

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 «сь друженою своею и сь всем родом своим оставль отечество свое, землю литовскую, и прибеже в Плесков»³. А, прыкладам, «Редакция сокращенной литовской летописи» пра гэтую падзею паведамляе так: «...прибегошя в Псков поганья литвы триста семей сь 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 мяркую 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 магілі зашкодзіць і плёткі паўднёвых суседзяў пра няшчырасць Міндоўгавага намеру: «Крещение же его лъство высь, жряше богом своимъ в тайне»¹³. Ю. Ляткоўскі слушна заўважыў, а ці мог ведаць вальнскі летапісец пра паганскае ахвяраванне Міндоўгам, калі яно было таемным. У Галіцка-Вальнскім летапісе сцвярджаецца таксама, што Міндоўг «... поганство свое яве творяше»¹⁴. Надуманасць такога абвінавачвання відаць хоць бы з пераліку бостаў, якім нібыта складаў ахвяру Навагародскі 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 неспрыяцеляў»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, Міндоўгавому 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 бенедыкцінскага 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 бенедыкцінскага 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); *Kostrzy-Litwa* (кв. K–2) і крыху на поўдзень *Wyliny-Ruś* (кв. L–2)²¹. Трагедыя магла адбыцца і паўночнай, 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, кляштарты, 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 маркграфам 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 конай — 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 згаданне 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 ўтварылася 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 Міндоўтавай, 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 якісё ўжыць 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. S. 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 священны 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 «свършившему

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 заставкой. 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 помяще 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 просфурь 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 вкладыах»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 спасаемыя 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 лики 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 пишутся 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. // Slavia. 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; Николаеў 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 найдовад 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 книги 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 священноначальники. 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 божиин 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 якоево прежних строителей сея святыя обители альбо не было старание о воспоминании рода сего, Бог вестъ. Лечь за поведением 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). Ierusalem, 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 христоробец 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 частично и новые переводы священных книг на местный народный язык (В этом переводе известны кн. Иова, Руфь, Псалтирь, Песнь Песней, Екклесиаст, 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 славянину, 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 прочая 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. – (б. н, б. к). 8⁰.
Biblia. Lat. – (б. н, б. к). 8⁰.
Biblia. Lat. – (б. н, б. к). 8⁰.
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 сінадальны 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 сінадальнага 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 кніг 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 пратэстантаў, што паказвае аслабленне раней заўсёды моцных пазіцый пратэстантаў у гэтым асноватворным накірунку евангелізацыйнай дзейнасці.

Не будзем пакуль падрабязна спыняцца на гістарычным аналізе, чаму ў Беларусі, якая мае тысячагадовую хрысціянскую традыцыю, склалася такая ненармальная 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'ёмнасці 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 сіндальным 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 непаўнавартаснасці 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 аналізе 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» — сіндальнага 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» баптысцкага 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 вузкаканфесійнага, 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 праваслаўная 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 XX 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 XX ст. Прывядзём далей няпоўны пералік выдатных дзеячаў беларускага Адраджэння, дзякуючы гарачай падтрымцы якіх беларускі народ атрымаў сваё Евангелле на роднай мове ў XX 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 XX 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 страігэнныя 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 сінадальным расійскім перакладзе, дзе гаворыцца, што «язык — агонь, прыкраса неправды». Разыходжанне паміж абодвума варыянтамі тлумачэнняў адпаведнага месца Бібліі ўзнікае 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 крытэрыі 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 непраўдзівых слоў? Ці яны толькі прыкрываюць і ўпрыгожваюць сабой няпраўду-грэх, або адмоўная роля непраўдзівых слоў у лёсе людзей больш значная?

Ці з'яўляюцца непраўдзівыя 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 синадальным расійскім перакладзе мае сэнс прыкрыцця людзьмі з дапамогай слоў няпраўды, неправедных жаданняў і спраў. Языком праз словы падману людзі ствараюць праўданы і 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 сінадальным 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 грэхпадзення 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 вырашаць 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 прыдыктавана 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, Дыянісій 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 сканцэнтравать 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 пераконваемся, 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 — Арцёмія Троіцкага, ігумена Троіца-Сергіевай лаўры і паслядоўніка Сергія Раданежскага, заснавальніка культуры маўчальніцтва ў Маскоўскай Русі. (Вядома таксама, што менавіта Арцёмій у час свайго ігуменства дабіўся пераводу сасланага Максіма Грэка ў Сергіеву лаўру, дзе той і памёр⁴). Асуджаны (зрэшты, справядліва) ў Масковіі як ерэтык Арцёмій, 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 руплівасць 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 Ватапедскім 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 Пледзянецкі. 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 праваслаўнага 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 праваслаўнага брацтва Малдаўлахійскага мітрапаліта Мардарыя¹², дзе той паведамляе, што пасяліўся на Афоне і пераконвае братчыкаў моцна трымацца праваслаўя і абараняць яго.

У 1620 г. згаданы ўжо Лявонцій Карповіч выдае «Вертоград душевный, сиречь собрание и сочинение молитв исповедательных и благодарственных, блаженных памяти иноком Фикарею Святогорцем»¹³. («Молитвы или плачи» таго ж «блаженные памяти инока Фикария Святогорца, собранны от божественнаго Писания, множайше же святого Ефрема (Сырына. — *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 муроднае 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 плыню 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 $\theta\epsilon\omicron\varsigma\iota\varsigma$ '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 праўніцкі 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 цяглікасці 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 сіманісцкія 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 Святаго 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 запозданых 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 седзячы, 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 адзіннай святой саборнай апостальскай царкве без усялякага раздваення і адrozenня»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 Мялецый Смарыцькі 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» Мялецый Смарыцькі 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 Verificacyey... 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 патрыяршаства 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. Мялецій 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 Roma, ubi Para, 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 «палымянага барацьбіта» за справу ўз'яднання двух братніх народаў — беларускага і рускага¹ (хоць дзе такія заклікі да ўз'яднання ў «Дыярыушы» Афанасія Філіповіча, незразумела); і тых ж самых 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 жьшці. 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 ідэйна-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 ярскім 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 «благолепен», «благобразен», «хрыстолубив 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 паказным, 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 Божлага 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 мовитесь: не на добре он тут в титули царском почал ся ховаги, 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 будут, бо несть тайно, еже не откритесь»)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 Богом парадку рэчаў на зямлі... Адказ Льва Сапегі вядомы: «...Теды голосно с гневом рек: «На що 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 пасада («...в консистории Киевской от духовных отцев, як злочинца який, сужоный былем», «...былем сужоный, декретованный, з презвитерства и игуменства деградованный»⁸). Афанасій імкнецца наследаваць даўнюю традыцыю юродства (бо ў рэчышчы культуры, да якой ён належыць, «юрод», зняважыўшы сябе і змяное 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 зразумелай 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-славянiзмамі.

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

Напэўна, Афанасій Філіповіч і сам адчуў гэтую асуджанасць сваіх прынцыпаў 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 накірункаў яго агульнай палітыкі, як унутранай, так і знешняй. У другой палове XVIII стагоддзя, асабліва ў час панавання ў Расіі Кацярыны II, царскі ўрад удзяляе рэлігійнай палітыцы ў Беларусі асаблівую ўвагу ў перыяд экспансіі на беларускія землі. Нават у афіцыйных дзяржаўных актах царызм заяўляў аб сваёй зацікаўленасці рэлігійнымі справамі на тэрыторыі 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 выніку 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. Актывны 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 саюжны 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 прывязвалі 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. Серыя 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 слабеішая частка ў будучым урадзе польскім дысідэнтэ 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 тыс. 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-неўніаты, 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 нянога давалася прываслаўным 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 прываслаўнай 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 Прываслаўнай царквы. Указам Кацярыны II сіноду Магілёўская, Аршанская, Мсціслаўская і Рагачоўская правінцыі ўтварылі тэрыторыю Магілёўскай епархіі¹⁴. Царызм аказваў дапамогу Прываслаўнай царкве на «новадалучаных» тэрыторыях. Ён намагаўся пашырыць яе ўплыў на насельніцтва. Аднак рабіў гэта асцярожна, бо прываслаўныя 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 (прываслаўных — *А. Г.*) манастыроў 10, цэркваў 124, каталіцкіх касцёлаў і кляштароў 62, уніяцкіх манастыроў 4 і цэркваў 419, протэстанцкай 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 прызначаць 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 Праваслаўнай царквы 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 Праваслаўнай 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 прыйдзецца. 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. Маём 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 эпіцэнтрчным 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 змьеш цяпненняў 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 спасашь? 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-рахунак за здзекі 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 кульгаў 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 згорнутай 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 антропадэчэя 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. Дэізм 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 аб гэтым беларуская паэтэса моліць Бога: «Над Беларусяй ціхой і ветлай // рассып праменне Свае хвалы», — 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 вась 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 Ягонья словы, якія Ён, як сказана ў Новым Запавеце, «аддаў ім», людзмі 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 датковы піетэт 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 «прыцьме́на праўды сонца», — кажа паэт вуснамі Хрыста. У сваёй як бы чалавечай распачы і бяссіллі Сын кліча быць сведкам гэтага бясчынства 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 Божага ўстаўляе паэт у рамку «голасу, які кліча ў пустыні». Так, Хрыстос моліцца ў пустыні, а гэта значыць, што ягонья словы, хоць і звернутыя да Бога, па самому закону чалавечай логікі не знойдуць водгуку, не будуць выслуханы ні Айцом, ні тым болей людзмі.

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 ягонья 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 дала 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 сярэднявек'я 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 тагалітарнага 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 абзначачь 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 ХХ 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 расказаў 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. Гэтанаму 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. Невыпадкава, 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 невыпадкава 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 распраўлялася 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 таямную 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 базальпьянскага 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 прэтэндуем 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.

Таемныя 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 катэхізіс. С. Дабранскі ў артыкуле «Масонскія ложы ў Літве»¹⁵ прыводзіць падобны прыкладны катэхізіс. Варта звярнуць увагу на наступныя моманты: неафіт сцвярджае, што ўвайшоў у цырыманіяльную 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 ўвесь 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: «Объятопрымчэ, 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 дзесяці.

Вядома, што масоны лічаць аўтарытэтамі Маісея, Еноха, Гермеса, Піфагора. «Масонства ўспрыняло спадчыну піфагарыйцаў. Аб тым сведчаць манускрыпты» аператыўных масонаў. У легендарным «масонскім дыялогу» 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 прэтэнзіяй 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 рытуальнай 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 Х 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 Мэнлі 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 СВЯЯК:

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 прыярытэце 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 праявіны і паэтычныя творы («Песня на псалым 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 вышлыню, 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 цяпенне,
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 Пісхя», «Як мрэц...», «Спавіў мне сэрца жаль...» і інш., а таксама нерыфмаваных вершаў, праязных 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, хаагичнай 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 калізій 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 сучэльныя 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 імя; 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. Агэра 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 магіль, ён нязменная асацыіруецца з пошукам, абнаўленнем, спасціжэннем «ісіцыны 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 змставая 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 своеасабліваю 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 стыльových адносінах пабудавана так, што не выключае і асацыяцый Марыны з дзевай Марыяй, толькі гэтая Марыя — не яго, яму сваю трэба адшукаць. Братчы 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 прымоілася 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 ўзвысціцца, 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.