Ісая Балабан, Захарый Капысценскі, Іосіф Бабрыковіч-Копат і інш.⁷

Бясспрэчна і тое, што з «ліцвінаў» не адны толькі Іаў Княгінінскі ды Іаан Вішанскі дзейнічалі на Афоне. Напрыклад, ад 1619 г. захаваўся ліст Лявонція Карповіча, архімандрыта Віленскага Свята-Духава манастыра, на Афон «Честному священноинокови, господину отцю Кирилу (Пафнутию, Иелисею)»⁸. Можна сцвярджаць амаль упэўнена, што гэты самы Кірыл (Пафнуці, Іелісей) — не хто іншы, як былы іерманах львоўскай абіцелі св. Ануфрыя, а потым, мяркую, Свята-Духава манастыра, таксама актыўны

⁵ Зрэшты, ім можа быць і той жа Андрэй Курбскі

⁶ Гл.: Кніга Беларусі. № 16.

⁷ Падрабязней гл., напр.: Петров Н. Львовский епископ Гедеон Балабан и его деятельность на пользу православия и русской народности в Галиции и юго-западном крае России // ПРСЗГ. СПб, 1885. Вып. 8. С. 301–306.

⁸ Ліст перапісаны Іосіфам (у манастве Феафілам) Васільевічам Леановічам у так званай «Рукапіснай кніжцы Афанасія Міслаўскага» (арк. 93), якая захоўвалася ў бібліятэцы Кіева-Пячэрскай лаўры. Згадку пра гэта гл.: Петров Н. Послание настоятеля Виленского Свято-Духова монастыря и братства Леонтия Карповича к Афонским подвижникам 1619 г. // Литовские епархиальные ведомости. Вильно, 1896. № 26. С. 229–231.

дзеяч праслаўнага адраджэння ў ВКЛ⁹. Вядома, што ў 1614 г. ён браў удзел у выданні «Кнігі пра сваяшчэнства» Іаана Златавуста (Львоў)¹⁰ і, відаць, у хуткім часе пасля гэтага з’ехаў на Афон, дзе і прыняў схіму з імем Кірыла. У сваім лісце Лявонцій Карповіч абвяргае аднабаковае разуменне Кірылам «маўчальніцтва» («безвременное молчание же многому злу в добре посполитом есть причиною [...] зачим безвременное, яко видим, молчание добровольное есть мужебойство, которое молчаго на души забияет») і заклікае «потщиться и поспешить» у Вільню «на ратунок бедной Матки своей (Праваслаўнай царквы — *Л. Л.*), на ратунок тебе, сына своего и рукоданного воина зывающей а плачливе просячи...»¹¹.

Дарэчы, ад 1614 г., калі Пафнуцій, як мяркую, трапіў на Афон, захавалася пасланне старшыням Львоўскага праслаўнага брацтва Малдаўлахійскага мітрапаліта Мардарыя¹², дзе той паведамляе, што пасяліўся на Афоне і пераконвае братчыкаў моцна трымацца праслаўя і абараняць яго.

У 1620 г. згаданы ўжо Лявонцій Карповіч выдае «Вертоград душевный, сиречь собрание и сочинение молитв исповедательных и благодарственных, блаженныя памяти иноком Фикарею Святогорцем»¹³. («Молитвы или плачи» таго ж «блаженныя памяти инока Фикария Святогорца, собранны от божественнаго Писания, множайше же святого Ефрема (Сірына. — *Л. Л.*)» прыведзены ў «Брашне духовном», Куцеін, 1622. арк. 117–148 адв.¹⁴). Гэты Фікары — асоба вельмі загадкавая. Зразумела, ён — адзін з афанітаў (Святагорац), але нідзе больш, акрамя названых выданняў, яго імя не згадваецца, так што нельга высветліць ні час яго жыцця (у 1620 г. ён быў ужо «блаженныя памяти», г. зн. нябожчыкам), ні нават нацыянальную прыналежнасць. У сувязі з апошнім адзначу, што на адным з паасобнікаў «Вертаграда душэўнага» з РДАСА¹⁵ чытаецца пазнейшая прыпіска: «пераклад з грэчацкага, архимандрытам Лявонціем Карповічам Виленскага манастыра Св. Духа». Гэтая звестка ўскосна пацвярджаецца паведамленнем самога выдаўца пра марауднае друкаванне «сей книжицы» («косно и медленно от типография

⁹ Згадка пра яго гл., напр.: АЮнЗР. Т. 2. № 34, 38.

¹⁰ Гэтае выданне не адзначана ў зводным каталогу «Кніга Беларусі» (Мн., 1986), але згадка пра яго ёсць у еп. Дамаскіна (Сямёнава-Руднева): Библиотека российская или сведения о всех книгах в России с начала типографии на свет вышедших // ПДПиИ. СПб., 1881. Вып. 11.

¹¹ Цыт. па: Петров Н. Послание... С. 230, 231.

¹² Гл.: АИЗР. Т. 4. № 187.

¹³ Гл.: Кніга Беларусі. Мн., 1986. № 93.

¹⁴ Напэўна, яны павінны адпавядаць раздзелам з «Вертаграда душэўнага» «Стыхиры и молитвы, собранные со пения дневными от Фикары инока, сотворившаго пения хотящим на едине подвизатися» і «Тогожде молитвы, собранны от божественного Писания, множайше же от святого Ефрема, хотящим ополчатися на свое еже ко страстем и сластем належащее произволение» арк. 50 адв. – 132 адв., а таксама раздзелу «Молитвы собранны от божественного Писания, множайшии же от святого Ефрема, хотящим ополчатися на свое еже ко страстем и сластем належащее произволение» з «Дыоптры». Куцеін, 1651. Арк. 348 – 410 адв.

¹⁵ Ф. 181, адз. зах. 662/1172

нашея произыйде сея наипаче ради вины, яко и инья [...] отчасти уже [...] вещи при сем душеполезном деле [...] напечатлеться имяеху, но многоразличныя [...] нужды, беды и препоны [...] в совершенство приити возбраняша»), г. зн., маўляў, нягледзячы на тое, што тэкст даўно быў падрыхтаваны да друку, друкаванне зацягнулася. Але тое ж паведамленне можна разумець і іначай: кніга друкавалася па частках — «инья [...] отчасти уже [...] вещи [...] напечатлеться имяеху [былі надрукаваныя]» — і, такім чынам, давялося чакаць, пакуль будуць выдрукаваныя ўсе часткі¹⁶. У такім выпадку перакладчыкам мог быць зусім неабавязкова Лявонцій Карповіч, але хутчэй сам укладальнік Фікары, тым больш, што ў сваёй першай прадмове да чытача Лявонцій прызнаецца: «...сий долг от благоговейна и искусна инока заимъствовах» — быццам Фікары асабіста загадаў Свята-Духаву архімандриту выдаць укладзены зборнік.

Вельмі паказальны ў сувязі з заяўленай тэмай склад «Вертаграда душэўнага»: у ім змешчаны малітваслоўі і гімны «Фикары инока от догмат святого Дионисия Ареопагиты» (арк. 1–14) і «хотящим наедине подвизатися» (арк. 50 адв. – 100), куды ўвайшлі творы «премудраго кир Никифора Влеммида», «Великого Василия», «Симеона Дивногорца», «Симеона Нового Богослова», «Макария» [Вялікага. — *Л. Л.*], «Ефрема» (Сірына) і, нарэшце, «Канон Паркалиту» і «Молитва ко Святому Духу»¹⁷ того ж Максима Грека, инока Святогорского»¹⁸, — г. зн. славурых містыкаў-аскетаў, так ці іначай звязаных з ісіхасцкай плынюнню ў манастве.

У творчай спадчыне Лявонція Карповіча ўвогуле вельмі ярка адлюстраваны прынцыповыя і характэрныя рысы ісіхазму і паламізму, у прыватнасці: абагаўленне чалавека (зусім не сімвалічнае, але відавочнае і цалкам для яго натуральнае) як адзіная праўдзівая мэта зямнога жыцця; успрыняцце богапазнання, духоўнага пераўтварэння і праўдзівага выратавання як розных праяў аднаго і таго ж працэсу — паступовага $\theta\epsilon\omega\sigma\iota\varsigma$ 'а, вяршыняй якога будзе звышразумовая еднасць з Богам; неабходнасць актыўнага супрацоўніцтва чалавечай волі з дабрадатнай дапамогай Святога Духа ў працэсе абагаўлення-выратавання; адносіны да чалавечай творчасці (у самым шырокім сэнсе) як да сутворчасці з Тварцом; строгі аскетызм асабістага жыцця і шчыры клопат пра бліжніх; усталяванне менавіта кінавійнага (адроджанага ісіхастамі-афанітамі) укладу ў брацкім манастыры; аднаўленне

¹⁶ Апошняя выснова не блага пацвярджаецца другой прадмовай Карповіча (арк. 133) да чытача, дзе той паведамляе, што вырашыў дадаць «при сей душеполезной книжици» яшчэ Канон і Малітву Максима Грека як «не непатрэбныя». Гэта можа значыць толькі тое, што ў першапачатковым, так мовіць, плане выдання «Вертаграда» творы гэтага святагорца не меркавалася друкаваць.

¹⁷ Нагадаю, у сістэме ісіхастаў (асабліва паламітаў) Святы Дух есць перадаўца тых самых Божых энергіяў, праз якія рупліўца ў звышразумовым экстазе мае непасрэдня зносіны з Госпадам.

¹⁸ Захавалася і асобнае выданне са спадчыны Максима Грека — «О крестном знамении». Гл.: Кніга Беларусі. № 36.

«правільнага» набажэнства; выдатныя спробы багаслоўскай творчасці; спалучэнне адасобленай малітоўнасці і дзейснай зацікаўленасці жыццём усёй Царквы, грамадскім жыццём, калі манаскае служэнне разумеецца як працоўная місія ў свеце і дзеля свету, а не як асабістае выратаванне і г. д. У аспекце нашай тэмы здаецца вельмі характэрным: два друкаваныя казані Лявонція Карповіча прысвечаны: адно — Фаворскаму Ператварэнню Госпада, што ёсць, вядома, асноватворнай падзеяй у багаслоўскай сістэме Паламы і яго паслядоўнікаў, таксама і ў выкладзе Віленскага казнадзеля; другое — Успенню Багародзіцы, дзе Свята-Духаў архімандрыт выкладае свае марыялагічныя меркаванні, таксама вельмі падобныя да поглядаў афонскіх ісіхастаў, якія ўшаноўвалі Багародзіцу як пасля Бога — бога, як другую пасля Тройцы, якая мае ўладу падаваць боскія дары¹⁹. Лявонцій, творча развіваючы марыялогію паламітаў, выяўляе Маці Божую яшчэ і як уцялесеную іпастась Царквы-маці ўсіх хрысціянаў у яе нябесна-зямным адзінстве...

Не выпадковымі ў нашым кантэксце ўяўляюцца таксама і тыя факты, што абедзве царкоўныя брацкія стаўрапігіі, якія адыгралі такую значную ролю ў праваслаўным адраджэнні, — Львоўская і Віленская, дзеля якіх у першую чаргу і складалі свае казані Лявонцій Карповіч, мелі храмы, адпаведна, Успення Багародзіцы і Сашэсця Святога Духа²⁰.

Аднак, адзначаючы асобныя, хоць і выразныя факты непасрэдных зносінаў з Афонам дзеячаў брацкага руху, нельга не прызнаць відавочнасць таго, што ўвогуле культура кароткага, але надта яркага праваслаўнага адраджэння ў ВКЛ на мяжы XVI–XVII стст. была, як бачым, скрозь прасякнута ісіхасцкім духам, які на самай справе «зусім не абмяжоўваўся маўчаннем і малітвай, як мела б на ўвазе само слова, але вёў да росквіту багаслоўя і іканапісу, да рэфармавання манастыроў, літургічнай творчасці, да шырокіх рухаў грамадзянскага і палітычнага аднаўлення», так што, «гаворачы пра актыўнасць і грамадзянскі пафас ісіхазму, гісторыкі звычайна здзіўляюцца, а часам і са злосцю ўспрымаюць тое, што «священно-безмолвствующие» так шмат гаварылі, пісалі і змагаліся»²¹.

Нагадаю ў заключэнне і яшчэ адзін немалаважкі факт: станаўленне ісіхазму як багаслоўскай сістэмы (уласна напісанне Паламай яго знакамітых «Трыядаў») было справакавана спачатку дыспутам з папскімі легатамі (1334) наконт узгаднення асобных дагматычных разыходжанняў ва ўсходнім і заходнім багаслоўі, а потым — спрэчкамі з прауніяцкі настроеным грэкам лацінскага выхавання, — сітуацыя, вельмі падобная да той, якая склалася ў ВКЛ напярэдадні і адразу пасля слаўтай Берасцейскай уніі.

¹⁹ Вядома, што афаніты ўвогуле асабліва шануюць Багародзіцу, паколькі Афон лічыцца яе ўдзелам; ісіхасты ж адносяцца да яе як да сваёй кіраўніцы.

²⁰ Гл. спасыл. 16.

²¹ Вениаминов В. Краткие сведения о жизни и мысли св. Григория Паламы // Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 1995. С. 350.

ІОСИФ РУЦКІ І МЯЛЕЦІЙ СМАТРЫЦКІ: НА ШЛЯХУ ДА ПАТРЫЯРХАТУ ВЯЛІКАГА КНЯСТВА ЛІТОЎСКАГА

Рэлігійная, нацыянальная, дзяржаўная самасвядомасць народа заўсёды патрабуе ад яго вялікіх духоўных намаганняў, стратаў, а часам і трагічных паваротаў у гісторыі. Праблема патрыярхату — адна з тых балючых праблем, якія так і не вырашаны нашым народам. Прычын таму шмат: неўсведамленне цэлымі пакаленнямі беларусаў (найперш, нацыянальнай элітай) неабходнасці нацыянальна-дзяржаўнай незалежнасці і яе абароны; яшчэ не высветлены і не асэнсаваны феномен беларускага менталітэту — імкненне да карпаратыўна-дзяржаўных утварэнняў, у якіх нацыянальная эліта, як правіла, займае бок пануючай, не заўсёды карыснай для нашага народа ідэалогіі, а таксама рэлігійная талерантнасць, якая амаль заўсёды мяжуе з індэферэнтнымі адносінамі да нацыянальных праблем. Існаванне ў межах Вялікага Княства Літоўскага, Рэчы Паспалітай, Расійскай імперыі і СССР выпрацавала ў беларусаў устойлівы комплекс другаснасці і цягліваасці да нацыянальнай знявагі ў розных яе праявах. Праблемы веры, мовы, культуры, дзяржаўнасці настолькі ўзаемазвязаны, што вырашэнне кожнай з іх паасобку немагчыма.

Першай неабходнасць усталявання патрыярхату для ўмацавання дзяржавы ўсвядоміла Маскоўская Русь (1589). Ні Кіеўская Русь, ні Русь Полацкая, ні Віленская Русь падобнага кроку зрабіць не маглі. Больш за тое, разам з санам мітрапаліта Кіеўскага суіснаваў сан Канстанцінопальскага экзарха.

Праваслаўныя іерархі Рэчы Паспалітай абралі іншы шлях да незалежнасці ад Канстанцінопальскага і Маскоўскага патрыярхаў — шлях утварэння уніяцкай іерархіі на чале з новапасвячоным у 1589 годзе праваслаўным мітрапалітам Міхаілам Рагозам. У адказ на сіманіцкія захады Канстанцінопальскага патрыярха, які склаў з сану мітрапаліта Анісіфора Дзевачку, у 1590 г. на Брэсцкім саборы былі выпрацаваны асноўныя ўмовы уніі з рымскім касцёлам. Як указвае сучаснік гэтых падзей, «святое адзінства пачало аднаўляцца ў 1590 г. без выразнага ўдзелу ўсіх свецкіх станаў»¹. Рэгіянальная унія з рымскім касцёлам не вырашыла ні вераспаведных, ні дзяржаўных праблем. Як сведчыць яшчэ адзін пісьменнік-публіцыст першай трэці XVII ст., праваслаўная Русь у Рэчы Паспалітай аказалася патроневай: «Людзі грэцкага набажэнства прагнуць супакаення грэцкай рэлігіі і ўмацавання яе правам. Аднак, паколькі грэцкая рэлігія ў гэтай дзяржаве цяпер падзяляецца на тры, — то якая ж з іх тады можа быць супакоена і ўмацавана

¹ Jedność święta cerkwie Wschodniej y Zachodniej. Wilno, 1632. S. 6.

правам? Найперш у гэтай дзяржаве ёсць такія людзі грэцкай рэлігіі, якія, захоўваючы грэцкія цырымоніі і набажэнства, падпарадкоўваючыся Канстанцінопальскаму патрыярху, расейваюць у рускім набажэнстве разнастайныя блуды і блюзнэрствы супраць самой сапраўднай грэцкай рэлігіі, супраць асноўных артыкулаў веры, апісаных у старажытных царкоўных кнігах грэцкіх і рускіх, супраць сакрамантаў і святых айцоў як лацінскіх, так і грэцкіх, блюзнячы на іх (хаця самі ў сваіх рускіх кнігах прызнаюць іх святымі і памяць іх ушаноўваюць урачыстасцямі); якія блюзняць і ерэтыкуюць на рымскі касцёл, не хочуць ведаць сталіцы Святога Пятра, яўнага пастыра святой саборнай царквы, абывліваюць і зневажаюць, каталіцкія вольнасці выдаюць за нязносную няволлю, а паганскае турэцкае панаванне ўхваляюць, смакуючы замест вольнасці і свабоды. Братоў сваіх, паміж якіх жывуць, абывліваюць і сарамаяць, разнастайныя хлусню і паклёпы, нечуванія і непрыстойныя рэчы замышляюць і публікуюць супраць пачцівых, ні ў чым не заподозраных людзей; узбуджаюць да смуты і раздораў, да варожасці свецкіх у адносінах да духоўных сваімі пісаннямі; потым даводзяць да смерці, зневажаюць Караля Я. Л. Пана свайго і яго мандаты, і яму ж супраціўляюцца; зверхнасьць, усталяваную Яго Каралеўскай Літасцю, абывліваючы, абвешчаюць дрэннай; і іншыя разнастайныя і нязносныя збродні публікуюць і бунты чыняць. А гэта ёсць менавіта брацтва свавольнае манастыра схізматычнага Віленскага, імі самімі названае св. Духу [...] Такую рэлігію умацоўваць правам і дазваляць ёй пашырацца і памнажацца ў гэтай дзяржаве ёсць рэч не толькі бязбожная, але і нязносная і таму прашу Я. К. Л., каб над імі загадаў чыніць суд і пакараць іх так, каб і памяці пра такую свавольнасць бяжбожнасці ў гэтай дзяржаве не засталася.

Па-другое, ёсць такія людзі рэлігіі грэцкай, якія таксама, захоўваючы на Русі набажэнства і цырымоніі грэцкія і таксама прызнаючы паслушэнства патрыяршае, не хочуць быць у адзінстве з рымскім касцёлам. А на згаданых вышэй братчыкаў гавораць, што яны не саўдзельнікі іх збродняў, і хаця гавораць, што ні іх не прымаюць, ні кніг падобных, імі выдадзеных, не ўжываюць, аднак, застаючыся ў сваім даўнім набажэнстве, верачы і трымаючыся таго, што ў кнігах рускіх апісана, гэтым кіруючыся, просяць, каб пры даўніх звычаях, застаючыся пад паслушэнствам патрыяршым, былі далучаны да ўсіх правоў, свабод і прывілеяў, што служаць рускаму народу, адзінства ж з рымскім касцёлам каб не атрымлівала садзеяння, а было знішчана. Але і яны, найперш калі кажуць, што не з'яўляюцца ўдзельнікамі збродняў тых віленцаў, — то гэта ёсць толькі іх словы; на самай жа справе ўсё аказваецца іначай, бо яны заадно з тым вышэй памянёным брацтвам, з ім злучаюцца і яму садзейнічаюць, маюць агульныя з ім справы і царкоўныя ўстаноўкі. І як сведчыць сама іх «Апалогія», імі ўсімі разам і з віленскімі братчыкамі ў Кіеве падпісаная і імі самімі там жа надрукаваная, што на тым сваім Кіеўскім саборы мінулага 1628 г., тых, якія гэтыя блюзнэрствы і збродні братчыкаў тых віленскіх зганілі, іх усіх епіскапы-схізматыкі з усім сваім

духавенствам публічна з кафедры праз братчыка віленскага, а таксама ўсё духавенства, перад алтаром сядзячы, пракліналі, свечы гасілі і анафеме аддавалі, і ўсё гэта праз тыя кнігі «Апалогія» ўсёй Русі публікавалі; і так усе гэтыя аблуды, блюзнерства і хлусню тых скрыптароў рускіх і ўсе іх збродні лічылі сваімі і прынялі...

Па-трэцяе, ёсць такія людзі грэцкай рэлігіі, якія таксама, захоўваючы на Русі набажэнства і ўсе цырымоніі грэцкія, ні ў чым не змененыя, знаходзяцца ў адзінстве з рымскім касцёлам. Тая самая рэлігія грэцкая з пачатку хрысціянства аж да аддзялення грэкаў ад рымлян заўсёды была. У гэтай рэлігіі ўсе святыя ўсходнія айцы, разуменочы з заходнімі адно і тое ж, квітнелі ў адзінай святой саборнай апостальскай царкве без усялякага раздваення і адрознення»².

Яшчэ больш трагічным у плане рэлігійным і культурным было супрацьстаянне «зуніяванай» і «незуніяванай» Русі пасля аднаўлення ў 1620 г. вышэйшай праваслаўнай іерархіі Ерусалімскім патрыярхам Тэафанам. І праваслаўныя, і уніяцкія іерархі пачынаюць шукаць шляхі выхаду з вераспаведна-іерархічнага крызісу, які прывёў да забойства вышэйшых царкоўных саноўнікаў Антонія Граковіча ў Кіеве і Іясафата Кунцэвіча ў Віцебску. Ужо ў 1621 г. праваслаўны архіепіскап Полацкі Мялецій Сматрыцкі ў другім выданні «Верыфікацыі невінаватасці» зазначае: «Не вера робіць русіна русінам, паляка палякам, літвіна літвінам, але паходжанне і кроў руская, польская і літоўская»³. У «Абароне невінаватасці» Мялецій Сматрыцкі настойліва даказвае, што без адзінства, без згоды могуць загінуць і праваслаўныя, і уніаты: «Кожны дом, раздвоены ў сабе, не ўстаіць. Табе здаецца, што мы свецімся, але хто зможа бліжэй прыгледзецца, — дагараем, і трэба баяцца, каб тыя каганчыкі абодва разам не згаслі, каб мы ... не прыйшлі да ўпадку з усім домам»⁴.

Ідэя аб'яднання праваслаўных і уніятаў паступова перарастае ў ідэю стварэння ўласнага патрыярхату. Як сведчаць дакументы таго часу, у 1624 г. уніяцкі мітрапаліт Іосіф Вельямін Ружскі прапаноўвае праваслаўным іерархам заснаваць патрыярхію накішталт Маскоўскай⁵. Гэты дакумент датуецца 27 студзеня 1624 г. Нагадаем, што яшчэ ў 1623 г. гэтая праблема жыва абмяркоўвалася ў асяроддзі вышэйшай уніяцкай і праваслаўнай іерархіі. У якасці галоўнай умовы прыняцця гэтага праекта Ружскі прапанаваў не дапусціць да абмеркавання праваслаўных братчыкаў, інакш «даремна и праца наша»⁶. Справа ў тым, што найбольш буйныя брацтвы — Віленскае, Кіеўскае і Львоўскае мелі стаўрапігійныя правы, якія, між іншым, прадугледжвалі

² Śniadanie schyzmatykom bratskim wileńskim, którzy się nazywaią ś. Ducha. Wilno, 1630. S. 6–8.

³ Verificania Niewinności... Wilno, 1621. L. 60.

⁴ Obrona Verificacye... Wilno, 1621. S. 126.

⁵ Акты, относящиеся к истории Западной Руси. СПб., 1851. Т. 4. С. 513–514.

⁶ Тамсама. С. 513.

назіранне за дзейнасцю царкоўных іерархаў. Зразумела, што губляць свае правы не хацела ні адно з брацтваў. Зразумела таксама, чаму падрыхтоўка да падарожжа Мялеція Сматрыцкага на Блізкі Усход займала даволі працяглы час і старанна абмяркоўвалася сярод вышэйшых прываслаўных іерархаў, а Іоў Барэцкі нават накіраваў асобны ліст да Канстанцінопальскага патрыярха Кірыла Лукарыса⁷. У сваім уніяцкім творы «Паранэзіс» (1628) Мялецій Сматрыцкі зазначаў, што накіроўваўся на Блізкі Усход з думкаю пра унію новага тыпу — унію прываслаўных і уніятаў.

Паколькі Іосіф Вельямін Руцкі не пакінуў якіх-небудзь нататкаў пра сваё разуменне вялікакняжацкай патрыярхіі, то і цяжка меркаваць, якой хацеў бачыць патрыярхію ў Вялікім Княстве Літоўскім уніяцкі мітрапаліт. Калі прыгадаць пункт 6 Праекта да Львоўскага сабора 1629 г., то не выклікае сумнення, што патрыярх, згодна з Руцкім, нічым не адрозніваўся па сваіх функцыях ад уніяцкага мітрапаліта⁸. Такім чынам, ужо ў 1629 г. патрыярхальныя ідэі для Іосіфа Вельяміна Руцкага не былі актуальнымі.

Для Мялеція Сматрыцкага, наадварот, праект вялікакняжацкай патрыярхіі, магчыма, быў мэтай жыцця, на што ўказвае адзін з апанентаў Мялеція Геласій Дзіпліц у сваёй «Антапалогіі»: «Чаго ж яму (Мялецію. — У. К.) больш хацелася? Ці не патрыяршства ў рускім народзе? Але ці змог бы ён справіцца з ім? Напэўна, спадзяванні на тое невялікія»⁹. Сапраўды, Мялецій Сматрыцкі першы тэарэтычна абгрунтаваў сваё бачанне беларуска-ўкраінскай патрыярхіі.

Звернемся да яго уніяцкага твора 1628 г. «Паранэзіс». Мялецій Сматрыцкі зазначае, што ідэі прымірэння «унітаў» з «неунітамі» пачалі абмяркоўвацца ўжо ў 1623 г., а ў 1626 г. да гэтага абмеркавання далучылася і Віленскае прываслаўнае брацтва, якому ён і адрасаваў свой «Паранэзіс»¹⁰. Першае, на што звяртае ўвагу Мялецій Сматрыцкі, гэта тое, што падпарадкаванне канстанцінопальскаму патрыярху з'яўляецца анахранізмам, ад якога пазбавіліся многія народы свету. На думку Мялеція, трэба абраць «удзельнага» патрыярха, які падпарадкоўваўся б духоўнай уладзе рымскага папы і тым самым з'яднаў бы рускі прываслаўны народ з каталіцкімі польскім і літоўскім народамі ў Рэчы Паспалітай¹¹. Сматрыцкі-уніят прапагандуе ідэю Кіеўскай патрыярхіі як ідэю трэцяга Рыма, які не толькі стаў бы спадкаемцам духоўнай улады Канстанцінопаля, але і экуменічным цэнтрам хрысціянства. «Дык перанясем жа Канстанцінопальскую патрыярхію на Русь, да чаго мы маем спрыяльны час, умовы і прычыну, і ўсё гэта па волі Бога

⁷ Exethesis... Lwów, 1629. L. 8.

⁸ Голубев С. Киевский митрополит Пётр Могила и его сподвижники. Опыт исторического исследования. Киев, 1883. Т. 1. Приложение. С. 380.

⁹ Diplie Gelazyusz. Antopologia... S. l., 1632. S. 10.

¹⁰ Smotrycki M. Paraenesis... Kraków, 1628. S. 30.

¹¹ Тамсама. С. 31–33.

і яго праўды»¹². Мялеціў нагадвае і той факт, што уніяты і русічы падпарадкоўваюцца папу рымскаму не як біскупу рымскаму, а як усяленскаму пастыру — «бо папа ёсць не столькі Біскуп Рымскі, колькі Пастыр усяленскай царквы»¹³. Такім чынам, папа рымскі кіруе імі не як членамі сваёй дыяцэзіі, а як часткай статка авечак Хрыста, якіх ён мусіць пасвіць па яго даручэнні.

На думку Мялеція, «туркагрэцыя» не можа быць месцазнаходжаннем патрыярха, і тут ён прыводзіць аналогію з Александрыйскім патрыярхам, які жыве ў Каіры, аднак лічыцца Александрыйскім патрыярхам: «А калі гэта праўда, што ібі Рома, ubi Пара, то будзе і тое праўдай, што ібі Constantinopolis, ubi oecumenicus Patriarcha»¹⁴.

Канцэпцыя асобнага беларуска-ўкраінскага патрыярхату так і засталася утапічнай марай часткі праваслаўных і уніяцкіх іерархаў першай трэці XVII ст. Ажыццявіць ідэю патрыярштва было немагчыма з-за адсутнасці кансалідацыі шырокіх слаёў праваслаўнага насельніцтва Беларусі і Украіны, рэальнай глебы для экуменічнага руху ў дзяржаве, а таксама з-за палітыкі акаталічвання і апалычвання, якую ў тых часы праводзіў тагачасны кароль Рэчы Паспалітай Жыгімонт III Ваза.

¹² Smotrycki M. Paraenesis... S. 51.

¹³ Тамсама. С. 50.

¹⁴ Тамсама. С. 56.

Сяргей Гаранін (Мінск)

КУЛЬТУРНА-ГІСТАРЫЧНЫ ІДЭАЛ АФАНАСІЯ ФІЛІПОВІЧА (СВ. АФАНАСІЯ БРЭСЦНАГА) І ПРАБЛЕМЫ ПАЭТЫКІ ЯГО «ДЫЯРЫУША»

С таўленне да асобы і творчай спадчыны Афанасія Філіповіча, аднаго з буйнейшых пісьменнікаў XVII ст., складалася, па меншай меры, неадназначнае. З аднаго боку, частка вучоных на чале з А. Ф. Коршунавым прыўносіла Філіповіча як «пальмянага барацьбіта» за справу ўз'яднання двух братніх народаў — беларускага і рускага¹ (хоць дзе такія заклікі да ўз'яднання ў «Дыярыушы» Афанасія Філіповіча, незразумела); і тыя ж самыя даследчыкі асцярожна крытыкавалі Філіповіча за яскравую царкоўную пазіцыю і не заўсёды пэўную сацыяльную (класавую) арыентацыю² (хоць як магло

¹ История белорусской дооктябрьской литературы. Минск, 1977. С. 202

² Тамсама. С. 176–177, 200.

быць іначай ва ўмовах XVII ст.?). З другога боку, царкоўныя публіцысты заўсёды (пачынаючы з XIX ст.) ўхвалялі Філіповіча як змагаара супраць Берацейскай царкоўнай уніі 1696 г. і як кананізаванага пакутніка за веру, абыходзячы маўчаннем асуджэнне пісьменніка-публіцыста іерархамі праваслаўнай царквы пры яго жыцці. Нарэшце, трэція гатовы былі ўбачыць у Філіповічы агента Маскоўскай дзяржавы і наогул ледзьве не ворага Беларусі.

Даследаванне ўсяго спектра праблем «Дыярыуша» Афанасія Філіповіча ў прыцыпе зводзілася да сцвярджэння на розных падмурках, у асноўным, аднаго тэзісу: «Дыярыуш» — твор шматпланавы і вельмі неаднастайны ў жанрава-стылістычных адносінах³. Натуральна, што так гэта і ёсць, аднак адпаведнага навуковага тлумачэння падобная неадназначнасць як ідэяна-філасофскага зместу і паэтыкі твора, так і ідэалагічнай і эстэтычнай арыентацыі аўтара, на наш погляд, да сённяшняга часу не атрымала, хоць асобныя факты, супярэчнасці і да т. п. неаднаразова адзначаліся бадай што ва ўсіх даследаваннях⁴.

Як нам падаецца, вырашэнне праблемы не можа засноўвацца толькі на тым агульнавядомым факце, што Афанасій Філіповіч належыць да праваслаўя, змагаецца супраць уніі і адпаведна ўскладае спадзяванні на выратаванне з Усходу. (Каля сярэдзіны XVII ст. прарасійскі настрой узмацніўся не толькі ў Беларусі, але і на Украіне ў сувязі з актывізацыяй нацыянальна-вызваленчага руху на чале з Багданам Хмяльніцкім). Гаворка перш за ўсё аб тым, што *Афанасій Філіповіч належыць да старажытнарускай культуры-гістарычнай традыцыі*, з пункту гледжання якой ён і спрабуе меркаваць пра навакольны свет. Гэты наш тэзіс можа быць пацверджаны многімі прыкладамі, але спынімся на адным — даволі яркім і пераканаўчым, як нам падаецца.

У перыяд з 1620 па 1627 гг. Афанасій Філіповіч працуе настаўнікам пры двары Льва Сапегі (якога, несумненна, вельмі паважае) і выходзіць так званая «рускага царэвіча». Ці выпадковы, па-першае, выбар канцлера? Ці дастаткова адукаваны Філіповіч, каб выконваць такое важнае даручэнне? Здаецца, не — адукацыя Філіповіча па беларускіх мерках XVII ст. даволі небагатая, і калі б гаворка ішла пра падрыхтоўку каралевіча на рэчпаспаліты пасады, яе наўрад ці даверылі б прыватнаму настаўніку, які служыў перад тым «на розных месцах»⁵. Але ж зразумела: адукацыя маскоўскага царэвіча і не павінна была знаходзіцца на адпаведным еўрапейскаму ўзроўні. Цар павінен быць быць «благолепен», «благобразен», «хрыстолюбив зело» і «милостив паче меры», а ў патрэбны момант — «грозен». Зразумела, што расійскія цары не ведалі і дзесятай долі таго, што ведалі сучасныя ім еўрапейскія

³ История белорусской дооктябрьской литературы. С. 176–177, 200.

⁴ Тамсама. С. 200.

⁵ Афанасий Филиппович. Диариуш // Коршунов А. Ф. Афанасий Филиппович: Жизнь и творчество. Минск, 1965. С. 126.

манархі. Веды цалкам былі заменены «древлем благочестием». Гэтаму і павінен быў навучыць Філіповіч «Дзімітрыя». А паколькі такое «благочестие» не магло быць показным, штучным, то, значыць, сам Афанасій быў яго носьбітам. У хуткім часе настаўнік даведаўся, што яго вучань ніякі не царэвіч маскоўскі, а невядома хто. Гэта было жажлівае адкрыццё. Справа ў тым, што з пункту гледжання старой культуры, (што грунтавалася яшчэ на візантыйскіх ідэях) цар ці васілеўс, будучы жывым намеснікам Бога на зямлі, сакралізоўваўся. Прычым, пэўна можна сказаць: візантыйскія ідэі «парфірароднасці» васілеўса накладваліся на старажытнай Русі на паганскія традыцыі сакралізацыі плямённых важакоў. Іначай кажучы, цар павінен быў валодаць асаблівай «царскаю косткай і царскаю крывёю», і як такі, ён мог цудоўным спосабам вырастоўвацца. Чалавек, не маючы ў сабе «царскай крыві і царскай косткі», не меў, адпаведна, і асаблівага Божага прызначэння «быць царом святарускага царства», ці, так бы мовіць, не меў своеасаблівай «санкцыі» на царства, а таму быў не толькі нелегітымным з палітычнай і дынастычнай пазіцыяй, але звыш таго становіўся не слугою і намеснікам Бога, а служкам д’ябла, г. зн. — святататцам («Ово згола сумматим мовится: не на добре он тут в титули царском почал ся ховати, бо мног зла през него, як през инструмент який..., шатан проклятый, за допущением Бозским, мог бы броити, звлаща, гды бы ся повело шатанови в цесарской стороне. Іншыя речі потым вядомыя будуць, бо несть тайно, еже не открийтсся»⁶ (пар.: Мц. 10: 26., Мк. 4: 22., Лк. 8: 17; 12: 22) (курсіў наш. — Г. С.). Афанасій Філіповіч і выкрывае Яна Фаўстына Лубу менавіта не як нелігітнага палітычнага авантурыста, а як святататцу, які бунтуе супраць уладкаванага Богам парадку рэчаў на зямлі... Адказ Льва Сапегі вядомы: «...Теды голосно с гневом рек: «На што обитя над лужком? Кто его ведает, кто он есть?!»⁷, бо літоўскі канцлер праследуе толькі палітычныя мэты. Філіповіч спрабуе крычаць пра сваё адкрыццё, але ніхто, акрамя зацікаўленых расійскіх урадоўцаў, не хоча яго слухаць. На Захадзе, у арбіту ўздзеяння якога ўцягнулася Беларусь, ідэі сакралізацыі манарха ніколі не былі актуальнымі (калі не ўлічваць даўніны часоў Хлодвіга і Карла Вялікага), тым больш не маглі яны пашырыцца і адпаведным чынам разумецца ў Рэчы Паспалітай, дзе кароль быў выбарным. Факт, што на страшнае святатацтва няма ніякай рэакцыі ў грамадстве, так уразіў Філіповіча, што ён хутка пакінуў не проста двор канцлера Л. Сапегі, а сам гэты жудасны (з яго пункту гледжання) свет і прыняў манаскі пострыг (г. зн. памёр для свету) у віленскім Святадухавым манастыры. Фактычна, на працягу шасці гадоў ён вядзе жыццё дабрачыннага манаха, зачыніўшыся ў сваёй абіцелі і парваўшы сувязі з наваколлем, і толькі ў 1637 г. (праз 10 гадоў пасля выпадку з Лубам і Сапегам) пісьменнік вяртаецца да грамадскай дзейнасці...

⁶ Афанасий Филиппович. Диариуш. С. 141–142.

⁷ Тамсама. С. 140.

Аднак падобная арыентацыя не на сучасную, а на мінулую культурную традыцыю вяла Афанасія Філіповіча да глыбокага ўнутранага крызісу, у шырокім плане — да разладу з самім сабою, бо жыў ён, выхоўваўся і дзейнічаў ва ўмовах XVII ст., а не ранейшага, мабыць, нават дарэнесансавага часу. Таму аўтабіяграфічны герой яго «Дыярыуша», нібы той Дон Кіхот, трапіўшы «не ў сваё стагоддзе», адчувае сябе выбітым з каляіны жыцця. Прычым Афанасій Філіповіч і не імкнецца якім-небудзь чынам уладкавацца ў гэтым новым і незразумелым для яго свеце, а жадае выправіць жыццё, увесці яго ў нармальнае, з яго пункту гледжання, рэчышча. Іначай кажучы, ён уступае ў барацьбу не столькі супраць уніі (нагадаем, пытанні ўзаемаадносінаў канфесій былі часткова вырашаны «Артыкуламі спакоення...» 1632 г. і паспяхова вырашаліся праваслаўнымі іерархамі на чале з Пятром Магілам), як супраць новага ладу мыслення і новага ладу самога жыцця. Але кожны крок у дадзеным накірунку толькі аддалае Афанасія Філіповіча ад пастаўленай мэты. Ён спадзяецца на дапамогу Расіі, асабіста цара Міхаіла Фёдаравіча, у якім бачыць абаронцу ўсяго праваслаўя і «старажытнай дабрачыннасці». Але, наведаўшы Маскву, паглядзеўшы на цяжкія ўмовы жыцця ў Маскоўскай дзяржаве і ўдыхнуўшы затхлага паветра, у якім жыве баярска-феадальнае грамадства, ён фактычна расчароўваецца ў яе дапамозе. Так, напрыклад, у кантэксце «Дыярыуша» пасля апісання падарожжа ў Маскву лагічна было б прадугледжваць апісанне самога жыцця ў Маскве як жыцця ўзоравага, якое трэба было б «увесці» і ў Вялікім Княстве Літоўскім. Але такога апісання ў тэксце твора няма. Далей. Як чалавек шчырай душы і не пазбаўлены, зразумела, «страху божага», Філіповіч выкрывае самазванца Лубу, але расійскі ўрад выкарыстоўвае пісьменніка як агента і кідае ў польскай вязніцы без усялякай дапамогі. Афанасій звяртаецца да праваслаўнай царквы, але яе іерархі асуджаюць яго на зняволенне і пазбаўляюць усіх царкоўных пасадак («...в консистории Киевской от духовных отцев, як злочинца який, сужоный былем», «...былем сужоный, декретованый, з презвитерства и игуменства деградованый»⁸). Афанасій імкнецца наследаваць даўнюю традыцыю юродства (бо ў рэчышчы культуры, да якой ён належыць, «юрод», зняважыўшы сябе і зямное жыццё, становіўся амаль «небажыхаром», «Божым чалавекам», ледзьве не жывым святым) — паўголага Філіповіча, які валяўся на вуліцах Варшавы, палічылі не «жывым святым», а хуліганам і шаленцам. Абвясціўшы сябе прыхільнікам прынцыпу «разумнай мернасці» ва ўсім, Філіповіч даходзіць да крайняй ступені экзальтацыі. Ён выступае супраць казачых бунтаў і разам з тым церпіць за наладжванне сувязяў з казакамі Багдана Хмяльніцкага (факт гэтых сувязяў не даказаны, але і не аспрэчаны, ва ўсякім разе, даносу капітана Шумскага было дастаткова, каб вынесці смяротны вырак, хоць у апошнія гады жыцця Філіповіч амаль адышоў ад палітыкі).

⁸ Афанасий Филиппович. Диариуш. С. 133, 134.

Пісьменнік імкнецца растлумачыць навакольным, чаго ён хоча і як трэба жыць: амаль кожны з раздзелаў «Дыярыуша» пачынаецца з гэтай спробы, але адразу голас яго зрываецца на крык і праклёны, думкі пачынаюць блытацца, паслядоўнасць выкладання страчваецца.

Адзінай надзеяй для Афанасія Філіповіча застаецца справядлівы Суд Божы, якога ён, несумненна, і чакае, і баіцца. Ён разумее, што Бог памятае пра ўсё, і за ўсё прыдзецца рабіць справядзачу. Таму, аб'ядноўваючы розныя матэрыялы ў канцы жыцця ў агульны звод-дыярыуш, Філіповіч не ставіўся да апісаных падзей як да мінуўшчыны, а перажываў іх як пякучую сучаснасць. Не выкрыццё самой па сабе уніі (яе заганнасць і так павінна быць разумелай чытачам-вернікам), нават не стварэнне помніка, які б «...праўдзіва адпостроўваў непрыглядную карціну сацыяльнай і палітычнай рэчаіснасці Рэчы Паспалітай...»⁹, а развязанне ўсіх вузлоў, што завязаліся ў асабістым жыцці, прывядзенне ў яснасць усяго зробленага самім і іншымі — адна з галоўных мэт аўтара, а таму сучаснасць у шырокім сэнсе слова (г. зн. усё жыццё) скіравана ў будучыню, якая бачыцца Філіповічу як хуткі Страшны суд.

Здаецца, што менавіта гэтым у значнай ступені абумоўлены і ідэйны змест, і паэтыка «Дыярыуша»: у жанравых адносінах — гэта не публіцыстычны трактат і тым болей не мемуары, а *споведзь* чалавека са збалелай душой.

Увесь твор працінае адчуванне наступных пакут, хуткай смерці, немінучага канца. Але Філіповіч піша пра ўсе ўтрапенні праваслаўных і пра сваю барацьбу зусім не дзеля таго, каб скласці сваё «жыццё» ці напісаць нейкую гісторыю «сваіх бедстваў». Аповед пра сябе становіцца толькі спосабам, калі не ўвогуле — зачэпкаю, каб прымусіць іншых паклапаціцца пра іх асабістае замагільнае выратаванне, або падумаць пра будучыню, што чакае іх за труной. І зноў жа, будучыня гэтая — немінучы Суд Божы, які ёсць нічым іншым, як сацыяльна афарбаванаю мэтай пра помсту і справядлівасць. Гэтым абумоўлена тое, што «Дыярыуш» стаў не толькі споведдзю, але і *пропаведдзю*. Менавіта такое вызначэнне жанру «Дыярыуша» Афанасія Філіповіча — а менавіта *споведзь-пропаведзь* — прапануецца намі ў гэтым артыкуле. Тут, у жанравым сінкрэтызме (дэтэрмінаваным, такім чынам, задачай, якую паставіў перад сабою аўтар), і палягае адна з асноўных асаблівасцяў твора, — бо як у жыцці, так і ў творчасці: замест таго, каб трапіць у каляіну пажаданай старадаўнасці і дасягнення строгай жанравай формы старажытнасці, з-пад пяра Філіповіча выходзіць гібрыд, які не ўкладваецца ні ў адну з вядомых жанравых сістэм. Тое ж назіраецца ў стылі — замест дасягнення манументальнай стройнасці, абстрактнай эмацыянальнасці ці псіхалагічнай ураўнаважанасці ранейшай літаратуры ў «Дыярыушы» вычварна спалучаюцца элементы барока, гатычнай паэтыкі, рэалізму і г. д. Тое ж можна бачыць у кампазіцыі, і ў мове твора — месцамі амаль размоўнай,

⁹ Гісторыя беларускай літаратуры: Старажытны перыяд. Мн., 1998. С. 250.

месцамі ўскладнёнай, часам забытанай, са шматлікімі паланізмамі і стара-
раславянiзмамі.

Тым не менш, аб'ектыўна кажучы, гэтымі творчымі пакутамі «нэндзна-
га» Афанасія і рухалася літаратура наперад: з мазаікі «Дыярыуша» паўстае
жывое і непаўторнае аблічча таленавітага пісьменніка-дакументаліста скла-
данай і супярэчлівай пераходнай эпохі, высвятляючы якраз тое, да чаго зусім
не імкнуўся аўтар — не дасягнуўшы дасканаласці формаў старажытнасці,
твор стаў не столькі самаапраўданнем пісьменніка, заклікам да адзінавер-
цаў і прысудам уніі, колькі выракам старой культуры, апошнім прадстаўні-
ком якой быў яго аўтар.

Напэўна, Афанасій Філіповіч і сам адчуў гэтую асуджанасць сваіх прын-
цыпаў і сваёй культурнай арыентацыі гісторыяй: калі пасля першага стрэлу
куля яго не забіла, пісьменнік сам саскочыў у магілу, малітоўна склаў рукі
і прыняў смерць — яго так і засыпалі жывога. Так загінуў апошні прадстаўнік
старажытнай традыцыі ў гісторыі беларускай літаратуры, і, напэўна, гэтым
скончыўся даўні перыяд яе гісторыі...

Анатоль Грыцневiч (Мiнск)

МIЖКАНФЕСIЙНЫ ДЫЯЛОГ У ЕУРОПЕ I ЯГО УПЛЫУ НА СТАНОВIШЧА БЕЛАРУСI (ГIСТАРЫЧНЫ АСПЕКТ) РЭЛIГIЙНАЯ ПАЛIТЫКА РАСIЙСКАГА ЦАРЫЗМУ У БЕЛАРУСI У ДРУГОЙ ПАЛОВЕ XVIII СТАГОДДЗЯ

Рэлігійная палітыка расійскага царызму была адным з галоўных на-
кірункаў яго агульнай палітыкі, як унутранай, так і знешняй. У дру-
гой палове XVIII стагоддзя, асабліва ў час панавання ў Расіі Кацяры-
ны II, царскі ўрад удзяляе рэлігійнай палітыцы ў Беларусі асаблівую ўвагу
ў перыяд экспансіі на беларускія землі. Нават у афіцыйных дзяржаўных ак-
тах царызм заяўляў аб сваёй зацікаўленасці рэлігійнымі справамі на тэры-
торыі Рэчы Паспалітай, куды ўваходзілі і беларускія ваяводства Вялікага
Княства Літоўскага.

Такім чынам, расійскія афіцыйныя акты мелі характар прамога дзеяння
на тэрыторыі Вялікага Княства Літоўскага. Гэтая сітуацыя склалася ў выні-
ку падпісанага 26 красавіка (6 мая) 1686 г. трактата аб «вечным міры» паміж
Расіяй і Рэччу Паспалітай. Паводле 9-га артыкула гэтага мірнага дагавора
праваслаўных епіскапаў у Рэчы Паспалітай прызначаў кіеўскі мітрапаліт¹,

¹ Сборник грамот и договоров о присоединении царств и областей к государству российскому в XVII—XIX вв. Петербург, 1922. Ч. 1. Стлб. 173.

іерарх Рускай праваслаўнай царквы, расійскі падданы, падначалены сіноду Праваслаўнай царквы ў Расіі. Паколькі ад часоў Пятра I сінод быў падпарадкаваны імператару (праз обер-пракурора сінода), то такая сітуацыя давала магчымасць расійскаму ўраду ўмешвацца ва ўнутраныя справы Вялікага Княства Літоўскага і Польшчы.

У другой палове XVIII ст. царскі ўрад Расіі актывізаваў сваю палітыку ў дачыненні да Беларусі. Актывіўны ўдзел у знешняй палітыцы сваёй дзяржавы прымала імператрыца Кацярына II адразу пасля свайго ўступлення на трон у 1762 г. На тэрыторыі Беларусі існавала адзіная Магілёўская (Беларуская) праваслаўная епархія, якую з 1755 г. узначальваў епіскап Георгій Каніскі (1717–1795), па паходжанні ўкраінскі шляхціц, расійскі падданы. Ён быў падпарадкаваны кіеўскаму мітрапаліту (які знаходзіўся ў Кіеве, на тэрыторыі Расійскай імперыі), а праз яго сіноду Рускай праваслаўнай царквы, вышэйшаму царкоўнаму органу. Магілёўскаму епіскапу падлягала каля 600 тысяч вернікаў, што знаходзіліся галоўным чынам у Мсціслаўскім і Віцебскім ваяводствах, а таксама ў Кіеўскім і Брацлаўскім ваяводствах на Украіне. Г. Каніскі цесна супрацоўнічаў з расійскім пасланнікам у Варшаве і вёў расійскую палітыку ў Рэчы Паспалітай², у тым ліку падтрымкі Расіяй дысідэнтаў (праваслаўных і пратэстантаў).

31 сакавіка (11 красавіка) 1764 г. паміж Расіяй і Прусіяй быў заключаны саюзны дагавор, асобны артыкул якога прадугледжваў падтрымку праваслаўных і пратэстантаў саюзнікамі³.

Дысідэнцкае пытанне было выкарыстана як зачэпка для ўмяшання ў справы Рэчы Паспалітай. Кацярына II на падставе даклада Г. Каніскага і сінода 5 красавіка 1764 г. загадала расійскім дыпламатам у Варшаве графу Карлу фон Кейзерлінгу і князю М. В. Рапніну пачаць падрыхтоўку шляхецкай канфедэрацыі на карысць дысідэнтаў. Пры гэтым размова ішла аб ураўнаванні правоў праваслаўнай і пратэстанцкай (лютэранскай і кальвінісцкай) шляхты з каталіцкай, што давала магчымасць увесці ва ўрадавыя ўстановы Рэчы Паспалітай элементы, якія б знаходзіліся пад расійскім уплывам і прыязвалі б краіну, асабліва ў справах знешняй палітыкі, да Расіі⁴.

У 1764 г. Расія і Прусія перадалі сейму Рэчы Паспалітай патрабаванне аб раўнапраўі дысідэнтаў. Але сейм адхіліў гэты праект. У 1766 г. Расія зноў актывізавала дысідэнцкае пытанне ў якасці сродку палітычнага націску на ўрадавыя колы Рэчы Паспалітай. У лісце ад 14 жніўня 1766 г. да М. В. Рапніна ў Варшаву кіраўнік знешняй палітыкі Расіі граф М. І. Панін пісаў: «Трэба завяршыць дысідэнцкую справу не для распаўсюджвання ў Польшчы (г. зн. Рэчы Паспалітай. — *А. Г.*) нашай і пратэстанцкай вер, але для здабывання

² Kumor B. Historia Kościoła. Lublin, 1985. Cz. 6. S. 227.

³ Соловьев С. М. Сочинения. М., 1994. Кн. XIII. С. 355.

⁴ Грыцкевіч А. П. Рэлігійнае пытанне і знешняя палітыка царызму перад падзеламі Рэчы Паспалітай // Вестці Акадэміі навук Беларускай ССР. Сeryя грамадскіх навук. 1973. № 6. С. 65–66.

сабе праз нашых аднаверцаў і пратэстантаў назаўсёды цвёрдай і надзейнай партыі з законным правам удзельнічаць ва ўсіх польскіх справах [...] як слабейшая частка ў будучым урадзе польскім дысідэнты будуць мець магчымасць утрымлівацца ў ім толькі з нашай дапамогай»⁵. З інструкцыі Паніна ясна вынікала, што царская дыпламатыя падтрымлівала нешматлікую праваслаўную шляхту ў сваіх карысных мэтах і ў абмежаваных памерах. Пры гэтым царызм не меў ніякага жадання ўзмацняць палітычныя пазіцыі нават праваслаўнай беларускай і ўкраінскай шляхты, а намагаўся адвесці ёй ролю прылады ў сваіх руках.

Кацярына II у сваім рэскрыпце М. В. Рапніну ад 6 кастрычніка 1766 г. патрабавала, каб ён стварыў канфедэрацыю (саюз шляхты) з дысідэнтаў для выкарыстання іх у змяненні палітычнай сітуацыі ў Рэчы Паспалітай. У кастрычніку 1766 г. Рапнін дакладваў Паніну аб праекце стварэння ажно чатырох канфедэрацый з пратэстанцкай шляхтай, «да якой далучацца і грэкі» (г. зн. праваслаўныя). Царскі дыпламат не лічыў праваслаўную шляхту самастойнай сілай. Панін дазволіў стварыць дзве шляхецкія канфедэрацыі ў гарадах, куды лягчэй накіраваць з-за мяжы расійскія войскі для падтрымкі канфедэратаў⁶. На арганізацыю канфедэрацый з Пецярбурга была прыслана вялікая сума грошай, у дадатак да ранейшай яшчэ 100 тыся рублёў. Кацярына II загадала абвясціць дысідэнтскай шляхце, што канфедэрацыі павінны быць створаны ў адзін дзень 9(20) сакавіка 1767 г., і запэўніць дысідэнтаў, што тры корпусы расійскіх войскаў пяройдуць дзяржаўную мяжу 4 сакавіка і будуць ахоўваць абедзве канфедэрацыі⁷. Усе царскія войскі былі падпарадкаваны пасланніку ў Варшаве князю М. В. Рапніну.

М. І. Панін таксама паслаў у той жа дзень дэпешу Рапніну з актамі, якія павінны былі абвясціць канфедэрацыі дысідэнтаў, згадзіўшыся з тэкстам. Панін прыклаў да дэпешы і праект дэкларацыі саюзніка Расіі Прусіі, які ён крыху паправіў. З дэкларацыяй павінен быў выступіць прускі пасланнік у Варшаве. Панін канчаткова вызначыў і гарады, дзе павінны былі сабрацца канфедэрацыі — Торунь і Слуцк⁸. Кіраўнікі дысідэнтаў атрымалі 20 тысяч чырвоных злотых (г. зн. 335 тысяч злотых) на непасрэдную падрыхтоўку канфедэрацый.

Згодна з расійскім планам, у пятніцу 20 сакавіка 1767 г. у Торуні была створана канфедэрацыя польскіх дысідэнтаў-пратэстантаў на чале з генералам кароннага войска баронам Гольцам. У той жа дзень у Слуцку, які папярэдне быў заняты без бою расійскімі войскамі, была створана канфедэрацыя

⁵ Соловьев С. М. Сочинения. М., 1994. Кн. XIV. С. 189–190.

⁶ Сборник императорского Русского исторического общества (СБРИО). СПб., 1889. Т. 67. С. 172–174.

⁷ Тамсама. С. 304–305.

⁸ СБРИОю Т. 67. С. 312.

шляхты Вялікага Княства Літоўскага «як рэлігіі старарускай, так таксама абодвух вызнанняў евангеліцкіх»⁹.

У Слуцку сабралася 266 канфедэратаў на чале з магілёўскім епіскапам Георгіем Каніскім і лідэрам кальвіністаў у Літве і Беларусі генерал-лейтэнантам Тамашам Грабоўскім. Урэшце з Пецярбурга прыехаў кур’ер Кацярыны II з неабходнымі паперамі, якія трэба было прыняць. Цяпер можна было абвясціць канфедэрацыю. 20 сакавіка 1767 г. а 11 гадзіне раніцы епіскап Георгій Каніскі разам з канфедэратамі ўвайшоў у Спаскую царкву, якую ахоўвалі 200 расійскіх грэнадзёраў. Каніскі на лацінскай мове адкрыў пасяджэнне. Былі прачытаны маніфест Кацярыны II да канфедэратаў і патрабаванні дысідэнтаў. Маршалкам канфедэрацыі быў абраны Ян Грабоўскі. Канфедэраты засядалі чатыры дні, прынялі акт канфедэрацыі і просьбы аб дапамозе і заступніцтве да Кацярыны II, каралёў Швецыі, Англіі, Прусіі і Даніі¹⁰. Адразу пасля стварэння Торуньская і Слуцкая канфедэрацыі, а таксама каталіцкая Радамская канфедэрацыя (якая выступала за пагадненне з дысідэнтамі і супраць рэформ палітычнага ладу) былі прыняты пад «найвысчайшую пратэкцыю» Кацярыны II. Канфедэраты рушылі на Варшаву разам з расійскімі войскамі. У кастрычніку 1767 г. адкрыўся надзвычайны сейм. Рапнін арыштаваў праціўнікаў канфедэрацыі, пасля чаго сейм абраў дэлегацыю для перамоваў з Рапніным.

13(24) лютага 1768 г. Расія і Рэч Паспалітая заключылі «вечны трактат», які ўвайшоў у пастановы сейма. Расія і Рэч Паспалітая гарантавалі ўзаемна захаванне ўладанняў і граніц у Еўропе. Жыхарам Рэчы Паспалітай забяспечвалася «вольнае вызнанне веры Грэчаскай Усходняй Неаб’яднанай» (г. зн. неуніяцкай. — *А. Г.*) і дысідэнтскіх абодвух Евангеліцкіх веравызнанняў...»¹¹. Праваслаўныя і дысідэнты, духоўныя і свецкія, вызваліліся ад духоўнай каталіцкай юрысдыкцыі. Але каталіцтва заставалася пануючай рэлігіяй, а каралём мог быць толькі католік. Цяпер Беларускі (Мсціслаўскі, Аршанскі і Магілёўскі) праваслаўны епіскап у сваёй епархіі меў такую ж духоўную ўладу, як і каталіцкія ў сваіх. У «першым асобным акце, дадатку да трактата (які таксама ўвайшоў у пастановы сейма), Кацярына II і каралі прускі, дацкі, англійскі і шведскі гарантавалі «праваслаўнай і дысідэнтскай шляхце» роўнасць з каталіцкай шляхтай. Толькі адзін 17-ты пункт 3-га артыкула гэтага акта датычыў «праваслаўных і дысідэнтскіх мяшчан і людзей вясковага саслоўя». Гэтым мяшчанам нараўне з мяшчанамі-католікамі дазвалялася засядаць у магістратах, гандляваць, засноўваць фабрыкі. «Людзі ж вясковага саслоўя, як грэкі-неўніята, так і дысідэнты, якія знаходзяцца ў староствах, у каралеўскіх уладаннях, у крыўдах і сваіх справах у судзе да

⁹ Акты, издаваемые Виленской археографической комиссией (АВАК). Вильна, 1875. Т. VIII. С. 609.

¹⁰ АВАК. Т. VIII. С. 616.

¹¹ Volumina Legum. Petersburg, 1860. Т. VII. S. 253.

таго ж саслоўя, які прадпісаны католікам, нараўне з католікамі справядліваасць атрымліваць павінны»¹². У гэтым міжнародна-прававым акце няма давалася праваслаўным мяшчанам, а яшчэ менш сялянам. У «другім асобным акце» аб «кардынальных правах» Рэчы Паспалітай, якія гарантаваліся Расіяй, гаварылася ўжо толькі аб роўных правах шляхецкага саслоўя, у тым ліку праваслаўнай і пратэстанцкай шляхты»¹³.

У пачатку 1772 г. склаліся знешнепалітычныя ўмовы для падзелу тэрыторыі Рэчы Паспалітай паміж трыма суседнімі манархіямі — Расіяй, Прусіяй і Аўстрыяй. Пасля перамоваў паміж прадстаўнікамі гэтых дзяржаў ва ўмовах расійскай акупацыі тэрыторыі Рэчы Паспалітай у Пецярбургу пад наглядам Кацярыны II 25 ліпеня (5 жніўня) 1772 г. была падпісана сакрэтная канвенцыя аб першым падзеле Рэчы Паспалітай, паводле якой да Расіі была далучана ўсходняя частка Беларусі (і Латвіі) з гарадамі Полацк, Віцебск, Орша, Мсціслаў, Магілёў і Рагачоў. Пачалося асваенне гэтай тэрыторыі расійскай адміністрацыяй. Пад прымусам акупацыйных войск і пагрозай новай інтэрвенцыі сейм Рэчы Паспалітай 18(29) верасня 1773 г. ратыфікаваў дагавор аб першым падзеле яе тэрыторыі. Так Усходняя Беларусь афіцыйна ўвайшла ў склад Расійскай імперыі.

Аднак расійскія ўлады пачалі ўпарадкоўваць паводле свайго ўзору «новадалучаную» тэрыторыю значна раней. Яшчэ 28 траўня 1772 г. (да падпісання канвенцыі аб падзеле паміж Расіяй, Прусіяй і Аўстрыяй) Кацярына II выдала генерал-губернатару Пскоўскай і Магілёўскай губерняў графу З. Чарнышову наказ аб арганізацыі кіравання далучанай тэрыторыяй. Генерал-губернатар атрымаў назву беларускага генерал-губернатара, бо тады Беларуссю называлася толькі Усходняя Беларусь. Далей ішла серыя руцінных указаў, якія ўстанаўлівалі новы распарадак на далучанай тэрыторыі, у тым ліку стварэнне правінцый у межах губерній.

14 снежня 1772 г. было ўпарадкавана становішча Прусаўскай царквы. Указам Кацярыны II сіноду Магілёўская, Аршанская, Мсціслаўская і Рагачоўская правінцыі ўтварылі тэрыторыю Магілёўскай епархіі¹⁴. Царызм аказваў дапамогу Прусаўскай царкве на «новадалучаных» тэрыторыях. Ён намагаўся пашырыць яе ўплыў на насельніцтва. Аднак рабіў гэта асцярожна, бо прусаўскія жыхары ва Усходняй Беларусі складалі меншасць насельніцтва. Гэта можна прасачыць па колькасці храмаў і манастыроў. Так, як указана ў «Атласе Магілёўскай губерні 1777 г.», на яе тэрыторыі налічвалася «грэчаскіх (прасаўскіх — *А. Г.*) манастыроў 10, цэркваў 124, каталіцкіх касцёлаў і кляштароў 62, уніяцкіх манастыроў 4 і цэркваў 419, пратэстанцкай большай часткай усе уніаты...» Такім чынам, па звестках

¹² Volumina Legum. Petersburg, 1860. T. VII. S. 270.

¹³ Тамсама. С. 279.

¹⁴ Полное собрание законов Российской империи (ПСЗ). СПб., 1830. Т. XIX. № 13921. С. 687–688.

афіцыйнага дакумента, складзенага расійскімі афіцэрамі, прываслаўныя цэрквы і манастыры складалі толькі 21,6% ад агульнага ліку ў губерні, рымска-каталіцкія — 10%, а уніяцкія — 68,4%¹⁵. У той жа дзень імператрыца выдала ўказ сенату; на падставе ўказа ў Магілёве і губерні стваралася каталіцкая епархія, і каталіцкаму біскупу падпарадкоўваліся з гэтага часу ўсе рымска-каталіцкія касцёлы ў розных гарадах Расійскай імперыі. У Магілёве заставаўся уніяцкі архіепіскап, якому былі падпарадкаваныя ўсе уніяцкія манастыры і цэрквы, што знаходзіліся ў «нованабытых» правінцыях. Абодвум каталіцкім архіепіскапам прапаноўвалася ўтварыць духоўныя кансісторыі, куды яны самі павінны былі прызначыць па тры духоўныя асобы¹⁶. 22 лістапада 1773 г. магілёўскім каталіцкім біскупам Кацярына II прызначыла Станіслава Богуша-Сестранцэвіча¹⁷.

У наступныя гады дзяржаўны апарат узмацніўся. Адначасова павялічыўся кантроль з боку дзяржавы над рэлігійнымі ўстановамі. Малалікай яшчэ па колькасці вернікаў Праваслаўнай царкве аказвалася ўсякае садзейнічанне. Епіскап Георгій Каніскі пачаў акцыю пераводу уніятаў у прываслаўе. На далучанай тэрыторыі знаходзілася каля 300 тысяч прываслаўных вернікаў. Ужо ў 1781–1783 гг. колькасць прываслаўных павялічылася на 112 тысяч чалавек¹⁸. Пачаліся абмежаванні для каталіцкай канфесіі. Так, Кацярына II 3 ліпеня 1779 г. выдала ўказ беларускаму генерал-губернатару графу З. І. Чарнышову аб забароне праезду ў беларускія губерні з-за мяжы духоўных асобаў Каталіцкага касцёла і Уніяцкай царквы, асабліва правінцыялаў, візітатараў і іншых, каб яны не ўмешваліся ў царкоўныя справы. Ім забаранялася прыязджаць і рэвізаваць манастыры і кляштары¹⁹. Указам ад 2 ліпеня 1780 г. забаранялася уніяцкаму мітрапаліту, які меў рэзідэнцыю ў Вялікім Княстве Літоўскім, кіраваць уніяцкімі епархіямі, манастырамі і прыходамі ва Усходняй Беларусі, на тэрыторыі Расійскай імперыі Кацярына II загадала стварыць агульную для Полацкага і Магілёўскага намесніцтваў (губерняў) кансісторыю для кіраўніцтва справамі Уніяцкай царквы²⁰. Урэшце 7 студзеня 1785 г. уніяцкае духавенства ў Расіі было падпарадкавана уніяцкаму полацкаму архіепіскапу²¹.

Адначасова расійскі ўрад праводзіў палітыку падпарадкавання прываслаўных вернікаў у большай частцы Беларусі, якая яшчэ ўваходзіла ў склад Вялікага Княства Літоўскага. Адмысловым указам ад 10 снежня 1766 г.

¹⁵ Грыцкевіч А. П. Рэлігійнае пытанне і знешняя палітыка царызму перад падзелам Рэчы Паспалітай... С. 62–63.

¹⁶ ПСЗ. Т. XIX. СПб., 1830. № 13922. С. 688–689.

¹⁷ ПСЗ. Т. XIX. СПб., 1830. № 14073. С. 864–865.

¹⁸ Kumor B. Historia Kościoła. Lublin, 1985. Cz. 6. S. 227–228.

¹⁹ ПСЗ. СПб., 1830. Т. XX. № 14891. С. 848.

²⁰ ПСЗ. СПб., 1830. Т. XX. № 15028. С. 953–954.

²¹ ПСЗ. СПб., 1830. Т. XXII. № 16122. С. 277.

Кацярына II забараняла накіроўваць з Расіі ў Рэч Паспалітую ў праваслаўныя манастыры ўраджэнцаў гэтай дзяржавы — беларусаў і ўкраінцаў. Пасылалі туды толькі рускіх манахаў²². Імператрыца выдавала свае ўказы на конт унутранага парадку Прусаў на тэрыторыі Рэчы Паспалітай. Так, 27 сакавіка 1785 г. Кацярына II выдала ўказ сіноду Рускай праваслаўнай царквы, якім прызначала «ў Польшчу» епіскапам новастворанай епархіі з рэзідэнцыяй у Слуцку Віктара Садкоўскага (расійскага падданага і святара расійскага пасольства ў Варшаве), якому надала тытул епіскапа Пераяслаўскага і Барыспальскага, вікарнага епіскапа Кіеўскай мітраполіі (што была на тэрыторыі Расійскай імперыі). Епіскапу Віктару былі падначалены, паводле царскага ўказа, усе праваслаўныя жыхары Рэчы Паспалітай, а сам ён падпарадкоўваўся сіноду Рускай праваслаўнай царквы²³.

Такім чынам, і ў перыяд пасля першага падзелу Рэчы Паспалітай царызм працягваў выдаваць заканадаўчыя дакументы прамога дзеяння, якія тычыліся замежнай тэрыторыі. Адным з інструментаў расійскай палітыкі на беларускай тэрыторыі была цалкам падпарадкаваная расійскай манархіі Руская праваслаўная царква, якая выконвала ролю не толькі ідэалагічнага органа ў палітыцы царызму, але і была часткай бюракратычнай сістэмы імперыі ад часоў Пятра I (ліквідацыя ім вышэйшай пасады патрыярха і падпарадкаванне сінода цывільнаму саноўніку — обер-пракурору сінода). На тэрыторыі Беларусі яна выкарыстоўвалася царызмам для папярэдняга, яшчэ да інкарпарацыі беларускай тэрыторыі ў склад Расіі, замацавання пазіцыі імперыі ў Беларусі, што павінна было аблягчыць далейшы захоп гэтай тэрыторыі. Дзякуючы актыўнай дзейнасці епіскапа Віктара Садкоўскага ў 1791 г. колькасць праваслаўных вернікаў у Рэчы Паспалітай дасягнула 300 тысяч чалавек, з іх у Вялікім Княстве Літоўскім каля 80 тысяч, галоўным чынам каля Слуцка і Пінска, а царкоўных прыходаў было 89 і манастыроў (якія выконвалі функцыі прыходаў) было 24 мужчынскіх і 4 жаночых²⁴. Канфлікт паміж уладамі Рэчы Паспалітай і кіраўніцтвам праваслаўнай епархіі адбыўся ў час работы Чатырохгадовага сейму. У красавіку 1789 г. Чатырохгадовы сейм абавязаў усіх праваслаўных вернікаў прынесці прысягу на вернасць каралю і Рэчы Паспалітай. У 1790 г. было праведзена следства, у выніку якога епіскап Віктар Садкоўскі і шмат іншых духоўных асобаў былі абвінавачаны ў тым, што па загаду расійскага ўрада падбухторвалі вернікаў да бунту супраць сваёй дзяржавы. Епіскап Віктар быў часова арыштаваны. А сейм 22 мая 1792 г. прыняў пастанову аб устанавленні самастойнай аўтакефальнай Прусаўскай царквы ў Рэчы Паспалітай з падпарадкаваннем яе канстанцінопальскаму патрыярху (а не сіноду ў Пецярбургу). Меркавалася стварыць

²² ПСЗ. СПб., 1830. Т. XVII. № 12798. С. 1090–1091.

²³ ПСЗ. СПб., 1830. Т. XXII. № 16173. С. 329.

²⁴ Chrześcijaństwo w Polsce. Zarys przemian 966–1979. Pod red. J. Kłoczowskiego. Lublin, 1992. S. 341.

мітраполію, тры епархіі і духоўныя семінары (за дзяржаўны кошт). Аднак 18 мая 1792 г. пачалася вайна Расіі супраць Рэчы Паспалітай, потым акупацыя краіны і наступныя падзелы Рэчы Паспалітай, і план стварэння аўтакефальнай Праваслаўнай царквы так і застаўся планам.

Пасля другога і трэцяга падзелаў Рэчы Паспалітай царскі ўрад упарадкаваў царкоўную арганізацыю на далучанай тэрыторыі Беларусі 13 красавіка 1793 г. Кацярына II выдала ўказ сіноду аб утварэнні архіепіскапства Мінскага, Ізяслаўскага і Брацлаўскага для цэнтральнай часткі Беларусі і Правабярэжнай Украіны. Архіепіскапам быў прызначаны Віктар Садкоўскі з рэзідэнцыяй у Слуцкім (Трайчанскім) манастыры²⁵. 10 студзеня 1795 г. Кацярына II падпарадкавала новаствораную Полацкую праваслаўную епархію архіепіскапу Магілёўскаму²⁶.

Адначасова ўрад Расіі пайшоў на пэўныя ўступкі Касцёлу з-за вялікай колькасці католікаў на тэрыторыі Беларусі. Так, адмысловым указам сената ад 17 студзеня 1782 г. Кацярына II падвысіла ранг магілёўскага біскупа, узвёўшы яго ў сан арцыбіскупа. Гэта быў Станіслаў Богуш-Сестранцэвіч, які стаўся галавой Рымска-Каталіцкага касцёла ў Расійскай імперыі. Кацярына II загадала каталіцкаму арцыбіскупу атрымоўваць распараджэнні толькі ад яе самой і ад сената²⁷. Такім чынам, і прызначэнне на пасады, і ўзвядзенне ў духоўны сан, і агульнае кіраванне Каталіцкім касцёлам належала ўраду ў Расійскай імперыі, а не Ватыкану. Апостальская сталіца вымушана была праводзіць прызначэнні біскупа і арцыбіскупа ўжо пасля іх прызначэння імператрыцай Расіі. Царызм ставіў Каталіцкі касцёл у поўнае падпарадкаванне, як гэта было ўжо з Праваслаўнай царквой.

Расійскі ўрад выкарыстаў таксама супярэчнасці паміж рымскім папай, які ў 1773 г. забараніў дзейнасць ордэна езуітаў і афіцыйна ліквідаваў яго, і езуітамі ў Расіі, якія не падпарадкаваліся рашэнню папы. Кацярына II 25 чэрвеня 1782 г. выдала ўказ сенату, у якім дазволіла «езуіцкаму таварыству, што знаходзіцца ў Расіі, выбіраць са свайго асяроддзя генеральнага вікарыя ордэна», а вынікі выбараў праз арцыбіскупа магілёўскага перадаць у сенат²⁸.

У другой палове XVIII ст. рэлігійная палітыка расійскага царызму ў Беларусі сталася адным з галоўных напрамкаў знешняй палітыкі Расійскай імперыі ў заходнім накірунку. Гэтая палітыка да падзелаў Рэчы Паспалітай праводзілася расійскай дыпламатыяй і накіроўвалася непасрэдна Кацярынай II і адыгрывала ролю дапаможнага фактару ў тэрытарыяльнай экспансіі Расіі. Ролю прылады ў руках царызму пры гэтым адыгрывала праваслаўная царква. Пасля трох падзелаў Рэчы Паспалітай на інкарпараванай тэрыторыі Беларусі праводзілася палітыка паступовага пашырэння ўплыву Рускай

²⁵ ПСЗ. СПб., 1830. Т. XXIII. № 17113. С. 419.

²⁶ ПСЗ. СПб., 1830. Т. XXIII. № 17289. С. 615.

²⁷ ПСЗ. СПб., 1830. Т. XXI. № 15326. С. 383–385.

²⁸ ПСЗ. СПб., 1830. Т. XXI. № 15443. С. 610.

праваслаўнай царквы ў каталіцкім краі, дзе праваслаўныя былі ў значнай меншасці (6,5 працэнта насельніцтва). Адначасова былі абмежаваны дзеянні і функцыі Каталіцкага касцёла і асабліва Уніяцкай царквы. Гэта былі перадумовы для будучай палітыкі русіфікацыі Беларусі і ліквідацыі нацыянальных адметнасцей беларускага народа.

Ян Чыквін (Беласток, Польшча)

ПРАБЛЕМА АДНОСІН ДА БОГА (ЯНКА КУПАЛА, АЛЕСЬ ГАРУН, НАТАЛЛЯ АРСЕННЕВА, МАКСІМ ТАНК)

Па свайму агульнаму духу беларуская паэзія XX ст. — з’ява амаль чыста свецкага характару, і таму праблема адносін да Бога ў яе гісторыі навейшага перыяду — праблема ледзь не маргінальная. Маргіналізавалася яна ў свой час не толькі панаваннем вульгарна-сацыялагізаванага схематызму і ўсялякага роду ідэалагічнага дыктату, але таксама і тым, што рэлігійныя праблемы, па розных прычынах, у асноўным не мучылі беларускіх пісьменнікаў. Яны не былі богашукальнікамі. Рэлігія не сталася для іх крыніцай узвышаных ідэй, паэтычных вобразаў і матываў. Няма ў беларускай паэзіі культавых вершаў пра Хрыста, словаспеваў, прысвечаных Багародзіцы, хоць няма таксама лішняя канфесійнай прадузятасці. Хрысціянства, царкоўнасць «умешвалася» ў іхняе жыццё і творчасць як прыйдзеца. У шмат якіх паэтычных тэкстах адгукаюцца менавіта тыя самыя павярхоўна-традыцыйныя, законапаслушніцкія адносіны да сваёй веры, зведзеныя да штампаў, без актыўнага ўспрыняцця і тлумачэння хрысціянскіх догмаў і канонаў.

І тым большую вартасць маюць для нас тыя некаторыя «маргінальныя» паэтычныя творы, у якіх свецкія аўтары непасрэдна выказваюць свае хрысціянскія перакананні, выяўляюць сілу і ступень сваёй веры або маральна-этычны яе эквівалент. Маюць тут на ўвазе ў першую чаргу такія вершы, як «Цару неба й зямлі» (1912) Янкі Купалы, «Малітва», (той самы, прыкладна, час напісання) Алеся Гаруна, таксама «Малітва» (1943) Наталлі Арсеннай і верш Максіма Танка без назвы («Малю: не спяшы...») пачатку 90-х гг.

Кожны з гэтых твораў — выдатны ўзор лірыкі рэфлексійна-медытацыйнай і як такі мог бы стаць эпіцэнтрычным прадметам глыбокага аналізу ў кантэксце ўсёй творчасці паэта. Аднак тут мы аб’ядноўваем іх у своеасаблівую паэтычную тэтралогію з увагі на адметную прэзентацыю прадстаўленай праблемы і ўнутраную для кожнага з гэтага «цыкла» твора палемічнасць з некаторымі біблейнымі тэкстамі або пэўнай тэалагічнай канцэптואльнасцю.

Аб'ядноўвае іх таксама і тое, што ўсе чатыры тэксты грунтуюцца на неаспрэчным рэлігійным светаўспрыманні. Гэта значыць, што паэтычныя мікрасветы створаны аўтарамі на фундаментальнай пасылцы, што асноваю асноў з'яўляецца Бог — Тварэц усяго існага, першая і апошняя інстанцыя. Найвышэйшы аўтарытэт, да якога звяртаюцца ў часы ліхалеццяў, калі адчуваецца перапыненасць у развіцці чалавечай гісторыі, калі сістэмы зямных каштоўнасцей раптоўна разбураюцца і зямная ўлада маўчыць або не ў сіле даць задавальняючыя адказы на чалавечыя пытанні. І чалавек застаецца з імі саманасам. Як гэта было ў перыяд расійскіх рэвалюцый (вершы Янкі Купалы і Алеся Гаруна), Другой сусветнай вайны (верш Наталлі Арсенневай) і распаду Савецкага Саюза (тэкст Максіма Танка). Такім чынам, у названых творах сутыкаюцца ў своеасаблівым антаганізме план зямной рэальнасці, зямнога чалавечага розуму і план нябесны, боскай ісціны. Аднак кожны з чатырох тэкстаў гэты антаганізм вырашае па-свойму.

Верш «Цару неба й зямлі» належыць пяру маладога Янкі Купалы, але ж ужо паэта-максімаліста, выкрывальніка нацыянальнай і сацыяльнай палітыкі царызму ў Беларусі, паэта, які выношваў у сабе палымяную адраджэнскую легенду пра ўзаскрэсенне Бацькаўшчыны. Увасабляючыся ў ролю то гусяра-будзіцеля, уладара дум і сэрцаў, урэшце прарока, адваката мужыкоў, ён «з рабства кліча людзей на волю» («Прарок»). Ужо ў ранняга Янкі Купалы фарміруецца праз меру высокае, народжанае духам таго часу меркаванне пра чалавека, ягоныя магчымасці. Беларусь, народ, мужык — вось асноўныя героі, яны ідуць з верша ў верш, фактычна толькі яны пасцяянна на вуснах пісьменніка. Купалаўскі чалавек адчувае сябе ўсемагутным і здольным знайсці праўду. І сам паэт верыць у энс такога ягонага бунту, насілля і гвалту.

У такой псіхалагічнай і літаратурнай атмасферы 1912 г. і ўзнікае яго вышэйназваны твор, гнеўны ў сваім агульным пафасе. Паэт, па-зямному нецярплівы, абрушваецца на Бога з зусім не рытарычнымі пытаннямі-папрокамі: «за што караеш?», «чаму маўчыць твой гром?», «за што над намі даў перамаганне?», «чаму не змыеш цярпенняў раны?». Заступаючыся за свой народ і краіну, Купала дазваляе сабе даць пашыраную і выключна адмоўную характарыстыку адрасанта. Ён экспрэсіўна канстатуе Богавы, як яму здаецца, прыкметы бяссілля, паступова ўзмацняючы іхсэнсавую выразнасць: «не можаш», «не бачыш», «не бачыш», «адабраў», «кінуў», «кінуў», «пазбавіў», «выгнаў», «прадаў», — каб завяршыць гэты пералік найгоршым абвінавачваннем: «ты глух паняць мальбы няшчасных».

У гэтым вершы, як відаць з яго зместу, гаворка не ідзе, аднак, пра адцягнення эмпірэі, але якраз пра надта актуальныя, набалелыя рэаліі. Ён і напісаны паэтам у стылістыцы як бы дзелавой паперы, з выкладам сутнасці справы, якая павінна разглядацца. Таму ў такой «дакладной», як і належыць па жанру, яе аўтар не забывае, мабыць, у канцы прамым тэкстам напамінь: «паймі», «пачуй», «пашлі», «вярні».

Андрэй Кураеў, дыякан Срэценскага манастыра, у сваёй кнізе «Ранняя хрысціянства» гаворыць: «Ёсць у кнігах Старога Запавету адна рыса, якая ўражае кожнага чытача Святога Пісання [...]. Гэта дзіўная, бадай што, шакіруючая рыса Пісання — гатоўнасць яго святых аўтараў уступіць у палеміку з Тварцом¹. Замест таго, каб праслаўляць Бога, — сцвярджае ён далей, — ставіцца да яго з глыбокай пашанай, схіляцца перад яго веліччу, яны асмельваюцца выказваць сваё неўразуменне шляхоў Гасподніх».

Не можа зразумець Богага накіравання прарок Іерамія, калі пытаецца: «Пачему путь нечестивых благоуспешен и все вероломные благоденствуют?» (Іер. 12: 1). Тыя ж неўразумелыя пытанні з'яўляюцца на вуснах Асафа і Авакума, калі адзін з іх дапытваецца: «Доколе, Господи, я буду взывать, и Ты не слышишь, буду вопиять к тебе о насилии. И Ты не спасаешь? Для чего даёшь мне видеть злодейство и смотреть на бедствия? Грабительство и насилие предо мною» (Авак. 1: 2–3). Здзіўляецца тайніцы божай цар Давід і яго сын Эклезіяст. Нераскрытая загадка чалавечага быцця мучыць і Іова², падобна як і беларускага паэта, які свае пытанні-абвінавачванні падае, у адрозненне ад біблейных праведнікаў, адно ў паэтычна-асучасненай форме. Але па зместу гэта тая самая старазапаветная гнёўная людская разгубленасць. Менавіта Бога Старога Запавету, а не евангельскага Хрыста і тым болей не фальклорнага ці язычніцкага ідала, робіць Купала сваім апанентам. І гэта яму ён выстаўляе крыўду-рачунак за здэкі над простым народам ад імя таго ж народа.

Купала, несумненна, абвострана бачыў і хваравіта адчуваў рэальную несправядлівасць свайго часу, не мог змірыцца з ёю, як біблейныя аўтары, таксама адкрыта выказаў свой супраціў у філіпіцы да Найвышэйшага, называючы Яго «царом». У гэтым іранічным звароце «цару неба й зямлі» — таксама нешта ад старазапаветнай «шакіруючай гатоўнасці» ўступіць у спрэчку з Богам, падушца з Ім, хочучы як бы пры дапамозе адной піскулькі — адрасаванай нібыта кіраўніку дзяржавы — аформіць адразу ўсю справу быцця народа.

У гэтым нечакана-унікальным вершы (а творчасць Янкі Купалы паказвае, што ў рэлігійных справах ён быў дастойным сынам атэістычнай эпохі і ў яго, як, зрэшты, ва ўсёй беларускай савецкай паэзіі, шмат культаў навыварат) паэт, відаць, несвядома выносіць напавярх яшчэ адну праблему — праблему тэадыцэі, якая ідзе таксама ад духу Старога Запавету і якая становіцца ўжо ў навейшым часе адной з асноўных тэалагічна-філасофскіх праблем: ці можна апраўдаць Бога-Тварца перад наяўнасцю зла на зямлі, апраўдаць Яго як невінаватага ў пакутах чалавека і цэлых народаў?

¹ Диакон Андрей Кураев. Раннее христианство и переселение душ. 1998. 2-е изд. С. 42.

² Всё одно: поэтому я сказал, что Он губит и непорочного и виновного. Если этого он поражает бичом вдруг, то пытке невинных посмеивается. Земля отдана в руки нечестивых (Іоў. 9: 22–24).

У гэтай матэрыі Янка Купала стаіць на пазіцыі (у час напісання твора), блізкай бальшавікам ці наогул рускім людзям, якія, як сцвярджае М. Бярдзьеў, «з літасці, спачування, з немагчымасці вытрываць пакуты рабіліся атэістамі, таму што не маглі ўспрыняць Тварца, які стварыў нядобры, недасканалы, поўны пакут свет. Яны самі хочучь стварыць лепшы»³. Янка Купала не апраўдвае Бога, аднак як бы стварае яму шанц самому апраўдацца. Ён піша: «Паймі, пачуй, пашлі, вярні // Калі ты цар і неба і зямлі». У гэтай лагічнай імплікацыі (калі, то...) у згорнутаі форме прыхаваны энс старазапаветных пакут і Іова, якому сам вялікі Бог, зышоўшы ў яго парогі, патлумачыў, што свет намнога больш бязглузды і Гасподнія шляхі намнога больш ірацыянальныя, чым гэта здаецца чалавеку Іову, і патрабаваць таму ж чалавеку законнай справядлівасці і рацыянальнай зразумеласці Боскай волі — дарэмны высілак. Але якраз гэты вопыт Іова застаўся па-за гарызонтам творчасці Купала. Яго звабіла антропадычэя з тэндэнцыяй не да шукання, а павучання.

Вершы Алеся Гаруна і Наталлі Арсенневай, тыя, што маюць аднолькавую і трапную для гэтых паэтычных тэкстаў назву «Малітва», накіраваны ў бок паказу іншай для беларускай паэзіі ХХ ст. тэалагічнай праблемы — своеасаблівай ідэі богапакінутасці, якую яны вырашаюць, зыходзячы з пераасэнсавання дэістычнага светапогляду. Дзізм жа, як вядома, узнік у нетрах Асветніцтва як рэлігія скептыкаў і рацыяналістаў, «родапачынальнікам» якой з’яўляецца, мабыць, евангельскі Фама няверны. Прапаведнікі гэтай плыні стваральнікам свету прызнаюць, вядома, Бога, але той Бог, паводле іхняй канцэпцыі, стварыўшы свет, у далейшым яго існаванні не ўдзельнічае.

Гэтакая незалежная ад чалавека богаадчужанасць, як паказвае Арсеннева, можа мець, аднак, вельмі благія наступствы. У сваёй лаканічнай «Малітве» яна паказвае, што беларускі народ і ягоная зямля бяссільныя самі па сабе стаць шчаслівымі і свабоднымі. Без тэафаніі, без боскага ўмяшання, — піша яна, — не спорыцца праца, няма павагі, сілы, няма веры ў праўду, у прышласць, няма ўрадлівых палеткаў ды людскіх добрых учынкаў. Беларускай зямлі і народу проста-такі неабходна непасрэднае ўваходжанне Бога (сакрум) у гэтую чалавечую гісторыю (прафанум). І менавіта ад гэтым беларуская паэтэса моліць Бога: «Над Беларусяй ціхой і ветлай // рассып праменне Свае хваль», — у значэнні: сыдзі да нас, бо энс чалавечай быццённасці надаць можа толькі прысутнасць сакрум, боскае праменне.

У адрозненне ад Н. Арсенневай А. Гарун ідэю богапакінутасці рысуе ў больш драматычнай танальнасці. Калі ў яе вершы з лірычнай просьбай да «ўладара сусветаў, вялікіх сонцаў і сэрц малых» звяртаецца звычайны чалавек, то ў Гаруна Богу-Айцу моліцца сам Сын Яго. Моліцца ў той самай справе: каб памагчы людзям пераадолець іхняе выпрабаванне адчужанасцю ад Бога.

³ Цыт. па: Назаров М. Тайна России: Историсофия XX века. М., 1999. С. 178.

У Евангеллі паводле Іаана, адкуль паэт, несумненна, запазычыў гэты матыў, гаворыцца вось пра што: «Перад святам Пасхі Ісус, ведаючы, што прыйшла Яго гадзіна перайсці з гэтага свету да Айца» (13: 1), спавядаецца перад Усявышнім, кажучы між іншым: «Я ўславіў Цябе на зямлі: завяршыў дзела, што Ты даў мне зрабіць» (17: 4), «Я абвясціў імя Тваё людзям» (17: 6), «Словы, якія Ты даў мне, я аддаў ім, і яны прынялі і запраўды зразумелі» (17: 8).

На падставе гэтай новазапаветнай сцэны «няверны Тамаш», як назваў сябе А. Гарун у адным з вершаў, стварае бліскучую паэтычную транскрыпцыю таго сюжэта. Па сутнасці, ён паказвае якраз незавершанасць Хрыстовай дзейнасці. Евангельскі Сын Божы, як вядома, уздзейнічаў на людзей выключна словам — навучаў словам, вылечваў словам, выпраўляў моравы словам. Тут паэт, аднак, выяўляе, што менавіта Ягоняя словы, якія Ён, як сказана ў Новым Запавеце, «аддаў ім», людзямі ўсё-такі або не былі прыняты цалкам, або яны самыя, мажліва, аказаліся заслабымі. Вось жа Хрыстос з верша А. Гаруна і моліць Бога-Айца (у кожнай страфе аказваючы Яму дадатковы п'етэт у звароце: Пане, Мілы, Міласцівы, Святы, Вялікі) даць яму «моцных слоў! Маланак слоў палючых», «Ах, дай мне, Божа, гэтых слоў, // Зямля б ад іх траслася!»

Гаруноў Хрыстос непадобны на лагоднага, дабрадзейнага евангельскага Ісуса. Чалавечую рэчаіснасць ён бачыць у рэзкіх кантрастах, ад чаго Яму і душа баліць, і кроў сочыцца, бо — з аднаго боку — ідзе «паўсюль рабунак», «глум», чучён «смех чорных зграй», а з другога — «мацнее плач», «стогн» і «жалыбы», «галоў усё болей гнецца», «надзеі ў людзях болей нет». Але ж як для адных, так і для другіх «прыцьмёна праўды сонца», — кажа паэт вуснамі Хрыста. У сваёй як бы чалавечай распачы і бяссіллі Сын кліча быць сведкам гэтага бячынства нават самога Бога-Айца, шматкроць просячы: «дзівіся», «паглянь», «зірні», «схініся», «абач», «паслухай», «скажы маўчаці», «узглянь».

З тэксту і падтэксту верша А. Гаруна вынікае, што Хрысту «палючыя», «моцныя словы» патрэбны дзеля таго, каб зварухнуць інертнасць людскіх душаў, каб людзі скінулі пумы апатыі, каб убачылі свой грэх раўнадушша і безыдэйнасці, каб прынялі Бога. Але высілак Хрыста — іхні «праўдзівы гнеў будзіці» — надарэмны. Сцэну малітвы Сына Божлага ўстаўляе паэт у рамку «голасу, які кліча ў пустыні». Так, Хрыстос моліцца ў пустыні, а гэта значыць, што ягоняя словы, хоць і звернутыя да Бога, па самому закону чалавечай логікі не знойдуць водгуку, не будуць выслуханы ні Айцом, ні тым болей людзямі.

У справах выкарыстання рэлігійных стымуляў для адраджэння айчыны А. Гарун відавочна быў песімістам. Ён выразна схіляўся да сацыяльнага і нацыянальнага радыкалізму, аб чым і сведчаць ягоняя вершы. І Бог у ягоных грамадска-палітычных поглядах быў як бы ні пры чым. «Пакінь, пакінь спаваць аб праўдзе той, што ў небе! // Яна чужая нам, таемных праўда сіл», —

маніфеставаў ён прама гэтую паставу ў іншым сваім выдатным вершы пад назваю «Паэту».

А ў першай палове 90-х гг. Максім Танк, завяршаючы тую эпоху, да якой ён сам належаў і якой у значнай ступені акрэсліваў кшталт, вызначыў праблеме адносін да Бога нечаканую для беларускай паэзіі адваротную перспектыву. Не пагаджаючыся, відаць, з рэлігійнай ідэалагемай «Малітвы» Н. Арсенневай, а можа, таксама маючы маральна-этычную патрэбу яшчэ раз пасведчыць, што творчыя дарогі яе і яго, разышоўшыся калісьці, на пачатку паэтычнага шляху, не сышліся вось і пры ягоным канцы, ён у лапідарнай паэтычнай форме выяўляе сваё (дагэтуль не вынесенае навонкi з глыбіні душы) адметнае веравызнанне, складае сваю малітву ў богапакінутым свеце: «Малю: не спяшы, Літасцівы, з’явіцца // На грэшную нашу зямлю [...] // Каб зноўку, замест ліхадзея Варавы, // Другі раз цябе на крыжы не распялі».

Як бачым, М. Танк, у адрозненне ад папярэднікаў, што выступалі перад Богам як адвакаты народа і краіны, сэнсавы акцэнт пераносіць на самога Хрыста як таго, хто менавіта цяпер патрабуе абароны як найбольшая для чалавека вартасць, якую неабходна зберагчы ўжо фактычна як адзіную вартасць, якая засталася, — таму што, як сцвярджае паэт, фарысеі, якія «ў нас правяць [...] топчуць, разбіўшы, святыя скрыжалі». Вось чаму Міласцівы не павінен спяшацца з прышэсцем. Што ж гэтым сучасным малым інквізітарам Хрыстос!.. Прыпамінаецца тут «Легенда аб Вялікім інквізітары» Ф. Дагтаеўскага з яе шматлікімі глыбінямі сэнсаў.

Верш М. Танка, гэтая яго фінальная літаратурна-музычная кода, не мае сабе, здаецца, аналагаў не толькі ў кантэксце творчасці гэтага паэта. А творы Я. Купалы, А. Гаруна і Н. Арсенневай у плане ідэйна-вобразным звязаны моцнымі ніцямі літаратурнай пераемнасці з вершамі Ф. Багушэвіча «Праўда» і «Бог не роўна дзеле».

Ад купалаўскага абвінаваўчага акта Усявышняму да абароны Яго ў Танка — такі шлях развіцця гэтай важкай праблемы зносін чалавека з Богам, праблемы, якая зігзагападобнай маланкай прабягае па вяршынях беларускай паэзіі ХХ ст., паказваючы на яе глыбокія хрысціянска-этычныя вытокі.

РЭЛІГІЙНЫЯ ПОШУКІ ЗАХОДНЯЙ ЕЎРОПЫ ПАЧАТКУ ХХ ст. І ТВОРЧАСЦЬ ВАЦЛАВА ЛАСТОЎСКАГА

На працягу стагоддзяў рэлігія вызначала сістэму духоўных каштоўнасцей чалавека. У ХХ ст. месца хрысціянскіх каштоўнасцей у шэрагу культурных нішаў занялі абстрактныя паняцці гуманізму, лібералізму, братэрства і роўнасці. Лібералы лічаць, што кіруе не Бог, а людзі. Бог жа стаў у пэўным сэнсе «канстытуцыйным манархам», чыя ўлада перададзена народу і чые функцыі цяпер чыста цырыманіяльныя. Але пытанні, адказы на якія давала рэлігія, засталіся. Пра гэта сведчаць філасофскія, мастацкія пошукі і рухі ці проста няясная душэўная неўладкаванасць на побытавым узроўні, якую адчувае чалавек у ХХ ст.

Беларусь здаўна з'яўляецца арэнай змагання двух уплываў: заходняга і ўсходняга. Пра гэта таксама піша Вацлаў Ластоўскі¹. Аналізу беларускага светапогляду прысвяціў сваю працу Ігнат Канчэўскі². У Беларусі пытанні веры, канфесійнай прыналежнасці з часоў позняга сярэднявеккоўя з узроўню метафізічнага перайшлі на ўзровень палітычны. Ягайла пераходзіць у каталіцызм, каб стаць каралём Польшчы, асабліва не разбіраючыся ў канфесійных адрозненнях. Менавіта палітыкай былі выкліканы да жыцця Люблінская, а потым Брэсцкая уніі. Як вынік, у 1697–1699 г. забараняецца беларуская мова і праваслаўным забараняецца займаць пасады ў самаўрадах. Не ў апошнюю чаргу палітыкай выклікана забарона уніі ў 1839 г. асабістым указам Мікалая I. Зноў жа палітычнымі акалічнасцямі тлумачыцца стаўка на адраджэнне уніі, якую рабіў К. Каліноўскі, прысвяціўшы гэтаму пытанню шосты нумар «Мужыцкай праўды». Менавіта па гэтых, палітычных прычынах ідэя адраджэння уніі культывавалася ў нацыянальна арыентаваных колах беларускага грамадства пачатку ХХ ст.

Праваслаўе аўтаматычна асацыіруецца з расійскім самаўладствам, якое толькі ў 1906 г. зняло афіцыйную забарону з беларускага слова. Таму рэвалюцыйныя пераўтварэнні прымаюць на тэрыторыі Беларусі характар і антысамаўладны, і антыправаслаўны. Здавалася б, унія дасць магчымасць, застаўшыся хрысціянінам, быць беларусам. Бо вельмі ўжо цесна зліліся ў нашым успрыняцці паняцці каталіцызму і польскасці, праваслаўя і рускасці. У той час яшчэ не паўставала ідэя таталітарнага атэізму.

Неабходна адзначыць, што пачатак ХХ ст. з'яўляецца этапным у рэлігійных і філасофскіх пошуках Заходняй Еўропы. Адмовіўшыся ад хрысціянскага вучэння аб ісціне, чалавек быў вымушаны шукаць яе ў іншым месцы.

¹ Ластоўскі В. Выбр. тв. Мн., 1997. С. 397.

² Абдзіраловіч І. Адвечным шляхам: Даследзіны беларускага светагляду. Мн., 1993. С. 44.

На дапамогу прыходзяць самыя розныя філасофіі і вучэнні, якія прыносяць патаемныя, схаваныя веды. Адным з самых масавых інтэлектуальных захапленняў еўрапейскай грамадскасці пачатку ХХ ст. стала масонства.

Масонствам прынята абазначаць міжнародную сетку афіцыйных і тайных арганізацый, якія маюць агульныя карані і праяўляюцца ў розныя часы пад рознымі назвамі. Аб'ядноўвае масонства, незалежна ад таго, ведаюць аб гэтым радавыя члены гэтых арганізацый ці не, барацьба з хрысціянствам, праца па аб'яднанню ўсіх дзяржаў і нацый у адзіную імперыю. З сярэднявечнага ўзросту тайны рух ахапіў усю Еўропу, пранікнуўшы нават у асяроддзе кіраўнікоў будаўніцтва гатычных сабораў. Многія прыходзілі да «вольных муляраў» з цікавасці, з жадання сапраўды папрацаваць на карысць свайго народа ды чалавецтва. Разумныя, таленавітыя, вопытныя людзі ішлі ў масонства, заваленыя прынадаю тайных ведаў і лозунгамі агульначалавечых каштоўнасцяў: прагрэсу, усеагульнага братэрства народаў, духоўнага ўдасканалення.

З пачатку ХХ ст. масонства пачало шырока распаўсюджвацца ў літаратурных, мастацкіх і палітычных колах Расійскай імперыі. Праваслаўная царква для многіх дваран-арыстакратаў стала ўжо хутчэй гаспадарчай інстытуцыяй, чым сістэмай веравучэння. «Пачуццё няўстойлівасці, ірацыянальнасці ўсіх бакоў рэальнай сацыяльнай рэчаіснасці нараджае філасофскую рэфлексію пра распадзенне ўсіх бакоў быцця, яго неразумнасці, бяссіллі розуму разабрацца ў хаосе найперш сацыяльнага свету, устанавіць заканамернасці грамадскага развіцця»³. Ахвярамі захаплення тайнымі ведамі аказаліся тысячы — ад А. Блока і А. Белага, Д. Меражкоўскага і З. Гіпіус, да М. Чэхава і С. Эйзенштэйна. Гэтаму спрыялі і папулярныя напрамкі, у асноўным пазначаныя дэкадэнцкім светаўспрыманнем: сімвалізм, неарамантызм, натуралізм, імпрэсіянізм, эстэтызм. Быць артадаксальным хрысціянінам стала ўжо непрэстыжна. У самых розных гарадах імперыі ў пачатку ХХ ст. адкрыта чыталіся лекцыі па тэасофіі, антрапасофіі і парапсіхалогіі, выкладалася кабала пад выглядам егіпецкай ці будысцкай мудрасці. Спірытычныя сеансы становяцца неад'емнай часткай сустрэч у мастацкіх багемных салонах.

Да сённяшняга дня ў Мінску захаваўся так званы Дом масонаў (Музычны завулак, д. 5). Ён належаў мінскай масонскай ложы «Чырвоная паходня». Будынак уяўляў сабой масонскі крыж; такое ўражанне ўзнікае з-за сіметрычна выступаючых з чатырох бакоў цэнтральных частак фасада. Ёсць нават легенда, што, па законах ложы, дом будаваўся без вокнаў. Аконныя праёмы замяняліся нішамі, у якія было ўстаўлена каляровае шкло. Яно хавала ад цікаўных вачэй масонскія таямніцы.

Я. Кіпель успамінаў: «Жывучы ў Летуве, Ластоўскі навязаў сувязі з парапсіхалагамі ў Парыжы і часам ездзіў туды для эксперыментаў. [...] Ім было прапанавана адчыніць у Акадэміі кафедру парапсіхалогіі. У той час

³ Короткая Т. Религиозная философия в Белоруссии начала XX в.: критический анализ. Минск, 1994. С. 10.

камуністы глядзелі на парапсіхалогію як на шарлатанства. Вядома, Ластоўскі не быў невукам ці прымхліўцам. На думку парапсіхолагаў, чалавечы арганізм вылучае электрычныя хвалі, але органы, якімі можна лавіць гэтыя хвалі, ёсць не ва ўсіх людзей — у большыні яны атрафіраваны, аднак сярод людзей ёсць і такія, што здольныя ўспрымаць гэтыя хвалі. Ластоўскі цвердзіў, што сам быў сведкам праяў такіх здольнасцяў. На гэтую тэму Ластоўскі зрабіў у Акадэміі некалькі дакладаў, у якіх расказваў пра індускіх ёгаў, пра людзей, якія валодалі здольнасцю ўгадваць чужыя думкі, пра ведзьмаў»⁴.

А. Смалянчук у нарысе «З гісторыі віленскага масонства» прыводзіць дакументальныя звесткі, што да таварыства «вольных муляраў» мелі непасрэднае дачыненне слынныя дзеячы беларускага адраджэнскага руху браты Луцкевічы, В. Ластоўскі, І. Краскоўскі. Віленскія «браты» прытрымліваліся прынцыпаў так званай краёвай ідэалогіі, у адпаведнасці з якой быў выпрацаваны пастулат палітычнай нацыі. Свядомыя грамадзяне краю, незалежна ад свайго этнічнага паходжання, абвяшчаліся прадстаўнікамі адной нацыі. «Віленскія ложы сталі моцным цэнтрам прапаганды краёвай ідэалогіі. Гэтаму спрыяла актыўная грамадска-палітычная і культурная дзейнасць віленскіх «братоў». Амаль усе яны былі аўтарытэтнымі дзеячамі розных этнічных рухаў і мелі магчымасць уплываць на іхнюю ідэалогію. [...] Гэта адлюстравалася ў шматлікіх публікацыях «вольных муляраў» на старонках такіх віленскіх выданняў, як «Lietuvos Žinios», «Lietuvos Ukininkas», «Наша ніва», «Przegląd Wilenski», «Kurier Krajowy» і «Вечерняя газета»⁵. А. Смалянчук прыводзіць вытрымкі з дзённіка Міхала Ромэра⁶ (1880–1945), вядомага навукоўца і палітычнага дзеяча Літвы. Гэты твор уяўляе сабой 40 тамоў штодзённых запісаў. Ромэр склаў тастамент, паводле якога дзённік мог быць апублікаваны толькі праз 50 гадоў пасля смерці аўтара. Ромэр распавядае пра сваё ўступленне і дзейнасць у віленскай масонскай ложы, пра мэты і задачы тайнай арганізацыі. Аўтар сцвярджае, што ў Вільні ў 1910 г. была заснавана першая ложа пад назвай «Лучнасць». У яе ўваходзіў Іван Луцкевіч [брат Прамоўца (Orator), захавальнік абрадаў і статуту, беларус]. У 1911 г. утварылася другая віленская ложа пад назвай «Літва», у якую ў 1912 г. быў прыняты беларус Вацлаў Ластоўскі.

Рэлігійныя прыярытэты масонаў выразна акрэсліваюцца ў заяве канвента Вялікага Усходу: «Нагадаем, што хрысціянства і масонства абсалютна непрамырныя адзін да аднаго, — настолькі, што прымкнуць да аднаго азначае парваць з другім. У такім выпадку ў масона абавязак адзін — трэба смела ісці на арэну барацьбы і змагацца. Трыумф Галілеяніна цягнуўся двац-

⁴ Кіпель Я. Эпізоды. Нью-Йорк., 1998. С. 113.

⁵ Смалянчук А. З гісторыі віленскага масонства XX ст. // Спадчына. № 5. 1998. С. 55.

⁶ Ромэр М. Фрагменты дзённіка. // Спадчына. 1998. № 5. С. 63–64.

⁷ Иванов В. Православный мир и масонство. М., 1993. С. 12.

цаць стагоддзяў, ілюзія працягвалася занадта доўга»⁷.

М. Ромэр у сваім дзённіку сцвярджае: «Гэта глыбока памылковы погляд, быццам «Вольныя муляры» маюць пэўныя антыграмадскія або антыкультурныя мэты, імкнуцца да панавання і да знішчэння чалавечае культуры, адным з элементаў якой з’яўляецца рэлігія. Наша задача — не знішчаць, не ламаць, не разбураць, а ствараць і ўдасканальваць. [...] Нашым падмуркам ёсць ідэі братэрства, любові й свабоды чалавечага духу. Наша братэрства — гэта Звяз гуманізму ў шляхоцкім і адначасова дзейным значэнні гэтага слова»⁸.

Выразна адлюстроўвае рэлігійна-філасофскія перакананні Ластоўскага* актыўнае адмаўленне ім хрысціянства. Адраджэнне беларускай культуры, мовы, у рэшце рэшт дзяржавы, паводле Ластоўскага, немагчыма без аднаўлення старой веры. Такі погляд адлюстраваны ў шэрагу яго вершаў і апавесці «Лабірынты».

Калі прыняць пад увагу масонскую філасофію, то ідэі Ластоўскага паўстаюць заканамернымі. Пры гэтым так званы этнаграфізм пісьменніка выдатна ўпісваўся ў кантэкст нашаніўскага адраджэння. Паэтызуе паганства адзін з папулярных мастацкіх напрамкаў пачатку ХХ ст. — неарамантызм. У Беларусі даніну яму аддалі Я. Купала, Я. Колас, М. Багдановіч, К. Буйло, К. Каганец і інш.

Любая барацьба абумоўлівае два полюсы: за і супраць. Масоны змагаюцца супраць хрысціянскага Бога, але за што? Цікава, што «вольныя муляры» вядуць свой радавод ад Аданірама — унука Каіна. А сам Каін лічыцца імі сынам Сатаны. У гэтай легендзе хаваецца ўся гісторыя масонства і ўвесь тайны сэнс саюза, створанага для барацьбы з Богам, за ўзнаўленне «правоў» праклятага, мяцежнага архангела. Дарэчы, М. Ромэр, на якога мы спасылаліся раней, разважаючы пра абстрактныя паняцці свабоды, роўнасці, братэрства і гуманізму, заканчвае свой дзённік даволі красамоўна: «У наступным буду маўчаць пра тое, што з’яўляецца найважнейшым элементам маёй волі і веры [...]. Бывай дзённік, сведка той драмы, што абярнулася смерцю майго духу і ператварэннем мяне толькі ў выканаўцу запавету, у здзяйсняльніка ідэі нашага Вялікага»⁹.

Ідэі масонства з часоў Сярэднявекі ў распаўсюджваліся ў Заходняй Еўропе. Прасоўвацца на ўсход яны пачалі разам з урбанізацыяй усходнеславянскай тэрыторыі. Невыпадкова, што заснавальнікам першага горада, паводле Бібліі, быў Каін. Горад ужо спрадвеку нясе на сабе пячатку ненатуральнасці, ненармальнасці, смерці. Адарванае ад зямлі дзіця асфальту стварае свой, штучны свет, сваю філасофію, эстэтыку, сваю прыгажосць. Се-

⁸ Ромэр М. Фрагменты дзённіку // Спадчына. 1998. № 5. С. 60.

⁹ Ромэр М. Фрагменты дзённіку. С. 65.

* Рэдкалегія лічыць, што духоўныя пошукі Вацлава Ластоўскага носяць не масонскі, а тэасофскі характар.

ляннн, жывучы на зямлі, калі не бліжэй да Бога, то хаця б вядзе натуральнае жыццё, успрымае свет такім, якім ён ёсць, без усялякіх ілюзій і філасофстваванняў. Інтэлігент-гараджанін схільны да асэнсавання праяў жыцця і іх сістэматызацыі. У горадзе нараджаюцца самыя розныя філасофскія школы. Сялянам дастаткова натурфіласофіі, якую Якуб Колас, нацыянал-дэмакрат, лічыў выратавальнай. «Спадчына зберагаецца ў вёсцы, а горад ці ўмела яе спажывае, ці адракаецца, падмяняючы новатворам, як амаль здарылася з намі, беларусамі. Мудра кажуць у народзе: «Вёску стварыў Бог, а горад — людзі»¹⁰.

Адным словам, можна сцвярджаць, што светаўспрыманне Ластоўскага сфармавалася на скрыжаванні дзвюх мастацкіх традыцый: заходне-еўрапейскай і айчыннай, увабраўшы ў сябе дасягненні ранейшых культурных эпох.

Ластоўскі, змагаючыся за адраджэнне беларускай культуры, імкнецца адначасова ўвесці яе ў еўрапейскі кантэкст. Натуральна, што гэта кантэкст урбанізаванай Еўропы. Увага пісьменніка скіравана на горад як сімвал культуры. Такім чынам, урбаністычнае светаўспрыманне становіцца прыдатнай глебай для масонскіх ідэй. Менавіта такія перакананні становяцца духоўным стрыжнем творчасці Ластоўскага.

Праект В. Ластоўскага ставіў мэтай шырокую праграму дзейнасці, «якую можна назваць «археалогіяй культуры»¹¹ (фармулёўка Ю. Пацопы). Адсюль пытанне веры невыпадкова падымаецца ў аповесці. Дарэчы, сам тэрмін «рэлігія» можна раскласці на «re - ligos» і перакласці як «аднаўленне сувязяў». Цяпер культура, а не рэлігія з'яўляецца сукупнасцю вышэйшых духоўных каштоўнасцей. Хрысціянства становіцца толькі часткай культуры пэўнага народа. Калі ўзнікае неабходнасць знайсці карані адметнасці пэўнай нацыянальнай культуры, то прыходзіцца глядзець глыбей, у дахрысціянскія часы. Выяўляецца, што архетыпы старадаўняй міфалогіі — аснова нацыянальнай ментальнасці.

У аповесці «Лабірынты» Ластоўскі застаецца верным ідэі, распрацаванай ім у апавяданнях, пра прыярытэтнае становішча язычніцтва ў дачыненні да хрысціянства. Мы чытаем, як хрысціянства распаўлялася з нашай старажытнай культурай, аддаляючы нас ад першаасновы. Пра касту старадаўніх святароў, якія валодалі тайнамі пабудовы сусвету, умелі пісаць знакамі, падобнымі да рунічнага пісьма, нагадвае толькі назва палескага племені яцвягаў. Ластоўскі дае параўнальна-этымалагічны аналіз слоў «ятвяг» і «жрэц».

Найперш неабходна звярнуць увагу на назву полацкага археалагічнага гуртка: «Археалагічная вольная контэрфратэрнія». Паспрабуем расшыфра-

¹⁰ Хатэнка А. Зніч крыжовых дарог. Мн., 1992. С. 29.

¹¹ Пацопы Ю. Моўная ўтопія В. Ластоўскага як славянская трансфармацыя футурызму // Крыніца. 1994. № 8. С. 21.

ваць значэнне слова «контэрфратэрнія». Найперш, адзначым элемент «кон», які з'яўляецца цэнтральным у рэлігійнай сістэме Ластоўскага. Далей ідзе «тэра», што з латыні перакладаецца як зямля. Застаўся элемент «фратэрнія». Fraternalis з лацінскай азначае: «брацкі». Такім чынам, можна прапанаваць наступную трактоўку: контэрфратэрнія — гэта брацтва, пасвячоных у таямніцы духа (неба, Кона) і матэрыі (зямлі). Асацыяцыя з брацтвам «вольных муляраў» не выглядае нацяжкай.

Звернем увагу на ўдзельнікаў «Археалагічнай вольнай контэрфратэрніі»: адзін з іх — абруселы немец; другі паходзіў з базыльянскага асяроддзя і цікавіўся дэманалогіяй і кабалістыкай, меў чарнакніжную бібліятэку; трэці — сівавусы старац, па мянушцы Падземны чалавек, і чацвёрты — настаўнік, які цікавіўся дахрысціянскай гісторыяй крывічоў. Падбор персанажаў не выпадковы і красамоўны.

Акрамя таго, нам здаецца, мае права на існаванне гіпатэтычная здагадка пра тое, што вобразы ўдзельнікаў брацтва спісаны з рэальных асоб, з якімі кантактаваў Ластоўскі і лічыў іх вялікімі аўтарытэтамі беларускай культуры. Гэта кола айчынных фалькларыстаў, якіх аб'ядноўваў П. Шэйн: М. Нікіфароўскі, Е. Раманаў і А. Багдановіч. З апошнім, знаходзячыся ў ссылцы ў Саратаве, перапісваўся Ластоўскі. Шэйн, нарадзіўшыся ў габрэйскай сям'і, выдатна авалодаў нямецкай мовай і нават перайшоў у лютэранства. Акрамя таго, Шэйн пэўны час працаваў у Яснапалянскай школе Л. Талстога, вядомага сваімі нетрадыцыйнымі, экуменічнымі ідэямі. Шэйн наладжваў экспедыцыі па збору фальклору на Палессі і Міншчыне, стварыў сетку карэспандэнтаў, сярод якіх былі М. Нікіфароўскі і А. Багдановіч. Магчыма, Шэйн і ёсць той абруселы немец, бо звычайна ён называў беларусаў рускім насельніцтвам Паўночна-Заходняга краю. Усе названыя фалькларысты прымалі ўдзел у археалагічных раскопках, апісвалі славянскую дэманалогію і практычную магію (замовы). Натуральна, мы не прэтэндуюем на дакладнасць выказанай ідэі, а прапануем яе ў якасці гіпотэзы.

У аповесці вылучаецца вобраз Івана Іванавіча. Гэта амагар-археолог, і ён жа становіцца таемным экскурсаводам героя ў падземных лабірынтах. Калі ён неспадзявана з'яўляецца ў цемры падзямелля, звяртае на сябе ўвагу вопратка Івана Іванавіча — доўгая белая кашуля з «... пурпуровымі шыякамі на падоле і рукавах; клубок быў таксама падбіты знізу, на адваротах брыля, пурпуровай тканінай»¹².

Л. Юрэвіч лічыць, што вобраз Івана Іванавіча мае непасрэднае дачыненне да сапраўднага Івана Іванавіча Луцкевіча¹³. Акрамя таго з дзеяння масона М. Ромэра вядома, што І. Луцкевіч уваходзіў у віленскую масонскую ложу «Лучнасць» пад імем «брат Прамоўца (Orator)». І. Луцкевіч заўчасна

¹² Ластоўскі В. Выбр. тв. С. 58.

¹³ Юрэвіч Л. Камэнтары. Мн., 1999. С. 45.

памёр у 1919 г. Цалкам магчыма, што аповесць «Лабірынты» паўстае своеасаблівай данінай памяці аднадумцу і паплечніку.

Таёмныя прыгоды героя аповесці пачынаюцца са своеасаблівага рытуалу ініцыяцыі. Герой дае каля труны (Ластоўскі называе труну «корстам») клятву. У корсце знаходзіцца мумія таго, хто збудаваў лабірынты. У хрысціянстве абрада муміфікацыі не існуе. А ў язычніцтве ён мае містычнае значэнне. На корсце — надпіс, які адназначна сведчыць пра сувязь памерлага з нячыстай сілай і з’яўляецца закляццем: «Я, Ярамір, [...] дэманаў пяці моцай слоў тайных на пільнаванне давечнае ўвязаў тут. Хай уносячага сюды прапусцяць, а на выносячым споўніцца слова»¹⁴.

Рытуал пясвячэння ў кожную са ступеняў масонства складаўся з сімвалічных дыялогаў, якія стваралі своеасаблівы катэхзіс. С. Дабранскі ў артыкуле «Масонскія ложы ў Літве»¹⁵ прыводзіць падобны прыкладны катэхзіс. Варта звярнуць увагу на наступныя моманты: неафіт сцвярджае, што ўвайшоў у цырыманяльную залу, ці нават у самую масонскую арганізацыю «... па пакручастых сходах, па якіх ідуць праз тры, пяць, сем.»¹⁶; пры ўваходзе ён бачыў труну майстра Хірама. Падаюцца памеры труны: «тры шырыні, пяць вышыні, сем даўжыні»¹⁷.

Звяртае на сябе ўвагу, што Ластоўскі ставіць вартаваць уваход у святую святых лабірынтаў менавіта дэманаў, акрамя таго, іх колькасць «пяць» скіроўвае нас да масонскай сімволікі лічбаў, якая практычна цалкам узятая з кабалы. Самай распаўсюджанай пентаграмай з’яўляецца пяціканцовая зорка, якая ў містычнай інтэрпрэтацыі абазначае самога Люцыфера. «Усе тайныя магіі, сімвалы гнастыцызму, фігуры акультызму, усе ключы кабалы да прароцтваў, усё гэта заключана ў знаку пентаграмы, знак гэты самы вялікі, самы магутны з усіх знакаў»¹⁸.

У міфалогіі, якая звернута ў асноўным на жыццё на зямлі, лічба «пяць» адлюстроўвае ўсё матэрыяльны свет, выражаны чацвярычнасцю, плюс цэнтр, ці пятая (вышэйшая) існасць. У Ісламе існуе пяць ключэй да схаваных ведаў. Балцкія славяне адлюстроўвалі бога Паравіта пяцігаловым ідалам, ідал Паранута меў чатыры твары і пяты на грудзях.

Герой Ластоўскага павінен даць клятву — вечна маўчаць. Сам тэкст прысягі Ластоўскім не прыводзіцца. Л. Юрэвіч падае тыповую масонскую прысягу пры ініцыяцыі: «Ні маляваць, ні друкаваць, ні вырэзваць, ні пісаць, ні даваць ніякай падставы да таго, каб гэта здарылася, на любой рэчы пад небам, рухомай і нерухомай, на якой бы яна магла быць прачытаная або зразуметая. Калі ж клятва будзе парушаная — няхай шыя будзе перарэза-

¹⁴ Ластоўскі В. Выбр. тв. С. 48.

¹⁵ Дабранскі С. Масонскія лёжы ў Літве // Спадчына. 1997. № 1. С. 50.

¹⁶ Тамсама.

¹⁷ Тамсама.

¹⁸ Добролюбов Н. Тайные общества XX века. СПб., 1998. С. 56.

¹⁹ Юрэвіч Л. Камэнтары. Мн., 1999. С. 40.

ная, язык вырваны з каранем і зарыты ў марскім пяску пры нізкай вадзе, там, дзе прыліў і адліў кожныя дваццаць чатыры гадзіны»¹⁹.

Таго, што ляжыць у корсе, зваць Ярамір. У імені выразна вылучаюцца два карані: «яр» і «мір». Відавочна, Ярамір звязаны з Ярылам. Ярыла, у адпаведнасці са славянскай міфалогіяй, ездзіць на белым кані, мае белую вопратку, у руках трымае залатыя ключы, якімі ён адмыкае вясной зямлю і ваду. Ярамір — сівабароды старац, апрануты ў залататканы строй. Магчыма, ён — сімвал заснуўшага сонца, Ярылы.

Містыка пачынаецца адразу пасля прынясення прысягі. Раптоўна паірае Падземны чалавек, і герой думае, што на тым здзейснілася пракляцце. Тым больш, што на літары памерлага правадніка аказаўся шматзначны надпіс: «Обьятопримчэ, прыймі другога с чары тайн піўшага»²⁰. Герой яшчэ не разумее, што гэты надпіс пра яго.

Ластоўскі ў аповесці выкарыстоўвае, акрамя ўжо прыгаданай лічбы «пяць», наступныя характэрныя сімвалічныя лічбы: тры, чатыры, сем, дваццаць, семдзесят два.

У іўдзейскім містычным трактаце «Кніга тварэння» сцвярджаецца, што ўвесь свет складаецца з лічбаў і літар. Піфагор распрацаваў прынцып сусветнай гармоніі, у аснове якога ляжыць рад лічбаў ад аднаго да дзясці.

Вядома, што масоны лічаць аўтарытэтамі Маісея, Еноха, Гермеса, Піфагора. «Масонства ўспрыняло спадчыну піфагарыйцаў. Аб тым сведчаць манускрыпты» аператыўных масонаў. У легендарным «масонскім дзялогу» Генрыха VI, які быў запісаны ў 1434 г., а выяўлены філосафам Локам у 1696 г., можна, напрыклад, прачытаць... нават, што масонства ўзнікла ад Піфагора»²¹.

Ластоўскі выкарыстоўвае і астральную сімваліку. Кожнай з вышэйшых сілаў адпавядаюць пэўныя нябесныя целы: Сонца, Месяц, Марс, Меркурый, Венера, Сатурн, Юпітэр.

Ластоўскі, выкарыстоўваючы сімваліку кабалы і старажытных ізатэрычных кніг, прапаноўвае ўвазе чытача масонскія ідэі і тайныя веды. Але неабходна адзначыць, што сама па сабе сімваліка лічбаў, як і ўсёй прыроды, нейтральная, бо творцам усяго існага з'яўляецца Бог. Кабала і падобная да яе літаратура толькі спрабуюць з чалавечых пазіцый апісаць Боскія тварэнні з прээнзіяй на патаемныя веды.

Ластоўскі шмат увагі надае пытанню характару і абставін узнікнення пісьменнасці ў крывічоў. Гэта не выпадкова. У міфа-паэтычных сістэмах пісьмёны адыгрываюць важную ролю. Часта яны выкарыстоўваюцца ў рэтуальнай магічнай практыцы. Старажытнагрэчаская традыцыя сцвярджае, што літары прынесены з Усходу фінікійцам Кадмам. А пазней грэкі пачалі сцвярджаць, што пісьменнасць вынайшаў Гермес Трысмегіст. Ластоўскі

²⁰ Ластоўскі В. Выбр. тв. С. 57.

²¹ Мормарко М. Масонство в прошлом и настоящем. М., 1987. С. 71.

прапануе сваю гіпотэзу ўзнікнення пісьменнасці ў славян: крывічы карысталіся рунічным пісьмом задоўга да стварэння грэчаскага алфавіта. Глаголіца развілася са славянскіх іерогліфаў, трэба думаць, рунаў. «Пачаткі пісьменнасці славянскай трэба аднесці на канец чацвёртага тысячагоддзя перад нашай эрай»²². Рунічныя знакі неслі пэўную магічную нагрузку. Старажытныя германцы выкарыстоўвалі руны ў якасці талісманаў. «Старшая Эдда» захоўвае ўяўленне пра тое, што руны, «мацнейшыя знакі», былі створаны багамі. Сучасныя даследчыцы Л. Агеева і З. Зіміна сцвярджаюць, што «руны былі ва ўжытку ў славянаў не толькі ў дахрысціянскія часы (да X ст.), але нават і ў XIX ст.»²³.

Кульмінацыяй развіцця падзей у аповесці з’яўляецца заканчэнне містэрыі ініцыяцыі. «... Я апынуўся перад глыбокай нішай, у якой была змешчана фігура чалавечая з бліскучымі вачыма. У меру набліжэння да яе, вочы фігуры штораз ярчэй свяцілі, прычым чулася ў іх нейкая прыцягальная сіла. Калі я быў на адлегласці метраў дзесяці ад фігуры, я ўжо не меў сілы стрымаць сябе, нешта незразумелае цягнула наперад, і высілкам усяе волі я не мог спыніць сябе, каб не ісці далей. Фігура была з жоўтага металу, утрая большая за натуральны чалавечы рост. Ад сіняватага бляску святла вачэй фігуры, які быў скіраваны проста ў мае вочы, я чуў, як цела маё млела. У гэты момант фігура правай рукой ударыла тры разы ў шчыт, які быў у яе на левай руцэ. Аглушаючы патройна гук дарэшты спаралізаваў мяне, і я страціў прытомнасць»²⁴.

У кнізе Мэнлі П. Хол прыводзіцца дакументальнае сведчанне ўражанняў селяніна, які выпадкова апынуўся ў магіле розенкрэйцэра. Неспадзявана быў задзейнічаны таемны механізм, пры дапамозе якога постаць у латах ўзнялася і ўдарыла пікай па лямпе²⁵.

Аповесць заканчваецца, пакідаючы чытача на раздарожжы: праўда ці сон усё прачытанае. Ажывае Падземны чалавек, што загінуў у пачатку падарожжа аўтара ў лабірынты, хаця, здавалася, на ім здзейснілася закліцце. Але кола фантастычных падзей усё роўна замыкаецца. Аўтар атрымлівае тэлеграму з Полацка, што 23 чэрвеня, вечарам, памёр Іван Іванавіч, які быў экскурсаводам у падземных лабірынтах. Можна закліцце здзейснілася на ім? І тут паўстае такая цікавая акалічнасць. Аўтар выехаў з Полацка, бо атрымаў дзіўную тэлеграму пра тэрміновыя справы, а потым дома аказалася, што тэлеграмы ніхто са знаёмых не адсылаў. Значыць, нехта прымусіў аўтара выехаць з Полацка. Магчыма, менавіта ён — той, на каго накіравана

²² Ластоўскі В. Выбр. тв. С. 71.

²³ Агеева Л., Зіміна З. Асколкі дахрысціянскай пісьменнасці. Руны // Роднае слова. 1999. № 12. С. 143.

²⁴ Ластоўскі В. Выбр. тв. С. 72.

²⁵ Мэнли П. Холл. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символистической философии. Новосибирск, 1992. С. 206.

закляцце. Ён — чужы, што вынес з лабірынта тайныя веды. Акрамя ўсяго, вельмі шматзначнае тое, што Іван Іванавіч памірае якраз 23 чэрвеня, у свае імяніны, на паганскае свята Купалле. У гэтую ноч, сцвярджае славянская міфалогія, адбываецца бойка паміж Перуном і Вялесам. Перамагае Вялес, таму ад Купалля пачынае змяншацца дзень і павялічвацца ноч. Хто ведае, можа Іван Іванавіч — Пярун, што прыняў чалавечае аблічча і вымушаны цяпер ісці ў падземнае царства. Але агонь Перуна, як і агонь Праметэя, застаўся. На героі аповесці цяпер ляжыць адказнасць за гэты агонь, за лёс атрыманых ведаў. Яго выратавалі невыпадкова.

Такім чынам, прыгодніцка-дэтэктыўны сюжэт аповесці Ластоўскага «Лабірынты», не з'яўляючыся самамэтай, дае магчымасць пісьменніку не толькі завалодаць увагай чытача, але ў сумесі фантастыкі і язычніцтва прыхаваць масонскую сімволіку, ды і саму масонскую скіраванасць аповесці.

Ульяна Шаставец (Мінск)

КАЗІМІР СВАЯК:

ДУХОЎНАЯ І ГРАМАДСКАЯ ДЗЕЙНАСЦЬ, ПАЭТЫЧНАЯ ТВОРЧАСЦЬ

Казімір Сваяк (Канстанцін Стаповіч) нарадзіўся 19 лютага 1890 г. у вёсцы Барані Свянцянскага павета (цяпер Астравецкі р-н Гродзенскай вобл.) у мнагадзетнай сялянскай сям'і. Пачатковую адукацыю атрымаў у роднай вёсцы. У 1905 г. скончыў гарадскую школу ў Свянцянах. Набожныя бацькі хацелі бачыць сына ў духоўным сане, і Кастусь, адчуўшы ў душы пакліканне да святарства, паехаў у 1906 г. у Вільню рыхтавацца да паступлення ў семінарыю. У Вільні ён увайшоў у асяроддзе «Нашай нівы», захапіўся беларускай ідэяй.

Увосень 1908 г. К. Стаповіч стаў клерыкам Віленскай духоўнай семінарыі. Праз тры гады ў яго выявілася небяспечная хвароба — сухоты. У 1914 г. К. Стаповіч скончыў семінарыю і быў пасвечаны ў сан ксяндза. Служыў вікарыем у в. Камаі Свянцянскага павета, дзе спрабаваў уводзіць беларускія казанні ў касцёле. У 1916 г. быў пераведзены ў родную парафію Ключчаны таго ж павета. У Ключчанах актыўна займаўся грамадскай работай. На Каляды 1916 г., у час нямецкай акупацыі, арганізаваў беларускія настаўніцкія курсы, адкрыў сем беларускіх школак, якія праіснавалі 3–4 гады да закрыцця іх польскімі ўладамі, заснаваў арганізацыю беларускай моладзі «Хаўрус сваякоў». Гэтая арганізацыя вырасла з парафіяльнага хору. Сябры суполкі рыхтавалі і чыталі лекцыі, наладжвалі канцэртна-дэкламацыйныя выступленні, арганізоўвалі тэатралізаваныя прадстаўленні.

Пасля даносу аднаго з паноў незацікаўлення ў беларусізацыі касцёла духоўныя ўлады перавялі К. Стаповіча ў в. Карыцін, што на Беласточчыне. Тут ён знаходзіўся пад пільным наглядам пробашча і добраахвотных памагатых з апалчаных беларусаў. Але і ў Карыціне К. Стаповіч працягваў беларускую работу: патаемна даваў сялянам чытаць беларускую літаратуру, праводзіў з імі асабістыя гутаркі. Нездаровая атмасфера падарвала здароўе святара. У сакавіку 1918 г. ён пакінуў Карыцін і выехаў на лячэнне ў Закапанэ. У ліпені 1919 г. вярнуўся ў Ключчаны. У гэтым жа годзе ён часта бываў у Язэпа Германовіча, які служыў пробашчам у вёсцы Лапеніца пад Ваўкавыскам. Разам з Германовічам Стаповіч займаўся беларускай справай і ў Лапеніцы.

У канцы 1920 г. К. Стаповіч быў прызначаны пробашчам у вёску Засвір, дзе за яго грамадскай і літаратурнай дзейнасцю пільна сачылі польскія ўлады. Да самай яго смерці яны рабілі захады па дыскрэдытацыі ксяндза-беларуса. Імі рыхтавалася нават судовая справа над паэтам-святаром за яго беларускую дзейнасць. Памёр Казімір Сваяк 6 мая 1926 г. у Вільні, дзе і пахаваны.

Літаратурная спадчына Казіміра Сваяка немалая і жанрава разнастайная. Ён — аўтар публіцыстычнага трактата аб шкодзе п'янства «Алкаголь» (1913), п'есы «Янка Канцавы» (1920), зборніка паэзіі «Мая ліра» (1924), вершаванага апавядання «Чарку дай, браце» (1926), драматычнай містэрыі «Купалле» (1930), філасофскага дзённіка «Дзея маёй мыслі, сэрца і волі» (1932), шэрагу праязічных твораў, што параскіданы ў тагачаснай перыёдыцы, укладальнік малітоўніка для беларусаў «Голас душы».

Найпаўней талент Казіміра Сваяка раскрыўся ў паэзіі, дзе пераважаюць нацыянальна-патрыятычныя матывы. Вершы паэта прасякнуты пафасам адмаўлення нацыянальна-палітычнага і сацыяльнага прыгнёту, пафасам жыццесцвярджэння беларускай нацыі, яе культуры.

Са шчырым хваляваннем, у экспрэсіўных паэтычных медытацыях аўтар імкнецца спасцігнуць Боскую волю адносна Беларусі, выявіць духоўную адметнасць свайго народа, знайсці шляхі развіцця нацыі.

Трагедыю Беларусі паэт бачыў у яе рэлігійным падзеле, у выкарыстанні мацнейшымі народамі хрысціянскай царквы для паланізацыі і русіфікацыі беларусаў:

Святар-чужак жалезную
Руку падняў;
Святыню нам належную
Сілком заняў.

Расселіся, раз'еліся
Нябёс купцы,
У пёрыны адзеліся —
Маўляў, глушцы.

(«Прыйдзі, Хрысце...»)

Выйсце з трагічнага стану раз'яднання народа праз рэлігійны падзел паэт бачыў у сінтэзе уніяцкай хрысціянскай царквы і народных вераванняў беларусаў. Уніяцтва Казімір Сваяк разумеў як аб'яднанне Праваслаўнай царквы і Каталіцкага касцёла пад уладай Апостальскай сталіцы.

Семантыка вышэйшага пантэона славянскіх бостваў, у разуменні Казіміра Сваяка, раскрывае станючы эвалюцыйны шлях чалавецтва да хрысціянскай веры. Але, на жаль, асаблівасцю народных вераванняў з'яўляецца той факт, што ў іх даўжэй захоўваецца ніжэйшая міфалогія, звязаная з земляробствам, урадлівасцю зямлі і расліннасцю. Вышэйшая ж міфалогія амаль цалкам знікла з народнай памяці. Яна толькі часткова ўлілася ў вобразы хрысціянскіх святых, захавалася ў некаторых фальклорных тэкстах.

У выбары шляхоў да асноўнай умовы паспяховага развіцця краіны — да нацыянальнай незалежнасці — Казімір Сваяк вагаўся то ў бок рэвалюцыйных метадаў барацьбы, то ў бок эвалюцыйнай творчай працы («На крыллях»). У выніку пакутлівых разважанняў паэт прыйшоў да пераканання аб прырытэце эвалюцыйнага творчага шляху над рэвалюцыйным («Пашлі мне, Божа...»), «Грэшная»).

Вершы Казіміра Сваяка прасякнуты класічнымі для маладой беларускай паэзіі матывамі гаротнасці беларускай долі, якія пераходзяць у аўтарскія малітоўныя звароты да Бога. Следам за Сяргеем Палуянам і Янкам Купалай Казімір Сваяк спалучае матывы уваскрэсення Хрыста і адраджэння Беларусі. Ён імкнецца выявіць прычыну нядолі беларускага краю, знайсці сацыяльную і нацыянальную праўду («На крыллях»). Праз шчырыя пакуты за крыўды народа, у імпульсіўных выказваннях Паэт даходзіць іншы раз да праклёну ворагаў Беларусі. Але тут жа яго думкі скіроўваюцца ў іншы бок да мірнага суіснавання з суседзямі як з роўнымі ў братэрстве («Ой на Русь ды Белу...»). Паэт з глыбокім хваляваннем звяртаецца да Бога з мальбой дапамагчы няшчаснаму люду выбавіцца з сацыяльнага і нацыянальнага прыгнёту, імкнецца распазнаць Боскае прадвызначэнне адносна Беларусі. Іншы раз вера ў боскую дапамогу незалежнасці і адраджэнню краіны пакідае паэта:

Зор мой дарэмна шукае выбаўцы,
Ня віджу сільных між браці паганай, —
І не чакаю з рук Богага Даўцы
Ужо збаўлення з долі апляванай.
І толькі ў самым бяздонні няверы
Іскра надзеі ў попеле тлее:
Іскра надзеі, што рана бяз меры
Долі народнай душу разагрэе.

(«Лічыне мілай...»)

Малаверам, аднак, Казімір Сваяк ніколі не быў. Пра гарачую, глыбокую веру паэта-святара сведчыць кожная старонка яго філасофскага дзённіка, многія праязныя і паэтычныя творы («Песня на псалм 130», «Шчасце»,

«Тайніцу духа...» і інш). Не выяўляецца матыў багаборчасці і ў асуджэнні сацыяльнай і нацыянальнай пакоры. Хрысціянскай тэме пакоры Казімір Сваяк надае шмат увагі. Пакора, на думку паэта-святара, з'яўляецца асноўнай рысай характару, якая абараняе чалавека ад бязбожнасці і самалюбства. У якасці апазіцыйнай ёй рысы аўтар вылучае пыху.

«Гісторыя свету, — адзначае ён, — гэта гісторыя пакоры і пыхі анёлаў і людзей. Пакора называе Бога панам сваім, пыха сябе ставіць на месца Бога»¹. Пакора, на думку Казіміра Сваяка, ёсць усведамленне чалавекам сваёй духоўнай слабасці і суцэльнай залежнасці ад ласкі Божай. І хоць цалкам дасканалымі людзі на зямлі быць не могуць, чалавека, які прызнае сваю духоўную слабасць і імкнецца да ўдасканалення, паэт называе чалавекам найлепшага характару. У філасофскім дзённіку ён дае і парады для духоўнага росту асобы.

У нарысе «Мае думкі. 2. Што такое пакора»² Казімір Сваяк даводзіць, што пачуццё чалавечай годнасці, абарона правоў чалавека і народа ніяк не пярэчаць ідэі хрысціянскай пакоры. Ад пакоры аўтар адрознівае службістасць, або чалавекаўгодніцтва, што з'яўляецца вялікім грэхам людзей перад Богам, як і пыха, махлярства. Пакора, лічыць Казімір Сваяк, не прыніжае чалавечую годнасць, а ўздывае яе на вышыню, роўную анёлам. Пыха ж, наадварот, прыніжае чалавека, бо з яе, як з крыніцы, выплывае ўсялякая маральная злосць. Аўтар крытыкуе людзей, якія прыкрываюць сваю духоўную пыху сацыяльным статусам, навуковымі дасягненнямі: «Пакажыце мне хоць аднаго вялікага чалавека, каторы мог бы сказаць: «Усё спазнаў, усё ведаю, усё ўмею». Няма такога. І дзеля таго вялікія вынаходцы, вялікія філосафы, астраномы, дабрачынцы прызнавалі, што многа яшчэ да пазнання, да навукі, да паправы. Ніводзін з іх не быў высокага здання аб сабе. Толькі тыя, што сапраўды не сталі на высокасці духовай, думалі іначай»³.

Паэт прагна імкнецца спасцігнуць прадвызначэнне Боскае аб долі краіны. У вершы «Божа, зжался...» прычыну гаротнасці беларусаў ён бачыць у асаблівасцях нацыянальнага характару, у грахах народа:

Вы не браліся русліва
Долно-волю будаваці,
Вы цяпелі ўсё маўкліва,
Толькі ўмелі праклінаці.

Гартам дух ваш змацаваўся,
Але сваркі ўсё між вамі,
І сусед вам не ўдаўся!
Божа, зжался Ты над намі.

Грахі народа, паводле хрысціянскай думкі паэта-святара, з'яўляюцца вынікам свабоды, якой Бог надзяліў людзей:

¹ Сваяк К. Дзея маёй мыслі, сэрца і волі. Вільня, 1932. С. 27.

² Сваяк К. Мае думкі. Што такое пакора // Беларус. 1914. 18 верас.

³ Тамсама.

Малюся да Бога, хоць Ён тут бяссільны,
Бо волю ўсім даў... свабоду шануе...
Смяецца ўсё пекла, увесь свет замагільны,
Як цёмная сіла над намі пануе.

(«Чаму мне маркотна»)

У творах Казіміра Сваяка няма выпадковых сімвалаў. Вялікую цікавасць у кантэксте думкі аб нацыянальным адраджэнні ўяўляе верш «Грэшная», апошні ў зборніку. У гэтай вершаванай евангельскай аповесці з агульнавядомым сюжэтам пра блудную жанчыну аўтар праз евангельскія маральна-дыдактычныя сентэнцыі абагульняе свае разважанні аб метадах нацыянальнага адраджэння:

Спакой вам нясу Я...
Хто мечам ваюе,
Ад меча загінуць ён мусе;
Спакой і свабоду —
І вам, і народу,
Што гіне ў няволі, у прымусе

Не будзьце трывожны,
Ваш шлях прасты-збожны:
Дабром паканайце благага,
Другіх не судзіце,
На крыўду маўчыце, —
Пачуйце ў душы сваёй Бога.

Яго гаспадарства,
Яго валадарства
Паказвайце свету бязверцы.
Яно не ў багацтве,
Не ў сіле, не ў зманстве,
Яно ў вас самых — у сэрцы.

І заканчваецца верш таксама строфамі адраджэнскага зместу:

Устань з паніжэння,
Ідзі на царенне,
А больш не грашы... аніколі...

Такім чынам, Казімір Сваяк прыйшоў да высновы аб сувязі ідэі нацыянальнага адраджэння з маральна-этычнымі праблемамі грамадства, з хрысціянскім адраджэннем душы кожнага чалавека.

У паэтычнай творчасці Казімір Сваяк закранае не толькі тэму нацыянальнага адраджэння. Ёсць у яго вершы рэфлексійныя («Вецер шалее», «Сэрца», «Спавіў мне сэрца жаль...», «Тайніцу духа...» і інш.), пра пакуты кахання («Эрас і Псіхея», «Як мрэц...», «Не чаруй»), звязаныя з фальклорам

(«Русалка», «Бабе і чорт з дарогі саступае», «Вось як»), сатырычныя («Кавярня»), маральна-дыдактычныя («З кнігі мудрасці», «Што занадта — нездарова», «Шчасце») і інш.

Многія рэфлексійныя вершы паэта драматычныя паводле зместу, прасякнутыя ноткамі суму, пакуты, жальбы. Звязаны яны з абвостраным адчуваннем трагічнасці зямнога шляху чалавека, з адзінотаю, смяротнай хваробай і той непасільнай задачай, якую Казімір Сваяк імкнуўся вырашыць. І ўсё ж сум яго не безнадзейны. Ён суцешаны хрысціянскай верай, любоўю, прыгажосцю самога працэсу творчасці.

Крытыкі канстатуюць наяўнасць некаторых мастацкіх хібаў у пачатковых вершах Казіміра Сваяка. Але яны адзначаюць і высокую мастацкую вартасць такіх лірычных твораў паэта, як «О край мой родны!..», «Чары Айчыны», «Эрас і Псіхея», «Як мрэц...», «Спавіў мне сэрца жаль...» і інш., а таксама нерыфмаваных вершаў, праявітых імпрэсій і абразкоў.

Верш «Спавіў мне сэрца жаль...», паводле вызначэння Алега Лойкі, сваёй меладычнасцю, інтанацыйным, агітацыйным ладам, сваім адчуваннем прыроды, жыцця і смерці блізкія да верленаўскай лірыкі⁴.

Нацыянальна-патрыятычная, грамадская і рэлігійная паэзія Казіміра Сваяка вылучаецца аўтарскімі пошукамі шляхоў нацыянальнага адраджэння. У ёй выкрышталізоўваецца ідэя эвалюцыйнага творчага шляху краіны пры ўмове мірнага суіснавання з суседзямі на аснове раўнапраўя незалежных народаў, ідэя хрысціянізацыі, духоўнага ўдасканалення асобы. У аснову ж аўтарскай канцэпцыі нацыянальнага адраджэння пакладзена думка пра кансалідацыю раз'яднанага праваслаўнага і каталіцкага насельніцтва краіны. Вырашэнне гэтай праблемы Казімір Сваяк бачыў у ідэі нацыянальнай народна-хрысціянскай рэлігіі беларусаў.

Творчасць Казіміра Сваяка з яе рэлігійна-філасофскай заглыбленасцю ўзбагачала і ўзбагачае грамадскую думку адметнасцю трактоўкі шляхоў нацыянальнага адраджэння, гуманістычнымі хрысціянскімі ідэаламі.

⁴ Лойка А. Гісторыя беларускай літаратуры. 2. Дакастрычніцкі перыяд. Мн., 1989. С. 450.

Ева Лявонава (Мінск)

ВОБРАЗ МАРЫ МАГДАЛІНЫ Ў РАМАНЕ У. КАРАТКЕВІЧА «ХРЫСТОС ПРЫЗЯМЛІЎСЯ Ў ГАРОДНІ»: ПАЭТЫКА І ЛОГІКА ІНТЭРПРЭТАЦЫІ

Хранатоп інтэрпрэтацый біблейных матываў, сюжэтаў і вобразаў, заснаваных на іх мастацкіх алюзіях неабсяжны. Падзеі, што адбыліся дзве тысячы год таму, і па сёння суправаджаюць чалавечае існаванне. Аб выключнай прыцягальнасці евангельскіх сюжэтаў дакладна сказаў у свой час В. Розанаў: «Біблія — бясконцасць»¹. Прычына гэтай прыцягальнасці — найперш, напэўна, у невычарпальным маральным патэнцыяле Бібліі, закладзеных у ёй спрадвечных этычных каштоўнасцях, патрэба чалавека ў якіх ніколі не знікала. Мастакі розных эпох і народаў імкнуліся дапамагчы сваім сучаснікам нанова пераасэнсаваць змест Кнігі кніг, супаставіць асабісты духоўны досвед з досведам агульначалавечым, з правопытам.

Якімі рознымі ні былі б формы і спосабы інтэрпрэтацыі біблейнага матэрыялу, у сусветнай літаратуры склаліся дзве асноўныя тэндэнцыі ў яго адаптацыі — умоўна кажучы, сакральная, набліжаная да кананічных тэкстаў, і секулярная, свецкая, «зямная» (А. Мень). Менавіта ў рэчышчы «зямной» рэцэпцыі біблейнай сюжэтыкі стварыў свой раман «Хрыстос прыязмліўся ў Гародні» У. Караткевіч. У гэтай кнізе актуалізаваны як паасобныя дэталі евангельскай гісторыі, так і яе першасныя, апорныя канстанты. Сама жанрава-стылістычная поліфанія рамана выклікае асацыяцыі з атмасферай, архітэктонікай Бібліі, хаатычнай і касмічна-гарманічнай адначасова. Раман належыць да тых твораў сусветнай літаратуры, што «маюць своеасаблівы экзегетычны характар і ў сукупнасці складаюць свецкую гісторыю жыцця і ўчынкаў Ісуса Хрыста, дэманструюць нетрадыцыйнае ўспрыманне вобраза Месіі ў розных культурна-гістарычных эпохі ў розных нацыянальных кантэкстах»².

З-за абмежаванасці ў аб’ёме паспрабуем «прачытаць» толькі адзін вобраз рамана — Марыны Крывіц, на драматычныя жыццёвыя калізіі якой пісьменнік экстрапалюе лёс біблейнай Марыі Магдаліны.

Як вядома, жанчыны, у тым ліку грэшныя, складаюць дастаткова вялікую частку насельнікаў біблейнага свету. У сваю чаргу, найбольш распрацаваны сусветнай літаратурай менавіта вобраз Марыі Магдаліны; да яго звярталіся А. К. Талстой і М. Метэрлінк, Г. Панас і М. Атэра Сільва, Б. Пастэрнак і С. Чаркасенка, Г. Данілеўскі і інш. Надзвычай арганічна ўпісаны

¹ Розанов В. Апокалипсис нашего времени. М., 1990. С. 23.

² Нямцу А. Е. Новый Завет и мировая литература. Черновцы, 1993. С. 130.

ў сусветную літаратурную традыцыю засваення гэтага біблейнага вобраза і раман У. Караткевіча. Цікаваць да названага вобраза заканамерная: пры ўсёй канцэптуальнай значнасці гісторыя Марыі Магдаліны надзвычай лапідарная, тоіць у сабе суцэльныя лакуны і, адпаведна, бязмежныя магчымасці для разнастайных мастацкіх версій. Але ёсць, як нам здаецца, і больш важкія прычыны частага звароту пісьменнікаў да гэтага вобраза — прычыны філасофска-этычнага кшталту. Сучасныя багасловы і літаратуразнаўцы неаднойчы пісалі, што на парозе новага тысячагоддзя хрысціянскі свет сутыкнуўся з неабходнасцю пераадолення вялікай трагедыі — падзеленасці дзвюх заповедзяў, двух шляхоў, завешчаных Хрыстом у іх непарыўным адзінстве, — любові да Бога і любові да чалавека. І сам Хрыстос часта паўстае ў такой падзеленасці ў ім боскага і чалавечага, прычым якраз чалавечы бок найчасцей застаецца ў ценю. У гэтым сэнсе ці не галоўны для нас плён прысутнасці грэшных у атачэнні Хрыста — менавіта ўражанне аб яго глыбокай чалавечнасці і мудрасці. Бо, паводле адказу Ісуса на нараканні кніжнікаў і фарысеяў, «не здаровыя маюць патрэбу ў лекары, але хворыя; я прыйшоў заклікаць не праведнікаў, а грэшнікаў да пакаяння» (Лк. 5: 31–32).

Славуці аксюмаран «вялікая блудніца» і, адпаведна, тэма Марыі Магдаліны непасрэдна ўваходзіць у раман з XIII раздзела; на прачытанне вобраза Марыны як біблейнай грэшніцы тут «працуе» кожная складовая тэксту — і эпіграф, і паэтыка, і філасофска-этычны змест раздзела. З моманту ж сустрэчы Братчыка з падасланай да яго Лотрам Марынай (раздзел XVI «Саронская лілея») будзе гучаць ужо пераважна адно імя — Магдаліна. Так прысутнасць вобраза біблейнай грэшніцы замацуецца ў рамане і намінаць уна; імя ж, як вядома, ужо ёсць цытата. Прачытаванае, яшчэ да поўнага разгортвання падзей яно адсылае нашае ўяўленне да першасюжэта. Больш таго, у пэўнай ступені яно рэпрэзентуе папярэднія і наступныя інтэрпрэтацыі вобраза Магдаліны, што «прасвечваюць» праз яго новую версію. Бо, як бы далёка ні адыходзілі розныя аўтары ад першавобраза, усё ж некаторыя яго істотныя параметры захоўваюцца нязменнымі і ўяўляюць сабой тыпалагічныя сыходжанні розных яго тлумачэнняў. У гэтым сэнсе з Караткевічавым прачытаннем вобраза Магдаліны перагукваюцца мастацкія версіі Г. Панаса (раман «Евангелле ад Іуды») і М. Атэра Сільвы (раман «І стаў той камень Хрыстом»). Тыповае, у прыватнасці, пачуццё кахання Магдаліны да Хрыста. Заўважым, што ў сакральнай традыцыі каханне гэтае мае характар захоплены-ўзніслы. У рамане ж У. Караткевіча смяротная кахае не богачалавека, а такога ж смяротнага, як сама. Аднак і тут, як ці не ва ўсіх інтэрпрэтацыях вобраза Магдаліны, тэме кахання спадарожнічае даўняя праблема хрысціянскай этыкі, якую ў свой час Караль Вайтыла, будучы папа рымскі Іаан Павел II, вызначыў як «прыўнясенне ў любоў любові», дзе «ў першым выпадку слова «любоў» азначае тое, што на аснове сексуальнага

прыцягнення фарміруецца паміж мужчынам і жанчынай; у другім жа — змест галоўнай запаведзі хрысціянскай веры»³.

Надзвычай глыбока ўвасоблена ў біблейных тэкстах і істотна распрацавана У. Караткевічам праблема выбару. Чалавек з моманту стварэння быў і застаецца абяцаннем як добра, так і зла.. Усё падпарадкавана ўладзе Бога, апрача неабходнасці і права выбіраць. Згадаем біблейнае: «І пануйце над рыбамі марскімі (і над звярамі), і над птушкамі нябеснымі (і над усякай скацінай, і над усёю зямлёю), і над усякай жывёлінай, што поўзае па зямлі» (Быц. 1: 28). Даследчыкі Бібліі (у прыватнасці, д-р М. Розен з Румыніі ў сваіх «Уроках Бібліі») звяртаюць увагу на тое, што дзеяслоў, які звычайна перакладаецца з мовы арыгінала як «панаваць, валадарыць», мае і цалкам процілеглае значэнне — «пускацца». Іначай кажучы, ад чалавека залежыць, будзе ён царстваваць і дапамагаць Богу, узвысіцца ці ж, наадварот, прынізіць сябе да паўзучай жывёліны. Геранія У. Караткевіча робіць свядомы выбар на карысць годнасці, што б ён за сабой ні пацягнуў.

Сімвалічна, што выбар гэты Марына здзяйсняе ў выніку шляху, пройдзенага побач з Хрыстом-Братчыкам. Метафара шляху, дарогі, вандравання выконвае найістотнейшую функцыю ў Бібліі; «цяжкі шлях пазнання» ёсць парадыгмай чалавечага жыцця ад мацярынскага чэрава да магільні, ён нязменная асацыіруецца з пошукам, абнаўленнем, спасціжэннем «ісіціны на гэтай зямлі», а чалавек здаўна прыпадабняецца да падарожніка, вандроўніка, пілігрыма. У рамане У. Караткевіча для Марыны Крывіц, як і для Братчыка, дарога выпрабаванняў ператвараецца ў духоўна-душэўнае ўзвышэнне. Як і Братчык-Хрыстос, Марына таксама прайшла свой крыжовы шлях; слова «распятая» не раз прагучыць у адпаведным эпізодзе. Асаблівае значэнне набываюць звернутыя да Марыны словы Юрася, ці не ключавыя ў дачыненні да гераніі; маючы на ўвазе цяжкі стан, хваробу і ўсё перажытае Марынай, Братчык прамаўляе: «Гэ, ды ты зусім паганая. Кепская, як беларускае жыццё». Так яе лёс прыпадабняецца да лёсу шматпакутнай Радзімы.

Неабходна сказаць аб самым істотным разыходжанні Магдаліны У. Караткевіча з Магдалінай біблейнай, якая імгненна паверыла ў Хрыста, раптоўна перайначылася; іначай кажучы, яе ператварэнне — відавочны цуд у шэрагу іншых Хрыстовых цудаў. Марына ж, кажучы метафарычна, расце, расце падобна да Братчыка, падобна да многіх насельнікаў Гародні, што пад уплывам падзей з натоўпу ператвараюцца ў народ. Нельга не пагадзіцца з украінскім даследчыкам літаратуры А. Нямцу: «Цалкам відавочна, што змэставая значнасць вобраза Марыі Магдаліны і іншых евангельскіх грэшніц у сучаснай літаратуры характарызуецца павышанай увагай да іх духоўнага свету, шматаспектным даследаваннем маральна-псіхалагічных матывіровак сутнаснай змены іх ладу жыцця пасля далучэння да Хрыста. Гэтае набліжэнне чалавека да Бога асэнсоўваецца не як аднамомантны акт [...], а як пакутлівы

³ Войтыла К. Любовь и ответственность: Фрагменты книги // Иностран. лит.-ра. 1991. № 7. С. 231.

працэс барацьбы ў іх душах паміж учарашнім і сённяшнім, цялесным і духоўным, зямным і ідэальным»⁴. У выніку персанажы набываюць пераканаўчасць, верагоднасць, бо чалавек рэальны ёсць істотай амбівалентнай, складовыя фундаментальнай антыноміі «добра-зло» ў ім не так рэзка палярызаваны, як у чалавеку міфалагічным.

У рамане У. Караткевіча філасофска-псіхалагічная ўскладненасць вобраза гераіні рэалізуецца і з дапамогай дадатковых прыёмаў. Апроч таго, што яго Магдаліна, як і ў большасці іншых літаратурных інтэрпрэтацый, уяўляе сабой своеасаблівую кантамінацыю розных біблейных грэшніц, яна зусім нечакана лучыцца, зліваецца з іншым персанажам — дзевай Марыяй. Напачатку гэтае зліццё не такое яўнае, тым не менш мае месца: у адказ на прапанаваныя Лотрам спакусы — грошы і Марыну ў якасці наложніцы — Юрась гнеўна прамовіць: «Сам знайду сваю дзеву Марыю...». Зразумела, перад яго вачыма — іншы вобраз, Анеі, аднак Юрасёва водпаведзь у стылёвых адносінах пабудавана так, што не выключае і асацыяцый Марыны з дзевай Марыяй, толькі гэтая Марыя — не яго, яму сваю трэба адшукаць. Братчык не здагадваецца, што спадарожніцамі яго лёсу стануць абедзве гэтыя жанчыны. Міжволі ўспамінаюцца радкі з верша Л. Галубовіча «Хрыстос»:

...Марыя, Магдаліна — дзве жанчыны —
як дзве яго зямныя палавіны...

Яшчэ больш паказальны ў гэтым сэнсе адзін з заключных раздзелаў рамана, калі мужыцкаму Хрысту прымроілася цудоўная сустрэча з богам Саваофам на ўтапічна-дасканалай беларускай зямлі: Марына і Анея сыходзяцца ў адным вобразе, вобразе гасціннай і ветлівай дзевы Марыі («Марыя, вельмі падобная на Анею і Магдаліну, разам узятых, кланялася нізка...»).

Па вялікім рахунку, у вобразе Марыны Крывіц, Марыі Магдаліны, у логіцы яе развіцця знаходзіць адлюстраванне філасофска-этычная і паэтыка-эстэтычная канструкцыя рамана ў цэлым, сутнасць якой можна вызначыць словамі Ф. Дастаеўскага: «Сумленне без Бога ёсць жах, яно можа памыляцца да самага амаральнага»⁵. І наадварот: з Богам яно можа ўзвысцца, ажыць.

⁴ Нямцу А. Е. Новый Завет и мировая литература. С. 133.

⁵ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1984. Т. 27. С. 56.

РЭЛІГІЯ, МАСТАЦТВА, ФАЛЬКЛОР



Пацаўнак Юды

Марыя Жабінская (Мінск)

НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА БЕЛАРУСАЎ У КАНТЭКСЦЕ ГІСТОРЫІ ХРЫСЦІЯНСТВА

Жыццёвы шлях нашых продкаў цесна спалучаўся з рэлігіяй, і гэта знайшло адлюстраванне ў шматлікіх збудаваннях святыняў, у словах песняў ды малітваў, у арнаментальных узорах строяў, прыдарожных крыжах і абрадах. Усё гэта разам уяўляла сабой велічны храм нацыі. Глыбокая набожнасць дзядоў асвячала ўвесь жыццёвы побыт беларускіх хрысціян промнямі духоўнасці праз служэнне Госпаду, краіне, бліжняму.

Крыніцай святасці для кожнага хрысціяніна, які прагне ачышчэння, заўсёды з'яўляўся храм. Архітэктурныя збудаванні святыняў нясуць на сабе адметны адбітак мясцовых традыцый народнага мастацтва, якое выяўлялася як звонку, так і ў аздабленні інтэр'еру, нагадваючы аб тутэйшых рамёствах: кавальстве, разьбе па дрэву, вышыўцы, роспісе, кераміцы і інш. Адзін толькі прыклад з Лаўрэнцьеўскага летапісу, што ў канцы XVI ст. у Тураве сучаснага Жыткавіцкага р-на мелася каля 80-ці храмаў, аб якім згадваў архіепіскап Афанасій, упершыню ўзнаўляючы гісторыю беларускага хрысціянства, прымушае сур'ёзна паразважаць наконт набожнасці нашых продкаў¹. Разам з тым такі прыклад адмаўляе канцэпцыю савецкіх навукоўцаў, нібы дахрысціянская, паганская культура была больш значная, чым хрысціянскіх часоў — вялізнага гістарычнага шляху ў тысячу гадоў. Паколькі ў савецкія часы архітэктурныя збудаванні разбураліся, то такім чынам хітра вынішчаўся адзін з важных аргументаў гісторыі хрысціянства на зямлі беларусаў.

¹ Мартос А. Беларусь в исторической, государственной и церковной жизни. Буэнос-Айрес. 1966. С. 75.

Значнасць храмаў яшчэ і ў тым, што пры іх камплектаваліся архівы, дзе збіралася і захоўвалася гісторыя рэгіёна, даносячы нават інфармацыю аб такім жанры народнай творчасці, як песенная культура. Аказваецца, акрамя кананічных малітваў у храмах гучалі песні, складзеныя мясцовымі самавукамі: паэтамі, музыкамі, праслаўляючы Госпада, Яго Сына Ісуса Хрыста, Дзеву Марыю, Апосталаў. Узяць, да прыкладу, хаця б 75 песняў, запісаных у вёсцы Моталь Іванаўскага р-на Марыяй Саковіч, членам Пецярбургскага Імператарскага геаграфічнага таварыства.

У сваю чаргу, матывы арнаменту на народных вырабах важкімі аргументамі пацвярджаюць хрысціянскія вытокі беларускай культуры. А паколькі ёсць спецыяльнае выданне па такой тэме Міхаіла Кацара, то, ведучы гаворку па дадзенай праблеме, будзем спасылацца на знакі, пададзеныя ў яго кнізе². Дзіўна, чаму з 586 малюнкаў, прыведзеных у кнізе, ён анатаваў хрысціянскім сімвалам «крыжык» толькі пяць: №№ 313, 314, 315, 316, 545. Праўда, пад нумарам 316 няма наогул ніякай выявы крыжа. Калі апаненты могуць запярэчыць, што форма крыжа была вядомая і ў дахрысціянскія часы, то крыж менавіта грэчаскай формы ў беларускім арнаменце — адзін са значных адбіткаў хрысціянскай эпохі, а не паганскай.

На самай справе, у кнізе М. Кацара налічваецца каля 300 малюнкаў з адбіткам крыжа, а калі ад агульнага ліку адняць ілюстрацыі, якія не маюць дачынення да ткацтва і вышыўкі (разьба па дрэву, карункі, узоры прамысловых тканін), то атрымаецца, што большасць прыведзенага матэрыялу нясе яўную інфармацыю аб хрысціянскім пласце культуры ў арнаментальным мастацтве беларусаў.

Калі аўтар у частцы сваёй кнігі «Каханне і песня» ўзор габрэйскага арнаменту (мал. № 286, 288) ці татарскага (мал. № 282, 283, 293) падтасаваў да такой тэматыкі, то тут, як кажуць, паўбяды. Але калі ён адважыўся трактаваць эратычным зместам матывы, элементы якога адлюстроўваюць хрысціянскую сімволіку, напрыклад, мал. № 190, на якім — выявы матываў расліннага характару і крыж грэчаскай формы, карона, то гэта здзек з нацыянальнай культуры. Да таго ж слова «эротыка» замежнае, і яго не мог чуць маэстра ў размове з беларускімі кабетамі, а гэта ўжо не што іншае, як навуковая дэзінфармацыя, якая здольна завесці ў глыбокія нетры вучоных іншых краін свету.

У беларускім народным арнаменце сустракаюцца формы крыжоў: грэчаскі, лацінскі, патрыяршы, андрэўскі, румынскі, іерусалімскі, Ефрасінні Полацкай і іншыя. У расійскай навуковай літаратуры XIX ст. крыж Ефрасінні Полацкай значыцца, як «латарынгскі». Сугучнасць такога тэрміна нагадвае графства Латарынгію ў Германіі, а, значыць, і дазваляе меркаваць, што першыя беларускія князі адтуль паходзілі. У сваю чаргу не патрыяршы, а латарынгскі крыж на партрэце першага расійскага цара пацвярджае дадзеныя гісторыкаў аб беларускім паходжанні дынастыі Раманавых.

² Кацар М. Беларускі арнамент: Ткацтва, вышыўка. Мн., 1996.

Часам у арнаментальных узорах народных вырабаў можна заўважыць адразу формы крыжоў трох розных мадыфікацый, што мае месца на ручніку з вёскі Святляны Смаргонскага раёна, які ў 60-х гадах знаходзіўся ў царкве Святога Пятра.

Сёння на дзяржаўных сімвалах нашай краіны хрысціянскі знак адсутнічае, і ў нейкай ступені віна тут і мая. Чаму? Таму, што яшчэ ў 60-х гадах я пачала замалёўваць па вёсках арнамент, а ў 1968 змагла з асабістых калекцый падрыхтаваць адпаведную каляровую ўклейку для БелСЭ (т. 1). Пачуўшы гаворку аб замене дзяржаўных сімвалаў, павінна была, як праваслаўная веруючая хрысціянка пайсці да прэзідэнта, прасіць, каб пакінуў над хрысціянізаванай славянскай краінай крыж Ефрасінні Полацкай, нагадаўшы, што крыж грэчаскай формы на гербе самай багатай краіны Еўропы Швейцарыі, і гэты знак там не перашкаджае вернікам іншых канфесій: мусульманам, іудзеям, пратэстантам. Я толькі напісала тады запіску прэзідэнту і артыкул у штогоднёвік «Літаратура і мастацтва». Запіску яму, хутчэй за ўсё, не паказалі, а артыкул у газеце не дайшоў. Калі праз два месяцы панесла артыкул у «Вязду» — надрукавалі, але было ўжо позна.

Такая традыцыя нацыянальнага побыту, як прыдарожныя крыжы, хутка пачала ўзнаўляцца па ўсёй краіне з 90-х гг., з'яўляючыся яскравым доказам набожнасці беларусаў, да таго ж нагадваючы аб такіх відах творчасці народа, як разьба па дрэву, выраб рэчаў з мясцовых траў і кветак. Па вёсках, напрыклад, былога Свірскага раёна можна пабачыць крыжы, перавітыя гірляндамі з дзеразы, бруснічніку, што нагадвае вобраз змея — смерць, якую перамог уваскрэсеннем Ісус Хрыстос, даючы мажлівасць людзям пераз веру ў Яго выйсці з-пад сілы першароднага Адамавага грэху і атрымаць бяссмерце пасля адыходу з жыцця. Яшчэ на крыжах можна пабачыць ручнічкі ці фартухі. Першыя — ахвяра памерлым, другія ж кабеты вешаюць за грэх спакусы ці пазбаўленне ад цяжарнасці.

Першы крыж на ўсёй Магілёўшчыне за ўсе 70 год савецкай улады быў пастаўлены ў летапіснай вёсцы Баркалабава Быхаўскага раёна ў 1993 г. Тады прадаставілі мне магчымасць кампенсаваць пралікі савецкіх навукоўцаў і на практыцы даказаць хрысціянскія вытокі беларускага Купалля, паўтарыўшы абрад з вёскі Казляковічы Баранавіцкага раёна. Таму калгасныя сталяры хуценька змайстравалі і ўкапалі крыж на перакрываванні вуліц Баркалабава.

У вёсцы Казляковічы магчымасць плесці купальскі вянок менавіта каля прыдарожнага крыжа давалася маладой, цнатлівай дзяўчыне, а ёй магла дапамагаць толькі маці ці замужняя сястра. Сплёўшы з красак вялізны вянок, ускладвалі яго на дзве палкі, збітыя крыжам грэчаскай формы, утырквалі свечкі, тры разы абышоўшы з малітвай наўкола крыжа, неслі далей з песнямі да таго месца, дзе было назбірана ламачча, ускладвалі яго наверх, пасля чаго і загаралася купальскае вогнішча. Хоць ніхто ніколі з людзей не казаў, што купальскі агонь асвятчае святар, але праз свечкі, крыж, малітву

народ сам яго асвятчаў. А ў некаторых мясцінах, напрыклад у вёсцы Валеўка Навагрудскага раёна, для гэтай мэты выкарыстоўвалі засушаныя купальскія зёлкі, асвятчоныя ў храме на Яна папярэдняга года.

Купалле — гэта люстэрка паэтычнай душы беларускага народа. Толькі савецкія атэісты не здольны былі ўкараніцца ў духоўны свет нацыі, узняць веліч культуры, узгадаванай верай у Ісуса Хрыста і Яго Папярэдняка Іаана Хрысціцеля. Яны, як і расійскія міфалагі XIX ст., пачалі «перакрываць» імя Іаана мянушкай нібыта дахрысціянскага паганскага бога — Купалы, хаця Іван Насовіч у сваім слоўніку выразна абгрунтаваў назву і сэнс беларускага Купалля³. Перакрытае імя Іаана Папярэдняка — гэта другі значны захад у гісторыі хрысціянства па вынішчэнню памяці святога, а першы зрабіў у 362 г. Юліян Адступнік, калі даў загад спаліць храм у горадзе Севасціі, дзе захоўваліся мошчы. Захады Юліяна былі дальнабачнымі — вынішчыць матэрыяльныя сведчанні жыцця святога, без якіх раней ці пазней маглі ўзнікнуць сумненні наконт быцця на зямлі Прарока, які хрысціў Ісуса Хрыста. І вось у XIX–XX стст. зноў зроблена спроба ануляваць памяць, і на гэты раз мэта аказалася дасягнутай: спалохалася нават царква, пагадзіўшыся з хітрымі захадамі палітыкаў, нібы беларускі народ настолькі непаўнацэнны, што ўшаноўвае перад царкоўным святым Янам спярша нейкага паганскага бога Купалу.

Адметнасць і дыялектныя асаблівасці беларускай мовы садзейнічалі таму, што навукоўцы іншых нацыянальнасцей, не разабраўшыся, што і да чаго, увялі ў культуру беларусаў мянушкі багоў, якія быццам бы існавалі ў дахрысціянскія часы. Так, праз падручнікі па гісторыі задурманілі галовы школьнікаў богам Воласам, якога народ нібы лічыў апекуном жывёлы. Аднак польскі вучоны Г. Лаўмянскі даказаў, што ў славянаў такога бога ніколі не існавала. На яго думку, так хрысціяне X–XI стст. на сваёй мове называлі грэчаскага святога Уласія⁴. А царкве добра вядома, чаму Уласія Севасційскага (памёр каля 316 г.) яна выбрала ахоўнікам жывёлы. Вялікая колькасць мянушак багоў, прыпісаных беларускай традыцыйнай культуры, не што іншае, як этанакіраванае знішчэнне на зямлі славы Сына Божлага Ісуса Хрыста, хрысціянскіх святых.

Такім чынам, нам, беларусам, сёння вельмі сорамна і балюча, што мы не можам годна паказаць хрысціянам усяго свету народную культуру сваіх набожных продкаў, назапашаную за тысячы год.

³ Насовіч І. Слоўнік беларускай мовы. Мн., 1983.

⁴ Łowmiański H. Religia słowian i jej upadek. Warszawa, 1979. S. 107–119.

САКРАЛЬНОЕ ИСКУССТВО БЕЛАРУСИ МЕЖДУ ВОСТОКОМ И ЗАПАДОМ

Эпоха христианизации Восточной Европы является началом многовекового процесса приобщения славянских народов к европейской цивилизации, в котором западнорусским землям было суждено оказаться на границе византийского и западного культурного миров. Казалось бы, уже в этом географическом факторе заключались причины своеобразного и неизбежного «перетекания» встречных течений. Теоретически дело могло обстоять именно так, как на начальных этапах формирования искусства Византии, при широком использовании античных композиций и фигур¹, не говоря о преемственности в архитектуре².

Древняя Русь обратилась к усвоению византийского искусства в эпоху его расцвета, когда период иконоборчества остался позади и выработался законченный стиль, предопределивший дальнейшее развитие. В то же время порой сохранялось довольно много оригинальных чисто восточных черт. И, наконец, экспансия византийского искусства давала различные и явно неоднозначные результаты на западной почве³. Однако для нас в данном случае важнее примеры формирования национальных искусств под перекрестными воздействиями Византии и Запада, что, например, можно обнаружить в XII в. в Сербии⁴.

В границах современной Беларуси существовала в этот период иная ситуация, обеспечивающая приоритет византийской культурной традиции⁵. Её «врастание», проникновение в местный ландшафт оказалось определяющим в плане общей ориентации, тогда как конкретное усвоение

¹ См.: Айналов Д. В. Эллинистические основы византийского искусства. СПб., 1900; Strzowski J. Origin of Christian Church Art. Oxford, 1923; Grabar A. Christian Iconography: A Study of Its Origins. Princeton, 1968; Kitzinger E. Byzantine Art in the Making: Main lines of stylistic development in Mediterranean Art 3rd-7th Century. Cambridge, 1977.

² Schultze R. Basilika. Berlin, 1928; Menis G. C. La basilika paleocristiana nelle diocesi settentrionali della metropoli d'Aquileia. Vatican City, 1958; Crowfoot J. W. Early Churches in Palestine. London, 1941; Krautheimer R. Early Christian and Byzantine Architecture. Baltimore, 1967.

³ Demus O. Byzantine Art and the west. New York, 1970; Byzans und der Westen. Wien, 1984; Byzance. Entre l'Orient et l'Occident. Athènes, 1993.

⁴ Maksimovic J. L'art serbe du XIIe siècle entre Byzance et l'Occident // Actes du XVe Congrès International d'études byzantines. Athènes-1976. T. II. Athènes, 1981. P. 367–378.

⁵ Подробнее см.: Пуцко В. Аб еўрапейскім кантэксте сярэдневяковага мастацтва Беларусі // Беларусіка. Т. I. Мінск, 1993. С. 301–307; он же. Культура сярэдневяковай Беларусі паміж Візантыяй і Захадам: вынікі і праблемы вывучэння // Кантакты і дыялогі. 1997. № 4(16). С. 3–9; он же. Праблемы сярэдневяковай мастацкай спадчыны Беларусі // Кантакты і дыялогі. 1999. № 2–3 (38–39). С. 3–9.

«византинизмов» в искусстве вряд ли было широким и всеобъемлющим. Софийский собор в Полоцке, возведенный примерно в 1050-х гг., обнаруживает типологическую близость к кафедральным соборам в Киеве и Новгороде, но не имеет галерей: зато есть зима, характерная для константинопольских храмов. Сложение полоцкой архитектурной школы XII в., как установлено, связано с привлечением византийского мастера, судя по характерным приёмам, прослеживаемым в храме-усыпальнице в Евфросиньевом монастыре и церкви на Нижнем Замке в Полоцке, церкви Благовещения в Витебске и Борисоглебской церкви в Новогрудке⁶. Между тем, Спасская церковь Евфросиньева монастыря, середины XII в., представляет уже тип столпообразного храма, созданный иной традицией. Нет ничего удивительного в том, что имеют византизирующий характер и полоцкие фрески XI–XII вв., сохранившиеся большей частью фрагментарно (Софийский собор, Пятницкая церковь Бельницкого Борисоглебского монастыря, храм-усыпальница), за исключением Спасской церкви Евфросиньева монастыря, реставрационное раскрытие которых делает всё более определенными представления об их художественных качествах⁷. Характерные приемы стенописи и использование определенных моделей говорят о явной работе греческих мастеров, скорее всего не столичных. В Полоцке находились также византийские иконы, из которых самой известной являлась привезенная по просьбе преподобной Евфросинии, с изображением Богоматери⁸. Значение таких образцов для развития местного иконописания трудно переоценить и приходится только пожалеть о том, что от всего средневекового периода не сохранилось ни единого произведения полоцких мастеров или хотя бы его ближайшего списка.

В этом регионе, как установлено, хорошо были известны предметы византийского художественного импорта, главным образом амфоры и расписное художественное стекло, а также образцы мелкой пластики, находившие отклик в продукции местных ремесленников⁹. Самым элитарным произведением ювелирного искусства и одновременно великой национальной

⁶ Раппопорт П. А. О роли византийского влияния в развитии древнерусской архитектуры // Византийский временник. 1984. Т. 45. С. 189; он же. Зодчество Древней Руси. Л., 1936. С. 30–32, 82–83, 87–88.

⁷ Церашчатава В. В. Старажытнабеларускі манументальны жывапіс XI–XVIII стст. Мн., 1986. С. 12–48; Селицкий А. А. Живопись Полоцкой земли XI–XII вв. Мн., 1992; Пуцко В. Стилистические проблемы фресок Спасо-Евфросиниевского монастыря в Полоцке // Гісторыя і археалогія Полацка і Полацкай зямлі. Полацк., 1998. С. 231–248; Rusak H. R. Cathedral of St. Saviour and the Polacak Principality of the Medieval Rus' // Byzantinoslavica. T. LIX. 1998. P. 325–350.

⁸ Пуцко В. Аб Іконе Багамацеры Эфескай у старажытным Полацку // Полацк. 1991. №8. С. 16–20. Ср.: Шалина И. А. Икона «Богоматерь Одигитрия» — древняя святыня Софийского собора в Полоцке // Seminarium bulkanianum. СПб., 1999. С. 121–129.

⁹ Гуревич Ф. Д. Византийский импорт в городах Западной Руси в XII–XIII вв. // Византийский временник. 1986. Т. 47. С. 65–81.

святыней Беларуси является украшенный драгоценными камнями и перегородчатой эмалью золотой воздвижительный крест преподобной Евфросинии, изготовленный в 1161 г. мастером Лазарем Богшею¹⁰. Произведения художественного ремесла (особенно резные каменные иконки), в основном происходящие из археологических раскопок, дают представление о локальной традиции, становление которой состоялось опять-таки под явным воздействием византийской, отчасти даже константинопольской¹¹. Это в целом отвечает общему характеру полоцкого церковного строительства XI–XII вв.¹²

Однако византизирующие тенденции развития сакрального искусства этого западнорусского региона с XIII в. претерпевают уже существенные изменения. Все отчетливее проявляются признаки сближения церковного зодчества с западной строительной традицией¹³. На рубеже XIII–XIV вв., судя по материалам археологических исследований Верхней церкви Старого замка в Гродно и храма на территории Новогрудского замка, происходят изменения внешнего облика православных храмов¹⁴. Воздействие европейской готики достигает своего апогея в четырёхбашенных храмах в Сынковичах, Маломожейкове (Мурованке) и Супрасле. Костелы этого же времени, возведенные на территории Беларуси, выдаются соединением местной строительной традиции со средневропейской готикой: обычно одноапсидные, с одной башней главного фасада. С появлением бернардинцев и францисканцев, а со временем также бенедиктинцев и иезуитов, возникают ренессансные и барочные постройки. Наиболее известен иезуитский костел конца XVI в. в Несвиже. Переориентация церковного искусства на Запад в целом ряде случаев становится заметной именно в XVI в.¹⁵. Позже этому способствовала и Брестская уния 1596 г., хотя вельские деревянные храмы (православные и униатские) еще долго сохраняли традиционные формы¹⁶.

¹⁰ Алексеев Л. В. Лазарь Богша мастер-ювелир XII в. // Советская археология. 1957. № 3. С. 224–244.

¹¹ Pucko W. Średniowieczne kamienne ikonki z zachodnich obszarów Rusi // Biuletyn Historii Sztuki. R. LV. 1993. S. 9–19; он же. Візантійські мастацкі «Імпарт» пачатку XIII ст. паводле археалагічных знаходак у Беларусі і на Украіне // Беларусіка. Мн., 1994. Т. 3. С. 203–208; он же. Художественное ремесло Полоцкой земли (находки, явления, нерешенные проблемы) // Гістарычна-археалагічны зборнік. Мн., 1997. № 12. С. 195–206.

¹² Алексеев Л. В. Домонгольская архитектура Полоцкой земли в историческом переосмыслении // Российская археология. 1996. № 2. С. 96–110; Ганецкая І. Асаблівасці полацкага дойлідства XI–XII стст. у рэчышчы развіцця архітэктуры Цэнтральнай і Заходняй Еўропы // Гісторыя і археалогія Полацка і Полацкай зямлі. С. 71–76.

¹³ Кушнярэвіч А. М. Культывае дойлідства Беларусі XIII–XVI стст. Мн., 1993.

¹⁴ Трусов О. А. Памятники монументального зодчества Белоруссии. Мн., 1988. С. 50–53.

¹⁵ Пуцко В. Г. Сакральное искусство Беларуси XV–XVI вв. и европейские художественные стили // Русь-Литва-Беларусь: Проблемы национального самосознания в историографии и культурологии. М., 1997. С. 73–81.

¹⁶ Якімовіч Ю. А. Драўлянае дойлідства Беларускага Палесся. XVII–XIX стст. Мн., 1978.

Широкая европеизация униатского каменного строительства приходится в основном на XVIII в., когда храмы уже мало чем отличаются от костелов¹⁷.

Развитие белорусской иконописи прослеживается лишь с рубежа XV–XVI вв., когда еще господствует византийская иконография, но она уже в значительной мере подчинена стихии народного художественного творчества¹⁸. Общность истоков и путей развития с украинским иконописанием позволяет отчасти реконструировать более ранний этап и вместе с тем представить иконы Беларуси в более широком историко-культурном контексте¹⁹. Одни иконы XVI в. в целом выдержаны в «греческой манере», в других — рисунок и характер моделировки объемов видоизменены. Икона св. Параскевы из окрестностей Слуцка композиционно повторяет гравюру из Праздничной Минеи, напечатанной Божидаром Вуковичем в Венеции в 1533 г. Со временем воздействие европейской гравюры на иконопись сообщает последней элемент светскости, приближающий евангельские сюжеты к жанровым сценам. Этот процесс окцидентализации проходил неравномерно, и не всегда решающую роль при этом играла конфессиональная принадлежность мастеров и их заказчиков. В этом отношении, в частности, показательны иконы 1740-х гг. из Латыгова, органически сочетавшие глубокий архаизм с барочными формами в их фольклорной интерпретации²⁰. Однако здесь еще нет той нарочитой манерности, которая приходит несколько позже²¹. На очереди был академизм.

Литургическая книга рукописного периода её развития, исторически связанная с Беларусью, позволяет видеть образцы различных скрипториев, начиная с XI в., в том числе шедевры каллиграфического мастерства²². И на этом материале прослеживается тот же характер эволюции, что и в иконописи: византийско-балканский стиль в оформлении постепенно вытесняется европейскими, опять-таки чаще всего в их фольклорной интерпретации. Печатная книга уже изначально имела прозападный облик, как предназначенные для частного употребления издания Франциска Скорины, так и напечатанные позже богослужебные книги, порой украшенные различными

¹⁷ Kowalczyk J. Latynizacja i okcydentalizacja architektury greckokatolickiej w XVIII wieku // *Biuletyn Historii Sztuki*. R. XLII. 1980. S. 347–362.

¹⁸ Высоцкая Н. Ф. *Икананіс Беларусі XV–XVIII стагоддзяў*. Мн., 1994.

¹⁹ Пуцко В. Г. «Тёмные века» в истории украинской и белорусской иконописи // *Наш радавод*. Гродно, 1991. Кн. 3. Ч. II. С. 366–374; он же. *Иконопись Белоруссии XV–XVIII вв. в контексте восточноевропейского сакрального искусства византийской традиции* // *Наш радавод*. Гродно, 1992. Кн. 4. Ч. I. С. 60–69.

²⁰ Пуцко В. *Абразы з вёскі Латыгава: архаічныя тэндэнцыі ў беларускім ікананісе сярэдзіны XVIII ст.* // *Віцебскі шпытак*. 1996. № 2. С. 72–76; Вакар Л. *Барочная экспрэсія народнага абраза (стылістычны аналіз абразоў з вёскі Латыгава)* // *Там жа*. С. 83–86.

²¹ Пуцко В. *Абраз «Узнясенне» з сяла Барань (аб некаторых аспектах развіцця познеуніяцкага ікананісу)* // *Віцебскі шпытак*. 1997. № 3. С. 100–106.

²² Нікалаеў М. *Палата кнігапісная: Рукапісная кніга на Беларусі ў X–XVIII стст.* Мн., 1993.

сюжетными гравюрами. Впрочем, последние нередко воспроизводили как раз иконописные композиции, распространенные в Беларуси.

Судить о характере древнейшей богослужебной утвари позволяет уже упомянутый драгоценный воздвизальный крест, датированный 1161 г. Сохранились лишь отдельные фрагменты ковчега-реликвария раннего XIII в., украшенного гравированными изображениями святых, из Гродно. В XV–XVI вв. находятся в употреблении уже готические потиры, причем изначально предназначенные для православных храмов, о чем свидетельствуют выгравированные изображения и надписи. В XVII в. можно встретить изделия в стиле барокко²³. Только по своей типологии они отличаются от католической церковной утвари, как и позже, в период господства стиля рококо²⁴. До недавнего времени, за исключением незначительных археологических фрагментов палицы из Полоцка, оставалось неизвестным литургическое шитье. Теперь этот пробел восполнен благодаря обнаруженным оплечьям фелоней и покровцам середины XVI в., обнаруживающим много общего с украинскими золотными вышивками, и в то же время имеющим свои отличия²⁵. Речь идет об остатках ризницы Кутейнского монастыря. Оказывается, оплечья фелоней принято было украшать вышитой многофигурной композицией Деисуса. Единственный известный на сегодняшний день деревянный резной, в серебряной оправе крест белорусского происхождения первой трети XVII в. сохранился в Калуге²⁶. По типологии, манере он напоминает афонские изделия византийского стиля, «греческой резьбы».

Если подвести итог сказанному, то надо особо подчеркнуть прозападный общий характер сакрального искусства Беларуси, установившийся к середине XVII в., ко времени русско-польской войны, приведшей к включению части белорусских земель в состав Русского государства. В памяти русских еще свежи были память о Смутном времени, и в качестве своего рода реванша они теперь опустошают Речь Посполитую, фактически Беларусь. Отныне этот регион оказывается интегрированным в культуру России, со всеми отсюда вытекающими последствиями²⁷.

²³ Высоцкая Н. Ф. Дэкаратыўна-прыкладнае мастацтва Беларусі XII–XVIII стст. Мн., 1984.

²⁴ См.: Кулагин А. Н. Архитектура и искусство рококо в Белоруссии: (В контексте общеевропейской культуры). Мн., 1989.

²⁵ Чернилово Л. М. Памятники лицевого шитья из Валдайского Иверского монастыря // Древнерусское художественное шитье. М., 1995. С. 149–160.

²⁶ Пуцко В. Г. Из ризницы Троицкого Лютикова монастыря // Сквозь века... Калуга, 1999. С. 20–27.

²⁷ Подробнее см.: Пуцко В. Г. Восточнославянские искусства рубежа XVII–XVIII веков в системе культуры Русского государства // Филевские чтения. Вып. VII. М., 1994. С. 33–51; он же. Национальный и социальный факторы в истории восточнославянских культур // Проблемы славяноведения. Вып. I. Брянск, 2000. С. 26–39.

МІФ І ФАЛЬКЛОР (СВЕТАЎЯЎЛЕНЧЫ АСПЕКТ)

Міф і фальклор — вось тое поле, на якім вырастае народны дух. Але што такое міф, у якім дачыненні да фальклору ён знаходзіцца? Як у адным, так і ў другім выяўляецца душа народа, яго рознасць і яго лучнасць з іншымі? М. Сцяблін-Каменскі сцвярджае, што міф — гэта апо-вед, змест якога ўспрымаўся як праўда нават тады, калі ён быў у вышэйшай ступені непраўдападобны. А калі так, то міф нічога не мог «значыць», ён не знак, не сімвал, але аформленая ў слова рэчаіснасць¹. Міф не мае зашыфраванага сэнсу, ён прынцыпова не алегарычны, а, значыць, ён не выдумка, не мастацкі твор, увогуле — не твор. Гэта самастойны свет, які можна зразумець толькі паводле яго ўласных законаў. Міф паўстае перад свядомасцю як «цалкам аб'ектыўная рэальнасць» (Касірэр). Таму ён выключае адрозненне знака і значэння, вобраза і прадмета, фантазіі і рэчаіснасці. Архаічная свядомасць не ведае дуалізму, што так характэрна для рэлігіі і філасофіі: для гэтага ў архаічнай свядомасці няма ніякіх падстаў. Першабытны чалавек не аддзяляе сябе ад «натуры», бо нідзе яе не бачыць, не ўспрымае яе як штосьці асобнае і адметнае. Таму ў яго свядомасці адсутнічае ўяўленне «звышнатуральнага», якое б супрацьстаяла «натуральнаму». Для гэтай свядомасці фантазіі і ілюзіі, вераванні і прымхі былі такой жа рэальнасцю, як і сам рэальны свет. Звышнатуральнае ёсць працяг і дапаўненне рэальнага. Для міфалагічнай свядомасці звышнатуральны свет нічым не адрозніваецца ад рэчаіснасці, бо яна, гэтая свядомасць, сутыкаецца з ім на кожным кроку, заўжды мае дачыненне да звышнатуральнага.

Міф заўсёды пераносіць нас туды, дзе ўсё набывае сваю натуральнасць, бо там вытокі, пачатак і завяршэнне акта тварэння таго, што існуе і цяпер. Менавіта таму міфалагічнае мінулае ніколі не завершанае: яно толькі пачатак таго, што сягае да сучаснасці. Яно рэальнае і рэальнае максімальна. Гэтая рэальнасць міфалагічнага свету палягае на актуальнасці свядомасці і дасягаецца праз гэтую свядомасць: «...не падлягае сумненню, што ў кожным міфе, якім бы фантастычным ён ні быў, усе яго асобныя элементы — гэта заўжды вобразы той рэчаіснасці, у якой яны ўзнікаюць. Аднак сувязь паміж гэтымі элементамі абумоўлена ўнутранай рэчаіснасцю чалавечай свядомасці, а не рэчаіснасцю, знешняй адносна чалавека»². І ў гэтым сэнсе міф не толькі і не проста вобраз свету, хоць такім ён ёсць на самай справе. Але найбольш істотна тое, што міф «звязвае» элементы рэальнасці на

¹ Стыблін-Каменскі М. І. Миф. Л., 1976. С. 4–6.

² Тамсама. С. 42.

падставе і ў адпаведнасці з рэальнасцю свайго ўнутранага свету. Як міфалагічны час актуалізуецца праз імкненне свядомасці да максімальнай рэальнасці, так і міфалагічная прастора «ўваходзіць» у свядомасць: гэта не знешняе адносна свядомасці «месца», а ўнутранае бачанне свету, якое не супрацьстаяць рэальнаму, а і ёсць рэальнае. Гэтак жа міфалагічная свядомасць не выдзяляе і не аддзяляе матэрыяльнае і ідэальнае.

Свет, у якім жыву старажытны чалавек, нічым прынцыпова не адрозніваўся ад свету, які гэты чалавек бачыў. Свет фантастычны здаваўся не меней матэрыяльным, чым рэальны. Хутчэй наадварот: вобразы свядомасці, дзякуючы сваёй актуальнасці і выразнасці, больш матэрыяльныя, чым паветра, пах і інш. Вось чаму духі для гэтай свядомасці існуюць не толькі рэальна, але і матэрыяльна: яны заўсёды прымаюць аблічча звера, птушкі, пэўнага прадмета або чалавека. Але і ва ўжо згаданым звычайным сэнсе слова (чад, пах і г. д.) дух цалкам матэрыяльны для гэтай свядомасці. М. Федароўскі расказвае, што каб выгнаць д'ябла са стайні, вымазвалі каня чалавечым памётам або падвешвалі забітую сароку. Часцей карысталіся апошнім сродкам, бо д'ябал «за памёт часам са злосці мог пераламаць каню нагу, або пераб'е чым каня»³. Гэтая асабліваць міфалагічнай свядомасці — матэрыялізацыя ўсяго існуючага — пацвярджаецца закліццямі беларусаў. Чараўнік мог заклінаць непасрэдна на суб'екта, але калі той з нейкай прычыны быў недасягальны, то заклінец рабілася «на вецер». Выпушчанае чараўніком, яно рабілася самастойнай рэчаіснасцю, ляцела з ветрам і падала на таго, каго спатыкала, а калі не спатыкала нікога, то падала на дрэва, якое неўзабаве і высыхала⁴.

Тут выяўляецца яшчэ адна характэрная ўласцівасць міфалагічнай свядомасці, звязаная з роляй логікі ў ёй. Аб гэтай свядомасці нельга сказаць, што яна пралагічная або, тым больш, алагічная. «Чалавецтва не ведае дзвюх розных форм мыслення — пралагічнай і лагічнай, адзеленых адна ад адной мурамі; гэта толькі розныя разумовыя структуры, якія існуюць у адным і тым жа грамадстве і часта — а можа і заўжды — у адной і той жа свядомасці»⁵. Гэта значыць, што міфічная свядомасць не пазбаўлена логікі, але мысленне ў строгіх катэгорыях прычыны-наступства не ёсць для гэтай свядомасці неабходнасцю і прысутнічае толькі ў тых вузкіх сферах архаічнага светапогляду, якія стаяць бліжэй да штодзённых практычных патрэб чалавека. Што сучаснай свядомасцю ўспрымаецца як алагічнае, міфалагічная свядомасць успрымае нармальна. Бо ў гэтай свядомасці свая логіка.

Леві-Бруль пісаў, што мысленне пралагічнае зусім не ёсць мысленнем алагічным: яно па-свойму лагічнае. З пункту гледжання логікі ведзьма-

³ Federowski M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Warszawa, 1958. S. 171.

⁴ Pawluczuk W. Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej. Warszawa, 1972. S. 72–75.

⁵ Леви-Бруль. Первобытное мышление. М., 1970. С. 4.

рапуха — штосьці алагічнае. Зусім інакш разважае архаічнае мысленне: калі кожная ведзьма падобная на рапуху, то кожная рапуха падобная на ведзьму. Хто скажа, што гэта не логіка? Архаічны чалавек хоць і карыстаўся тымі ж фармальнымі правіламі, што і сучасны чалавек, але карыстаўся інакш і інакш класіфікаваў свет. Міфалагічная свядомасць і чалавека, і элементы прыроды змяшчала ў адзіную сістэму каардынат. У рэчах і з’явах прыроды гэтая свядомасць адкрывала заўжды нейкую іх глыбінную існасць «людскасці», так жа як у чалавека тая свядомасць заўжды знаходзіла «глыбінную прыроднасць». Адносіны чалавека і свету надзвычай простыя і непасрэдняыя. «Ведаць, значыць аб’ектывізаваць, аб’ектывізаваць азначае праекціраваць у знешнасць як штосьці чужое тое, што падлягае пазнанню»⁶.

Якое месца ў гэтым свеце належыць чалавеку? Гэтая праблема не толькі не ўсведамлялася міфічнай свядомасцю, яна там нават не была пастаўлена як праблема. У гэтым свеце, як ён успрымаўся міфалагічнай свядомасцю, чалавек і свет не супрацьстаялі адзін аднаму, а суіснавалі адзін у адным.

Гэтыя элементы свету — прыродны і чалавечы — звязваліся ў адно цэлае з дапамогай панпсіхізму, так характэрнага для міфічнай свядомасці. Свет прынцыпова быў светам людскім. Усё ў гэтым свеце — ад неба, зорак, месяца і сонца да зямлі, вады, дрэва, птушкі — усё было жывым і ўсё магло быць і прыязным, і варажым у адносінах да чалавека. Значыць усё ў гэтым свеце нясе на сабе пэўную чалавечнасць. Праз антрапамарфізм свет раслін і свет звяроў лучыўся з чалавечым светам, і лучнасць гэтая насіла інтымны характар. «Жонка памерла, а ты кукуй з дзецьмі». «Адзінокая я, як зязюля». Птушка тут — голас душы чалавечай. Сумны голас жонкі, якая па смерці мужа лётае па свеце ды кліча і кліча: «Якуб, Якуб, Якуб»⁷. Гэтая антрапаморфная градацыя пераносіцца і на хатніх жывёл. Паводле Ч. Пяткевіча, паляшук казаў: «вол — божы сакол, конь чортаў падгузнік, бо на ём чорт ездзіць. На вала нябось не пасмее ўсесціся нячыстая сіла, бо яму не роўня, бо вол звер хрышчоны, ён Хрыста няньчыў. Вол звер рабацяшчы, ён калі паскубе, то часу не глуміць, так і чутна, калі траву скубе: жах! жах! жах! паскубе дай жуе жвачку аддыхаючы. А паслухай, як конь жарэ: жах! скрыг! скрыг! жах! жах! скрыг! скрыг! — вядома ж гультай, прэ дай прэ ў свой трыбух, бы нача ў нейкую прорву, а волік-саколік наесца дай аддыхае»⁸.

Міф — гэта свет, што ствараецца праз слова. Міф — гэта слова, якое, прамаўляючыся, стварае свет. Вось чаму міф, прынамсі першабытны, паўстае тоесным эмпірычнай рэальнасці. Апошняя ёсць толькі аб’ектывізаваным вынікам суб’ектыўнасці. Пры гэтым згаданая аб’ектывізацыя ажыццяўляецца без усведамлення яе суб’ектам. Менавіта таму і адсутнічае выдзяленне, аддзяленне і супрацьпастаўленне гэтых двух светаў —

⁶ Леви-Брюль. Первобытное мышление. С. 4.

⁷ Pawluczuk W. Światopogląd jednostki... S. 82.

⁸ Pietkiewicz Cz. Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Warszawa, 1938. S. 76.

прыроднага і чалавечага. Адсюль і той сінкрэтызм, што так уласцівы міфалагічнай свядомасці.

Адметнай асаблівасцю міфалагічнай свядомасці ёсць яе рэтраспектыўнасць: яна заўжды звернутая да мінулага, да «залатога веку», дзе яна шукае страчаную годнасць, роўнасць і свабоду. Міф — гэта ўяўленне пра тое, якім чалавек яшчэ не быў, але вельмі хоча стаць. І вось менавіта праз гэта міф не толькі рэтраспектыва, але і перспектыва. Ён туга, ён мара, ён надзея на прыход чалавека, якога яшчэ няма, але без якога свет няпоўны, нялюдскі, нечалавечы. Таму міф — гэта праект новага свету, у якім чалавек вяртаецца да самога сябе як чалавека і ўсведамляе сваю аднасць са «сваімі-другімі». Гэтым міф істотна адрозніваецца ад фальклору. Паводле У. Конана, фальклор па самой сваёй прыродзе скіраваны супраць дагматыкі жыцця⁹. Гэта своеасаблівая гульня, змест якой цалкам задаецца свабоднай творчасцю, якая, аднак, не вядзе да свабоды. Гэта толькі фантазія, якая стварае ідэал, фармулюе мэты, але не мае сродкаў іх рэалізацыі.

Хоць можна сказаць, што фальклор сам і ёсць сродкам і спосабам рэалізацыі, але не ўласнага ідэалу, а таго праекта, якім з'яўляецца міф, ды рэалізацыі фантастычнай, праз фантазію і ў форме фантазіі. Таму змястоўна і міф, і фальклор ілюзорныя, але ілюзорныя па-рознаму. Ілюзорнасць міфа не адрозніваецца ад рэчаіснасці, яна і ёсць рэчаіснасць, якая «замацоўвае», а часам і табуіруе наяўную структуру быцця (як прыроднага, так і сацыяльнага), але ж адначасова стварае «праекцыю» яго ў будучыню як быцця належнага. Ілюзорнасць жа фальклору — гэта ідэальнасць створанага свету. Пазітыўнае значэнне тут маюць вобразы ўяўныя, створаныя чалавекам у яго фантазіі і супрацьпастаўлення «не-рэальнай» рэчаіснасці, «не-ісціннай» прыродзе. Ілюзорнасць фальклору — гэта ўжо ўсвядомленая і адрозная ад «данасці» ілюзорнасць. Таму, калі міф замацоўвае і асвятляе гэтую данасць, то фальклор упершыню ставіць пытанне аб удасканаленні яе на падставе «праекта», якім з'яўляецца міф, і ў адпаведнасці з ідэалам. Міф яднае архаічную супольнасць індывідаў у родавую цэласнасць і рэгульнае яе адносіны з іншымі супольнасцямі і знешнім асяроддзем. Міф — гэта недасканалы свет недасканалага чалавека, перанесены ў сферу фантазіі, дзе ён набывае дасканаласць і «сапраўдную» рэальнасць. Міф таму арыентаваны на прыроду, у якой ён адкрывае і ўхваляе моц і сілу.

Галоўная ж функцыя фальклору — эстэтычна-мастацкая, ён ужо творчасць, скіраваная на маральнасць. Фальклор адпавядае таму ўзроўню развіцця свядомасці, які дае магчымасць адрозніваць рэальнасць і фантазію, існуючае і створанае, але не дае сілы фантазію (ідэал) увасобіць у жыццё. Фальклор таму ёсць перадумовай і пярэдаднем палітычна-ідэалагічнага і навуковага засваення свету, дзе і ствараюцца схемы спалучэння ідэалу з рэальнасцю — гэтыя праграмы практычнай дзейнасці. «У фальклоры і міфалогіі

⁹ Конан У. Ля вытокаў самапазнання. Мн., 1989. С. 35.

ёсць агульныя пункты сутыкнення ў гнасеалагічным (пазнавальным) і анталагічным (у сэнсе гістарычнага быцця-існавання) аспектах: па-першае, абодва збліжаюцца з мастацкай канкрэтна-вобразнай формай пазнання, па-другое, яны блізкія паміж сабой тым, што, узнікшы ў данавуковую эпоху, працягваюць існаваць і ў перыяды ўсебаковага развіцця навуковых ведаў, дапаўняючыся да канкрэтна-гістарычных форм цывілізацыі. Пры гэтым яны па-рознаму, з неаднолькавым вынікам выконваюць функцыю своеасаблівага «прынцыпу дапаўняльнасці»: фальклор дапаўняе прагалы ў прафесійным мастацтве, а міфы нярэдка «цэментуюць» (з адмоўным знакам) фрагментарнасць навуковых ведаў, надаюць свой «сэнс» і «каштоўнасць» грамадска-палітычным структурам ці ідэалагічным сістэмам¹⁰.

Ва ўказаным працэсе выяўляюцца два накірункі. Па-першае, адбываецца гуманізацыя і эстэтызацыя міфа. Анталагічны кансерватызм, маральны рыгарызм, табуіраваныя формы паводзін «размываюцца» свабоднай творчасцю, набываючы характар эстэтычных вобразаў, мастацкіх ідэй і сюжэтаў. Міф як форма ідэалагічнага адчужэння чалавека паступова ператвараецца ў «субстрат» фальклору, у сродак мастацкага выяўлення. Тое, што было аб'ектам веры, ператвараецца ў мастацкі вобраз і ў сродак мастацкай творчасці.

Па-другое, адбываецца пэўная «міфалагізацыя» фальклору. Пранікненне ў яго ідэй, сюжэтаў і вобразаў міфалогіі надаюць фальклору прыкметы светаўяўлення, набліжаючы яго да філасофіі. Тое, што было проста мастацкай ідэяй, набывае статус максім светапогляду. З гэтага пункту гледжання фальклор быў этапам і адначасова сродкам пераходу ад міфа да філасофіі. Міфічная ідэалогія ператвараецца ў філасофскія прынцыпы праз фальклор, праз мастацкую апрацоўку яе. У гэтым працэсе фальклор пераадольваў архаічны сінкрэтызм і адначасова захоўваў характэрнае для яго адзінства думкі, вобраза і дзеяння. Гэта істотна аддзяляе фальклор ад філасофіі, навукі і прафесійнага мастацтва, надаючы яму статус надзвычай функцыянальна дзейснай структуры. Дзякуючы гэтаму фальклор становіўся не проста народнай творчасцю, а народнай культурай, у якой акумуляваны традыцыі, звычаі, спосабы і формы светаўспрымання, а значыць — самабытнасць народа, яго нацыянальная адметнасць. Фальклор адрозніваецца ад міфа і тым, што ён не толькі аддзяляе творчы мастацкі вобраз ад свету, але і ўступае ў апазіцыю афіцыйным культуравым відовішчным формам. У гэтым сэнсе ён адмыслова і прынцыпова «двухмерны»¹¹. Фальклор — гэта сфера, з якой у жыццё, у рэальны свет бытавання чалавека пераносіцца мэта гэтага бытавання, ідэал, якому гэтае бытаванне павінна адпавядаць. І адначасова гэта сродак пераадолення санкцыянаванага, усталяванага.

¹⁰ Конан У. Ля вытокаў самапазнання. Мн., 1989. С. 34.

¹¹ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 10.

Праз фальклор адбываўся пошук новых форм прысутнасці чалавека ў свеце, спосабаў тварэння новага стану жыцця. Таму фальклор можна разглядаць як першасную эстэтычную канцэпцыю свету, у якой космас, соцыум і індывід зліваюцца ў адзінае існае. І менавіта таму ў фальклорным вобразе Сусвету ідэальнае, атрымаўшы сваю значнасць, нідзе і ніколі не адасабляецца ад «жывога», рэальнага, яму не надаецца самастойнае існаванне. Ідэальнае тут спалучана з рэальным як мэтазгоднасць яго існавання, якое толькі і ёсць татальнасць рэчаіснасці. Функцыя фальклору ў гэтым сэнсе дваістая: з аднаго боку, адбываецца эстэтызацыя, а праз яе і ўзвышэнне рэчаіснасці да ідэалу, гарманізацыя сферы бытавання, а з другога — «абытаўленне» ідэальнага, прыніжэнне яго да ўзору, што ў значнай ступені зніжала яго абстрактнасць і рабіла даступным для масавай свядомасці.

Фальклор не перабольшвае ні дасканаласці свету, ні яго жахлівасці. Усё залежыць ад пазіцыі чалавека, ад яго творчай здольнасці да эстэтычнага пераўтварэння свету. Праз талент творцы ў працэсе творчасці звычайнае не ператвараецца ў цуд, а толькі спалучаецца з ім. У гэтым спалучэнні цуд «прызямляецца», а звычайнае ўзвышаецца да цуду, вынікам чаго паўстае «цуд звычайнага свету», звычайнасць характава, створанага талентам. Творчая здольнасць чалавека — гэта злучнік неба і зямлі, ідэалу і нормы, гэта адкрывальнік праўды: ад сэрца да сэрца. Ідэал — спакуса да пазнання будзённай звычайнасці, у якім яна набывае незвычайныя рысы. Ідэал не сродак узнясення над звычайным, а толькі спосаб ператварэння звычайнасці ў звычайнае свята. Само ж свята — фальклорнае (народнае) свята — было нібы сродкам узвышэння над афіцыйным, санкцыянаваным, у ім таму не адчувалася завершанасці, догмы. Яно ад пачатку і да канца плыць, зменліваецца, нараджэнне. Свята як першасная форма культуры — гэта не проста адпачынак і не проста грамадская дзея. Свята — гэта светапогляд у яго практычным увасабленні, гэта светапогляд у дзеянні.

Свята заўсёды паўстае як практычная дэманстрацыя жыцця, якім яно павінна быць, гэта часовая спроба жыць у адпаведнасці з ідэалам. Вось жа гэты ідэал, вышэйшая мэтавасць і надавалі святаму святочнасць. «Святочнасць, — паводле М. Бахціна, — становіцца тут формай другога жыцця народа, які часова ўваходзіў ва ўтапічнае царства ўсеагульнасці, свабоды, роўнасці і дастатку»¹². Свята і тыя рытуальныя дзеянні, якімі яно суправаджалася, паўставала як асэнсаванне (часта рэлігійнае, фантастычна-містычнае) рэчаіснасці. Але свята, як, дарэчы, і фальклор наогул, было не толькі формай асэнсавання свету. Для людзей — удзельнікаў свята яно было сродкам уздзеяння на ўмовы бытавання. Змест свята ці фальклорнага твора нёс не толькі і не проста эстэтычную нагрузку. Гэты змест быў дзейным, актыўным

¹² Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. С. 14.

і неабходным сродкам уздзеяння на свет, і эфектыўнасць гэтага ўздзеяння была не меншая, чым эфектыўнасць працы. Таму, акрамя функцыі чыста эстэтычнай, фальклор выконваў і функцыю дзейна-магічную. Гэта надавала зместу фальклорнага твора дваістую прыроду. З аднаго боку, ён быў эстэтычным увасабленнем творчасці, а з другога, — сімвалам, у якім адлюстравваўся і праз які перадаваўся нашчадкам схематызм паводзін. Фальклор у гэтым сэнсе быў увасабленнем родавай памяці і сродкам сувязі членаў традыцыйнай супольнасці. «Наіўнае, «нелагічнае» спалучэнне чарадзейнага пачатку з практычна выхаваўчым, фантастычнага з натуралістычным і ў той жа час натуральнасць і наіўная дысанансавая гармонія — вось што асабліва ўражае нас у эстэтыцы фальклору...»¹³.

Такім чынам, як міф, так і фальклор — гэта рэакцыя здзіўленага чалавека, душа якога ўстрыожана таямніцамі адкрытага свету: ты такі ж, як і я. Гэта пачатак пазнання, але гэта і ўмова выжывання. Свет, як сфера біялагічнага бытавання гэтым актам ператвараецца ў арэну чалавечага дзеяння, у якім свет набывае рысы чалавека, робіцца чалавечым светам, светам для чалавека. У гэтым — не проста і не толькі ідэалізацыя. Уключаючы праз адухаўленне, ачалавечванне свет у сферу сваіх інтарэсаў, чалавек выпрацоўваў схемы практычнага (але практычнага па-чалавечы) засваення яго. Таму ў гэтай духоўнай глыбіні вытокі людскасці, чалавечнасці, там пачатак еднасці чалавека з людзьмі і светам.

Адзіныя ў такой функцыі ачалавечвання свету міф і фальклор розныя ў яе ажыццяўленні. Міф арыентаваны на прыроду, фальклор — на духоўнасць чалавека. Міф ухваляе фізічную сілу, фальклор — сілу розуму і духу. Міф — гэта свет, фальклор — вынік творчасці. Але абодва яны — глыбінная аснова светапогляду.

¹³ Калеснік У. Тварэнне легенды. Мн., 1987. С. 220.

Эдуард Дубянецкі (Мінск)

ХРЫСЦІЯНСКІЯ ЭЛЕМЕНТЫ Ў БЕЛАРУСКІМ ФАЛЬКЛОРЫ

У якасці *прадмета* даследавання выступаюць хрысціянскія матывы, сюжэты, уяўленні, што адлюстраваны і зафіксаваны ў творах беларускай народнай творчасці. *Аб'ектам* даследавання выступаюць разнастайныя беларускія фальклорныя творы — найперш легенды і паданні, прыказкі і прымаўкі, песні. Пад тэрмінам «хрысціянскія элементы» маюцца на ўвазе такія словы і словазлучэнні, у якіх закранаюцца асобныя аспекты, матывы, персаналіі хрысціянскай рэлігіі (напрыклад, Бог, Гасподзь, Ісус

Хрыстос, Багародзіца, Святы Дух, Анцыпар, святыя Ілля, Мікола, Пётра, Юрый, рай і пекла, крыж, малітва, і г. д.).

У беларускім фальклоры захавалася мноства легенд і паданняў, якія трактуюць праблемы стварэння свету, чалавека некананічна, г.зн. не так, як прынята ў Святым Пісанні ўсіх хрысціянскіх народаў — Бібліі. Легенды і паданні, якія распавядаюць пра стварэнне Сусвету, зямлі, называюцца «*касмаганічныя*». Ёсць некалькі адпаведных беларускіх фальклорных твораў, дзе закранаюцца разнастайныя пытанні касмагоніі — паходжання Сусвету, неба, зямлі. Напрыклад, у легендзе «Адкуль свет пайшоў» адзначаецца, што «Бог стварыў свет». Яшчэ адна легенда пад такой жа назвай «Адкуль свет пайшоў» мае наступны выгляд (у поўным варыянце): «Неба зроблена так, што яно мае сем сталак, ці пёнтраў. Мы бачым толькі першае неба. А Бог жыве аж на сёмым. З чаго зроблена неба, ніхто не ведае»¹. У легендах «Як узніклі балоты» і «Чортава балота» падкрэслена, што Бог калісьці пасеяў зямлю, а балоты зрабіў чорт².

У хрысціянстве пра стварэнне свету гаворыцца наступнае: «Упачатку Ты, Гасподзь, заснаваў зямлю, і нябёсы — справа рук твоіх» (Пс. 101: 26). Акрамя таго, «Ён (Бог) павяляе сонцу Свайму ўзыходзіць над злымі і добрымі і пасылае дождж на праведных і няправедных» (Мц. 5: 45). У хрысціянстве традыцыйна лічыцца, што Бог — Стваральнік усяго існага ў свеце — паступова, на працягу шасці дзён, стварыў увесь Сусвет і ўсё ў ім. У Бібліі гаворыцца, што «ўпачатку стварыў Бог неба і зямлю», затым Ён аддзяліў святло ад цемры, стварыў раслінны і жывёльны свет, а пазней вырашыў зрабіць чалавека ўладыкай над усім жывым. Стварэнне чалавека адбылося ў шосты дзень (Быц. 1: 26). Затым, па заканчэнні акта стварэння, Бог адпачываў ад «усіх спраў Сваіх, якія рабіў» (Быц. 2: 3). Усё ў свеце Бог стварыў «хораша», і свет гэты ўпачатку быў дасканалы і беззаганны.

У беларускіх народных легендах і паданнях Бог, у адрозненне ад кананічна-тэалагічных уяўленняў, можа хадзіць па зямлі, вандраваць па асобных мястэчках, вёсках, хатах (нярэдка разам з апосталамі і святымі), свабодна размаўляць з «простымі смяротнымі», дапамагаць ім або, наадварот, караць іх за грахі, помсціць людзям за іх дрэнныя ўчынкi, спрачацца і змагацца з нячыстай сілай і да т. п. Легенда «Чаго пярун» пачынаецца з наступнай фразы: «Споруваў Бог (Ілля) з нячысцікам...»³. У іншых беларускіх легендах (напрыклад, «Адкуль мядзведзь») адзначаецца, што калісьці Бог хадзіў па зямлі «старэнькім старычком, старцом»⁴. У той жа час у хрысціянстве адзначаецца, што «Бога ніхто ніколі не бачыў» (1 Ін. 4: 12), або «Сапраўды Ты — Бог сакравенны» (Іс. 45: 15).

¹ Легенды і паданні. Мн., 1983. С. 37.

² Тамсама. С. 37–38.

³ Тамсама. С. 45.

⁴ Тамсама. С. 54.

Для беларускіх *касмаганічных* легенд уласцівы своеасаблівы дуалізм светатварэння. Гэта выяўляецца ў тым, што ў многіх народных легендах і паданнях антыподам, антаганістам Бога выступае найчасцей «чорт», або д'ябал, сатана, нячысцік, Люцыпар. Пры гэтым чорт нібы ў супрацьвагу Богу стварыў «балоты ды ўсялякую тхланю»⁵. У легендзе «Як узніклі балоты» паведамляецца, што чорт паклаў шмат зямлі ў сваё горла, а потым пачаў рыгаць, з чаго ўрэшце ўзніклі першыя балоты⁶. У легендах «Бог і д'ябал» і «Адкуль узяліся горы ды балоты» паведамляецца, што ад злосці і зайздрасці ў сувязі з тым, што Бог так прыгожа, добра (гладзенька, кругленька) стварыў зямлю, чорт пачаў хапаць зямлю сваімі кіпцюрамі і раскідваць яе — там, дзе ён кідаў зямлю, паўсталі горы, курганы, а туды, куды ён пляваў, узніклі балоты, імхі. Прычым у той жа час, калі Бог тварыў зямлю, чорт «ужо быў, сядзеў ён за кустом і ад злосці аж тросся»⁷. Больш за тое, у легендзе «Паходжанне гор і балот» гаворыцца, што «дз'явал дабыў пяску са дна мора, а Гасподзь з этага пяску прасцёр зямлю роўна-шырако, як кляновы ліст. Дз'явал (ён быў у вобразе лебедзя) утаіў у насу зямлі і панатварыў з тэй зямлі балот, трасін, гор»⁸.

У хрысціянскай традыцыі прынята лічыць, што Бог з'яўляецца ўсемагутным і ўсеўладным: «Гасподзь будзе ўладарыць ва векі і ў вечнасці» (Зх. 15: 18), «Чалавекам гэта немагчыма, але не Богу; бо ўсё падуладнае Богу» (Мк. 10: 27). У хрысціянстве лічыцца, што «Бог ёсць любоў» (1 Ін. 4: 8), «Шчодры і міласцівы Гасподзь, доўгацярплівы і шматміласцівы» (Пс. 144: 8). У хрысціянстве гаворыцца, што Бог — гэта «Айцец ваш Нябесны»; «Бог не далёка ад кожнага з нас: Бо мы жывём і рухаемся і існуем» (Дз. 17: 27–28); Бог жыве «на вышыні нябёсаў» (Іс. 57: 15). Гэта значыць, што па сутнасці Бог блізкі да чалавека, іманентны яму; Бог жыве ў душы, у сэрцы шчыра веруючага чалавека. У хрысціянстве зафіксавана, што «Гасподня — зямля і што напаўняе яе Сусвет і ўсё жывучае ў ім» (Пс. 23: 1). Паводле хрысціянскіх уяўленняў, д'ябал — гэта адпаўшы з неба анёл, які спачатку жыў у «горнім свеце», а потым па волі Бога быў скінуты «з неба, як маланка» (Лк. 10: 18). Падобныя погляды знайшлі адлюстраванне ў беларускай легендзе «Чаму чэрці ў балотах жывуць»: «Быў адзін дужа прыткі анёл на небе і не хацеў ужо Бога слухаць; дык Бог яго выкінуў з неба далоў за Анцыпара»⁹.

Легенды і паданні, што расказваюць пра стварэнне чалавека, называюцца *антрапаганічнымі*. У беларускай легендзе «Аб паходжанні ваўка» зафіксавана, што Бог стварыў чалавека з гліны, а чорт стварыў

⁵ Легенды і паданні. С. 37.

⁶ Тамсама. С. 37–38.

⁷ Тамсама. С. 40.

⁸ Тамсама. С. 42.

⁹ Тамсама.

воўка¹⁰. Легенды «Стварэнне чалавека» і «Чаму жонку сваю Адам назваў Евай» расказваюць пра тое, што Гасподзь, пасля таго, як стварыў неба і зямлю, вырашыў стварыць першых людзей: спачатку Ён стварыў Адама (затым «Гасподзь прыдзелаў Адаму рай»), а потым з дзевятай рабыны апошняга — яго жонку Еву¹¹.

У хрысціянстве, у адпаведнасці з кананічнымі, багаслоўскімі поглядамі, традыцыйна лічыцца, што «І стварыў Бог чалавека па вобразу Свайму, па вобразу Божыю стварыў яго; мужчыну і жанчыну стварыў іх» (Быц. 1: 27), «І сказаў Бог: створым чалавека па вобразу Нашаму і па Падабенству Нашаму» (Быц. 1: 26). Паводле больш ранняй рэлігійнай версіі: «І стварыў Гасподзь Бог чалавека з праха зямнога, і ўдунуў у твар яго дыханне жыцця, і стаў чалавек душою живою». Затым Бог навёў на чалавека моцны сон, і стварыў з яго рабыны жонку — першую жанчыну на свеце (Быц. 2: 7). У Бібліі сказана, што Бог змясціў першага чалавека — Адама — у спецыяльна насаджаны «рай у Эдэме на ўсходзе» (Быц. 2: 8). Такім чынам, беларускае ўяўленне пра стварэнне першых людзей нагадвае больш раннюю біблейскую версію.

У зборніках беларускіх прыказак і прымавак сустракаецца шмат твораў, дзе гаворыцца пра Бога, Ісуса, рай і пекла, святых, святых месцы (запісы зроблены пераважна Федароўскім, Раманавым, Насовічам, і інш.): «Бог высока, цар далёка», «У родным краю, як у раю», «Дай, Божа, усё ўмець, ды не ўсё рабіць», «Хто рана ўстае, таму Бог дае», «Не дай, Божа, часта жаніцца і часта сяліцца», «Дай, Божа, адзежку шытаю, а хатку крытаю», «Хоць у пеклі, абы ў цеплі», «Дасць Бог хлеба, дасць і да хлеба», «Бог ведае, як хто абедае», «Божая ласка не дасць нам ні хлеба, ні мяска», «Не для Ісуса, а для хлеба куса», «Не давай, Божа, лячыцца ды судзіцца», «Абы Бог ды добры людзі, то ўсё добра будзе», «Дай, Божа, багацтва, то і розум будзе», «Бог няроўна дзеліць», «Нечага таму Богу маліцца, які нашых малітваў не прымае», «Сказаў святы Юр'я: «Я жыта ўраджу», а святы Мікола: «Як я пагляджу», «Мікола сказаў: «Святкуй мяне і бацьку майго», «Святы Ілля — слаўная жняя», і інш.¹². У гэтых творах нярэдка сустракаюцца просьбы да Бога, святых угоднікаў даць людзям лепшае жыццё, паспрыяць ім у розных справах, адвесці ад непажаданых падзей, з'яў.

Яўныя хрысціянскія матывы сустракаюцца таксама ў разнастайных абрадавых і пазаабрадавых песнях. Напрыклад, вось тэкст беларускай пазаабрадавай песні: «Пайду я гуляючы // Тры двары мінаючы // У чацвёрты увайду // Пастаю, паслухаю // А ж там людзі судзяць // Маю свякроў гудзяць // Дзіўныя вы людзі // Чаму ж вы мне не казалі // Як мяне вянчалі // А цяпер так будзець // Як Госпад Бог судзіць»¹³. Акрамя таго, хрысціянскія

¹⁰ Легенды і паданні. С. 56.

¹¹ Тамсама. С. 46–47.

¹² Прыказкі і прымаўкі: Кн. 1. Мн., 1975. С. 99–427.

матывы і элементы выяўляюцца нават і ў асобных беларускіх песнях для засыпання дзяцей (калыханках). Напрыклад, вось поўны тэкст адной беларускай калыханкі: «Святы Антоній, гадуі // Святая Юзэфа, пястуй // Найсвента матка, благаслаўляй // Божа Сына святога ласку спраў // Усіх святых пабажайце // Дзіцяці сон дайце»¹⁴. Як бачна, і тут прысутнічае своеасаблівая апеляцыя да святых Божых угоднікаў, каб тыя дапамагалі гадаваць і пеставаць дзіцятка.

У цэлым праведзенае даследаванне разнастайных беларускіх фальклорных крыніц дало магчымасць зрабіць наступныя агульныя высновы:

1. У розных жанрах беларускага фальклору (легенды і паданні, прыказкі і прымаўкі, песні) сустракаюцца народныя творы з відавочна хрысціянскай «афарбоўкай», з біблейскімі матывамі і элементамі.
2. У беларускіх фальклорных творах заўсёды былі распаўсюджаны пераважна «народна-хрысціянскія» ўяўленні, г.зн. такія, у якіх біблейскія, рэлігійныя матывы і сюжэты трактаваліся не традыцыйна-кананічна, а, наадварот, былі нібы «перапрацаваны» народнай фантазіяй, паэтычна-метафарычным успрыманням свету.
3. Адначасова з хрысціянскімі матывамі ў многіх беларускіх фальклорных творах існуюць і яўныя язычніцкія (паганскія) элементы. Таму можна нават казаць пра адмысловую «язычніцка—хрысціянскую афарбоўку» беларускага фальклору. Язычніцкімі элементамі ў фальклорных творах можна, напрыклад, лічыць наяўнасць такога вобраза народнай дэманалогіі, як «чорт»; уяўленне пра антрапаморфны выгляд Бога; аспрэчванне ідэі аб усемагутнасці і справядлівасці Бога. Такім чынам, многія народныя творы беларусаў уяўляюць сабой своеасаблівы сінтэз (спалучэнне) адначасова як язычніцкіх, дахрысціянскіх элементаў, так і ўласна хрысціянскіх.

¹³ Фальклор у запісах Яна Чачота і братоў Тышкевічаў. Мн., 1997. С. 95.

¹⁴ Тамсама. С. 87.

КАНФЕСІЯНАЯ ШМАТАБЛІЧНАСЦЬ БЕЛАРУСІ



Спакушэнне ў пустэчы

Аляксандра Верашчагіна (Мінск)

ПРАВАСЛАЎНАЯ АБРАДНАСЦЬ У БЕЛАРУСІ: РЭГІЯНАЛЬНЫЯ АДМЕТНАСЦІ І ГІСТОРЫЯ

У канцы другога тысячагоддзя рэлігія і рэлігійны вопыт маюць вялікае значэнне і ім належыць значнае месца ў жыцці беларускага грамадства. Абуджэнне цікавасці да рэлігіі, узнаўленне дзейнасці рэлігійных арганізацый пасля доўгіх дзесяцігоддзяў панавання атэістычнай ідэалогіі прывяло ў храмы і абшчыны амаль палову (згодна з сацыялагічнымі данымі) насельніцтва Беларусі.

Для праваслаўнай царквы заўсёды з’яўлялася характэрным так званае абрадавер’е — абсалютызацыя абрадава-культывага боку, калі абраду надаецца самастойнае значэнне як аднаго з найбольш дзейсных сродкаў для непасрэднага звяртання да Бога. У сучаснасці царква некалькі змяніла свае адносіны да абраднасці, але святы і таінствы па-ранейшаму застаюцца вельмі значнымі для праваслаўнай царквы. Праваслаўныя святы, абрады, традыцыі неад’емна звязаны і з гісторыяй этнасу.

Царкоўная абраднасць і богаслужэбная мова на землях Беларусі заўсёды знаходзіліся ў залежнасці ад той канфесіі, якая дамінавала ў грамадстве, прычым на тэрыторыі Беларусі ў рэдкія гістарычныя перыяды яны суадносіліся з нацыянальнай мовай. Гэта было звязана з тым, што Праваслаўная і Каталіцкая царквы, якія па чарзе дамінавалі і суіснавалі працяглы гістарычны перыяд у Беларусі, нярэдка выступалі як сродак правядзення палітыкі суседніх дзяржаў — Рэчы Паспалітай і Масковіі.

Што ж тычыцца абрадаў, святаў і традыцый, то яны займаюць настолькі значнае месца ў жыцці соцыума, што пры выцясненні старой рэлігіі новая звычайна ўбірае ў сябе элементы святаў і рытуалаў папярэдніцы, уключаючы іх у свой каляндар. Гэты важны фактар садзейнічае ўмацаванню

сацыяльнай стабільнасці, парадку і раўнавагі ў грамадстве, змяншае супярэчнасці паміж прыхільнікамі старой і новай рэлігіі. Падобныя працэсы адбываліся і ў Беларусі — і ў той гістарычны перыяд, калі на змену язычніцтву прыйшло хрысціянства і ўвабрала ў сябе мноства элементаў язычніцкага культу, і ў часы існавання Вялікага Княства Літоўскага, калі праваслаўе ў XVI–XVIII стст. было выцеснена каталіцтвам і уніяцтвам (прычым апошняе практычна цалкам увабрала ў сябе праваслаўную абраднасць), і ў XIX ст., калі на змену уніі прыйшло праваслаўе, у якое ўвайшло мноства элементаў каталіцкай і уніяцкай абраднасці.

Такім чынам сфарміраваліся рэгіянальныя асаблівасці беларускай царкоўнай абраднасці, якія адрозніваюць яе ад хрысціянскай абраднасці іншых народаў, а таксама адлюстроўваюць асаблівасці нацыянальнай самасвядомасці і культуры. Гэта ўзаемапрапранікненне і ўзаемадзейне рысаў праваслаўнага і каталіцкага абрадаў найбольш поўна ўвасобілася ў ідэі уніі.

У канфесіянальнай гісторыі Беларусі вылучаецца некалькі перыядаў:

- 1) X–XV стст. — ад прыняцця хрысціянства да стварэння незалежнай Літоўскай мітраполіі;
- 2) XVI–XVIII стст. — канфесіянальная гісторыя Беларусі і Вялікага Княства Літоўскага ў складзе Рэчы Паспалітай;
- 3) Канфесіянальная гісторыя Беларусі ў XIX – пач. XX ст.;
- 4) Паслякастрычніцкая гісторыя рэлігій у Беларусі да 1991 г.;
- 5) Сучасная канфесіянальная структура беларускага грамадства з 1991 г.

У X ст. на беларускіх землях трывала ўкаранілася хрысціянства (у форме яго ўсходняга адгалінавання), якое прыйшло з Візантыі. Пасля пранікнення хрысціянства, раней існуючыя язычніцкія святы і абрады беларускага народнага календара зліліся з адпаведнымі па часе датамі царкоўнага календара, атрымалі новыя найменні і хрысціянскую дагматыку. Славянскі зімовы святочны цыкл Каляды быў зліты з Раством Хрыстовым, вясеннія язычніцкія святы ўвайшлі ў склад Вялікадня, летнія — у склад Тройцы, Раства Яна Хрысціцеля, Пятрова і Ільіна дзён; восеньскія святы зліліся са Спасам і Пакровам Багародзіцы; культы ўсходнеславянскіх багоў былі выцеснены святамі ў гонар розных святых. Але сапраўдны змест гэтых трансфармаваных свят таў заставаўся па-ранейшаму язычніцкім, г. зн. прыстасаванне хрысціянскага календара да народнага адбылося спачатку толькі фармальна.

Амаль да XIX–XX стст. беларускі народ па-свойму асэнсоўваў значную частку царкоўных свят таў, чаму з’яўляюцца сведчаннем сляды язычніцтва, якія захаваліся ў хрысціянскай абраднасці і часткова дайшлі да нашых часоў. Таму многія даследчыкі лічаць, што менавіта беларуская абраднасць з’яўляецца найбольш спрыяльнай асновай для вывучэння самых архаічных пластоў у славянскіх традыцыях, што абумоўлена добра захаванымі адбіткамі язычніцтва ў святых і абрадах.

Ужо ў X–XI стст. на беларускіх землях існавалі епіскапскія кафедры; сфарміраваліся пэўныя элементы праваслаўнага богаслужэння, якія

ў агульных рысах дайшлі да нашых часоў — пераняты ад Візантыі каляндар асноўных і двудзятых святаў з іх канонам, літургіяй, царкоўным паданнем і спевамі на царкоўнаславянскай і грэчаскай мовах. У XI–XIII стст. адбывалася фарміраванне новых айчынных святаў, звязаных з ушанаваннем гістарычных асоб (напрыклад, прападобных Ефрасінні Полацкай і Кірыла, епіскапа Тураўскага), а таксама святаў, прысвечаных падзеям айчыннай і царкоўнай гісторыі. У гэты ж перыяд складваюцца свае царкоўныя песнапенні (замест грэчаскіх), а таксама каноны і стыхіры на гэтыя падзеі і імёны, што знайшло адлюстраванне ў тагачасных богаслужэбных кнігах. Фарміруецца і праваслаўны клір з суайчыннікаў, якія ў паўсядзённым жыцці, у літаратуры, а таксама ў час богаслужэнняў, карысталіся зразумелай для народа мовай.

Прыняцце хрысціянства аказала станоўчы ўплыў на развіццё нацыянальнай культуры і нацыянальнай самасвядомасці беларускага этнасу. Хрысціянскія ідэі арганічна перапляліся з язычніцкімі ўяўленнямі аб свеце і Сусвеце і знайшлі ўвасабленне ў беларускіх традыцыях і абрадах. Праваслаўная царква заставалася дамінуючай рэлігіяй у Вялікім Княстве Літоўскім да XVI ст. У наступны перыяд, на працягу XVI–XVIII стст. у лёсе праваслаўнай царквы адбыліся значныя змены, звязаныя з пераходам большасці насельніцтва спачатку ў рэфармацтва, затым ва уніяцтва, а большасці магнатаў і шляхты, пачынаючы з канца XVII ст., — у каталіцтва. У выніку ў другой палове XVIII ст. праваслаўная царква на Беларусі ўяўляла сабой відовішча «надзвычайнага спусташэння». У цэрквах адсутнічаў рытуальны посуд, не хапала богаслужэбнай літаратуры. Пры нямногіх, амаль запушчелых і цудам уцалелых храмах, заставалася вельмі мала прыхаджан, і набажэнствы адбываліся толькі на прастоўных святах і Вялікдзень.

Тым не менш, у гісторыі беларускай праваслаўнай царквы гэты перыяд характарызуецца імкненнем да незалежнасці ад Маскоўскай мітраполіі. У Вялікім Княстве Літоўскім адбываўся пераход на новы грыгарыянскі каляндар (існаваў да XIX ст.). Святары карысталіся старымі «даніканаўскімі» служэбнікамі, распрацоўваліся чынапаследаванні таінстваў і розных асвячэнняў для праваслаўных святароў на тэрыторыі ВКЛ. Менавіта ў XVI–XVII стст. адбывалася фарміраванне некаторых спецыфічных рысаў беларускіх праваслаўных святаў — з’яўленне святочных дзён, прысвечаных новым беларускім святым; існаванне братчын; ушанаванне пятніц, афармленне культу цудатворных абразоў Божай Маці. На працягу XVI–XVII стст. на тэрыторыі Беларусі аформіўся культ цудатворных абразоў Божай Маці, якія, па прычыне складанай канфесіянальнай гісторыі Беларусі і існавання традыцыі талерантнасці, аднолькава шанаваліся і праваслаўнымі, і католікамі, і уніятамі.

Уніяцкая абраднасць успрыняла не толькі царкоўнаславянскую мову набажэнства, але і практычна цалкам праваслаўныя абрады і свята. Аднак пасля Замоўскага сабора 1720 г. ва уніяцкім календары з’явіліся каталіцкія

і ўласна уніяцкія святы (напрыклад, свята ў гонар Іясафата Кунцэвіча). Пасля скасавання уніі Полацкім саборам 1839 г. у праваслаўным календары беларусаў з'яўляюцца наступныя рэгіянальныя асаблівасці, якія можна лічыць вынікам уздзеяння на яго каталіцкай і уніяцкай абраднасці.

У дадзены перыяд адносіны да праваслаўных святаў рэгламентаваліся і народнай традыцыяй (асабліва ў сельскага насельніцтва), і самой праваслаўнай царквой, якая паступова стала дзяржаўнай і дамінуючай у Беларусі пасля «ўз'яднання праваслаўных з уніятамі ў Паўночна-Заходнім краі». Па прычыне значнага недахопу праваслаўных святароў (бо частка уніяцкіх святароў адмовілася «прыняць схізму») у Беларусь было прыслана мноства расійскіх святароў, якія пакінулі вельмі цікавыя назіранні наконт адрозненняў беларускай праваслаўнай абраднасці ад кананічнай рускай, а таксама аб асаблівасцях побыту сваіх прыхаджан¹. Яны апісвалі святкаванне Вялікадня, Раства Хрыстова і Тройцы, якое доўжылася, у адрозненне ад расійскага праваслаўнага канону, тры дні. Тыя ж аўтары адзначалі існаванне рэшткаў каталіцкай, а таксама уніяцкай абраднасці, якія захоўваліся ў Беларусі на працягу паўстагоддзя пасля фактычнага скасавання уніі. Гэта святкаванне дзесятай пятніцы пасля Вялікадня пад назвай «Дзесятухі» і 16 верасня (памяць Іясафата Кунцэвіча, якую працягвалі ўшаноўваць старыя вернікі). У некаторых праваслаўных прыходах хрэсныя хады вакол палёў хадзілі «па сонцу», а не супраць яго. І толькі ў сярэдзіне 1880-х гг. было пастаўлена пытанне, каб і на палях хадзіць «супраць сонца», па праваслаўнаму канону. Масленічны тыдзень лічыўся сярод сялян «мясаедам», таму што вясковыя жыхары пад уплывам уніі і каталіцтва, прызвычаліся ў гэтыя дні ўжываць мясныя стравы і працягвалі трымацца гэтага звычаю².

Даследчыкі адзначалі асаблівую прыхільнасць беларусаў да святкавання пятніц некалькі разоў у год: першая пасля Раства Хрыстова, пятніца на Масленічным і Велікодным тыднях, пятая пятніца пасля Вялікадня (так званы градабойны ці ледаваты дзень), серада і пятніца пасля Пяцідзсятніцы і, як ужо адзначалася, дзесятая пятніца пасля Вялікадня. Да гэтых пятніц раней былі прымеркаваны кірмашы. Між іншым, праваслаўныя царкоўныя іерархі Вялікага Княства Літоўскага (як, напрыклад, Пётр Магіла) здаўна выступалі супраць старадаўняга звычаю ўшанавання пятніцы, асабліва Дзесятухі. Яшчэ раней Канстанцінопальскі патрыярх сваёй граматай ад 1589 г. да літоўскіх епіскапаў забараніў святкаваць дні пятніцы разам (г. зн. на аднолькавым узроўні) з нядзеляй³. Але язычніцкая па паходжанні і народная па сутнасці традыцыя ўшанавання пятніц была вельмі ўстойлівай і дайшла да нашых часоў.

¹ Брен Я. Особенности религиозного быта крестьян Бельского уезда Гродненской губернии. Вильна, 1887. Берман Иоанн. Порядок народного времяисчисления и праздничные обычаи в Северо-Западной Руси. Вильна, 1869.

² Берман И. Порядок... С. 14–15

³ Акты Западной России. IV, 22.

На шостым тыдні ад Каляд святкавалася Стрэчанне, якое ў народнай традыцыі мае назву Грамніц, і, па меркаванню праваслаўных аўтараў, зведала ўплыў каталіцкай царквы, якая паставіла ў гэты дзень асвячаць васковыя свечкі. Унія пераняла гэтую традыцыю, і ў трэбніках з'явіўся чын на бласлаўленне «свещь на сретение», якія мелі назву «грамніцы». Згодна з каталіцкай традыцыяй у Беларусі, яны «грамяць сілу д'ябальскую, каб яна не шкодзіла сваімі громам і маланкамі, дажджамі і градам, якія лёгка робяцца з дапамогай чараўнікоў»⁴.

На працягу ўсяго XIX ст., а ў некаторых выпадках і пазней, існавалі пэўныя адрозненні ў літургічнай практыцы праваслаўных святароў і культурным упрыгажэнні праваслаўных храмаў у Беларусі. Так, ёсць звесткі аб тым, што да канца XIX ст. праваслаўныя святары пасля кожнай паніхіды практыкавалі чытанне ўголос малітваў «Ойча наш» і «Багародзіца Дзева». Гэты звычай па паходжанні лацінскі. Асобныя даследчыкі тлумачаць чытанне Гасподняй і Багародзічнай малітваў як неабходную ўмову для дасягнення індальгенцыі для жывых і памерлых⁵.

Ёсць пэўныя адрозненні і ў рытуальных паводзінах вернікаў у царкве. Напрыклад, звычай складвання крыжападобна рук на грудзях у час малітвы, які перайшоў ад католікаў, некаторы час захоўваўся ў праваслаўным асяроддзі. Захоўваецца аж да нашых часоў і старадаўняя традыцыя асвячэння сочыва на літургіі перад святам Раства Хрыстова (сочыва гатуецца з варанай пшаніцы з мёдам)⁶.

Ёсць і некаторыя асобныя дэталі ўпрыгожвання храмаў у час святаў. Так, у час вялікай Пятніцы ў праваслаўных храмах Заходняга краю будаваўся так званы «гроб Гасподні», у якім выстаўлялася плашчаніца, ад Вялікадня і да Узнясення ставіліся розныя выявы ўваскрослага Хрыста, жонак-міраносніц і анёла. Звычай гэты спачатку быў запазычаны ўніятамі ў католікаў, а потым пасля скасавання уніі перайшоў у праваслаўную царкву⁷.

Даследчыкі адзначаюць, што ў XIX ст. у Беларусі былі вельмі распаўсюджаны паломніцтвы да святыняў (цудатворных ікон, вядомых храмаў і жыватворных крыніц). Беларускія вернікі рабілі паломніцтвы ў Кіеў, Жыровіцы, Краснасток, Супрасль. Яны рэгулярна наведвалі ў час храмовых свят і іншыя цэрквы, якія знаходзіліся на адлегласці 35–40 вёрст ад мясцовага храма. Іншыя ж дасылалі ахвяраванні на гару Афон⁸. Царкоўныя гісторыкі тлумачаць гэтую схільнасць да паломніцтваў, як і некаторыя дэталі рытуальных паводзін у час іх выканання, існаваннем практыкі

⁴ Берман И. Порядок... С. 44.

⁵ Хойнацкий А. Ф. Западнорусская церковная уния в ее богослужениях и обрядах. Киев, 1871. С. 365.

⁶ Церковное слово. Жодио, 1996. № 12. С. 6.

⁷ Хойнацкий А. Ф. Западнорусская церковная уния... С. 52.

⁸ Романов Е. Р. Материалы по этнографии Гродненской губернии. Вильно, 1911. Вып. 1. С. 35.

«праваслаўных заходнерускіх адпустаў» лацінска-уніяцкага паходжання. Падобныя паломніцтвы мелі характар не толькі рэлігійнай цырымоніі (па царкоўнаму тлумачэнню), але і «індульгенцыйнага сходу» — сходу, у час якога ўдзельнікам адпускаюцца грахі.

Па-ранейшаму распаўсюджаным у Беларусі заставаўся культ чудатворных ікон Божай Маці — Жыровіцкай, Бялыніцкай, Віленскай і іншых, якія аднолькава шанаваліся і праваслаўнымі, і католікамі, і раней уніятамі. Да ўсіх вялікіх і прастоольных святаў былі прымеркаваны кірмашы, пералік якіх і час іх правядзення можна сустрэць у тагачасных календарых і месячасловах. Яшчэ адной асаблівасцю праваслаўнай абраднасці таго часу з'яўляецца захоўванне рэшткаў язычніцтва — у рытуале, назвах, змесце святаў. Многія даследчыкі падкрэслівалі, што хрысціянская абраднасць у Беларусі да такой ступені перамяшалася са старажытнай язычніцкай, што народ сам не можа адрозніць адну ад другой. Прычым духавенства не заўсёды клапацілася аб вынішчэнні рэшткаў язычніцтва. Таму ў этнаграфічных даследаваннях XIX ст. апісанні праваслаўнай абраднасці цесна перапляталіся з апісаннямі народнай календарнай абраднасці. Асабліва гэта тычылася сельскага насельніцтва.

І апошняя асаблівасць — гэта адносіны народа да святаў. Амаль усе тагачасныя даследчыкі адзначалі «вялікую набожнасць і надзвычайную пашану беларусаў да рэлігійных абрадаў і свят». Яны пісалі, што «сельскае праваслаўнае насельніцтва ў вышэйшай ступені прыхільнае да храма. Кожны нядзельны і святочны дзень у царкве поўна народу. Прыхаджане не шкадуюць сродкаў на ўпрыгожванне святыняў, усе святы абавязкова адзначаюцца»⁹.

Такім чынам, відавочна, што беларуская праваслаўная традыцыя мела ў XIX ст. значныя адрозненні ад кананічнай рускай. Гэта з'яўляецца вынікам гістарычнага шляху яе фарміравання, а таксама вынікам уплыву на яе уніяцкай і каталіцкай традыцый, неад'емна звязаных з гісторыяй Беларусі.

У паслякастрычніцкі перыяд, у 1920–1930-х гг., канфесіянальная гісторыя ўсходняй і заходняй Беларусі мела адрозненні, звязаныя з рознымі гістарычнымі лёсамі. Ва ўсходніх губернях Беларусі, у якіх з 1918 г. усталявалася савецкая ўлада, пачалася жорсткая барацьба з рэлігіямі: зачыняліся царквы і манастыры, якія пазней перабудоўваліся ў сховішчы, клубы, школы і іншыя ўстановы, былі падвергнуты праследаванням і рэпрэсіям духавенства (незалежна ад веравызнання), манахі, вернікі. Так, у турмах і лагерах загінулі амаль усе праваслаўныя святары і епіскапы Савецкай Беларусі.

Аднак, у супрацьлегласць дзяржаўнай атэістычнай ідэалогіі, у большасці насельніцтва Беларусі захоўвалася царкоўная абраднасць; паўсюдна адзначаліся вялікія святы праваслаўнага календара: Вялікдзень і Раство Хрыстова. У гэты перыяд царкоўная абраднасць вымушана набывае больш

⁹ Живописная Россия. СПб.; М., 1882. Т. 3. С. 350.

сямейны, хатні характар і перамяшчаецца з храмаў у дамы вернікаў. Сама ж сям'я павінна была нібы пераўтварыцца ў праваслаўную абшчыну, дзе ролю святара выконваў галава сям'і (на прычыне адсутнасці сапраўдных святароў і забароны на правядзенне богаслужэнняў у зачыненых храмах). Праваслаўнае веравызнанне захоўвалася на ўзроўні ўшанавання найбольш вялікіх царкоўных святаў і выканання самых неабходных рытуальных дзействаў — вымаўленне малітваў і царкоўных спеваў, трыманне пастоў; прыгатаванне рытуальных страў, а таксама выкананне самых галоўных таінстваў, якія суправаджаюць чалавека на яго жыццёвым шляху — хрышчэнне, вячанне, адпяванне.

У наступныя перыяды канфесіянальнай гісторыі, асабліва ў перыяд «хуткай падрыхтоўкі да пераходу ў камунізм», назіраюцца тыя ж, што ў 1920–1930-х гг. метады барацьбы з рэлігіяй (толькі без жудасных рэпрэсій): адміністрацыйныя перашкоды існаванню рэлігійных арганізацый; спробы вынішчыць рэлігію з дапамогай атэістычнай прапаганды, што прывяло да з'яўлення мноства паўлегальна і нелегальна існуючых абшчын і нават малітоўных будынкаў, а таксама перамяшчэнне царкоўнага жыцця з храмаў у дамы вернікаў, дзе асноўным застаецца святкаванне вялікіх царкоўных свят, што трактуецца як захоўванне народных традыцый і абраднасці.

У гады самых жорсткіх пераследаў і барацьбы з рэлігіяй, як сведчаць архіўныя дакументы, у час велікодных богаслужэнняў храмы былі поўныя вернікаў. Так, у Магілёўскай вобласці, дзе была зачыненая вялізная колькасць храмаў і знята з рэгістрацыі рэлігійных абшчын на працягу канца 1950 – пач. 1960-х гг., у справаздачах упаўнаважаных па справах рэлігійных культураў адзначаецца ўстойлівае захоўванне традыцый святкавання вялікіх святаў царкоўнага календара, асабліва Вялікадня і Радаўніцы. Захоўваліся ўсе дэталі рытуалу — не толькі абавязковая прысутнасць на богаслужэнні, але і проста выкананне ўсіх традыцый святочных дзён, у час якіх, нягледзячы на ўсе перашкоды, людзі па звычаю адмаўляліся ад работы; загадзя рыхтавалі абрадавыя стравы (печыва, маляванкі і г. д.), апраналі святочнае адзенне. Для гэтых дзён характэрны і асаблівы святочны настрой, якому спрыяла запрашэнне гасцей і наладжанне абавязковага святочнага застолля. У гэты гістарычны перыяд, у працэсе трансляцыі вераванняў з пакалення ў пакаленне, менавіта рэлігійная абраднасць мела пераважнае значэнне.

Наступная асабліваць сучаснага царкоўнага жыцця звязана з павышэннем статусу рэлігіі ў грамадстве і суадносна з трансфармацыяй дзяржаўна-царкоўных адносін. Сучасныя дзяржаўна-царкоўныя адносіны выконваюцца і існуюць на аснове новага беларускага заканадаўства — Канстытуцыі Рэспублікі Беларусь 1994 г., Закона «Аб свабодзе веравызнанняў і рэлігійных арганізацый» 1992 г. Сучаснае заканадаўства не дапускае якога-небудзь прымусу пры вызначэнні чалавекам сваіх адносін да рэлігіі, да ўдзелу ці непрыняцці ўдзелу ў богаслужэннях, рэлігійных абрадах і цырымоніях,

у вывучэнні рэлігіі¹⁰. Галоўныя царкоўныя святы, згодна з дзяржаўнымі пастановамі, у 1992 г. набываюць статус дзяржаўных, і святочныя дні становяцца днямі адпачынку ў Беларусі. Святы ж успрымаюць сучаснае свецкае абрамленне — у час іх праводзяцца ўрачыстыя мітынгі і канцэрты, навуковыя канферэнцыі, тэмай якіх з’яўляюцца вядомыя дзеячы і знакамітыя даты царкоўнай гісторыі; абавязковае прывітанне і наведванне храмаў кіраўнікамі дзяржавы; правядзенне кірмашоў і гулянняў па-за сценамі храмаў, асабліва ў буйных гарадах, і, вядома, падрабязнае асвятленне святочнай падзеі ў сродках масавай інфармацыі.

Сучасныя працэсы ўзнаўлення рэлігійнага жыцця адбіліся і на рэканструкцыі абрадавага боку — павелічэнні паломніцтваў і ўзнаўленні дзейнасці святых месцаў, устанаўленні новых святаў і ўшанаванні новых святых і новых падзей царкоўнай гісторыі, павелічэнні колькасці наведвальнікаў храмаў у час святочных дзён царкоўнага календара. Змяняецца разуменне самога свята і яго месца ў царкоўным жыцці. Калі раней для праваслаўя было характэрна так званае абрадавер’е, то ў сучаснасці яму надаецца іншая трактоўка. Аб гэтым піша вядомы царкоўны гісторык і філосаф, дьякан Андрэй Кураеў: «Самі ж хрысціяне вераць не ў абрадавер’е. Яны веруюць у благадатнасць абрадаў; у абрадавер’е ж вераць толькі журналісты — ...у тое, што Царква напаткана гэтай хваробай». Ён жа робіць наступную выснову: «Праваслаўе — гэта не толькі абрад і не толькі «вера», гэта яшчэ і думка. «Я ведаю, у Каго ўвераваў» (2 Тым. 1: 12) Праваслаўе ...не абмяжоўваецца рытуаламі»¹¹.

На пытанне аб месцы, якое займае царкоўная абраднасць у жыцці сучасных вернікаў, спрабавалі адказаць сацыёлагі БДУ, якія праводзілі ў 1995 г. сацыялагічнае даследаванне сярод насельніцтва Беларусі. Яны адзначылі наступную своеасабліваць сучаснага царкоўнага жыцця — гэта адсутнасць насычанага царкоўнага жыцця для большасці тых, хто называе сябе веруючымі, што звязана з характарам сучаснага веравызнання, з устаноўкамі, звычкамі вернікаў. Згодна з гэтымі даследаваннямі, для большасці праваслаўных вернікаў характэрна эпизадычнае наведванне царквы, толькі 15,6% апытаных выконваюць гэта рэгулярна. Прычым 16,4% праваслаўных вернікаў увогуле не наведваюць храмы, што тлумачыцца дэкларатыўным характарам іх веры. Для многіх людзей рэлігійнасць з’яўляецца вынікам духоўных пошукаў¹².

Вельмі цікавыя вынікі апытанняў атрыманы сярод катэгорыі «вагаючыхся», тых, хто знаходзіцца на шляху да веры. 58,8% з іх зрэдку

¹⁰ Жильский А. Дискуссия. // Свобода совести в современном демократическом государстве и обществе: Материалы международной конференции. М., 1996. С. 32.

¹¹ Кураев А. Сатанизм для интеллигенции. М., 1997. Т. 1. С. 135–136.

¹² Основные закономерности в религиозном сознании населения РБ в современных условиях. Минск, 1995. С. 37–38.

наведваюць царкву, 37,4% — зрэдку выконваюць царкоўныя абрады і прымаюць удзел у царкоўных святах. Сярод катэгорыі «няверуючых» — 22,2% зрэдку бывае на богаслужэннях, 14,9% — зрэдку прымае ўдзел у рэлігійных абрадах і святах.

Такім чынам, выразнай рысай новай рэлігійнай хвалі з'яўляецца яе неартадаксальны характар, які знаходзіць увасабленне ў слабай інстытуцыйна-заванасці рэлігійных паводзін вернікаў, невыкананні імі царкоўных устаноў і патрабаванняў царкоўнай дысцыпліны. Людзі, якія падтрымліваюць веру, нярэдка знаходзяць сваё месца побач з царквой, але не знутры яе¹³. Такім чынам, адсутнічае разуменне месца і зместу царкоўнай абраднасці, ведаў аб культавым боку рэлігіі, што ў першую чаргу з'яўляецца следствам штучнай ізаляванасці нашага грамадства ад царквы і царкоўнага жыцця на працягу многіх дзесяцігоддзяў.

У сучаснасці праглядаецца яскрава вызначаная ўзаемасувязь паміж рэлігійнай і этнічнай ідэнтыфікацыяй у поліканфесіянальным беларускім грамадстве, у якім значнае месца займае атаясамліванне рэлігійных свят з нацыянальнай традыцыяй. З гісторыі Беларусі мы ведаем, што працэсы станаўлення і фарміравання канфесіянальнай структуры беларускага грамадства неадрыўна звязаны з гістарычнымі этапамі станаўлення нацыянальнай культуры і самасвядомасці: гэта выкарыстоўванне нацыянальнай мовы ў богаслужэнні, фарміраванне нацыянальнага кліру, захоўванне народных (язычніцкіх) элементаў у царкоўных святах, абрадах, традыцыях.

Таму важна асэнсаваць праблему станаўлення нацыянальнай царквы ў Беларусі. У новых умовах ужо фактычна аформіўся Беларускі касцёл, а Беларуская праваслаўная царква, захоўваючы сваё арганізацыйнае падпарадкаванне Маскоўскай Патрыярхіі, прыняла гэтую саманазву. У абедзвюх цэрквах прызнаецца і гучыць беларуская мова, хаця, трэба прызнаць, што Касцёл пераходзіць на беларускую мову больш падкрэслена і паслядоўна.

У 2000 г. у сувязі з дзесяцігоддзем «Таварыства беларускай мовы» яго кіраўніцтва звярнулася да іерархаў Праваслаўнай, Каталіцкай і Пратэстанцкай цэркваў Беларусі з прапановай прачытаць малітву за беларускую мову, тэкст якой быў напісаны Марыяй Заяц, вучаніцай 9-га класа СШ № 169 г. Мінска. Праваслаўная царква на чале з мітрапалітам Філарэтам, Патрыяршым Экзархам усяе Беларусі, вельмі прыязна аднеслася да гэтай прапановы, а дабраслаўнае мітрапаліта было разаслана па ўсіх епархіях Беларусі. Пробашч Чырвонага касцёла Мінска Уладзіслаў Завальнюк, імя якога католікі звязваюць з Беларускім касцёлам (у адрозненні ад Касцёла, які існуе ў заходніх абласцях рэспублікі і прадстаўляе пераважна палякаў), заклікаў усіх хрысціян Беларусі прыйсці ў храмы і прачытаць гэтую малітву.

27 чэрвеня 1999 г. у двух буйнейшых праваслаўных саборах (Свята-Духавым кафедральным і Свята-Петрапаўлаўскім) адбыліся малебны за

¹³ Основные закономерности... С. 24.

беларускую мову. У той жа дзень падобныя малебны прайшлі і ў іншых праваслаўных цэрквах, касцёлах і нават мячэцях. Прычым у СМІ падкрэслівалася важнасць «звароту беларускага духавенства» да пытанняў нацыянальнай мовы і культуры, бо «агульнавядома, што царква мае вялізны ўплыў на розумы нашых суайчыннікаў».

Так, у час свята Сабора ўсіх беларускіх святых 20 чэрвеня 1999 г. упершыню была адслужана літургія на беларускай мове на тэрыторыі Гродзенскай епархіі. Да гэтага часу ў праваслаўных храмах г. Гродна службы праводзіліся на царкоўнаславянскай мове. Літургія ж на беларускай мове была звязана з асвячэннем месца будаўніцтва новага храма. У святочную нядзелю пасля літургіі па-беларуску ў старажытным Каложскім храме XII ст. некалькі соцень вернікаў хрэсным ходам прайшлі ад Каложы ў раён горада, дзе запланавана будаўніцтва новага храма ў гонар Сабора Усіх Беларускіх Святых. Ігумен Каложскай царквы айцец Аляксандр сказаў: «Ад сэрца горада, якім усё ж з'яўляецца не Скідаўскі базар і не плошча Леніна, а Каложка, ад самага старажытнага храма, хрэсны ход праклаў шлях да храма новага. Літургію на беларускай мове блаславіў епіскап уладыка Арцёмій. Пэўна, для гэтага ўжо наспела неабходнасць».

Вольга Шарая (Мінск)

РЭЛІГІЙНЫЯ ФОРМЫ ЎШАНАВАННЯ ПРОДКАЎ ВА ЎСХОДНІХ СЛАВЯН

Ушанаванне продкаў характарызуецца пэўнымі рысамі. Праваслаўная царква ў межах царкоўных свят праводзіць, напрыклад, усяленскія паніхіды (бацькоўскія суботы). Гэта субота мясапусная, траецкая, бацькоўскія суботы 2-й, 3-й і 4-й сядміц святой Чатырыдзсятніцы, Радаўніца, дні памінавання праваслаўных воінаў — дзімітраўская субота; дзень перамогі над фашысцкай Германіяй (памінаанне палеглых воінаў устаноўлена 4 снежня 1994 г.). Памінаанне памерлага адбываецца таксама ў межах штодзённасці, у любы іншы дзень (падаюцца запіскі з імёнамі памерлых для памінаання)¹.

У праваслаўі захаваліся ў трансфармаваным выглядзе элементы культуры продкаў як форма рэлігіі. Як адзначаў Павел Фларэнскі, культ продкаў — адзін з элементаў, якія леглі ў аснову рускага праваслаўя (іншыя элементы:

¹ В путь всяя земли: Отпевание, погребение и поминовение усопших. Сретенский монастырь, 1999. С. 28–31.

грэчаская вера, прынесена святарамі Візантыі; славянскае язычніцтва, якое сустрэла гэтую новую веру; рускі народны характар)². Былі і спецыфічныя падыходы да гэтага пытання, напрыклад, філосаф Мікалай Фёдараў, характарызуючы рускае праваслаўе, адзначае, што «праваслаўнае ... хрысціянства ёсць уваскрэсненне або культ продкаў»³.

Культ продкаў — форма рэлігіі, якая была характэрна для найбольш развітых грамадстваў у дахрысціянскі перыяд. Як адзначаў Эміль Дзюркгейм у працы «Элементарныя формы рэлігійнага жыцця», культ продкаў «мае сваю характэрную форму толькі ў прагрэсіўных грамадствах [...]». Адсутнічае ў аўстралійскіх грамадствах з найпрасцейшымі формамі сацыяльнай арганізацыі [...] Без сумнення, знаходзім тут таксама пахавальныя і памінальныя рытуалы. Але гэтыя практыкі (у строгім сэнсе) не ўяўляюць сабой культ, хаця іх часам не па праву з гэтым імем звязваюць»⁴. Такім чынам, пахавальныя і памінальныя абрады ёсць ва ўсіх народаў, аднак культ продкаў уяўляе сабой неуніверсальнае паняцце⁵, характэрны не для ўсіх народаў. С. Токараў адзначае, што культ продкаў — форма рэлігіі, характэрная для «параўнальна позняй стадыі гістарычнага развіцця — стадыі патрыярхальна-родавага ладу»⁶.

Згодна з С. Токаравым, пад культам продкаў разумеецца «пакланенне памерлым прашчурам і суродзічам, і, перш за ўсё, сямейна-родавыя формы такога пакланення»⁷. Мы спрабуем вылучыць не індывідуальныя формы, а, згодна з Э. Дзюркгеймам, зыходзім з таго, што культ — сістэма рытуалаў, свят, розных чырымоній, якія ўсе аб'ядноўвае тое, што яны перыядычна паўтараюцца⁸. Гаворка ідзе і пра тыя нормы, якія маюць сваім вытокам архаічныя ўяўленні, адлюстроўваюць розныя стадыі дахрысціянскіх вераванняў, што звязаны з культам продкаў і характарызуюцца цыклічнасцю. Ушанаванне продкаў тут з'яўляецца не адным з элементаў, а галоўным элементам, функцыянальна-дамінуючай ідэяй.

Праваслаўе, як і іншыя хрысціянскія канфесіі, было прынята не на пустым месцы. Да прыняцця хрысціянства быў пэўны ўзровень сацыяльнага развіцця, маральнасці. Існавала архаічная рэлігійная сістэма, якая надала спецыфічныя рысы хрысціянству. На гэтую глебу прыйшло хрысціянства.

Архаічныя формы культуры продкаў у Беларусі прадстаўлены абрадамі,

² Флоренский П. А. Соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 638–642.

³ Фёдоров Н. Ф. Собр. соч.: В 4 т. М., 1995. Т. 2. С. 43.

⁴ Durkheim Emile. Die elementaren Formen des religiösen Lebens / Übers. von Ludwig Schmidts. Frankfurt am Main, 1994. 2. Aufl. 1998. S. 95.

⁵ Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 255.

⁶ Тамсама.

⁷ Тамсама.

⁸ Durkheim, Emile. Die elementaren Formen ... S. 95.

што звязаны з сям’ёй і родам. Што датычыцца архаічнай рэлігійнай сістэмы, можна назваць такія рэлігійныя формы як:

- Культ продкаў як пераважна сямейны культ;
- Культ роду (патрылінейнага), які склаўся ў перыяд росквіту патрылінейнай родавай супольнасці.

Да першай формы адносяцца дзяды — памінальныя дні ў народным календары беларусаў (часткова ўкраінцаў), якія адзначаюцца некалькі (ад трох да шасці, у залежнасці ад рэгіёна) разоў у год. Дзядамі называлі таксама памерлых продкаў. Святкаванне дзядоў часта пачыналася з пятніцы: спачатку падавалі посну ю вячэру, рыхтаваліся да суботняй багатай трапезы. Асаблівасцю дадзенай формы ўшанавання продкаў з’яўляецца тое, што гэты абрад звязаны з прасторай дома. На святкаванне дзядоў збіралася ўся сям’я, нават тыя, хто быў далёка ад дому, імкнуліся далучыцца да родзічаў. І кожныя дзяды прысвячаліся ўсім памерлым членам сям’і. Пэўнымі рытуальнымі дзеяннямі забяспечваецца магчымасць прысутнасці душ продкаў на вячэры. Гаспадар чытаў малітву па памерлых, а потым запрашалі душы на вячэру. Кармленне душ з мноствам формаў — важнейшы рытуальны элемент. Заключны этап — выправоджванне дзядоў. У праваслаўных народнае і канфесійнае памінаанне памерлых на Тройцу супадае ў часе.

Дзяды — сінтэз індыўдуальнага і калектыўнага. Элемент індыўдуальнага заключаецца ў тым, што ўшаноўваюць продкаў толькі сваёй сям’і. Але гэта калектыўнае ўшанаванне ў тым сэнсе, што ўсё адбываецца ў пэўны час і характэрна для ўсіх сем’яў вясковай супольнасці. Па сваёй прыродзе гэта не магічнае, а рэлігійнае ўшанаванне.

У старажытнарускіх летапісах ёсць упамінанні пра абрад, які звязаны з ушанаваннем продкаў: «Приходящія цари и князи и вельможъ, солнцю и лунь и земли, дьяволу, и умершимъ в адъ отцамъ ихъ и дъдомъ и матеремъ, водяше около куста поклонитися имъ» — Іпацьёўскі летапіс, (1150). «Ни поклонися кусту, ни идоламъ ихъ» Сафійскі першы летапіс, (1145)⁹. У летапісах ідзе гаворка пра абрад усходніх славян, у якім лексема куст мела пэўнае значэнне ў сувязі з ушанаваннем продкаў. Тут выразна гаворыцца пра куст як аб’ект ушанавання, які стаіць у адным радзе, але не тоесны іншым аб’ектам ушанавання (ідалам). Як адзначае А. Сабалеўскі, «Летописное куст как будто означает какое-то сооружение (вроде жертвенника?), связанное с почитанием предков»¹⁰.

Да нашага часу на Заходнім Палессі захаваўся архаічны абходны абрад Куст. Куст — назва абраду, галоўнага персанажа, песенны вобраз. Асноўныя абрадавыя дзеянні адбываюцца ў межах вясковага соцыума. Абрадавая група («войско дэвоцкэ») на чале з Кустом абходзіць падвор’і. Выканаўцы

⁹ Полное собрание русских летописей. М., 1962. Т.2. С. 806; Т.1. С. 602.

¹⁰ Соболевский А. И. Из истории русского словарного материала // Русский филологический вестник (Варшава). 1913. Т. 70. С. 91.

абраду, якія суправаджаюць Куст, уступаюць ў рытуальны дыялог з гаспадарамі хаты, выконваюць куставыя песні. Абаязковы элемент гэтай часткі абраду — зварот да гаспадароў з просьбай надарыць Куст («Вынэсь Кусту хоч по золотому», «Да просымо пана хоч на чэрэвыкы» і інш) *. Дары, прызначаны Кусту, прымае жанчына з абрадавай групы. Такім чынам, абрад ахоплівае ўсю вёску. Як паведамляюць інфарманты, «вэлічав кожную хату Куст, [...] він нэ мынав нэяку хату».

Абрадавы дыялог паміж акружэннем Куста і гаспадарамі заўсёды адбываецца на двары — у хату не заходзяць, а толькі «пуд двэра. Паспэваюць, да і йдуць» (Дабраслаўка Пінскага р-на). Кусту характэрна такая форма рытуальных паводзін, як пасіўнасць, маўклівасць, якая сімвалізуе прыналежнасць да «таго» свету. Як адзначаюць інфарманты, галоўны персанаж «нэ спывав. Толькі він оно ходыць мовчком» (Пучыны Пінскага р-на). Куст поўнасцю пакрыты зялёнымі галінкамі: («Куст закрыты, нэчого нэ выдно», «увэсь у зялёному, коб нэ выдно было» (Буса, Красіеўка Іванаўскага р-на). Кляновае ўбранне з'яўляецца ўстойлівым знакам абраду Куст.

Куст выступае ў абрадзе як сімвалічны вобраз: «Кусту трэба пыты-йісты даты». Усё гэта значэнні сацыяльнага плана. Для семантыкі абраду характэрным з'яўляецца матыў «гасцявання Куста ў бацькі», зафіксаваны намі на поўдні, паўночным усходзе і поўначы арэала абраду («Нашый Куст пойдэ до батэнька ў госты, // Трэба ёму, трэба, чэрэвычкы на помосты»). Дадзеныя характарыстыкі сведчаць аб прыналежнасці Куста да свету продкаў. Куст, у адрозненне ад дзядоў, ахоплівае ўсю прастору вёскі. У арэале распаўсюджання абраду для жанчыны, прыбранай у зеляніну, устойліва захоўваецца назва мужчынскага роду — Куст. Сваімі вытокамі абрад звязаны з патрыярхальна-родавай супольнасцю ¹¹.

Трэба адзначыць, што для носьбітаў дадзенага абраду куст — гэта не расліна. Для абазначэння куст у значэнні «расліна» існуе іншая лексема — корч, корчы: «У нас нэкто нэ кажэ куст, а всі кажуть корчы. Куст — гэто ужэ по-культурному, а по-старому — корч. У нас корчы да і усё» (Дабраслаўка Пінскага р-на). Ва ўсходніх славян, акрамя куст у значэнні «расліна», лексема куст выкарыстоўвалася для абазначэння сацыяльных сувязяў (роду, сям'і) ¹².

Дадзенае слова як дыялектнае выкарыстоўваецца ў рускіх гаворках для абазначэння пэўных сацыяльных фактаў — у значэнні «вялікае патомства» («куст робят», валаг., перм.), таксама яно прыдаатна для абазначэння групы

* Тут выкарыстоўваюцца матэрыялы, сабраныя аўтарам у час экспедыцый.

¹¹ Шарая О. Почитание предков в архаической обрядности славян (на примере Пинского Полесья) // Этнічна історія народів Европі: Традиційна етнічна культура слов'ян: Збірник наукових праць. Київ, 1999. С. 137–140.

¹² Шарая О. Н. Лексема куст в контексте повседневности // Национально-культурный компонент в тексте и языке: Материалы 2 Междунар. конф. 7–9 апр. 1999 г., Минск: В 3 ч. Минск., 1999. С. 84–86.

людзей, якія звязаны роднаснымі, эканамічнымі адносінамі («Он из куста Петра Ивановича», пскоўскае) і г. д. Сустрадаецца, напрыклад, выраз куст пасяленняў. Для ўсходнеславянскага менталітэту гэта не з’яўляецца навацый, а мае глыбокія гістарычныя карані. Слова куст і ў сучаснай мове выкарыстоўваецца ў значэнні «пучок, мноства, род, сям’я».

Лексема куст характэрна і для такой з’явы штодзённасці як прымаўкі: «Дзе стары куст, там двор не пуст», «Добрага куста — добрыя адрыткі», дзе слова куст выкарыстоўваецца ў значэнні гаспадар, род. У прымаўках з на-яўнасцю лініі куст — род («З харошага куста — з добрага роду», «З харошага куста харошая птушка вылітаіць — з добрага роду добры чалавек») выражаецца тоеснасць семантычных палёў гэтых слоў.

Такім чынам, ва ўсходніх славян дадзена лексема адлюстроўвае два функцыянальных узроўні, адзін з якіх адносіцца да свету прыроды, а другі — да свету культуры. Вобраз галінак, якія зыходзяць ад супольнага караня — адзін з найбольш яркіх хрысціянскіх вобразаў, якія абазначаюць хрысціян як адзіную супольнасць: «Я ёсць сапраўдная вінаградная лаза, а Айцец Мой — вінаградар; [...] Я Лаза, а вы галіны [...]» (Новы Запавет, паводле Іаана), «калі рошчына святая, дык і цеста; і калі карань свят, дык і галлѣ»¹³ (Новы Запавет, пасланне да Рымлянаў).

Абрад Куст — абрадава-сімвалічная форма, у якой знайшла адлюстраванне рэлігійна-сімвалічная сістэма, што склалася ў архаічны перыяд жыцця насельніцтва Пінскага Палесся. Функцыянальная прырода абраду Куст не магічная, а рэлігійна-сімвалічная¹⁴. Куст — рэлігійна-сімвалічны вобраз роду. Праз выкананне абраду ў старажытнасці адбывалася злучэнне дзвюх частак роду — пакаленняў, якія жывуць, і тых, што памерлі ўжо (продкаў).

Зварот да продкаў, сімвалічныя дары павінны былі забяспечыць увесь комплекс умоў, неабходных для жыццядзейнасці роду. Патрыярхальная сям’я перыяду рода-племянных адносін мела і спецыфічны рэлігійны культ, а менавіта, агульны культ продкаў. Як адзначаў М. Кавалеўскі, «Кульг продкаў звязаны непарыўна з самім існаваннем патрыярхальнай сям’і і з’яўляецца разам з ёю і, у сваю чаргу, становіцца адной з прычын яе ўстойлівасці на працягу шэрагу вякоў»¹⁵.

Такім чынам, элементы ўшанавання продкаў у праваслаўнай традыцыі непарыўна звязаны з архаічнымі формамі, якія захаваліся ў народнай традыцыі да нашага часу.

¹³ Біблія, Ад Іаана.

¹⁴ Шарая В. М. Функцыянальная прырода абраду Куст // Весті НАН Беларусі. Сер. гуманіт. навук. 1999. № 3. С. 84–88.

¹⁵ Ковалевский М. Очерк происхождения и развития семьи, собственности. М., 1939. С. 77.

ПЯЧАТКІ, ШТЭМПЕЛІ І ШТАМПЫ ЯК КРЫНІЦА ДЛЯ ГІСТОРЫІ ПРАВАСЛАЎЯ БЕЛАРУСІ (XIX – ПАЧ. XX ст.)

Гісторыя праваслаўнай царквы ў Беларусі на сённяшні дзень з'яўляецца недастаткова распрацаванай. Але асноўныя, вузлавыя моманты, звязаныя з гістарычным развіццём гэтай канфесіі ў нашай краіне, у цэлым закраналіся даследчыкамі, і ў цэлым вядомыя ў навуцы. Тым больш, што вывучэнне розных аспектаў гісторыі праваслаўнай царквы ў Беларусі вядзецца цяпер досыць хуткімі тэмпамі. Спрыяе гэтаму значная колькасць архіўных матэрыялаў. Працуючы з гэтымі матэрыяламі, нельга не заўважыць, што на шматлікіх дакументах ёсць пячаткі і вуглавыя штампы розных устаноў праваслаўнай царквы, якія несумненна маюць вялікую навуковую цікавасць, асабліва ўлічваючы той факт, што на сёння ў Беларусі сфрагістыка як навука знаходзіцца яшчэ ў эмбрыянальным стане і толькі робіць першыя крокі да сваёй навуковай самастойнасці, паступова выходзячы з ценю гістарычнай навукі.

Нават самае агульнае знаёмства з асноўнымі сфрагістычнымі праблемамі паказвае ўсю складанасць і шматвектарнасць, што вымагае пры распрацоўцы і даследаванні гэтых праблем выдзяляць асобныя групы сфрагістычнага матэрыялу і разглядаць яго з самых розных пазіцый (выява, легенда, метады прысцканання, матэрыял адбітка, колер адбітка, памеры адбітка, матэрыял матрыцы, гады карыстання пячаткай; пры вывучэнні вуглавога штампа замест выявы і легенды разглядаецца тэкстывы змест штампа). Такой групай, улічваючы нераспрацаванасць рэлігійнай сфрагістыкі ўвогуле і праваслаўнай у прыватнасці, і з'яўляюцца пячаткі і вуглавыя штампы некаторых праваслаўных устаноў Беларусі.

Пытанні сфрагістыкі праваслаўных устаноў ставіліся даследчыкамі ў кантэксце агульных сфрагістычных праблем, але, па-першае, у гэтых працах закраналіся праблемы пераважна рэлігійнай сфрагістыкі Расіі, па-другое, разглядаліся старажытныя і сярэдневяковыя металічныя адбіткі, якія былі знойдзены ў час археалагічных раскопак¹. Праваслаўная сфрагістыка больш позняга часу не разглядалася.

У Беларусі пытанні, звязаныя з сфрагістыкай праваслаўных устаноў, таксама ў агульнасфрагістычным кантэксце закраналіся А. Цітовым у кнігах «Пячаткі старажытнай Беларусі»², «Сфрагістыка і геральдыка Беларусі (ілюстраваны курс лекцый)»³. Фактычная адсутнасць публікацый, прысвечаных

¹ Янин В. Л. Актовые печати древней Руси X–XV вв., М., 1970. Т. 2. С. 134–145.

² Цітоў А. К. Пячаткі старажытнай Беларусі. Мн., 1993.

³ Цітоў А. К. Сфрагістыка і геральдыка Беларусі (ілюстраваны курс лекцый). Мн., 1999.

проблемам беларускай праваслаўнай сфрагістыкі, вымагае пры іх распрацоўцы звярнуцца да архіўных матэрыялаў.

Асноўныя матэрыялы па сфрагістыцы праваслаўных устаноў Беларусі з пачатку XIX ст. да 1917 г. захоўваюцца ў фондах Нацыянальнага гістарычнага архіва Беларусі (Мінск). Асноўнымі архіўнымі фондамі, якія неабходны для работы па выяўленню праваслаўнага сфрагістычнага комплексу, з'яўляюцца: «Мінская духоўная кансісторыя», «Магілёўская духоўная кансісторыя», «Полацкая духоўная кансісторыя», фонды благачыніі, манастыроў, духоўных праўленняў, асобных цэркваў, брацтваў і інш.

Па знешніх і справаводчых характарыстыках сфрагістыку праваслаўных устаноў можна падзяліць на пячаткі і вуглавыя штампы. Пытанні, звязаныя з вуглавымі штампамі, ніколі не закраналіся ў сфрагістыцы, хаця яны таксама адносяцца да сфрагістычнага матэрыялу, таму што і па тэхніцы прыцскання і па функцыянальнасці з'яўляюцца ідэнтычнымі з пячаткамі.

Сфрагістыка праваслаўных духоўных кансісторый прадстаўлена толькі пячаткамі. Пячаткі кансісторый былі аднатыпнымі і ў цэлым уніфікаванымі. Па форме гэтыя пячаткі былі выключна круглымі, але розных памераў, у полі мелася выява двухгаловага арла з імператарскімі рэгаліямі, легенда на рускай мове размяшчалася па кругу ў поўным варыянце. З пачатку і прыкладна да 60–70-х гг. XIX ст. для прыцскання пячатак кансісторый выкарыстоўваліся металічныя матрыцы, найбольш прыдатныя для тэхнікі куроудому, пры якім на паперы заставаўся сажавы адбітак, і тэхнікі прыцскання расплаўленага сургучу чырвонага ці рудога колераў. Выявы на металічных матрыцах выгравіроўваліся ў двух варыянтах, якія былі адразу бачны на адбітку пры выкарыстанні тэхнікі куроудому: у першым варыянце белая выява арла размяшчалася на чорным фоне, у другім — чорная выява на белым фоне. З 70-х гг. духоўныя кансісторый пачынаюць выкарыстоўваць гумападобныя матрыцы, пры якіх тэхніка нанясення пячаткі цалкам мяняецца і набывае сучасны метад. Матэрыялам для гэтых матрыцаў з'яўлялася мастыка чорнага, сіняга і фіялетавага колераў⁴.

Сфрагістыка праваслаўных духоўных праўленняў на сённяшні дзень налічвае невялікі фактычны матэрыял — пячаткі першай паловы XIX ст., таму рабiць нейкія сур'ёзныя высновы наконт сфрагістыкі гэтых устаноў нам падаецца рана. На сёння можна сказаць, што ў першай палове XIX ст. духоўныя праўленні карысталіся авальнымі па форме пячаткамі з металічнымі матрыцамі, якія выкарыстоўвалі ў асноўным для прыцскання расплаўленага сургучу да паперы. У полі пячатак духоўных праўленняў размяшчалася выява двухгаловага арла з імператарскімі рэгаліямі, легенда па кругу на рускай мове, у поўным варыянце⁵.

⁴ НГАБ, ф. 1390, воп. 1, спр. 2, арк. 210 адв.; ф. 1330, воп. 1, спр. 4, арк. 17а.

⁵ НГАБ, ф. 3098, воп. 1, спр. 1, арк. 136 адв.; ф. 1390, воп. 1, спр. 2, арк. 5 адв., 92 адв., 94 адв., 115 адв.

Даволі багаты і разнастайны матэрыял уяўляе сабой сфрагістыка праваслаўных благачынных. Яна прадстаўлена пячаткамі і вуглавымі штампамі. Апошнія з'яўляюцца ў справаходстве прыкладна з 80-х гг. XIX ст. Архіўная работа па выяўленню і апрацоўцы пячатак благачынных дазваляе нам зрабіць выснову аб тым, што на працягу ўсяго XIX і нават на пачатку XX ст. благачынныя для прыціскання сваіх пячатак карысталіся выключна металічнымі матрыцамі. Другой асаблівасцю сфрагістыкі благачынных было выкарыстанне для гэтых мэтаў выключна тэхнікі прыціскання да паперы расплаўленага сургучу, якую можна назіраць нават у канцы XIX ст.⁶, хаця ў гэты час паралельна існуе тэхніка прыціскання металічнай матрыцай з выкарыстаннем для адбітка мастыкі⁷. Пячаткі благачынных былі як круглай, так і авальнай формы. У полі гэтых пячатак размяшчалася выява двухгаловага арла з імператарскімі рэгаліямі. Легенды размяшчаліся па кругу, былі выкананы на рускай мове, (поўныя і скарачаныя). Вуглавая штампы благачынных маюць прынцыпова іншы сфрагістычны элемент: квадратную ці прамавугольную форму, дзе надпісы размяшчаюцца ў радкі, да таго ж у справаходстве вуглавая штампы нясуць на сабе значна большую юрыдычна-прававую нагрузку. Метад прыціскання вуглавых штампаў сучасны, у якасці матэрыялу выкарыстоўвалася мастыка. Вуглавая штампы благачынных мелі 7–8 радкоў тэксту: першы радок займала абрэвіатура «В. П. И» — «Ведомство православного исповедания», другі — найменне епархіі, трэці — павету (не абавязкова), чацвёрты — слова «Благочинный», пяты — найменне акругі (магло мяняцца месцамі з чацвёртым радком), шосты — дата, сёмы — зыходны нумар, восьмы — месца размяшчэння рэзідэнцыі благачыннага. Асобныя радкі ў вуглавых штампах благачынных выконваліся курсівам і стылізаванай славянскай вяззю.⁸

Пячаткі праваслаўных цэркваў значна адрозніваюцца ад пячатак вышэй разгледжаных праваслаўных устаноў. Яны былі юрыдычна цалкам уніфікаваны Указам Сената 1836 г. Згодна з Указам, Сіноду прадпісвалася, каб усе цэрквы мелі пячаткі, выразаныя па аднолькавай форме, з выявай царквы «в древнем русском виде» з надпісам царкоўнаславянскімі літарамі вакол. Манастыры ўжывалі пячаткі з дзяржаўным гербам, але легенды на іх былі выкананы славянскім шрыфтам⁹. Што датычыць уніфікацыі царкоўных пячатак, то на самай справе выява царквы «в древнем русском виде» на палях пячатак не была эталоннай і падавалася ў розных варыянтах. Гэтыя выявы былі толькі падобныя адна на адну. Усе пячаткі цэркваў з'яўляліся круглымі па форме, з прыкладна сходнымі памерамі — ад 29,5 да 31 мм.¹⁰,

⁶ НГАБ, ф. 2307, воп. 1, спр. 1, арк. 136 адв.; ф. 2782, воп. 1, спр. 1, арк. 94 адв.; ф. 1330, воп. 1, спр. 2, арк. 4; ф. 1491, воп. 1, спр. 2, арк. 97 адв.; ф. 967, воп. 1, спр. 4, арк. 69 адв.

⁷ НГАБ, ф. 836, воп. 1, спр. 1, арк. 281.

⁸ НГАБ, ф. 836, воп. 1, спр. 1, арк. 22; ф. 1330, воп. 1, спр. 4, арк. 3.

⁹ Цітоў А. К. Пячаткі... С. 53.

¹⁰ НГАБ, ф. 1330, воп. 1, спр. 4, арк. 13, 15, 23; ф. 1345, воп. 1, спр. 1, арк. 10 адв.

хаця сустракаюцца пячаткі з дыяметрам 28, 29 і нават 35 мм.¹¹ Характар выгравіраваных легенд на царкоўных пячатках таксама мяняецца — дакладнага тэксту легенды не існавала. Легенды на ўсіх пячатках выкананы ў скарачаным варыянце, стылізаванымі славянскімі літарамі, на большасці іх пазначана назва царквы. Па ўсяму відаць, што матрыцы большасці царкоўных пячаткаў былі металічнымі. Тэхніка прыціскання гэтых пячаткаў з 1836 г. па 60-я гг. XIX ст. ажыццяўлялася метадам куродыму і прыціскання расплаўленага сургучу, рудога і чорнага колераў. Апошні метада прыціскання сустракаецца ў 90-х гг. XIX ст.: пячатка Тураўскай Ільінскай царквы была двойчы прыціснута ў 1895 г. пры дапамозе рудога і чорнага сургучу¹². Прыкладна з 60-х гг. у якасці матэрыялу для прыціскання сталі выкарыстоўваць сінюю і фіялетаваю мастыку. Але мастыка была не самым лепшым матэрыялам для прыціскання металічнымі матрыцамі і як вынік — большасці адбіткаў гэтай групы пячаткаў вельмі бракуе якасці.

Пры праваслаўных цэрквах існавала пасада царкоўных старастаў, якія мелі ўласныя пячаткі. Пячаткі гэтыя былі рознымі па форме, у асноўным круглыя¹³, хаця сустракаюцца і іншыя формы. Напрыклад, стараста Пышнікоўскай царквы III Віцебскага благачыння (1869) меў васьмівугольную пячатку (зрэзаныя вуглы)¹⁴. Матрыцы пячаткаў царкоўных старастаў былі металічнымі і прыкладна да 70-х гг. XIX ст. прыціскаліся метадам куродыму, які потым быў заменены сучасным метадам з выкарыстаннем мастыкі, што (як у выпадку з царкоўнымі пячаткамі) не лепшым чынам паўплывала на якасць адбіткаў. Пячаткі царкоўных старастаў не мелі аніякіх выяваў, але на іх былі выгравіраваны надпісы, якія ў розных варыянтах паведамлялі, старастамі якіх цэркваў з'яўляліся іх уладальнікі. На круглых пячатках легенды размяшчаліся ў цэнтры і па кругу, на пячатках прамавугольных формаў — у радкі.

Такім чынам, мы разгледзелі сфрагістыку толькі некаторых асноўных праваслаўных устаноў Беларусі. Па-за ўвагай засталася яшчэ шмат іншых інстытутаў праваслаўнай царквы: вучэбныя, дабрачынныя ўстановы, біблейскія таварыствы, брацтвы і іншыя. Вывучэнне сфрагістыкі астатніх праваслаўных устаноў — справа недалёкай будучыні.

¹¹ НГАБ, ф. 295, воп. 1, спр. 8189, арк. 60; ф. 836, воп. 1, спр. 1, арк. 145, 174 адв., 324.

¹² НГАБ, ф. 836, воп. 1, спр. 1, арк. 466 адв., 538.

¹³ НГАБ, ф. 1345, воп. 1, спр. 1, арк. 39; ф. 2841, воп. 1, спр. 1, арк. 63, 101 адв.

¹⁴ НГАБ, ф. 2863, воп. 1, спр. 1, арк. 10.

Мікола Багадзяж (Мінск)

З ДАБРЫНЁЮ ДА ЁСІХ

(ЖЫЦЦЁ І МІСІЯНЕРСКАЯ ДЗЕЙНАСЦЬ ГАННЫ ПОТА)

Вядома, што славуцья салунскія браты, асветнікі Кірыла і Мяфодзій шмат намаганняў прыклалі, прапаведуючы слова Божае паўднёвым славянам, стварэнню сярод іх хрысціянскай царквы. Прычым пры ажыццяўленні гэтай справы яны дзейнічалі толькі мірнымі шляхамі, а не з дапамогай «агна і мяча», як не аднойчы ў далейшым адбывалася ў розных краінах і ў розных народаў. І іх метады аказаліся больш дзейснымі і жыццяздольнымі, чым у прыхільнікаў прымусовай хрысціянізацыі іншаверцаў.

Гэтым жа шляхам пайшла і наша зямлячка Ганна Пота. Праўда, дзейнасць яе адбывалася не ў часы сёвой даўніны, не ў IX ст., як у Кірыла і Мяфодзія, і не ў чужой краіне, а у канцы XIX пачатку XX ст., ды яшчэ амаль што на сваёй радзіме.

Але крыху гісторыі. Праз некаторы час пасля таго, як Рэч Паспалітая канчаткова знікла з карты свету, «разадраная» на кавалкі ваяўнічымі суседзямі, кіруючыя дзяржаўныя і царкоўныя дзеячы Расіі са здзіўленнем дачакаліся, што на той тэрыторыі, якая была далучана ў выніку падзелаў, ёсць вялікая колькасць жыхароў, якія пакланяюцца язычніцкім багам. Прычым яны нават не былі ахрышчаны! Хрысціянскае насельніцтва гэтых мясцін называла іх «калакутамі». Жылі яны ў мясцінах, якія цяпер уваходзяць у так званае Беларускае і Польскае Палессе. Дзеля выпраўлення парадаксальнага становішча вырашана было стварыць на гэтых «здзічэлых» землях шэраг праваслаўных манастыроў.

Першы з іх узнік у вёсцы Лесна Седлецкай губерні (цяпер тэрыторыя Беласточчыны). Менавіта тут пасялілася ў 1883 г. у маленькай хатцы ігумення Кацярына (былая графіня Яўгенія Барысаўна Ефімаўская) з пяццю манахінямі і дзвюма дзяўчынкамі-сіротамі. Яна пачала ажыццяўляць сваю ідэю аб рэлігійным выхаванні дзяцей пры манастырах. Дапамагалі ёй у гэтай дзейнасці настойлівасць, гаспадарчыя здольнасці, сувязі пры царскім двары. Спрыяла ім тое, што манахіні атрымалі мясцовую святыню — цудатворную ікону Лесніцкай Божай Маці.

Хутка манастыр разросся. Ігумення Кацярына стварыла пры ім царкоўна-настаўніцкую, рамесную і сельскагаспадарчую школы. Для маленькіх дзяцей былі абсталяваны яслі. Для больш дарослых хлопчыкаў-сірот — прытулак з рамесным ухілам.

Заўважым, што пры ёсім гэтым Лесніцкі манастыр з'яўляўся не толькі і не столькі асветніцкім цэнтрам краю, колькі духоўным. Асноўная яго дзейнасць усё ж звязана была з місіянерствам — далучэннем мясцовага насельніцтва да праваслаўя. І ў гэтым манахіні дабіліся значных поспехаў. З году

Ў год расла колькасць паломнікаў, якія наведвалі манастыр. Асабліва ўражваючая карціна назіралася двойчы ў год — на Сёмуху і Узвіжанне Крыжа Гасподня. У гэтыя дні тут збіралася да 30 000 багамольцаў.

Для вядзення службы прыязджалі 30 святароў. Зразумела, што размясціць вялікую колькасць багамольцаў манастыр не мог. Дзеля гэтага ігумення арганізала будаўніцтва унікальнага, адзінага ў Расіі храма. Пасярод велізарнага дугу на высокім падмурку з бяргвенняў была пастаўлена невялікая драўляная царква. Яна не мела ні купалоў, ні нават даху. Затое ў сценах былі зроблены вялікія вокны, якія дазвалялі багамольцам, што размяшчаліся на лузе, бачыць і чуць усё, што адбываецца ў храме. Унутраная адзелка была такой жа спартанскай. Меліся толькі алтар і клірасы.

Багамольцы праводзілі звычайна ўсю ноч перад святочным богаслужэннем ля сцен гэтага незвычайнага храма. Усю ноч спявалі яны духоўныя песні.

Слава аб храме, Лесніцкім манастыры і яго ігуменні разнеслася па Расіі. У яго сцякалася мноства манахінь і паслушніц. Паходзілі яны і з сялянскага, і з разначыннага, і з дваранскага асяроддзя.

У 1889 г. у Лесе з'явілася яшчэ адна паслушніца — Ганна Аляксандраўна Пота. Яна нічым не вылучалася. Ды і мінулае жыццё яе не было адначана якімі-небудзь неардынарнымі ўынкамі і падзеямі. Нарадзілася яна 9 снежня 1865 г. у горадзе Брэст-Літоўску (так тады называўся сучасны Брэст). Была дачкой начальніка артылерыйскіх складаў у мясцовай крэпасці. На другім годзе жыцця страціла маці. Гэтая трагедыя зрабіла дзяўчынку ціхім, задуменным дзіцем.

Пазней дзяўчынка жыла ў Варшаве. Там у 1881 г. закончыла з залатым медалём гімназію. Пасля гэтага некалькі гадоў працавала спачатку ў Холмскім Марыінскім вучылішчы, а затым у Калішскай гімназіі. Але дзяўчына імкнулася да іншай, больш высокай дзейнасці. Спакваля ў яе выспела рашэнне прысвяціць сваё жыццё служэнню Богу. Яно і прывяло Ганну ў Лесніцкі Багародзіцкі манастыр. Праз год яна была пастрыжана ў манахіні.

Ігумення Кацярына яшчэ да гэтай падзеі звярнула на Ганну ўвагу. Яна рэгулярна выбірала сярод сваіх манахінь найбольш дзейных і здольных, накіроўвала іх у яшчэ больш глухія куткі навакольнага краю, чым той, у якім знаходзіўся яе манастыр.

І пачалі ўзнікаць на спрадвечна беларускай зямлі жаночыя праваслаўныя манастыры. Усе яны былі падобныя на Лесніцкі. Але кожны з іх меў і своеасаблівае рысы, бо нёс у сабе адбітак асаблівых якасцяў заснавальніц. А найбольш адметным з'яўляўся манастыр, у якім першай настаяцельніцай была Ганна.

У 1894 г. яе з дзевяццю паслушніцамі накіравалі засноўваць новы манастыр. Яго месцазнаходжанне было вызначана на высокім беразе Заходняга Буга. Мясцовасць лічылася даволі небяспечнай, бо ў наваколлі час ад часу з'яўляліся разбойнікі. Але затое было месца, дзе на першым часе можна

было спыніцца, — касцёл, які закрылі пасля таго, як у ім скончыў жыццё самагубствам ксёндз.

Невялікая частка навакольнага насельніцтва прытрымлівалася каталіцкага веравызнання. Большасць жа з'яўлялася тымі самымі «калакутамі», дзеля «правасвятлення» якіх ствараліся ў гэтым кутку Палесся праваслаўныя манастыры. Жылі яны, як калакуты, так і католікі, у жахлівых умовах. У незвычайнай, нават для Расіі, беднасці. Размаўлялі на мяшанай, беларуска-ўкраінскай мове. Да прышлых адносіліся з недаверам.

Ганна ж са сваімі памочнікамі не мела практычна нічога. У дарогу ім далі ўсяго... адзін рубель. Не выдзелілі нават зімовага адзення. Здавалася, што задума аб стварэнні манастыра з самага пачатку з трэскам праваліцца. Магчыма, каб на месцы нашай зямлячкі апынулася якая-небудзь прадстаўніца знакамітага роду з Расіі, то на гэтым бы справа і скончылася. Але Ганну вызначала цяжкасць да поглядаў іншых людзей, павага да любога чалавека, давер і любоў. Яна паставіла перад сабой і паслушніцамі задачу пераадолець недавер навакольнага насельніцтва, зблізіцца з ім. Яны пачалі з таго, што пайшлі па суседніх вёсках, дапамагалі, чым маглі. Збіралі ўраджай, рамантавалі адзенне і абутак. У гэты ж час вучылі дзяцей грамаце і Закону Божаму. Самі ж жылі горш, чым тыя, каму дапамагалі. Хадзілі ў старым залатаным адзенні. Летам — босыя. Не кожны дзень мелі што есці. Часта не бачылі нават бульбы ці хлеба. Ганна падзяляла ўсе цяжкасці з паслушніцамі. Больш таго, добраахвотна ўскладала на сябе яшчэ большы цяжар.

Паволі манахіні абжываліся. Заводзілі сувязі сярод мясцовых дваран і дзяржаўнай адміністрацыі. Наладзілі адносіны з калакутамі. Да матушкі-ігуменні яны пачалі звяртацца як да заступніцы. Яна ж жыла па прынцыпу «нічога для сябе, усё для іншых». Таму дапамагала беднымі грашыма, адзеннем, вырашала праз царскіх чыноўнікаў тыя ці іншыя праблемы, вымольвала ў доўг у багацеяў і тут жа траціла гэтыя грошы на гаротных і сірот. Утварыла пры манастыры прытулак для дзяцей, якія страцілі бацькоў. Сяляне імкнуліся аддзякаваць Ганне за яе чалавечнасць, за клопаты пра іх, але тыя крошкі, што яны маглі адарваць ад сваёй гаспадаркі для манахінь, не маглі вырашыць пытанне. Манахіні і іх падапечныя працягвалі жыць у нястачы. Часта галадалі. Не дапамог нават збор ахвяраванняў на Віроўскі манастыр, які арганізаваў протаіерэй Лазецкі. Праз шэсць гадоў няспыннай працы і нястач з'явілася думка аб неабходнасці закрыцця манастыра.

Але на дапамогу гаротніцам прыйшоў шырока вядомы царкоўны дзеяч тых часоў Іаан Кранштацкі, які даслаў настояцельніцы Ганне вельмі цёплы, падбадзёрваючы ліст і даволі вялікую суму грошай. Яшчэ больш карысці дало тое, што ён пазнаёміў з падзвіжніцкай дзейнасцю манахінь і цяжкім становішчам іх манастыра грамадскасць Расіі. З яго лёгкай рукі аб гэтым даведаліся ў Пецярбургу, Маскве, Варшаве, Вільні... Становішча адразу палепшылася. Рэгулярна пачалі паступаць вялікія сумы, якія былі ахвяраваны вернікамі. Расла колькасць манахінь. З нястомнай Ганнай пажадаў

сустрэцца нават цар Мікалай II. У 1898 г. наша зямлячка двойчы была прадстаўлена імператару і яго сям’і. Яна расказвала аб цяжкасцях сваёй абшчыны. Зрабіла пісьмовы даклад. Узрушаны цар заўважыў: «Дабрачынная дзейнасць Віраўскай абшчыны мае важнае значэнне для ўсяго насельніцтва краю». Ён ахвяраваў велізарныя па тым часе грошы — 6 000 рублёў, падараваў уласны маёнтак, што размяшчаўся ў Гродзенскай губерні. Пасля гэтага, нарэшце, былі ўзведзены сапраўдныя манастырскія пабудовы. Ганна стала ігуменняй.

Вядома, што слава і багацце многім кружаць галаву. Аднак наша зямлячка была не з такіх. Яна выкарыстала нечакана атрыманыя сродкі для паляпшэння становішча «сірых і ўбогіх». Былі пабудаваны тры царквы, школы, прытулак для 448 дзяцей, аптэка, багадзельня, малочная ферма, гаспадарчыя пабудовы. А колькасць манахінь перасягнула лічбу 200.

Здавалася б, жыць у манастыры стала лягчэй, а ігуменні можна «спачываць на лаўрах». Аднак адбывалася адваротнае. Чым больш узвышаўся манастыр, чым больш забяспечаным ён становіўся, тым больш самаахвярна паводзіла сябе Ганна. Вядомы такі прыклад: прывезлі ў манастыр 14-гадовую хворую на вопсу дзяўчынку-каталічку. А змясціць яе не было дзе: усё перапоўнена. Тады ігумення бярэ яе да сябе ў келлю. Сама даглядае яе. Тут жа знайшла выратаванне і хворая на дыфтэрыю дзяўчынка.

Аднак не толькі ў выпадку хваробы кагосьці з блізкіх звярталіся да ігуменні мясцовыя жыхары. Усе яны незалежна ад веравызнання ведалі, што матушка Ганна акажа любоў дапамогу. Так, вельмі здольнага сялянскага хлопчыка з каталіцкай сям’і не прынялі ў Седлецкую гімназію «з-за адсутнасці вакансій». І яго маці пешшу ідзе 50 вёрст, каб папрасіць аб дапамозе віраўскую ігуменню. Намаганнямі Ганны хлопчык быў уладкаваны.

Гасціннасць, цеплыня, павага да бліжняга, якія панавалі ў Віраўскім манастыры, уражвалі і надоўга западалі ў памяць выпадковых і невыпадковых наведвальнікаў. Адзін з іх, І. Касцючык, згадваў: «Вось вы прыязджаеце ў манастыр першы раз. Ніхто вас не ведае, і вы — нікога. Толькі сышлі з экіпажа, як ужо падыходзіць да вас паслушніца і запрашае абедаць або снедаць, або вячэраць — глядзячы па часе дня. З такой жа просьбай звяртаецца яна і да вашага фурмана, хто б ён ні быў: рускі, паляк, праваслаўны, католік, габрэй, калакут. Такі выпадак з’яўляецца для многіх, можа быць, першым, а можа быць, адзіным у жыцці, калі два чалавекі паглядзяць адзін на другога не так, як заўсёды, а пазнаюць адзін у адным брата, — і ідуць разам абедаць». Ён пісаў, што не аднойчы даводзілася яму абедаць на верандзе манастырскай гасцініцы, дзе «...сядзелі княгіня з дзецмі, сялянка-калакутка з суседняй вёскай, памешчык католік, фурман габрэй, праваслаўны святар, два жабракі, духоўны каланізатар, рабочы цукровага завода ды чыноўнік асобых даручэнняў пры генерал-губернатары... Былая варожасць мясцовага насельніцтва пачала памалу раставаць. Убачылі гэтыя людзі ў віраўскіх жыхарах сапраўдную хрысціянскую любоў і іх адносіны змяніліся».

Яскравым пацвярджэннем апошнім словам Касцючыка можа з'яўляцца расказ ксяндза з вёскі Яблонай: «Запрошаны я быў настаяцельніцай абіцелі праводзіць паміраючага ў манастыры католіка. Пад'язджаю да манастыра і што ж бачу? Гэтая бледная маці Ганна спераду, а за ёй манахіні з запаленымі свечкамі ў руках чакаюць ксяндза са святымі дарамі і вітаюць мяне, служыцеля Божага пакорлівым паклонам. Я бачыў усякае ў жыцці, але сапраўдныя хрысціянскія паводзіны віраўскіх манахінь збілі мяне з панталыку, і я не адразу знайшоў, як даць зразумець гэтым людзям, наколькі кранулі мяне іх паводзіны. У маёй душы з'явілася неўразуменне: як гэта так? Яшчэ ўчора да мяне даносіліся чуткі аб тым, што віраўскія манахіні прыйшлі сюды змагацца і перамагаць, а сёння я бачу іх пакорлівымі, аказваючымі належны гонар маёй рэлігіі, маёй святыні? Ад таго прайшло ўжо нямала часу, я бліжэй пазнаёміўся са справамі і жыццём віраўскіх манахінь. Не можа быць ніякага сумнення, што яны дажывуць да агульнай павагі да сябе ўсяго навакольнага насельніцтва. Як ксёндз, прадстаўнік супрацьлеглай партыі, я магу мець свае погляды на місію манахінь, але як чалавек хрысціянін я магу толькі радавацца, што прывабнасць праваслаўнай веры і рускіх людзей уступае да нас з усходняй мяжы пры пасрэдніцтве сапраўдных падзвіжніц».

Цяжкасці, якія перанесла ігумення, адбіліся на яе здароў'і. У 1902 г. у Ганны выявіліся моцныя сухоты. Па распараджэнню імператара яе накіравалі для лячэння ў Італію, у невялічкі гарадок Нерві. Прабыла яна там тры месяцы. Адчула сябе лепш і вярнулася з надзеяй на поўнае выздараўленне. Але тут зноў «з галавой» акунулася ў работу, і хвароба абвастрылася. Ганну зноў накіравалі ў Нерві, але лячэнне ўжо не дапамагала. У маі 1903 г. яна прыехала ў свой манастыр амаль нерухомая і зусім без голасу. Пражыла, пакутуючы, яшчэ тры месяцы і 29 жніўня а першай гадзіне ночы адышла ў іншы свет. Апошнія яе словы былі: «Госпадзі, слава Табе! Госпадзі, дзякуй Табе!»

Ігуменні Ганны не стала. Але справа, якой яна аддала ўсе свае сілы і палкае сэрца, працягвалася. Яна пакінула пасля сябе добрую памяць у мясцовага насельніцтва, цудоўны манастыр і мноства верных паслядоўніц, якія ні ў чым не здрадзілі ёй.

КАТАЛІЦКІ КАСЦЁЛ І СРОДКІ МАС-МЕДЫА Ў БЕЛАРУСІ

І. ТЭАЛАГІЧНЫ ЎСТУП

1 Сродкі масавай інфармацыі з’яўляюцца сталым элементам культуры. Амаль усе праблемы сучаснага чалавека маюць адносіны з мас-медыа (выхаванне, сям’я, рэлігійнае жыццё, палітыка, гандаль і г. д.).

2. Паводле вучэння Касцёла, сродкі масавай інфармацыі — гэта «Божы дар», бо па сваёй сутнасці яны здольныя «яднаць людзей сувязямі братэрства» (Душпастырская інструкцыя Паяднанне і развіццё, 2, далей CP). Гэтае ўздзеянне чэрпае сваю моц з «таямніцы незвычайнай еднасці жыцця Найсвяцейшай Тройцы — Айца, Сына і Духа Святога» (CP, 8).

3. Папа Пій XII 8 верасня 1957 г. устанавіў апекуном сродкаў масавай інфармацыі св. Габрыэля, арханёла, «які звеставаў чалавецтву доўгачаканую вестку аб збаўленні». Гэтым папа хацеў «зварнуць увагу на ўзнёсласць паклікання тых, у чых руках знаходзяцца гэтыя дабратворныя прылады (выданні, радыё, тэлебачанне), якія дазваляюць распаўсюджаць у свеце вялікія Божыя скарбы, як добрае насенне, якое выдае сторазовы плён праўды і добра» (Miganda progsus, 28).

4. Мас-медыа могуць весці людзей да еднасці, калі будуць выкананы наступныя ўмовы:

- а. Добрая воля тых, хто працуе ў паасобных СМІ;
- б. Прафесійная кампетэнцыя;
- в. Адпаведная маральная і інтэлектуальная падрыхтоўка (CP, 9 і 15);
- г. Чуйнасць сумлення;
- д. Пачуццё адказнасці за ўплыў медыа, а таксама за яго наступствы;
- е. Добрае веданне адрасатаў (іх спадзяванняў, патрэбаў, небяспекі, рэакцыі і г. д.).

5. Тэалогія сродкаў масавай інфармацыі паказвае Хрыста як самага дасканаллага Пераказчыка, які пераказваў сваё пасланне праз слова і сведчанне жыцця, праз смерць і змёртвыхпаўстанне. Гэта было штосьці нашмат большае, чым звычайная камунікацыя пры дапамозе слоў і іншых знакаў. Хрыстос пераказваў сябе іншым асаблівым і непаўторным чынам, збіраючы людзей добрай волі ў адно. Самай дасканалай і самай поўнай формай гэтай камунікацыі з боку Хрыста стала Эўхарыстыя.

6. Сродкі масавай інфармацыі ў планах Богага Провіду былі прызначаны як прылады, што «спрыяюць паяднанню людзей, якія пілігрымуюць па гэтай зямлі». Яны ствараюць новыя сувязі і карыстаюцца новай моваю, «якая дазваляе людзям лепш разумець адзін аднаго і наблізіцца да іншых» (CP, 12).

Таму сёння ўмацавалася правільная назва: «сродкі масавай камунікацыі».

7. Паводле вышэй пералічаных прычынаў, мас-медыя «лічацца найкаштоўнейшымі справамі і магчымасцямі, якімі можа карыстацца чалавецтва, каб умацоўваць любоў, што выражае і адначасова нараджае сапраўдную супольнасць» (СР, 12). Такім чынам мас-медыя займаюць адпаведнае месца ў гісторыі Стварэння, а таксама Уцелаўлення, якія прынеслі свету Адкаупленне.

8. Звычайным вынікам папярэдніх прадпасылак (умоў) з'яўляецца сцвярдзенне, што мас-медыя павінны ўключыцца ў рэалізацыю даручэння Хрыста: каб навучаць «усе народы» (Мц. 10: 27; Лк. 12: 3), і каб абвяшчаць Евангелле ў кожны час і ў кожным месцы, «у святле» і «на дахах» (Мц. 10: 27; Лк. 12: 3).

9. II Вагьканскі Сабор падкрэсліў таксама, што сродкі масавай інфармацыі павінны выкарыстоўвацца ў розных формах апостальства (DSP, 13).

Усе сродкі масавай інфармацыі, а не толькі «каталіцкія» ці «касцёльныя», пакліканы да актыўнага і эфектыўнага ўдзелу ў евангелізацыі свету. Ад тых, хто працуе ў мас-медыя, Сабор чакае сведчання аб Хрысце, а значыць падтрымкі дзейнасці Касцёла (DSP, 13).

10. У разважаннях над функцыяніраваннем СМІ падкрэсліваецца іх падвойнае аблічча: служаць добрым і вельмі ўзнёслым мэтам, але могуць выкарыстоўвацца таксама і для маральна шкодных спраў. У сувязі з гэтым душпастырская Інструкцыя «На парозе новай эры» папярэджвае, што сродкі масавай інфармацыі могуць як умацоўваць, так і знішчаць традыцыйныя каштоўнасці ў сферы рэлігіі, культуры і сям'і. Таму надалей застаюцца актуальнымі словы Сабора: «Для адпаведнага карыстання гэтымі сродкамі неабходна, каб кожны, хто імі карыстаецца, ведаў прынцыпы маральнага жыцця і іх у гэтай сферы дакладна рэалізоўваў» (DSP, 4; AN, 4).

11. «Хрысціянскаму вучэнню і ўзнёсламу прызначэнню гэтых вынаходніцтваў (друк, радыё, тэлебачанне) супрацьстаяць тэорыя і намеры тых, хто хоча выкарыстоўваць іх толькі ў палітычных мэтах і для прапаганды, або лічыць іх крыніцай даходаў» (MP, 36).

12. Мас-медыя, якія ствараюць сёння масавую культуру, становяцца вельмі важным элементам культуры народа. II Вагьканскі Сабор нагадаў, што культурай з'яўляецца ўсё тое, «праз што чалавек удасканальвае і развівае шматлікія здольнасці свайго духу і цела» (KDK, 53). Да гэтай думкі звяртаецца папа Ян Павел II, сцвярджаючы, што «культура з'яўляецца тым, праз што чалавек як чалавек становіцца ў большай ступені чалавекам: больш «ёсць».

Уздзеянне культуры на чалавека з'яўляецца эфектыўным таму, што носіць характар уплываў асяроддзя. Можна так сцвярджаць на падставе масавай культуры, якая стварае спецыфічныя для сябе асяроддзі, як, напрыклад, інфасферу (асяроддзе інфармацыі), санасферу (асяроддзе гукаў), іканасферу (асяроддзе выяваў) альбо лагасферу (асяроддзе слова).

Толькі чалавек стварае культуру. Паміж чалавекам і культурай, у якой ён удзельнічае, узнікае цесная залежнасць: чалавек, які стварае культуру, сам ствараецца ёю.

13. Касцёл ахоплівае культуру найперш праз евангелізацыйную дзейнасць. Тым больш, што рознага роду атэізм нараджаецца і развіваецца таксама ў сферы культуры. Таму зразумелы той факт, што евангелізацыя культуры заўсёды будзе адным з галоўных заданняў Касцёла. Пры гэтым само ўздзеянне на культуру з боку Касцёла адбываецца знутры. Таму гаворыцца, што культура павінна быць прасякнута евангелізацый (AN, 20).

14. З дакументаў Касцёла вынікае, што сёння недастаткова толькі «авяшчаць» Евангелле ў розных кутках свету. Касцёл ідзе яшчэ далей, каб «моцаю Евангелля дасягаць і разбураць тыя крытэрыі ацэнкі, іерархію каштоўнасцяў, пазіцыі і разумовыя навыкі, рэфлексы паводзінаў і жыццёвыя мадэлі чалавецтва, якія супярэчаць Божаю слову і плану Збаўлення» (ChL, 44). Такім чынам евангелізацыя культуры як надзённы наказ ажыццяўляецца заўсёды з адпаведнай дозаю радыкалізму, які быў характэрны для старажытнага Касцёла.

15. Найбольш эфектыўная евангелізацыя культуры адбываецца ў выніку апостальскай дзейнасці свецкіх, у тым ліку і ў сферы масавай культуры.

Дзякуючы таму, што Евангелле мае моц аднаўлення чалавека і яго культуры, Касцёл можа жыватворна ўздзейнічаць на культуру (гл. KDK, 58). Гэта ў сваю чаргу чыніць усё хрысціянства культуратворчым. Самы вялікі ўдзел прымаюць у гэтым католікі, якія з'яўляюцца творцамі культуры, і хрысціяне, якія працуюць журналістамі ў прэсе, на радыё і тэлебачанні і створаць сучасную масавую культуру (Ян Павел II, Прамова да прадстаўнікоў міжнароднай прэсы, Ватыкан 22.05.1982).

II. КАРТКАЯ САЦЫЯЛАГІЧНАЯ ІНФАРМАЦЫЯ І СПРОБА АЦЭНКІ СИТУАЦЫІ

1 Агульнае сцвярджэнне.

Пасля 1989 г. у Беларусі адбыліся пэўныя змены ў сферы сродкаў масавай інфармацыі. Перасталі існаваць партыйныя манаполіі ў публічных сродках інфармацыі, існуючая цензура нястрогая, паперу на патрэбы каталіцкага Касцёла набыць можна.

2. Выданні.

Выходзяць наступныя выданні:

«Ave Maria» (10 000), «Дыялог» (12 500), «Каталіцкія навіны» (3 500), «Misericordia» (3 000), «Наша вера» (2 000), «Слова жыцця» (у дзвюх версіях — 11 300), «Вера і жыццё» (у трох версіях — 10 000).

Выходзяць афіцыйныя выданні на беларускай і польскай мовах: «Мінска-Магілёўскі архідыяцэзіяльны агляд» і «Пінскі дыяцэзіяльны агляд».

Выдаюцца таксама парафіяльныя газеты, напр., у Бабруйску: «Веснік надзеі» (500), «Голас душы» ў Мёрах (500), «Мазырскі касцёл» (200–300).

У сувязі з працай Сіноду выдаюцца «Сінадальныя матэрыялы» на беларускай і польскай мовах.

Таксама уніяцкі Касцёл выдае «Унію» (10 000) і «Царкву» (2 000).

4. Адносіны прэсы да хрысціянскіх каштоўнасцяў і да каталіцкага Касцёла.

Адносіны свецкай прэсы да хрысціянскіх каштоўнасцяў часцей за ўсё пазітыўныя. Час ад часу ў розных часопісах з'яўляюцца артыкулы, якія выклікаюць абурэнне. Аднак «варожага пераследу» не назіраецца.

Такія ж адносіны і да каталіцкага Касцёла.

Трэба адзначыць факты прыняцця ці нават замаўлення напісання артыкулаў на касцёльныя тэмы рэдакцыямі мясцовых выданняў.

Таксама можна сустрэць артыкулы на душпастырскія тэмы ці пра евангелізацыйную місію каталіцкага Касцёла.

Ніжэй пададзены табліцы, якія ілюструюць развіццё рэлігійных выданняў на Беларусі (1985–1998).

5. Радыё і тэлебачанне.

Гэта праграмы хрысціянскага характару.

Радыё «Голас Душы».

Раз у месяц па Гродзенскім тэлебачанні ідзе мясцовая каталіцкая праграма «Сімвал веры».

Можна пазнаёміцца з пералікам эфірнага часу на радыё і тэлебачанні ў рэспубліканскай праграме.

З вышэйпададзеных параўнанняў можна зрабіць вывад, што існуе неабходнасць стварэння рэдакцыйнай групы як для радыё, так і для тэлебачання.

6. Інтэрв'ю.

Па радыё часам адбываюцца інтэрв'ю з католікамі духоўнымі ці свецкімі на рэлігійныя тэмы, асабліва перад святамі.

Таксама і на тэлебачанні. Гэта хутчэй ініцыятыва працаўнікоў афіцыйнага дзяржаўнага ці мясцовага радыё і тэлебачання, а не духоўных асобаў.

У асноўным рэдакцыі радыё і тэлебачання не кансультуюцца з душпастырамі каталіцкага Касцёла, калі робяць нейкае «акенца» ў размовах аб каталіцкім вучэнні, што часам вядзе да павярхоўнай падачы тэмы.

8. Рок-музыка.

Гавораць аб ёй, што яна стала сёння асноўным элементам светапогляду пэўнай часткі грамадства. Небяспечным з'яўляецца тое, што чалавек, які часта слухае рок і без крытыкі ім захапляецца, перастае быць адкрытым на ўздзеянне культуры, у тым ліку і культуры рэлігійнай.

9. Прадукцыя відэа- і аўдыякасет, а таксама кампакт-дыскаў.

Ёсць спроба стварэння каталіцкай студыі запісу, а таксама рэгістрацыі запісу фільмаў.

10. Некалькі думак на заканчэнне размовы.

З пункту гледжання выхавання і адукацыі маладога чалавека непакоіць перавага вобразу, які вядзе да таго, што слова ставіцца на другі план. Гэта ў значнай ступені абмяжоўвае інтэлектуальнае развіццё асобнага чалавека і вядзе да спрашчэння яго найважнейшых хрысціянскіх пазіцый.

На Беларусі няма апрацаванай педагогікі сродкаў масавай інфармацыі, якая б фарміравала правільныя адносіны да прэсы, радыё і тэлебачання і ста-

ла навуковай дысцыплінай у вышэйшых установах, у тым ліку і ў духоўнай семінарыі, а таксама ў сярэдніх школах.

III. ДУШПАСТЫРСКІЯ ВЫВАДЫ І ПРАПАНОВЫ

1 У сувязі з несумненнай вартасцю сродкаў масавай інфармацыі яны павінны шырэй выкарыстоўвацца ў рэлігійна-маральным выхаванні, душпастырстве і катэхізацыі.

2. «Касцёл як захавальнік дэпазіту навукі збаўлення і сродкаў асвячэння мае непарушнае права ўдзяляць людзям багацці, якія з Богага загаду былі яму даручаныя. Гэтаму праву адпавядае з боку дзяржаўных уладаў абавязак даць Касцёлу доступ да сродкаў распаўсюджвання думкі» (MR, 32).

3. Увесь Касцёл адказны за развіццё сродкаў масавай інфармацыі, якія ён выкарыстоўвае (друкаванае слова, радыё, кіно і тэлебачанне).

4. Аўдыявізуальныя сродкі тэхнічнай інфармацыі, а менавіта: кіно, радыё і тэлебачанне не павінны служыць толькі для забавы і адпачынку (хоць шмат слухачоў і гледачоў толькі гэта чакае), але служыць перадачы думак і пачуццяў. Таму яны павінны ўтвараць новую і дзейсную форму развіцця культуры ва ўмовах сучаснага грамадства» (MR, 48).

Пастаральная інструкцыя *Communio et progressio* (1971) дадае: «Камунікацыя — гэта штосьці большае, чым толькі пераказ ідэі ці выражэнне пачуццяў, гэта найперш ахвяраванне сябе з любові» (11).

5. Як мага хутчэй трэба распачаць дзейснае выхаванне сродкаў масавай інфармацыі, якое б фарміравала адпаведныя пазіцыі ў адносінах да прэсы, радыё і тэлебачання. Такім чынам, у значнай меры можна было б захаваць асабліва маладых людзей ад шкодных ўздзеянняў, якія прычынна звязаны з функцыянаваннем сродкаў масавай інфармацыі. Тут неабходна супрацоўніцтва душпастыраў, катэхетаў, школы і саміх СМІ. Канкрэтнай дапамогай для гэтага з’яўляюцца публікацыі ў дадзенай галіне.

6. Стварыць установу, абавязкам якой была б падтрымка вартасных фільмаў, ацэньванне і пераказванне сваіх ацэнак да ведама святароў і вернікаў (MR, 80: 87–94).

7. Касцёл з’яўляецца такой установай, якая магла б паспяхова рыхтаваць душпастыраў, катэхетаў, настаўнікаў і бацькоў да крытычнага і творчага адбору інфармацыі. Гэты абавязак ляжыць найперш на вышэйшых духоўных семінарыях і вышэйшых навучальных установах, а таксама на каталіцкіх публіцыстах і журналістах.

8. Асабліва вялікую ўвагу трэба адвесці заахвочванню да чытання каталіцкай прэсы і кніг. Надалей актуальнымі з’яўляюцца словы кс. кардынала Казіміра Свэнтка: «У кожнай каталіцкай сям’і павінна быць Святое Пісанне».

9. Пастаяннае распаўсюджванне каталіцкай прэсы і кніг павінна лічыцца адным з найважнейшых абавязкаў душпастыраў і катэхетаў.

10. Душпастыры павінны сістэматычна выкарыстоўваць у сваёй працы сродкі масавай інфармацыі. Гэта будзе нагодай для заахвочвання дзяцей,

моладзі і дарослых да практычнай зацікаўленасці гэтымі сродкамі. Сёння, напрыклад, трэба праводзіць катэхезу «з часопісам у руках».

11. Таму што мова становіцца цяпер прыладай дзейснага ўздзеяння на чалавека (мова словаў і вобразаў), а нават часта ўжываецца ў тэхніцы маніпуляцыі, неабходна вучыць моладзь і дарослых разумець мову сродкаў масавай інфармацыі.

12. Душпастыры, катэхеты, а таксама настаўнікі ў школах павінны фарміраваць актыўныя пазіцыі ў адносінах да такіх адмоўных бакоў сродкаў масавай інфармацыі як насілле, парнаграфія (паркафонія, парнавізія), элементы атэізацыі, распаўсюджванне маральнага пермісівізму і рэлятывізму, адабрэнне злачыннасці.

13. Трэба сістэматычна ўводзіць у парафіяльнае жыццё элементы хрысціянскай культуры. На працягу душпастырскага года павінны быць арганізаваны (адпаведна з магчымасцямі) выставы рэлігійных кніг, паштовых марак на рэлігійную тэму, рэпрадукцый абразоў, рэлігійных плакатаў і г. д.

Аднак незалежна ад згаданых ініцыятываў у галіне культуры на працягу года неабходна арганізаваць у парафіі спецыяльныя тыдні хрысціянскай культуры (альбо дні). Гэта будзе добрай нагодай, каб падняць і паглыбіць якую-небудзь канкрэтную праблему ў галіне культуры (напрыклад, лаіцызацыя культуры альбо культура як элемент і крытэрыі нацыянальнай тоеснасці), а таксама, каб пазнаёміць парафіянаў з вядомымі дзеячамі нацыянальнай культуры.

14. У парафіях павінны быць арганізаваны спецыяльныя дні, прысвечаныя асаблівай прапагандзе каталіцкай прэсы, кніг, іншых сродкаў масавай інфармацыі. Для гэтага неабходна праводзіць Дзень сродкаў масавай інфармацыі, які святкуецца ў трэцюю нядзелю верасня.

15. Адным з галоўных абавязкаў сродкаў масавай інфармацыі павінна быць знаёмства вернікаў з помнікамі нацыянальнай культуры, прасякнутых хрысціянскімі элементамі. Гэта хрысціянская культурная спадчына, якая мае вялікую выхаваўчую і катэхетычную вартасць.

16. У душпастырстве і катэхізацыі трэба фарміраваць у вернікаў (дзяцей, моладзі і дарослых) перакананне аб важнай ролі культуры ў рэлігійным, грамадскім і палітычным жыцці асобных людзей і народа. Культура з'яўляецца элементам, які гарантуе Касцёлу і народу тоеснасць. Дасягнуць гэтую мэту ў парафіях дапаможа добрая падрыхтоўка тыдняў хрысціянскай культуры і сустрэч з творцамі гэтай культуры. Таксама трэба падтрымліваць уласную творчасць парафіяльнай супольнасці (прагляды паэзіі і рэлігійнай песні, арганіяны канцэрты і г. д.).

17. Пробашчы павінны паклапаціцца аб помніках культуры, якія знаходзяцца ў парафіі (касцёл, капліца, могілкі, плябанія), аб іх прафесійнай кансервацыі і ахове ад пагрозы крадзяжу і знішчэння.

18. Шэдэўры мастацтва і рэчы, якія маюць гістарычную каштоўнасць, павінны мець у парафіі адпаведную дакументацыю (інвентарызацыю). Трэба ім гарантаваць ахову і пастаянную кансервацыю.

СВОЕАСАБЛІВАСЦЬ КРЫТЫКІ КАЛЬВІНІЗМУ Ў ТВОРЫ СІЛЬВЕСТРА КОСАВА «EXEGESIS»

Пасля выдання ў 1629 г. у Жэневе кнігі Кірыла Лукарыса «Усходняя споведзь праваслаўнай веры»¹, дзе, як прызнаюць сучасныя багасловы², чатыры палажэнні былі выкладзены з кальвінскіх пазіцый, праваслаўная царква Рэчы Паспалітай, якая доўгі час не прызнавала факт напісання Лукарысам гэтага твора, была абвінавачана ў «ерэтычнасці» і схільнасці да кальвінізму. У эпоху контррэфармацыі гэта азначала, што перад праваслаўнымі стала дылема або закрыць толькі што адкрытыя новым мітрапалітам Пятром Магілай школы новага тыпу па ўзору езуіцкіх калегій, або даць абвінавачаннем навукова абгрунтаваны адказ з доказаў недачынення праваслаўя да пратэстантызму. Такой водпаведдзю якраз стала выдадзеная ў 1635 г. у Кіеве на польскай мове кніга нашага земляка Сільвестра Косава «Exegesis».

На старонках указанага твора пісьменнік вылучыў галоўныя пункты веравучэння трох асноўных, як у той час выражаліся, «ерэтычных сект». Гэта арыяне (антытрынітары і сацыяне), кальвіністы і лютэране. Дагматычным і вераспаведным поглядам пратэстантаў аўтар супрацьпаставіў вучэнне праваслаўнай царквы па азначаных пунктах. Тут якраз і спатрэбілася эрудыцыя і веды, набытыя Косавым ва ўніверсітэтах і акадэміях, як ён сам выразіўся, «Польшчы, Літвы і Імперскіх краін».

Як бачна са зместу, да арыян і лютэран пісьменнік ставіўся значна больш непрымальна і негатыўна, чым да кальвіністаў. Менавіта да першых адносяцца самыя зняважлівыя эпітэты, якімі традыцыйна ганілі ўсіх «ерэтыкоў» на старонках палемічных кніг. Адаючы даніну звычаю, Косаў, каб абстрагаваць вучэнне праваслаўнай царквы ад пратэстанцкіх вучэнняў, для «парадку» называе агульна ўсіх рэфарматараў «прамярзотнымі» (*przemierzły*) і традыцыйна — ерэтыкамі (*heretycy*; *kacerze*). Але, у адрозненне ад іншых палемістаў, пісьменнік амаль не злоўжывае гэтым стылістычным сродкам. Усе астатнія абразлівыя словы кшталту «бязбожнікі», «Божыя ворагі», «дурныя галовы» («*czolbatki*») адносяцца да арыян і лютэран. Пра вучэнне кальвіністаў Косаў нідзе канкрэтна не гаворыць, што яно няправільнае ці хлуслівае, расказвае толькі пра рознае разуменне кальвіністамі і праваслаўнымі той ці іншай хрысціянскай догмы.

Такое неадназначнае стаўленне праваслаўнага аўтара да розных пратэстанцкіх вучэнняў тлумачыцца тым, што ў той час асноўныя сілы лютэран

¹ Kirillos (Lukaris), *patr. Confessio christianaе fidei*. Genevae, 1633.

² Runciman S. *The Great Church in Captivity*. Cambridge, 1968. P. 276–282; Hering G. *Ökumenisches patriarchat und europäische Politik: 1639–1638*. Wiesbaden, 1968. S. 176–206.

і арыян у Рэчы Паспалітай ужо былі разгромлены, іх можна было, не асабліва азіраючыся на аўтарытэты, праклінаць, зневажаць і крыўдзіць. Таму ў «Exegetisise» ім удзелена даволі мала ўвагі.

Завуалявана-паблаглівыя адносіны С. Косава да кальвіністаў бачацца ў тым, што тагачасны праслаўны мітрапаліт Пётр Магіла быў у сяброўскіх адносінах з даволі значнай палітычнай асобай ВКЛ магнатам-кальвіністам Крыштафам Радзівілам. Менавіта з ім у 1632 г. дамаўляліся праслаўныя дэпутаты, каб выступіць на сеймах разам, адным лагерам³. У 20–30-х гг. XVII ст. праслаўныя не бачылі ў кальвіністах сур’ёзных праціўнікаў для сваёй духоўнай улады. Палітычны канфлікт паміж імі на тэрыторыі ВКЛ не меў той ідэалагічнай вастрыні, якая была характэрна для каталіцкага свету. Магіла, а разам з ім і Косаў меркавалі: калі з кальвіністамі можна дамовіцца ў палітыцы, то і ў пытаннях веры ім варта проста і дасціпна растлумачыць правільнасць хрысціянскіх дагматычных пытанняў, што было прадэманстравана на старонках кнігі «Exegetisise», — і «літоўскія» кальвіністы, зразумейшы свае памылкі, вернуцца да праслаўнай веры.

Каб не быць у сваёй завуаліраванай крытыцы кальвінізму галаслоўным, Косаў звяртаецца непасрэдна да твораў апалагета гэтага хрысціянскага вучэння Жана Кальвіна: перш-наперш асноўнага яго трактата «Настаўленні ў хрысціянскай веры», найбольш поўнай чатырохтомнай рэдакцыі,⁴ а таксама двух менш значных сачыненняў. Для паказу адрознення веры жэнеўскага евангеліста і яго паслядоўнікаў ад праслаўя пісьменнік коратка выкладае кальвінскі погляд на тую ці іншую догму, нібы намякаючы, што Кальвін, можа, і памыляецца ў сваім разуменні гэтай догмы, а пасля без ніякіх вывадаў з дапамогай цытат са Святога Пісання і пастулатаў айцоў царквы дае сваё «правільнае» меркаванне. З прац патрыстаў самымі часта цытуемымі з’яўляюцца «Словы-гаміліі» Іаана Златавуста, прыпісваемыя яму «Літургіі», а таксама творы Васілія Вялікага «Саракавое слова», «Ліст да Юліяна», «Літургія», «Аб Святым Духу» і інш. Сачыненні гэтых айцоў царквы разам з працамі Іаана Дамаскіна, таксама неаднойчы цытуемага Косавым у іншых месцах кнігі, з’яўляліся галоўнымі аўтарытэтамі ў тлумачэнні ўсходнехрысціянскай дагматыкі. Некалькі разоў пісьменнік спасылаецца на творы Аўгустына, «Адказы» Юстына, «Таемствы», «Таемства Вялікадня» і «Аб пакаянні» Амвросія.

У такім духу пісьменнік дзейнічае і далей — вельмі коратка выкладае вырваны з кантэксту погляд пратэстантаў на хрысціянскую догму або які-небудзь пастулат веравучэння пратэстанцкай царквы, а пасля, выкарыстоўваючы аўтарытэт біблейскіх прарокаў, тэксты Святога Пісання, патрыстаў і багасловаў, пастановы першых Усяленскіх сабораў, даводзіць чытачу, як тое ж самае палажэнне ці дагмат тлумачыцца праслаўнай

³ Макарий, митр. История Русской Церкви. М., 1996. Кн. 6. С. 480–481.

⁴ Calvin J. Institutio Christianae Religionis. Genevae, 1559.

царквой. Зварот да прызнаных крыніц, як гэта вынікала з прыёмаў вядзення схаластычнай спрэчкі, павінен быў падкрэсліць большую грунтоўнасць праваслаўнага погляду.

Характэрным для твораў Косава і многіх праваслаўных пісьменнікаў новага пакалення — так званай Кіеўскай школы сярэдзіны XVII ст. было тое, што для іх, як адзначыў даследчык рускага багаслоўя Георгій Флароўскі, «менавіта Захад, а не Усход быў сваім»⁵. Аналіз спадчыны Косава паказвае, што асноўнымі для пісьменніка служылі лацінскія і польскія крыніцы, як пратэстанцкія, так і каталіцкія. Для праваслаўных жа багасловаў самымі ўплывовымі крыніцамі, акрамя тэкстаў Святога Пісання, з’яўляліся працы ўсходніх патрыстаў. Асноўныя з іх хадзілі ў рукапісных спісах у царкоўна-славянскім перакладзе. З адкрыццём друкарскага станка працы найбольш шануемых на Усходзе святых айцоў Іаана Златавуста, Іаана Дамаскіна і Васілія Вялікага многа разоў выдаваліся і перавыдаваліся ў друкарнях Беларусі і Украіны. У ВКЛ завозіліся трактаты патрыстаў у славянскіх перакладах з Балгарыі, Сербіі, Масковіі. Але Косаў у сваім творы выкарыстоўвае выключна лацінскія пераклады, што характэрна для яго творчасці.

Часам пісьменнік знарок звяртаецца да твораў тых аўтараў, чый аўтарытэт быў больш моцным не столькі ў праваслаўным, колькі ў каталіцкім свеце. Гэта трактат «Аб нябеснай іерархіі» т. зв. Дыянісія Арэапагіта, уяўнасць існавання якога нават не пахісталі і скептычныя довады Марціна Лютэра⁶, і сачыненні Аўгустына, каталіцкіх апалагетаў Аквінскага і Белярміна. Косаў гэта робіць знарок, каб падкрэсліць каталіцкаму чытачу, што цяперашнія праваслаўныя аўтары таго часу паважаюць дагматыку заходніх багасловаў у адрозненне ад папярэдніх, у прыватнасці Мялеція Смарыцьскага, які называў новакаталіцкіх апалагетаў «наваяўленымі бессаромнымі казначнікамі»⁷.

Цытаты з псалмоў, казанняў евангелістаў, айцоў царквы Грыгорыя Ніскага, Юстына, Кіпрыяна, Іаана Златавуснага ў творы Косава прыводзяцца на лацінскай мове з паралельным перакладам на польскую. Зразумела, Аквінскага, Белярміна, Кальвіна і Меланхтона па прычыне адсутнасці славянскіх эквівалентаў ён таксама цытуе па-лацінску. Некаторыя пастулаты таго ж Кальвіна, арыян, Дамаскіна, Васілія, Амброзія і інш. ён не падае даслоўна, а толькі пераказвае.

Такім чынам, на старонках кнігі разгортваецца своеасаблівая контр-рэфармацыйная крытыка з адначасовым выкладам апалагетыкі праваслаўнага веравучэння. Перад намі паўстае не проста палемічны твор, а насычаны багатым інфармацыйным зместам падручнік для праваслаўнага святара, як, паводле канонаў, трэба праводзіць набажэнствы, у якім на-

⁵ Фларовский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937. Фотографированное 2-е изд. Вильнюс, 1991. С. 45.

⁶ Фларовский Г. В. Восточные отцы V–VIII в. Париж, 1933. 2-е изд. Париж. 1990. С. 99.

кірунку звяртацца да паствы з казаннямі і ўвогуле павысіць свой «прафесійны» ўзровень.

Для таго, каб развянчаць «няправільнасць» галоўнага пастулату Кальвіна аб Боскім наканаванні і, разам з тым, усяго яго веравучэння, Косаў абірае метад, распрацаваны схаластыкамі: спачатку трэба разбіць прыватныя, дробныя моманты, а пасля ўзяцца за галоўнае.

Аснову хрысціянскай абраднасці як праваслаўных, так і католікаў складаюць сем таінстваў: хрышчэнне, аляяпамазанне, прычасце, пакаянне (споведзь), сабораванне (алеясвяшчэнства), святарства і вячанне. Прагэстанцкія апалагеты падверглі сумневу неабходнасць для веруючага чалавека некаторых таінстваў. Кальвін у сваёй вядомай кнізе «Настаўленні ў хрысціянскай веры» да інстытута таінстваў звярнуўся толькі ў апошняй, чацвёртай частцы. Аднак Косаў пачынае сваю дагматычна-эксегетычную водпаведзь супраць вучэння кальвіністаў менавіта з гэтых, далёка не галоўных для пратэстанта догмаў. Даўшы вызначэнне таінстваў па Меланхтону і паводле праваслаўных вызначэнняў, Косаў у палемічным запале здзекуецца: маўляў, сам Кальвін не ведае, колькі яму прызнаваць таінстваў — тры, ці два (с. 427)⁸. Косаў гэта робіць з нарочы, каб паказаць хаатычнасць і бессістэмнасць прагэстанцкіх веравучэнняў і супрацьпаставіць гэтаму стройную сістэму сямі таінстваў праваслаўнай царквы, якія пісьменнік педантычна, па пунктах раскладвае на старонках кнігі. Асабліваю ўвагу ён удзяляе месцу, які трэба вяртаць заблуднага ерэтыка ва ўлонне Усходняй царквы (с. 428)⁹.

Адзначым, што для паказу рознасці паміж пратэстантамі і праваслаўнымі такое падрабязнае раслумачванне кожнага таінства было зусім неабавязковым. Падкрэсленая падрабязнасць роспісу кожнага таінства па пунктах мела зусім іншыя мэты. Па-першае, аўтар імкнуўся ўказаць католікам, што ў Заходняй і Усходняй цэрквах дагматыка аб сямі таінствах аднолькавая. Па-другое, пісьменнік паказваў самім праваслаўным святарам, як правільна разумець таінствы.

Варта падкрэсліць, што не ўсе тлумачэнні таінстваў Косаў прыводзіць у строгім каноне праваслаўя. Да Косава ні ў ВКЛ, ні ў Маскоўскім царстве — дзвюх «рускіх» дзяржавах — не існавала кнігі праваслаўнага тлумачэння таінстваў, якую можна было б узяць за аснову. Найбольш верагодным арыенцірам для пісьменніка служылі каталіцкія выданні, папулярныя ў асяродзі духоўнікаў Рэчы Паспалітай.

⁷ [Smotrycki M.] *Өрһовос То jest Lament*. Wilno, Л. 48 адв.

⁸ Кальвін прызнаваў тры таінствы: хрышчэнне, прычасце і святарства. Два таінствы прызнаюць лютаране.

⁹ Kossow S. *Exegesis, to jest danie sprawy o szkołach Kijowskich i Winnickich, w których uczą zakonniczy Religiey Graeckiey*. Kijow, 1635 // Архив Южной и Западной России (АЮЗР). Киев, 1913. Ч. 1. Т. 8. С. 428. Далей спасылкі на ўказаны твор падаюцца ў тэксце.

У сваёй працы Косаў, пэўна, арыентаваўся на вялікі фаліант лацінскай кнігі Пятра Аркудыя «Сем глаў, што звязваюць Заходнюю і Усходнюю цэрквы ў сямі таемствах»¹⁰, прысвечанай каралю Жыгімонту III, і трактат Пятра Скаргі «Казанне аб сямі таемствах»¹¹. Сам Косаў нідзе ў сваёй кнізе не ўпамінае гэтых аўтараў. Але заходнецаркоўныя ўплывы ў сачыненні Косава відавочныя. Праваслаўныя багасловы самым галоўным таінствам лічылі прычасце або святую еўхарыстыю, называлі яго «таемствам таемстваў», «сэрцам царкоўнага жыцця, крыніцай і мэтай усіх царкоўных вучэнняў і ўстаноў»¹². Дагмат прычасця як часу сыходжання на веруючага чалавека святых дароў — хлеба як цела Хрыста і віна як крыві Збавіцеля — Косаў тлумачыць згодна з каталіцкімі канонамі. На гэта яшчэ ўказаў С. Голубеў пры публікацыі «Exegesisa» ў «Киевских епархиальных ведомостях», адзначыўшы агульнасць гэтай заканамернасці ў іншых дагматычных кнігах «магілянскай эпохі». Голубеў дадаў, што падобнае ў беларуска-ўкраінскай праваслаўнай царкве было вынікам «блізкага знаёмства яе прадстаўнікоў з заходняй багаслоўскай навукай пры адсутнасці такой навукі ў сябе на радзіме»¹³. Г. Флароўскі ў сваім даследаванні «Шляхі рускага багаслоўя», пры даволі павярхоўным аглядзе дагматычных кніг «заходнерускай» царквы, выдадзеных у даны перыяд у Беларусі і Украіне, згадаў «Exegesis» і «Дыдаккалію» Косава. Як і Голубеў, даследчык адзначыў агульнасць «лацінскага ўплыву» на «літургічную дагматыку і практыку» праваслаўя ў часы Магілы і ў пазнейшыя часы існавання Рэчы Паспалітай. Флароўскі ўказаў, што ў «Exegesisie», у «адзеле аб таемствах», «асабліва адчувальны і бачны лацінізмы: рознасць «матэрыі» і «формы» таемстваў: «трансубстанцыяцыя»; «устанавіцельныя словы» як «форма» еўхарыстыі; «сакрушэнне» як матэрыя таемства пакаяння...»¹⁴

У раздзеле сваёй кнігі «Таемствы» («Sacramenta») Косаў пачынае абвяргаць стрыжневы пункт веравучэння Кальвіна: «апраўданне верай» і Боскае наканаванне, што працягне ў наступнай частцы «Аб наканаванні». Тут жа пісьменнік супрацьпастаўляе трынаццаці, як ён налічыў, асноваўтворным палажэнням дагматыкі кальвінізму праваслаўны пункт гледжання на гэтыя догмы. Для падкрэслення правільнасці свайго пункту гледжання з працы Кальвіна аўтар без кантэксту вырывае пастулат, а пасля тлумачыць, да якіх жаклівых наступстваў можна дайсці, калі даць магчымасць гэтаму пастулату ператварыцца ў рэлігійную дактрыну. Напрыклад, Косаў гаворыць,

¹⁰ Arkudius P. Libri VII de concordia Ecclesiae occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione. Paris, 1619; 1626.

¹¹ Skarga P. Kazanie o siedmiu Sakramentach. Warszawa, 1600.

¹² Хопко Фома прот. Основы православия. Вильнюс, 1991. С. 91.

¹³ Г-ев [Голубев С.] Exegesis Сильвестра Косова // Киевские епархиальные ведомости. Киев, 1874. Приложения. С. 21.

¹⁴ Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 51.

што нельга верыць у Бога «без добрых спраў», як гэта «сцвярджае Кальвін». Той, хто верыць па Кальвіну, робіць вывад пісьменнік, можна стаць «сапраўдным разбойнікам» («wierutnym łotrem») (с. 431), таму што яго дзеянні будуць апраўданы прастай верай.

У раздзеле «Аб наканаванні» («De praedestinatione») Косаў найперш імкнуўся паказаць, што розніца паміж кальвінізмам і праваслаўем бачна не толькі ў дагматыцы, але і ў веравызначальных палажэннях гэтых цэркваў. Косаў іх налічвае адзінаццаць. Але перад тым, як па пунктах паказаць рознае стаўленне да аднаго і таго ж палажэння, пісьменнік, нарэшце, даказвае «няправільнасць» сістэмнага палажэння кальвіністаў аб Боскім наканаванні: маўляў, чалавек без Боскай дапамогі не можа быць выратаваным, і яго выратаванне залежыць выключна ад волі Бога. Косаў тактоўна гаворыць, што гэты пастулат кальвіністы маглі прыняць выключна па недасведчанасці: «Zład one glosy Symplaków: ieśli mię Bóg przezyrzał na zbawienie, choćbym był wierutnym łotrem, y bez pokuty zbawion będę, a iesli mię przezyrzał do piekła, bych wszystkie cnoty wypelniał, ne uydę go, y dla tego o żadne cnoty nie dbam» (с. 437. «Толькі неразумнік мог сказаць: калі Бог мяне наканаванні да выратавання, то я, калі б нават быў сапраўдным разбойнікам, і без пакаяння буду выратаваны, а калі наканаванні мяне на пекла, то я, хаця б і захаваў усе яго цноты, не ўратуюся ад яго, і таму не буду дбаць ні аб воднай цноце»).

На працягу ўсяго твора пісьменнік некалькі разоў падкрэслівае, што выкананне гэтага кальвінскага пастулата па сутнасці вядзе да апраўдання злачынства. Прыводзячы праваслаўны пункт гледжання на гэтую ж праблему, Косаў, як сам прызнаецца, выкарыстоўвае схаластычны прыём, падзяляючы аб'ект доказу, у даным выпадку волю Бога, на некалькі складовых частак, даказвае неабвержнасць праваты аднаго складніка, а пасля перакананна ўчывае даводзіць, што ўсё астатняе даказваецца адпаведна. Косаў гаворыць, што чалавек свабодны ў сваім выбары рабіць добрыя ці злыя ўчынкі. Аднак апошняе адбываецца не па волі Бога, які нам усім жадае выратавання, а ў выніку даравання Богам чалавеку свабоды выбару. Воля Бога можа быць дваякай. Першая і папярэдняя (*primaria et antecedens*) паходзіць ад самога Бога, папярэджаючы нашы справы, а другая і наступная (*secundaria et consequens*), якая бярэ пачатак ад нас, ідзе ўслед за нашымі ўчынкамі. Бог праз першую волю жадае нам выратавання, а праз другую — судзіць і карае тых, хто грашыць (с. 437–438).

Сільвестр Косаў у сваім творы прадстае, як выразіўся сучасны беларускі медыевіст Іван Саверчанка, найбольш паслядоўным тэарэтыкам Усходняй Царквы ў Вялікім Княстве Літоўскім¹⁵. І гэтыя тэарэтычныя ўяўленні хрысціянскай дагматыкі беларуска-ўкраінскіх багасловаў позняга сярэднявекі ў яскрава выяўляюцца ў супастаўленні кальвінісцкіх і праваслаўных дагматычных і вераспавядальных пытанняў у кнізе «Exegetis».

¹⁵ Саверчанка І. *Aurea mediocritas*. Мн., 1998. С. 191.

Юрый Насевіч (Наваполацк, Беларусь)

РОЛЯ ПРАТЭСТАНТЫЗМУ Ў ФАРМІРАВАННІ ЭТНІЧНАЙ САМАСВЯДОМАСЦІ БЕЛАРУСАЎ У ДРУГОЙ ПАЛОВЕ XVI – ПАЧАТКУ XVII ст.

Еўрапейская Рэфармацыя аказала значны ўплыў на жыццё тагачаснага грамадства. Але, безумоўна, асноўным вынікам гэтага руху стала з’яўленне пратэстантызму — трэцяй плыні ў хрысціянстве. Гэтая акалічнасць шмат у чым вызначыла накірунак і спецыфіку развіцця як усёй Еўропы, так і асобных еўрапейскіх краін.

У сярэднявековай Еўропе каталіцызм, з уласцівым яму універсализмам і касмапалітызмам, быў той сілай, якая аб’яднала шматлікія этнічныя супольнасці ў штосыці больш-менш адзінае, у першую чаргу ў культурным плане. Але ў наднацыянальным характары рымскага касцёла ўтрымлівалася і яго слабасць. Асабліва яскрава гэта выявілася ў час барацьбы, якую, пачынаючы з 20-х гг. XVI ст. вялі паміж сабой каталіцызм і пратэстантызм. Менавіта пратэстанцкія дзеячы даволі эфектыўна выкарыстоўвалі ў прапагандзе сваіх ідэй такія этнічны фактары, як народныя масы.

Святое Пісанне, якое ў сярэднія вякі існавала на лацінскай мове, разумела толькі невялікая адукаваная частка насельніцтва Еўропы. Нават для ніжэйшага духавенства, не кажучы ўжо пра звычайных гараджан, а тым больш — сялян, яно было часта недасягальным. Такая моўная палітыка каталіцкай царквы абумоўлівалася імкненнем не дапусціць, па прычыне супярэчнасці і шматзначнасці тэксту Бібліі, з’яўлення розных ерасей і сект.

Зусім іншая была роля і значэнне Святога Пісання ў пратэстантызме. Яго ідэолагі сцвярджалі, што паміж чалавекам і Богам няма ніякіх пасрэднікаў. Адзінай крыніцай веры абвяшчалася Біблія. Ужо ў 1519 г. М. Лютэр адмовіўся ад сярэднявековага ўяўлення аб тэкстах Святога Пісання як аб таямнічым шыфры, які немагчыма зразумець без царкоўнага тлумачэння. Біблія, на яго думку, адкрыта для ўсіх, і ні адна яе інтэрпрэтацыя не можа быць прызнана ерэтычнай, калі яна не абвергнута відавочнымі разумнымі доказамі¹. А зрабіць яе даступнай для вернікаў можна было толькі праз пераклад на народныя мовы. Па такому шляху і пайшлі пратэстанцкія дзеячы. Напрыклад, М. Лютэр разам са сваімі папачнікамі зрабіў поўны пераклад Бібліі на нямецкую мову, які быў у 1534 г. надрукаваны. Гэтая падзея мела не толькі рэлігійнае значэнне. Перакладзенае нямецкімі рэфарматарамі Святое Пісанне садзейнічала фарміраванню нямецкай пісьмовай мовы². Такая сітуацыя была ўласціва не толькі для Германіі. У еўрапейскіх краінах,

¹ Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас: Очерки по истории философии и культуры. М., 1991. С. 82.

² Тамсама. С. 113.

дзе пратэстантызм атрымаў распаўсюджанне, ён спрыяў станаўленню і развіццю нацыянальных (этнічных) літаратурных моваў. Калі разглядаць этнас як сістэму, то мова і самасвядомасць з'яўляюцца яго неад'емнымі, калі не самымі галоўнымі, элементамі. А ўжо адно гэта дае падставу казаць аб на-яўнасці паміж імі пэўнай узаемасувязі і ўзаемаўплыву. Таму можна сцвярджаць, што пратэстантызм апасродкавана, праз пераклад Бібліі на народныя мовы, аказаў уплыў на фарміраванне этнічнай самасвядомасці еўрапейскіх народаў.

У Беларусі, як гэта ні парадаксальна, усё адбылося па-іншаму. Распаўсюджанне пратэстантызму не аказала значнага ўздзеяння на актывізацыю этнічнай самасвядомасці беларусаў. Нават наадварот, пратэстантызм шмат у чым паспрыяў паланізацыі асобных груп насельніцтва беларускіх земляў. І ў гэтым працэсе галоўную ролю адыграла польская мова, якая была не толькі мовай прапаганды новых рэлігійных ідэй. Менавіта пратэстантызм надаў ёй вялікае грамадскае значэнне, зрабіў яе сродкам далучэння да польскіх культурных каштоўнасцей. Асабліва садзейнічала гэтаму выдавецкая дзейнасць прадстаўнікоў новай рэлігійнай плыні. З пратэстанцкіх друкарняў выходзіла як рэлігійная, так і свецкая (арыгінальная і перакладная) літаратура. Але пры гэтым большасць выданняў была надрукавана на польскай мове. І толькі асобныя пратэстанцкія друкары, у прыватнасці С. Будны і В. Цяпінскі, у сваёй прафесійнай дзейнасці звярталіся да беларускай мовы. Удзельная вага беларускамоўных выданняў была толькі кропляй у акі-яне польскамоўнай літаратуры.

Заснаваныя пратэстантамі шматлікія навучальныя ўстановы таксама спрыялі распаўсюджанню польскай мовы. Напрыклад, у Слуцкім кальвінскім вучылішчы разам з грэчаскай і лацінскай выкладалася і польская мова. А вось наконт беларускай мовы дакладных звестак няма. Як адзначыў яшчэ дарэвалюцыйны рускі даследчык К. Харламповіч, у кальвінскіх школах, якія дзейнічалі на тэрыторыі Беларусі³, вывучалася польская мова і толькі часткова — беларуская. Аналагічнае становішча, хутчэй за ўсё, было і ў тых навучальных установах, якія належалі антытрынітарыям (сацыніянам).

Паланізатарская роля пратэстантызму праяўлялася таксама ў тым, што ў час контррэфармацыі былая праваслаўная шляхта (і магнаты) не вярнулася ў праваслаўе, а прыняла каталіцкую веру. І гэта тым больш істотна, што ў Беларусі каталіцкая царква традыцыйна з'яўлялася носьбітам польскай мовы і польскай свядомасці. Таму так сталася, што пратэстантызм у Беларусі не адыграў той ролі, якую мусіў быць адыграць, а менавіта — не садзейнічаў фарміраванню беларускага этнасу праз развіццё этнічнай самасвядомасці і мовы.

³ Харлампович К. Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века. Казань, 1898. С. 174.

Распаўсюджанне пратэстантызму ў Вялікім Княстве Літоўскім, у тым ліку і на беларускіх землях, якое шырока распачалося ў сярэдзіне XVI ст., паграбавала адпаведна падрыхтаваных кадраў. А такіх людзей у Княстве было недастаткова, таму што ў папярэднія гады знаёмству мясцовай эліты з новай рэлігійнай плыню перашкаджалі антыпратэстанцкія погляды Жыгімонта I — караля польскага і вялікага князя літоўскага. У 20–40 гг. XVI ст. гэты правіцель выдаў шэраг эдыктаў, якія былі накіраваны на тое, каб не дапусціць пранікнення на падуладныя яму тэрыторыі ідэй пратэстантызму. У прыватнасці, забаранялася наведванне пратэстанцкіх гарадоў і вучоба ў пратэстанцкіх універсітэтах пад пагрозай выгнання з радзімы і канфіскацыі маёмасці. Не дазвалялася таксама прывозіць і распаўсюджаць пратэстанцкія кнігі⁴. Але не толькі адпаведныя загады Жыгімонта Аўгуста I рабілі складаным пранікненне пратэстантызму ў Вялікае Княства Літоўскае. Не апошняю ролю ў гэтым працэсе адыграў і фінансавы фактар. Бо калі магнаты, напрыклад, маглі ездзіць вучыцца за мяжу, то звычайнай шляхце і нават панам сярэдняй рукі зрабіць гэта было вельмі складана праз іх эканамічнае становішча⁵.

У сувязі з недахопам мясцовых рэфарматараў, тыя магнаты, якія прынялі пратэстантызм у розных яго варыянтах, вымушаны былі запрашаць пастараў і прапаведнікаў з іншых краін і, безумоўна, у першую чаргу з Польшчы. Так, Мікалай Радзівіл Чорны — ініцыятар распаўсюджання пратэстантызму ў Вялікім Княстве Літоўскім — запрасіў з Польскага каралеўства ў Вільню Вендрыхоўскага і М. Чаховіча, а ў Брэст — С. Зака, у Нясвіж — Л. Крышкоўскага і іншых⁶. А ў сваёй дзейнасці (прапаведніцкай, адукацыйнай, выдавецкай) яны карысталіся польскай мовай. Тым больш, што ў асяроддзі магнатаў і шляхты, а таксама часткі мяшчанства — сацыяльнай базы пратэстантызму, польскую мову, прынамсі, на той час ужо разумелі. У сувязі з гэтым пераход на беларускую мову для польскіх пратэстантаў не быў актуальным.

Пратэстантызм не аказаў станоўчага ўплыву на фарміраванне этнічнай самасвядомасці беларусаў. І галоўным чынам таму, што распаўсюджанне на беларускіх землях новай плыні ў хрысціянстве адбывалася на польскай мове. Менавіта пратэстантызм паклаў пачатак працэсу татальнай паланізацыі мясцовай эліты.

⁴ Жукович П. Кардинал Тозий и польская церковь его времени. М., 1883. С. 75–76.

⁵ Лаппо И. И. Великое княжество Литовское за время от заключения Люблинской унии до смерти Стефана Батория (1569–1586). СПб., 1909. Т. 1. С. 508.

⁶ Вольдемар А. И. Национальная борьба в Великом княжестве Литовском в XV и XVI веках // Известия отделения русского языка и словесности Императорской академии наук. СПб., 1909. Т. XIV. Кн. 3. С. 216.

РОЛЯ ХРЫСЦІЯН У ЗБЛІЖЭННІ УСХОДУ І ЗАХАДУ

Уступваючы ў XXI стагоддзе, Рэспубліка Беларусь імкнецца да пера-адолення ізаляцыі і пашырэння кантактаў як у палітыка-эканамічнай і культурнай, так і ў міжцаркоўнай сферах. У хрысціянскіх Цэркваў, у адрозненне ад палітыкаў, захаваны ліміт даверу, што пацвярджаецца і сацыялагічнымі даследаваннямі. Самы высокі рэйтынг даверу сярод палітычных і сацыяльных інстытуцый беларускае грамадства аддае Царкве — да 72% (для параўнання: мясцовым уладам — 38%)¹.

У апошнія дзесяцігоддзі ў Еўропе склаліся прадпасылкі для паразумення і збліжэння ў палітычных адносінах. Цэрквы таксама ўключаны ў сучасныя еўрапейскія праблемы. Важнасць наладжвання міжцаркоўных адносін вынікае з таго, што яны не толькі дапаўняюць супрацоўніцтва ў палітычнай галіне, але могуць паспрыяць вырашэнню спрэчных праблем ці канфліктных сітуацый тады, калі юрыдычны закон не дзейнічае.

1. ПЕРАШКОДЫ І ЦЯЖКАСЦІ НА ШЛЯХУ МІЖЦАРКОЎНАГА ДЫЯЛОГУ

Пасля распаду ў Цэнтральнай і Усходняй Еўропе атэістычнай грамадска-палітычнай і эканамічнай сістэмы, якая мела за мэту ліквідацыю хрысціянства і веры як элемента светапогляду ўвогуле, становішча Цэркваў у гэтых дзяржавах істотна палепшылася. Іх гістарычны вопыт паказаў абсалютную неабходнасць існавання Царквы ў дзяржаве. Еўропа, як вядома, не толькі геаграфічнае паняцце, але і макрасупольнасць, што грунтуецца на маральна-культурных каштоўнасцях, створаных на хрысціянскай аснове. Аб'яднаная Еўропа разам з эканамічнымі інтарэсамі не можа ігнараваць духоўна-культурныя і духоўна-рэлігійныя фактары. Сцвяржэнне хрысціянскіх ідэалаў у Еўропе ў многім залежыць ад сумеснай дзейнасці і імкнення Цэркваў розных канфесій да збліжэння і паразумення. У гэтым аспекце задача Цэркваў супадае з інтэграцыйным працэсамі ў Еўропе.

Адначасова ў апошнія дзесяцігоддзі актывізаваліся праявы нацыянальных, культурных і рэлігійна-канфесійных асаблівасцей і інтарэсаў розных дзяржаў і народаў. Гэтая тэндэнцыя развіваецца ў напрамку, супрацьлеглым еўрапейскаму працэсу аб'яднання. Цэрквы падзяляюць заклапочанасць тых грамадзян і суполак, якія ў еўрапейскай інтэграцыі бачаць пагрозу духоўным, рэлігійным і культурным сферам, разважаюць над шляхамі дасягнення аднасці Еўропы без шкоды багаццю шматстайнасці. Еўрапейскія Цэрквы непакоіць своеасаблівае недатактынасць прынцыпаў і мэтаў Еўрапейскага

¹ 7 дней. 1998. 21 нояб.

саюза, некаторых міжнародных структур — Міжнароднага Валютнага Фонда або Сусветнага Банка.

У такой сітуацыі важнейшай задачай Цэркваў і сучаснага тэалагічнага мыслення ў Еўропе з’яўляецца правільнае вызначэнне свайго месца ў грамадскім жыцці. Але на гэтым шляху ўзнікаюць многія цяжкасці, сярод якіх галоўная — гэта адсутнасць адзінства паміж хрысціянамі Еўропы. Глыбінныя прычыны такога стану ляжаць у сферы свядомасці, ці нават падсвядомасці. Праблема палягае ў супярэчнасці паміж перакананасцю ў правільнасці сваёй веры і фактам існавання іншых веравызнанняў. Паколькі вера ахоплівае найглыбейшыя слаі свядомасці чалавека, то гэтая супярэчнасць лёгка можа правакаваць праявы фанатызму і агрэсіі².

Як лічыць сучасны праваслаўны багаслоў архіепіскап Вроцлаўскі і Шчэцінскі Іерамія, інакш выглядае духоўнасць чалавека і яго дзеянні, калі разгледзець пытанне вернасці сваёй дактрыне праз прызму іншых формул веры, накіроўваючы свае думкі і ўчынкі да Асобы Збавіцеля. Скіраванне ўвагі на Асобу Хрыста прыводзіць да бачання ў іншым чалавеку таксама асобу, за якую Хрыстос паклаў ахвяру на Крыжы. У той час канцэнтрацыя на правільнасці дактрыны прыводзіць да ідэнтыфікацыі інакш веруючага чалавека з памылковай дагматыкай. Гэтаму працівіўся яшчэ св. Іаан Залатавусны, калі заклікаў, каб у запале палемікі перамагчы ерась, а не ерэтыка. У тым жа духу выступаў і св. Ніл Сорскі ў XVI ст. у Расіі, калі ў сваёй манаскай келлі хаваў ерэтыкоў³.

Сумесныя пошукі праўды патрабуюць ад хрысціян смеласці ў прызнанні гістарычных памылак, абмеркаванні асноўнай розніцы ў разуменні Святой Тройцы, прымаства ў касцёле, высячэння жанчын. У праваслаўна-каталіцкім дыялогу важным і нявырашаным пытаннем застаецца пытанне уніі, яе «эклезіалагічнага і кананічнага статусу»⁴. І хоць пытанне застаецца спрэчным, гэта не сведчыць пра немагчымасць далейшага тэалагічнага дыялогу.

Адносіны паміж Цэрквамі Рыма-каталіцкай, Грэка-каталіцкай і Праваслаўнай застаюцца няпростымі. Да найбольш складаных адносяцца становішча праваслаўнай меншасці ў Польшчы, раскол праваслаўнай царквы на Украіне. У Беларусі працягвае існаваць пэўны недавер паміж Праваслаўнай царквой і Каталіцкім касцёлам, які па вядомых гістарычных прычынах асацыіруецца з апалячваннем і паланізацыяй. Прычым, сітуацыя на Украіне паказвае, што прычынай міжканфесійных канфліктаў у большай ступені з’яўляюцца нацыянальныя і палітычныя рознагалоссі, чым тэалагічныя.

² Іерамія, архіеп. Да пытання аб становішчы Цэркваў у сучаснай Еўропе // Праваслаўе. 1999. № 8.

³ Тамсама.

⁴ Przegląd Prawosławny. 2000. Nr 8.

2. ШЛЯХІ ДА ПАРАЗУМЕННЯ І ЗБЛІЖЭННЯ СУЧАСНЫХ ХРЫСЦІЯНСКІХ ЦЭРКВАЎ

Сучасны этап міжхрысціянскага дыялогу пачаўся пасля заканчэння Другой сусветнай вайны найперш паміж Польшчай і Германіяй, паміж евангелісцкімі цэрквамі абодвух дзяржаў, а пазней і з удзелам Рыма-каталіцкага касцёла. У тых складаных умовах «халоднай вайны» Евангелісцкая Царква Германіі (ЕЦГ) абнародавала дакумент «Штутгартскае прызнанне віны», які быў першым крокам на шляху прымірэння двух народаў. У 1960-я гг., часу недаверу паміж людзьмі, ЕЦГ у сваім «усходнім» мемарандуме сфармулявала важны пастулат пра тое, што «Тэалогія так, як і міжнароднае права, павінна ўнесці свой уклад у рашэнне важнейшых палітычных пытанняў сучаснасці, у тым ліку і тады, калі юрыдычны закон не дзейнічае»⁵. Дыялог паміж Польшчай і Германіяй паспяхова працягваецца, і ў выніку польскія і нямецкія епіскапы 13.12.1995 г. зрабілі сумесную заяву пра неабходнасць узаемнага прызнання віны і ўзаемнага прабачэння. І ў Польшчы, і ў Германіі гэты рух да ўзаемапаразumenня быў актыўна падтрыманы хрысціянскімі абшчынамі, міранамі, моладдзю. Цэрквы ў названых краінах упэўнены, што ў выпадку канфлікту яны змогуць знайсці вырашэнне праблем, калі «іх адказнасць за будучыню Еўропы стане рэальным, і пачнецца работа ў сферы палітычнай дыяканіі (служэнне)»⁶.

З пачатку 1990-х г. асабліва ўвага надаецца Усходне-Еўрапейскаму рэгіёну ў сувязі з «новымі палітычнымі адносінамі ў Цэнтральнай і Усходняй Еўропе і ў выніку таго, што цэрквам на тэрыторыі СНД і Балтыі ўдалося пераадолець разбуральныя наступствы іх гістарычнага мінулага, і яны могуць унесці свой уклад у справу ажыццяўлення хрысціянскага сведчання ў Еўропе»⁷.

Пачынаючы з 1996 г. праходзяць Еўрапейскія Экуменічныя сходы з удзелам Рыма-каталіцкага касцёла Польшчы, Уніяцкай царквы Украіны, Беларускай праваслаўнай царквы. З 1959 г. ЕЦГ вядзе афіцыйны тэалагічны дыялог з Рускай праваслаўнай царквой (РПЦ), а таксама мае сталыя кантакты з Сербскай, Балгарскай і Румынскімі праваслаўнымі цэрквамі.

3. АСАБЛІВАСЦІ ЎДЗЕЛУ БЕЛАРУСІ Ў МІЖХРЫСЦІЯНСКІМ ДЫЯЛОГУ

- Беларускай праваслаўнай царква ўвайшла ў еўрапейскія міжхрысціянскія структуры пераважна ў выніку пашырэння сферы дзейнасці апошніх на ўсходзе;

⁵ Примирение. Задачи Церквей на Украине, в Беларуси, Польше и Германии. Белосток. 1997. С. 7–8.

⁶ Тамсама.

⁷ Versonung. Примирение. Германия и Польша; Польша и ее восточные соседи. Минск, 1997. С. 15.

- Сярод удзельнікаў міжхрысціянскага супрацоўніцтва назіраецца выразная перавага міранаў, найбольшую актыўнасць праяўляюць брацтвы, сястрынствы, праваслаўна арыентаваныя прадстаўнікі грамадскасці;
- Праяўляецца пэўная насяржанаць з боку часткі беларускага епіскапату і духавенства да ўдзелу ў міжцаркоўных зносінах.

Гэтыя асаблівасці выразна праявіліся на прыкладзе супрацоўніцтва з Сусветнай Радай Цэркваў (СРЦ). Як вядома, гэтая экуменічная арганізацыя была заснавана ў 1948 г. На сённяшні дзень яна ўключае каля 330 членаў — прадстаўнікоў усіх асноўных рэлігійных плыняў — пратэстантаў, праваслаўных, англікан і інш., за выключэннем Рыма-каталіцкага касцёлу. У апошнія гады ў шэрагах веруючых расце незадаволенасць тым, што СРЦ зашмат увагі ўдзяляе пратэстанцкай плыні, захапляецца «заходнім лібералізмам», ліберальныя стандарты часта ставіць вышэй за хрысціянскія каштоўнасці. У апошнія гады пра свой намер выйсці са складу СРЦ заявілі Балгарская праваслаўная царква (1998) і Праваслаўная царква Грузіі (1997). Дэбаты пра мэтазгоднасць захоўваць членства ў СРЦ вядуцца ў Польскай і Рускай праваслаўных цэрквах. З дугога боку, вядома, што СРЦ акрамя экуменічнага дыялогу праводзіць шырокамаштабную дзейнасць па сацыяльнай дапамозе, так неабходнай народам Цэнтральнай і Усходняй Еўропы ва ўмовах зацяжнага эканамічнага крызісу. Засцярога часткі духавенства вынікае з таго, што гуманітарная дзейнасць можа звязвацца з канфесійнымі інтарэсамі або місіянерскай дзейнасцю.

Асноўнымі формамі міжканфесійнай дыпламатыі з удзелам БПЦ на сённяшні дзень з'яўляюцца Еўрапейскія экуменічныя сходы з удзелам Рыма-каталіцкага касцёла Польшчы, Уніяцкай царквы Украіны, Беларускай праваслаўнай царквы (праходзяць пачынаючы з 1996 г.). У пач. 1990-х гг. па ініцыятыве РПЦ былі пачаты перамовы з прадстаўнікамі Рыма-каталіцкай і Уніяцкай цэркваў з мэтай вырашэння канфліктаў на Украіне. Першыя крокі нельга назваць удалымі, бо уніаты фактычна адмовіліся ад дыялогу.

Больш выніковай выглядае дзейнасць у рамках руху «Прымірэнне», заснаванага Польскай экуменічнай радай і Евангелісцкай царквой Германіі. Першая міжканфесійная канферэнцыя ў межах «Прымірэння» адбылася ў кастрычніку 1996 г. у Мінску з удзелам праваслаўных і католікаў з тэрыторыі былога «ўсходняга блоку». Па словах дырэктара Польскай экуменічнай рады Анджэя Вайтовіча, гэта была спроба «разведаць гатоўнасць суседзяў да работы па прымірэнню»⁸. На ёй па ініцыятыве РПЦ быў створаны Міжканфесійны хрысціянскі камітэт для краін СНД і Балтыі, выпрацаваны ўмовы далейшага супрацоўніцтва. Падкрэслівалася неабходнасць улічваць «асаблівыя рысы» Цэнтральнай і Усходняй Еўропы, а таксама інтарэсы народаў, якія там жывуць.

⁸ Вайтовіч А. Прывітальнае слова // Беларуская рэгіянальная сустрэча. Мн., 1996.

У сувязі са зменай сітуацыі на ўсходніх ад Польшчы тэрыторыях, з узнікненнем зон палітычнага і эканамічнага напружання, камісія з двух названых царкоўных структур стварыла Міжнародную рабочую групу, якая правяла шэраг кансультацый і рэгіянальных сустрэч на тэму «Задачы прымірэння палякаў і іх усходніх суседзяў на Украіне і ў Беларусі». У кансультацыях і сустрэчах прынялі ўдзел прадстаўнікі праваслаўных цэркваў Украіны і Беларусі, а таксама грэка-католікі і рыма-католікі. Дыялог закранае найбольш важныя і балючыя праблемы міжцаркоўных і міжканфесійных адносін. Па некаторых з іх дасягнуты паразуменні, што адлюстраваны ў сумесных заявах і выніковых дакументах. Галоўныя высновы дзейнасці групы «Прымірэнне» ў міжканфесійным дыялогу:

- Карані канфесійных канфліктаў маюць не столькі царкоўна-багаслоўскі, колькі палітычны характар, прыўнесены знешнімі, нецаркоўнымі сіламі;
- Насуперак тэндэнцыям універсальнасці ў сучаснай Еўропе існуе імкненне да нацыянальнага, культурнага і канфесійнага самавызначэння. Цэрквы прызнаюць важнасць захавання культурных традыцый кожнага народа. Яны больш, чым палітычныя структуры здольныя папярэдзіць канфлікты на гэтым шляху, выхоўваць любоў і павагу як да сваіх гістарычных, культурных традыцый, так і да традыцый іншых народаў. Хрысціянам даверана місія «прымірэння разнастайнасці» — гэта новая мадэль мыслення, якая дапамагае ўсвядоміць евангельскае прызначэнне хрысціянскай царквы да адзінства. Цэрквы ў іх «прымірэнчай разнастайнасці» могуць стаць прыкладам для аб'яднанай Еўропы.
- Важнай задачай і ўкладам хрысціянства ў справу аб'яднання Еўропы ёсць сведчанне пра тое, якім павінен быць чалавек у святле Евангелля і адпаведна выхаванне і фарміраванне свядомасці чалавека.
- Ва ўмовах секулярызацыі Царква напамінае чалавеку і грамадству пра неабходнасць пастаяннага напружання, пошуку гармоніі з Богам, сабой і грамадствам, пошуку праўды разам з іншымі хрысціянамі.

Такім чынам, у апошнія дзесяцігоддзе склаліся аб'ектыўныя і суб'ектыўныя перадумовы не толькі для паляпшэння міжцаркоўных адносін, але і для павелічэння ролі Цэркваў у прымірэнні краін Цэнтральнай і Усходняй Еўропы. Ідзе працэс фарміравання міжцаркоўных структур, ствараецца адпаведнае інфармацыйнае поле, ставіцца пытанне аб працягу дыялогу на навукова-багаслоўскім узроўні.

Аляксандр Гурко (Мінск)

АБ ВЫТОКАХ НЕАЯЗЫЧНІЦТВА Ё БЕЛАРУСІ

Канец ХХ ст. для нашай краіны азначаўся пэўнымі падзеямі, звязанымі з абуджэннем духоўнай культуры грамадства. Была скасавана таталітарная камуністычная сістэма, якая праследавала веруючых, абмяжоўвала канфесійную дзейнасць, насаджала вульгарна-атэістычныя погляды сярод некалькіх пакаленняў беларусаў. Абудзілася дзейнасць традыцыйна распаўсюджаных у Беларусі канфесій — праваслаўя, каталіцтва, пратэстантызму, іудаізму, ісламу, якія імкнуцца да ўзнаўлення талерантнасці ў адносінах, характэрнай для нашага народа. З’явіліся новыя рэлігіі, якія ўзніклі на пост-савецкай прасторы не толькі пад уплывам першапачатковага вакууму пасля развалу сістэмы камуністычнай ідэалогіі, ці пад уплывам апакаліптычных настрояў, якія назіраліся і раней, пад канец стагоддзяў ці тысячагоддзяў, але і пад уздзеяннем ідэалагічных фактараў. Адным з накірункаў новай рэлігійнасці можна лічыць неаязычніцтва, шэраг заканамернасцей узнікнення якога на беларускай глебе будзе разглядацца ў гэтым артыкуле.

Сэнс і змест тэрміну «неаязычніцтва» можна вызначыць, зыходзячы з азначэння тэрмінаў «язычніцтва» ў сэнсе політэістычных рознародных рэлігій, культураў, вераванняў і «новыя рэлігійныя рухі» — у сэнсе з’яў у рэлігійным жыцці, якія маюць такія характэрныя рысы як сінкрэтызм, актыўнае выкарыстоўванне сродкаў масавай інфармацыі, камунікацыі, апакаліптызм, місіянерства¹.

Па мэтапалагаючых устаноўках узнікнення і формах існавання можна вылучыць тры накірункі ў неаязычніцкіх арганізацыях Беларусі:

Па-першае, гэта неаязычніцкія нацыяналістычныя арганізацыі, заснаваныя на ідэі славянскага адзінства. Фантастычныя тэорыі розных аўтараў выкарыстоўваюцца імі пры падтрымцы патэнцыялу сучасных псіхатэхнік і метадаў уплыву на асобу іерархічнай структуры. У ліку кіраўнікоў гэтых рухаў нярэдка выступаюць палітычныя авантурысты.

Па-другое, гэта арганізацыі нацыяналістычна настроеных неаязычнікаў. Іх узнікненне абумоўлена агульнай цікавасцю да адраджэння нацыянальнай культуры. Яны аб’яднанія ў культурна-гістарычныя клубы і групы і працуюць над стварэннем светапогляднай тэорыі, якая павінна аб’яднаць вынікі даследаванняў у археалогіі, этнаграфіі, фальклоры, для абгрунтавання самабытнасці беларускай культуры, значнасці культурнай спадчыны беларускага народа для сусветнай культуры.

Па-трэцяе, гэта строга неаформленыя акультныя накірункі, што прыйшлі з-за мяжы — «Новы век», культы, звязаныя з экстрэмальнай

¹ Верашчагіна А., Гурко А. Гісторыя канфесій на Беларусі ў другой палове ХХ стагоддзя. Мн., 1999. С. 94–104.

музычнай культуры моладзі і т. п., а таксама самадзёючыя групы, аб'яднанія на падставе вывучэння астралогіі, аздараўленчых практык. Яны ў большай ступені звязаны з прыватнымі інтарэсамі практыкуючых. Таксама гэта — больш-менш цэласныя сістэмы, якія сфарміраваліся, галоўным чынам, ва ўсходніх рэгіёнах і атрымалі пэўнае праламленне на мясцовай беларускай глебе. Гэта бон-по, аамота, розныя тантрычныя культы, спецыфічныя з-за магічных, медытатыўных і псіхафізічных практык, якія яны выкарыстоўваюць.

Пэўнае вывучэнне пытанняў аб гісторыі ўзнікнення неазычніцкіх накірункаў у Беларусі і іх сутнасці дало падставы для таго, каб адзначыць, што навізна гэтай з'явы вельмі адносна, а сама з'ява напрамую суадносіцца з дзейнасцю бальшавіцкага ўрада, накіраванай на вынішчэнне традыцыйных канфесій, перш за ўсё хрысціянскіх, яшчэ ў першыя гады савецкай улады.

Марксісцкая тэорыя, прагматычна накіраваная на палітычную перабудову свету, усё ж такі не магла ніякім чынам задавальняць духоўныя патрэбы чалавека і замяніць тое, што тысячагоддзямі атрымлівалі людзі ў рэлігійным вопыце, растлумачыць шматлікія бакі духоўнага жыцця чалавека і грамадства, прыродныя з'явы. Таму, як і французскія рэвалюцыянеры, разбураючы старыя грамадскія інстытуты і ствараючы новае грамадства, яны пачалі ствараць і новую ідэалогію — вульгарна-атэістычную звонку і культуваю па сутнасці.

У 20-я гг. савецкая ўлада спрабуе замяніць назву эры «ад Раства Хрыстова» эрай «Вялікай кастрычніцкай рэвалюцыі»; назвы месяцаў; усталяваць замест сямідзённага тыдня (у які, па біблейскім паданні, Бог стварыў свет) пяцідзённым (з адным нядзельным днём па «рухомым графіку»). Вынікам апошняга эксперыменту стала тое, што нядзельныя дні прыходзіліся на самыя розныя дні тыдня і, канешне, значна ўскладнялі святкаванне самой нядзелі і тых рэлігійных святаў, якія прыпадалі на нядзельныя дні. Аднак праз два гады (у 1931 г.) была прынята пастанова аб адмове ад рухомага графіка адпачынку, які павінен быў адбывацца адзін раз не ў сем, а ў шэсць дзён і які праіснаваў да 1940 г. У сувязі ж з пачаткам Другой сусветнай вайны быў узноўлены сямідзённы тыдзень з адным днём адпачынку, які праіснаваў да 1967 г. і быў заменены звычайным сямідзённым тыднем з двума днямі адпачынку².

Амаль што з самага пачатку свайго ўсталявання савецкая ўлада пачала барацьбу і з рэлігійнымі святамі, спачатку спрабуючы іх забараніць і замяніць новымі па зместу відовішчамі, аб чым сведчаць архіўныя дакументы 1920–1930-х гг. Ініцыятарам новых рэвалюцыйных святкаванняў і распрацоўкі сцэнарыяў быў ЦК КСМ ва ўсіх гарадах СССР. Першыя сцэнарыі былі вырацаваны ў Маскве, і інфармацыя аб іх праходзіла ва ўсіх

² Поспеловский Д. Русская православная церковь в XX веке. М., 1995. С. 115–116.

цэнтральных газетах. Аб такім узорным святкаванні «камсамольскага Раства» ў 1923 г. у Маскве распавядала «Звезда»: «7 студзеня пайшлі два шэсцікарнавалы, якія аб'ядналіся на Трыумфальнай плошчы. У дэманстрацыі прымалі ўдзел пераапранутыя: грузавік з папам, рабінам, ксяндзом і далай-ламай; грузавік з вывай Хрыста, Буды і Майсея. Шэсце заканчвалася спальваннем выяў багоў»³.

У тых ж дні праводзіліся «камсамольскія святкі» ў Мінску, дзе па ініцыятыве ЦК КСМ камсамольцы святкавалі Раство паказам агітацыйнай п'есы і вулічным антырэлігійным карнавалам. Парадак «святкавання» быў наступным: у клубе «Чырвоны шлях» драмгуртком Аляксандраўскага райкома КСМ у 6 гадзін вечара была прадстаўлена агітацыйная п'еса-сатыра; у 8 гадзін адтуль пайшло карнавальнае шэсце па Савецкай вуліцы, плошчы Свабоды, дзе да галоўнага карнавальнага атрада камсамольцаў далучыліся 81-я пяхотныя курсы і часці 4-й дывізіі (у вольным страі). Карнавал быў асвечаны сотнямі факелаў, ракет, бенгальскіх агнёў. На пляцоўках прадстаўляліся жывыя карціны: «ад — рай, Бог, вынішчэнне немаўлят», «нараджэнне рэвалюцыі» і г. д. Увесь натоўп быў пераапрануты. Пад гукі аркестраў, выкананне камсамольскіх песень і калядных прыпевак, свісткаў, ражкоў і г. д., карнавал накіраваўся да плошчы Парыжскай Камуны (былая Траецкая), дзе павінны былі дэманстравацца жывыя карціны, пад акампанемент палітычнага раёшніка. Пасля гэтага карнавал быў падзелены на дзве групы, кожная з якіх з падсвечанымі сцягамі накіравалася да клубаў, дзе адбываліся лекцыі-канцэрты. У дадатак на плошчы была спалена статуя Бога»⁴.

Захаваліся апісанні і іншых дзеянняў савецкіх ідэолагаў па перамене першапачатковага сэнсу святаў з хрысціянскіх на «рэвалюцыйныя», язычніцкія па сваёй сутнасці. Гэта — чырвонае вяселле, акцябрыны, калі замест хрышчэння немаўлят «звяззілі», выконваючы своеасаблівы рытуал з чырвонай зоркай, і г. д. Пры гэтым выкарыстоўваліся і рэшткі менавіта язычніцкай абраднасці, што захаваліся на вёсцы. Так замест Вялікадня і Юрыя камсамол і палітасветніцкія ўстановы ў 1929 г. арганізавалі «свята першай баразны», якое павінна было спрыяць «барацьбе за ўраджай» сялянства⁵.

Ствараючы свой светапогляд, бальшавікі наўрад ці маглі прыдумаць нешта прынцыпова новае. Тым часам задачы выхавання людзей новага грамадства, пошук новых магчымасцей рабілі падставы для незвычайных крокаў. Вядома, што ў канцы XIX – пачатку XX ст. вялізнымі тыражамі выходзілі кнігі, прысвечаныя фарміраванню новага чалавека на падставе ёгі, тыбецкай медыцыны; даваліся апісанні магчымасцяў людзей, якія займаліся гэтымі

³ Звезда. 1923. 10 студз.

⁴ Звезда. 1923. 6 студз.

⁵ НА РБ, ф. 261.

тэхнікамі. Нават існавала выдавецтва «Новы чалавек», якое займалася друкаваннем адпаведнай літаратуры. Айчынная аўтарка А. Блавацкая стварыла глабальную акультную дактрыну, тэасофію, што аб'ядноўвала Захад і Усход і адначасова выступала супраць «рэлігійнага прыгнёту»; свае вядомыя на ўсю Еўропу сістэмы стварылі Г. Гюрджыеў, яго вучань П. Успенскі, іншыя. Вядома, усе яны былі ў пэўнай апазіцыі да праваслаўя, цэнтра ідэалогіі Расійскай імперыі.

Ці маглі бальшавікі не ўлічваць новыя, надзвычайныя магчымасці? Вядома, не. Амаль што адразу пасля рэвалюцыі з удзелам ЧК, праходзілі адпаведныя даследаванні і экспедыцыі (гэтай тэме ў 90-х гг. быў прысвечаны шэраг публікацый у часопісе «Наука и религия»), у тым ліку тыбецка-гі말айскія падарожжы М. Рэрыха, якога спансірвалі бальшавікі⁶.

Цікава было б тут адзначыць, што ў той жа самы час у другой краіне — Германіі нацыянал-сацыялісты з марай аб новых прынцыпах палітыкі і светабудовы стваралі акультныя гурткі, дзе выкарыстоўвалі тыя ж тэорыі, працы А. Блавацкай і стваральніка антрапасофіі Р. Штэйнера. «У 1926 г. у Берліне і Мюнхене з'яўляюцца яшчэ пакуль нешматлікія калоніі тыбетцаў і індусаў. Калі нацысты атрымалі доступ да фінансаў Рэйха, яны пачалі накіроўваць у Тыбет шмат экскурсій, і жывая сувязь не перарывалася да 1943 года! У дзень, калі рускія скончылі бітву за Берлін, сярод трупаў апошніх абаронцаў нацызму было знойдзена каля тысячы цел добраахвотнікаў смерці, людзей тыбецкай крыві. Яны былі апрануты ў германскую форму, без распазнавальных знакаў, у іх кішэнях не было дакументаў...»⁷.

Экспедыцыя М. Рэрыха дала плён. Пасля вяртання ў Маскву ў 1926 г. ён прывёз ліст да савецкага ўрада, дзе У. Леніну надавалася імя Махатмы — духоўнага лідэра Усходу; на яго магілу перадалі зямлю Гімалаяў. Такім чынам апошняга паставілі ў адзін шэраг з махатмамі міфічнай Гімалайскай краіны бессмяротных уладароў свету — Шамбалы. Імя савецкага правадыра сакралізавалася ў акультных колах.

Вельмі цікавыя некаторыя паралелі савецкай сімволікі і сімволікі, прынятай у пэўных акультных колах. Так, зорка з пяццю канцамі — гэта і ў акультызме Захаду, і на Усходзе — сімвал кантролю за пяццю першастыхіямі матэрыяльнай прыроды, сімвал падпарадкавання гэтай матэрыяльнай прыродзе. Праз чырвоны колер піянерскіх гальштукаў і савецкіх сцягоў у масавую свядомасць укараняўся вобраз крыві, што пралілася ў рэвалюцыйнай барацьбе. Знакаміты даследчык магіі і рэлігіі Дж. Дж. Фрэзер зазначаў, што менавіта кроў патрабавалася раней у розных народаў для прывядзення чалавека ў стан апантанасці⁸. Апыркванне пунсвай крывёй рабілася для адраджэння да вечнага жыцця ў старажытным Егіпце, а ў старажытным Рыме праліццём

⁶ Дякон Андрей Кураев. Сатанизм для интеллигенции (О Рерихах и Православии). М., 1997.

⁷ Бержье Ж., Повель Л. Утро магов. М., 1991. С. 65.

⁸ Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь. М., 1980. С. 112.

крыві адпускаліся грахі⁹. Шырока быў распаўсюджаны звычай ужываць кроў, каб набыць храбрасць таго, каму гэта кроў належала¹⁰.

Калмык па паходжанні, тантрыст Джа-Лама, які ўзначальваў у 10–20 гг. XX ст. сапраўдную банду, якая пасля Кастрычніцкай рэвалюцыі ў Расіі змагалася супраць белых і не далучалася да чырвоных, практыкаваў тантрысцкі абрад, калі ў тых, каго каралі смерцю, вырывалі сэрца і гэтым сэрцам на палотнішчах сягоў пісалі формулы замоў, якія гарантавалі дапамогу звышнатуральных сіл. Сябра Джа-Ламы Хатан-Батар, які перайшоў на бок рэвалюцыі, стаў членам першага рэвалюцыйнага ўрада, быў узнагароджаны ордэнам Баявога Чырвонага Сцяга, які ў 1924 г. ад імя III з’езда МНРП уручаў памятны Чырвоны сцяг Міхаілу Фрунзе за ўдзел Чырвонай Арміі ў разгроме унгернаўцаў, які ў Джа-Лама, у час пакарання белагвардзейскага камандзіра Вандалава зрабіў ахвярапрынашэнне — вырваў сэрца ворага народа і з’еў яго, каб памножыць моц і храбрасць.

Галаву Джа-Ламы пасля яго гібелі муміфіцыравалі і адвезлі ў Ленінград, дзе яна захоўваецца ў Этнаграфічным музеі АН СССР як экспанат № 3394¹¹. Нядаўна стала вядома, што ў Расіі захаваліся і рэшткі чэрапа Гітлера. Якія-небудзь паралелі яшчэ праводзіць рана, але пэўныя асацыяцыі, звязаныя з кульгавым захаваннем чарапоў ворагаў, прынятым у шэрагу тыбецка-бірманскіх народаў, узнікаюць¹².

Кіруючыся сваімі ідэаламі, у перадваенны перыяд бальшавікі вынішчылі амаль што ўсю канфесійную структуру на тэрыторыі Беларусі, якая ўвайшла ў склад СССР. І невядома, ці ўзнавілася б дзейнасць традыцыйна склаўшыся на тэрыторыі нашай краіны канфесій, каб не ўключэнне ў яе склад заходняй часткі рэспублікі, дзе гэтыя канфесіі захаваліся, і не «сталінскі прызыў» да праваслаўнай царквы ў час Вялікай Айчынай вайны для мабілізацыі шырокіх мас насельніцтва, патрыятычнага ўздыму.

У 50–60-я гг. амаль што адначасова з перыядам новых ганенняў праваслаўя, каталіцтва, іншых традыцыйна распаўсюджаных канфесій масавымі тыражамі пачынаюць выдавацца кнігі Івана Яфрэмава. У шырока вядомай сваёй кнізе «Лязо брытвы» ён распаўсюдзіў для масавай свядомасці класіфікацыю відаў ёгі і асноўную ўвагу надаў тантрызму, шукаючы паралелі і ў айчыннай традыцыі. Вядома, што без вышэйшага партыйнага дазволу яго творчасць не змагла б стаць так шырока вядомай.

У 70–80-я гг. вучань Івана Яфрэмава Ерамей Парноў выдаў шэраг кніг, прысвечаных крытыцы ўсходняга і заходняга містыцызму і акультызму. Адмоўны паказ гэтай з’явы не перашкодзіў дасканальнаму разгляду

⁹ Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь. С. 391.

¹⁰ Тамсама. С. 552.

¹¹ Ломакина Н. Голова Джа-Ламы // Наука и религия. 1991. № 11; 1992. № 1–2.

¹² Шинкарев В. Человек в традиционных представлениях тибето-бирманских народов. М., 1997.

накірункаў акулътных традыцый і школ, метадаў псіхатрэнінгу і магіі. Папулярны фармат гэтых кніг зрабіў іх, па сутнасці, прапагандысцкімі.

У той час, калі Біблію для індывідуальнага чытання і вывучэння можна было знайсці толькі ў спецыялізаваных фондах бібліятэк, ці стаўшы прыхаджанінам царквы (што аўтаматычна фіксіравалася назіральнымі органамі і адбівалася на кар’еры чалавека), масавымі тыражамі і ў выдатным выкананні выдаваліся «шэдэўры» Е. Парнова «Богі лотаса» аб інда-тыбецкім акулътызме, «Трон Люцыфера» аб акулътызме заходнім.

У 1982 г., калі вяліся праследаванні традыцыйных будыстаў, у часопісе «Масква» выйшла праца В. Сідарава «Сем дзён у Гімалаях», праца, прысвечаная містычнай спадчыне Рэыхаў і створанай Рэыхамі «Агні-ёге» з дадаткам — зборнікам медытатыўных тэкстаў для раскрыцця псіхічных цэнтраў — чакраў.

У самвыдаце ў гэтыя часы бытаваў дапаможнік для містыкаў «Філасофскі камень», дзе апісваліся метады «набору энергіі» з мінералаў, жывёлных і раслінных царстваў, сузор’яў і г. д. Эпіграфам да гэтай кнігі былі словы У. Леніна наконт таго, што «камуністам можна стаць толькі тады, калі ўзбагаціш сваю памяць ведамі ўсяго таго багацця, што выпрацавала чалавецтва».

У 1988 г., годзе тысячагоддзя хрышчэння Русі, у штомесячным бюлетэні інфармацыі для моладзі ТАСС, што выдаваўся аб’яднанай рэдакцыяй камуністычнага выхавання моладзі (№ 1. С. 16–19) быў надрукаваны артыкул Я. Балагушкіна і А. Бандарэнка «Паклоннікі Крышны — хто яны?», дзе камсамольскім лідэрам давалася парада «...адным са шляхоў (улічваючы цягу пэўнай часткі моладзі да індыйскай філасофіі) магла б стаць больш шырокая папулярызацыя духоўнай спадчыны Мікалая Рэыха — нашага вялікага суайчынніка, мастака і мысліцеля, які пачарпнуў з індыйскай філасофіі ідэі ўдасканальвання свету і чалавека праз мастацтва».

Агні-ёга і тэасофія атрымалі распаўсюджанне ў Беларусі праз дзейнасць Беларускага фонду Рэыхаў, які быў створаны ў 1990 г. пастановай Саўміна БССР «з мэтай садзеяння развіццю культуры народа Беларусі на аснове гуманістычных ідэй сям’і Рэыхаў». Апрача Мінска, цэнтры фонду былі створаны ў Гомелі, Брэсце і Баранавічах. Выстаўкі фонду пабывалі ў экскурсійным суправаджэнні ў 25 гарадах, дзе нярэдка пры гэтым распаўсюджвалася літаратура па агні-ёге і тэасофіі.

Тыбецкая язычніцкая школа Бон-по пачала распаўсюджвацца ў Мінску ў 1997 г. пасля лекцый тыбецкага прапаведніка, якія арганізавала грамадская арганізацыя «Сябры Тыбета». Лекцыі скончыліся практычнымі заняткамі і ініцыяцыямі. У занятках удзельнічала да 200 чалавек.

Адзін з накірункаў неаязычніцкай думкі, які атрымаў распаўсюджанне на абшарах Беларусі, звязаны з ідэяй сінтэзу агульнай для ўсіх славян касмалагічнай сістэмы. Гэтыя тэорыі аб адзінай праверы для ўсіх славян таксама маюць у сваёй аснове пэўны ідэалагічны заказ. Так, прадстаўнік

ідэі т. зв. «ведычнага сацыялізму» Уладзімір Данілаў, аўтар кнігі «Русь ведическая в прошлом и будущем. Основы мистической политологии (Евангелие от ариев)», прадстаўляючы сябе ўпаўнаважаным «аддзела тэарэтычных праблем РАН», у 1997 г. зрабіў турнэ па Беларусі з мэтай прапаганды ідэй «славяна-шю르크скага нацыянал-сацыялізму». Свае «навуковыя» пошукі, якія складаюцца з сумесі нацысцкіх ідэй, тэрмінаў крышнаізму і «адкрыццяў» А. Асава, У. Данілаў намагаўся прапанаваць як афіцыйным структурам рэспублікі¹³, так і рамантычна настроеным асобам з ліку былых крышнаітаў, ёгаў і г. д., абвешчаючы іх як тэорыю, здольную аб’яднаць славянскія народы на падставе фарміравання веры ў «славянскага Бога — Крышань-Сварога (Крышны)».

Таварыства адраджэння культуры старажытных славян «Славянін» і Маладзёжны цэнтр славянскай культуры «РУС», якія былі ў той час зарэгістраваны ў Мінусце рэспублікі як грамадскія арганізацыі, будавалі сваю дзейнасць на падставе неаязычніцкай ідэалогіі, выкладзенай У. Разумавым у кнізе «Аулихастр. Неофитальная и звёздная лоция или Путь разума» (Мн., 1995). Уздзельнікі культывавалі дзействаў, «касмічныя браты» лічаць, што здолеюць пражыць да 500 год і пазбегнуць знішчэння ў перыяд катаклізмаў, што чакаюць планету. Паколькі тэарэтычнай базай гэтай арганізацыі з’яўляецца расавая акультна-містычная тэорыя стварэння «богачалавека шостага карнявой расы», аналогіяй якой кіраваліся нямецкія нацысты, а метады ўплыву на членаў секты выкарыстоўваюць змененыя формы свядомасці, эксперты Дзяржкамтэта па справах рэлігій і нацыянальнасцей прызналі абедзве арганізацыі дэструктыўнымі.

Сістэма светапогляду, якая павінна сфарміравацца на падставе прац А. Асава, У. Данілава, У. Разумава, прадугледжвае іерархічную структуру арганізацыі, заснаваную на ступенях пасвячэння. Найлепшай мадэллю для гэтага з’явіліся клубы т. зв. «славянскіх баявых мастацтваў». На аснове такога роду ваенна-спартыўных клубаў ідэя вывучэння духоўнай спадчыны славян часам трансфармавалася ў ідэі нацыянальнай перавагі. Так, па звестках у друку, пад выглядам славянскага культурна-спартыўнага таварыства «Калаўрот», зарэгістраванага ў афіцыйных структурах, дзейнічала аддзяленне РНЕ.

Пад выглядам антыкультывай прапаганды праводзілася супрацьлеглае. Напрыклад, у газеце «Товарищ» (1998. 24 снеж.) пад рубрыкай «Надо знать молодым» надрукаваны артыкул «Сатанізм» Д. Кудранка, навуковага супрацоўніка музея Беларускага Палесся, які прапагандуе язычніцтва, характарызуючы яго як «сатанізм». Аналагічная прапаганда «ад адмоўнага» была праведзена ўлетку таго ж 1998 г. беларускай вайскавай газетай «Во славу Родины», якая надрукавала шэраг «антыкультывавых» артыкулаў, дзе дала

¹³ Рузова Г. «Харе-хайль...» // Личность. 1997. № 15; Смершев Н. «Арийские трезвенники» рвутся к власти // Личность. 1997. № 18–19.

для недасведчаных, напрыклад, іерархію сатанісцкіх накірункаў, зазначыла, што для перамогі над ворагам трэба займацца чорнай магіяй, а для поспехаў у бізнесе — белай і г. д.

Такім чынам, узнікненне неаязычніцкай ідэалогіі і арганізацый у нашай краіне мае даўнія карані. Але наўрад ці можна суднесці з азначанай вышэй традыцыйнай нацыянальнай накірунак неаязычніцкіх пошукаў.

Трэба зазначыць, што на пачатку 90-х гг. праблема этнічнай самаідэнтыфікацыі, што паўстала перад маладой беларускай дзяржавай, вырашалася за кошт звароту да гістарычнай спадчыны нашай краіны, але гэта было нешта іншае. Аднаўляючы бездухоўнасць ва ўмовах развалу асколкаў камуністычнай ідэалагічнай сістэмы, пракладваліся «мосцікі» ад язычніцкіх перажыткаў у народнай традыцыі, што адыгралі сваю ролю ў самаідэнтыфікацыі, да ліберальнай шведскай мадэлі дзяржавы, якая здольна спалучаць народныя традыцыі і хрысціянскія, агульначалавечыя каштоўнасці. У гэтай плыні сфарміраваўся шэраг людзей, галоўным чынам, творчых асобаў, якія дэкларуюць сваё дачыненне да язычніцтва нацыянальнага накірунку. Яны падкрэслена дэманструюць свае адмоўныя адносіны як да крывавых ахвярапрынашэнняў, так і да ўсялякага роду гвалту над чалавекам і прыродай. Язычніцкае пасвячэнне, як яны лічаць, можна атрымаць толькі ў асабістым кантакце са спрадвечным носьбітам традыцыі, якая абавязкова павінна быць заснавана на перадачы прафесійных навываў і майстэрства — ці то народная медыцына, пчалярства, кавальства, ці што-небудзь яшчэ. Пры гэтым лічыцца зразумелым, што самыя прымітыўныя магічныя тэхнікі і ўяўленні бытуюць нават у гарадскіх беларускіх сем'ях і перадаюцца без асаблівых ініцыяцый. Паслядоўнікі гэтага накірунку звязаны так ці інакш з інтэрпрэтацыйнай археалагічных даследаванняў і сіхільныя ў пэўнай ступені да міфатворчасці на іх падставе.

Што датычыцца трэцяга з азначаных вышэй накірункаў, то можна канстатаваць, што яго, у асноўным, выкарыстоўваюць у якасці будаўнічага матэрыялу для сваіх сістэм прадстаўнікі першай і другой з акрэсленых груп.

У канцы, каб зразумелым стаў маштаб неаязычніцтва, можна адзначыць, што ў сучаснай Беларусі налічваецца не больш 1–2 тысяч носьбітаў новай рэлігійнасці ў цэлым, а прадстаўнікоў уласна неаязычніцтва значна меней. Дзейнасць неаязычнікаў, іх уплыў распаўсюджваецца галоўным чынам праз сродкі масавай інфармацыі і кнігі.

Асэнсаванне гісторыі неаязычніцтва, яго месца і ролі ў канфесійнай структуры Беларусі, безумоўна, будзе спрыяць духоўнаму прагрэсу, зробіць магчымым пабудову гарманічнага грамадства без этнічных, рэлігійных канфліктаў і газетных істэрый.

Даследаванні ў галіне неаязычніцтва ў Беларусі і постсавецкай прасторы ў цэлым яшчэ адкрыюць шмат «белых плям» у айчыннай гісторыі, этналогіі.

КОРАТКА ПРА АЎТАРАЎ

Астапенка Анатоль — кандыдат фізіка-матэматычных навук, дацэнт Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта культуры (Мінск).

Багадзяж Мікалай — журналіст, гісторык (Мінск).

Барысенка Вольга — старшы выкладчык Мінскага дзяржаўнага лінгвістычнага ўніверсітэта (Мінск).

Верашчагіна Аляксандра — кандыдат гістарычных навук, навуковы супрацоўнік Інстытута мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фльклору імя К. Крапівы НАН Беларусі (Мінск).

Войніч Ігар — кандыдат філалагічных навук, дацэнт Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта (Мінск).

Гаранін Сяргей — кандыдат філалагічных навук, навуковы супрацоўнік Інстытута літаратуры імя Янкі Купалы НАН Беларусі (Мінск).

Грудніцкі Рыгор — кандыдат філалагічных навук, дацэнт кафедры Полацкага дзяржаўнага ўніверсітэта (Полацк, Беларусь).

Грыцкевіч Анатоль — доктар гістарычных навук, загадчык кафедры Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта культуры (Мінск).

Гурко Аляксандр — кандыдат гістарычных навук, старшы навуковы супрацоўнік Інстытута сацыяльна-палітычных даследаванняў пры Адміністрацыі прэзідэнта Беларусі (Мінск).

Дубянецкі Эдуард — кандыдат гістарычных навук, загадчык аддзела ННАЦ імя Ф. Скарыны (Мінск).

Жабінская Марыя — член Саюза мастакоў Беларусі (Мінск).

Жаўняркевіч Рыгор — спецыяліст Дзяржаўнага камітэта па архівах і справаходству Беларусі (Мінск).

Кароткі Уладзімір — кандыдат філалагічных навук, дацэнт Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта (Мінск).

Конан Уладзімір — доктар філасофскіх навук, загадчык аддзела ННАЦ імя Ф. Скарыны (Мінск).

Крукоўскі Мікалай — доктар філасофскіх навук, прафесар Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта культуры (Мінск).

Кулажанка Лідзія — кандыдат гістарычных навук, старшы навуковы супрацоўнік ННАЦ імя Ф. Скарыны (Мінск).

Лабынцаў Юрый — доктар філалагічных навук, дырэктар Цэнтра беларусазнаўчых даследаванняў Інстытута славяназнаўства і балканістыкі РАН (Масква).

Лявонава Ева — кандыдат філалагічных навук, дацэнт Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта (Мінск).

Ляўшчын Любоў — кандыдат філалагічных навук, старшы навуковы супрацоўнік Інстытута літаратуры імя Янкі Купалы (Мінск).

Маліноўскі Яўген — кандыдат педагагічных навук, загадчык кафедры Баранавіцкага вышэйшага дзяржаўнага педагагічнага ліцэя (Баранавічы, Беларусь).

а. Надсон Аляксандр — дырэктар Беларускай бібліятэкі і музея імя Ф. Скарыны ў Лондане, апостальскі візітатар для беларусаў-католікаў (Лондан).

Насевіч Юрый — старшы выкладчык Полацкага дзяржаўнага ўніверсітэта (Полацк, Беларусь).

Пуцко Васіль — кандыдат мастацтвазнаўства, намеснік дырэктара па навуковай рабоце Калужскага абласнога мастацкага музея (Калуга, Расія).

Пятровіч Алег — кандыдат тэхнічных навук, выкладчык Беларускага дзяржаўнага тэхналагічнага ўніверсітэта (Мінск).

Сіцько Здзіслаў — журналіст (Мінск).

а. Тарасевіч Аляксандр — святар Мінскага Архікатэдральнага сабора.

Тварановіч Галіна — доктар філалагічных навук, прафесар Універсітэта ў Беластоку (Беласток, Польшча).

Уладыкоўская-Канаплянік Любоў — кандыдат філалагічных навук, дырэктар ННАЦ імя Ф. Скарыны (Мінск).

Чыквін Ян — доктар габілітаваны, прафесар Універсітэта ў Беластоку (Беласток, Польшча).

Шарая Вольга — кандыдат філалагічных навук, дактарантка Інстытута мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя К. Крапівы НАН Беларусі (Мінск).

Шаставец Ульяна — навуковы супрацоўнік ННАЦ імя Ф. Скарыны (Мінск).

Шымбалёў Аляксандр — дыякан Мінскага Свята-Духава Кафедральнага Сабора (Мінск).

Шчавінская Ларыса — кандыдат філалагічных навук, вучоны сакратар Цэнтра беларусазнаўчых даследаванняў Інстытута славяназнаўства і балканістыкі РАН (Масква).

ЗМЕСТ

а. Аляксандр Шымбалёў (Мінск) Прывітанне на пленарным пасяджэнні	5
--	---

АГУЛЬНЫЯ, ТЭАРЭТЫЧНЫЯ ПЫТАННІ

Любоў Уладыкоўская-Канаплянік (Мінск) Праблема нацыянальна-культурнага развіцця Беларусі і роля Скарынаўскага цэнтра як інстытута краіны	7
Мікалай Крукоўскі (Мінск) Рэлігія і адраджэнне беларускай нацыянальнай культуры	13
Уладзімір Конан (Мінск) Беларуская класічная літаратура ў кантэксце хрысціянскай цывілізацыі	21
а. Аляксандар Надсон (Лондан) Працягваючы справу сьвятых апосталаў славянаў (Развагі перакладчыка літургічных тэкстаў)	29
Анатоль Астапенка (Мінск) Нацыі і нацыяналізм праз прызму хрысціянства	39
Яўген Маліноўскі (Баранавічы, Беларусь) Хрысціянская годнасць у лінгвістычным кенозісе асобы	44
Галіна Тварановіч (Беласток, Польшча) Да праблемы духоўных каштоўнасцей (беларуска-сербскі кантэкст)	48

ВЕХІ ДУХОЎНАСЦІ МІНУЛАГА ТЫСЯЧАГОДДЗЯ

Здзіслаў Сіцько (Мінск) Хрышчэнне Міндоўга (паводле Галіцка-Валынскага летапісу): Гістарычныя паралелі	54
Юрый Лабынцев, Лариса Щавинская (Москва) Біблія в западнобелорусской монастырской среде XV–XIX вв.	61

Алег Пятровіч (Мінск)	
Беларускае слова ў перакладах Святога Пісання	75
Любоў Ляўшун (Мінск)	
Традыцый ісіхазму і беларускае праваслаўнае адраджэнне канца XVI – пачатку XVII ст.: Да пытання пра агульную метадалагічную аснову старажытнай усходнеславянскай кніжнасці	83
Уладзімір Кароткі (Мінск)	
Іосіф Ручкі і Мялецый Смарыцкі: на шляху да патрыярхату Вялікага Княства Літоўскага	90
Сяргей Гаранін (Мінск)	
Культурна-гістарычны ідэал Афанасія Філіповіча (Св. Афанасія Брэсцкага) і праблемы паэтыкі яго «Дыярыуша»	94
Анатоль Грыцкевіч (Мінск)	
Міжканфесійны дыялог у Еўропе і яго ўплыў на становішча Беларусі (гістарычны аспект) Рэлігійная палітыка расійскага царызму ў Беларусі ў другой палове XVIII стагоддзя	99
Ян Чыквін (Беласток, Польшча)	
Праблема адносінаў да Бога (Янка Купала, Алесь Гарун, Наталля Арсеннева, Максім Танк)	107
Вольга Барысенка (Мінск)	
Рэлігійныя пошукі Заходняй Еўропы пачатку XX ст. і творчасць Вацлава Ластоўскага	113
Ульяна Шаставец (Мінск)	
Казімір Сваяк: духоўная і грамадская дзейнасць, паэтычная творчасць	122
Ева Лявонава (Мінск)	
Вобраз Марыі Магдаліны ў рамане У. Караткевіча «Хрыстос прыязміўся ў Гародні»: паэтыка і логіка інтэрпрэтацыі	128

РЭЛІГІЯ, МАСТАЦТВА, ФАЛЬКЛОР

Марыя Жабінская (Мінск)	
Народная культура беларусаў у кантэксте гісторыі хрысціянства	132
Васіль Пецко (Калуга, Расія)	
Сакральнае іскусства Беларусі между Востоком и Западом	136
Рыгор Грудніцкі (Наваполацк, Беларусь)	
Міф і фальклор (светаўяўленчы аспект)	141
Эдуард Дубянецкі (Мінск)	
Хрысціянскія элементы ў беларускім фальклору	147

КАНФЕСІЙНАЯ ШМАТАБЛІЧНАСЦЬ БЕЛАРУСІ

Аляксандра Верашчагіна (Мінск)

Праваслаўная абраднасць у Беларусі:
рэгіянальныя адметнасці і гісторыя 152

Вольга Шарая (Мінск)

Рэлігійныя формы ўшанавання продкаў
ва ўсходніх славян 161

Рыгор Жаўняркевіч (Мінск)

Пячаткі, штэмпелі і штампы як крыніца
для гісторыі праваслаўя Беларусі (XIX – пач. XX ст.)..... 166

Мікола Багадзяж (Мінск)

З дабрынёю да ўсіх
(жыццё і місіянерская дзейнасць Ганны Пота) 170

а. Аляксандр Тарасевіч (Мінск)

Каталіцкі касцёл і сродкі мас-медыя ў Беларусі 175

Ігар Войніч (Мінск)

Своеасаблівае крытыкі кальвінізму ў творы
Сільвестра Косава «Exegesis» 181

Юрый Насевіч (Наваполацк, Беларусь)

Роля пратэстантызму ў фарміраванні этнічнай
самасвядомасці беларусаў
у другой палове XVI – пачатку XVII ст. 187

Лідзія Кулажанка (Мінск)

Роля хрысціян у збліжэнні Усходу і Захаду 190

Аляксандр Гурко (Мінск)

Аб вытоках неазычніцтва ў Беларусі 195

КОРАТКА ПРА АЎТАРАЎ 203

X 95 **Хрысціянства і беларуская культура:** Матэрыялы III Міжнар. кангрэса беларусістаў «Беларуская культура ў дыялогу цывілізацый» (Мінск, 21-25 мая, 4-7 снеж. 2000 г.) / Рэдкал.: Л. Уладыкоўская-Канаплянік (гал. рэд.) і інш. — Мн.: “Беларускі кнігазбор”, 2001. — 208 с. — (Беларусіка = Albaruthenica; Кн. 18)

ISBN 985-6638-19-4.

У зборніку, які з’яўляецца своеасаблівым падсумаваннем міленійнага года ў Беларусі, змешчаны выступленні на секцыі «Хрысціянства і беларуская культура» III Міжнароднага кангрэса беларусістаў. Побач з агульнымі, тэарэтычнымі пытаннямі аўтары разглядаюць этапныя моманты тысячагадовай гісторыі хрысціянства на беларускіх землях, уплыў рэлігій на мастацтва, канфесіянальную шматаблічнасць Беларусі. Кніга разлічана на вучоных, настаўнікаў, студэнтаў, шырокія колы інтэлігенцыі, усіх тых, каго цікавіць і хвалюе духоўная культура Беларусі, яе гісторыя і сучасны стан.

УДК 008:23/28(476)(091)(082)

ББК 71+86.37

Навуковае выданне

БЕЛАРУСІКА
ALBARUTHENICA
Кніга 18

ХРЫСЦІЯНСТВА І БЕЛАРУСКАЯ КУЛЬТУРА

Матэрыялы III Міжнароднага кангрэса беларусістаў
«Беларуская культура ў дыялогу цывілізацый»
(Мінск, 21-25 мая, 4-7 снежня 2000 г.)

На беларускай і рускай мовах.

Набор і вёрстка выкананы на камп’ютэрах Цэнтра імя Ф. Скарыны
Падрыхтоўка тэкстаў *І. Тамільчык*. Вёрстка *Я. Мальдзіс*. Рэдактар і карэктар *Д. Чаркасава*.

Здадзена ў набор 3.01.2001. Падпісана ў друк 28.02.2001.
Фармат 60x90 ¹/₁₆. Папера афсетная. Гарнітура Таймс.
Афсетны друк. Ум. друк. арк. 13. Ул.-выд. арк. 13,4.
Тыраж 170 экз. Заказ 18.

Падаткавая льгота — Агульнадзяржаўны класіфікатар
Рэспублікі Беларусь АК РБ 007-98 ч. 1 код 22.11.20.600.

МГА “Беларускі кнігазбор”.
Ліцэнзія ЛВ № 105 ад 31.12.1997 г.
220034, Мінск, вул. Фрунзе, 5.

Надрукавана з дыяпазітываў рэдакцыі ТАА “Юніпол”.
Ліцэнзія ЛП № 210 ад 5.01.1998 г.
220039, Мінск, Караткевіча, 7а.