

НАЦЫЯНАЛЬНАЯ
І НАРОДНЫЯ ТРАДЫЦЫІ
•
АСНОВА СУЧАСНЫХ
ІДЭАЛАЎ



Алег Кандрацкі
(Мінск)

Уладзімір Абушэнка
(Мінск)

Юлія Чарняўская
(Мінск)

Лола Званарова
(Масква)

Вольга Шынкарэнка
(Гомель)

Галіна Дзёрбіна
(Мінск)

Юрый Малаш
(Мінск)

Аляксандр Смагін
(Мінск)

Олег Кондрацкий (Минск)

НАЦИОНАЛЬНЫЕ ИДЕАЛЫ И БЕЛОРУССКОЕ ОБЩЕСТВО КАК СОЦИАЛЬНАЯ СИСТЕМА

Современное состояние общества характеризуется растущей потребностью в определении ясных и четких ориентиров осуществляемого социального перехода. Чем понятнее будут эти ориентиры для большинства людей, чем более созвучны они будут их представлениям о хорошей жизни, реальным ценностям, стремление к которым определяет поведение человека, тем легче будет для общества осуществить и завершить переживаемую сложную социальную трансформацию. Именно с указанных позиций целесообразно, на наш взгляд, рассматривать проблему национальных идеалов.

К сожалению, сегодня зачастую предлагаются такие подходы к решению обозначенной проблемы, которые сильно грешат кабинетной надуманностью и оторванностью от реальной жизни общества. Результатом таких подходов всегда бывает продукт, основным свойством которого является его полная нежизнеспособность. Предлагаемый ниже подход к решению проблемы определения национальных идеалов является именно подходом, а не конечным результатом. Для его изложения представляется необходимым постулировать ряд концептуальных положений, описывающих общество как социальную систему.

Любое человеческое общество представляет собой не просто определенное количество живущих совместно людей, но прежде всего сложную систему отношений, в которые люди вступают между собой в стремлении создать наилучшие условия для своей жизни. Стремление к постоянному улучшению условий своего существования, своей жизни, свойственное изначально каждому человеку, создает системообразующую связь, которая превращает определенное количество людей в единую социальную систему — в общество, а каждого человека — в первичный структурный элемент этой социальной системы, носителя системообразующей связи. Только в качестве такого структурного элемента, связанного системной связью со всеми другими структурными элементами в единое целое — в общество, человек получает возможность удовлетворять свои потребности на желаемом уровне, недостижимом вне подобной социальной системы.

Основная, базовая, системообразующая связь, создаваемая первичными структурными элементами социальной системы, представляет собой *социальную норму*, которая является естественным и самым мощным регулятором социального поведения человека.

Возможности общества максимально полно удовлетворять потребности людей определим как *параметры социальной системы* и отметим, что параметры общества как социальной системы задаются содержанием социальной нормы и способны оказывать на нее обратное воздействие.

Совокупность основных параметров, достижимых при нормальном функционировании социальной системы, определим как ее *формат*. Формат социальной системы является, таким образом, производным от содержания социальной нормы. Для изменения формата социальной системы необходимо соответствующим образом изменить содержание социальной нормы

Главной характеристикой человека как структурного элемента социальной системы, определяющей смысл его нахождения в социальной системе и составляющей основную доминанту его социального поведения, является стремление к максимально полному удовлетворению своих потребностей. Совокупный концентрированный образ этих потребностей представлен в сознании человека в виде *мечты*. Стремление к реализации мечты является главным стимулом, определяющим общее направление, содержание и характер социального поведения человека, и отражено в его сознании как стремление к *счастью*, наступающему в результате осуществления мечты.

Мечта и счастье, таким образом, как наиболее полные и ёмкие представления человека о своих главных потребностях, являются важными содержательными составными частями мотивационного блока социальной нормы и определяют главную доминанту социального поведения человека.

Возможный формат социальной системы, то есть совокупность основных параметров, достижимых при ее нормальном функционировании, определяется содержанием ее социальной нормы и строго им лимитирован. *Это означает, что достижение социальной системой параметров, не соответствующих содержанию социальной нормы, невозможно.* Такие не соответствующие содержанию социальной нормы параметры определим как *неформатные*.

Попытки вывести социальную систему на качественно новые параметры путем простого включения этих параметров в старый формат (принятие, например, новых неформатных законов, противоречащих содержанию действующей социальной нормы) неизбежно приводит к исчезновению правового поля, ослаблению системной связи и, в конце концов, к отторжению обществом новых параметров как чужеродных. При этом у социальной системы возникает своего рода иммунитет к отторженным параметрам.

С учетом вышеизложенного можно заключить, что национальные идеалы не могут быть ничем иным, кроме как собственным продуктом исторического развития социальной системы, конкретнее — частью содержания ее социальной нормы. Они поэтому всегда имеют конкретно-историческое выражение и не могут носить характер какого-то внеисторического, «вневременного» феномена.

Ценности, владевшие общественным сознанием и определявшие основной вектор развития Великого Княжества Литовского в XVII в., в силу известных причин перестали быть таковыми для Северо-Западного края в веке XIX, а волновавшие белорусское общество призывы первой белорусской газеты «Наша доля» начала XX в., мягко говоря, не являются актуальными для современного гражданина Республики Беларусь.

Причина такого несоответствия состоит в том, что отношения в белорусском обществе в названные времена регулировались разными по содержанию социальными нормами. Начиная с XVIII в., содержание белорусской социальной нормы как системообразующей связи, регулирующей общественные отношения, стало все больше и больше отличаться от содержания социальных норм европейских наций. В результате сегодня о белорусской нации (и о любой другой нации на территории СНГ) как о нации европейской можно говорить, например, в отношении географии, но не в отношении общеевропейских ценностей и, тем более, идеалов.

Особенно это касается мотивационного блока белорусской социальной нормы, в котором сегодня отсутствует такая базовая общеевропейская (и общемировая) ценность, как индивидуальная (частная) собственность и связанная с ней индивидуальная свобода, со всеми неизбежно вытекающими отсюда последствиями для чувства собственного достоинства, уважения прав других людей и права как такового.

Пытаться исправить данное положение с помощью простого декларирования белорусской нации как нации европейской и распространения на нее на этом основании европейской идеологии с ее ценностями и идеалами не только заведомо непродуктивно, но и опасно по причинам, изложенным выше.

Провозглашенные таким способом «кабинетные» национальные идеалы неизбежно вступают в противоречие с реальными интересами людей и заслуженно ими отвергаются. Настоящие национальные идеалы всегда коренятся в социальных интересах, органично вырастают из последних, никогда, впрочем, с ними не совпадая. Поэтому искать и найти основные, исходные, базовые компоненты для выкристаллизовывания национальных идеалов можно только в содержании действующей, реально регулирующей отношения людей белорусской социальной нормы. Изучение белорусской социальной нормы объективно становится поэтому основным условием и главной предпосылкой определения белорусских национальных идеалов.

Владимир Абушенко (Минск)

РАЗРЫВ ТРАДИЦИЙ: ПОИСКИ МЕХАНИЗМА НОВОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ

Белорусское общество переживает сложный период поиска себя и собственного лица в стремительно изменяющемся мире. Становление новых социальных и государственных институтов происходит в условиях столкновения и конфликта ценностей; ценностей традиционного, индустриального и постиндустриального (в различных его модификациях — наименованиях) обществ. Беларусь в очередной раз находится перед необходимостью сделать выбор (в точке бифуркации), от которого будут зависеть судьбы не только сейчас живущих поколений. Этот выбор зависит не только от лидеров и политических элит (слабо к тому же консолидированных), но и от направленности и содержания массовых повседневных процессов национальной и социокультурной самоидентификации, способности активного меньшинства генерировать и реализовывать культурные, образовательные и исследовательские проекты. Констатация: за последние 10 лет выбор не сделан, сохраняется ситуация «ростаней», то есть неопределенностей, «зависшести». Вопрос: почему и как это стало возможным?

Контексты реализации названного выбора определяются (задаются, выстраиваются) двумя группами факторов: а) стремлением избежать так называемой шоковой терапии (выходящей по своим последствиям далеко за рамки экономических преобразований), но так и не осмысленной порожденной в это же время ситуацией культурного шока; б) слабой эксплицированностью (проявленностью и выраженностью) и институционализацией, даже «проговоренностью», не говоря уже об отрефлексированности возникших проблем и возможных стратегий, моделей и образцов действий и поведения. Констатация: за последние 10 лет промысливание данной ситуации осталось делом отдельных интеллектуалов и небольших «замкнутых на себя» культур-ориентированных тусовок, слабо взаимодействующих между собой и почти не оказывающих заметного («измеряемого») влияния на массовые процессы. Вопрос (тот же): почему и как это стало возможным?

Предпосылки, делающие неизбежным (откладываемый) выбор, связан: а) с распадом существовавшего социокультурного пространства (которое не преодолевается, а тем более не восстанавливается экономическими и политическими интеграционными инициативами), латентно складывающейся его новой топологией, структуриацией и организованностью;

б) с «выхолащиванием» унаследованных с советских времен культурных форм и моделей индивидуального, группового, массового, институционально-организованного поведения, их превращением в квазиформы и псевдосмысленные модели, в которых стратегические цели подменены тактическими уловками, диктуемыми задачами «выживания» (при этом появился новый поведенческий репертуар, но он почти не легитимизирован). Констатация: откладываемые выбор и самоидентификация за последние 10 лет превратили ситуацию в сюрреалистическую, в которой большинство занято в век информационных технологий «поисками еды», а меньшинство ушло в «виртуальную реальность»; при этом фактически нет (за редким исключением) не только акций организованного протеста, но и предложения инициатив по преодолению сложившегося положения, которые находили бы поддержку за пределами групп, их предложивших. Вопрос (все тот же): почему и как это стало возможным?

Факторы, усугубляющие ситуацию выбора, связаны с тем, что белорусское общество и в своей массе, и на уровне элит оказалось «глухим» к ценностям либеральной демократии и открытого общества, в той или иной степени воспринятым подавляющим большинством (часто поверхностно как, например, в России) европейских постсоциалистических стран. Более того (и это уже уникальный случай) потерпела поражение и была свергнута при молчаливой поддержке большинства и робких возражениях меньшинства программа национального Возрождения (в данном случае можно отвлечься от того, что она была сформулирована в терминологии начала века, по канонам классического национализма, а при ее реализации был допущен ряд ошибок). Констатация: за последние 10 лет в массовом сознании произошло закрепление отрицательного отношения ко всему, что связано с понятием «национального» (читай — белорусского); отрицательные установки были сформированы еще в советское время, однако в реальности они проявлялись, скорее, как индифферентность по отношению к вопросам национальной самоидентификации (парадокс в том, что эти тенденции проявляются в условиях суверенного белорусского государства, самооценность которого воспринимается также далеко не всеми). Вопрос (опять все тот же): почему и как это стало возможным?

Констатации можно продолжать множить, вопрос повторять до бесконечности, однако продуктивнее попытаться: а) очертить пространство (поле) поиска возможных ответов (которые дать в настоящее время вряд ли кто-то способен) и б) оценить степень уникальности сложившейся ситуации.

Представляется, что искомым пространством может быть только пространство культуры. При этом необходимо «развести» понятие «социум» и «культура», «разделить» социокультурные процессы на две составляющие. Такую возможность дает представление о двух реальностях, в которых существует культурное содержание, — социальной как пространстве дей-

ствия живущих поколений, как пространстве здесь-и-сейчас актуализированной культуры и знаковой, текстовой (презентующей культурную память и опыт всех поколений людей, самоидентифицированных в данной культуре). Только применительно к первому случаю с полным основанием можно говорить о единстве социального и культурного, их тождественности (одно — сторона и условие второго). Во втором же случае культура превращается в объемлющую социум систему, задающую последнему горизонты видения, стратегии, модели, образцы его конструирования, определяющую (через воплощение в социокультурной своей ипостаси) его (пассионарный, синергетический, творческий и т. п.) потенциал. Когда культура распадается на две свои составляющие, между которыми утрачиваются коммуникативно-трансляционно-трансмутационные связи (каналы диалога), она почти автоматически превращается в набор слабо связанных субкультур, которые можно рассматривать и как репрезентативные культуры, «обслуживающие» запросы конкретных социальных субъектов здесь-и-сейчас. В крайних случаях порождаются комплексы явлений, которые могут быть обозначены как контркультура. Ситуация еще больше усугубляется, когда знаковый (текстовый) слой культуры сам «субкультурируется» — его носителями становится относительно замкнутое и изолированное (даже отторгаемое большинством) меньшинство. В этих случаях никакие чисто политические, экономические и т. д. проекты принципиально не могут решить (но могут повлиять на решение) встающего комплекса проблем, так как последние связаны (по сути) со смертью одного этнокультурного субъекта (точнее — фактора) и рождением другого. В случае с Беларусью мы имеем, судя по всему, именно эту ситуацию.

Параллельно встает вопрос о содержательном наполнении самого понятия «культура». В социокультурной своей ипостаси она проявляется как минимальное (хотя бы) инструментальное и оформляющее, технологическое начало любой деятельности — игры, коммуникации, диалога (акцент может быть различным в зависимости от избираемого исследовательского подхода). Нас же интересует конституирующее начало ее знаковой ипостаси. И здесь акцент можно делать на продукте (произведении), собственно сообщении (тексте), ценности, символе. Мы бы сделали акцент на культуропорождающем мифе и средстве, механизме и форме его фиксации, «удержания» и трансляции традиции. При этом следует различать так называемые первичные (аутентичные, самопорождающиеся, нерелексивные) и вторичные («авторские», конструируемые, релексивные) традиции. Вес последних постоянно нарастал в истории по мере движения к индустриальным и постиндустриальным сообществам, к нациям как формам этнической и геополитической идентификации. Аутентичные традиции почти утрачены в современных социальных системах, но они «сняты» в традициях вторичных, массово тиражируемых посредством современных технологий. Традиция в целом задает определенную инерционность и преемственность

социокультурной системе (то есть обществу в целом). Белорусская же ситуация характеризуется потерей преемственности при нарастании инертности системы, постоянными разрывами традиции, требующими новой национально-культурной идентификации, отсутствием «снятия» (во всяком случае, достаточно проанализированного, отрефлексированного и осмысленного) при наличии огромного материала, описывающего аутентичку. Эта ситуация усугублена неоднократной языковой, религиозной, государственной, этнонимной и т. д. переидентификацией, что требовало дополнительных культурно-энергетических затрат, вело к накоплению «усталости» социума («утрате пассионарности», переходу к стадии этноцида). Анализ пунктирно обозначенной выше проблематики дает если не ключи к пониманию белорусской ситуации, то ограничивает, по крайней мере, «место» поиска этих ключей.

Наконец: встает вопрос об уникальности сложившейся белорусской ситуации. Ответ парадоксален: и да, и нет. Да — по двум причинам: а) отказ от национальной идентификации на массовом уровне в условиях достигнутой суверенности уникален: б) в Европе конца XX в. такой уровень национального нигилизма (а не просто индифферентности) уникален. Нет — тоже по двум причинам: а) случаи разрывов традиции случались неоднократно (этнос либо «умирал», либо «возрождался» — чехи, например); б) в Европе конца XX в. мы имеем дело с принципиально новой культурной ситуацией (достаточно адекватно описываемой в терминах постмодернизма), в которой принципиально меняются представления о низе и верхе, центре и периферии культуры, традиции и порождающем мифе, стираются все и всяческие границы, задаются иные механизмы социокультурной самоидентификации. Представляется, что «возродиться» в нашей ситуации и ситуации конца XX в. нам вряд ли удастся (не с этим ли связаны неудачи последней возрожденческой программы?), а вот «вписаться» в пространство современного принципиально открытого европейского культурного пространства Беларусь шанс еще не потеряла. Только примут нас там лишь в том случае, если нам будет с чем туда прийти, а также если мы сумеем сохраниться как «мы». Последнее зависит от ряда факторов.

Во-первых, от избранного сценария разрешения возникших проблем (противоречий и конфликтов). Неприемлемыми оказываются крайние варианты развития событий: а) культурная самоизоляция, одной из «мягких» версий которой является сосредоточенность исключительно на поиске и культивировании собственной аутентичности; этот сценарий в условиях современного мира ведет, по сути, к культурному провинциализму, геттоизации, «выпадению» из современных глобальных процессов (вариант, в той или иной мере присутствовавший во многих последних возрожденческих проектах); б) «интеграция» без обнаружения и закрепления (осмысления) собственной идентичности; этот вариант может реализоваться в двух

версиях: 1) частичная культурная ассимиляция с резким сужением поля бытования собственной культуры, порождающая дальнейшие разрывы культурной традиции и ведущая к трудноопределяемым последствиям («идеальный тип», наиболее адекватно описывающий белорусскую ситуацию, что не исключает реализации элементов и других вариантов и версий); 2) культурная колонизация, например, в результате мощного прессинга со стороны российской культуры и реальной включенности Беларуси в поле ее действия и как результат инкорпорация РБ в той или иной мере в состав России (стратегия, реализуемая правящей элитой и пользующаяся поддержкой значительной части населения). Единственным приемлемым сценарием для сохранения «мы» оказывается интенсификация культурных обменов и взаимодействий, выработка собственной культурной и образовательной политики и как следствие открытость к диалогу, готовность к трансформации и восприятию ценностей открытого общества при сохранении культурной самобытности.

Во-вторых, от реального соотношения сил, вовлеченных в социокультурные процессы. И здесь также необходим учет воздействия и соотношения трех факторов. Основным в нормальной ситуации культурной динамики является направленность и содержание социокультурных процессов на уровне повседневной деятельности индивидов и групп, успешность выработки и репрезентации нового образа мира и блокирование синдромов массовой утраты групповой и личностной самоидентификации. Действие этого фактора в белорусской ситуации близко к нулю и в обозримой перспективе положение вряд ли изменится. Вторым фактором, значимым в любых сценариях социокультурной идентификации, является наличие консолидированного и активного меньшинства, способного к пониманию ситуации, в которой находится социум, и видению перспектив культурных изменений, выдвигающего и реализующего обоснованные, организационно и ресурсно обеспеченные инициативы-проекты. Это едва ли не единственный реально представленный фактор в белорусской ситуации (что не снимает вопросов о мере консолидации, инициативности, неотложных для реализации проектах и т. д.; более того, необходимо адекватное осмысление возможностей действия этого меньшинства в агрессивной социокультурной среде и возможностей самого его сохранения, не ведущего к активной маргинализации или кланово-кастовому замыканию на себя). Третий фактор — воздействие власти в широком смысле слова на процессы социокультурной динамики. В рассматриваемом контексте речь идет не только и не столько о политике и воздействии реально существующих властных структур и необходимости поиска своей ниши меньшинством во властном поле (что, безусловно, крайне важно). Скорее необходимо вести речь о власти культуры (например, в том ключе, в котором говорил об этих проблемах М. Фуко), а также о переосмыслении тех идей и представлений об изменении природы власти, которые наработаны в концепциях открытого,

информационного, программируемого и т. д. обществ. В этом контексте определяющее воздействие на место Беларуси в современном мире будут оказывать, на наш взгляд, изменения, происходящие в культуре и образовании, а через них — в мышлении и поведении людей.

КАМУНИКАТ.ORG

Юлия Чернявская (Минск)

СТРУКТУРА ЭТНИЧЕСКОГО САМОСОЗНАНИЯ

По сути дела, *этническое самосознание — это познание народом собственной сущности, своего положения в системе взаимодействий с другими народами, своей роли в истории человечества, а также осознание своего права на свободное, независимое существование.*

Этническое самосознание включает в себя такие важнейшие компоненты, как: этноним; комплиментарность; этнические установки и ориентации; этнические авто- и гетеростереотипы; этнический нрав и темперамент; этнические интересы; психологический настрой и умонастроение этноса; этнические ценности и др.

Этническое самоназвание (этноним). Можно утверждать, что этнос состоялся в том случае, если его члены обладают такой важнейшей характеристикой, как самоназвание (этноним). Самоназвание может восходить к топониму (белорус, русский, украинец и др.) или быть собственно этнонимом (слово «папуас» в переводе значит «курчавый»; «пикт» — «раскрашенный»; «эфиоп» — «опаленный солнцем»; «каракалпак» — «черная шапка»), но в любом случае наличие этнонима — это отличительный признак этноса, предполагающий, что у членов данной общности есть этническое самосознание. Коль скоро такое название существует и признается группой, значит, существует и этническая общность того или иного типа или уровня.

Комплиментарность. Любопытно, что многие самоназвания означают в переводе «люди» (напр., старонем. «Deutsch», древнетур. «тюрк»). А «ненец» переводится как «человек», причем часть ненцев называет себя «неняй ненец», что означает «настоящий человек». Это уже шаг вперед, ибо предполагает, что другие народы — тоже люди, хоть и не вполне настоящие. И в любом случае, это означает наличие некоего барьера, не допускающего пришельцев извне в собственную культуру. Люди разных народов интуитивно, не всегда сознательно различают «своих» и «чужих». Об этом свидетельствует даже чисто бытовые факты: например, то, что белорусы, русские и литовцы, несмотря на сходство условий труда, исторически пользовались разными сохами.

Согласно социально-психологическим исследованиям Б. Ф. Поршнева, древнейшим принципом конституирования человеческой общности является психологическое размежевание с какими-то «они», т. е. внешними по отношению к данной общности людьми. Есть даже предположение, что понятие

«они» первичнее понятия «мы». Ведь для того, чтобы появилось некое «мы» как осознание общности, требовалось повстречаться с некими «они» и обособиться от них. Такое противопоставление называется *комплиментарностью* (термин Л. Н. Гумилева). Комплиментарность выполняет функцию необходимого для существования этноса «порога коммуникации» (термин К. Леви-Стросса), отсутствие которого привело бы этническую общность к полному растворению в массиве другой или других, более сильных общностей. С другой стороны, это противопоставление не стоит абсолютизировать. Степень такого отталкивания в разных культурах различна. Так, например, у австралийских аборигенов отсутствуют резкие этнические границы. Меланезийские общества, напротив, акцентируют мельчайшие различия в поведении и произношении, как бы усугубляя пропасть «мы — они». А в полинезийской культуре даже более сильные различия не мешают сознанию единства народов. Можно предположить, что причины усиления или, наоборот, ослабления комплиментарности связаны с конкретной исторической судьбой данного народа, с его ментальностью и, наконец, с временной динамикой этнических процессов: в современном мире ведущий процесс — интеграция, консолидация народов, а не их дифференциация (разделение).

Этнический стереотип поведения. Комплиментарность тесно связана с понятием «этнических стереотипов поведения». Стереотип поведения — неизменная составляющая самосознания любого этноса. *Этнический стереотип — упрощенный, схематизированный, эмоционально окрашенный и чрезвычайно устойчивый образ какого-либо этноса, с легкостью распространяемый на всех его представителей.*

Черты стереотипов:

1. Такая категоризация стремится оставаться совершенно стабильной в течение длительного периода времени.
2. Стереотипы способны к изменению в зависимости от социальных, политических, экономических изменений, но этот процесс очень медленный.
3. Чаще всего стереотип состоит из грубых, недифференцированных и пристрастных суждений.
4. В период большей напряженности в межнациональных отношениях стереотипы становятся более враждебными.
5. Стереотипы возникают очень рано и используются детьми задолго до возникновения ясных представлений о стереотипизируемом этносе.

Функции стереотипов:

1. «Экономия мышления»: люди стремятся не реагировать каждый раз по-новому на новые факты, а «подводить» их под какую-то схему.
2. Защита групповых ценностей: стереотип — крепость, защищающая наши традиции.
3. Функция самооправдания: если к какому-нибудь этносу относишься плохо, то оправдываешь свое отношение отрицательным стереотипом.

Эти нормы, в каждом случае своеобразные, изменяясь то быстро, то очень медленно — в зависимости от типа культуры этноса, — негласно существуют во всех областях жизни и быта, воспринимаясь в данном этносе и в каждую отдельную эпоху как единственно возможный способ общежития. Поэтому когда члены одного этноса соприкасаются с нормой поведения, принятой в другом этносе, они обычно очень удивляются и воспринимают эту норму как нечто странное, нелепое и дикое.

Сила этнического стереотипа поведения огромна потому, что члены этноса воспринимают его как единственно верную линию поведения, а все остальные как «дикость», нелепицу. Именно поэтому европейские колонизаторы называли индейцев, африканцев, монголов «дикарями», хотя те с таким же правом могли сказать то же самое, например, об англичанах.

Но этнический стереотип поведения не стабилен: он динамичен, как динамичен и сам этнос. В культурах динамического типа он меняется быстрее, в стационарных — медленнее, но в любом случае он претерпевает определенные изменения.

Основные вопросы, связанные со стереотипами:

1. Насколько стереотипы соответствуют реальности? Д. Катц и К. Брейли предположили, что стереотип соответствует фактам лишь в малой степени, К. Дейкер и Н. Фрейда — что «зерно истины» в стереотипе может содержаться в том случае, когда существуют как минимум две группы, чьи мнения о третьей совпадают. Г. Триандис считает, что признак истинности стереотипа — мера согласованности между автостереотипом и гетеростереотипом.

2. От чего больше зависит содержание стереотипа — от реальных особенностей стереотипизируемого или же стереотипизирующего этноса?

3. Как влияют на изменения стереотипов межэтнические контакты?

Понятие этнокультурных доминант психики как высшие ценности и идеалы. В культуре любого народа существуют некие основания, на которых базируется устойчивость этнического стереотипа поведения, да и этническое самосознание в целом. Это, так называемые, «этнокультурные доминанты психики», диктующие данному народу определенные нормы, ценностные ориентиры, идеалы. Они выступают в виде императивов поведения членов данного этноса. Назовем лишь некоторые из них:

1) *Отношение к жизни и смерти* (к сожалению, я не имею возможности рассмотреть его здесь из-за глобальности темы);

2) *Отношение к судьбе, свободе, воле.* К примеру, французам свойственно неприятие судьбы как таковой, они считают, что основные человеческие достоинства — собственная воля и разум. Пример этому — вся жизнь Наполеона, которую можно расценить как победу над судьбой (доказательством чего служит хотя бы тот факт, что и поверженный, низложенный, заточенный на острове Св. Елены, он, не покладая рук, трудился над своими мемуарами). Монтень писал: «Разумный человек не потерял ничего, если он сохранил самого себя».

Англичане верят в данную Богом судьбу (ведь пресвитерианство, одна из главенствующих в Англии религий, во многом базируется на учении Кальвина о предопределении), но считают, что человек должен принимать эту судьбу достойно, несмотря на все ее тяготы. Поэтому самообладание они считают главным достоинством человеческого характера. Невзгоды надо встречать с «жесткой верхней губой», т. е. стойчески. В этом смысле показателен афоризм Ф. Бэкона: «Нет ничего более умного, чем заставить колеса собственного ума вращаться вместе с колесом Фортуны».

Третий пример отношения к судьбе и к свободе воли ясно просматривается в русских и белорусских пословицах и поговорках: «Нічога не зробіш — лёс такі» или, к примеру: «От судьбы не убежишь», «Что на роду написано, тому и быть».

3) *Идея счастья, блага.* Это представление зависит зачастую даже не от характера самого этноса, а от конфессиональной принадлежности его членов. Но ведь религия и выбирается народом из принципа ее соответствия самому его духу.

Высшее благо для китайца — даоса ли, конфуцианца ли — познание Дао, но для конфуцианца это познание заключается в безусловном следовании моральным нормам (жэнь, и, сяо и др.), а для даоса — в первую очередь, в соблюдении нормы «у- вэй» (недеяние). «Кто действует — потерпит неудачу. Кто чем-либо владеет — потеряет. Вот почему совершенномудрый бездеятелен, и он не терпит неудачи».

Если мы обратимся к буддизму, то счастье, в понимании буддиста, — это «просветление» (во многом это смыкается с даосским пониманием счастья), достижение «истинной реальности», т. е. нирваны.

В русско-православной традиции бытует чрезвычайно христианизированное понимание счастья, которое подчас перерастает в собственную противоположность:

«Люблю я страданье мое безмерное» (З. Гиппиус). Подобные мотивы мы можем встретить и у Достоевского. Другой аспект русско-христианского понимания счастья замечательно иллюстрируют слова Чаадаева: «Есть только три способа быть счастливым: думать только о Боге, думать только о ближнем, думать только об одной идее». Высшее благо для человека — счастье всего человечества, пусть даже для этого и придется пожертвовать жизнью. Третий идеал счастья, «розановский», родовой, патриархальный, вечный, — идеал брака и оплодотворения. Но и этот образец счастья тщетен и ненадежен. В таком случае всегда есть «противоидеал»: «Только горе открывает нам великое и святое» (В. Розанов). Эти варианты понимания счастья, конечно, далеко не единственные, но, пожалуй, все иные в том или ином виде перекликаются с ними.

Если же мы обратимся к белорусскому пониманию счастья, то увидим, что оно существенно отличается от русского. Возможно, причина этого

отличия состоит в том, что белорус по природе своей пантеист и язычник, и этой основы не смогли разрушить никакие конфессиональные пертурбации. Счастье для белоруса — прежде всего родная земля (не случайно белорусы — один из самых оседлых народов мира), «родны кут» и устойчивый быт. Об этом — белорусские песни, пословицы, об этом же — «Тарас на Парнасе». Счастье для белоруса не в борьбе и не в поисках спасительного пути для всего человечества. В первую очередь, это благоденствие его родных, близких.

Счастье для американца-христианина — это честный бизнес, приносящий доход (ведь помимо силы веры основными симптомами богоизбранности для него являются продуктивность труда и деловой успех). Поэтому и богатство, и деловая сметка богоугодны. А следовательно, и здоровье (чтобы приумножать доход, надо иметь силы), и бережливость, и образованность. Кроме того, недопустим и разлад в семье: ведь семейное неблагополучие тоже мешает успешному ведению дел.

Итак, мы можем констатировать весьма существенные различия в отношении к счастью, к благу, зависящие не только от конфессиональной принадлежности, но и от самого духа реально существующего этноса.

Разумеется, попытка такого анализа (как, впрочем, и любого типологического анализа) заведомо предполагает превращение понятия «этнос» в схему, но при всей этнической самобытности типологически общее у различных этносов всегда наличествует.

Не менее значимы и другие этнокультурные доминанты психики, как то: отношение к Высшим силам (на мой взгляд, уместно было бы сопоставить отношение народов Востока и народов Запада); идея разума или стихийных сил (М. Вебер подразделяет народы по степени их рационализма); идея идеала и др.

Таким образом, ментальность народа порождает некоторый, свойственный только ему (либо метаэтнической общности) автостереотип поведения, базирующийся на этнокультурных доминантах психики.

Лола Звонарева (Москва)

ЕВРОПЕЙСКИЙ ГОРОД В ТВОРЧЕСТВЕ СИМЕОНА ПОЛОЦКОГО

...радостная мечта о зеленеющей земле затрепала впервые в нашем искусстве за оградой городской стены, ...пейзаж возник впервые как вид из узкого городского окна, ...на городскую стену выходил художник писать загородные дали, ...солнечный луч, упавший на дно темно-го подвала, породил Рембрандта, ...город родил книгу...

М. Волошин. Лики творчества¹

Родившийся в 1629 г. в Полоцке — древнем городе, бывшем когда-то столицей сильного Полоцкого княжества, Самуил Гаврилович Петровский-Ситнянович, получивший известность в Европе как поэт и просветитель, ученый монах Симеон Полоцкий, обучался в Киево-Могилянской коллегии, затем — Виленской иезуитской академии, а последние шестнадцать лет своей жизни прожил в Москве. Таким образом, вся жизнь выдающегося просветителя и литератора была связана с четырьмя крупными столичными городами — Полоцком, Киевом, Вильно и Московской. Он был, очевидно, потомственным горожанином. В сохранившихся «кросписях дворов» Полоцка фамилия Петровских называется рядом со Скоринами и Тяпинскими. Прозвище «Полоцкий» писатель получил в Москве, где помнили о его принадлежности к братии Полоцкого Богоявленского монастыря, куда он был принят 8 июня 1656 г. под новым-иноческим именем Симеона.

Городская тема заняла одно из центральных мест литературного наследия просветителя. Писатель воспринимал город как центр и основу европейской культуры. Сердцем европейского города становился древний храм (или монастырь), а обязательными составляющими — обширное книгохранилище-библиотека и крупный учебный центр (коллегия или университет). В то же время крупные, богатые города постоянно становятся объектом ожесточенного международного спора, борьбы, даже войны, причем в случае вооруженного противостояния Симеон Полоцкий нередко принимает сторону русского царя Алексея Михайловича и его воинов, и в своих виршах, как уже

¹ Волошин М. Город в поэзии Валерия Брюсова // Волошин М. Лики творчества. Л., 1989. С. 419.

отмечали историки, сознательно преувеличивает успехи военной политики русского правителя. Наше утверждение подтверждают польскоязычные «Стихи на счастливое возвращение его милости царя из-под Риги». В действительности события, описанные в данных виршах, разворачивались самым плачевным образом для русских войск. Осада Риги русскими войсками началась 23 августа 1656 г. 2 октября осажденные под командованием рижского губернатора графа Магнуса Делагарди предприняли отчаянную вылазку, нанеся серьезное поражение осаждавшим. Эта неудача, усиленная восстанием местных крестьян, истреблявших русских фуражиров, и слухами о приближающейся помощи шведам, заставила царя снять осаду и отступить в Полоцк.

Стремясь, очевидно, деликатно утешить неудачливого царственного полководца, Симеон в этих виршах вспоминает другой европейский город — с ним связаны для русского царя весьма приятные ассоциации. Ливонский Динабург («Денемборский граде») был взят русскими войсками 31 июля 1656 г. Царь Алексей Михайлович велел построить в Динабурге церковь святым Бориса и Глеба и город именовать Борисоглебов.

Названия городов, выносимых Симеоном Полоцким в заглавие в его ранних стихах полоцко-белорусского периода, демонстрируют его пристальное внимание к политическим событиям и стремление быть в курсе всего происходящего в Восточной Европе.

Симеон Полоцкий использует любую возможность воспеть тот или иной успех русских войск, иногда выдавая за успех всем очевидную неудачу. Можно предположить, что это делается с дальней целью привлечь внимание царя к своей скромной личности, что, как известно, со временем молодому стихотворцу удалось.

«Приветствие на взятие Дерпта», видимо, написано Симеоном в середине октября 1656 г., когда русский царь Алексей Михайлович временно пребывал в Полоцке и мог вновь обратить внимание на усердие и дарование молодого виршеписца.

Дерпт, осада которого началась в августе, был взят русской армией только 12 октября 1656 г. Еще в 1558 г. Дерпт был переименован Иваном IV в Юрьев (ныне — эстонский город Тарту). Дерпт находился на территории Эстляндии, но еще во второй половине XVI в. он был передан Ливонским орденом Швеции.

Для Симеона Полоцкого, явно интересовавшегося историей, весьма важно такое качество, как древность города. Именно это он подчеркивает, рассуждая о Дерпте: «древ град Ливонский». Образованный человек, учившийся в двух университетах, Симеон вспоминает в своих виршах города, за которыми стоит древняя европейская культурная традиция. Он не только демонстрирует свою личную образованность, но и дает читателю конкретные ориентиры в истории культуры. Так, в виршах «Витане боголюбивого

епископа Калиста Полоцкого и Витебского...» Симеон упоминает Илеон — древнюю Трою. Сопоставление Полоцка и Витебска с Троей показывает стремление автора рассматривать современный ему городской социум в непосредственной связи с мировой культурной традицией, что убеждает в отсутствии в сознании двадцатидевятилетнего виршеписца и педагога ограниченности и узости кругозора, столь распространенных среди молодых провинциалов.

Целое стихотворение посвящает Симеон и такому важному для поэта-иеромонаха событию, как перенос иконы Полоцкой Богоматери, считавшейся чудотворной, из Полоцка в Москву. Это событие произошло 27 апреля 1663 г. И для полоцкого писателя-монаха оно настолько значительно, что он выносит в заглавие виршей как дату переноса («Априль 27»), так и название двух соперничающих за право обладания иконой городов — Полоцка и Москвы.

Для Симеона главное в городе — степень его богохранимости. Потому в виршах, в названия которых вынесено название родного для писателя города Полоцка, он не забывает вспомнить патронессу Полоцка, выдающуюся просветительницу княжну Ефросинию Полоцкую (около 1101–1173). Ефросиния особенно дорога Симеону тем, что она была столь же внимательна к просвещению своих земляков. Невежество Симеон считал самым большим «грехом ума», более серьезным, чем «скоросудие» или «непостоянство»: «Первый грех — невежество, елма кто не знает, // что в вере или в делах знати подобает»². Ефросиния писала и переводила книги, основала в Полоцке два монастыря и скрипторий. Фрагмент из этих виршей будет выделен Симеоном в отдельное стихотворение, озаглавленное «Прилог к преподобной матери Евфросинии»; он является своеобразной литературной молитвой, обращенной Симеоном к патронессе Полоцка. В этом стихотворении автор раскрывается как убежденный патриот родного города, мечтающий о возвращении в Полоцк (поэт называет его «отчинный град», осененный земной и небесной заботой святой Ефросинии, — «...в нем же ты трудися»³). Само понятие «отчинного града» очень важно для Симеона: он дважды к нему возвращается в тридцативосьмистрочных виршах. Чудотворная икона Богородицы первый раз была взята в Москву царем Алексеем Михайловичем в 1657 г., возвращена в Полоцк в 1659 г., а повторно увезена 27 апреля 1603 г. Данные вирши убеждают, что Симеон воспринимает Полоцк как «землю белорусскую», куда необходимо возвратить «икону святую». О том, что произошло в городе за время отсутствия иконы-хранительницы, сегодня можно только строить догадки. Белорусские историки в последние годы утверждают, что если в Полоцке в первой половине XVII в. проживало более 10 тысяч человек, то в год вступления в город русских войск (1654) количество

² Симеон Полоцкий. Вирши. Минск, 1990. С. 352.

³ Там же. С. 77.

полочан сократилось вдвое, а во время подписания Андрусского соглашения между Россией и Речью Посполитой в Полоцке осталось чуть больше 600 жителей⁴. Резкое уменьшение населения в Полоцке происходило в то самое время, когда во всей Европе наблюдается стремительный рост общего числа горожан. Историки Европы свидетельствуют: «В течение этого века [XVII. — Л. 3.] прирост населения в городских зонах везде выше среднего»⁵.

Особое внимание Симеона, который первым в восточнославянской поэзии начал разрабатывать урбанистические мотивы, привлёк и упомянутый в польскоязычных виршах «Новооткрытия» города Зеринф («С Зеринфа принесен он в Римское государство»⁶), находящийся во Фракии — на северо-востоке Балканского полуострова. Именно в Зеринфе, согласно древнеримской мифологии, находилась пещера богини колдовства и подземного мира Гекаты.

О существовании легендарного Зеринфа Симеон мог узнать из двух популярных в то время книг, изданных в крупнейших европейских культурных центрах — Венеции и Вильне. Анализ стихотворения «Новооткрытия» показывает, что его источник — поэтический перевод книги итальянского мыслителя Полидора Вергилия Урбинского «Об изобретателях вещей» (Венеция, 1498), выполненный белорусским писателем конца XVI — начала XVII вв. Яном Протасовичем «Краткое описание, кто что изобрел и для пользования людям дал» (Вильно, 1608).

Култ города в виршах Симеона нередко оборачивался и высокомерной недооценкой крестьянского стиля жизни. В виршах «Новооткрытия» поэт одобрительно цитирует («Паши, сей, коси... с господами не садись...»⁷) «Сатиру или дикого человека» (1564) знаменитого польского поэта Яна Кохановского (1530–1584): «Пахаря дело — блюсти поле, а шляхта бы тешилась рыцарским ремеслом...»⁸.

В польскоязычном стихотворении «8 чудес света», рассказывая о ионийском прибрежном городе Эфесе, находящемся напротив острова Самос, Симеон подчеркивает, что этот город стал знаменитым благодаря языческому храму богини Дианы, покровительницы охоты, ночных чар и акушерского искусства. Храм этот называли Дианиум, и соорудили его амазонки.

Судя по многим документам, Симеон до 1664 г. (своего переезда в Москву и вскоре последовавшего назначения учителем к детям царя Алексея Михайловича) много путешествовал, часто и надолго покидал свой родной

⁴ Сагановіч Г. Невядомая вайна: 1654–1667. Мн., 1995. С. 139.; Шайкоў В. Аб некаторых сацыяльна-дэмаграфічных аспектах гісторыі Полацка XVI – першай чвэрці XIX ст. у святле айчынай гістарыяграфіі // Полацк: карані нашага радавода. Полацк, 1996. С. 144.

⁵ Альдебер Ж., Бендер И. и др. История Европы. Мн., 1996. С. 224.

⁶ Симеон Полоцкий. Вирши. С. 107.

⁷ Там же. С. 108.

⁸ Там же. С. 403.

город Полоцк ради Киева, Вильно, Москвы, а возможно, и других городов. Увлечение просветителя Симеона подобными путешествиями вполне соответствовало основным тенденциям времени: XVII в. в Европе проходил под знаком особой популярности путешествий: «В Италии в XVII в. развилась любопытнейшая литература о путешествиях, пользовавшаяся спросом у купцов. В Вене создана Академия достопримечательностей природы, которая публикует книги о путешествиях и труды натуралистов. В судебных журналах также приводятся ценные свидетельства о путешествиях и о встречах цивилизаций»⁹.

На символическом уровне жизненный путь любого человека, который много путешествует, можно рассматривать как долгий путь к Божьей Обители, божественному, «райскому граду». Образ «райска града», «града свята»¹⁰ появляется в виршах Симеона «От служащих». Мысль об идеальном «небесном граде»¹¹, на который надо ориентироваться правителям «града земного», стремится внушить придворный учитель Симеон своим ученикам. Так, образ «небесного града» возникает в виршах «Сей стих глаголася ко государю царю Алексею Михайловичю от государя царевича Алексея Алексеевича».

В то же время образ земных европейских городов, по дорогам которых много путешествовал Симеон, в его виршах далеко не идеализируется. Писатель помнит о том, что ночной мир любого города опасен и мрачен для безоружного путешественника — школяра или монаха: «Темная ночь крылья распростерши свои, // По дорогам и в городах чинит беспокойства»¹².

А богатые и знаменитые города в этом несовершенном мире часто становятся лакомым куском, аппетитным яблоком раздора между двумя воюющими странами. Так, в польскоязычной поэме «Отчаяние короля шведского» упомянуты такие известные польские города, как Краков, Торунь, Гданьск, а также — Мюндза, Рига, Нарва, Биржа, Москва (точнее, в двух случаях их жители — «гданчане» и «москали»). Конкретная и точная ремарка, касающаяся Кракова — «там оборонительный замок», — позволяет предположить, что Симеон успел побывать и в этом знаменитом университетском городе, подобно Ф. Скорине и многим другим его соотечественникам, учившимся в европейских университетах. В пользу этой версии говорит и основательное знание Симеоном польского языка, на котором он в юности написал около ста стихотворений.

Даже самые общие размышления на тему «европейский город в восприятии Симеона Полоцкого» приводят к выводу, что наиболее важными для

⁹ Альдебег Ж., Бендер И. и др. История Европы. Мн., 1996. С. 219.

¹⁰ Симеон Полоцкий. Вирши. С. 245.

¹¹ Там же. С. 255.

¹² Там же. С. 111.

просветителя атрибутами данного центра были не только крепость — «замок», но и храм с духовной покровительницей и почитаемой иконой, книга или библиотека, а также учебный центр. Переехав в Москву в 1664 г., Симеон, судя по его письмам, не считал ее европейским городом, но стремился сделать то, что было в его силах, чтобы приютивший его город стал соответствовать тем европейским образцам, с которыми во время своих путешествий и в годы учебы он основательно познакомился, т. е. способствовать возобновлению проповедей в храмах, писанию новых икон, печатанию учебных книг (и даже созданию, по образу Киевской и Виленской печатен, «Верхней» типографии в самом царском дворце), организации учебных центров — школ, академии. Покинув земной мир в 1680 г., в пятьдесят один год, многое он не успел, многое осталось в замыслах, и в хранящихся в архивах рукописях Симеона, в иконах его друга, придворного иконописца Симона Ушакова, экспонируемых в Третьяковской галерее, проступают очертания того райского, божественного, небесного града, о котором столько мечтал Симеон, того самого, который постоянно вдохновлял европейски мыслящего, но глубоко верующего Христианина Симеона, уроженца старинного Полоцка. Интуиция талантливого художника, постоянно обращающего свой взор в сторону древних европейских городов, многое подсказала Симеону Полоцкому, и вспоминаются слова М. Волошина из статьи «Город в поэзии Валерия Брюсова»: «Пусть рабочие складывают камни. Мертвы стены, возведенные ими. Они посеяли только семя храма. Только когда время овеет их крылами столетий, только тогда мертвые камни станут живыми. Надо, чтобы человеческая кровь окропила, молитвы обожгли, дыхание города проникло в эти стены... Разрушительным время может казаться лишь домовладельцам и реставраторам, для художника же время — великий созидатель. Им же построены живые кристаллы старого города»¹³.

¹³ Волошин М. Лики творчества. С. 418.

Вольга Шынкарэнка (Гомель)

ІДЭАЛ У ТВОРЧАСЦІ УЛАДЗІМІРА КАРАТКЕВІЧА

У сітуацыі, калі беззваротна гінуць ранейшыя і, здавалася б, такія устойлівыя ідэалы, калі патрабуюць перагляду і новых падыходаў у тлумачэнні ідэйна-эстэтычнага зместу многія творы, калі горкая рэчаіснасць спараджае крытычнае стаўленне да ўсялякіх перспектыв, надзвычай узрастае роля лепшых здабыткаў нацыянальнай літаратуры. Якраз у іх з належным духоўна-маральным патэнцыялам, мастацкай праўдзівасцю ўзнаўляюцца аддаленыя па часе падзеі, адлюстроўваюцца драматычныя перыяды гісторыі нашай краіны, ажываюць і дзейнічаюць самаадданыя і апантаныя высокай мэтай героі, якія складаюць гонар свайго народа, яго славу.

А. Камю у сваіх нататках пакінуў наступнае сумнае назіранне: «Самая моцная жарсць XX стагоддзя: халуйства»¹. У. Караткевіч — з тых беларускіх пісьменнікаў, хто катэгарычна не прымае паслужлівасць, прыніжанасць, згорбленасць чалавека ці нацыі, хто заўсёды цягнецца да падвышанага неба ідэалаў — грамадскіх, эстэтычных, маральна-этычных. З мэтай дасягнення універсальнасці самавыяўлення мастак звяртаецца да самых разнастайных літаратурных формаў, у тым ліку да напісання «Евангелля ад Іуды». У гэтым творы, як і ў іншых жанравых структурах, аўтар здзіўляе глыбокім сацыяльна-аб'ектыўным аналізам тагачаснай рэчаіснасці, пераканальным сцвярджэннем актыўнай грамадзянскай пазіцыі, патрэбных (не уладзе, а самому часу, што больш ці менш акрэсліў іх, а таму гатовы прыняць) ідэалаў.

Думаецца, што зварот адраджэнца У. Караткевіча да падзей XVI ст. з яго гуманістычнай дактрынай, вальналюбствам, абвостранымі пошукамі ісціны зусім не выпадковы. Для пісьменніка, якому хапіла аднаго летапіснага радка для раскручвання сюжэтнай інтрыгі складанага гістарыясофскага твора, вельмі важна было выявіць боскае ў чалавеку, адшукаць у ім той тытанічны агонь, што падтрымліваецца і мацуецца веліччу духу.

Па глыбокаму перакананню У. Караткевіча, менавіта свабодны дух і ёсць боскае ў чалавеку. Ён надзяляе асобу дарам прадбачання, самаахвярнай месіянскай ідэяй, перакананасцю ў недарэмнасці сваёй справы, бо:

¹ Камю А. Творчество и свобода: Статьи, эссе, записные книжки / Пер. с фр. М., 1990. С. 547.

... слова нашчадка свабоднага
Мае раны загоіць
Гаючай живою вадой.²

Адстойванне Юрасём Братчыкам нацыянальных і агульначалавечых каштоўнасцей, выразная этычная дамінанта, непрыманне якога б там ні было прымусу, шлях ад шалбера да народнага заступніка робіць яго вобраз надзвычай прыцягальным. Прыкметная перавага гэтага героям над іншымі характарамі сучаснай літаратуры — «у яго здольнасці выклікаць мару, узвышаць якімсьці чудоўным чынам чалавечы дух да ідэальнага, узорнага ў жыцці»³. Па сутнасці, Юрась Братчык — увасабленне духоўнай свядомасці народа, паўнакроўнае адлюстраванне цэласнага свету нацыі, яе гістарычнага шляху і маральных арыенціраў, г. зн. нацыянальнага генатыпу.

Часцей за ўсё герой У. Караткевіча апеллюе да зямлі. І не толькі таму, што на небе досыць часта забываліся пра яго радзіму, а таму, што ён на зямлі марыць стварыць роўнае нябеснаму царства ўсеагульнай любові і роўнасці. Сон Юрася — здзяйсненне утапічнай (на сёння) мары пісьменніка аб ідэальнай Беларусі, мудрай і працавітай, свабоднай і багатай, якая патанае ў шчадротах зямлі, «у золаце ніў і плаціне паўночных рэк, у срэбнай белі бясконцых садоў» (VI, 466).

Родная зямля надзвычай дарагая для Братчыка, Ён ніколі ёй не здрадзіць. Як і нікому. Бо ідзе гэта ад выпакутавааных разумення, ведання, спачування чалавеку, народу, радзіме. Тут ён збіраецца дасягаць ніву сваю, спадзеючыся на ўсходы ісціны, справядлівасці, дабра, шчасця. Мужыцкі бог мае права на такое чаканне. Як вядома, «маральна вартаснае быццё ёсць шчаслівае быццё і, наадварот, шчаслівае быццё ёсць маральна выражанае»⁴.

Покліч зямлі («Я — тутэйшы. Я — беларус». VI, 410) і адначасовае прыцягненне неба, дзе насамрэч і належыць быць Богу, зазыўнае мігненне таямнічых зор дазваляюць герою пісьменніка пераканацца ў неразумнасці ўцёкаў ад чашы лёсу, ад прадвызначанага ім, а таксама адчуць непамерную адказнасць за ўсіх тых, хто пайшоў за табой, хто верыць табе і ў цябе. У сваю чаргу, такое пачуццё нараджае ў душы Юрася цесную повязь з людзьмі, духоўную еднасць з імі. «Я не хачу быць ні з кім, акрамя гэтага народа, цяпер навед майго. [...] І калі яны — народ, то я — таксама» (VI, 376).

Не абмяжоўваючыся непарыўнасцю з роднай зямлёй, гатоўнасцю ўратаваць яе люд падчас бяды, Братчык імкнецца абудзіць у ім чалавечую годнасць, высокі духоўны пачатак. «Нельга ўвесь час калаціцца. Колькі можна!» (VI, 441). Мала быць сытым, мала проста мець. Не менш важна, найважней дзяліцца з іншымі, быць свабоднымі. «Не павінна быць розніцы ў законе,

² Караткевич У. Зб. тв.: У 8 т. Т. 1. Мн., 1998. С. 31.

³ Жураўлёў В. П. (і інш.). Пытанні паэтыкі. Мн., 1974. С. 84.

⁴ Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 159.

розніцы між каралём і народам, між тым, хто царуе, і тым, хто арэ, між плебе-ем і шляхціцам, а павінна быць усё для ўсіх, агульнае і роўнае, і воля павінна быць і на зямлі і на небе, а веруй, як хто хоча (VI, 52).

Наогул, ідэал Караткевіча часам выглядае супярэчлівым, што знешне, у кампазіцыйным плане, перадаецца праз антынамічныя паняцці ў межах аднаго сінтаксічнага перыяду ці сказа. Да прыкладу: «Не было чудаў. І былі чуды. І не быў ён бог, а быў чалавек. Але для нас, чалавекаў, нават для тых, што ведалі яго, быў ён — бог» (VI, 6).

Зразумела, што такая супярэчлівасць — умоўная. Сам пісьменнік перакананы, што кананізацыя ў людзі, у Асобу не менш адказная і не менш важная, чым кананізацыя ў святыя. Бо апошнія нараджаюцца са звычайных смяротных. Гэтак жа, як з гною, з доўтага і няпростага свідравання зямлі прабівае свой шлях, захапляючы ўсіх сваім хараством, караткевічаўская «прыўкрасная квяціна Дасканаласці» (VI, 448).

Заўважанае дазваляе яшчэ раз пераканацца, што эстэтычны ідэал пісьменніка неадрыўны ад маральна-этычнага. Аўтар не ўяўляе праявы прыгожага без душэўнай і духоўнай дасканаласці, без дзейснага, актыўнага адстойвання іх прыярытэтаў. У паэзіі такая праграмавая акрэсленасць набывае адзнакі цвёрдага пераканання:

Калі мы не ўстанем самі —
не падые нас ніхто (I, 383).

У рамане «Хрыстос прыязміўся ў Гародні» да гэтай сцвярджальнай інтанацыі дадаецца дакор, заўважная маральная інвектыва: «Ды колькі ж разумным людзям вучыць вас, каб былі вы не чарвякамі, а людзьмі?» І сапраўды, колькі?

Сустрэкаюцца ў гэтым (і даволі часта) блізкія да прыведзенага выказванні, асабліва востра разумееш аўтарскую задачу, сапраўднае прызначэнне твора, скіраванага не столькі ў гісторыю, колькі на сучаснасць і яе ідэалы. Пісьменнік найперш звяртаецца да сённяшняга беларуса, да яго пачуцця нацыянальнай і чалавечай годнасці. З-за ўласнай ляюты і бяздзейнасці ён часта самахоць ідзе на плаху, здраджваючы матчынай мове, свабодзе і незалежнасці, гатовы падпарадкоўвацца чужой волі. Наш сучаснік, здаецца, так і не здолеў пазбавіцца ад ганебнага адчування ўласнай непаўнавартаснасці, другаснасці, тутэйшасці-правінцыйнасці ў самым горшым значэнні гэтага слова.

З мэтай духоўнага абуджэння, нацыянальнага самаўсведамлення чалавека канца XX ст. раманіст абірае сваімі героямі этычных максімалістаў, людзей, асвечаных духоўным гарэннем і здольнасцю ахвяраваць сабой дзеля іншых. «Бо калі ты вызначыш мне загінуць, зямля мая, я не буду наракаць» (VI, 411). Адсюль рамантычная экспрэсіўнасць пісьма, эмацыянальная напружанасць стылю твора, яго кантрастная вобразнасць, якія цалкам адпавядаюць квяцістасці і грубаватасці барока, перапляценню самых розных

яго ўзораў: сэнсавых, фармальных, пафасных, моўных. Такое мастацкае вырашэнне задумы твора дазваляе У. Караткевічу суаднесці нашу нацыянальную мінуўшчыну са з’явамі агульнага гістарычнага працэсу, а таксама далучыць і ўпісаць беларуса з яго духоўнымі памкненнямі і здабыткамі ў сусветны культурны кантэкст. У выніку мы маем пераўвасабленне Юрася Братчыка — з выпадковай тэатральнай ролі Хрыста ў постаць мужыцкага бога. Іншымі словамі, ён робіцца тым самым ідэалам, што нясе ў сабе высокае духоўнае, разумнае, прыгожае, дасканалое і па якім ужо даўно сумуе зямля Беларусі. «Камусьці ж трэба пачаць...» (VI, 394).

Не варта думаць, што ідэалізацыя з’яўляецца адзіным спосабам пераасэнсавання свету і людскіх характараў у творы. Сатырычна-з’едлівыя і мякка-гумарыстычныя формы вобразнага і кантэкстуальнага стварэння на роўных прысутнічаюць тут. Змяное, круцельскае паходжанне «апосталаў» Хрыста, д’ябальская сутнасць іх ідэйных праціўнікаў (Лотра, Басяцкага, ката і інш.), супярэчлівасць самой гістарычнай эпохі з кастрамі інквізіцыі, знішчэннем усякага вальнадумства і нават звычайнай здольнасці чалавека думаць (чаго варты толькі абсурдны самаданос аднаго з герояў: «Што ж гэта будзе, калі кожны — думаць?...»; VI, 260) дазваляюць У. Караткевічу плённа карыстацца шырокай характарнай палітрай, паказаць усю складанасць вайны ідэй. Бо не сама па сабе і зусім нялёгка выпявала сярод паплечнікаў героя ўпартая гуманістычная думка, бо не проста прыйсці да самаадрачэння і стаць заступнікам простых людзей, верачы, што «і ў самых цёмных душах неўсвядомлена жыве справядлівасць» (VI, 100).

Галіна Дзэрбіна (Мінск)

СТАТУТЫ ВЯЛІКАГА КНЯСТВА ЛІТОЎСКАГА ЯК АДПЮСТРАВАННЕ ГУМАНІСТЫЧНЫХ ІДЭАЛАЎ ЭПОХІ РЭНЕСАНСУ

Вядома, што Рэнесанс як культурна-гістарычная эпоха меў агульнаеўрапейскі характар, але ў кожнай краіне набываў сваю адметнасць як па часу, так і па асаблівасцях праяўлення ў культуры, навуцы, палітыцы і эканоміцы. Адною з адметнасцей Адраджэння ў нашай дзяржаве, на думку даследчыкаў, сталася дасканалая прававая сістэма. Працэс развіцця права эпохі Рэнесансу адбываўся тут у непасрэднай сувязі з агульнаеўрапейскімі тэндэнцыямі навукі права. Вядомыя гісторыкі права Ю. Бардах¹ і В. Маціёўскі² адзначалі, кожны ў свой час, што з усіх еўрапейскіх краін прававая сістэма Княства мела найбольш выразны рэнесансавы характар. З'ява вельмі цікавая, асабліва калі ўлічваць традыцыйны падыход на падставе канцэпцыі шматфактарнасці, дзе падкрэслены «спазненне» і «незавершанасць» як характэрныя рысы эпохі на Беларусі³.

Правая сістэма Вялікага Княства Літоўскага ў XVI ст. існавала як частка рэнесансавай культуры грамадства. Канцэпцыя юрыспрудэнцыі гэтага часу грунтавалася на асноўных ідэях эпохі, найбольш уплывовымі з якіх былі рэнесансавы гуманізм і дактрына натуральнага права. Сістэма гуманістычных поглядаў абаялася на індывідуалістычную канцэпцыю асобы і адпавядала асновам натуральна-прававой дактрыны, мела цесную ўзаемазвязь з канцэпцыяй рымскага права, якое ўпершыню абгрунтавала правы абстрактнай асобы. Такім чынам, рэнесансавы гуманізм, натуральна-прававая дактрына і канцэпцыя рымскага права супадалі ў сваёй ідэалагічнай аснове і ўплывалі на развіццё правоў асобы і палітычна-прававых інстытутаў грамадства.

Пераважнымі палітычна-прававымі канцэпцыямі арганізацыі грамадства ў XVI ст. былі грамадскае пагадненне і дзяржаўны суверэнітэт. Ідэя грамадскага пагаднення, распрацаваная яшчэ Платонам, развівалася ў XVI ст. Эразмам Ратэрдамскім, М. Макіявелі, Ф. Скарынай, А. Маджэўскім, Ж. Бадэнам. Асноўным тэзісам гэтых мысліцеляў была думка пра абавязак манарха забяспечыць агульную згоду ў грамадстве, дзе яго ўлада трымаецца на добраахвотным падпарадкаванні. Ж. Бадэн, які ўпершыню сфармуляваў

¹ Бардах Ю. Литовские Статуты — памятники права эпохи Возрождения // Культурные связи народов Восточной Европы в XVI в.: Сб. ст. М., 1976. С. 71–76.

² Мацеевский В. А. История славянских законодательств: В 6 т. М., 1858. Т. 1.

³ Падокшын С. А. Філасофская думка эпохі Адраджэння ў Беларусі. Мн., 1990. С. 46–51.

поўную тэорыю суверэннітэту, абгрунтаваў ідэю пра суверэннітэт як неабходную якасць дзяржаўнай улады. З гэтага часу тэорыя суверэннітэту з'яўляецца ідэалагічным падмуркам пераадолення феадальнай раздробленасці праз цэнтралізацыю дзяржаваў. Але разам з тым Ж. Бадэн сцвярджаў неабходнасць абмежавання суверэннай улады манарха Боскім, натуральным і чалавечым законамі. Абедзве палітычна-прававыя тэорыі паўплывалі на разуменне грамадствам XVI ст. неабходнасці заканадаўчай асновы дзяржаўнай улады. Суверэннітэт разумеўся як вяршэнства дзяржаўнай улады на дзяржаўнай тэрыторыі, што запатрабавала права, якое б дзейнічала па прынцыпу тэрытарыяльнай выключнасці, у сувязі з чым узнікла патрэба ў кадыфікаваным і уніфікаваным нацыянальным заканадаўстве.

Кадыфікацыя прадугледжвала перапрацоўку ўсяго прававога матэрыялу і яго сістэматызацыю паводле новай канцэпцыі права. Канцэптуалізацыя права вызначыла новую якасць заканадаўства на падставе ідэалогіі гуманізму.

Прававая навука гэтага часу здолела распрацаваць, абгрунтаваць і спрыяць практычнай рэалізацыі новых палітыка-прававых ідэй часу: справядлівасці, свабоды і годнасці асобы, роўнасці, верацярпімасці, чалавекалюбства, гармоніі асабістых і грамадскіх інтарэсаў, нацыянальнага патрыятызму. Практычнае здзяйсненне ідэй адлюстравалася ў замацаванні ў законе правоў розных станаў, абвяшчэнні першынства закону, замацаванні дзяржаўнай мовы ў заканадаўстве, прыярытэце пісанага права, абароне суверэннітэту, зацвярджэнні талерантнасці і асноў прававой дзяржавы, замене казуістычных палажэнняў прывілеяў агульнымі нормаў у Статутах XVI ст., вылучэнні новых інстытутаў права. Уніфікацыя права прадугледжвала замену мясцовага права асобных зямель адзіным дзейным агульнадзяржаўным правам, стварэнне агульнанацыянальнага заканадаўства на дзяржаўнай старабеларускай мове.

Юрыспрудэнцыя Вялікага Княства Літоўскага ў гэты час фарміравалася такімі вядомымі юрыстамі і асветнікамі, як Ф. Скарына, А. Гаштольд, В. Чырка, Е. Таліят, А. Ратондус, К. Радзівіл, М. Радзівіл, Я. Даманеўскі, А. Валовіч, С. Габрыяловіч, П. Раізіў, М. Валадковіч, П. Астравецкі, Л. Сапега і інш.

Як сведчаць помнікі заканадаўства і судовай практыкі, а таксама даследаванні сучасных навукоўцаў і іх папярэднікаў, прававая сістэма нашай дзяржавы сфарміравалася як частка рамана-германскай прававой сям'і⁴. У XVI ст. у развіцці рамана-германскай прававой сям'і вылучылася новая навуковая плынь, вядомая як школа права гуманістаў. Адным з галоўных дасягненняў гэтай школы было стварэнне дактрыны права Новага часу: яна ўпершыню абгрунтавала перавагу пазітыўнага права (закону) і канцэпцыю кадыфікацыі права, чым паклала пачатак стварэнню нацыянальных заканадаўчых сістэм.

⁴ Алексеев С. С. Общая теория права: Курс лекций: В 2 т. М., 1991. Т. 1; Виноградов П. Г. Римское право в средневековой Европе: Лекции. М., 1910.; Лаппо И. И. Литовский Статут 1588. Каунас, 1934. Т. 1. Ч. 1. С. 134, 156.

Новая дактрына права, якая ґрунтавалася на прынцыпах рымскай сістэмы і ідэалогіі гуманізму, зрабіла значны ўплыў на заканадаўства Вялікага Княства, перадусім на палажэнні трох Статутаў.

Менавіта напрыканцы XV ст. на аснове агульназемскіх прывілеяў склаліся перадумовы кадыфікацыі феадальнага права, да якіх спрычыніліся грамадска-палітычныя змены ў краіне. У XV–XVI стст. адбывалася цэнтралізацыя Вялікага Княства Літоўскага, якая пачалася скасаваннем сістэмы княскіх удзелаў і завяршылася рэформамі XVI ст.: аграрнай 1557 г., адміністрацыйнай і судовай 1564–1566 гг. Паступовы працэс цэнтралізацыі адбіўся на фарміраванні агульнадзяржаўнага заканадаўства — спачатку ў форме агульназемскіх прывілеяў (1387, 1413, 1432, 1434, 1447, 1492, 1506 гг.), пазней у выглядзе трох кадыфікацый — Статутаў 1529, 1566, 1588 гг.

З пункту погляду сучаснай сістэмы права Статуты змяшчалі нормы розных галінаў права (дзяржаўнага, цывільнага, шлюбна-сямейнага, адміністрацыйнага, экалагічнага, працэсуальнага і г. д.). У навуковай літаратуры выказаны два розныя меркаванні наконт месца Статутаў у прававой сістэме. Паводле першага, Статуты — адзін закон, дапоўнены і перапрацаваны ў 1566 і 1588 гг., паводле другога, — кожны са Статутаў ёсць асобны закон, які меў самастойнае значэнне і выпрацоўваўся адпаведна эвалюцыі грамадства. Прыхільнікі першага меркавання не засяроджваюцца на асаблівасцях праваразвіцця ў XVI ст. у Вялікім Княстве. Другі падыход да права, на нашу думку, як да найважнейшага сацыяльнага інстытута, які адлюстроўвае асноўныя працэсы грамадства, уяўляецца больш пераканаўчым, падкрэслівае ролю права і закону ў эпоху Рэнесансу.

Праца над першым Статутам доўжылася шмат часу. Яшчэ прывілей Валынскай зямлі 1501 г. адзначыў факт падрыхтоўкі заканадаўства. Але праект першага Статута быў пададзены сейму толькі ў 1522 г., а канчатковы варыянт прыняты на Віленскім сейме 1528–1529 гг. Значная роля ў распрацоўцы Статута, лічыцца, належала канцлеру дзяржавы, ваяводу віленскаму Альбрэхту Гаштольду, навукоўцам — дактарам права Е. Таліату, В. Чырку, асветніку Ф. Скарыне. Яны выдатна ведалі не толькі тэорыю, але і судовую практыку. Ідэі Ф. Скарыны пра ролю і месца закону ў грамадстве адпавядалі асноўным прынцыпам, абвешчаным у Статуце.

Распрацоўка кадыфікаванага заканадаўства акрэсліла яасную мяжу паміж сярэдневяковым партыкулярным правам і сістэматызаваным заканадаўствам Новага часу. Закончаную працу кадыфікацыі ў XVI ст. уяўляў трэці Статут (1588 г.).

Поўны склад усіх статутных камісій, якія распрацоўвалі Статуты, невядомы, але арганізацыя іх працы належала найвышэйшай уладзе: вялікі князь прызначаў радных паноў у яе склад, сеймам абіраліся сябры камісіі ад шляхты з ліку сеймавых паслоў, а ўся камісія зацвярджалася сеймам. З такой працэдуры фарміравання вынікае, што ў камісію маглі ўвайсці найбольш

уплывовыя палітыкі і знанья юрысты. Звычайна камісія складалася з 10–12 чалавек, прычым католікаў і праваслаўных у складзе камісіі павінна было быць пароўну.

Камісія па распрацоўцы першага Статута развязала найважнейшыя тэарэтычныя і практычныя пытанні: распрацавала юрыдычную тэрміналогію, катэгарыяльны апарат, вялікую колькасць агульных нормаў, выпрацавала структуру размяшчэння і ўвяла шырокае кола новых нормаў. Статут 1529 г. складаўся з 12 раздзелаў і 244 (або 288) артыкулаў.

Другі Статут лічыцца распрацаваным на падставе шырокага выкарыстання навукі права, рэцэпцыі з іншых сістэм права, найперш з рымскай. Пры гэтым рэцэпцыя ажыццяўлялася ў шырокім сэнсе — як запазычэнне новых мадэляў і прынцыпаў вырашэння новых сітуацый. Ю. Бардах даводзіць⁵, што рэцэпцыя пры такіх умовах дае некалькі станоўчых вынікаў: грамадства атрымлівае магчымасць хутчэй вырашыць новыя задачы і выкарыстаць найдадасканалейшыя юрыдычныя формы. Апрача таго, паколькі рэцэпцыю здзяйсняе зацікаўлены бок па сваёй ініцыятыве, дык пазычаюцца толькі тыя інстытуты, якія гэты бок выбірае. У выніку новыя элементы асімілююцца прававой сістэмай, яна ўзбагачаецца, але не змяняе сваёй сутнасці.

У Статуце 1566 г. больш прыкметны ўплыў навукі права: выпрацаваны навуковыя прынцыпы класіфікацыі прававых нормаў і інстытутаў, павялічылася колькасць агульных нормаў, пашырана сфера прававога рэгулявання і кола суб'ектаў правадачынненняў, удасканалены юрыдычная тэхніка і тэрміналогія. Тут даследчыкі адзначаюць не толькі ўздзеянне, але і простую рэцэпцыю нормаў рымскага права⁶. Лічыцца, што паміж першымі двума Статутамі існуе болей адрозненняў у тэарэтычнай апрацоўцы, чым паміж другім і трэцім. Статут 1566 г. складаўся з 14 раздзелаў і 368 артыкулаў.

Другі Статут распрацоўваўся вельмі кваліфікаванай статутнай камісіяй з актыўным удзелам шляхты на сеймах і сейміках. Праца пачалася са стварэння статутнай камісіі паводле пастановы Жыгімонта Аўгуста і Віленскіх сеймаў 1547–1551 гг. У 1564 г. сейм зноў вярнуўся да праекта Статута і пацвердзіў Бельскім прывілеем аўтарытэтны склад камісіі і важнасць яе задач: «Якож за волею і дапушчэннем нашым а пазваленнем рад нашых абраны на то былі чэраз іх жа самых і з пасродку тых жа станаў асобы пэўныя, рады нашы маршалкове земскія, харужыя і іншыя асобы роду і народу шляхецкага, дактары праў чужаземскіх, каторыя заседшы не а днёі аправілі той статут стары, але тэж новым кшталтам некаторыя раздзелы звлашча судовыя за засажэньем новым абычаем суду і парадку судовага то станавілі і напісалі». Склад камісіі дакладна не вызначаны; вядома, што ў яе ўвайшлі чатыры радныя паны, прадстаўнікі сейма і навукоўцы, але звесткі дайшлі толькі аб католіках — сябрах камісіі.

⁵ Бардах Ю. Литовские статуты... С. 71–93.

⁶ Taubenschlag R. Wpływ rzymsko-bizantyńskie w drugim Statucie Litewskim. Lwów, 1933.

І. Лапо, звяртаючыся да працы камісіі над Статутам 1566 г., зрабіў выснову аб вядучай ролі ў яе дзейнасці навукоўцаў А. Ратондуса і Пятра Раізія (Пэдра Руіз дэ Мароз). Аўгусцін Ратондус, доктар права Вітэнбергскага універсітэта, віленскі вайт і сакратар вялікага князя, быў бліскучым прадстаўніком школы гуманістаў. П. Раізій быў доктарам права (адукацыю атрымаў у Падуанскім і Балонскім універсітэтах), прафесарам Кракаўскай акадэміі. З 1551 г. жыў у Вільні, працаваў у складзе судоў і на розных пасадах у Віленскім біскупстве, напісаў некалькі юрыдычных трактатаў. У 1560–1563 гг. выкладаў рымскае і магдэбургскае права ў школе права пры касцёле св. Яна ў Вільні. П. Раізій быў вядомым юрыстам XVI ст., таксама належаў да школы гуманістаў (або элігантнай юрыспрудэнцыі). Увесь склад статутнай камісіі вызначаўся добрай юрыдычнай адукацыяй, веданнем судовай практыкі і палітычным уплывам у грамадстве. Біскуп Я. Даманеўскі дасканала ведаў кананічнае і магдэбургскае права, Станіслаў Габрыяловіч быў высокаадукаваным канонікам. Юрысты-практыкі Павел Астравецкі, суддзя Віленскага земскага суда, і Марцін Валадковіч, пісар вялікакняжскай канцылярыі, суддзя Мінскага земскага суда, былі ўплывовымі палітыкамі, прадстаўнікамі шляхецкага руху. І. Лапо меркаваў, што ўзначальваў статутную камісію Я. Даманеўскі, а П. Раізій быў напачатку ягоным дарадцам (пасля смерці Я. Даманеўскага ў 1563 г. ён увайшоў у склад камісіі). Увогуле сябры камісіі мяняліся, бо праца над Статутам доўжылася з 1547 па 1566 гг., але ў кожным выпадку камісію складалі найбольш дасведчаныя ў праве асобы, якіх зацвярджаў сейм.

Перад камісіяй стаяла задача рэфармавання заканадаўства ў адпаведнасці з рэформамі сярэдзіны XVI ст. — аграрнай, адміністрацыйнай і судовай, у якіх адбіліся якасныя змены жыцця грамадства, яго рэарганізацыя напярэдадні новай, буржуазнай эпохі. Шляхта вельмі пільна сачыла за выпрацоўкай новага закону, спадзеючыся на зацвярджэнне ў ім свайго новага палітычнага статусу. З бэльскага прывілея вынікае, што метады распрацоўкі Статута і матэрыялы да кваліфікацыі шырока абмяркоўваліся на сейме: «...дапусцілі есмь ім таго статуту першага ... паправіці, прыбавіці, разшырыці, уняці, а далажыці подле найлепшага skutku і дасканаласці»⁷. Пры гэтым адзначаліся вялікая патрэба ў новым заканадаўстве і неабходнасць выкарыстання матэрыялаў судовай і адміністрацыйнай практыкі, а таксама замежных сістэм права.

Пасля прыняцця Статута 1566 г. адразу ж паўстала пытанне яго дапрацоўкі — «паправы». У 1568 г. была зацверджана дзеля гэтай мэты статутная камісія. Палітычным фонам удасканалення заканадаўства была падрыхтоўка уніі паміж Вялікім Княствам Літоўскім і Каронай Польскай, што павялічвала адказнасць статутнай камісіі перад грамадствам за распрацоўку і захаванне дасканалай прававой сістэмы дзяржавы. Дасканалае заканадаўства ўспрымалася як гарантыя дзяржаўнасці, а вера ў вялікую моц закону адпавядала

⁷ Временник Императорского Московского общества истории и древностей российских. М., 1885. Кн. 23. С. 4–11.

духу ренесансавай эпохі. Люблінская унія спрычынілася да стварэння яшчэ адной статутнай камісіі ў 1569 г. — для збліжэння сістэм заканадаўства абедзвюх дзяржаў у адпаведнасці з актам уніі (які не змяшчаў канцэпцыі агульнага заканадаўства, але зацвердзіў прынцып уніфікацыі сістэм). У сувязі з гэтым польскі бок прапанаваў перапрацаваць Статут 1566 г. У Польшчы, акрамя дасягнення пэўных палітычных мэтаў, спадзяваліся гэтым крокам стымуляваць каліфікацыю свайго ўласнага заканадаўства. У 1569 г. была створана статутная камісія, якая складалася з двух радных паноў, дзевяці прадстаўнікоў ваяводстваў і навукоўцаў, г. зн. толькі прадстаўнікоў Вялікага Княства. Важная роля ў падрыхтоўцы праекта новага Статута належала канцэлярыі дзяржавы. Значны ўклад быў зроблены асабіста такімі канцлерамі і падканцлерамі, як М. Радзівіл, А. Валовіч, К. Радзівіл, Л. Сапега. Праект Статута шырока абмяркоўваўся шляхтай на сеймах і сейміках. Вялікі князь і кароль Стэфан Баторы актыўна цікавіўся працай камісіі.

Статутная камісія, у якую ўваходзілі навукоўцы, вядомыя палітычныя дзеячы, прадстаўнікі шляхты, працавала над удасканаленнем Статута Вялікага Княства Літоўскага, не зважаючы на спадзяванні польскага боку. Камісія разглядала Статут як гарантыю незалежнасці нашай дзяржавы ў супольнасці Рэчы Паспалітай. Пасля смерці Жыгімонта Аўгуста праца над Статутамі тым больш разглядалася як распрацоўка заканадаўства суверэннай дзяржавы, бо Люблінская унія пасля смерці манарха па традыцыі магла быць зведзена да персанальнай. Сябры статутнай камісіі, добра адукаваныя і палітычна дасведчаныя людзі, выдатна разумелі важнасць захавання сваёй асобнай прававой сістэмы для забеспячэння суверэнных правоў дзяржавы.

Маючы на ўвазе свае інтарэсы, польскі бок у 1587 г. спрабаваў абгрунтаваць ідэю стварэння адзінага заканадаўства дзеля ўзмацнення Рэчы Паспалітай. Але наша дзяржава здолела захаваць сваю асобную прававую сістэму і, скарыстаўшы палітычную сітуацыю, афіцыйна зацвердзіць Статут 1588 г. як аснову палітычна-прававой самастойнасці. Вялікая роля ў дасягненні гэтай мэты належала статутнай камісіі, грамадскасці і дзяржаўнай уладзе — сейму, сеймікам, канцэлярыі. Статутная камісія ў асноўным засяродзіла ўвагу на дэталёвым рэгуляванні правадачынненняў, удакладненні фармулёвак прававых нормаў, развіцці інстытутаў. Статут Вялікага Княства 1588 г. складаўся з 14 раздзелаў і 488 артыкулаў.

Новыя феадальныя каліфікацыі ўводзілі ў права новыя элементы, выкліканыя палітычнай і сацыяльнай неабходнасцю. Канцэпцыя натуральнага права, якая разумела права як падмурак грамадска-палітычнага ладу, значна паўплывала на гэты працэс. Праз адзначаны тэндэнцыі ідэя законнасці атрымала развіццё і замацаванне ў праве. Парушэнне закону разглядалася як злачынства супраць інтарэсаў дзяржавы, што было зацверджана ў другім і трэцім Статутах (Статут 1566 г., р. III, арт. 39; р. IV, арт. 25; Статут 1588 г., р. III, арт. 5).

Ідэалогія Рэнэсансу была асновай узмацнення юрыдычнай аховы правоў асобы, як палітычных, так і цывільных. Абвяшчалася свабода асобы, не звязанай нявольніцтвам (Статут 1529 г., р. XI, арт. 6; Статут 1566 г., р. XII, арт. 7; Статут 1588 г., р. III, арт. 39; р. XI, арт. 11). Заканадаўства паступова зацвердзіла скарачэнне і крыніц нявольніцтва. Першы Статут разглядаў чатыры крыніцы нявольніцтва, другі — тры крыніцы, а трэці зацвердзіў толькі адну крыніцу нявольніцтва — палон. Але ўжо дзеці палоннага нявольнікамі не лічыліся (Статут 1529 г., р. II, арт. 12; Статут 1566 г., р. XII, арт. 13; р. VIII, арт. 4; Статут 1588 г., р. XII, арт. 21). Зацвярджалася падсуднасць і падпарадкаванне толькі закону (Статут 1529 г., р. IV, арт. 13; р. III, арт. 5; р. VI, арт. 1, 2, 15; Статут 1566 г., р. I, арт. 2, 3, 7, 16; р. III, арт. 39; р. IV, арт. 25; Статут 1588 г., р. I, арт. 1, 2, 4; р. III, арт. 5). Заканадаўства гарантавала ўдзел у судаводстве пракуратара — прадстаўніка і абаронцы інтарэсаў асобы ў судзе (Статут 1529 г., р. VI, арт. 9; Статут 1566 г., р. IV, арт. 32–37; Статут 1588 г., р. IV, арт. 57–61), замацавала правапераемнасць (Статут 1529 г., р. VI, арт. 8; Статут 1566 г., р. IV, арт. 31; Статут 1588 г., р. IV, арт. 56). Законам была ўстаноўлена ўзмоцненая крымінальна-прававая ахова жанчыны (Статут 1529 г., р. XI, арт. 1, 3, 4; Статут 1588 г., р. VI, арт. 34). У галіне прыватнага права абвяшчалася свабода абарачэння ўсёй маёмасці. Гэтая рэформа знаходзіла апірышча ў рымскай канцэпцыі ўласнасці, якая абвяшчала неабмежаванае права валодання рэччу (Статут 1529 г., р. V, арт. 2, 5; Статут 1566 г., р. V, арт. 7, 8; р. XIII, арт. 8).

Кадыфікацыя ўнесла істотныя змены ў працэсуальнае права. Судоваму працэсу былі ўласцівыя рысы інквізіцыйнага і саборнага працэсу. Фармалізаваны працэс служыў аўтарытэту права, бо суд як асноўны праваахоўны орган у дзяржаве закліканы быў абмяжоўваць феадальнае самавольства. У судаводстве на важнае месца ставіцца патрабаванне якасці сведкі, якая вызначаецца яго сацыяльным статусам, маральнымі характарыстыкамі, веравызнаннем. Паколькі новыя пачаткі атрымалі развіццё ў грамадска-прававой сферы, працэсуальныя нормы змяніліся: пры маёмасных спрэчках перша-ступенная ўвага стала надавацца пісьмовым доказам. Пісьмовыя доказы павінны былі выходзіць ад дзяржаўных, службовых органаў і службовых асоб (Статут 1529 г., р. I, арт. 13; р. III, арт. 5; р. VI, арт. 1, 2, 7–15; Статут 1566 г., р. IV, арт. 57; р. VII, арт. 25; р. V, арт. 1–3, 15–16; Статут 1588 г., р. IV, арт. 6). У Статуце 1588 г. абвяшчалася публічнасць працэсу і фармальная роўнасць бакоў, пры гэтым у якасці доказаў выкарыстоўваліся юрыдычныя факты і маральныя, сацыяльныя характарыстыкі асобы (Статут 1588 г., р. VIII, арт. 3–5; р. XI, арт. 21).

Рэнэсансавы ўплыў зазнала і крымінальнае права, нягледзячы на прысутнасць у ім прынцыпу запалохвання і існавання пазасудовай расправы над залежнымі людзьмі. Яшчэ ў першым Статуце адным з асноўных зацвярджаецца прынцып асабістай адказнасці толькі вінаватай асобы і толькі паводле суда. Ад крымінальнай адказнасці вызваляліся дзеці да пэўнага ўзросту і асобы з недахопам волі і інтэлекту. У Статутах былі распрацаваны асновы інстытутаў наўмыснай і ненаўмыснай віны, прычыннай сувязі, вызначаны сташчы

злачыннай дзейнасці для некаторых злачынстваў. Закон адводзіў месца дачыненню простаму і складанаму, неабходнай абароне і крайняй неабходнасці. Адпавядала эпасе гуманізму і фарміраванне ў праве інстытута прэзумпцыі невінаватасці: у другім Статуце толькі для шляхты (р. XIV, арт. 2), а ў трэцім Статуце для людзей усіх станаў (р. XII, арт. 10); адказнасць шляхты за забойства простага чалавека (Статут 1588 г., р. XII, арт. 1). Найбольш дэталёва распрацаваны ў Статутах інстытуцыі, якія датычацца абавязкавых, рэчавых і сямейна-маёмасных дачыненняў.

Прычынай падрыхтоўкі вельмі дасканалага для свайго часу заканадаўства лічыцца супадзенне некалькіх фактараў: асіміляцыя навукай права рымскай сістэмы, моцны кадыфікацыйны рух у грамадстве і ўплыў ідэалогіі эпохі Рэнэсансу. Вынікам гэтага сінтэзу сталася выдатна кадыфікаванае заканадаўства. Пытанне, чаму менавіта ў нашай краіне новая хваля рэцэпцыі рымскай сістэмы была такой паспяховай, застаецца актуальным. Але можна меркаваць, што развіццё навукі і юрыдычная адукацыя адыгралі значную ролю, а патрэба ў дынамічным руху заканадаўства насустрач новым, буржуазным зменам была падрыхтавана ўсім працэсам развіцця беларускага грамадства.

Аўтарытэт выдатна кадыфікаванага заканадаўства стаў падставай для выкарыстання Статутаў у замежных дзяржавах (найперш Польшчы, Расіі і г. д.). Найбольш выразную характарыстыку Статута 1588 г. даў вядомы польскі гісторык права В. Маціеўскі: «Вялікім для свайго часу помнікам заканадаўства ёсць Літоўскі статут і такім, якім тагачасная Еўропа не валодала. Ён нібы расліна, якая абвілася вакол дрэўцаў і прыцягнула да сябе іх сокі, ад іх умацавалася і, перапрацаваўшы ў сабе, аддала ім зноў, як лепшыя і спажывнейшыя»⁸.

⁸ Maciejowski W. A. Historia prawodawstw słowiańskich. Warszawa, 1856. T. 1. S. 207.

Юрый Малаш (Мінск)

ЯЗЭП ДРАЗДОВІЧ — ТВОРЦА БЕЛАРУСКАЙ КУЛЬТУРЫ

«С апраўднай падставай жыцця можа быць толькі творчасць. Творчасць на кожным кроку: у штодзённай працы, у сямейных адносінах, у грамадскім руху. Толькі тады жыцця не будзе спіскаць форма, і чалавек задаволіць сваё прыроднае імкненне быць тварцом. Цяпер жыццё поўнае нядолі, бо мы не ўмеем быць тварцамі. Толькі невялічкая частка людзей хочучь быць сапраўднымі тварцамі, ды заказаны ім творчыя шляхі ў абшары грамадзянскай і асабістай штодзённасці, і ўся іх творчая энергія кіруецца ў вольныя даліны мастацтва і навукі».

Гэтыя духоўныя словы Ігната Канчэўскага (Абдзіраловіча), нібыта праменні Вышэйшага святла, дапамогуць нам высветліць высакародны лёс беларускага мастака, педагога, археолага, этнографа, пісьменніка і натхнёнага «аматара астраноміі» — Язэпа Драздовіча (1888–1954). Сваё жыццё і творчасць ён ахвяраваў на алтар духоўнага Адраджэння Беларусі. Разам з тым ён па-мастацку ўзнёс у касмічныя прасторы беларускую ідэю аб існаванні разумнага Сусветнага жыцця, формы якога існуюць на розных планетах Сонечнай сістэмы.

З першых дзён сваёй творчасці (вучоба у Віленскай школе мастацтва ў 1906–1910 гг.) ён далучаецца да магутнай плыні нашаніўскага руху, якая захапіла яго ў творчы віхор і назаўсёды злучыла яго лёс з будучыняй Беларусі і ўсяго чалавецтва. Глыбока запалі ў душу Язэпа словы песняра Я. Купалы:

Нам трэба жыць і долю папраўляць,
Каб нас патомкі потым не клялі...

Патрэба свядомага нацыянальнага жыцця становілася для беларусаў, па словах Ф. Шантыра, «найважнейшай патрэбай... штодзённым хлебам», без якога «народ дастойна жыць не можа».

Вялікае жаданне і разуменне Язэпам Нарцызавічам гэтай «найважнейшай патрэбы» для беларусаў — «людзмі звацца» — прыводзіла яго да думкі аб неабходнасці абуджэння народа ад векавой нацыянальнай разгубленасці і палітычнай спячкі, духоўнай талерантнасці для самавызначэння новых творчых магчымасцей беларускай нацыі. Усё гэта складала той ідэйны і эстэтычны падмурак для жыццёвых пошукаў, на якім ствараў свае духоўныя здабыткі Язэп Драздовіч.

Дзеячы беларускага Адраджэння прабілі ў заледзянелым целе Беларусі гарачую крыніцу праз прыгожае пісьменніцкае слова і навуковыя, публіцыстычныя працы па гісторыі роднага краю, узялі ў выдавецкай дзейнасці занядбаную спадчыну беларускага народа. Эстэтычна ўпрыгожыць, шматфарбна ўзбагаціць і па-мастацку насыціць гэтыя скарбы роднай зямлі, уклаўшы ў іх душу сваю — такой была галоўная мэта Драздовіча як мастака. Адным з першых, надзвычай удалых твораў з’яўляецца мастацкае вырашэнне ім гістарычна-міфалагічнага вобраза Пагоні як сімвала незалежнасці, сімвала воіна-абаронцы Беларусі ад ворагаў. Пад рукой мастака гэты вобраз значна пашырае сваё ідэйнае і эстэтычнае гучанне. Так, на першай старонцы газеты «Рунь» (1919) мы бачым выкананы ім малюнак Пагоні (рыцара на белым кані) у зорнай прасторы, дзе геральдычная выява Пагоні ўзмоцнена магутнымі крыламі, маланкамі і нават сімвалічным колам Руху часу. Сэнсавы змест Пагоні выдатна «расшыфроўваў» верш Янкі Купалы:

Час крылля расправіць — пагудка ўжо кліча.
Ўжо віхры цярэбляць да шчасця шлях новы.
Гэй, вольныя птахі, патамкі крывічаў,
Да неба! Па зоры і гром перуновы!

На жаль, эстэтычнае ўражанне ад малюнка Пагоні значна гублялася ад яго зменшанага фармату ў газеце. Новай і больш удалай спробай ілюстрацыі Пагоні стаў яго каляровы малюнак у «Вольным сцягу» (1921). На прээднім плане мы бачым прыгожую жанчыну за спіною кожнага рыцара, які кап’ём выратоўвае яе ад цмока (змея). Мастак спрабуе з’яднаць у адзіную кампазіцыю хрысціянскія сімвалы (св. Георгій) і міфалагічныя вобразы (Пагоня — Ярыла, сімвал урадлівасці зямлі, Пагоня як сімвал абароны свайго краю). Разам з тым вобраз жанчыны надае твору не толькі лірычны, але і філасофскі змест, бо вобраз жанчыны разглядаўся ў публіцыстычных працах таго часу як сімвал дзяржаўнай свабоды і незалежнасці. Своеасаблівы «лубочны», або «маляваны», стыль твора, надае мастацкаму вобразу, на фоне старажытнай каменнай вежы, сапраўды чараўнічую, нязведаную моц духоўнага жыцця беларускага народа, якой падуладна перамога над усімі незвычайнымі падзеямі жыцця.

Яшчэ шырэйшае эстэтычнае і ідэйнае па зместу ўвасабленне Пагоні (ці аднаго з мастацкіх вобразаў нацыянальнай ідэі) мы бачым на вядомай жывапіснай карціне «Пагоня — Ярыла» (1922). Твор гэты надзвычайна ўражваў сучаснікаў Першай беларускай выстаўкі ў 1925 г. у Мінску, яны бачылі ў Пагоні вобраз «душы беларускай». Твор гэты, напісаны пад уражаннем падпісання Ружскага дагавора, які падзяліў жывое цела Беларусі на дзве часткі, прымушаў глядачоў эстэтычна асэнсоўваць гістарычную сувязь часоў у матэрыяльных помніках Беларусі (каменны крыж на кургане з лацінскім над-

пісам «Белая Русь» і духоўна зазірнуць у міфалагічны пласт народнай культуры (вобраз вершніка з факелам на кані як сімвал Пагоні). Па свайму глыбіннаму, філасофскаму зместу гэты твор захоўвае ў сабе мастацкае бачанне духоўных «метагістарычных» (па вызначэнню Д. Андрэева) пластоў, у якіх адбываюцца іншабыццёвыя працэсы сусветнай гісторыі і дзе працягваецца адвечнае змаганне сіл Цемры і Святла.

Вобраз гістарычнага ўладара і дзяржаўнага заступніка за сваю бацькаўшчыну асабліва рэалістычна перададзены мастаком на карцінах, прысвечаных старажытнай Полаччыне. У 1920–1921 гг. Драздовіч упершыню ў нацыянальным мастацтве стварае графічную серыю партрэтаў полацкіх князёў («Рагвалод — дзед князёў полацкіх», «Князь Усяслаў-Чарадзей», «Князь Брачыслаў», «Князь Барыс-каменакоў»). Усе гэтыя творы вызначаюцца тонкай псіхалагічнай індывідуалізацыяй і своеасабліваасцю гістарычнага адзення, але разам з тым эстэтычна яднаюцца паміж сабою ўпэўненасцю і мужнасцю, якая «дыхае» з іх твараў. Асабліва прывабліваў Драздовіча вобраз Усяслава-Чарадзея, князя мудрага і чараўніка. Ягонай асобе ён прысвяціў некалькі жывапісных твораў, кожны з якіх з гістарычнай дакладнасцю перадае складаны час выпрабаванняў старажытнай Полацкай зямлі («Князь Усяслаў у порубе кіеўскага князя», «Князь Усяслаў пад Гародняй», «Пярсцёнак Усяслава»). Па-мастацку захапляльна адлюстроўвае мастак моц народнага веча ў старажытным Полацку, права горада самастойна выбіраць сабе ўладара («Выгнанне непажаданага князя з Полацка»).

Кожны твор мастака гаворыць з намі не толькі фарбамі, сюжэтамі, але і зачароўвае сваім неабмежаваным прасторам гістарычных падзей, якія адбыліся за шматвяковы час беларускай гісторыі. Гістарычную тэму Полаччыны IX–XI стст. працягвае асветніцкая тэма ў серыі карцін пра Ф. Скарыну, якая стваралася на працягу 1927–1949 гг. Першы партрэт Ф. Скарыны напісаны Драздовічам у Радашковічах, дзе ён працаваў настаўнікам Беларускай гімназіі імя Ф. Скарыны. У канцы 40-х г. Драздовіч завяршае жывапісную скарынаўскую серыю, у якой вызначаюцца перыяды жыцця беларускага асветніка і кнігадрукара («Развітанне юнака Скарыны з родным Полацкам, ці У свет па навуку», «У друкарні Ф. Скарыны», «Ф. Скарына вядзе размову з маладой кніганабыўцай»). Адзначу, што свае творы Я. Драздовіч прапанаваў музею Я. Купалы, але беспаспяхова. Амаль усе створаныя мастаком палотны захоўваліся ў Беларускім музеі ў Вільні, якому ён перадаў і значную колькасць сваіх графічных работ, і археалагічных знаходак пасля вандровак па Пінскаму Палессю, Навагрудчыне, Дзісеншчыне, Заслаўшчыне. Звесткі пра археалагічныя знаходкі, а таксама пра 22 паселішчы і гарадзішчы, разам з іх планами і паданнямі пра іх, захаваліся ў рукапісе мастака-вандроўніка «Дзісенская дагістарычная даўніна» (1937). Паэтычным вынікам археалагічных пошукаў Драздовіча з’явілася паэма «Трызна мінуўшчыны» («Песні мінуўшчыны») (1937). Сапраўдная туга душы па мінулых стагоддзях гучыць з вуснаў «сучаснага баяна»:

Старана ты мая старадаўная,
Ты была для нас калісьці слаўная,
У сям’і славянскай дастойная,
Незалежная, самастойная.
Духам сільная, правам праўная,
Старана ты мая старадаўная.

У паэме згадваюцца імёны Рагвалода, Рагнеды, Усяслава, уваскрашаецца гістарычная — гаспадарчая, вайсковая, духоўная — панарама жыцця беларусаў. З асаблівай жалібай гучыць у паэме тэма бясконцых войнаў.

Заклапочанасць лёсам Бацькаўшчыны, якая ўвесь час апыналася на шляху сутыкненняў татарскіх, нямецкіх, шведскіх, французскіх і расійскіх войскаў, з усёй сілай адбілася на творчасці Драздовіча. Мастацкія вобразы Пагоні, Цмока перагукваюцца з паэтычнымі і філасофскімі разважаннямі аб неабходнасці заканчэння войнаў, «гэтага вялічайшага зладзейства на Зямлі» (з «Дзённіка» Драздовіча). Язэп Нарцызавіч выказваецца за тое, каб «тыя сродкі, якія ішлі на вядзенне вайны, пайшлі на заваёўванне нявыкарыстаных сіл прыроды..., а побач з гэтым і на заваёўванне міжпланетнага прастору...».

Безумоўна, на духоўныя пошукі Драздовіча значна паўплывалі падзеі канца 20-х гг., калі закрыліся беларускія гімназіі на тэрыторыі Заходняй Беларусі, у якіх працаваў выкладчыкам Я. Драздовіч (Радашковічы, Навагрудак). Менавіта беспрацоўе прымушае яго ў пачатку 30-х г. вярнуцца ў Вільню і пачаць займацца даследаваннямі зорнага неба — «небазнаўствам», як назвае свае астранамічныя захапленні сам Я. Драздовіч.

У 1931 г. ён выдае першую на беларускай мове кнігу па астраноміі «Нябесныя бегі», дасылае ў бібліятэку АН БССР сваю рукапісную працу «Паходжанне планет Сонечнай сістэмы». У гэты час ім ствараюцца графічныя і жывапісныя серыі на касмічную тэму («Жыццё на Месяцы», «Сустрэчы вясны на планеце Сатурн», «Аргентонія — умацаваны горад на Месяцы», «Артаполіс — горад мастацтва» і г. д.). У 1937–1938 гг. ён выкладае свае «небазнаўчыя» дыялогі ў рукапісу «Бяседы аб утварэнні свету. Небазнаўства», дзе разглядаюцца пытанні аб жыцці на планетах Сонечнай сістэмы, аб магчымасці касмічнага падарожжа на Месяц (даецца чарцёж «касмичнай тарпеды», на якой паляцяць «касмичныя турысты»), выкладаецца гіпотэза аб «утварэнні планет Сонечнай сістэмы з парназоркавых сістэм»... Падрабязнае тлумачэнне сваіх «касмалагічных навін» Я. Драздовіч даў у кнізе «Тэорыя рухаў у касмалагічным значэнні», якую ён збіраўся надрукаваць у 1949 г.

Гэтыя касмалагічныя распрацоўкі Драздовіча сталі вядомымі на Беларусі толькі ў 1997 г. (публікацыя ў часопісе «Нёман», 1997, № 1). А між іншым, астранамічныя працы Драздовіча захоўваюць у сабе не толькі «навуковую цікавасць для гісторыі астраноміі» (з ліста В. Юрэвіча — загадчыка аддзела астраноміі часопіса «Земля и вселенная» РАН да аўтара), але

даюць гістарычную падставу разглядаць касмічную тэму ў аспекце беларускай культуры.

Звыш 60 жывапісных, акварэльных, графічных твораў на касмічную тэму разам з «небазнаўчымі» рукапісамі, дванаццаццю сшыткамі апісання астранальных падарожжаў на Месяц, Венеру, Марс і Сатурн захоўваюць у сабе духоўную спадчыну Драздовіча, але застаюцца для беларусаў пакуль што амаль невядомымі. У якой яшчэ краіне свету такое магло б адбыцца?

Творчасць чалавека, які ахвяраваў свой талент, свой жыццёвы вопыт, надзеі і мары «на ўзбагачэнне беларускай спадчыны творамі мастацтва, творамі пісьменства, творамі беларусазнаўства», — не павінна быць выключана (нават часткова!) з духоўнай скарбніцы беларускага народа. Яна павінна стаць для беларусаў крыніцай духоўнай моцы і прывабіць чалавека нязгаснымі промнямі жыццятворнага святла. Святла, якое заззяе для кожнага, хто дакранецца сэрцам і розумам да касмічных вобразаў і «небазнаўчых» прац, этнаграфічных замалёвак і археалагічных знаходак, да паэтычных сказаў і фантастычных апавяданняў, да дзённікавых запісаў і ўсё новых твораў Драздовіча, якія нават у 1998 г. былі знойдзены ў мясцінах, дзе жыў і ствараў сваю неўміручую духоўную прастору Беларускае «дзядзька Язэп».

Аляксандр Смагін (Мінск)

НАЦЫЯНАЛЬНАЯ ІДЭЯ Ё БЕЛАРУСКАЙ ХАРАВОЙ МУЗЫЦЫ

Вызначэнне ролі харавога мастацтва ў нацыянальна-культурным адраджэнні беларускага народа, выяўленне тэндэнцый мастацкіх працэсаў як у харавым выканальніцтве, так і ў кампазітарскай творчасці за апошні час стала значнай праблемай тэорыі і практыкі беларускага мастацтва.

Харавое мастацтва, якое з'яўляецца неад'емнай часткай агульнай культуры, мае багатыя традыцыі і сваё паступовае фарміраванне нацыянальных асаблівасцей заўсёды звязвала з песенным фальклорам, духоўным і свецкім харавым выканальніцтвам. Асаблівасці харавых спеваў, заснаваных на паэтычных тэкстах, увадзілі ў сабе ўвесь складаны шлях сцвярджэння беларускай мовы, і таму вызначэнне ролі харавога мастацтва ў адной з найбольш складаных сённяшніх праблем — нацыянальна-культурнага адраджэння беларускага народа — нельга разглядаць без сувязі з моўнай палітыкай, адносінамі грамадства да працэсаў беларусізацыі культурнага жыцця.

На працягу ўсяго XX ст. лёс харавога мастацтва ў многім залежаў ад складанасцей і супярэчнасцей перыяду беларусізацыі 20-х г., таталітарызму і рэпрэсій 30–40-х, ідэалагізацыі і ўзмацнення камандна-адміністрацыйскіх метадаў кіравання культурай у 60–70-я гг. і імкнення да нацыянальнай самасвядомасці ў 90-я г. Гэта адлюстравалася не толькі ў вобразнасці, жанравасці, музычнай мове шматлікіх харавых твораў беларускіх кампазітараў, але і ў выканальніцкай дзейнасці як прафесійных, так і самадзейных харавых калектываў.

На працягу ўсяго шляху фарміравання і развіцця харавой кампазітарскай творчасці галоўным арыенцірам была народная музычная творчасць. Яе актыўнае вывучэнне і засваенне праз гарманізацыю і апрацоўку народнай песні далі магчымасць кампазітарам М. Аладаву, М. Чуркіну, А. Туранкову і інш. не толькі скласці падмурак кампазітарскай школы, але і даць накірункі яе развіцця на ўсё стагоддзе. У гэтых адносінах вельмі плённым быў перыяд беларусізацыі 20-х г., калі харавая творчасць У. Тэраўскага, А. Грыневіча, М. Анцава, М. Аладава, Я. Прохарава знаходзілася ў цеснай сувязі з практычнай этнамузыкалогіяй, уяўляючы сабой паяднанне творчай работы з народнай песняй і яе ўвасабленнем у выканальніцкую практыку. Таму так арганічна ўвайшла ў першыя арыгінальныя харавыя творы паэзія Я. Купалы, Я. Коласа, Я. Журбы, Цярэбіча, М. Чарота і інш. з іх багаццем і мілагучнасцю беларускай мовы і разнастайнасцю нацыянальнай вобразнасці.

Аднак рэпрэсіі 30-х г., якія нанеслі страты і кампазітарам сваім ідэалагічным прэсінгам, ідэямі Пралеткульта, значна абмежавалі харавую творчасць кампазітараў, заціснуўшы яе ў межы агітацыйна-масавых хораў. На жаль, загінулі ў засценках НКУС харавыя творы на тэксты Я. Купалы, М. Багдановіча, Я. Коласа кампазітараў М. Равенскага, М. Шчаглова-Куліковіча, М. Мацісона, Г. Шнітмана, звесткі аб якіх ёсць у рэцэнзіях таго часу. На доўгі час харавая творчасць кампазітараў перамясцілася ў кантатны і оперны жанры, і толькі ў канцы 30-х г. кампазітарамі А. Туранковым і С. Палонскім былі напісаны дастаткова значныя харавыя мініяцюры ў традыцыях рускай класікі, з адлюстраваннем народнай вобразнасці Я. Купалы, Ф. Багушэвіча, М. Танка, а таксама ўпершыню лірычных вершаў А. Пушкіна. У гэтых творах ужо намецілася імкненне кампазітараў пераадолець штампы масавай песні за кошт дынамічнасці развіцця музычнага матэрыялу з выкарыстаннем некаторых характэрных прыёмаў шматгалосных народных песень.

Трэба адзначыць і актыўную творчую працу ў гэты час у Заходняй Беларусі Р. Шырмы, які не толькі сабраў значную колькасць народных песень, але і прыцягнуў да іх апрацоўкі А. Грачанінава, К. Галкоўскага, А. Кошыца, М. Гайваронскага, якія ўзнялі харавую апрацоўку народнай песні на высокі прафесійны ўзровень.

Не спыніла свайго імкнення наперад харавая творчасць і ў гады вайны. Дзякуючы Д. Мухарынскай, з якой мне папчасціла збіраць партызанскія песні ў экспедыцыях, сталі вядомымі харавыя песні А. Вешава, І. Мартынюка, С. Маркоўскага, І. Гусянцова, М. Балашова, П. Шыдлоўскага, хоць і простыя па музычнай мове, але з багатай нацыянальнай вобразнасцю і адлюстраваннем тых падзей, якія адбываліся ў той час. Партызанская тэма таксама арганічна ўвайшла ў харавую творчасць кампазітараў М. Аладава, А. Багатырова, Р. Пукста, П. Падкавырава і з'явілася як бы прадвеснікам значных дасягненняў кампазітараў у харавым жанры ў канцы 40-х – пачатку 50-х гг.

У гэты час, нягледзячы на зноў пачатыя рэпрэсіі і ідэалагічны прэсінг, у харавых творах А. Багатырова, Н. Сакалоўскага, І. Любана, П. Падкавырава, Я. Цікоцкага знайшла адлюстраванне нацыянальная вобразнасць М. Багдановіча, П. Броўкі, М. Танка з імкненнем паказаць не толькі любоўную лірыку, але і шчырыя адносіны да роднай зямлі, да яе гістарычнай спадчыны. Некаторая вобразная і жанравая абмежаванасць твораў залежала ад абставін таго часу. Аднак у харавым пісьме адзначаюцца новыя накірункі ў асэнсаванні народных песенных традыцый, асабліва ў А. Багатырова, які ў сваіх творах вядзе актыўныя пошукі новых падыходаў да ўвасаблення нацыянальнага ў музычнай мове за кошт арганічнага аб'яднання народнай ладаваасці, яе пераліўчатасці з традыцыйнай гармоніяй і поліфаніяй пабудовы фактуры з улікам традыцый народных шматгалосных спеваў.

Значны ўздым музычнай творчасці ў рэспубліках былога Саюза ў 50–60-я гг. характэрны і для Беларусі. Толькі харавых твораў а капэла кампазітары

напісалі больш за сто, у якіх увасоблена паэзія не толькі нацыянальных класікаў, але і творы больш маладога пакалення паэтаў — М. Алтухова, А. Дзеружынскага, З. Вагера, М. Клімковіча, А. Русака і інш. Кампазітары М. Аладаў, А. Багатыроў, Ю. Семяняка, Р. Пукст, У. Алоўнікаў, І. Кузняцоў і інш. пераказалі даказалі здольнасць харавага жанру да ўвасаблення самай разнастайнай нацыянальнай вобразнасці. Як бы інтуітыўна адбіраючы вершы, кампазітары сканцэнтравалі сваю ўвагу на тэмах Беларусі, роднай зямлі, кутка, дзе нарадзіўся і вырас, дзе плённа працаваў, дзе жылі продкі з іх багатай спадчынай і імкненнем да незалежнасці, пацвярджаючы гэтым змест нацыянальнай ідэі, сфарміраванай А. Мальдзісам. Канешне, у гэты час была напісана таксама значная колькасць твораў да палітычных падзей і знамянальных дат, але яны не з’яўляюцца вырашальнымі ў агульных працэсах развіцця харавага жанру.

Значнае абагачэнне вобразнасці пашырыла і жанравасць, якая адлюстравала завяршальны перыяд засваення кампазітарамі класічных традыцый. Хоры пішуцца як разгорнутыя канцэртныя гімны ў характары хараваых оперных сцэн, хараваых паэм са значным драматургічным развіццём, хараваых мініяцюр, жанравых сцэнак з народнага жыцця, хараваых цыклаў з агульнатэматычнай скіраванасцю. Такая жанравая разнастайнасць прывяла да ўскладнення формы ад тыповай раней дзвюхчастковасці да складанай трохчастковасці і нават санатнай, якія патрабавалі актывізацыі харавай фактуры ў форматворчых працэсах, драматургічным развіцці, у яе гукамоўнасці, тэатральнасці. Змяніліся адносіны і да ўвядзення ў музычную мову характарыстычнасці народных крыніц. Паступова поўная залежнасць мелодыкі ад народнага напева, як гэта было раней, змянілася больш глыбокім успрыманнем характэрных прыкмет лірычнай і ігравой песні, бытавога раманса, пацвердзіўшы гэтым, што музычны фальклор стаў галоўнай крыніцай для адлюстравання народнай псіхалогіі, нацыянальнага характару. Пачынаецца смелае, свабоднае развіццё інтанацыйных, ладавых, рытмічных, жанравых асаблівасцей народнай песні. Народны мелас пачынае ўваходзіць, асабліва ў хорах А. Багатырова, М. Аладава, Э. Тырманд, маленькімі ячэйкамі ў храматыкадысанантнае акружэнне, або проціпастаўляецца мажорна-мінорнаму гукапісу ў выглядзе параўнальных і працяглых пабудов. Акрамя гэтага, дастаткова азначыўся індывідуальны стыль кожнага з кампазітараў.

Перыяд 70–80-х гг., з яго значнымі і складанымі грамадска-палітычнымі падзеямі, адлюстравалася як наогул у культурным жыцці, так і ў харавай творчасці беларускіх кампазітараў. Гэта адзначалася ў перапляценні шматлікіх праблем, для асвятлення якіх патрабуецца не адно даследаванне. Сярод іх можна назваць і працэс фарміравання новага творчага мыслення, і значныя змены вобразна-структурных параметраў, і пошукі новых падыходаў да музычнай мовы, тэматычнай распрацоўкі, музычнага развіцця і інш. У гэты час, нягледзячы на значную ідэалагізацыю харавага мастацтва, у кампазітарскай творчасці паступова ўзмацняецца імкненне да больш значнага ўвасаблення жыцця беларуса як у мінулым, так і ў сучасным і праз яго ўспрыманне

закрануць глыбокія сацыяльныя і этнічныя праблемы. Таму кампазітары Ю. Семяняка, А. Турашоў, Г. Вагнер, В. Сярых перадаюць праз паэзію М. Танка, П. Броўкі, А. Ставера, Э. Агняцвет, У. Карызны душэўны неспайкой, турботу аб будучыні, з філасофскіх пазіцый падыходзяць да трактоўкі партызанскай тэматыкі.

Распеўнасць лірыкі Я. Купалы і яго псіхалагічны драматызм з багатай вобразнасцю як бы аб'яднаны намаганні А. Багатырова і яго вучня А. Мдзівані ў іх імкненні да ўвасаблення нацыянальнага ў харавых паэмах, падтрымалі маладых кампазітараў у іх пошуках больш глыбокага пранікнення ў псіхалогію беларуса. На новым узроўні пачынаецца творчая садружнасць з этнамузыкалогіяй, якая да гэтага часу не толькі сабрала, але і абмеркавала значную колькасць народнага музычнага матэрыялу. Ён і стаў асновай новага напрамку харавой творчасці — фальклорнаарыентаваных твораў, у якіх прайшлі свой шлях кампазітары А. Турашоў, Я. Касалапаў, К. Цесакоў ад знешняй цікавасці да эмацыянальна-сюжэтнага боку народнай песні да яе жывой вобразнасці ў харавых сюітах А. Мдзівані і Л. Захлеўнага.

Такія новыя падыходы да трактавання нацыянальнага праз народную вобразнасць значна пашырылі жанравую разнастайнасць харавых твораў. Побач з традыцыйна-акадэмічнымі накірункамі пачынаюць сваё развіццё і сучасныя з выкарыстаннем старажытнаславянскіх элементаў, якія далі арыгінальнае спалучэнне традыцыйнага і наватарскага, павялічылі ролю інструментальнага фактару, прывялі да арыгінальнага сінтэзу абрадавага фальклору з сучаснымі цыклічнымі формамі. Гэта адметнасць сфарміравалася ў выглядзе сюіт, канцэртаў, харавых цыклаў у творчасці А. Мдзівані, Л. Захлеўнага, Л. Шлег, У. Кузняцова і інш.

Значнае абнаўленне вобразнасці і жанравасці адлюстраваліся і ў музычнай мове харавых твораў. Гэта больш глыбокія сувязі з народнай музычнай культурай, якая стала крыніцай тэматызму, што ўзмацніла яго нацыянальную характарыстычнасць. У пабудову фактуры актыўна ўваходзяць не толькі знешнія прыкметы народнага выканальніцтва тыпу глісандавання як голасам, так і акордам, імітацыі народных інструментальных найгрышаў і інш., але і тыповая народная распеўнасць і самастойнасць харавых галасоў з іх актыўным удзелам у развіцці тэматызму, драматургічнай распрацоўцы, стварэнні гукавыяўленчасці і тэатральнасці.

Сучасны стан харавога жанру яскрава адлюстравана ў адносінах кампазітараў да сучаснасці. Кола вобразаў нацыянальнай тэматыкі абмежавалася толькі філасофскімі роздумамі аб сэнсе жыцця ў творах М. Васючкова, А. Залётнева, У. Карызны, Я. Паплаўскага. Паэзія сучасных паэтаў, якія адгукнуліся на падзеі 90-х г., знайшла сваё ўвасабленне ў харавой творчасці. Паступова затухае інтарэс да фальклорна арыентаваных хораў, якія знайшлі дзякуючы З. Мажэйка, развіццё толькі ў Л. Захлеўнага і У. Кузняцова. Як бы кампенсуе гэты спад вельмі цікавая і новая для харавога мастацтва скіраванасць да духоўнай

харавай музыкі. Яна актыўна распрацоўваецца кампазітарамі А. Казлоўскай, С. Бельцоковым, А. Залётневым, А. Бандарэнкам, Л. Шлег, Э. Наско. Гэты на-прамак харавай творчасці безумоўна мае нацыянальную афарбоўку і адпа-вядае жаданню кампазітараў дапамагчы беларускаму народу праз хрыс-ціянскую ідэю з яе заповедзямі любові, добра і мірнага жыцця пазбавіцца ад трывог і хваляванняў сённяшняга дня.

Аналіз шляхоў развіцця харавай музыкі на працягу XX ст. пацвярджае не толькі яе непарыўную сувязь з агульнымі працэсамі грамадскага і культурна-га жыцця Беларусі, але і імкненне да актыўнага асэнсавання сродкамі харава-га мастацтва нацыянальнай ідэі і вызначэння яе ролі ў агульных працэсах нацыянальна-культурнага адраджэння беларускага народа.