ГІСТОРЫЯ ФІЛАСОФСКАЙ І ГРАМАДСКА-ПАЛІТЫЧНАЙ ДУМКІ БЕЛАРУСІ

НАЦЫЯНАЛЬНАЯ АКАДЭМІЯ НАВУК БЕЛАРУСІ
Інстытут філасофіі

ГІСТОРЫЯ ФІЛАСОФСКАЙ І ГРАМАДСКА-ПАЛІТЫЧНАЙ ДУМКІ БЕЛАРУСІ

У шасці тамах

Мінск
«Беларуская навука»
2008

НАЦЫЯНАЛЬНАЯ АКАДЭМІЯ НАВУК БЕЛАРУСІ
Інстытут філасофіі

ГІСТОРЫЯ ФІЛАСОФСКАЙ І ГРАМАДСКА-ПАЛІТЫЧНАЙ ДУМКІ БЕЛАРУСІ

4 том

АСВЕТНІЦТВА

Мінск
«Беларуская навука»
2017

УДК 1(476)
ББК 87(4Беи)
Г51

А ў т а р ы т о м а:

І. М. Бабкоў, В. Б. Евароўскі, Э. К. Дарашэвіч, У. М. Конан, У. В. Дуброўскі, А. Я. Цукерман, С. Я. Куль-Сяльверстава, Я. В. Раманчанка

Р э д а к ц ы й н а я к а л е г і я т о м а:

В. Б. Евароўскі, І. М. Бабкоў, А. А. Лазарэвіч, С. І. Санько, Д. І. Шыраканаў

Р э ц э н з е н т ы:

кафедра сацыяльна-гуманітарных дысцыплін
Полацкага дзяржаўнага ўніверсітэта,
доктар філасофскіх навук С. Л. Ёсыпэнка (Украіна),
доктар філасофіі Д. Вілюнас (Літва)

Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі.
Г51 У 6 т. Т. 4. Асветніцтва / аўтары тома: І. М. Бабкоў [і інш.] ; рэдкал. тома: В. Б. Евароўскі [і інш.] ; Нац. акад. навук Беларусі, Ін-т філасофіі. – Мінск : Беларуская навука, 2017. – 431 с.
ISBN 978-985-08-2087-7.

Чацвёрты том працягвае шматтомнае выданне «Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі» і прысвечаны эпосе Асветніцтва. Праект падсумоўвае шматгадовыя даследаванні, што праводзіліся ў Інстытуце філасофіі з 60–70 гадоў мінулага стагоддзя і працягваюцца ў цяперашні час.

Прызначаецца спецыялістам у галінах філасофіі, гісторыі культуры, культуралогіі, палітычных і сацыяльных навук, а таксама ўсім, хто неабыякавы да айчыннай інтэлектуальнай спадчыны.

УДК 1(476)
ББК 87(4Беи)

ISBN 978-985-08-2087-7 (т. 4)
ISBN 978-985-08-0993-3

© Інстытут філасофіі НАН Беларусі, 2017
© Афармленне. РУП «Выдавецкі дом «Беларуская навука», 2017

ЗМЕСТ

Уводзіны 7

Глава 1. **Асветніцтва як гісторыка-культурная эпоха: спрэчкі і інтэрпрэтацыі** 12

1.1. Гістарычны партрэт эпохі (*Конан У. М.*) 12
1.2. Асветніцкая філасофія культуры (*Конан У. М.*) 21
1.3. Эпоха Асветніцтва: ідэал, парадыгма, місія (*Евароўскі В. Б.*) 23
1.4. Асветніцтва і яго цені (*Бабкоў І. М.*) 42
1.5. Рэфлексіўная культура Асветніцтва і яе перыядызацыя (*Бабкоў І. М.*) ... 52
1.6. Агляд літаратуры (*Бабкоў І. М.*) 55
1.7. Асветніцтва як інтэлектуальная рэвалюцыя ранняй мадэрнасці (*Раманчанка Я. В.*) 59

Глава 2. **Світанак эпохі: ідэі і разломы ў інтэлектуальнай культуры ранняга Асветніцтва** 66

2.1. Філасофская думка сярэдзіны XVIII ст. (*Цукерман А. Я.*) 66
2.1.1. Філасофія пераходнага перыяду 77
2.1.2. Тэорыя М. Каперніка і развіццё астранамічных уяўленняў 96
2.1.3. Філасофскія праблемы фізікі 109
2.1.4. Светапоглядныя пытанні біялогіі і псіхалогіі 121
2.2. Філасофія Казіміра Нарбута (*Дуброўскі У. В.*) 137
2.2.1. Крытыка схаластыкі, класіфікацыя філасофіі 146
2.2.2. Анталогія, гнасеалогія, псіхалогія 156
2.2.3. Некаторыя пытанні фармальнай логікі 163
2.2.4. Гісторыка-філасофскія пытанні 173
2.2.5. Прыродазнаўчанавуковыя праблемы 177
2.2.6. Тэорыі натуральнага права і дзяржавы 186
2.3. Рэформа адукацыі ў Рэчы Паспалітай (*Раманчанка Я. В.*) 197
2.3.1. Новае разуменне ролі адукацыі ў эпоху Асветніцтва 197
2.3.2. Станіслаў Канарскі і спроба рэформы школы 203
2.3.3. Педагагічныя ідэі перыяду дзейнасці Камісіі па нацыянальнай адукацыі 209

Глава 3. **Фізіякратызм у Рэчы Паспалітай** 220

3.1. Французская школа фізіякратызму і «польскае пытанне» (*Раманчанка Я. В.*) 220
3.1.1. Эканамічныя погляды фізіякратаў Рэчы Паспалітай 228
3.1.2. Ідэя натуральнага права і фізічна-маральнага парадку 233
3.1.3. Права народаў 251

Глава 4. **Інтэлектуальная культура позняга Асветніцтва** 259
4.1. Эстэтыка і філасофія культуры эпохі Асветніцтва (*Конан У. М.*) 259
4.1.1. Піліп Нэрыюш Галяньскі 260
4.1.2. Эўзэбіюш Славацкі 265
4.1.3. Лявон Бароўскі 272
4.2. Стваральнікі культуры. Асаблівасці працэсу фарміравання інтэлігенцыі як сацыяльнага слоя на беларускіх землях у канцы XVIII – першай трэці XIX ст. (*С. Я. Куль-Сяльверстава*) 279

Глава 5. **Познеасветніцкая рацыянальнасць і новыя перспектывы мыслення** 319
5.1. Позняе Асветніцтва як эпоха думкі (*Бабкоў І. М.*) 319
5.2. Трансцэндэнтальная перспектыва: Абіхт, Доўгірд, Быхавец (*Бабкоў І. М.*) 323
5.2.1. Эмануэль Ляхніцкі і надзвычайнае 329
5.2.2. Зарыян Даленга-Хадакоўскі і «дыскурс этнаграфіі» 332
5.2.3. Юзэф Войцэх Галухоўскі і філасофская антрапалогія 334

Глава 6. **Ян Снядэцкі** 337
6.1. Пазітывісцкая перспектыва (*Бабкоў І. М.*) 337
6.2. Гісторыка-філасофская рэканструкцыя крытычных твораў Яна Снядэцкага (*Бабкоў І. М.*) 341
6.2.1. Віленская палеміка: крытыцызм як форма асветніцкага мыслення 341
6.2.2. Крытыка праграмы «адраджэння метафізікі» (трактат «Пра метафізіку») 343
6.2.3. Крытыка рамантычнага ўяўлення (памфлет «Пра класічныя і рамантычныя творы») 347
6.3. «Філасофія чалавечага розуму» (Станаўленне пазітывісцкай перспектывы) (*Бабкоў І. М.*) 360
6.3.1. Анталагічныя, антрапалагічныя і гнасеалагічныя перадумовы эпістэмалогіі Снядэцкага 363
6.3.2. Розум за работай: фенаменалагічнае апісанне сіл і магчымасцей чалавечага розуму 368
6.3.3. Фенаменалагічны рэалізм Яна Снядэцкага як метад і як філасофская пазіцыя 372

Глава 7. **Анёл Доўгірд** (*Дарашэвіч Э. К.*) 375
7.1. Тэорыя пазнання і логіка Анёла Доўгірда 375
7.2. Адчуванне – найпрасцейшы элемент розуму 377
7.3. Разумовае развіццё дзіцяці: прыроджаныя ідэі або здольнасці? 382
7.4. Уяўленні і паняцці 385
7.5. Сувязь мовы і мыслення 391
7.6. Уласна логіка 395

Заключэнне 409

Літаратура 415

УВОДЗІНЫ

Эпоха Асветніцтва з'яўляецца адной з самых важных і самых складаных эпох для даследавання і рэканструкцыі. Як гістарычны перыяд яна мае бясспрэчную цэльнасць. І цэльнасць гэтая звязана не толькі з гістарычнай унікальнасцю, пэўнай канфігурацыяй гістарычных падзей, але і з сістэмнымі зменамі ў палітычным, сацыяльным і культурным жыцці тагачаснага грамадства.

Яе важнасць заключаецца ў тым, што яна распачынае якасна новы цывілізацыйны праект – мадэрны. Яна размяжоўвае (але і ў той жа час злучае, сутыкае) розныя тыпы культурнай і сацыяльнай прасторы: шматмоўнае поліэтнічнае грамадства Вялікага Княства (Рэчы Паспалітай) і новыя «нацыянальныя» культуры, якія выбудоўваліся ўжо ў мадэрным рэжыме, на іншых прынцыпах і падставах. Адбываецца паступовы сыход традыцыйнага шляхецкага грамадства («сармацкай цывілізацыі») – надзвычай апрычонага сацыяльна-палітычнага і культурна-цывілізацыйнага ладу. І далей – уваходжанне ў зону мадэрнасці, якая радыкальна трансфармуе гэты лад, утвараючы адмысловую канфігурацыю паралельных, а часам і канкурэнтных, нацыянальных праектаў.

Мы маглі б назваць гэты перыяд лабараторыяй мадэрнасці. Эпохай, у якую з традыцыйных кампанентаў пачынаюць выстройвацца новыя сацыяльныя канфігурацыі, палітычныя праекты і культурныя маскі. Пры гэтым мадэрнасць разумеецца не проста як адзін з гістарычных перыядаў (Новы час), а як пэўная цывілізацыйная падзея, якая вытварыла гештальт сучаснага свету.

Тэма мадэрнасці як праекта і як макрападзеі ў гісторыі еўрапейскай цывілізацыі (і ў гісторыі чалавецтва) з непазбежнасцю паўстае і калі мы звяртаемся да інтэлектуальнай гісторыі рэгіёна Вялікага Княства Літоўскага. Сама тэма нарадзіла вялікую колькасць трактовак і інтэрпрэтацый, ад ўласна філасофскіх («Філасофскі дыскурс

мадэрнасці» Юргена Хабермаса) да гісторыка-сацыялагічных і эканамічных (Іммануіл Валерстайн).

У самым агульным плане ў аснове філасофскага дыскурсу мадэрнасці ляжыць ідэя эмансіпацыі чалавека. Вызваленне яго ад абмежаванняў часу і прасторы. Падчас рэалізацыі гэтага праекта паўстае тое, што мы можам назваць двума праектамі мадэрнасці: сацыяльным і нацыянальным – праект сацыяльнага вызвалення чалавека і грамадства і праект пабудовы нацыі. Гэтым праектам спадарожнічае станаўленне «капіталістычнага свету-эканомікі», калі карыстацца тэрмінам Іммануіла Валерстайна, які, з аднаго боку, звязвае народы і цывілізацыі ў глабальную сетку, з іншага – падзяляе іх на цэнтр і перыферыю, развітыя і адсталыя.

Звычайна выдзяляюць тры фазы мадэрнасці: першая ахоплівае эпохі Асветніцтва і Рамантызму, другая распачынаецца з канца XIX ст. і цягнецца да другой паловы XX, і нарэшце трэцяя распачынаецца напрыканцы XX і скончаецца (альбо працягваецца да) сёння.

Пералом да мадэрнасці па-рознаму выяўляўся ў розных месцах Еўропы (і Свету). Асаблівасцю Усходняй Еўропы лічыцца запозненасць і рэактыўнасць: усходнееўрапейскія грамадствы хутчэй рэагавалі на выклікі мадэрнасці, чым іх стваралі. Звычайная схема «прыходу мадэрнасці» разглядае Усходнюю Еўропу як адну з еўрапейскіх перыферый, для якой выклік мадэрнасці стаўся эканамічным, культурным, а ў некаторых частках і палітычным шокам. Далейшая логіка перыферыйнасці вядзе да двух варыянтаў: альбо рэцэпцыя, прыняцце мадэрнасці ў гістарычна паўсталых «чужых» формах, альбо супраціў чужому, які вядзе да натывізму і кансерватызму.

Сама схема з'яўляецца вынікам культурнага каланіялізму, інтэлектуальнай залежнасці і прыводзіць да дзвюх рэчаў. Да стварэння каталога адсутнасці, з аднаго боку, і да пэўнай размеркаванасці феноменаў, пры якой усе артэфакты эпохі рэтраспектыўна залічваюцца альбо да прагрэсіўных, альбо да рэгрэсіўных.

Яшчэ адным важным аспектам сутыкнення з мадэрнасцю выступаюць працэсы арыенталізацыі Усходняй Еўропы. У першай палове XIX ст. гэтыя тэрыторыі – у геакультурным ўяўленні Захаду – выпадаюць з агульнаеўрапейскага топасу прагрэсу, што прыходзіць на змену «хрысціянскай цывілізацыі», і становяцца

часткай Усходняй Еўропы. Гэты працэс пачынаецца ў XVIII ст. і ў XIX прыводзіць да розных наступстваў.

Першае, найбольш відавочнае, – гэта пераўтварэнне Усходу Еўропы ў эканамічную, культурную і інтэлектуальную перыферыю Захаду. Што да эканамічнага складніка (гэтаму прысвечаны работы І. Валерстайна), дык перыферызацыя Усходу засноўваецца на прасоўванні структур неэквівалентнага абмену і пэўнай прыдаткавай спецыялізацыі мясцовых эканомік. У інтэлектуальным плане гэта прыводзіць да самых разнастайных спроб канцэптуалізаваць «цывілізацыйную затрымку» як аснову для кансерватыўнай праграмы «супраціву мадэрнасці».

Другое наступства, што праявілася пазней, – паўставанне праектаў прыспешанай, рэвалюцыйнай мадэрнізацыі рэгіёна, у якіх цывілізацыйнае адставанне пераадольваецца (альбо плануецца пераадолець) з дапамогай суб'ектыўных, рэвалюцыйных фактараў.

Але і ў першым і ў другім выпадку мы маем дачыненне да схемы адзінай, гістарычна першай, і ў гэтым сэнсе нарматыўнай, траекторыі мадэрнізацыі, якую мы мусім альбо прыняць, альбо адпрэчыць. Пераадоленні гэтай схемы звязаныя з ідэяй плюралізму траекторый мадэрнасці, альбо шляхоў праз мадэрнасць. І другое, з амбівалентнай трактоўкай самой з'явы, калі мы гаворым пра розныя праекты альбо пра розныя выклікі і абяцанні мадэрнасці, у адказ на якія фармуляваліся розныя праграмы.

Усё гэта непасрэдна тычыцца і рэгіёна Усходнееўрапейскага памежжа, які сутыкаецца з выклікамі мадэрнасці ў разгляданую эпоху. Адказы Усходняй Еўропы былі надзвычай разнастайныя і залежалі ад часу і месца, а таксама ад «праграмы мадэрнізацыі».

Некаторыя адказы вядомыя і шырока аналізаваныя: напрыклад, тэзіс пра ідэю «этнічнага» народа як пра адмысловы ўсходнееўрапейскі ўнёсак у скарбонку мадэрнасці альбо камуністычны праект, які выступае адначасова і як бунт супраць мадэрнасці, і як альтэрнатыўная мадэрнізацыя.

У той жа час гэтыя «парадыгматычныя», усім зразумелыя адрозненні часам выступаюць як міфалагізацыі адзінкавых сінгулярных здарэнняў, і задача ўласна гісторыі ідэй палягае ў вяртанні да адзінкавага, у археалогіі (калі скарыстаць тэрмін Мішэля Фуко) ідэй, на дбайнай рэстаўрацыі кантэксту іх паўставання.

Спецыфіка ўсходнееўрапейскага памежжа заключалася ў наступным: культурная і сацыяльная гетэрагеннасць, наяўнасць канкурэнтных стратэгій каланізацыі і, як вынік, полікультурнасць і ўзаемная накладка нацыянальных праектаў.

Новыя нацыянальныя культуры ўсходнееўрапейскага памежжа выспявалі ў межах шматнацыянальных імперый і ў пошуках самалегітымацыі звярталіся да этнічнай культуры, апелявалі да «гераічнай мінуўшчыны» і выбудоўвалі свае нацыянальныя праекты. У кожным з гэтых нацыянальных праектаў прысутнічала ідэя гамагенізацыі культуры, але стартавыя ўмовы для гэтай гамагенізацыі былі істотна рознымі.

Як мы ўжо казалі, для заходнееўрапейскай сытуацыі вядучай стратэгіяй гамагенізацыі сталася стратэгія Асветніцтва, скіраваная на вытворванне грамадзянскай нацыі. Інструментам такой гамагенізацыі выступала абсалютысцкая дзяржава. Як гэта не парадаксальна, абсалютысцкая дзяржава, ламаючы стары сярэднявечны падзел грамадства, выступала як вястун еўрапейскай мадэрнасці. Альянс між Абсалютызмам і Асветніцтвам быў зусім не выпадковы.

Парадокс сярэднееўрапейскай сітуацыі ў тым, што асветніцкая стратэгія атрымала татальнае паражэнне. Гэта было звязана з тым, што Асветніцтва, пры ўсім сваім крытычным пафасе да старога рэжыму, спадкавала куртуазнай культуры і грамадству. Пафас Асветніцтва быў скіраваны супраць кастава-феадальнага прынцыпу ў культуры. Пад ціскам трэцяга класа, які быў зацікаўлены ў мабільным грамадстве, Асветніцтва распрацоўвала стратэгію пераходу ад гетэракультурнага да монакультурнага грамадства, падаўляючы ўсе рэгіянальныя і лакальныя культурныя адхіленні.

У сытуацыі ж сярэднееўрапейскага культурагенезу непасрэдны пераход ад гетэракультурнага да монакультурнага грамадства быў немагчымы. Сярэдне-Усходняя Еўропа пераходзіла ад гетэракультурнага да полікультурнага грамадства, і толькі затым ад полікультурнага да монакультурнага. (Монакультурнае грамадства – гэта сучаснае нацыянальнае грамадства, дзе культурны выбар дазваляецца ў межах больш ці менш адаптаваных культурнай прасторай ідыялектаў альбо культурных арго.)

Такім чынам, полікультурнае грамадства, якое шмат у чым абумовіла аблічча Сярэдняй Еўропы, мы можам вызначыць як грамадства, у якім сацыяльныя, этнічныя, моўныя і культурныя межы

не супадаюць і ў якім культурная саматоеснасць апелюе адначасна да некалькіх моўных і культурных традыцый.

Мы зыходзім з таго, што нацыя- і культурагенез сярэднееўрапейскіх грамадстваў праходзілі дзве паслядоўныя трансфармацыі: ад гетэракультурнасці да полікультурнасці і ад полікультурнасці да монакультурнасці. У рэальнасці ўсходнееўрапейскага памежжа гэта выяўлялася ў наступным: распад традыцыйнага грамадства, пераход да новага, рэканфігурацыя ідентычнасцей і новая геакультурная лакалізацыя рэгіёна. Усё гэта з'яўлялася часткай аднаго працэсу, адной макрападзеі, якая радыкальна змяняе сацыяльны, культурны і палітычны ландшафт новай Еўропы.

* * *

У аснову дадзенага тома пакладзены вынікі даследаванняў, што праводзіліся на працягу некалькіх дзесяцігоддзяў у Інстытуце філасофіі НАН Беларусі як прадстаўнікамі старэйшага пакалення вучоных (Э. К. Дарашэвіча, У. В. Дуброўскага, У. М. Конана, А. Я. Цукермана), так і сучаснымі навукоўцамі (І. М. Бабковым, В. Б. Еваро ўскім, Я. В. Раманчанка). У падрыхтоўцы тома самы чынны ўдзел узялі супрацоўнікі Цэнтра гісторыка-філасофскіх і кампаратыўных даследаванняў Інстытута філасофіі НАН Беларусі (У. К. Ігнатаў, А. А. Крупадзера, Н. А. Нікановіч, І. М. Новік, А. А. Падалінская, А. С. Цмыг).

1 глава

АСВЕТНІЦТВА ЯК ГІСТОРЫКА-КУЛЬТУРНАЯ ЭПОХА: СПРЭЧКІ І ІНТЭРПРЭТАЦЫІ

1.1. Гістарычны партрэт эпохі

Геапалітычная сітуацыя ў Рэчы Паспалітай гэтай эпохі вызначалася наступствамі драматычных падзей другой паловы XVII ст., асабліва вайной з Маскоўскім царствам у 1654–1667 гг., вядомай як *вялікі патоп* у краіне. Дэмаграфічная катастрофа ў Беларусі (скарачэнне насельніцтва больш чым напалову, разбурэнне гарадоў і мястэчкаў) аслабілі рэгіёны гэтай федэратыўнай дзяржавы на сумежжы з Маскоўскім царствам, якое ў перыяд царавання Пятра I ператваралася ў шматэтнічную дзяржаву імперскага тыпу (у 1721 г. абвешчана імперыяй). У выніку Паўночнай вайны 1700–1721 гг. на Беларусі ізноў адбылася дэмаграфічная катастрофа: насельніцтва скарацілася з 2,2 мільёна да 1,5 мільёна.

Ваенна-палітычнае аслабленне Вялікага Княства Літоўскага выкарысталі суседнія дзяржавы, трансфармаваныя ў XVII ст. у імперыі. Імперскія экспансіі матываваліся абаронай дысідэнтаў – праваслаўных і рэфарматараў, якія прэтэндавалі на роўны ўдзел з католікамі ў вышэйшых дзяржаўных установах. Пасля смерці караля Польскага і вялікага князя літоўскага Аўгуста III (05.10.1763 г.) руская царыца Кацярына II прапанавала на трон Рэчы Паспалітай аднаго са сваіх фаварытаў Станіслава Панятоўскага, якому было наканавана быць апошнім каралём дзяржавы (1764–1793). За гэтую «паслугу» Кацярына II патрабавала перадаць Расіі рэгіёны ўсходняй Беларусі і ўсходняй Латвіі. Кароль Станіслаў Аўгуст шукаў унутры дзяржавы, у Аўстрыі і Францыі падтрымкі, каб захаваць незалежнасць краіны, пачаў рэформы, накіраваныя на ўзмацненне дзяржавы, якія былі прыпынены ў выніку сілавога супраціву арганізаванай расійскім урадам Слуцкай канфедэрацыі праваслаўнай шляхты і Тарунскай пратэстанцкай канфедэрацыі ў Польшчы.

Па прапанове магілёўскага праваслаўнага епіскапа Г. Каніцкага і аднаго з лідараў пратэстантаў, генерала войска ВКЛ Т. Грабоўскага канфедэраты звярнуліся з просьбай «заступніцтва» да расійскай царыцы, каралёў Швецыі, Прусіі і Даніі. Паўстанцы-канфедэраты разам з уведзенымі ў краіну рускімі войскамі рушылі на Варшаву, Вільню і Мінск. Праціўнікі Слуцкай канфедэрацыі былі арыштаваны, а надзвычайны Сойм Рэчы Паспалітай пад прымусам заключыў «вечны трактат», паводле якога Кацярына II, кароль Англіі, Даніі, Прусіі і Швецыі абвяшчаліся гарантамі роўных правоў праваслаўнай і пратэстанцкай шляхты.

Для аднаўлення незалежнай Рэчы Паспалітай патрыятычная шляхта і частка магнатаў арганізавалі ў горадзе Бар (зараз Віницкая вобласць Украіны) Барскую канфедэрацыю (1768–1772) для аднаўлення незалежнасці краіны палітычнымі і ваеннымі сродкамі, супраць згодніцтва караля Станіслава Аўгуста Панятоўскага. Сярод кіраўнікоў канфедэрацыі і паўстання былі Юзэф Сапега, Караль Радзівіл, Міхал Казімір Агінскі. Супраць канфедэратаў дзейнічалі верныя каралю польскія войскі і саюзнай яму царскай Расіі. 12 верасня 1771 г. войска М. К. Агінскага было разбіта расійскімі атрадамі А. В. Суворава каля вёскі Стальвічы ля Баранавічаў.

Вынікам гэтага паражэння быў Першы падзел Рэчы Паспалітай паміж Расіяй, Аўстрыяй і Прусіяй. Паводле Пецярбургскай канвенцыі 25.07(05.08).1972 г. да Расіі былі далучаны рэгіёны ўсходняй Беларусі (частка Полацкага, Віцебскае, Магілёўскае ваяводствы з гарадамі Полацк, Віцебск, Магілёў, Орша, Прапойск, Мсціслаў, Рагачоў, Гомель, Чачэрск). Да Аўстрыі далучылі частку заходняй Украіны з Львовам і паўднёвую частку Польшчы. Да Прусіі адышла паўднёва-заходняя частка Польшчы. Пад прымусам гэты падзел ратыфікаваў Варшаўскі Сойм (11.04.1775 г.).

У 1788–1795 гг. адбыліся дзве спробы канстытуцыйнага аднаўлення Рэчы Паспалітай і адраджэння яе дзяржаўнай самастойнасці. Першы праект прапанаваны так званым Чатырохгадовым соймам 1788–1792, праведзеным у Варшаве пад кіраўніцтвам двух маршалаў – кароннага рэферэндара С. Малахоўскага і генерала артылерыі ВКЛ К. Н. Сапегі. Сойм планаваў увесці грамадскае раўнапраўе ўсіх свабодных саслоўяў. Да ўдзелу ў мясцовых соймах не дапускаліся зямяне (ваеннаслужачае вольнае насельніцтва, землеўладальнікі), баяры панцырныя (ваеннаслужачыя ў ВКЛ, якія рэкрутаваліся з зямян, сельскіх мяшчан і іншых вольных людзей),

путныя баяры (сяляне, якія выконвалі абавязкі слуг у дзяржаўных, прыватных і царкоўных уладаннях, выконвалі ваенную і кур'ерскую службу), татары, якія выконвалі ваенную службу. Чатырохгадовы сойм прыняў Канстытуцыю 3 мая 1791 г., паводле якой Рэч Паспалітая абвяшчалася суверэннай унітарнай дзяржавай без федэратыўнага падзелу на Карону Польскую і Вялікае Княства Літоўскае. Аднак дэлегацыя ВКЛ на Сойме дамаглася асобнай канфедэрацыі права для Княства і Кароны Польскай. Для ВКЛ была прапанавана мадыфікацыя Статута 1588 года, паводле якога гэтая краіна захавала дзяржаўны суверэнітэт. Было прапанавана роўнае прадстаўніцтва абедзвюх частак Рэчы Паспалітай у цэнтральных органах улады.

Радыкальнасць і разам з тым палавінстасць, супярэчлівасць гэтых канстытуцыйных пераўтварэнняў спраўдзілі грамадскі раскол, выкарыстаны апазіцыяй і Расіяй: яны арганізавалі *Таргавіцкую канфедэрацыю* з мэтай рэстаўрацыі дзяржаўнага і грамадскага ладу да прыняцця Канстытуцыі 3 мая 1791 г. Акт канфедэрацыі падпісаны ў Санкт-Пецярбургу 24 красавіка 1791 г., фармальна абвешчаны ў мястэчку Таргавіцы праз тры дні пасля пачатку інтэрвенцыі Расіі. Маршалкам канфедэрацыі быў выбраны генерал-лейтэнант Станіслаў Патоцкі. Удзельнікі канфедэрацыі прысягнулі змагацца з усімі рэформамі, абвешчанымі Канстытуцыяй 3 мая 1791 г. і адначасова абавязаліся захоўваць «непадзельнасць» тады ўжо часткова падзеленай канфедэратыўнай дзяржавы Кароны Польскай і ВКЛ. Канфедэрацыі Польшчы і ВКЛ злучыліся ў Генеральную канфедэрацыю абодвух народаў у Брэсце, падрыхтавалі там вальны сойм пад кантролем расійскага пасла Я. Я. Сіверса.

Гэты агульнадзяржаўны крызіс выкарысталі суседнія дзяржавы: Прусія ўвяла войскі на тэрыторыю Рэчы Паспалітай, а Расія абвясціла ноту аб падрыхтоўцы другога падзелу Рэчы Паспалітай, які быў праведзены Расіяй і Прусіяй. Кацярына II увяла 64-тысячнае войска ў ВКЛ. Яна адхіліла планы адзялення ВКЛ ад Кароны Польскай шляхам дынастычнай уніі з Расійскай імперыяй: 27 сакавіка 1793 г. Расія і Прусія абвясцілі аб акупацыі краіны. Расія заняла Правабярэжную Украіну, рэшту (пасля першага падзелу) усходняй Беларусі, частку Мінскага, Навагрудскага, Брэсцкага, Віленскага ваяводстваў. Прусія захапіла амаль усю Вялікую Польшчу, частку Мазоўі Кракаўскага ваяводства, гарады Гданьск, Торунь. Караля Рэчы Паспалітай С. Панятоўскага прымусілі падтрымаць гэты

падзел і склікаць Гродзенскі сойм для ратыфікацыі гэтага падзелу. 25 верасня 1793 г. гэты сойм зацвердзіў расійскую анексію другой часткі ВКЛ «на вечныя часы».

У 1794 г. тайныя патрыятычныя арганізацыі з цэнтрам у Дрэздэне і Лейпцыгу (Саксонія) на чале з Гуга Калантаем (дзеяч адукацыйнай камісіі, рэктар Кракаўскага ўніверсітэта, філосаф асветніцкага кірунку), Ігнацыем і Станіславам Патоцкімі і Казімірам Нестарам Сапегам падрыхтавалі план паўстання, а дакладней вызваленчай вайны 1774 года за аднаўленне суверэннай Рэчы Паспалітай. Галоўнакамандуючым аб'яднаных узброеных сіл быў прызначаны генерал-лейтэнант Тадэвуш Касцюшка. Быў створаны ўрад – Найвышэйшая нацыянальная Рада і часовы рэвалюцыйны ўрад ВКЛ – Найвышэйшая літоўская рада. На першым этапе паўстання яе узначальваў прыхільнік радыкальных пераўтварэнняў у Рэчы Паспалітай Якуб Ясінскі (1761–1794). Ён выступаў за адмену прыгоннага права, узмацненне суверэнітэту ВКЛ, урэшце, за аднаўленне федэратыўнай Рэчы Паспалітай у межах 1772 года. Пад яго камандаваннем войскі ВКЛ вызвалілі ад акупантаў Вільню. Ідэю незалежнай і дэмакратычнай дзяржавы прапагандавала газета «Віленская нацыянальная газета», што ўздымала на паўстанне сялян Беларусі на іх роднай беларускай мове. Урэшце, у лістападзе 1794 г. аб'яднаныя карпусы пад камандаваннем А. В. Суворава занялі Варшаву. Т. Касцюшка быў цяжка паранены і ўзяты ў палон разам з яго трыма паўстанцкімі генераламі, Ясінскі загінуў пры абароне Варшавы.

У выніку паражэння паўстання 1794 года адбыўся трэці, канчатковы падзел Рэчы Паспалітай паміж суседзямі пасля ўзгаднення ўзаемных прэтэнзій, якія ледзь не перайшлі ў ваеннае сутыкненне хаўруснікаў падзелу. 13(24) кастрычніка 1795 г. Расія, Аўстрыя і Прусія падпісалі ў Пецярбургу Трохбаковую канвенцыю пра падзел Рэчы Паспалітай. 25 лістапада 1795 г. апошні кароль Польскі і вялікі князь Літоўскі Станіслаў Аўгуст Панятоўскі адрокся ад трона. Канчатковае размежаванне анексаваных рэгіёнаў Рэчы Паспалітай адбылося 21 лістапада 1796 г. У агульным плане (без уліку несупадзення тагачасных межаў з сучаснымі) за Расіяй у выніку трох падзелаў Рэчы Паспалітай аказалася большасць земляў ВКЛ, у тым ліку Беларусь, Літва, усходнія і сярэднія рэгіёны Украіны, большасць сучасных тэрыторый Латвіі і Эстоніі. Да Прусіі адышла значная частка Польшчы – Мазавецкае ваяводства з Варшавай,

часткі Падляшскага, Гродзенскага, Трокскага ваяводстваў. Аўстрыя атрымала Кракаўскае, Сандамірскае, Люблінскае, часткі Мазавецкага, Брэсцкага і Падляшскага ваяводстваў. Удзельнікі падзелу падзялілі паміж сабою «негацівы» – даўгі апошняга караля і Вялікага князя.

Пасля апошняга падзелу Рэчы Паспалітай палітычны і культурны лёс Беларусі і Польшчы быў не аднолькавы і на карысць Польскага культурна-нацыянальнага адраджэння. У падзеленай Польшчы аж да яе аднаўлення пасля Першай сусветнай вайны захаваліся моўна-культурная аўтаномія і фрагменты нацыянальнай дзяржаўнасці. Пасля перамогі Напалеона над Аўстрыяй і Прусіяй паводле Тыльзіцкага міру 1807 года на адваяваных у Прусіі і Аўстрыі землях было створана Варшаўскае герцагства на чале з саксонскім каралём Фрыдрыхам Аўгустам і пад прарэктаратам Напалеона I. Яно мела сваю канстытуцыю, дзяржаўныя структуры (сойм, дзяржаўны савет), армію (каля 40 тысяч на чале з Ю. Панятоўскім). Дэкрэтам 1807 года сяляне герцагства былі вызвалены ад прыгоннай залежнасці. Пасля паражэння Напалеона I у вайне з Расіяй (1812 г.) паводле рашэнняў Венскага кангрэса (1814 г.) з большай часткі Варшаўскага герцагства было ўтворана *Каралеўства Польскае* ў складзе Расійскай імперыі. Яно мела сваю канстытуцыю, сойм. У 1918 г. яно стала ядром аднаўлення польскай дзяржавы. Акрамя таго, у складзе армейскіх структур Італіі, Францыі, Венгрыі, Германіі былі створаны *польскія легіёны* з мэтай барацьбы за аднаўленне Польшчы.

Больш цяжкі, драматычны лёс напаткаў Вялікае Княства Літоўскае і яго *ядро* (паводле вызначэння Ф. Багушэвіча) – Беларусь. Ініцыятар падзелу Рэчы Паспалітай – расійская царыца Кацярына II – абвясціла Беларусь і Украіну «исконно русскими землями» Паўночна-Заходняга краю, а яе ўрад увёў тут расійскую адміністратыўную і прававую сістэму, перадаў ключавыя пазіцыі ў новых губернях рускім чыноўнікам, ліквідаваў даўняе ў Беларусі гарадское самакіраванне на аснове Магдэбургскага права. Кацярына II планавала ліквідацыю ўніяцкай царквы. Пасля падаўлення паўстання 1794 года ў Беларусі і Літве Кацярына II канфіскоўвала землі шляхты і касцёлы, перадавала іх у дар расійскім чыноўнікам.

Пераемнік Кацярыны II на расійскім імператарскім троне Павел I (1796–1801) паводле свайго менталітэту быў хутчэй заходнікам-еўрапейцам, чым расійскім фундаменталістам. Ён паслабіў

акупацыйны рэжым у Польшчы, абвясціў амністыю лідарам паўстання 1793 года, у тым ліку Т. Касцюшку, вызваліў з Петрапалаўскай крэпасці ліберальных асветнікаў М. Новікава і А. Радзішчава. Для Беларусі вярнуў адміністратыўна-прававую і рэлігійную аўтаномію, аднавіў дзейнасць Статута ВКЛ 1588 года. Полацкую і Магілёўскую губерні аб'яднаў у Беларускую губерню з цэнтрам у Віцебску, Віленскую і Слонімскую губерні аб'яднаў у Літоўскую з цэнтрам у Вільні, рэгламентаваў абавязкі прыгоннага сялянства, зменшыў кацярынінскія прывілеі дваранам. Ён сімпатызаваў каталіцтву, спыніў прымусовы пераход уніятаў у праваслаўе, даў прытулак Мальтыйскаму ордэну, апекаваў езуітаў, прапанаваў зняволенаму Французскай рэвалюцыяй Папу Рымскаму перасяліцца ў Расію. Магчыма, якраз еўрапейская арыентацыя Паўла I каштавала яму царства і жыцця: у выніку змовы дварцовай гвардыі 12 сакавіка 1801 г. ён быў забіты, улада перайшла да яго сына Аляксандра I (1801–1825).

Урад новага цара ва ўмовах моцных канфліктаў у Еўропе праводзіў неадназначную і ў пэўным сэнсе памяркоўную палітыку да Польшчы за кошт Беларусі, Літвы і Украіны. У 1803 г. былая Віленская езуіцкая акадэмія (1570–1780), пазней Галоўная школа Вялікага Княства Літоўскага была рэарганізавана ва ўніверсітэт еўрапейскага тыпу з польскай мовай навучання, яму нададзена права курыраваць школы Віленскай навучальнай акругі. Да стварэння па ўказу імператара Варшаўскага ўніверсітэта ў 1818 г. Віленскі ўніверсітэт заставаўся агульным цэнтрам асветніцтва, эстэтыкі і мастацкай культуры Беларусі, Літвы і Польшчы да яго закрыцця ў 1832 г.

Пасля паражэння рускай і прускай армій ад Напалеона пад Аўстэрліцам (1805), Фрыдландам (1807) паводле ўмоваў Тыльзіцкага міру Напалеон I пазбавіў Прусію яе польскіх земляў і аднавіў васальнае Варшаўскае герцагства. У 1809 г. французскі імператар далучыў да яго адабраныя ў Аўстрыі вялікапольскія ваяводствы і аднавіў васальнае Польскае Каралеўства. Расійскі ўрад угледзеў у такой геапалітыцы Напалеона I намер стварыць польскі плацдарм для наступу на Расійскую імперыю. У Пецярбургу была разыграна ў адказ *літоўска-беларуская карта*. Рыхтуючыся да вайны, Аляксандр I у 1811 г. ухваліў праект сенатара Расійскай імперыі і беларуска-польскага кампазітара Міхаіла Клеафаса Агінскага пра аднаўленне Вялікага Княства Літоўскага ў складзе Расійскай імперыі. З польскай (а не беларускай, як гэта было ў незалежным Княстве)

дзяржаўнаю моваю. Планавалася ўключыць у гэтае Княства тэрыторыі Беларусі, Заходняй Украіны, усходнія раёны этнічнай Літвы, выбраць сойм, адмяніць прыгоннае права. Вялікі князь адноўленай дзяржавы меўся быць намеснікам расійскага імператара.

З усіх літоўска-беларускіх праектаў напярэдадні вайны 1812 года ўдалося рэалізаваць толькі стварэнне Полацкай езуіцкай акадэміі (1812–1820) на базе ранейшага езуіцкага калегіума. Акадэміі былі нададзены правы ўніверсітэта ў складзе трох факультэтаў – тэалагічнага, філасофскага і факультэта вольных (гуманітарных) навук, якія ўключалі паэтыку, рыторыку, літаратуразнаўства, старадаўнія і сучасныя мовы, філасофію. На філасофскім факультэце выкладалі таксама эканоміку і прыродазнаўчыя навукі. Полацкая акадэмія паспрыяла развіццю беларускай мастацкай культуры, нацыянальнай літаратуры, філасофскай і эстэтычнай думкі. Сярод яе выпускнікоў быў філосаф-асветнік Анёл Доўгірд (1776–1833), прафесар Віленскага ўніверсітэта. У Полацкай акадэміі вучыліся беларуска-польскі пісьменнік Ян Баршчэўскі, жывапісец Валенцій Ваньковіч, іншыя асветнікі і мастакі.

Вайна 1812 года ўжо ў каторы раз падзяліла беларусаў: у расійскую армію было мабілізавана 130 тысяч рэкрутаў і некалькі тысяч шляхты ў афіцэрскі корпус. На другім баку фронту 24 тысячы беларускіх жаўнераў у складзе корпуса Ю. Панятоўскага змагаліся за геапалітычныя планы Напалеона I. Пасля паражэння Францыі ў еўрапейскай ваеннай кампаніі 1813–1814 гг. на Венскім кангрэсе (1815 г.) пераможцы з Расіяй і Англіяй на чале «забыліся» пра абяцанне аднавіць ВКЛ. Затое аднавілі ў складзе Расійскай імперыі Каралеўства Польскае (у Расіі яго называлі Царства Польскае). Была зацверджана яго канстытуцыя. Расійскі цар Аляксандр I захаваў за сабою тытул *кароль польскі*, ажыццяўляў вярхоўную ўладу праз сваіх намеснікаў, звычайна са складу вялікіх князёў Раманавых. Гэтая васальная дзяржава мела свой урад, сойм, сваё войска, мясцовае самакіраванне. А яшчэ, што асабліва важна, – моўна-культурнае дамінаванне не толькі ў Польшчы, але таксама на Беларусі і ў Літве аж да падаўлення паўстання 1830–1831 гг. Аўтаномны статус Польшчы паспрыяў фарміраванню польскай нацыі ў XIX ст., нават ва ўмовах рэпрэсіўнай палітыкі Расійскай імперыі.

Пад уплывам ліберальна-асветніцкіх ідэй у першай трэці XIX ст. сфарміравалася міжнацыянальная беларуска-літоўска-польская раз-

навіднасць філасофіі, эстэтыкі, мастацкай культуры. Узніклі масонскія ложы ліберальна-асветніцкай арыентацыі, а пад іх духоўным кіраўніцтвам – нелегальныя студэнцкія таварыствы *філаматаў* (1817–1823, ад грэчаскага philomathēs – аматары ведаў) і больш шырокая, напаўлегальная арганізацыя *філарэтаў* (1820–1823, ад грэчаскага philaretos – аматар дабрачыннасці). У 1823 г. яны былі выкрыты паліцыяй, іх лідары Тамаш Зан, Адам Міцкевіч, Ян Чачот і іншыя арыштаваны і высланы ў глыбінку Расіі. Такім чынам быў прыпынены першы этап станаўлення беларускай нацыянальнай ідэі, літаратуры, мастацкай культуры. Гэты працэс аднавіўся толькі ў 30–40-я гады пасля паступовага вяртання выгнанцаў на сваю радзіму.

Пасля смерці імператара Аляксандра I і жорсткага падаўлення ўрадам новага цара Мікалая I паўстання дзекабрыстаў (1825) царызм узмацніў наступ на ліберальна-дэмакратычны і вызваленчы рух у краіне. Наспяваў канфлікт імперскай улады з рэгіёнамі былой Рэчы Паспалітай, дзе яшчэ захаваліся жывыя традыцыі шляхецкай дэмакратыі. Паўстанне 1830–1831 гг. за аднаўленне гэтай дзяржавы працягвалася цэлы год у Польшчы, Літве і Беларусі, вылілася ў вайну з пераменным поспехам паўстанцаў з рэгулярнай расійскай арміяй ва ўмовах абвешчанага ўрадам Расіі ваеннага становішча на тэрыторыі былой Рэчы Паспалітай.

Паўстанне пачалося 29 лістапада 1830 г. як ваенная форма нязгоды польскіх ваенных частак з планам цара і караля Польшчы Мікалая I паслаць гэтыя часткі на падаўленне рэвалюцыі ў Францыі. Польскія палкі захапілі Бельведэр – тады рэзідэнцыю намесніка імператара вялікага князя Канстанціна. Праз дзень паўстанцы авалодалі Варшавай, расійскія войскі адступілі з горада. У Варшаве быў заснаваны Часовы ўрад. Польскі сойм апублікаваў «Маніфест польскага народа» з заклікам далучыцца да паўстання, у тым ліку да жыхароў Беларусі, Літвы і Украіны. Царскі ўрад у сваю чаргу абвясціў у Беларусі, Літве і Украіне ваеннае становішча. Тады паўстанцы ў студзені-лютым 1831 г. стварылі Віленскі цэнтральны паўстанцкі камітэт, у які ўвайшлі таксама гісторык М. Балінскі, прафесар універсітэта В. Пяткевіч і сакратар гэтага ўніверсітэта Л. Рагальскі. Вясной 1831 г. паўстанне актывізавалася ў Беларусі – Віленскім, Ашмянскім, Дзісненскім, Свянцянскім, Браслаўскім паветах, у Віленскай і Мінскай губернях. Але да канца мая ў выніку шматкратнай перавагі расійскіх войск над паўстанцкімі атрадамі

апошнія былі рассеяны. Толькі на Гродзеншчыне супраціўленне акупацыйным войскам працягвалася, перашкаджала генеральнаму наступленню рускай арміі на Польшчу. У маі 1831 г. ля Вільні на Панарскіх узгорках 26-тысячная армія расійскага генерала-фельдмаршала У. Дзібіча-Задунайскага разбіла аб'яднаныя літоўска-беларускія і польскія атрады паўстанцаў. Частка іх здалася праціўніку, іншыя праз Белавежскую пушчу адступілі ў Польшчу. Пры наступленні рускіх войск на тэрыторыю Заходняй Беларусі ў чэрвені-верасні 1831 г. паўстанне пачалося ў Навагрудскім і Слонімскім, Мазырскім, Пінскім, Рэчыцкім паветах, у Магілёўскай і Віцебскай губернях. Адным з кіраўнікоў паўстання ў Беларусі быў маршал Навагрудскай шляхты Язэп Кашыц (1795–1868), які са сваім атрадам дайшоў у Польшчу. Пасля паражэння паўстання эміграваў у Францыю, дзе зблізіўся з Адамам Міцкевічам.

І. Ф. Паскевіч, які камандаваў расійскім войскам, пры падтрымцы саюзнай Прусіі арганізаваў паход на Варшаву. 6–8 верасня 1831 г. яго войскі штурмам занялі Варшаву, дзе кіраўнікі паўстання падпісалі ліст пра капітуляцыю.

Падаўленне паўстання 1830–1831 гг. падтрымала расійская інтэлектуальная эліта (былыя дзекабрысты на дзяржаўнай службе А. Пушкін, М. Лермантаў, Ф. Цютчаў). Яно нанесла вялікія страты культуры Беларусі, Літвы і Польшчы. Царскі ўрад скасаваў канстытуцыю Польшчы 1815 года. Паводле ўказа ад 18 кастрычніка 1831 г. у Беларусі, Літве і правабярэжнай Украіне праводзіўся перавод значнай часткі беларускай шляхты ў саслоўе свабодных сялян-аднадворцаў. Паводле рэкамендацыі створанага пры імператару Мікалаю I *Камітэта па справах заходніх губерняў* (1831–1848 гг.) было спынена дзеянне Статута ВКЛ 1588 года на Беларусі і ўведзена тут агульнарасійскае заканадаўства і справаводства не на беларускай, а на рускай мове. Закрываліся каталіцкія кляштары і ўніяцкія манастыры, урэшце ліквідавана і ўніяцкая царква на Полацкім царкоўным саборы 1839 года. А ў першую чаргу царызм закрыў цэнтр асветніцкай ідэалогіі і культуры ў Польшчы, Літве і Беларусі – Віленскі ўніверсітэт (1832 г.). На яго базе былі створаны Духоўная рымска-каталіцкая акадэмія і Медыка-хірургічная акадэмія, у 1842 г. пераведзеныя першая ў Пецярбург, а другая – у Кіеў. Гэтыя акцыі прыпынілі развіццё асветніцкай філасофіі, эстэтыкі і запаволілі развіццё культуры ў Беларусі і Літве.

1.2. Асветніцкая філасофія культуры

Найперш неабходна ўдакладніць паняцце *асветніцтва* як светапоглядной плыні і тыпу культуры. У нашых энцыклапедычных даведніках гэтае паняцце вызначаецца ў шырокім, ідэалагічным значэнні як «антыфеадальная, буржуазная паводле сваёй сацыяльна-палітычнай сутнасці ідэалогія перыяду станаўлення капіталізму» і якая «прапаведавала прыярытэт асветы, навукі і розуму ў жыцці асобы, грамадства і дзяржавы» [Энцыклапедыя гісторыі Беларусі 1993: 211–212].

У «Беларускай энцыклапедыі» да гэтага вызначэння дадаецца яшчэ ўдакладненне: «Пашырана ў эпоху буржуазных рэвалюцый і адлюстравала прагрэсіўную ступень развіцця сусветнай грамадскай думкі» [Беларуская энцыклапедыя 1996: 25].

Тут паняцце *асветніцтва* разглядаецца ў занадта шырокім аспекце і па гэтай прычыне недакладнае, супярэчлівае, асабліва ў дачыненні да рэгіёнаў Цэнтральна-Усходняй Еўропы. Калі вытокі гэтай плыні пачынаюцца з светапогляду Сімяона Полацкага, Казіміра Лышчынскага, то іх нельга аднесці «да эпохі буржуазных рэвалюцый». Не належалі да гэтай эпохі выхаванцы Кіева-Магілянскай акадэміі Л. Барановіч, Г. Каніскі, І. Капіевіч, Ф. Пракаповіч [Беларуская энцыклапедыя 1996: 23]. Больш за тое, у рэгіёнах Цэнтральна-Усходняй Еўропы дзеячы позняга Асветніцтва К. Нарбут, Я. Снядэцкі, П. Галяньскі, Э. Славіцкі, Л. Бароўскі, А. Доўгірд і іншыя не былі філосафамі ідэалогіі «эпохі буржуазнай рэвалюцыі», з якой папярэднія даследчыкі звязвалі развіццё асветніцкай філасофіі.

Няма таксама непасрэднай светапогляднай сувязі асветнікаў былой Рэчы Паспалітай з познім Асветніцтвам у Францыі, з папярэднікамі французскай буржуазнай рэвалюцыі, атэістамі Вальтэрам (сапраўднае імя Францыа Мары Аруэ) і іх паслядоўнікамі ў Заходняй Еўропе. Асветнікі Віленскага ўніверсітэта не былі атэістамі. Некаторыя нават мелі святарскі сан (П. Галяньскі, А. Доўгірд). І крытыкавалі яны аб'ектыўна-ідэалістычную філасофію Гегеля і суб'ектыўны ідэалізм Канта, І. Г. Фіхтэ не з матэрыялістычных пазіцый, а паводле хрысціянскага перакананння. А. Доўгірд даказваў, што гэтыя плыні ў нямецкай філасофіі не пакідаюць цэнтральнага месца ў быцці пачынальніку Сусвету – Богу. Для Я. Снядэцкага і А. Доўгірда было недапушчальным рэдукаваць быццё Бога да творчай патэнцыі абсалютнай Ідэі. Для А. Доўгірда быццё Бога – не апрыёрная ідэя рэлігійнай веры, якую нельга ні даказаць,

ні абвергнуць, а абсалютная рэальнасць, даказаная рэлігійным перажываннем і рэлігійным вопытам. Лозунгі французскіх буржуазных асветнікаў «свабода, роўнасць і братэрства» на ўзроўнях сацыяльна-палітычнай практыкі выродзіліся ў братазабойную рэвалюцыю і імперыялістычную ваенную экспансію Напалеона Банапарта. Асветнікі ж падзеленай Рэчы Паспалітай прапанавалі ўніверсальную гуманістычную ідэю адзінства філасофіі, навукі і рэлігіі. У нашу эпоху яна абгрунтавана ў энцыкліцы Папы Рымскага Яна Паўла II «Fides et Ratio» – пра адзінства веры і розуму, хрысціянскай рэлігіі і філасофіі [Энцыкліка *Fides et ratio* 2000].

У адрозненне ад французскіх асветнікаў, атэістаў і матэрыялістаў, «прарокаў» «Вялікай французскай рэвалюцыі», сацыяльна-палітычнай і буржуазнай па сваёй сутнасці, асветнікі Рэчы Паспалітай былі прадвеснікамі нацыянальна-вызваленчага паўстання 1831–1832 гг. у Польшчы, Беларусі і Літве. Не выпадкова «ўсмірыцелі» Польшчы (Польшчай у Расіі тады называлі федэратыўную Рэч Паспалітую) абвясцілі Віленскі ўніверсітэт «гняздом паўстанцаў» і адразу пасля падаўлення паўстання разбурылі гэты цэнтр асветніцтва ў Цэнтральна-Усходняй Еўропе.

Польская культура другой паловы XVIII – першай трэці XIX ст., арыентаваная на пашырэнне на ўсёй прасторы Рэчы Паспалітай, дамінавала ў Беларусі і Літве да падаўлення паўстання 1831–1832 гг., гэта значыць, у гістарычным часе Асветніцтва ў ВКЛ. Больш за тое, якраз тады пачалося адраджэнне польскай нацыянальнай культуры, пераход выкладання і выданне лекцый ва ўніверсітэце з лацінскай мовы на мову польскую. Выпрацоўваўся навуковы стыль, публікавалася навукова-асветніцкая літаратура, падручнікі па гуманітарнай праблематыцы на польскай мове.

Было б, аднак, памылкова лічыць, што развіццё польскай нацыянальнай культуры асветніцкага кірунку запаволіла беларускае і літоўскае нацыянальнае адраджэнне. Арыентацыя асветніцкай ідэалогіі на культуру нацыянальную паспрыяла дэмакратызацыі навукі, літаратуры, філасофскай думкі, мастацкай культуры. Першы даследчык беларускага нацыянальнага адраджэння, беларускі паэт Максім Багдановіч пісаў у артыкуле «За сто лет» (1911 г.): «Гэты краёвы патрыятызм выказаў сябе паміж іншым у вучоных працах, датыкаючых нашай зямлі, за што трэба сказаць дзякуй перш за ўсё Віленскаму ўніверсітэту, меўшаму шмат якіх бліскучых сіл» [Багдановіч 1993: 209].

Асветніцкая філасофія і культура былой Рэчы Паспалітай сёння толькі паступова асвойваецца беларускай навукай і ўключаецца ў беларускі культурны кантэкст. Дамінаванне польскай, а з 30-х гадоў XIX ст. і рускай мовы ў рэгіёнах ВКЛ стала прычынай недакладных уяўленняў пра культуру і філасофію эпохі Асветніцтва як выключна польскую нацыянальную культуру. Гэтая недакладнасць вынікае з вузкага паняцця нашай культуры як толькі вербальнай, філалагічнай творчасці (кніга, журналістыка, мастацкая літаратура, дзяржаўная мова, нацыянальны тэатр) на ўзроўні афіцыйнага функцыянавання. Не ўлічвалася таксама асінхроннасць у гістарычным часе станаўлення нацыянальных культур розных народаў.

Але і XVIII – першая палова XIX ст. не былі пустымі для развіцця нашай культуры і грамадскай думкі. Бо якраз тады беларусы стварылі тыя духоўныя каштоўнасці, якія паслужылі крыніцамі для паскоранага развіцця нацыянальнай культуры – класічнай літаратуры, іншых відаў нацыянальнага мастацтва. Маецца на ўвазе традыцыйная народная творчасць – жанравае багацце фальклору, дыялектныя варыянты сучаснай беларускай мовы. А ў шырокім аспекце – беларуская нацыянальная ментальнасць.

1.3. Эпоха Асветніцтва: ідэал, парадыгма, місія

Асветніцтва, якое стала пачаткам мадэрнасці [Habermas 1985], было несумненна адным з найбольш значных паваротаў у развіцці еўрапейскай цывілізацыі, зафіксаваных у пісьмовай гісторыі. Гэта першы свецкі праект сусветнага маштабу, які прадугледжвае абмен ідэямі, ведамі, а таксама аспірацыямі калі не на паляпшэнне, дык на змяненне свету. Прычым у адрозненне ад эпохі Адраджэння ўжо не людзі ехалі або ішлі па ідэі ў новы цэнтр свету, якім называлася Італія [Hornsby 2000], але самі ідэі, народжаныя ў Парыжы або Лондане, праз сваіх носьбітаў знаходзілі ўсё новыя сферы выкарыстання [Horkheimer 2002]. Як так склалася, што Асветніцтва прынята разглядаць як нараджэнне сучаснай еўропацэнтрычнай цывілізацыі [Habermas 1985; Bauman 2000]? Што тычыцца беларускай думкі, то менавіта гэта эпоха ў нашай гісторыі звязана з узнікненнем прафесійнай філасофіі [Бабкоў 2002; Дорошевич 1971].

Аднак, і гэта трэба адзначыць ужо ў пачатку дадзенага параграфа, беларускае Асветніцтва развівалася менавіта як перыферыйная з'ява, якая, з аднаго боку, як і многае на гэтых землях, спазнялася,

а з іншага боку, служыла своеасаблівым люстэркам, што рэфлектавала дасягненні французскай, нямецкай, а ў некаторых выпадках амерыканскай думкі. У гэтай сітуацыі менавіта ў спецыфіцы ўспрымання і рэпрэзентацыі і ёсць неабходнасць пашукаць айчынную спецыфіку. І для гэтага існуе адна агульная і нават фундаментальная прычына. Гэта існаванне ўніверсальнасці самога дыскурсу Асветніцтва і яго, прынамсі, эксплікаванай абыякавасці да нацыянальных асаблівасцей. І таму, калі мы ставім пытанне менавіта пра рэгіянальную спецыфіку асаблівасцей або пытанне, якое гучыць у нашым унутраным дыскурсе: «Чым ёсць беларускае Асветніцтва?», становіцца відавочным, што чыста гісторыка-філасофскі падыход тут у чарговы раз не працуе.

Аднак, калі мы гаворым пра Асветніцтва як пра распаўсюджванне ведаў і ідэй, то гаворка вядзецца не толькі пра пашырэнне геаграфічных межаў дыскурсу, але і пра працэс экспансіі пэўнага кагнітыўнага поля на новыя тэрыторыі. Як адзначае Джузэпэ Рыкуператі: «У сваіх разнастайнасці і цэласнасці Асветніцтва не супадае ні з інтэлектуальнымі, ні з культурнымі вытокамі Французскай рэвалюцыі. Гэты еўрапейскі ўніверсальны феномен, што прыстасоўваўся да розных часавых і культурных абставін, стаў хутчэй ахвярай, чым крыніцай распаўсюджвання рэвалюцыйных мадэлей. Вядома, Рэвалюцыя запазычыла ў філосафаў ідэалагічны матэрыял, але выкарыстоўвала яго апасродкавана, змяніўшы ўсё тое, што было ў ім агульнага і ўніверсальнага» [Рикуперати 2003: 28–29].

Нават павярхоўны аналіз еўрапейскай традыцыі гаворыць пра тое, што існуе не столькі *Асветніцтва*, колькі *асветніцтвы*, якія, безумоўна, маюць карэляцыі ў французскім дыскурсе, але ідуць сваёй дарогай. На ўзроўні звычайнага разумення сутнасці Асветніцтва яго дынаміка непасрэдна звязана з развіццём адукацыі. Гэта значыць: не столькі і не толькі прадукаванне новых ведаў, колькі шырокае іх распаўсюджванне, у тым ліку і на тыя сацыяльныя групы, якія ў межах больш ранніх сістэм святлом ведаў не закраналіся. І гэты працэс можа быць апісаны не толькі з філасофскага, але і з сацыялагічнага пункта гледжання.

Ідэі нараджаюцца ў галовах асобных людзей, потым успрымаюцца бліжнім, а пасля і далёкім светам, маюць тэндэнцыі пашырэння, напрыклад, праз друкаваную прадукцыю. Адно можа мільгнуць у галаве і згаснуць, другое – захапіць гэтую галаву і памерці

разам з ёй, а трэцяе – ўваскрэснуць калі-небудзь у новую эпоху і ў іншых абставінах. І, нарэшце, тое, што мы бачым, сутыкаючыся з Асветніцтвам, ёсць амаль прамым укідам ідэй у рэальнасць. Думкі тут трапляюць на тую глебу, якая для іх падрыхтавана і таму з'яўляецца спрыяльнай.

Быць адукаваным у канцы XVIII ст. становіцца модна. А гэта значыць, што філасофія на пэўным этапе ператвараецца ў ідэалогію і менавіта ў гэтым выглядзе пачынае сваё пераможнае шэсце па Еўрапейскім кантыненце. Менавіта ў такой закаснелай форме Асветніцтва прыходзіць на землі Рэчы Паспалітай і пачынае выконваць тут не толькі пазнаваўчыя, але і іншыя сацыяльныя і ідэалагічныя функцыі, у тым ліку прапаноўвае праекты па рэфармацыі грамадства.

Асаблівая ўвага філасофскага mainstream'у да эпохі Асветніцтва абумовіла той факт, што напісана тут шмат і, напэўна, амаль усё сказана. Нібы сімвалічна крытычная інтэлектуальная гісторыя Асветніцтва звычайна пачынаецца з адказу Іммануіла Канта на пытанне *Was ist Aufklärung?* (Чым ёсць Асветніцтва?) [Kant 1948] і заканчваецца развагамі Мішэля Фуко па тым жа пытанні (*Qu'est-ce que les Lumières?*) [Foucault 1984]. Паміж двума пытаннямі-адказамі амаль дзвесце гадоў бесперапыннага філасофскага дыскурсу. Гэты ўніверсальны дыялог з'яўляецца прадметам гісторыка-філасофскага аналізу, у гэтым выпадку шматграннага і вытанчанага. І гэтыя складанасць і шматмернасць у сваю чаргу таксама абумоўлены асаблівасцямі самога еўрапейскага спосабу мыслення, паводле сваёй прыроды дыскусійнага і крытычнага.

Кожны крок, а тым больш скачок патрабуе перад- ці ў крайнім выпадку пост-асэнсавання. Дастаткова тут хаця б узгадаць бесперапыннае пераадоленне ментальных і псіхалагічных наступстваў Другой сусветнай вайны. З нашага пункта гледжання найбольш уражлівай тут будзе лекцыя-пытанне Тэадора Адорна: «Was bedeutet Aufarbeitung der Vergangenheit?[1]» [Adorno 1999], г. зн. што рабіць з негатыўным гістарычным досведам, балючымі ўспамінамі, комплексам віны, якімі да гэтага часу абцяжараны не толькі нямецкая, але і многія іншыя нацыі. Аднак, адыходзячы ад пастаўленай Адорна жорсткай звязкі Vergangenheitsbewältigung [пераадоленне мінулага] менавіта з працэсам вызвалення ад псіхапаталагічных на-

[1] Што азначае «апрацоўка мінулага»?

ступстваў Другой сусветнай вайны, мы можам паглядзець на гэту задачу з зусім нечаканага пункта гледжання. Па сутнасці, сучасны чалавек як несвядома-свядомая істота ў гэтай сваёй прамой эксплікацыі ёсць ужо феноменам XX стагоддзя (часу цякучай мадэрнасці, паводле слоў Зыгмунта Баўмана [Bauman 2000]). Суб'ектнасць, у адпаведнасці з агульным меркаваннем філасофскай супольнасці, тут ужо не класічная. «Такая характарыстыка ўтрымлівае ўяўленне пра тое, што сучасная эпоха накладае спецыфічныя рамкавыя абмежаванні на філасофскае мысленне – яна вызначае, што, уласна, наогул можа быць сёння ідэнтыфікавана як актуальная філасофія (у адрозненне ад філасофскай спадчыны, якая ўяўляе з сябе, галоўным чынам, гістарычную або адукацыйную цікавасць)». І для гэтага суб'екта цвёрдая мадэрнасць, неяк асацыятыўна спалучаецца не толькі з цвёрдасцю духу і з непарушнасцю перакананняў, але і са своеасаблівай закаснеласцю розуму, не здатнага не толькі на кампрамісы, але і на магчымасць адступлення ад прыдуманай ім схематыкі ведаў, названай потым філасофіяй.

Менавіта таму Асветніцтву і адпавядае найбольш слова *праект*, г. зн. жорсткая зададзеная сістэма поглядаў, якая прэтэндуе да таго ж быць не толькі сілай чалавека, але і дэтэрмінантнай аб'ектыўнай рэальнасцю. І ў гэтым дачыненні цвёрдая або ранняя мадэрнасць як перыяд сталення сучаснай еўрапейскай цывілізацыі ўжо на інтуітыўным узроўні можа разглядацца як прадмет забыцця і пераадолення, бо пры ўсіх несумненных дасягненнях матэрыяльнага, сацыяльнага і ідэальнага парадку падобнае праектаванне было шчодра залітае крывёю. Адначасова наша сучасная суб'ектнасць імкнецца прапусціць скрозь сябе гэтае раннемадэрнае мінулае ў выглядзе або гістарычнай памяці, або навуковых, а дакладней гуманітарных ведаў.

Аднак відавочна, што перавод спадчыны класічнай рацыянальнасці ў катэгорыю мінулага або таго, што забываецца, ніколі не быў паслядоўным і канчатковым. Калі, напрыклад, Адраджэнне цяпер, як правіла, менавіта даследуецца, то філасофскія вынікі мадэрнасці і ў сучаснай традыцыі з'яўляюцца прадметам не толькі пераадольвання, але і дыскусій, а значыць, яны актуальныя для пастаяннага пераасэнсавання. І гэтая супярэчлівасць двух супрацьлеглых памкненняў *забыць* і *ўспомніць*, мабыць, і ёсць сутнасцю не толькі самога дыскурсу мадэрнасці і Асветніцтва, але і ўсяго таго

часу, які быў зададзены гэтай новай эпохай. Як адзначаў Юрген Хабермас: «Здаўна лічыцца класічным усё тое, што непадуладнае часу; гэту сілу, аднак, сучаснае ў эмфатычным сэнсе прызнанне бярэ ўжо не з аўтарытэту мінулай эпохі, а толькі ў сапраўднасці тагачаснай актуальнасці…». І гэта першае важнае адрозненне новага часу ад папярэдніх эпох.

Як мы неаднаразова адзначалі ([Евароўскі 2008; Евароўскі 2010], параўнай [Huizinga 1950]), сярэднявечная культура была падпарадкавана зусім іншаму ўзору. Зямное жыццё было тут пададзена па вобразе і падабенстве нябеснага. Чалавек, займаючы пры нараджэнні сваё месца ў іерархіі, павінен быў удасканальвацца менавіта ў гэтых жорсткіх рамках. Змяненне свайго месца ў свеце было магчымым толькі ў выключных выпадках. І зноў жа, гэта не быў феномен свабоднага шукальніка свайго лёсу, але існаваў менавіта ў форме змены сістэмы іерархій. Каб праілюстраваць гэтую думку, прывядзём два наглядныя прыклады. Любы чалавек незалежна ад свайго паходжання мог прысвяціць сябе Богу, стаць манахам або нават святаром, але гэты акт або ўчынак заўсёды суправаджаўся абрадамі, тыпалагічна падобнымі як да таго, што мы можам назіраць пры першабытнай ініцыяцыі, так і да апісанага намі працэсу ператварэння раба ў свабоднага чалавека.

Той, хто станавіўся царкоўным служкам, не толькі выходзіў са сваёй прыроднай сям'і, адмаўляўся ад сацыяльнай стратыфікацыі, але і часта мяняў імя. Другі прыклад пры павярхоўным разглядзе можа часткова парушыць намаляваную вышэй карціну складанасці сярэднявечнай іерархіі. Так, і ў эпоху Сярэднявечча адбываліся народныя бунты і паўстанні, развязваліся грамадзянскія войны. Аднак усе гэтыя феномены былі накіраваны менавіта на ліквідацыю несправядлівасці і аднаўленне спрадвечнага парадку. Таму асабліва ў эпоху позняга Сярэднявечча настолькі папулярнымі былі самазванцы і народныя цары, бо ў выпадку перамогі таго ці іншага паўстання найбольш актуальнай была б задача стварэння новай (правільнай іерархіі), якая, бясспрэчна, з цягам часу паўтарыла б усе калізіі разбуранай сістэмы.

Debout, les damnés de la terre
Debout, les forçats de la faim
La raison tonne en son cratère
C'est l'éruption de la fin

Du passé faisons table rase
Foule esclave, debout, debout
Le monde va changer de base
Nous ne sommes rien, soyons tout [Pottier 1894][1].

Прыведзеныя намі французскія словы «Інтэрнацыянала» даюць нам зусім іншую карціну «абыходжання з рэальнасцю. Задача тут – цалкам пазбавіцца мінулага (Du passé faisons table rase) і на пустым месцы пабудаваць новае. І гэты працэс з часоў надыходу мадэрнасці можа адрозніваца не толькі ў нюансах. Сапраўды, гэты тэкст вядомага пралетарскага гімна напісаны нашмат пазней за цікавы для нас перыяд Асветніцтва і ранняй мадэрнасці, аднак той самы выпадак, калі ранейшыя пошукі, дыскусіі і філасофскія спрэчкі ператвараюцца ў чаканныя фразы і ідэалагічныя штампы, паколькі тэндэнцыі *разбурыць, каб потым пабудаваць* з'явіліся на Еўрапейскім кантыненце значна раней.

Перайначваючы вышэйзгаданыя словы Юргена Хабермаса, можна сказаць, што кожны значны крок наперад з часоў Асветніцтва становіцца актам развітання з мінулым. Новы рэжым Французскай рэвалюцыі [Venturi 1991] супрацьпастаўляе сябе старому [Tocqueville 1967]. Іммануіл Кант [Kant 1948] дзівіцца, чаму большая частка людзей, якіх прырода ўжо даўно вызваліла ад чужога кіравання, *dennoch – gerne zeitlebens unmündig bleiben; und warum es anderen so leicht wird, sich zu deren Vormündern aufzuwerfen*[2]. Прычынай гэтага Кант называе ляноту і баязлівасць і параўноўвае надыход Асветніцтва з поўнагадовасцю, са своеасаблівым развітаннем з дзяцінствам. Праз дзвесце гадоў пра гэта ж гавораць Адорна і Хоркхаймер, праўда, ужо з адценнем крытычнага пераадолення праз расчараванне[3].

---

[1] Устаньце, парыі планеты,
Ахвяры голаду і зла!
Кіпіць, імкнучыся да мэты,
Наш розум, прагны да святла!
Свет гвалту, здзекаў мы разбурым,
Ушчэнт разбурым, а на ім
Свет шчасця і дабра збудуем:
Хто быў нічым, той стане ўсім!

[2] «усё ж ахвотна застаюцца на ўсё жыццё непаўнагадовымі; з гэтых жа прычын так лёгка іншыя прысвойваюць сабе права быць іх апекунамі».

[3] «Асветніцтва, што разумеецца ў самым шырокім сэнсе, як прагрэс думкі, заўсёды было скіравана на вызваленне людзей ад страху і абвяшчэнне яго Гаспадаром і Настаўнікам. На жаль, цалкам прасветленая Зямля ззяе перамогай бедстваў. Праграма Асветніцтва стала расчараваннем свету».

Дэміфалагізацыя рэальнасці, канчатковае зняцце чараў антрапаморфнага свету заўсёды лічылася адной з галоўных прыкмет як мадэрнасці, так і Асветніцтва. Аднак гэта новая эпоха стварыла толькі новы міф і новую пасію для зачаравання, а дакладней комплекс неверыфікуемых уяўленняў, які з нейкай іроніяй і можа называцца ***новай філасофіяй***. Адным з краевугольных камянёў гэтай міфалогіі Асветніцтва можа лічыцца перфекцыянізм – або перакананне ў тым, што як і ты сам, так і ўсё тое, што цябе атачае, мае патрэбу ў пастаянным удасканальванні. І нават у часы песімізму позняй мадэрнасці, духоўных пошукаў маленькіх людзей, памкненняў інтэлігенцыі дасканаласць як дэтэрмінанта творчасці і дзейнасці ўсё ж заставалася, паколькі тады гэтая вера ў канчаткова-цудоўны свет змянілася нявер'ем, але не ў гэтае дзівоснае далёка, а ў сябе, няздольнага дасягнуць пастаўленых мэт. Тым не менш ідэал як рэгулятыў творчай дзейнасці заўсёды заставаўся. І працягваў існаваць у выглядзе ілюзорнай канструкцыі, да якой трэба было б імкнуцца, сыходзячы цяпер у ірацыянальную сферу.

У цікавую для нас эпоху Асветніцтва і грамадскія адносіны і рэфлексуемыя над імі канструкцыі прымаліся як рацыянальныя, а значыцца, не былі надзвычай адмысловымі. Чорнае здавалася чорным, белае – белым, ісціна знаходзілася ўнутры высновы, а ідэал дасканаласці размяшчаўся недзе побач, у любым выпадку ў блізкай філасофскай перспектыве. Тут старое разбураецца, з дзяцінствам развітваюцца дзеля нечага новага, што яшчэ не існуе. Усе астатнія спрэчкі і дыскусіі ўнутры з'яўляюцца мадыфікацыямі перманентнага рэвалюцыйнага працэсу, дзе прафаннае ператвараецца ў сакральнае не праз дыялог з вышэйшым і духоўным, але праз цалкам прыземленую спекулятыўную або практычную дзейнасць: для адмаўлення і звяржэння мінулага, і найперш, «традыцыі» праз «дасціпнасць ператварэння мінулага ў асадак сучаснага…».

Прычым гэты «рэвалюцыйны» працэс закранае не толькі сацыяльную сферу, але, прынамсі, можа быць апісаны ў чатырох асноўных іпастасях. Па-першае, гэта ***пераўтварэнне Сябе*** ў тым ліку праз пошукі рацыянальных і маральных асноў самога філасофствавання як персаналісцкага працэсу. Па-другое, гэта шматлікія ***адукацыйныя праекты***, само Асветніцтва ў вузкім значэнні гэтага слова. Па-трэцяе, гэта вышэйзгаданыя сацыяльныя інтэнцыі ***разбурыць і пабудаваць наноў***. І, нарэшце, ***навука*** [Стёпин 2000]

як магчымасць разумення і, зноў жа, сацыялізацыя прыроды і падпарадкоўванне яе патрэбам чалавека.

Нашыя вышэйпрыведзеныя развагі з'яўляюцца агульным запытам адносна цікавай для нас праблемы канцэптуалізацыі інтэлектуальнага фону беларускага Асветніцтва. Больш за тое, па сваёй структуры вышэйнамаляваная карціна ёсць шмат у чым толькі канатацыяй назапашвання ўласнай эрудыцыі і ў якасці філасофскай схемы з цяжкасцю можа быць дастасавана да нашага рэгіёна. Тут мы яшчэ раз падкрэсліваем, што ў гэтым еўрапейскім працэсе «асвятлення сусвету» Беларусь так і застаецца недзе на памежжы або нават далёка за ім.

Так, студэнты Стэнфардскага ўніверсітэта прааналізавалі 55 тысяч лістоў, напісаных 6400 вядомымі рэспандэнтамі з 1700 па 1749 год, і склалі своеасаблівую карту «La Republique des Lettres» («Рэспубліка лістоў»). Карта-папярэдніца сучасных «сацыяльных сетак», складзеная ў Стэнфардзе, добра адлюстроўвае, якія тэрыторыі ў першай палове XVIII ст. уваходзілі ў «культурную і навуковую Еўропу». І гэтыя даследаванні зноў паказваюць, што Асветніцтва ў заходнееўрапейскай думцы нібы спыняецца ва ўсходніх прыгарадах Берліна [Mapping …2012], параўнай [Snopek 1999; Wolff 1994]. На фармальна філасофскім узроўні месца ўсходнееўрапейскай філасофіі ў сістэме «La Republique des Lettres» нябачнае хаця б таму, што ўвесь гэты шырокі дыскурс цалкам паспяхова абыходзіцца як без цікавых для нас постацей творцаў з Вільні і Полацку, так і без іх ідэй. Гісторыя пытання, што налічвае, мабыць, не адну сотню старонак, традыцыйна самадастатковая без гэтых перыферыйных момантаў [Wolff 1994].

З гэтага пункта гледжання феномен экспансіі матрыцы Асветніцтва за межы рэгіёна нараджэння азначае мадыфікацыю феномена.

Перыферыя Асветніцтва не ёсць толькі геаграфічным паняццем. Перыферыяй становяцца ўсе сферы, якія мусяць падпарадкоўвацца розуму. Эмоцыі і ўяўленне ўтвараюць блізкую перыферыю разумнай душы альбо чалавечай свядомасці. Вёска і традыцыйная культура ўтвараюць сацыяльную і культурную перыферыю. Нееўрапейскія (дзікія, прымітыўныя, натуральныя, негістарычныя) народы ўтвараюць прасторава-гістарычную перыферыю. Перыферыя вяртае ў цэнтр шматлікія контрасветніцкія ідэі і праекты.

Розум у гэтым супрацьстаянні становіцца не толькі інструментам крытыкі і рацыяналізацыі, але і інструментам каланізацыі, часцяком успрымаецца як чужая, каланіяльная сіла, яму супрацьпастаўляюцца контрасветніцкія праекты, якія імкнуцца паставіць пад пытанне сам розум [Бабкоў 2002: 13].

Гэты працэс змянення і перараджэння ўжо можа быць апісаны ў дачыненні да гісторыка-філасофскага разгляду інтэлектуальнай гісторыі Беларусі. Ён набывае тут шэраг цікавых вынікаў. І першае, на што тут неабходна звярнуць увагу, – гэта асобныя, а шмат у якіх выпадках і істотныя, адрозненні паміж тым, што ідэалагічна дэкларуецца і як абвешчанае існуе ў канкрэтных умовах – гістарычных, сацыякультурных, геаграфічных, цывілізацыйных.

Ранняя Мадэрнасць, што абвясціла сваім дэвізам Асветніцтва, – гэта, відавочна, не толькі царства новага парадку, але і новых людзей іншай генерацыі, што замянілі тытанаў Адраджэння. Своеасаблівым палітычным маніфестам гэтага руху, што пачынаючы з сярэдзіны XVII ст. атрымаў назву *La République des Lettres (Рэспубліка лістоў)*, можа быць наступная цытата, якая датавана 1780 годам і належыць пяру рэдактара штогодніка *Histoire de Ia Republique des Lettres en France* [Bachaumont 1777]:

У горне ўсіх гэтых урадаў, што вырашаюць лёс людзей, у лоне шматлікіх дзяржаў, якія ў большасці сваёй дэспатычна кіруюцца суверэнамі або магістратамі, аўтарытэт якіх распаўсюджваецца на людзей і іх маёмасць, існуе нейкая імперыя, што пануе толькі над грамадскай думкай, [імперыя], якую мы з гонарам называем рэспублікай. Называем так таму, што яна захоўвае пэўную незалежнасць, і таму, што гэта амаль яе сутнасць, каб быць свабодным. Гэта імперыя таленту і думкі. У акадэміях з'яўляюцца яе трыбуналы, людзей вітаюць дзякуючы іх таленту, які лічыцца галоўнай іх вартасцю. Іх рэпутацыя і ёсць іх званнем. ... яны, калі хочаце, пэўнага кшталту сіроты, якім фартуна робіць негацыю тых адрозненняў, што яны атрымліваюць згодна з паходжаннем. Яны ўтвараюць сутнасці дзякуючы сваім акадэмічным заслугам і атрымліваюць рэпутацыю як самы каштоўны брыльянт, які толькі ёсць у вялікіх дзяржаў зямлі [Daston 1991: 367–368].

Рэспубліка тут супрацьпастаўляецца імперыі, прыгнёт – свабодзе, і, нарэшце, канстатуецца відавочная па сваёй банальнасці рэч – розум робіць чалавека не толькі свабодным, але і аўтаномным і нават ставіць яго вышэй за сацыяльную іерархію. Аднак цы-

тата, якая можа здавацца годным заканчэннем для любога артыкула, прысвечанага гэтай знамянальнай эпосе, толькі становіцца прэлюдыяй да новага шэрагу разваг, дзе выдуманая гісторыя змяняецца на генеалогію, паколькі сама гэтая іерархія, якая ва ўмовах завяршэння сярэднявечча і нараджэння мадэрнасці неяк не спяшалася сыходзіць у нябыт, ставілася да гэтых новых мысліцеляў, што лічылі сябе свабоднымі, больш празаічна.

Так *Der Statt Straßburg Kleiderordnung* (Страсбургскі дрэс-код) 1628 года [Der Statt Straßburg 1660] прылічваў вучоных да заможных гараджан. З гэтага нечаканага пункта гледжання можна разглядаць мальераўскага *Le bourgeois-gentilhomme* («Мешчанін у дваранстве»), напісанага, дарэчы, на паўстагоддзя пазней [Molière 1670]. На першы погляд, мы маем супярэчнасць, бо крыніца «святла» з пазіцыі таго часу знаходзілася на адной арбіце з тымі, хто да яе імкнуўся. Аднак гэтая супярэчнасць здымаецца пры разглядзе новых момантаў.

Перш за ўсё, пракламацыя Рэспублікі Лістоў можа ўказваць на чарговы этап развіцця чалавечага разумення, што ідзе ад канкрэтнага да абстрактнага, калі ў адпаведнасці з яўным ілюзорна-замяшчальным прынцыпам чалавек пачынае будаваць новую сістэму, якая ў выпадку рэспублікі вучоных, яшчэ захоўваючы ўсе найбольш важныя алюзіі да рэальнай саслоўна-іерархічнай сістэмы, уключае ў яе структуру адрозныя ад рэальных адзнакі. Пры гэтым трэба ўлічваць, што ў часы ранняга Асветніцтва філасофская думка ўжо ведала тое, што называецца ўтопіяй (Кампанела, Томас Мор), г. зн. уменне ствараць мадэлі нейкага зямнога перад-раю, у якіх могуць заснуць усе актуальныя інтэнцыі і задавальненні. З гэтага пункта гледжання Рэспубліку Лістоў можна разглядаць як правобраз сучаснай мадэлі грамадства, заснаванага на ведах, – калі не ўтопіі, дык нейкага ідэалу, ужо тым апрыёры непадобнага на тыя вынікі, што мы можам дасягнуць.

Наступным важным момантам, які варта адзначыць, з'яўляецца тое, што менавіта з гэтага моманту мы можам смела ўводзіць у наш катэгарыяльны апарат паняцце інтэлектуала [Aron 1968] і датаваць пачатак функцыянавання таго «інтэлігенцкага комплексу», які мы будзем падрабязна разглядаць у наступнай главе. Па сутнасці, як усе рускія і беларускія шуканні сярэдзіны XIX–XX стст., так і пошукі звышчалавека ў духу Фрыдрыха Ніцшэ ўпіраюцца ў гэтую

асветніцкую ўтопію чалавека разумнага, які стаіць не толькі над іншым біялагічным светам, але і над усімі тымі, хто жыве згодна з традыцыямі і саслоўнымі забабонамі і з вышыні гэтай пазіцыі яшчэ не дарос да таго, каб быць проста чалавекам.

Пэўныя ўскосныя алюзіі да рускай інтэлігенцыі дае і сам Страсбургскі дрэс-код, які вызначае рэальнае месца гэтай новай інтэлектуальнай супольнасці, падобна да таго, як вызначаецца месца разначынцаў у Расійскім табелі аб рангах. Аднак наша параўнанне з гэтымі познімі праявамі інтэлектуальнага служэння ўсё ж з'яўляецца даволі нязграбнай аналогіяй менавіта таму, што ў перыяд Асветніцтва сама гэтая значнасць мела рэальнае, строга прэзентысцкае і прызнанае ў грамадстве значэнне. Той рацыянальны прадукт, які стваралі інтэлектуалы эпохі Асветніцтва, па волі лёсу супаў з, магчыма, не зусім тоеснымі, але відавочна кагерэнтнымі інтэнцыямі супольнасцей Еўропы, што мелі ўладу. Мы маем на ўвазе змены светапоглядных установак самога кіруючага класа (дваранства), што адбываліся ў Заходняй Еўропе на працягу XVII ст., вынікам чаго модным становіцца *культ галантнасці*.

У сацыяльнай тэорыі ёсць разуменне двух тыпаў рэвалюцыйных трансфармацый. Мы кажам пра рух зверху або рух знізу. Гэта значыць, акрамя руху мас, а дакладней пэўнага слоя разначынцаў, што выступае ад імя народа, існуе так званы рух зверху. Калі ў трансфармацыі зацікаўлены тыя, хто і так мае амаль усё. У ранняй мадэрнасці рух да роўнасці (эгалітарызм) спалучаўся з імкненнем быць ветлівымі і мець добрыя манеры. Мы яшчэ раз падкрэсліваем той факт, што мадэрнасць упершыню ў гісторыі развіцця еўрапейскай цывілізацыі адмовілася ад разумення грамадскай дынамікі як натуральнага працэсу. Больш за тое, сама дынаміка як парушэнне прынцыпу спрадвечнасці была галоўнай навацыяй Асветніцтва. Як можна змяніць грамадства? Або сілай, або хітрасцю. І ў дадзеным выпадку іншай формай увасаблення хітрасці рабіліся веды. А вальнадумства (свядома або не) ахіналася арэолам адукаванасці і вытанчанасці, ператвараючыся ў тое, што было модным з пункта гледжання прывілеяванага спажыўца прадуктам.

Не роўныя паводле статусаў саслоўнага падзелу грамадствы маглі стаць роўнымі менавіта праз агульнасць выхавання (*politesse*). Вяртаючыся зноў да мальераўскага *Le bourgeois-gentilhomme*, можна

адзначыць, што гэта самая ветлівасць сапраўды заняла сярэдняе месца, аднолькава жаданае і зверху і знізу. І калі той рух знізу, з якога смяяўся Мальер, больш-менш зразумелы, то так званы рух зверху патрабуе дадатковага тлумачэння.

Вяртаючыся да Сярэднявечча варта яшчэ раз нагадаць, што асноўным абавязкам дваранства была абарона свайго Уладара. А яго высакароднасць вызначалася праз належнае або, можа, нават звыш чым належнае выкананне гэтых функцый. Гэта значыць, што ў часы сярэднявечча, у тым ліку і беларускага, пры апісанні статусу ідэальнага князя асноўнымі звычайна лічыліся яго здольнасці ваяра, і толькі невялікая частка ўвагі надавалася яго бацькоўскім здольнасцям. Згадваючы, напрыклад, «Павучанне Уладзіміра Манамаха» і яго развагі пра вобраз ідэальнага князя, мы разглядаем Манамаха як сярэднявечнага мысліцеля. З іншага боку, калі мы будзем весці гаворку не пра наша разуменне старарускага тэксту, а пра магчымую самарэфлексію аўтара, то тут на першы план выходзяць менавіта бацькоўскія функцыі, калі ён на правах кіраўніка клана, які ў тых канкрэтных умовах замыкае на сябе старарускую дзяржаву, павучае сваіх падданых, нібы ўласную сям'ю.

Тое ўскладненне грамадскага жыцця, што, магчыма, з пэўным традыцыйным спазненнем, але ўсё ж адбываецца на землях Усходняй Еўропы, прыводзіць у тым ліку і да прафесіяналізацыі ваеннай сферы дзейнасці. Армію ў бой цяпер ужо вядуць палкаводцы, якія пакідаюць за каранаванымі асобамі толькі фармальныя функцыі военачальнікаў. І ў гэтых умовах вытанчанасць манер і выхаванасць пачынаюць замяняць ранейшыя здольнасці вайскоўца. Адточванне ўмення забіваць замяняе мастацтва Асветніцтва.

Scientia potentia est[1]. Моц зброі і аўтарытэт традыцыі замяняюць веды. Замяняюць менавіта ў дзвюх сваіх іпастасях. Перафразуючы Бэкана ва ўмовах росту недаверу да старой сістэмы іерархічнай стабільнасці, веды сапраўды становяцца новай сілай, не толькі вызвалення чалавека, але і кантролю над ім.

Веды, што з'яўляюцца ўладай, цяпер не маюць межаў, як у панаволенні свету стварэнняў, так і ў яго пакланенні ўладарам Свету. Яно служыць усім мэтам буржуазнай эканомікі як на фабрыках, так і на полі бою. Усё цяпер дзеля волі і жадання прадпрымаль-

[1] Веды – сіла.

нікаў, незалежна ад іх паходжання. Каралі кіруюць тэхналогіяй не так непасрэдна, як гандляры. Гэта настолькі ж дэмакратычна, як і эканамічная сістэма. Тэхналогія – сутнасць гэтых ведаў [Horkheimer 2002: 11].

Тэхналагічны аспект, а таксама шмат у чым тоесны яму працэс развіцця навукі ўжо на школьным узроўні з'яўляюцца візітнай карткай філасофіі Новага часу. Суровая логіка грамадскага руху сацыяльнай прасторы Заходняй Еўропы патрабавала ўсё больш рэсурсаў, і тое, што яшчэ некалькі стагоддзяў назад здавалася проста цацкай, станавілася сродкам павелічэння капіталу і спажывання. А гэта азначае, што Асветніцтва, кажучы словамі К. Маркса, дае пачатак апрадмечванню (*vergegenständlichen*) рэальнасці, таго глабальнага працэсу, зеніт якога назіраем цяпер. Чалавек як вяршыня Божага тварэння таксама ператвараецца ў чарговы аб'ект Універсума, які павінен падпарадкоўвацца тым жа законам, што і астатнія прадметы.

Агульным з'яўляецца самаразгляд філасофіі як універсальнай навукі. Сапраўды, зварот да апошніх асноў свету, праца з катэгорыямі, усеагульнымі паводле іх выкарыстання, стварае ілюзію татальнага пранікнення філасофіі ва ўсе часы сацыяльнай рэальнасці. Аднак, з іншага боку, універсальнасць дыскурсу можна супаставіць з элітарным характарам самой навукі. Веды не для ўсіх – гэта ёсць як самавызначэннем філасофскай супольнасці, так і традыцыйным поглядам на яе звонку. І нават на фармальным лагічным узроўні паміж першым і другім бачная супярэчнасць. Калі вяртацца ў сферу суб'ектыўнага, то апрадмечванне свету, што разглядаецца як сацыяльна-неўсвядомленае будаўніцтва, ператварае свет з сакральнага ў распрадмечаны з аўтаномнымі прасторай і часам і пустэчай, якая з перыяду ранняй мадэрнасці атачае чалавека. Тэхналогія і тыя рэальныя вынікі, што яна ўключала ў сістэму свету, менавіта ў дыялектыцы апрадмечвання і распрадмечвання яшчэ доўга заставаліся доляй менавіта прасторы Заходняй Еўропы. Але паступова да мадэрнасці далучаецца мадэрнізацыя або своеасаблівае прымушэнне да мадэрнасці. Гэты працэс працягваецца і цяпер, захопліваючы ў сваю арбіту апошнія не далучаныя яшчэ супольнасці.

Аднак на гэтай канатацыі еўра-відавочнага ўсё ж, напэўна, рана ставіць кропку. У тых канкрэтных умовах канца XVIII – сярэдзіны

XIX ст., калі беларуская думка станавілася на шлях Асветніцтва, да сур'ёзнай мадэрнізацыі заставалася яшчэ стагоддзе. Грамадства ўяўляла з сябе ўжо знаёмую нам структуру слоенага пірага, а рэцыпіенты гэтых ідэй не толькі былі меншасцю, але і не мелі перад сабой задачы той жа самай мадэрнізацыі. Па сутнасці, на былых землях Вялікага Княства Літоўскага мы сутыкаемся з вядомай нам яшчэ па перыядзе Адраджэння сістэмай фундатарства, калі тыя, хто меў уладу і грошы, часам фінансавалі людзей, чые ідэі аб'ектыўна разыходзіліся з іх саслоўнымі інтарэсамі. Разглядаючы дасягненні культуры Асветніцтва з улікам магчымых механізмаў яе экспарту, неабходна рабіць акцэнт менавіта на гэтых змешаных формах, калі цікавасць для патэнцыйных спажыўцоў уяўлялі не чыстыя ідэі (не, тым больш, магчымыя шляхі іх практычнай рэалізацыі), але сам той своеасаблівы спектакль, удзел у якім лічыўся павевам часу, той самай модай, ігнараваць якую заўсёды лічылася дрэнным тонам.

У сітуацыі зараджэння Асветніцтва грамадскае служэнне і навуковая дзейнасць шмат у якіх выпадках паспяхова спалучаліся з салонным перформансам або, кажучы больш адкрыта, дзейнасцю, падобнай у нечым да ролі сярэднявечнага блазна. Прычым гэты феномен характэрны не толькі для айчыннай рэальнасці, але і для ранніх этапаў французскага Асветніцтва (эпохі старога парадку), якія ў гэтым дачыненні з'яўляюцца класічнымі [Tocqueville 1967]. Адным з месцаў сустрэч публікі з розумам лічыліся салоны [Kale 2004] – своеасаблівыя месцы, дзе камунікаванне спалучалася з іншымі формамі баўлення вольнага часу [Goodman1994; Goodman 2004; Goodman 2009]. Прывядзём для прыкладу адну цікавую цытату. Апісваючы «салонны перыяд» французскага Асветніцтва, Антуан Лілці адзначае, што:

«Жанчыны тут іграюць ролю, што з'яўляецца для іх традыцыйнай у прыдворнай супольнасці. Абараняючы, яны дзейнічаюць на карысць той ці іншай персоны, мабілізуючы міністраў або прыдворных. Няхай гаворка будзе весціся пра тое, каб пазбягаць удараў цэнзуры, выратаваць смелага аўтара ад Бастыліі, атрымаць аўдыенцыю або пенсію, дамагчыся месца ў Акадэміі, забяспечыць месца ў добрай кампаніі. Ва ўсіх гэтых выпадках падтрымка дзейснай апякункі неабходная...» [Lilti 2005: 434].

Салон і клубнае жыццё напрыканцы старога парадку ў Францыі становяцца найбольш спрыяльным асяродкам для функцыя-

навання ідэй Асветніцтва. Філосафы тут выступалі адначасова ў якасці мадэратараў клубных размоў, а таксама той «разынкі», што прыцягвала публіку ў той ці іншы салон, даючы яго трымальнікам (а ў большасці выпадкаў трымальніцам) пэўную долю прыбытку. Публікацыя кніг і іншая дзейнасць, якая намі звычайна асацыюецца з Асветніцтвам, яшчэ доўгі час заставалася нейкім другасным вынікам, які прыносіў не столькі прыбытак, колькі страты, а дакладней нейкія прэзентацыйныя выдаткі для павышэння рэйтынгу філосафа і таго салона, які ён не толькі ўпрыгожваў, але, выкарыстоўваючы ўжо спекулятыўныя сродкі той эпохі, менавіта ***асвятляў***, саграючы і адукоўваючы публіку святлом розуму. Бо менавіта ў гэтым канкрэтным значэнні *Lumières* [Daston 1991; Aron 1968; Kale 2004; Good-man 2004; Goodman 2009] і зараджалася ў пачатку XVIII ст. разглядаемая намі інтэлектуальная плынь.

Асветніцтва як канцэпт непарыўна звязана са своеасаблівай метафізікай святла. Аднак ужо на семантычным узроўні (у розных версіях і нават на розных мовах) святло адлюстроўвалася адметным чынам. Мы можам казаць пра «чыстае святло розуму» французскага Lumières або пра нейкую скіраванасць на прасвятленне рэальнасці нямецкага die Aufklärung, ці на прыярытэт імкнення змяніць падобных да сябе праз польскую Oświatu або беларускае Асветніцтва. Калі ў сваёй класічнай і секулярнай версіі французскага Асветніцтва крыніцай Святла (Святла Розуму) лічыўся філосаф як новая асоба, што супастаўлялася па сваім cogito з Богам, дык па меры распаўсюджання гэтай плыні мэта і напрамкі свячэння пачынаюць адрознівацца.

Атрымліваецца, што ў адрозных нацыянальных традыцыях Асветніцтва разумелася па-рознаму. *Якая мэта такога выпрамянення святла?* У імкненні вылучыцца, пазначыць свою ганарыстасць, атрымаць дзякуючы сваёй прыдуманай здольнасці нейкія сацыяльныя або маральныя даброты, ці, сапраўды, замяніць Бога, перадаўшы яго «паўнамоцтвы» дасканаламу, але чалавечаму розуму. Усе гэтыя падыходы ці спробы, вядома, маюць адзіны родавы корань, але, відавочна, даюць вынікі ў розных кірунках. У дадзеную метафізіку святла выдатна ўпісваецца і каталіцкая асвета [Printy 2009; Miller 1978; Mckenna 1981; Lehner 2010a; Lehnerb 2010; Klueting 1993], паколькі вучоны або філосаф можа быць не толькі

крыніцай святла, але і своеасаблівым люстэркам, у якім адбіваецца мудрасць, што ідзе ад Бога[1].

Калі гаварыць пра Беларусь, то тут у эпоху Асветніцтва існавалі дзве асноўныя адукацыйныя ўстановы – Віленскі ўніверсітэт [Bieliński 1899; Viliūnas 2008] і Полацкі езуіцкі калегіум [Materyały do dziejów 1905]. Трэба адзначыць, што ў беларускай і літоўскай гісторыка-філасофскай традыцыі тыя напрамкі, што развіваліся ў Вільні, даўно і безумоўна звязваюцца з асветніцкімі павевамі (больш нямецкімі, чым французскімі [Viliūnas 2008]), найперш дзякуючы таму фактару, што прасочваецца моцны і непасрэдны ўплыў на гэты напрамак думкі французскіх ідэалаў і нямецкіх адукацыйных прататыпаў. Абодва гэтыя маркеры ў межах еўрапейскага філасофскага дыскурсу заўсёды разглядаліся ў якасці галоўных ўзораў Асветніцтва. Аднак у гэтую, на нашу думку, крыху адназначную схему можна ўнесці пэўныя нюансы, паколькі Асветніцтва, што прыйшло на нашыя землі, як іншыя эпохі і класіфікацыі, мела складаную і нават мазаічную канструкцыю. Больш за тое, з пазіцыі вышэйазначанай дапушчальнасці каталіцкага Асветніцтва мы можам па-новаму паглядзець на інтэнцыю Контррэфармацыі на беларускіх землях.

Заснаваны ў 1534 г. езуіцкі ордэн меў на мэце менавіта працу [Olin 1992] сярод парафіян, прычым не толькі па распаўсюджанні асноў веры, але і адукацыі наогул [Hughes 1892; Schwickerath 1903; Donnelly 1934]. Гэта адукацыя працягвала будавацца на традыцыйных для каталіцтва прынцыпах. Нагадаем, што дактрына пратэстантызму адным са сваіх краевугольных камянёў ставіла задачу прыбраць усё тое, што стаіць паміж чалавекам і Бібліяй. Аднак, у строгім сэнсе гэтага слова, такімі пасрэднікамі, з пункта гледжання ўжо як каталіцызму, так і праваслаўя, з'яўляюцца не толькі Святое Пісанне, але і ўсё тое, што створана Богам, і ў першую чаргу прырода. Тут мы можам нагадаць тэзіс Ігнація Лаёлы [Höpfl 2004] –

[1] У рэчышчы нашых разваг пра каталіцкія асветніцкія інтэнцыі ўяўляюць цікавасць вынікі, атрыманыя С. Л. Ёсыпэнкам пры аналізе ўкраінскай (у гэтым выпадку ўжо чыста праваслаўнай) культуры эпохі ранняга мадэрну [Йосипенко 2008]. Аўтар пераканаўча паказвае, што гэтая кагнітыўная структура, нягледзячы на ўсе яе супярэчнасці і знешнюю непадобнасць да кананічных «секулярных» узораў, не толькі не была прадуктам мадэрну наогул і Асветніцтва ў прыватнасці, але і ўяўляла з сябе нейкі трэці шлях, што пераадольваў крайнасці радыкальнага Асветніцтва.

бачыць Бога ва ўсіх рэчах [Hughes 1892]. Такім чынам, калі ставіць за мэту адукацыі ўмацаванне ў чалавеку праўдзівай веры, то гэта мэта магла дасягацца і праз пашырэнне ведаў пра свет, які з пункта гледжання каталіцызму ўсім сваім зместам пацвярджае як веру ў Бога, так і праўдзівасць усёй каталіцкай дактрыны. Дадзенай мэце, у прыватнасці, была падпарадкаваная езуіцкая сістэма адукацыі, якая праз сістэму так званых калегіумаў спрыяла распаўсюджанню адукацыі на велічэзнай прасторы ад Японіі да Амерыкі. Асаблівасцю гэтай сістэмы было, у прыватнасці, тое, што ўсе навучальныя ўстановы працавалі па адзінай праграме і падпарадкоўваліся агульным правілам арганізацыі. Мы яшчэ раз падкрэсліваем, што галоўнай мэтай езуіцкай сістэмы адукацыі не была так званая хрысціянская апалагетыка, аднак атрыманне, хай сабе і не сістэматычных, але ведаў пра прыроду, матэматычныя заканамернасці, этыку, грамадскае жыццё. Такім чынам, адным з вынікаў Контррэфармацыі былі зародкі таго, што ў пазнейшай і развітой форме перарасло ў дактрыну Асветы.

Вяртаючыся да дылемы праграм Віленскага ўніверсітэта і Полацкага езуіцкага калегіума, неабходна адзначыць, што, нягледзячы на светапоглядныя адрозненні, сама сутнасць праграм і ўніверсітэта, і калегіума была падобнай і падпарадкоўвалася адзінай мэце – пашырэнню ведаў. З пэўнай доляй тэарэтычнасці можна казаць пра тое, што навучанне філасофіі ў Віленскім універсітэце дабраслаўлялася святлом чалавечага розуму. Калегіум схіляўся да каталіцкай адукацыйнай парадыгмы (Ratio Studiorum [Farrell 1938]), якая больш абапіралася не на самастойнае спасціжэнне асноў светабудовы, але на сістэматычнае завучванне ўжо гатовых узораў [Hughes 1892; Schwickerath 1903; Donnelly 1934].

Разглядаючы феномен беларускага Адраджэння, мы ўжо адзначалі пэўную ўмоўнасць дастасавання атрыбутаў асветніцтва да друкарскай дзейнасці Францыска Скарыны. І тут пры абгрунтаванні гэтага тэзіса мы таксама выкарыстоўвалі менавіта сацыялагічны крытэрый. Інтэнцыі быць кімсьці і нават прамая сама-дэкларацыя праз тэксты не толькі імкнуцца быць, але і з'яўляцца, напрыклад, прарокам ці асветнікам з пункта гледжання распаўсюджвання тых ці іншых ідэй у грамадстве шмат у якіх выпадках не азначаюць нічога. Так, у часы Скарыны невялікая колькасць людзей, што ўмелі чытаць, дарагоўля самой тэхналогіі істотна звужалі кола спажыўцоў падобнай прадукцыі. Прычым звужалі з дзвюх прынцыповых

пазіцый. З аднаго боку, вялікая колькасць насельніцтва ВКЛ была зусім не зацікаўленая ў набыванні кніг, з іншага – фізічна не магла іх купіць. У разглядаемую намі эпоху Асветніцтва сітуацыя ненашмат змянілася. Прычым гэта тычылася не толькі нашага рэгіёна, але і Заходняй Еўропы. Сімвалічнае поле таго, што мы называем Асветніцтвам, было абмежавана не толькі прамым скепсісам яго носьбітаў наконт усходніх ускраін Еўрапейскага кантынента, але і рэальным полем распаўсюджання гэтага комплексу ведаў унутры класічнага арэала асветніцкай думкі. Як адзначае Конар Вокер:

Трохі больш за дзесяцігоддзе назад Яўген Вэбер напісаў даследаванне з інтрыгуючай назвай «З сялян у французы: Мадэрнізацыя Сельскай Францыі, 1870–1914». Кніга пераканаўча дакументуе тэзіс, што большасць жыхароў вёсак і маленькіх гарадкоў не лічылі сябе членамі французскай нацыі прынамсі да 1870 года, а шмат у якіх выпадках – да Першай сусветнай вайны. Часткова выключаючы вобласці на поўнач і ўсход ад Парыжа, інтэграцыя сельскай мясцовасці ў французскую сацыяльную і палітычную сістэму была вельмі мудрагелістай. Тыповая вёска была фізічна, палітычна і культурна ізаляванай. Знакамітая дарожная сетка была пераважна касцяком, што спалучаў галоўныя гарады з Парыжам, але не прапаноўваў пад'язных шляхоў да вёсак [Connor 1990].

Нават у той частцы грамадства, што ўмела не толькі чытаць, але і рэфлексаваць над прачытаным, прыярытэты розных жанраў літаратуры ў Францыі XVII–XVIII стст. былі зусім не такімі, якімі здаюцца нам з вышыні сённяшняга дня. Прывядзём адзін характэрны прыклад. Французскі гісторык Даніэль Марнэ ў пачатку XX ст. дэталёва даследаваў каталогі прыкладна пяцісот прыватных бібліятэк канца XVII ст., і толькі ў адным ён знайшоў усяго адну кнігу Русо [Mornet 1910].

З іншага боку, такі прыклад з сацыялогіі літаратуры, мабыць, гаворыць не ўсё пра гісторыю распаўсюджвання ідэй Асветніцтва. Мадэрнасць пачыналася з эпохі, калі дзейнасць па пераўладкаванні грамадскага парадку заняла сваё належнае месца. Любая актыўнасць па пераўтварэнні грамадскай светабудовы, безумоўна, патрабуе высокай ступені сацыяльнай мабілізацыі. І калі нават пэўны суб'ект быў асуджаны заставацца *le bourgeois gentilhomme* [Molière 1670], гэта не перашкаджала яму дзейнічаць у духу і рэчышчы ідэй, пазначаных у разумных і недаступных для яго разумення кнігах

асветнікаў. (Або не дзейнічаць, як гэта адбывалася ў выпадку вядомых са школьных падручнікаў узаемаадносін расійскай імператрыцы Кацярыны II з французскімі асветнікамі. Чытаючы іх творы і запрашаючы іх у госці, яна не выпускала гэтыя «крамольныя ідэі» за межы свайго двара.)

Такім чынам, пры аналізе сацыякультурнага комплексу Асветніцтва мы атрымліваем дастаткова складаную матрыцу, дзе традыцыйны філасофскі падзел на першаснае–другаснае не паддаецца цалкам выразнай эксплікацыі. Амаль заўсёды ідэі бяруцца з рэакцыі на навакольны сацыяльны стан рэчаў, але выдатныя асобы здольныя канцэптуалізаваць і тое, што яшчэ толькі наспявае. З іншага боку, агорнутае ў філасофскую форму грамадскае несвядомае не адразу і не цалкам успрымаецца свядомасцю гэтага ж грамадства, а становіцца нейкім дэвізам той ці іншай палітычнай эліты зноў жа праз не вельмі выразныя механізмы, якія дзейнічаюць на гэтае ж несвядомае, падштурхоўваючы яго да мабілізацыі. Такім чынам, адукаваная меншасць мае ўсе шанцы за кошт сваёй інтэлектуальнай або сацыяльнай перавагі навязаць сваю волю маўклівай большасці, прымушаючы яе або цярпець навацыі, або, па прыкладзе той жа французскай Вандэі, неўсвядомлена і, мабыць, безнадзейна ім супраціўляцца.

Завяршальным прыкладам у духу распачатага раскрыцця механізма экспансіі мадэрнасці з'яўляецца прынятая ў 1791 г. Сеймам Рэчы Паспалітай *Ustawa Rządowa z dnia 3 maja* [Ustawa rządowa …1791], больш вядомая нам як Канстытуцыя 3 мая 1791 года [Davies 1982a]. З'яўляючыся гістарычна апошнім значным дакументам, выдадзеным гэтай супольнай дзяржавай польскага, беларускага і літоўскага народаў, яна адначасова стала першым падобным актам, прынятым на прасторах Еўропы.

Агульнапрынята разглядаць гэтую Канстытуцыю як прамую рэцэпцыю ўсяго комплексу ідэй Асветніцтва па правільнай перабудове соцыуму [Hillar 1992; Lukowski 1994], дададзім ад сябе – распрацаваную не для самай перадавой на нашым кантыненце сістэмы грамадства. З гэтага боку і сам дакумент, і яго прамыя алюзіі да самых глыбінных слаёў гэтай новай філасофіі наглядна паказваюць, што апісаны намі механізм укіду ідэй, відаць, ніколі не быў проста гульнёй, забавай і перформансам, але ўсё ж раней ці пазней знаходзіў свой шлях у сацыяльную практыку, ствараючы светапоглядныя асновы прыняцця палітычных рашэнняў. І нават

калі ў момант прыняцця, як адзначаецца ў некаторых даследаваннях, Канстытуцыя 3 мая заставалася міфам [Hillar 1992] ці нават утопіяй [Lukowski 1994], значэнне яе тым бягучым момантам не абмяжоўваецца. Для наступных гадоў тых сур'ёзных выпрабаванняў, што выпалі на долю Усходняй Еўропы, *Ustawa Rządowa*, якая ўвасабляла дасягненні Асветніцтва, стала адначасова і месцам памяці [Snyder 2003; Davies 1982a], і ідэалам, г. зн. тым, што раней ці пазней павінна было адрадзіцца. Далейшая гісторыя стала гэтаму наглядным пацвярджэннем.

1.4. Асветніцтва і яго цені

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

Але калі разглядаць Асветніцтва як пачатак Новага Часу, пачатак еўрапейскай мадэрнасці, як пачатак *рацыяналізацыі свету* – г. зн. як *праект* і як *тып мыслення*, як эпоху, падчас якой паўсталі тыя культурныя, сацыяльныя і палітычныя парадыгмы, наступствы якіх насычаюць ландшафт нашага сённяшняга існавання, дык знайсці пункт сканчэння *Асветніцкага праекта* будзе досыць праблематычна. А гэта значыць, што пытанне «Што такое Асветніцтва?» дзіўным чынам паўстае зноў і зноў; для другой паловы XX ст. дастаткова прыгадаць «Дыялектыку Асветніцтва» Тэадора Адорна і Марка Хоркхаймэра, альбо вяртанне да славутага Кантавага «Was ist Aufkläerung?» – «Што такое Асветніцтва?» у аднайменным тэксце Мішэля Фуко. Аналізуючы Кантаву пастаноўку пытання, Мішэль Фуко адзначае: «Пачынаючы ад Гегеля і ажно да Хоркхаймэра і Хабермаса – праз Ніцшэ і Макса Вэбера – філасофія заўсёды, наўпрост ці ўскосна, сутыкалася з гэтым пытаннем: чым ёсць гэтая падзея – Aufkläerung – якая вызначыла, прынамсі часткова, тое, чым мы з'яўляемся сёння, нашыя думкі і нашыя дзеянні» [Foucault 1994: 563].

У гэтым сэнсе Асветніцтва як аб'ект гісторыка-філасофскага разгляду мае парадаксальныя характарыстыкі: з аднаго боку, гэты аб'ект, пры ўсёй сваёй адмысловасці, знаходзіцца ў шэрагу іншых аб'ектаў гісторыка-філасофскага альбо гісторыка-культурнага даследавання; з другога боку, эпоха Асветніцтва, хаця і аддаленая ў часе, тым не менш сэнсава адкрытая і герменеўтычна вымкнутая ў наяўна-сучасную суб'ектыўнасць інтэрпрэтатара, інтэлектуальны інструментарый і суб'ектная пазіцыя якога апасродкавана сфармаваныя той эпохай.

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

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

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

цыі, якія мы знаходзім альбо дапасоўваем да мінулага, не могуць разглядацца як адэкватная рэальнасць эпохі.

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

Істотныя праблематызацыі і пераацэнкі эпохі Асветніцтва адбываюцца ў посткаланіяльных доследах. Так, Ліла Гандзі ў «Посткаланіяльнай тэорыі» [Gandhi 1998] звяртаецца да Кантавай метафары *дарослацці* і ідэі *ўсяго чалавецтва* і аналізуе прыхаваныя еўрацэнтрычныя і каланіялісцкія перадумовы як гэтых ідэй, так і ўсяго асветніцкага праекта як такога. Метафара (і ідэя) «дарослацці», паводле Гандзі, у Канта выступае як гістарычны крытэрый «асвечанасці», як індыкатар новай рацыянальнасці, якая вызначае гістарычны поступ усяго чалавецтва. Па-сутнасці, Кант атаясамлівае ўніверсальную рацыянальнасць чалавецтва з адмысловай гістарычна абумоўленай рацыянальнасцю «дарослага» еўрапейскага чалавека. *Дарослая рацыянальнасць* становіцца спецыфічнай каштоўнасцю еўрапейскага грамадства і дае нараджэнне шматлікім іншым апазіцыям: дарослае – дзіцячае, рацыянальнае – ірацыя-

нальнае, прагрэсіўнае – кансерватыўнае, цывілізаванае – прымітыўнае. У пэўным сэнсе новаеўрапейская рацыянальнасць структураваная гэтымі апазіцыямі і ўпершыню сама ўсведамляе сябе і сваю місію ў якасці часткі гэтых апазіцый.

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

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

Гэты новы, актыўны розум, які імкнецца «асвятліць» свет, зрабіць свет аб'ектам актыўнай перапрацоўкі і пераўладкавання, няспынна імкнецца да пашырэння сферы рацыянальнасці, і ў гэтым руху ўвесь час сутыкаецца з «неразумным». Апазіцыя розум – неразумнае становіцца істотным структурным элементам асветніцкага мыслення, вызначае практыкі рацыяналізацыі свету, ляжыць у аснове і дае пачатак шматлікім іншым ідэалагемам: дарослае – дзіцячае, цэнтральнае – правінцыйнае, рацыянальнае – эмацыйнае і г. д.

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

Калі браць пад увагу ўсю інтэлектуальную і культурную спадчыну Асветніцтва, дык уласна філасофскія працы займаюць у ёй

невялікае месца. Хаця асветнікі і выступалі пад імем *філосафаў*, Асветніцтва не стварыла *сваю* філасофію, калі пад філасофіяй разумець сістэмны і сістэматычны разгляд традыцыйнай філасофскай праблематыкі. Больш за тое, класічнае Асветніцтва было паслядоўна і праграмна антысістэматычным, сістэмнасць нагадвала схаластычную традыцыю, якая была ўлюбёным аб'ектам асветніцкай крытыкі. Асветніцтва было надзвычай крытычным і да новай, рацыяналістычнай філасофіі XVII ст., – філасофіі Дэкарта, Лейбніца, Спінозы. Прызнаючы за ёй некаторыя істотныя дасягненні, у прыватнасці Дэкартаў прынцып метадалагічнага сумневу, асветнікі не пагаджаліся як з адказамі новай рацыяналістычнай філасофіі, так і з яе формай. Асветніцкія веды ствараліся па-за кантэкстам цэхавой філасофіі, па-за прафесійнымі інстытуцыямі свайго часу і былі адрасаваныя не столькі калегам-прафесіяналам, колькі шырокім колам тагачаснага адукаванага грамадства. У пэўным сэнсе на ўзроўні філасофіі Асветніцтва абмежавала сябе больш ці менш паслядоўнымі наследаваннямі і інтэрпрэтацыямі брытанскага эмпірызму XVII і сярэдзіны XVIII ст.

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

Нягледзячы на тое, што Асветніцтва – пераважна французская з'ява, гэта не азначае, што яно належыць выключна французскай нацыянальнай культуры. Асветніцтва, па сутнасці, сфарміравала новы, спецыфічны тып транскультурнасці, г. зн. тып культурных абменаў і ўзаемаўплываў, які адрозніваўся як ад сярэднявечнай прасторы лацінамоўнай схаластычнай адукаванасці, так і ад рэнесансавай утопіі *рэспублікі адукаваных*. Гэты тып транскультурнасці

зыходзіць з наяўнасці не толькі палітычных, але моўных і культурных межаў: зыходзіць з наяўнасці нацыянальных культурных прастораў. Таму ён нагадвае сітуацыю выклікаў і адказаў, калі культурная прадукцыя, народжаная ў пэўнай нацыянальнай культуры (з прэтэнзіяй на ўніверсальнасць альбо без) атрымоўвае адказ у іншай культуры, а праз сістэму перакладаў пачынае функцыянаваць як частка іншага інтэлектуальнага ландшафту. Тып транскультурнасці, што паўстаў у часы Асветніцтва, дажыў да нашых дзён. Але адкрытай застаецца праблема ўдзелу ў гэтым працэсе еўрапейскай перыферыі і, што больш істотна, тыпалогіка культурных працэсаў на еўрапейскай перыферыі.

Аналізуючы асветніцкія перыферыі, мы сутыкаемся з тым, што сам аб'ект аналізу парадаксальны. Уласна кажучы, менавіта Асветніцтва і пераўяўляе свет, падзяляючы яго на цэнтр і перыферыю, і таму трэба гаварыць пра перыферыі Асветніцтва не як пра натуральную норму эпохі, а як пра вынік асветніцкіх практык [Mignolo 2000].

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

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

У гэтым кантэксце даследаванні *лакальных адказаў* на выклік Асветніцтва маюць зусім не лакальнае значэнне. Яны дазваляюць

акрэсліць граніцы ўніверсальнасці і нарматыўнасці асветніцкіх ідэй, выявіць прыхаваны еўрацэнтрызм Асветніцтва і ўрэшце даць больш поўную карціну асінхроннай мадэрнізацыі, вынікам якой стала эканамічная, культурная і сацыяльна-палітычная нераўнавага сучаснага свету, у якім для большасці грамадстваў мадэрнасць (Асветніцтва) яшчэ не скончылася.

Сярод шматлікіх лакальных трансфармацый асветніцкіх ідэй, што адбываліся ў розных еўрапейскіх краінах, для нас асаблівую цікавасць уяўляюць адпаведныя працэсы ў Беларусі і Літве, якія на той час утваралі адзінае грамадства (рэгіён) у межах Вялікага Княства Літоўскага (Рэчы Паспалітай) і далей Расійскай Імперыі. Цэнтрам гэтага рэгіёна была Вільня (Віленскі ўніверсітэт).

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

З другога боку, праблемнасць, звязаная са *зместам мадэрнасці*, якая на гэтых прасторах сутыкнулася з сур'ёзнымі праблемамі патэнцыйнай гамагенізацыі (нацыяналізацыі) гетэрагеннай (гетэракультурнай) прасторы, нарадзіўшы пры гэтым шэраг канкурэнтных праектаў мадэрнізацыі грамадства. Мадэрнасці, якая спрабавала пераўявіць культурныя межы згодна з новым, нацыянальным падзелам свету.

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

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

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

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

У адказ на гэтае адасабленне паўстала праграма прыспешанай і ўжо цалкам свядомай паланізацыі *ўсёй* Рэчы Паспалітай, якая нарадзілася ў асяроддзі асветніцкіх эліт краіны. Як адзначае Анджэй Валіцкі [Валіцкі 1999], на мяжы XVIII–XIX стст. у асяроддзі палітычных эліт Рэчы Паспалітай адбыўся пераход ад ідэі двух палітычных нацый, што ўтвараюць адно сацыяльнае, палітычнае і культурнае цела шляхецкага (сармацкага) народу, да новай ідэі нацыі: гамагеннай, пазбаўленай рэгіянальных асаблівасцей – *нацыі ўласнікаў*. У межах гэтай праграмы Літва, страціўшы сваю цывілізацыйную і культурную гетэрагеннасць, мусіла канчаткова супасці з Польшчай. Так, паводле *Канстытуцыі 3 мая* Літва як канфедэратыўная частка Рэчы Паспалітай ліквідуецца, а сама Рэч Паспалітая становіцца ўнітарнай, спадчыннай і ўжо нацыянальна польскай канстытуцыйнай манархіяй. І хаця палітычная частка гэтай каланіяльнай праграмы страціла актуальнасць у выніку знікнення самой дзяржавы, культурна-ідэалагічная гамагенізацыя працягвалася ў межах Расійскай Імперыі да 1832 года, да таго часу, калі польскія асветніцкія эліты страцілі кантроль над адукацыйнай сістэмай у краіне.

Увогуле, каланізацыйная сутнасць асветніцкага праекта ў Рэчы Паспалітай не з'яўляецца сакрэтам для даследчыкаў. Бо ўласна –

ідэнтычнасць і сацыяльная праграма позняга Асветніцтва абапіраюцца на ідэю кансалідацыі *усёй польскай нацыі* пры дапамозе асветы, грамадзянскага выхавання, прапаганды гісторыі і культурнай традыцыі. Асветніцкая праграма была па сваёй сутнасці праграмай культурнай гамагенізацыі грамадства, праграмай культурнай экспансіі асвечанага розуму, навязвання ўсяму грамадству высокай культуры, свецкай, рацыяналістычнай і безумоўна ўжо нацыянальнай (польскай).

Але пры рэалізацыі гэтай праграмы на этнічна няпольскіх тэрыторыях асветнікі вымушаныя былі сутыкацца з рэальнай культурнай і сацыяльнай гетэрагеннасцю грамадства і, у прыватнасці, з аграмадным мацерыком традыцыйнай культуры, *культуры простага народу*. Гэтае сутыкненне, а таксама відавочная немагчымасць адразу (альбо ў бліжэйшай перспектыве) каланізаваць гэтую культуру прывялі ўрэшце да апазнавання гэтых тэрыторый як *крэсаў*, як недастаткова польскіх прастораў, якія яшчэ мусяць быць паланізаваны.

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

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

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

З аднаго боку, культура Асветніцтва Рэчы Паспалітай выглядае як ніколі раней аднароднай, і гэтая маналітнасць праектавалася і рэфлексавалася самімі асветнікамі, якія выступалі супраць

якой-колечы рэгіянальнасці. У той жа час паводле некаторых даследчыкаў [Мальдзіс 1980, Smolenski 1979] гэтая маналітнасць была дасягнута дзякуючы канцэнтрацыі сіл з усіх частак Рэчы Паспалітай і з'яўлялася ў большай ступені утопіяй асветніцкіх эліт, чым рэальнасцю тагачаснага грамадства. Вобраз гамагеннай культуры паўстаў праз некрытычную экстрапаляцыю культуры эліт на ўсю сацыякультурную прастору, а таксама як вынік няздольнасці альбо нежадання разрозніваць у межах тагачаснай польскасці некалькі альтэрнатыўных, а часам і канкурэнтных праектаў, з якіх польскі нацыянальны праект быў толькі адным з магчымых.

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

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

Спрабуючы вырашыць гэтую праблему – канстытуявання эпохі Асветніцтва на Беларусі (і ў Літве) як асобнага прадмета даследавання – Э. К. Дарашэвіч у сваёй манаграфіі піша, што для эпохі Асветніцтва ў Беларусі быў характэрны сінтэз польскай і рускай культур, праўда адзначаючы, што гэткі сінтэз быў хутчэй патэнцыйным, чым рэальным [Дорошевич 1971: 11]. У пазнейшых работах ён выказваецца больш асцярожна, гаворачы аб стыку альбо ўплывах культур [Дорошевич 1967: 265]. С. Куль-Сяльверстава дае больш радыкальную інтэрпрэтацыю, гаворачы аб двух розных тыпах Асветніцтва на тэрыторыі Беларусі: заходнім і ўсходнім

[Куль-Сяльверстава 2000: 11–12]. Падставай такога выдзялення выступае факт знаходжання ад 1773 года дзвюх частак Беларусі ў складзе дзвюх розных дзяржаў.

Не спрабуючы прапанаваць канчатковае вырашэнне праблемы, якая заслугоўвае асобнага даследавання, адзначым, што беларуская адметнасць значна лепш можа быць апісаная не праз метафары *расколу*, *падзелу* альбо *стану паміж* (Захадам і Усходам), а праз канфігурацыю *цывілізацыйнай накладкі*, пры якой усходнія граніцы лацінскай цывілізацыі супадаюць з усходнімі граніцамі Беларусі, але пры гэтым заходнія граніцы праваслаўна-рускай прасторы супадаюць з беларускімі заходнімі граніцамі. У выніку за падставу вылучэння мы будзем прымаць не геаграфічны, этнічны альбо моўны фактары, а пэўную *канфігурацыю гетэракультурнасці*, канфігурацыю пераходнага грамадства, культурныя, палітычныя і прававыя межы якога не супадалі з дзяржаўнымі і тым болей з этнічнымі і якое значна лепш апісваецца ў катэгорыях транскультурнасці [Бабкоў 1999], чым праз метафару расколу альбо вайны культур.

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

1.5. Рэфлексіўная культура Асветніцтва і яе перыядызацыя

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

Трэба адзначыць, што якая-колечы перыядызацыя ў дачыненні да мінулых гісторыка-культурных эпох, і асабліва ў дачыненні да рэфлексіўнай культуры, з'яўляецца ўмоўнасцю. Так, часавыя межы Асветніцтва паўстаюць у выніку размяшчэння сінгулярных падзей на лінейнай восі культурнай гісторыі. Шчыльнасць іх прысутнасці з'яўляецца канчатковым аргументам на карысць апазнавання таго альбо іншага пункту на гэтай восі як пункта пачатковага накаплення, кульмінацыі і, нарэшце, сыходу. Гэтая лінейна-механістычная схема, адказная за межы эпохі, кантрастуе з ідэйным зместам, які разглядаецца як статычная, самастойная велічыня, без ніякай часава-прасторавай інкарнацыі, гістарычнага развіцця, рэгіянальных ды іншых адрознасцей.

Хаця трэба адразу адзначыць, што рэфлексіўныя практыкі ў адрозненне ад чыста гістарычных феноменаў працягваюцца даўжэй за свае храналагічныя рамкі. Так, *філасофія новых*, маючы свой апагей ў сярэдзіне XVIII ст., дажывае амаль да яго сканчэння пераважна ў перыферыйных зонах (Гарадзенскія філасофскія рукапісы, філасофія Полацкай Акадэміі). Фізіякратызм, надзвычай папулярны ў 80-х і 90-х гадах XVIII ст., працягвае функцыянаваць амаль да канца 30-х гадоў стагоддзя дзевятнаццатага. Да таго ж у сістэме рэфлексіўнай культуры Асветніцтва функцыянуюць творы і ідэі не толькі новыя і не толькі мясцовага паходжання. Ідэя ўніверсальнай рацыянальнасці эпохі дазваляла прысвойваць як сваё не толькі мясцовае. Творы Вальтэра, Русо, Кандыльяка ды іншых разглядаліся не як чужое, а як універсальныя магчымасці ўласнага мыслення.

Здзіслаў Лібера ў кнізе «Праблемы польскага Асветніцтва», робячы агляд дыскусій пра храналагічныя межы эпохі, сцвярджае, што «праблема часавых граніц польскага Асветніцтва ёсць да сёння адкрытай праблемай» [Libera 1969: 9]. Тым не менш у польскай гістарыяграфіі адбылася пэўная стабілізацыя версій.

За пачатак *уласна Асветніцтва* ў Рэчы Паспалітай звычайна бярэцца такая чыста гістарычная падзея, як узыходжанне на трон Станіслава Аўгуста Панятоўскага (1764). Менавіта Станіслаў Аўгуст надаў філасофіі Асветніцтва ранг філасофіі дзяржаўнай, падтрымліваў ды фінансаваў разнастайныя акцыі асветнікаў. Што да канца Асветніцтва, дык тут звычайна называюцца 30-я гады XIX ст., хаця завяршэнне эпохі і звязваецца з рознымі падзеямі: альбо з канцом Таварыства сяброў навук (1832), альбо з закрыццём Віленскага ўніверсітэта (1832), альбо – і гэта найбольш сімвалічнае сканчэнне – з выхадам у 1822 г. вершаў Адама Міцкевіча, якія абвясцілі іншую эпоху – рамантычную.

Больш дэтальная перыядызацыя звычайна вылучае альбо дадае *ўступны перыяд* (1740–64 гг.), а *ўласна Асветніцтва* дзеліць на перыяд *даспелага Асветніцтва*, калі распачынаецца сістэматычная культурная палітыка (1765–1795 гг.), і перыяд *Сыходу*, ад 1795 да 1830 г.

Іншыя версіі перыядызацыі Асветніцтва звязаны пераважна з трактоўкай тых альбо іншых перадстаніслаўскіх культурных падзей як перадасветніцкіх і вылучаюць у якасці пачатку ўступнага перыяду 1730 альбо 1752 год [Słownik literatury 1991].

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

Арыстакратычны – 60–70-я гады XVIII ст., звязаны з дзейнасцю фізіякратаў, дэструктурацыяй схаластыкі, эклектызмам, станаўленнем новага прыродазнаўства.

Радыкальна-дэмакратычны – 80–90-я гады, з арыентацыяй на рэвалюцыйна-дэмакратычны крытыцызм, французскую рэвалюцыю, сацыяльны ўтапізм.

Часы крызісу і рэнесансу – першая трэць XIX ст., з арыентацыяй на гнасеалагізм і псіхалагізм, барацьбу з кантыянствам і, у перспектыве, сімбіёз асветніцкіх і рамантычных ідэй [Очерки 1973].

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

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

Такім чынам, станаўленне асветніцкай рацыянальнасці на тэрыторыі Вялікага Княства мела сваю ўласную тэмпаральнасць, якая не заўсёды супадала з тэмпаральнасцю гістарычных падзей. У гэтым кантэксце выдзяляюцца перыяды ранняга і класічнага Асветніцтва, калі адбываецца станаўленне асветніцкай парадыгмы, і перыяд позняга Асветніцтва, які характарызуецца, з аднаго боку, з'яўленнем побач з Асветніцтвам разнастайных постасветніцкіх і контрасветніцкіх ініцыятыў, а з другога – трансфармацыямі самой асветніцкай парадыгмы, якая пад уплывам *Іншага* ставіць пад пытанне сваю аксіяматыку і свае перадумовы.

Станаўленне раннеасветніцкай рацыянальнасці выяўлялася ў наступных тэндэнцыях і працэсах:

эмансіпацыі філасофіі ў сістэме познесхаластычных ведаў, што было звязана са сцвярджэннем аўтаномнасці філасофскага пазнання (светаглядная падставай такога выдзялення стаў дэізм);

вылучэнні эксперыментальнага прыродазнаўства (фізікі альбо натуральнай філасофіі) з сістэмы тэарэтычных ведаў і пераходзе

ад тэарэтычнага даследавання прыроды да практычнага (эксперыментальнага);

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

Пераход да класічнай асветніцкай парадыгмы быў звязаны з паўставаннем фізіякратызму і адпаведнымі спробамі абаперці працэс вытворчасці ведаў на *ўніверсальную рацыянальнасць прыроды (натуральных законаў)*. Гэты пераход выяўляўся ў наступным:

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

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

Калі казаць пра рэальнае ўвасабленне гэтых тэндэнцый, дык яны выявіліся ў пераходзе ад эклектычнай філасофіі да фізіякратызму і, потым, да эпістэмалагічнага плюралізму ў межах позняга Асветніцтва.

1.6. Агляд літаратуры

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

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

Гэты парадокс здымаецца, калі зрабіць дапушчэнне, што сама эпоха мадэрнасці нарадзіла ў Беларусі ідэалагічнае і культурнае раздарожжа, што ідэалогій мадэрнізацыі ў Беларусі было некалькі, што сітуацыя транскультурнасці прывяла да фарміравання некалькіх праектаў нацыянальнай мадэрнізацыі, якія паўставалі ў розныя часы і ў розных сацыякультурных стратах грамадства. Гэтыя праекты былі канкурэнтнымі: маючы ў якасці перадумовы адну (полі)

культурную традыцыю і гетэрагеннае грамадства, яны абапіраліся на розныя культурныя і сацыяльныя яго фрагменты.

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

Пачатак рэфлексіі над эпохай Асветніцтва ў Беларусі (і Літве) заклалі працы (польскамоўныя) саміх асветнікаў і іх наступнікаў, якія стварылі феномен асветніцкай «агіяграфіі». Класічным прыкладам такой агіяграфіі з'яўляюцца працы Калантая і Снядэцкага. Менавіта як (пост)асветніцкую агіяграфію мы можам ацаніць і працы Міхала Балінскага, які ў сваіх двухтомных «Успамінах пра Яна Снядэцкага» [Baliński 1864–1865] замацаваў міф пра ключавую ролю Снядэцкага ў Віленскай сітуацыі пачатку XIX ст., яго прысутнасць ва ўсіх інтэлектуальных і культурных ініцыятывах.

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

У працы «Шубраўцы ў Вільні» [Bieliński 1910] Ёзэф Бялінскі зрабіў рэканструкцыю самага загадкавага асветніцкага таварыства таго часу – таварыства «Шубраўцаў», паказаўшы пры гэтым унутраную амбівалентнасць асветніцкага крытыцызму, які ў наступныя эпохі быў ацэнены як дзейнасць крытычных касмапалітаў, якія ганілі ўсё польскае. Страшэўскі ў сваім падсумаванні «Гісторыя

філасофіі ў Польшчы пасля падзелаў» [Straszewski 1912] імкнецца падвесці ўвесь эмпірычны матэрыял пад ідэю нацыянальнай філасофіі і ўжо трактуе Віленскую школу філасофіі выключна як правінцыйную. Уладзіслаў Татаркевіч у сваім славутым артыкуле «Матэрыялы да гісторыі навучання філасофіі ў Літве» па-сутнасці кладзе пачатак трактоўцы *Віленскай школы філасофіі* як аўтаномнай прафесійнай традыцыі, г. зн. закладае перспектыву разгляду, якую пасля вайны працягнулі літоўская і беларуская гістарыяграфіі.

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

Літоўская пасляваенная гісторыя філасофіі канцэнтравала сваю ўвагу на лацінамоўных кнігах і рукапісах XVI–XVIII ст. і ў меншай ступені на эпосе Асветніцтва і рамантызму. У літоўскай гісторыка-філасофскай навуцы акрамя даследаванняў Раманаса Плячкайціса трэба адзначыць работы А. В. Грышкі і Б. К. Гензеліса. Тым не менш у цэлым літоўская гістарыяграфія, як і беларуская, трактавала гэты перыяд адназначна негатыўна, як перыяд узмацнення паланізацыі літоўскага народа.

Беларускі наратыў, як мы ўжо адзначалі, ад самага пачатку выдаліў польскамоўныя тэксты як неаўтэнтычныя і заняўся «беларускай перспектывай». Але ўжо ад 20-х гадоў XX ст. эпоха Асветніцтва становіцца аб'ектам аналізу мысляроў і ідэолагаў беларускага адраджэння. Далейшыя штудыі адбываліся ў пасляваенныя часы, у межах гісторыі літаратуры і гісторыі грамадска-палітычнай думкі. Агульная тэндэнцыя даследаванняў – усё больш універсальны ахоп

матэрыялу, улучэнне польскамоўнай і рускамоўнай культурнай прадукцыі ў беларускі культурны архіў, а таксама рэтраспектыўнае ўжыванне прыметніка *беларускі* ў дачыненні да пэўнай канфігурацыі транскультурнасці на прота-беларускіх тэрыторыях, а не толькі да этнакультурнай спадчыны беларускага народа, выяўленай пераважна ў фальклоры.

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

У выніку працы беларускай гісторыка-філасофскай школы паўстаў агульны наратыў гісторыі філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі [Очерки 1973, Памятники 1991, Философская и общественно-политическая мысль 1987], а таксама манаграфічныя даследаванні асобных перыядаў і персаналій (С. Падокшын, А. Цукерман, А. Бірала, С. Сокал, У. Дуброўскі, Э. Дарашэвіч, Ул. Конан, Н. Махнач, А. Майхровіч, В. Евароўскі, І. Бабкоў).

Падсумаваннем беларускіх даследаванняў філасофіі эпохі Асветніцтва з'яўляюцца манаграфіі Э. Дарашэвіча і Ул. Конана, а *перад*- і *пост*асветніцкіх феноменаў – кнігі А. Біралы, А. Цукермана, У. Дуброўскага і Н. Махнач. Прадметам аналізу А. Цукермана з'яўляўся працэс станаўлення эксперыментальнага прыродазнаўства, У. Дуброўскі аналізаваў творчасць Казіміра Нарбута, Н. Махнач сканцэнтравала ўвагу на ідэйнай барацьбе першай паловы XIX ст., Ул. Конан даследаваў эстэтычную думку эпохі Асветніцтва. Э. Дарашэвіч у манаграфіі «Философия эпохи Просвещения в Белоруссии» прааналізаваў наяўны эмпірычны матэрыял, прапанаваў перыядызацыю эпохі Асветніцтва ў Беларусі, а таксама даў падрабязны аналіз творчасці Снядэцкага, Доўгірда, Быкоўскага ды інш.

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

пошукі, аналіз і выданне новых крыніц альбо ўвядзенне ў шырокі навуковы ўжытак ужо выяўленых;

гісторыка-філасофская рэканструкцыя тэндэнцый рэфлексіўнай культуры Асветніцтва на ўзроўні асобных персаналій і асобных твораў;

гісторыка-філасофскія даследаванні агульных тэндэнцый станаўлення асветніцкай рацыянальнасці.

1.7. Асветніцтва як інтэлектуальная рэвалюцыя ранняй мадэрнасці

Зварот да любой эпохі ў гісторыі думкі мае на мэце разуменне прычын, якія дазволілі адбыцца таму, што стала ўспрымацца як цэласнасць гэтай думкі і спробаў увасаблення яе ў сацыяльным жыцці. У гэтым сэнсе самастойнасць эпохі Асветніцтва заўсёды выклікала сумневы. Калі разглядаць сацыяльныя трансфармацыі, якія адбываліся ў XVIII ст. па ўсёй Еўропе, то мы маем справу з тым, што найбольш трапна вызначае паняцце «ранняй мадэрнасці» як перыяду нараджэння тых форм грамадскага жыцця, што да гэтага часу вызначаюць існаванне чалавека, а таму само Асветніцтва ўсё яшчэ застаецца часткай сучаснасці, «незавершанай мадэрнасцю». Калі разглядаць Асветніцтва з пункта гледжання канкрэтных задач філасофіі, якія вырашаліся мыслярамі XVIII ст., то можна сцвярджаць, што іх развагі якраз і ствараюць пэўную цэласнасць і завершанасць. Наколькі зараджэнне і распаўсюджанне асветніцкіх ідэй было хуткім і натхняльным для саміх прыхільнікаў, настолькі ж хуткім і балючым стала расчараванне ў іх у наступную эпоху.

Адным з ключавых слоў, якое фігуруе ў эпоху Асветніцтва, з'яўляецца «рэвалюцыя». Тут ідзе размова не толькі аб тых сацыяльных пераўтварэннях, вытокі якіх гісторыкі шукаюць у наяўнай рэчаіснасці і ў ідэях асветнікаў. Асветніцтва само адчувае сябе як эпоху свядомага пералому, выйсця ў практыку таго, што нараджалася ў філасофіі XVII ст.

Сярэднявечнае грамадства ўяўляла з сябе трывалую іерархічную сістэму, у якой кожны чалавек займаў дакладнае і вызначанае месца. Гэтае месца не выклікала асаблівых сумневаў ці жадання падарваць гэтую іерархію. Вера ў боскае наканаванне здымала праблему сацыяльнай справядлівасці на ўзроўні ўсяго грамадства: з любой кропкі гэтай іерархіі чалавек мог звяртацца да Бога. Не роля ў наяўным сацыяльным быцці турбавала чалавека, а месца, у якое ён трапіць пасля смерці. Уладкаванне грамадскага жыцця ў такой сістэме было падпарадкавана волі манарха. Статус манарха быў легітымізаваны боскай воляй і сілай традыцыі. Функцыю кантролю духоўнага жыцця выконвала царква.

Чалавек Сярэднявечча і Рэнесансу пакутаваў на маральную віну, на невядомасць таго, ці правільным апынуўся яго выбар паводзін у святле боскага суда. Тэалогія якраз і разбудавала сістэму

веды, якая акружала чалавека правіламі маральных паводзін, што ў пэўным сэнсе дазваляла зняць пачуццё віны. Таму зразумела, што пры такой скіраванасці на ўласны лёс праблема ўзаемадачыненняў унутры грамадства была на перыферыі. Дэізм XVII ст. пахіснуў гэтую сярэднявечную іерархію, але не выбудаваў новую пазітыўную структуру.

Асветніцтва, як ужо адзначалася вышэй, разглядаецца намі як эпоха, якая мае вызначаныя храналагічныя межы, а з другога боку – як філасофская плынь, ідэі якой развіваюцца і аспрэчваюцца да гэтага часу. Што тычыцца храналагічных межаў, то гэтае пытанне адразу выклікае на паверхню і пытанне асветніцкай праблематыкі. Асветніцтва ў Рэчы Паспалітай узнікае як адказ на сацыяльны запыт з боку адукаваных асобаў краіны, палітычных і рэлігійных дзеячаў. І першапачатковы імпульс для развіцця далі не новыя веды, якія паступова пранікалі на тэрыторыю Рэчы Паспалітай, а менавіта няўстойлівы палітычны стан, у якім апынулася дзяржава. Мар'ян Скрыпэк адзначае, што Асветніцтва ў Рэчы Паспалітай было сфарміравана дзвюма інтэлектуальнымі плынямі: *philosophia recentiorum* (філасофія новых) і *philosophia veterum* (філасофія старадаўніх) [Skrypek 2000: 97]. Першая плынь была звязана перш за ўсё з гнасеалагічнай і прыродазнаўчай праблематыкай і мела сваёй асновай рэфармаваную схаластыку і яе крытыку, другая – з сацыяльна-палітычнай традыцыяй, якая ішла ад часоў антычнасці і мела глыбокія карані ў мясцовай традыцыі. Калі браць пад увагу развіццё першай плыні, то храналагічныя межы тут будуць даволі працяглымі – прыблізна іх можна вызначыць ад 30–40-х гадоў XVIII ст. да першых дзесяцігоддзяў XIX ст. Сацыяльна-палітычныя ідэі развіваліся ў межах таго, што польскімі даследчыкамі завецца «Станіслаўскім Асветніцтвам», г. зн. часоў панавання караля Станіслава Аўгуста Панятоўскага (1764–1795 гг.). Такое вызначэнне храналагічных межаў з'яўляецца слушным, паколькі пасля апошняга падзелу Рэчы Паспалітай сацыяльна-палітычныя трактаты практычна перасталі выдавацца. Асветніцкая думка працягнула сваё існаванне ва ўніверсітэцкіх колах. Канец XVIII – пачатак XIX ст. – перыяд позняга Асветніцтва – найбольш прадуктыўны менавіта ў развіцці філасофіі, ён азначыў як росквіт асветніцкага праекта, так і яго паступовы сыход.

Палітычны саюз, які існаваў паміж Польскім каралеўствам і Вялікім Княствам Літоўскім, адначасова звязваў паміж сабой

і інтэлектуальную эліту абедзвюх дзяржаў. У першую чаргу гэта былі прадстаўнікі манаскіх ордэнаў. У канцы XVII – пачатку XVIII ст. найбольш актыўнымі ўдзельнікамі інтэлектуальнага поля былі езуіты, якія праз сваю сістэму адукацыі прасоўвалі каталіцкі светапогляд у процівагу праваслаўнаму і пратэстанцкаму. У гэтым кантэксце кола пытанняў, якое паўставала перад інтэлектуаламі адзначанага перыяду, было хутчэй рэлігійнае і этычнае, чым сацыяльна-палітычнае, а ў такім выпадку інтэлектуальная культура таго часу дакладна ўпісвалася ў межы Respublica Christiana. Яшчэ з сярэдзіны XVI ст. беларускія тэрыторыі існавалі ў прасторы ўплыву каталіцтва, праваслаўя і пратэстантызму, а інтэлектуальная барацьба адбывалася перш за ўсё за дамінаванне таго ці іншага веравызнання ў светапоглядзе ўсіх частак грамадства, не зважаючы на сацыяльную іерархію і этнічную прыналежнасць. Эпоха Асветніцтва таксама яшчэ не вылучае асобу як прадстаўніка канкрэтнай нацыі і носьбіта яе традыцыі. Калі ў свядомасці шляхціца Сярэдніх вякоў ці эпохі Адраджэння яшчэ вылучаецца адзнака прыналежнасці да пэўнага роду, то Асветніцтва свядома пазбаўляе і гэтай сувязі, замест гэтага прапаноўваючы большую агульнасць – Айчыну. У вачах мясцовых асветнікаў айчына разумелася як уся Рэч Паспалітая, што ў выпадку саюза дзвюх дзяржаў з асобнымі гісторыямі, палітычнымі і культурнымі традыцыямі рабіла сувязь гэтых паняццяў неаднолькава каштоўнымі для прадстаўнікоў кароннай і вялікалітоўскай шляхты.

Калі мы звяртаемся да філосафаў даасветніцкага перыяду, то галоўнай іх адзнакай будзе прыналежнасць менавіта да пэўнага веравызнання. Эпоха Асветніцтва вылучае для мысляроў іншыя маркеры, паколькі ў самім інтэлектуальным полі адбываецца перабудова: спачатку яно выходзіць за межы манаскіх ордэнаў і часткова супрацьстаіць ім, а пасля ўжо ўтвараецца і асобнае кола свецкіх мысляроў.

Калі звярнуцца да сітуацыі ў тагачаснай Заходняй Еўропе, то заўважым, што гэты працэс пачаўся ў сярэдзіне XVII ст. і быў звязаны са шматлікімі асобамі, ідэі якіх падрыхтавалі глебу для паўставання агульнаеўрапейскага Асветніцтва. Вядома, што да гэтага часу ў Еўропе панавала сістэма поглядаў, якая грунтавалася на арыстацелізме. Ідэі Арыстоцеля, інтэрпрэтаваныя і ўзгодненыя з царкоўнымі дактрынамі схаластамі, пачалі паступова падпадаць пад крытыку, якая руйнавала ўвесь будынак сярэднявечнага света-

погляду. Пранікненне новых ідэй на тэрыторыю Рэчы Паспалітай інспіравала змены ў адносінах да навукі. Але радыкальных перамен не адбывалася, толькі паступовае ўсведамленне таго, што ў Еўропе ўжо актыўна многія рэчы абмяркоўваюцца, крытыкуюцца, а тут застаецца прастора веры і ўхвалення хрысціянскіх цнотаў.

У ранні перыяд Асветніцтва мы бачым, што філосафы падыходзяць да пастаноўкі новых задач. Асабліва востра стаяла пытанне пераадолення схаластыкі, якая мела моцную традыцыю ва ўніверсітэтах Рэчы Паспалітай. Замест пэўнай і вызначанай сістэмы поглядаў у трактатах ранняга перыяду прасочваецца эклектычная лінія: старыя ідэі ўжо не знаходзяць падтрымкі, але і новыя яшчэ не прайшлі адбор. Гэтая пазіцыя выразна падкрэсліваецца Казімірам Нарбутам, выкладчыкам Віленскага ўніверсітэта, які ўжо не адмаўляе ніводнай новай ідэі, але заклікае да ўважлівага разбору ўсяго, што прэтэндуе на ісціну, а затым памяркоўна высоўвае ідэю свабоды філасофіі. Нарбут спрабуе пашырыць межы філасофіі, разумеючы яе як крытычнае мысленне, узброенае надзейнасцю новай логікі, ідэю якой падхапіў у Х. Вольфа. Але замест шырокай прасторы, якая павінна была адчыніцца перад філасофіяй у Рэчы Паспалітай, рэфарматары абралі фізіякратычную дактрыну. Аўтарытэт фізіякратызму стаў настолькі высокім, што філасофія пачала разглядацца як збыткоўная веда, пазбаўленая практычнай карысці, і ў рэшце рэшт была заменена ва ўніверсітэтах на курс натуральнага права.

Вяртанне філасофіяй свайго статусу адбываецца ўжо на сыходзе Асветніцтва (пач. XIX ст.). У гэты час з'яўляюцца рамантыкі з новымі філасофскімі ідэямі, што змушае асветнікаў актыўней абараняць свае перакананні. Філасофія позняга Асветніцтва з'яўляецца своеасаблівым вынікам дасягненняў папярэдняй думкі. У гэты час узнікае рэфлексія над уласнай інтэлектуальнай спадчынай, зварот да гісторыі філасофіі і навукі і палеміка з нагоды спадчыны ўсяго еўрапейскага Асветніцтва. У творчасці Яна Снядэцкага і Анёла Доўгірда найбольш ярка выявілася дадзеная ўстаноўка. Сваю пазіцыю яны фармулююць, крытычна асэнсоўваючы і супастаўляючы свае погляды з філасофіяй Канта і ўсёй ідэалістычнай традыцыяй. Пад сумнеў ставіцца, з аднаго боку, абсалютная ўпэўненасць асветнікаў у магчымасці пазнання рэчаў як яны ёсць самі па сабе, а з іншага – агнастыцызм. З пазіцый рацыяналізму і эмпірызму дадзеныя мысляры спрабуюць пераадолець абмежаванасць асветніцкага

падыходу да розуму, уплятаючы свае развагі ў рэчышча еўрапейскай крытычнай традыцыі. Цэнтральнай праблемай, якая вызначае змест дадзенага перыяду, з'яўляецца праблема пазнавальнасці свету і межаў магчымасцей розуму.

Сітуацыя, калі адна частка грамадства ўжо разумела, што выратаваць краіну могуць толькі значныя перамены ў светапоглядзе, а другая частка імкнулася захаваць сваю «старыну», г. зн. свае звычаі, прывілеі, вобраз жыцця, не магла не прывесці да пэўнай барацьбы і канфліктаў на ўзроўні сацыяльных і палітычных ідэй. Пачатак Асветніцтва ў Рэчы Паспалітай – гэта той час, калі пачынаецца крытыка існуючага ладу. Першыя крокі былі зроблены ў пачатку XVIII ст. У гэты час з'яўляюцца трактаты, у якіх праводзіцца асцярожная, памяркоўная крытыка шляхецкай дэмакратыі, робяцца захады да абгрунтавання моцнай каралеўскай улады.

Адной з асаблівасцей трансфармацый, якія адбыліся з цягам эпохі Асветніцтва, стала ўзнікненне публічнай сферы. З XVII ст. у Еўропе актыўна развіваецца выдавецтва перыядычных газет і часопісаў. Прэса (адначасова з развіццём паштовай сувязі) становіцца галоўным сродкам перадачы інфармацыі і ўздзеяння на грамадскую свядомасць. Таксама вельмі важнай крыніцай для разумення палітычнага жыцця Рэчы Паспалітай XVIII ст. з'яўляюцца палітычныя календары, якія прыйшлі на змену астралагічным і гаспадарчым календарам. Яны сталі граць сур'ёзную ролю ў фарміраванні грамадскай думкі адносна палітычнай сітуацыі ў краіне. Складальнікі змяшчалі ў іх звесткі аб палітычным ладзе Рэчы Паспалітай, аб парламенцкай сістэме і дзейнасці сеймаў. Акрамя таго, чытачы атрымлівалі звесткі і аб асаблівасцях дзейнасці ўрадаў іншых еўрапейскіх краін. Усё гэта фарміравала ў грамадзян крытычны погляд на сітуацыю ў дзяржаве. Адначасова складальнікі календароў спрабавалі правесці і ідэю новых рэформ, найчасцей з дапамогай кароткіх заўваг аб тым, які лад існуе на новаадкрытых землях, што ў сапраўднасці нават і не існавалі. «Ствараючы такім чынам пэўны вобраз ідэальнага грамадства, пісалі, што там караля яго падданыя лічаць айцом, апекуном і дабрадзеем. Што яго любіць народ і паважае сенат. Кароль, маючы ўладу, часткова абмежаваную паўнамоцтвамі, усталяванымі вярхоўным суверэнітэтам, прымае ад яго ўсе загады і ахвотна іх выконвае. У тым грамадстве няма падзелу на халопаў і паноў, бедных і багатых. Пануюць затое дабрабыт, пашана і выкананне ўсіх устаноўленых правоў. Таксама развіваюцца

навукі, а грамадзяне ахвотна «практыкуюцца ў цнотах»» [Gorczyńska 1999: 97]. Гэты вобраз ствараўся для таго, каб не толькі давесці да грамадзян важнасць рэформ, якія праводзяцца ўладамі, але таксама паказаць і ролю саміх грамадзян у гэтым працэсе. Найперш акцэнт рабіўся на неабходнасці змяніць спосаб мыслення, звычаі, каб сапраўды рэалізаваць тое, што ўхваляецца на паперы.

Дзейнасць асветнікаў была непасрэдна звязаная з палітычным і сацыяльным жыццём краіны. Яны ставілі сваёй мэтай не проста выказ думак, але чакалі, перш за ўсё, вынікаў і рэакцыі. Перыядычныя выданні сталі месцам дыскусій. Сярод аўтараў такіх выданняў, як «Wiadomości Literackie», «Kurier Litewski», «Monitor» і іншыя, былі выкладчыкі акадэмій, таму ў гэтых часопісах часта друкавалі артыкулы, датычныя новых адкрыццяў з дакладных навук. Гэтыя выданні таксама можна разглядаць як варыянт пісьмовых лекцый, якія схілялі чытачоў да пэўных разваг. І ў першую чаргу асветнікам неабходна было прасачыць рэакцыю на новаўвядзенні ў адукацыйнай сферы.

Адукацыя на той час была сур'ёзным фінансавым укладаннем і патрабавала грунтоўнай матывацыі для выбару таго ці іншага спосабу навучання. Езуіцкая сістэма адукацыі ў вачах рэфарматараў, сярод якіх былі прадстаўнікі буйных магнацкіх родаў (І. Храптовіч, А. Чартарыскі, І. Масальскі, М. Панятоўскі і інш.), выглядала састарэлай і рэгрэсіўнай, але яна мела моцную падтрымку сярод шляхты, асабліва на тэрыторыі ВКЛ. Прычынай негатыўнага стаўлення да рэфарматараў быў характар навучальнай праграмы, ухваленай падчас дзейнасці Адукацыйнай камісіі, а да гэтага інспіраванай піярамі на чале са Станіславам Канарскім. Вышэйшая адукацыя, як ужо яе разумелі асветнікі, павінна была рыхтаваць асоб вышэйшых саслоўяў да грамадскай службы, яе асновай стала маральная навука, у якой націск рабіўся на вывучэнне натуральнага права і этыкі, якая мела ўтылітарныя падставы. У процівагу гэтым памкненням і ініцыятывам езуіты імкнуліся захаваць свой прыярытэт у школьнай справе. Ціск рабіўся на хрысціянскія цноты, якія заўсёды выступалі для шляхты гарантам моцы краіны.

Пакаленне інтэлектуалаў, якое сфарміравала асветніцкую традыцыю ў Рэчы Паспалітай, разглядала праблему патрыятызму і стасункаў паміж чалавекам і дзяржавай рацыяналістычна. Рэфарматары спрабуюць элімінаваць рэлігійны і эмацыянальны фактар, падыходзячы да мінулага з крытычных пазіцый. Калі для «сарматаў»

рэлігія, традыцыя і мінулае – гэта крыніца падтрымкі патрыятычных пачуццяў, то для асветнікаў трыманне старых традыцый – гэта прычына адсталасці. Пры гэтым асветнікі таксама аперуюць паняццем «любоў да айчыны», укладаючы ў яго новыя элементы. Галоўным стала аптымістычна-прагрэсісцкае бачанне будучыні: асветнікі Рэчы Паспалітай вераць у магчымасць пазітыўных змен, бо на гэты шлях ужо сталі заходнееўрапейскія краіны і зварот да іх досведу мусіў паскорыць адпаведныя працэсы ў сваёй дзяржаве.

Калі спрабаваць падсумаваць усё тое, што адбылося ў Рэчы Паспалітай на працягу асветніцкага перыяду, то галоўным здабыткам эпохі будуць зусім не тыя ідэі, што былі агульнымі для ўсяго еўрапейскага Асветніцтва. Вядома ж, адукацыйныя, сацыяльныя, палітычныя рэформы сур'ёзна змянілі аблічча Рэчы Паспалітай, стварыўшы глебу для наступных перамен. Але менавіта паражэнне праекта асветнікаў стала штуршком да паўставання новага бачання прасторы Рэчы Паспалітай, у якой знайшлося месца не толькі польскай культуры, але і ўсім астатнім – беларускай, літоўскай, украінскай. Наступная эпоха – эпоха рамантызму – ухваліла права гэтых народаў на ўласную гісторыю і самабытнасць.

2 глава

СВІТАНАК ЭПОХІ: ІДЭІ І РАЗЛОМЫ Ў ІНТЭЛЕКТУАЛЬНАЙ КУЛЬТУРЫ РАННЯГА АСВЕТНІЦТВА

2.1. Філасофская думка сярэдзіны XVIII стагоддзя*

Сярэдзіна XVIII ст. у Беларусі і Літве, якія ўваходзілі тады ў склад Рэчы Паспалітай, – пачатковы перыяд фарміравання новага светапогляду. У філасофскай і грамадскай думцы папярэдняга перыяду (ад паражэння Рэфармацыі да сярэдзіны XVIII ст.) панавалі тэалогія і схаластыка. У 50–60-я гады XVIII ст. у Беларусі і Літве ўзмацнілася апазіцыя сярэднявечнаму рэлігійна-тэалагічнаму светапогляду. Аднак праграма гэтай апазіцыі была класава абмежаванай і непаслядоўнай. Адмаўляючы адны рысы сярэднявечнай ідэалогіі, яна цалкам ці часткова прымала іншыя і выяўляла інтарэсы той часткі пануючага класа, якая разумела неабходнасць рэформ у эканоміцы, палітыцы і культурным жыцці.

Сацыяльна-эканамічнае становішча Беларусі складалася пад уплывам элементаў капіталістычнага ўкладу. Кіруючы клас усё больш выразна падзяляўся на два лагеры. Найбольш адукаваныя і дальнабачныя феадалы і шляхта імкнуліся весці гаспадарку па капіталістычным узоры, разумелі неабходнасць і выгаду эканамічных і сацыяльных рэформ. Гэту групоўку падтрымлівала частка духавенства. Супраць прыхільнікаў рэформ выступалі абаронцы старога феадальна-прыгонніцкага ладу. Нароўні з гэтым узмацнялася эксплуатацыя прыгонных, прымусовая праца якіх па-ранейшаму складала аснову эканомікі краіны, спустошанай Паўночнай вайной (1700–1721).

Да найбольш значных сацыяльных зрухаў 50–60-х гадоў XVIII ст. адносіцца рэформа школы. Змянялася праграма навучання, значна ўзрастаў аб'ём прыродазнаўчых ведаў. Змяняліся структура і змест

* У аснову дадзенага раздзела пакладзены беларускі пераклад (у скарачэнні) манаграфічнага даследавання А. Я. Цукермана «Философская мысль в Белоруссии середины XVIII века» (Минск: Наука и техника, 1980).

філасофскіх курсаў, у іх разглядаліся вучэнні мысляроў Новага часу. У трактоўцы шэрагу філасофскіх праблем асобныя аўтары філасофскіх курсаў адыходзілі ад традыцыйнай схаластыкі. Усё часцей навука, розум, эксперымент аб'яўляліся крытэрыем ісціны, узмацнялася імкненне растлумачыць з'явы і працэс фарміравання прыродазнаўчай карціны свету прыроднымі прычынамі. Гэта прыводзіла да стыхійна-матэрыялістычных высноў у рашэнні важных філасофскіх і светапоглядных праблем. Важным, на наш погляд, з'яўлялася і тое, што філасофская думка, якая зазнала працяглае засілле схаластыкі і яшчэ не вызваленая ад яго ў поўнай меры, ужо апынулася ў стане ўспрыняць і растлумачыць дасягненні механістычнага матэрыялізму XVII і XVIII стст.: у астраноміі – тэорыю М. Каперніка; у фізіцы – атамізм і законы механікі; у біялогіі – ідэю пра функцыянаванне ўсяго жывога па аналогіі з механікай; нарэшце, у псіхалогіі – даць механістычнае, навуковае для таго часу тлумачэнне шэрагу псіхічных працэсаў і механізма нервовай дзейнасці. Уяўленні пра прагрэс грамадства, пра дабрабыт краіны і яе грамадзян усё больш злучаюцца з развіццём навук і адукацыі. Пачынае фарміравацца стаўленне да жыцця і яго выгод, да чалавека як да самастойных каштоўнасцей. Паступова сцвярджаецца свецка-гуманістычны светапогляд, заснаваны на навуковых ведах і супярэчны духоўнай дыктатуры царквы.

Ідэйнымі перадумовамі фарміравання такога светапогляду з'явіліся духоўная спадчына антычнасці і дасягненні навукі і філасофіі Новага часу. Аднак уплыў і аўтарытэт тэалогіі і схаластыкі яшчэ не былі пераадолены, паўсюднымі заставаліся спробы пагаднення новых тэндэнцый з рэлігійна-тэалагічным вучэннем. Гэта прывяло да спалучэння процілеглых імкненняў і настрояў: свецка-гуманістычных, з аднаго боку, і злучаных з традыцыйнымі формамі рэлігійнага жыцця – з іншага.

Наспелыя змены ў грамадскім жыцці абумовілі запатрабаванне ў такіх філасофскіх канцэпцыях, якія больш ці менш поўна адлюстроўвалі б характар пераўтварэнняў, якія адбываліся. Па сваёй арыентацыі гэта павінна была быць своеасаблівая «філасофія навукі», паколькі адной з першачарговых задач сталі філасофскае асэнсаванне і тэарэтычнае абагульненне найноўшых навуковых дасягненняў. У рамках самой схаластыкі і па-за ёй паўсталі вызначаныя тэндэнцыі ў развіцці філасофскай думкі, накіраваныя супраць пануючага рэлігійна-тэалагічнага светапогляду. Працэс вы-

звалення ад улады тэалогіі і схаластыкі, фарміравання новых філасофскіх поглядаў ішоў паступова, вынікі асэнсавання новых прыродазнаўчых даных атрымалі скончаную форму толькі ў самым канцы перыяду ці ўжо ў эпоху Асветніцтва.

У нашай працы выкарыстаны пераважна матэрыялы філасофскіх і прыродазнаўчых сачыненняў на лацінскай мове з навуковых бібліятэк Вільнюса, Кіева, Львова, Мінска. <…> Разам з тым варта адзначыць, што мы не ставілі сваёй задачай даць вычарпальны аналіз усіх крыніц, якія адносяцца да разглядаемага перыяду. Выбар матэрыялаў, аналізуемых у працы, дыктаваўся найперш неабходнасцю прасачыць асноўныя тэндэнцыі, якія азначыліся ў філасофскай думцы Беларусі і Літвы ў пачатковы перыяд фарміравання новага светапогляду – 50–60-я гады XVIII ст.

Эканоміка Беларусі і Літвы была падарвана войнамі, якія вяліся на іх тэрыторыі ў другой палове XVII і першай палове XVIII ст. У палітычным жыцці краіны вялася барацьба паміж дзвюма групоўкамі кіруючага класа. Палітычныя дзеячы, аб'яднаныя вакол магнатаў Чартарыйскіх, выступалі за ўмераныя рэформы зверху, умацаванне дзяржаўнай улады. Гэта групоўка карысталася падтрымкай каталіцкай царквы. Адносная прагрэсіўнасць яе праграмы палягала ў тым, што планавалася правядзенне рэформ, неабходных з палітычнага пункта гледжання і якія пракладаюць дарогу капіталістычным тэндэнцыям. Лідары гэтага блока разумелі, што стаяць перад выбарам: або палітычнае паражэнне дзяржавы, або кампраміс з сярэдняй шляхтай, саступкі гараджанам, памяншэнне эксплуатацыі сялян. У 50–60-я гады XVIII ст. рэфарматарскія і капіталістычныя тэндэнцыі знайшлі сваё выяўленне ў ідэях фізіякратаў, у дзейнасці І. Л. Храптовіча, А. Тызенгаўза і інш. Народзе з імкненнем павялічыць свае прыбыткі шматлікія дальнабачныя прыхільнікі рэформ разумелі і небяспеку выступаў даведзеных да крайнасці прыгонных.

Іншая групоўка, якая ўзначальвалася Патоцкімі, стаяла за захаванне «залатой вольнасці», рашуча супраціўляючыся ўсякім спробам рэформ. Іншымі словамі, «у галіне практычнай палітыкі і аграрнага заканадаўства рэальнае значэнне ў першую чаргу мелі дзве праграмы: кансерватыўная, якая імкнулася захаваць прыгоннае права і паншчыну, што ўяўляла інтарэсы прыгонніцкай гаспадаркі і шырокіх мас кансерватыўных землеўладальнікаў, і ліберальная, якая ўяўляла капіталістычныя інтарэсы ў сельскагаспадарчай і рамеснай вытворчасці, а таксама інтарэсы землеўладальнікаў, што імкнуліся да добраахвотнага пераводу на чынш сваіх прыгонных» [Mikulski 1956: 15].

Найболей папулярнай палітычнай формай далейшага развіцця краіны для прыхільнікаў рэформ становіцца дзяржаўны лад Англіі, дзе развіццё капіталізму паспяхова ажыццяўлялася пры ўдзеле буйных зямельных магнатаў, і хоць палітычная ўлада ў другой палове XVIII ст. перайшла да прыхільнікаў рэформ (Чартарыйскія, Станіслаў Аўгуст Панятоўскі), яны вымушаны былі абмежавацца паўмерамі. Суадносіны сіл паміж групоўкамі былі няўстойлівымі, цвёрдая дзяржаўная ўлада так і не ўсталявалася, і гэта прывяло ў канцы XVIII ст. да палітычнага краху Рэчы Паспалітай.

Пад непасрэдным уплывам і ў прамой сувязі з імкненнямі да палітычных і эканамічных рэформ развіваліся культура, філасофская і навуковая думка Беларусі і Літвы. І калі ў Заходняй Еўропе новая філасофія і навука ў цэлым адлюстроўвалі ў першую чаргу інтарэсы ўжо сфарміраванага класа буржуазіі, то ў Беларусі і Літве, выяўляючы па сутнасці тыя ж буржуазныя тэндэнцыі і інтарэсы, ініцыятыва правядзення рэформ зыходзіла з асяроддзя адукаваных магнатаў і сярэдняй шляхты, і толькі зрэдку прымаліся да ўвагі інтарэсы ніжэйшых саслоўяў – прыгоннага сялянства, гараджан, дробнай шляхты, купцоў [Mrozowska 1973: 28]. У другой палове XVIII ст. слабая буржуазія Рэчы Паспалітай была яшчэ не здольная стаць на чале народнага руху за звяржэнне феадалізму. Рэфармацыйны рух узначальваўся перадавой часткай магнатаў і шляхты, кіраўнічая роля іх захавалася і ў XIX ст., падобна да таго, як гэта было ў Расіі [Якубовский 1970: 264].

Культурнае жыццё Беларусі і Літвы ў другой палове XVII і першай палове XVIII ст. знаходзілася ў стане заняпаду. Навука, літаратура і філасофія былі зведзены да ўзроўню «прыслужніц тэалогіі». Спробы вольнага філасофствавання душыліся каталіцкай рэакцыяй і контррэфармацыяй пры падтрымцы пануючага класа феадалаў. Літаратура ў значнай ступені насіла пераймальны і кампілятыўны характар. Дактрына каталіцызму стала пануючай ідэалогіяй грамадства. Ёй падпарадкоўваліся адукацыя і выхаванне моладзі, усё духоўнае і культурнае жыццё. Шырокае распаўсюджанне сярод шляхты і феадалаў, культурны ўзровень асноўнай масы якіх быў невысокі, атрымалі забабоны, павер'і, містыцызм, вера ў цуды. Увесь перыяд панавання каталіцкай рэакцыі адрозніваўся вельмі вострай рэлігійнай нецярплівасцю, якая раздзімалася духавенствам.

Аснову школьных праграм складалі курсы рыторыкі, граматыкі, дзе навучэнцы атрымлівалі элементарныя веды па матэматыцы,

астраноміі, геаграфіі. Курс філасофіі даваў асноўныя веды па прыродазнаўстве, матэматыцы і астраноміі. Ён чытаўся пасля курсу рыторыкі, якім большасць вучняў сканчала сваё навучанне, і складаўся з чатырох частак: логікі, натурфіласофіі, метафізікі і этыкі. Астраномія ўваходзіла ў натурфіласофію. Змест схаластычных курсаў не выходзіў за межы арыстоцелеўскіх канцэпцый у тамісцкай інтэрпрэтацыі, і да сярэдзіны XVIII ст. навукі пра прыроду займалі ў іх нязначнае месца.

У сярэдзіне XVIII ст. распачаты працэс разлажэння феадальнага грамадства, які працякаў пад уплывам эканамічных змен, філасофіі і навукі Новага часу, патрабаваў абнаўлення старой ідэалогіі. Змены ў матэрыяльным жыцці цягнулі за сабой неабходнасць змен і ў духоўнай сферы. Царкоўна-каталіцкія арганізацыі спрабавалі перагледзець сваю палітыку ў вобласці адукацыі і культуры, прыстасавацца да ўмоў, што змяняліся. Царква шукала магчымасцей кампрамісу з новымі ідэйнымі плынямі, імкнулася прыстасаваць новы светапогляд да тэалогіі, зрабіць яго больш прымальным і несупярэчным афіцыйным царкоўным догмам. У некаторых выпадках царкоўнікі пераходзілі на пазіцыі мадыфікаванай «натуральнай рэлігіі», будуючы новую канцэпцыю веры, адначасова змяняючы, хоць і часткова, рэлігійныя догмы. Рэлігія рабілася больш стрыманай, спрабавала сканцэнтраваць высілкі на ўнутраным свеце чалавека, вымушана была прызнаць прызначэнне навукі, яе карысць для грамадства.

Адным з найбольш значных сацыяльных зрухаў з'явілася рэформа школы, абумоўленая новымі запатрабаваннямі краіны. Змянялася праграма навучання, значна ўзрос аб'ём прыродазнаўчых ведаў. Уводзілася выкладанне фізікі, геаметрыі, трыганаметрыі, батанікі, геаграфіі, гісторыі. Вялікая ўвага надавалася фізічнаму выхаванню. Навучэнцам прывівалася думка пра неабходнасць і карысць навук, гандлю, промыслаў. У шматлікіх навучальных установах ствараліся фізічныя кабінеты, краязнаўчыя музеі; праводзіліся публічныя дэманстрацыі вопытаў, дыспуты па навуковых і філасофскіх праблемах.

З 50-х гадоў XVIII ст. змяніліся структура і змест філасофскіх курсаў. Псіхалогія, фізіка, геаграфія, метэаралогія і некаторыя іншыя навукі адасобіліся ў асобныя часткі. Разглядаліся вучэнні Дэкарта, Лейбніца, Вольфа, Гасэндзі, Ньютана, Лока і іншых філосафаў і навукоўцаў Новага часу. У трактоўцы шматлікіх праблем аўтары

курсаў сталі схіляцца да філасофіі Новага часу. Спачатку гэта выяўлялася ў імкненні да кампрамісу паміж схаластыкай і новай філасофіяй, што таксама садзейнічала папулярызацыі ідэй філасофіі і навукі Новага часу.

Першыя згадкі пра філосафаў і навукоўцаў Новага часу сустракаюцца ў філасофскіх трактатах канца XVII ст. Працэс гэты ішоў з нарастаннем у наступныя дзесяцігоддзі, і сярэдзіну XVIII ст. у Беларусі можна разглядаць як пачатак распаду схаластыкі і стварэння кампрамісных філасофскіх сістэм, у якіх ідэі Новага часу паступова набывалі ўсё большае прызнанне. Усё часцей навука, розум, эксперымент, а не сляпая вера аб'яўляліся крытэрыем ісціны.

З сярэдзіны XVIII ст. культурнае жыццё краіны робіцца значна багацейшым па сваім змесце. Узнікае свецкая літаратура, значна ўзрасла плынь перакладзеных твораў (Мальер, Вальтэр, Лафантэн, Русо), а таксама перакладзеных адаптацый і апрацовак. У палітычнай і палемічнай літаратуры з'яўляюцца ідэі абмежавання «liberum veto», паляпшэння становішча прыгонных.

На працягу доўгага часу адзіным перыядычным выданнем былі календары (аж да 1760 г.). Яны і паклалі пачатак прэсе Беларусі і Літвы. У 60-я гады стала выдавацца некалькі газет. Галоўная іх асаблівасць – цікавасць да гісторыі краіны і новых галін ведаў. Каралеўскі прывілей на выданне газет Вялікае Княства Літоўскае атрымала ў 1757 г. Першая газета «Літоўскі кур'ер» («Kurier Liteuski») пачала выходзіць у 1760 г., рэдактарам яе быў Ф. Папроцкі. Неўзабаве разам з «Літоўскім кур'ерам» выпускаюцца і дадаткі да яго: «Замежныя ведамасці» («Wiadomosci Cudzoziemskie»), «Дадатак да віленскіх газет» («Suplement Do Gazet Wilenskich») і «Літаратурныя ведамасці» («Wiadomosci Literackie»). Першыя тры выданні («Літоўскі кур'ер», «Замежныя ведамасці» і «Дадатак да віленскіх газет») агульнаінфармацыйнага плану. Яны друкавалі выцемкі з варшаўскай і замежнай прэсы пра палітычныя падзеі за мяжой, мясцовыя навіны і, безумоўна, таксама спрыялі пашырэнню далягляду і павышэнню культурнага ўзроўню сваіх чытачоў.

Значна ўзрослы культурны ўзровень грамадства, змены ў сістэме адукацыі, падвышаная цікавасць да сапраўды навуковых праблем – усё гэта знайшло адлюстраванне ў перыядычным друку, галоўным чынам на старонках «Літаратурных ведамасцяў», на наш погляд, унікальнай для таго часу з'явы ў гісторыі культуры Беларусі і Літвы. «Літаратурныя ведамасці» былі першай навукова-па-

пулярнай газетай, амаль цалкам прысвечанай грамадска-палітычнай, культурнай і філасофскай праблематыцы.

Шэраг праблем, якія абмяркоўваліся на старонках газеты, меў вялікае светапогляднае значэнне. Так, вялікі артыкул, змешчаны ў двух нумарах, даваў апісанне сістэм свету [Wiadomości Literackie 1761]. З прычыны існуючых умоў аўтар артыкула не мог адкрыта заявіць пра прызнанне каперніканства. Тым не менш сістэма М. Каперніка апісвалася і тлумачылася самым падрабязным чынам. Аўтар вымушаны быў разглядаць яе як гіпотэзу, але ў вызначэнне гіпотэзы ўкладваў зусім не гіпатэтычнае, а хутчэй аксіяматычнае значэнне.

У сярэдзіне 60-х гадоў пачаў актыўна супрацоўнічаць у віленскіх газетах выбітны астраном таго часу М. Пачобут. Ён часта публікаваў вынікі сваіх астранамічных назіранняў, нататкі пра надвор'е, марозныя зімы, рух нябесных целаў, што абуджала ў чытачоў цікавасць да прыроды, прыродазнаўства, астрономіі [Gazety Wileńskie 1768]. У каралеўскіх, магнацкіх і шляхецкіх гаспадарках Беларусі і Літвы з'яўляюцца першыя мануфактуры, уводзяцца новыя прыёмы агратэхнікі. Найбольш адукаваныя феадалы пачынаюць разумець, што без навуковых ведаў капіталістычныя формы вядзення гаспадаркі немагчымыя. Гэтыя ідэі знайшлі сваё адлюстраванне на старонках «Манітора» і іншых варшаўскіх выданняў, якія рэгулярна дастаўляліся чытачам Беларусі і Літвы [Monitor 1767].

У «Літаратурных ведамасцях» часта абмяркоўвалася тэма: навука і грамадства. Аўтары паказвалі на важныя наступствы навуковых адкрыццяў, іх карысць для дабрабыту краіны і яе грамадзян. Геаметрыя, механіка, гідраўліка, новая фізіка і гісторыя лічыліся найважнымі навукамі, якія маглі б прынесці вялікую карысць краіне [Wiadomości Literackie 1761a].

Уяўленні пра навакольную рэчаіснасць ужо ў значнай ступені з'яўляюцца адлюстраваннем новых светапоглядных пазіцый. Яны выяўляюць адыход ад традыцыйных поглядаў, пераадоленне абстрактнай натурфіласофіі. «Фізіка ці частка філасофіі, якая спрыяе пазнанню рэчаў, што спасцігаюцца розумам, у мінулым складалася з агульных правіл, таму мэтай яе служыла пазнанне ўласцівасцей рэчаў наогул. У апошні час у яе ўведзены метады пазнання пэўных уласцівасцей рэчаў і адшукання, наколькі гэта магчыма, ва ўсім адпаведных чыннікаў, таму яна завецца новай фізікай. У новай фізіцы правілы і законы выводзяцца на падставе эксперыментаў

і назіранняў». Аўтар выступае за тое, каб навукі гэтыя былі ўведзены «ў нашай краіне», падкрэсліваючы іх вялікае практычнае значэнне, і са шкадаваннем канстатуе, што «дагэтуль яны яшчэ не атрымалі ў нас значнага развіцця», што «часцяком навукі карыстаюцца такой жа павагай, як і забавы, прыдуманыя для таго, каб змарнаваць час» [Wiadomości Literackie 1761b].

Шэраг іншых матэрыялаў, апублікаваных газетай, сведчыць пра тое, што прагрэсіўна думаючымі коламі грамадства ўсё больш усведамлялася неабходнасць вызвалення ад схаластычных метадаў у навуцы, асэнсоўвалася значэнне новага прыродазнаўства для практычнага жыцця. Вялікая ўвага надавалася ў выданні дасягненням эксперыментальнай фізікі, якая ўзнікла ў Новы час [Wiadomości Literackie 1760d]. Апісваліся найважныя фізічныя прыборы, вынайдзеныя ці ўдасканаленыя ў Новы час: тэлескоп, мікраскоп, барометр і іншыя, прыводзіліся звесткі пра навукоўцаў: О. Герыке, Тарычэлі, Галілея, Гюйгенса. Падкрэслівалася, што дасягненні прыродазнаўства адкрываюць новы свет, паказваюць недасканаласць абстрактна-дэдукцыйных метадаў для пазнання прыроды.

Атамізм як вучэнне пра першаасновы фізічных целаў з усякімі абмоўкамі толькі пачыналі прызнаваць у філасофскай думцы Беларусі. У разглядаемым артыкуле выказвалася думка пра тое, што целы складаюцца з атамаў, падзеленых порамі, ці прамежкамі, якія маюць свае формы і ўласцівасці.

Газета не толькі прапагандавала дасягненні навукі Новага часу, але і знаёміла чытачоў з праблемамі, якія стаялі перад навукай таго часу, прапанавала зазірнуць у будучыню, улічваць прагрэс навукі, які можа шмат у чым змяніць чалавечае жыццё. У філасофскай літаратуры Беларусі і Літвы сярэдзіны XVIII ст. уяўленні пра прыроду электрычнасці былі вельмі невыразнымі. Часцей за ўсё яна разумелася як уласцівасць адных целаў прыцягваць іншыя, г. зн. электрычнасць успрымалася ў яе якаснай акрэсленасці. У «Літаратурных ведамасцях» [Wiadomości Literackie 1760e] з'ява электрычнасці разглядалася ў сувязі з яе выкарыстаннем для лячэння хвароб. Апісваліся першыя вопыты на жывёлах, пастаўленыя для высвятлення лячэбных уласцівасцей электрычнасці. Выказвалася думка пра тое, што электрычнасць выклікае розныя змены ў шматлікіх рэчах, але для таго каб яе можна было з карысцю ўжываць для лячэння хвароб, неабходны далейшыя даследаванні. За гэтымі працамі вялікая будучыня як у фізіцы, так і ў медыцыне [Wiadomości Literackie 1760e].

Новаму светаадчуванню, якое фарміравалася на Беларусі, уласцівыя рысы аптымізму, разуменне значэння навукі, што грае важную ролю ва ўдасканаленні ўмоў жыцця, у барацьбе з хваробамі.

Войны, неўраджай і як наступства – голад, эпідэміі, пажары, хваробы, рэзкае зніжэнне колькасці насельніцтва (з 2,9 млн чалавек у 1650 г. да 1,5 млн пасля заканчэння Паўночнай вайны) пацягнулі за сабой, як ужо адзначалася, рэзкае скарачэнне вытворчасці ва ўсіх галінах эканомікі [Гісторыя Беларускай ССР 1972: 328–330]. У сувязі з гэтым цалкам зразумела ўвага, якую прыцягвалі праблемы аховы здароўя. На старонках «Літаратурных ведамасцяў» змешчаны цэлы цыкл артыкулаў на гэтую тэму. Як правіла, гэта водгукі на невялікія нататкі і паведамленні агульнаінфармацыйных газет («Літоўскі кур'ер» і інш.) пра розныя захворванні, эпідэміі. Характэрнай асаблівасцю іх з'яўляецца імкненне пазнаёміць чытачоў з дасягненнямі сучаснай медыцыны, растлумачыць працэсы, якія праходзяць у жывым арганізме, натуральнымі, прыроднымі прычынамі. Прыводзяцца цікавыя звесткі пра ступень пажыўнасці розных прадуктаў, пералічваюцца асноўныя прадукты харчавання, даюцца іх якасныя характарыстыкі. Адзначаецца магчымасць засваення некаторых пажыўных рэчываў з паветра як людзьмі і жывёламі, так і раслінамі [Wiadomości Literackie 1761d].

Харчаванне ўжо разглядаецца як складаны працэс, які здзяйсняецца за кошт сувязі арганізма з навакольным асяроддзем, робяцца спробы вызначыць асновы рацыянальнага харчавання.

Вялікі артыкул цалкам прысвечаны апісанню фізіка-хімічных уласцівасцей вады ў залежнасці ад умоў навакольнага асяроддзя, клімату, ад утрымання ў ёй карысных ці шкодных мікраарганізмаў са спасылкамі на даследаванні, выкананыя з дапамогай мікраскопа. Аўтар яго быў знаёмы з навуковымі працамі на гэтую тэму, пра што сведчаць спасылкі на меркаванне вядомага медыка таго часу Бургавэ (Boerhaave).

Прыцягвае ўвагу і артыкул пра воспу [Wiadomości Literackie 1760b]. У XVIII ст. воспа дасягнула найвялікага распаўсюджання ў Еўропе, штогод ад яе паміралі тысячы людзей. Аўтар лічыў неабходным увесці прышчэпку воспы ў Беларусі і Літве.

Падобныя па змесце артыкулы на медыцынскія тэмы сустракаем у іншых газетах [Wiadomości Literackie 1760c].

У тлумачэнні ўсёй шматстайнасці працэсаў, якія адбываюцца ў прыродзе і арганізмах людзей, жывёл і раслін, мы не знаходзім

апеляцый да звышнатуральных сіл, у публікуемых матэрыялах пераважае прыродазнаўчы падыход да вытлумачэння розных з'яў матэрыяльнага свету.

У перыядычным друку вялікая ўвага надавалася праблемам навучання і выхавання моладзі. Сцвярджалася, што выхаванне моладзі павінна адказваць патрабаванням часу, гарманічна спалучаць у сабе інтарэсы грамадства і чалавека. Ідэалам выхавацеля лічыўся чалавек, які валодае глыбокімі ведамі свайго прадмета, які шчодра дзеліцца імі з вучнямі і ў той жа час робіць свой унёсак у развіццё гэтай галіны ведаў.

Змена школьных праграм і самога характару навучання, якое ўжо ў значнай ступені набліжалася па змесце да новых запытаў, таксама адлюстравана ў матэрыялах перыядычнага друку. Нататкі пра іспыты ў школах розных гарадоў Беларусі паказваюць, якія пэўныя змены адбыліся ў школьных праграмах. «Літоўскі кур'ер» паведамляў, што ў Віленскай акадэміі навучэнцы здавалі іспыты па грэчаскай, французскай і нямецкай мовах. Правяраліся веды па арыфметыцы, геаметрыі, трыганаметрыі, прычым студэнты павінны былі паказаць і практычныя навыкі ў вылічэнні плошчаў і адлегласцей трыганаметрычнымі спосабамі, «у маляванні карт», выпрабоўваліся таксама «ў красамоўстве, гісторыі, геаграфіі, танцах, фехтаванні». Актывізавалася дзейнасць школьных тэатраў, на сцэнах якіх ставіліся трагедыі, камедыі, балеты.

Ідэі прыродазнаўства і філасофіі Новага часу, імёны стваральнікаў новай навукі Каперніка, Бэкана, Дэкарта, Галілея, Гасэндзі, Ньютана і іншых атрымалі шырокую вядомасць нават у правінцыйных гарадах. «Літаратурныя ведамасці» паведамлялі пра дэманстрацыю фізічных вопытаў у Наваградку выкладчыкам мясцовай калегіі. Вопыты і тлумачэнні выкладчыка сведчаць пра грунтоўныя веды ў механістычнай натурфіласофіі, пра ўзрастаючую папулярнасць яе ідэй.

Асобныя допісы ўтрымліваюць цікавы матэрыял па гісторыі культуры Беларусі і Літвы, цікавыя этнаграфічныя звесткі. Яны паказваюць, што некаторыя паганскія абрады і вераванні захаваліся ў канфесійных рамках, што сведчыць пра гістарычную пераемнасць паганства і хрысціянства. Паганскі пачатак прысутнічаў у шматлікіх царкоўных догмах, даваў багаты матэрыял, які пасля выкарыстоўваўся і ў царкоўнай абраднасці. Хрысціянскія рэлігіі падрыхтаваны грэчаскімі і ўсходнімі культамі, нават рэлігійныя святы

маюць свае правобразы ў паганскіх святах старажытных. Асацыяцыі падобнага кшталту не былі накіраваны супраць рэлігіі, аднак паказвалі яе гістарычныя вытокі і сведчылі пра тэндэнцыі да іх рацыянальнага асэнсавання.

Вялікую цікавасць уяўляюць рэцэнзіі на кнігі, надрукаваныя ў Віленскай друкарні [Wiadomości Literackie 1760a]. Значную долю кніжнай прадукцыі складалі працы, прысвечаныя прыродазнаўчай, філасофскай і гістарычнай праблематыцы (А. Скарульскі, С. Шадурскі, Б. Дабшэвіч, Ф. Папроцкі і інш.) у адрозненне ад пераважнай большасці тэалагічных сачыненняў першай паловы стагоддзя. Заслугоўвае ўвагі і факт перавыдання некаторых твораў па старажытнагрэчаскай і старажытнарымскай філасофіі, літаратуры, гісторыі ў перакладзе гуманістаў Беларусі і Літвы эпохі Адраджэння і Рэфармацыі, якія «звярталіся да антычнай культуры, спрабуючы знайсці ў ёй апору для барацьбы з сярэднявечнымі рэлігійна-філасофскімі канцэпцыямі» [Подокшин 1973: 33]. З'яўленне такіх кніг было выклікана зменай сацыяльных і светапоглядных пазіцый публікі, якая чытала, павышэннем цікавасці да свецкай літаратуры, блізкасцю задач, якія стаялі перад перадавой грамадскай думкай Беларусі сярэдзіны XVIII ст. і гуманістамі эпохі Адраджэння. Аб'явы пра выхад кніг змяшчаліся ў розных газетах [Supplement 1761].

Так, у 1766 г. у Вільні перавыдаюцца сачыненні Цыцэрона «Пра абавязкі» і «Пра старасць» у перакладзе і з каментарыямі беларускіх гуманістаў эпохі Рэфармацыі і Адраджэння С. Кашуцкага і С. Буднага, упершыню апублікаваныя ў 1575 і 1579 гг. у друкарні Яна Карцана. Як і без малога дзвесце гадоў таму, перавыданне твораў Цыцэрона і іншых антычных мысляроў сведчыць пра вядомы культурны ўздым, пра праяву гуманістычных пачаткаў. Адсутнасцю дагматычнай прыхільнасці той ці іншай ідэйнай плыні, асуджэннем тыраніі, імкненнем да сацыяльнай гармоніі, поглядам на закон як на найважнейшую прыладу рэгулявання жыцця грамадства яны апынуліся сугучнымі настроям і тэндэнцыям прагрэсіўна думаючай часткі грамадства.

Такім чынам, асноўныя праблемы, якія знайшлі адлюстраванне ў перыядычным друку сярэдзіны XVIII ст., сведчаць пра новыя тэндэнцыі ў жыцці грамадства. Гэта цікавасць да вывучэння прыроды і гісторыі краіны, рысы асветніцтва, вера ў розум, у сілу навукі. Перыядычны друк адрознівае ўвага да пэўных акалічнасцей эканамічнага і культурнага развіцця, дасягненняў прыродазнаўчай

думкі. Па сваёй ідэалагічнай арыентацыі прэса выяўляла ідэі прыхільнікаў рэформ, якія выступалі за неабходнасць умераных палітычных і эканамічных змен у процівагу шляхецка-магнацкай апазіцыі, што стаяла за захаванне старых парадкаў. Яна ўяўляла з сябе з'яву, шмат у чым роднасную культуры эпохі Асветніцтва, якая зараджалася.

У цэлым сацыяльна-эканамічныя, грамадска-палітычныя і культурныя змены ў Беларусі і Літве сярэдзіны XVIII ст. (50–60-я гады) можна разглядаць як пачатковы перыяд распаду феадалізму і фарміравання новага светапогляду. Ініцыятыва рэформ у эканоміцы, палітыцы, культурным жыцці зыходзіць ад найбольш адукаванай і дальнабачнай часткі кіруючага класа. Клас буржуазіі яшчэ не склаўся. Буржуазнае прадпрымальніцтва пачынала развівацца на базе феадальнага землеўладання і ва ўмовах ранейшай палітычнай надбудовы. Уплыў і аўтарытэт усіх інстытутаў старога ладу яшчэ не пераадолены, паўсюднымі былі спробы пагаднення новых тэндэнцый з рэлігійна-тэалагічным вучэннем. «Працэс фарміравання новага светапогляду, буржуазнага па сваім аб'ектыўным значэнні, адбываўся ў цяжкай і супярэчлівай барацьбе з усякага роду тэалагічнымі, схаластычнымі, містычнымі і фантастычнымі ўяўленнямі, характэрнымі для старой ідэалогіі» [Бирало 1979: 93], нярэдка прымаючы спачатку форму кампрамісу паміж старым і новым.

2.1.1. Філасофія пераходнага перыяду

У філасофскай думцы Беларусі і Літвы 50–60-я гады XVIII ст. былі пераходным перыядам, які сведчыць пра распад схаластыкі і паступовае фарміраванне новых філасофскіх і прыродазнаўчых поглядаў.

Схаластыка яшчэ захоўвала свой уплыў, паколькі гэта ўзгаднялася з істотнымі абставінамі грамадскага жыцця, адзначанага павольным пранікненнем элементаў капіталізму ў феадальна-прыгонніцкую эканоміку Рэчы Паспалітай, слабасцю буржуазіі, засіллем тэалогіі і царквы. У той жа час схаластыка ўжо не адказвала запатрабаванням, якія ўзніклі на новым этапе развіцця грамадства. Яе безгрунтоўнасць рабілася ўсё больш відавочнай. Ішоў працэс павольнага колькаснага назапашвання новых ведаў, які да канца перыяду прывёў да перагляду шэрага важных светапоглядных і тэарэтычных праблем. Прадпрымаліся спробы пераўтварыць і пры-

стасаваць старыя палажэнні да зменлівага сацыяльна-палітычнага і ідэйнага становішча. Вельмі выразна гэтыя тэндэнцыі выяўлены ў сярэдзіне XVIII ст.

Найбольш выбітнымі прадстаўнікамі філасофскай думкі ў Беларусі і Літве гэтага перыяду былі А. Скарульскі, С. Шадурскі, Б. Дабшэвіч і К. Нарбут.

А. Скарульскі (1715–1780) атрымаў адукацыю ў Вільні, быў рэктарам і прафесарам філасофіі езуіцкіх калегій у Наваградку і Вільні, а таксама прафесарам і рэктарам Віленскай акадэміі. Асноўны яго твор – «Філасофскія каментарыі» (1755). Ён прысвечаны галоўным чынам фізіцы, логіка і метафізіка выкладзены вельмі коратка ў дзвюх уступных частках, дзе аўтар спрабаваў абгрунтаваць свае асноўныя тэарэтычныя палажэнні [Skorulski 1755]. А. Скарульскі намерваўся пагадніць асноўныя прынцыпы схаластычнай філасофіі з ідэямі навукі і філасофіі Новага часу. Прымаючы пэўныя поспехі навукі Новага часу, ён, як правіла, адхіляў тэарэтычныя дасягненні, якія мелі светапоглядны характар: вучэнне М. Каперніка, атамізм, вучэнне І. Ньютана.

С. Шадурскі (1727–1789) атрымаў адукацыю ў Вільні і Парыжы. Выкладаў філасофію ў Варшаўскай і Навагрудскай калегіях. Асноўныя працы С. Шадурскага: «Прынцыпы філасофіі мыслення і адчування» (1758) [Szadurski 1758], «Пачатак разваг у дыялогах і практыкаваннях па логіцы, этыцы і метафізіцы» (1760), «Філасофскія вызначэнні агульнай фізікі, выказаныя публічна аўтарам» (1761). С. Шадурскі адмежаваўся ад схаластычнай філасофіі, але не прыняў ні атамізму, ні вучэння аб манадзе. Вышэйшым аўтарытэтам для яго заставаўся Р. Дэкарт.

Б. Дабшэвіч (1722–1773) вучыўся ў Навагрудскай калегіі. У гэтай жа калегіі некалькі гадоў выкладаў матэматыку, філасофію і тэалогію. Затым быў прафесарам матэматыкі і філасофіі ў Віленскай акадэміі. У 1760 г. у Вільні выйшла першае сачыненне Б. Дабшэвіча «Погляды новых філосафаў...», напісанае падчас працы ў Навагрудку і асвятлялае галоўным чынам прыродазнаўчую праблематыку; у 1761 г. з'явілася яго другая праца «Лекцыі па логіцы...», прысвечаная праблемам логікі і тэорыі пазнання [Dobszewicz 1761b].

Адзначаючы выхад у свет кнігі Б. Дабшэвіча «Погляды новых філосафаў...», газета «Літаратурныя ведамасці» змясціла невялікую рэцэнзію. Аўтар рэцэнзіі пісаў, што Б. Дабшэвіч падрабязна асвятляе ўсе «часткі філасофіі, а таксама матэматыку, што ўваходзіла ў яе»,

прыцягваючы ідэі «новых аўтараў», пра што ён заяўляе ў самым загалоўку кнігі. Аднак, «спадкуючы філосафам Новага часу», Б. Дабшэвіч не прытрымліваўся цалкам меркавання ніводнага з іх, а карыстаўся іх працамі «падобна да пчалы», якая збірае мёд з розных кветак. Найвялікіх поспехаў, па меркаванні рэцэнзента, Б. Дабшэвіч дасягнуў, разглядаючы розныя пытанні фізікі [Wiadomości Literackie 1760b]. Вядомы польскі вучоны Т. Катарбіньскі адзначаў, што ў працах Б. Дабшэвіча адбіліся «першыя просвігі эпохі Асветніцтва, якая насоўваецца» [Kotarbiński 1966].

К. Нарбут (1738–1807) нарадзіўся на Гродзеншчыне, вучыўся ў піярскіх школах Шчучына, Дамбровіц, Вільні, завяршыў адукацыю ў Італіі, Францыі і Нямеччыне. Выкладаў філасофію ў калегіях Дамбровіц і Вільні. «Асновы эклектычнай філасофіі» (1764–1765) і «Логіка» (1769) – асноўныя філасофскія працы К. Нарбута. Першая належыць па сваім змесце да філасофіі пераходнага перыяду, у той час як творчасць К. Нарбута наступных гадоў можна ўжо, відавочна, аднесці да ранняга Асветніцтва ў Беларусі і Літве.

Б. Дабшэвіч, А. Скарульскі, С. Шадурскі, К. Нарбут – выхадцы з асяроддзя дробнай і сярэдняй шляхты. Змест іх сачыненняў дае магчымасць судзіць пра сацыяльныя і светапоглядныя пазіцыі. А. Скарульскі выказваў інтарэсы кансерватыўнай часткі кіруючага класа, адстойваў ідэалістычны светапогляд. С. Шадурскі, К. Нарбут, Б. Дабшэвіч – найбольш выбітныя прадстаўнікі прагрэсіўнай натурфілософіі другой паловы XVIII ст. Нягледзячы на супярэчлівасць і непаслядоўнасць поглядаў, для іх характэрна арыентацыя на дасягненні прыродазнаўства, прызнанне прагрэсіўных вучэнняў і канцэпцый новай філасофіі.

Сярэдзіна XVIII ст. у Беларусі і Літве – гэта час распаду схаластыкі і станаўлення новай філасофіі. Думка гэтага перыяду фарміравалася пад уплывам не толькі сацыяльных зрухаў, але і прагрэсу навуковых ведаў. Акрамя таго, у Беларусі і Літве навука была непарыўна звязана са школай, з навучаннем, якое яшчэ заставалася ў руках царквы.

Для філасофскай думкі пераходнага перыяду, як і для ўсяго духоўнага жыцця таго часу, было характэрна спалучэнне адначасова існуючых уяўленняў сярэднявечнай філасофіі і філасофіі Новага часу, яна сама – вынік канфлікту, які разгарэўся паміж імі. Іншымі словамі, у філасофіі пераходнага перыяду больш выразна ў параўнанні са схаластыкай выяўлена развіццё, якое надае ёй адмысловую

значнасць для фарміравання філасофіі і прыродазнаўства эпохі Асветніцтва. У ёй няма ўласцівай схаластыцы дагматычнасці, выраўноўвання, адназначнасці, ёсць ваганні, супярэчнасці, ёсць унутранае развіццё, спробы самастойна патлумачыць з'явы і факты. У філасофіі пераходнага перыяду вызначаецца зліццё двух пачаткаў – прыродазнаўства, арыентаванага на паўсядзённыя запыты і патрэбы, і філасофіі.

Філасофія пераходнага перыяду – гэта з'ява, якая змяняецца, рух якой абумоўлены зменай сацыяльна-эканамічных і грамадска-палітычных умоў. У гэтым яе значэнне, нягледзячы на адсутнасць адзінага гарманічнага ладу ўяўленняў. Ярка выяўленае адмоўнае стаўленне да схаластыкі з'яўляецца характэрным для філасофскай думкі гэтага часу. «...Ад перыпатэтычнай сістэмы, якая адстойвае абсалютныя акцыдэнцыі, прыхаваныя якасці, боязь пустэчы і матэрыяльныя субстанцыянальныя формы (якія, аднак, не з'яўляюцца матэрыяй), мы адпалі даўно... – пісаў С. Шадурскі. – Дзівіць нас, што яна гэтулькі стагоддзяў аж да часоў Картэзія панавала ва ўніверсітэтах» [Szadurski 1758: 4]. Задачы навукі і філасофіі пачынаюць тлумачыцца з асветніцкіх пазіцый. Веды – сіла, якая спрыяе збаўленню ад сацыяльнай бязладзіцы, яны закліканы служыць для дастатку людзей і дзяржаў. Узровень развіцця навукі, яе дасягненні, якія ўжываюцца ў паўсядзённым жыцці, адпаведнасць гэтых дасягненняў запытам грамадства павінны вызначаць стаўленне да навукі: «...Для кожнай краіны агульным законам з'яўляецца тое, што чым больш яна квітнее з дапамогай навук, тым большую абарону ў асобах сваіх грамадзян дае яна розным навукам...» [Dobszewicz 1761b: 2]. Навука павінна служыць удасканаленню і паляпшэнню жыцця. Задачы навукі разумеюцца не толькі ў вузкаўтылітарным плане, яна заклікана вучыць людзей «больш шанаваць славу розуму, чым людзей па імені іх» [Dobczewicz 1761b: 1]. І ў гэтым Б. Дабшэвіч бачыць адну з найважных задач філасофіі.

Філасофскую думку 50–60-х гадоў XVIII ст. адрознівае імкненне да самастойнасці, да волі філасофствавання. У першую чаргу гэта выяўляецца ў адыходзе ад тэалагічных установак, ад дагматычнай апоры на аўтарытэт у рашэнні некаторых філасофскіх праблем, у зацікаўленасці пытаннямі метадалогіі і тэорыі пазнання. Матэматычны метад лічыцца больш за ўсё прыдатным для вывучэння прыроды, паколькі дзякуючы яму філасофія набывае навуковы, доказны характар. Б. Дабшэвіч заяўляў, што прырода ва ўсіх

сваіх праявах матэматычная, «адно і тое ж жадаць растлумачыць таямніцы прыроды без матэматыкі і шпацыраваць без ног» [Dobczewicz 1761b] ці спрабаваць выканаць нейкую працу без неабходных прылад.

Філасофія дзякуючы сувязі з матэматыкай павінна, па яго меркаванні, стаць навуковай і разглядаць усё з пункта гледжання прыроды. Нягледзячы на відавочнае перабольшанне ролі матэматыкі, у цэлым уласцівае філасофіі Новага часу, найбуйныя мысляры якой (Дэкарт, Лейбніц, Ньютан і інш.) імкнуліся дамагчыся матэматычнай пэўнасці ў філасофіі, выкарыстоўваючы для гэтага матэматычны метад, «гэтыя палажэнні Б. Дабшэвіча мелі прагрэсіўнае значэнне, бо яны прапагандавалі ідэю цеснай сувязі філасофіі з матэматыкай і прыродазнаўствам, а таксама былі накіраваны супраць бясплодных спрэчак схаластаў» [Бирало 1979: 111].

Патрабаванні, прад'яўляныя да даследаванняў прыроды, адпавядаюць задачам, якія ставіліся навукай Новага часу. Усякая сістэма поглядаў у прыродазнаўстве павінна быць усеагульнай, г. зн. «ахопліваць і тлумачыць усё», простай і эканомнай, наколькі гэта магчыма, а таксама «адпавядаць прыродным (натуральным) законам руху» [Dobczewicz 1761b]. Варта, аднак, адзначыць, што гэтыя палажэнні рэалізоўваліся часцяком непаслядоўна, гэта асабліва прыкметна ў рашэнні тых праблем, новы падыход да якіх з непазбежнасцю павінен быў прывесці да адмовы ад асноватворных прынцыпаў схаластыкі і тэалогіі, што сталі неад'емнай часткай ідэалогіі феадальнага грамадства.

Нягледзячы на супярэчнасці і непаслядоўнасць, антысхаластычныя і натуралістычныя тэндэнцыі рабіліся характэрнымі рысамі філасофскай думкі. Разуменне абмежаванасці сярэднявечнай філасофіі і навукі перад задачамі, якія высоўваліся ў выніку змены матэрыяльных умоў жыцця, уласціва было прагрэсіўна думаючым выкладчыкам філасофіі, але на першую пару гэта выяўлялася ў імкненні спалучыць тэарэтычныя палажэнні схаластыкі і філасофіі Новага часу, выкарыстоўваючы асобныя палажэнні сярэднявечных і антычных мысляроў, якія давалі магчымасць для такіх тлумачэнняў. Усведамлялася таксама і адрозненне паміж навукай Новага часу і старымі схаластычнымі ўяўленнямі, калі ўсё ў навуцы і філасофіі грунтавалася на «агульных» абстрактных правілах. Філасофская думка імкнулася да адшукання «адпаведных прычын», да «вывядзення правіл і законаў на падставе эксперыментаў і назіранняў»

[Wiadomości Literackie 1761a], г. зн. да спазнання прыроды і яе сапраўдных законаў. Адным з асноўных прынцыпаў гэтых яшчэ непаслядоўных антысхаластычных тэндэнцый робіцца прынцып сумнення. Вучэнне Дэкарта і, у прыватнасці, яго прынцып сумнення, гэтак жа як і іншыя ідэі новай філасофіі, на працягу доўгага часу адпрэчваліся тэолагамі і схаластамі Беларусі і Літвы. Калі няма нічога такога, што нельга было б падвергнуць сумненню, калі пад сумненне ставіцца існаванне свету, зямлі, любых прадметаў і з'яў, а таксама тое, што цэлае большае за часткі, што роўнасць дзвюх велічынь трэцяй азначае іх роўнасць паміж сабой, то пасылкі такога роду вядуць да сумнення ў існаванні самога бога. Той, хто сумняваецца ў тым, што існуе сам, павінен сумнявацца і ў існаванні бога. Вучэнне Дэкарта лічылася крокам да атэізму [Smoleński 1949: 21–22].

У 50–60-я гады XVIII ст. філасофская думка Беларусі і Літвы пачынае разглядацца як пэўныя веды, набытыя самастойна і праверэныя досведам. Адным са шляхоў да дасягнення ісціны з'яўляецца ўменне адмовіцца ад уласных неабгрунтаваных здагадак ці ад чужых меркаванняў. А. Скарульскі не наважыўся адкрыта прызнаць каштоўнасць прынцыпу сумнення, але дагматызм і легкавернасць асуджаў. Ён лічыў, што нельга адстойваць свае перакананні ці меркаванні і думкі іншых філосафаў, калі «гэтаму асабліва супрацівіцца розум» [Skorulski 1755: 10], а «аўтарытэт святых бацькоў, хоць яго і трэба заўсёды шанаваць высока, не абавязковы для чалавека, які разважае пра чыста філасофскія рэчы» [Skorulski 1755]. Паняцце «метад», як і паняцце «прынцып», атаясамліваліся А. Скарульскім. У той жа час у яго прыкметна імкненне звесці паняцце «метад» да аднаго ўніверсальнага прынцыпу. Картэзіянскі сумнеў ён не лічыў пэўным шляхам для дасягнення праўдзівых ведаў. «Тое, што Картэзій лічыць агульнай прыкметай усякага пазнання: «Я думаю, такім чынам, я існую» – нельга лічыць метадам з поўнай падставай, бо ён не з'яўляецца ўсеагульным; яшчэ больш сумнеўным з'яўляецца той прынцып, што ў пошуках ісціны трэба сумнявацца ва ўсім, нават у ясных рэчах, напрыклад у тым, што трохкутнік мае тры вуглы» [Skorulski 1755: 18]. Б. Дабшэвіч адкрыта прымаў картэзіянскае сумненне і разглядаў яго як прыём, спосаб вылучэння і праверкі праўдзівых палажэнняў. Сумненне ў яго трактоўцы павінна забяспечыць вялікую пэўнасць даследавання, акрэсліць мэту і метад, гэта бесстаронняя праверка нашых думак і ідэй: «...Мы не асуджаем наўздагад погляды іншых, але спакойна

ўзважваем у розуме гэтыя заявы, якія здаюцца нам не маючымі ніякай падставы палажэннямі, пытаннямі і акалічнасцямі, і не здавольваемся адразу ж сваімі меркаваннямі, а больш старанна вывучаем погляды іншых» [Dobszewicz 1761b: 4]. Для яго сумнеў – гэта здольнасць да аб'ектыўнага вывучэння розных звестак. Любыя сцвярджэнні трэба спачатку вывучыць так, «як калі б яны былі карыснымі», імкнуцца высветліць, «дакладнымі ці верагоднымі з'яўляюцца тыя (палажэнні), якія мы падтрымліваем, якія довады, калі яны ёсць і якія мы лічым дакладнымі, адмаўляюцца, ці можам мы пярэчыць, ці ашукваюць нас пачуцці, упартасць ці ганарыстасць замінаюць нам абараняць іх...» [Dobszewicz 1761b]. «Без сумнення, – заключае Б. Дабшэвіч, – дакладнае спазнанне рэчаў наўрад ці калінебудзь можа быць ажыццёўлена...» [Dobszewicz 1761b]. У такой інтэрпрэтацыі сумневу аспрэчвалася толькі пэўнасць наяўных ведаў, а не магчымасць спазнання як такая. Значэнне яе ў тым, што яна вяла да вызвалення ад схаластычнай вучонасці, ад прыгнёту аўтарытэтаў, ад ляноты, якая прымушала карыстацца чужымі меркаваннямі замест таго, каб думаць самастойна.

К. Нарбут і яго вучні прынялі метад сумнення Дэкарта як надзейны і дакладны спосаб для вызвалення ад ілжывых уяўленняў. Умераны сумнеў і разважанні лічацца «неабходнай умовай для набыцця ведаў» [Wereszczaka 1771: 9].

Нягледзячы на ўзнікненне антысхаластычных тэндэнцый, філасофская думка Беларусі і Літвы не магла яшчэ цалкам вызваліцца ад схаластычных поглядаў на чалавека і прыроду. У працах А. Скарульскага, С. Шадурскага, Б. Дабшэвіча, К. Нарбута чалавек уяўляўся ў якасці псіхафізічнага быцця, злучэння матэрыі і духу. Душа разглядалася як адмысловая субстанцыя. Узаемадзеянне душы з целам тлумачылася ў адпаведнасці з сістэмай «фізічнага ўздзеяння», якое аб'яўляла цела і душу ўзаемазалежнымі, якія ўздзейнічаюць адно на аднаго [Dobszewicz 1761b]. Тым не менш сама думка пра залежнасць дзейнасці душы, якая атаясамлівалася з розумам, ад жыцця цела адкрывала дарогу для матэрыялістычнага разумення псіхікі. Душа ўжо ў значнай ступені злучалася з матэрыяльным, асабліва з мозгам, які лічыўся яе змясцілішчам [Dobszewicz 1761b]. Яна не была зліта з усім целам, як гэта разумелася ў схаластычнай філасофіі. Чалавечае цела, як і ўсе арганічныя целы, – гэта машына, першапачаткова створаная богам. Асноўнымі прынцыпамі жыццядзейнасці робяцца фізіялагічныя погляды Дэкарта. У крыві

ўтрымліваюцца «духі жыцця», ці «жывёльныя духі», – найтонкія матэрыяльныя часціцы артэрыяльнай крыві. Яны здольныя падніматься ў мозг па нервах, даходзяць да змешчанай у ім душы, уздзейнічаюць на яе і вяртаюцца па нервах, прыводзячы ў дзеянне злучаныя з імі мышцы [Dobszewicz 1761b]. На падставе гэтага механізма, блізкага рэфлекторнай тэорыі Дэкарта, філасофская думка Беларусі і Літвы тлумачыла шэраг псіхічных працэсаў: сон, сны, уяўленне, памяць і інш. Лічылася, што механізм рэфлекторнай дзейнасці ёсць і ў жывёл. Адзінае адрозненне чалавека ад жывёл – здольнасць да мыслення, якая з'яўляецца атрыбутам духоўнай субстанцыі. Нягледзячы на рашэнне асобных пытанняў у тлумачэнні псіхічнай дзейнасці з пазіцый прыродазнаўчага матэрыялізму, моцная была і сувязь са схаластычнымі канцэпцыямі, пра што сведчыць наяўнасць такіх частак, як «Пра неўміручасць душы», «Пра свабоду волі» і да г. п. Але ў цэлым псіхалагічныя погляды філасофіі пераходнага перыяду былі даволі значным крокам наперад у параўнанні з поглядамі першай паловы XVIII ст., калі псіхалогія зводзілася галоўным чынам да пераказвання кнігі Арыстоцеля «De Anima» ў апрацоўцы тэолагаў і схаластаў.

Свет у цэлым разглядаўся аб'ектыўна-ідэалістычна, як вынік тварэння надпрыроднай сілы, бога. «Мы лічым, што целы існуюць насуперак, па-першае, Берклі і іншым ідэалістам, якія сцвярджаюць, што ніякае цела не існуе, і, па-другое, насуперак эгаістам, якія прызнаюць, што існуюць толькі іх уласныя целы...» [Dobszewicz 1761b]. Але свет, створаны богам, ужо разглядаецца як рэчаіснасць, арганізаваная па законах механікі. Схаластычныя ўяўленні пра тое, што існаванне свету – гэта бесперапыннае, бясконцае тварэнне, адмаўляліся. Бог заставаўся толькі ў вонкавай сувязі са светам, г. зн. рабіўся не рэлігійным, а прыродным богам, дзякуючы чаму ставілася пад сумненне і сама думка пра дараванне жыцця богам. Усё гэта было наймоцным ударам па тэалогіі. Супярэчнасці заставаліся і тут. Рабілася толькі спроба растлумачыць існаванне целаў як узаемадзеянне матэрыі і формы. Прычым форма, якая была адухаўляльным пачаткам, асновай жыццёвасці і існавання ўсяго жывога і нежывога ў схаластычнай філасофіі, ужо тлумачылася ў адносінах да фізічных целаў дваіста: і як адухаўляльны пачатак (схаластыка), і як гармонія і спалучэнне найдробных, непадзельных часціц, ці атамаў, форма і рух якіх тлумачыліся як сутнасць усіх матэрыяльных целаў, г. зн. гаворка ішла пра фактычнае прыняцце атамізму

як фізічнага прынцыпу целаў з адначасовым захаваннем метафізічных палажэнняў антычнай і сярэднявечнай філасофіі. Для абгрунтавання правамернасці такога кампрамісу філосафы Беларусі і Літвы (Б. Дабшэвіч, К. Нарбут) звярталіся, з аднаго боку, да поглядаў Арыстоцеля, Платона, Піфагора і іншых антычных мысляроў, асобныя выказванні якіх пра форму даюць магчымасць разглядаць яе як узаемадзеянне складальных часціц ці элементаў, а з іншага – спасылаліся на метафізічныя палажэнні, якія ўтрымліваліся ў працах Гасэндзі, Дэкарта і іншых філосафаў. Але нават такія кампрамісныя рашэнні ўжо не столькі абарона старых поглядаў, колькі іх аспрэчанне. Усе фізічныя з'явы, якія адбываюцца ў прыродзе, тлумачыліся на падставе атамістычных і механістычных уяўленняў філасофіі і навукі Новага часу.

Адно з найважных дасягненняў філасофскай думкі гэтага перыяду – фактычнае прыняцце вучэння Каперніка. Афіцыйна прызнанай сістэмай свету яшчэ заставалася сістэма Ц. Браге. Аднак пры параўнанні гэтых дзвюх сістэм геліяцэнтрызм разглядаўся як прасцейшая і больш надзейная сістэма для вылічэнняў, як вучэнне, больш адпаведнае натуральным законам руху. Адзіным «аргументам», які прымушаў разглядаць каперніканства як гіпотэзу, заставалася царкоўная забарона. К. Нарбут, Я. Накцыяновіч, Б. Дабшэвіч, М. Пачобут і многія іншыя ўжо былі фактычнымі прыхільнікамі геліяцэнтрызму. Гэта сведчыць пра тое, што філасофская думка Беларусі і Літвы імкнулася па-новаму асэнсаваць і спазнаць месца чалавека ў вялікім свеце прыроды, а не толькі месца Зямлі і Сонца. Царква пераследвала вучэнне Каперніка найперш таму, што яго астраномія нараджала новы погляд на чалавека і яго месца ў свеце. Фактычнае прызнанне геліяцэнтрызму – пачатак пераадолення сярэднявечнай канцэпцыі свету і чалавека, пачатак прыняцця новага метаду пазнання, процілеглага як абстрактным спекуляцыям схаластыкі, так і непасрэдным даным пачуццёвага чалавечага досведу.

Схаластыка абмяжоўвала пазнавальныя магчымасці чалавека пастуляванай ёю ступенню сваяцтва паміж чалавечым розумам і божым быццём. У аснове сваёй гэта быў дагматызм, які не лічыцца з рэчаіснасцю. Пачынаюць сцвярджацца новыя канцэпцыі пазнання. Узнікаюць тэндэнцыі да спалучэння элементаў эмпірызму і рацыяналізму, якія супрацьстаяць дагматычным разумовым спекуляцыям схаластыкі. Паводле ўяўленняў філосафаў Беларусі і Літвы

гэтага перыяду, пазнанне навакольнай рэчаіснасці пачынаецца ў выніку ўздзеяння аб'ектаў на органы пачуццяў. Узнікненне адчуванняў абумоўлена дзейнасцю нервовай сістэмы і мозгу, але ўсякае пачуццёвае ўспрыманне лічыцца не толькі ўспрыманнем вонкавага аб'екта, але і «пакутай цела, якая адбываецца, калі органы пачуццяў змяняюцца пад уздзеяннем... вонкавага цела» [Skorulski 1755: 250]. Падобныя погляды выказвалі К. Нарбут і Б. Дабшэвіч. Вынікі пачуццёвага ўспрымання фіксуюцца мозгам. Любое адчуванне ўключае тры элементы: орган пачуццяў, уздзеянне, зробленае на яго, і здольнасць да ўспрымання гэтага ўздзеяння. Органамі пачуццяў могуць быць толькі тыя часткі цела, якія злучаны нервамі з мозгам: «Ніводная частка (цела) не можа быць органам вонкавых пачуццяў, калі яна не злучана... з мозгам..., а паколькі толькі нервы... выходзяць з мозгу як з асновы і распаўсюджваюцца па ўсім целе, то зусім ясна вынікае, што органы пачуццяў можна лакалізаваць толькі ў нервах» [Skorulski 1755: 255]. Адчуванні, выкліканыя ўздзеяннем вонкавых аб'ектаў на нервовыя канчаткі, з'яўляюцца «выявай і як бы своеасаблівым малюнкам аб'екта» [Skorulski 1755: 256]. Адчуванні даюць уяўленні пра пэўныя пачуццёвыя якасці, пра тое, што знаходзіцца ў вонкавых целах, (і) што сваім уздзеяннем можа абумоўліваць якая-небудзь змена ў вонкавых органах пачуцця, як, напрыклад, цеплыня, холад, смак і г. д. [Skorulski 1755: 258].

А. Скарульскі элементы эмпірызму ў сваіх гнасеалагічных поглядах спрабаваў абгрунтаваць спасылкамі на антычныя і сярэднявечныя аўтарытэты. Б. Дабшэвіч лічыў адчуванне «паняццем, народжаным душой (розумам) з прычыны ўздзеянняў, ажыццёўленых вонкавымі аб'ектамі ў органах пачуццяў і перададзеных праз нервы... да агульнага органа пачуццяў ці мозгу» [Dobszewicz 1761a: dcxxxix]. Успрыманне адчуванняў, якія перадаюцца нервамі, вызначаецца селектыўнай функцыяй мозгу, ці накіраванай увагай. У працах А. Скарульскага, Б. Дабшэвіча, К. Нарбута неаднаразова падкрэслівалася гэта выбарчая функцыя мозгу, якая дае магчымасць успрымаць пэўны від адчуванняў, адцягваючы ўвагу ад астатніх раздражняльнікаў, якія могуць адначасова ўздзейнічаць на органы пачуццяў, і значэнне накіраванай увагі падчас успрымання адчуванняў. Для Б. Дабшэвіча «...душа, якая знаходзіцца ў мозгу, адчувае ўражанні, выкліканыя ў вачах і вушах з дапамогай нерваў, распаўсюджаных па ўсім целе...» [Dobszewicz 1761a: dcxlii].

Адчуванні разглядаюцца як адлюстраванні толькі пачуццёвых якасцей, яны не могуць быць дакладным адлюстраваннем аб'ектаў. Уяўленні, якія ўзніклі ў выніку абагульнення адзінкавых адчуванняў, ужо з'яўляюцца «чымсьці падобнымі да вонкавых аб'ектаў» [Dobszewicz 1761a: dcxliv] і ўтрымліваюць больш пэўныя звесткі пра іх. Усе адчуванні падобныя ў тым, што ўзнікаюць у выніку ўздзеяння вонкавых аб'ектаў на органы пачуццяў, адрозненне ж іх складаецца ў тым, што розныя органы пачуццяў па-рознаму ўзбуджаюцца гэтымі аб'ектамі [Dobszewicz 1761a: dcxlv]. Адзінкавыя адчуванні колеру, паху, гуку, густу, цеплыні не адлюстроўваюць аб'ектыўных якасцей вонкавых прадметаў такімі, як яны ёсць у рэчаіснасці; больш дакладныя ўяўленні, такія, як працягласць, форма, рух, якія ўзніклі ў выніку дзейнасці некалькіх вонкавых пачуццяў, якія ўжо з'яўляюцца вынікам дзейнасці рэфлексіі: «З дапамогай увагі і рэфлексіі мы можам пазнаць, што ўражанні велічыні і фігуры не з'яўляюцца адчуваннямі, а з'яўляюцца ідэямі ці ўяўленнямі, і прычым нешта падобнае ім можна знайсці ў аб'ектах, змешчаных па-за намі, хоць і не ў тым сэнсе, што яны супадаюць з уражаннямі, а ў тым сэнсе, што яны падобныя з тымі рэчамі, якія ўяўляюцца з дапамогай гэтых мадыфікацый душы, а... ўражанні святла і яму падобныя ў рэчаіснасці з'яўляюцца адчуваннямі, а не ўяўленнямі, і таму немагчыма, каб у целавых аб'ектах была форма, падобная да гэтых ўражанняў» [Dobszewicz 1761a].

Пад уплывам ідэй Лока такія ўласцівасці, як рух, супакой, фігура целаў, прылічаліся да першасных уласцівасцей ці сапраўдных копій целавых якасцей. Усе астатнія адчуванні лічыліся не маючымі сапраўднага падабенства з рэальнымі якасцямі, гэта іх пачуццёвыя адлюстраванні, г. зн. яны не адлюстраванні прадметаў, а спосаб іх уздзеяння на нас [Dobczewicz 1761a: dclxxxi]. Нашы органы пачуццяў адлюстроўваюць не дакладныя копіі аб'ектаў, змешчаных па-за намі, а выявы аб'ектаў, успрынятыя апасродкавана [Dobczewicz 1761a: dclxiii].

Успрыманне адчуванняў і іх наступная перапрацоўка ва ўяўленні дае матэрыял для пазнавальнай дзейнасці розуму. Уяўленні атрымліваюцца з адчуванняў. Гэтыя сэнсуалістычныя палажэнні ўспрыняты Б. Дабшэвічам пад уплывам тэорыі пазнання Лока і разглядаліся як пачатковы этап пачуццёвага пазнання, якое можа ў асобных выпадках даваць праўдзівыя веды, але больш пэўнымі лічацца веды, атрыманыя рацыяналістычным шляхам.

Пад уплывам ідэй атамізму і матэрыялістычнага сэнсуалізму адбываўся далейшы распад сярэднявечных поглядаў. Субстанцыянальныя формы і якасці, якія карысталіся даволі шырокім прызнаннем яшчэ ў 50-я гады XVIII ст., пачынаюць адмаўляцца. Іх месца займае тэорыя першасных і другасных якасцей, упершыню высунутая атамістамі старажытнасці і развітая ў Новы час Галілеем, Дэкартам і Локам. Прыняцце яе выклікаў разлютаваны супраціў схаластаў, якія не без падставы лічылі, што гэта вядзе да падрыву рэлігійнасці. Працэс пазнання лагізаваны, галоўнымі яго прыладамі лічацца паняцце, разважанне і выснова. Праўдзівыя веды павінны быць атрыманы ў выніку рацыяналістычнай інтэрпрэтацыі даных пачуццёвага досведу. Логіка «так кіруе самім розумам, што без прыгожага святла гэтага ўмення здаецца, быццам сама праўда пакрыта непранікальным змрокам» [Dobczewicz 1761a: i]. Паняцце, разважанне і выснова – тры асноўныя аперацыі розуму, якія павінны служыць для выяўлення ісціны [Dobczewicz 1761a: i, Skorulski 1755: 10]. Вызначэнні гэтых лагічных аперацый утрымліваюць палажэнні, шмат у чым агульныя для схаластыкі і логікі Новага часу. Лагічныя аперацыі розуму (паняцце, выснова) даюць звесткі для далейшага працэсу пазнання, які ажыццяўляецца галоўным чынам з дапамогай лагічных прыёмаў пазнання – аналізу і сінтэзу. Само паняцце «метад» насіла яшчэ галоўным чынам лагічную трактоўку, ён разглядаўся як «функцыя розуму, з дапамогай якой шматлікія ідэі, меркаванні і развагі зводзяцца ў ясныя і акрэсленыя правілы, а яны (гэтыя правілы. – *А. Ц.*) або раскрываюць выяўленыя ісціны, або з іх дапамогай выяўляюцца дагэтуль невядомыя ісціны. Метад з'яўляецца дваістым: сінтэтычны, ці метад спалучэння, якім часткі спалучаюцца, і аналітычны, ці метад рассячэння, якім цэлае размяркоўваецца па частках; першы служыць для даследавання з'яў, другі – для (іх) тлумачэння...» [Dobszewicz 1761a: iv]. Аналагічная трактоўка метаду і ў А. Скарульскага [Skorulski 1755: 16]. Уяўленні пра аналіз і сінтэз як завяршальных этапаў працэсу пазнання аднабаковыя, блізкія схаластыцы.

Разам з тым у гнасеалагічных поглядах адзначаецца значны ўплыў законаў логікі Новага часу. Так, у якасці аднаго з асноўных лагічных законаў, які мае важнае значэнне для працэсу пазнання, прымаецца закон супярэчнасці ці тоеснасці, якім Лейбніц аб'яднаў «фармальналагічныя законы супярэчнасці, тоеснасці і выключанага трэцяга ў адзін закон» [Нарский 1972: 76]. Усякае ісціннае разва-

жанне павінна адпавядаць правілу ўзгаднення суб'екта і прэдыката. Ісцінныя разважанні вызначаюць значэнні ці станы рэчаў, разважанні не могуць быць ілжывымі і ісціннымі адначасова. Прымаецца не толькі гнасеалагічны, але і анталагічны сэнс гэтага закона. Ісціннае выказванне не можа быць ілжывым, яно толькі ісціннае, а ілжывае не можа быць ісцінным, яно толькі ілжывае. «...Ніводнае з гэтых дзвюх не можа займаць сярэдняе становішча; у рэчаіснасці ўсякае меркаванне павінна быць відавочна ісцінным або ілжывым» [Dobszewicz 1761a: i]. Крытэрыем ісціны, ці «вызначанымі і агульнымі правіламі для дасягнення ісціны», лічыцца дэкартаўскі прынцып выразнасці і відавочнасці, разгледжаны як важны элемент тэорыі пазнання ў тых праблемах, дзе «справа датычыцца чыста філасофскіх паняццяў» [Dobszewicz 1761a: i]. Развіваючы гэту думку, Б. Дабшэвіч заяўляе: «Такім чынам, рухальны прынцып усяго філасофскага пазнання такі: ўсё, што спазнаецца ясна, з'яўляецца самым праўдзівым» [Dobszewicz 1761a: ii]. На падставе гэтага прынцыпу, па яго меркаванні, выводзіцца і «Я думаю, такім чынам, я існую», а таксама іншыя прынцыпы Дэкарта і прынцып дастатковай падставы Лейбніца: «Нішто не існуе без дастатковай падставы, таму што хутчэй існуе, чым не існуе» [Dobszewicz 1761a: ii]. Б. Дабшэвіч спрабуе прадставіць гэтыя прынцыпы як узаемазлучаныя прыступкі рацыяналістычнага метаду пазнання. Прыняцце прынцыпу дастатковай падставы з'яўлялася яшчэ адным выпадам супраць схаластыкі, крокам да прызнання ўсеагульнага дэтэрмінізму, але ў сілу залежнасці ад сацыяльнага асяроддзя і рэлігійных форм светапогляду Б. Дабшэвіч спрабуе абмежаваць сферу яго дзеяння і паказвае, што ён не распаўсюджвае гэты «ўсеагульны прынцып... на свабодную волю бога, як сцвярджалі Х. Вольф і Г. В. Лейбніц» [Dobszewicz 1761a: ii]. Падобнае абмежаванне выклікана, відавочна, тым, што поўнае прыняцце прынцыпу дастатковай падставы «вядзе не толькі да прызнання ўсеагульнага значэння фармальнай логікі, але і да анталагічных следстваў, маючы ролю метапрынцыпу, які парадкуе анталагічныя функцыі логікі» [Нарский 1972: 201]. Менавіта так разумеецца гэта палажэнне яго вучнямі ў «Філасофскіх тэзах», напісаных пад кіраўніцтвам Б. Дабшэвіча: «Такім чынам, усё, што б ні было, і нават тое, чаму яно ёсць, мае дастатковую падставу, яно павінна мець яе (дастатковую падставу) у сабе або ў іншым існым, якое існуе апроч яго. І таму прынцып дастатковай падставы паўсюль мае месца і (знаходзіць) максімальнае ўжыванне

ва ўсіх частках пазнання» [Propositiones Philosophiae 1763]. Шмат увагі гэтым законам Лейбніца надае К. Нарбут, тлумачачы іх галоўным чынам гэтак жа [Очерки 1973: 186].

У тэорыі пазнання вялікае месца адводзіцца і праблеме ісціны, у рашэнні якой асабліва прыкметна выяўляюцца непаслядоўнасць і кампраміснасць філасофскай думкі пераходнага перыяду. Так, Б. Дабшэвіч прымае прынцып відавочнасці і выразнасці Дэкарта як крытэрый ісціны, г. зн. разам з Дэкартам лічыць крытэрыем ісціны выразнасць і відавочнасць уяўленняў і паняццяў. І разам з тым ён таксама прызнае і разглядае тры віды ісціны: лагічную, метафізічную і маральную, ідучы яшчэ за сярэднявечнай філасофіяй. Лагічная, ці фармальная, ісціна для яго – гэта адпаведнасць паняццяў і разважанняў самім прадметам, якія мы думаем, ці, як кажуць схаласты, «гэта адпаведнасць разважання аб'екту». Такім чынам, ісціннае паняцце прадмета – гэта «такое ўяўленне прадмета, якое ўзгадняецца з самім прадметам» [Dobszewicz 1761b: 307]. Дабшэвіч не згодзен з палажэннем Лейбніца аб крытэрыі ісціны як чыста лагічным паняцці, заснаваным на вызначаным праз прэдыкат паняцці суб'екта. Асноўным для яго з'яўляецца прынцып адпаведнасці рэчам. У частцы «Аб пэўнасці, ці пэўнай ісціне» ён піша: «Такім чынам, пэўнасць – гэта поўнае пазнанне падабенства паняццяў, разважанняў і высноў з самімі рэчамі» [Dobszewicz 1761b: 318].

Нароўні з поглядамі Дэкарта на ісціну прымальнымі лічацца палажэнні Лейбніца пра два віды ісціны: неабходную, крытэрыем якой можа быць толькі розум, і выпадковую, крытэрыем якой з'яўляецца досвед, індукцыя. Пэўныя веды пра навакольны свет, якія могуць лічыцца крытэрыем праўды, могуць даваць і органы пачуццяў. «А паведамленні органаў пачуццяў, калі яны здаровыя і не супярэчаць успрыманай рэчы, самі ствараюць відавочныя веды, якія ў фізічных рэчах з'яўляюцца ведамі вышэйшай інстанцыі, таму таксама могуць лічыцца крытэрыем ісціны...» [Skorulski 1755: ii]. У залежнасці ад таго, дапасуецца аб'ект нашага пазнання да логікі, метафізікі, этыкі, фізікі ці іншых абласцей ведаў, у кожным канкрэтным выпадку ён павінен мець свой крытэрый ісціны, які адпавядае пэўным лагічным патрабаванням; важны таксама «давер да тых з'яў, якія засноўваюцца як на боскім, так і на чалавечым аўтарытэце» [Dobszewicz 1761a: ii].

Такое ж мудрагелістае перапляценне «ісцін» рацыяналізму, сэнсуалізму і схаластыкі (крытэрый ісціны ў святым пісанні,

у сачыненнях бацькоў царквы) знаходзім у К. Нарбута і яго вучняў [Wereszczaka 1771: v, vi; Narbutt (1771): 86–87]. Прычынай яго варта лічыць імкненне да кампрамісу паміж схаластычнай філасофіяй і рознымі плынямі філасофскай думкі Новага часу. І хоць у шэрагу выпадкаў перавага аддаецца канцэпцыям новай філасофіі, канчатковы разрыў са схаластыкай яшчэ не адбыўся.

Рацыяналістычныя прыёмы лічацца асноўнымі для завяршальнага этапа пазнання, нароўні з імі дапускаецца магчымасць і інтуітыўнага пазнання. Аднак адна інтуіцыя (ці «натуральнае святло розуму») недастатковая, як недастаткова і самай стараннай развагі. «Развага ці выснова з'яўляецца лепшай часткай логікі, бо калі адной інтуіцыяй мы не можам зразумець прыроду ўсіх рэчаў, мы маем звычай рабіць выснову пра адно па іншым» [Dobszewicz 1761a: iii], г. зн. выкарыстоўваць прынцып спалучэння паняццяў, які з'яўляецца адным з асноўных палажэнняў у гнасеалогіі Х. Вольфа і на падставе якога робіцца выснова пра тое, злучаны паміж сабой паняцці ці не (палажэнне гэта прымаецца і іншымі філосафамі Беларусі) [Skorulski 1755: 13]. «Але і сама развага не тлумачыць прыроду ў поўнай меры», неабходна, каб пасылкі пацвярджаліся «сведчаннямі органаў пачуццяў» [Dobszewicz 1761a: iii], і толькі тады можна прыняць тую ці іншую выснову.

Гнасеалагічныя погляды разгляданага перыяду – гэта спалучэнне, сумяшчэнне элементаў рацыяналізму, эмпірызму і схаластыкі. Тым не менш ужо выяўляецца тэндэнцыя адмовы ад схаластычных аўтарытэтаў, шмат крытычных заўваг выказвалася і наконт тэорыі прыроджаных ідэй і інтуітыўнага пазнання, ужыванне якіх у значнай ступені абмяжоўвалася доказамі быцця бога і яго атрыбутаў. Калі Б. Дабшэвіч яшчэ прымае з пэўнымі абмежаваннямі тэорыю прыроджаных ідэй Дэкарта, то А. Скарульскі, К. Нарбут і іншыя філосафы адмаўляюцца ад яе. Ісціны адкрыцця, паняцці цуду і шматлікія іншыя палажэнні схаластыкі галоўным чынам лічацца непрымальнымі.

Метафізічныя погляды (анталогія і вучэнне пра прычыннасць) уяўляюць з сябе тую частку філасофіі пераходнага перыяду, дзе сувязі са схаластыкай і яе ўплыў застаюцца найболей моцнымі. Тым не менш і яны перажываюць пэўныя змены. Метафізіка разглядаецца як навука, якая вывучае вышэйшыя пачаткі быцця, недаступныя пачуццёваму досведу, якія спасцігаюцца апрыёрна з дапамогай розуму. Гэта навука пра «агульныя паняцці рэчаў, якія адносяцца

як да цялесных, так і бесцялесных субстанцый» [Skorulski 1755: 19], ці навука пра тое, што ў роўнай меры агульнае для матэрыяльных і нематэрыяльных рэчаў [Dobszewicz 1761a: v]. Абавязковымі кампанентамі метафізікі па-ранейшаму застаюцца анталогія, ці вучэнне пра існае, і этыялогія, ці вучэнне пра прычыннасць. Адыход ад схаластыкі выяўляецца ў тым, што змяняюцца некаторыя агульныя пастулаты метафізікі, а некаторыя з іх прыстасоўваюцца для тлумачэння і прыняцця канцэпцый Новага часу без змены. Як лічыць Б. Дабшэвіч, першая частка метафізікі – анталогія – разглядае «існае наогул і агульныя яго ўласцівасці. Пад назвай існага, узятага наогул, мы разумеем усё тое, што магчыма. Існае ж, якое разумеецца асабліва, разглядаецца або як магчымае, або як існае, або як субсістэнтнае. Магчымае існае ёсць усё тое, што складаецца з паняцця «ўзгадненне прэдыкатаў», вось чаму мы адносім унутраную магчымасць існых да ўзгаднення атрыбутаў, а не да ўсемагутнасці бога, як лічыў Картэзій» [Dobszewicz 1761a: vi].

Існае разумелася як тое агульнае, што характарызуе быццё ў цэлым, а не толькі існае быццё. Любое паняцце, любы вобраз фантазіі ці ідэальная канструкцыя нашай свядомасці могуць разглядацца як магчымае (ці існасць), калі яно не ўтрымлівае ў сабе ўнутранай супярэчнасці. Яшчэ ў 70-х гадах XVII ст. Лейбніц прыйшоў да высновы, што існасць ёсць магчымасць, а існаванне – рэчаіснасць» [Майоров 1973: 87–88]. Магчымае існае разглядаецца як ідэя, ідэальная канструкцыя, фармальна папярэдняя сапраўднаму. Несупярэчлівасць мажлівых канструкцый апынаецца неабходнай унутранай умовай рэальнага існавання рэчаў. У метафізіцы Арыстоцеля, а затым і ў схаластыцы магчымасць разумелася як патэнцыйнасць. У дадзеным выпадку яна ўжо атаясамляецца з ідэальнасцю, з тым, што мысліцца несупярэчлівым вобразам. Уплыў боскага розуму маецца на ўвазе і тут, але Лейбніцаў бог – змесцішча і крыніца ўсіх існасцей і магчымасцей – цалкам падпарадкаваны патрабаванню несупярэчлівасці па сваёй прыродзе як «просты вынік магчымага быцця» [Майоров 1973: 89]. У гэтым пункце пад уплывам ідэй Г. Лейбніца філасофская думка Беларусі рэзка разыходзіцца з традыцыйным поглядам схаластыкі і нават Дэкарта, па якім як сутнасць, так і існаванне ў канчатковым рахунку залежаць ад боскай самаўпраўнасці. Б. Дабшэвіч лічыць, што як магчымае, так і рэальнае існаванне мае толькі тое, што лагічна несупярэчнае, але ён не атая-

самлівае лагічна магчымае з рэальна існым, лагічная магчымасць узвышаецца ім да ўзроўню рэальнай магчымасці.

У паняцце існага наогул уключаецца нароўні з магчымым і рэальна існым (ці існасцю) і субсістэнтнае існае. Яно разглядаецца як субстанцыя, якая існуе самастойна, незалежна ад іншых субстанцый і не злучаная з імі. Субсістэнтнае існае не мае рэальнага, фізічнага існавання ў прыродзе. Паняцце пра субсістэнтнае існае – гэта адно з палажэнняў «рацыяналізаванай тэалогіі» Ф. Аквінскага, у якога «субсістэнтнае быццё – некаторыя няствораныя формы, якія не ўспрыняты матэрыяй, але субсістэнтныя самі па сабе...» [Боргош 1966: 173]. Яно служыць для «тлумачэння» прыроды бога, анёлаў, несмяротнай душы. Такім чынам, успрыманне лейбніцаўскага паняцця існага непаслядоўнае, сувязі са схаластычнай метафізікай яшчэ застаюцца.

Анталагічныя погляды Б. Дабшэвіча зазналі моцны ўплыў ідэй Г. Лейбніца. У Лейбніца рэч атаясамляецца з кан'юнкцыяй яе ўласцівасцей (прэдыкатаў); у Дабшэвіча існае (ці рэч) таксама ўяўляла з сябе «ўзгадненне прэдыкатаў».

У адрозненне ад А. Скарульскага, які, па сутнасці, пераказваў метафізічныя палажэнні традыцыйнай схаластыкі, метафізіка Б. Дабшэвіча ў большай ступені адбіла ўплыў ідэй філасофіі Новага часу. Бог, па Дабшэвічу, – пачатак, першапрычына парадку ў Сусвеце: паняцце «бог» па-ранейшаму застаецца адным з фундаментальных паняццяў у яго філасофіі, але яно ўжо губляе некаторыя традыцыйныя ўласцівыя яму якасці.

Вучэнне пра прычыннасць выкладаецца ў форме, блізкай вучэнню Арыстоцеля пра прычыны ў інтэрпрэтацыі сярэднявечнай філасофіі: прычынамі існага з'яўляюцца, з аднаго боку, «фізічная прычына», якая падзяляецца на «ўтваральную (ці дзейсную), матэрыяльную і фармальную», з іншага – «маральная прычына, да якой дапасуюцца прычыны канчатковыя і ўзорныя» [Dobszewicz 1761a: vi]. У дадатак да арыстоцелеўскіх прычын у сярэднявечнай філасофіі вылучаюцца першыя і другія прычыны, а таксама прычыны наступныя і спадарожныя. У Б. Дабшэвіча «ўтваральная, ці дзейсная, прычына падзяляецца на першасную і другасную» [Dobszewicz 1761a: vi]. Паняцце першай, ці першаснай, прычыны ўжывалася да бога, і хоць усе прычынна-выніковыя сувязі выводзяцца ў канчатковым рахунку з дзейснай, ці першаснай, прычыны, але ўжо праз

дапамогу інструментальных, ці другасных, прычын, а не ад непасрэднай дзейнасці бога.

Ужо з часоў Т. Аквінскага лічылася, «што нельга пасіўна чакаць божага прысуду, а трэба актыўна займацца зямнымі справамі ў межах тых мэт, якія паставіла боская воля» [Боргош 1966: 77]. У артадаксальнай схаластычнай філасофіі гэта праблема, якая давала пэўную магчымасць да размежавання веры і розуму, рэлігіі і навукі, на справе атрымала, як вядома, адназначнае рашэнне: не павінна быць ніякіх супярэчнасцей паміж рэлігіяй і навукай, навуку варта шанаваць толькі ў той меры, у якой яна служыць умацаванню веры. Усё, што не ўзгодніцца ў навуцы з тэалогіяй і праўдамі адкрыцця, павінна быць адпрэчана як ілжывае. Гэта рашэнне, якое відавочна аддавала перавагу аўгустынаўскай канцэпцыі, было адной з асноў схаластыкі ў Беларусі і Літве аж да сярэдзіны XVIII ст. Тым не менш тэндэнцыя неўмяшання боства ў паўсядзённыя справы захавалася, прынамсі фармальна, у схаластычнай філасофіі.

Перадавыя мысляры Новага часу (Гасэндзі, Гобс, Лейбніц, Бэкан) імкнуліся звузіць сферу дзеяння бога. У філасофскай думцы Беларусі сярэдзіны XVIII ст. узнікаюць падобныя тэндэнцыі. Для тлумачэння натуральных з'яў не было неабходнасці звяртацца да першаснай прычыны (бога), бо ўсё, што выяўляецца ў першапрычыне, выяўляецца толькі праз другасныя (натуральныя) прычыны [Dobszewicz 1761a: vii, Skorulski 1755: 36]. У тлумачэнні прычыннасці знаходзіць адлюстраванне тэндэнцыя філасофіі Новага часу да звужэння кола прамога дзеяння першай (ці першаснай) утваральнай прычыны, імкненне не звяртацца да яе непасрэдных актаў для тлумачэння вызначаных з'яў і рэчаў у свеце, крытычнае стаўленне да аказіяналізму, што адмаўляў фізічную прычыннасць і які зводзіў ролю матэрыяльнай субстанцыі да чыста пасіўнага існавання, што кіруецца воляй бога [Грушевой 1975: 35].

Як ужо адзначалася, тэндэнцыя да звужэння сферы боскай дзейнасці была і ў сярэднявечнай філасофіі. Школьная філасофія выкарыстоўвала спалучэнне рэлігійна-філасофскіх дактрын сярэднявечча і філасофскіх вучэнняў Новага часу як аснову для кампрамісу, для спробы пагадніць старое з новым. У той жа час гэтая тэндэнцыя адкрывала магчымасці для выкладу шэрагу палажэнняў філасофіі Новага часу. У цэлым метафізічныя погляды зазнаюць уплыў філасофіі Новага часу, аднак сувязі з метафізікай схаластыкі, залежнасць ад яе не былі пераадолены. Да канца разглядаемага перыяду

ўплыў новага становіцца яшчэ больш ярка выражаным. Так, вучні Б. Дабшэвіча ў «Філасофскіх тэзах» сцвярджаюць, што іх анталагічныя погляды абапіраюцца на прынцыпы дастатковай падставы і супярэчнасці Лейбніца [Propositiones Philosophiae 1763]. Але тлумачэнне прычыннасці і ў іх працы сведчыць пра моцную залежнасць ад схаластыкі. <…>

Нягледзячы на агульную ідэалістычную скіраванасць гэтай плыні, станоўчай асаблівасцю яе з'яўляецца фактычная адмова ад рэлігіі адкрыцця, прыняцце шэрага ідэй механістычнай філасофіі. У гэтым стаўленні яна ў пэўнай ступені мае некаторыя агульныя рысы з раннім дэізмам у Францыі. Ідэя паўсядзённага ўмяшання бога ў жыццё прыроды і грамадства адпрэчваецца. Бог разглядаецца толькі як першапрычына, першаштуршок, які паведаміў свету яго законы, з часу тварэння свету дзеючыя самастойна як унутрана ўласцівыя яму.

Адна з важных асаблівасцей філасофскіх поглядаў 50–60-х гадоў XVIII ст. – тэндэнцыя да змены ранейшай прыродазнаўчай карціны свету, імкненне да тлумачэння і пазнання прыроды цалкам даступнымі сродкамі чалавечага пазнання (розумам і пачуццямі) нароўні са спробамі захаваць ці мадыфікаваць асобныя палажэнні сярэднявечнай філасофіі, адкінуць якія было немагчыма ў сілу існуючых умоў.

Філасофія яшчэ працягвае разглядацца як кампендыум ведаў, галоўным чынам прыродазнаўчых, але асобныя яе часткі ўсё больш пэўна набываюць рысы самастойных галін навукі, а ўласна філасофія пачынае выступаць як «філасофія прыродазнаўства», яе метадалагічная аснова. С. Шадурскі падкрэслівае, што «мэта прыродазнаўства... ў тым, каб высветліць умовы, пры якіх досвед не ашуквае розум, а розум не ўводзіць у зман досвед. Не з'яўляюцца праўдзівымі філосафамі тыя, якія, не запытваючы саму прыроду, абмяжоўваюцца бясплодным і сухім разважаннем пра яе, аб'яўляюць метафізіку святой ва ўспрымаемых з'явах; ...падобна падзёншчыкам паступаюць паслужлівыя фізікі, якія выводзяць шматлікія з'явы толькі з пісанняў навукоўцаў... або тыя, што занадта педантычна ставяцца да выпрабаванняў і эксперыментаў, але не тлумачаць іх несупярэчнымі прынцыпамі і зусім не прыходзяць да адзіных законаў прыроды. Таму нашаму прыродазнаўству неабходна такая філасофія, якая была б як філасофіяй розуму, так і філасофіяй адчуванняў» [Szadurski 1761: 1–2].

Разам з тым адназначная адзнака гэтага кірунку філасофскай думкі немагчымая, ён ўяўляе з сябе пераходны, дынамічны этап. Дынамізм выяўляецца ў руху, які носіць супярэчлівы характар; з аднаго боку, спробы выратаваць старыя спекулятыўныя вучэнні, з іншага – павольны працэс засваення і назапашвання новага. Прысутнасць кансерватыўных тэндэнцый адбіваецца яшчэ вельмі моцна, разрыў са спекулятыўнай, абстрактнай філасофіяй схаластыкі яшчэ не ажыццёўлены ў поўнай меры.

2.1.2. Тэорыя М. Каперніка і развіццё астранамічных уяўленняў

Сутыкненне прыродазнаўчых, стыхійна-матэрыялістычных і рэлігійна-ідэалістычных поглядаў у Беларусі і Літве найбольш ярка выявілася ў стаўленні да вучэння М. Каперніка. Яго тэорыя пра рух Зямлі вакол Сонца азначала рашучы разрыў з рэлігійна-багаслоўскімі ўяўленнямі пра Зямлю як цэнтр Сусвету.

Стаўленне да капернікánства ў Беларусі і Літве – своеасаблівы паказчык працэсу раскладання схаластыкі, інтэнсіўнасці змен у вобласці ідэалогіі і культуры. Прыняцце вучэння Каперніка азначала адыход ад тэалогіі, змену ў старым запасе ўяўленняў, успадкаваных ад ранейшых часоў.

Для навукоўцаў – матэматыкаў, астраномаў, фізікаў – пытанне галоўным чынам было вырашана: працы П. Гасэндзі (напісаў і апублікаваў у 1654 г. біяграфію М. Каперніка), адкрыцці І. Кеплера; Г. Галілея і І. Ньютана спрыялі канчатковаму прыняццю і сцвярджэнню геліяцэнтрызму. Але барацьба працягвалася. Яе падставай робіцца найперш разыходжанне вучэння М. Каперніка з некаторымі палажэннямі Бібліі. Спрэчка ўжо не мае нічога агульнага з астраноміяй, барацьба вядзецца за аўтарытэт святога пісання. Этапы гэтай барацьбы знаходзяць адлюстраванне ў філасофскай думцы Беларусі і Літвы.

Працэс прызнання геліяцэнтрызму ў Беларусі і па часе, і па характары супадае з агульнаеўрапейскім. Хоць навуковыя адкрыцці XVII–XVIII стст. цалкам пацвердзілі правільнасць сістэмы М. Каперніка, яна яшчэ не была прынята ў большасці найбуйных навучальных цэнтраў. «Да пачатку XVIII ст. сістэма Каперніка адпрэчвалася... у Сарбоне... У Ельскім і Гарвардскім універсітэтах – найбуйных вышэйшых навучальных установах Амерыкі – сістэмы

Каперніка і Пталямея выкладаліся паралельна да канца XVIII ст.» [Матулайтите 1971: 13].

У Беларусі працэс сцвярджэння вучэння Каперніка, дакладней, працэс барацьбы вакол геліяцэнтрызму, можна прадставіць наступным чынам: канец XVII і першыя дзесяцігоддзі XVIII ст. – катэгарычнае непрыняцце і амаль поўнае замоўчванне. Толькі ў асобных курсах лекцый па філасофіі згадваецца пра нязгоду некаторых астраномаў з вучэннем Пталямея. З 30-х гадоў і да сярэдзіны XVIII ст. ідэі Каперніка нароўні з ідэямі філосафаў і навукоўцаў Новага часу ўсё шырэй абмяркоўваюцца, тэорыя яго выкладаецца даволі падрабязна, але па-ранейшаму адпрэчваецца. І, нарэшце, сярэдзіна 60-х гадоў XVIII ст. азначаецца фактычным прыняццем геліяцэнтрызму. Цікава адзначыць, што з 60-х гадоў XVIII ст. сістэма Каперніка канчаткова сцвярджаецца ў навуковай думцы Расіі. У справядлівасці геліяцэнтрызму «цяпер ніхто не сумняваецца, – пісаў С. Я. Разумоўскі. – У навучальных дапаможніках і папулярных выданнях сістэма Каперніка прымаецца беспярэчна» [Уткина 1971: 73].

У курсах схаластычнай філасофіі канца XVII – пачатку XVIII ст. астраномія разглядалася як навука, якая даказвае існаванне бога, як сродак спазнання бога «праз справы яго», якімі нібы з'яўляюцца неба і ўвесь Сусвет. Геліяцэнтрызм жа або зусім не абмяркоўваўся, або падвяргаўся разлютаваным нападкам з-за неадпаведнасці ідэй Каперніка асобным палажэнням Бібліі.

«Фізіка Арыстоцеля замацавала глыбокае адрозненне паміж Зямлёй і нябеснымі целамі. Яна ўключала канцэпцыю гетэраген-насці прасторы і тэлеалагічнай рознахарактарнасці руху... У характары нябесных рухаў, у іх сталасці бачылі «доказ існавання чароўных духаў, якія аб'ядноўваюцца з нябеснымі целамі» [Уткина 1971: 74]. Гэтыя погляды былі пануючымі ў філасофскіх курсах канца XVII – першых дзесяцігоддзяў XVIII ст. Так, у курсе лекцый, прачытаным М. Ракаўскім у Гародні ў 1689–1694 гг., выкладаецца арыстоцелеўска-тамісцкая канцэпцыя будовы Сусвету. Аўтар не сумняваецца ў тым, што «нябёсы рухаюцца анёламі, а самі яны – гэта цвёрдыя і шчыльныя целы» [Рукапіс № 2251, ф. 3, с. 268 об.]. «...Нябёсы не рухаюцца самі па сабе з прычыны ўнутранага прынцыпу, а анёламі» [Рукапіс № 2251, ф. 3, с. 269]. Ні імя Каперніка, ні яго тэорыя не ўзгадваюцца.

Аналагічны змест курсу лекцый, прачытанага ў Полацкім калегіуме ў 1724 г. [Рукапіс № 1237, ф. 3]. Тут таксама абмяркоўваюцца

погляды Арыстоцеля: «Зямля круглая, знаходзіцца ў сярэдзіне свету і з'яўляецца яго цэнтрам. Зямлю атачае вада, таму прынята казаць пра земнаводны свет, які акружаны паветрам». Кажучы пра неба, аўтар цытуе Тамаша Аквінскага: «Нябесная матэрыя – гэта нешта лёгкае, празрыстае, бязважкае...» Вызначэнне нябёсаў, дадзенае Арыстоцелем, лічыцца непрымальным. Неба вызначаецца «як вышэйшая частка Сусвету». Аўтар падрабязна апісвае сістэму Пталямея, якая лічыцца праўдзівай сістэмай свету. Але дасягненні астраноміі ўжо немагчыма было пакінуць па-за ўвагай і ў школьных курсах. У самым канцы часткі «Пра Свет і Зямлю» аўтар гаворыць пра тое, што некаторыя філосафы выказваюць меркаванні, якія супярэчаць святому пісанню, у прыватнасці, што адмаўляюць рух нябёсаў анёламі.

З 30-х гадоў XVIII ст. геліяцэнтрызму надаецца ўсё больш увагі, выкладаюцца яго асновы, але вучэнне Каперніка лічыцца непрымальным. Прыкладам гэтаму можа служыць курс лекцый, прачытаны ў Гародні ў 1733–1736 гг. [Рукапіс № 682, ф. 3].

Частка, прысвечаная будове Сусвету, – гэта па-ранейшаму пераказванне астранамічных поглядаў Арыстоцеля ў тамісцкай інтэрпрэтацыі. На пытанне «ці магчыма адвечнае існаванне свету?» аўтар адказвае: «У адпаведнасці з хрысціянскімі філосафамі і насуперак Арыстоцелю свет створаны ў часе». У выкладзе касмалогіі аўтар гэтага курса, як і апісаных вышэй, не можа цалкам прытрымлівацца Арыстоцеля, таму што некаторыя касмалагічныя погляды яго не адпавядалі рэлігійным догмам. Напрыклад, сцвярджэнне пра тое, што свет, як і яго першапрычына, вечны, супярэчыла біблейскай догме пра стварэнне свету «з нічога». У трактаце коратка выкладаецца вучэнне Каперніка, а затым яно адпрэчваецца.

Курс лекцый па філасофіі, прачытаны ў 1737 г. у Гародні І. Лук'яновічам[1], утрымлівае значна большую па аб'ёме частку астраноміі, у якой пасля выкладу сістэм Пталямея і Браге даецца даволі падрабязнае апісанне сістэмы Каперніка. «Ён заявіў, што Сонца – цэнтр усяго Сусвету, і таму лічыў, што Сонца не рухаецца, калі не лічыць руху вакол свайго цэнтра... Капернік заявіў, што цэнтрам Сусвету павінна быць Сонца, бо на кухні не агонь круціцца вакол смажаніны, а смажаніна на ражоне вакол агню...». І хоць геліяцэнтрычная тэорыя лічыцца непрымальнай, як «абвешчаная лжывай кангрэгацыяй кардыналаў», тым не менш сам выклад спрыяе яе папулярызацыі. І. Лук'яновіч займае кампрамісную пазіцыю, прымаючы вучэнне Ц. Браге.

[1] Рукапіс F 41–42 . Б-ка АН Літвы, л. 306 і далей.

Акрамя апісання сістэм свету ў трактаце прыводзіцца мноства астранамічных даных: пра хуткасць руху планет, экліптыку і інш. Вялікая частка прысвечана геаграфіі з апісаннем частак свету, розных краін. Выкладаюцца некаторыя ідэі новай філасофіі, у прыватнасці вучэнне Дэкарта. Нягледзячы на тое, што гэтыя ідэі яшчэ галоўным чынам выкладаюцца з негатыўных пазіцый, у асобных праблемах, у прыватнасці ў астраноміі, вызначаюцца тэндэнцыі да кампрамісу, адчуваецца ўплыў ідэй навукі і філасофіі Новага часу. Адмоўнае стаўленне да тэорыі М. Каперніка ў канцы XVII і першыя дзесяцігоддзі XVIII ст. тлумачыцца тым, што сістэмы Пталямея, а затым Ц. Браге былі абсалютызаваны царквой, у руках якой, па сутнасці, было засяроджана кіраванне ўсім культурным жыццём краіны. Чыста астранамічныя пытанні не ўяўлялі для тэолагаў непасрэднай цікавасці. Іх мала турбавала, з дапамогай якіх метадаў будзе складзены каляндар ці вылічаны час зацьменняў Месяца ці Сонца. Вучэнне Каперніка выклікала лютыя нападкі найперш таму, што яго «астраномія нараджала новы погляд на чалавека, які жыве на гэтай Зямлі» [Суходольский 1973: 57]. Пад уплывам геліяцэнтрызму людзі пачыналі па-новаму асэнсоўваць сваё месца ў свеце, а гэта пагражала асноўным палажэнням тэалогіі і стала пасля зыходным пунктам «для прынцыповых і глыбокіх светапоглядных рознагалоссяў» [Суходольский 1973: 57].

Этап фактычнага прыняцця геліяцэнтрызму пачынаецца з сярэдзіны XVIII ст. Механіка Новага часу (Кеплер, Галілей, Гюйгенс, Ньютан) стварыла новы свет. Яна разбурыла арыстоцелеўскія ўяўленні пра гетэрагенную прастору і адрадзіла ўяўленні старажытнагрэчаскіх атамістаў пра яе гамагеннасць. Планеты пазбавіліся свайго містычна дасканалага руху па кругавых арбітах. Усе нябесныя рухі тлумачыліся «на падставе адзінай здагадкі пра прыцягненне да цэнтра Сонца, зваротна прапарцыйным квадрату адлегласці» [Вавилов 1961: 108].

Гэтыя ідэі знаходзяць станоўчы водгук у Беларусі і Літве сярэдзіны XVIII ст. Ранейшыя погляды пачынаюць адпрэчвацца. Вучэнне Пталямея аб'яўляецца памылковым, схаластыка паступова саступае месца філасофіі і прыродазнаўству Новага часу. Узмацняецца ўплыў ідэй старажытнагрэчаскіх атамістаў. У школьных курсах філасофіі пачасціліся спасылкі на Дэмакрыта, Эпікура, Гасэндзі. Новыя ўяўленні, новыя факты і ідэі, успрынятыя філасофскай думкай Беларусі, рабілі ўсё больш цяжкім разуменне і апісанне старых

схем і тэорый, якія мелі светапогляднае значэнне. Калі ў папярэднія дзесяцігоддзі галоўнай перашкодай для прызнання геліяцэнтрызму была немагчымасць разрыву «са старымі ўяўленнямі, якія глыбока ўкараніліся ў свядомасць людзей, што літаральна праймалі навуку таго часу і да таго ж яшчэ і кананізаванымі царквой» [Гинзбург 1973: 117], то ў 50–60-я гады XVIII ст. пачынае адбывацца паступовае пераацэньванне, перагляд адносін да новай навукі наогул і да каперніканства ў прыватнасці. Гэтыя змены маюць не толькі чыста навуковае ці практычнае значэнне, але і гуманістычную скіраванасць. Працэс прыняцця новых ідэй суправаджаўся зменай поглядаў на ролю і лёс чалавека ў цэлым, адмовай ад схаластычных уяўленняў пра яго месца і ролю на Зямлі, пра межы яго пазнавальнай дзейнасці.

Так, С. Навіцкі ў курсе лекцый, прачытаным у Гародні ў 1753 г., [Рукапіс F 41–23. Б-ка АН Літвы, л. 650] у частцы «Пра сістэмы свету» паказвае, што сістэма Пталямея састарэлая і непрымальная. «Гэта сістэма не можа абараняцца таму, што яна супярэчыць законам механікі, фізікі і астранамічным назіранням». Каперніка ён называе славутым «хвалебным матэматыкам», які «адкрыў іншую сістэму, дакладней, абнавіў яе» [Рукапіс F 41–23. Б-ка АН Літвы, л. 656]. Але існуючыя ўмовы, статут школы, які не дазваляў выкладчыкам уносіць нічога новага ў змест лекцый, акрамя таго, што прадугледжана праграмай, прымушаюць яго заявіць: «Сістэма Каперніка не можа абараняцца ў першую чаргу і галоўным чынам таму, што супярэчыць аўтарытэту святога пісання» [Рукапіс F 41–23. Б-ка АН Літвы, л. 657]. І тут жа адзначае, што сістэма Каперніка «адпавядае пісанню для тых, хто не разглядае веру і норавы так, каб яны прыстасоўваліся да меркавання натоўпу...» [Рукапіс F 41–23. Б-ка АН Літвы, л. 657]. У гэтых словах С. Навіцкага знаходзіць водгук ажыўленая дыскусія, якая вялася на працягу ўсяго XVII і значнай часткі XVIII ст., пра тое, як разумець Біблію – даслоўна ці іншасказальна. Галілей, Фарсарыні і іншыя прыхільнікі геліяцэнтрызму, даказваючы, што вучэнне Каперніка праўдзівае, настойвалі на метафарычным вытлумачэнні Бібліі, лічачы памылкай даслоўнае яе разуменне і спрабуючы знайсці магчымасці для афіцыйнага прызнання геліяцэнтрызму. Царква, якая даўно ўсвядоміла небяспеку каперніканства для яе вучэнняў, стаяла за даслоўнае тлумачэнне Бібліі. У цэлым гэта дыскусія спрыяла далейшаму развіццю рацыяналістычнай крытыкі святога пісання. С. Навіцкі паказвае, што «пісанне варта разумець літаральна, а не так, як кожны

можа яго разумець...» Выкладаецца і гісторыя асуджэння Галілея. Напрыканцы ён піша: «Бо ясна, што сістэма Пталямея супярэчыць розуму і досведу, а Каперніка – аўтарытэту царквы, то з гэтых дзвюх сістэм Ц. Браге стварыў трэцюю...» [Рукапіс F 41–23. Б-ка АН Літвы, л. 658]. Аўтар разбірае недахопы гэтай сістэмы і робіць выснову: «Сістэма Ц. Браге прымальная і яе можна абараняць, бо яна прыдатная для тлумачэння астранамічных з'яў і добра ўзгадняецца са Святым Пісаннем, а калі і ёсць у ёй некаторыя цяжкасці, то няма ў ёй такіх супярэчнасцей, якія былі б невырашальныя» [Рукапіс F 41–23. Б-ка АН Літвы, л. 443].

Нароўні з традыцыйна шырокай часткай логікі ў курсе С. Навіцкага ўтрымліваецца багаты матэрыял, звязаны з філасофіяй і прыродазнаўствам Новага часу. Выкладаецца вучэнне Гасэндзі: «Шляхетны гал, муж вельмі навуковы... лічыць атамы прычынай усяго, яны незлічоныя...» [Рукапіс F 41–23. Б-ка АН Літвы, л. 443] С. Навіцкі паказвае, што яно мае ў сваёй аснове погляды Дэмакрыта і Эпікура. Падобныя заўвагі, на наш погляд, адлюстроўваюць працэс рэабілітацыі атамізму і «рослай папулярнасці механістычнай філасофіі Новага часу». Шмат увагі надаецца праблемам руху, адкрыццям і законам Ньютана.

Варта яшчэ раз падкрэсліць, што, нават выступаючы супраць геліяцэнтрызму, аўтары курсаў лекцый усё больш падрабязна выкладаюць вучэнне Каперніка, прызнаюць яго правільнасць ва ўсім, акрамя адпаведнасці літары Бібліі. Паказваючы на прычыну непрымальнасці геліяцэнтрызму, апісваючы погляды яго прыхільнікаў пра неабходнасць алегарычнага тлумачэння святога пісання, яны спрыяюць папулярызацыі каперніканства. Відавочна таксама і тое, што працэс прыняцця геліяцэнтрызму прама злучаны з увагай да іншых тэорый навукі і філасофіі Новага часу.

Нароўні з неабходнасцю лічыцца з царкоўнай дысцыплінай і цэнзурай стаўленне да геліяцэнтрызму, відавочна, вызначалася і ступенню эрудыцыі і адукаванасці аўтара. Так, А. Скарульскі ў сваім падручніку па філасофіі выступае супраць вучэння Каперніка. Прызнаючы, што геліяцэнтрычная сістэма зручная і надзейная для вылічэнняў, а таксама проста тлумачыць астранамічныя з'явы, ён тым не менш адмаўляе яе. У сістэме Каперніка А. Скарульскі ўгледжвае мноства недахопаў, сцвярджае, што яна супярэчыць «фізічным аргументам і аракулам святога пісання», што «пісанне варта ўспрымаць... ва ўласна літаральным сэнсе, а не варта раст-

лумачваць інакш, як толькі з дапамогай іншага пісання ці... царквы...» [Skorulski 1755: 100]. Адначасова ён выступае супраць касмалагічных поглядаў Ньютана і Дэкарта. Погляды А. Скарульскага не былі чымсьці вылучным для таго часу. Але з сярэдзіны XVIII ст. усё больш выкладчыкаў філасофіі альбо прама прызнаюць і прымаюць геліяцэнтрызм, альбо прызнаюць вучэнне Капернікa як гіпотэзу, якая дакладная ва ўсім, але супярэчыць Біблії. Т. Жаброўскі, напрыклад, які вывучаў матэматыку і астраномію ў Пражскім універсітэце, разглядаў геліяцэнтрызм як навуковую гіпотэзу, быў прыхільнікам новай філасофіі прыроды і поспехі яе тлумачыў укараненнем матэматычных метадаў даследавання [Бирало 1973: 155].

Тыповым прыкладам стаўлення да капернікaнства з'яўляюцца «Погляды новых філосафаў...» Б. Дабшэвіча. Значная частка кнігі прысвечана астраноміі. Выкладаюцца асновы нябеснай механікі. Аўтар падрабязна апісвае сем асноўных планет, паказваючы, што ў сістэме Капернікa Сонца не з'яўляецца планетай, бо яно нерухомае ў цэнтры свету, а яго месца сярод планет займае Зямля.

Апісваючы сістэму свету, Дабшэвіч даў ёй вызначэнне: «Пад сістэмай варта разумець не што іншае, як агульнае размяшчэнне нябесных целаў у адносінах адно да аднаго, што адпаведным чынам тлумачыць іх рух...» [Dobszewicz 1760: CLXXXVIII]. Да сістэмы прад'яўляюцца тры асноўныя патрабаванні: «Першае, яна павінна быць агульнай, г. зн. павінна ахопліваць і тлумачыць усё. Другое, яна павінна быць простай, наколькі гэта магчыма, і не павінна з дапамогай шматлікага рабіць тое, што можна зрабіць з дапамогай нашмат чаго. Трэцяе, яна павінна быць адпаведная прыродным законам руху» [Dobszewicz 1760: CCCXLIV]. У гэтых палажэннях ужо дакладна адбіваецца ўплыў механістычнай філасофіі Новага часу. Выказаўшы даволі аб'ектыўныя патрабаванні і назваўшы іх усеагульнымі, Дабшэвіч тут жа спрабуе ўвесці ў іх абмежаванні, якія зводзяцца да таго, што ў любой сістэме Зямля павінна быць цэнтрам свету.

Апісваючы ўсе тры сістэмы (Пталямея, Капернікa, Ц. Браге), Дабшэвіч дае кароткія жыццяпісы іх стваральнікаў. Сістэма Пталямея адмаўляецца, «паколькі яна супярэчыць шматлікім з'явам нябесных целаў. Некаторыя з іх не тлумачыць, а тыя ж, якія тлумачыць, тлумачыць недастаткова проста і адпаведна законам прыроды» [Dobszewicz 1760: CCCXLIV]. Аўтар вельмі высокага меркавання пра Капернікa: «М. Капернік, выхадзец з Таруні, муж дзіўнага таленту, здольны да матэматычных навук...» [Dobszewicz 1760: CCCLXVI]. «Калі (ён) убачыў на падставе новых астранамічных назіранняў,

што састарэлая сістэма Пталямея бурыцца, тады больш чым праз тысячу гадоў аднавіў меркаванне пра рухомасць Зямлі і нерухомасць Сонца, якое некалі абаранялі Піфагор, Арыстарх, Дэмакрыт, Платон і іншыя» [Dobszewicz 1760: CCCLXXI]. Б. Дабшэвіч лічыць неабходным адзначыць, што Капернік не проста «аднавіў меркаванне» старажытных мысляроў, а вывеў сваё вучэнне на падставе ўласных шматгадовых назіранняў і разлікаў, даказаўшы, «што сістэма свету знаходзіцца ў адпаведнасці з гэтым ранейшым меркаваннем». Паводле Б. Дабшэвіча, сістэму Каперніка варта разглядаць як гіпотэзу, «бо ў сістэме Каперніка тлумачацца ўсе з'явы нябесных целаў», прычым «проста і адпаведна законам прыроды». Ён адзначае, што «значна больш натуральна лічыць, што Зямля круціцца вакол Сонца, чым што Сонца вакол Зямлі» [Dobszewicz 1760: CCCLXXI, CCCLXXVI], і да таго ж «гэты рух з'яўляецца больш мэтазгодным. Бо калі Зямля круціцца адначасова вакол Сонца і вакол сваёй восі, то Зямля за гадзіну праходзіць у сваім сутачным руху толькі 225 міль, а Сонца павінна было б прайсці 248 625 міль. Калі Сонца здзяйсняе сутачнае абарачэнне вакол Зямлі, то таксама здзяйсняе яго тады і Сатурн, які ў дзесяць разоў далей ад Зямлі, чым Сонца... Такім чынам, калі Сонца пры сутачным руху за адну гадзіну павінна праходзіць 248 625 міль, то якім павінен быць рух Сатурна?.. Такую хуткасць ледзь ці можна ўявіць, і ўяўляецца, што (яна) не так адпавядае законам прыроды, як руху Зямлі, якая значна меншая» [Dobszewicz 1760: CCCLXXVII]. Сістэма Каперніка таксама лічыцца больш адпаведнай навуковым даным, бо ў ёй усе планеты «цёмныя целы, якія бяруць святло ад Сонца» [Dobszewicz 1760: CCCLXXVII]. Б. Дабшэвіч лічыць, што «сістэма Каперніка тлумачыць усе з'явы нябесных целаў і проста, і адпаведна законам прыроды; такім чынам, можа абараняцца як гіпотэза» [Dobszewicz 1760: CCCLXXVII]. Адзіны аргумент, высунуты супраць сістэмы Каперніка, – чыста рэлігійныя довады. Стаўленне Б. Дабшэвіча да ацэнкі каперніканства шмат у чым падобнае да пазіцыі П. Гасэндзі. Усе працы Гасэндзі па астраноміі і фізіцы фактычна абараняюць вучэнне Каперніка і Галілея пра рух Зямлі. Тым не менш Гасэндзі пазбягае ясных і выразных фармулёвак сваёй пазіцыі: ў той час гэта было небяспечна. У працы «Астранамічнае вучэнне...» Гасэндзі, па сутнасці, прымае бок Каперніка і адмоўна ацэньвае погляды Ц. Браге, але прама гэтага не выказвае. Разважаючы пра параўнальную каштоўнасць вучэнняў Пталямея, Каперніка і Ц. Браге, Гасэндзі

пталямееўскую сістэму адпрэчвае цалкам, пра сістэму Каперніка кажа, што яна самая простая і лепш за ўсё адпавядае рэчаіснасці, але, падводзячы вынік, робіць выснову, што павінна быць усё ж прынята сістэма Ціха Браге, таму што «Біблія відавочным чынам прыпісвае Сонцу рух, а Зямлі нерухомасць. Акрамя таго, так лічыць святая царква!» [Ситковский 1966: 60–61].

«Сістэму Ц. Браге, – лічыць Дабшэвіч, – разважлівей абараняць як тэорыю, чым сістэму Каперніка. Таму што (яна) тлумачыць усе з'явы нябесных целаў і не скажае святое пісанне» [Dobszewicz 1760: CD]. І тут жа паказвае, што «сістэму Ціха абараняць цяжэй, чым (сістэму) Каперніка. Бо сістэма Ціха не так лёгка тлумачыць усе з'явы нябесных целаў, як (сістэма) Каперніка; таму што і астранамічныя тлумачэнні ўсіх з'яў нашмат складанейшыя, і фізічныя тлумачэнні менш адпавядаюць у сістэме Ціха прыродным законам руху, чым у Каперніка» [Dobszewicz 1760: CDI]. Адзначаецца таксама, што астранамічныя тлумачэнні ў сістэме Ц. Браге «значна складаней, бо мяркуецца (наяўнасць) двух цэнтраў свету, а менавіта Зямля – цэнтр усяго свету, і Сонца – цэнтр неба планет... Да таго ж уводзяцца розныя і проціleглыя рухі, адны з усходу на захад, іншыя з захаду на ўсход [Dobszewicz 1760: CDII]. І нарэшце, маюцца недарэчнасці, разам з Сонцам пяць планет: Меркурый, Венера, Марс, Юпітар і Сатурн (разам з іх спадарожнікамі) здзяйсняюць сутачны рух з усходу на захад і пры гэтым здзяйсняюць гадавы рух з захаду на ўсход». «Фізічныя тлумачэнні ў гэтай сістэме менш адпавядаюць прыродным законам руху» [Dobszewicz 1760: CDIII]. Б. Дабшэвіч заўважае, што сістэма Ц. Браге не тлумачыць, «...якая ж прычына руху планет, калі не звяртацца да пастаяннага цуду ці анёлаў, якім даручана гэта справа, каб яны вызначаным чынам рухалі планеты, а гэта таксама не цалкам узгодніцца з законамі прыроды» [Dobszewicz 1760: CDIII].

Падобныя выказванні ўяўляюць з сябе не гэтулькі салідарнасць з вучэннем Ц. Браге, колькі аспрэчанне яго вучэння. Б. Дабшэвіч займаў пазіцыю, блізкую да пазіцыі П. Гасэндзі і Р. Дэкарта. Калі Гасэндзі, хоць і чыста фармальна, выяўляў салідарнасць з Ц. Браге, ён, «вядома, рабіў крок назад ад каперніканства... Гэта было ўнікліваe, кампраміснае прызнанне каперніканства. Нешта падобнае мела месца і ў касмагоніі Дэкарта: у яго Зямля сама па сабе нерухомая, але яна з'яўляецца часткай віхру, які круціцца вакол Сонца. Гэта таксама было кампраміснае рашэнне пытання пра рух Зямлі і таксама выяўляла імкненне пазбегнуць адкрытага канфлікту з царквой

і долі Галілея ці нават Джардана Бруна» [Ситковский 1966: 61]. Дабшэвіч, відавочна, схіляецца да прыняцця вучэння Каперніка.

І нарэшце, стаўленне Дабшэвіча да геліяцэнтрызму цалкам вызначана раскрываецца ў тэзісах яго вучняў «Propositiones philosophia ex universa philosophia», дзе сістэма Каперніка разглядаецца як адзіная, прычым у яе выкладзе адлюстроўваецца знаёмства з законамі І. Кеплера.

Газеты таксама не абыходзяць увагай гэтую праблему. «Літаратурныя ведамасці» адводзяць два нумары артыкула, які апісвае тры найбольш вядомыя сістэмы свету [Wiadomosci Literackie, 1761, №№ 3, 4]. Аўтар артыкула паказвае, што «філосафы па-рознаму тлумачаць будову свету», а такім чынам, неаднолькавыя «фарміруюць сістэмы». «Пад словам «сістэма» яны разумеюць спосаб тлумачэння ўсеагульнага і правільнага (ўпарадкаванага) размяшчэння планет і зорак, якое не супярэчыла б назіраным абарачэнням іх». Паказваецца, што кожная сістэма павінна загадзя дапусціць, што «Зямля, ва ўсякім разе на вонкавы выгляд, знаходзіцца ў цэнтры зорнага неба, калі б справа ішла інакш, то не ў кожнай краіне мы б бачылі палову неба...» Кожная сістэма павінна таксама тлумачыць рух планет і зорак, прычыны дня і ночы, чаргаванне пор года і да т. п.

На першы погляд можа падацца, што сістэма Ц. Браге прызнаецца адзінай правільнай, аднак увесь наступны нумар газеты – відавочная ўхвала геліяцэнтрызму, поўная высокай павагі да асобы Каперніка як навукоўца. Аўтар яшчэ вымушаны разглядаць каперніканства як гіпотэзу. Для яго «гіпотэза ці здагадка ёсць тое, што не сцвярджае канчаткова меркавання, што так ёсць, а толькі праўдападабенства, што так можа быць, з чаго пасля можна здабываць праўдзівае сцвярджэнне. Тая ж гіпотэза найлепшая, якая не ўступае ў супярэчнасць з ісцінай, а несупярэчна тлумачыць усе прыродныя з'явы, знаходзіць іх прычыны, нягледзячы на тое, што ў самой гіпотэзе, якая бярэцца для тлумачэння гэтых з'яў, нельга знайсці відавочнай прычыны, чаму адбываецца менавіта так». Падобнае тлумачэнне гіпотэзы, прапанаванае для геліяцэнтрызму, хутчэй падобнае да аксіяматычнага сцвярджэння. А довады, якія тлумачаць сістэму Каперніка, манера выкладу сведчаць пра завэлюмаванае, асцярожнае прыняцце каперніканства. У артыкуле, як і ў «Філасофскіх тэзісах па агульнай фізіцы», якія абараняліся ў Віленскай акадэміі вучнямі Я. Накцыяновіча ў 1764 г., тлумачыцца, чаму назіральнік, які рухаецца разам з Зямлёй і не адчувае рух,

прыпісвае яго іншым нябесным целам. А гэта было ўжо не толькі прызнаннем тэорыі руху Зямлі, але і аспрэчваннем аргументаў супернікаў тэорыі Каперніка.

Далей аўтар у той жа ўхваляльнай і спагадлівай манеры паказвае, што мы не адчуваем руху крыві ў нашых жылах, але гэта не значыць, што яго няма. Тое ж, па яго меркаванні, адбываецца з намі пры абарачэнні Зямлі. Гэты рух непрыкметны, і ў людзей ад пастаяннага абарачэння не круціцца галава, паколькі «прывыканне ўхіляе раздражненне».

Пад уплывам поспехаў фізікі і астраноміі Новага часу да прыняцця геліяцэнтрызму схіляецца і С. Шадурскі [Bienkowska 1971: 124]. Аналагічныя палажэнні выкладзены ў тэзісах вучняў М. Віхерта, якія абаранялiся ў навагрудскай калегіі ў 1764 г.

Б. Дабшэвіч, С. Шадурскі, М. Віхерт, Я. Накцыяновіч і іх вучні ў ацэнцы вучэння М. Каперніка стаялі ўжо, па сутнасці, на пазіцыі «дваістай праўды», у пэўнай ступені ўласцівай усёй філасофіі Новага часу.

Асноўным суддзёй у спрэчцы паміж вучэннем Каперніка і царквой робяцца розум, навука, эксперымент. І хоць амаль усе выкладчыкі філасофіі змушаны былі гаварыць пра неабходнасць прытрымлівацца дагматаў царквы, стаўленне да геліяцэнтрызму ўжо выразна цалкам вызначана. Прыкладна з 1764 г. навучальныя ўстановы ўжо блізкія да поўнага прыняцця геліяцэнтрызму.

Такім чынам, вучэнне М. Каперніка было шырока вядома ў Беларусі. Уплыў яго на філасофскую думку выказаўся ў афіцыйным прызнанні кампраміснай сістэмы Ц. Браге, што было выклікана ўзнікненнем такога становішча рэчаў, калі старая тэорыя (Пталямея) ужо непрымальная, а новая (геліяцэнтрызм) яшчэ непрымальная з прычыны несумяшчальнасці з афіцыйнай сістэмай светапогляду; у імкненні разглядаць вучэнне Каперніка як гіпотэзу, якая дакладная ва ўсім, але супярэчыць Бібліі; у завэлюмаваных, а часам і адкрытых спробах прыняцця каперніканства. Супярэчлівасць, дваістасць гэтых рэакцый на геліяцэнтрызм абумоўлены панаваннем феадалаў і каталіцкай царквы, з аднаго боку, і ўплывам ідэй філасофіі і навукі Новага часу – з іншай.

Нароўні з геліяцэнтрызмам у філасофскіх працах 50–60-х гадоў XVIII ст. абмяркоўваюцца іншыя астранамічныя праблемы, якія пераканаўча аспрэчвалі касмагонію Бібліі, прынятую схаластыкай. У немалой ступені гэтаму спрыяла магчымасць праводзіць астра-

намічныя назіранні, якія з'явіліся пасля адкрыцця абсерваторыі ў Вільні, стасункі з людзьмі, якія непасрэдна выконвалі іх. Усё гэта давала пэўныя звесткі для абгрунтавання пэўных тэарэтычных палажэнняў, стымулявала цікавасць да навукі. У «Філасофскіх тэзісах...» апісваюцца змены, якія адбываюцца на паверхні Сонца. «Назіранні паказваюць, што на Сонцы маюцца плямы. Яны павялічваюцца і змяншаюцца, па краі Сонца яны здаюцца вузейшымі і сціснутымі, у сярэдзіне – буйнейшымі... некаторыя, перш чым знікнуць, дробняцца на шмат частак, часам два ці некалькі зліваюцца ў адно... Гэтыя плямы на сонечным дыску з'яўляюцца, відавочна, выпарэннямі Сонца, якія, вырываючыся з яго, згушчаюцца ў выглядзе плям» [Propositiones Philosophia 1763].

Абмяркоўваюцца пытанні падабенства Зямлі і іншых планет, прызнаецца, што ўсе планеты – гэта цёмныя целы. І калі яны свецяцца, то «святлом, запазычаным у Сонца» [Dobszewicz 1760: CXC]. Закранаецца і пытанне пра тое, ці ёсць разумныя істоты на іншых планетах. Рэлігія сцвярджала, што бог абраў для людзей толькі Зямлю, але думкі пра іншыя светы, якія могуць быць населеныя людзьмі, ужо з'яўляюцца на старонках філасофскіх работ. Выбранасць Зямлі не лічыцца лагічна неабходнай, а верагоднасць існавання разумных істот на іншых планетах не выключаецца. Магчыма, тут знаходзіць сваё адлюстраванне знаёмства з ідэямі Дж. Бруна ці з кнігай Б. Фантанэля «Гутаркі пра мноства светаў».

Новы погляд на свет, дзе ўсё павінна тлумачыцца «проста і адпаведна законам прыроды», у адпаведнасці з «прыроднымі (натуральнымі) законамі руху», аказаў істотны ўплыў на пераўтварэнне светапогляду і прывёў да згортвання сярэднявечнай астралагічнай практыкі. Касмічныя целы без звышнатуральнага арэолу не маглі служыць «тэарэтычным абгрунтаваннем» астралогіі. У XVIII ст. у Беларусі і Літве прадказанні будучыні па становішчы зорак яшчэ карысталіся папулярнасцю. Звесткі па астралогіі часта ўключаліся ў курсы астраноміі і геаграфіі. Стаўленне царквы да астралогіі было дваістым. Астралагічныя «веды» не былі кананізаваныя, такім чынам, астралогія павінна была асуджацца. Але для дасягнення сваіх мэт духавенства часам звярталася і да астралогіі. У сярэдзіне XVIII ст. большасць выкладчыкаў філасофіі лічаць, што вера ў нябесныя знакі падтрымліваецца людскім невуцтвам і забабонамі. Аднак уплыў нябесных целаў на зямныя не адмаўляецца. Такая сувязь можа існаваць, але яна цалкам вытлумачальная дзеяннямі

фізічных фактараў і яе не варта цалкам адносіць да забабонаў і адвольных выдумак. Гэтыя погляды блізкія ідэям М. В. Ламаносава, які лічыў, што некаторыя нябесныя з'явы не праходзяць, па ўсёй верагоднасці, бясследна для жывых арганізмаў; да іх ліку ён адносіў сонечныя і месяцовыя зацьменні і паказваў, што далейшыя даследаванні павінны ўнесці яснасць у гэтыя пытанні [Ломоносов 1952: 398].

У той жа час філасофская думка Беларусі ўжо з поўнай пэўнасцю выказваецца супраць прымхаў і забабонаў, супраць рознага роду містычных поглядаў. «Смяхотнымі» лічацца сцвярджэнні пра ўплыў нябесных целаў на розныя метэаралагічныя з'явы (мароз, дождж, град), на ўкормленасць скаціны і рыбы, бо «ўсё гэта супярэчыць досведу» [Dobszewicz 1760: CDXLIX]. Ні Месяц, ні іншыя нябесныя целы не могуць быць прычынай хваробы [Dobszewicz 1760: CDLI]. Хваробы выклікаюцца рознымі шкоднымі выпарэннямі зямлі, якія «заражаюць паветра і трапляюць з паветрам у лёгкія і кроў людзей. Калі яны заражаюць гародніну і плады, якімі мы сілкуемся, то абавязкова таксама заражаюць нашы сокі» [Dobszewicz 1760: CDLI]. Медыцына XVIII ст. лічыла неарганічнае асяроддзе асноўнай крыніцай небяспекі для здароўя людзей. У прыведзеных выказваннях знаходзяць адлюстраванне механістычныя погляды гумаральнай фізіялогіі, вельмі папулярныя і ў Расіі першай паловы XVIII ст. [Уткина 1971: 170–171]. Забабоны, у якіх з'яўленне камет злучалася з эпідэміямі, рознага роду няшчасцямі і войнамі, таксама адпрэчваюцца.

Астралагічныя прадказанні лічацца хлуснёй: лёсы, здольнасці і здароўе людзей не залежаць ад палажэння зорак на небе ў дзень нараджэння ці ад іншых астранамічных з'яў, якімі карыстаюцца астролагі для сваіх прадраканняў. Розныя фізічныя здольнасці і ўласцівасці людзей знаходзяць прычыннае, матэрыялістычнае тлумачэнне: «Канстытуцыю і сістэму цела могуць змяняць паветра, ежа, кроў, якая засвойваецца з харчавання, і незлічоныя іншыя фактары» [Dobszewicz 1760: CDLVII].

Адмаўленне астралогіі і рознага роду забабонаў абумоўлена галоўным чынам тым, што навука Новага часу (механіка), успрынятая філосафамі і навукоўцамі Беларусі і Літвы, не пакідала месца для веры ў звышнатуральнае, у цуды, патрабавала прычыннага тлумачэння ўсіх фізічных з'яў, якое вынікае з «законаў прыроды» досведу, дакладных ведаў. У немалой ступені гэтаму паслужыла дзейнасць выдатнага астранома Марціна Пачобута і яго калег у Вілен-

скай абсерваторыі; падрабязна прааналізаваная Э. К. Дарашэвічам [История и методология 1960: 27–36].

Прызнанне таго, што сістэма Каперніка прасцей і дакладней адпавядае прыродным законам руху, што ідэя пра абарачэнне Зямлі вакол Сонца больш аргументаваная і натуральная, што разлікі ў сістэме Каперніка значна менш складаныя, развагі пра недахопы сістэмы Ц. Браге, інтэрпрэтацыя паняцця «гіпотэза», якое ўжываецца да геліяцэнтрызму як блізкага аксіяматычнаму сцвярджэнню, тлумачэнне, чаму людзі не адчуваюць абарачэння Зямлі, – усё гэта сведчанне фактычнага прыняцця геліяцэнтрызму.

Значэнне гэтага факта цяжка пераацаніць. Яно не толькі ў зменe астранамічных уяўленняў і адмове ад схаластычных догмаў. Гэты пачатак якасна новага, гуманістычнага стаўлення да чалавека, да прынцыпаў спазнання прыроды, якія з гэтага часу павінны абапірацца не на аўтарытэт царквы ці толькі на штодзённыя ўяўленні, якія ўзніклі ў выніку непасрэднага назірання ці пачуццёвага досведу, але і на розум, што выкарыстоўвае матэматыку.

Фактычнае прызнанне вучэння Каперніка – паказчык сувязі прагрэсу прыродазнаўчых навук з пераадоленнем сярэднявечных канцэпцый свету і чалавека, сувязі гісторыі прыродазнаўства з ідэямі гуманізму. Узмацняецца барацьба з забабонамі. Узнікаюць тэндэнцыі да навуковага тлумачэння сувязі нябесных целаў і з'яў, якія адбываюцца на Зямлі і ў арганізме чалавека. Астралогія, якая выклікала веру ў значэнне размяшчэння зорак, планет, камет для лёсу і здароўя людзей, ужо лічыцца абсурдам.

2.1.3. Філасофскія праблемы фізікі

Філасофія Новага часу ўвабрала ў сябе новыя і адроджаныя ідэі: атамізм, матэматызацыю і «механізаванне» прыродных працэсаў, якія яшчэ не маглі быць даказаны эксперыментальна. Атамізм і тэорыя першасных якасцей робяцца асноўнымі і агульнапрызнанымі тэорыямі. Тэорыя першасных якасцей, высунутая Г. Галілеем, разглядала тры асноўныя першасныя якасці: форму, колькасць і рух (хуткае ці павольнае), Лок дадаў да іх цвёрдасць і працягласць. Уся існая рэальнасць суадносілася з адной з гэтых якасцей.

Вялікая сіла атамістычнага погляду на прыроду палягала ў тым, што ён зводзіў тлумачэнне змен у рэчах да падзелу і спалучэння трывалых існасцей, атамаў; менавіта атаміст павінен быў тлумачыць

і тое, як гэтыя падзелы і спалучэнні адбываюцца і як яны ўтвараюць з'явы.

Механістычная філасофія XVII і XVIII стст. разглядала атамы (ці часціцы, карпускулы) як элементы стройнай дынамічнай сістэмы. Ідэя руху часціц складалася не толькі з думкі пра перакампаноўку ці пераразмеркаванне іх, часціцы (атамы) надзяляліся таксама вагальным рухам.

Усе ўласцівасці і якасці целаў (цяпло, холад, гарэнне, цякучасць і замярзанне вадкасцей, трываласць) тлумачыліся ў залежнасці ад формы, размяшчэння і стану (руху) часціц, пры гэтым на канчатковыя часціцы матэрыі пераносіліся ўласцівасці буйных целаў, якія складаюцца з гэтых часціц (атамаў). Разам з тым гэтыя ўласцівасці належала звесці да мінімуму, які апісваўся б сродкамі прыродазнаўства і матэматыкі. Дыскрэтная матэрыя, часціцы якой непранікальныя, цвёрдыя, кампактныя, прасторава адасоблены, валодаюць акрэсленай формай і масай – такое ўяўленне найбольш поўна адказвала патрабаванням і магчымасцям навукі. Перавага, якая аддаецца атамізму, тлумачылася таксама тым, што ў сярэднявеччы кантынуальнасць выступала атрыбутам духоўных існасцей. Атамізм дазваляў паменшыць, скараціць вобласць, якая адводзіцца для метафізічных сіл.

Асноўнае палажэнне механістычнай філасофіі палягала ў тым, што прыродная з'ява не павінна тлумачыцца яе сувяззю з чароўнай сілай ці якім-небудзь універсальным містычным прынцыпам. Усё, што адбываецца ў Сусвеце, павінна тлумачыцца матэрыяльнымі прычынамі, матэрыя разглядалася як фактычна аднастайная, а асноўныя яе атрыбуты – гэта колькасць і рух. Колькасць матэрыі і руху заставалася нязменнай, а калі ёсць канчатковыя рэальнасці (віды матэрыі, яе часціны і іх рух), якія заўсёды захоўваюцца, то ўсякая змена з'яўляецца вынікам іх пераразмеркавання. Характарыстыкі гэтых часціц павінны быць выведзены на падставе характарыстык прыродных целаў.

Найбольш поўнае, выразнае выяўленне атамізм знаходзіць у філасофіі французскага матэрыялізму, дзе ўсё існае (без усякіх выключэнняў і абмежаванняў) – гэта злучэнне матэрыі і руху, навакольная рэчаіснасць – бесперапынны і невычэрпны ланцуг прычын і вынікаў, а сама «ідэя прыроды ўтрымлівае ў сабе неабходным чынам ідэю руху» [Гольбах 1940: 18]. Рух разумеецца ўжо як спосаб існавання матэрыі, які вынікае з яе сутнасці.

У Беларусі і Літве сярэдзіны XVIII ст. найбольш прымальным аказаўся механістычны матэрыялізм Ньютана з прыняццем пакуль яшчэ не зусім ясных сіл прыцягнення, прычына якіх так і не была высветлена ньютанаўскай фізікай.

Натурфіласофскую думку Беларусі 50–60-х гадоў XVIII ст. (г. зн. частку філасофіі, непасрэдна звязаную з прыродазнаўствам) адрознівае імкненне «растлумачыць свет з самога сябе», пераадолець і адкінуць схаластыку, стварыць новую навуку пра прыроду. Але ў адрозненне ад Заходняй Еўропы, дзе філасофія і прыродазнаўства ў значнай меры парвалі з метафізікай, дзе асобныя часткі натурфіласофіі сталі адносна самастойнымі галінамі ведаў (механіка, оптыка, астраномія і інш.), у Беларусі ў 50–60-я гады XVIII ст. разрыў гэты яшчэ не адбыўся, яшчэ ідзе працэс зліцця сярэднявечных і новых палажэнняў.

Фізічныя погляды Б. Дабшэвіча ўяўляюцца нам найбольш характэрнымі для перыяду змены светапоглядаў, паступовага станаўлення новага пры немагчымасці рэзкай адмовы ад ранейшых ідэй і поглядаў. Фізіка разглядаецца як «навука аб прыродных, галоўным чынам матэрыяльных рэчах, маецца на ўвазе, што яна даследуе матэрыяльную прыроду, яе парадкі, сілы, законы, дзеянні, а таксама выводзіць з агульных прынцыпаў паходжанне прычыны, велічыні і выкарыстанне ўсяго (наколькі дадзена ведаць). Гэта вызначэнне фізікі шмат у чым супадае з вызначэннем П. Гасэндзі, якое ён дае ў «Зборы Эпікура» і якое зводзіцца да таго, што прадметам фізікі з'яўляецца вывучэнне прыроды [Гассенди 1966: 114].

Фізіка разглядаецца як «навука пра прыродныя рэчы ці рэчы, якія складаюць пачуццёвую машыну свету» [Dobszewicz 1760: XVIII]. Свет разумеецца як машына, механізм. У вызначэнні фізікі (сфера якой разумеецца вельмі шырока, уключаючы ўсё прыродазнаўства) робіцца спроба канкрэтызаваць, больш навочна растлумачыць яе задачы.

Б. Дабшэвіч выступае за пазнавальнасць прыроды і існасці рэчаў. Пры выкладзе задач фізікі робіцца цікавы экскурс у гісторыю ўзнікнення навуковых ведаў [Dobszewicz 1760: XIV].

Класіфікацыя навук ці галін ведаў, на якія падзяляецца фізіка, запазычана ў Х. Вольфа і адлюстроўвае дэструктуралізацыю схаластычнай натурфіласофіі. Натурфіласофія, ці фізіка наогул, падзяляецца на гістарычную і этыялагічную. Задача гістарычнай фізікі ў тым, каб «апісваць розныя меркаванні філосафаў па якім-небудзь

пытанні» [Dobszewicz 1760: XXI], разглядаць розныя з'явы без апісання іх прычын. Этыялагічная фізіка павінна высвятляць прычыны, ад якіх залежаць тыя ці іншыя з'явы. Акрамя таго, фізіка падзяляецца на агульную і спецыяльную, ці часткавую. Першая павінна даследаваць пачаткі, тэарэтычныя прынцыпы целаў, другая (часткавая) вывучаць асобныя целы паасобку, спазнаваць іх уласцівасці, сілы і дзеянні. Шматлікія вызначэнні розных галін ведаў вельмі блізкія вольфаўскім, напрыклад мінералогіі, метэаралогіі, гідралогіі, антрапалогіі, фіталогіі, заалогіі.

Целы, рэчы – аб'ектыўная рэчаіснасць, існаванне іх бясспрэчнае. Фізічнае цела разумеецца як існае (рэч), ці субстанцыя, «па прыродзе сваёй непранікальная, аб'ектыўна (рэальна) працяглая, падзельная, вымяраемая ў даўжыню, шырыню і вышыню, а таксама непасрэдна прыдатная для прыняцця формы (фігуры)» [Dobszewicz 1760: XXIV]. Гэта вызначэнне мае занадта агульную форму, на яго падставе цяжка судзіць, якіх поглядаў прытрымліваецца аўтар. Справа ў тым, што Арыстоцель і перыпатэтыкі прызнавалі дзяленне целаў да бясконцасці, сцвярджаючы ў той жа час, «што для ўсіх натуральных утварэнняў», для «іх велічыні і росту існуе вызначаная прапорцыя і мяжа...» [Зубов 1965: 56–57]. На аснове такога ўяўлення ў межах арыстоцелізму, які прытрымліваўся кантынуальных канцэпцый, сфарміравалася вучэнне пра «фізічныя мінімумы», што з'явілася свайго роду кампрамісам з атамістычнай тэорыяй. Гэты кампраміс, ці, дакладней, неадпаведнасць уяўленняў пра «фізічныя мінімумы» з кантынуальнай тэорыяй прасторы, часу і руху, пасля прывёў да размежавання праблем матэматычнай (чыста ўяўнай) і фізічнай (рэальнай) падзельнасці» [Зубов 1965: 58–59].

На пытанне, якая асноўная ўласцівасць фізічнай рэчы, Б. Дабшэвіч адказвае, што з усіх уласцівых фізічнаму целу ўласцівасцей асноўнай (ці фармальнай) павінна лічыцца тая, з якой «як з кораня вырастаюць усе астатнія, а таксама з яго дапамогай даказваюцца апрыёрна» [Dobszewicz 1760: XXIV]. Спроба вылучыць асноўную фізічную ўласцівасць целаў мае пэўны сэнс, паколькі метрычныя і тапалагічныя ўласцівасці, якія прыпісваюцца целам (аб'ектыўныя, ці першасныя, якасці, калі казаць мовай філасофіі Новага часу), характарызуюць у пэўным сэнсе стан руху матэрыі ў вобласці руху целаў.

Дабшэвіч лічыць, «што прырода цела заключаецца ў прыроднай неабходнасці, месца размяшчэння якой недасягальнае» [Dobsze-

wicz 1760: XXIV]. Асноўным паняццем навукі і філасофіі XVIII ст. робіцца «прырода», яе законы. Паняцце гэта на розныя лады інтэрпрэтавалася ў рэлігіі, этыцы, філасофіі, навуцы, палітыцы. Вера ў «прыродную неабходнасць» (г. зн. у законы прыроды) робіцца неад'емным кампанентам светапогляду прыхільнікаў філасофіі і навукі Новага часу. Прыняць неабходнасць – азначала прыняць навуковы погляд на Сусвет, прыняць тыя нязменныя законы, у адпаведнасці з якімі здзяйсняюць свой шлях нябесныя целы, адмаўляць забабоны і звышнатуральнае.

Такім чынам, неабходнасць была абавязковай для ўсіх, хто падзяляў навуковыя погляды на прыроду, якая разумелася як адзінства матэрыі і руху, падпарадкаванае законам класічнай механікі.

Натуральныя целы з пункта гледжання метафізікі ўтвараюцца ў выніку аб'яднання матэрыі і формы, якія разглядаюцца як «вызначаныя» і «вызначальныя» атрыбуты, дзе матэрыя пасіўная, г. зн. «вызначаная», а форма актыўная і з'яўляецца галоўнай прычынай, якая вызначае існаванне фізічных целаў, у тым ліку і чалавека. Б. Дабшэвіч фактычна абапіраецца на пункт гледжання П. Гасэндзі, ён не адмаўляе, што матэрыя і форма ёсць у кожнага прадмета, але прыроду рэчаў немагчыма пазнаць з дапамогай такога кшталту філасофіі, а ўсе высілкі, якія выдаткоўваюцца на вылучэнне падобнай матэрыі і яе форм, ніяк не спрыяюць высвятленню сэнсу і механізмаў прыродных з'яў. Іншымі словамі, метафізічныя палажэнні схаластыкі губляюць сваю тлумачальную функцыю. П. Гасэндзі паказваў, што матэрыя і форма, нават калі мы і прызнаём іх пачаткамі рэчаў, ні ў якой меры не тлумачаць «прычыну і корань тых працэсаў і ўласцівасцей, якія выяўляюцца ў рэчах» [Гассенди 1968: 376–377]. Пазіцыя таксама, па сутнасці, кампрамісная. Не адмаўляючы вучэння пра матэрыю і форму, Б. Дабшэвіч прызнае яго бясплоднасць, бескарыснасць для вывучэння прыроды. У роўнай меры тут, магчыма, адбіўся і ўплыў Р. Дэкарта, які, падобна Галілею, угледжваў у матэрыі «цялесную субстанцыю», адрозніваючы яе ад «той першай матэрыі філосафаў, якая, будучы цалкам пазбаўленай ўсіх сваіх форм і якасцей, ператвараецца ў штосьці недаступнае яснаму разуменню» [Декарт 1950: 194].

У развагах пра матэрыю і форму Б. Дабшэвіча можна вылучыць два планы: з аднаго боку, спекулятыўная, абстрактная трактоўка гэтых паняццяў у рэчышчы схаластычнай метафізікі, з іншага – разуменне таго, што ўсе гэтыя развагі не маюць істотнага значэння

для вывучэння пэўных рэчаў і з'яў, што з чыста абстрактнага пункта гледжання яны, магчыма, і правільныя, але па сутнасці бескарысныя.

Акрамя таго, пры выкладзе чыста метафізічных палажэнняў Б. Дабшэвіч не наважваецца даць вызначэнне матэрыі, што натуральна для таго ўзроўню развіцця фізікі (механікі). У рэчышчы арыстоцелеўскай традыцыі спробы вызначыць паняцце матэрыі зводзяцца да таго, чым яна не з'яўляецца, г. зн. да негатыўных вызначэнняў. Б. Дабшэвіч спрабуе стварыць уражанне, што ён нібы не адмаўляе старых паняццяў арыстоцелеўскай фізікі, аднак на самай справе ён паслядоўнік атамізму.

Фізічным, а па сутнасці філасофскім, пачаткам, ці прынцыпам, целаў ужо лічыцца вучэнне пра часціцы, развітае на аснове атамізму Дэмакрыта. «Аднак пад асуджаным вучэннем пра часціцы (атамы), якое пад імем меркаванай першай матэрыі ўласна (высоўвае) фізічны пачатак (фізічны прынцып) целаў, мы разумеем не што іншае, як яе (матэрыі) драбнюткія і найтонкія часціцы неаднолькавай велічыні, розныя па форме, адны з якіх зверху нададзены рухам, а іншыя знаходзяцца ў поўным супакоі. Але, з іншага боку, мы адстойваем вызначаную механічную форму, (як) размяшчэнне матэрыі, з дапамогай якога натуральнае цела становіцца такім (як яно ёсць)... і адрозніваецца ад усіх іншых (за выключэннем толькі адушаўлёных целаў)» [Dobszewicz 1760: XXVII].

З яшчэ большай пэўнасцю аналагічны погляд выказаны ў працы вучняў Б. Дабшэвіча: «...Без усякай небяспекі памыліцца прыродазнавец можа з упэўненасцю лічыць атамы асноўнымі пачаткамі целаў, а будову і спалучэнне атамаў разглядаць як форму; і адгэтуль выводзіцца шматстатнасць фізічных целаў» (Propositiones philosophia ex universa philosophia: Cosmologia generalis, V).

Прыняўшы атамізм як «фізічны прынцып целаў», філасофская думка Беларусі адстойвае і вучэнне пра форму, ці размяшчэнне матэрыі як арганізацыйны прынцып усёй прыроды. Якія б ні былі погляды філосафаў на пачаткі рэчаў, паказвае Б. Дабшэвіч, але ўсе яны сыходзяцца на тым, што «сутнасная форма матэрыяльных рэчаў не павінна адрозніваца ад гармоніі складальных часціц...» [Dobszewicz 1760: XXVII].

Антычныя атамісты Ляўкіп і Дэмакрыт лічылі, што атамы непадзельныя і не могуць змяняцца, што форма і велічыня кожнага атама пастаянныя. Форма робіць атам тым, што ён ёсць. Натур-

філосафы XVII і XVIII стст. (Гасэндзі, Галілей, Ньютан і інш.) таксама разглядалі «форму» як «найтонкае спляценне драбнюткіх і вельмі рухомых атамаў», завучы яе «як бы колерам усёй матэрыі». Галілей сцвярджаў, што, мыслячы матэрыю, ці цялесную субстанцыю, «я па неабходнасці мыслю разам з тым, што яна абмежавана ці вызначана той ці іншай формай...» [Зубов 1965: 192, 207].

Можна, відавочна, адзначыць, што прыняцце новага (атамізму) адбываецца за кошт захавання старых паняццяў, якія атрымліваюць новы змест. Робіцца спроба спалучэння поглядаў антычных атамістаў, успрынятых праз механістычную філасофію Новага часу з некаторымі палажэннямі платона-піфагарэйскіх і арыстоцелеўскіх канцэпцый. Пэўныя падставы для гэтага былі. Вядомы савецкі даследчык В. П. Зубаў пісаў: «У сваіх лікавых выкладках піфагарэйцы зыходзілі з уяўлення пра кропкі, падзеленыя «пустымі» прамежкамі. Дэмакрыт – з уяўлення пра драбнюткія «непадзельныя» целы, падзеленыя такімі ж прамежкамі... Вось чаму антычныя крытыкі бралі часам абодва тлумачэнні ў адны дужкі, а адраджэнне піфагарэйскіх (ці платона-піфагарэйскіх) канцэпцый пазней часам праходзіла «пад сцягам Дэмакрыта» [Зубов 1965: 77]. У дадзеным выпадку, аднак, справа не ў адраджэнні канцэпцый Платона, Піфагора, Арыстоцеля, а ў імкненні выказаць атамістычныя ўяўленні новай навукі пад прыкрыццем «сцягаў» антычных аўтарытэтаў, прызнаваных традыцыйнай навукай. Асновай кампрамісу, г. зн. фармальнага ўзгаднення канцэпцый Арыстоцеля і Дэмакрыта, своеасаблівым прыкрыццём робіцца новая інтэрпрэтацыя паняццяў «матэрыя» і «форма». Яшчэ адно пацвярджанне фактычнага прыняцця атамізму – прыняцце цесна злучанай з ім тэорыі першасных і другасных якасцей.

У пытанні пра фізічную прыроду якасцей, якія адчуваюцца, Б. Дабшэвіч выкладае канцэпцыі схаластаў (ці перыпатэтыкаў) і філосафаў Новага часу. Першыя разглядалі якасці, якія адчуваюцца як нейкія «самастойныя існасці, якія па волі бога могуць адлучацца ад суб'екта і прысутнічаюць у прыродзе рэчаў без матэрыі, на якую яны ўздзейнічаюць» [Dobszewicz 1760: XXVIII].

Падзел на субстанцыю і акцыдэнцыю як самастойна існыя, рэальныя існасці лічыцца неправамерным. Нароўні з адмаўленнем самастойнага існавання акцыдэнцый Б. Дабшэвіч выступае за неабходнасць адрознівання першасных і другасных уласцівасцей (ці, як ён іх заве, аб'ектыўных і фармальных уласцівасцей) [Dobszewicz 1760: XXVIII].

На думку філосафаў Новага часу, «цяпло ў агні і цяпло ў нагрэтых аб'ектах адрозніваюцца ад цяпла, якое мы ўяўляем як прычыну і вынік, і адгэтуль яны робяць выснову, што формы прысутнічаюць у аб'ектах інакш, чым гэта адчуваецца намі, і адмаўляюць, што падобныя ўласцівасці, якія адчуваюцца, ёсць уражанні, якія прысутнічаюць у нас...» [Dobszewicz 1760: XXVIII]. Б. Дабшэвіч лічыць, што нашы органы пачуццяў не даюць нам цалкам дакладнай інфармацыі пра навакольнае асяроддзе, адчуванні, якія атрымліваюцца намі, і самі целы – гэта не адно і тое ж: «І так, як смешна і абсурдна было б уяўляць, што ў матэрыяльнай рэчы ёсць (тое), што мы адчуваем у нашай душы, як калі б хто-небудзь сказаў, што боль уласцівы мінеральнай вадзе, сапраўды гэтак жа смешна і абсурдна было б сцвярджаць, (што) уяўнае цяпло ўласціва самім аб'ектам» [Dobszewicz 1760: XXVIII]. Якасці ў аб'ектах – гэта толькі нейкія ўласцівасці, якія могуць уздзейнічаць на розум праз органы пачуццяў, г. зн. разгляд суб'ектыўных («фармальных») адчуванняў (напрыклад, цяпла ці святла) па-за сувяззю з далейшай разумовай дзейнасцю, з фармаваннем уяўленняў не мае сэнсу для Дабшэвіча. Розныя людзі атрымліваюць ад адных і тых жа аб'ектаў розныя адчуванні; немагчыма, каб адзін і той жа аб'ект зусім аднолькава ўздзейнічаў на органы пачуццяў. Цеплыня, холад, жаўцізна – гэта адчуванні ў нас саміх, якія пераносяцца намі на аб'екты і з'яўляюцца шмат у чым уяўнымі. Адчуванні густу і да г. п. не змяшчаюць у сабе ні велічыні, ні шчыльнасці, ні формы ці руху. Нашы пачуцці занадта слабыя, каб успрымаць першасныя якасці, веды пра якія афармляюцца на аснове ўяўленняў, якія ўзніклі ў выніку рэфлексіі.

Аналагічныя погляды былі ўласцівыя механістычнай філасофіі, пачынаючы з Г. Галілея, які ўпершыню высунуў іх. Вельмі блізкія погляды выказваў П. Гасэндзі. Ён паказваў, што ва ўспрыманні і адзнацы адных і тых жа рэчаў сярод людзей існуюць значныя рознагалоссі. «Па той жа самай прычыне і розум не пранікае глыбей бачнасці, якая ўзнікае на аснове пачуццяў» [Гассенди 1968: 350].

Якасці, якія адчуваюцца, залежаць ад стану, становішча, будовы адчуваных аб'ектаў і змяняюцца пры змене стану целаў. Погляды філосафаў Беларусі па гэтым пытанні блізкія да канцэпцыі механістычнай філасофіі Новага часу, для якой аб'ектыўна існуюць прасторавыя і часавыя характарыстыкі: працягласць, форма, падзельнасць, а цеплыня, густ, колер, пах і іншыя ўласцівасці цалкам суб'ектыўныя. Тое, што мы адчуваем, належыць нам, а не рэчам,

якія ўздзейнічаюць на нашы органы пачуццяў. У той жа час Б. Дабшэвіч, С. Шадурскі, К. Нарбут лічылі, што нашы адчуванні і іх змест пэўным чынам звязаны са станам успрыманых аб'ектаў, не з'яўляючыся іх абсалютным адлюстраваннем.

«Фармальныя» («суб'ектыўныя») якасці адлюстроўваюць толькі стан самога суб'екта, яны ўяўныя, але ўсё гэта ні ў якой меры не сведчыць пра агнастыцызм і суб'ектывізм. Гэта, хутчэй, спроба прыцягнуць увагу да таго, што пачуццёвае пазнанне недасканалае. <…> Б. Дабшэвіч піша: «Усе якасці ці ўласцівасці целаў, якія можна адчуць або якія нельга адчуць, правільна тлумачацца механічнымі станамі» [Dobszewicz 1760: XXX], разумеючы пад станамі розныя камбінацыі часцін і прамежкаў паміж імі, якія, па яго меркаванні, вызначаюць усе ўласцівасці целаў.

Розныя фізічныя з'явы тлумачацца рухам карпускул, якія сутыкаюцца і ўздзейнічаюць адна на адну па законах механікі. Прычынай сітаватасці целаў лічыцца наяўнасць пэўных прамежкаў, якія перасякаюць іх часткі, што складаюцца з малекул, ці карпускул. Усе целы павінны мець поры, ці пэўныя прамежкі. Эластычнасць, пругкасць целаў тлумачацца ўздзеяннем паветра, што пранікае ў поры целаў, на іх часткі, і характарам счаплення часціц. Цякучасць вадкасцей – бязладным рухам часціц, з якіх яны складаюцца, у дачыненні адна да адной [Dobszewicz 1760: XXXII]. У развагах пра цвёрдыя і мяккія целы робіцца спроба паказаць адрозненне штодзённых уяўленняў ад навуковых вызначэнняў, заснаваных на паняццях фізікі Новага часу. Ступень цвёрдасці заключаецца ў сіле счаплення малекул і ў колькасці бязладнага руху іх у межах дадзенага цела [Dobszewicz 1760: XXXIII].

Фізічныя ўласцівасці целаў, якія апісваюцца ў сувязі з сітаватасцю (мяккасць, цвёрдасць, эластычнасць, празрыстасць, цякучасць і інш.), злучаны з крышталічнай структурай рэчываў ці адхіленнем ад яе, і калі слова «часціцы» замяніць на «атамы» ці «малекулы» і нават калі не замяняць яго, а ступень шчыльнасці паветра разглядаць як розную інтэнсіўнасць палёў, то апісваемая карціна ў самых агульных рысах узгодніцца з сучаснымі ўяўленнямі пра будову рэчыва.

Цеплыня разглядаецца як хаатычны рух часціц [Dobszewicz 1760: XXXV]. Хоць вонкава канцэпцыя Дабшэвіча «падобная» да малекулярна-кінетычнай тэорыі, распрацаванай толькі да сярэдзіны XIX ст., па сутнасці яна абапіраецца на алхімічную тэорыю «трох

пачаткаў», аспрэчаную Р. Бойлем у 1661 г. Свае погляды на прыроду цяпла і холаду Б. Дабшэвіч паслядоўна распаўсюджвае на працэсы, якія працякаюць у жывых арганізмах. Адчуванні цеплыні і холаду ён звязвае з рухам часціц крыві і перадачай цяпла і холаду. Прычым адчуванне холаду, адчутае пры судотыку з атачальнымі целамі, тлумачыцца тым, што часціцы нашай крыві зазнаюць мацнейшы хаатычны рух, чым «неадчувальныя часціцы атачальных целаў», і «тады целы такога кшталту ўспрымаюцца як халодныя». Хуткасць астуджэння нагрэтых целаў (г. зн. вылучэнне цяпла) залежыць ад масы і шчыльнасці цела, паказвае Б. Дабшэвіч, спасылаючыся на вядомага хіміка Бургофа. Развагі пра цяпло і холад няслушныя з пункта гледжання фізікі нашых дзён, аднак увядзенне паняцця перадачы холаду карыснае, паколькі пры апісанні некаторых эфектаў іх сэнс тлумачыцца лепш, чым калі б гаворка ішла пра перадачу цяпла, г. зн. сама праблема яшчэ не была вырашана, але ў першым набліжэнні дадзена здавальняючае тлумачэнне гэтых з'яў.

Ідэя перадачы ці то цяпла, ці то інерцыяльных сіл, ці то энергіі сведчыць пра тое, што Б. Дабшэвіч добра засвоіў ідэю ўзаемадзеяння. У адрозненне ад Ньютана, які разумеў інерцыю і як самадзеянне, г. зн. дзеянне сіл, уласцівых целам, Б. Дабшэвіч даволі паслядоўна праводзіць ідэю ўзаемадзеяння: «Досвед вучыць, што целу, якое знаходзіцца (у стане) спакою, патрабуецца ўздзеянне іншага цела, каб рухацца, (а) рухомаму целу неабходна ўздзеянне нейкай іншай перашкоды, каб яно вярнулася ў (стан) спакою, такім чынам, усякае цела процідзейнічае руху нейкай сілай, пакуль яно знаходзіцца ў стане спакою, і процідзейнічае спакою, калі рухаецца, і гэту сілу супраціву, уласцівую целам, паколькі яна не можа быць растлумачана ні непранікальнасцю, ні цяжарам або іншымі вядомымі ўласцівасцямі, ні атачальнымі паветрам ці субтыльным асяроддзем, г. зн. эфірам, мы з поўным правам адносім да ліку атрыбутаў, завучы яе сілай інерцыі. Колькасць жа дзеяння сілы інерцыі пры супраціве руху пры адной і той жа масе заўсёды прапарцыйная хуткасці, з якой (цела) рухаецца пасля парушэння стану спакою, а пры розных масах, якія пасля парушэння стану спакою рухаюцца з аднолькавай хуткасцю, яна прапарцыйная самім масам» [Dobszewicz 1760: XXX]. Па сутнасці, гэта пераказванне першага і другога законаў Ньютана з даволі арыгінальнай і самастойнай трактоўкай інерцыі, дзе гэтае паняцце атрымлівае акрэслены матэрыяльны змест, адрозны ад ньютанаўскага.

Да сярэдзіны XVIII ст. арыстоцелеўская канцэпцыя руху як змены месца ў прасторы была агульнапрынятай у філасофскай думцы Беларусі. Аднак па меры прыняцця механістычнай філасофіі паняцце «рух» пачынае ўжывацца не толькі да відавочна зменлівых з'яў, дзе адбываецца перакампаноўка складнікаў, але і да з'яў, у якіх змены вонкава не выяўляюцца (тлумачэнне цяпла і холаду ў Б. Дабшэвіча). Навука пра рух робіцца пануючай пры тлумачэнні з'яў прыроды. Так, цяпло і холад, растваральнасць і шэраг іншых з'яў (напрыклад, аптычных) ужо тлумачацца рухам матэрыяльных часціц. Такі ж падыход быў і да цэлага шэрага фізіялагічных працэсаў.

Тлумачачы агульную прыроду руху, характэрную для ўсіх рухомых целаў, філосафы Беларусі не задавальняюцца апісаннем таго, як рухаюцца целы з пункта гледжання хуткасці, часу і адлегласці, г. зн. апісаннем колькасных характарыстак ці кінематыкі руху. Узнікае тэндэнцыя да шырэйшага падыходу да праблемы руху, якая ўлічвае прыроду і памер рухомага цела, прычыну яго руху, а таксама імкненне разгледзець з'явы, што адбываюцца пры сутыкненні двух целаў, г. зн. праблема руху пачынае разглядацца якасна, з пункта гледжання дынамікі. Нароўні са зліццём гэтых двух падыходаў (колькаснага і якаснага аспектаў руху) з'яўляецца тэндэнцыя тлумачыць рух зямных прадметаў і нябесных целаў як адзіную сістэму руху, г. зн. прадставіць сістэму, прыдатную для ўсіх відаў руху.

Б. Дабшэвіч адзначае, што вывучэнне праблемы руху неабходна для спазнання прыроды [Dobszewicz 1760: XLIX].

Першыя спробы даць вызначэнне руху ўтрымліваюцца ў працах Галілея, які заклаў асновы механікі, апісаў некаторыя яе асноўныя законы, даў вызначэнне інерцыі. Але адзіная гарманічная сістэма, тэорыя механікі, не была яшчэ створана. Гэтую грандыёзную задачу, якая аказала велізарнае ўздзеянне на развіццё філасофіі і навукі наступных стагоддзяў, выканаў Ньютан. Ён увёў паняцце сілы, масы і паскарэння, стварыў неабходны матэматычны апарат і на падставе эмпірычных назіранняў і фактаў сфармуляваў сваю сістэму.

Вучань Ньютана датчанін Мушэнброк некаторы час працаваў у Лондане пад кіраўніцтвам Ньютана, затым выкладаў фізіку ва Утрэхцкім універсітэце. У сваіх працах ён выкладае ньютанаўскую тэорыю руху. У тлумачэнні праблемы руху Б. Дабшэвіч абапіраецца галоўным чынам на працы Мушэнброка. Так, ён лічыць, што «сіла

аднаго цела перадаецца ў іншае». «Тое, што рухае цела, перадаецца з адной часткі прасторы ў іншую, гэта перасоўванне ёсць рэальнае дзеянне, якое патрабуе сапраўднай рэальнай прычыны ў целе; гэтай (сілай) з'яўляецца сіла, якая перамяшчае цела, якая пераходзіць з аднаго цела ў іншае, заўсёды пранікае з самых крайніх у самыя ўнутраныя часткі яго не праз парог, а праз самую цвёрдую субстанцыю; і так мы, па-першае, заключаем, што сіла пераходзіць з цела ў цела, таму што ўсе сілы, якія знікаюць у аднаго цела, у той жа меры ўспрымаюцца іншым целам; па-другое, таму што хоць патэнцыя, што пакідае якое-небудзь цела, якая б яна ні была вялікая, калі ў першы момант не зможа ссунуць цела з яго месца, не зможа гэта зрабіць і за сто гадоў, нават калі будзе дзейнічаць увесь час, і таму з патэнцыі сіла не пераходзіць у цела, калі б яна пераходзіла, то праз некаторы час яна, нарэшце, пачала б перасоўваць цела, але і ў той жа час як цела пачало б рухацца, ранейшы ціск дзейнічаў бы не больш, і да таго ж у такім разе сіла перадавалася б у цела з (дзейснай) патэнцыі, якая цісне» [Dobszewicz 1760: XLIX].

Апісаная ім карціна руху супадае з ньютанаўскай канцэпцыяй. Дабшэвіч не толькі прымае канцэпцыю Ньютана і яго прыхільнікаў, але і ўсведамляе яе абмежаванасць, недахопы, якія караніліся ў самой фармулёўцы тэорыі руху і абумоўленыя адрозненнем ньютанаўскага варыянта сістэмы дыферэнцыяльнага вылічэння, дзе яшчэ не ўведзена паняцце дыферэнцыяла функцыі, ад лейбніцаўскага, дзе гэта паняцце атаясамляецца з манадай. Геаметрычнае апісанне прынята лічыць бліжэйшым да рэальнасці, для Ньютана гэта сувязь мела першараднае значэнне, метад жа Лейбніца фармальны, выцякае з яго камбінаторыкі, складаецца ў знаходжанні структурных сувязей, і схема яго фармалізаваная. Адзначым, што прыведзенае апісанне руху, па сутнасці, – набліжаны фізічны выклад ньютанаўскай сістэмы дыферэнцыяльнага злічэння [Комаров 1974: 37–45]. Б. Дабшэвіч прызнае, што «дапускаецца перадача гэтых сіл, але што гэта такое, што перадаецца (пераходзіць) з рухальнай прычыны ў рухомае цела? Або якім чынам адбываецца гэта перадача?» – вось пытанні, на якія ён шукае адказ. У гэтых пытаннях выразна фіксуюцца праблемы, перад якімі спыніліся І. Ньютан і яго школа і на якія яны не змаглі адказаць.

У пастаўленых пытаннях (па іх фізічнай, змястоўнай частцы) Б. Дабшэвіч пры паслядоўным развіцці гэтых праблем непазбежна прыйшоў бы да Маха ў разуменні інерцыі, якая ў Ньютана пазбаў-

лена матэрыяльнага зместу ў дапушчэнні перадачы сіл пасродкам дальнадзеяння. Мах у фізіцы адрозніваецца ад Маха ў філасофіі пастаноўкай шэрага праблем, эквівалентных па значэнні праблемам, пастаўленым Кантам у філасофіі. Негатыўны ж вынік у філасофіі яшчэ раз пацвярджае небяспеку механічнага перанясення паняццяў з адной вобласці ў іншую.

У частцы пра рух размяжоўваюцца паняцці кінетычнай і патэнцыйнай энергіі і даюцца іх апісанні, выразна сказана, што для пераходу патэнцыйнай энергіі ў кінетычную неабходны пэўныя ўмовы. Пытанні, пастаўленыя Дабшэвічам, наводзяць на думку, што ўсё гэта ён, відавочна, лічыў толькі часткай вялікай праблемы пра пераход розных відаў энергіі адзін у адзін пры спецыяльных умовах.

У вырашэнні праблемы прасторы Б. Дабшэвіч далучаецца да поглядаў «новых перыпатэтыкаў», якія «лічаць яе (прастору) чароўнай невымернасцю». У той жа час выкладаюцца погляды Арыстоцеля, Гасэндзі, Ньютана, Кларка, Мушэнброка, Дэкарта, Г. Мора і інш. [Dobszewicz 1760: LV].

Час, як і прастора, па меркаванні Б. Дабшэвіча, – паняцце, якое «наўрад ці хто-небудзь можа вызначыць». Ён прыводзіць вядомыя словы Аўгустына: «Што ёсць час? Калі ніхто ў мяне не спытае, то я ведаю, калі б я захацеў растлумачыць дапытліваму, то не ведаю». Б. Дабшэвіч заяўляе: «Лейбніц і Вольф лічаць, што час ёсць «паслядоўны парадак бесперапыннага шэрага». І з гэтым меркаваннем хутчэй, чым з іншымі, мы згаджаемся» [Dobszewicz 1760: LVI]. Практычныя пытанні адліку часу ў прынцыпе вырашаны правільна з сучасных пазіцый. Пытанні вымярэння часу, паводле Б. Дабшэвіча, зручна вырашаць з дапамогай храналогіі як сістэмы адліку для практычных задач па вымярэнні часавых інтэрвалаў.

З 60-х гадоў XVIII ст. у натурфіласофскай думцы Беларусі ідэі механістычнай філасофіі і атамізму робяцца асноўнымі навуковымі ўяўленнямі, на аснове якіх робяцца спробы растлумачыць усе фізічныя працэсы.

2.1.4. Светапоглядныя пытанні біялогіі і псіхалогіі

Першы рашучы крок супраць схаластыкі ў праблеме душы і цела зроблены Р. Дэкартам, які адлучыў цела ад душы, разглядаючы іх як асобныя субстанцыі, якія кіруюцца ўласнымі законамі. Гэта выклікала прыродазнаўства ад схаластыкі і адкрыла дарогу матэрыялістычнаму падыходу да астраноміі, фізікі і іншых навук. Далей-

шае развіццё ідэі пра жывое атрымліваюць у філасофіі французскага матэрыялізму XVIII ст., якая разглядала чалавека як фізічную істоту, частку прыроды, у якой і людзі, і жывёлы, і расліны падпарадкаваны аб'ектыўным законам, а ўсе працэсы павінны мець прычыннае тлумачэнне.

Да канца XVII ст. у суадносінах неарганічнага, жывога і псіхічнага былі выразна размежаваныя тры пытанні. Першае адносілася да фізікі і фізіялогіі: з дапамогай якіх механізмаў фізічныя рухі навакольнага свету трансфармуюцца ва ўнутраныя фізічныя рухі ў органах пачуццяў, нервах і мозгу? Другое датычыла сувязі паміж фізіялогіяй і псіхалогіяй: як фізічныя рухі ў органах пачуццяў, нервах і мозгу ставараюць адчуванні ў тым, што Галілей зваў «жывым і адчувальным целам»? Трэцяе закранала псіхалогію ўспрымання: якую інфармацыю атрымлівае чалавек з дапамогай зроку, слыху і іншых пачуццяў, якія сэнсарныя сігналы неабходны яму, каб атрымліваць гэтыя адчуванні? [Кромби 1974: 16–17]. Усе гэтыя пытанні знайшлі адлюстраванне ў філасофскай думцы Беларусі 50–60-х гадоў XVIII ст.

Узнікаюць спробы растлумачыць шматлікія функцыі арганізма з дапамогай законаў механікі (у шырокім іх разуменні). Аналагічныя тлумачэнні атрымліваюць і шматлікія псіхічныя з'явы. Механістычная філасофія, па сутнасці, адмаўляла якое-небудзь прынцыповае адрозненне паміж усімі жывымі істотамі, не выключаючы і чалавека. Гэтыя ідэі можна прасачыць і ў філосафаў Беларусі. Для іх прырода – гэта рэальнасць, якая існуе па-за і незалежна ад свядомасці, ёй уласцівыя ўнутраныя заканамернасці, спасціганыя з дапамогай пачуццяў і розуму.

Жыццё становіцца натуральнай з'явай, якая ў прынцыпе не адрозніваецца ў раслін, жывёл і чалавека. З'яўляецца тэндэнцыя разглядаць чалавека як вышэйшую жывёлу, адрозненне якой ад усяго жывога складалася ва ўладанні несмяротнай душой як увасабленнем розуму.

Хоць чалавек разглядаўся як жывёла, а жывёла (амаль ва ўсіх сваіх праявах) як машына, тым не менш супярэчнасць заставалася. Душа (розум) і яе асноўная функцыя (мысленне) апынаюцца ў значнай меры па-за сферай дзеяння гэтых ідэй. Вучэнне Лока таксама знаходзіць станоўчы водгук у Беларусі. Гэта выявілася ў поўнай ці частковай адмове ад тэорыі прыроджаных ідэй, у сцвярджэнні, што простыя ідэі засноўваюцца на пачуццёвым успрыманні людзей, а складаныя – вытворныя ад простых.

Працэсы дыхання, крывазвароту, стрававання, перасоўвання ў прасторы разглядаюцца як механічныя дзеянні, агульныя для чалавека і жывёл [Skorulski 1755: 228]. Працэсы дыхання, як і перасоўвання «арганічных частак» арганізма, ажыццяўляюцца ў чалавека і ў жывёл з дапамогай «жыццёвых духаў» [Skorulski 1755: 248]. Пад тэрмінамі «жыццёвыя духі», «жывёльныя духі» нічога нематэрыяльнага не мелася на ўвазе з часоў Дэкарта. Маюцца на ўвазе часцей за ўсё пэўныя часціцы артэрыяльнай крыві, якія выконвалі найважную ролю ў механізме безумоўнага рэфлексу, вызначанага Дэкартам [Декарт 1950: 45].

Жыццё любой жывой істоты залежыць ад «сэрца, дзе (бярэ пачатак) цыркуляцыя крыві; лёгкіх – адгэтуль рухі дыхання і, нарэшце, стрававання і гематозу» [Skorulski 1755: 242]. Падрабязна апісаны працэс працы анатоміі сэрца, прыводзяцца пэўныя звесткі пра анатомію сэрца, размяшчэнні сардэчных сасудаў, пра працэс крывазвароту [Skorulski 1755: 236]. Скарульскі лічыць, што такія натуральныя рухі, як дыханне, колазварот крыві і нават паступальны рух, «здзяйсняюцца машынападобна...» [Skorulski 1755: 226]. Шмат у чым падобныя погляды знаходзім і ў Б. Дабшэвіча, які таксама падрабязна разглядае механізмы руху людзей, жывёл, птушак, рыб [Dobszewicz 1760: DCXCVII].

Вялікая ўвага надаецца праблеме адчуванняў, анатоміі органаў пачуццяў і механізмам іх дзеяння. Праблемы гэтыя вырашаюцца ў адпаведнасці з навуковымі ўяўленнямі таго часу, прыводзяцца спасылкі на працы Мейрана, Марыёта. У цэлым зрок апісваецца як працэс, абумоўлены ўздзеяннем святла на нервовыя канчаткі вока, і як адна з разнавіднасцей адчуванняў. Органамі пачуццяў як чалавека, так і жывёл з'яўляюцца толькі тыя часткі цела, якія непасрэдна абменьваюцца паведамленнямі з мозгам з дапамогай нерваў. Яны (найперш зрок) спрыяюць успрыманню «дасканалай машыны свету і асалодзе ад прыгажосці святла».

Расліны пачынаюць разглядаць як самакіравальны арганізм, надзелены аўтаматычнымі рэакцыямі на вонкавыя ўмовы. Філасофія біялогіі ў спробах растлумачыць жыццё раслін таксама абапіраецца на ідэі механістычнай філасофіі, у адпаведнасці з якімі расліна – гэта механічная прылада, яе органы па сваіх функцыях шмат у чым падобныя да органаў чалавечага цела. Так, А. Скарульскі паказвае, што «кара... падобная да скуры і пакрывае ўсё цела расліны...» [Skorulski 1755: 210], у Б. Дабшэвіча кара – гэта «вонкавая

частка (расліны), якая накшталт скуры пакрывае ўсё цела расліны» [Dobszewicz 1760: DCXXI]. Падрабязна разглядаюцца анатамічная будова і функцыя кораня, ствала, галін, лісця, пладоў і насення. «У сваю чаргу цела раслін з'яўляецца арганічным, ніхто ў гэтым не сумняваецца, бо вядома, што расліны маюць (свае) часткі, якія служаць для сілкавання, росту і размнажэння (і) у якіх змяшчаецца жыццё раслін» [Dobszewicz 1760: DCXX]. Тым не менш усё яшчэ лічылася, што ўзнікненне ўсяго жывога (у тым ліку і раслін) вызначаецца богам. У сфармаваных зародках і насенні закладзены ўсе часткі будучага арганізма, далейшае развіццё якіх складаецца толькі ў развіцці і павелічэнні ў памерах. Сучасная генетыка паказала, што правыя па-свойму не толькі эпігенетыкі, але і прэфармісты, бо зародак сапраўды развіваецца, адбываецца наватвор, аднак з выкарыстаннем (разгортваннем) той генетычнай інфармацыі, якая ўтрымлівалася ў клетках.

У XVIII ст. эпігенез больш спрыяў вызваленню біялогіі ад рэлігійна-ідэалістычных і метафізічных канцэпцый, чым прэфармізм, погляды якога вызначаліся галоўным чынам тэалагічнымі догмамі.

Вялікае светапогляднае і філасофскае значэнне мела барацьба прыхільнікаў і супернікаў самазараджэння. Яшчэ ў сярэдзіне XVIII ст. папулярнай была гіпотэза, якая сцвярджала, што жыццё можа ўзнікнуць самастойна (меліся на ўвазе як жывёлы, так і расліны). Канчаткова ідэя самазараджэння выкрыта Л. Пастэрам у XIX ст.; упершыню безгрунтоўнасць яе эксперыментальна паказаў Ф. Рэдзі. Найбольш паслядоўным супернікам ідэі самазараджэння ў Расіі выступіў Марцін Церахоўскі [Уткина 1971: 189–190]. Філасофская думка Беларусі ў рашэнні гэтага пытання стаяла на ўзроўні сучаснай ёй навукі [Skorulski 1755: 211]. Магчымасць нараджэння жывёл і раслін у выніку непасрэднага ўмяшання бога, анёлаў ці духаў адмаўляецца. «Жывое бярэ пачатак ад жывога... ніяк не можа адбыцца, каб цела, пазбаўленае жыцця, магло даць жыццё іншаму целу...» [Skorulski 1755: 211]. Такіх жа поглядаў прытрымваецца Б. Дабшэвіч. Апісваючы працэсы сілкавання і развіцця раслін, ён спасылаецца на працы Мальпігі і іншых вядомых навукоўцаў [Dobszewicz 1760: DCXXVI]. Насенне раслін разносіцца ветрам, жывёламі, людзьмі, некаторае можна ўбачыць толькі пад моцным мікраскопам, гэта і стала прычынай узнікнення забабонаў пра спантаннае зараджэнне жывога. Адмова ад гіпотэзы самазараджэння спрыяла вызваленню ад тэалагічных напластаванняў, ад веры ў звышнатуральнае.

Вялікую цікавасць уяўляе і трактоўка працэсаў сілкавання. У батаніцы панавала поўная нявызначанасць па пытаннях харчавання раслін і ролі лісця ў гэтым працэсе. Меліся толькі смутныя здагадкі і меркаванні. Панавалі погляды Арыстоцеля, які сцвярджаў, што харчаванне раслін ажыццяўляецца толькі праз карані, а крыніцай ежы з'яўляецца толькі вада. Гэта нібы пацвярджалася вопытамі Я. Т. Ван-Гельманта, аўтарытэт якога быў настолькі высокі, што спробы адвесці якую-небудзь ролю ў харчаванні лісцю (Мальпігі, Гейлс і інш.) рашуча адпрэчваліся.

Упершыню з гранічнай выразнасцю ідэю пра паветранае харчаванне раслін сфармуляваў заснавальнік рускай навукі М. В. Ламаносаў. У 1753 г. ён пісаў: «...Пышны рой сакавітых дрэў, якія на бясплодным пяску корань свой зацвердзілі, ясна выяўляе, што сакавітымі лістамі сок з паветра ўцягваюць, бо з бяссочнага пяску столькі смаляной матэрыі ў сабе атрымаць немагчыма» [Ломоносов 1950: 229]. Гэта ж ідэя выказана М. В. Ламаносавым у 1763 г. у працы «Пра пласты зямныя» [Ломоносов 1950: 409]. Эксперыментальнае пацверджанне гэта ідэя атрымала толькі ў апошняй чвэрці XVIII ст. у працах Д. Прыстлі, Ж. Сенеб'е, Інгенхаўза, на падставе якіх быў закладзены падмурак вучэння пра фотасінтэз [Современные 1973: 5].

Асобныя здагадкі пра магчымасць паветранага харчавання раслін упершыню сустракаюцца ў працах філосафаў Беларусі з 1755 г., г. зн. праз два гады пасля таго, як гэта думка была ўпершыню выказана М. В. Ламаносавым. А. Скарульскі лічыць, што пажыўнымі сокамі расліну забяспечваюць «як зямля, так і неба», у лісці «старанна выпрацоўваецца пажыўны сок», «пажыўная вадкасць падрыхтоўваецца ў мяшэчках лісця» [Skorulski 1755: 140, 141, 145]. Але ўсё гэта пакуль не больш чым здагадкі, не развітыя і не абгрунтаваныя ідэі, здагадкі. Малаверагодна, каб Скарульскаму былі вядомыя працы М. В. Ламаносава. Аднак далейшае, цалкам аргументаванае развіццё ідэя пра паветранае харчаванне атрымала ў Беларусі і Літве ў 1761 г. У артыкуле, прысвечаным праблемам харчавання, невядомы аўтар (відавочна, выкладчык Віленскай акадэміі) піша пра тое, што пажыўныя рэчывы засвойваюцца і праз паветра (Wiadomosci Literackie, 1761, Nr. XVIII). Аналагічныя з'явы, па словах аўтара, маюць месца ў арганізме чалавека і жывёл.

У разглядзе цэлага шэрага фізіялагічных праблем філасофская думка Беларусі ўспрыняла погляды і ідэі навукі і філасофіі Новага

часу. Гэта ж у поўнай меры адбілася і на інтэрпрэтацыі псіхічных з'яў. Нароўні з фізіялагічнымі праблемамі навуковае, матэрыялістычнае тлумачэнне атрымліваюць і шматлікія псіхічныя працэсы. Памяць, сон, сны, бяссонніца, фантазія (уяўленне) разглядаюцца з пазіцый картэзіянскай фізіялогіі. Пачуццёвая памяць, па меркаванні Скарульскага, абумоўлена структурай мозгу і яго валокнаў. З'явы сну, сноў і няспання выклікаюцца багаццем ці недахопам «жывёльных духаў». Скарульскі лічыць, што разглядаць сны як прадказанні чалавечага лёсу «проста смешна» [Skorulski 1755: 308, 309, 310]. У Б. Дабшэвіча памяць, хоць яна і прылічваецца да здольнасцей душы, не падзяляецца на інтэлектуальную і пачуццёвую. Усе з'явы памяці тлумачацца ў адпаведнасці з механістычнымі поглядамі. Памяць разумеецца як захаванне, прайграванне, запамінанне ўяўленняў, «паняццяў рэчаў, спазнаных раней», яна злучаецца з працэсам спазнання, удасканальваецца і ўмацоўваецца практыкаваннямі. Працэсы запамінання таксама тлумачацца з дапамогай тэорыі «жывёльных духаў». Практыкаванні выклікаюць такія рухі ў мозгу, што «яго валокны (дзякуючы) паўторнаму руху жывёльных духаў так становяцца гатовымі да ўспрымання гэтага самага руху, што адной акцыдэнтнай воляй яны ўспрымаюць гэты рух» [Dobszewicz 1760: XL]. Паказваецца таксама, што «лягчэй аднаўляецца ў памяці тое, што злучана з дзеяннем знешніх адчуванняў, чым тое, што злучана з адным уяўленнем, бо мазгавыя валокны мацней узбуджаюцца вонкавым, чым унутраным адчуваннем». Устойлівасць памяці злучаецца са ступенню вільготнасці мозгу, прычым як залішняя сухасць яго (у старых), так і залішняя вільготнасць (у дзяцей) неспрыяльныя для захавання валокнамі мозгу ўражанняў, «атрыманых пры першым знаёмстве з рэччу». І занадта вільготныя і празмеру сухія валокны мозгу «трывала не ўспрымаюць ніякае ўражанне ад руху жывёльных духаў, якому спрыяе першае спазнанне рэчы» [Dobszewicz 1760: XL]. Іншымі словамі, памяць і яе функцыі тлумачацца матэрыяльнымі прычынамі. У выпадку хвароб, якія выклікаюць паслабленне памяці, адпаведнае лячэнне можа спрыяць аднаўленню памяці.

Як і Скарульскі, Дабшэвіч дае механістычнае, блізкае да картэзіянскага тлумачэнне з'яў сну, бяссонніцы і ўнутраных адчуванняў (уяўленне, памяць, розум). Усе гэтыя псіхалагічныя працэсы тлумачацца пэўнымі матэрыяльнымі прычынамі: узрушанасцю ці паслабленнем нерваў, валокнаў мозгу і ўздзеяннямі на органы па-

чуццяў «жывёльных духаў» («жывёльнымі духамі» Дабшэвіч называе кроў, утрыманую ў цягліцах, у адрозненне ад Дэкарта, які лічыў іх часціцамі, «якія выдзяляюцца з масы крыві і залозы мозгу»). Працэсы, якія выклікаюцца ў арганізме знешнімі адчуваннямі, падобныя, па яго меркаванні, да працэсаў, што маюць месца пры ўнутраных адчуваннях, г. зн. такіх, якія непасрэдна не злучаны з уздзеяннем вонкавага аб'екта на органы пачуццяў: «Унутраным адчуваннем звычайна завецца выкананне ўсяго таго, што, як гэта вызначае Гасэндзі, так здзяйсняецца ўнутры, што не падпарадкоўваецца ніякаму вонкаваму органу» [Dobszewicz 1760: DCLXXXXIII]. Адзіная прычына сноў – узрушанасць нерваў і органаў пачуццяў пад уздзеяннем артэрыяльнай крыві.

Уяўленне ці фантазія (у адносінах да душы, розуму) – гэта здольнасць звяртацца да навочных уяўленняў, вобразаў аб'ектаў, якія адчуваюцца; тая ж здольнасць уяўлення ў адносінах да органаў пачуццяў – здольнасць выклікаць іх механічныя рухі, аналагічныя тым, што адбываюцца пад уздзеяннем вонкавых аб'ектаў, якія ў дадзеным выпадку адсутнічаюць. «...Уяўленне... выклікаецца тым, што кроў, утрыманая ў жывёльнай тканцы... настолькі рухаецца амаль такой жа сілай і ўзбуджае валокны самога мозгу і нервы, наколькі яна (кроў) узбуджаецца сама, прытым яна аказвае ціск на валокны і нервы як і пад уздзеяннем адчуваемых рэчаў, якія ўяўляюцца намі тады як тыя, якія ўздзейнічаюць на вонкавыя часткі цела» [Dobszewicz 1760: DCXCVII]. Здольнасць да ўспаміну таксама тлумачыцца як здольнасць органаў пачуццяў да прайгравання вонкавых раздражненняў, дакладней, адчуванняў, выкліканых імі.

Вялікая ўвага надаецца апісанню механізму адчуванняў і спробам яго тлумачэння. Прызнаецца, што адчуванні – вынік уздзеяння «рэчы, змешчанай па-за намі», на нашы органы пачуццяў, прычым апошнія раздражняюцца такім чынам, «што ў іх узнікае пэўная ўзрушанасць, і яна распаўсюджваецца да мозгу, і адразу ж у душы ўзнікае паняцце пра тыя рэчы, калі яна тым часам не адцягнена якімі-небудзь клопатамі...» [Skorulski 1755: 318]. Механізм узнікнення адчуванняў атрымлівае чыста картэзіянскае тлумачэнне, падобнае з апісаннем безумоўнага рэфлексу. Уздзеянне навакольнага асяроддзя на органы пачуццяў жывёлы ці чалавека аўтаматычна накіроўвае «жывёльныя духі» па нервовых валокнах у мозг, дзе, уласна, і ўзнікаюць адчуванні. Адчуванне разглядаецца як пачатковы этап усяго разумовага працэсу і вызначаецца як «перцэпцыя, спараджальная

душой з прычыны ўздзеянняў, выкліканых у вонкавых органах пачуццяў ад судотыку з вонкавымі аб'ектамі і перададзенае праз нервы да агульнага органа пачуццяў ці мозгу» [Dobszewicz 1760: DCXXXXIX].

Механізм цялесных адчуванняў складаецца з руху «жывёльных духаў», які выклікаецца вонкавымі аб'ектамі. Але мозг ці душа ўспрымаюць не ўсе адчуванні, якія ўзнікаюць у органах пачуццяў. Працэс успрымання адчуванняў вызначаецца актамі выбарчай дзейнасці мозгу. Нават калі цела адчувае ўздзеянне вонкавых аб'ектаў, успрыманне іх залежыць галоўным чынам ад скіраванасці нашай увагі, ад рэгулюючай дзейнасці мозгу, што аддае, кажучы сучаснай мовай, каманды на перадачу і ўспрыманне адчуванняў ці на іх тармажэнне. Нервы – гэта шляхі перадачы адчуванняў, сама здольнасць да адчуванняў таксама разглядаецца як функцыя нервовых валокнаў. Адчуванні, як ужо адзначалася, узнікаюць толькі ў мозгу, а не ў той частцы цела, якая падвяргалася ўздзеянню вонкавых аб'ектаў. Працэс спазнання на пачуццёвай ступені мае ў аснове ўвагу, накіраваную ўвагу розуму, прычым увага канцэнтруецца на пэўным (відавочна, наймоцным) раздражняльніку і выклікае тармажэнне больш слабых. Ацэнка адчуванняў, іх зместу абумоўлена ў першую чаргу агульнай рацыяналістычнай скіраванасцю філасофскай думкі і моцным уплывам ідэй механістычнай філасофіі Новага часу. Адчуванні «не з'яўляюцца ні матэрыяльнымі, ні духоўнымі, бо яны з'яўляюцца ні чым іншым, як або ўражаннямі, або перцэпцыямі самой душы. Адчуванні не з'яўляюцца ўяўленнямі, бо нішто падобнае аб'ектам, да якіх мы іх адносім, немагчыма ў іх знайсці, таму што нішто з таго, што ўзбуджае адчуванні, напрыклад святло, не павінна мець формы, падобнай з гэтым адчуваннем...» [Dobszewicz 1760: DCXLIV]. У дадзеным выпадку гаворка ідзе пра імкненне ўсталяваць функцыянальную залежнасць паміж адчуваннямі і фізіка-хімічнымі вонкавымі прычынамі. Адчуванні нельга разглядаць як аб'ектыўна ўласцівыя рэчам. Нашы адчуванні належаць нам, а не рэчам, якія ўздзейнічаюць на нашы органы пачуццяў. Але ў той жа час не адмаўляецца сувязь паміж нашымі ўяўленнямі, сфармуляванымі з дапамогай адчуванняў, і станам успрымаемых аб'ектаў [Dobszewicz 1760: XXVIII], г. зн. прызнаецца, што змест адчуванняў адлюстроўвае аб'ектыўную рэальнасць.

Адчуванні толькі даюць матэрыял для далейшага працэсу пазнання. У адрозненне ад адчуванняў уяўленні, паняцці, ідэі, г. зн.

прадукты наступнай разумовай дзейнасці, – «нешта падобнае да аб'ектаў, змешчаных па-за намі» [Dobszewicz 1760: DCXLV], прычым падкрэсліваецца, што падабенства гэта зусім не з'яўляецца тоеснасцю з фізіка-хімічнымі ўласцівасцямі целаў.

З другой паловы XVIII ст. псіхалогія пачынае вылучацца як самастойная частка ў працах філосафаў Беларусі і Літвы. Тут нароўні з моцным уплывам ідэй Дэкарта варта, відавочна, адзначыць і ўплыў некаторых ідэй Х. Вольфа; у Б. Дабшэвіча гэты ўплыў выявіўся ў вызначэнні прадмета і задач псіхалогіі, у К. Нарбута ён яшчэ больш значны.

У частках па псіхалогіі шырока каментуюцца погляды аказіяналістаў (галоўным чынам Н. Мальбранша) і тэорыя прадусталяванай гармоніі Лейбніца. Абедзве канцэпцыі крытыкуюцца галоўным чынам за тое, што чалавек ва ўсіх сваіх дзеяннях залежны ад волі бога і абсалютна пасіўны, што ў сваю чаргу падрывае вучэнне пра свабоду волі (лагічнае развіццё якога ставіла пад сумненне ўсемагутнасць бога), або цалкам прыпадабняецца машыне, аўтамату, які здзяйсняе ўсё дзеянне без умяшання душы (розуму). Гэта крытыка мела на мэце паказаць, што ўсё існае (у тым ліку справы і ўчынкі людзей) павінна тлумачыцца з дапамогай другасных (маральных ці фізічных) прычын.

Чалавечая душа лічыцца субстанцыяй духоўнай, несмяротнай па сваёй прыродзе, створанай богам. Для Дабшэвіча, Нарбута душа лакалізавана ў мозгу, яны галоўным чынам стаяць на картэзіянскіх пазіцыях у трактоўцы ўсіх яе функцый. Адным з асноўных пытанняў псіхалогіі была сувязь душы (ці чалавечага розуму) з целам, г. зн. псіхафізічная праблема. Розум лічыцца дамінантным над целам, ён кіруе ўсімі яго рухамі. Узаемадзеянне душы з целам тлумачыцца сістэмай «фізічнага ўздзеяння», якая аб'яўляла цела і душу ўзаемазалежнымі, і што яны ўздзейнічаюць адно на адно [Dobszewicz 1760: IX; Narbutt 1765: § 77]. Чалавек уяўляецца як псіхафізічнае быццё, злучэнне матэрыі і духу. Аднак сама думка пра залежнасць псіхічных праяў ад жыцця цела (цела ўздзейнічае на душу, узаемадзейнічае з ёй) ужо адкрывала дарогу для матэрыялістычнага разумення псіхікі. У дадзеным выпадку мы маем справу з варыянтам картэзіянскага рашэння праблемы [Ярошевский 1967: 431].

Душа валодае неабмежаванай здольнасцю да спазнання, якое «можна ўзбудзіць толькі з дапамогай вызначаных падмацаванняў» [Skorulski 1755: 327]. Імі лічацца «інтэлігібельныя выявы» ці «ідэі»,

якія ўяўляюць аб'екты ці вобразы. Скарульскі лічыць, што «ідэі» ніякім чынам не варта змешваць з матэрыяльным вобразам рэчаў, гэты вобраз з'яўляецца «цялесным і матэрыяльным» і служыць як бы матэрыялам для стварэння ідэй, якія «чыста духоўныя, бо яны з'яўляюцца чыстым станам розуму» [Skorulski 1755: 327]. Матэрыяльны вобраз, паводле Скарульскага, – гэта прадукт ніжэйшай, падрыхтоўчай прыступкі спазнання (уяўлення), ідэя – гэта ўжо ўласна разуменне. Увесь працэс спазнання – ад дзеяння пэўных рэчаў на органы пачуццяў да разумення – вызначаецца як успрыманне. А. Скарульскі прызнае неабходнасць матэрыяльных рэчаў і іх выяў як неад'емнага кампанента працэсу разумення, які здзяйсняецца на ўзроўні чыста духоўных існасцей – ідэй, г. зн. прызнае залежнасць гэтага працэсу ад матэрыяльнай рэчаіснасці. Матэрыяльнаму вобразу рэчы, прайгранаму ў душы (розуме), адпавядае ўяўленне, ідэі – успрыманне, абодва этапы аб'ядноўваюцца ў працэс разумення. Разглядаючы праблему паходжання ідэй, Скарульскі класіфікуе ідэі як выпадковыя (ці простыя, па Локу), «штучныя» (складаныя ў Лока), утвораныя «шляхам складання ці падзелу выпадковых ідэй», і прыроджаныя, г. зн. «ідэі, змешчаныя ў нас незалежна ад нашых высілкаў, напрыклад, укладзеныя самім богам у розум у той момант, калі ён яго стварае» ці «ідэі, якія не могуць сфарміравацца ў нас ад любой створанай рэчы» [Skorulski 1755: 328]. Што датычыць паходжання ведаў, А. Скарульскі спыняецца на дзвюх тэорыях – тэорыі прыроджаных ідэй і матэрыялістычнай тэорыі Лока. Ён не займае выразнай пазіцыі ў гэтым пытанні, аднак можна з усёй пэўнасцю сказаць, што ён не безумоўны прыхільнік тэорыі прыроджаных ідэй. Задача спазнання для А. Скарульскага – вылучыць з матэрыяльных вобразаў усеагульнае паняцце сутнасці, дамагаючыся пастаяннымі заняткамі праўдзівых, ясных і вызначаных ідэй рэчаў [Skorulski 1755: 328]. Некаторыя здольнасці душы (інтэлектуальная памяць, воля) тлумачацца з пазіцый сярэднявечнай філасофіі. Дабшэвіч, а пасля і Нарбут разглядаюць псіхалогію як частку метафізікі, «якая займаецца чалавечым розумам». Псіхалогія падпадзяляецца на эмпірычную, «ці гістарычны выклад таго, што становіцца вядомым пра душу пасродкам досведу», і рацыянальную, «ці філасофскае вытлумачэнне таго, што з дапамогай досведу пераходзіць у паняцце» [Dobszewicz 1760: IX]. Тут у першую чаргу неабходна адзначыць відавочны ўплыў Х. Вольфа, які таксама дзяліў псіхалогію на эмпірычную і рацыянальную. Псіхалогія

і натуральная тэалогія аб'яднаны ў Дабшэвіча ў частцы «Пнеўматалогія», вызначэнні эмпірычнай і рацыянальнай псіхалогіі, а таксама пнеўматалогіі ў цэлым (як навукі пра іерархію духаў, якая замыкаецца чалавечай душой) блізкія вольфаўскай трактоўцы [Wolff 1728: 111, § 111]. Дабшэвіч лічыць, што «бог і чалавечы розум спазнаюцца з дапамогай святла прыроды». Спазнанне бога і чалавечага розуму з дапамогай «натуральнага святла розуму, інтуіцыі – гэта спроба абгрунтаваць ідэі «натуральнай тэалогіі». Душа, па меркаванні Б. Дабшэвіча, размяшчаецца ў мозгу і атрымлівае адчуванні з дапамогай нерваў, якія адыходзяць ва ўсе часткі цела. Гэтыя картэзіянскія ўяўленні цалкам падзяляў і Нарбут [Narbutt 1765: § 14]. Увесь ход выкладу, часцяком нават падбор тэрміналогіі наводзяць на думку пра разуменне душы як функцыі мозгу, хоць прама пра гэта і не гаворыцца. Не згаджаючыся з Дэкартам у тым, што душа знаходзіцца ў шышкавіднай залозе мозгу, Дабшэвіч, Нарбут і іншыя прызнаюць месцазнаходжаннем яе мозг у цэлым, які, быўшы злучаны нервамі з усімі часткамі цела, ёсць асноўная прылада, прылада для ажыццяўлення асноўных функцый душы (у першую чаргу пазнання). Хоць, па ўяўленнях філосафаў Беларусі і Літвы, душа па-ранейшаму з'яўляецца духоўнай субстанцыяй, якая валодае прыроджанымі здольнасцямі да пазнання, тлумачэнне працэсу пазнання, прызнанне пачуццёвага ўспрымання яго пачатковым этапам, імкненне сумясціць рацыяналістычную мадэль пазнання з элементамі эмпірызму локаўскага толку, частковая, а затым і поўная адмова ад тэорыі прыроджаных ідэй – усё гэта сведчыць пра раскладанне схаластычнай трактоўкі дадзенай праблемы пад уплывам філасофіі і навукі Новага часу.

Духоўнасць, нематэрыяльнасць душы чалавека і жывёл тлумачыцца тым, што як людзі, так і жывёлы валодаюць здольнасцю да пазнання; жывёлам уласцівая толькі ніжэйшая, пачуццёвая ступень пазнання, а гэта здольнасць ёсць атрыбут толькі духоўнай субстанцыі. Матэрыя не можа думаць, пазнаваць. «І ясна, што калі матэрыяльнае быццё здольна да пазнання, то нішто не замінае, каб разам з Эпікурам мы прызналі душу чалавека матэрыяльнай, але галоўнай і адзінай падставай таго, чаму душа чалавечая завецца духоўнай, з'яўляецца пазнанне...» [Dobszewicz 1760: DCXLVIII].

Псіхалагічныя погляды К. Нарбута арганічна злучаны з усёй традыцыяй філасофскай і псіхалагічнай думкі ў Беларусі; яны знайшлі адлюстраванне пераважна ў яго рукапісным трактаце «Асновы

эклектычнай філасофіі» (1764–1765), а таксама ў «Логіцы». У параўнанні з разгледжанымі працамі трактат Нарбута не дае прынцыпова новых рашэнняў у псіхалогіі, але адрозніваецца значна больш поўным выкладам прыватных пытанняў, большай сістэмнасцю і аргументаванасцю. У ім выразна вызначаны круг праблем, пастаўленых псіхалогіяй Новага часу.

Зыходныя філасофскія пасылкі К. Нарбута складаныя і супярэчлівыя, грунтуюцца на ўласцівай філасофіі пераходнага перыяду кампраміснай тэндэнцыі, якая імкнецца запазычаць «усё каштоўнае» з філасофскіх сістэм, якія канкурыруюць. Ва ўяўленні К. Нарбута душа – адмысловая субстанцыя, у значнай ступені злучаная з матэрыяльным, асабліва з мозгам – змесцішчам душы, а некаторыя здольнасці яе (напрыклад, памяць) атрымліваюць прырода-знаўчае тлумачэнне.

У трактаце выяўляюцца грунтоўныя веды К. Нарбутам псіхалогіі Дэкарта і прыняцце яго (Дэкарта) аб'ектыўных прынцыпаў вывучэння здольнасцей душы, па сутнасці, прызнанне яго рэфлекторнай тэорыі. Разам з тым прыкметнае адмаўленне суб'ектыўна-ідэалістычных прынцыпаў Дэкарта і аказіяналізму. Падвяргаецца крытыцы асноватворны тэзіс Дэкарта «Cogito, ergo sum», пры гэтым уводзіцца арыгінальная апеляцыя да структуры і функцыянавання штодзённага мыслення. Аўтар лічыць, што просты чалавек прыходзіць да высновы пра сваё мысленне праз сваё быццё і практычную дзейнасць, таму не варта выводзіць існаванне з мыслення [Narbutt 1765: § 6].

Зыходзячы з гэтага прынцыповага палажэння, К. Нарбут развівае крытыку тэорыі прыроджаных ідэй, схіляючыся да канцэпцыі Лока. Прынцып прыроджаных ідэй адпрэчваецца як зыходны прынцып філасофіі, аднак канцэпцыя пэўнасці і відавочнасці Дэкарта прымаецца. У Дэкарта прынцып адэкватнасці – гэта адпаведнасць ідэі ўнутранаму «я», творчаму суб'екту; у Нарбута гэты прынцып носіць характар адпаведнасці ідэі знешнім аб'ектам, такім чынам, ідэі ўзнікаюць як вынік успрымання аб'ектаў навакольнага свету, г. зн. па прынцыпах, блізкіх да локаўскага сенсуалізму, увесь змест душы, яе здольнасці бяруцца з навакольнага свету.

Пачатковай ступенню душэўнай дзейнасці К. Нарбут лічыць уздзеянне вонкавых аб'ектаў на органы пачуццяў, ці «ўзбуджэнне нервовых канчаткаў» [Narbutt 1765: § 14]. Органы пачуццяў і нервы – гэта шляхі, па якіх адчуванні перадаюцца ў мозг: «Са структуры

органаў пачуццяў выцякае самым відавочным чынам, што адчуванне не ўзнікае ў саміх органах пачуццяў, да якіх мы іх адносім, а ў мозгу, такім чынам, адчуванне не разліта па ўсім целе..., як няправільна лічаць пэрыпатэтыкі, а душа знаходзіцца ў мозгу» [Narbutt 1765: § 15].

Сенсуалістычныя тэндэнцыі К. Нарбута выразна выяўляюцца ў аналізе вобраза, уяўлення. Вобраз разглядаецца як непадзельны элемент успрымання навакольнага свету, які непасрэдна злучаны з цялесным і ўзнікае на яго аснове. Разам з тым вобраз ляжыць у аснове ўсёй складанай градацыі псіхалагічнага аж да самых абстрактных ідэй, універсалій. Нарбут адзначае складанасць розных вобразных структур, у прыватнасці адрозненне звычайнага вобраза ад выявы мастацкай. «Вобразная» аснова мыслення К. Нарбута з усёй відавочнасцю раскрывае яго сенсуалістычныя вытокі, сенсуалістычнасць яго псіхалогіі, якая не абмежавана, аднак, чыста механістычнымі схемамі (тыпу Х. Вольфа), і ўносіць элементы арыгінальнасці, у прыватнасці ў тлумачэнні ўяўлення. Актыўная роля ўяўлення на ўсіх этапах спазнання свету настойліва адзначаецца К. Нарбутам. Гэта, мабыць, найбольш дзейсны момант яго псіхалагічнай канцэпцыі, безумоўна, злучанай з грамадзянскай асветніцкай пазіцыяй. Аднак у цэлым псіхалогія К. Нарбута падпарадкавана рацыяналістычным схемам вальфіянскай псіхалогіі. У прыватнасці, законы псіхалогіі дадзены ім у трактоўцы, блізкай да вольфаўскай, але тым не менш яны сфармуляваны самастойна. «Закон 1-ы. Мацнейшае адчуванне зацямняе больш слабое. Закон 2-і. Калі моцна і працягла дзейнічае аб'ект, які адчуваецца, на органы пачуццяў (калі гэтаму нішто не перашкаджае), гэтак моцна і працягла мае месца адчуванне. Закон 3-і. Калі адна і тая змена паўторна ўзнікае ў органах пачуццяў, то такое ж адчуванне аднаўляецца ў розуме, бо адно вызначае іншае, і змена органа пачуццяў з'яўляецца вызначальнай, а адчуванне вызначаным». Такія сэнсуалістычныя і прыродазнаўчыя элементы складаюць аснову для асцярожнай, але нярэдка грунтоўнай крытыкі тэалагічных поглядаў пераважна аказіяналісцкага кшталту. Палажэнне Н. Мальбранша пра поўную залежнасць душэўнай дзейнасці ад непасрэднага ўмяшання бога К. Нарбут падвяргае знішчальнай крытыцы. У палемічным запале, адшукваючы аргументы для крытыкі аказіяналізму, ён высоўвае асветніцкія і стыхійна-матэрыялістычныя ідэі, сцвярджаючы, у пры-

ватнасці, што зыходным пачаткам псіхічнага з'яўляецца цела, для тлумачэння дзейнасці якога не патрэбныя ні анёлы, ні дэманы, трэба толькі спазнаць законы прыроды. Больш за тое, для доказу прыцягваецца закон дастатковай падставы Лейбніца. «Дагэтуль не знойдзена ніякага розуму, які б не знайшоў у целе... дастатковай падставы тых рэчаў, якія ён спазнае ў сваіх пачуццёвых ідэях» [Narbutt 1765: § 20]. Пры гэтым праводзіцца аналогія паміж законамі псіхалогіі і фізікі, у прыватнасці законамі Ньютана, якія з'явіліся асновай механістычнай філасофіі XVII–XVIII стст. Сапраўды гэтак жа, як законы фізікі Новага часу з'яўляюцца адлюстраваннем працэсаў, якія адбываюцца ў свеце матэрыяльных аб'ектаў, так і псіхічная дзейнасць, па меркаванні К. Нарбута, строга дэтэрмінавана аб'ектыўнай рэчаіснасцю [Narbutt 1765: § 20]. Нягледзячы на асобныя стыхійна-матэрыялістычныя прыродазнаючыя моманты ў тлумачэнні псіхічнай дзейнасці, К. Нарбут аддае даніну традыцыйным поглядам сярэднявечнай філасофіі, што абумовіла наяўнасць такіх частак, як «Пра неўміручасць душы», «Пра свабоду волі».

Псіхалагічныя гледжанні гэтага перыяду – крок наперад у параўнанні з першай паловай XVIII ст., калі псіхалогія зводзілася галоўным чынам да простага пераказвання кнігі Арыстоцеля «De Anima» ў схаластычнай інтэрпрэтацыі. Псіхіка, выключаючы яе асноўную ўласцівасць – мысленне, прызнаецца ўласцівай для дзейнасці галаўнога мозгу вышэйшых жывёл і чалавека. Разумныя, асэнсаваныя паводзіны чалавека і жывёл лічацца прадуктам іх разумовай дзейнасці. Іншымі словамі, ва ўсім, акрамя душы, у поўнай адпаведнасці з логікай філасофіі Новага часу чалавек уяўляўся жывёлай, а жывёла – як механізм, блізкі да машыны; прынцыповага адрознення паміж усім жывым не было [Дорошевич 1967].

Псіхалагічныя гледжанні сярэдзіны XVIII ст. у Беларусі і Літве аказалі прыкметны ўплыў на псіхалогію пазнейшага перыяду, асабліва ў эпоху Асветніцтва. Можна адзначыць уплыў поглядаў К. Нарбута на выбітных навукоўцаў-асветнікаў Яна і Енджэя Снядэцкіх, а таксама на А. Доўгірда.

Такім чынам, у сярэдзіне XVIII ст. у Беларусі і Літве на змену арыстоцелеўска-тамісцкай фізіцы і сярэднявечнай філасофіі з яе тэалагічным тлумачэннем прыроды і чалавека пачынае прыходзіць прыродазнаўчае апісанне прыроды ў паняццях класічнай механікі. Уяўленні, якія ўзніклі на аснове механістычнай філасофіі, спрыялі фарміраванню навуковага вобраза свету, узнікненню новага све-

тапогляду, што імкнецца да абагульненняў матэрыялістычнага характару, стыхійнага матэрыялізму, прыродазнаўчага апісання прыроды.

Застаючыся ў аснове аб'ектыўна-ідэалістычнымі, філасофскія погляды ўжо істотна адрозніваліся ад рэлігійна-ідэалістычных уяўленняў першай паловы XVIII ст. Прызнаючы філасофію і навуку, якая ўзнікла па-за адкрыццём, яны ставілі праблему адносін філасофіі і рэлігіі. Філасофская думка 50–60-х гадоў XVIII ст. у Беларусі абапіраецца ў значнай меры на давер да чалавечага розуму, настойвае на неабходнасці даследавання прыроды. Спецыфічнай рысай філасофіі гэтага перыяду з'яўляецца захаванне сувязі з тэарэтычнай асновай схаластыкі – метафізікай, хоць у змесце метафізікі адбываецца шэраг змен. Метафізіка сярэднявечнай філасофіі шмат у чым губляе сваю тлумачальную ролю. Анталагічныя праблемы адыходзяць на задні план. Найбольш прагрэсіўна думаючыя філосафы Беларусі і Літвы пачынаюць звяртацца да метафізікі XVII ст., якая «яшчэ змяшчала ў сабе станоўчы, зямны змест... Яна рабіла адкрыцці ў матэматыцы, фізіцы і іншых дакладных навуках, якія здаваліся непарыўна злучанымі з ёю» [Маркс, Энгельс 1955: 141]. У метафізічных уяўленнях робяцца спробы знайсці месца для навукі і яе высноў. У першую чаргу гэта выказалася ў імкненні разглядаць усё існае не ў традыцыях сярэднявечнай метафізікі, а як лагічную катэгорыю, дзе кожная рэч атаясамліваецца з кан'юнкцыяй яе прэдыкатаў, г. зн. у выніку лагічнае атаясамліваецца з рэальным. Умяшанне бога ў паўсядзённыя справы людзей і прыродныя працэсы абмяжоўваецца актам перастварэння. Прычыны і прынцыпы, змешчаныя ў натуральных аб'ектах і самой прыродзе, становяцца аб'ектамі навукі, а не вынікам адкрыцця і цудаў, пасланых звыш. Свет і ўсё існае ў ім пачынае разглядацца як механізм, машына і тлумачыцца матэрыяльнымі прычынамі. Філасофская думка Беларусі паступова пачынае пераходзіць на новы падмурак пазітыўных ведаў. Зараджаюцца новыя ўяўленні пра свет як прадмет спазнання, пра чалавека і яго пазнавальныя магчымасці, якія павінны абапірацца на пачуццёвыя дадзеныя і эксперымент, якія абагульняюцца і асэнсоўваюцца з дапамогай розуму.

Адна з асаблівасцей філасофскай думкі гэтага перыяду – шырокі зварот да філасофіі класічнай старажытнасці. Акрамя прамога асуджэння схаластыкі, імкненне вызваліцца ад яе апекі выяўлена і ў тым, што філасофскія і прыродазнаўчыя погляды ўжо не аба-

піраюцца цалкам на аўтарытэт кананізаванага арыстоцелізму. Яны ўяўляюць сплаў самых розных уплываў – ад раннегрэчаскіх мысляроў да хрысціянскіх неаплатонікаў, ад стоікаў да эпікурэйцаў. Філосафы Беларусі і Літвы лічаць, што філасофія існуе ў мностве кірункаў. Філасофія для іх – гэта не вучэнне «стоікаў ці платонікаў, Эпікура ці Арыстоцеля, а любая з іх частак, якая выкладзена правільна і якая вучыць справядлівасці, а таксама праўдзівым ведам...» [Dobszewicz 1760: 1].

Рэзка адмяжоўваецца ад схаластычнай філасофіі і не прымае ў цэласным выглядзе ніводную з філасофскіх сістэм С. Шадурскі, прама заяўляючы: «Мы належым да школы філосафаў-эклектыкаў, таму што не прытрымліваемся ніводнай з сістэм, не адыходзячы ад яе ў чымсьці часам. Сістэма Ньютана не ўяўляецца нам прымальнай, пакуль больш ясна не будзе растлумачана яго праслаўтая сіла прыцягнення; не задавальняе нас і разгляд эпікурэйцамі непадзельных атамаў з іх драбнюткімі парушынкамі; не можам мы лёгка пагадзіцца і з усім, што пастулявана самім Картезіем. Ясна не разумеем мы манад Лейбніца: чаму яны ўтвараюцца самі ў сабе і якім чынам будуецца гэта іх майстэрня свету; ад перыпатэтычнай сістэмы, якая адстойвае абсалютныя акцыдэнцыі, прыхаваныя якасці, боязь пустэчы і матэрыяльныя субстанцыйныя формы (якія, аднак, не з'яўляюцца матэрыяй), мы адпалі даўно і адрозніваемся ад яе як неба ад зямлі. Дзівіць нас, што яна гэтулькі стагоддзяў аж да часоў Картэзія панавала ва ўніверсітэтах... Сістэмы перыпатэтыкаў мы не прытрымліваемся зыходзячы з таго, што прыродазнаўчыя з'явы яны тлумачаць хутчэй метафізічна, чым прыродазнаўча, акрамя таго, яны аспрэчваюць, што іх субстанцыйныя матэрыяльныя формы (якія, аднак, не з'яўляюцца матэрыяй) застаюцца ўсё ж невытлумачальнымі. Дагэтуль сярод перыпатэтыкаў вельмі шмат такіх, якія жадаюць, каб абсалютныя акцыдэнцыі патрона ахоўваліся яшчэ больш дбайна, а асабліва рупяцца за гэта тыя, якія высмейваюць механічную сістэму новых філосафаў, якая адпрэчвае абсалютныя акцыдэнцыі, і вінавацяць яе ў супярэчнасці веры і самых гнюсных ерасях. Мы павінны аспрэчваць людзей такога роду толькі довадамі розуму...» [Szadurski 1761: 3–5]. Блізкіх поглядаў прытрымліваецца і К. Нарбут. Такі адзін бок эклектызму, які дагэтуль ставіўся ў папрок філасофіі гэтага перыяду. Але не варта забывацца, што пасля больш як векавога засілля схаластыкі і тэалогіі ў гэтай «адкрытасці» любым традыцыям, у гэтым шы-

рокім прыняцці розных крыніц выказалася імкненне да свабоды філасофскага мыслення, да вызвалення ад традыцый, догмы, імкненне ўключыць у сферу свайго разгляду ўсю шматстайную духоўную спадчыну шматлікіх стагоддзяў.

Эклектызм меў і іншы бок – захаванне, няхай у некалькі зменены выглядзе, тэарэтычнай асновы сярэднявечнай філасофіі – метафізікі, у чым выяўляецца сур'ёзная саступка схаластыцы.

Прагрэсіўнае значэнне гэтых новых філасофскіх і прыродазнаўчых поглядаў у тым, што яны з'явіліся гістарычна заканамерным пераходным этапам развіцця духоўнай культуры Беларусі, абумовілі з'яўленне парасткаў будучыні, падрыхтавалі глебу для эпохі Асветніцтва. Тым не менш адназначная адзнака іх немагчымая. З пункта гледжання пануючых тэндэнцый філасофская і прыродазнаўчая думка 50–60-х гадоў XVIII ст. вызначаецца спалучэннем кансерватыўных, схаластычных тэндэнцый і філасофскіх ідэй Новага часу.

2.2. Філасофія Казіміра Нарбута*

Казімір Нарбут (сапраўднае яго імя Даніель, імя Казімір ён прыняў пры далучэнні да ордэна піяраў у 1755 г.) нарадзіўся ў студзені 1738 г. на Беларусі ў сям'і сярэдняга шляхціца Лідскага павета (зараз Лідскі раён Гродзенскай вобласці) [Moszyński 1842]. Пачатковую адукацыю ён атрымаў у піярскай школе ў Шчучыне, дзе ў гэты час яшчэ гаспадарыла схаластыка. У 1755 г. К. Нарбут паступае ў Любешаўскі навіцыят, дзе да гэтага перыяду адбыліся некаторыя змены ў духу рэформы С. Канарскага. Тут, апроч латыні, вывучалі гісторыю, геаграфію, французскую, польскую мовы, займаліся перакладамі класічных рымскіх аўтараў, вершаскладаннем. Пасля амаль двухгадовага навучання ў Любешаве К. Нарбут пераязджае на Дамброўшчыну[2], дзе ў піярскім калегіуме некаторы час вывучае філасофію і тэалогію. У 1759 г. К. Нарбут прыязджае ў Вільню. Тут у піярскім калегіуме, які ўзначальваў М. Догель, ён вывучае філасофію ды іншыя натуральныя навукі. У славутым тады піярскім калегіуме была выдатная бібліятэка і добра абсталяваны фізічны кабінет. Выпускнікі калегіума накіроўваліся выкладчыкамі ў піярскія калегіумы і школы Беларусі і Літвы.

* У аснову данага раздзела пакладзены беларускі пераклад (у скарачэнні) манаграфічнага даследавання У. В. Дуброўскага «Казимир Нарбут» (Минск: Наука и техника, 1979).

[2] Сучасная Украіна. – *заўв. рэд.*

Скончыўшы Віленскі калегіум, К. Нарбут цягам некалькіх гадоў выкладаў матэматыку ў піярскіх школах. Потым чатыры гады знаходзіўся ў Італіі, вывучаў натуральныя навукі і замежныя мовы. Пасля вяртання на радзіму быў накіраваны ў Дубровіцу, дзе займаў пост прэфекта піярскага калегіума і адначасова выкладаў філасофію, матэматыку, агульную гісторыю, красамоўства і французскую мову.

Пра выкладчыцкую дзейнасць К. Нарбута ў Дубровіцы да нядаўняга часу звестак было вельмі мала. Аднак намі выяўлена колькі рукапісных дакументаў гэтага перыяду яго дзейнасці. Рукапісы ў асноўным на лацінскай мове і ўлучаюць кароткі дапаможнік па мастацтве рыторыкі (пралегомены), кароткі трактат практычнай касмаграфіі, кароткі дадатак да геаграфіі, даследванне некаторых пытанняў, якія тычацца філасофіі, уводзіны ў філасофію, кароткі трактат пра мастацтва маўлення [РОФБ–1040: л. 16–25; 44–55, 79]. Да гэтага перыяду адносіцца таксама рукапісны філасофскі трактат К. Нарбута «Institutionis Philosophiae Eclecticae. Dombrovicae (1764–1765)» (на лацінскай мове) [Дорошевич 1971: 47]. Усе гэтыя матэрыялы адносяцца да перыяду яго выкладчыцкай дзейнасці ў Дубровіцы ў 1764–1765 гг.

Рукапісны філасофскі трактат, які быў знойдзены ў Кіеве, уяўляе з сябе курс філасофіі, прачытаны К. Нарбутам у піярскім калегіуме ў Дубровіцы. Ён складзены з наступных асноўных раздзелаў: логіка, метафізіка, касмалогія, псіхалогія, этыка. Гэты трактат К. Нарбута значна адрозніваецца ад традыцыйных філасофскіх твораў больш ранняга перыяду сваім зместам. Тут абгрунтоўваецца неабходнасць аддзялення філасофіі ад тэалогіі, а пастаўленыя пытанні вырашаюцца з улікам узроўню сучаснай аўтару навукі. Спасылкі на Х. Вольфа сведчаць пра тое, што творы гэтага нямецкага філосафа з'яўляліся для К. Нарбута адной з асноўных крыніц. Саму філасофію К. Нарбут разумее (падобна Х. Вольфу) у шырокім сэнсе: як навуку пра ўсе прадметы і з'явы.

Выкладанне логікі К. Нарбут пачынае з антычнай філасофіі, з элеатаў, праз Зянона, Сакрата, Платона ён падыходзіць да асэнсавання поглядаў Арыстоцеля і яго школы.

Уяўляюць цікаўнасць яго развагі пра мысляроў, прадстаўнікоў філасофіі і навукі Новага часу Ф. Бэкана, Р. Дэкарта, П. Гасэндзі, Т. Гобса, Дж. Лока ды інш. Вось як выказваецца, напрыклад, пра Ф. Бэкана К. Нарбут: «… Усё жыццё імкнуўся скінуць ярмо перыпатэтыкаў і рэфармаваць логіку… паставіў пад сумнеў некаторыя

ілжывыя прынцыпы» [Дорошевич 1971: 49]. Высока ацэньвае ён унёсак Р. Дэкарта ў развіццё навукі Новага часу: «Мы абавязаны Картэзію, па-першае, тым, што ён зрынуў тыранічнае ярмо перыпатэтыкаў, па-другое, ён развіў найбольш карыснае мастацтва сумневу; па-трэцяе, ён высунуў прынцып крытыкі і выбару ідэй. Гасэндзі і Гобс… увялі новыя крытэрыі ісціны, а Лок выклаў найлепшым чынам усю логіку і аспрэчыў сістэму прыроджаных ідэй» [Дорошевич 1971: 49–50].

Ужо ў раннім перыядзе педагагічнай дзейнасці К. Нарбут спрабуе паглядзець вачыма даследчыка, які вызваліўся шмат у чым ад путаў схаластыкі, на рух думкі ад старой метафізікі да новых заваёў ведаў, новай навукі. Пачаўшы ад Платона, ён прасочвае гэтую рысу праз Арыстоцеля і далей ад XIV в. – Н. Таўрэла, Т. Кампанэлу, Г. Мора, І. Клаўберга, П. Сільвануса, Н. Мальбранша. На гэтым шляху новай навукі К. Нарбут вылучае англійскіх навукоўцаў Ф. Бэкана, Паркера, Дж. Лока, Кларка, Кудварта ды іншых мысляроў.

У 1769 г. у Вільні выходзіць кніга К. Нарбута «Логіка, або навука развагаў у меркаваннях пра прадметы…» [Narbutt 1769]. У гэты час ён ужо прэфект піярскай друкарні ў Вільні і чытае лекцыі па філасофіі ў Віленскім шляхетным канвікце (пансіёне). У эпіграфе да кнігі К. Нарбут выкарыстоўвае думку Х. Вольфа пра неабходнасць дасканалай, пазітыўнай навукі. Праз недахопы такой навукі, адзначае К. Нарбут, «у Рэчы Паспалітай адбываецца блытаніна ў меркаваннях людзей, якія, не будучы ў стане ні пра што правільна судзіць, прытрымліваюцца і распаўсюджваюць зусім няслушныя думкі, з-за чаго адбываецца мноства спрэчак і непаразуменняў, а гэта зло нельга зжыць да таго часу, пакуль моладзь не будзе пасапраўднаму займацца навукамі» [Narbutt 1769]. У гэтым творы, выдадзеным на польскай мове, К. Нарбут выступае ў якасці асветніка, прадстаўніка ранняга этапу эпохі Асветніцтва.

Вывучаючы прыродазнаўчыя працы і філасофскія ідэі перадавых навукоўцаў і мысляроў, К. Нарбут не мог не бачыць шкоды, якая прычыняецца навуцы і філасофіі, хоць сам К. Нарбут не здолеў адразу вызваліцца з таго кола схаластычных ідэй, якія ён увабраў за гады навучання.

Як вядома, сярэднявечныя схаласты, якія забілі ў Арыстоцелі ўсё жывое і кананізавалі мёртвае, зрабілі яго філасофію зброяй феадальна-царкоўнага светапогляду. Гэта тычыцца таксама і фармальнай логікі. Таму для ранніх асветнікаў вельмі актуальнай была задача

вызвалення фармальнай логікі ад мудрагелістай схаластыкі. За гэткую цяжкую працу прыняўся К. Нарбут. Ён распачаў спробу ажывіць логіку як навуку, прыўнесці ў яе новыя ідэі. Многія раздзелы фармальнай логікі былі ім або цалкам адрынутыя, або выкладзены схематычна. Больш за тое, памкненне абнавіць прадмет прывяло да таго, што ў логіку былі ўключаны пытанні, якія не мелі ніякага да яе дачынення, напрыклад, раздзел «Пра філасофію ўвогуле і яе часткі», у якім падаецца кароткі нарыс пра развіццё філасофскай думкі, а таксама раздзел «Пра філасофскую свабоду» [Narbutt 1769: 109–116]. У першай частцы «Логікі...» ён спрабуе ў разрэз з усталяванымі да гэтага часу канонамі выкладаць матэрыял навуковы папулярна, коратка. У выніку гэтая частка працы атрымалася павярхоўнай, фрагментарнай. Дапаўненні да «Логікі...» выцякалі з практычных патрабаванняў грамадскага жыцця пачатковага перыяду эпохі Асветніцтва. У першай частцы К. Нарбут дае азначэнне такіх форм мыслення, як «уяўленне», «паняцце», «разважанне», «выснова», у другой акцэнтуе ўвагу на пытанні аб дасягненні чалавекам ісціны (пра ісціну і хлусню, метады дасягнення ісціны, пра правільнае дыскутаванне і г. д.), г. зн. у асноўным выкладае тэарэтыка-пазнавальныя пытанні. Такі метад падачы матэрыялу – проціпастаўленне розных палажэнняў фармальнай логікі і тэарэтыка-пазнавальных пытанняў схаластыкі – вёў да таго, што «Логіка...» набывала крытычна-палемічны характар.

Пры напісанні сваёй працы К. Нарбут абапіраўся на Х. Вольфа, А. Генуэнскага і А. Вернэя, але не ішоў ва ўсім за гэтымі мыслярамі. Ён стараўся пазычаць у іх тое, што здавалася яму больш верным, праўдзівым. Адсюль і тыя напластаванні элементаў эклектызму, якія мы сустракаем часта ў яго першай кнізе. Дадзеная праца К. Нарбута тыповая для пераходнага перыяду ад схаластыкі да рацыяналізму і эмпірызму ў развіцці філасофскай думкі ў Беларусі і Літве. Яна вытрымала некалькі выданняў[1] і з'яўлялася падручнікам у піярскіх школах на працягу ўсёй апошняй трэці XVIII ст. Калі ў «Логіцы...» відавочна прасочваюцца рацыяналістычныя тэндэнцыі, то ў другой кнізе, якая была напісана К. Нарбутам сумесна з яго вучнямі, «Выбраныя разважанні з філасофіі...» [Narbutt 1771], выдадзенай таксама ў Вільні праз два гады, мысліцель выступае

[1] Першае выданне з'явілася ў 1769, другое – у 1775, трэцяе – у 1782, чацвёртае – у 1791 г. Гэтыя выданні называюць многія даследчыкі. К. Эстрэйхер апісвае пятае выданне кнігі (1799) [Estreicher 1939: 39].

ўжо часткова як эмпірык, прыхільнік прыродазнаўчага даследавання. Гэтая кніга (адзіны яе асобнік знойдзены ў Польскай народнай Рэспубліцы ва Уроцлаве ў Нацыянальнай бібліятэцы імя Асаліньскіх) уяўляе з сябе выклад навуковых тэзісаў, якія вясной 1771 г. на публічным дыспуце перад адкрыццём Трыбунала Вялікага Княства Літоўскага абаранялі вучні К. Нарбута Стэфан Верашчака з Навагрудка і Станіслаў Гадлеўскі з Брэста. Ніжэй мы больш падрабязна прааналізуем яе. Кніга ўключае восем тэзісаў па логіцы, чатыры па анталогіі і касмалогіі, чатыры па псіхалогіі, тры з вобласці хрысціянскага веравучэння, пяць тэзісаў па этыцы, палітыцы і 72 з вобласці натуральных навук (астраноміі, біялогіі, сельскай гаспадаркі, механікі, оптыкі, навукі аб электрычнасці і г. д.). Характэрна, што 3/4 усіх тэзісаў прысвечана натуральным навукам.

Ад 1773 да 1775 года К. Нарбут, з'яўляючыся выхавальнікам сыноў падскарбія літоўскага Міхаіла Бжастоўскага, наведаў з імі Нямеччыну і Францыю. У Парыжы ён, натуральна, меў магчымасць не толькі вывучаць усе плыні новай філасофіі, але і завязваць асабістыя кантакты з лепшымі розумамі Францыі таго часу, мог ведаць асабіста энцыклапедыстаў і, трэба меркаваць, гэтым скарыстаўся. Францыя таго часу, як вядома, знаходзілася на мяжы падрыхтоўкі буржуазнай рэвалюцыі і, натуральна, ідэі так бурна ўзыходзячага на арэну грамадскага жыцця класа буржуазіі не маглі не закрануць К. Нарбута. Пацверджанне гэтаму – эвалюцыя яго поглядаў у многіх галінах ведаў, у прыватнасці яго дзейнасць як члена Камісіі народнай адукацыі. Пад уплывам гэтых ідэй падымаліся ўсё новыя, свежыя сілы ва ўсіх краінах Еўропы.

Пасля вяртання з-за мяжы К. Нарбут апынуўся ў Варшаве, дзе быў уцягнуты канцлерам М. Чартарыйскім у працу Камісіі народнай адукацыі (*Адукацыйнай камісіі*), а менавіта ў «Таварыства па складанні элементарных кніг» (падручнікаў для школ). Тут ён прадстаўляў інтарэсы школ беларуска-літоўскай правінцыі. Дзейнасць таварыства была рознабаковай. Яно займалася падрыхтоўкай і абмеркаваннем падручнікаў, складаннем школьных праграм і правілаў, выдавецкіх планаў і г. д. К. Нарбут прымаў самы актыўны ўдзел ва ўсіх гэтых мерапрыемствах. Ён склаў геаграфічны слоўнік антычнага свету, зрабіў супастаўленне беларуска-літоўскай, польскай і замежнай сістэм мер і вагі, сумесна з Г. Калантаем працаваў над планамі школьных выданняў, пісаў і рэдагаваў розныя падручнікі і навучальныя дапаможнікі.

Адстойваючы думку аб неабходнасці пашырэння свецкай адукацыі, К. Нарбут непасрэдна займаўся рэформай школьнай адукацыі ў Беларусі і Літве. Ён выступаў з асуджэннем пануючых у школах цялесных пакаранняў навучэнцаў, асабліва падкрэсліваў неабходнасць зжывання такіх метадаў з практыкі навучання і выхавання маладога пакалення.

З'яўляючыся членам «Таварыства па складанні элементарных кніг», К. Нарбут напісаў дзве часткі для школьнага кодэкса – «Статут парафіяльных школ» і «Аб інспектаванні (візітацыі) школ». Парафіяльныя школы былі навучальнымі ўстановамі ніжэйшага звяна ў сістэме адукацыі, разлічанымі ў асноўным на навучанне дзяцей бедных гараджан, рамеснікаў і сялян. Сэнс і мэта навучання дзяцей гэтых слаёў грамадства К. Нарбут бачыў у тым, каб даць ім неабходныя практычныя навыкі і веды. Ён патрабаваў, каб у школах навучалі не толькі чытанню і пісьму, але таксама і практычнай геаметрыі, давалі веды па метрычнай сістэме мер і вагі, грашовым звароце, агародніцтве і сельскай гаспадарцы, лячэнні людзей (медыцыне), жывёл (ветэрынарыі), вучылі гандлю і рамяству, як падрыхтоўваць лекі з раслін, кары дрэў і кустоў, а таксама фарбавальнікі для розных тканін, воўны, як выкарыстоўваць другасную сыравіну, попел і г. д. [Suchodolski 1948: 186]. Кожны з большай ахвотай і дакладней будзе выконваць свае абавязкі перад грамадствам, сваю працу і рамяство, калі сам будзе навучаны гэтаму, – такая выснова педагога-асветніка. У «Статуце парафіяльных школ» К. Нарбут патрабаваў забароны выкарыстання працы школьнікаў у інтарэсах настаўнікаў і наглядчыкаў, адвольнага ўвядзення новых абавязкаў для вучняў [Suchodolski 1948: 185–187]. Цікавымі ў «Статуце» з'яўляюцца думкі пра спалучэнне адукацыі з працоўным выхаваннем. Ад вывучэння прадметаў у школах, паказваў ён, ні ў якім разе не можа быць аддзелена працоўнае выхаванне навучэнцаў. Пытанне пра працоўнае выхаванне як неабходны дадатак працэсу адукацыі было вельмі важным.

Асаблівая ўвага надавалася гуманнаму абыходжанню настаўнікаў з вучнямі з бедных сем'яў, павазе іх асабістай годнасці: «Настаўнік не павінен абзываць іх абразлівымі словамі, падвяргаць цялесным пакараннем... павінен даведвацца пра іх хваробы ды іншыя засмучанні і патрабаваць дапамогі ім з боку ўладароў або арандатараў маёнткаў» [Suchodolski 1948: 187].

У Камісіі народнай адукацыі ў той перыяд у сувязі з абмеркаваннем пытання аб інспектаванні школ склалася своеасаблівае становішча. У адным з падрыхтаваных К. Нарбутам раздзелаў «Статута парафіяльных школ» праводзілася думка пра тое, каб інспектаванне школ не аддаваць у рукі Галоўных школ (так называліся Віленская і Кракаўская акадэміі ў Рэчы Паспалітай пасля іх перайменавання ў 1781 г.). К. Нарбут настойваў на ўтварэнні генеральнага кіравання інспекцыі. Гэтае пытанне востра абмяркоўвалася. Некаторыя ўдзельнікі баяліся занадта радыкальных пастаноў па гэтым пытанні і дамагаліся, каб інспектаванне школ было даручана Галоўным школам. Іншыя імкнуліся пазбегнуць адкрытай барацьбы з Галоўнымі школамі, цэнтрамі найбольш кансерватыўных колаў. Пасля вострых дыскусій было прынята кампраміснае рашэнне: інспектаванне школ даручалася Галоўным школам, аднак ад гэтага вызваляліся піярскія школы. Піяры, у прыватнасці К. Нарбут, дамагліся выдзялення піярскіх школ з-пад іх патранату [Narbutt 1958: 17].

У «Таварыстве па складанні элементарных кніг» абмяркоўвалася методыка выкладання, праспекты падручнікаў. Выказванні К. Нарбута па ўсіх гэтых пытаннях характарызуюць яго як асветніка, педагога гуманіста, які клапоціцца пра фарміраванне ў працэсе выхавання і навучання асобы, чалавека, цесна звязанага з практычнымі патрэбамі грамадства і часу.

Меркаванні К. Нарбута наскрозь працятыя думкай пра рэформу адукацыі ў адпаведнасці з патрэбамі грамадства. Напрыклад, у дыскусіі пра матэматыку ўсе члены грамадства былі згодныя з тым, што праграму гэтага прадмета варта значна пашырыць. К. Нарбут лічыў, што арыфметыка, геаметрыя, алгебра і трыганаметрыя – гэта тыя часткі матэматыкі, якія з'яўляюцца самымі неабходнымі ў практыцы грамадскага жыцця [Iwaszkiewiczowa 1923: 6]. Гэтая захопленасць практычным бокам кожнага прадмета, галіной ведаў характарызуе К. Нарбута як чалавека, які ідзе ў нагу з прагрэсам грамадства, які глядзіць наперад, у будучыню, які змагаецца за гэтае новае.

Цікавыя выказванні К. Нарбута пра этыку. Гэтая навука, заўважае ён, «павінна быць самай неабходнай, паколькі гэтых ведаў больш за ўсё нам не хапае» [Tync 1922: 165]. Ён імкнуўся ўвесці ў курс навучання свецкую этыку, не залежную ад рэлігіі, у той жа час мысляр не замахваўся на рэлігійную мараль. Пры абмеркаванні

гэтага пытання ўсе сябры «Таварыства па складанні элементарных кніг» згаджаліся з тым, што варта паказаць на заганы, недахопы маральных прынцыпаў сучаснага ім маладога пакалення, але большасць з іх не ішлі далей. К. Нарбут лічыў, што варта не толькі выкрываць маральныя заганы чалавека, але і звяртаць увагу навучэнцаў на актуальнае пытанне часу: «адносіны з сялянамі, якія цалкам засталіся ў руках нашчадкаў, што ўжо за мяжой не практыкуюцца» [Tync 1922: 165]. Усе гэтыя развагі і выказванні К. Нарбута сведчаць аб яго грамадзянскай мужнасці, як пра чалавека, які адстойваў прагрэсіўныя ідэі свайго часу.

Педагагічныя погляды К. Нарбута грунтаваліся на гуманістычных ідэях ранняга Асветніцтва. Ён крытыкаваў саслоўную сістэму адукацыі ў акадэміях і калегіумах ордэна езуітаў і выступаў за свецкую сістэму адукацыі, за адзіныя метады навучання, за школу, звязаную з практыкай, эканамічным і сацыяльным жыццём грамадства. Ён быў прыхільнікам ўсвядомленага ўспрымання матэрыялу навучэнцамі. Настаўнікі, якія сваіх вучняў прымушаюць слепа прытрымлівацца іх поглядаў, нібы апранаюць ланцугі на розум, калі не дазваляюць вучням карыстацца разумна свабодай меркавання аб прадметах [Narbutt 1769: 83–84]. К. Нарбут пратэставаў супраць схаластычных метадаў навучання, зубрэння, якое, на яго думку, акрамя шкоды, нічога прынесці не можа. Як педагог-асветнік ён патрабаваў уключэння ў праграмы школ большай колькасці натуральных дысцыплін.

Педагагічныя погляды К. Нарбута – гэта погляды прадстаўніка ранняга этапу эпохі Асветніцтва. Ён вёў барацьбу са схаластыкай, імкнуўся палепшыць сістэму выхавання і адукацыі, якая была створана езуітамі і знаходзілася пад заступніцтвам каталіцкай царквы. У той жа час, як сын свайго класа, ён, вядома, аддаваў свае сілы і веды выхаванню шляхецкай моладзі ў духу яго часу. Педагагічная сістэма К. Нарбута зыходзіла з патрабаванняў забяспечыць падрыхтоўку адукаваных людзей, у якіх адчувала вялікую патрэбу ўзыходзячая на арэну грамадскага жыцця маладая буржуазія, зацікаўленая ў развіцці вытворчасці, сельскай гаспадаркі, гандлю. Ён змагаўся за сістэму адукацыі, якая змагла б забяспечыць падрыхтоўку дзейсных спецыялістаў для ўсіх абласцей грамадскага жыцця. К. Нарбут крытыкаваў схаластычныя метады навучання ў школах і патрабаваў, каб школы Адукацыйнай камісіі давалі навучэнцам веды, якія потым можна было з найбольшай карысцю

прымяніць на ваеннай або грамадзянскай службе або для гаспадарчых патрэб [Iwaszkiewiczowa 1923: 56]. Веданне эканомікі дапамагло К. Нарбуту зрабіць слушныя парады ураду па развіцці мануфактурнай, горнай прамысловасці ды іншых галін вытворчасці. К. Нарбут выступаў за ўсебаковае развіццё прыкладных навук, карысных і неабходных грамадству [Narbutt 1769: 2], якія б служылі падрыхтоўцы спецыялістаў для вытворчасці. Ён выступаў за развіццё тых навук, якія фарміравалі б уменне ажыццяўляць рэформы. Аднак К. Нарбут стаяў на пазіцыі ўмераных рэформ гэтага ладу.

Адукаваны чалавек свайго часу, ён дасканала ведаў гісторыю Расіі і Вялікага Княства Літоўскага, польскую і ўсеагульную гісторыю, філасофію, матэматыку, астраномію, мовы (лацінскую, французскую, нямецкую і інш.). Акрамя педагагічнай, займаўся вялікай навуковай працай, рабіў шмат перакладаў з іншых моў. Сярод мноства перакладаў можна назваць «Ваенную навуку Прускага караля» [Nauka zołnierska 1771]. У прадмове да гэтай кнігі (пераклад яе прысвячаецца Міхаілу Агінскаму, гетману Вялікага Княства Літоўскага) ён выступае за вяшчальніка пратэкцыянісцкай палітыкі, накіраванай на развіццё прамысловасці і паляпшэнне водных шляхоў. А гэта ў ранні перыяд развіцця капіталізму ў Беларусі і Літве сведчыла аб прагрэсіўнасці яго поглядаў. Звяртаючыся да Агінскага і ўхваляючы яго за мерапрыемствы па стварэнні прамысловасці ў Вялікім Княстве Літоўскім (у асноўным на землях Беларусі) і ўзвядзенні пінскага канала, К. Нарбут пісаў: «Ты здзейсніў карысць для грамадства, годную пераймання, з тым, каб кожны, бачачы твае справы, вызваліўся ад прадузятага меркавання і... стаў станоўчым і дзейсным грамадзянінам. Падставай вельмі неабходных для агульнага дабра прадпрыемстваў ты выратаваў вялікую частку дзяржаўных сродкаў, якія раней сплывалі за мяжу. Выдаткам вялікіх сродкаў ты да канца давёў працу па стварэнні пінскага канала... мерапрыемства адно з самых вялікіх, самых выдатных... самых карысных для краіны, якія адкрываюць зносіны паміж сабой багатых правінцый» [Nauka zołnierska 1771: 4–5].

Мы ведаем К. Нарбута і як паэта. Ананімна ён публікаваўся ў Варшаўскай сталічнай перыёдыцы: у «Манітор» або ў «Прыемных і карысных забавах» [Bentkowski 1714: 507].

2.2.1. Крытыка схаластыкі, класіфікацыя філасофіі

Адным з асноўных цэнтраў тамісцка-арыстоцелеўскай схаластыкі як у Беларусі і Літве, так і ва ўсёй Рэчы Паспалітай з'яўлялася (з XVII ст.) Віленская акадэмія, якую ўзначальвалі езуіты. Вядомы польскі даследчык В. Татаркевіч так пісаў пра гэта: «Большасць тых, хто ў XVII і XVIII стагоддзях набылі сабе філасофскае імя ў Польшчы, альбо паходзілі з Літвы, альбо працавалі ў Літве» [Tatarkiewicz 1926: 10]. Невыпадкова паўстаў і тэрмін «віленская схаластыка». Як адзначае польскі даследчык В. Лянга, «віленская схаластыка характарызуецца ўзрастаннем дагматызму і спекулятыўнай дэдукцыі, паняційным фармалізмам, прагрэсуючай ліквідацыяй усякай аўтаноміі пазнання, значным пашырэннем зместу дагматычных палажэнняў і аўтарытэтаў, пры гэтым дагматамі становяцца не толькі тэалагічныя меркаванні, але таксама шэраг найбольш анахранічных прыродазнаўчанавуковых прынцыпаў Арыстоцеля» [Lang 1954: 411]. Нічым не адрозніваўся курс навучання і ў езуіцкіх калегіумах, і ў іншых навучальных установах манаскіх ордэнаў, бо акадэмія рыхтавала для іх выкладчыкаў, абменьвалася з імі прафесарамі. Курсы лекцый іх таксама ўяўлялі з сябе вытрымкі з вучэнняў Арыстоцеля, Тамаша Аквінскага, бацькоў царквы і некаторых іншых філосафаў, багата запраўленыя сярэднявечнай схаластыкай і вытлумачаныя ў тым жа духу. Прыродазнаўчыя навукі амаль не вывучаліся, так, нельга было эксперыментаваць. Пры вывучэнні прыроды пытанне аб выкарыстанні новых эксперыментальных метадаў нават не ставілася.

У сацыялогіі панаваў правідэнцыялізм. Гэтыя рысы схаластыкі ў Рэчы Паспалітай выцякалі з агульнага гаспадарчага і, перш за ўсё, палітычнага становішча ў краіне. Палітычны лад з яго анамаліямі, накшталт *liberum veto*, знаходзіць сваё адлюстраванне ў філасофіі. У ірацыяналізме віленскай схаластыкі так ці інакш адбіваліся анархічны ірацыяналізм магнатэрыі, шляхецкая «залатая вольнасць», разбуральныя грамадска-палітычныя ўстановы. Адмова ад вырашэння істотных праблем грамадска-палітычнай рэчаіснасці, незацікаўленасць алігархіі ў перабудове прагнілага ладу выяўляецца ў спекулятыўнай, абстрактнай, адарванай ад усякай сувязі з жыццём праблематыцы [Lang 1954: 412].

Варта памятаць, што ў параўнанні з больш перадавымі краінамі барацьба са схаластыкай у Беларусі і Літве пачалася позна –

з пранікненнем сюды ідэй перадавых навукоўцаў і прыродазнаўцаў, гуманістычных ідэй пачатковага перыяду эпохі Асветніцтва, што стала магчымым толькі з пэўнымі зменамі ў грамадстве. Трэба, аднак, адзначыць, што даволі прыкметная барацьба са схаластыкай у пачатковы перыяд разгортвалася не на ніве развіцця навукі, прыродазнаўства, а на ніве рашэння грамадска-палітычных пытанняў, праблем надбудовы. Менавіта тут пачаў складвацца той несхаластычны тып мыслення, які затым станавіўся адчувальным ва ўсіх іншых сферах жыцця.

Нягледзячы на тое, што картэзіянская філасофія ўсімі мерамі не дапускалася ў Польшчу, а тым больш у Беларусь і Літву, яна да сярэдзіны XVIII ст. ўсё ж змагла заваяваць розумы прагрэсіўна настроенай моладзі, асабліва навукоўцаў-філосафаў і прыродазнаўцаў. Хоць у гэты перыяд яна і не была зыходнай кропкай у барацьбе са схаластыкай, аднак аказвала вялікі ўплыў на ўвесь ход гэтай барацьбы. Аб папулярнасці Р. Дэкарта ў Беларусі, Літве і Польшчы кажуць шматлікія факты, у прыватнасці нападкі езуітаў на пранікаючыя сюды яго ідэі яшчэ ў пачатку стагоддзя, выступленні І. Генгеля, І. Кавальскага, А. Рудскага і інш. [Gengell 1716; Kowalski 1746]. Бурныя нападкі на Р. Дэкарта гэтых слупоў пануючай афіцыйнай феадальна-каталіцкай ідэалогіі сведчаць аб тым, што ідэі картэзіянскай філасофіі пранікалі ў краіну, нягледзячы на тое, што каталіцкая царква рабіла усё, што ад яе залежыць, каб не дапусціць сюды нічога новага, перадавога.

У другой палове XVIII ст. стаўленне да Р. Дэкарта пачынае змяняцца, але афіцыйная феадальна-каталіцкая ідэалогія не ўважыла да прызнання картэзіянства. Дадзеная акалічнасць прымушае задумацца над пытаннем, чаму філасофія не з'явілася ў Беларусі і Літве той зыходнай пазіцыяй, з якой пачала весціся барацьба са схаластыкай, чаму гэтую ролю адыграў нямецкі ідэалістычны рацыяналізм Х. Вольфа, хоць гэты рацыяналізм быў менш прагрэсіўным у параўнанні з картэзіянскай філасофіяй. Вучэнне Х. Вольфа, па словах некаторых польскіх даследчыкаў (О. Нарбута і В. Лянга), – гэта пратэстанцкая «напаўсхаластыка» [Narbutt 1958: 23], якая не ўваходзіла б рэзка ў супярэчнасць з царквой. Менавіта таму мы мяркуем, што яна значна лягчэй пранікла, а затым і змагла прышчапіцца ў Рэчы Паспалітай.

Асноўнай праблемай гэтага этапу барацьбы са схаластыкай была праблема вызвалення розуму з-пад улады тэалогіі. Барацьба

за аўтаномію розуму ў гэты перыяд вялася так, што яна пакуль яшчэ не закранала саміх асноў фідэізму. Нельга не пагадзіцца з тым, што першы этап барацьбы са схаластыкай у Рэчы Паспалітай, па вызначэнні польскага даследчыка Б. Сухадольскага, быў «антысхаластычны, але не антыфідэістычны» [Suchodolski 1952: 153–154]. Гэтая барацьба, аднак, падрывала асновы фідэізму, таму што розум уяўляў вялікую небяспеку для феадальна-каталіцкай ідэалогіі, якая абапіраецца на ірацыянальныя дагматы.

Філосафы-каталікі, прыхільнікі артадаксальнай тэалогіі, з кафедраў навучальных устаноў, а таксама ў сваіх творах з уласцівай ім педантычнасцю нападалі на метад сумневу картэзіянскай філасофіі, абвінавачвалі Р. Дэкарта у тым, што ён замест разгляду прадметаў (рэчаў) з пункту гледжання творчага акта бога разважаў пра іх узнікненні ў адпаведнасці з законамі прыроды і руху. Абаронцы схаластыкі лічылі метад сумневу рэччу, не вартай адказу, якая супярэчыць добраму густу, прама называлі яго бязбожным. Выкарыстоўваючы бязбожнасць (атэізм) як нешта жахлівае, каталіцкая царква спрабавала зрабіць усё, каб ўздзейнічаць на свядомасць моладзі і ўтрымаць яе ў рамках старога погляду на свет, санкцыянавала стары феадальны лад і прывілеяванае ў ім становішча касцёла.

Што тычыцца прадстаўнікоў ранняга Асветніцтва, то яны, крытычна ставячыся да схаластыкі, у гэты перыяд яшчэ не ў сілах былі цалкам скінуць з сябе яе цяжар, паколькі знаходзіліся ў залежнасці ад шматлікіх яе догмаў. Тым не менш яны адыгралі важную ролю ў барацьбе са схаластыкай. Адным з прадстаўнікоў ранняга перыяду Асветніцтва, якія выступілі супраць схаластыкі, з'яўляўся Казімір Нарбут. Асаблівую каштоўнасць уяўляе яго праца па логіцы, якая, па справядлівай заўвазе польскіх даследчыкаў, з'яўлялася першай арыгінальнай логікай, напісанай з пазіцый філасофіі Новага часу [Jankowski 1822: 205; Struwe 1911: 203].

Сярэдзіна XVIII ст. – гэта перыяд, з якога ў Рэчы Паспалітай, а такім чынам у Беларусі і Літве, пачаўся распад да гэтага квітнеючай схаластыкі. Схаластычная філасофія запаўняла сабой усё грамадскае і культурнае жыццё, панавала ў навучальных установах манаскіх ордэнаў Вялікага Княства Літоўскага. Да гэтага часу ўсе кнігі пісаліся аўтарамі і выдаваліся толькі на лацінскай мове, такім чынам, пануючай была лацінская традыцыя. Нават польскую мову, якая з'яўлялася з канца XVII ст. (1696) афіцыйнай мовай ўсёй Рэчы Паспалітай, не дапускалі ў навучальныя ўстановы, школы, калегіумы.

З другой паловы XVIII ст. схаластычная філасофія і перапрацаваная арыстоцелеўская логіка ўжо не маглі задавальняць патрэбы часу, калі пад напорам развіцця прадукцыйных сіл грамадства і уплывам з Захаду і Усходу ідэй эпохі Асветніцтва пачынаюць паступова разбурацца прагнілыя асновы феадалізму. Раннія прадстаўнікі эпохі Асветніцтва ў Беларусі і Літве імкнуліся сваімі творамі несці ў больш шырокія колы грамадскасці святло ведаў, якому вельмі цяжка было да 60-х гадоў XVIII ст. прабіцца праз магутны заслон схаластычных догмаў.

Гэтыя новыя, свежыя ідэі былі выкладзены ў кнігах па логіцы[1], выдадзеных у гэты перыяд у Вільні і Варшаве. Хоць гэтыя творы яшчэ не цалкам вызваліліся ад уплыву схаластыкі: пакутавалі на эклектызм, змест іх шмат у чым быў запазычаннем з прац іншых аўтараў, але яны неслі з сабой крытыку схаластыкі і з'яўляліся прапагандыстамі ідэй філосафаў Новага часу. Для падмацавання гэтай думкі можна спаслацца на ацэнку схаластыкі Л. Вернэем. Ён пісаў, напрыклад, што схаласты «з Арыстоцеля апусцілі ўсё, што было самым карысным, яго памылкі дапоўнілі мноствам іншых» [Tatarkiewicz 1951: 334].

У раздзеле «Аб філасофскай свабодзе», дадатку да «Логікі ...» К. Нарбут галоўнае лязо крытыкі накіроўваў супраць схаластыкі. Ідэя падзелу была падказана, на наш погляд, Х. Вольфам. Справа ў тым, што яшчэ ў 1723 г. за абвяшчэнне філасофскай свабоды Х. Вольф быў прысуджаны прускім каралём Фрыдрыхам-Вільгельмам I да выгнання з межаў Прускай дзяржавы. Х. Вольф адважыўся ў прускай юнкерскай дзяржаве патрабаваць поўнай свабоды даследаванняў для філосафа, даказваючы, што такая свабода не пагражае ні дзяржаве, ні грамадскаму парадку. К. Нарбут далей развіваў гэтыя думкі, выступаючы супраць пакланення перад аўтарытэтамі і сляпога прытрымлівання іх. Філосаф, паказваў К. Нарбут, павінен вызваліцца з-пад тыраніі гучных імёнаў і прызнаваць адзіна тое, што не супярэчыць доказам, не супярэчыць розуму [Narbutt 1769: 114].

Філасофская свабода, на думку К. Нарбута, неабходная па дзвюх прычынах: па-першае, для таго, каб належным чынам выпрабаваць

[1] У 1761 г. выйшла ў свет «Логіка...» Б. Дабшэвіча, які знаходзіўся пад ідэйным уплывам Х. Вольфа; двойчы перавыдавалася ў Вільні (1764 і 1766 гг.) «Логіка...» А. Вернэя. У той жа час з'явілася ў перакладзе кніга па логіцы вальфіанца Готшэда; працы А. Гэнуэнскага, Стэмплеўскага выдадзены ў Варшаве.

спосабы і метады, якімі можна адстойваць свае ўласныя меркаванні і аспрэчваць суперніка, і, па-другое, для таго, каб належным чынам выкрываць некаторыя няслушныя меркаванні, якія маюць усё яшчэ ў нас хаджэнне (аб нашай сучаснай філасофіі) [Narbutt 1769: 114]. Калі паступаць так, як мы гэта разумеем самі, і выкладаць свае ўласныя думкі і меркаванні, то гэта значыць карыстацца філасофскай свабодай. Усякая ж стрыманасць ад уласных выказванняў і прытрымліванне выказванняў прызнаных аўтарытэтаў, якія маюць гучныя імёны, азначае не што іншае, як знаходзіцца ў духоўнай няволі [Narbutt 1769: 114]. Такая заява К. Нарбута, безумоўна, была накіравана супраць схаластыкі, якая прыкрывалася імёнамі многіх вядомых мысляроў.

К. Нарбут на гэтым не спыняецца і ідзе далей, заяўляючы, што варта абавязкова даць кожнаму філосафу поўную свабоду выкладання ім сваіх поглядаў, каб ён цалкам вольна выкарыстаў свой розум для належнага тлумачэння або пацверджання тых ці іншых з'яў і ўсталявання ісціны [Narbutt 1769: 109]. К. Нарбут без усялякіх намёкаў кажа, што сярод сучасных філосафаў ёсць такія, якія выступаюць супраць свабоды ў філасофіі, і гэта асабліва тычыцца перыпатэтыкаў, або школьных філосафаў, г. зн. схаластаў. Яны, заяўляе К. Нарбут, «пакрыўджаныя і занепакоеныя тым, што наша сучасная філасофія выкрывае ў іх філасофскіх поглядах шмат разнастайных памылак і аблудаў. Вось чаму яны выступаюць супраць свабоды філасофскай думкі, сцвярджаючы, што яна, свабода філасофіі, нібыта выступае супраць праўдзівай рэлігіі» [Narbutt 1769: 110]. Таму, працягвае ён, мы адмыслова і напісалі дадатак, каб працягнуць належную барацьбу з супернікамі філасофскай свабоды.

Выступаючы супраць сляпога пакланення перад аўтарытэтамі, К. Нарбут заяўляў, што кожны, хто не жадае дапускаць памылак, павінен падвяргаць крытычнаму аналізу чужыя думкі і меркаванні. Неабходна лічыцца «выключна з самімі меркаваннямі людзей і ступенню іх пераканаўчасці (доказнасці), але зусім не з іх пышнымі званнямі і гучнымі імёнамі» [Narbutt 1769: 114].

К. Нарбут у Беларусі і Літве ўжо бескампрамісна крытыкаваў схаластыку, клеймаваў яе за тое, што яна займаецца праблемамі, адарванымі ад практычнага жыцця чалавека і грамадства, пытаннямі, якія перавышаюць нашу пазнавальную здольнасць і не маюць ніякага значэння для практычнага жыцця чалавека. Калі б філосафы-схаласты «замест разгляду пытання, якім чынам душа па

выхадзе з цела спазнае цялесныя рэчы, накіроўваючы свае намаганні на ўдасканаленне навук неабходных і карысных, яны б выканалі абавязак добрых філосафаў і разам з тым грамадзян» [Narbutt 1769: 68–69].

Філасофія для К. Нарбута была вельмі важнай дысцыплінай, таму ён быў вельмі задаволены тым пераломам, калі філасофія, нарэшце, пачала скідаць ланцугі, якімі была звязана на працягу доўгіх стагоддзяў, і зноў набываць свабоду, пашыраць свае межы. К. Нарбут стараўся дапамагаць гэтаму, як ён называў, прырашчэнню філасофіі і далейшаму вызваленню яе ад ланцугоў схаластыкі.

Мужная барацьба К. Нарбута ў Вялікім Княстве Літоўскім за вызваленне філасофіі ад гэтых путаў характарызуе яго як перадавога чалавека свайго часу. Ён аддаваў належнае ўсім, хто садзейнічаў вызваленню філасофіі і ўсталёўваў, як ён выказваўся, філасофскую свабоду, і схіляўся перад тымі, хто першымі паднялі свой голас у яе абарону, хто па-сапраўднаму пачаў барацьбу з засіллем схаластыкі, заяўляючы, што «ўдасканаленнем філасофіі нашага стагоддзя мы па праву абавязаны Картэзію» [Narbutt 1769: 27]. І не дзіўна, што рацыяналізм Р. Дэкарта аказваў дабратворны ўплыў на фарміраванне поглядаў К. Нарбута ў ранні перыяд яго дзейнасці.

Пачаўшы з такой энергіяй барацьбу са схаластыкай, К. Нарбут тым не менш не быў паслядоўным. Так, датычна пытанняў веры, ён прама заявіў, што філасофская свабода не супярэчыць праўдзівай веры. Ён не мог змірыцца з думкай, што ніжэйшыя класы грамадства могуць абысціся без рэлігіі. Праўдзівай рэлігіяй ён лічыў толькі хрысціянскую, усе іншыя, на яго думку, такімі не з'яўляюцца, бо часам не могуць звесці канцы з канцамі. Як бачым, К. Нарбут не змог парваць з рэлігіяй. Ён меў святарскі сан і, не адмовіўшыся ад яго, натуральна, не мог прама выступіць супраць каталіцызму. Для такога рашэння ў К. Нарбута, як і ў многіх яго сучаснікаў, у гэты ранні перыяд не хапіла ні адвагі, ні сілы.

Фарміраванне ідэалогіі эпохі Асветніцтва пачыналася з перыяду эклектычнай філасофіі, набываючы з кожным новым дзесяцігоддзем рысы навуковай самастойнасці. Такое паступовае яе станаўленне тлумачыцца, на наш погляд, вельмі хваравітым і павольным ростам элементаў капіталізму, іх слабасцю ў эканоміцы.

Як прадстаўнік ранняга перыяду эпохі Асветніцтва К. Нарбут не змог пазбегнуць памылак. Ён сам прызнаваўся ў тым, што эклектыка дапамагла яму выбрацца з тых ланцугоў, якія спляла схаластычная

філасофія. «Гэта такі метад, які філасофію са школьнай няволі (схаластыкі. – *У. Д.*) паспяхова вызваліў», – заяўляў К. Нарбут [Narbutt 1769: 18].

Такім чынам, эклектыка папярэднікаў эпохі Асветніцтва ў Рэчы Паспалітай з'явілася той неабходнай мяжой, якую прыйшлося пераадольваць раннім асветнікам у фарміраванні сваіх поглядаў.

К. Нарбут адным з першых у гэты перыяд у Беларусі і Літве выступаў за такую свабоду ў філасофіі, якая засноўвалася б на крытычным стаўленні да выказванняў ўсіх мысляроў. Гэтыя гуманістычныя думкі накіроўваліся ім супраць абскурантаў, якія імкнуліся паставіць мяжу развіцця чалавечай думкі, баяліся новага. Яны былі своечасовымі і неабходнымі ў перыяд станаўлення, фарміравання светапогляду прадстаўнікоў новай эпохі.

К. Нарбут схіляецца перад тымі яго папярэднікамі, якія першымі выступілі ў абарону новай філасофіі. Ён ужо ў гэты ранні перыяд падыходзіў да разумення таго, што толькі разлажэнне схаластыкі адкрые шлях да сапраўднай свабоды філасофіі, свабоды і, урэшце, перамогі навуковай веды.

Змагаючыся за аўтаномію розуму, за вызваленне яго з-пад эгіды тэалогіі, К. Нарбут як бы працягваў у новых умовах наміналістычную тэорыю аб дваістай ісціне. Яшчэ ў перыяд сярэднявечча наміналістам прыходзіла думка размежаваць пытанні веды і веры. Гэтыя ідэі ў эпоху Адраджэння атрымалі сваё завяршэнне ў тэорыі так званай дваістай ісціны. Яна ўжо ў той час прабівала ідэалогію царквы (касцёла), вызваляла навуковую веду з-пад прыгнёту тэалогіі, а ў далейшым з'явілася для многіх прыродазнаўцаў і філосафаў як бы прыкрыццем, за якім фарміраванне матэрыялістычнага светапогляду ратавалася ад інквізіцыі царквы. На думку К. Нарбута, праўдзівая філасофская свабода заключаецца ў тым, каб пакідаць тэолагам пытанні, якія тычацца веры, і аддзяляць ад іх усё, што тычыцца даследавання натуральных прычын і вынікаў [Narbutt 1769: 116]. У пытаннях веры, казаў ён, яны згодныя паміж сабой, у філасофскіх жа праблемах іх думкі можна не падзяляць, таму што ў іх яны самі з сабой часам не могуць прыйсці да ўзгаднення [Narbutt 1769: 116], г. зн. тэолагам ён пакідаў толькі рэлігійныя пытанні.

Ва ўступе да сваёй «Логікі...» К. Нарбут знаёміць з генезісам слова «філасофія», дае кароткія, канспектыўныя папярэднія звесткі пра філасофію ўвогуле і яе часткі. Так, разглядаючы паходжанне тэрміна «філасофія», кажа, што ён грэчаскага паходжання,

азначае ў перакладзе любоў да мудрасці. Што ж тычыцца яе прадмета або мэты, то яна, на яго думку, з'яўляецца веданнем або навукай пра Бога і аб усіх натуральных прадметах (рэчах), якія толькі падлягаюць разважанню чалавечага розуму [Narbutt 1769: 1].

Межы філасофіі, на наш погляд, К. Нарбут у параўнанні з яго папярэднікамі наўмысна рассоўвае. Пры гэтым ён спасылаецца на Х. Вольфа, які вызначаў філасофію як «навуку пра ўсё тое, што існуе і быць можа» [Narbutt 1769: 1]. Дадзенае вызначэнне філасофіі, адзначае ён, многім не падабаецца з-за пашыранасці мэты, якую чалавечы розум не ў сілах спасцігнуць. Але такое прызначэнне філасофіі ніколькі не перашкаджае, бо Х. Вольф не сцвярджаў, што ўсё гэта павінен умець і абавязаны здужаць чалавек. Шырокае вызначэнне філасофіі – карыснае і правільнае, таму што чалавек, разумеючы яе вельмі шырокія межы, не спыняецца на адной якой-небудзь уласцівасці прадмета (рэчы), а вымушаны ісці далей, шукаць большага. Чалавек ведае, што яго розум здольны спасцігаць і множнасць прадметаў [Narbutt 1769: 2]. К. Нарбут не задаволены тым падыходам і стаўленнем да філасофіі, якія існавалі на працягу доўгага часу да яго. Тады філасофія не развівалася і не пашыралася, бо знаходзілася ў вузкіх межах. «Як толькі гэтыя несправядлівыя межы былі рассунутыя (разбураны), – пісаў К. Нарбут, – так адразу ж шмат неабходных і карысных прадметаў да філасофіі далучылася і працягвае штодня далучацца» [Narbutt 1769: 2].

К. Нарбут вылучае тры часткі філасофіі. Адна з іх уключае навуку пра Бога і называецца натуральнай тэалогіяй; другая пра чалавечую душу – псіхалогія; трэцяя пра целы або матэрыяльныя прадметы – фізіка. Назвы гэтых частак таксама грэчаскага паходжання, яны амаль ва ўсіх мовах ужываюцца [Narbutt 1769: 3]. Частка філасофіі, далей разважае К. Нарбут, якая вучыць, як дасягнуць ісціны і засцерагчыся ад памылак, называецца логікай. Тая ж, якая вучыць, як пазбегнуць дрэннага (злога) і выбіраць дабро, ёсць маральная філасофія [Narbutt 1769: 4]. Маральная філасофія дзеліцца, у сваю чаргу, на дзве часткі: этыку, якая прадпісвала правілы, як трэба жыць у чалавечым грамадстве, і палітыку, якая дае правілы паводзін таму, хто жыве ў грамадстве. Маюцца таксама іншыя, меншыя калектывы (аб'яднанні): шлюбныя, роднасныя, гаспадарчыя. Правілы да захавання добрага для іх дае эканоміка.

Паводле вучэння К. Нарбута, маюцца некаторыя якасці, уласцівыя ўсім істотам. Тая частка філасофіі, што вывучае істот і іх

усеагульныя ўласцівасці, называецца філасофія быцця. Анталогія ж, псіхалогія і натуральная тэалогія, разам узятыя, складаюць метафізіку.

Частка філасофіі, прызначаная для развагі пра целы, матэрыяльныя прадметы наогул і іх агульныя ўласцівасці, даследавання ўласцівых целам законаў, якая паказвае, якім зменам яны падвяргаюцца, называецца ўсеагульнай фізікай. Мэтай фізікі з'яўляюцца ўсе целы і іх ўласцівасці, іх розныя наступствы. Такім чынам, тая частка філасофіі, якая вывучае асобныя целы, носіць назву прыватнай фізікі. Апошняя ў супастаўленні з рознага роду целамі дзеліцца на розныя часткі. Калі доказамі пацвярджаецца прадмет, – гэта доследная, або эксперыментальная фізіка [Narbutt 1769: 4–5].

Завяршаючы свой падзел філасофіі, К. Нарбут вызначае і парадак гэтых частак. «Парадак частак філасофіі павінен быць такім, каб папярэднічалі тыя, на якіх грунтуюцца наступныя і з дапамогай якіх іншыя могуць быць лягчэй зразуметыя, а ён наступны: 1) логіка, 2) анталогія, 3) псіхалогія, 4) натуральная тэалогія, 5) маральная філасофія, 6) усеагульная фізіка, 7) фізіка прыватная, эксперыментальная» [Narbutt 1769: 5]. Усе гэтыя выказванні філосафа сведчаць пра тое, што ў класіфікацыі навук ён прытрымліваўся поглядаў Х. Вольфа. Сёння няма неабходнасці разважаць пра недасканаласць падобнай класіфікацыі. К. Нарбут, як і ўсе даследчыкі да яго, уключае ў філасофію ўсеагульную і эксперыментальную фізікі, якія да гэтага часу не паспелі яшчэ вылучыцца ў самастойную вобласць ведаў. Ён не называе нават самую важную складовую частку філасофіі – гнасеалогію, яна, відавочна, уключалася ім у логіку. Баючыся адыходзіць ад традыцыі, К. Нарбут уключыў у філасофію і натуральную тэалогію.

Аднак К. Нарбут бачыць у будучыні ад філасофіі вялікую карысць, якой, як ён піша, «нельга чакаць ад іншых навук, паколькі яна робіць чалавечы розум больш дасканалым і да пазнання ісціны беспамылковым шляхам вядзе» [Narbutt 1769: 5]. Філасофія, на думку мысляра, неабходная таксама і ўсім іншым навукам, напрыклад праву і медыцынскай (лекарскай) навуцы. Усякае права, лічыць ён, толькі з дапамогай філасофіі будзе добрым, а медычная навука не толькі патрабуе дапамогі філасофіі, але і з'яўляецца часткай філасофіі. Нарэшце, яна неабходная і аратарам: яны добра разумеюць, што не толькі словы і іх упрыгожванне, але і грунтоўныя довады і відавочнасць прадмета пераконваюць розум слухача [Narbutt 1769: 6].

Калі б у штодзённым жыцці неабходна было вызначаць карысць, якую прыносіць філасофія, заключае К. Нарбут, то гэта не мела б канца. Калі хто не верыць, хай вывучае філасофію і зразумее гэта [Narbutt 1769: 6].

Нягледзячы на кампраміснасць і непаслядоўнасць, К. Нарбут у шэрагу выказваных палажэнняў адносна сувязі прадметаў, з'яў рэчаіснасці, на наш погляд, з пазіцый дэтэрмінізму тлумачыць прычынна-выніковыя сувязі ў самой прыродзе, у навакольных чалавеку прадметах, з'явах. Часта здараецца, пісаў ён, што прычынай пэўнага выніку з'яўляецца тое, што на самай справе ёю быць не можа. Гэта адбываецца таму, што дадзеныя з'явы часцяком здзяйсняюцца адначасова. Напрыклад, у такімсьці годзе на небе паказалася камета, і ў гэтым жа годзе ў Еўропе пачалася вайна. Вядома, гэтыя дзве з'явы, хоць яны і адбыліся ў адзін час, зусім нічога агульнага паміж сабой не маюць. З'яўленне каметы ні ў якой прычыннай залежнасці з узнікненнем вайны ў Еўропе не знаходзіцца.

У падобных выпадках варта ўсяляк сцерагчыся рабіць паспешныя высновы. Неабходна перш за ўсё вызначыць, ці не ёсць выпадковым адначасовае паходжанне гэтых з'яў, ці не змогуць яны існаваць асобна і незалежна адна ад адной і якім чынам яны могуць і павінны быць звязаныя паміж сабой. Толькі дзякуючы дбайнаму даследаванню можна ўсталяваць сапраўдную прычыну [Narbutt 1769: 90]. «Усё тое, што існуе, адбываецца і быць можа – усё гэта павінна мець прычыну» [Narbutt 1771: t. X]. Ён рэзка крытыкуе тых, хто адважваецца называць вынікі без указання адпаведных ім прычын. З'яўленне і распаўсюджванне гэтых філасофскіх катэгорый К. Нарбут чамусьці прыпісвае Г. Лейбніцу, а таксама яго вучню і паслядоўніку Х. Вольфу.

У сваіх працах К. Нарбут закранае і пытанне аб якаснай акрэсленасці прадметаў. Ён лічыў, напрыклад, што колер не з'яўляецца натуральнай уласцівасцю прадмета, а толькі прыватнай яго ўласцівасцю, што вынікае з рознага спосабу адлюстравання прамянёў ад прадметаў, якія маюць розную знешнюю форму [Narbutt 1771: t. XLVII]. Хоць у гэтым пытанні філосаф многа і не дагаворвае, аднак па гэтых асобных штрыхах можна выказаць здагадку, што і тут ён прытрымліваўся локаўскіх пазіцый аб першасных і другасных якасцях прадметаў. Пры гэтым, аднак, варта нагадаць, што Дж. Лок толькі тэрміналагічна замацаваў у філасофіі дзяленне якасцей прадметаў на першасныя і другасныя. Сама тэорыя не з'яўляецца локаўскай.

Такое тлумачэнне якасцей у гісторыі новай філасофіі было характэрным для многіх філосафаў і прыродазнаўцаў ад Г. Галілея да І. Ньютана, філосафаў-эмпірыкаў Т. Гобса і Дж. Лока, рацыяналістаў Р. Дэкарта, Б. Спінозы і інш.

У ранніх творах К. Нарбута можна сустрэць згадку і такіх імёнаў аўтарытэтаў каталіцкай філасофіі, як Тамаша Аквінскага, Ансельма Кентэрберыйскага. Гэта хутчэй за ўсё толькі даніна часу, выхаванню. Яны згадваюцца ім звычайна ў асобных спасылках, у той час як з імёнамі М. Каперніка, Ф. Бэкана, Дж. Лока, Р. Дэкарта, І. Ньютана, Г. Галілея, І. Кеплера, В. Франкліна і многіх іншых навукоўцаў, філосафаў і прыродазнаўцаў новага часу звязаны сутнасны выраз яго філасофскіх поглядаў.

2.2.2. Анталогія, гнасеалогія, псіхалогія

У сваіх анталагічных поглядах К. Нарбут больш чым у любой іншай праблеме супярэчлівы і непаслядоўны. Анталогію ён уключае ў натуральную тэалогію. Пытанне аб першапрычыне і субстанцыі К. Нарбут вырашае наступным чынам: «субстанцыі, якія мы ведаем, – гэта бог, чалавечыя душы ... і целы, або матэрыяльныя прадметы» [Narbutt 1769: 2]. Як відаць, ён прызнаваў мноства субстанцый. «Свет, – па яго перакананні, – створаны богам, бог вечны», ён жа і першаштуршок свету [Narbutt 1771: tt. IX, XII]. Гэта значыць, што ў анталогіі К. Нарбут ішоў за тэалагічнай канцэпцыяй. Бог, на яго думку, – істота, якая не мае ні пачатку, ні канца. Бог прысутнічае ўсюды і паўсюль, на кожным месцы, сцвярджае К. Нарбут. Гэта наводзіць нас на думку, што К. Нарбут, спрабуючы растлумачыць працэс станаўлення ў прыродзе, растварае свайго бога ў ёй, абагаўляе саму прыроду, пераходзіць на пазіцыі пантэізму. Пры тлумачэнні прыродных з'яў ён не звяртаецца да бога. У выкладанні сваіх касмалагічных і прыродазнаўчанавуковых поглядаў К. Нарбут абапіраецца на дадзеныя навукі, спасылаецца на даследаванні такіх прыродазнаўцаў-навукоўцаў, як М. Капернік, Р. Дэкарт, І. Ньютан і інш.

Нельга, аднак, сказаць, што бог у філасофскай сістэме К. Нарбута зусім бяздзейнічае. Гэта зусім не так. Нарбутаўскага бога нельга выкінуць з яго сістэмы, бо ён адыграе ў ёй пэўную ролю, як бы падтрымлівае ўсе хісткія палажэнні яго сістэмы, яе непаслядоўнасць

і супярэчлівасць, усе яе пабудовы. Такім чынам, можна зрабіць выснову, што па сваіх анталагічных поглядах К. Нарбут быў аб'ектыўным ідэалістам.

Вялікае месца ў працах мысляра займалі пытанні гнасеалогіі. Пра гэта сведчаць «Логіка ...» К. Нарбута і сумесная з яго вучнямі праца «Выбраныя меркаванні з філасофіі ...» [Narbutt 1771]. «Выбраныя меркаванні з філасофіі ...» – твор перш за ўсё самога К. Нарбута. Гэта пацвярджаецца зноскай да восьмага тэзіса працы: «Метады, з дапамогай якіх можна лёгка рабіць высновы, правілы доказу, як выкарыстоўваць сведчанні ... мы дастаткова поўна выказалі ў Логіцы, выдадзенай на польскай мове» [Narbutt 1771: t. VIII].

Рамкі першага твора К. Нарбута яму не дазволілі дастаткова поўна раскрыць усе пытанні і праблемы, якія ім закранаюцца. Апроч таго, трэба ўлічваць, што гэтая праца стваралася ў ранні перыяд, калі К. Нарбут толькі яшчэ фарміраваўся як мысляр і навуковец. Больш паслядоўны, на наш погляд, К. Нарбут у вырашэнні многіх пытанняў, у прыватнасці пытанняў тэорыі пазнання ў другой кнізе. На падставе аналізу гэтага твора, тэзісаў і каментароў да іх можна сцвярджаць, што ў больш позні перыяд К. Нарбут з пазіцый рацыяналізму пераходзіць, хоць і не зусім паслядоўна, да пазіцый матэрыялістычнага сенсуалізму. Выкладанне матэрыялу ў «Абраных меркаваннях з філасофіі ...» і яго каментаванне прымушаюць нас прызнаць, што Ф. Бэкан і асабліва Дж. Лок аказвалі вялікі ўплыў на фарміраванне яго гнасеалагічных поглядаў. У 70-я і наступныя гады XVIII ст. у поглядах К. Нарбута ўзмацняюцца элементы сенсуалізму. «Адчуванні, – піша ён, – з'яўляюцца тым шляхам, пры дапамозе якога думка набывае ўяўленне аб прадметах» [Narbutt 1769: 37]. І далей: «Нашы пачуцці з'яўляюцца як бы дзвярыма, праз якія мы атрымліваем уяўленне аб навакольных прадметах [Narbutt 1769: 40]. К. Нарбут не сумняваецца ў тым, што прадметы існуюць незалежна ад нас і што яны, як ён кажа, «прыводзяць у рух нашы пачуцці» [Narbutt 1769: 2–3]. У «Логіцы ...» і «Абраных меркаваннях з філасофіі ...» найпадрабязным чынам апісваецца механізм усіх пяці органаў пачуццяў чалавека.

На думку мысляра, промні святла ад усіх кропак якой-небудзь рэчы трапляюць на рагавіцу вока, адсюль у зрэнка, вадзяністую вадкасць, пераламляючыся па законах оптыкі, яны распаўсюджваюцца на сятчатку вока, на якой з'яўляецца ў перавернутым выглядзе маленькая выява, падобная да прадмета, ад якога накіроўваліся гэтыя

промні. Дзеянне промняў на сятчатцы ўзбуджае нерв, ён і перадае гэта ўзбуджэнне ў мозг [Narbutt 1771: tt. LXXXI, LXXXV].

Падобным чынам К. Нарбут апісвае дзеянне ўсіх іншых органаў пачуццяў чалавека. Удары (сігналы), якія атрымліваюцца органамі пачуццяў, перадаюцца па вельмі тонкіх жылках (нервах). Нервы бяруць пачатак на целе чалавека і трапляюць у мозг [Narbutt 1769: 40]. «Часткамі цела, якія даюць нам уяўленне пра рэчы, з'яўляюцца органы пачуццяў: вочы, вушы, рот, нос ... Гэтым шляхам, – піша Нарбут, – мы набываем уяўленне пра ўсе з'явы ...» [Narbutt 1769: 40]. Апісваючы дзеянне органаў пачуццяў чалавека, К. Нарбут увесь час спасылаецца на навукоўцаў прыродазнаўцаў, сярод якіх асабліва вылучае Дэкарта, Марыёта, Левенгука і інш. У той жа час мы сустракаемся і з рознага кшталту адступленнямі ад матэрыялістычнага сенсуалізму.

К. Нарбут крытыкуе вучэнне пра прыроджаныя ідэі (уяўленні). Усе ўяўленні прадметаў, піша ён, якія толькі можа мець чалавек, набыты ім або шляхам навучання або карыстання гэтымі прадметамі. Гэта выказванне накіроўваецца супраць Р. Дэкарта, яго тэорыі прыроджаных ідэй. Ён таксама нападае і на Н. Мальбранша, які, зыходзячы з метафізікі Р. Дэкарта, імкнуўся паднавіць і ўмацаваць каталіцызм. К. Нарбут заяўляў, што «па гэтай жа самай прычыне мы не прымаем меркаванне Н. Мальбранша, які сцвярджае, што мы ўсе рэчы ў Богу, як у люстэрку, бачым; гэтаму больш за ўсё супярэчыць заўвага пра тое, што калі б людзі ўсё праз Бога спазнавалі, то ўсе б мелі аднолькавае веданне, што, аднак, не пацвярджаецца, бо менш дасведчаныя таго не бачаць, што бачаць людзі больш навучаныя, вось таму адны сцвярджаюць тое, што іншыя адмаўляюць». У спасылцы да тэзіса аўтар імкнецца ўдакладніць да канца сутнасць сказанага, тлумачачы: «Хіба можа хто-небудзь чалавечую здольнасць пазнання прадметаў назваць уяўленнем прыроджаным? Але такі спосаб развагі вельмі блытаны, бо здольнасць ад дзейнасці карэнным чынам адрозніваецца» [Narbutt 1771: t. V]. Усе ўяўленні аб навакольных прадметах – вынік навыкаў, выкарыстання дадзеных прадметаў у штодзённым жыцці, ніякіх прыроджаных уяўленняў няма. Гэта сведчанне таго вялікага ўплыву, які аказаў Дж. Лок на фарміраванне гнасеалагічных поглядаў К. Нарбута.

Задача чалавечага пазнання, як паказвае К. Нарбут, – пошук ісціны, якая адпавядае ўяўленню або меркаванню пра сам прадмет

[Narbutt 1769: 59]. Меркаванні або ўяўленні чалавека, якія не адпавядаюць прадметам, не праўдзівыя, ілжывыя. Для пазнання навакольных прадметаў чалавек карыстаецца органамі пачуццяў. Аднак яны, на думку К. Нарбута, не заўсёды даюць нам правільныя ўяўленні. Недасканаласць органаў пачуццяў – прычына таго, што мы пра шматлікія прадметы не ведаем, што яны існуюць [Narbutt 1769: 80]. У гэтым мы пераконваемся на прыкладзе новых адкрыццяў (вынаходніцтваў).

Тут К. Нарбут пералічвае розныя выпадкі, калі бываюць магчымыя памылковыя меркаванні з-за недасканаласці органаў пачуццяў чалавека: пры аддаленні карабля ад берага чалавеку на палубе здаецца, што не карабель адыходзіць ад берага, а бераг, лес, будынкі ад карабля; адна і тая ж страва або напой сытаму і галоднаму здаюцца не аднолькавымі, густ хворага і здаровага чалавека розны і г. д. Таму чалавек вынаходзіць прыборы, апараты і прыстасаванні, глядзельную трубу (тэлескоп), мікраскоп і г. д., каб аказваць дапамогу сваім органам пачуццяў. Дзякуючы прымяненню гэтых сродкаў уяўленні пра прадметы даследавання становяцца больш яснымі і пэўнымі [Narbutt 1769: 88].

Нам уяўляецца, піша К. Нарбут, што існуюць толькі чатыры спосабы або шляхі, пры дапамозе якіх мы можам атрымаць неабходнае пазнанне і ўсталяваць ісціну, а менавіта: унутраная, душэўная свядомасць; выснова або вывядзенне аднаго паняцця з іншага; досвед пры дапамозе нашых органаў пачуццяў; чыёсьці аўтарытэтнае меркаванне, або сведчанне [Narbutt 1769: 86–87]. Гаворачы пра першы спосаб або шлях да пазнання ісціны, К. Нарбут вельмі скупа заяўляе, што для гэтага не патрабуецца адмысловых доказаў, «бо такія пачуцці кожны з нас павінен выпрабаваць і на самай справе іх адчувае. Гэта не што іншае, як наша ўласнае перакананне ў тым, што менавіта так, а ніяк не інакш справа ідзе ... скажам, наша перакананне ў тым, што мы сапраўды існуем, што ў нас маюцца тыя ці іншыя жаданні, памкненні і г. д.» [Narbutt 1769: 87]. Нават тут адчуваецца памкненне аўтара адысці ад аналізу ўнутранай душэўнай свядомасці як аднаго са шляхоў для дасягнення ісціны, метаду пазнання. У далейшым жа, як гэта мы ўбачым, К. Нарбут зусім адмовіцца ад гэтага шляху да пазнання ісціны. У дачыненні да чацвёртага шляху або спосабу ўстанаўлення ісціны ён казаў, што кожны, хто не хоча дапускаць памылкі, павінен падвяргаць адпаведнаму крытычнаму аналізу чужыя думкі і меркаванні незалежна, ад каго

яны сыходзяць. Мы павінны, пісаў К. Нарбут, лічыцца выключна з самімі меркаваннямі людзей, але зусім «не з іх пышнымі званнямі і гучнымі імёнамі» [Narbutt 1769: 114].

Што тычыцца даследавання пры дапамозе нашых органаў пачуццяў, то К. Нарбут разумее пад гэтым «шматразовае паўтарэнне ўважлівага назірання за прадметам даследавання (або з'явамі)» [Narbutt 1769: 87]. Прычым ён тлумачыць, што мы павінны тут адрозніваць дваякага роду досвед: унутраны і знешні [Narbutt 1769: 87]. Унутраны досвед, па К. Нарбуту, – гэта такі досвед, калі дбайнае назіранне за з'явамі, якія мы даследуем, суадносіцца з вобласцю нашых унутраных, душэўных настрояў і перажыванняў. Унутранае пачуццё, якое згадвае тут філосаф, – гэта не што іншае, як рэфлексія, унутраны досвед Дж. Лока.

Знешні досвед, на думку К. Нарбута, мае месца тады, калі нашы даследаванні суадносяцца з вобласцю знешніх з'яў, якія трапляюць пад нашы органы пачуццяў [Narbutt 1769: 87]. Ён, як звычайна, звязаны ў чалавека з прымяненнем рознага кшталту прылад, прыбораў, інструментаў, з шматразовым прымяненнем і дбайным даследаваннем прадметаў або з'яў, якія нас цікавяць.

Такім чынам, крыніцай нашых ідэй, па К. Нарбуту, з'яўляецца досвед, які ён разумеў як знешні і ўнутраны. Адсюль бяруць, на яго думку, пачатак усе нашы ідэі. Аб суадносінах ўнутранага і знешняга досведу К. Нарбут нідзе прама нічога не кажа, аднак усе яго развагі вядуць да таго, што адчуванні ўсё ж папярэднічаюць унутранаму пачуццю, г. зн., ідэі пачуццёвых уласцівасцей выяўляюцца раней, чым ідэі дзейнасці душы.

Дзякуючы знешняму досведу, адзначае К. Нарбут, мы пры дапамозе нашых органаў пачуццяў маем магчымасць належным чынам вызначыць характар і асаблівасці аб'ектаў даследавання і атрымаць агульнае ўяўленне пра іх, а таксама выказаць свае меркаванні, зрабіць адпаведныя заўвагі як абавязковага, безумоўнага, так і ўмоўнага характару з нагоды аб'ектаў нашага даследавання [Narbutt 1769: 88].

Прадметы, як сцвярджае К. Нарбут, спазнаюцца не самі па сабе, а дзякуючы аналізу іх уласцівасцей, якімі яны адрозніваюцца [Narbutt 1769: 46]. Прадметы мы вызначаем тым лепш, «чым больш спазнаем прыкмет, якія адрозніваюць іх ад іншых прадметаў» [Narbutt 1769: 35]. Прадметы маюць істотныя і неістотныя прыкметы, а ў сувязі з гэтым мы тады толькі добра ведаем прадмет, калі

ўмеем яго адрозніваць ад усіх астатніх, а гэта магчыма толькі дзякуючы веданню яго істотных прыкмет. Але існуюць іншыя прыкметы, якія могуць быць ці не быць, і гэта не змяняе нават прадмета [Narbutt 1771: t. III]. Калі ў сваёй «Логіцы ...» ён казаў пра чатыры шляхі (метады), то ў працы «Выбраныя меркаванні з філасофіі ...» ён называе толькі два шляхі, а менавіта: досвед і выснова. «Толькі гэтыя два метады, – рэзюмуе ён, – верныя і беспамылковыя» [Narbutt 1771: t. VIII]. Правільна паказваючы на тое, што адчуванне – гэта тая прыступка, з якой пачынаецца, як ён казаў, адшуканне ісціны (пазнанне), К. Нарбут у той жа час лічыў, што паняцце з'яўляецца самастойнай сутнасцю, якая не залежыць ад адчування. Такога роду заявы кажуць пра непаслядоўнасць К. Нарбута, пра яго дуалізм.

Крытэр ісціннасці ён бачыў у дакладнасці і яснасці ўяўленняў (ідэй), пераклікаючыся ў гэтым пытанні з Р. Дэкартам. «Хто бярэцца апісваць рэчы, з'явы або даваць ім вызначэнні, – пісаў К. Нарбут, павінен мець яснае і дакладнае пра іх уяўленне, акрэсленае з усіх бакоў» [Narbutt 1771: t. VI]. І далей К. Нарбут адзначае: «Ісціннае меркаванне тое, якое адпавядае прадмету, з'яве або аб'екту; ілжывае ж тое, якое супярэчыць ім» [Narbutt 1771: t. VII]. Каб адрозніць ісцінныя меркаванні ад ілжывых, патрэбна крытыка, а крытыка – гэта справа чалавечага розуму. Пад ёй ён разумеў уважлівы разгляд рэчаў, з'яў, сутыкненне супярэчлівых меркаванняў і высвятленне іх ісціннасці.

К. Нарбут падзяляў меркаванне Р. Дэкарта пра тое, што надзейным і верным метадам вызвалення чалавека ад ілжывых уяўленняў з'яўляецца метад сумневу. «Разважанне і ўмераны сумнеў – вельмі неабходная ўмова для набыцця ведаў», пісаў К. Нарбут [Narbutt 1771: t. XI]. Аднак умераны сумнеў у яго разуменні – гэта не голы скептыцызм, які начыста ўсё адмаўляе, таму ён і спяшаецца растлумачыць сваё стаўленне і адмежавацца ад яго: «Секта скептыкаў, якая вядзе свой пачатак ад Пірона, ва ўсім заўсёды сумняваецца, не мае пэўнага меркавання ні пра якую рэч. Мелася вялікая колькасць адценняў гэтай секты: адны ва ўсім сумняваліся, іншыя – у пэўных толькі рэчах» [Narbutt 1771: t. XI]. Мы пераконваем скептыкаў і даказваем ім супрацьлеглае, бо мы ведаем, і ў нас маюцца метады пазнання ісціны. Умераны сумнеў, на думку К. Нарбута, з'яўляецца ні чым іншым, як прыпыненнем свайго рашэння або сумленным прызнаннем невядомага. Меркаванні скептыкаў ён лічыць

шкоднымі, бо яны аддаляюць і нават адштурхоўваюць людзей ад пазнання ісціны. Для ўстанаўлення ісціны К. Нарбут патрабаваў усебаковага і разнастайнага падыходу да прадметаў і з'яў даследавання [Narbutt 1769: 90]. Пры гэтым ён раіў карыстацца апісальным метадам і метадам параўнання, паказваў на неабходнасць строгай паслядоўнасці пры адшуканні ісціны.

Пытанні псіхалогіі ў К. Нарбута арганічна пераплятаюцца з гнасеалагічнымі праблемамі. Яны, на наш погляд, патрабуюць асобнага, самастойнага даследавання, таму мы абмяжуемся тут толькі кароткім іх разглядам. Псіхалагічныя погляды К. Нарбута ўяўляюць значны крок наперад у параўнанні з тамісцка-арыстоцелеўскімі ідэямі пра душу перыяду панавання схаластыкі.

У вырашэнні пытання дачынення душы і цела, іх уласцівасцей К. Нарбут знаходзіўся на дуалістычных пазіцыях. Ён лічыў чалавечыя душы істотамі духоўнымі і несмяротнымі, створанымі богам. Але пры гэтым выступаў супраць тых, «якія сцвярджаюць, што душы з адных у іншыя целы пераходзяць» [Narbutt 1771: t. XIII], а таксама супраць Г. Лейбніца і Х. Вольфа, якія лічылі, што «душы ўсіх людзей былі адначасова створаны ў Адаме, першым нашым прабацьку» [Narbutt 1771: t. XIII]. Дух, на думку К. Нарбута, – гэта субстанцыя, якая не складаецца з частак, надзеленая розумам і воляй. «Душа наша, – заўважае ён, – настолькі вольная ў сваіх асаблівых (спецыфічных) справах, што ніякай ні ўнутранай неабходнасцю да дзеянняў, ні вонкавым прымусам не сціснутая...» [Narbutt 1771: t. XV]. З яго разваг вынікае выснова, што душа і цела – гэта розныя, незалежныя адна ад адной субстанцыі. У той жа час К. Нарбут саслізгвае на кампрамісныя пазіцыі, заяўляючы, што «вельмі цесна душа з целам звязаныя да таго часу, пакуль жыве чалавек» [Narbutt 1771: t. XIV]. Меркаванне аб пераходзе душы ад чалавека пасля яго смерці да іншага чалавека ён лічыць няісцінным, памылковым. З меркаваннем Х. Вольфа, які абгрунтоўвае сваім вучэннем першародны грэх усяго чалавечага роду, К. Нарбут не згаджаецца. Ён кажа, што зразумець, якім чынам гэтыя душы маглі зграшыць, калі яны не былі ў стане яснага разумення прадметаў, ніхто не можа [Narbutt 1771: t. XIII]. К. Нарбут не падзяляе меркаванне Г. Лейбніца, Х. Вольфа, а таксама схаластаў пра спосаб сувязі душы з целам. Ён спрабуе даць свае тлумачэнні і як бы вобмацкам адгадвае цесную сувязь мыслення, свядомасці з органамі пачуццяў чалавека, іх узаемазалежнасць, але далей не ідзе.

«Усе філосафы, – піша далей К. Нарбут, – паслядоўнікі Піфагора і Эпікура, мелі ўяўленне пра душу і цела як чалавека, так і жывёл. Схаласты ж лічылі, што матэрыяльная душа жывёл можа памятаць і пазнаваць толькі тое, што мае дачыненне да цэлага. Такое меркаванне існавала да Дэкарта» [Narbutt 1771: t. XVI]. Дэкарт жа лічыў жывёл аўтаматамі, пазбаўленымі якіх-небудзь разумовых здольнасцей, а іх дзеянні ён тлумачыў законамі механікі. У супрацьлегласць Р. Дэкарту К. Нарбут лічыў, што «душы жывёл не матэрыяльныя і надзелены пазнаннем тых прадметаў, якія ўздзейнічаюць на іх пачуцці, аднак агульнага, выразнага ўяўлення, высновы адпаведна мець не могуць, бо гэтым валодаюць толькі духоўныя істоты..., якія надзелены воляй і розумам» [Narbutt 1771: t. XVI].

К. Нарбут да таго ж меркаваў, што душы жывёл не маюць ні розуму, ні волі, і для іх ісціна недасягальная. Дасягненне ісціны ўласціва толькі істотам, надзеленым розумам і воляй, г. зн., людзям. Прызнанне ж душы існасцю непадзельнай, самастойнай і не залежнай ад цела сведчыла пра дуалізм мысляра. Такім чынам, зыходнай канцэпцыяй дэізму ў пытанні душы і цела з'яўляецца дуалізм. Канкрэтныя філасофскія высновы з гэтай тэорыі прыводзілі да фактычнай замены тэзіса аб незалежнасці душы [ад] цела (іх дуалізму) тэзісам аб іх цесным узаемадзеянні, што па сутнасці азначала адмову ад ідэі нематэрыяльнасці душы і прывяло пасля да крушэння дуалізму і пераходу да ідэі адзінства свету.

2.2.3. Некаторыя пытанні фармальнай логікі

У 1769 г. у Вільні выйшла з друку «Логіка ...» Казіміра Нарбута. Тое, што яна ў арыгінале была напісана на польскай мове, зрабіла яе даступнай шырокім слаям грамадства. Мяркуючы па змесце кнігі, аўтар не ставіў перад сабой мэты выкласці ў ёй толькі праблемы фармальнай логікі. Нарбут прыцягнуў сюды матэрыял па псіхалогіі, тэорыі пазнання, філасофіі. У яе ён уключыў пытанні і метады навучання і выхавання моладзі, развагі педагагічнага, псіхалагічнага і маральнага характару, высвятленне прыроды лагічных памылак, праблемы пошуку ісціны і шэраг іншых. Усё гэта ён рабіў, на наш погляд, наўмысна, каб супрацьпаставіць ідэі новай філасофіі, якія зжылі з сябе каноны схаластычнай логікі і філасофіі. Бо «Логіка ...» К. Нарбута пісалася для шырокіх слаёў грамадства, то ён, натуральна, імкнуўся наблізіць яе да жыцця. У гэтым сэнсе

твор адыграў станоўчую ролю. Сведчаннем яе практычнага значэння можа служыць і тое, што крыху больш чым за дваццацігадовы перыяд кніга Нарбута перавыдавалася тры разы. Яна з'яўлялася падручнікам піярскіх і іншых школ у Беларусі і Літве як да стварэння Адукацыйнай камісіі ў 1773 г., так і ў перыяд яе дзейнасці. Пра гэта кажуць выказванні вядомага гісторыка Ю. Лукашэвіча, а таксама даныя іншых крыніц [Lukaszewicz 1852: 476; Gizycki 1900: 105]. Вялікай заслугай К. Нарбута таксама з'яўляецца тое, што ён адным з першых у Беларусі і Літве, ды, мабыць, і ва ўсёй Рэчы Паспалітай, распрацаваў, а ў наступных перавыданнях «Логікі...» ўдакладніў філасофскую і лагічную тэрміналогію.

К. Нарбут высока ацаніў ролю логікі ў развіцці ўсіх навук, лічачы, што ўсе іншыя навукі павінны кіравацца логікай. Ён называў яе настаўніцай, адной з асноўных філасофскіх дысцыплін, таму што яна вучыць думаць дакладна і ясна. З вызначэння логікі як навукі відаць, што К. Нарбут пашыраў кола праблем, якімі яна павінна займацца.

Пашырэнне межаў навукі пра законы і формы правільнага мыслення ў перыяд, калі жыў і працаваў К. Нарбут, калі логіка скідала са сваіх плячэй цяжкі груз схаластыкі, на наш погляд, цалкам апраўдана. Чалавечы розум у асобе першых асветнікаў нарэшце змог прыўзняцца і паглядзець на развіццё ўсіх навук. Мысляры гэтага перыяду сваю прагу ведаў, сваё імкненне падзяліцца імі, свае сумневы і пошукі выносілі на суд грамадскасці. Таму і К. Нарбут як адзін з ранніх прадстаўнікоў гэтай эпохі, прыступаючы да напісання свайго першага твора, не мог спыніцца на высвятленні толькі праблем фармальнай логікі, а ўключыў у яе і тыя пытанні, якія суседнічалі з імі. Гэта прывяло да таго, што асабліва лагічныя пытанні, г. зн. пытанні фармальнай логікі, апынуліся адсунутымі на задні план, тэорыя ж пазнання, педагогіка, псіхалогія і іншыя апынуліся ўключанымі ў гэтую працу і атрымалі сваё адлюстраванне.

К. Нарбут убачыў у логіцы метад, дзякуючы якому можна найкароткім шляхам дайсці да ісціны. Прыцягненне, аднак, матэрыялу з розных галін ведаў прыводзіла аб'ектыўна да таго, што логіка растваралася ў іх. Хоць у сваёй кнізе К. Нарбут і не змог даць поўнага выкладу праблем фармальнай логікі, ён дасягнуў іншага: даволі грунтоўна азнаёміў навучэнцаў і шырокія колы грамадскасці з многімі важнымі праблемамі, якія падымаліся ім. Нават з кароткага пералічэння пытанняў, уключаных Нарбутам у «Логіку...»,

можна бачыць, што ён вельмі пашырыў яе межы, трактуючы яе не толькі як метад даследавання, метад адшукання ісціны, але і як навуку, якая займаецца вывучэннем духоўных здольнасцей чалавека наогул, гэтым самым аб'ядноўваючы логіку, псіхалогію ў тэорыю пазнання.

Пераказ жа праблем фармальнай логікі К. Нарбут пачынае з вызначэння прадмета логікі ў духу асветніцкага рацыяналізму. «Логіка – гэта навука, якая вучыць таму, як дасягнуць і спазнаць ісціну... або, што адно і тое ж: гэта мастацтва правільнага мыслення» [Narbutt 1769: 18].

Логіка, паводле К. Нарбута, распадаецца на дзве часткі: прыроджаную і тэарэтычную (штучную). Пад прыроджанай логікай ён разумее пазнавальную дзейнасць чалавека, толькі на аснове жыццёвага досведу і здаровага розуму без ведання лагічных правіл. Далей ён прыходзіць да высновы, што і прыроджаная логіка ў сваю чаргу дзеліцца на дзве часткі: чыста прыроджаную і логіку, якая ўзнікае як вынік практычнага мыслення. К. Нарбут, аднак, лічыць, што для дасягнення ісціны недастаткова гэтага віду пазнання, бо сама па сабе прыроджаная логіка не гарантуе атрымання дакладнай ісціны. Сапраўднае ж веданне дасягаецца з дапамогай прымянення тэарэтычнай (штучнай) логікі як завяршальнага, вышэйшага ўзроўню яе. Такім чынам, К. Нарбут значна пашырае межы логікі, уключаючы ў яе многія пытанні тэорыі пазнання [Narbutt 1769: 18–19].

Паколькі логіка з'яўляецца веданнем, або навукай, то найпершы яе абавязак, на думку К. Нарбута, – «даць абгрунтаванне правілам, якія яна прапануе, і паказаць, што яны наш розум прыводзяць да пазнання ісціны» [Narbutt 1769: 20]. К. Нарбут спыняецца і на ўласцівасцях форм чалавечага пазнання, якія выяўляюць пазнавальную функцыю чалавека, актыўны стан псіхікі, або, як ён кажа, на «ўласцівасцях нашай душы» [Narbutt 1769: 21]. Па сутнасці ж ён мае тут на ўвазе формы пачуццёвага і рацыянальнага пазнання. Ён называе: «першае – гэта пачуццёвае ўспрыманне, затым адлюстраванне прадмета ў думках – уяўленне або паняцце; другое – разважанне; трэцяе – выснова (вывядзенне аднаго з іншага)». Для тлумачэння мыслення К. Нарбут уводзіць паняцце «інтэлектуальная дзейнасць душы», г. зн. яе «рацыянальная» здольнасць пазнаваць прадметы [Narbutt 1769: 21].

К. Нарбут коратка закранае і такую форму чалавечага пазнання, як фантазія. Фантазіяй ён называе здольнасць чалавека ствараць

па памяці новыя ўяўленні на аснове атрыманых ім раней. Логіцы К. Нарбут адводзіць вялікае месца ў пазнанні, лічачы, што яна падказвае розуму, як правільна думаць, ствараць меркаванні, а таксама вучыць рабіць высновы, вядзе да пазнання ісціны.

Уяўленні філосаф дзеліць на выразныя і недакладныя: выразныя – гэта тыя, з дапамогай якіх шляхам паказання дастатковай колькасці прыкмет мы, напрыклад, можам лёгка распазнаваць прадмет сярод іншых; недакладныя, калі мы не маем дастатковай колькасці прыкмет для такога распазнавання. «Хто спазнае больш прыкмет у якога-небудзь прадмета, той хутчэй і лепш адрозніць яго ад іншых прадметаў» [Narbutt 1769: 24], – заўважае аўтар. Больш за тое, уяўленні ён дзеліць па поўныя і няпоўныя: поўныя, калі мы ўяўляем прадмет з дапамогай неабходных прыкмет для яго распазнання; няпоўныя – калі мы не маем усіх прыкмет, неабходных для пазнання дадзенага прадмета. Недакладныя і няпоўныя ўяўленні з'яўляюцца прычынай ілжывых меркаванняў, паколькі апошнія ствараюцца шляхам злучэння або падзелу ўяўленняў (паняццяў).

К. Нарбут падзяляе пункт гледжання Р. Дэкарта і яго метад пра яснасць і выразнасць успрымання і ўяўленняў як крытэрыю ісціны. Ён паказвае на яго вялікія заслугі ў філасофіі. «Удасканаленню філасофіі нашага часу, – піша К. Нарбут, – мы па праве абавязаны Картэзію, які першым падзяліў уяўленні на выразныя і ясныя і ўвёў у філасофію спосаб доказаў па выразных і ясных паданнях. Яго прыкладу рушылі ўслед ўсе іншыя філосафы» [Narbutt 1769: 27]. «З дапамогай уяўлення або фантазіі, – піша далей філосаф, – мы можам сабе ўявіць не толькі прадметы ў мінулым, але падзяліць прадмет на часткі, злучыць паміж сабой розныя часткі, і гэта душа называе выдумкай, а ўяўленні... выдуманымі» [Narbutt 1769: 30]. Прычым калі гэтыя ўяўленні паказваюць нам сапраўдны прадмет, то яны называюцца вынаходствам.

Разважаючы пра ўжыванне выдумкі, фантазіі, філосаф спрабуе пазначыць меры засцярогі ад тых непажаданых наступстваў, з якімі чалавек можа сустрэцца, карыстаючыся гэтымі мерамі. Выдумку і фантазію па-рознаму могуць выкарыстоўваць філосафы, мастакі, паэты і г. д. Філосаф, напрыклад, дае месца ім, каб дапамагчы разуменню, а мастакі, паэты, каб надаць сілу ўяўленню.

К. Нарбут спрабуе таксама прасачыць узнікненне паняцця і даць вызначэнне розуму. «Дзеянне душы, піша ён, – якое аб'ядноўвае агульныя прыкметы, уласцівыя многім прадметам, называецца

паняццем, а здольнасць да стварэння паняццяў разам са здольнасцю адрозніваць іх складаюць найбольш высакародную ўласцівасць нашай душы, якая называецца розумам» [Narbutt 1769: 31].

Уяўленні (паняцці) К. Нарбут у залежнасці ад тых адрозненняў, якія спараджаюцца самімі рэчамі, дзеліць на тры асноўныя катэгорыі: адзінкавыя, прыватныя і агульныя. Варта прызнаць, што яго развагі па гэтым пытанні недакладныя, фрагментарныя. Праўда, К. Нарбут спрабуе казаць пра тое, што нашы агульныя ўяўленні пра рэчы, прадметы развіваюцца, пашыраюцца. Некалі «пад паняццем горада мы мелі на ўвазе Вільню, Гродна, Слонім. Зараз жа, навучыўшыся апісваць краіны, разумеем, што яно значна шырэй» [Narbutt 1769: 33]. У выніку разваг К. Нарбут прыходзіць да высновы, што самае «агульнае ўяўленне – гэта тое ж самае, што і паняцце» [Narbutt 1769: 34].

Пераход ад уяўлення да паняцця ў К. Нарбута прасочваецца з вялікімі цяжкасцямі, усё выкладзенае па гэтых пытаннях вельмі адрывачнае, фрагментарнае, няпоўнае. Ён піша: «Падаецца, што прыкметы або ўласцівасці самі вызначаюць прадметы, а таму і апынаецца, што прадметы з іх дапамогай адрозніваюцца і пазнаюцца» [Narbutt 1769: 34]. Прадметы мы адрозніваем тым лепш, чым больш даведаемся прыкмет, якія адрозніваюць іх ад іншых прадметаў.

Уяўленні могуць быць альбо ілжывымі, альбо ісціннымі. На яго думку, ісцінныя яны тады, калі ўяўляюць прадмет з прыкметамі, якія знаходзяцца ў ім, ілжывыя ж, калі ўяўляюць прадмет пры дапамозе прыкмет, якіх у прадмеце няма. К. Нарбут вельмі шмат разважае пра прычыны ісцінных і ілжывых уяўленняў, выказваючы часам вартыя ўвагі меркаванні.

Звычайна мы кажам, заўважае філосаф, што вока бачыць, вуха чуе і г. д., хоць гэта і не так. Вочы, вушы і г. д. толькі атрымліваюць пэўнае ўзбуджэнне, якое даходзіць да мозгу, і толькі душа ў адпаведнасці з узбуджэннем створыць розныя ўяўленні, г. зн. душа адчувае, бачыць прадмет.

Уводзячы сваю «рацыянальную» душу, надаючы ёй апошняе слова ў працэсе пазнання, К. Нарбут канстатуе, што «не лёгка даведацца, якім спосабам органы пачуццяў узбуджаюць душу для ўтварэння ўяўленняў пра прадмет, бо мы нічога не бачым, як душа злучаецца з целам (хоць мы ў досведзе пэўна ведаем, што гэта так), аднак па форме нашых пачуццяў мы пра нешта можам судзіць»

[Narbutt 1769: 40]. Тут жа ён кажа аб пачуццях здаровага і хворага чалавека і пра тое, што органы пачуццяў па-рознаму ўзбуджаюцца і перадаюць у мозг супярэчлівыя (часам самыя супрацьлеглыя) узбуджэнні, якія і з'яўляюцца ў канчатковым выніку прычынамі ілжывых уяўленняў. Каб пазбегнуць памылак, трэба заўсёды ўлічваць стан органаў пачуццяў, размяшчэнне прадметаў (далёка, блізка) і спосабы ўзбуджэння органаў пачуццяў. Пазбегнуць ілжывых уяўленняў можна, падкрэслівае аўтар, калі мы адначасова будзем карыстацца некалькімі органамі пачуццяў, таму што «тое, што можа быць утоена для аднаго органа пачуццяў, будзе адкрыта для іншага... для гэтага таксама вынайдзеныя розныя інструменты (прылады)» [Narbutt 1769: 42], якія аказваюць дапамогу органам пачуццяў.

К. Нарбут спрабуе разглядаць агульныя ўяўленні (паняцці) ва ўзаемасувязі са словамі, з мовай, а дакладней мысленне ў адзінстве з мовай. «Паколькі ўяўленні (паняцці) бываюць выразныя і недакладныя, то і словы павінны быць адпаведна такімі, таму што з іх дапамогай мы перадаем нашы думкі» [Narbutt 1769: 43]. Словы з'яўляюцца сродкам перадачы думак, таму варта карыстацца выразнымі, пэўнымі словамі. Калі ж апошнія будуць невыразнымі, то мы не зможам адэкватна перадаць нашы думкі, дастаткова поўнае і адпаведнае апісанне прадмета, выказанае словамі, і ёсць, па К. Нарбуту, вызначэнне. Для вызначэння прадмета, піша філосаф, патрабуецца пералік уласцівасцей і прыкмет, уласцівых прадмету і дастатковых для таго, каб адрозніць яго ад усіх іншых [Narbutt 1769: 44]. Такім чынам, мэта вызначэння, на думку К. Нарбута, заключаецца ў тым, каб даць усім магчымасць спазнаць прадмет, з непазнанага (незразумелага) зрабіць яго спазнаным (зразуметым). Таму кожны, хто жадае даць азначэнне паняцця аб рэчы, павінен мець дакладнае, усебаковае ўяўленне (паняцце) пра прадмет. У сувязі з гэтым К. Нарбут прыводзіць чатыры правілы вызначэння.

1. Пры вызначэнні прадмета варта пералічваць толькі тыя ўласцівасці, якія неабходныя для таго, каб адрозніць яго ад іншых (не больш і не менш).

2. Уласцівасці прадметаў, якія прыводзяцца пры іх вызначэнні, павінны быць не мінучымі, а сталымі і характэрнымі для іх (прадметаў).

3. Прадмет трэба вызначаць пералікам усіх уласцівасцей роду, да якога ён адносіцца, а таксама відавых адрозненняў.

4. Прадмет не павінен вызначацца праз самога сябе, пры гэтым неабходна пералічваць уласцівасці. Сам прадмет праз самога сябе не можа стаць больш ясным, а можа быць спазнаны толькі праз зразуменне яго ўласцівасцей, якімі ён адрозніваецца ад іншых прадметаў. Тут К. Нарбут апісвае, як трэба вызначаць паняцці. Першае правіла сувымернасці вызначэння патрабуе, каб аб'ём паняцця быў роўны аб'ёму таго, што вызначаецца. Дакладней, паняцці ў выніку вызначэння павінны апынуцца ў дачыненні тоеснасці. Парушэнне гэтага правіла вядзе да памылак [Narbutt 1769: 44–46]. Ёсць у аўтара і другое правіла, якое прад'яўляе да вызначэння вельмі важнае патрабаванне: уласцівасці прадметаў, дзякуючы якім яны вызначаюцца, павінны быць вечнымі, сталымі, г. зн. характэрнымі для гэтых прадметаў. Трэцяе правіла (умова правільнасці вызначэння) у фармальнай логіцы называецца вызначэннем праз радавыя і відавыя адрозненні. Чацвёртае правіла кажа пра тое, што вызначэнне не павінна заключаць у сабе круга, які азначае, што пры фармулёўцы аднаго паняцця мы звяртаемся да іншага паняцця, якое ў сваю чаргу вызначаецца з дапамогай першага. Разнавіднасцю круга ў вызначэнні з'яўляецца таўталогія – памылковае вызначэнне, у якім вызначальнае паняцце паўтарае вызначанае. Вызначэнні ў сціснутым выглядзе выказваюць веды чалавека аб прадмеце, рэчы, з'яўляючыся істотным момантам у іх пазнанні.

Праўда, у аўтара «Логікі...» яшчэ нестае некаторых іншых правілаў. Напрыклад, яснасці вызначэння, г. зн., адсутнасці ўсякай двухсэнсоўнасці, хоць у развагах пра вызначэнні як бы між іншым праслізгваюць такія думкі. Не згадваецца таксама і пра тое, што вызначэнне не павінна быць толькі адмоўным.

Разглядаючы разважанні і іх адрозненні, аўтар дае ім класіфікацыю. Ён правільна кажа, што разважанні звычайна выступаюць у форме прапаноў, якія дзеляцца на сцвярджальныя і адмоўныя. Гэтым самым ён закранае пытанне пра якасць разважання. Для прыкладу ён прыводзіць наступныя прапановы: сумленнасць з'яўляецца вызначальнай уласцівасцю добрага грамадзяніна, мужнасць не паддаецца страху.

Разважанні К. Нарбут дзеліць на дзве катэгорыі: катэгарычныя, якія сцвярджаюць або якія адмаўляюць што-небудзь без усялякіх умоў (напрыклад, чалавек вольны), і ўмоўныя, якія сцвярджаюць або якія адмаўляюць што-небудзь пры пэўнай умове. Пры гэтым ён нагадвае, што ўмова, пры якой мы што-небудзь сцвярджаем або

адмаўляем адносна гэтай справы, не павінна быць ілжывай. На думку К. Нарбута, існуюць таксама меркаванні нявызначаныя (прыклад: карыстанне лекамі дапамагае здароўю), неабходныя і выпадковыя (верагодныя).

Закранаючы колькасныя характарыстыкі разважанняў, аўтар па аналогіі з паняццем дзеліць іх на адзінкавыя, прыватныя і агульныя. «Колькасць разважання вызначаецца, – адзначае К. Нарбут, – шляхам дапасавання слоў: гэты, некаторы, усялякі і г. д.» [Narbutt 1769: 49]. К. Нарбут у сваёй «Логіцы...» выказвае некаторыя думкі пра аб'ём разважання. Прыватныя разважанні ён дзеліць на сцвярджальныя і адмоўныя, коратка закранае мадальнасць (неабходнасць, магчымасць, верагоднасць) разважанняў. Праўда, кажа пра гэта ён літаральна ў некалькіх выразах, не раскрываючы сутнасці праблемы.

Класіфікуючы разважанні, К. Нарбут змешвае паміж сабой дзяленне іх па дачыненні і якасці. Кажучы аб дзяленні разважанняў па мадальнасці, ён згадвае толькі звужэнне магчымасці і неабходнасці, забываючыся на асертарычныя разважанні (г. зн. разважанні пра рэчаіснасць). Спрабуючы выказаць сваё разуменне супярэчлівасці разважанняў, К. Нарбут паказвае на правілы, з дапамогай якіх дакладна пазнаюцца ўзаемавыключальныя (несумяшчальныя) разважанні. Дзякуючы гэтым правілам, піша К. Нарбут, кожны лёгка можа зрабіць выснову. Каб даведацца, ці супярэчлівыя разважанні, трэба агульныя разважанні падзяліць на прыватныя і адзінкавыя, толькі гэтым значна палягчаецца разуменне пытання [Narbutt 1769: 55–56].

Заканамернасці адносін паміж разважаннямі былі, як вядома, устаноўлены яшчэ Арыстоцелем. К. Нарбут выкладае іх не выразна. Больш за тое, у яго нават няма згадкі пра лагічны квадрат, хоць асобныя, адрывістыя развагі на гэты конт маюцца.

Выклад пытанняў фармальнай логікі К. Нарбут завяршае разглядам высновы. «Такое дзеянне душы, – піша аўтар, – якое злучае паміж сабой два разважанні (уяўленні) пра прадмет, ... называецца высновай, вывядзеннем аднаго з іншага, ці вынікам» [Narbutt 1769: 56]. Спосаб высновы, вывядзення аднаго з іншага, працягвае ён, называецца сілагізмам. Для таго каб сілагізм даваў сапраўдныя высновы, неабходна, па К. Нарбуту, выконваць наступныя правілы.

1. У склад сілагізму павінны ўваходзіць толькі тры ўяўленні (паняцці) пра прадмет. Парушаюць гэтае правіла тыя, якія бяруць

адзін прадмет у падвойным разуменні (значэнні): тады ўжо ў склад сілагізму будуць уваходзіць чатыры розныя паняцці прадмета.

2. Трэцяе паняцце, г. зн. сярэдняе, да якога адносяцца два іншых, не павінна ўваходзіць у выснову, бо яно злучае або падзяляе два паняцці. Такім чынам, трэцяе паняцце, або сярэдняе, не можа мець месца ў выснове (вывадзе) [Narbutt 1769: 56]. Гэтыя развагі К. Нарбута варта разумець, відавочна, так: сярэдні тэрмін у сілагізмах не ўваходзіць у выснову. Пры гэтым мысляр правільна падкрэслівае, што для сапраўднага вываду важна і размеркаванне тэрмінаў, г. зн. «каб выснова стала магчымай, сярэдні тэрмін павінен быць размеркаваны, па меншай меры, у адной з пасылак» [Асмус 1947: 167] (большай ці меншай). Але ўжо з гэтага відаць, што аўтар «Логікі...» не вельмі строга прытрымліваецца фармулёвак правілаў у традыцыйнай, фармальнай логіцы, часам па-свойму выкладаючы сэнс правіла або закону.

3. «Выснова сілагізму павінна быць такая, якой з'яўляецца больш нізкая частка сілагізму. Ёю ж з'яўляюцца сказы адмоўныя, адзінкавыя і прыватныя » [Narbutt 1769: 56–57].

4. «З двух прыватных разважанняў нельга зрабіць высновы» [Narbutt 1769: 57]. Дакладней, з дзвюх прыватных пасылак ні па якой фігуры сілагізму нельга атрымаць правільны вывад.

З усяго выкладзенага аўтарам вынікае, што ён разглядаў не ўсе агульныя правілы сілагізму, а выбіраў з іх толькі тыя, якія, на яго думку, важныя для атрымання правільных высноў у сілагізмах.

Як бы падагульняючы ўсё, К. Нарбут мімаходзь згадвае, што выснова не абмяжоўваецца сілагізмам, бо сілагізм – гэта толькі частка ўсіх відаў высновы, але далей гэтага не ідзе, калі не лічыць, што некаторыя з несілагістычных высноў (аналогію, гіпотэзу) ён мелькам толькі згадвае. Гэтым, па сутнасці, К. Нарбут і завяршае пераказ фармальнай логікі.

Аналіз фармальна-лагічных пытанняў у кнізе К. Нарбута «Логіка...» дазваляе зрабіць некаторыя высновы: многія праблемы ўласна фармальнай логікі выкладзены ў ёй не дастаткова глыбока, фрагментарна. Непрыязнасць да схаластыкі прывяла К. Нарбута да таго, што, адкідаючы многія развагі схаластычнай логікі, ён, не заўважаючы таго, абышоў важныя і неабходныя для разумення логікі як навукі раздзелы. Трактоўка некаторых пытанняў фармальнай логікі апынулася невыразнай, не глыбокай, а шматлікія праблемы і зусім не закраналіся. Так, у кнізе ён не дае асобнага разбору

асноўных законаў фармальнай логікі – тоеснасці, супярэчнасці, выключанага трэцяга і дастатковай падставы, няма таксама поўнага ўяўлення пра структуру сілагізму, усе яго правілы, фігуры і г. д. К. Нарбут не ўлічвае таго, што высновы па другой фігуры не могуць быць станоўчымі, часам няўдала падбірае прыклады.

Гэта некалькі апраўдваецца часам напісання кнігі – пераходным перыядам ад схаластыкі да ранняга Асветніцтва ў Беларусі і Літве. Адмаўленне модусу сілагістыкі было ў той час сінонімам навізны, прагрэсіўнасці, свайго роду адмовай ад схаластычнай метадалогіі. К. Нарбут не адважыўся ісці традыцыйным шляхам у выкладзе пытанняў фармальнай логікі. Аднак адступленне ад традыцыйнага шляху не выцякала, на наш погляд, з жадання пабудаваць нейкую сваю асаблівую сістэму. Гэта было ўсяго толькі данінай часу. Можна назваць імёны аўтараў падручнікаў логікі таго перыяду, якія таксама адмаўляліся ад традыцыйнай трактоўкі фармальна лагічных праблем толькі з-за непрыязнасці да схаластычнай логікі, дзе гэтым пытанням надавалася шмат увагі.

Такое стаўленне да выкладу законаў і формаў мыслення таксама, на наш погляд, не выпадкова. Філасофія эпохі Асветніцтва зараджалася як практычная філасофія, а логіка (перш за ўсё фармальная) адсоўвалася на другі план, нават прызнавалася часткай псіхалогіі, па сутнасці, станавілася псіхалогіяй пазнання, ставіла сваёй мэтай даць ёй кірунак яснага мыслення. І гэта цалкам зразумела, калі ўлічваць, што многія раннія прадстаўнікі эпохі Асветніцтва лічылі фармальную, маючы на ўвазе тамісцка-арыстоцелеўскую, логіку пустым жанглёрствам, штучным прадуктам, чужым прыродзе чалавечага мыслення.

«Логіка...» К. Нарбута – твор, у якім яшчэ можна заўважыць розныя, часам супярэчлівыя ідэі, павевы і ўплывы. Маюцца ў ёй і запазычанні ў іншых аўтараў (Х. Вольфа, А. Вернэя, А. Генуэнскага). Аднак тэндэнцыі асветніцтва К. Нарбута не змяшчаліся ў рамках вальфіянства або ў іншай якой-небудзь філасофскай сістэме. Цэнтр цяжару «Логікі...», асабліва яе другой часткі, перасунуўся ў бок псіхалогіі і тэорыі пазнання, што не з'яўлялася характэрным для Х. Вольфа. Для рэалізацыі сваіх мэтаў К. Нарбут часта карыстаўся меркаваннямі мысляроў, якія яму прадстаўляліся больш слушнымі, ісціннымі, што не магло не ўносіць элементаў эклектыкі (часам значных) у яго погляды на свет, працэс пазнання і, у прыватнасці, на логіку як навуку.

«Логіка...» К. Нарбута несла ў сабе і адгалоскі картэзіянскай логікі, адбіткі таго перыяду, у якім яна паўстала. Яна, натуральна, мела як вартасці (некаторую арыгінальнасць, свежасць, была больш даступнай), так і недахопы (сляды эклектызму, пэўны налёт схаластыкі), якія яна падзяляла са сваім часам, была вядомай данінай яму.

2.2.4. Гісторыка-філасофскія пытанні

Адна з заслуг К. Нарбута заключаецца ў тым, што ён адным з першых у Беларусі і Літве, ды, мабыць, і ва ўсёй Рэчы Паспалітай, зрабіў спробу абагульніць развіццё філасофскай думкі, пачынаючы са старажытнасці.

Уся гісторыя развіцця філасофіі ў яго даследаваннях дзеліцца на тры перыяды: старажытны, сярэднявечны і новы. Да старажытнага адносіцца філасофія патрыярхаў, старажытных грэкаў, а таксама народаў, якія стаяць на нізкім узроўні развіцця культуры; да сярэднявечнага – арабская, філасофія перыпатэтыкаў (школьная, схаластычная). Новую філасофію К. Нарбут называе без указання яе часовых межаў [Narbutt 1769: 7].

Пачынаючы аналіз філасофіі патрыярхаў, К. Нарбут паказваў, што гэтая філасофія адносіцца больш да законаў этычнай прыроды і законаў кіравання.

Разглядаючы старажытную філасофію ўсходніх народаў, К. Нарбут падзяліў яе ў сваю чаргу на наступныя чатыры перыяды: халдзейскі, персідскі, егіпецкі і кітайскі. Прадстаўніком першага ён называе Зароастра (Заратуштра), які жыў у першых дзесяцігоддзях VI ст. да н. э. Халдзеі, адзначае К. Нарбут, лічылі, што свет вечны, што ён не мае пачатку. Асабліва спыняецца ён на персідскіх чараўніках і іх вучэнні, вылучаючы сярод іх Астанеса і Гістаспеса.

Развіццё філасофскай думкі ў егіпецкі перыяд К. Нарбут звязвае з Меркурыем Трысмегістусам, прыпісваючы яму нават складанне кніг, у той час як на самай справе гэта быў усяго толькі міфічны вобраз (у рымлян ён называўся Меркурыем, у грэкаў – Гермесам).

Кітайскі перыяд у развіцці філасофіі выкладаецца К. Нарбутам вельмі коратка. Усю кітайскую філасофію, у тым ліку Канфуцыя (551–479 гг. да н. э.), ён абвінавачвае ў атэізме.

Разгляд грэчаскай філасофіі К. Нарбут пачынае са згадкі пра сем грэчаскіх мудрацоў. Затым паказвае на Гамера (IX–VIII да н. э.)

і Гесіёда (VII ст. да н. э.), лічачы, што яны «ў сваіх творах высунулі значныя доказы філасофіі нораваў» [Narbutt 1769: 9]. Апроч таго, К. Нарбут прыходзіць да высновы, што ў грэчаскай філасофіі існавала шмат сект, школ, называе імёны настаўнікаў гэтых школ.

Кіраўніком іянійскай школы, на яго думку, быў Фалес з Мілета (624–547 гг. да н. э.). Ён добра ведаў астраномію, фізіку, земляробства, геадэзію, з'яўляўся прыхільнікам прычыннага тлумачэння свету. Не зусім правільнае, на наш погляд, сцверджанне аўтара «Логікі...» аб тым, што нібыта Фалес «пісаў пра бессмяротнасць душы [Narbutt 1769: 10]. Больш за тое, нам яшчэ і цяпер не зусім дакладна вядома, ці пісаў ён наогул, таму што з наяўных крыніц нельга зрабіць гэтай высновы.

Піфагора (каля 580 – 500 гг. да н. э.) аўтар кнігі называе кіраўніком італійскай школы, паказваючы, што ён быў стваральнікам сістэмы, якая абапіраецца на паняцце ліку, з'яўляўся прыхільнікам строгіх этычных прынцыпаў і прынцыпаў навучання.

На вяршыні грэчаскай філасофіі К. Нарбут ставіць Сакрата (469–399 гг. да н. э.). Звяртае ўвагу перш за ўсё на тое, што ён займаўся маральнай філасофіяй, змагаўся з сафістамі. З вучняў яго К. Нарбут называе Платона, сафіста Эўкліда з Мегара і Арысціпа з Кірэнаікі, які выкладаў філасофію нораваў. Тут жа К. Нарбут згадвае Сакрата як аўтара шэрага твораў. Такое меркаванне К. Нарбута памылковае, пра вучэнне Сакрата вядома толькі з вучэння Платона, Ксенафонта Афінскага і іншых яго вучняў; свае погляды ён не выкладаў у пісьмовай форме, а распаўсюджваў іх у вусных гутарках або спрэчках.

Асаблівае месца адводзіць К. Нарбут Арыстоцелю – чалавеку праніклівага розуму. Шмат разважае пра лёс яго твораў, без усялякага тлумачэння называе прынятыя ім паняцці «канцэпцыя бажаства», «матэрыя» і «форма» як першаснае ў працэсе фарміравання ўяўленняў пра з'явы рэчаіснасці. Не раскрывае таксама і асноўных арыстоцелеўскіх тэзісаў.

У творы К. Нарбута мы сустракаем і такія імёны, як Зянон з Кіціёна (336–264 гг. да н. э.), заснавальнік школы стоікаў, Зянон з Элеі (490–430 гг. да н. э.), Эпікур (341–270 гг. да н. э.). Пры гэтым К. Нарбут заўважае, што нібыта Эпікур хацеў выправіць філасофію Зянона Элейскага. Памылкова, на наш погляд, ён аб'яўляе каноніку Эпікура (менавіта яго логіку) як змест усёй філасофіі гэтага найслыннага мысляра старажытнасці. Згадваючы ў «Логіцы...» пра

атамізм і некаторыя іншыя прыватнасці з філасофскай спадчыны Эпікура, ён неабгрунтавана забываецца на яго этыку. Гэты доўгі пералік старажытных філосафаў К. Нарбут заканчвае скептыкам Піронам (каля 365 – 275 гг. да н. э.), які, па словах К. Нарбута, вучыў, што мы нічога ведаць не можам, няма нічога пэўнага: ці існуем мы, ці жывём, ва ўсім сумняваўся [Narbutt 1769: 14].

Яшчэ менш звестак прыводзіць аўтар пра філасофію сярэдніх вякоў. Такое стаўленне да сярэднявечнай філасофіі можна растлумачыць непрыязнасцю К. Нарбута да схаластыкі (перыпатэтычнай, школьнай філасофіі). На яго думку, ва «ўсіх школах сярэднявечча навучалі філасофіі Арыстоцеля» [Narbutt 1769: 14], якая была грунтоўна перапрацаваная сярэднявечнымі філосафамі і бараніла інтарэсы каталіцкай царквы. Але К. Нарбут на гэтым як бы спыняецца і гэтым самым дапаўняе тыповыя для свайго часу памылкі пра тое, што схаластыка – гэта арыстоцелізм сярэднявечча, а сярэднявечная філасофія – гэта схаластыка.

Але ж схаластычная філасофія – гэта не толькі арыстоцелізм, абноўлены Тамашам Аквінскім, гэта і адроджаны неаплатанізм, філасофія Аўгустына, містыка XII–XIV стст. і іншыя адроджаныя плыні старажытнасці. К. Нарбут не здолеў падняцца да разумення гэтага. Ён дзеліць сярэднявечную філасофію на арабскую і школьную. Першую ён чамусьці амаль не аналізаваў, а прыкрасць, з якой ён ставіўся да схаластыкі, не дазволіла яму зрабіць правільнага яе тлумачэння.

Пра Арыстоцеля, піша К. Нарбут, Еўропа даведалася ад арабаў, якія, захапіўшы Іспанію, стварылі там свае школы і ўніверсітэты. І толькі пасля гэтага многія сачыненні Арыстоцеля былі перакладзены з арабскай на лацінскую мову і сталі пасля вядомымі ўсёй Еўропе. Філасофія перыпатэтыкаў, перапрацаваная філосафамі сярэднявечча (г. зн. схаластычная), ціхамірна панавала ў Еўропе да канца XV ст., калі яна, нарэшце, падлегла крытыцы некаторымі навукоўцамі і філосафамі эпохі Адраджэння, а ў далейшым і Новага часу.

Прыгадванне К. Нарбутам такіх вядомых мысляроў эпохі Адраджэння, як Л. Вала (1407–1457 гг.), італьянскі гуманіст, які змагаўся супраць схаластычнай логікі і царкоўнага аўтарытэту; галандзец Р. Агрыкола (каля 1443 – 1485 гг.), прадстаўнік паўночна-еўрапейскага гуманізму, таксама які выступаў супраць схаластыкі за свабоднае развіццё навуковай думкі; Л. Вівес (1492–1540 гг.), прагрэсіўны

іспанскі мысляр, філосаф, вучоны і педагог; змагар супраць схаластыкі П. Раме (1515–1572 гг.) яшчэ раз пацвярджае яго непрыязнасць да схаластыкі, сведчыць пра пастаянную барацьбу з ёй. Услед за імі ён называе і такіх мысляроў, як Бэкан Веруламскі, Кампанела, П. Гасэндзі і інш. [Narbutt 1769: 15].

К. Нарбут прыводзіць шмат даных, якія характарызуюць прыродазнаўцаў Новага часу, і называе іх імёны. Так, ён піша, што англійскі даследчык У. Гарві (1578–1657 гг.) адкрыў з'яву кровазвароту, галандскі матэматык і фізік Дрэбель і англічанін Гук вынайшлі мікраскоп, Галілей вынайшаў тэлескоп, з дапамогай якога адкрыў спадарожнікі Юпітэра, французскі астраном Ж. Касіні (1677–1756 гг.) і галандзец Х. Гюйгенс (1629–1695 гг.) адкрылі спадарожнікі Сатурна, плямы на Сонцы выявіў Шэйнер (1575–1650 гг.) [Narbutt 1769: 16], Гверыіх і Бойль сканструявалі пнеўматычную машыну, Тарычэлі – барометр. Даволі шмат кажа К. Нарбут пра Г. Галілея і І. Ньютана. З філосафаў Новага часу ён называе Р. Дэкарта, Т. Гобса, Б. Спінозу і Х. Вольфа. Пра Р. Дэкарта ён адзываўся вельмі пахвальна. Прызнаючы яго вялікія заслугі, К. Нарбут паказваў, што яму «мы абавязаны аддаць належнае за ўдасканаленне філасофіі нашага стагоддзя» [Narbutt 1769: 27, 34], за тое, што гэты філосаф першым адкрыў новы метад доказу з дапамогай ясных і выразных ідэй, адкрыў новыя ісціны ў фізіцы і вынайшаў частку алгебры. Т. Гобса ён называе атэістам і прыхільнікам абсалютызму. Пад уплывам Т. Гобса, на яго думку, знаходзіўся Б. Спіноза. З прыязнасцю ставіцца ён да Х. Вольфа, вернага паслядоўніка Г. Лейбніца [Narbutt 1769: 17], за яго сістэматызацыю асобных частак філасофіі.

Гэты кароткі канспектыўны нарыс К. Нарбута, магчыма, можна лічыць першай распрацоўкай па гісторыі філасофіі ў Беларусі і Літве. Ён змяшчае шмат памылак, недакладнасцей, не поўны, эклектычны. Аўтар не згадвае многіх вядомых філосафаў і, такім чынам, не паказвае іх месца ў гісторыі развіцця філасофскай думкі. Не называе нават такіх мысляроў, як Анаксімандр, Анаксімен, Парменід, Анаксагор, Геракліт, Леўкіп і Дэмакрыт, Кар Лукрэцый, Сенека, Цыцэрон і інш. Забытыя, як нам здаецца не без намеру, і імёны прадстаўнікоў патрыстыкі. К. Нарбут не згадвае нават такіх ідэалістаў Новага часу, як Дж. Берклі і Д. Юм, якія разам з Платонам з'яўляюцца заснавальнікамі сучаснага ідэалізму. У кнізе не ўсюды вытрымана гістарычная паслядоўнасць у паказе тых ці іншых філасофскіх школ. Аднак і тое, што зроблена К. Нарбутам, было,

хоць і невялікім, але крокам наперад у распрацоўцы гісторыі філасофскай думкі ў Беларусі і Літве ў сярэдзіне XVIII ст. Ім зроблена спроба вызваліць філасофію ад схаластычнай напластаванасці, але з гэтай задачай ён не зусім добра справіўся. Яго кампраміснасць, якая з'яўлялася адлюстраваннем грамадскага кампрамісу эпохі, няспеласці грамадскіх адносін, не дазволіла яму да канца пераадолець спецыфічныя для яго часу рысы эклектызму і стварыць больш поўную (са старажытных часоў да сярэдзіны XVIII ст.) паслядоўную карціну развіцця філасофскай думкі.

2.2.5. Прыродазнаўчанавуковыя праблемы

Вучэнне М. Каперніка, нягледзячы на забарону яго царквой у 1616 г., на пачатку другой паловы XVIII ст. у Беларусі і Літве працягвала знаходзіцца ў цэнтры вострай філасофскай барацьбы. Прыхільнікі вучэння М. Каперніка перасследаваліся царквой не столькі за тое, што гэтая навука казала пра зоркі, Сонца і Зямлю, піша вядомы польскі даследчык Б. Сухадольскі, колькі за тое, што гэтае астранамічнае становішча нараджала новы погляд на чалавека на гэтай Зямлі. Царкву больш за ўсё «цікавіла тое, што людзі думалі пра сябе, сваё месца ў свеце» [Суходольский 1973].

Пасля М. Каперніка ў барацьбу з сярэднявечнай схаластыкай уступілі Г. Галілей, І. Кеплер, Р. Дэкарт. Дасягненні Г. Галілея і Р. Дэкарта, а таксама і іх сучаснікаў у галіне фізікі яшчэ не мелі строга навуковай формы, многія паняцці фізікі (паняцці «маса», «інерцыя», «сіла» і інш.) не атрымалі выразнай фармулёўкі. Толькі фізіка І. Ньютана надае гэтым паняццям строгую матэматычную форму. На падставе класічнай механікі была створана метафізічная карціна свету, яна з'яўлялася непараўнальна больш дакладнай, абагульняла праверапыя эксперыментальныя даныя многіх даследчыкаў.

Ньютанаўскае прыродазнаўства ўжо значна адрознівалася ад прыродазнаўства картэзіянскага, хоць яшчэ і не было пануючым у той час у Беларусі і Літве. І ўсё ж у сярэдзіне XVIII ст. фізіка (асабліва механіка) І. Ньютана пачынае паступова пранікаць сюды і выцясняць картэзіянства.

Аднак тэорыя прыцягнення І. Ньютана, якая тлумачыць рух як нябесных, так і наогул усіх матэрыяльных цел, вяла да дэістычнага погляду на свет. Яна навукова тлумачыла толькі захаванне наяўнага

руху планет, але не пачатак гэтага руху. Таму становіцца зразумелым увядзенне І. Ньютанам «першаштуршка-першарухавіка», які, нібы машыну, пусціў Сусвет у ход. Гэтыя погляды пяроймуць і ранія асветнікі ў Беларусі і Літве.

Хоць з другой паловы XVII ст. у еўрапейскай навуцы ўжо зацвердзілася геліяцэнтрычная сістэма свету, картэзіянская фізіка і дынаміка Галілея, у Рэчы Паспалітай у гэты перыяд яшчэ панавалі традыцыйна тэалагічныя і схаластычныя ўяўленні, феадальна-каталіцкая рэакцыя, паслабленне якіх адчувалася, магчыма, толькі ў 60–70-я гады XVIII ст. Прычым гэта адбывалася ў барацьбе з усім новым, што толькі тым ці іншым шляхам пранікала сюды. Аднак развіццё вытворчасці, гандлю, рамёстваў выклікала актывізацыю грамадскага жыцця, развіццё натуральных навук, у якіх меў патрэбу буржуазны грамадскі клас.

Яшчэ будучы педагогам вядомай піярскай школы ў Дамбровіцы (Дубровіца), К. Нарбут як выкладчык матэматыкі выказваў свае думкі пра будову Сусвету, грунтуючыся на перадавых поглядах М. Каперніка, Г. Галілея, І. Ньютана і іншых мысляроў. У рукапісе «Кароткі трактат практычнай касмаграфіі» чытаем, што касмаграфія «грунтуецца на матэматычных асновах і ў сваім вучэнні яна кіруецца гэтымі асновамі...» [Cosmographia 1764: 16]. Касмаграфія ў часы К. Нарбута ўяўляла з сябе сукупнасць кароткіх звестак па астраноміі, у прыватнасці раздзелаў па касмалогіі, геаграфіі, тэалогіі і іншых навуках, бо апошнія яшчэ не былі настолькі развітыя, каб вылучыцца ў самастойную навуку. На выкладзе пытанняў касмаграфіі і спыняецца К. Нарбут.

У першай частцы рукапісу даецца тлумачэнне некаторых пытанняў астраноміі і геаграфіі, прычым у гістарычным аспекце. Гэтыя думкі пасля былі значна паглыблены і выкарыстаны К. Нарбутам пры выданні другой (сумеснай) філасофскай працы ў 1771 г. «Выбраныя меркаванні з філасофіі...» [Narbutt 1771]. Сістэму Сусвету К. Нарбут засноўваў на вучэнні М. Каперніка, Г. Галілея, І. Кеплера і іншых навукоўцаў, поглядаў якіх ён строга прытрымліваўся. Пачынае ён з пытанняў геаграфіі (з дзялення зямнога шара на градусную сетку). Далей аўтар спыняецца на экліптыцы, сузор'ях задыяку, палюсах, экватары, мерыдыянах, тропіках і г. д. [Cosmographia 1764: 16–18].

Другая частка рукапісу прысвечана будове Сусвету. К. Нарбут спыняецца на сістэме свету Пталямея і М. Каперніка. Затым ён

сцісла выказвае сваё меркаванне пра планеты. Планеты, адзначае ён, з'яўляюцца блукаючымі свяціламі, якія атрымалі назву ад грэчаскага слова. Аўтар называе ўсе вядомыя да таго часу планеты: Меркурый, Венеру, Зямлю, Марс, Юпітэр, Сатурн. Зоркі ён падпадзяляе на свяцілы першага і другога класа. Млечны шлях, у яго ўяўленні, – засяроджванне мноства свяцілаў (зорак). Пасля гэтага К. Нарбут больш дэталёва выкладае сістэму Сусвету.

«На думку Пталямея, – піша К. Нарбут, – Зямля з'яўляецца цэнтрам Сусвету. Вакол Зямлі круцяцца Месяц, Меркурый, Венера, Сонца, Марс, Юпітэр, Сатурн, Небасхіл, на якім знаходзяцца нерухомыя свяцілы...» [Cosmographia 1764: 19]. Гэтую сістэму свету пасля дапоўнілі перыпатэтыкі. Аднак, як паказвае К. Нарбут, у сувязі з тым, што з палажэннямі гэтай сістэмы паўстала шмат цяжкасцей, «астраномы пачалі сумнявацца ў праўдападобнасці дадзенай сістэмы і адмаўляцца ад яе» [Cosmographia 1764: 19]. У 1509 г. М. Капернік, ураджэнец г. Торуня, зноў уваскрасіў старажытную філасофскую сістэму і, зыходзячы з сваіх назіранняў і больш правільных тлумачэнняў з'яў прыроды, заснаваў новую сістэму свету, якая характарызуецца наступнымі дадзенымі [Cosmographia 1764: 19]. Сонца знаходзіцца ў цэнтры Сусвету. Вакол Сонца круцяцца па сваіх арбітах Меркурый, Венера, Зямля (вакол Зямлі – Месяц), Марс, Юпітэр (вакол Юпітэра круцяцца чатыры месяцы, як кажа К. Нарбут, якія інакш называюцца спадарожнікамі Юпітэра), Сатурн (вакол яго круцяцца пяць месяцаў, або спадарожнікаў). Затым на вялікай адлегласці размешчаны нерухомыя свяцілы (зоркі), купал неба [Cosmographia 1764: 20].

У наступным раздзеле аўтар выкладае сваё меркаванне адносна арбіт планет, гарызонту, бакоў свету, даўгаты і шыраты, пор года.

Тое, што «Зямля з'яўляецца шарападобнай, – чытаем у рукапісе, – даказваюць розныя назіранні. Па-першае, калі бывае зацьменне Месяца Зямлёй, то яна ўяўляецца нам як шарападобная; па-другое, многія аб'язджаюць на караблях вакол усёй Зямлі» [Cosmographia 1764: 23].

К. Нарбут ведаў, што Зямля не з'яўляецца правільным шарам, а мае палярнае сцісканне. Пра гэта ён пісаў: «З досведу мы ведаем, што вага цел меншая ля экватара, большая ж па канцах Зямлі, г. зн. каля палюсоў паўднёвага і паўночнага. Адсюль мы робім выснову, што фігура Зямлі выпуклая каля экватара і пляскатая з палюсоў» [Narbutt 1771: t. XXI]. Як гэта своечасова і надзённа гучала ў той

час! Прызнаннем шарападобнасці Зямлі К. Нарбут як бы адкідае ўсялякія тлумачэнні аб цыліндрычнай, авальнай і іншых формах Зямлі, якія згадвалі ў гэтым жа рукапісе.

У астраноміі, паводле К. Нарбута, маюцца дакладныя даныя пра рух Зямлі. Тут нам дастаткова будзе адзначыць, што Зямля мае падвоены рух. Па сістэме Каперніка, Зямля рухаецца вакол сваёй уласнай восі. Акрамя таго, Зямля на працягу аднаго года робіць адзін абарот вакол Сонца. Гэты рух ён называе гадавым [Cosmographia 1764: 23].

Апошняя, пятая частка рукапісу прысвячаецца апісанню Сонца. «Штодзённы досвед сведчыць, што Сонцу ўласцівыя такія ж якасці, што і агню» [Cosmographia 1764: 24], – піша К. Нарбут. Затым ён спыняецца на пытанні адлегласці ад Зямлі да Сонца. Гэту адлегласць ён вызначае ў мілях. Не забывае ён таксама згадаць і пра тое, што Сонца ў адпаведнасці з сістэмай М. Каперніка круціцца вакол сваёй уласнай восі. Такая выснова не галаслоўная, а, як адзначае К. Нарбут, даказана на падставе досведу, таму што дакладнымі назіраннямі пры дапамозе тэлескопаў былі выяўленыя на Сонцы плямы, якія рэгулярна знікаюць, а праз 27 з лішнім дзён зноў з'яўляюцца [Cosmographia 1764: 24]. Гэта яшчэ раз пацвярджае, што К. Нарбут стаяў на ўзроўні дасягненняў прыродазнаўства свайго часу. Прыведзенае ім выказванне – высновы вялікага Галілеа Галілея, якія ён і выкарыстоўвае ў сваёй лекцыі. Святло – гэта матэрыя, якая нічым не адрозніваецца ад агню, піша К. Нарбут у другім сваім творы, гэта дробныя часціцы, якія выпускаюцца святлівым целам, якія даходзяць да нас. Страх, што Сонца можа моцна зменшыцца ад таго, што выпускае матэрыю, адзначае К. Нарбут, здымаецца тым, што гэтыя часціцы настолькі малыя, што нават цяжка ўявіць. З прыведзеных выказванняў мысляра ясна, што ён прытрымліваецца поглядаў І. Ньютана адносна прыроды святла, падзяляючы яго ўяўленне пра святло як асаблівыя, вельмі малыя матэрыяльныя часціцы (карпускулы, як іх называў І. Ньютан). К. Нарбут і ў оптыцы (у пытаннях адлюстравання і пераламлення святла) ішоў за ім, заяўляючы, што пры пераламленні святло падзяляецца на прамяні розных колераў. Ён тлумачыў і з'яўленне вясёлкі. «Промні святла, – пісаў ён, – сустракаючы на сваім шляху перашкоду, праз якую не могуць прайсці, адбіваюцца ад яе пад тым жа вуглом, з якім яны падаюць на гэты прадмет» [Narbutt 1771: tt. XLIV, XLVI]. Зыходзячы са спосабу адлюстравання сонечных

прамянёў, можна лёгка зразумець, як з'яўляецца вясёлка. «Так як мы сцвярджаем, што сонечныя промні, праходзячы праз кроплі дажджу, пераламляюцца і падзяляюцца (распадаюцца), то адлюстраваныя затым ад аблокаў паказваюць розныя колеры» [Narbutt 1771: t. XLVIII]. Пацвярджаюць гэта назіранні каля фантана. Калі глядзець з процілеглага ад Сонца боку на ўзнятыя бруі вады, то можна бачыць такую ж вясёлку, з тымі ж колерамі, што і натуральная [Narbutt 1771: t. XLVIII].

У далейшым, удакладняючы свае погляды, К. Нарбут тлумачыў, што ўсе з'явы ў Сусвеце адбываюцца без умяшання бога, натуральным шляхам. «Усе планеты – вялікія і малыя, – заяўляў ён, – цёмныя, не маюць свайго святла і па структуры падобныя да нашай Зямлі» [Narbutt 1771: t. LXXI]. Гэтай сваёй заявай ён выбівае глебу з-пад ног царкоўнікаў, заяўляючы, што ўсе планеты Сонечнай сістэмы аднаго і таго ж паходжання, і развенчвае міф пра выключнасць Зямлі як цэнтра Сусвету. «Каметы, – казаў ён, – не з'яўляюцца свяціламі, запаленымі ў паветры, але яны таго ж паходжання, што і планеты, і рэгулярна круцяцца, як і ўсе планеты» [Narbutt 1771: t. LXXII]. У зносцы да гэтага тэзіса ён згадвае, што ў старажытныя часы з'яўленне каметы было прадвесцем рознага роду бедстваў, але адкрыцці «сучасных астраномаў Ціха Браге, Гевелія, Касіні і іншых вызвалілі нас ад гэтага страху» [Narbutt 1771: t. LXXII], былі разлічаны нават арбіты, па якіх круцяцца каметы. К. Нарбут спасылаецца на высновы І. Ньютана пра тое, што камета, за якой у 1680 г. назіралі астраномы, ўпадзе некалі на Сонца. Паміраючы і падаючы, каметы, на думку К. Нарбута, павялічваюць матэрыю Сонца і зорак. У старажытныя часы з'яўленне асабліва яркіх камет было прадвесцем рознага роду бедстваў, няшчасцяў. К. Нарбут, грунтуючыся на даных навукоўцаў-астраномаў, абвяргае выдумкі астролагаў. Каментуючы гэтыя даныя, К. Нарбут выступае супраць усіх, хто абсалютызаваў сцвярджэнне царквы і старажытных мысляроў, напрыклад пра адрозненні нябеснай і зямной матэрыі. Для абвяржэння гэтых думак ён абагульняе назіранні навукоўцаў-прыродазнаўцаў Новага часу і робіць правільныя высновы пра адзінства структуры планет, камет і іншых святілаў Сусвету, аб'ектыўна адстойваючы тым самым матэрыялістычныя пазіцыі, якія фарміраваліся навуковай касмагоніяй.

Апісанне сістэмы Пталямея, кажа К. Нарбут, паказвае ненадзейнасць ісціны, паколькі яна ўводзіць столькі новых правілаў і выклю-

чэнняў, колькі можа быць абставін. Усё гэта супярэчыць назіранням, доказам і дбайнаму разгляду гэтага розумам [Narbutt 1771: t. LXXIII].

Пра абарачэнне Зямлі вакол Сонца гаварылі нават старажытныя філосафы Ніцэцій з Сіракуз, Філалай, Арыстарх. Але язычніцкія забабоны не давалі распаўсюджвацца гэтым меркаванням. За вучэннем жа «Каперніка, – піша К. Нарбут, – адразу... сталі ісці амаль усе філосафы і астраномы, і таму ўжо Кеплер мог заявіць, што і ў яго эпоху найвялікшыя філосафы і астраномы пачалі прытрымлівацца яго (Каперніка. – *У. Д.*) поглядаў» [Narbutt 1771: t. LXXIV].

Яшчэ ў сярэдзіне 60-х гадоў XVIII ст. К. Нарбут лічыў сістэму М. Каперніка самай дакладнай з усіх названых ім, а ў далейшым, у 1771 г., змог прама заявіць пра поўнае прызнанне геліяцэнтрызму. Калі яго папярэднікі, у прыватнасці Б. Дабшэвіч і некаторыя іншыя, у цэлым прызнавалі вучэнне М. Каперніка як «гіпотэзу», якая ўдала ўзгадняецца з данымі назіранняў, а сістэму Ціха Браге, лічылі яны, лепей абараняць як тэорыю, паколькі яна больш адпавядае Святому Пісанню, то К. Нарбут ужо ў самым пачатку 70-х гадоў XVIII ст. прама пісаў пра тое, што «размяшчэнне планет і іх аабрачэнне, прапанаваныя Пталямеем разам з такім жа вучэннем Ціха (Ціха Браге. – *У. Д.*) як супярэчлівае законам механікі і доказам фізікі, мы не прымаем». І далей: «Мы ж даказваем, што навука (сістэма) Каперніка вельмі добра ўзгадняецца з законамі фізікі і астранамічнымі назіраннямі» [Narbutt 1771: t. LXXIII–LXXIV]. Больш за тое, К. Нарбут ужо значна больш кажа пра фізіку і механіку І. Ньютана, пра закон сусветнага прыцягнення і, зыходзячы з вучэння англійскага фізіка, тлумачыць шэраг натуральных з'яў. У К. Нарбута да гэтага часу выяўляецца імкненне збліжэння філасофіі з натуральнымі навукамі.

Не забываецца К. Нарбут і на спадарожнік нашай планеты – Месяц. «Цені, якія назіраюцца на Месяцы і са зменай асветленасці мяняюць сваё месца, як і няроўнасць па краях Месяца і перарыўнасць святла ў вельмі многіх месцах, з'яўляюцца доказамі таго, што паверхня Месяца, гэтак жа, як і нашай Зямлі, багатая гарамі, западзінамі, марамі» [Narbutt 1771: t. LXX]. Больш за тое, піша К. Нарбут, астраномы нават вымяраюць вышыню некаторых месяцовых гор і паказваюць на метады вымярэння іншых месяцовых гор. Спасылаючыся на назіранні Я. Гевелія, К. Нарбут прыходзіць да высновы, што і Месяц абарачаецца вакол сваёй восі, але заўсёды так, што звернуты адным бокам да Зямлі.

Раўнавагу, якую планеты захоўваюць пры сваім абарачэнні па эліпсе вакол Сонца, К. Нарбут тлумачыць злучэннем сіл прыцягнення і адштурхоўвання. «Паводле Кеплера, усе планеты абарачаюцца вакол Сонца па эліпсе вялікім ці меншым. Таму кожная планета сваім цяжарам імкнецца да Сонца, а сіла, якая вынікае з штуршка, замацоўвае яе па вызначанай адлегласці. Тое ж самае датычыць і Месяца, які імкнецца да цэнтра Зямлі, і тых месяцаў (спадарожнікаў. – *У. Д.*), якія вакол Юпітэра і Сатурна абарачаюцца» [Narbutt 1771: t. IXXV].

Як і Ньютан, К. Нарбут прызнаваў, што Сусвет, падобна гадзіннікавому пусціў у ход бог. Бог, аднак, як гэта пацвярджаецца ўсім ходам разваг К. Нарбута, не ўмешваецца ў далейшым у справы яго, г. зн., яна цалкам падпарадкоўваецца сваім законам.

Вучэнне К. Нарбута пра рух у цэлым дэістычнае. Філосаф абмяжоўвае бога актам тварэння прыроды і яе руху. У далейшым, на яго думку, прырода існуе на сваёй уласнай аснове і рухаецца па сваіх законах. Гэта ішло ўразрэз, супярэчыла сцверджанням царквы і таму, пра што ён сам раней казаў, – пра нязменнасць усяго створанага Богам.

К. Нарбут выкарыстоўвае даныя сучаснага яму прыродазнаўства для таго, каб паказаць, што і нябёсы схільныя да змен: на Сонцы з'яўляюцца і знікаюць плямы, знікаюць старыя і з'яўляюцца новыя зоркі, каметы. Спасылаючыся на даследчыкаў, К. Нарбут прадказвае гібель некаторых камет, якія ўпадуць на Сонца. К. Нарбут таксама кажа пра сувязь і адзінства зямнога і нябеснага, пра ўплыў (прыцягненне) Сонца і Месяца на працэсы, якія адбываюцца на Зямлі (на прылівы і адлівы), пра ўзаемадзеянні планет, камет і Зямлі.

Прылівы і адлівы К. Нарбут таксама тлумачыць з дапамогай законаў фізікі, кажа пра нераўнамернасці ў перыядычнасці прыліваў і адліваў на розных марах і акіянах, а таксама азёрах. «Прыбываннe або прылівы марскіх вод і іх адлівы з'яўляюцца, – адзначае К. Нарбут, – вынікам прыцягнення Сонца і Месяца» [Narbutt 1771: t. LXXVI].

Такім жа натуральным чынам К. Нарбут тлумачыць працэсы, якія адбываюцца ў прыродзе (у атмасферы, на Зямлі): «Пра тое, што электрычная матэрыя распаўсюджана ў паветры і ўтрымліваецца нават у самых вялікіх аблоках, хмарах, добра паказвае вам жалезны стрыжань, зроблены Франклінам» [Narbutt 1771: t. LXXIX]. В. Фран-

клін з дапамогай гэтага стрыжня ўлоўліваў электрычныя разрады перад навальніцай. Калі пачынала зіхацець маланка, на стрыжні паказваліся іскры, і адбываўся трэск, падобны да трэску ў электрычнай машыне. Погляды В. Франкліна на пытанні атмасфернай электрычнасці падзяляў К. Нарбут. Ён каментаваў яго эксперыменты, з'яўляўся прыхільнікам і паслядоўнікам навуковых ідэй прагрэсіўнага амерыканскага навукоўца.

К. Нарбут адмаўляў магчымасць зараджэння жывога з нежывога як самаадвольны, спантанны акт. Праблема жывога таксама разглядаецца К. Нарбутам зыходзячы з эксперыментальных даных самога прыродазнаўства, даследавання прыроды, расліннага і жывёльнага свету, праз адмаўленне звышнатуральных прычын. Марныя патугі школьных філосафаў (схаластаў), адзначаў К. Нарбут, якія спрабуюць даказаць, што дрэвы, хмызнякі і травы без усялякага насення могуць вырастаць па волі лёсу. «Дрэвы, хмызнякі і трава толькі з насення расці могуць, а не з гнілой матэрыі, – пісаў К. Нарбут. Чарвякі, матылі, мухі выводзяцца з свайго насення, – заўважае філосаф, – а не з гнілой матэрыі, як лічылася раней. Усё гэта мы сцвярджаем на падставе вопыту, эксперымента» [Narbutt 1771: tt. LXXXIX, XCIV].

Вось як тлумачыў паходжанне камянёў і металаў К. Нарбут: «Мы сцвярджаем, – пісаў ён, – што камяні ўзнікаюць у зямлі дзякуючы склейванню частак рэчыва. Металы таксама падобным чынам ствараюцца: розныя часткі расплаўленага рэчыва ў зямлі дзякуючы цяплу зямлі пранікаюць у розныя расколіны, змешваюцца паміж сабой і пад моцным ціскам ператвараюцца ў металы» [Narbutt 1771: tt. LXXXVII–LXXXVIII]. Называе прапорцыі вагі золата, ртуці, волава, срэбра, медзі ды іншых металаў. Прычыны дажджоў, грому, маланак, з'яўленне агню ў паветры і іншых своеасаблівых вынікаў добра тлумачацца, паводле К. Нарбута, электрычнай матэрыяй. Усё гэта можна эксперыментальным шляхам прайграць з дапамогай электрычнай машыны. Вялікая колькасць вопытаў, эксперыментаў, глыбокая празорлівасць робяць з'яву, прадмет ясным. Вопыты, эксперыменты абяцаюць адкрыццё яшчэ вельмі многіх таямніц прыроды, паколькі яны выяўляюць электрычную матэрыю як ўсеагульную і якая знаходзіцца ва ўсіх жывых істотах і нежывых прадметах [Narbutt 1771: t. LXXX].

Цікавае, на наш погляд, таксама, хоць і механістычнае, у духу картэзіянства, тлумачэнне прыроды агню, дадзенае К. Нарбутам.

Усе свае высновы ён робіць на падставе эксперыментаў, вопыту. Вывучаючы розныя дзеянні агню, «мы сцвярджаем, што прырода яго заключаецца ў вельмі жывым, бязладным руху часцінак» [Narbutt 1771: t. L], – піша К. Нарбут. Працэс гарэння неймаверны без паветра, сцвярджае ён, або, як цяпер лічыцца, без кіслароду. Без паветра ніяк не могуць абысціся і расліны, заключае філосаф.

Як ужо адзначалася, К. Нарбут высока цаніў вялікага англійскага навукоўца – стваральніка класічнай механікі І. Ньютана. Ён каментуе законы класічнай механікі, паказваючы на вялікія заслугі І. Ньютана ў фізіцы, падкрэслівае вялікае значэнне яго закону сусветнага прыцягнення, а таксама тых высноў, якія вынікаюць з яго. Так, у дачыненні да ўсеагульнага прыцягнення, адкрытага І. Ньютанам, К. Нарбут кажа, што яно – асноўная ўласцівасць прадметаў, якая заслугоўвае найбольшай увагі і якой валодаюць усе целы [Narbutt 1771: t. XXVII].

К. Нарбут таксама падрабязна выкладае і каментуе законы механікі, разглядае паняцце «цэнтр цяжару цел, яго практычнае прымяненне як у жывой, так і ў нежывой прыродзе, прымяненне законаў механікі ў чалавечай практыцы, прыводзіць паняцці гіпербалы і г. д.

Мысляр цікавіўся рознымі адкрыццямі, вынаходствамі свайго стагоддзя. Ён вывучаў і пытанні оптыкі. К. Нарбут, у прыватнасці, не верыў у праўдзівасць звестак старажытнасці пра тое, што нібыта з дапамогай люстэркаў (аптычнага шкла) Архімед спаліў флот, які аблажыў Сіракузы, а нейкі Прокл, прыкладна каля 514 г. н. э., спаліў флот Віталіяна, які спрабаваў зрабіць тое ж самае з Канстанцінопалем. Ён даказвае, што, прымаючы да ўвагі размяшчэнне гэтых партоў і адлегласці да караблёў, якія імкнуліся прарвацца, нельга было іх падпаліць, і таму гэтыя звесткі лічыць казачнымі. Калі нават прыняць да ўвагі той факт, што навукоўцам Ж.-Л. Луі Бюфонам была створана машына, якая падпальвала прадметы на адлегласці больш за 600 стоп, то і яна, па цвёрдым перакананні К. Нарбута, улічваючы асаблівасці партоў Сіракуз і Канстанцінопаля, не магла гэтага зрабіць [Narbutt 1771: t. XLIX].

Калі раней у пытаннях анталогіі К. Нарбут відавочна заставаўся на аб'ектыўна ідэалістычнай пазіцыі, прызнаючы бога ў якасці творцы прыроды, і як гаранта яе захавання, і як першарухавіка, то пры пераходзе да тлумачэння прыродных з'яў ён як бы забываецца на гэта. Прасачыўшы ход яго думак у тлумачэнні натуральных пры-

родных з'яў, можна заключыць: бог у высновах К. Нарбута становіцца цалкам непатрэбным і нават залішнім, бо створаная ім прырода пачынае жыць далей па сваіх законах. Гэта сведчыць пра тое, што філосаф імкнуўся растлумачыць прыроду зыходзячы з яе ж самой, яе заканамернасцей і сувязей.

2.2.6. Тэорыі натуральнага права і дзяржавы

Як прадстаўнік прагрэсіўных колаў грамадства свайго часу К. Нарбут спрабаваў апраўдаць узнікненне элементаў капіталістычнага спосабу вытворчасці тэорыяй натуральнага права. К. Нарбут лічыў тыя грамадскія адносіны і прынцыпы дзяржаўнасці, за якія ён змагаўся, «натуральнымі», разумнымі, вынікаючымі нібыта з уласцівасцей чалавечай прыроды. Пры гэтым ён ідэалістычна разглядаў дзяржаву і права як прадукт некаторых трывалых якасцей, нібыта нязменна ўласцівых чалавеку незалежна ад яго класавай прыналежнасці і ўзроўню развіцця грамадства. З гэтых пазіцый ён спрабаваў выявіць дзяржаву як арганізацыю, якая ўзнікла ў інтарэсах усіх і кожнага і служыць «агульнаму дабру». На яго думку, людзі, «уступаючы ў дзяржаву», захоўваюць натуральныя правы: свабоду, роўнасць, уласнасць і бяспеку, якія павінна прызнаваць за імі дзяржаўная або вярхоўная ўлада. К. Нарбут пісаў, што «ўсе абавязкі і абавязак чалавечага грамадства, а таксама кожнага калектыву ў прыватнасці грунтуюцца на натуральным праве...» [Narbutt 1771: t. XXIII]. Ён удакладняе сэнс гэтага становішча: «Шмат хто трактуе сутнасць натуральнага права, даследуюе прыроду чалавека, разглядаючы яго такім чынам: якія б ён меў думкі і як бы ён павінен быў абавязкова паступаць, калі б не атрымаў ніякай адукацыі, а выхоўваўся толькі па волі лёсу без найменшай чалавечай дапамогі. Цалкам зразумела, што, разглядаючы такім чынам прыроду чалавека і выводзячы з яе нормы натуральнага права, можна адкрыць нормы паводзін больш нізкія, чым тыя, якімі кіруюцца жывёлы... Дамагацца ісціны менавіта такім метадам азначае не што іншае, як вяртанне да тых часоў, калі ўсякая навука грунтавалася толькі на самым пустым уяўленні» [Narbutt 1771: t. XXIII].

К. Нарбут рэкамендуе разглядаць чалавека як грамадскую істоту. Чалавека «мы ніякім чынам не павінны разглядаць па-за грамад-

ствам, а, наадварот, як члена грамадства, і толькі тады даследаваць натуральнае права, і толькі тады ўжываць яго да грамадства наогул і да кожнага калектыву ў прыватнасці» [Narbutt 1771: t. XXIII]. «Такім чынам, калі пры гэтых абставінах, – паказвае К. Нарбут, – усе, хто піша пра натуральнае права, асабліва сучасныя пісьменнікі, прыводзяць нешта супрацьлеглае гэтым нашым развагам, то мы яснымі і цалкам абгрунтаванымі доказамі паказваем, што ўсё гэта з'яўляецца тварэннем іх палкага ўяўлення, падхарошанага красамоўствам» [Narbutt 1771: t. XXIII].

Шчасце чалавечага грамадства, піша К. Нарбут, грунтуецца на дакладным захаванні законаў і павазе вярхоўнай улады (дзяржаўнай улады), а таксама паслухмянстве ёй і клопаце пра яе. У гэтым заключаецца бяспека чалавека; без законаў і вярхоўнай улады ні адно грамадства не толькі не можа быць шчаслівым, але нават доўга існаваць не зможа [Narbutt 1771: t. XXIV]. Тое, што людзі вымушаныя жыць у грамадстве, вынікае з самой прыроды чалавека, а паколькі, заўважае К. Нарбут, кожны чалавек ад прыроды прагне шчасця і мае на гэта права, то ён на кожным кроку і пры любых абставінах павінен імкнуцца да гэтага. Такім чынам, рэзюмуе К. Нарбут, у грамадстве або меншым якім-небудзь аб'яднанні (калектыве) намаганні ўсіх павінны быць накіраваны на ўсеагульнае шчасце.

Каб усе захоўвалі сваю згоду і ў сваіх намаганнях імкнуліся да адзінай мэты, яны павінны мець прадпісаныя законы, г. зн., унутраныя законы ў краіне, на якіх грунтуюцца цэласнасць, бяспека, а затым і шчасце грамадзян. Вярхоўная ж улада робіць патрэбныя распараджэнні для захавання правоў: узнагароджанне заслужаных, пакаранне вінаватых. Такую вярхоўную ўладу варта слухацца, як наглядчыка, правы паважаць, як першага кіраўніка, які думае і клапоціцца пра ўсеагульны дабрабыт. Яе аўтарытэт і бяспеку варта падтрымліваць, бо нават самая малая шкода, нанесеная вярхоўнай уладзе, з'яўляецца значнай абразай і спусташэннем усеагульнасці. Ад гэтага залежыць шчасце, недатыкальнасць і бяспека ўсяго грамадства ў цэлым і кожнага яго члена паасобку [Narbutt 1771: t. XXIV]. Натуральным, або дадзяржаўным, станам К. Нарбут лічыў стан поўнай свабоды і роўнасці. Ад натуральнага стану К. Нарбут адрозніваe стан грамадзянскі. «Чалавек лічыцца або жывучым у натуральным стане, або жывучым у грамадзянстве» [Narbutt 1769: 4]. Людзі ў выніку агульнай згоды падпарадкоўваюць сваю волю рашэнню большасці. На падставе гэтай згоды кіраўнік атрымлівае

заканадаўчую, выканаўчую і судовую ўладу, права весці войны і заключаць мір.

З гэтых выказванняў К. Нарбута можна заключыць, што ў яго сістэме сацыялагічных поглядаў ужываліся побач дзве канцэпцыі, а менавіта: антыгістарычная канцэпцыя вечнага і нязменнага натуральнага права і канцэпцыя гістарычнага развіцця грамадства і з'яўленне на пэўнай ступені дзяржавы як неабходнага выніку развіцця грамадскага жыцця людзей.

Грамадства ў дадзяржаўным стане – гэта грамадства, якое жыве ў адпаведнасці з замацаванымі стагоддзямі няпісанымі законамі натуральнага права. Неабходнасць жа ўтварэння дзяржавы вынікае з патрэбы аховы грамадскага парадку. К. Нарбут яшчэ далёкі ад думкі, што дзяржава ўзнікае з патрэбы аховы ўласнасці землеўладальнікаў, што яно ствараецца пэўнай, заможнай часткай грамадства. На яго думку, дзяржава – вынік усеагульнай волі і згоды, такім чынам, ён развіваў абстрактную тэорыю натуральнага права. Але гэта зусім не азначала, што К. Нарбут быў далёкі ад інтарэсаў свайго класа. Уласнасць, на яго думку, з'яўляецца святым правам чалавека, і гэта таксама вынікае з натуральнага права. Да канца свайго жыцця К. Нарбут прытрымліваўся канцэпцыі натуральнага права з вынікаючай з яе тэорыяй дамоўнага паходжання дзяржавы. Ён не толькі прызнаваў гэтую распаўсюджаную ў XVII–XVIII стст. тэорыю сярод ідэолагаў буржуазіі, але і стараўся растлумачыць яе самастойна. Так, у адрозненне ад Т. Гобса, Дж. Лока і іншых тэарэтыкаў, К. Нарбут лічыў, што чалавек ніколі не быў ізаляваным, што грамадскае жыццё, або, як ён казаў, «жыццё ў грамадстве з людзьмі» [Narbutt 1769: 4], з'яўляецца натуральным станам людзей.

Ужо гэтыя сцверджанні ўтрымліваюць ідэі пра тое, што, па-першае, дзяржава ўзнікае на пэўнай ступені грамадскага развіцця, што яна не вечная і, па-другое, што не існавала такога натуральнага стану, калі чалавек быў па-за грамадскімі сувязямі. Натуральны стан, на думку К. Нарбута, раўназначны грамадскаму стану, але адрозніваецца ад «грамадзянскага», дзяржаўнага стану. Іншымі словамі, ён не атаясамляе грамадства і дзяржаву, выгадна адрозніваючыся тым самым ад многіх тэарэтыкаў натуральнага права і дамоўнага паходжання дзяржавы.

Тэорыя грамадскай дамовы ва ўмовах раскладання феадальнага грамадска-эканамічнага ладу, у перыяд зараджэння, фарміравання і выхаду на гістарычную арэну новага класа – буржуазіі – іграла

станоўчую ролю, была прагрэсіўнай з'явай, бо парывала з рэлігійнымі, ірацыянальнымі ўяўленнямі пра паходжанне дзяржавы, з уяўленнямі пра дзяржаву як ажыццяўленне боскага праўлення на зямлі. Калі заканадаўства, па цвёрдым перакананні К. Нарбута, толькі абвяшчае натуральныя правы чалавека, то вярхоўная ўлада павінна забяспечыць іх ажыццяўленне, г. зн., роля дзяржаўнай улады ў грамадстве – ахоўваць правы асобы: асабістую свабоду, роўнасць і ўласнасць.

Нягледзячы на гэтыя рацыянальныя выказванні, К. Нарбут, аднак, не выступаў супраць існуючай дзяржаўнасці. Яго класавая пазіцыя не дазваляла яму ісці далей за ўмераныя патрабаванні аздараўлення існуючага ладу з дапамогай некаторых рэформ. Сваю канцэпцыю тэорыі дзяржаўнага ладу ў Беларусі і Літве (Вялікім Княстве Літоўскім) К. Нарбут імкнуўся ствараць у цеснай сувязі з грамадска-палітычнай практыкай таго часу, а таксама з філасофскай і гістарычнай думкай пачатковага перыяду эпохі Асветніцтва. Праўда, пакуль не атрымалася выявіць работы К. Нарбута, спецыяльна прысвечаныя гэтым пытанням. Аднак і на падставе наяўных асобных заўваг і выказванняў можна меркаваць пра тое, што ён турбаваўся пра слабасці абранай каралеўскай улады. Ён выказваў думкі пра неабходнасць больш рашучых дзеянняў караля ў Рэчы Паспалітай у вырашэнні розных пытанняў грамадскага і дзяржаўнага жыцця, у прыватнасці ў пытаннях асветы народа і выхаванні маладога пакалення. К. Нарбут быў прыхільнікам цэнтралізацыі дзяржаўнай улады. Лепшай формай дзяржаўнага ладу ён лічыў асвечанага манарха.

К. Нарбут выступаў за ўзмацненне ўлады караля, але гэта зусім не азначала таго, што ён быў абаронцам перажыткаў феадальных адносін. Патрабаванне ўзмацнення каралеўскай улады ў Рэчы Паспалітай у той перыяд, на наш погляд, было неабходным для развіцця капіталістычных грамадскіх адносін у процівагу анархіі, якую культывавала і ў якой была кроўна зацікаўлена феадальная вярхушка, так званая «магнатэрыя». Дакладней, патрабаванне ўзмацнення спадчыннай, а не выбарнай каралеўскай улады было накіравана супраць алігархіі магнатаў, якія не лічыліся ні з грамадскімі, ні з дзяржаўнымі нормамі. Спадчыннасць улады, меркаваў ён, вызваліла б краіну ад магнацкіх таргоў у перыяд выбараў караля і ліквідавала б замежнае ўмяшанне ў дзяржаўныя справы. К. Нарбут ухваляў, напрыклад, Пятра I, стваральніка моцнай Рускай (як ён

піша, «Маскоўскай») дзяржавы, ухваляе яго за мудрыя дзяржаўныя мерапрыемствы, якія ажыццявіў Пётр І у перыяд свайго кіравання [РОФБ-1040: 47–48], а менавіта: заснаваў тры акадэміі, стварыў бібліятэкі, калегіумы ў сваёй краіне, пачаў сам вучыцца і вучыць дваранства.

Разглядаючы пытанні натуральнага права і дзяржавы, К. Нарбут як прадстаўнік ранняга этапу эпохі Асветніцтва ў Беларусі і Літве адкідваў традыцыйную тэалагічную канцэпцыю, але падзяляў агульную абмежаванасць сацыялагічнай думкі сваёй эпохі. Ён не здолеў пераадолець ідэалістычную канцэпцыю гісторыі і заставаўся ідэалістам у пытаннях сацыялогіі, гістарычнага развіцця грамадства і дзяржавы, хоць асобныя моманты поглядаў К. Нарбута даволі прагрэсіўныя і рацыянальныя. Нягледзячы, аднак, на ўсю непаслядоўнасць і недахопы, сацыялагічныя погляды К. Нарбута, у якіх бясспрэчна праглядаецца ўплыў перадавых асветніцкіх ідэй яго часу, з'явіліся ў сваю чаргу апорай для развіцця, станаўлення больш сталых і паслядоўных сацыялагічных поглядаў мысляроў эпохі Асветніцтва ў Беларусі, Літве і Польшчы.

* * *

Дзейнасць прадстаўнікоў пераходнага ад схаластыкі да ранняга Асветніцтва ў Беларусі і Літве перыяду знайшла свой выраз у так званай эклектычнай філасофіі. Схаластыка і афіцыйная тэалогія ў гэты перыяд (40–60-я гады XVIII ст.) пачалі паступова здаваць свае пазіцыі, але іх уплыў на ўсе сферы жыцця, культуры, грамадскай і філасофскай думкі быў яшчэ даволі моцным. У сувязі з гэтым пранікаючыя сюды ідэі новага часу і новай філасофіі суседнічалі, а часам і перапляталіся са схаластыкай і тэалогіяй. Гэты філасофскі кірунак, нягледзячы на сваю кампраміснасць, уяўляў значны крок наперад у параўнанні з папярэднім перыядам непадзельнага панавання схаластыкі. Ён падрыхтоўваў наступнае развіццё асветніцкай думкі.

З сярэдзіны XVIII ст. у навучальных установах Беларусі і Літвы курс філасофіі пачаў мадэрнізавацца. Хоць ён у асноўным па-ранейшаму складаўся з логікі, метафізікі і фізікі, аднак, напрыклад, «у логіцы ўжо знікае старое дзяленне курсу на дыялектыку і філасофію розуму, выкладаецца адзіны курс», – піша Р. М. Плечкайціс [Плечкайтис 1962: 14]. Гэта не азначае яшчэ, што схаластыка канчаткова сыходзіць з філасофскіх курсаў. Яна яшчэ працяглы час

ужываецца з новай навукай, такім чынам, узнікае кампрамісны кірунак у развіцці філасофіі, прадстаўнікі якога спрабуюць прыстасаваць схаластыку да філасофіі Новага часу. Мысляры гэтага перыяду імкнуліся браць у сваіх папярэднікаў і нават сучаснікаў тое, што ім здавалася больш адпавядаючым здаровaму розуму, таму іх погляды пакутавалі на эклектызм (А. Скарульскі, С. Шадурскі, Б. Дабшэвіч і інш.) [Цукерман 1976]. У 1764 г. у Вільні выйшаў твор А. Вернэя «De re logica...», які ўжо востра крытыкаваў схаластыку, тэорыю «прыроджаных ідэй» Р. Дэкарта. Кніга напісана ў духу локаўскага сенсуалізму, хоць яшчэ і дапускала саюз новай логікі з тэалогіяй. Гэты твор, аднак, быў больш антысхаластычным, бо ў ім у асноўным выкладаліся погляды прадстаўнікоў новай навукі, логікі новага часу.

Але вось выходзіць «Логіка...» К. Нарбута. Вядома, яна не была самастойным яго творам. Вынікаючы з традыцыі, якая склалася, К. Нарбут склаў яе з твораў Х. Вольфа, А. Генуэнскага, А. Вернэя (пра гэта ён казаў у загалоўку кнігі). Нягледзячы на тое, што К. Нарбут меў духоўны сан і яго дзейнасць, учынкі рэгламентаваліся манаскім ордэнам піяраў, ужо ў гэтым першым сваім надрукаваным творы ён перасягнуў сваіх папярэднікаў у крытыцы схаластыкі, у выказваннях супраць бязгрэшнасці філасофскіх вучэнняў схаластычных аўтарытэтаў, святых айцоў і наогул сляпога пакланення перад аўтарытэтамі. У працы адчуваецца некаторы ўплыў на К. Нарбута з боку перадавых еўрапейскіх мысляроў, з якімі ён меў стасункі ў перыяд чатырохгадовай паездкі ў Італію.

Ён выказваецца за выкладанне не на лацінскай, а на польскай мове, імкнучыся далучыць перадавыя слаі грамадства да ведаў. Замест сляпога пакланення перад аўтарытэтамі ён абвяшчае свабоду філасофствавання. Але, абвясціўшы права здаровага розуму ў выбары філасофскай сістэмы, ён праяўляе сваю непаслядоўнасць і заяўляе, што філасофская свабода не выступае супраць рэлігійнай веры, г. зн., спрабуе прымірыць гэтую свабоду з верай. Вялікая ўвага надаецца высвятленню прыроды лагічных памылак, якія, на яго думку, заключаны як у індывідуальных псіхалагічных адрозненнях людзей, так і ў розных з'явах грамадскага характару (напрыклад, дрэнным хатнім і школьным выхаванні). Тут у яго відавочна прасочваецца незадаволенасць, якая існавала ў той час сістэмай адукацыі і выхавання моладзі. У сувязі з тым, што «Логіка...», як паказваюць шматлікія даследчыкі, напісана добрай польскай

мовай, яна стала даступнай шырокім слаям грамадства і адыграла прагрэсіўную ролю.

У 50–60-я гады XVIII ст. у Беларусі і Літве асаблівай папулярнасцю карысталася філасофія Г. Лейбніца, паслядоўнікам і прапагандыстам якой быў Х. Вольф. Вальфіянства як філасофія ўяўляла сабой абноўленую схаластыку, вызваленую ад шэрага крайнасцей. Х. Вольф эклектычна злучыў прынцыпы механістычнага матэрыялізму з тэлеалагізмам, які тлумачыў усеагульную сувязь і гармонію быцця дзейнасцю бога. Разам з тым Х. Вольф прызнаваў неадольнасць навуковай веды [Очерки 1973: 156]. Вучэнне Х. Вольфа, безумоўна, мела кампрамісны характар, але ў тых гістарычных умовах для Беларусі і Літвы, а таксама і ўсёй Рэчы Паспалітай яно адыграла пэўную станоўчую ролю.

К. Нарбут і В. Міцлер дэ Калоф былі аднымі з першых прапагандыстаў вучэння Х. Вольфа. Спачатку ідэі Х. Вольфа з яго ўмеранай асветніцкай тэндэнцыяй былі сустрэтыя (асабліва ў Кракаўскай акадэміі) як «ерась». На біскупа Залускага, аднаго з прадстаўнікоў ранняга перыяду Асветніцтва, які стаў у 1746 г. рэктарам Кракаўскай акадэміі і які збіраўся запрасіць Х. Вольфа прачытаць у акадэміі публічны курс матэматыкі і філасофіі, было паслана данясенне ў Рым. Нягледзячы на гэта, філасофія Х. Вольфа пачынала ў Рэчы Паспалітай шырока распаўсюджвацца. Х. Вольфа называлі «самым мудрым» і «несмяротным» [Осипова 1961: 85].

З другой паловы XVIII ст. у Беларусь і Літву ўсё больш пачынаюць пранікаць творы дзеячаў французскага Асветніцтва – Ф. Вальтэра, Д. Дзідро, Ш. Мантэск'ё, а да 70–80-х гадоў – Г. Маблі, Ж. Русо і Э. Кандыльяка. Погляды гэтых мысляроў аказвалі дабратворнае ўздзеянне на фарміраванне светапогляду многіх грамадскіх дзеячоў гэтага перыяду, у прыватнасці і К. Нарбута.

Канец 60-х гадоў XVIII ст. ужо з поўнай падставай можа быць названы раннім этапам Асветніцтва ў Беларусі і Літве. У параўнанні з папярэднім пераходным перыядам (40–60-я гады) 70–80-я гады XVIII ст. характарызаваліся больш поўным разрывам ранніх асветнікаў са спекулятыўнай, абстрактнай, дагматычнай схаластычнай філасофіяй і прызнаннем геліяцэнтрызму асобнымі яго прадстаўнікамі, захапленнем фізікай і механікай І. Ньютана. Гэты перыяд таксама характарызаваўся адмаўленнем суб'ектыўна-ідэалістычных прынцыпаў акказіяналізму, прынцыпу прыроджаных ідэй Р. Дэкарта як зыходнага прынцыпу філасофіі. Аднак законы механікі

і матэматыкі і ў гэты перыяд для многіх з іх усё яшчэ з'яўляліся падставай пры тлумачэнні як прыродных з'яў, так і чалавечай дзейнасці.

У пачатку 70-х гадоў прагрэсіўным сацыяльным зрухам у грамадскім жыцці ў Беларусі і Літве стала агульная рэформа адукацыі. Гэтай рэформе папярэднічала важная падзея – ліквідацыя ордэна езуітаў.

Перадавыя пласты грамадства і, натуральна, раннія асветнікі лічылі адхіленне езуітаў ад кіраўніцтва асветай своечасовым і неабходным актам. Яны правільна адзначылі кансерватыўнасць ордэна, абмежаванасць ведаў у спецыяльных навуках, вельмі неабходных для краіны.

З ліквідацыяй ордэна езуітаў у Беларусі і Літве павялічылася колькасць пачатковых і сярэдніх школ, у навучальныя праграмы іх былі дадаткова ўключаны натуральныя навукі, пашыраны курсы фізікі, астраноміі, матэматыкі ды іншых раней выкладаных прадметаў, павялічана колькасць практычных заняткаў для азнаямлення з прыродай, земляробствам і г. д.

Усё гэта вяло да змены духоўнай атмасферы. Пра заняпад схаластыкі ў канцы 60 – пачатку 70-х гадоў XVIII ст. у Беларусі і Літве сведчыла зменлівае стаўленне да вучэння М. Каперніка і ў цэлым да геліяцэнтрызму. Сістэмы Пталямея і Ц. Браге падвяргаліся крытыцы як у творах прыродазнаўцаў і філосафаў, так і ў перыядычных выданнях. Больш поўнае прызнанне геліяцэнтрызму ў навуцы і філасофіі ў Беларусі і Літве адбываецца ўжо да пачатку 70-х гадоў XVIII ст.

К. Нарбут адным з першых у Беларусі і Літве, ды і, магчыма, ва ўсёй Рэчы Паспалітай, у самым пачатку 70-х гадоў XVIII ст. заявіў пра поўнае прызнанне геліяцэнтрызму.

Ацэньваючы значэнне філасофіі, К. Нарбут паказваў, што з яе дапамогай можна вызначыць схаванае ад непасрэднага назірання чалавека. Таму ён адводзіў філосафам важную ролю ў развіцці навукі, у прыватнасці прыродазнаўства, у раскрыцці таямніц прыроды. «Філосаф, – пісаў ён, – як чалавек, які кіруецца ... розумам і прадбачаннем, тое, што бачыць, прымае пад увагу, шукае прычыну, праводзіць сотні вопытаў і толькі на іх падставе робіць высновы. Менавіта так разважаць аб прадметах годна чалавеку, а значыць і засцерагчы сябе ад памылак. Толькі так можна адкрываць таямніцы прыроды» [Z filozofii wybrane zdania 1771: teza XCIV].

Імя К. Нарбута займае асаблівае месца сярод мысляроў ранняга перыяду эпохі Асветніцтва ў Беларусі і Літве з сярэдзіны 60-х гадоў XVIII ст. У першы перыяд сваёй дзейнасці К. Нарбут прызнаваў эклектычную філасофію, быў яе прыхільнікам, лічыў эклектыку тым метадам, які дапамог філасофіі так удала вызваліцца ад школьнай няволі (схаластыкі). Ён, аднак, больш паслядоўна ў параўнанні з яго папярэднікамі выступаў супраць схаластаў. Разумеючы, што схаластычная філасофія з'яўлялася перашкодай на шляху развіцця навукі, ён стараўся паказаць яе безгрунтоўнасць. Філосафы, на яго думку, павінны займацца вывучэннем праблем, неабходных для практычнага жыцця чалавека, грамадства. Ён імкнуўся садзейнічаць працэсу вызвалення філасофіі ад ланцугоў схаластыкі.

Абараняючы новую філасофію, К. Нарбут схіляецца перад тымі з яго папярэднікаў, якія першымі пачалі барацьбу са схаластыкай. З самага пачатку 70-х гадоў XVIII ст., закранаючы даследаванні розных грамадскіх праблем, ён выказваў сваё захапленне тымі грамадскімі мерапрыемствамі, якія ажыццяўляліся ў Беларусі і Літве ў той час, у прыватнасці, будаўніцтвам пінскага канала, развіццём мануфактур, горнай справы, удасканаленнем сельскай гаспадаркі, развіццём унутранага рынку, зберажэннем дзяржаўных сродкаў і г. д. У гэтым ён бачыў вялікую карысць для грамадства і прыклад для пераймання.

У гэтыя ж гады К. Нарбут прапагандаваў тэорыю натуральнага права і заснаваную на ёй тэорыю грамадскай дамовы. У супрацьлегласць гістарычнай абмежаванасці гуманістычнай дактрыны эпохі Адраджэння, якая ідэалістычна трактавала прыроду чалавека, чалавека наогул, яго абстрактнага разумення як адвечна дадзенага, ранняе Асветніцтва ў Беларусі і Літве спрабавала паказаць чалавека як абавязковага члена грамадства, звязанага з тымі ці іншымі яго пластамі.

Думкі аб грамадскай прыродзе чалавека прыкметна праступаюць у творах К. Нарбута з самага пачатку 70-х гадоў XVIII ст., прабіваюцца скрозь тоўшчу тэалагічнай сацыялогіі. Чалавек, лічыў К. Нарбут, створаны для жыцця ў грамадстве. Гэта палажэнне выводзіцца ім з уласцівасцей чалавечай прыроды (ідэя, блізкая да ідэй Г. Гроцыя і Дж. Лока). Аднак у адрозненне ад Т. Гобса, Ж. Русо і некаторых іншых мысляроў новага часу К. Нарбут лічыў, што чалавек ніколі не жыў па-за грамадствам. Думка пра тое, што не існавала ніякага ізаляванага натуральнага стану, па-за грамадскімі сувязямі,

сведчыць аб прагрэсіўнасці яго поглядаў. К. Нарбут лічыў гэтыя сувязі натуральнымі, разумнымі, вынікаючымі нібыта з уласцівасцей чалавечай прыроды.

Педагагічныя ідэі К. Нарбута і ў ранні перыяд, і ў перыяд яго дзейнасці ў Камісіі народнай адукацыі таксама сведчылі пра яго як пра асветніка, характарызавалі яго як чалавека вялікай грамадзянскай мужнасці, які адстойвае перадавыя, гуманістычныя ідэі свайго часу. Пры гэтым не варта забываць, што ўзнікненне ранняга Асветніцтва ў Беларусі і Літве адбывалася, перш за ўсё, на айчыннай глебе. Аднак яно абапіралася і на традыцыі агульнай культурнай спадчыны брацкіх рускага, украінскага і іншых народаў.

У сацыяльнай вобласці раннія асветнікі не былі яшчэ прыхільнікамі радыкальных рэвалюцыйных пераўтварэнняў, аднак яны выступалі за разумнае дзяржаўнае і справядлівае грамадскае кіраванне.

Гуманізм ранніх асветнікаў у Беларусі і Літве – гуманізм асветніцкага характару. Для яго характэрна абарона прыроды чалавека, яго ўнутранага свету і яго розуму, вызваленне навукі і філасофіі з-пад улады тэалогіі, дагматызму і схаластыкі. Ім уласцівыя імкненне паставіць навуку на службу чалавеку, любоў да ведаў, цікавасць да навуковага даследавання, свецкія матывы і свецкі характар грамадскага жыцця, авалоданне новым стылем мыслення.

Як ужо адзначалася, філасофская і сацыялагічная думка ў Беларусі і Літве пачынаючы з 60-х гадоў XVIII ст. спачатку павольна, а ў наступныя дзесяцігоддзі ўсё прыкметней стала вызваляцца ад засілля схаластыкі і тэалогіі, падрыхтоўваючы тым самым перадумовы для фарміравання новага філасофскага светаразумення і ў цэлым светапогляду эпохі Асветніцтва. Гэты працэс узмацняўся за кошт пранікнення ў філасофскую і грамадскую думку матэрыялістычных тэндэнцый. Спачатку гэта галоўным чынам дэістычныя, пантэістычныя і іншыя ідэі прадстаўнікоў ранняга Асветніцтва.

Аўтар разумее, што ў цяперашні час ён валодае не ўсімі матэрыяламі, якія тычацца асобы К. Нарбута. Многія яго рукапісы, выдадзеныя ананімныя творы, перапіска і да гэтага часу яшчэ не выяўленыя. Аднак і тыя матэрыялы, якія ўдалося выявіць і выкарыстаць у працы, дазваляюць зрабіць некаторыя высновы.

К. Нарбут у сваім развіцці як прадстаўнік ранняга этапа эпохі Асветніцтва ў Беларусі, Літве і Польшчы, як педагог і грамадскі

дзеяч, мысліцель прайшоў складаны шлях. Калі ў 60-я гады XVIII ст. яго захаплялі ідэі прадстаўнікоў ранняга перыяду нямецкага Асветніцтва Г. Лейбніца і Х. Вольфа, то ўжо да пачатку 70-х гадоў, у гэтыя самыя плённыя, на наш погляд, гады яго навукова-педагагічнай дзейнасці, ён усё далей адыходзіць ад іх поглядаў, усё больш схіляючыся да поглядаў Р. Дэкарта, а крыху пазней – да поглядаў І. Ньютана, Дж. Лока, Э. Кандыльяка.

Патрэба ў развіцці сучаснага яму грамадства і больш глыбокае вывучэнне натуральных навук пераконваюць К. Нарбута ў важнасці прыродазнаўчанавуковых ведаў. Неаднаразовыя паездкі за мяжу не маглі не аказаць дабратворнага ўплыву на фарміраванне яго як ранняга асветніка.

Нельга, аднак, забывацца на тое, што асветніцкі рух у Беларусі і Літве ў сваёй пачатковай фазе як па форме, так і па змесце (у параўнанні з больш развітымі краінамі Заходняй Еўропы) быў больш стрыманым, нерашучым і больш кампрамісным.

У пытаннях гнасеалогіі К. Нарбут – сенсуаліст, выяўляў вагані паміж дуалізмам, дэізмам. У вырашэнні шэрага пытанняў ён падыходзіў да пазіцый матэрыялістычнага сенсуалізму, аднак не змог трывала стаць на паслядоўна матэрыялістычныя пазіцыі ў гнасеалогіі і заставаўся дэістам. У сваіх прыродазнаўчанавуковых поглядах К. Нарбут аб'ектыўна абараняў і адстойваў матэрыялістычныя пазіцыі прыродазнаўства. Як прадстаўнік пачатковага этапу эпохі Асветніцтва ў сваіх сацыялагічных поглядах ён стаяў яшчэ на пазіцыі ўмераных рэформ феадальна-прыгоннага ладу.

К. Нарбуту характэрныя кампрамісы ў пытаннях грамадскага развіцця, непаслядоўнасць і ідэалізм у анталогіі, у вырашэнні праблемы першапрычыны і субстанцыі, у пытаннях стасункаў веды і веры, вельмі частае вяртанне да дуалізму, а то і зусім да ідэалізму. Хоць яго думкі, ідэі часам раскіданыя, не сабраныя ў стройную лагічную канцэпцыю, іх аналіз прымушае нас прызнаць, што К. Нарбут не змог ступіць на пазіцыі матэрыялізму, застаючыся ў цэлым на дэістычных пазіцыях у сваіх філасофскіх поглядах. Больш паслядоўную барацьбу супраць схаластыкі, метафізікі і ідэалізму з матэрыялістычных пазіцый пачалі ў 80–90-я гады XVIII ст. С. Сташыц, Г. Калантай і Ян Снядэцкі, якія ў Рэчы Паспалітай, як піша А. Осіпава, «узначальваюць барацьбу з сярэднявечнай метафізікай, варожай вопыту, з пазіцый матэрыялістычнага сенсуалізму рашуча адкідваючы ідэалістычныя спекуляцыі» [Осипова 1961: 85–86].

Матэрыялізм як ідэалогія буржуазіі і ў Польшчы, і ў Беларусі, і ў Літве быў, аднак, не заўсёды паслядоўным, да таго ж быў кампрамісным з дэістычнымі і тэлеалагічнымі напластаваннямі і агаворкамі. Але з 90-х гадоў XVIII ст. ён пачынае займаць пануючае становішча, з'яўляючыся адлюстраваннем тых сацыяльных зрухаў, якія адбываліся тут у гэты перыяд.

Погляды К. Нарбута яшчэ нельга цалкам аднесці да матэрыялістычнай традыцыі ў гісторыі філасофскай і грамадскай думкі, але яны з'явіліся ўсё ж, на нашу думку, неабходнай прыступкай у развіцці больш паслядоўнай, матэрыялістычнай тэорыі пазнання, звязанай з імёнамі Ж. Жылібера, Г. Фостэра, Яна і Анджэя Снядэцкіх, М. Ачапоўскага і іншых філосафаў і прыродазнаўцаў-матэрыялістаў.

К. Нарбут да канца свайго жыцця падтрымліваў цесныя кантакты з І. Страйноўскім (пасля рэктарам Віленскага ўніверсітэта), з многімі пісьменнікамі, з дзеячамі Камісіі народнай адукацыі. Пасля трэцяга падзелу Рэчы Паспалітай К. Нарбут вярнуўся ў Беларусь у в. Радзівоўнішкі Лідскага павета (цяпер Лідскі раён), дзе амаль бязвыезна правёў астатак свайго жыцця ў маёнтку брата. Тут жа і памёр у сакавіку 1807 г.

Прадаўжальнікам ідэй, традыцый К. Нарбута, асабліва ў даследаванні аб'екта логікі, з'яўляўся прафесар філасофіі і логікі Віленскага ўніверсітэта, ураджэнец Беларусі А. Доўгірд. Творы К. Нарбута адыгралі значную ролю ў фарміраванні поглядаў А. Доўгірда, як пра гэта пазней заяўляў ён сам [Дорошевич 1967: 22, 29]. Як эстафету ўспрыняў развіццё сацыялагічных поглядаў прафесар Віленскага ўніверсітэта юрыст І. Даніловіч. Далейшае развіццё прыродазнаўчыя ідэі К. Нарбута атрымалі ў працах вучонага-батаніка, заснавальніка ўніверсітэцкага батанічнага саду ў г. Вільні С. Юндзілы.

2.3. Рэформа адукацыі ў Рэчы Паспалітай

2.3.1. Новае разуменне ролі адукацыі ў эпоху Асветніцтва

У Заходняй Еўропе ў сярэдзіне XVII ст. пачаліся змены ў адукацыйных сістэмах. Класічны ўзор вучонага-тэолага перастаў адпавядаць патрэбам еўрапейскага грамадства. Як адзначае С. Кот, новаеўрапейская культура, адпаведна светапоглядным і сацыяльным зменам, патрабавала і фарміравання чалавека новага тыпу. «Ідэал новай эпохі павінен быць здольным да рознай прыдворнай службы,

як цывільнай, так і ваеннай, гераічным і спрытным, элегантным і адукаваным» [Kot 1923: 2].

XVIII ст. адзначылася вялікай цікаўнасцю да пытанняў выхавання і адукацыі. Для многіх дзеячаў Асветніцтва адукацыя стала сферай праверкі ўласных ідэй, датычных прыроды розуму і грамадства. Школа пачала разглядацца як месца фарміравання будучай сацыяльнай гармоніі. У сваіх развагах філосафы XVIII ст. кіраваліся ідэяй Лока, што чалавечы розум уяўляе з сябе чысты аркуш, адкрыты для знешніх уплываў. Можна толькі ўявіць, як гэтая ідэя магла зачараваць тых, хто ставіў перад сабой задачу змяніць сацыяльны свет да лепшага. Калі маральныя і разумовыя якасці чалавека найперш залежаць ад тых пачуццёвых уздзеянняў, якія ён атрымлівае ў дзяцінстве, то менавіта школа робіцца месцам, з якога пачынаюцца сацыяльныя трансфармацыі.

Вядома, пытанні адукацыі заўсёды браліся пад увагу. Але ў папярэднія стагоддзі галоўная адказнасць за дзяцей ляжала на бацьках. Педагагічныя працы былі ў асноўным парадамі па хатнім выхаванні, адрасаванымі якраз бацькам, альбо інструкцыямі па самастойным кшталтаванні разумовых здольнасцей. У канцы XVII – сярэдзіне XVIII ст. філосафы пачалі ставіць больш амбітныя мэты па пераўладкаванні грамадства, таму метады ўплыву на чалавека сталі разглядацца больш сістэмна. У гэты час з'яўляюцца педагагічныя трактаты, у якіх мысляры шукаюць шляхі праверкі тэорыі практыкай. Ідзе пераацэнка метадаў навучання, зместу курсаў, якія былі распрацаваныя папярэднікамі. Пад увагу трапляе таксама і сувязь паміж практычным і інтэлектуальным выхаваннем: фізічныя практыкаванні, спаборніцтвы, самадысцыпліна павінны спалучацца з размовамі аб маралі, свабодзе, натуральных правах, сацыяльным і палітычным жыцці. «У адрозненне ад філосафаў, якія разважалі пра такія канцэпты, як індывідуальнасць, свабода альбо грамадзянства, тэарэтыкі адукацыі літаральна павінны былі вынайсці метад, праз які фарміруецца індывід ці грамадзянін, рэалізуецца свабода, засвойваецца ўлада і замацоўваюцца сацыяльныя сувязі. Яны мусілі адшукаць шлях, па якім фарміруецца індывідуальнае жыццё ад маленства да дарослasці, улічваючы тое, якім чынам будзе ўплываць кожнае дзеянне на пажаданыя вынікі» [Gill 2010: 2].

Ідэі Дж. Лока ў рэчышчы адукацыі мелі сур'ёзны ўплыў на асветнікаў. Яго канцэпцыя была цэнтраваная вакол дзіцяці, да якога трэба падыходзіць індывідуальна, паколькі кожнае дзіця мае

свае асаблівыя здольнасці, тэмперамент, схільнасці і накірунак мыслення. Лок, які ведаў медыцыну, уводзіць дбанне пра здароўе як адну з умоў належнага развіцця чалавека. Здаровае цела – гэта гарант належнага ўзроўню сілы і бадзёрасці, пры якіх чалавек здольны падпарадкоўвацца прадпісанням розуму. Паводле Лока, розніца ў норавах і звычках залежыць ад выхавання: чым раней дзіця прывучаць да дысцыпліны, тым больш верагодна чалавек у дарослым узросце стане кіравацца тым, што яму падказвае розум, а не яго непасрэдныя жаданні. Выхаванне ў такім выпадку з'яўляецца дзейнасцю, мэтай якой ёсць падрыхтоўка чалавека да свабоднага жыцця ў свабодным грамадстве. Нельга выхоўваць дзіця ў страху завышанага пакарання за любыя праявы цікаўнасці альбо адсутнасці інтарэсу да рэчаў, якія бачацца бацькамі патрэбнымі альбо непажаданымі. Рабская дысцыпліна, заўважае Лок, фарміруе рабскі характар, які прыводзіць да непаслушэнства пры адсутнасці назіральніка.

Лок лічыцца пачынальнікам лібералнага падыходу ў адукацыі, пры якім сам працэс выхавання бачыцца не як прымус з боку бацькоў, а як раскрыццё наяўных здольнасцей дзіцяці і прызвычаенне да належных паводзін. Лок разумее пастку маніпулятыўных прыёмаў у выхаванні ці перабольшанага кантролю. Задача бацькоў – прывесці дзіця да разумення наступстваў сваіх учынкаў. Ключавым словам тут выступае «разуменне». Гэта азначае, што пры правільным кіраванні ходу разваг дзіця само здольнае прыйсці да патрэбных высноў. Лок належыць да тых, хто лічыць, што адукацыя павінна быць падобная да гульні, прыемнай, а навучанне прафесійным навыкам павінна адбыцца як свабодны выбар. Але гэтая свабода разумееца не абсалютна: бацькі павінны абмяжоўваць дзіця, але такім чынам, каб яно разумела свае натуральныя патрэбы і здольнасці, бачыла, дзе пачынаецца і сканчаецца іх права на ўласнасць. Лок робіць вялікае і спрэчнае дапушчэнне, што бацькі і настаўнікі ведаюць, што насамрэч неабходна дзіцяці. Адсюль вынікае адноснасць лібералнасці такога падыходу.

Сістэма адукацыі езуітаў, як і астатніх ордэнаў, таксама прадугледжвала індывідуальны падыход да вучняў, але яна будавалася, перадусім, на ўяўленні аб грахоўнасці чалавека, вучыла пазбягаць думак і паводзін, якія могуць лічыцца грахом. Лок і затым асветнікі на першае месца ставяць сацыяльную гармонію, якая павінна вырастаць з пачуцця сувязі паміж людзьмі (сацыяльнае пачуццё).

Каштоўнасць грамадства заключаецца ў бяспецы і парадку, якія яно дае чалавеку. Але гэта магчыма толькі пры ўмове разумення ўсімі неабходнасці законаў і іх выканання. Філосафы XVIII ст. зацікаўленыя ў выхаванні цнатлівага свецкага чалавека. У пэўнай ступені выхаванне такога чалавека аказваецца больш важнай задачай, чым пазнанне свету.

Адным з галоўных пытанняў, якое яўна ці няяўна паўставала перад асветнікамі, было пытанне, якім чынам узнікае ў чалавека ўяўленне аб узаемазалежнасці паміж людзьмі. Больш за тое, гэтае пытанне перарастала ў задачу: як сфарміраваць пачуццё сувязі з іншымі членамі грамадства, выхаваць лаяльнага грамадзяніна і добрага працаўніка? І дзе застаецца месца індывідуальнай свабодзе? Дадзеныя праблемы асвячаліся ў трактатах, якія мелі характэрнае сцыентысцкае гучанне. Разам з тым тэма выхавання пачала ўзнікаць і ў мастацкай літаратуры, што мела сваім вынікам узмацненне грамадскага інтарэсу да яе.

Паступова ад выключна індывідуальнай справы адукацыя робіцца дзяржаўнай задачай. Гэтаму выніку папярэднічаў доўгі працэс крышталізацыі ідэі аб чалавеку як каштоўнасці не толькі ў боскім плане гісторыі. Адным з падмуркаў адукацыйных тэорый было антычнае і сярэднявечнае ўяўленне, што чалавек нясе ў сабе здольнасць да спазнання боскіх ісцін. Калі адысці ад рэлігійнага патасу, то гэта азначала, што кожны чалавек здольны да навучання. Другая грунтоўная ідэя датычыла чалавека як разумнай істоты. Чалавечы розум працуе па пэўных правілах і законах, аднолькавых для ўсіх. Веданне гэтых законаў і правільнае карыстанне розумам цалкам верагодна можа прывесці да адкрыцця ісціны. Адсюль вынікае важнасць правільнага метаду пазнання, неабходна яго толькі знайсці. На гэтым спыняюцца філосафы XVII ст. Адукацыя для іх застаецца індывідуальнай каштоўнасцю, якая задавальняе патрэбы канкрэтнага чалавека. Асветнікі вылучылі значнасць адукацыі для ўсяго соцыума. Кожны чалавек мае важнае значэнне ў грамадстве, паколькі фарміруе яго стабільнасць і жыццяздольнасць. Нават сама ўлада, паводле раннемадэрных канцэпцый, магчымая дзякуючы таму, што чалавек адчувае сваю няздольнасць абараніцца самастойна. Такім чынам, асветнікі злучылі разам тры ідэі: чалавек патрэбны грамадству, як і грамадства чалавеку; чалавека можна навучыць правільна карыстацца сваімі разумовымі здольнасцямі; атрыманыя ў дзяцінстве ўяўленні вызначаюць развіццё чалавека.

Паводле Н. Джыла, асветнікі сфармулявалі два паняцці адукацыйнага метаду, якія былі і супрацьлеглымі, і дапаўняльнымі адначасова. З аднаго боку, адукацыя разглядалася як форма асветы, своеасаблівае індывідуальнае падарожжа, падчас якога чалавек адкрывае сваю прыроду і магчымасці. Дзеці павінны атрымліваць адукацыю, якая б дазваляла развіваць іх унікальныя інтэлектуальныя здольнасці ў спрыяльным асяроддзі. Гэта быў глыбока індывідуалісцкі метад. Але ён трымаўся на веры ў тое, што пабочным яго вынікам стане разуменне дзіцем яго ўзаемасувязі з іншымі. С другога боку, асветнікі чакалі, што адукацыя будзе фарміраваць у чалавека тыя здольнасці, што будуць улучаць яго ў сацыяльнае акружэнне, фарміраваць статус у грамадстве. Гэты метад быў цалкам утылітарысцкі: чалавек павінен спраўдзіцца як прафесіянал і грамадзянін [Gill 2010: 5]. У адрозненне ад першага падыходу індывідуальная адукацыя тут была прадуктам сацыялізацыі.

Ідэал «карыснай» адукацыі датычыўся і прафесійнай падрыхтоўкі ніжэйшых класаў, і эліты, якая да гэтага часу вывучала лаціну і гуманітарныя дысцыпліны. Новыя педагагічныя канцэпцыі сталі акцэнтаваць увагу на практычным баку адукацыі: нават найбольш абстрактныя прадметы пераарыентоўваліся на тое, каб павысіць іх ролю ва ўзмацненні дзяржаўнай улады і забеспячэнні нацыянальнага дабрабыту [Gill 2010: 5].

У цэнтры адукацыйных тэорый стаяла ідэя прыроды і натуральнага парадку. Падрабязней гэтыя ідэі аналізуюцца ў іншых раздзелах, тут адзначым тое, што ў дачыненні да адукацыі паняцці прыроды і натуральнага парадку ўжываліся вельмі абстрактна. Іншымі словамі, прырода была чымсьці дадзеным, даволі ўстойлівым і нязменным. У чалавеку ж і грамадстве натуральны парадак закладзены як патэнцыйны. Кожны мае здольнасць да ўнутраных перамен, да навучання, самавыхавання, спачування іншым. Рэалізацыя гэтых патэнцый праз выхаванне і адукацыю выступае грунтам сацыяльнай гармоніі.

Францыя была той краінай, дзе нарадзілася ідэя рэформы адукацыі. Важнай падзеяй, якая падштурхнула да практычных дзеянняў, стала касацыя ордэна езуітаў з наступным іх выгнаннем з Францыі і закрыццём езуіцкіх калегіумаў. Тады стала неабходнай замена існуючага адукацыйнага плану, распрацаванага езуітамі яшчэ ў 1599 г. (Ratio Studiorum), на новы, скіраваны на забеспячэнне грамадскіх патрэб. Адукацыя павінна была стаяць на службе ў дзяржавы.

А езуіты абвінавачваліся ў тым, што ў сваіх навучальных установах яны кіраваліся выключна інтарэсамі ордэна, былі залежнымі ад царкоўнай улады і перашкаджалі прасоўванню нацыянальнай адукацыі. Езуіты давалі веды пра культуру старажытнай Грэцыі і Рыма замест таго, каб развіваць у вучняў пачуццё любові і павагі да ўласнай краіны і даваць веды аб тым, што азначае быць грамадзянінам Францыі [Gill 2010: 235]. Больш асцярожна, але тыя самыя прэтэнзіі гучалі і ў Рэчы Паспалітай.

Згодна з Н. Джылам, французскія тэарэтыкі адукацыі выпрацавалі два падыходы: першы – гэта ўласна асвета, другі – практычна арыентаваная адукацыя (інструкцыя). Асвета асацыявалася з развіццём тых інтэлектуальных здольнасцей, духоўных якасцей, якія былі ў большай ступені важнымі для канкрэтнай асобы, уплывалі на асаблівы ход яе жыцця, але не самымі неабходнымі з пункта гледжання жыцця сацыяльнага. Асвета магла датычыцца кожнага грамадзяніна і быць яго ўласнай справай, мела даволі абстрактныя мэты і вынікі. Інструкцыя ж павінна была вырашаць канкрэтныя задачы, якія адрозніваліся для розных груп насельніцтва. Так, эліта грамадства павінна была ў большай ступені вывучаць гуманітарныя дысцыпліны, каб быць здольнай выконваць абавязкі на дзяржаўнай службе. Астатнім групам належала даваць дастатковыя веды па іх прафесійных патрэбах, зноў-такі дзеля дабрабыту грамадства [Gill 2010: 235].

У Прусіі і Аўстрыі таксама былі пастаўлены задачы па пераарыентацыі школьнай адукацыі. Перавага заставалася за каталіцкімі і пратэстанцкімі навучальнымі ўстановамі, але рэформа, якая была здзейснена ў гэтых краінах, прадугледжвала адмову ад выкладання лаціны і націск на практычна арыентаваных дысцыплінах. Рэформа мела дзве асаблівасці: з аднаго боку, яна прадугледжвала пашырэнне адукацыі на ўсе групы насельніцтва, з другога – значна абмяжоўвала магчымасці выбару для чалавека. Меркавалася, што сяляням і нават заможным гараджанам дастаткова толькі самых неабходных ведаў: арыфметыкі, пісання, чытання і ўмення карыстацца сваімі прыладамі працы. Нават пры наяўнасці талентаў і сродкаў для працягу навучання такая магчымасць не прадугледжвалася (падр. гл. [Melton 1988]).

Да канца XVIII ст. утылітарны матыў у адукацыі стаў дамінуючым у Еўропе, канчаткова пацясніўшы сабой рэлігійны і інтэлектуальны. Прапагандысты адукацыйнай рэформы заклікалі да

«карысных ведаў», «патрэбных грамадству навук», крытыкуючы ранейшую школу за адарванасць ад рэальных патрэб грамадства.

Агулам асветніцкі падыход да адукацыі не быў дэмакратычным. Тэарэтыкі XVIII ст. не ставілі перад сабой мэты трансфармацыі сацыяльных класаў, часцей наадварот, адукацыя разглядалася як сродак кантролю над масамі. Нежаданне ўлады навучаць ніжэйшыя класы лічылася недальнабачнасцю. Асветнікі цудоўна ўсвядомілі магутную сілу адукацыі, праз якую можна ўплываць на масавую свядомасць. Задачай для іх стала захаванне існуючых пазіцый у грамадстве, але такім чынам, каб кожны грамадзянін быў задаволены сваім сацыяльным станам, не жадаў яго змяніць на вышэйшы.

Фактычна розніца паміж тымі, хто выступаў супраць рэформы адукацыі і хто яе прасоўваў, была толькі ў тым, што яны па-рознаму ацэньвалі магчымыя вынікі з яе ажыццяўлення. Крытыкі рэформы даводзілі, што агульная адукацыя прывядзе да таго, што людзі не задаволяцца сваім станам і захочуць большага. Прыхільнікі рэформы былі ўпэўненыя, што адукацыя дасць ім надзейны інструмент кантролю над думкамі і паводзінамі асобнага чалавека і грамадства. Настаўнік павінен навучыць школьнікаў быць лаяльнымі да ўлады, выконваць законы без разваг над імі. І кожны павінен ведаць аб ступені пакарання за парушэнне.

2.3.2. Станіслаў Канарскі і спроба рэформы школы

У Рэчы Паспалітай светапоглядны пералом пачаўся значна пазней, што было шмат у чым абумоўлена сацыяльна-палітычнымі фактарамі. Асновай выкладання ў калегіумах і ўніверсітэтах Рэчы Паспалітай таксама была праграма «Ratio Studiorum». Езуіцкая сістэма адукацыі была вельмі развітай і шматузроўневай, некалькі стагоддзяў яна з'яўлялася лепшай, і па курсах, распрацаваных ордэнам, вучыліся не толькі каталікі, а таксама і пратэстанты, і нават праваслаўныя. Але нягледзячы на выбудаваную сістэму, езуіцкія ўніверсітэты мелі шэраг недахопаў. Адукацыя, прапанаваная езуітамі, з аднаго боку, мела выразную ідэалагічную скіраванасць, а з іншага – не давала прыродазнаўчых, медыцынскіх, прававых ведаў і таму не задавальняла патрэбу грамадства ў гэтых навуках.

Станіслаў Канарскі – адзін з самых вядомых прадстаўнікоў асветніцкага кола Рэчы Паспалітай. Менавіта ён лічыцца пачынальнікам рэформ, якія адбыліся ў культурным і сацыяльным

жыцці Рэчы Паспалітай у XVIII ст. Канарскі вядомы сваімі палітычнымі ідэямі: ён быў адным з першых крытыкаў *liberum veto*. Але найбольшую значнасць уяўляе яго дзейнасць па рэформе школьнай адукацыі. Канарскі распачаў сваю рэфарматарскую дзейнасць, калі езуіцкая сістэма перажывала свой крызіс. Вялікую ролю ў гэтым адыграла яго вучоба ў рымскім піярскім калегіуме (Collegium Nazareum), які ўжо быў пераарыентаваны на тое, каб даваць адукацыю згодна з патрэбамі прыдворнай культуры. Адпаведна калегіум рыхтаваў і піяраў-выкладчыкаў, знаёмых з новымі ідэямі ў філасофіі і прыродазнаўствам. Гэта, а таксама падарожжа Канарскага па еўрапейскіх краінах, дзе ён знаёміўся з выхаваўчымі практыкамі, прывяло да пастаноўкі пытання аб неабходнасці і магчымасці рэформы школы ў Рэчы Паспалітай. У 1740 г. Канарскі, часова спыніўшы палітычную дзейнасць, пачаў арганізацыю «шляхецкай акадэміі» – Collegium Nobilium, якая была адкрыта ў Варшаве. Гэтая ўстанова была створана для навучання магнацкай моладзі, доступ для небагатай шляхты быў фактычна закрыты, што выклікала крытыку з боку яе прадстаўнікоў.

У 1760 г. Канарскі выдае «Мову пра канвікты ў адказ на скаргі беднай шляхты», якая таксама ўтрымлівае і яго развагі наконт патрэб шляхецкай адукацыі. Галоўны момант крытыкі з боку шляхты заключаўся ў тым, што такога кшталту ўстанова стварае няроўнасць у шляхецкім асяроддзі. Вядома, Канарскі разумеў той факт, што ідэя роўнасці – той важны чыннік, які перашкаджае правесці неабходныя рэформы ў грамадстве. Ідэя гэтая грунтавалася найперш на пачуцці кроўнай роднасці і спадчыннасці. Шляхта трымалася за ўсе тыя «шляхецкія вольнасці», якія падвышалі яе ў сваіх жа вачах. У адказ на гэта Канарскі выступае з крытыкай: роўнасць стану яшчэ не сведчыць пра роўнасць у магчымасцях. Пры гэтым Канарскі апелюе да боскага прадбачання і фартуны, каб абгрунтаваць прычыну няроўнасці. Пазней, у працах іншых асветнікаў, гэтая праблема будзе вырашацца праз прызму натуральна-прававой канцэпцыі. Канарскі ж звяртаецца да тых аўтарытэтных паняццяў, якія складалі аснову светапогляду сармацкай шляхты – ідэі «прадбачлівасці Бога» і «дабра паспалітага». «Выхаванне ж моладзі не можа быць толькі прыватным дабром… паколькі сыны заслужаных і высакародных сем'яў нашай Айчыны не для сябе саміх народжаныя, а для грамадскіх паслуг Айчыне, не для сябе толькі вучацца і выхоўваюцца, а для грамадскага дабра» [Konarski 1760: 9].

Праграма Collegium Nobilium была выкладзена Канарскім у «Школьных уставах» [Konarski 1925]. Навучанне ў калегіуме складалася з пяці класаў, што адпавядала сямі гадам. Ніжэйшая ступень – класы «парва» і «інфіма», у якіх даваліся пачаткі граматыкі і чытання на лаціне, біблійная гісторыя. У класе граматыкі ўводзілася польская гісторыя і пачаткі матэматыкі. У класе «сінтакса» прапаноўвалася асобную частку заняткаў прысвяціць вывучэнню значных гістарычных падзей, што павінна было прывесці да разумення прычын сацыяльных і палітычных канфліктаў. Класы гуманістыкі і рыторыкі павінны былі дасканаліць здольнасці ў красамоўстве і аргументацыі. У «Школьных уставах» Канарскі падкрэслівае, што неабходна пазбягаць тых момантаў, якія могуць ілюстраваць супярэчнасць паміж свабодай і каралеўскай уладай. Забароненымі тэмамі былі пытанні, датычныя liberum veto, выбарнасці і спадчыннасці трону. Асобны раздзел у «Школьных уставах» прысвечаны выкладанню філасофіі. Канарскі, адзначаючы, што філасофія з'яўляецца свабоднай навукай, а таму ўтрымлівае ў сабе развагі супраць рэлігіі, падкрэслівае неабходнасць выкладаць філасофію адпаведна праграме, па якой яе вывучаюць у Рыме. Выкладанне логікі вялося на падставе кніг Бэкана, Лулія, Гасэндзі, Картэзія, Лока і іншых, метафізіка выкладалася па сістэме Вольфа, якая ўключала ў сябе анталогію, касмалогію, псіхалогію і натуральную тэалогію. Да гэтага таксама дадавалася вывучэнне этыкі (агульнай і спецыяльнай), матэматыкі і фізікі. Курс тэалогіі прадугледжваў засваенне асноў каталіцкай веры.

Праграма Collegium Nobilium стала падставай рэформы піярскіх школ, спрычынілася да паўставання новага пакалення інтэлектуалаў у Рэчы Паспалітай. Асноўная мэта Канарскага заключалася ў тым, каб праз правільна выбудаваную сістэму навучання сфарміраваць новы тып шляхты, здольнай да ломкі старых стэрэатыпаў. У сваёй праграме Канарскі вызначае спіс кніг, якія можна чытаць вучням, каб у іх былі сфарміраваныя неабходныя ўяўленні пра прынцыпы вядзення палітыкі. Дадатковае вывучэнне французскай і нямецкай моў таксама мела на мэце выхаванне свецкага чалавека, здольнага быць карысным на дзяржаўнай службе.

Сярод твораў, якія павінны выкарыстоўваць выкладчыкі калегіума, Канарскі ўзгадвае і ўласны твор «Аб рэлігіі годных людзей» [Konarski 1767]. У ім ён звяртаецца да моладзі, спрабуючы давесці, што шчасце асобнага чалавека і яго сям'і залежыць ад шчасця

і дабрабыту айчыны. Але і шчасце краіны грунтуецца на маральным стане чалавека. Ён выказвае патрабаванне «шукаць аховы ў добрых хрысціян». Галоўнымі ворагамі сапраўднага хрысціянства выступаюць, на думку Канарскага, дэісты: «Гэтая секта вядомая пад рознымі імёнамі… дэістаў, філосафаў натуральнай рэлігіі, але найчасцей пад іменем добрых людзей і называецца рэлігіяй годных людзей… Кажуць гэтыя мудрацы, што дастаткова адной рэлігіі годных людзей, без ніводнай іншай… Нашае меркаванне… што не дастаткова быць годным чалавекам, але неабходна быць добрым хрысціянінам» [Konarski 1767: 16–17]. Канарскі выступае як праціўнік асветніцкай ідэі «годнага чалавека» і свецкай этыкі, спрабуючы абгрунтаваць неабходнасць будаваць этыку на падставах хрысціянскай рэлігіі. Адначасова з гэтым ён выходзіць на праблему «добрага грамадзяніна»: чалавек жыве не сам па сабе, а ў пэўным грамадстве. І мэта Канарскага выразна прасочваецца – выхаванне вернага падданага і грамадзяніна: «Чалавек таксама падпарадкаваны ўраду краіны, каралю ці таму, хто пануе пад іншым іменем над краінай. Як шмат неабходна… каб мець як мага больш грамадзян краіны, добрых не павярхнёва, а грунтоўна і ў сэрцы… Нешчаслівы той, хто пануе, страціўшыя надзею край і народ, дзе мала людзей сапраўды добрых» [Konarski 1767: 36]. Развагі Канарскага пры ўсім тым, што ён звяртаецца да абароны хрысціянскай рэлігіі, выклікалі незадавальненне ў традыцыйна скіраванага каталіцкага кліру. Справа ў тым, як заўважае Генрык Хінц, што аргументацыя Канарскага была пабудаваная на звароце да разумовых довадаў, сацыяльна-палітычных праблем, а не выключна да каштоўнасцей рэлігіі. «Бараніў ён рэлігію Адкрыцця перадусім як эфектыўны гарант пажаданых маральных адносін у тагачасным прыватным і публічным жыцці, а змест тых адносін і каштоўнасцей быў у яго разуменні прадстаўлены пад пераважным уплывам рацыянальных і свецкіх тэндэнцый эпохі» [Słownik literatury 2002: 63].

Канарскі доўгі час спрабаваў уплываць на грамадскую думку і, напэўна, быў адным з самых зацятых прапагандыстаў рэформ. Яго актыўная пазіцыя выявілася і ў выданні прамоў, якія мусілі прыцягнуць увагу да яго прапаноў. Так, у прамове «Як з сучаснай моладзі выхаваць годнага чалавека і добрага грамадзяніна» найбольш выразна выявіўся геній Канарскага як педагога. Першая думка, з якой сутыкаемся ў гэтым творы, ілюструе новы падыход да разумення сувязі будучыні грамадства з асветай, які павінен

быць усвядомлены чытачамі: «Рэч Паспалітая будзе такой, якой будуць Вашыя дзеці, якія калі-небудзь возьмуць справы ў свае рукі. Дзеці ж Вашыя захаваюць тыя звычаі, той спосаб мыслення і дзеянняў па жыцці, да якіх былі прывучаныя ў цяперашняй маладосці». [Konarski 1959: 423].

Галоўнай мэтай навучання, чарговы раз падкрэслівае Канарскі, з'яўляецца выхаванне годных людзей і добрых грамадзян. Розніца паміж годным чалавекам і добрым грамадзянінам выяўляецца як розніца паміж уяўленнем аб чалавеку як такім і як аб тым, хто ўступае ў стасункі з іншымі людзьмі. Кажучы аб годнасці, Канарскі выступае супраць пазіцыі дэістаў, што шырока было апісана ў «Рэлігіі годных людзей». Унутранай годнасці не можа быць дастаткова, на думку Канарскага, паколькі ён бачыў у гэтым толькі вонкавы выгляд, не падмацаваны ўнутранай чысцінёй, якую магла забяспечыць толькі хрысціянская вера. Для Канарскага годны чалавек дэістаў – гэта чалавек, які жыве пад маскай цнатлівасці, але ўнутрана пусты, бо галоўным матывам яго дзеянняў выступае ўласны выгляд у вачах іншых людзей. Толькі жыццё паводле прадпісанняў Бога выхоўвае сапраўды годнага чалавека.

Галоўнай рысай чалавека павінна стаць справядлівасць: «нагадваем ім [моладзі], каб хутчэй зносілі розныя няшчасці, пакаранні, беднасць, а нават смерць саму, чым калі-небудзь яўна ці тайна ўчынілі несправядлівасць» [Konarski 1959: 431]. У Канарскага ўжо прасочваецца ідэя, якая будзе падхоплена наступнікамі: чалавек павінен жадаць толькі тое, на што мае права.

У Канарскага таксама знаходзім звесткі аб уплыве на моладзь побыту ў еўрапейскіх краінах. У той час у Рэчы Паспалітай, дзяржаве з моцнымі хрысцянскімі традыцыямі, паўстала сур'ёзная праблема, якім чынам пераадолець моду на французскі стыль, які з хуткасцю пераймала заможная моладзь, у выніку чаго пашыраўся разлом паміж традыцыйным укладам шляхецкага жыцця і тым, што несла з сабой салонная культура Францыі.

Ва «Уставах» Канарскі ўскосна звяртаўся да праблемы паслушэнства каралю. Яго мэтай было выхаваць пачуццё вернасці падданых адзінай уладзе караля. У гэтай працы ён ізноў падкрэслівае, што абавязкі перад краінай неаддзельныя ад абавязкаў перад каралём, прыватныя інтарэсы павінны быць падпарадкаваныя інтарэсам Рэчы Паспалітай. Адказны грамадзянін павінен таксама пазбягаць любой сваволі, непарадку і анархіі.

Яшчэ адной працай, якая знаёміць з ідэямі Канарскага, з'яўляецца прамова «Аб чым найбольш і найперш неабходна дбаць у адукацыі» [Rozmowy 1760]. Як заўважае Б. Сухадольскі, аўтарства Канарскага дакладна не вызначана, сама праца была надрукавана ў трохтомніку Антонія Віснеўскага «Rozmowy w ciekawych i potrzebnych: filozoficznych i politycznych materyjach w Collegium Nobilium Warszawskim» (1760–1762). Але ідэі, выкладзеныя ў гэтым творы, вельмі падобныя да таго, аб чым пісаў Канарскі, што дае падставы калі не лічыць яго аўтарам, то прызнаць значны ўплыў.

У гэтым творы аўтар апелюе да локаўскага разумення чалавечага розуму як tabula rasa. Гэтая ідэя вядзе да прызнання вялікай ролі адукацыі ў фарміраванні будучага дарослага чалавека. Адукацыя вучыць «пазнанню Бога, пазнанню самога сябе і ўсіх рэчаў. Пазнанне Бога інспіруе пачуццё сапраўднай рэлігіі, пазнанне сябе – як неабходна жыць, нарэшце, пазнанне рэчаў вынаходзіць нам цікавую забаву» [Konarski 1959: 517].

Ва ўступнай частцы Канарскі прыводзіць вядомае месца з Цыцэрона: толькі жывёлы жывуць для сябе, а людзі частку свайго жыцця прысвячаюць родным і блізкім, айчыне, сябрам, а рэшту – самім сабе. І мэтай адукацыі з'яўляецца дэманстрацыя спосабу, якім чынам правесці гэты падзел жыцця. Іерархія сувязей утвараецца паводле натуральнага парадку – ідэі, якую Канарскі таксама пераймае ў Цыцэрона. Менавіта праз адукацыю чалавек дазнаецца аб шляхах захавання гэтага натуральнага парадку, згодна з якім і павінен жыць. Ад адукацыі залежыць, шчаслівае ці нешчаслівае жыццё будзе ў чалавека.

Пытанні, да якіх звяртаецца Канарскі ў сваіх творах, былі прынцыповымі і неаднаразова да іх звярталіся розныя мысляры. Collegium Nobilium, заснаваны Канарскім, з'яўляўся навуковай установай, прызначанай для эліты Рэчы Паспалітай – заможнай шляхты і магнатаў. Навучэнцы калегіума павінны былі стаць у наступным палітычнымі дзеячамі, таму выхаванне было скіравана на ўздым патрыятычных пачуццяў і ўсведамленне адказнасці за будучыню краіны. Але гэта было ўжо недастатковым у тых складаных сацыяльных і палітычных умовах, у якіх апынулася Рэч Паспалітая ў другой палове XVIII ст. Зварот да французскіх фізіякратаў і актыўнае супрацоўніцтва з імі прывялі да ўзнікнення пэўных сантыментаў адносна беднай часткі грамадства, на якую таксама павінна была распаўсюдзіцца адукацыя.

Адпаведныя захады па мадэрнізацыі адукацыі рабіліся і з боку езуітаў, у супрацьвагу піярам, да якіх належаў Канарскі. Яшчэ ў 1737 г. быў утвораны *Collegium Nobilium et Seminarum Szyszkovianum*. Спачатку гэта быў канвікт для беднай шляхты, які затым пашырыўся і атрымаў назву *Seminarium Akademicum*. У 1740-х гадах на вучобу запрашаліся ўжо і дзеці магнацкіх родаў. Прафесарамі і выкладчыкамі тут былі Антоні Скарульскі, Францішак Папроцкі, Ян Альбертрандзі, Францішак Багамолец, Казімір Нарушэвіч і іншыя. З 1752 г. гэта быў ужо ў поўным сэнсе слова *Collegium Nobilium* – навучальная ўстанова для багатай шляхты. Навучанне ў калегіуме вялося па праграме Віленскай акадэміі. Тут выкладалі матэматыку, філасофію, былі ўведзены заняткі па фехтаванні, коннай яздзе, музыцы, малюнку і французскай мове. Апошняй надавалі вялікае значэнне. Як зазначае Р. Якубенас, праграмы экзаменаў сведчылі таксама і пра сур'ёзны падыход да вывучэння лаціны і польскай мовы [Jakubenas 2005: 200]. Адбыўся таксама і адыход ад сістэмы Арыстоцеля, пашыралася вывучэнне эксперыментальнай фізікі і натуральнага права, гісторыі і геаграфіі.

2.3.3. Педагагічныя ідэі перыяду дзейнасці Камісіі па нацыянальнай адукацыі

Другая палова XVIII ст. у Рэчы Паспалітай адзначылася амбітным праектам – стварэннем Камісіі па нацыянальнай адукацыі (Адукацыйная камісія). Яе мэтай стала рэформа школьнай сістэмы краіны. Дзейнічала Адукацыйная камісія ў перыяд з 1773 па 1794 год. Галоўнымі яе членамі былі Ігнацый Масальскі, Адам Чартарыйскі, Іахім Храптовіч і іншыя прадстаўнікі рэфарматарскага кола. Найперш гэта былі прыхільнікі караля Станіслава Аўгуста Панятоўскага, са згоды і пад кантролем якога дзейнічала Камісія. Задачай рэфарматараў было фарміраванне ў шляхты іншага стаўлення да краіны, да асобы караля і пераадоленне кансерватызму ў адносінах да новых навуковых ведаў. Ломка старога светапогляду – цяжкі і доўгі працэс, які патрабаваў ад рэфарматараў уздзеяння на меркаванні не толькі моладзі, якая павінна была атрымліваць адукацыю, але і на выкладчыкаў. Выкладчыкамі ж былі пераважна езуіты, у той час як сама Адукацыйная камісія – праект цалкам свецкі. Яе арганізатары стваралі адукацыйную сістэму, якая б задавальняла не царкоўныя, а дзяржаўныя патрэбы, была падпарадкавана выключна інтарэсам Рэчы Паспалітай.

На разгляд камісіі былі прадстаўлены некалькі праектаў адукацыйнай рэформы, але найбольшую цікавасць атрымаў праект Антонія Паплаўскага, выдадзены ў 1775 г. пад назвай «Аб пастанове і ўдасканаленні грамадскай адукацыі» [Popławski 1775]. Ён і стаў падставай праведзеных рэформ. Паплаўскі робіць галоўны акцэнт на ролі адукацыі ў фарміраванні грамадзяніна. Паважаючы сучасную яму сітуацыю, ён канстатуе, што пры немагчымасці змяніць дарослае пакаленне неабходна зрабіць усё магчымае, каб выхаваць будучае пакаленне такім чынам, каб яно адпавядала мэтам і патрэбам грамадства. У пачатку твора Паплаўскі выразна падкрэслівае дзве рэчы. Па-першае, адзін з чаканых вынікаў рэформы – гэта лаяльнасць да каралеўскай улады праз разуменне таго, што ёсць асновай дабрабыту любога грамадства. Па-другое, Паплаўскі ўводзіць ідэю падпарадкаванасці людзей натуральнаму парадку: «Найвялікшае шчасце для іх у грамадскім і палітычным жыцці палягае на тым, каб трымаліся зямнога парадку і натуральных законаў, якія вынікаюць з яго і якія Бог нязменна вызначыў для іх з немінучым пакараннем і ўзнагародай» [Popławski 1775: 7–8], што адсылае нас да фізіякратычнай дактрыны, прыхільнікам якой быў Паплаўскі. Гэтая прыхільнасць, як пабачым далей, знайшла сваё адлюстраванне і ў пытаннях, датычных адукацыі і выхавання.

Спачатку Паплаўскі разглядае, што такое адукацыя ўвогуле. Адказ на гэтае пытанне вынікае з разумення таго, «чым ёсць дзіця, што ў дзіцяці – чалавек, што ў гэтым чалавеку – суграмадзянін паводле ўкладу прыроды» [Popławski 1775: 12]. Чалавек складаецца з душы і цела, якія маюць як свае асаблівасці функцыянавання, так і агульныя патрэбы, уласцівыя прыродзе разумнага і свабоднага стварэння. Асаблівасць прыроды чалавека заключаецца ў пастаянным пошуку шчасця, якое магчыма толькі пры належным выкарыстанні сіл душы і цела і пры ўмове супольнага існавання з іншымі людзьмі. Чалавек пэўны час жыве ў дзіцячым стане, у гэты час і пачынаецца яго выхаванне. Паплаўскі вылучае тры віды адукацыі: першая – фізічная адукацыя, якая напраўлена на фарміраванне здольнасцей цела, другая – адукацыя розуму альбо інструкцыя (тэрмін «інструкцыя» даволі часта выкарыстоўваецца ў асветніцкіх тэкстах дзеля азначэння шляхоў удасканалення менавіта розуму), трэцяя – маральная адукацыя, якая фарміруе звычкі і ўчынкі чалавека, неабходныя для жыцця ў грамадстве і дзеля грамадства.

Адносна фізічнай адукацыі Паплаўскі выказвае пашыраныя веды. Найбольшую цікавасць уяўляе яго разгляд інструкцыі і маральнай адукацыі. Ён схіляе да неабходнасці развіцця разумовых здольнасцей чалавека, такіх як свабода выбіраць і рабіць высновы: «Самымі лепшымі і значнымі часткамі навукі будуць рэфлексія, назіранне і развагі ўласнага розуму, чым чужыя погляды, школа альбо кніга» [Popławski 1775: 18]. Правільна сфарміраваныя фізічныя і разумовыя здольнасці чалавека – аснова для маральнага ўдасканалення. Мэта маральнай адукацыі – фарміраванне ўяўлення таго, на чым грунтуецца шчасце чалавека. Паплаўскі даводзіць, што шчасце залежыць ад цнотаў, якія ў сваю чаргу залежаць ад натуральных законаў. Сярод асноўных цнотаў ён вылучае справядлівасць як найбольш важную для грамадства. Ідэя справядлівасці звязаная з пытаннем пра правы і абавязкі чалавека – аднаго з цэнтральных пытанняў сацыяльна-палітычнай думкі Асветніцтва. Дбанне аб уласных інтарэсах – гэта натуральнае імкненне чалавека. Але яно павінна быць умеркаваным згодна з уяўленнем аб справядлівасці і з натуральнымі законамі. Гэтыя ідэі павінны быць у маленстве засвоеныя на практыцы. Менавіта праз працу, лічыць Паплаўскі, чалавек здольны ўсвядоміць натуральны парадак, закладзены Богам: праца ёсць плата за ўласныя правы.

Уласная пазіцыя Паплаўскага накіраваная на тое, каб давесці да чытача, якая сувязь узнікае паміж палітычным жыццём грамадства і асобным чалавекам. Менавіта публічнае асяроддзе ўплывае на тое, што чалавек можа лічыць прымальным і абраць у якасці прыкладу паводзін. Выразна ілюструе гэтую думку наступная цытата: «Добрая маральная адукацыя і дадзеная праз яе навука грамадскага жыцця, добрыя вынікі з абедзвюх у жыцці чалавека… залежаць ад ураду краіны, які кіруе справамі грамадзян, ад яго палітыкі, якая па сваёй сутнасці з'яўляецца пануючай маральнай навукай усяго народа» [Popławski 1775: 42]. Менавіта ўлада, калі працягнуць думку Паплаўскага, павінна забяспечыць веданне ўсімі грамадзянамі іх правоў і абавязкаў, а для гэтага самі правы і абавязкі павінны быць адпаведна і дакладна вызначанымі.

Паплаўскі аддае перавагу развіццю свецкай адукацыі, але не абмінае ўвагай хрысціянскае навучанне. Аднак відавочна, што яно ў рэфармаванай школе павінна займаць маргінальнае становішча, робячыся дадаткам да маральнай адукацыі, накіраваным на самаўдасканаленне. З тэзісаў Паплаўскага вынікае, што маральная навука,

прачытаная праз фізіякратызм, дастатковая для грамадства. Гэтая прыхільнасць да фізіякратызму мела свае сур'ёзныя наступствы для адукацыйнай сістэмы Рэчы Паспалітай. Пэўная частка праекта Паплаўскага прысвечана тым навукам, якія павінны выкладацца ў школах і ўніверсітэтах. Парадак іх ён вызначае наступны: натуральная філасофія, геаграфія, фізіка, логіка, маральная навука, геаметрыя, права натуральнае, польская мова, рыторыка, гісторыя. У гэтым пераліку не знайшлося месца філасофіі. Паплаўскі абгрунтоўвае такую пазіцыю наступным чынам: «Няма філасофскай этыкі, затое ёсць цэлая маральная навука, у якой разглядаюцца справы, а не памкненні, цноты з карысцю, злачынствы са шкодай звязаныя, а не цнота дзеля самой цноты. Няма асобнай метафізікі, але затое ёсць метафізіка арыфметыкі ў асобных яе правілах, метафізіка геаметрыі…, ёсць патрэбная метафізіка чалавечай мовы альбо логіка, якая ідзе пасля граматыкі, метафізіка прамовы ў правілах рыторыкі і паэтыкі» [Popławski 1775: 94].

Практычнае навучанне становіцца на першае месца, паколькі, па-першае, дазваляе хутчэй засвоіць атрыманыя веды, па-другое, – і гэта галоўнае – патрэбна менавіта самому грамадству, якое ў выніку такога падыходу атрымае людзей, падрыхтаваных да вядзення гаспадаркі. Таму не дзіўна, што Паплаўскі прапануе ўвесці ў школе для класа логікі (для вучняў 14-гадовага ўзросту) вывучэнне палітычнай эканоміі разам з эканамічнай табліцай Франсуа Кенэ, з дапамогай якой «не толькі праторыць сабе дарогу да разумення натуральнага і палітычнага права, не толькі навучыцца быць добрым суграмадзянінам і сынам Айчыны…, але відавочна пазнае з яе ўкладу, заснаванага на фізічным парадку, якія законы вызначыў Бог для людзей, вымушаных жыць у грамадстве» [Popławski 1775: 89].

Для Паплаўскага адукацыя – гэта адзін са сродкаў, з дапамогай якога могуць быць вырашаныя эканамічныя і сацыяльныя праблемы. Гэтым тлумачыцца і вялікая зацікаўленасць Паплаўскага ў асвеце не толькі шляхты, якая перадусім павінна адбыцца як палітычная сіла, але і сялянства. У працы «Збор некаторых палітычных матэрый» [Popławski 1774] Паплаўскі прысвяціў асобны раздзел пытанням адукацыі сялянства. Адкуль узнікае гэты інтарэс? Услед за Мірабо і Кенэ ён разглядае сялянства як асноўную частку грамадства, ад якой залежыць эканоміка, і падкрэслівае наступнае: «яны людзі і нашыя суграмадзяне, яны павінны атрымліваць ад іншых і ад ўсяго грамадства дапамогі праз асвету розуму столькі,

каб паводле сваёй меры і патрэбы быць шчаслівымі – колькі яны са свайго боку прыкладаюць для агульнага шчасця» [Popławski 1774: 124]. У развагах Паплаўскага важнымі апынаюцца дзве рэчы: па-першае, ён у сваім творы звяртаецца да разгляду не проста чалавека як такога, а як да прадстаўніка пэўнага саслоўя, носьбіта асаблівых сацыяльных функцый. Сялянства падпарадкавана таму ж самаму натуральнаму парадку, што і астатняе грамадства, з гэтай прычыны мае права ўзаемнасці абавязкаў паміж сабой і грамадствам. Па-другое, поспех у грамадстве магчымы толькі пры ўмове ўсведамлення ўсімі сваіх функцый. Розум выступае як інструмент, з дапамогай якога чалавек павінен удасканальваць свае здольнасці дзеля свайго і агульнага дабра. Але Паплаўскі таксама ўказвае на тое, што аднаго толькі прыроджанага розуму недастаткова для поспеху. «Вялікая розніца існуе паміж адпаліраваным і нявыхаваным розумам. Святло другога сягае недалёка, першага ж – на будучыя і мінулыя рэчы; гэты ўмее толькі тое, што сам ведае, той жа – што і іншыя ўмелі <…> для такога розуму, хоць трохі асвечанаму навукай, у іншай форме прадстае само земляробства, якое патрабуе столькі ведаў і ўвагі над прыроднымі рэчамі і столькі чужога і ўласнага досведу» [Popławski 1774: 131]. З пункта гледжання Паплаўскага, для сялянства дастаткова навучыцца чытаць, пісаць, затым асвоіць арыфметыку і асновы земляробства і медыцыны. Падручнікі, адрасаваныя сялянству, не павінны ўтрымліваць у сабе ніякіх філасофскіх разваг, спекуляцый, а толькі звесткі, неабходныя для практычнай дзейнасці.

Адукацыйны праект Паплаўскага, такім чынам, меў наступныя асаблівасці: па-першае, ён выступаў як пэўны дапаможнік па пытаннях выхавання і адукацыі, па-другое, утрымліваў у сабе і новае бачанне чалавека, які разглядаўся ў першую чаргу як грамадзянін, вымушаны вырашаць свае жыццёвыя праблемы праз супрацоўніцтва з іншымі людзьмі. Чалавек павінен сфарміравацца як грамадзянін, імкнуцца да набыцця ведаў і ўменняў, якія будуць вырашаць яго зямныя патрэбы. Філасофія, якая мэтанакіроўвае чалавека на самаўдасканаленне, паглыбленне ў таямніцы свету, вырашэнне метафізічных пытанняў, стаецца ў гэтай сістэме збыткоўнай, паколькі не нясе відавочнай карысці для грамадства. Яе месца займае палітычная эканомія, якая, на думку Паплаўскага, сумяшчае ўсе неабходныя веды пра свет: ідэі фізічна-маральнага парадку і натуральнага закону, якія сталі своеасаблівай адзнакай – «станіслаўскага» Асветніцтва.

Ідэі, прапанаваныя Паплаўскім, былі пакладзеныя ў аснову «Уставаў Камісіі па нацыянальнай адукацыі» [Ustawy 1872], рэдагаваных Грэгажам Пірамовічам – адным з членаў Камісіі і сакратаром Таварыства па падручніках (Towarzystwo do Ksiąg Elementarnych). Дадзеная ўстава рэгламентавала дзейнасць саміх прадстаўнікоў Камісіі, вызначала іерархію навучальных устаноў, прадметы, якія павінны былі вывучацца на ўсіх ступенях навучання. У першым раздзеле «Уставаў» агалошаны прынцып, па якім адукацыя павінна здзяйсняцца пры непарушнасці свабоды чалавека і грамадзяніна. Былі арганізаваныя дзве вышэйшыя школы – Галоўная школа Літоўская (Віленская) і Галоўная школа Каронная (Кракаўская). Адпаведна з патрабаваннямі фізіякратызму – даваць толькі неабходныя, практычныя веды – выкладанне вялося па чатырох напрамках. Камісія захавала ў структуры школы тэалагічны калегіум, у якім павінны былі рыхтавацца кадры для касцёла. Асноўная ж перавага аддавалася фізічнаму, юрыдычнаму і медыцынскаму калегіумам. Мэтай школы ставілася дасягненне шчасця як асобным чалавекам, так і ўсім грамадствам («каб чалавеку было добра і каб з ім было добра»). Між тым, што праграма пастулявала роўнасць паміж усімі саслоўямі, на практыцы адукацыя для трэцяга саслоўя сканчалася на пачатковым узроўні (парафіяльныя школы), хаця былі і выключэнні.

Пяру Пірамовіча належала вельмі цікавая праца «Навука быту для людзей» [Piramowicz 1802]. Гэта быў своеасаблівы дапаможнік па пытаннях самавыхавання. Адрасаваны ён быў, галоўным чынам, простым людзям – сялянам, рамеснікам, купцам, дробнай шляхце. Пірамовіч спрабаваў стварыць пэўны вобраз годнага чалавека для ніжэйшых саслоўяў. Матыў падобны да таго, які агучвалі і іншыя асветнікі Рэчы Паспалітай: чалавек найперш павінен быць задаволены сваім сацыяльным статусам, ці гэта рамеснік, ці селянін, ці купец. Гэты стан дадзены па волі Бога, а таму ён годны і патрэбны. Чалавек павінен развіць магчымасці і выканаць абавязкі, якія накладае на яго дадзенае ад нараджэння сацыяльнае становішча. «Вы, каму Бог даў магчымасць атрымаць навукі, неабходныя для далейшага шчасця, не разумейце так, што навука вас мусіць прывесці да таго, каб, навучыўшыся, вы парушалі свой стан альбо жытло; але застаючыся, наколькі дазваляюць абставіны, у гэтай вёсцы… павінны праз навуку рабіцца здольнымі да лепшага гаспадарання, да дасканалых работ у рамесніцтве, да большага промыслу ў гандлі» [Piramowicz 1802: 8].

Пірамовіч пачынае са звароту да малодшых: варта любіць сваіх бацькоў і блізкіх, паважаць старэйшых узростам, вышэйшых становішчам і сваіх настаўнікаў. Чалавек нараджаецца і жыве не сам па сабе, а ў атачэнні бацькоў і іншых людзей. Бацькі аддаюць свае сілы на выхаванне дзяцей, таму абавязкам чалавека з'яўляецца адпаведная ўдзячнасць тым, хто даў яму жыццё, затым кроўным і блізкім людзям. З гэтай жа самай крыніцы, працягвае Пірамовіч, вырастае і любоў да Айчыны, і кожны чалавек павінен па магчымасці садзейнічаць яе росквіту.

Пірамовіч таксама ўсхваляе працавітага чалавека, малюючы шчаслівае жыццё для тых, хто прыкладае высілкі ў працы. Ідэал чалавека, які апісвае Пірамовіч, – гэта добры гаспадар, якому праца прыносіць задавальненне, забяспечвае дабрабыт, здароўе, самастойнасць і шчаслівую старасць. Праца – гэта абавязак, які накладзены на чалавека Богам, таму чалавека неабходна прывучаць да працы з маленства, ставячы перад ім задачы, адпаведныя ўзросту. Праца выступае і як пэўны гарант маральнасці чалавека, паколькі дазваляе пазбегнуць жабрацтва і крадзяжу. Жабрацтва Пірамовіч разглядае як негатыўны вынік ляноты чалавека.

Як і іншыя мысляры гэтай эпохі, у стасунках паміж людзьмі галоўнай цнотай Пірамовіч лічыць справядлівасць. «Усе абавязкі аднаго чалавека перад другім змяшчаюць у сабе справядлівасць. Хаця і могуць быць іншыя цноты, але без яе нічога б не важылі. Не існуе такога ўзросту, такога стану, каб чалавек не павінен быў быць справядлівым, а ў кожным стане можна быць несправядлівым» [Piramowicz 1802: 26]. Справядлівасць прадугледжвае павагу да чужога імя і недатыкальнасць чужой маёмасці. Добрая слава з'яўляецца адной з найбольшых каштоўнасцей для чалавека, таму паклёп – гэта праява несправядлівасці.

Адной з тэм, якую пачалі закранаць асветнікі, стала стаўленне чалавека да свайго цела. Чалавек павінен быць шчаслівым, а шчасце забяспечваецца добрай працай. Таму дбанне пра ўласнае здароўе – гэта першы абавязак чалавека адносна самога сябе. Пірамовіч у сваёй кнізе падрабязна апісвае, якая ежа карысная для чалавека, як пазбегнуць хвароб, тлумачыць пра карысць свежага паветра і падтрымку чысціні цела. Шмат якія ідэі пераклікаюцца з ідэямі Лока, які адзін з першых стаў пісаць парады такога кшталту.

У 1786 г. пабачыла свет кніга Канстанціна Багуслаўскага «Пра дасканалае заканадаўства альбо пра карысць удасканаленай адукацыі

народа» [Bogusławski 1786]. Багуслаўскі быў адным з паслядоўнікаў фізіякратычнай школы, але ў сваім творы ўвагу ён аддае не эканамічным пытанням, а сувязі паміж шчасцем чалавека і яго адукацыяй. Для фізіякратаў змены ў грамадстве пачынаюцца перадусім праз рэформу эканомікі, а адукацыя з'яўляецца інструментам, з дапамогай якога чалавек павінен усвядоміць сваю ролю ў абагачэнні сябе і сваёй краіны. Багуслаўскі, наадварот, робіць націск на тым, што ўдасканаленне розуму выступае галоўным шляхам да агульнага шчасця. Чалавек, як піша аўтар, «у сваіх руках мае інструмент свайго шчасця і моцы, і каб стаць шчаслівым, моцным і трывалым, абавязкова павінен паважаць і трымацца ўдасканаленай народнай адукацыі» [Bogusławski 1786]. Бачыць шчасце народа з перспектывы будучыні з'яўляецца «справай дасканалага заканадаўства», якое ў сваю чаргу ёсць вытворным добрай адукацыі.

Багуслаўскі (магчыма, у адказ на супраціў з боку шляхты дзейнасці Адукацыйнай камісіі) называе таго, хто перашкаджае асвеце народа, ворагам айчыны і злачынцам перад грамадствам. Ён прымае ідэю Лока аб тым, што чалавек нараджаецца без ведаў, але гэта не азначае, што неразумным. Неразумнасць – гэта таксама вынік пэўнай працы: прышчаплення няправільных думак ад невучоных людзей і чытання шкодных кніг. Таму Багуслаўскі віну за неадукаванасць народа цалкам ускладае на грамадства. Ён уводзіць і паняцце характару: «што такое характар чалавека, як не набыццё першых схільнасцей, якія затым могуць ператварыцца ў натуру чалавека і стварыць тое, што называецца добрай ці дрэннай натурай». І далей: «Хочучы даведацца, як фарміруецца характар чалавека, неабходна ў думках уявіць сабе яго адукацыю. Гісторыя адукацыі ёсць гісторыя сэрца чалавека» [Bogusławski 1786: 30–31]. Багуслаўскі таксама заўважае, што маральныя максімы страчваюць свой крэдыт даверу, паколькі праз набытыя дрэнныя схільнасці чалавек губляе сувязь паміж сваім сэрцам і голасам розуму, і цнота робіцца толькі словам, а не дзеяннем і вынікам.

Народная адукацыя, згодна з Багуслаўскім, павінна даць чалавеку правільныя і простыя ўяўленні пра маральнасць і палітыку. Таму маральнасцю ён называе веданне спосабаў, якімі можна зрабіць чалавека шчаслівым без шкоды для іншых. Палітыка, у сваю чаргу, – гэта маральнасць, прыкладзеная да патрэб усяго грамадства. Іх крыніцай выступае натуральнае права, перад якім роўныя ўсе людзі, незалежна ад паходжання. Погляды Багуслаўскага да-

тычна зместу агульнай адукацыі адпавядаюць таму, што прапануюць іншыя прадстаўнікі фізіякратызму: веданне шчыльнай сувязі паміж інтарэсамі адзінкі і ўсяго грамадства, ідэя непарушнасці свабоды і ўласнасці, узаемнае веданне правоў і выкананне абавязкаў з боку ўсіх грамадзян. Багуслаўскі ўпэўнены ў тым, што гэтыя ісціны ясныя, простыя, відавочныя, а іх агульнае засваенне стане гарантам выпраўлення грамадства.

Асобна ў Рэчы Паспалітай стаяла пытанне вайсковай адукацыі. Войска было важным чыннікам дзяржаўнай бяспекі, але яго стан патрабаваў значных змен. Увогуле тэма ваеннай адукацыі паўставала неаднаразова, аб неабходнасці моцнага войска пісалі ў папярэднія стагоддзі розныя аўтары: Анджэй Фрыч Маджэўскі, Ян Замойскі, Пётр Скарга і іншыя. Былі і спробы стварэння ваенных акадэмій, але збольшага яны так і заставаліся праектамі.

Практычныя крокі па арганізацыі рыцарскай школы зрабіў кароль Станіслаў Ляшчынскі. Стаўшы герцагам Латарынгіі, ён заснаваў там такую школу. Францыя на той час таксама была азадачаная стварэннем моцнай арміі. І калі раней лепшай ваеннай школай лічыўся непасрэдны ўдзел у баявых дзеяннях, то ў XVIII ст. сістэматычная адукацыя павінна была ахапіць і тых, хто звязваў сябе з ваеннай справай. Націск рабіўся на развіцці патрыятызму і павагі да каралеўскай улады. Гэта было і задачай навучання ў школе Ляшчынскага, але яна была прызначана, у асноўным, для польскай шляхты. Часткова і па яе ўзору быў створаны Collegium Nobilium Станіслава Канарскага, які бываў госцем у Ляшчынскага [Czartoryski 1916: 5–6].

У 1765 г. Станіслаў Аўгуст заснаваў Корпус Кадэтаў, камендантам якога быў прызначаны Адам Казімір Чартарыйскі. Чартарыйскі распрацаваў кодэкс кадэта, у якім паўставаў пэўны вобраз абаронцы Айчыны. Найбольшую цікавасць па гэтым пытанні выклікаюць яго творы «Katechizm rycerski» і «Definicje rozne przez pytania i odpowiedzi dla Korpusu Kadetow». Абодва творы меліся стаць натхняльнікамі для абаронцаў краіны. Напісаныя яны ў форме пытанняў і адказаў, якім павінен быць сапраўдны кадэт, а зароўна і цнатлівы грамадзянін. Фактычна гэта была спроба пераасэнсавання рыцарскага этасу, які мусіў адпавядаць запатрабаванням часу.

Кадэт, паводле Чартарыйскага, гэта малады чалавек добрага паходжання, якога рыхтуюць быць годным прадстаўніком шляхты. Ён павінен мець веру ў Бога і пашану да рэлігіі, любіць сваю радзіму

і дбаць пра яе дабро, быць цнатлівым чалавекам, паважаць тых, хто стаіць вышэй, быць дабрачынным і з роўнымі, і з ніжэйшымі па стане. Галоўным матывам яго дзеянняў павінны быць гонар і сорам. Гонар схіляе да добрага, сорам стрымлівае злое ва ўчынках. Любоў да радзімы і дбанне пра ўласную славу, а не страх пакарання, павінны стаць прычынай выканання грамадзянскіх абавязкаў.

Кадэту прадпісваецца таксама і годнае стаўленне да тых, хто старэйшы станам альбо ўзростам: ён мусіць аддаваць належную пашану, але такім чынам, каб не страціць свой гонар. Чартарыйскі засцерагае ад кідання ў ногі, цалавання рукі, нізкіх паклонаў – гэта дзеянні, якія ганьбяць кадэта і хаваюць за сабой дрэнныя матывы. Галоўнай рысай сапраўднага кадэта з'яўляецца праўдзівасць: ніводныя абставіны не могуць апраўдаць ману. Цнатлівы ж грамадзянін, як і кадэт, павінен дбаць пра ўласную фізічную моц і розум, каб мець магчымасць абараняць краіну.

Увага акцэнтуецца на шляхецкім паходжанні, якое недастатковае для таго, каб лічыцца сапраўдным кадэтам: «Паходжанне, з'яднанае з цнотай і годнасцю, з'яўляецца першым гонарам. Шляхецтва без цноты і годнасці з'яўляецца дакорам. Як годны, мужны, дабрачынны, літасцівы шляхціц варты найвялікшай пашаны, так подлым стварэннем з'яўляецца шляхціц нягодны, ганарысты, двудушны, бязлітасны; выхваляцца шляхецтвам або пагарджаць тымі, хто шляхтай не радзіўся, а асабліва ім казаць тое ў вочы, ёсць апошняй подласцю» [Czartoryski 1916: 24]. Чартарыйскі падводзіць да думкі, што род і паходжанне не пераносяць на чалавека заслугі продкаў. Выключна слава, здабытая ўласнымі дзеяннямі, дае чалавеку гонар.

Асобна Чартарыйскі разглядае пытанне дабрадзейства. У сапраўдным дабрадзействе выўяляюцца пэўныя характарыстыкі: далікатнасць, сціпласць, зычлівасць. Такія ўласцівасці павінен развіваць у сабе годны чалавек. Той, хто прымае дапамогу, у сваю чаргу павінен быць удзячным, але ўдзячнасць не можа перавышаць меру ўласнай годнасці. Паводле Чартарыйскага, мяжой удзячнасці і годнасці з'яўляюцца слава і сумленне, якія чалавек павінен захоўваць у любых абставінах.

Адным з праблемых пытанняў было выхаванне ў моладзі добрага стаўлення да старога пакалення і традыцый. Гэта тэма неаднаразова ўзгадвалася ў працах асветнікаў Рэчы Паспалітай. Чартарыйскі таксама піша папярэджанне для кадэтаў: «Маладзён, пакруціўшыся трохі па свеце, ледзь лізнуўшы па вярхах паліраванай,

альбо навачаснай, адукацыі, часта лічыць, што будзе ўважацца за дасканалага кавалера, калі, прыехаўшы дадому, стане выказваць шкадаванне пра недахоп святла і адукацыі ў сваіх бацькоў, калі будзе забаўляць кампанію аповядамі пра тое, як смешна жыве тая шляхта, як ён свайго сармата (кажучы пра бацьку) падмануў, як пусціць яго грошы на вецер, калі яны яму толькі дастануцца» [Czartoryski 1916: 49].

А. Жабэр у сваёй працы, прысвечанай дзейнасці Адукацыйнай камісіі, аналізуе рэальны ўплыў школьнай адукацыі на грамадскасць. Так, ён даводзіць, што візітатары школ скардзіліся на тое, што магнаты аддаюць перавагу прыватнай адукацыі, у публічныя школы сваіх дзяцей часцей аддавала бяднейшая шляхта. Прычым большасць з іх спыняла адукацыю праз два-тры гады, вяртаючыся да сельскагаспадарчай працы. Таму агульная адукацыя ахоплівала нязначную колькасць насельніцтва. Шмат у чым гэта было абумоўлена эканамічнымі прычынамі. Лепшая сітуацыя склалася са шляхецкімі калегіумамі, сярод вучняў якіх можна было сустрэць вядомыя магнацкія прозвішчы: Сапегі, Нарбуты, Гедройцы і іншыя. Уплывовыя ўрадавыя пасады таксама займалі пераважна вучні гэтых калегіумаў [Jobert 1979: 173–174].

Такім чынам, новы падыход да адукацыі грунтаваўся на разуменні чалавека як носьбіта пэўных сацыяльных функцый. У выніку адбылася змена традыцыйнай адукацыі, якая засноўвалася на вывучэнні мовы, рэлігіі і рыхтавала чалавека, вернага перадусім хрысціянскай рэлігіі і царкве. Канарскі яшчэ спрабуе правесці рэформы з захаваннем вернасці традыцыйным хрысціянскім цнотам і падтрыманнем статусу рэлігійнай адукацыі. Пра гэта сведчыў вельмі асцярожны выклад зместу навучання, пільны адбор ідэй, якія павінны былі засвоіць навучэнцы, каб у выніку не ўзнікла падтрымка антырэлігійных плыняў. Але паклаўшы ў падмурак сваёй праграмы перадусім ідэю грамадзяніна і служкі дзяржавы, Канарскі тым самым прывёў да адваротнага выніку – адмаўлення ад рэлігійнага складніка ў адукацыі. Вышэйшая адукацыя, як ужо яе разумелі асветнікі, павінна была рыхтаваць асоб вышэйшых саслоўяў да грамадскай службы, таму яе асновай стала маральная навука, у якой націск рабіўся на вывучэнне натуральнага права і этыкі, якая мела ўтылітарныя падставы. Адукацыя ў Рэчы Паспалітай у выніку дзейнасці Адукацыйнай камісіі (пры ўдзеле як грамадскіх, так і царкоўных дзеячаў) стала набываць свецкі і прагматычны характар.

3 глава ФІЗІЯКРАТЫЗМ У РЭЧЫ ПАСПАЛІТАЙ

3.1. Французская школа фізіякратызму і «польскае пытанне»

Даследаванне эпохі Асветніцтва ў Беларусі не можа абысціся без звароту да фізіякратычнай дактрыны. Каб зразумець, чым стаўся фізіякратызм для інтэлектуалаў Рэчы Паспалітай, перадусім неабходна разабрацца ў той ролі, якую ён адыграў у еўрапейскім Асветніцтве.

Нараджэнне фізіякратызму звязана з французскім эканамістам Франсуа Кенэ, які сабраў вакол сябе кола адзінадумцаў. Школа фізіякратаў (*physiocrates* – фр.) зазнала непрацяглы час свайго росквіту і папулярнасці і далейшую моцную крытыку. Нягледзячы на гэта, яна аказала значны ўплыў на разуменне некаторых эканамічных працэсаў. І менавіта як эканамічная дактрына фізіякратызм разглядаўся ў гісторыі думкі, а яго філасофскі складнік звычайна ўзгадваўся мімаходзь. Гэтую сітуацыю забыцця спрабуюць змяніць некаторыя даследчыкі, робячы акцэнт менавіта на светапоглядной аснове фізіякратаў. Так, Томас Нейл, крытыкуючы папярэднюю традыцыю аналізу гэтай школы, вылучае наступныя характарыстыкі: «Фізіякраты называлі сябе эканамістамі, якія філасофствуюць (philosophes economistes), і глядзелі на сваю сістэму як на сацыяльную філасофію, якая ахоплівае тое, што сёння было б уключана ў эканамічную навуку, у палітыку, сацыялогію і этыку. Гэта была нарматыўная сацыяльная навука, якую яны асноўвалі на натуральным праве, на што ўказвае само слова «фізіякратыя» (phisiocratie)» [Физиократы 2008: 858].

Сапраўды, фізіякратызм – гэта болей, чым проста эканамічная тэорыя, а хутчэй своеасаблівая тэорыя ідэальнага дзяржаўнага ўладкавання, якая прадугледжвала пабудову грамадства на аснове фізічнага і маральнага парадку. Але тым не менш, разглядаючы толькі французскі фізіякратызм, можна ўсё ж прыйсці да высновы,

што маральныя пытанні другасныя адносна да эканамічных, хаця іх вырашэнне мусіла спрыяць ажыццяўленню ідэальнага грамадства. Дж. Маклэйн адзначае, што звышструктура натуральнага закону і асвечаны абсалютызм былі карыснымі, але не абсалютна неабходнымі для эканамічнай схемы фізіякратызму, што выключная прадуктыўнасць прыроды ці тэорыя натуральнай вартасці вядуць да таго, што ўсе вынікі з іх, а менавіта эканамічны рост можа быць ажыццёўлены, не зважаючы на палітычнае становішча [McLain 1977: 27]. Забягаючы наперад, адзначым, што ў творах польскіх і вялікакняскіх тэарэтыкаў фізіякратызму эканамічны складнік, наадварот, ставіўся на другое месца, а перавага аддавалася маральным і палітычным пытанням. Эканамічныя рэформы праводзіліся хутчэй як ініцыятыва асобных прадстаўнікоў магнацтва (Храптовіч, Бжастоўскі).

Тэорыя фізіякратаў была скіранава найперш на выпраўленне эканамічнага становішча Францыі часоў каралявання Людовіка XV. Кенэ, які па паходжанні быў з сям'і землеўласнікаў, разумеў асаблівасці функцыянавання сельскай гаспадаркі. Сваё бачанне эканамічнай мадэлі ён выклаў у вядомай «Tableau economique» («Эканамічная табліца») і каментарах да яе. Тым не менш ідэі Кенэ не былі падтрыманыя пры французскім двары, і хоць сталі вельмі папулярнымі ў некаторых іншых краінах, у тым ліку і ў Рэчы Паспалітай, але не спрычыніліся да правядзення сапраўдных рэформ ні ў адной з манархій. Такія абставіны магчыма растлумачыць тым, што фізіякратычная тэорыя прадугледжвала ўсталяванне высокай ступені свабоды. Папярэдняя меркантылістычная тэорыя засяроджвала сваю ўвагу на абагачэнні дзяржавы як цэнтральнага суб'екта палітычнай эканоміі. Менавіта дзяржава разглядалася як першасны суб'ект, які рэгулюе і кантралюе эканамічныя працэсы. Разуменне эканомікі як таго, што не залежыць ад дзяржавы, супярэчыла наяўнаму досведу [McNally 1988: 22].

Калі браць пад увагу выпадак Францыі, то меркантылістычная дактрына была злучаная з абсалютысцкай палітычнай тэорыяй, якая адрынала любыя праявы эканамічнай самастойнасці класаў. Працяглая папулярнасць меркантылізму стала змяншацца ў канцы XVII ст., а антымеркантылістычная тэндэнцыя была звязаная са зваротам да маральных пытанняў: узаемадзеянне ўнутры дзяржавы і паміж дзяржавамі павінна было будавацца на падставе пэўных натуральных законаў, з якіх вынікалі і законы маральныя. Складвалася разуменне, што боскае прадбачанне вызначыла такі стан рэчаў, дзе

чалавек, як і асобная дзяржава, не можа быць эканамічна самастойным. І ў процівагу меркантылізму фізіякратызм сцвярджае падуладнасць гандлёвых адносін маральным нормам.

Коратка падыход фізіякратаў фармулюецца вядомай формулай «laissez faire» («дазвольце дадаць»), якая азначала заклік да неўмяшальніцтва дзяржавы ў гандлёвыя справы, пакідаючы рэгуляванне эканамічных працэсаў самім удзельнікам ці, фактычна, натуральнай хадзе рэчаў, па выразе фізіякратаў. Асноўная функцыя дзяржаўных улад – зняцце любых перашкод, якія могуць узнікнуць перад насельніцтвам пры вытворчасці, продажы і спажыванні тавараў. Любыя забароны, манаполіі, абмежаванні свабоды з боку дзяржавы толькі парушаюць, на думку фізіякратаў, той баланс, які ўсталёўваецца пры свабодных гандлёвых адносінах. Грамадства разглядалася як арганізм, які пры належных умовах, што павінна ствараць улада, самарэгулюецца.

Грамадства фізіякраты падзяляюць на тры класы: клас вытворцаў (*classe productive*), непрадуктыўны клас (*classe sterile*), клас уладальнікаў (*classe des proprietaries*), што адпавядала структуры грамадства Францыі сяр. XVIII ст. Клас вытворцаў складаецца з земляробаў, якія плацяць рэнту землеўласніку, апрацоўваюць зямлю і аплачваюць выдаткі вытворчасці. Да класа ўладальнікаў належаць суверэн, землеўласнікі і ўсе тыя, хто мае «taille» (абавязак на падатак). Гэты клас Цюрго вызначаў як вольны, паколькі яны не павінны былі клапаціцца аб забеспячэнні свайго існавання, а займаліся выключна справамі вайны і выконвалі адміністратыўныя функцыі.

Непрадуктыўны клас складалі тыя грамадзяне, што не ўдзельнічалі ў сельскагаспадарчай вытворчасці, напрыклад, рамеснікі ці тыя, хто быў заняты ў сферы гандлю альбо прамысловасці. У гэтай назве выяўлялася разуменне той ролі, якую фізіякраты надавалі гэтаму класу, – клас, які не прыносіць ніякага багацця краіне. Але гэта не азначала, што рамеснікі з'яўляліся класам, які не прыносіць ніякай карысці. Фізіякраты разводзяць разуменне прадуктыўнай працы і працы карыснай. Рамеснікі сваёй працай вызваляюць вытворцаў ад іншых відаў працы, гэтым самым здымаючы з іх частку цяжару па забеспячэнні існавання грамадства. Але галоўнае адрозненне прадуктыўнага класа ад непрадуктыўнага выяўляецца ў тым, што толькі клас земляробаў, па меркаванні фізіякратаў, прыносіць «чысты даход» (produit net), які з'яўляецца асновай усёй сістэмы. Яны, такім чынам, ствараюць прадукт, які забяспечвае іх жыццё,

а таксама і існаванне ўсяго грамадства. Рамеснікі ж – выключна такі прадукт, які цалкам не забяспечвае іх існаванне, а павінен быць абменены на прадукты вытворчасці земляробаў (словамі Кенэ, рамеснік стварае прадукт, роўны таму, што ён знішчыў, а гэта значыць, што нічога новага не дадалося ў выніку такой дзейнасці). Гэтыя развагі прыводзяць Кенэ да высновы, што толькі зямля з'яўляецца адзінай крыніцай багацця.

Ідэі фізіякратаў добра стасаваліся да эканамічнай сітуацыі Рэчы Паспалітай, паколькі на той час асноўнай крыніцай багацця была сельская гаспадарка, але сам падыход да яе вядзення патрабаваў значных змен. Яніна Расіцка апісвае сітуацыю наступным чынам: для выпраўлення крызісу, які развіўся ў Рэчы Паспалітай, неабходна было шырокае бачанне эканамічных працэсаў, на якое старая шляхта не была здольная. «Збядненне шляхты, асабліва яскрава ў выпадках банкруцтваў, трактавалася як здарэнне лёсу, як вынік змоваў гданьскіх купцоў альбо яўрэяў. Цяжка было справіцца са зменамі тэндэнцый у гаспадарцы, з уплывам сусветнай гаспадаркі на гандаль зямельнымі таварамі. Адзіным абагульненнем, да якога прыйшлі ў тыя часы, было складанне віны за існуючы стан рэчаў на ляноту сялян» [Rosicka 1993: 185]. Толькі ў асобных выпадках падымалася пытанне пра тое, што менавіта дзяржаўная палітыка ў адносінах да сельскай гаспадаркі спрычыняецца да сур'ёзных эканамічных цяжкасцей.

Адной з важных адзнак фізіякратызму стала новае разуменне адносін паміж чалавекам і зямлёй. На гэта звярнула сваю ўвагу Расіцка, падкрэсліваючы, што разуменне фізіякратамі зямлі як адзінай крыніцы багацця нельга разглядаць вузка. Бо найперш Кенэ мусіў змяніць стаўленне да самой зямлі: яна не толькі дае багацце, як тое ўсталявана боскім парадкам, але дае тое багацце выключна пры належным карыстанні. Чаму стаецца так, што пладавітая зямля перастае даваць багаты ўраджай? Якія фізічныя законы, такім чынам, уплываюць на багацце? Менавіта развязанне гэтых пытанняў ляжыць у падмурку эканамічнай дактрыны фізіякратаў. І дакладна пытанні апрацоўкі глебы, выкарыстання розных прылад найчасцей выклікалі цікавасць у шляхты Рэчы Паспалітай, бо ў XVIII ст. краіна па-ранейшаму асноўны прыбытак атрымлівала з сельскай гаспадаркі, з гандлю збожжам. Як адзначае Расіцка, «у часы Асветніцтва сельская гаспадарка мела нявызначаны статус другаснага значэння. Нягледзячы на настальгію па прыродзе, Асветніцтва было

найперш культурай гарадоў… Такім чынам сельская гаспадарка стала найвялікшай ахвярай. А як частка эканомікі амаль адсутнічала» [Fiziokratyzm 1996: 38]. У Кенэ зямля і сельская гаспадарка робяцца адвечнымі і самадастатковымі каштоўнасцямі. Гэта вядзе да таго, што асноўны націск у аналізе чалавека робіцца на натуральных патрэбах. Кенэ гэта патрэбна для таго, каб паказаць цесную сувязь паміж чалавекам і зямлёй: чалавек здольны кіраваць пладавітасцю зямлі, якая сама па сабе не дае прадказальнага выніку. Толькі дакладнае і вызначанае ўздзеянне на зямлю прыносіць большменш пэўныя вынікі. Гэтае разуменне пераварочвае традыцыйны падыход, які быў характэрны таксама для польскай і вялікакняскай шляхты, што найбольшае багацце атрымлівае той з землеўладальнікаў, хто менш усяго ўкладае ў зямлю. Раскрыццё законаў эканомікі дае чалавеку інструмент не толькі для першаснага захавання сваёй асобы, але таксама і для дасягнення шчаслівага жыцця, дабрабыту.

Абсалютнай каштоўнасцю для фізіякратаў выступала ўласнасць. Уласнасць з'яўлялася паказчыкам і гарантам свабоды. Калі размова датычылася пытанняў справядлівасці ў размеракаванні ўласнасці, то фізіякраты трымаліся пазіцыі «перамагае мацнейшы». Гэтым тлумачыцца і тое, што чысты даход павінны атрымліваць землеўласнікі, а не тыя, хто на зямлі працуе, паколькі першыя праз сваю сілу і разумовыя здольнасці змаглі атрымаць і захаваць права ўласнасці на зямлю, што адначасова вымагала і вялікіх укладанняў у гаспадарку. Фізіякраты трымаліся канцэпцыі размеркавальнай справядлівасці і лічылі, што прыняцце такога парадку рэчаў можа гарантаваць гарманічнае развіццё грамадства (па аналогіі з тым, што назіралася ў прыродзе), не зважаючы на той факт, што ўласнасць якраз і з'яўлялася першаснай крыніцай грамадскіх канфліктаў. У выніку паўставала досыць дэспатычная пазіцыя, што слабыя не маюць права пасягаць на ўласнасць мацнейшых, а павінны разумець, што іх месца ў грамадстве вызначана самім натуральным парадкам.

Французскія фізіякраты мелі сур'ёзную цікавасць да гаспадарчых спраў Рэчы Паспалітай. Былі спробы пашырыць свой уплыў і на Расійскую імперыю, але там прыхільнікаў не знайшлося праз скрайнюю абсалютысцкую пазіцыю Кацярыны II. У Рэчы Паспалітай прачытанне фізіякратызму магло быць дваякім: з аднаго боку, фізіякратызм агалошваў падуладнасць суверэна ўсталяваным законам і права пратэсту грамадства супраць парушэння ім дзейсных

законаў. Гэтая ідэя вельмі добра лучылася з інтарэсамі шляхты. З другога боку, прыхільнікі моцнай каралеўскай улады знаходзілі абгрунтаванні палітычных рэформ, скіраваных супраць liberum veto. Французскія фізіякраты, сярод якіх трэба ўзгадаць Нікаля Бадо, Мерс'ера дэла Рыўера, Дзюпона дэ Немура, непасрэдна рыхтавалі праграмы рэформ для Рэчы Паспалітай. Так, Бадо, ацэньваючы стан Рэчы Паспалітай, лічыў, што найлепшым выйсцем для краіны будзе падтрымка караля Станіслава Аўгуста Панятоўскага, і выступаў супраць памкненняў барскіх канфедэратаў і прарасейскай лініі іншых канфедэрацый. Выпраўленне эканамічнага стану магло станоўча паўплываць на ваенную моц Рэчы Паспалітай, якая была значна паслаблена ўнутранымі і знешнімі канфліктамі. Галоўнай прычынай эканамічнага заняпаду краіны Бадо бачыў адсутнасць свабоды сялян і хібы падаткавай палітыкі. І да ўсяго актыўна прапагандаваў ідэю ўсталявання адзінага падатку, якая найчасцей расцэньваецца даследчыкамі як галоўная адзнака ўтапічнасці ўсёй фізіякратычнай дактрыны (падр. гл. [Blaszke 2000]).

Найбольш вядомым фізіякратам у Рэчы Паспалітай быў Мерс'ер дэла Рыўер, які быў запрошаны біскупам Ігнатам Масальскім. Мерс'ер дэла Рыўер таксама падрыхтаваў працу «Агульны інтарэс палякаў», прысвечаную рэфармаванню Рэчы Паспалітай, але яна засталася ў рукапісным выглядзе і не была вядомай у краіне. Марэк Бляшкэ дае грунтоўны аналіз гэтага рукапісу, з якога мы адзначым некалькі заўваг. Мерс'ер дэла Рыўер лічыў, што дарога да выпраўлення стану Рэчы Паспалітай можа быць нескладанай з прычыны таго, што сам стан краіны амаль адпавядае натуральнаму парадку, а наяўных хібаў палітычнага ладу можна пазбегнуць, калі карыстацца пэўнымі метадамі. М. Бляшкэ іранічна заўважае, што гэты спосаб палягае на прынцыпах фізіякратызму: яго іерархіі каштоўнасцей і канцэпцыі шчасця і справядлівасці [Blaszke 2000: 130]. Самыя галоўныя патрэбы – патрэбы фізічныя, пачуццё любові да сябе і прызнання свабоды ад іншых людзей. І каб палякі маглі ўсталяваць найлепшы ўрад, то найперш павінны ўсвядоміць, што прыватная ўласнасць і свабода – гэта аснова дабрабыту. Прычым свабода трактуецца Мерс'ерам дэла Рыўерам як свабода карыстання прыватнай уласнасцю. Аўтар рукапісу рыхтаваў сваю праграму рэформ падчас падзей Барскай канфедэрацыі, перад самымі падзеламі Рэчы Паспалітай, таму спрабаваў са сваёй старонняй пазіцыі давесці, што ваенныя канфлікты не даюць магчымасці развіваць

эканоміку Рэчы Паспалітай. Што датычыла палітычнага ладу краіны, то Мерс'ер дэла Рыўер выступаў супраць абсалютнай улады караля. Гэты момант у развагах французскага фізіякрата дае падставы М. Бляшкэ сцвярджаць, што праца была замоўлена Міхайлам Вельхорскім, прыхільнікам Барскай канфедэрацыі. Але адначасова дэла Рыўер выступае і супраць палітыкі канфедэратаў, паколькі захаванне *liberum veto* таксама не спрыяла, на яго думку, развіццю дзяржавы. Агульная ацэнка дзяржаўнага ладу Рэчы Паспалітай была дваістай: тэарэтычныя падставы гэтага ладу фізіякрат лічыў цалкам прымальнымі і згоднымі з натуральным правам, але яго практычнае ўвасабленне было сапсаванае барацьбой супрацьлеглых груповак, што спараджала выключна анархію. *Liberum veto*, якое шляхта ўважала за гарант вольнасці, у рэальнасці абарочвалася ў публічную няволю. Сейм, які павінен быў рэпрэзентаваць волю народа, у выніку стаўся шляхам прасоўвання інтарэсаў канкрэтнай асобы.

Дэла Рыўер выказваецца аб неабходнасці стварэння ідэі, якая б яднала ўвесь народ. І такой агульнай ідэяй ён бачыць ідэю прыватнай уласнасці. Права на ўласнасць павінна было стварыць моцны саюз паміж грамадзянамі. Як і астатнія фізіякраты, дэла Рыўер не бачыў утапічнасці свайго праекта. Найперш гэта тычылася разумення прыроды чалавека: фізіякраты лічылі, што кожны чалавек можа проста ўсвядоміць і прыняць факт, што няроўнасць маёнткаў палягае на розніцы ў працы. Прычым пачатак гэтай няроўнасці паміж людзьмі бачыцца ў часах паўставання грамадства, але цалкам пазбягаецца пытанне, якім чынам можна змяніць сучасны стан несправядлівага падзелу. Як ужо адзначалася, фізіякраты не заўважаюць таго факту, што менавіта ўласнасць становіцца важным чыннікам сацыяльнага напружання і палітычных канфліктаў.

Эканамічная праграма Мерс'ера дэла Рыўера, як заўважае М. Бляшкэ, прапанавая палякам, палягае на агульных прынцыпах, распрацаваных фізіякратычнай школай: пастулюецца неабходнасць развіцця сельскай гаспадаркі, увядзення адзінага падатку для землеўласнікаў, забеспячэнне свабоднага гандлю і ахова прыватнай уласнасці. Крытычнай ацэнцы падлягала і захаванне ў Рэчы Паспалітай нераўнапраўнага становішча мяшчан і сялян адносна шляхецкага саслоўя. Беднасць сялянства вядзе да таго, што спажыванне ў краіне настолькі мізэрнае, што не дае магчымасці развіваць мясцовы гандаль на ўзроўні, патрэбным для развіцця ўсёй гаспадаркі.

Няволя ўтварае заганнае кола: збядненне адных вядзе да змяншэння дастатку астатніх. Дэла Рыўер, тым не менш, усведамляе, што вызваленне сялян павінна быць паступовым, паколькі і нявольнік, атрымаўшы свабоду, не будзе ведаць, як ёй карыстацца, і шляхта будзе змушаная зламаць свае звычкі і ставіцца да працы на іншых падставах. Аднак французскі фізіякрат прапаноўвае не даваць сялянам усе правы свабоднага чалавека, а толькі палепшыць умовы іх жыцця, каб яны мелі магчымасць большага прадукавання і спажывання. Як не лічыць неабходным і дапушчэнне мяшчан да палітычнага кіравання. У той жа час як уласнікі зямлі яны маглі б прымаць удзел у дзейнасці соймікаў.

Увогуле, статус шляхты – адзін з тых істотных чыннікаў, які прыводзіў да заняпаду краіны, што разумелася многімі тагачаснымі дзеячамі Рэчы Паспалітай. Дэла Рыўер таксама неаднаразова гэта падкрэслівае. Найбольш праблемным бачылася становішча прадстаўнікоў дробнай шляхты, якія валодалі правам накладання вета, але з прычыны сваёй беднасці маглі прадаць свой голас, чым і карысталіся магнаты, каб прасоўваць свае інтарэсы ў сойме. Французскі фізіякрат прапаноўвае ўвесці ў якасці крытэрыю разрознення шляхты зямельную ўласнасць. Шляхецтва павінна быць звязана з валоданнем зямлёй, а ў Рэчы Паспалітай сітуацыя склалася так, што беззямельны шляхціц вымушаны служыць магнатам, пры гэтым маючы права ўдзельнічаць у сойме, у той час як заможны гараджанін пазбаўлены такога права. Як і ўсе фізіякраты, дэла Рыўер лічыў, што палітычнае грамадства з'яўляецца аб'яднаннем уласнікаў зямлі, бо той, хто не валодае зямлёй, не стварае народ і таму не можа ўдзельнічаць у кіраванні краінай [Blaszke 2000: 154].

Адным з важных момантаў, які адрознівае праект Мерс'ера дэла Рыўера ад іншых, з'яўляцца яго разуменне сістэмы галасавання ў сойме. Гэтае вострае пытанне магло быць развязанае праз прыняцце рашэння большасцю галасоў. Але аўтар праекта адхіляе выключна колькасны крытэрый. Ён спрабуе паказаць, што не заўсёды меркаванне большасці з'яўляецца слушным, таму неабходна стварыць сістэму кааліцый, дзе меншасць праз саступкі і кампрамісы можа пераканаць першапачатковых апанентаў.

Погляды дэла Рыўера, як і іншых прадстаўнікоў французскага фізіякратызму, былі дастаткова гнуткімі адносна палітычнага ладу. Таму не дзіўна, што іх парадамі спрабавалі скарыстацца і манархічны, і рэспубліканскі лагер шляхты Рэчы Паспалітай. Хаця

ў асноўным французскія фізіякраты схіляліся да падтрымкі абсалютнай манархіі, але сітуацыя Рэчы Паспалітай паказвала магчымасці іншага выкарыстання прынцыпаў гэтай школы. У тым ці іншым выглядзе ідэі французаў былі прынятыя і пераапрацаваныя мыслярамі Рэчы Паспалітай, што дало падставы польскім даследчыкам гаварыць пра асобную школу польскага фізіякратызму.

3.1.1. Эканамічныя погляды фізіякратаў Рэчы Паспалітай

Як адзначае Г. Хінц, верагодна, што Антоній Паплаўскі быў першым, хто пазнаёміўся з ідэямі фізіякратаў, але наведвальнікамі салону Мірабо былі прадстаўнікі арыстакратыі: І. Масальскі, І. Храптовіч, М. Мнішак і іншыя [Słownik literatury 2002: 130]. Увогуле, і самі французскія фізіякраты належалі да арыстакратычнага кола, а іх тэксты былі арыентаваны перадусім на буйных уладальнікаў зямлі. Фізіякратызм прадугледжваў магчымасць дасягнення высокага ўзроўню сацыяльна-эканамічнага развіцця без кардынальнай змены феадальнага грамадства, што абумовіла зацікаўленасць да дактрыны польскіх і вялікалітоўскіх магнатаў. «У Польшчы не трэба было, як у Францыі, бараніць вартасці, звязаныя з сельскай гаспадаркай, перад націскам новых, якія несла сфера індустрыі. Сарматызм узносіў сельскую гаспадарку вельмі высока, бачачы ў ёй увасабленне пасіўных вартасцей – бяспекі і спакою» [Rosicka 1993: 201].

Самым паслядоўным прыхільнам фізіякратызму ў Рэчы Паспалітай стаў Антоній Паплаўскі. Дзякуючы яго намаганням эканамічная тэорыя стала выкладацца ў навучальных установах Польшчы і ВКЛ. Сам Паплаўскі выкладаў курс палітычнай эканомікі ў Кракаўскім універсітэце. Асноўным яго творам, прысвечаным эканамічным праблемам, з'яўляецца «Збор палітычных матэрый». У гэтым творы даецца падрабязнае тлумачэнне розных пытанняў, якія ў тым ці іншым аспекце закраналіся Кенэ. Як вядома, XVIII стагоддзе ў Рэчы Паспалітай адзначылася сур'ёзнымі зменамі ў адукацыі, і адным з рэфарматарскіх крокаў піяраў стала пашырэнне адукацыі на польскай мове ў процівагу лацінамоўнай езуіцкай. Перад Паплаўскім (як і перад Страйноўскім) паўстала задача стварэння польскай эканамічнай тэрміналогіі. Перад намі зараз не стаіць задача адсачыць, чый варыянт тэрміналогіі ўвайшоў у шырокі

ўжытак, але аналіз некаторых паняццяў, якія сустракаюцца ў творах Паплаўскага і Страйноўскага, сведчыць аб тым, што ў сучаснай польскай мове іх сэнс цалкам адрозны альбо яны амаль выйшлі з ужытку. Тым не менш вельмі важнай апынаецца сама спроба стварэння імі ўласнай тэрміналогіі.

У «Зборы палітычных матэрый» Антоній Паплаўскі, з аднаго боку, змяшчае разбор эканамічных пытанняў згодна з фізіякратызмам, з другога боку, акцэнтуе ўвагу на праблеме падрыхтоўкі і навучання саміх сялян. Першая частка твора прысвечана эканоміцы. Паплаўскі пачынае з агульнага месца для такога кшталту тэкстаў: галоўная мэта любога грамадства і дзяржавы – стварэнне ўмоў для шчаслівага існавання чалавека. Неабходнай падставай для гэтага выступаюць «добрае палітычнае кіраванне, устаноўленае правамі, і добрая эканоміка ў краіне» [Popławski 1774: 4]. Палітычная ўлада гарантуе бяспеку ўласнасці і свабоду, а эканоміка стварае ўмовы для задавальнення патрэб. Паплаўскі размяжоўвае эканоміку як вядзенне ўласна гаспадаркі і палітычную эканоміку, якая датычыцца розных практык паляпшэння ўмоў для развіцця першай. «Урад дзяржавы, які прытрымліваецца добрай эканомікі, павінен дбаць не аб пракорме, адзенні і заробку жыхароў краіны, а толькі аб тым, каб кожны з іх заўсёды знайшоў сабе працу і свой заробак мог свабодна і бяспечна выкарыстоўваць» [Popławski 1774: 4]. Аб'ектамі палітычнай эканомікі выступаюць: 1) сельская гаспадарка, 2) рамесная вытворчасць, 3) гандаль, 4) падаткі.

Згодна з фізіякратызмам Паплаўскі разглядае зямлю як галоўную крыніцу багаццяў краіны, а сельская гаспадарка выступае ў якасці асноўнай дзейнасці, якая забяспечвае пастаянны прыток гэтых багаццяў. У развагах Паплаўскага прасочваецца вельмі важны для фізіякратызму момант: эфектыўная эканоміка палягае не толькі на існаванні адной сельскай гаспадаркі, але і на правільным размеркаванні чалавечых рэсурсаў, кажучы па-сучаснаму. Неабходна, як адзначае Паплаўскі, каб у грамадстве была адпаведная колькасць людзей, звязаных з сельскай гаспадаркай: у першую чаргу гэта земляробы і ўласнікі зямлі, у другую – рамеснікі і вытворцы, і трэці складнік – гэта гандляры. Пры гэтым дастаковая колькасць насельніцтва разглядалася як умова для павелічэння зямельных багаццяў, і пераважную большасць, несумненна, павінны былі складаць земляробы. Адначасова падымаецца і важная для Рэчы Паспалітай праблема вольнасці сялян: «Калі хочам дасягнуць неабходнай колькасці

насельніцтва ў краіне, то маем для гэтага толькі два шляхі, а менавіта вызваленне з апошняга прыціску класа земляробаў, які складаецца з кметаў і халопаў, а таксама ўдасканаленне сельскай гаспадаркі» [Popławski 1774: 48]. Далей Паплаўскі падкрэслівае асноўны тэзіс фізіякратаў: чалавек павінен быць цалкам свабодны ва ўжыванні сваіх здольнасцей, працы, уласнасці і заробку. У гэтым выпадку ідзе размова пра натуральную роўнасць людзей, якая вызначаецца тым, што чалавеку павінна быць забяспечана магчымасць зарабляць працай паводле сваіх уменняў. Натуральная няроўнасць (пад якой разумеецца падпарадкаванне адных станаў іншым) з'яўляецца вынікам фартуны і абставін, у якіх апынулася грамадства, дасягнуўшы ўзроўню дзяржавы. Паплаўскі вызначае дзве рэчы, якія павінны быць выпраўлены ў Рэчы Паспалітай: па-першае, павінна быць адменена паншчына і даніна, а замест іх неабходна ўсталяваць адзіны падатак з чыстага прыбытку. Другая праблема, з якой сутыкаецца дзяржава, – гэта негатыўнае ўздзеянне яўрэяў, якія мелі права на прапінацыю[1]. Характарызуючы дадзеную сітуацыю, Паплаўскі звяртаецца да папулярнага ў тыя часы твора «Вольны голас, які ахоўвае свабоду»: «Дарэмнымі будуць усе нашыя парады і намаганні… калі не пачнем з таго, з чаго пачынаць належыць. Рэч Паспалітая наша ёсць вялікая статуя Навухаданосара, зробленая з самых дарагіх камянёў, але на слабых, бо гліняных, нагах пастаўленая… Калі гэтая адзіная падпора не будзе грунтавацца на справядлівасці і бяспецы, увесь гмах, які на ёй трымаецца, будзе ападаць і нішчыцца» [Popławski 1774: 78].

Асобная глава прысвечана Паплаўскім разбору пытанняў, датычных гандлю. Яго галоўная прапанова – забеспячэнне свабоднага гандлю і ўскладанне падаткаў выключна на тых, хто атрымлівае чысты даход, а менавіта на ўласнікаў зямлі. Узгаданая глава ўвогуле пабудавана як адказ на крытыку дадзенага падыходу. З разваг Паплаўскага бачна, што ідэя адзінага падатку з чыстага даходу ўспрымалася як магчымасць моцнага ўціску з боку суседзяў. Паплаўскі ўслед за фізіякратамі крытыкуе меркантылістычную дактрыну, прынятую ў тагачаснай Еўропе, паводле якой галоўным паказчыкам дабрабыту дзяржавы была колькасць грошай, а асноўны

[1] Прапінацыя (ад лац. *propinatio*) – права на вытворчасць алкагольных напояў, якое было распаўсюджана на тэрыторыі ВКЛ і Рэчы Паспалітай. Паплаўскі адзначае, што перадача гэтага права ў рукі яўрэяў вядзе да таго, што яны любымі сродкамі ўцягваюць сялян у п'янства, а гэта, у сваю чаргу, вядзе да страты працоўных сіл.

шлях іх атрымання – высокія пошліны. Паплаўскі прыводзіць прыклад Іспаніі: вялікая колькасць грошай вядзе да іх таннасці. Фізіякрат Паплаўскі бачыць асноўны паказчык багацця дзяржавы ў аб'ёме зямельнай прадукцыі, дзякуючы свабоднай куплі/продажу якой і праз фіскальную палітыку адбываецца натуральнае ўзбагачэнне насельніцтва.

Да заслугі Паплаўскага трэба аднесці і ўвагу да стану сялян. Феадальнае грамадства ў першую чаргу дбала аб дабрабыце вышэйшых станаў – шляхты і магнатаў. Ніжэйшыя саслоўі не траплялі ў кола тых, хто мусіў гэтаксама быць заможным і адукаваным. Уяўленне грамадства як адзінага арганізма, звязанага ланцугом натуральных патрэб, вызначыла і змену ўяўленняў аб ролі сялянства ў агульным дабрабыце дзяржавы. «Калі б вясковыя жыхары не ведалі ніякіх стасункаў паміж сабой і з іншымі, калі б паміж імі і іх панамі не ўзнікалі ніякія абавязкі альбо кантракты, калі б продаж і купля, … пошук прыбытку не вымагалі ад іх складання розных абаротаў эканамічных камбінацый, тады б спакойна маглі казаць, што само дадзенае ім ад прыроды святло розуму абышлося б без гэтых праваднікоў … якія можа знайсці кожны чалавек у патрэбных навуках» [Popławski 1774: 124]. Сялянства, як і іншыя саслоўі, павінна належаць да палітычнага цела дзяржавы, паколькі падпарадкоўваецца тым жа натуральным законам, што і ўсе астатнія, а таму таксама павінна атрымліваць сваю меру маёмасці паводле натуральнай справядлівасці. Задача сялянства – удасканальваць свае веды ў сельскай гаспадарцы. Ён абгрунтоўвае пазіцыю, што святло розуму дасягае ўсіх людзей, а адсталасць сялянства – гэта відавочны вынік стаўлення грамадства, якое не прызнае за ім здольнасцей да навучання.

Менш эмацыйна адносна стану сялянства выказваецца Іеранім Страйноўскі ў сваім творы «Навука натуральнага і палітычнага права». Адна з частак гэтага твора таксама прысвечана эканамічным пытанням. Страйноўскі складаў гэты твор як падручнік, верагодна таму ён спрабуе падаць больш універсальнае бачанне эканомікі, не стасуючы ідэі наўпрост да сітуацыі ў Рэчы Паспалітай. Таксама ў яго больш дакладна вызначаны паняцці, у той час як Паплаўскі часцей выкарыстоўвае традыцыйную – лацінскую – тэрміналогію.

Пад палітычнай эканоміяй Страйноўскі разумее «аснову дакладных і відавочных правілаў, якія вынікаюць з натуральнага парадку

і паказваюць тое, што дапамагае народу ў памнажэнні зямельных рэчаў, якія падыходзяць да ўжывання чалавекам» [Stroynowski 1785: 149]. Таксама ўводзяцца паняцці штогадовай рэпрадукцыі, першасных, штогадовых і зямельных выдаткаў. Наступнае прынцыповае паняцце, якое выкарыстоўвае Страйноўскі, – гэта паняцце аб уласніку зямлі: «хто выдаткоўвае сродкі на зямлю, той сапраўды з'яўляецца ўласнікам зямлі, паводле натуральнага права, да ўкладання гэтых сродкаў уласнасць на зямлю з'яўляецца толькі свабодай рабіць такія выдаткі… а таго, хто сілай дамовы займаецца далейшай працай на зямлі і выдаткамі, будзем называць земляробам» [Stroynowski 1785: 155–156]. Вялікую ўвагу Страйноўскі надае разбору штогадовай рэшты земляроба[1], якая разглядалася ім як асноўны фактар утрымання сельскай гаспадаркі. Калі Паплаўскі робіць націск на свабодзе гандлю як першаснай умове для развіцця сельскай гаспадаркі, то Страйноўскі абгрунтоўвае неабходнасць забеспячэння пэўнай прапорцыі паміж штогадовай рэштай і чыстым даходам уласніка.

У раздзеле аб палітычнай эканоміі Страйноўскі прыводзіць разгляд і тлумачэнне эканамічнай табліцы Кенэ, якіх мы не сустракаем у Паплаўскага. Аднак не ўяўляецца магчымым увогуле ўзнавіць крыніцы, на якія абапіраўся Страйноўскі пры аналізе эканамічнай табліцы, паколькі тыя ж французскія фізіякраты разыходзіліся як у схеме, так і ў тлумачэннях. Сам Страйноўскі актыўна прасоўвае ідэю абмежавання ўмяшальніцтва ўлады ў эканоміку: «Вярхоўны суверэнітэт, маючы інтарэс і абавязак клапаціцца пра поспех сельскай гаспадаркі, можа дасягнуць пастаўленай мэты толькі такімі сродкамі: па-першае, гарантыяй поўнай бяспекі ўласнасці і свабоды для земляробаў і ўласнікаў зямлі, па-другое, адпаведнай інструкцыяй, па-трэцяе, дастатковымі ўкладаннямі ў грамадскую зямельную ўласнасць… Любыя іншыя спосабы, якімі вярхоўны суверэнітэт умешваецца ва ўнутраную гаспадарку земляробаў альбо ўласнікаў зямлі, з'яўляюцца пустымі і безвыніковымі» [Stroynowski 1785: 197–198]. Тым не менш, як заўважае Я. Расіцка, развагі Страйноўскага на фоне прапаноў Паплаўскага падаюцца мёртвымі, «Паплаўскі выкарыстаў «рэфарматарскую» магчымасць інтэрпрэтацыі фізіякратызму, Страйноўскі вырашыўся на «сярэднявечнае» ўяўленне гэтай дактрыны» [Rosicka 1993: 197]. Але яе далейшая

[1] Штогадовая рэшта земляроба – тая частка штогадовай рэпрадукцыі, якая ідзе на пакрыццё першасных і штогадовых выдаткаў [Stroynowski 1785: 157].

выснова пра тое, што ў Паплаўскага прысутнічае рэлігійны момант (этычныя наказы, роля Бога, апісанне сітуацыі селяніна), а ў Страйноўскага ён цалкам знікае, не падаецца слушнай. Такое ўражанне можа ўзнікаць таму, што Паплаўскі спрабуе ўздзейнічаць не столькі на логіку, колькі на эмоцыі чытата, выкарыстоўваючы для гэтага наяўныя прыклады з жыцця краіны, Страйноўскі аддае перавагу завершанасці і паслядоўнасці сістэмы, што схіляе да параўнання з сістэмай Вольфа і той традыцыяй, якая склалася ў Віленскім універсітэце, дзе Страйноўскі і выкладаў.

Творы Паплаўскага і Страйноўскага – прыклады тэарэтычнай распрацоўкі эканамічных пытанняў. Але, як адзначалася вышэй, існавалі спробы і практычнага ўвасаблення фізіякратычных ідэй. Як заўважае І. Кітурка [Кітурка 2009], пытанні надання свабоды сялянам і пераводу іх на чынш неаднаразова паўставалі на старонках перыядычных эканамічных выданняў, і грамадскасць Рэчы Паспалітай падзялілася на кансерватыўны і ліберальны лагеры. Адной з аргументацый кансерватыўнага лагера была ўпэўненасць у тым, што свабода сялян прывядзе да іх адмаўлення працаваць у сельскай гаспадарцы. На што Паплаўскі адказваў у сваім творы ў асветніцкім духу: правільная асвета сфарміруе ў сялян уяўленне аб відавочнай карысці, якую можна атрымаць з сельскай гаспадаркі, і ўтрымае іх у вёсцы. Фактычна ж адзінымі, хто пайшоў на сапраўдныя рэформы, былі падканцлер ВКЛ І. Храптовіч, віленскі біскуп І. Масальскі і пісар ВКЛ П. Бжастоўскі, дзеянні якіх атрымалі як падтрымку, так і крытыку з боку шляхты.

3.1.2. Ідэя натуральнага права і фізічна-маральнага парадку

Фізіякраты ў аснову сваёй канцэпцыі паклалі ідэю натуральнага парадку (*order naturalis*), які злучае не толькі прыродны свет сілай законаў, але распраўсюджваецца і на грамадства, утвараючы так званы парадак фізічна-маральны. Сама ідэя не была новай і да эпохі Асветніцтва, бо пачатак распрацоўкі тэорыі натуральнага права і натуральных законаў адносіцца да часоў антычнасці. Увогуле, паняцце натуральнага закону стала вызначальным для ўсёй еўрапейскай думкі і палітыкі, а таксама, пачынаючы з эпохі Асветніцтва, асновай еўрапейскага лібералізму. Тэорыя натуральных правоў інспіравала і ўзнікненне розных версій дэкларацыі правоў чалавека.

Польскія даследчыкі таксама звязваюць пачатак лібералізму ў Рэчы Паспалітай у эпоху Асветніцтва з актыўным распаўсюджаннем тэорыі натуральнага права.

Э. Форцін адзначае, што тэорыя, распрацаваная асветнікамі, была па сваім характары «дынамічнай і рэфарматарскай», а «першапачатковая тэорыя натуральнага закону была значна больш кансерватыўнай» [Fortin 1996: 160]. Большасць аўтараў звязваюць распрацоўку тэорыі натуральнага закону і права са стоікамі, у першую чаргу з Цыцэронам, хаця пэўныя падставы знаходзяцца і ў тэкстах Платона і Арыстоцеля. Цыцэрон звязвае паняцці закону і розуму: закон – гэта закладзены прыродай вышэйшы розум, які абавязвае чалавека здзяйсняць тое, што належыць, і забараняе супрацьлеглае. Узнікненне права таксама звязанае з розумам, які на вышэйшым узроўні развіцця з'яўляецца мудрасцю. Цыцэрон уключае ў сэнс закону паняцці справядлівасці і выбару: «Пры тлумачэнні слова «закон» [*lex*] можна зразумець, што ў ім змяшчаецца сэнс і значэнне выбару [*legere*] справядлівага і ісціннага пачатку» [Цицерон 1994: 113]. Далейшыя развагі датычаць сувязі паміж людзьмі ў грамадстве: «Паколькі розум… уласцівы і чалавеку, і богу, то першая сувязь паміж богам і чалавекам – у розуме… Паміж тымі, сярод якіх існуе агульнае ў выглядзе законаў, існуе агульнае і ў выглядзе права. А тыя, у каго закон і права агульныя, павінны лічыцца прыналежнымі да адной і той жа грамадзянскай супольнасці… Яны яшчэ ў большай ступені павінуюцца нябеснаму парадку, боскаму розуму і ўладзе бога, таму ўвесь гэты свет неабходна разглядаць як адзіную грамадзянскую супольнасць багоў і людзей» [Цицерон 1994: 96]. Асновай права (у выніку як і самой магчымамасці існавання грамадства) з'яўляецца пачуццё любові паміж людзьмі, якое закладзена ў чалавеку прыродай. І ў выпадку пазітыўных законаў крытэрыем іх справядлівасці выступае прырода, хаця самі пазітыўныя законы, паводле Цыцэрона, называюцца законамі толькі з агаворкамі. Такім чынам, натуральны закон, ва ўяўленні Цыцэрона, дадзены богам-творцам і ўзвышаецца над усімі грамадзянскімі законамі, якія павінны ў ідэальным грамадстве стасавацца да яго. Розум жа заключаны як у самой прыродзе, так і ў людзях.

Праз Цыцэрона тэорыя натуральнага закону прымаецца рымскай прававой традыцыяй, а пасля ўлучаецца і ў тэалагічную традыцыю хрысціянства. Класічны выраз гэтая тэорыя ў эпоху Сярэднявечча атрымала ў працах Тамаша Аквінскага, схаластыкаў саламанкскай

школы і Гуга Гроцыя. Апошняга звычайна лічаць ініцыятарам «мадэрнай» тэорыі натуральнага права. Хаця само пытанне, якім чынам адбываецца пераход ад схаластычнай трактоўкі натуральнага закону да мадэрнай, застаецца праблематычным.

Тамаш Аквінскі працягвае антычную традыцыю разумення закону як ведаў аб мерах і правілах, ад самага пачатку закладзеных у «сэрца чалавека»: Бог укладае закон у розум чалавека так, што ён робіцца яму вядомым натуральным чынам. Аналіз сутнасці законаў прадстаўлены Аквінскім у «Трактаце аб законах» [Фома Аквинский 2009]. Ён вылучае чатыры віды законаў: вечны, натуральны, боскі і чалавечы. Датычна нашай тэмы прыярытэтнымі апынаюцца яго развагі адносна натуральных і чалавечых (пазітыўных) законаў. Функцыяй натуральнага закону з'яўляецца разрозненне дабра і зла з дапамогай святла натуральнага розуму. Натуральны закон дае агульныя прадпісанні для чалавека. На ўзроўні практыкі чалавек стварае ўласныя законы, якія – праз заганы чалавечага розуму – могуць толькі набліжацца да сапраўднага закону. Згодна з Аквінскім, пазітыўныя законы вынікаюць з натуральнага закону, аднак тыя, што супярэчаць справядлівасці, не могуць называцца законам у поўным сэнсе гэтага слова.

Першым прадпісаннем натуральнага закону з'яўляецца імкненне да дабра і прадухіленне зла. Усе астатнія прадпісанні засноўваюцца на гэтым першым. Схільнасці чалавека, згодныя з яго прыродай, ацэньваюцца розумам як дабро. Паводле Тамаша Аквінскага, сярод гэтых схільнасцей агульнай для ўсіх субстанцый з'яўляецца імкненне захаваць сваё існаванне, агульнай для жывых істот – працяг роду, выхаванне дзяцей і г. д. Да асабістых схільнасцей чалавека адносіцца патрэба пазнання ісціны пра Бога і жыццё ў грамадстве. Такім чынам, хаця прадпісанняў натуральнага закону мноства, засноўваюцца яны на адзіным першасным прынцыпе. Гэтая ідэя Аквінскага з'яўляецца працягам арыстоцелеўскай антрапалогіі і таксама шчыльна звязаная з рымскай прававой традыцыяй.

Чалавечы закон, у адрозненне ад натуральнага, які ахоплівае кожную субстанцыю, мае на мэце толькі агульнае грамадскае дабро. Таму чалавечыя законы не накладаюць забарону на ўсе дзеянні чалавека, а толькі на тыя, якія могуць прынесці шкоду агульнаму дабру. І ў дачыненні да чалавечых законаў можна казаць аб іх справядлівасці ці несправядлівасці, яны ж падлягаюць і зменам. Змена законаў, паводле Аквіната, павінна адбывацца толькі ў выпадку іх

нядзейнасці альбо калі змена закону прынясе агульнай карысці болей, чым яго захаванне.

Што тычыцца паняццяў натуральнага і пазітыўнага законаў ў Тамаша Аквінскага, то, па сутнасці, яны пазбаўлены характару абсалютнай неабходнасці. Аквінат робіць акцэнт на рэальнай практыцы карыстання законамі, дзе дзейнічае прынцып «збольшага». Гэта азначае, што абсалютная правамоцнасць закону магчымая толькі на тэарэтычным узроўні, а ў рэчаіснасці кожны канкрэтны выпадак можа сказіць нават моц натуральнага закону, які па сваёй сутнасці павінен быць нязменным і ісцінным. Такім чынам, натуральны закон атрымлівае характар нормы, якая павінна гарманізаваць чалавечую дзейнасць.

Працяг тамісцкай трактоўкі натуральна-прававой тэорыі адбываецца ў творчасці схаластаў з Саламанкі і Каімбры. Развіццё гэтай познесхаластычнай традыцыі было звязана з рэакцыяй на крытыку каталіцкай дактрыны з боку пратэстантаў. Так, езуіт Луіс дэ Маліна звяртаецца да спрэчнага моманту ў канцэпцыі Аквіната, а менавіта, што натуральны закон падлягае зменам. Ён даказвае, што натуральны закон нязменны па сваёй прыродзе, і ў гэтым заключаецца прынцыповае адрозненне ад пазітыўных законаў. Змены адбываюцца не ў натуральным законе, а ў абставінах, у якіх яго прадпісанні павінны быць ужытыя.

Іншы прадстаўнік позняй схаластыкі – Францыск Суарэз – узмацняе ідэю Аквіната пра тое, што праз натуральны закон разумныя стварэнні далучаюцца да вечнага боскага закону. Акрамя таго, чалавек падлягае натуральнаму закону інакш, чым жывёлы, таму гэта дае падставы сцвярджаць, лічыць Суарэз, што натуральны закон – першасная адзнака чалавека, паколькі ён закладзены Богам у чалавечы розум. І таксама, як Маліна, Суарэз падкрэслівае нязменную прыроду натуральнага закону. Пры разглядзе пазітыўнага закону ён звяртаецца да ідэі «агульнага дабра». Агульнае дабро разглядаецца як тыя багацці, якія знаходзяцца ва ўладанні ўсяго грамадства і як *sum total* прыватных багаццяў усіх грамадзян. Менавіта агульнае дабро ў другім сэнсе з'яўляецца мэтай цывільнага заканадаўства. Гэта азначае, што цывільныя законы рэгулююць не маральныя пытанні (што выконвае царкоўная ўлада), а толькі тыя справы, якія датычаць сацыяльных адносін і грамадскага дабра.

Адрозную ад схаластычнай трактоўку натуральнага права распрацаваў Гуга Гроцый. У схаластаў, следам за Тамашам Аквінскім,

натуральны закон быў працягам закону боскага/вечнага. Гроцый гэтыя законы разводзіць. Натуральнае права, паводле Гроцыя, – гэта прадпісанне здаровага розуму, якім тое ці іншае дзеянне, у залежнасці ад таго, адпавядае яно ці супярэчыць разумнай прыродзе, прызнаецца маральна неабходным альбо благім, і ў выніку такое дзеянне альбо прадпісваецца, альбо забараняеццам Богам. Дзеянні, на якія распаўсюджваецца натуральны закон, па сваёй сутнасці ёсць дазволеныя альбо забароненыя, таму прызнаецца, што так усталяваў стваральнік прыроды [Гроций 1994: 70]. Гэта адрознівае натуральнае права ад боскага і чалавечага. Боскае права забараняе не тое, што па сваёй сутнасці недазволенае, але яно недазволенае па прычыне забароны. Такім чынам, Гроцый робіць націск на адпаведнасці закона прыродзе як такой, але прыродзе разумнай. Волеўстаноўлены боскі закон – гэта не вечны закон Аквінскага, з якога выцякае натуральны закон, а закон, які непасрэдна перададзены Богам чалавеку.

Гроцый вядомы найперш сваёй ідэяй, што натуральны закон, хаця і створаны Богам, не можа быць зменены нават боскай воляй. «Хаця боская ўсемагутнасць і невымерная, тым не менш можна назваць нешта, на што яна не распаўсюджваецца, паколькі тое, аб чым гаворыцца, толькі прамаўляецца, але пазбаўлена сэнсу, які б перадаваў рэальны прадмет, бо само сабе супярэчыць. Сапраўды, як Бог не можа зрабіць так, каб два памножанае на два не было роўнае чатыром, такім жа чынам не можа зло па ўнутраным сэнсе ператварыць у дабро» [Гроций 1994: 71].

У «Пралегоменах» Гроцый высоўвае свой знакаміты тэзіс *Etiamsi daremus*: натуральнае права застаецца дзейсным, нават калі ўявіць, што Бога няма і ён болей не ўмешваецца ў справы чалавека. Але, як адзначае М. Кроў, у гісторыі ідэі гэтаму выразу надалі большую значнасць паслядоўнікі (якія ўхапілі магчымасць секулярнай трактоўкі права) і крытыкі Гроцыя, чым ён сам. Тэзіс *Etiamsi daremus* быў не новым і ў тым ці іншым выглядзе выказваўся схаластамі [падр. гл. Crowe 1977: 223–230].

Найбольш значным паслядоўнікам Гроцыя быў Самуэль Пуфендорф. Акрамя Пуфендорфа ўплыў Гроцыя можна знайсці і ў ідэях Лока, Русо, Вольфа, Мантэск'ё. У эпоху Асветніцтва ўзмацняецца цікавасць да ідэі натуральнага права, якая набывае новыя рысы, хаця па сваёй сутнасці з'яўляецца паўторам ідэй папярэдняй традыцыі. Асветнікі сталі актыўнымі папулярызатарамі ідэй натуральнага права. Але ўжо да XVII стагоддзя многія ідэі сталі агульным месцам,

таму не дзіўна, што адшукаць навізну ў распрацоўках асветнікаў складана, як складана прасачыць і крыніцы ўплыву. Але, як заўважае Кроў, філосафы ранняга мадэрну зрабілі вялікі акцэнт на ўзаемнасці правоў і абавязкаў. Гэта, найперш, тычыцца Лока і Русо, якія аказалі наймацнейшы ўплыў на развіццё гэтага кірунку ў натуральна-прававой тэорыі. «Выказваючыся больш тэхнічна, правы і абавязкі – гэта дзве *termini* сувязі, якая ўсталёўваецца законам. Магчыма, гэта выключна чалавечае, што людзі больш пякуцца аб правах, чым аб абавязках. Аднак правы не могуць захоўвацца без абавязкаў… Маё права на жыццё існуе разам з маім абавязкам ці абаронай жыцця, маё права на ўласнасць звязана з абавязкам выкарыстоўваць рэчы належным чынам. Гэта агульныя месцы філасофіі і рэлігіі правоў, і прынцып, што правы ўзаемазвязаныя з абавязкамі – гэта карысная папраўка ў занадта перабольшаным патрабаванні да правоў чалавека ў русаісцкай літаратуры XVIII ст.» [Crowe 1977: 234].

Папярэдняя традыцыя таксама звярталася да разгляду правоў і абавязкаў, але толькі на тэарэтычным узроўні. Ідэя роўнасці не знаходзіла практычнага ўвасаблення, бо на першым месцы стаяла пытанне маральнага парадку. Але ў развагах асветнікаў захоўваецца важны момант: хаця абвяшчаюцца правы чалавека, яны ўсё ж павінны быць узгодненыя з агульным грамадскім інтарэсам. У выніку ўсіх супярэчлівых варыянтаў натуральна-прававой канцэпцыі паўстае тое, што трапна было названа «тэрорам натуральных правоў».

Такім чынам, нягледзячы на тое, што існуюць розныя варыянты прачытання тэорыі натуральнага закону, можна вылучыць тры галоўныя адзнакі: па-першае, канстатацыя факта, што наяўны стан прыроды не забяспечвае цалкам патрэбы чалавека, і той вымушаны працаваць. Пры гэтым Бог надзяляе чалавека розумам і здольнасцямі, каб выкарыстаць наяўныя прыродныя багацці для свайго існавання. Па-другое, людзі прыходзяць да згоды і ўтвараюць грамадскую супольнасць. І трэці момант – новыя законы неабходна ўтвараць адпаведна з натуральным законам для падтрымання гэтага першапачатковага стану згоды. У тым ці іншым выглядзе гэтыя прынцыпы прымаюцца і мыслярамі Рэчы Паспалітай. Галоўнай, але не адзінай, крыніцай уздыму цікаўнасці да натуральна-прававой тэорыі, хутчэй за ўсё, быў фізіякратызм. Прынамсі, найбольш яскрава ў развагах мясцовых асветнікаў прасочваецца менавіта фізіякратычная лінія аргументацыі.

Фізіякраты многія спрэчныя моманты аргументацыі адхіляюць простай канстатацыяй. Так, калі сярэднявечная традыцыя даволі актыўна развівае тэму, якім чынам узнікае веданне чалавекам, што ёсць закон, а што ім не з'яўляецца, і як суадносяцца натуральныя і пазітыўныя законы, то фізіякраты пераключаюць сваю ўвагу не на натуральны закон, а на натуральны парадак. Гэтым здымаецца пытанне аб тым, што ўвогуле адпавядае статусу закона. Натуральны ж парадак рэчаў можа назіраць любы чалавек. І таму фізіякраты ставяць роўнасць паміж натуральным парадкам і парадкам, на якім заснавана чалавечае грамадства, у тым сэнсе, што на іх аднолькава ўздзейнічаюць законы, усталяваныя Творцам, а па-другое, само быццё грамадства неабходным чынам залежыць ад прыродных умоў.

У артыкуле «Натуральнае права» Кенэ адрознівае права натуральнае і пазітыўнае. Само натуральнае права ён вызначае як «права чалавека на рэчы, прыдатныя для карыстання» [Физиократы 2008: 327]. Натуральным правам людзі валодалі і ў першабытным стане, але гэты стан, як лічыць Кенэ, не мог гарантаваць паўнавартаснага карыстання гэтым правам. Утварэнне грамадства – гэта сродак, з дапамогай якога карыстанне натуральным правам пашыраецца, але толькі ў выпадку выгоднай для людзей будовы гэтага грамадства. Пры гэтым розніца ў фізічных і інтэлектуальных магчымасцях чалавека вядзе да натуральнай няроўнасці ў карыстанні натуральным правам. У фармулёўцы Кенэ закон, як пэўнае правіла, можа быць прычынай і дабра, і зла, але не ў абсалютным сэнсе, а ў тым, што самі вынікі натуральнага закону могуць разглядацца адносна розных аб'ектаў як карысныя і як шкодныя. У той жа час натуральны закон у дачыненні да чалавека абавязвае да пошуку дабра і пазбягання зла. «Фізічнае дабро і фізічнае зло, маральнае дабро і маральнае зло, несумненна, вядуць сваё паходжанне ад натуральных законаў», тыя ж законы, якія Творца прызначыў для чалавека, «справядлівыя і дасканалыя ў агульным сэнсе, калі толькі яны суадносяцца з парадкам і мэтамі, дзеля якіх ён іх усталяваў… але іх прызначэнне – ствараць дабро» [Физиократы 2008: 333–334]. Легітымнасць натуральнага права прызнаецца святлом розуму і ўжо сваёй відавочнасцю яно абавязковае, у той час як пазітыўнае права абавязковае толькі па прычыне магчымага пакарання, устаноўленага пазітыўным законам.

Пазіцыя Кенэ адносна палітыкі звычайна характарызуецца як «легальны дэспатызм». Натуральны парадак, па яго развагах,

патрабуе, каб моцны стаяў на чале сям'і, уладу ў дзяржаве таксама павінен трымаць адзін чалавек альбо некалькі асоб, здольных да кіравання. Справядлівасць у такім выпадку носіць размеркавальны характар: чалавек сваім заняткам аблягчае заняткі іншых людзей, а ў выніку гэтай узаемнай дапамогі атрымліваецца, што кожны спрыяе выгадзе грамадства ў роўнай ступені, а таму павінен карыстацца сваімі правамі адпаведна таму ўзроўню дабрабыту, якога дасягнула грамадства агульнай працай. Пры гэтым Кенэ адзначае, што ніводная з існых форм улады не вызначае сутнасці натуральнага закону, паколькі ўсе формы ўрэшце зводзяцца толькі да пазітыўных законаў, якія могуць падтрымліваць як анархію, так і дыктатуру. Такім чынам, хаця фізіякратызм часта разглядаюць як тэорыю, якая падтрымлівае каралеўскую ўладу, але ў большасці выпадкаў у фізіякратаў знаходзяцца толькі заўвагі аб тым, што манархія можа быць больш выгаднай формай праўлення, але не абавязковай, паколькі галоўны абавязак – гарантыя бяспекі ўласнасці і свабоды – можа выконвацца і пры іншых формах.

У Рэчы Паспалітай, як здавалася, распрацоўка натуральна-прававой тэорыі вялася ў асноўным праз зварот да фізіякратычнай дактрыны. Але першай працай, якая прысвячаецца разгляду гэтай тэорыі, з'яўляецца вольны пераклад Тадэвуша Млоцкага «Довады з пачаткаў натуральнага права» (1766). У польскім біяграфічным слоўніку выказваецца думка, што гэты твор, які самім аўтарам падаецца як пераклад, насамрэч належыць Млоцкаму альбо камусьці з мясцовых езуітаў [Polski slownik 1976: 410]. Я. Коляса высоўвае ідэю, што гэта ўсё ж такі пераклад «Principes du droit naturel» (1747) Ж. Бурламак'і. Нягледзячы на нявызначанасць аўтарства, у нашым разглядзе важным з'яўляецца тое, што гэты твор выступаў у Вялікім Княстве Літоўскім у якасці падручніка па натуральным праве.

Натуральны закон Млоцкі вызначае як усё тое, што розум, дадзены Богам, прадпісвае чалавеку праз пазнанне рэчаў, каб дасягнуць вызначанай мэты. А першая і галоўная мэта, якую ставіць сабе чалавек, – гэта шчасце. Бог закладае закон у сэрца чалавека, дзякуючы чаму ён можа адрозніць дабро і зло – антычная ідэя, якая сустракаецца і ў Млоцкага. Само натуральнае права ўключае ў сябе першапачатковыя ісціны, датычныя самаго чалавека ў асобнасці, а таксама парадку ў грамадстве. На гэтых ісцінах засноўваюцца і іншыя законы – права народаў, цывільнае і крымінальнае права і г. д.

Усе яны з'яўляюцца, падсумоўвае Млоцкі, законам прыроды, прыстасаваным да пэўных умоў чалавечага жыцця.

Млоцкі высоўвае арыстоцелеўскую ідэю чалавека як «разумнай жывёлы». Чалавек складаецца з матэрыяльнага цела і несмяротнай душы. Усе справы, якія маюць пачатак у душы, Млоцкі называе справамі чалавечымі, разумнымі, добраахвотнымі, астатнія ж – натуральнымі. Закону падпарадкоўваюцца толькі справы разумныя і добраахвотныя, паколькі закон засноўваецца на розуме. Тое, што належыць прыродзе, не можа быць зменена розумам. «Але той жа самы розум можа ўстанавіць закон, каб чалавек не мысліў злога, каб там, дзе не трэба, не казаў, не хадзіў, бо ўсё гэта ўласціва самой душы і падлягае яе кіраванню, а таму падпарадкоўваецца і закону» [Dowód 1779: 7].

Розум і воля з'яўляюцца неадменнымі часткамі чалавечай душы. Розум накіраваны на пошук ісціны, воля ж павінна схіляцца да дабра, кіруючыся розумам. Гэтая схільнасць да дабра называецца цнотай. Млоцкі высоўвае вельмі важны тэзіс, які не агучваецца ў іншых трактатах па натуральным праве: штодзённасць паказвае нам, што ўсе людзі розныя па сваіх здольнасцях, па-рознаму і дзейнічаюць. Гэта залежыць ад шматлікіх акалічнасцей, але акалічнасці і схільнасці не могуць быць мацнейшымі за розум. Чалавек заўсёды апынаецца адказным за свае ўчынкі, паколькі ў прыродзе чалавека закладзена здольнасць выбару і ацэнкі сваіх дзеянняў. Вось гэтая акцэнтацыя на персанальнай адказнасці чалавека за маральныя ўчынкі будзе згублена ў прыхільнікаў фізіякратызму.

Іншая адзнака чалавека – гэта схільнасць да грамадскага жыцця. Грамадства Млоцкі называе першасным станам і вынікам Боскай волі, а не волі чалавека. У натуральным грамадстве людзі вольныя і роўныя паміж сабой. Адасобленае існаванне таксама магчымае, але яно не вядзе да шчасця, паколькі толькі ў грамадстве чалавек можа задаволіць свае патрэбы.

Вынікам развіцця першаснага стану людзей стала стварэнне цывільнага стану, у якім усталёўваецца ўрад. Сутнасцю цывільнага стану, паводле Млоцкага, з'яўляецца ўлада і паслушэнства, у процівагу натуральнаму стану, заснаванаму на свабодзе і роўнасці. Млоцкі таксама заўважае наступнае: натуральны і першасны стан – не адное і тое ж. Натуральны стан – гэта той, які не супярэчыць прыродзе і розуму.

Ланцуг разваг вядзе Млоцкага да пастаноўкі звычайнага для натуральна-прававой праблематыкі пытання: якія вынікаюць з права

абавязкі? Чалавек можа дзейнічаць як захоча, але не робіць тое па прычыне розуму. Менавіта розум схіляе чалавека да пэўнага выбару. У такім выпадку абавязкам з'яўляецца сцісканне натуральнай свабоды, якое паходзіць ад розуму. Права і абавязкі – узаемазвязаныя рэчы. Закон жа з'яўляецца прадпісаннем улады, яго адзнакамі выступаюць агульнасць для ўсіх, вечнасць і вядомасць усім падданым.

Млоцкі ставіць пытанне: ці магчымы стан натуральнай роўнасці паміж людзьмі, дзе не было б ніякага падпарадкавання? Для Млоцкага такі стан – хімера, паколькі сама прырода чалавека вылучае яго з роўнасці. І гэтая няроўнасць дае падставы для панавання адных людзей над іншымі. Млоцкі звяртаецца да ідэі Бога як апошняй інстанцыі ўлады: у Святым Пісанні даецца наказ падпарадкоўвацца ўладзе, усталяванай на зямлі, як самому Богу.

Другая частка «Довадаў з пачаткаў натуральнага права» ілюструе рэзкі паварот да рэлігійнага тлумачэння натуральнага права. Калі ў першай частцы Бог фігуруе выключна як творца і гарант права, што набліжае пазіцыю аўтара да антычнай традыцыі, то ў другой частцы Млоцкі падымае тыя ж пытанні, але з яўным хрысціянскім ухілам. Верагодна, што пад адной назвай змешчаны дзве кнігі з рознымі пазіцыямі адносна права. У другой частцы акцэнт робіцца на пытаннях існавання Бога, бессмяротнасці душы – звычайных для схаластычнай традыцыі.

Сацыяльна-палітычная канцэпцыя Іераніма Страйноўскага выкладзена ў яго «Навуцы натуральнага і палітычнага права, права народаў і палітычнай эканоміі». Адносна таго, што такое палітычная навука, Страйноўскі піша наступнае: «Пад навукай палітычнага права разумеем паслядоўны выклад таго, што ўсяму народу ад вярхоўнага суверэнітэту і таму ж самаму вярхоўнаму суверэнітэту ад усяго народа належыць, альбо выклад узаемных абавязкаў і павіннасцей, якія ўзнікаюць паміж народам і вярхоўным суверэнітэтам» [Stroynowski 1785: 63–64]. Але для таго каб высветліць, што за абавязкі і павіннасці ўзнікаюць паміж народам і суверэнітэтам, неабходна дакладна разумець сутнасць таго, чым ёсць народ і вярхоўная ўлада.

Для таго каб зразумець, чым з'яўляцца народ альбо грамадзянская супольнасць, якую ўтварае народ, Страйноўскі прапануе пачаць разгляд з тых адносін, якія ўзнікаюць паміж людзьмі ў грамадскім стане – гэта сельскагаспадарчыя і сацыяльныя адносіны. Асноўнай пры сельскагаспадарчых адносінах з'яўляецца патрэба

поўнай бяспекі. Народ, які даходзіць да гэтай стадыі развіцця, мае падзел маёмасці і свабоды, таму найбольшы інтарэс і складае захаванне ўласнасці і свабоды для кожнага індывіда. Пры гэтым натуральнай з'явай ёсць няроўнасць, якая ўзнікае паміж людзьмі. У першай частцы свайго твора Страйноўскі заўважаў, што гэтая няроўнасць вынікае з сутнасці саміх рэчаў і з'яўляецца цалкам апраўданай. Пры гэтым кожны чалавек мае пэўную ўласнасць і свабоду, якую ён здабыў дзякуючы сваім прыродным здольнасцям. І менавіта парушэнне гэтай уласнасці і парушэнне натуральнай свабоды ёсць парушэннем натуральных правоў чалавека. Але ў рэальнасці такія парушэнні адбываюцца паўсюль, што шкодзіць развіццю грамадства, таму адной з патрэб, якія павінна задавальняць дзяржава, з'яўляецца патрэба ў абароне ад знешняй (якая ідзе з боку іншых народаў) і ўнутранай (што ўзнікае праз нядбалае выкананне законаў) пагрозы. Таму можна заключыць з гэтага, што захаванне правоў чалавека апынаецца важным інтарэсам дзяржавы, бо забяспечвае стабільнасць грамадства.

Паколькі чалавек валодае толькі абмежаванай колькасцю ўласнасці і здольнасцей, а яго патрэбы значна большыя за тыя, што ён можа сам задаволіць, то натуральна ўзнікае патрэба ў абмене і гандлі, паколькі адносна патрэб усе знаходзяцца ў роўнай залежнасці. Пры гэтым гандлёвыя адносіны вымагаюць стварэння ўмоў для правядзення абмену, усталявання пэўных камунікацый паміж людзьмі. Таму ўзнікае патрэба ў грамадскай уласнасці. Да грамадскай уласнасці адносяцца дарогі, склады, абарончыя пабудовы, плошчы і іншае, што не можа належаць камусьці асобна, а прызначана для агульнага карыстання. З росквітам грамадства патрэба ў грамадскай уласнасці толькі пашыраецца. Такім чынам, як піша Страйноўскі, «як без вольнага ўжывання натуральных павіннасцей, без захавання натуральных абавязкаў, без узаемнай дапамогі, без стварэння і захавання дабравольных дамоў, без свабоднага абмену, не прыйшлі б ніколі людзі да найлепшага паводле прыроды стану, г. зн. да сельскагаспадарчых адносін; прыйшоўшы да гэтага стану, не могуць у ім доўга заставацца, а тым больш не могуць яго паляпшаць і ўдасканальваць без тых жа самых умоў, аседлыя на адным месцы і размножаныя сем'і ў сельскагаспадарчых і сацыяльных адносінах штораз выразней пазнаюць і болей адчуваюць дзве істотныя агульныя патрэбы, а менавіта: па-першае – патрэбу поўнай бяспекі, па-другое – патрэбу грамадскай уласнасці» [Stroynowski 1785: 68].

Для таго каб забяспечыць свае галоўныя патрэбы, людзі заключаюць грамадскую дамову, у выніку якой людзі перадаюць уладу пэўным асобам, якія маюць схільнасць і здольнасць кіраваць. Пры гэтым ніякія абставіны не могуць аслабіць тое, што ёсць нязменным у гэтай дамове: па-першае, тое, што грамадская дамова вынікае са стану натуральных патрэб і сіл чалавека, па-другое, што няма ніякага іншага надзейнага і існага спосабу задавальнення чалавечых патрэб, акрамя грамадскай дамовы. Сутнасцю грамадскай дамовы таксама выступаюць узаемная ахова грамадзян і сумесны збор сродкаў на грамадскія выдаткі. Пры гэтым ніводны чалавек не можа адступаць ад выканання сваіх натуральных абавязкаў і ўмоў грамадскай дамовы. Але аб'яднанне ў адзінае грамадства зусім не азначае, што чымсьці парушаюцца натуральная свабода і ўласнасць чалавека. Наадварот, усё тое, што належыць чалавеку паводле яго натуральных правоў, застаецца захаваным і ўмацаваным новым грамадскім парадкам. Уласнасць і свабода гарантаваныя чалавеку праз вышэйшую ўладу, якая прызначана для захавання агульнага парадку і догляду грамадскай маёмасці.

Аналізуючы канцэпцыю ўзнікнення дзяржавы Страйноўскага, мы назіраем наступны ланцужок: па-першае, канстатуецца, што першапачаткова чалавек жыве ў натуральным стане, у супольнасці бацькоў і суседзяў, інакш кажучы, у грамадзе. Потым узнікае патрэба сумеснага абмену, паколькі назапашваецца маёмасць, растуць патрэбы і людзі аб'ядноўваюцца ў больш буйныя супольнасці, але яшчэ не існуе ўяўлення аб грамадскай уласнасці, а ўся ўласнасць належыць толькі асобным людзям. Развіццё грамадскіх адносін вядзе да выразнага ўсведамлення таго, што паспяховае існаванне магчымае толькі пры ўмове, калі адны будуць выконваць працу са сваёй маёмасцю, а іншым будзе дэлегавана права ахоўваць свабоду і маёмасць іншых, а таксама грамадскую маёмасць. На гэтым этапе мы ўжо назіраем станаўленне дзяржавы ці палітычнага грамадства.

Далейшыя развагі Страйноўскага датычацца сутнасці вярхоўнай улады. «Па-першае, вярхоўная ўлада адзіная і непадзельная, нягледзячы на разнастайнасць удзельнікаў гэтай улады і разнавіднасцей яе складнікаў, заўсёды вярхоўная моц і кіраванне павінны быць аддадзены альбо адной асобе, альбо аднаму сходу, які складаецца з пэўнай колькасці асоб. Па-другое, камусьці даручаная вярхоўная ўлада пры любой форме і структуры ёсць той жа самай сутнасцю

і зместам вярхоўнага суверэнітэту, і паводле натуральнага парадку, і паводле стану патрэб і сіл людскіх, паводле сутнасці грамадскай дамовы і палітычнай супольнасці, нязменна існуюць павіннасці і абавязкі паміж цэлым народам і вярхоўным суверэнітэтам альбо паміж асобамі, якія займаюць высокае становішча ў вярхоўнай уладзе народа» [Stroynowski 1785: 80]. Такім чынам, як народ не можа існаваць без вярхоўнага суверэнітэту, так і вярхоўны суверэнітэт ва ўсім павінен кіравацца мэтамі і патрэбамі народа. Асноўныя абавязкі суверэнітэту Страйноўскі выдзяляе наступныя: па-першае, улада павінна цалкам гарантаваць бяспеку ўсяму народу і рабіць толькі тое, чаго вымагае знешняя і ўнутраная бяспека народа, па-другое, улада павінна сачыць за грамадскай уласнасцю і выдзяляць на яе дастатковыя выдаткі. Для выканання абавязкаў улада мае наступныя правы (ці *належнасці* ў тэрміналогіі Страйноўскага): каб задаволіць патрэбы народа, улада павінна мець аб'яднаную сілу і волю народа, а дзеля догляду грамадскай уласнасці яна павінна мець дастаткова сродкаў. Таму абавязкамі народа адпаведна з'яўляюцца падпарадкаванне ўладзе і выплата сродкаў на карысць грамадскай уласнасці. Усё гэта павінна выконвацца згодна з натуральнай справядлівасцю.

Далей узнікае пытанне: якім чынам улада здольная гарантаваць народу ўнутраную бяспеку, г. зн. захаваць у непарушнасці ўласнасць і свабоду грамадзян? Для гэтага, адказвае Страйноўскі, неабходныя такія законы, якія былі б усім вядомыя, выказвалі б агульныя абавязкі і схілялі кожнага да выканання сваіх абавязкаў, затым судовы ўрад, агульная інструкцыя (пад інструкцыяй Страйноўскі разумее агульную адукацыю, адсылаючы гэтым самым да дзейнасці Адукацыйнай камісіі) і ваенная моц. «Як толькі людзі, аб'яднаныя ў адну грамадскую супольнасць, апынаюцца пад аховай вярхоўнага суверэнітэту, найпершай і найважнейшай справай з'яўляецца апісанне неабходных законаў. Альбо ніводнае грамадства не можа існаваць без узаемных абавязкаў паміж асобамі, якія яго складаюць, альбо існуе бачная аснова павіннасцей і абавязкаў, як натуральных, так і дамоўленых, у сельскагаспадарчым і сацыяльным жыцці; тыя ж прычыны, якія прывялі людзей да саюза і цывільнага грамадства, выразна паказваюць, што для агульных трывалых ведаў, абсалютнай пэўнасці і бяспекі неабходныя законы, якія б выразна апісвалі ўсе абавязкі, што ўзнікаюць паміж грамадзянамі, як натуральныя, так і дамоўленыя, якія б ва ўсіх выпадках і абставінах

называлі і забаранялі ўсе дзеянні, якія супярэчаць гэтым абавязкам» [Stroynowski 1785: 83].

Як і большасць асветнікаў, Страйноўскі асноўнай мэтай існавання грамадства бачыць дабрабыт і шчасце людзей, якія складаюць гэтае грамадства. І права з'яўляецца той асновай, якая забяспечвае магчымасць здзяйснення гэтай мэты. У канкрэтным грамадстве заўсёды існуе свая сістэма права, якая можа адрозніваца ад заканадаўчых сістэм іншых краін. Аднак усе яны маюць сваёй асновай натуральны парадак рэчаў. Гэты натуральны парадак тычыцца не толькі таго, што звычайна разглядаецца як фізічны свет, але і як духоўны свет, у тым ліку і грамадства. Грамадскі парадак узнікае згодна з гэтым натуральным парадкам і да з'яўлення любога пазітыўнага права. Таму любое права знаходзіцца ў падпарадкаваным стане адносна парадку рэчаў.

Страйноўскі не аргументуе неабходнасць падзелу ўлады на тры галіны. У кнізе яны пададзены ўжо як відавочны факт, без аргументацыі. Ён дае найбольш шырокі аналіз заканадаўчай сістэмы ўлады. Заканадаўчая ўлада належыць вярхоўнаму суверэнітэту, які атрымаў гэтую ўладу ад народа. «Паколькі ніводны закон (як мы ўжо паказалі) ні ў чым не можа быць самавольным, таму заканадаўчая ўлада, перададзеная каму-небудзь, як не ёсць самавольнай і неабмежаванай, так і палягае толькі ў адным: па дакладным разглядзе і відавочным пазнанні прадпісваць тое, што кожны чалавек у народзе павінен выконваць альбо не выконваць паводле абавязкаў згодна з прыродай ці дамовай, абавязваць да гэтага пад пагрозай адпаведнага пакарання і давесці гэта да публічнага ведання. Большага зместу заканадаўчая ўлада мець не можа, разглядаючы яе як такую, што існуе ў народзе, ад народа і для народа» [Stroynowski 1785: 99].

Вярхоўная ўлада, піша Страйноўскі, не можа мець магчымасці раздаваць альбо адбіраць уласнасць, пазбаўляць кагосьці свабоды дзеля павелічэння свабоды іншага чалавека, паколькі ў такім выпадку была б падарваная аснова, на якой будуецца ўвесь грамадскі саюз, і знішчалася б натуральная справядлівасць, без якой у грамадстве не існуе ні легальнага суверэнітэту, ні абавязковага падпарадкавання.

Цэлы народ, як і асобны чалавек, падлягае пэўным абавязкам і павіннасцям. Таму ён не можа ні ўхваліць правы, якія б супярэчылі ўстаноўленаму Богам парадку, ні прызнаць, ні даць асобе альбо групе такую заканадаўчую ўладу, якой сам не мае і якая б існавала

не дзеля яго дабра, а прыносіла шкоду. Сляпое паслушэнства чужой волі, адмаўленне ад уласнасці і свабоды цалкам супярэчыць чалавечай прыродзе і яго натуральным памкненням. І існаванне такога грамадства, у якім быў бы выключны прымус, а не сумесная і агульная згода ўсіх грамадзян, якія складаюць народ, нельга было б назваць натуральным, паколькі такі саюз нельга было б назваць агульнай справай альбо дамовай. Таму заканадаўчая ўлада не можа быць неабмежаванай, бо выконвае толькі тыя мэты, якія пастаўлены перад ёю агульнай патрэбай грамадства. «Відавочна, што заканадаўчая ўлада, даручаная вярхоўнаму суверэнітэту, не ёсць улада прадпісання ўсяго таго, на што толькі яна спадзявалася альбо ёй падабалася, не ёсць улада, так бы мовіць, вынаходства і стварэння новых законаў; толькі такія законы, якія па дасканалым і відавочным пазнанні, паводле натуральнага парадку і не адмяняючы справядлівасць, з'яўляюцца патрэбнымі для народа, і ніякія іншыя, можа прадпісваць вярхоўны суверэнітэт, умацоўваць прапарцыянальным пакараннем і да ўсеагульнага ведання ад свайго імя даводзіць» [Stroynowski 1785: 103].

У любым выпадку, калі ідзе размова пра падпарадкаванне грамадскаму закону, узнікае пытанне, якім чынам суадносіцца свабода чалавека з абмежаваннем законам яго дзеянняў. Страйноўскі даводзіць, што падпарадкаванне палітычным законам не супярэчыць натуральнай свабодзе, паколькі ў нацыянальных законах змяшчаюцца толькі такія абавязкі, якія чалавек мае згодна з прыродай альбо па дамове, а забараняюцца толькі такія дзеянні, якія з'яўляюцца шкоднымі і ставяць пад пагрозу бяспеку іншых грамадзян. Таксама пакаранні датычацца толькі тых, хто пераступае закон, як і ў натуральным стане чалавек заўсёды можа атрымаць адпор, калі нехта пагражае яго свабодзе і бяспецы. І трэці факт – гэта тое, што свабода палягае не ў тым, каб не падпарадкоўвацца ніякім законам, а на падпарадкаванні толькі тады, калі гэтага вымагае натуральны парадак рэчаў. Ніхто з людзей, піша Страйноўскі, не ўстанаўлівае правы, а толькі ўстаноўленыя Богам і змешчаныя ў натуральным парадку пазнае і ўсталёўвае, і сэнс заканадаўчай улады заключаецца ў тым, што ўвесь народ, які сам па сабе не можа дзейнічаць, даручае яе тым, каго лічыць здольнымі. «Як заканадаўчая ўлада, так і падпарадкаванне ёй маюць пэўныя межы, якія выразна акрэслівае натуральная справядлівасць, і ў гэтых акрэсах абавязковае падпарадкаванне грамадзян вярхоўнаму суверэнітэту з'яўляецца

як патрэбным і карысным для ўсяго народа, так і згодным з натуральнай свабодай» [Stroynowski 1785: 109].

Акрамя заканадаўчай улады існуе неабходнасць улады судовай, якая б вырашала розныя спрэчныя пытанні, якія ўзнікаюць у грамадстве адносна ўласнасці і абавязкаў. Таксама судовая ўлада павінна забяспечваць выкананне законаў, якія прадпісвае заканадаўчая ўлада. Калі вярхоўная ўлада, разважае Страйноўскі, усталюе дзейнасць судовага ўраду, акрэсліць яго дзейнасць адпаведнымі законамі, пры гэтым не ўдзельнічаючы ў самім судовым працэсе, тым самым гарантуе адну з істотных патрэб грамадства ва ўнутранай бяспецы. І грамадзяне пры такім раскладзе будуць падпарадкоўвацца выключна праву і справядлівасці, а не зменлівым меркаванням людзей.

Для поўнай бяспекі народу неабходна веданне маральных і палітычных ісцін. Толькі тады грамадства знаходзіцца ў бяспецы, калі ўсе законы, якія прадпісваюцца вярхоўнай уладай, будуць дасканалымі, суд будзе дзейнічаць справядліва, а ўсе людзі будуць падпарадкоўвацца законам. І гэтыя тры ўмовы выконваюцца ў той меры, у якой у грамадстве ёсць аб гэтым веданне. Напрыклад, боязь пакарання не для ўсіх з'яўляецца дастатковым стрымліваючым чыннікам. Для таго каб у чалавека не ўзнікала жадання парушаць закон, патрэбна яго пераканаць у неабходнасці падпарадкавання закону дзеля сваёй карысці, паколькі чалавек, які бачыць у законе толькі ярмо, якое супярэчыць яго свабодзе, дабрабыту і інтарэсам, не можа жадаць быць падпарадкаваным. Неабходна, каб чалавек праз асвету, з дапамогай уласнага розуму знайшоў гэтую залежнасць свайго дабрабыту і бяспекі ад падуладнасці законам.

Нарэшце, акрамя заканадаўчай і судовай улады жыццядзейнасць грамадства патрабуе ўсталявання выканаўчай улады. Выканаўчая ўлада палягае ў тым, каб забяспечыць фізічную моц вярхоўнай уладзе, моц, якая б перавышала моц асобных грамадзян, дзеля пераадолення супраціву і ўсталявання паслушэнства. Размова ідзе аб тым, каб пры любой пагрозе бяспецы – унутранай альбо знешняй – усе грамадзяне павінны былі аказваць дапамогу ўласнымі сіламі.

Сваё бачанне праблемы натуральнага права прапаноўвае і Іахім Літавор Храптовіч. Яго твор «Аб праве прыроды» быў выдадзены пасля смерці, у 1814 г. І ўвогуле, пачатак XIX ст. стаўся апошнім часам папулярнасці фізіякратычнай дактрыны на землях ужо былой Рэчы Паспалітай.

Тэматыка твора Храптовіча вельмі блізкая да той, што распрацоўвалася і іншымі прадстаўнікамі фізіякратызму ў Рэчы Паспалітай. Але ў яго мы знаходзім іншыя акцэнты. Пачынае Храптовіч свой твор з традыцыйнага пастулату фізіякратызму: чалавеку ад бога дадзены разумовыя і фізічныя здольнасці і магчымасць карыстання навакольнымі рэчамі. Калі чалавек адчувае схільнасць да нейкіх рэчаў і здольнасць іх атрымаць пры ўмове, што ніхто іншы не прэтэндуе на іх, то з гэтага выводзіцца, што чалавек мае натуральнае права на гэтую рэч. Але гэтае права здзяйсняецца толькі ў выпадку выканання адпаведнага абавязку, якім з'яўляецца праца. Далей Храптовіч звяртаецца да антычнай ідэі аб укладзенай богам у сэрца кожнага чалавека прыхільнасці да іншых людзей. А паколькі гэты свет створаны не для аднаго чалавека, то ў сутыкненні з іншымі людзьмі ён спазнае межы свайго натуральнага права.

У Храптовіча мы знаходзім падобную да поглядаў Гобса трактоўку першаснага стану супольнасці людзей. Гэты стан характарызуецца Храптовічам як стан беднасці, паколькі людзі не маюць магчымасці напоўніцу ўжываць свае натуральныя правы: «такімі з'яўляюцца орды дзікіх народаў… ураджаяў з зямлі яны мець не могуць, паколькі не маюць пэўнасці ў іх ужыванні, не маюць таго, што ахоўвала б іх уласнасць» [Chreptowicz 1814: 19]. Другой адзнакай гэтага стану з'яўляецца пастаянны страх, у якім жывуць народы. Менавіта жаданне пазбегнуць канфліктаў і мець гарантаваную бяспеку прыводзіць да заключэння дамовы паміж людзьмі. Храптовіч падкрэслівае і псіхалагічны аспект: першасныя натуральныя патрэбы, якія змушаюць чалавека да пастаяннай працы, пры надзейным задавальненні перарастаюць у новыя жаданні і патрэбы. Мэтай любой улады з'яўляецца стварэнне ўмоў для гэтых пашыраных запатрабаванняў людзей.

Сутнасць фізічнага закону прыроды, сцвярджае Храптовіч, (напрыклад, памнажэнне рэчаў для ўжывання чалавекам) заключаецца ў забеспячэнні фізічнага шчасця чалавека. Маральны парадак прыроды адпаведны фізічнаму парадку. Прыкладам такога закону выступае абавязак дзяцей шанаваць сваіх бацькоў, і адпаведна абавязак бацькоў гадаваць сваіх дзяцей. У гэтым абавязку звязаны і маральны (датычны выключна чалавека), і фізічны (па прыродзе дзеці не могуць выжыць без дапамогі бацькоў) аспекты натуральнага закону. У выніку самым галоўным абавязкам чалавека з'яўляецца праца, а нежаданне самастойна задавальняць свае патрэбы

расцэньваецца як правіннасць, паракаранне за якую натуральным чынам непазбежнае з саміх законаў прыроды. Храптовіч таксама падкрэслівае агульны тэзіс асветнікаў аб тым, што невыкарыстанне розуму таксама ёсць правіннасць.

Таксама ў пачатку XIX ст., у 1810 г., адзін з самых вядомых і ўплывовых дзеячоў Рэчы Паспалітай часоў Асветніцтва Гуга Калантай выдаў кнігу пад назвай «Фізічна-маральны парадак» [Kołłątaj 1955]. У прадмове Калантай акрэслівае лінію развіцця натуральна-прававой тэорыі ад Цыцэрона, далей – іспанскіх схаластаў, Гроцыя, Лока, Пуфендорфа. Выказвае схільнасць да фізіякратычнай дактрыны, хаця і звяртае ўвагу на ўсе недахопы і памылкі. У сваёй працы Калантай найперш спрабуе пабудаваць этычную сістэму, якая вынікае з фізічнага парадку. Першым паняццем яго сістэмы выступае прырода – пачуццёвае ўяўленне, якое азначае першую прычыну ўсіх вынікаў і ўсіх істот, якім надала нязменныя і абавязковыя правы. Натуральнае права – гэта спосаб, паводле якога існуюць створаныя рэчы. Панняцце «права» ўтрымлівае ў сабе значэнні *jus* і *lex*. Закон – тое, што пераступіць і змяніць нельга, права ж можна парушыць, а абавязак – ігнараваць. І зноў-такі Калантай робіць націск на тым, што веданне падставовых натуральных правоў чалавецтва мела яшчэ да ўвядзення маральнай навукі.

Калантай пазбягае дакладнага вызначэння многіх паняццяў, паколькі знаходзіць іх недакладнасць і спрэчнасць, прызнаючы відавочнасць толькі за пэўнымі вынікамі тых сіл, якія дзейнічаюць на чалавека. Па наяўнасці гэтых вынікаў можна казаць аб створанасці чалавека вышэйшай сілай, а таксама аб наяўнасці пэўнай сілы ў самім чалавеку, якая кіруе яго дзеяннямі. Гэтай наяўнасці для Калантая дастаткова, каб аналізаваць законы, якія кіруюць чалавечым і грамадскім жыццём, бо менавіта яны не з'яўляюцца таямніцай, а ўсяго толькі скажоныя няправільным разуменнем. Калантай не выказвае новых ідэй наконт натуральнага закону, але выразна акрэслівае сваю мэту – узмацніць ідэю сувязі правоў і абавязкаў. Менавіта ў яго знаходзім сцвярджэнне, што чалавек здольны прыняць сваю слабасць альбо сілу і адпаведны ім статус у грамадстве, што толькі праца з'яўляецца дастатковым крытэрыем у спрэчках аб уласнасці, – гэтыя галоўныя адрозненні фізіякратычнага прачытання натуральна-прававой канцэпцыі.

Калантай высоўвае ідэю, што прырода сама ўкладае ў чалавека менавіта тыя здольнасці і ўменні, дзякуючы якім ён можа задаволіць

свае патрэбы. Фактычна гэта вельмі блізка да сцверджання Паплаўскага пра тое, што чалавеку ніжэйшага саслоўя дастаткова даць толькі самыя неабходныя веды, бо яны самой прыродай не прызначаныя для больш высокага статусу.

У выніку шуканняў падстаў асабістага чалавечага і грамадскага жыцця фізіякраты Рэчы Паспалітай прыходзяць да пастулявання татальнага дыктату прыроды. У фізічна-маральным парадку маральнасць апынаецца выключна лагічным вынікам законаў прыроды. Бог перастае быць інстанцыяй, якая можа кантраляваць і ўплываць на выбар чалавека паміж дабром і злом. Адзіным матывам выбару дабра для прыхільнікаў фізіякратызму з'яўляецца простае веданне карыснасці і лагічнасці гэтага выбару, якая павінна дасягацца правільнай адукацыяй. Паняцці дабра і шчасця звязаныя выключна з задавальненнем матэрыяльных патрэб. Дабро – гэта выбар таго, што прадпісана натуральным законам. Шчасце ж апынаецца станам задавальнення патрэб. Фізіякраты не могуць пазбегнуць таксама і пытання аб паходжанні няроўнасці, але ніводнага адказу не паўстае.

3.1.3. Права народаў

Другасная роля ў разглядзе натуральнага права належыць у творах фізіякратаў Рэчы Паспалітай праву народаў (*jus gentium*), якое хоць і вылучаецца ў асобную частку, але цалкам падпарадкоўваецца эканамічнай дактрыне. Страйноўскі і Паплаўскі, у працах якіх можна знайсці раздзелы, прысвечаныя праву народаў, разглядаюць яго як адзін з аспектаў узаемных правоў і абавязкаў, якія ўзнікаюць паміж чалавекам і ўладай.

Разгляд права народаў у еўрапейскай традыцыі мае працяглую гісторыю і цесна звязаны з натуральна-прававой тэорыяй. Галоўны аўтарытэт у распрацоўцы права народаў належыць Гуга Гроцыю, які ў вядомай працы «De jure belli ac pacis» («Аб праве вайны і міру») спрабуе вызначыць тыя правілы, якія рэгулююць дзейнасць народаў як суб'ектаў права, падтрымліваючы таксама ідэю, што міжнародныя адносіны могуць разглядацца як падпарадкаваныя прынцыпам права і маралі, а носьбіт улады нясе персанальную адказнасць за свае палітычныя рашэнні.

У сярэднявечнай традыцыі юрыспрудэнцыя была цесна звязана з тэалогіяй і не мела самастойнага статусу. Палітычная дзейнасць

на міжнародным узроўні разглядалася як майстэрства, узгодненае з патрабаваннямі Святога Пісання, а правілы вядзення вайны і ўсталявання міру былі адрасаваныя не народу як самастойнаму суб'екту, а правіцелю. Права народаў для хрысціянскага свету апыналася даволі супярэчным пытаннем, улічваючы ідэю стварэння адзінага хрысціянскага свету. У святле гэтай ідэі *jus gentium* падкрэслівала адасобленасць народаў, іх абсалютную незалежнасць згодна з натуральным правам. Адначасова сярэднявечныя рэлігійныя войны ўвідавочылі немагчымасць стварэння адзінай хрысціянскай імперыі і прымусілі шукаць шляхі рэгулявання спрэчных палітычных пытанняў мірнымі сродкамі. Як адзначае Карнэлій Мёрфі, прадстаўнік саламанкскай школы Францыск Суарэз, меўшы сваёй мэтай пошук асновы, якая б грунтавала магчымасць гарманічнага палітычнага парадку, знаходзіць яе ў наяўнасці супольных інтарэсаў: ніводная дзяржава не можа разглядацца як абсалютна незалежная, паколькі ўзаемныя патрэбы ніколі не будуць ліквідаваныя. Таму само права народаў палягае на разумнай аснове, а чалавецтва, нават падзеленае на асобныя часткі, усё роўна з'яўляецца адзінай супольнасцю, якую таксама яднае пачуццё ўзаемнай любові і міласэрнасці [Murphy 1985: 4]. Іншымі словамі, патрэба дабрабыту вядзе да пэўных маральных абавязкаў, паколькі ніводная дзяржава не існуе ва ўмовах, калі не патрэбная дапамога ад іншых краін. «De legibus» Суарэза быў надрукаваны ў 1619 г. У XVII ст. узнікла яшчэ большая патрэба ў ясна сфармуляваным парадку. «Узброеныя сутыкненні паміж самастойнымі ўладарамі і агіда да жорсткасці рэлігійных войн увідавочылі, што мадэрны, як і сярэднявечны, свет усталяваў некаторыя спосабы кантраляванага гвалту. Ідэал сусветнай дзяржавы быў страчаны… Павінен быў з'явіцца заклік да асноўных прынцыпаў, якія маглі б прывесці да падпарадкавання волі ўладара і прывесці ў адпаведнасць дух незалежнай нацыі з мэтамі справядлівасці і міру» [Murphy 1985: 5].

Спробу сістэматычнага разгляду права народаў падымае Гроцый. Ён якраз шукаў сярэдні варыянт паміж пацыфісцкай пазіцыяй, якая адмаўляе прызнаваць легітымнай любую праяву гвалту, паколькі гэта супярэчыць прынцыпам хрысціянскай маралі, і той пазіцыяй, якая цалкам выводзіць справу вайны па-за ўплыў маралі. Гроцый падзяляе войны на справядлівыя і несправядлівыя, паказваючы, што ідэяй справядлівасці неабходна кіравацца падчас ваенных дзеянняў, але пры гэтым спрабуе звязаць законы, якія рэгулююць

дзейнасць народаў з евангельскімі законамі і хрысцянскай ідэяй міласэрнасці. Далей ён звяртаецца да ідэі натуральнага права, якое прадпісвае як чалавеку, так і ўсяму народу абараняць сваё жыццё і сваю ўласнасць. Гэты адзіны выпадак – абарона свайго жыцця і маёмасці – можа разглядацца як прыклад справядлівай вайны. Сама праява гвалту, нават у адпаведнасці з правіламі вядзення вайны, не атрымлівае маральнай падтрымкі і лічыцца несправядлівай. Гроцый, хоць і не адкрывае новых ідэй у праве народаў, праз аналіз рымскай, яўрэйскай і хрысцянскай прававой традыцыі дэманструе магчымасць падпарадкавання міжнароднага права агульным для ўсяго чалавецтва маральным і палітычным законам.

Ідэя Гроцыя аб магчымым сусветным парадку грунтавалася на ўпэўненасці ў тым, што розум з'яўляецца той інстанцыяй, якая можа прадпісваць волі жадаць пэўныя дабрачыннасці. Гэтае падпарадкаванне назіраецца ў грамадстве, калі справа датычыцца ўзаемадзеянняў паміж асобнымі індывідамі, над якімі ўзвышаецца палітычны закон. Магчымасць пакарання якраз і з'яўлялася адным з гарантаў рацыянальнага выбару. Але над правіцелямі (галоўнай мэтай якіх было пашырэнне сваёй улады) не было такой палітычнай інстанцыі, якая б магла сваім аўтарытэтам рэгуляваць адносіны паміж імі. Пытанне, якім чынам падпарадкаваць асобныя дзяржавы дзеянню адзінага закону ва ўмовах, калі самастойнасць стала адной з галоўных мэтаў еўрапейскіх народаў, заставалася нявырашаным. Зразумела было, што права народаў не магло быць адвольным і павінна было суадносіцца з натуральным законам.

Увогуле, само права народаў Гроцый выносіць па-за межы як натуральнага, так і пазітыўнага права. Па сваёй сутнасці права народаў не можа мець статус закону, паколькі не мае сваёй крыніцай вярхоўную ўладу, якая накладае сваёй сілай пэўныя абмежаванні. Таму Гроцый у «Пралегоменах» гаворыць аб тым, што ў справах вайны не дзейнічаюць пазітыўныя законы, але ўзаемадачыненні паміж народамі заўсёды падлягаюць прынцыпам натуральнага права. Тэорыя Гроцыя базуецца на дапушчэнні, што чалавек як від адрозніваецца сацыяльнасцю, якая дае падставы стварэння грамадства і захавання пэўнай гармоніі паміж грамадзянамі адной дзяржавы. Базавым тэзісам натуралісцкай тэорыі з'яўляецца тое, што асобнае грамадства – гэта іерархічная сістэма, пабудаваная згодна з прынцыпамі натуральнай справядлівасці, дзе маральныя нормы накладаюцца на асобнага чалавека. Але само па сабе грамадства можна

ўявіць толькі як штучны маральны суб'ект. Праблема таксама заключалася ў тым, што па сваёй сутнасці дзяржавы павінны быць роўнымі і мець суверэнітэт, што выключае пытанне іерархіі. І ў такім выпадку над правіцелямі не існуе ніякай легітымнай вышэйшай улады, якая б звязала ў адно цэлае ўсе грамадствы. Гроцый спрабаваў распрацаваць такую сістэму, у якой не было б патрэбы ўсталёўваць вышэйшую палітычную ўладу, а рэгуляванне адносін паміж дзяржавамі было б вынікам дзеяння разумнай прычыны.

Права народаў у трактоўцы Гроцыя знайшло падтрымку і ў мысляроў Рэчы Паспалітай. Канарскі ў сваіх «Школьных уставах» вызначае трактат Гроцыя як галоўную, хаця і не адзіную (варта ўзгадаць працы Пуфендорфа і Ватэля), крыніцу па міжнародных пытаннях. Вядома, што ідэі Гроцыя ляглі і ў аснову фізіякратычнага падыходу да гэтай праблемы. У Рэчы Паспалітай разгляд права народаў належыць найперш Іераніму Страйноўскаму і Антонію Паплаўскаму.

Страйноўскі прысвячае праву народаў апошнюю частку свайго падручніка. І гэты разгляд працягвае аналіз ланцуга сувязей, які ўтвараецца паводле фізічна-маральнага парадку. Узгадаем, што паводле фізіякратызму першая сувязь узнікае ў самім чалавеку, які з'яўляецца носьбітам прыродных і маральных сіл. Адпаведна, чалавек у адносінах да самога сябе мае пэўныя правы, дадзеныя яму ад бога, якія выяўляюцца ў разумовых і фізічных здольнасцях, і пэўныя абавязкі, а менавіта – абавязак напоўніцу выкарыстоўваць і ўдасканальваць гэтыя здольнасці. Другі ўзровень фізічна-маральнага парадку ўсталёўваецца паміж асобным чалавекам і іншымі людзьмі ці ўсім грамадствам. На гэтым узроўні ўзнікаюць узаемныя правы і абавязкі паміж чалавекам і грамадствам, галоўныя з якіх – права на ўласнасць і свабоду. Трэці ўзровень вызначае правы і абавязкі, якія рэгулююць сувязь паміж асобнымі грамадствамі. Усе грамадствы разглядаюцца Страйноўскім як вынік натуральнага развіцця першаснай супольнасці людзей. Але нягледзячы на існуючую разнастайнасць звычаяў і ўкладаў, усе народы падлягаюць агульнаму натуральнаму парадку: «якія існуюць натуральныя правы і абавязкі паміж чалавекам і чалавекам, тыя ж самыя павінны быць паміж адным і другім народам, г. зн. паміж адной і другой супольнасцю людзей» [Stroynowski 1785: 235].

У Страйноўскага народ таксама разглядаецца як аўтаномны суб'ект, які падпарадкоўваецца маральным нормам. Гэтыя маральныя

нормы вынікаюць з натуральнага парадку і не адрозніваюцца ад таго, што накладаецца на асобнага чалавека. Сам народ – гэта натуральная супольнасць, на якую чалавек ускладае частку сваіх патрэб. Правы народа згодна з натуральным парадкам наступныя: права на ўласнасць і незалежнасць, на абарону ў выніку гвалту, права патрабаваць захавання дамовы і права атрымаць дапамогу ад іншых народаў. Страйноўскі выказваецца аб тым, што простага ведання натуральнага закону недастаткова для рэалізацыі права народаў, – «неабходна таксама ўзважыць, якая шчыльная сувязь існуе паміж справядлівасцю і сапраўдным дабром і карысцю» [Stroynowski 1785: 218]. Гэты тэзіс трымаецца на выключнай веры ў тое, што разумная прырода чалавека прыводзіць да абавязковага выбару карыснага дзеяння, а сама карысць разглядаецца як адпаведнасць натуральнаму парадку.

Страйноўскі актуалізуе таксама і паняцце нацыянальнага інтарэсу. Нацыяльныя інтарэсы, паводле Страйноўскага, могуць разглядацца ў трох аспектах: па-першае, гандлёвыя інтарэсы, па-другое, права вайны і міру, па-трэцяе, інтарэсы, звязаныя з усталяваннем і выкананнем міжнародных дамоў. Галоўнай патрэбай і інтарэсам дзяржавы заўсёды выступае бяспека. Гэта азначае, што мусіць быць захавана непарушнасць межаў дзяржавы, яе свабода і свабода асобных яе грамадзян. Страўноўскі гаворыць аб тым, што прыцясненне любога грамадзяніна ці асобнай часткі грамадства з боку іншай дзяржавы не можа разглядацца як стан бяспекі. У адказ на гэта дзяржава вымушана выкарыстоўваць розныя сродкі, каб гарантаваць знешнюю бяспеку. Але таксама адзін з інтарэсаў дзяржавы – гэта забеспячэнне бесканфліктнага вырашэння спрэчак, г. зн. на аснове дамоў, без прымянення ваеннай сілы.

Праблема вайны, якая падымаецца Страйноўскім ў раздзеле «Права народаў», інтэрпрэтуецца праз разуменне яе эканамічнай немэтазгоднасці, а таксама праз аналіз адпаведнасці вайны натуральнай справядлівасці і правілам хрысціянскай маралі. Страйноўскі перш за ўсё акцэнтуе ўвагу на тым факце, што вайна не толькі парушае ўстаноўленыя гандлёвыя адносіны паміж народамі, якія знаходзяцца ў стане вайны, але негатыўна ўплывае і на эканамічныя інтарэсы іншых краін. Адзіны выпадак справядлівай вайны – гэта абарончая вайна. Абарона свайго жыцця і маёмасці з'яўляецца правам, дадзеным чалавеку самой прыродай, а ў выпадку права народаў яно пашыраецца на ўсё грамадства. Фактычна сам выраз

«права вайны» неабходна разумець толькі як права на натуральную абарону. Народ у стане абарончай вайны мае права выкарыстоўваць толькі тыя сродкі, якія дазваляюць забяспечыць яго свабоду, а ў выпадку сваёй перамогі таксама павінен кіравацца маральнымі прынцыпамі ў дачыненні да ворага. Спроба прымусова падпарадкаваць пераможаны народ вядзе толькі да часовага спынення вайны. Страйноўскі апелюе да таго, што выгадныя эканамічныя адносіны ўсталёўваюцца толькі паміж свабоднымі народамі, паколькі свабода з'яўляецца першаснай падставай узбагачэння. Змена дзяржаўных межаў магчымая толькі пры ўзаемнай і непрымусовай згодзе народаў.

Страйноўскі выступае супраць прынятай палітыкі раўнавагі сіл паміж народамі. Практыка яе выкарыстання, сцвярджае аўтар, на паверку не яднае, а толькі аддзяляе народы. Сістэма балансу сіл не з'яўляецца гарантам свабоды і міру. Калі нехта лічыць, што для ўсталявання міру паміж народамі неабходна нейкая вышэйшая ўлада альбо вышэйшы суд, той, па словах Страйноўскага, не разумее сутнасці прынцыпаў, якія ляжаць у падставах уладу народаў. Для фізіякрата дастаткова выканання народам прынцыпаў натуральнай справядлівасці, што павінна гарантаваць яму бяспеку.

Антоній Паплаўскі ў сваёй працы дае вельмі блізкую трактоўку права народаў. Але ён выступае за ўтрыманне моцнага войска дзеля абароны Рэчы Паспалітай. Для Паплаўскага недастаткова аднабаковага выканання міру і дамоў, як тое вынікае з разваг Страйноўскага. Моц дзяржавы перадусім трымаецца на войску. Калі галоўная мэта дзяржавы – абарона ўласнасці і свабоды грамадзян, то дасягнуць яе можна толькі ваеннай сілай.

Пэўнае разуменне таго, што адносіцца да права народаў, можна знайсці таксама і ў «Геаграфіі цяперашніх часоў» [Wyrwicz 1794] і «Агульнай геаграфіі» [Wyrwicz 1968] езуіта Караля Вырвіча, рэктара Collegium Nobilium у Варшаве. Апошняя праца была рэкамендавана для выкладання ў вучэльнях Таварыствам па складанні падручнікаў і была таксама важнай, хаця і ўскоснай крыніцай ведаў па праве народаў. Вырвіч выкарыстоўвае паняцце «палітычная геаграфія» для абазначэння дысцыпліны, якая вывучае існуючыя палітычныя строі. Ён аддзяляе натуральнае права і прадпісанае права, якое сваёй крыніцай можа мець волю Бога (боскае права) і чалавечае права (устаноўленае ўладай). У апошнім вылучае палітычнае права, якое вызначае спосаб кіравання дзяржавай.

Права, паводле Вырвіча, належыць свабодным народам і адначасова накладаецца на іх паводле дамоў паміж народамі альбо як звычай. У той жа час праўдзівае кіраванне звязваецца Вырвічам з адпаведнасцю хрысціянскім законам, а сама ўлада мае боскае паходжанне. Калі для фізіякратаў жаданне міру вынікае найперш з яго эканамічнай мэтазгоднасці, то для Вырвіча крыніцай, якая можа захаваць мір паміж народамі, з'яўляецца пачуццё любові. Ён звяртаецца да хрысціянскай ідэі любові да бліжняга і прызнання роўнасці ўсіх людзей, хаця натуральны закон вымагае таго, каб чалавек найперш дбаў аб сабе ў выніку супярэчнасці паміж сваім правам і правам грамадства. У параўнанні з тым, што выкладае па пытаннях правам народаў Страйноўскі, Вырвіч больш дэталёва апісвае праблемы вядзення вайны, хаця і выкладае распаўсюджаныя на той час ідэі, якія можна знайсці ў Гроцыя, Пуфендорфа і іншых.

* * *

Фізіякратызм стаў для Рэчы Паспалітай часоў Асветніцтва адным з важнейшых напрамкаў тэарэтычнай і практычнай дзейнасці. Асноўны ўплыў фізіякратызм аказаў на адукацыю, але некаторыя яго прынцыпы былі пакладзеныя і ў эканамічныя адносіны, хаця толькі на ўзроўні асобных магнацкіх гаспадарак.

Важным кампанентам фізіякратызму была ідэя натуральных правоў і натуральнага парадку. Але нельга сцвярджаць, што для філосафаў Рэчы Паспалітай толькі фізіякратызм быў крыніцаў гэтай тэорыі. Нават тыя, хто традыцыйна залічваецца да найбольш паслядоўных прыхільнікаў фізіякратызму, як Паплаўскі і Страйноўскі, дакладна пераймаюць толькі эканамічную частку тэорыі: ідэю адзінага падатку для землеўласнікаў, свабоднага гандлю, успрыманне зямлі як асноўнай крыніцы багацця краіны. Развагі Страйноўскага і Паплаўскага ў гэтым накірунку не адрозніваюцца, калі толькі стылем выкладання. Страйноўскі спрабуе стварыць пэўную сістэму, якая насамрэч падаецца больш яснай і зразумелай для чытача. Паплаўскі, які першы пачаў выклад фізіякратызму, часам губляе паслядоўнасць, але надае шмат эмацыйнасці свайму твору, што магло быць больш прывабным, зважаючы на першапачатковы супраціў шляхты любым новым ідэям.

Як трапна заўважае К. Апалэк [Opałek 1953], мясцовыя фізіякраты, у параўнанні з французскімі, шмат увагі надаюць пытанню рознасці ўнутры шляхецкага саслоўя. Фармальна фізіякраты

пастулююць роўнасць людзей, якая азначае толькі права чалавека на ўласнасць і свабоду. Відавочная няроўнасць паміж людзьмі таксама мае свае натуральныя прычыны. Тут дадаецца важнае для фізіякратаў разуменне працы. Праца – гэта абавязак чалавека, а яго невыкананне цягне за сабой непазбежнае пакаранне. У пэўным сэнсе няроўнасць – гэта і ёсць такое пакаранне за ляноту і неналежнае выкарыстанне тых здольнасцей і сіл, якія дадзены чалавеку богам. Але ў фізіякратаў Рэчы Паспалітай знаходзім канкрэтныя вывады з гэтага пастулату. Гаворка ідзе аб тым, што ў рэальных сацыяльных абставінах тагачаснага грамадства размеркаванне правоў зусім не адпавядае ўкладзенай працы. З аднаго боку, фізіякраты спрабуюць абараніць правы гараджан і ў некаторай ступені сялян, але вельмі памяркоўна, у разрэз са сваёй ідэяй, што большае належыць таму, хто больш працуе. Але ў той жа час важнай апынаецца спроба абмежаваць неабгрунтаваныя правы, так званыя «шляхецкія вольнасці», дробнай шляхты, і адначасова палітычныя прыцязанні магнатэрыі, што разам бачылася як процівага палітычнай анархіі ў краіне.

Адной, бадай, з самых складаных праблем, якія ўзнікаюць падчас даследавання фізіякратызму, паўстаўшага ў Рэчы Паспалітай, з'яўляюцца адносіны да рэлігіі. Гэта пытанне, хаця і ўскосна датычыцца сацыяльных пытанняў, ілюструе важную з'яву: спробу пагаднення дэістычнай трактоўкі бога і вернасці каталіцызму. Відавочнай была тэндэнцыя пабудаваць грамадскую сістэму, якая б грунтавалася выключна на дыктаце прыроды, а ў рэшце рэшт, магла быць прыстасаваная да любога грамадства, асабліва што датычылася права народаў. Але ў той жа час асветнікі Рэчы Паспалітай – гэта найчасцей прадстаўнікі касцёлу, якія вымушаны балансаваць паміж неабходнасцю захавання веры і развіцця навукі.

Варта дадаць, што фізіякратызм пратрымаўся на мясцовай глебе дастаткова доўга ў параўнанні з заходнімі краінамі, дзе яго ўплывы былі вельмі абмежаванымі і кароткатэрміновымі. «Навука натуральнага права» Страйноўскага набыла папулярнасць у Расійскай Імперыі ў сувязі з актыўным развіццём школьнай адукацыі і ўзнікненнем патрэбы ў прававой навуцы. Апошнія публікацыі, у якіх яшчэ заўважны ўплыў фізіякратызму, датуюцца пачаткам 1820-х гадоў.

4 глава ІНТЭЛЕКТУАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА ПОЗНЯГА АСВЕТНІЦТВА

4.1. Эстэтыка і філасофія культуры эпохі Асветніцтва

У эпоху Асветніцтва беларускі народ удзельнічаў у стварэнні арыгінальнага феномена культуры Цэнтральна-Усходняй Еўропы – рэгіянальных тыпаў архітэктуры, тэатральнага музычнага мастацтва на прафесіянальным узроўні. Адбываўся сінтэз беларускай, польскай, літоўскай, украінскай, урэшце агульнаеўрапейскай мастацкай культуры ў стылях класіцызму, неабарока, рамантызму. Гэтая агульная спадчына былой Рэчы Паспалітай сёння не далучаецца да гісторыі беларускай культуры [Тэатральная Беларусь 2002–2003; Дадзіёмава 2002; Немагай 2007; Мальдзіс 1974]. Але сама мастацкая традыцыя паўплывала на асветніцкія курсы паэтыкі, рыторыкі і філасофіі: арыентуючыся на антычныя і рэнесансавыя ўзоры, іх аўтары закраналі творчасць сваіх сучаснікаў.

Даследчык беларускай літаратуры XVIII–XIX ст. Адам Мальдзіс знайшоў у архівах і апублікаваў узоры рукапісных твораў розных жанраў лірычнай і эпічнай паэзіі на беларускай мове, нярэдка з выкарыстаннем макараністычнай лексікі, напрыклад: «Сам я не знаю, як на свеце жыці», «Пекная і вясёлая ўцеха», «Бывае ліха многа на свеце». З гэтай рукапіснай спадчыны ўвайшлі ў беларускую літаратурную класіку ананімная паэма ў стылі травесці «Энеіда навыварат» (напісаная пасля 1812 г. і не пазней 1830 г.) і адзіны верш П. Багрыма «Зайграй, зайграй, хлопчэ малы...» (1828 г.).

Такім чынам, новая беларуская літаратура зарадзілася ў канцы XVIII – пачатку XIX ст. А яе пачынальнікі былі выхаванцамі Віленскага ўніверсітэта: Адам Міцкевіч (беларускія творы не захаваліся, але ён быў прарокам нашай літаратуры), Ян Чачот і яго сябры паляк П.-Н. Галяньскі, галічанін Э. Славацкі, беларус Л. Бароўскі, беларускі літовец А. Доўгірд.

4.1.1. Піліп Нэрыюш Галяньскі

П.-Н. Галяньскі (Filip Neryusz Golański, 1753–1824) нарадзіўся ў Кракаўскім ваяводстве. Вучыўся ў Калегіі піяраў у Познані, там далучаўся да гэтага асветніцкага каталіцкага ордэна. Служыў настаўнікам піярскіх школ у розных рэгіёнах Польшчы, у тым ліку ў Варшаве. У 1787 г. яго запрасілі на пасаду асістэнта прафесара Галоўнай літоўскай школы ў Вільні на кафедру лацінскай і польскай літаратуры. Пазней быў ардынарным (штатным) прафесарам гэтай папярэдніцы Віленскага ўніверсітэта. Выконваў таксама абавязкі візітатара (інспектара) школ Віленскай навучальнай акругі, дэкана/цэнзара факультэта гуманітарных навук, цэнзарам гэтай жа акругі. За сваё даследаванне «Пра красамоўства і паэзію» («O wymowie i poezyi», выданні 1786, 1788, 1808 гг.) узнагароджаны залатым медалём.

Праграму сваіх універсітэцкіх лекцый П. Галяньскі распрацаваў з улікам кампрамісу паміж нарматыўнай эстэтыкай класіцызму і новымі асветніцкімі ідэямі. Яго падручнік «Пра красамоўства і паэзію» дзеліцца на дзве часткі: першая прысвечана тэорыі рыторыкі (С. 1–382), другая – паэтычнаму мастацтву (С. 383–488). Задача рыторыкі, паводле Галяньскага, – навучыць чалавека гаварыць пераканаўча, каб прывабіць на свой бок слухачоў, але пры гэтым захаваць праўду і доказнасць, на якіх грунтуецца грамадская карысць. Важна пры гэтым раскрываць сутнасць справы з пачуццём прыстойнага і прыгажосці. Прыгажосць прамовы аратара і твора пісьменніка залежыць ад іх пачуццяў – шляхетных і ўзнёслых. Красамоўства могуць выкарыстаць для спраў злых. Але няма на свеце нічога, чым нельга было б злоўжываць [Golański 1788: 2–3].

У сваім падручніку П. Галяньскі не прапануе нарматыўных правілаў красамоўства, з якіх пачыналі тэарэтыкі класіцызму. На яго думку, не правілы, а глыбокія веды вызначаюць думкі і дабрачыннае жыццё добрага аратара і пісьменніка. Навука рыторыкі з'яўляецца другаснай адносна практыкі штодзённага маўлення. Свае нормы і правілы яна выводзіць з вопыту добрага аратара. Таму ён абыходзіцца без мноства дэфініцый, класіфікацый, без апісання рытарычных прыёмаў і фігур. Гутарка ідзе галоўным чынам пра асабістыя якасці і грамадскія ўмовы, якія садзейнічаюць развіццю прыгожага пісьменства і красамоўства. Вялікае значэнне П. Галяньскі надаваў эмацыянальна-экспрэсіўным магчымасцям маўлення.

Красамоўства, паводле П. Галяньскага, – не дар асобных народаў. Яно існуе ва ўсе эпохі і ва ўсіх народаў, саслоўяў, яно – дар прыроды. Але да свайго росквіту аратарскае мастацтва паднімаецца толькі ў свабодных народаў, калі кожны мае права сведчыць свае веды і перакананні. Народы пад уладай тыранаў не маюць сапраўдных аратараў. Красамоўства для тыранаў – гэта хваласпевы падначаленых сваім кіраўнікам. Няма красамоўства там, дзе воля аднаго, або групы кіраўнікоў – закон для ўсіх [Golański 1788: 5–7].

Мастацкі ўзровень пісьменніка і аратара шмат залежыць ад прыроджанага або выпрацаванага густу. Густ залежыць не толькі ад прыроднага таленту, але і ад кампетэнтнасці. Спецыялісты ў галінах жывапісу, архітэктуры і музыкі лепш разумеюць мастацтва, чым звычайная публіка. Сапсаваны густ – прыкмета нездаровых і грубых пачуццяў. Здаровы розум пры тонкіх пачуццях дазваляе адчуць нават дробныя недахопы, прыкрытыя шматлікімі ўпрыгожваннямі. Нават характар думкі і ход разваг залежыць ад густу [Golański 1788: 65].

Следам за антычным аратарам Цыцэронам віленскі прафесар выкрываў безгустоўшчыну ў модах. Натуральнасць, жывая прырода з'яўляюцца ўзорам добрага густу, здольнага адрозніваць натуральную прыгажосць ад штучнасці. Густ поруч з іншымі эстэтычнымі каштоўнасцямі залежыць ад узроўню развіцця навукі, культуры. «Шматлікія азіяцкія, афрыканскія і амерыканскія народы пазбаўлены добрага густу, бо не ведаюць свабодных навук і мастацтваў, якія дасталіся ў спадчыну еўрапейскім народам. Але і тут не ўсе ўзняліся на аднолькавую ступень культуры» [Golański 1788: 69].

У сваім гістарычным аглядзе добрага густу і адпаведнай яму мастацкай культуры ў красамоўстве і мастацтвах П. Галяньскі абгрунтаваў эстэтычны крытэрый асветніцкага класіцызму – арыентацыі на прыроду і дасканаласць натуральнага густу. Паводле яго перакананння, у старадаўняй гісторыі гэтая дасканаласць была ў эпоху класічнай антычнасці – век Сафокла, Эўрыпіда, Дэмасфена, Эсхіла, Сакрата, Платона, Арыстоцеля, Фідыя, Праксіцеля ў Грэцыі; век Цэзара, Аўгуста, Авідыя, Вергілія, Дэмасфена, Цыцэрона ў Старажытным Рыме, у век прыгожага мастацтва і дасканалага красамоўства.

Гэтага высокага ўзроўню еўрапейская мастацкая культура дасягнула ў эпоху Рэнесансу, у перыяды адкрыцця кнігадрукавання

і творчага засваення антычнай мастацкай спадчыны. У Польшчы (пад гэты палітонім Галяньскі «падвярстаў» усю канфедэрацыю Рэчы Паспалітай) эпоха культурнага адраджэння пачалася ў доўгія гады каралеўскай улады Жыгімонта I Старога (1506–1548). Для беларускай культурнай традыцыі – гэта эпоха Францыска Скарыны і яго паслядоўнікаў.

Толькі фрагментарна закранае П. Галяньскі заходнееўрапейскую і сваю польскую літаратуру Новага часу. Тут ён абмежаваўся інфармацыйнай публіцыстыкай, напрыклад: «Францыя мела свайго паэта Рабле, якога высока цанілі ў сваім веку, але цяпер яго ніхто не чытае. Польшча мела Каханоўскага, якога яна слушна шанавала і заўсёды будзе шанаваць» [Golański 1788: 81]. Упадак эстэтычнай культуры ў Польшчы, паводле П. Галяньскага, пачаўся ў перыяд вялікай вайны Маскоўскага царства з Рэччу Паспалітай у 1654–1667 гг. Упадак пашырыўся пасля падзелу Рэчы Паспалітай у 1773–1795 гг.

Важным фактарам культуры і эстэтычнага густу гэты польскі тэарэтык літаратуры лічыў багацце і чыстату роднае мовы. Ён адным з першых даследчыкаў у Рэчы Паспалітай звярнуў увагу на цыклічнасць пад'ёмаў і заняпадаў эстэтычнага густу. Упадак пачынаецца тады, калі ў красамоўства і паэзію пранікаюць мудрагелістасць, імітацыя, парушэнне меры, штучнасць і ненатуральнасць.

У раздзеле «Пра стыль» П. Галяньскі развіваў эстэтычную канцэпцыю дасканалага стылю ў паэзіі і красамоўстве. Стыль заўсёды іерархічны – высокі, сярэдні, нізкі, паэтычны, празаічны ў залежнасці ад жанру і таленту пісьменніка. Але стыль не можа быць фальшывым, ненатуральным, негарманічным. Важна, каб паказаная прыгажосць не адцягвала ўвагу чытачоў і слухачоў ад праўды і сутнасці зместу твора [Bieliński 1899–1900a: 711]. У раздзеле свайго падручніка «Пра стыль» ён адзначыў: «Які стыль думкі, такі ж спосаб думкі, такім жа будзе спосаб прамовы і напісання твора. Стыль ёсць як быццам люстэрка, у якім праглядваецца характар аўтара. Такім чынам, стыль сведчыць пра розум і дасціпнасць прамоўцы або пісьменніка» [Golański 1788: 233].

Крыніцай прыгожых мастацтваў, на думку Галяньскага, з'яўляецца ўяўленне – творчая фантазія аўтара. Паэт і жывапісец чэрпае прыгожыя ўзоры з прыроды, з быцця. Але толькі праз творчае ўяўленне ён прыдае прыродным аб'ектам гарманічнасць і стройную

форму. Творчае ўяўленне – крыніца абнаўлення мастацтва і навуковых адкрыццяў. У адпаведнасці з нарматыўнай эстэтыкай асветніцкага класіцызму ён заклікаў паэтаў і мастакоў прыўносіць гармонію і красу ў рэальнае жыццё, ствараць нешта накшталт чароўнага царства, дзе доўга не пражывеш, затое далучышся да прыгожых імгненняў [Golański 1788: 392].

Асноўныя эстэтычныя катэгорыі П. Галяньскі вызначаў паводле класічнай традыцыі антычнасці: прыгожае – як меру, адпаведнасць твора нашаму ўспрыманню; узнёслае – як вялікае, што не ахопліваецца цалкам нашым успрыманнем. Прыгожае ў разрэзе больш дасканалае, чым у мастацтве. Таму дасканалае мастацтва не адрываецца ад быцця (ад прыроды ў трактоўцы асветнікаў). Не выпадкова паэты і жывапісцы аддаюць перавагу сельскаму побыту – асяроддзю, дзе прырода паўстае ў сваёй першапачатковай красе [Golański 1788: 395]. Але красу ў прыродзе больш глыбока і дакладна ўбачыць той, хто спасціг красу мастацтва, хто ўмее ўбачыць у прыродзе прыгажосць боскага Мастака.

Другую частку свайго падручніка П. Галяньскі прысвяціў паэтыцы мастацкай літаратуры. Крыніцай яе паэтычнасці, на думку гэтага віленскага прафесара, з'яўляецца творчае ўяўленне. Без яго няма паэзіі. Верш без паэтычнага ўяўлення не ёсць паэзія. З іншага боку напоўненыя мастацкім уяўленнем іншыя жанры, напрыклад, раманы і прыдуманыя гісторыі (аповесці), набліжаюцца да паэзіі [Golański 1788: 401].

Следам за тэарэтыкам барока і ранняга класіцызму М.-К. Сарбеўскім, аўтарам курса лекцый «Пра дасканалую паэзію, або Вергілій і Гамер» [Sarbiewski 1954], П. Галяньскі лічыў гераічны эпас найвышэйшым родам паэзіі. Ад творцы эпасу патрабуецца не толькі здольнасць да творчага ўяўлення, але і навуковая эрудыцыя. Падрабязна апісаў П. Галяньскі эстэтычныя асаблівасці драматычных жанраў літаратуры – драмы, трагедыі і камедыі. Ад драматурга патрабуюць строгай логікі характараў і псіхалагічнай дэталізацыі дзеючых асоб. Апрача таго, адзначыў гэты асветнік, у драматургіі цэніцца не толькі змест і стыль, але і маральная каштоўнасць. Тут этычная ідэя павінна вынікаць з мастацкай сутнасці твора, яе нельга навязваць дыдактыкай.

Падрабязна спыніўся П. Галяньскі на вызначэнні спецыфікі драматургіі ў жанры драмы, камедыі і трагедыі. Ад пісьменнікаў у гэтым жанры ён патрабаваў строгай логікі характараў і псіхала-

гічнай дэтэрмінацыі учынкаў дзеючых асоб. Апрача таго, адзначыў Галяньскі, важны не толькі змест і стыль драматычнага твору, але і яго маральнае прызначэнне. Маральная ідэя твору павінна вынікаць з яго мастацкай сутнасці, яе нельга навязваць дыдактычнай ідэяй.

Цікава і дасціпна казаў Галяньскі пра ўзаемапераход трагічных і камічных сюжэтаў і матываў. Адна і тая ж загана розных людзей па сваім сацыяльным стане можа быць аб'ектам камедыі і трагедыі. Мы смяёмся з нерастаропнасці і легкадумнасці прыватных асоб, недахопы якіх не закранаюць грамадскіх інтарэсаў. Адна і тая ж загана або страсць можа быць вартая смеху і пагарды, а ў іншым выпадку можа быць прычынай няшчасця людзей і цэлай дзяржавы. Усё залежыць ад носьбітаў гэтых заганаў – прыватных людзей або каралёў, дзяржаўных дзеячоў. Недахопы ў людзей звычайных выклікаюць у нас смех, калі яны не такія значныя, каб прабудзіць спагаду, і не такія дзікія, каб выклікаць пагарду. Трагедыя паказвае нам людзей незвычайных, камедыя – людзей побытавых. Трагічныя персанажы – гістарычныя дзеячы, камічныя – вобразы штодзённага жыцця [Golacski 1788: 440].

Іншыя віды паэзіі (гераічны верш, дыдактычная паэзія, эпіграмы) тлумачацца ў адпаведнасці з эстэтычнай традыцыяй гуманістычнага Рэнесансу.

У заключным раздзеле свайго падручніка П. Галяньскі аналізуе спецыфіку і жанры опернага мастацтва. Яно грунтуецца на сінтэзе драматычнай літаратуры і музыкі. Опера таксама можа быць лірычнай, драматычнай і паэзіяй, пакладзенай на музыку – інструментальную і вакальную. Ён вітаў станаўленне польскага опернага мастацтва па матывах айчыннай гісторыі, прагандаваў яго з пазіцыі дэвіза рымскага паэта, аўтара кнігі «Навука паэзіі» Гарацыя пад дэвізам «Utile dulci: паяднай прыгожае з карысным» [Golacski 1788: 448].

Паводле палітычнай і нацыянальнай арыентацыі Піліп Галяньскі да канца жыцця заставаўся польскім патрыётам, паслядоўнікам Канстытуцыі Рэчы Паспалітай 3 мая 1891 г. Захавалася апублікаваная асобнай брашурай прамова віцэ-прафесара літаратуры і сакратара калегіума (факультэта) маральных навук Галоўнай школы ВКЛ Галяньскага. Ён у сане ксяндза вітаў прысягу на вернасць Рэчы Паспалітай вайсковай часткі, якая выступала на абарону радзімы [Golański 1791].

4.1.2. Эўзэбіюш Славацкі

У даследаваннях П. Галяньскага праглядваецца пераход ад традыцыйных для мастацкай культуры Рэчы Паспалітай перыяду неасхаластыкі (XVII – першая палова XVIII ст.) сінкрэтычных курсаў рыторыкі і паэтыкі паводле антычных узораў да новага еўрапейскага літаратуразнаўства і да фрагментаў філасофскай эстэтыкі. Наступны крок у гэтым кірунку здзейсніў Эўзэбіюш Славацкі. Ён жа даказваў неабходнасць пераходу асветніцкай дзейнасці ад традыцыйнай латыні на мовы народныя, у Рэчы Паспалітай – на польскую. Эстэтычныя погляды гэтага асветніка выкладзены ў манаграфіях «Тэорыя густу ў творах прыгожых мастацтваў», «Агульныя заўвагі над мовамі, літаратурнымі творамі і вобразамі мовы», «Тэорыя красамоўства», «Тэорыя паэзіі», «Даследаванні пра мастацтва добрага пісьма на польскай мове». Лекцыі і даследаванні гэтага прафесара ўпершыню былі падрыхтаваны да друку і выдадзены ў віленскім выдавецтве Юзефа Завадскага ў 1826–1827 гг. яго пераемнікам па кафедры Віленскага ўніверсітэта Лявонам Бароўскім [Słowacki 1826–1827].

Эўзэбіюш Славацкі нарадзіўся 15 снежня 1772 г. у вёсцы Падгорцы каля Цярнопаля (Усходняя Галіцыя) у сям'і небагатага шляхціца. Хлопчыку не было і сямі гадоў, калі бацька памёр, пакінуўшы, акрамя Эўзэбіюша, яшчэ аднаго сына і дзвюх дачок. Дзеці засталіся на выхаванні маці і дзядзькі. Эўзэбіюш вучыўся ў Крамянецкай гімназіі, дзе паказаў добрыя здольнасці да літаратуры. Як гэта часта бывала ў бедных сем'ях, хлопчык павінен быў ісці зусім не па тым шляху, дзе мог бы выявіць свае бліскучыя здольнасці. Пасля заканчэння гімназіі ён служыў дзяржаўным каморнікам. Праца была нялёгкая, адабрала ў яго нямала сіл і здароўя. Да таго ж не задавальняла юнака, надзеленага ад прыроды жывым розумам, чуллівасцю і багатай фантазіяй. Ён самастойна вывучаў літаратуру, эстэтыку, філасофію і рыторыку, удасканаліў веды ў старадаўніх і новых еўрапейскіх мовах, пісаў вершы, крытычныя артыкулы. Некаторы час служыў хатнім настаўнікам у багатых сем'ях на Валыні, гэта дало яму магчымасць карыстацца добрымі для таго часу бібліятэкамі.

У 1809 г. Э. Славацкага запрасілі выкладчыкам на кафедру красамоўства і паэзіі Віленскага ўніверсітэта. На конкурс ён распрацаваў даследаванне «Пра мастацтва добрага стылю на польскай

мове», за якое ў 1811 г. атрымаў пасаду публічнага прафесара. Па водгуках сучаснікаў, ён быў таленавітым настаўнікам, цудоўным аўтарам, яго лекцыі па эстэтыцы і тэорыі літаратуры карысталіся папулярнасцю не толькі сярод студэнтаў, але і сярод віленскай грамадскасці. У 1812–1814 гг. Э. Славацкі быў адначасова супрацоўнікам газеты «Kurier litewski», пісаў вершы, тэатральныя рэцэнзіі, гістарычныя трагедыі. Памёр на сорак другім годзе жыцця, пакінуўшы пасля сябе навуковыя і мастацкія рукапісы, пяцігадовага сына – будучага польскага паэта-рамантыка Юліуша Славацкага.

Э. Славацкі быў адным з першых у Цэнтральна-Усходняй Еўропе ўніверсітэцкім прафесарам, які здолеў арганічна спалучыць апісальныя курсы паэтыкі і рыторыкі з філасофскай трактоўкай эстэтычных катэгорый і літаратуразнаўчых паняццяў. У праграме свайго курса лекцый ён запісаў, што «пачне з эстэтыкі, або навукі пра добры густ, выведзенай з усеагульных разважанняў аб прыгожым у творах прыроды і мастацтва, а затым дастасуе эстэтыку для аналізу красамоўства і паэзіі [Bieliński 1899–1900b: 715]. Віленскі прафесар Э. Славацкі, відаць, быў знаёмы з публікацыямі заснавальніка эстэтыкі як самастойнай навукі нямецкага філосафа-асветніка А. Баўмгартэна, які дэдуцыраваў сістэму эстэтычных паняццяў і катэгорый з неабходнасці пачуццёвага пазнання як сярэдняга звяна, што злучае лагічнае і маральнае пазнанне. У аснове ж навуковай эрудыцыі Славацкага была іншая, чым у Баўмгартэна, традыцыя: не філасофская гнасеалогія і не лагічная дэдукцыя, а канкрэтна-аналітычныя навукі – рыторыка і паэтыка, бліскуча распрацаваная яшчэ на пачатку XVII ст. М. К. Сарбеўскім. Да эстэтыкі Э. Славацкі ішоў ад літаратуразнаўства, крытыкі і лінгвістыкі. Адпаведна гэтаму і лекцыі свае пачынаў не з агульных катэгорый, а з марфалогіі мастацтва і яго асноўных эстэтычных праблем (сутнасць і паходжанне мастацтва, мастацкі густ, суадносіны мастацкай творчасці і прыроды). У першы том яго навукова-асветніцкай спадчыны ўвайшлі поруч з традыцыйнымі тэмамі літаратуразнаўства і красамоўства раздзелы тады новай навукі эстэтыкі, у тым ліку: Што такое свабодныя, або прыгожыя навукі? Што такое прыгожае мастацтва? Прагрэс у развіцці прыгожых навук і мастацтваў залежыць ад мацнейшага развіцця здольнасцей душы і ўяўлення (мастацкай фантазіі)? Што такое ўяўленне і геніяльнасць? Прырода [у сэнсе быцце. – *У. К.*] з'яўляецца правадніком, крыніцай і прад-

метам прыгожых навук. Пра ідэальныя ўзоры. Густ – гэта праваднік генія і ўяўлення. Аб прыгажосці. Пра жыццё новага. Пра жыццё вялікага і ўзнёслага. Пра гармонію і грацыю. Пра смешнае. Пра далікатнасць і дасціпнасць смаку. Пра густ у крытыцы. Пра мастацтва добрага пісання, або стылю. Асобныя раздзелы прысвечаны Э. Славацкім паходжанню моваў, у тым ліку польскай мовы. Раздзел «Пра вобразы мовы» ўключае тлумачэнне выяўленчых сродкаў мастацкай літаратуры (метафары, алегорыі, параўнанні, метанімы, сінекдахі, гіпербалы).

Э. Славацкі адмовіўся ад традыцыйнага паняцця «свабодныя мастацтвы», у якім выявіліся ранейшы сінкрэтызм мастацкай культуры, іерархічны падзел усіх мастацтваў і навук на свабодныя ў двух цыклах – трывіюм (граматыка, рыторыка, дыялектыка) і квадрывіум (арыфметыка, геаметрыя, астраномія, музыка) і механічныя (жывапіс, графіка, скульптура, архітэктура і інш.). Увёў новыя паняцці: прыгожыя навукі (паэзія, красамоўства і навукі пра іх – паэтыка і рыторыка) і прыгожыя мастацтвы (музыка, жывапіс, графіка, скульптура, архітэктура, харэаграфія, тэатр і паркавае мастацтва). Прыгожыя мастацтвы, апрача музыкі, на яго думку, могуць быць названы выяўленчымі, а паэзія і красамоўства – мастацтвам слова. Гэта была марфалогія мастацтва, ужо даволі блізкая да сучаснай, за выключэннем таго, што літаратуразнаўства (паэтыка) і тэорыя красамоўства (рыторыка) па традыцыі залічаліся хутчэй да мастацтва, чым да навукі.

Э. Славацкі абгрунтаваў некалькі тэарэтычных ідэй, якія і сёння не страцілі сваёй вартасці, а ў яго час сведчылі аб прыкметнай «стыкоўцы» асветніцкай эстэтыкі з рамантызмам. Усе віды навукі і мастацтва, на яго думку, узніклі з патрэб чалавека – матэрыяльных і духоўных. Першыя ўзніклі з неабходнасці, бо іх рэалізацыя з'яўляецца ўмовай выжывання чалавечага роду. Патрэбы ж духоўныя вынікаюць з людской свабоды, а іх ажыццяўленне неабходна для нашага шчасця. З рамантычнай канцэпцыяй жыцця і творчасці збліжае Славацкага яго трактоўка ўяўлення, або творчай фантазіі – вышэйшай здольнасці чалавека, крыніцы ўсіх навук і мастацтваў. Багацце ж творчай фантазіі залежыць як ад асабістых якасцей (чуллівасць, тонкасць пачуццяў, напружанасць жаданняў і інш.), так і ад вонкавых умоваў, галоўным чынам ад грамадскіх фактараў (багацце ці беднасць, лёгкая або цяжкая праца і да т. п.).

Фантазія, паводле Славацкага, – высокая ступень людскіх здольнасцей, хоць яна сама па сабе, без кіраўніцтва розумам не можа стаць крыніцай мастацкай творчасці. Розум выяўляе ўзаемасувязі паміж прадметамі і з'явамі, памяць назапашвае і захоўвае іх; але толькі фантазія здольная ўзнаўляць гэтыя ўзаемасувязі, пераўтвараць іх у нейкую новую цэласнасць. Творчым уяўленнем надзелены ўсе людзі. Аднак толькі геній паэта дасягае тут найвышэйшых вяршынь. Іерархія мастацкіх здольнасцей абумоўлена не толькі прыродай, але і творчай воляй, гарачым сэрцам, энтузіязмам. Ёсць шмат здольных паэтаў, музыкантаў, скульптараў, жывапісцаў, надзеленых розумам і жвавым уяўленнем. Але іх халоднае сэрца не дазваляе ўзняцца да творчых вяршынь. Іх вобразы прыгожыя, праўдзівыя і прыемныя, але яны мала хвалююць нас, бо ім не хапае жывой душы. Гэта – звычайныя таленты. Толькі геній надзелены ўнутранай цэласнасцю розуму, творчай фантазіі і душэўнага энтузіязму.

Талент, распрацоўваючы ўжо вядомы матэрыял, дасягае ў сваіх творах парадку: яснасці, лёгкасці, натуральнасці і грацыёзнасці. Геніяльнасць жа – гэта здольнасць адкрываць новыя гарызонты. Геній здольны высока ўзняцца, але можа і ўпасці. Талент не падае, але і не дасягае духоўных вяршынь генія. Паколькі прырода з'яўляецца «правадніком, крыніцай і матэрыяй мастацтва», то геній, сцвярджаў Славацкі, заўсёды трымае яе ў полі зроку. Аднак мастацтва – не копія прыроды, а яе мастацкае падабенства. Яго задача – узнавіць цэласнасць з'яў прыроды, пераадолець іх незавершанасць і нераскрытасць, паказаць іх хутчэй такімі, якімі яны маглі б быць, чым у іх натуральнай форме.

Крытэрыем эстэтычнай каштоўнасці твораў з'яўляецца густ, які дае правілы мастаку, не дазваляе яму цалкам адарвацца ад прыроды. На думку Славацкага, тэорыя густу з'яўляецца ядром эстэтыкі як навукі. Яна не вызначае межы свабоднаму палёту генія, а толькі даследуе вечныя і нязменныя законы красы і мастацтва. Эстэтычны густ выяўляе сябе ў пачуццях прыгожага і агіднага, узнёслага і нізкага, трагічнага і камічнага, гармоніі, адпаведнасці і кантрасту.

У вызначэнні спецыфікі прыгожага (тое, што падабаецца толькі формай, відам, унутранымі і вонкавымі ўласцівасцямі незалежна ад карысці) і яго адрознення ад добрага і дасканалага (тое, што падабаецца сваёй мэтазгоднасцю) адчуваецца ўплыў на Славацка-

га эстэтыкі Канта – філасофскай асновы рамантызму. Рэмінісцэнцыі філасофіі нямецкага мысліцеля, аўтара «Крытыкі здольнасці разважання» ёсць у трактоўцы Славацкім іншых эстэтычных катэгорый, напрыклад, пры аналізе псіхалагічнай структуры пачуцця ўзнёслага, аб'ектам якога, на яго думку, з'яўляюцца велічныя як па колькасці, так і па якасці прадметы і з'явы, што выклікаюць у нас уяўленне пра вечнасць і бясконцасць. Услед за Кантам на першае месца ён ставіў духоўную веліч, якая не мае нічога агульнага з фізічна вялікім, выяўляе гераізм, высакароднасць, узнёсласць душы, напоўненай імкненнем да ісціны, справядлівасці, дабра, абыякавай да асабістай славы, пашаны і да матэрыяльных даброт. Узнёслае ў мастацтве мае дачыненне хутчэй да ідэалу, чым да прыроды. Так, напрыклад, егіпецкія піраміды бясспрэчна велічныя як творы мастацтва, але здаваліся б невялікімі ўзгоркамі ў параўнанні з вяршынямі горных хрыбтоў.

Катэгорыю камічнага Э. Славацкі вызначыў як неадпаведнасць паміж формай і зместам аб'екта, які супярэчыць сваёй уласнай сутнасці і ў той жа час успрымаецца як зусім рэальны. Пры гэтым улічваў як аб'ектыўную крыніцу камічнага (неадпаведнасць і супярэчлівасць у рэчах), так і яго суб'ектыўны бок – успрыманне аб'екта [Słowacki 1826–1827: 92–96, 114, 125–134]. Супярэчнасць камічнага аб'екта разглядаецца ў чатырох аспектах: паміж цэлым і яго часткамі (карыкатура, галава старога на маленькім целе, раскошны ганак перад убогай хацінай), паміж суб'ектам і яго эфектамі (баязлівасць смелага, невуцтва эрудыта, нятрапнасць дасціпніка), паміж мэтаю і сродкамі (празмерныя намаганні ў дробязі, прэтэнзіі нікчэмнасці на вялікую справу), паміж прычынай і вынікам (сітуацыя, у якой, як гаворыцца, гара нарадзіла мыш). Аднак не ўсякая неадпаведнасць з'яўляецца крыніцай камічнага. Найлепшае вызначэнне камічнага, на думку Славацкага, даў Арыстоцель: «Смешнае – гэта некаторая памылка і агіднасць, якія нікому не прыносяць пакут і ні для кога не згубныя» [Аристотель 1957: 53]. Тут віленскі прафесар ставіць пытанне пра трагікамічнае, але не вырашае яго ў тэарэтычным плане, абмежаваўшыся ўказаннем на магчымасць памылак і супярэчнасцей, якія выклікаюць не смех, а спачуванне і страх.

Па свайму светапогляду Э. Славацкі быў асветнікам, свабодным ад схаластыкі і дагматызму. Не выпадкова ён звярнуў увагу на істотную рысу мастацкай творчасці, якая надае ёй няспынны

рух наперад і з'яўляецца крыніцай яе самаразвіцця: мастацтва, пісаў ён, заўсёды імкнецца да новага, нечаканага, да нестандартнага погляду на з'явы жыцця. Эстэтычнае ўяўленне новага грунтуецца на псіхалогіі ўспрымання: па-першае, яго нечаканасць актывізуе пачуцці і думкі, мабілізуе іх, што выклікае пэўнае эмацыянальнае задавальненне; па-другое, яно адмяняе сумную аднастайнасць, а яшчэ прыемнае для нас; па-трэцяе, навізна мастацтва здзіўляе нас, развівае фантазію і творчае ўяўленне.

Удасканаленню эстэтычнага густу, пісаў Э. Славацкі, садзейнічае крытыка, заснаваная на веданні законаў мастацтва, вартасцей і недахопаў твораў. З другога боку, сама крытыка грунтуецца на добрым густе і філасофскім абагульненні – «аднясенні вынікаў да агульных і першасных прычын». Паколькі «прырода» (сёння мы б сказалі – жыццё, рэчаіснасць) з'яўляецца крыніцай густу і настаўніцай мастацтва, то і крытыка павінна сувымяраць з ёю свае нормы і правілы. Якраз гэтай натуральнасці густу і філасафічнасці, на думку Славацкага, не хапала нарматыўным паэтыкам, якія арыентавалі мастацтва на перайманне ўзораў. Тут выявіліся як асветніцкая, так і рамантычная канцэпцыя творчасці.

Рамантызм заўважаецца ў не характэрным для паэтыкі класіцызму поглядзе на культуру як на гістарычны працэс, які найбольш выразна выявіўся ў манаграфіі Славацкага «Агульныя заўвагі пра паходжанне і ўдасканаленне мовы». Тут даследуецца развіццё мовы ад першабытнай гукаперайманальнасці і вобразнасці да сучаснай інфармацыйнай адназначнасці паняццяў. Асветніцкі светапогляд і рамантычныя тэндэнцыі спалучаліся ў агульнатэарэтычнай канцэпцыі Э. Славацкага. Менш прыкметныя яны ў яго курсах рыторыкі і паэтыкі з выразнай дыдактычнай накіраванасцю, аднак і тут ёсць прынцыповы адыход ад нарматыўнай эстэтыкі, напрыклад, у акцэнтацыі прыродных здольнасцей, інтуіцыі і геніяльнасці твораў мастацтва.

У другі том навукова-асветніцкай спадчыны Э. Славацкага ўвайшлі даследаванні гісторыі, тэорыі і паэтыкі ўсіх вядомых родаў і жанраў паэзіі. Мастацкая проза традыцыйна абазначана паняццем красамоўства. Даследчык пачынае з гісторыі гэтага роду мастацкай творчасці: гісторыя красамоўства ў даўніх грэкаў і рымлян (творчасць Сакрата, Платона, Лікурга, Арыстафана, Эсхіла, Дэмасфена, Краса, Антонія, Цэзара, Цыцэрона, Сенекі, Квінтыліяна і інш.) і ў Новы час (творчасць аратараў і майстроў прозы эпохі гумані-

стычнага Рэнесансу, у тым ліку ў Польскім Каралеўстве, пазней у федэратыўнай Рэчы Паспалітай). Асобныя параграфы Э. Славацкі прысвяціў празаічным (красамоўным) жанрам, у тым ліку лістам (пісьмам), дыялогу, творам дагматычным або навуковым, гістарычнаму жанру або «апавяданням пра падзеі», біяграфіі, а таксама паэтыцы красамоўніцкай прозы (жанр пахвалы, судовае красамоўства, довады, спосабы ўздзеяння на слухачоў, кампазіцыя прамовы, уступ, раздзелы выступлення, апавяданне, доказы і абвяржэнні, заключэнні).

Асобныя раздзелы Э. Славацкі прысвяціў паэтыцы і марфалогіі паэтычных жанраў, у тым ліку яе сутнасці, яе прыналежнасці да прыгожых мастацтваў разам з выяўленчымі мастацтвамі. Тут віленскі асветнік аказаўся пачынальнікам рамантызму ў рэгіёнах Рэчы Паспалітай, настаўнікам польска-беларускіх паэтаў ад Адама Міцкевіча і Яна Чачота да В. Дуніна-Марцінкевіча.

Вытокі паэтычнага генія, паводле яго думкі, патрэбна шукаць у чуллівасці сэрца, у надзвычайнай здольнасці да лірычнага выяўлення.

Аб'ектам паэзіі, на думку Э. Славацкага, з'яўляецца ўсё, што паэта моцна зацікавіць у прыродзе і духоўным жыцці; усё тое, што і ўзбудзіць яго творчую фантазію. Аднак найбольш паэт арыентуецца на прыгажосць прыроды, чалавека, на дасканалыя вобразы фантазіі. Паэтычны стыль істотна адрозніваецца ад штодзённай вуснай гаворкі і ад празаічных мастацкіх тэкстаў. Дакладныя правілы паэтычнага стылю нялёгка вызначыць лагічна, бо ён найчасцей бывае прыроджаным дарам, здольнасцю падважыць быццё і выявіць яго прыгажосць у гарманічнай мове, адкінуўшы дрэнныя думкі і нікчэмныя паўторы банальнай гутаркі. Паэтычная мова вызначаецца таксама смеласцю, узнёсласцю і жывасцю. У паэтычнай мове ўсё ажывае, мае сваю натуру і сутнасць. Урэшце паэзія адрозніваецца ад прозы сваёй гармоніяй, мілым гучаннем мовы. Тая асаблівасць, якая збліжае і яднае паэзію з музыкай [Słowacki 1826–1827: 55–62].

Паэзія шматжанравая, бо ахоплівае ўсе бакі прыроднага і духоўнага быцця. У гэтай частцы свайго даследавання Э. Славацкі вызначыў чатыры роды паэзіі: лірычная, дыдактычная, эпічная і драматычная. Перад тым як ахарактарызаваць спецыфіку літаратурных жанраў, асветнік зрабіў экскурс у гісторыю літаратуры, адзначыў прыроджаныя здольнасці чалавека да паэзіі ў жанры песні і прыкладнога

мастацтва. На Усходзе паэзія ўпершыню ярка выявілася ў біблейскіх кнігах Старога Запавету. Але толькі ў Старажытнай Грэцыі яна стала дасканалай, да таго ж у адзінстве з музыкай, песняй (лірыка), пазней у эпічным і драматычным жанрах (Гамер, Гесіод, Эсхіл, Эўрыпід, Сафокл у Грэцыі, Гарацый і Вергілій у Рыме). Паводле Э. Славацкага, у Еўропе паэзія адрадзілася ў XV ст., набыла мастацкую дасканаласць у літаратуры XVII–XVIII стст. (творы В. Шэкспіра, Дж. Мільтана, Ж. Расіна, Ж. Мальера, іншых творцаў эпохі класіцызму). Шэдэўрам эпічнай паэзіі на Русі, на думку Ю. Славацкага, з'яўляецца гераічная паэма «Слова пра паход Ігаравы». Сярод пачынальнікаў новай рускай літаратуры ён успамінае М. Ламаносава і іншых пісьменнікаў эпохі класіцызму. Гісторыі польскай літаратуры ён прысвяціў асобнае даследаванне «Мастацтва прыгожага пісьменства на польскай мове», дзе лаканічна ахарактарызаваў даўнюю традыцыю («Псалтыр» каралевы Ядвігі, паэзія М. Рэя, С. Ажэхоўскага, Яна Каханоўскага, С. Твардоўскага, іншых літаратараў XVIII ст.). Аднак даследчык акадэмічнага накірунку яшчэ не прадбачыў станаўленне класічнай польскай паэзіі ў пачатку XIX ст. Затое яго лекцыі па эстэтыцы і літаратуразнаўстве паўплывалі на творчасць польскіх і польска-беларускіх пісьменнікаў XIX ст.

Сваё даследаванне па тэорыі красамоўства і паэзіі Э. Славацкі закончыў марфалогіяй літаратуры – характарыстыкай яе тагачасных жанраў – лірычных (ода, песня, кантата, балада, дума, элегія, гераічны верш), дыдактычных, або павучальных (філасофскія медытацыі, сатыра, пародыя, паэтычныя лісты), эпічных (гераічны верш, эпапея, рыцарская паэма, паэма жартаўлівая), драматычных (драма, камедыя, трагедыя, опера). Да асобных жанраў паэзіі ён аднёс «байку Эзопаву», пастаральную паэзію, эпіграму.

Вызначаючы сутнасць і дадаючы прыклады гэтых жанраў, Э. Славацкі ўдакладняў свае вызначэнні эстэтычных катэгорый і паняццяў на падставе аналізу найбольш характэрных для кожнага роду літаратуры твораў ад антычнасці да канца XVIII ст.

4.1.3. Лявон Бароўскі

Традыцыю літаратурна-эстэтычнай школы Віленскага ўніверсітэта, заснаваную П. Галяньскім і Э. Славацкім, працягваў Лявон Бароўскі (Lieon Borowski, 27.06.1784–04.04.1846 ?). Нарадзіўся ён у Пінскім павеце (Беларусь). Скончыў Пастаўскую гімназію,

вучыўся ў Віленскім універсітэце, там атрымаў вучоную ступень кандыдата філасофіі. У 1807–1810 гг. працаваў настаўнікам рыторыкі і паэтыкі Свіслацкай гімназіі Гродзенскай губерні, пазней настаўнікам Віленскай гімназіі. З 1814 г. выкладаў тэорыю паэзіі і красамоўства ў Віленскім універсітэце. Там атрымаў вучоную ступень магістра філасофіі (1816), званне экстраардынарнага (1821), пазней ардынарнага (1823) прафесара. Выконваў абавязкі цэнзара польскіх выданняў у Вільні. Пасля закрыцця Віленскага ўніверсітэта (1832) служыў прафесарам гісторыі, літаратуры і гамілетыкі Віленскай каталіцкай духоўнай акадэміі (1833–1842).

У маладыя гады ўступіў у таварыства шубраўцаў, пазней увахадзіў у Віленскую масонскую ложу [Bieliński – 1899–1900a: 116; Bieliński – 1899–1900b: 115, 137–172].

Гісторык Віленскага ўніверсітэта М. Беліньскі характарызаваў Л. Бароўскага як праставата-вясёлага і насмешлівага інтэлектуала, паслядоўніка асветніцкай ідэалогіі, праціўніка ўсялякіх крайнасцей, фанатызму, забабонаў. Як усе віленскія масоны таго часу, верыў у будучую свабоду, палітычную роўнасць людзей усіх саслоўяў. Быў добра абазнаны ў творах нямецкіх філосафаў і філолагаў У. Гердэра (1744–1804), Г. Лесінга (1729–1781), а ў агульным плане – з творамі У. Канта (1724–1804) і Г. Гегеля (1770–1831). Ведаў філасофію і эстэтыку тэарэтыкаў французскага асветніцтва. У сваіх літаратурна-эстэтычных абагульненнях і ацэнках абапіраўся на багаты аналітычны матэрыял у гэтых навуках свайго папярэдніка па кафедры Э. Славацкага. Лаканічны нарыс пра творчасць і эстэтычныя погляды Л. Бароўскага апублікаваны ў энцыклапедычным даведніку «Мысліцелі і асветнікі Беларусі X–XIX стст.» [Мысліцелі і асветнікі Беларусі 1995: 365–366].

Асноўнае даследаванне Л. Бароўскага – «Заўвагі пра паэзію і красамоўства з пункта погляду іх падабенства і розніцы» [Borowski 1820]. Ён быў здольным літаратарам, перакладаў на польскую мову творы В. Шэкспіра, Дж. Мільтана, Дж. Байрана, камедыі Мальера (Ж. Паклена) «Скупы», «Жанчыны-філосафы». Выдаў паэму У. Красіцкага «Манаха….ія» са сваімі каментарыямі (1818). Супрацоўнічаў у часопісе «Dzieńnik Wileński («Віленскі веснік»), апублікаваў у ім свае даследаванні і рэцэнзіі: «Самалюб; камедыя У. Нямцэвіча» (1815, № 2), «Аб уплыве даўніх і новых замежных узораў на развіццё густу» (1826, № 1) і інш. У гэтым жа часопісе ўпершы-

ню публікаваліся раздзелы яго манаграфічнага даследавання «Заўвагі пра паэзію і красамоўства…» (1820–1821 гг.).

Паводле заўвагі даследчыка гісторыі Віленскага ўніверсітэта Ю. Беліньскага, зробленай на падставе ўспамінаў былых студэнтаў гэтай вучэльні Дамініка Ходзькі і А. Адынца, на лекцыях Л. Бароўскага зала была заўсёды перапоўнена. Усе ўважліва слухалі, як прафесар не канспектамі карыстаецца, а чытае ўрыўкі з розных твораў і дасціпна каментуе іх.

Даследаванне Л. Бароўскага «Заўвагі пра паэзію і красамоўства…», якое паводле сваёй стылістыкі нагадвала дасціпныя і папулярныя лекцыі, служыла навучальным дапаможнікам для студэнтаў універсітэта. Сваім параўнальна-гістарычным аналізам двух класічных відаў прыгожага пісьменства і красамоўства Л. Бароўскі закончыў традыцыйныя для гуманітарнай адукацыі былой Рэчы Паспалітай паэтыку і рыторыку і разам з тым пераадолеў іхні дагматызм, наблізіў да жанру навукова-асветнага філалагічнага падручніка. Яго лектарская манера і стылістыка даследавання ўжо не мелі нічога аульнага з дагматызмам і схаластыкай, аказаліся набліжаны да літаратурна-мастацкай крытыкі і пазітыўнай навукі, да якой належаў тагачасны рэктар Віленскага ўніверсітэта (у 1806–1815) матэматык і філосаф Ян Снядэцкі (1756–1830).

Спецыфіка і ўзровень развіцця навуковай, сацыяльна-палітычнай і мастацкай творчасці, на думку Л. Бароўскага, залежаць ад геаграфічнага асяроддзя народаў і яшчэ больш – ад сацыяльна-палітычнай структуры грамадства і тыпу дзяржаўнай улады.

Калі не прама, то ўскосна ён прызнаваў важную ролю ў гэтых працэсах эканамічных фактараў. Пра гэтую думку сведчыць яго інтэрпрэтацыя змешчанага ў дыялогу Платона «Бяседа» алегарычнага міфа пра Багацце, Патрэбы і Красу [Платон 1922].

У эстэтыцы і літаратурна-мастацкай крытыцы Л. Бароўскі «заняў сярэднюю пазіцыю паміж класіцызмам і рамантызмам». Ад класіцызму ён узяў павагу да антычнай класікі і тып густаў, арыентаваных на лепшыя ўзоры мастацтва. Гэта зусім зразумела, бо рамантычнае мастацтва ў пачатку XIX ст. яшчэ не стварыла сваіх шэдэўраў. Адыход ад нарматыўнай эстэтыкі позняга класіцызму выявіўся перш за ўсё ў даследчым метадзе Л. Бароўскага: мастацкая культура экспліцыруецца ім не ў статычнай форме іерархічнай сістэмы відаў і жанраў творчасці, а як гістарычны працэс, ступені

якога абумоўлены сацыяльна-культурнымі дамінантамі пэўнай гістарычнай эпохі. У старадаўнім грамадстве, адзначыў Л. Бароўскі, паэзія і красамоўства яшчэ знаходзіліся ў сінкрэтычным адзінстве. Так званы натуральны стан жыцця людзей быў, на яго думку, «уласна паэтычным» перыядам гісторыі, калі нічым не стрыманая фантазія стварала міфы, паэтычныя вобразы і фабулы. Чалавецтва ў сваім гістарычным развіцці зазнала некалькі тыпаў мастацкай культуры, і кожнаму з іх адпавядала свая міфалогія. У залежнасці ад яе мяняліся суадносіны паміж паэзіяй і красамоўствам, пад якім Л. Бароўскі разумеў не толькі вусную прамову, але і розныя жанры мастацкай прозы, публіцыстыкі, навуковай літаратуры. Ва ўсе перыяды гісторыі, на яго думку, вядучым відам мастацкай культуры была паэзія, бо яе выяўленчыя сродкі практычна бязмежныя. Старадаўнія ўсходнія цывілізацыі стварылі ўзоры паэзіі і нічога не далі для аратарскага мастацтва, бо пануючыя там дэспатычныя формы кіравання не дапускалі свабоднага абмеркавання дзяржаўных спраў. Ісайя, іншыя біблейскія прарокі былі ўзнёслымі паэтамі, а не памяркоўнымі аратарамі.

Л. Бароўскі пачынае сваё даследаванне аналізам сімвалічных сэнсаў дыялогу Платона «Бяседа». У дзень нараджэння Афрадыты алімпійскія багі наладзілі вялікую бяседу, на якой поруч з багамі былі сімвалічныя ўвасабленні Багацця і Дастатку (Порас) і Нястачы, Беднасці (Пенія). На банкеце Порас упіўся нектарам і заснуў у садзе Зеўса. Жабрачка Пенія стала ля дзвярэй палаца, дзе адбывалася бяседа, і прасіла міласціну. Убачыўшы ў садзе спячага Парэса, яна ад адчаю лягла ля яго і зачала сына Эрата (у рымскай міфалогіі Амур, Купідон). Паводле свайго характару і ладу жыцця Эрас сімвалізуе беднасць і багацце, бязладдзе побыту і моцнае імкненне да красы і пазнання.

Паводле класічнай міфалогіі Эрас – сын багіні кахання Афрадыты і бога вайны Арэса. Платон прапанаваў свой літаратурны і філасофскі варыянт гэтага міфа, акцэнтаваў увагу на беднасці і багацці як фактарах станаўлення і развіцця навуковай і мастацкай творчасці, а шырэй – грамадскага прагрэсу [Borowski 1820: 3–4].

Бо сутнасць красамоўства – у меры і гармоніі, на якіх грунтуецца мова аўтара. А прамовы прарокаў былі арыентаваныя на звышмернае, узнёслае – у ўнікальнае ў гісторыі людской творчасці [Borowski 1820: 13–15].

Толькі культура старагрэчаскай антычнасці здолела стварыць гарманічныя суадносіны паміж паэзіяй і красамоўствам і поўнасцю выявіць іх эстэтычную спецыфіку, выявіць заснаваную на меры і гармоніі красу ў іншых відах мастацтва, асабліва ў архітэктуры, скульптуры, прыкладным і выяўленчым мастацтве. У адрозненне ад тэарэтыкаў класіцызму, якія арыентавалі паэтаў і мастакоў пераважна на рымскія ўзоры, асабліва на Гарацыя, Л. Бароўскі акцэнтаваў увагу на паэтычных адкрыццях Гамера, іншых грэчаскіх паэтаў і драматургаў. Бацька гістарыяграфіі Геродот быў добрым пісьменнікам у жанрах прозы. Выдатнымі пісьменнікамі былі філосафы Платон, Ксенафон, прававедСалон – стваральнікі філасофскага стылю грэчаскай мовы. У саюзе з прыгожымі мастацтвамі даўняе грэчаскае красамоўства паднялося да эстэтычнай дасканаласці. Узніклі розныя жанры мастацкай прозы. Аднак калі даўняя Грэцыя перастала спяваць, паэзія і проза яе аддзяліліся адпаведна ад песні і вуснага красамоўства. Проза стала агульнай мовай пісьменнікаў. Кожны наступны геній пашыраў межы мастацтва слова толькі ў аспекце стылю, формы, новых прадметаў выяўлення.

Пасля грамадскага і палітычнага заняпаду Грэцыі, творцы якой натхняліся пачуццямі прыгажосці, любові, хвалы ўцехамі перажывання юначага веку, новы рымскі народ надаў ўсёй сферы эстэтыкі дух велічы і свайго панавання. Дух рымлян вырастаў не пры гуках ліры, лютні, песні, як у грэкаў, а сярод рэлігійных абрадаў, народных сходаў і звоне зброі. У гэтых умовах народ выпрацаваў мову, поўную сілы і смеласці.

Гэтая дамінанта духу рымскага народу абумовіла ўтылітарызм і функцыянальнасць рымскага красамоўства. Рымскае красамоўства Цыцэрона і Дэмасфена, яго стылістыка адлюстроўвалі культуру розных народаў рымскай рэспублікі. Творы слаўных паэтаў Вергілія, Гарацыя, Авідыя паказалі ўзоры паэтычнага густу, але яны, а з імі вялікія рымскія аратары наследавалі грэчаскую традыцыю. Грэчаскі антычны эстэтызм быў запазычаны Рымам, але ён не стаў душою яго культуры, бо рымскаму генію было больш характэрна прысваенне, а не тварэнне. Рымскія паэты былі па-сутнасці дасціпныя гісторыкі, а іхнія драматургі бліжэй да аратараў. Рымскае красамоўства падпарадкавала паэзію. У імперскую эпоху рымская паэзія дасягнула фармальнай вытанчанасці, але паступова

занепадала, набыла характар школьных практыкаванняў, напоўнілася падхалімствам перад уладай. Дэспатычныя імператары выдавалі сябе за вялікіх паэтаў і артыстаў, акружалі сябе бяздарнымі алілуеўшчыкамі, якія дыскрэдытавалі паэзію, асуджалі сапраўдныя таленты на забыццё. Заваяванне рымскай імперыі так званымі варварамі мела сваім наступствам абнаўленне састарэлай звышдзяржавы і яе народаў. Грэка-рымская мастацкая культура на некалькі стагоддзяў аказалася забытай і пахаванай пад абломкамі Рымскай імперыі. Еўропа выходзіла на дарогу першароднай вуснай паэзіі, вяртання да натуральнай стыхіі мастацкай творчасці [Borowski 1820: 41–47].

У кантэксце гэтага глабальнага перамянення сацыяльна-палітычнага быцця культуры ў эпоху ранняга еўрапейскага Сярэднявечча Л. Бароўскі адзначыў эстэтычную каштоўнасць фальклору – сінкрэтычнай паэзіі дапісьменнай эпохі Гамера ў антычным свеце і ў абноўленай германа-раманскай Еўропе. Вусная паэзія і вусная народная творчасць наогул валодаюць большай экспрэсіяй і большай сугестыўнасцю, чым напісаныя і апрацаваныя тэксты вершаў і мастацкай прозы. Бо вуснае мастацтва сінкрэтычнае, яднае змест твора, выказаны голасам з перадачай душэўнага хвалявання, інтанацыі, мелодыкі гутаркі і адпаведных жэстаў, якія непазбежна суправаджаюць вуснае выкананне твору [Borowski 1820: 41–47].

У раздзеле «Паэзія паўночных народаў» (маецца не ўвазе мастацкая літаратура германа-раманскай Еўропы) Л. Бароўскі адзначыў моцны ўплыў хрысціянскай рэлігіі на мастацкую культуру Сярэднявечча, у якой паэзія набыла аўтаномнасць. Знікла адзінства мастацтва і рэлігіі, характэрнае для язычніцкай культуры. У хрысціянскай свядомасці антычнае выяўленчае мастацтва захавала толькі эстэтычны сэнс, страціла былую сакральнасць.

Культ Мадоны, жанчыны, рыцарскага подзвігу паэзія і выяўленчае мастацтва раскрывалі ў дыяпазоне катэгорыі ўзвышанага. У эпоху позняга Сярэднявечча пачалося адраджэнне антычнай спадчыны з яе арыентацыяй на гарманічна-прыгожае і камічнае. Гэты працэс пашырыўся ў эпоху гуманістычнага Рэнесансу. Яго папярэднікі – паэты Дантэ і Петрарка. На думку Л. Бароўскага, стварэнне французскай акадэміі з мэтай удасканалення роднай мовы садзейнічала прыгажосці мастацкай прозы, але было шкодным паэзіі, бо акадэмія абмяжоўвала паэтычныя ўяўленні французскай

літаратуры XVII–XVIII стст., калі там складваліся эстэтычная тэорыя і мастацкая практыка еўрапейскага класіцызму.

У заключным раздзеле «Польская паэзія і красамоўства» Л. Бароўскі пачаў даследаванне польскай літаратуры, адзначыў залежнасць развіцця мастацкай культуры народа ад геаграфічнага асяроддзя, палітычных і іншых фактараў, лаканічна ахарактарызаваў літаратурную спадчыну М. Рэя (1505–1569), Яна Каханоўскага (1530–1584), А. Нарушэвіча (1733–1796), Ф. Карпінскага (1741–1823).

У другой частцы свайго падручніка Л. Бароўскі змясціў матэрыялы для літаратуразнаўчых семінараў, у тым ліку «Практыкаванні па некаторых відах стылю», «Урыўкі паэмы Я. Дэліла (1738–1813), фрагменты з камедыі Мальера «Скупец», урыўкі з паэзіі Байрана, трактата ў вершах Лукрэцыя Кара «Аб прыродзе рэчаў», сваю рэцэнзію на камедыю Мальера «Самалюб», заўвагі пра паэму І. Красіцкага (1778). Урэшце, упершыню апублікаваў біяграфічны нарыс «Звесткі пра жыццё і творы прафесара Эўзэбіюша Славацкага».

Насуперак тэарэтыкам класіцызму, якія ў Сярэднявеччы бачылі толькі заняпад культуры, Л. Бароўскі здолеў разгледзець у ім прагрэс у паступальным развіцці духоўнасці. У сярэднявечнай паэзіі, адзначаў ён, узніклі новыя, не характэрныя для антычнасці рысы – дух рыцарства, псіхалагізм, высакароднае пакланенне жаночай прыгажосці. Пад уплывам хрысціянства ўзмацніўся маральны змест мастацтва. Але ўсё ж сапраўдны густ і прыгажосць адрадзіліся толькі ў эпоху Рэнесансу. Яе мастацкая культура разглядалася Л. Бароўскім як сінтэз антычнага эстэтызму і хрысціянскай маральнай узнёсласці, духоўнай напружанасці.

Да мастацкай культуры свайго часу, калі пануючым кірункам быў класіцызм, Л. Бароўскі адносіўся крытычна, справядліва адзначаў, што яна сфарміравалася на аснове наследавання антычным узорам, кіравалася нарматыўна-дагматычнай эстэтыкай. Гэтай штучнасцю і неарыгінальнасцю яна адрознівалася ад свайго ўзору – антычнага мастацтва, якое арганічна вырасла з міфалогіі, народнай творчасці і мастацка-вобразнай язычаскай рэлігіі. Віленскі прафесар высока цаніў антычную эстэтыку, але быў супраць яе дагматызацыі. Творы сістэматызатара старажытнагрэчаскай літаратурна-мастацкай думкі Арыстоцеля, адзначаў ён, садзейнічалі развіццю густаў Новага часу, але ўзнікшая на іх аснове нарматыўная эстэтыка Буало і іншых тэарэтыкаў класіцызму стрымлівала свабоду творчасці. Эстэтыка, або навука пра добры густ, пісаў Л. Бароўскі,

павінна пазбягаць павярхоўных вызначэнняў мастацкага таленту, арыентавацца на розум і прыроду. Творчая фантазія, калі яна толькі не здзекуецца над прыродай і розумам, верыць найвышэйшаму закону красы, можа далёка выйсці за межы мастацкіх форм не толькі італьянскіх і французскіх, але нават грэчаскіх, антычных.

У прызнанні неабмежаваных правоў розуму і «натуральных законаў», да якіх прыроўнены законы мастацтва, выразна выявіўся асветніцкі светапогляд Л. Бароўскага. З іншага боку, акцэнт на творчую фантазію і арыгінальнасць мастацкага таленту збліжае яго з рамантыкамі. І зусім не выпадкова, што два таленавітых вучні прафесара – Юльюш Славацкі і Адам Міцкевіч – сталі пазней заснавальнікамі самабытных плыняў польскага і беларускага рамантызму. Прадстаўнікі ранняга беларускага рамантызму – Ян Чачот, Ян Баршчэўскі, Рамуальд Падбярэзскі многаму навучыліся ў Эўзэбіюша Славацкага і Лявона Бароўскага. Зусім верагодна, што В. Каратынскі, В. Дунін-Марцінкевіч, А. Вярыга-Дарэўскі і іншыя пачынальнікі новай беларускай літаратуры па іх кнігах вывучалі эстэтыку і літаратуразнаўства, бо гэта былі добрыя падручнікі таго часу ў Беларусі, Літве і Польшчы.

4.2. Стваральнікі культуры. Асаблівасці працэсу фарміравання інтэлігенцыі як сацыяльнага слоя на беларускіх землях у канцы XVIII – першай трэці XIX ст.

Другая палова XVIII – першыя дзесяцігоддзі XIX ст. былі адным з этапаў працэсу фарміравання інтэлігенцыі. Тэрмін «інтэлігенцыя» мае некалькі значэнняў, дыскусія аб яго змесце, сферы ўжывання, часе ўзнікнення яшчэ не закончаная. У дадзеным выпадку пад тэрмінам «інтэлігенцыя» мы будзем разумець акрэслены сацыяльны слой, прадстаўнікі якога займаюцца інтэлектуальнай працай, існуюць за кошт даходаў ад яе.

Працэс складвання інтэлігенцыі як адметнай часткі соцыума з'яўляўся тыпалагічнай рысай сацыякультурнай сітуацыі, прыкметай фарміравання культуры Новага часу на беларускіх землях. У перыяд падзелаў Рэчы Паспалітай гэты працэс толькі пазначыўся – як і ў папярэднія эпохі значнае месца ў духоўным жыцці грамадства яшчэ займала святарства. Большую выразнасць ён атрымаў у першыя дзесяцігоддзі XIX ст.

У беларускай гістарыяграфіі пакуль што не існуе абагульняючых работ па гісторыі інтэлігенцыі дакастрычніцкага перыяду, не разгледжаны спецыяльна нават асобныя яе групы. Час ад часу на небасхіле беларускай гістарычнай навукі з'яўляюцца працы, прысвечаныя персаналіям, у лепшым выпадку ўтрымліваючыя абагульненыя звесткі аб асобных катэгорыях прадстаўнікоў інтэлігенцкіх прафесій, часцей за ўсё ў парадку выбудоўвання «факталагічнага раду». Менавіта такім чынам апісваецца акцёрскае асяроддзе ў абагульняючых працах па гісторыі тэатра, выяўленчага мастацтва, асветы. Што ж датычыцца, да прыкладу, архітэктараў – тут пануе амаль што пустэча, паколькі беларускіх гісторыкаў архітэктуры больш цікавяць будынкі, чым дойліды. Некаторыя звесткі пра архітэктараў можна знайсці ў энцыклапедычным выданні «Архітэктура Беларусі», у працах, прысвечаных асобным архітэктарам, але там яны пададзены толькі па персаналіях і не ўтрымліваюць аналітычных распрацовак [Архітэктура 1993: 574–612; Калнін 1998]. Ігнараванне аналітычных даследаванняў, апрача іншага, стварае пэўную нішу ў вывучэнні ўсяго гісторыка-культурнага працэсу. Часткова яе можа запоўніць аналіз фарміравання «праінтэлігенцыі» – групы прадстаўнікоў інтэлігенцкіх прафесій, не складаўшай яшчэ асобнага сацыяльнага слоя, але патэнцыйна меўшай усе тыпалагічныя рысы інтэлігенцыі.

Адной з асаблівасцей дадзенага перыяду ў працэсе складвання інтэлігенцыі як сацыяльнага слоя была яе структура, абумоўленая станам эканомікі. Прамысловы пераварот яшчэ не пачаўся, натуральная гаспадарка яшчэ займала моцныя пазіцыі ў эканоміцы. Машынная вытворчасць, новыя транспартныя сродкі, масавае будаўніцтва і іншыя галіны эканомікі, якія патрабуюць высококваліфікаваных спецыялістаў, яшчэ толькі пазначаліся. Таму менавіта пераважную частку працаўнікоў інтэлігенцкіх прафесій складалі працаўнікі культуры, якім і прысвечана дадзеная праца.

Сярод працаўнікоў культуры найвялікшую, дастаткова кансалідаваную групу складалі настаўнікі. Найбольш выразным адрозненнем гэтага слоя праінтэлігенцыі можна лічыць наяўнасць у яе шэрагах духоўных асоб. Пачатак XIX ст. быў адзначаны працягам працэсу паступовай замены «інтэлігенцыі ў сутанах» свецкімі настаўнікамі і выкладчыкамі, якая пачалася яшчэ ў часы дзейнасці Камісіі Народнай Адукацыі (далей – КНА). Па падліках Д. Бавуа, напачатку стагоддзя свецкія настаўнікі складалі адну чвэрць ад усёй

колькасці педагогаў, якія працавалі ў гімназіях і вучылішчах Віленскай навучальнай акругі, а ў канцы першага дзесяцігоддзя – ужо палову [Beauvois 1991b: 213–214]. Прыкладна такая ж прапорцыя засталася да часу ліквідацыі каталіцкіх вучылішчаў. На Беларусі колькасць настаўнікаў-святароў была большая, чым на іншых землях Віленскай навучальнай акругі, з-за большай колькасці навучальных установаў, што ўтрымлівалі каталіцкія ордэны і базыльяне. Наяўнасць у складзе настаўнікаў вялікай лічбы святароў, бясспрэчна, была архаізмам, але аб'ектыўныя і суб'ектыўныя прычыны, найперш недахоп фінансаў для ўтрымання свецкай школы і саюзніцкія стасункі з касцёлам – вымушалі кіраўніцтва Віленскай навучальнай акругі з ім пагаджацца.

Колькасць настаўнікаў ва ўсіх навучальных установах Віленскай навучальнай акругі па падліках Д. Бавуа не перавышала 500 чалавек [Beauvois 1991b: 213–214]. Дзве трэці з гэтай лічбы прыпадала на беларускія землі. Падаецца, аднак, што гэтая лічба павінна быць значна большай, паколькі французскі навуковец не ўключае сюды настаўнікаў, якія працавалі ў прыватных пансіёнах, педагогаў-святароў парафіяльных школ, настаўнікаў ланкастарскіх вучылішчаў, выкладчыкаў кадэцкіх карпусоў і г. д.

Асноўнай крыніцай рэкрутацыі свецкіх настаўнікаў была дробная шляхта. Мяшчане і іншыя слаі грамадства давалі школе адзінкавых сваіх прадстаўнікоў. Большасць з іх былі іншаземцы, якія выкладалі ў вучылішчах і гімназіях дадатковыя курсы. На ўсходзе, дзе прафесія настаўніка не лічылася прэстыжнай для шляхціца (свой адбітак тут накладвалі асаблівасці эпохі Асветніцтва на гэтых землях), выхадцаў з мяшчан сярод педагогаў было больш. Яны галоўным чынам працавалі ў народных вучылішчах. Колькасць іх павялічылася на некалькі асоб пасля дазволу паступаць у нстаўніцкія семінарыі выхадцам з непрывілеяваных саслоўяў, выключаючы прыгонных сялян, выдадзенага ў 1812 г. [Beauvois 1991b: 213–214]. Уяўленне аб сацыяльным паходжанні настаўнікаў напачатку XIX ст. даюць матэрыялы, прадстаўленыя па загадзе Міністэрства асветы кіраўніцтвам Галоўнай Літоўскай Школы (далей ГЛШ) у 1802 г. Так, у віленскай школе да яе пераўладкавання ў гімназію з дзевяці настаўнікаў восем было са шляхты, адзін – француз са «шляхецкім» прозвішчам [Сборник 1893: 227][1]. З васьмі выкладчыкаў барунскай

[1] Д. Бавуа паддае сумненню шляхецкае паходжанне большасці французаў-настаўнікаў Віленскай навучальнай акругі [Beauvois 1991b: 216].

школы толькі два не пазначаны як шляхціцы, прычым адзін з іх – базыльянскі святар з Валыні. З сямі выкладчыкаў у Навагрудку са шляхты паходзілі сем чалавек, таксама і ў Лідзе ў гэты час усе выкладчыкі былі шляхецкага паходжання. Такая ж карціна назіраецца і ў іншых школах [Сборник 1893: 228–238]. Падобная сітуацыя захавалася ў школах акругі ў наступныя два дзесяцігоддзі.

Педагогі ўяўлялі вельмі стратыфікаваную групу па матэрыяльным становішчы, пасадах, узросце і педагагічным вопыце. Паходжанне – мяшчанскае, шляхецкае, святарскае – не ўплывала на месца, якое ў выніку педагагічнай дзейнасці мог заняць выкладчык сярод калег. Тут адрозніваліся толькі стартавыя ўмовы педагагічнай кар'еры. Найбольш важкім аргументам станавіліся здольнасці і працавітасць. Безумоўна, з гэтага правіла былі выключэнні ў выглядзе пратэкцыянізму з розных прычын, у тым ліку і палітычных, але яны трапляліся дастаткова рэдка[1].

Матэрыяльнае становішча педагогаў было разнастайным. Вышэйшыя аклады атрымлівалі прафесары ўніверсітэта і дырэктары гімназій. Аклад прафесара складаў 1000 руб. у год за асноўны курс і даплату ў 500 руб. за чытанне дадатковага курса [ПСЗРИ XXVII: 20701]. Апрача таго, прафесары мелі бясплатную кватэру, ацяпленне, магчымасць падвысіць сваю кваліфікацыю за дзяржаўны кошт, пенсію і іншыя ільготы. Такі даход набліжаў гэтую групу працаўнікоў інтэлігенцкіх прафесій да заможных слаёў грамадства і дазваляў не толькі весці бязбеднае жыццё, але адкладваць грошы для набыцця нерухомасці[2]. Адным з прывілеяў выкладчыкаў-святароў было права займаць бенефіцыі, гарантаванае ўніверсітэцкім Статутам, што значна павялічвала іх даходы [ПСЗРИ XXVII: 20701][3]. На наступнай прыступцы матэрыяльнай забяспечанасці стаялі ад'юнкты і дырэктары гімназій. Аклад іх складаў ад 500 да 800 руб.

[1] Своеасаблівай пратэкцыяй па палітычных прычынах можна лічыць, да прыкладу, запрашэнне ў Вільню А. Чартарыйскім Я. Снядэцкага, які павінен быў умацаваць патрыятычны лагер ва ўніверсітэце.

[2] Так, прафесар універсітэта, вядомы медык Шпіцнагель змог набыць маёнтак Загор'е ля Барунаў [Палуцкая 1995: 32]. Тут, безумоўна, адыгралі сваю ролю прыбыткі з прафесійнай практыкі, але і аклад прафесара таксама меў важнае значэнне.

[3] Часам кіраўніцтва бенефіцыямі так захоплівала прафесараў, што адсоўвала ўніверсітэцкія справы на другі план, як гэта было з прафесарам Нарвойшам, што напачатку стагоддзя кіраваў адной з каталіцкіх парафій у ваколіцах Вільні. Здаралася, што наданне багатай плебаніі набывала выгляд узнагароды за паспяховую педагагічную дзейнасць і адданасць універсітэцкім уладам [Baliński 1865: 375].

у год. Настаўнікі ў залежнасці ад пасады (старэйшы ці малодшы настаўнік, мэтр), стажу і месца працы атрымлівалі ад 300 да 30 рублёў у год. Апошняя мізэрная сума выплочвалася настаўнікам-святарам небагатых каталіцкіх ордэнаў [Beauvois 1991b: 229–230]. Аклад настаўнікаў мог быць павялічаны за кошт чытання дадатковых курсаў ці вядзення заняткаў у некалькіх класах[1]. Выкладчыкі таксама маглі мець бясплатнае жыллё і ацяпленне. На ніжэйшай прыступцы знаходзіліся выкладчыкі парафіяльных і ланкастарскіх школ. Апошнія павінны былі мець 80 рублёў гадавога заробку, але атрымлівалі яго вельмі нерэгулярна, асабліва ў час згортвання ланкастарскага руху[2]. У парафіяльных і прыходскіх школах святары часцей увогуле працавалі задарма. У прыватных пансіёнах аплата настаўніка залежала ад прэстыжу навучальнай установы і месца яе размяшчэння. У Вільні, да прыкладу, за чытанне курса малады настаўнік мог атрымаць 50 руб. серабром [Korespondencja 1989: 139]. Столькі ж у сярэднім мог зарабіць хатні настаўнік [Korespondencja 1989: 252]. Каб уявіць сапраўдную вартасць гэтых грошай, паведамім, што, да прыкладу, Адам Міцкевіч у час свайго настаўніцтва выдаткоўваў на ежу штомесяц 10 руб. [Korespondencja 1989: 164], сярэдні кошт часопіса ў той час складаў 3–5 руб.,[3] фунт ненайлепшага тытуню – рубель [Korespondencja 1989: 322]. Зразумела, што пры месячным акладзе ў 25–30 руб. утрымліваць сям'ю ці нават самому жыць больш-меньш прыстойна было цяжка. Да выдаткаў дадаць трэба яшчэ грошы на прыслугу – прачку, кухарку і г. д., паколькі настаўніку было «не па чыну» абслугоўваць сябе самому.

Стратыфікацыя па матэрыяльным паказчыку дапаўнялася розніцай у месцы выкладання, памеры педагагічнага стажу, свецкім

[1] Так, у народным вучылішчы ў Чэрыкаве на працягу дзесяці год змянілася два настаўнікі. Кожны з іх вёў заняткі ў абодвух класах вучылішча і атрымліваў падвойную плату – 390 руб. у год. – НГАБ у Мінску, ф. 2277, воп. 1, спр. 2, арк. 11; спр. 3, арк. 4.

[2] Грошы павінны былі вылучацца магістратамі з «рэштавых» сум, якіх заўсёды не заставалася. Каб выжыць, настаўнікі імкнуліся павялічыць колькасць вучняў, атрымліваючы ад гэтага дадатковую плату. Часта здаралася, што зарплата не плацілася месяцамі. НГАБ у Гродне, ф. 1, воп. 1, спр. 1801, арк. 209, 216, 217, 228.

[3] «Dziennik Wileński» каштаваў у 1816 годзе – 3 руб. 60 кап., калі купляўся ў выдаўца, і 5 руб., калі высылаўся па падпісцы; такія ж цэны былі на «Dzieje dobroczynności» – у 1819–1823 гг.

ці духоўным станам выкладчыка і г. д. Асобнае значэнне набывала сістэма чыноў, якія атрымлівалі свецкія педагогі, што знаходзіліся на дзяржаўнай службе. Уключэнне гэтага слоя насельніцтва ў «саслоўны ліфт» «Табелі аб рангах», з аднаго боку, давала магчымасць пасоўвання па сацыяльнай лесвіцы найбольш здольным і працавітым, з другога – уцягвала выкладчыкаў у бюракратычную сістэму феадальнай дзяржавы. Пасада прафесара давала VII чын, доктара – VIII, магістра – IX. Пасля заканчэння ўніверсітэта настаўнік, не маючы навуковай ступені доктара ці магістра, пачынаў службу з ніжэйшага XIV чына [ПСЗРИ XXVII: 20701]. Чыны набывалі значэнне, калі педагог пачынаў клапаціцца аб пенсіі, памер якой абумоўліваўся стажам і чынам. Набыццё чыноў было важна для настаўнікаў-выхадцаў з непрывілеяваных саслоўяў, бо давала ім магчымасць атрымаць спадчыннае шляхецтва.

На працягу першых двух дзесяцігоддзяў XIX ст. у школах адбылася паступовая змена настаўніцкіх кадраў. На працу прыйшло новае пакаленне, атрымаўшае адукацыю ва ўніверсітэце і іншых навучальных установах Віленскай акругі. Большасць выкладчыкаў, што працавалі ў свецкай школе, у адрозненне ад педагогаў-святароў мела вышэйшую адукацыю. Асобную групу, якую па ступені кваліфікаванасці цяжка паставіць на адзін узровень з настаўнікамі гімназій і вучылішчаў усіх тыпаў, складалі выкладчыкі парафіяльных пачатковых школ і ланкастарскіх вучылішчаў. Гэта былі, галоўным чынам, святары або свецкія асобы, што мелі максімум сярэднюю адукацыю. Практыка прыцягвання «выпадковых людзей» да выкладання ў ніжэйшых звёнах адукацыйнай сістэмы склалася яшчэ з часоў парафіяльных школак біскупа Масальскага ў часы КНА (іх было адкрыта каля 300), калі да выкладання дапускаліся арганісты, студэнты, якія не скончылі курс, адстаўныя вайскоўцы і г. д. [Kot 1923: 45].

Адметнай рысай гэтай групы «праінтэлігенцыі» было яе геаграфічнае паходжанне. Калі настаўнікі старэйшага пакалення, чыя кар'ера пачалася напрыканцы XVIII ст., як правіла, паходзілі з той жа мясцовасці, дзе працавалі, то пасля стварэння Віленскага ўніверсітэта, у якім значную большасць студэнтаў складалі выхадцы з заходніх губерняў Беларусі, настаўніцкія кадры, што прыходзілі ў школы, таксама ў большасці паходзілі з Гродзенскай, Мінскай і Віленскай губерняў. Гэта асабліва датычыла гімназій і павятовых вучылішчаў. У ніжэйшых тыпах навучальных устаноў выклад-

чыкі, як правіла, паходзілі з той самай мясцовасці, дзе месціліся парафіяльная школа або малое народнае вучылішча.

У другой палове XVIII – першыя дзесяцігоддзі XIX ст. пачынае складвацца прававая база дзейнасці гэтай групы «праінтэлігенцыі». У часы КНА асновы яе былі выкладзены ў школьных статутах, абагульненне і падсумаванне якіх адбылося ў 1783 г., іх дапаўнялі рашэнні сеймаў па пытаннях асветы. У Расійскай імперыі ў часы падзелаў гэта былі ўказы імператрыцы і Статуты народных вучылішчаў, а ў аляксандраўскія часы – універсітэцкі і вучылішчны статуты. У далейшым корпус дакументаў, што рэгламентавалі розныя сферы дзейнасці педагогаў, уключаючы нават прыватнае жыццё і этыку, павялічваўся за кошт царскіх загадаў, цыркуляраў міністэрства асветы, якія ў той час мелі фактычна сілу закона, рашэнняў Сената і іншых актаў. Фарміраванне прававой базы дзейнасці асветы, што пачалося яшчэ ў XVIII ст., цяпер паступова набірае паскораны і надзвычай актыўны характар. Свой адбітак на гэты працэс накладвалі асаблівасці дзяржавы – бюракратычнай імперыі, у якой рэгламентацыя ўсіх бакоў жыцця падданых была асновай існавання існуючага парадку.

Перабудова сістэмы адукацыі, што была распачата ў часы Асветніцтва, паступова змяняла настаўніцкі побыт, сістэму стасункаў іх паміж сабой і з навакольным грамадствам. Замест былых ордэнскіх традыцый – агульнае жыллё, агульнае харчаванне, адпаведная статуту ордэна іерархія і г. д. – прыходзілі больш свабодныя адносіны. Жанаты настаўнік ў XVIII ст. быў справай рэдкай і заслугоўваў папроку ў разбэшчанасці, а ў пачатку XIX ст. становіцца звычайнай з'явай у школах і ўніверсітэце. Жонкі настаўнікаў часам нават прымалі ўдзел у выхаванні вучняў, як гэта было ў Свіслачы[1]. Разам з тым педагогі, асабліва выкладчыкі ўніверсітэта, у значнай ступені захоўвалі рэшткі даўнейшых рытуалаў, уласцівых даасветніцкім часам. Гэта дазваляла падтрымліваць карпаратыўныя стасункі, уздымала іх у вачах грамадства. Каларытны рытуал надання навуковай ступені апісвае ў сваіх успамінах аб універсітэце С. Мараўскі[2].

[1] В. Гельтман пісаў аб жонках выкладчыкаў: «...іх жонкі клапаціліся пра мяне, калі я быў малы, маё няшчасце (сіроцтва. – С. К.-С.) не магло не крануць іх...» – Archiw Główny Aktów Dawnych (AGAD), Kancelaria Nowosilcewa, sygn. 823, kart. 209.

[2] Рытуал уключаў у сябе ўрачыстае выйсце ў вялікую ўніверсітэцкую залу ў адпаведных касцюмах рэктара, дэканаў і выкладчыкаў універсітэта, дыспут, а затым прысягу новаабранага калегі. Пасля абрання доктар атрымоўваў чырвоны берэт, мантыю і пярсцёнак, пасля чаго дэкан цалаваў яго ў лоб і гучна абвяшчаў доктарам [Morawski 1924: 132–133].

Гэтым жа мэтам павінна была служыць вопратка прафесараў і ад'юнктаў, што нагадвала аб старажытнасці ўстановы[1], свецкія ж настаўнікі гімназій насілі спецыяльныя мундзіры.

У навакольным грамадстве выкладчыкі складалі асобную групу, якая, нягледзячы на фармальную роўнасць з іншымі чыноўнікамі і шляхтай, была ва ўяўленні апошніх ніжэй за іх на сацыяльнай лесвіцы. Шматлікія прыклады такога стаўлення да настаўнікаў прыводзіць у сваёй працы Д. Бавуа [Beauvois 1991b: 244–246]. Праца ў школе, нягледзячы на ўсе намаганні асветнікаў узняць яе прэстыж, не лічылася нобілямі і чынавенствам надзвычай шанаванай: беднасць, якая спадарожнічала настаўніку ўвесь час яго працы ў школе, прыніжала ў іх вачах гэтую прафесію. Барацьба за пасады, за лепшае месца працы, за прыватныя ўрокі, за лепшую скарбовую кватэру, што бесперапынна вялася сярод настаўнікаў, параджала інтрыгі, выпрацоўвала гнуткасць сумлення і часам ператварала выкладчыка ў даносчыка[2]. Але былі і прыклады, калі праца ў школе пераўтваралася ў служэнне высокім ідэалам. Д. Бавуа залішне песімістычна ацэньвае значэнне ўплыву на настаўніцкае асяроддзе ідэй Асветніцтва і ўзровень патрыятызму настаўнікаў, знаходзячы педагогаў-наватараў толькі ў асяроддзі філаматаў [Beauvois 1991b: 246]. У апошніх таксама былі свае школьныя настаўнікі, без якіх філаматы не сталі б філаматамі. В. Гельтман, да прыкладу, з вялікай цеплынёй і павагай згадваў педагогаў Свіслацкай гімназіі, дзе вучылася шмат будучых філаматаў[3]. У той жа Свіслацкай гімназіі працаваў настаўнікам малюнка і рускай мовы Ж. дэ Нявіль, якога гімназісты прыцягнулі да ўдзелу ў сваім тайным таварыстве[4]. Добрыя

---

[1] С. Мараўскі згадвае шыты золатам аксамітны плашч і скіпетр рэктара, падараныя, як казалі студэнты, яшчэ Стэфанам Баторыем. Прафесары насілі пунсовыя мантыі і белыя тогі, ад'юнкты – пунсовыя мантыі і чорныя тогі [Morawski 1924: 132–133].

[2] Шэраг такіх выпадкаў прыводзіць у сваёй рабоце Д. Бавуа [Beauvois 1991b]. Дададзім да іх справу выкладчыка Віленскай гімназіі Сухадольскага, які на працягу многіх гадоў пісаў паклёпніцкія данасы на сваіх калег і не супакоіўся нават тады, калі быў за гэта звольнены з пасады. – НГАБ у Мінску, ф. 1430, воп. 1, спр. 50600, арк. 1.

[3] «Вяртаючыся з лагера ў Шарашэве, – пісаў ён у 1823 г., – рота нашая праходзіла праз Свіслач і там спынялася на дзень. Атрымаўшы дазвол наведаць старых сваіх прафесараў, быў я ў Вольскага, Якубовіча і Крусінскага. Усе гэтыя прафесары жанатыя, яны першае юнацтва мае асветлілі...» – AGAD, Kancelaria Nowosilcewa, sygn. 823, kart. 209.

[4] Lietuvos valstybinis istorios archyvas (LVIA) f. 378, b. S., 1803, b. 266, lp. 1–2.

ўспаміны аб настаўніках Барунскай гімназіі пакінулі І. Ходзька і А. Адынец[1]. З вялікай удзячнасцю ўзгадвае выкладчыка Слуцкай гімназіі мастака Т. Гесе (Геса) К. Карсалін[2]. І ўсё ж такі мала хто з выкладчыкаў мог пераадолець руціну, беднасць, што спадарожнічалі працы настаўніка, многіх адштурхоўвала няўдзячнасць і інэртнасць маладых шляхцюкоў, часта разбэшчаных і занадта дарослых для школы. Пэўна, найбольш красамоўнае сведчанне цяжкасці і няўдзячнасці настаўніцкай працы пакінуў А. Міцкевіч, які на працягу некалькіх гадоў працаваў у ковенскай гімназіі. Узнёслыя мары аб высакароднай настаўніцкай місіі, жаданне эксперыментаваць на педагагічнай глебе, ствараючы новыя метады выкладання, што песціў малады настаўнік у верасні, ужо праз паўгода змяняюцца адчаем і горыччу. «Прыходжу са школы, – піша ён сябрам у студзені 1819 г., – амаль заўсёды засмучаны або недысцыплінаванасцю, або глупствам вучняў. Дарэмная праца! Кідаюся на ложак і ляжу некалькі гадзін, не думаючы, толькі злую і кісну. Часам злосць і горыч такія вялікія, што дастаткова дадаць яшчэ дзве унцыі іх, каб звар'яцець ці павесіцца» [Korespondencja 1989: 78–79].

У невялікіх гарадах і мястэчках, дзе месціліся вучылішчы і гімназіі, настаўніцкія кватэры, як правіла, знаходзіліся побач або ў адным доме. Нават у вялікіх гарадах, як Мінск ці Вільня, настаўнікі жылі недалёка адзін ад аднаго. Шэрасць настаўніцкага жыцця лагодзілі сяброўскія сустэчы і вечарыны. Аб такіх сустрэчах узгадваюць у сваіх лістах філаматы [Korespondencja 1989: 48].

Настаўнікі ўяўлялі сабой дастаткова кансалідаваную групу. Некаторую ролю ў гэтым адыгрывалі асаблівасці прафесійнай дзейнасці, паколькі школа складала адзіны арганізм, дзе не толькі педагагічная праца, але і асабістае жыццё кожнага было навідавоку. Трывалымі былі сувязі ў межах усёй гэтай групы «праінтэлігенцыі». Да гэтага прыводзіла сістэма арганізацыі асветы, дзе ўсе звёны былі цесна ўзаемазвязаны паміж сабой. Дырэктараў гімназій абіралі на савеце ўніверсітэта, настаўнікі там жа праходзілі конкурс на замяшчэнне пасады, ва ўніверсітэце абмяркоўвалі вынікі візітацый і г. д. У сваю чаргу гімназіі назіралі за дзейнасцю павятовых

[1] Найлепшыя ўспаміны ў І. Ходзькі пакінуў «ксёндз-фізік» Ю. Спірыдовіч, а А. Адынец з вялікай павагай узгадвае гувернёраў Б. Брадоўскага, І. Ясюковіча [Палуцкая 1995: 28–32].

[2] Российский государственный исторический архив (РГИА), ф. 789, оп. 14, д. 72–К, л. 21.

вучылішчаў, а тыя – за пачатковай адукацыяй у сваім павеце. Універсітэт з'яўляўся галоўным цэментуючым фактарам, «альфай і амегай» усёй адукацыі, ён кансалідаваў і звязваў настаўніцкі сусвет. Аднакурснікі падтрымлівалі сувязі і пасля заканчэння вучобы. Адной з прычын групавога адзінства на прафесійнай глебе былі палітычныя ўмовы працы педагогаў: большасць з іх адчувалі сябе носьбітамі і прапагандыстамі польска-літвінскіх традыцый ва ўмовах іншаземнага панавання. Місія педагога набывала такім чынам палітычнае гучанне, а ўзаемная падтрымка і дапамога разглядаліся часам як салідарнасць у барацьбе. У якасці адной з праяў такой салідарнасці паміж выкладчыкамі, студэнтамі і выпускнікамі ўніверсітэта, што працавалі настаўнікамі, можна, пэўна, разглядаць дзейнасць Віленскага цэнзурнага камітэта. Прафесары-цэнзары «прыкрывалі» сваіх маладых калег ад палітычнага пераследавання ўлад, беручы на сябе не толькі функцыі цэнзараў, але таксама рэдактараў і літаратурных кансультантаў. Прыкладам салідарнасці настаўнікаў у палітычнай справе можна, пэўна, лічыць стасунак іх да падручнікаў. Многія з школьных кніг былі выдадзены ці напісаны яшчэ ў часы КНА, маральна састарэлі, але ніводзін настаўнік не напісаў аб гэтым ні ў Камітэт пры міністэрстве, што займаўся падручнікамі, ні ў іншыя – расійскія інстанцыі. Абвясціць аб састарэласці падручнікаў значыла ініцыяваць іх замену на новыя, дзе ўжо не будзе «польскага духу», закладзенага туды асветнікамі з КНА.

Настаўнікі ў гэты час не стварылі нейкіх адмысловых прафесійных саюзаў ці аб'яднанняў. Але, пэўна, у некаторай ступені іх функцыі выконвалі масонскія ложы, у якіх настаўнікі актыўна ўдзельнічалі[1].

Педагогі былі, бадай што, больш за іншыя групы «праінтэлігенцыі» ангажаваны ў грамадскае і палітычнае жыццё. Роля асветы як рухавіка змен у грамадстве, нададзеная ёй у XVIII ст., не змянілася і на позднім этапе Асветніцтва. Віленская навучальная акруга, за выключэннем народных вучылішчаў на ўсходзе Беларусі і езуіцкіх калегіумаў, уяўляла з сябе фактычна «майстэрню», дзе выхоўваліся будучыя дзеячы нацыянальна-вызваленчага руху. У дакументах Смаленскай следчай камісіі захаваліся характары-

[1] У склад варштату «Паўночная паходня», напрыклад, уваходзіла 11 выкладчыкаў мінскай гімназіі і іншых педагогаў, яшчэ два прафесары ўніверсітэта з'яўляліся яго ганаровымі сябрамі [Рыбчонак 1994: 8–13].

стыкі шмат каго з педагогаў, складзеныя расійскімі чыноўнікамі і ілюстрыруючыя іх палітычную пазіцыю. «Страйноўскі, – піша чыноўнік, – вельмі каварны чалавек... Галяньскі – піярыст, святар у маёнтку Пацея – вялікі мяцежнік... Міцкевіч, абат, быў членам вышукавай дэпутацыі ў Вільні. Чалавек вельмі непакойны, вучоны і вялікі ўхваляльнік абуральных правілаў... Карповіч, абат, акадэмік віленскі... Усе яго казанні напоўненыя былі адзінае правіламі якабінскімі ад самой Вільні да Варшавы...». «Прафесары школ, – піша ён далей, – знаходзячыся ў залежнасці ад акадэміі Віленскай, кіраваліся па ўзору акадэміі і пасялялі ў вучнях правілы, адпаведныя намерам мяцежнікаў»[1]. Уключэнне ў склад Расійскай імперыі выклікала разгубленасць у асяроддзі шляхты, не прызвычаянай да жорсткага абыходжання з боку дзяржаўнай улады. Нерэдкімі былі выпадкі, калі шляхетныя асветнікі, не ўяўляючы сабе магчымых наступстваў сваіх учынкаў, наважваліся паводзіць сябе ў адпаведнасці з даўнейшымі вольнасцямі. Яскравым прыкладам гэтага служыць справа перадачы Галоўнай Літоўскай школы езуітам. Тагачасны рэктар Страйноўскі адважыўся выступіць супраць волі манарха, што, улічваючы характар і рэпутацыю Паўла I, для расійскіх саноўнікаў было справай смяротна небяспечнай. Акадэмік, праўда, быў пакараны толькі тым, што быў пасажаны пад арышт – «на хлеб і ваду» [Baliński 1865: 372]. Патрыятызм выкладчыкаў праяўляўся па-рознаму, пачынаючы ад ідэалізацыі былой Рэчы Паспалітай на ўроках гісторыі, літаратуры і заканчваючы падбухторваннем да стварэння вучнёўскіх і студэнцкіх арганізацый ці прыкрывання іх ад цікаўнасці ўлад. У патуранні тайным таварыствам гімназістаў абвінавачваліся не толькі прафесары Віленскага ўніверсітэта, але таксама выкладчыкі Свіслацкай гімназіі і гімназіі ў Крожах. Справа філарэтаў і філаматаў добра асветлена ў літаратуры і таму не патрабуе тут адмысловага абмеркавання. Нагадаем толькі, што і рэктар універсітэта Ш. Малеўскі, і дырэктар Свіслацкай гімназіі Крусінскі не толькі ведалі аб існаванні тайных таварыстваў, але нават былі знаёмыя з іх праграмнымі дакументамі і некаторы час дазвалялі ім легальную дзейнасць[2]. Апазіцыйнасць настрояў выкладчыкаў універсітэта і шмат каго з настаўнікаў, асабліва маладых, добра была вядома ўладам, але рэпрэсіі ў стасунку

[1] ГАРФ, ф. 1165, оп. 1, д. 490, л. 24, 25, 37.
[2] РГИА, ф. 735, оп. 10, 1825, д. 11а, л. 101.

да іх пачаліся толькі пасля разгрому М. Навасільцавым Віленскага ўніверсітэта ў пачатку 1820-х гадоў.

Асобную групу працаўнікоў інтэлігенцкіх прафесій складалі мастакі, скульптары і гравёры[1]. Адметнасцю гэтай групы стваральнікаў культурных каштоўнасцей быў падзел на пакаленні: прадстаўнікі старой генерацыі адрозніваліся ад маладзейшых сацыяльным паходжаннем, прафесійнай падрыхтоўкай, ангажаванасцю ў палітычныя падзеі краю, мастацкімі прыхільнасцямі. Колькасны склад гэтай часткі мастакоў, народжаных у 1750–1770-я гады, акрэсліць цяжка, паколькі сюды можна аднесці і тых, хто працаваў ананімна ў буйных маёнтках і не пакінуў подпісаў пад сваімі творамі[2]. Да нас дайшлі толькі вельмі сціслыя звесткі аб майстрах-іканапісцах і аздабляльніках каталіцкіх касцёлаў. Майстры-іканапісцы з 1763 г. рыхтаваліся ў Кіева-Пячэрскай лаўры. Некаторых з іх прыгадвае В. Высоцкая: Л. і П. Сілінічаў, што працавалі ў Магілёве напрыканцы XVIII ст., І. Лема (Сягневіча) з Брэста, І. Трывага і В. Маркіялавіча са Слуцка, Я. Маргуна і В. Сушчэўскага з Магілёва і іншых [Іканапіс Беларусі 1992: 17, 139]. У Жыровічах у канцы 1770-х гадоў дзейнічаў Р. Мядвецкі [Описание документов 1907: 384]. Гэтыя мастакі працавалі ў найбольш кансерватыўным жанры жывапісу – іканапісу, і паходзілі, за вельмі рэдкім выключэннем з непрывілеяваных саслоўяў або са святарства. Сацыяльнае паходжанне мастакоў і скульптараў старэйшага пакалення было надзвычай разнастайным. Не бракавала тут выхадцаў з мастацкіх дынастый: Ф. Смуглевіч паходзіў з сям'і мастака Л. Смуглевіча; з дынастыі прыдворных мастакоў нямецкага паходжання, што працавалі ў Радзівілаў, быў І. Гескі. Кароль Ельскі і Антоній Главацкі – мастакі старэйшага пакалення, паклалі пачатак мастацкім дынастыям: іх дзеці працавалі ў той самай галіне мастацтва (скульптура, тэатральная дэкарацыя), што і бацькі. Людзі духоўнага стану складалі тут значную частку. Адзначым сярод іх Гундыслава Эймана – аўтара першага і найлепшага на той час на тэрыторыі былой Рэчы Паспалітай падручніка малюнку, які працаваў у дамініка-

[1] Першакласны матэрыял для вывучэння іх лёсаў даюць біяграфічныя слоўнікі, складзеныя польскімі і літоўскімі мастацтвазнаўцамі [Słownik 1971; Słownik 1975; Słownik 1979; Słownik 1986; Słownik 1993; Słownik 1998; Rastawiecki 1850; Rastawiecki 1851; Rastawiecki 1857; Rastawiecki 1886].

[2] У Мінску, напрыклад, у 1800 г. у ліку рамеснікаў зафіксавана 10 няцэхавых мастакоў, сярод якіх было 6 хрысціян і 4 іўдзея [Белоруссия в эпоху 1961: 106].

скай школе ва Ушачах, а затым у Гродне[1]; базыльяніна Антона Главацкага (цёзка тэатральнага дэкаратара), які прыехаў на Беларусь па запрашэнні Р. Каніскага. Мяшчанамі былі ўжо згаданы вышэй К. Гескі і, пэўна, майстар-мініяцюрыст Міхельсон [Słownik 1993: 523], мастак і прадавец карцін Я. Малінары [Słownik 1993: 620]; прыгоннымі, магчыма, дэкаратар А. Главацкі, К. Атасельскі, які працаваў тэатральным дэкаратарам у Дзярэчыне і Нясвіжы[2]. На рубяжы стагоддзяў на беларускіх землях працавалі майстры, якія прыехалі сюды з-за мяжы: А. Ле Брун (Лябрэн), рэзчык І. Вейс, выкладчык віленскай школы да яе пераўтварэння ў гімназію В. д'Арэнкурт [Сборник материалов 1893: 227], згаданы ўжо вышэй Малінары і інш. Гэта былі людзі, так бы мовіць, магнацкага і каралеўскага «набору» – тыя, хто прыехаў яшчэ ў Рэч Паспалітую і застаўся тут працаваць пасля яе заняпаду.

Мастакі старэйшага пакалення рэпрэзентавалі фактычна ўсе магчымыя шляхі набыцця мастацкай адукацыі – ад Акадэміі св. Лукі ў Рыме (Ф. Смуглевіч) і Акадэміі мастацтваў у Парыжы (А. Ле Брун) да самастойнага авалодання пачаткамі малявання (Ф. Тулаў). У большасці мастакоў шлях да прафесіі быў традыцыйным для XVIII ст.: праз майстэрню вядомага вопытнага мастака, скульптара або гравёра. Ф. Смуглевіч пасля вучобы ў бацькі займаўся ў М. Чаховіча, які быў яго дзядькам, Кароль Ельскі вучыўся ў К. Спампані, Ю. Пешка – у Д. Эстрэйхера ў Кракаве і Ф. Смуглевіча ў Варшаве, Я. Рустэм – у Норбліна і Ф. Смуглевіча, І. Гескі – у К. Гескага і г. д. Многаварыянтнасць адукацыі, не толькі па яе ўзроўню, але і па геаграфічным паказчыку, прыводзіла да разнастайнасці манер пісьма, адрозненняў у стылі, у кампазіцыйных і каларытных прыхільнасцях. Нават улічваючы, што густ заказчыкаў кшталтавалі амаль аднолькавыя еўрапейскія ўзоры, усё гэта павінна было прывесці да адсутнасці на беларускіх землях той з'явы, што ў мастацтвазнаўстве называецца мастацкай школай. Выклю-

[1] Аб працы Г. Эймanта «Nauka początkowa regui proporcyj znaczniejczych z rozmaitymi sposobami rysunek ułatwiającymi», выдадзенай ў Гродне ў 1802 г., «Dzeińnik Wileński» пісаў як аб «найлепшым у сваім родзе ў нашай літаратуры творы» [Dzeińnik Wileński 1816: 477]. Эймант нарадзіўся ў 1761 г., быў дамініканскім святаром, займаўся гравюрай на медзі і малюнкамі на шкле. Памёр у 1846 г. у Данілавічах пад Вілейкай [Słownik 1975: 179].

[2] Канстанцін Атасельскі (каля 1739 – 1809 гг.) – тэатральны дэкаратар і мастак, у пачатку 1780-х гадоў працаваў у Радзівілаў у Нясвіжы, затым да 1793 г. жыў у Дзярэчыне. Астатнія гады жыцця правёў у Вільні, дзе працаваў дэкаратарам у Віленскім тэатры [Егорова 1983: 126].

чэннем можа быць, бадай што, толькі іканапіс, рэпрэзентаваны беларускай школай.

Сацыяльны статус мастакоў старэйшага пакалення залежаў не толькі ад іх паходжання, але і ад месца, якое пад націскам Асветніцтва пачаў займаць чалавек інтэлігенцкай прафесіі ў грамадстве. У сярэдзіне XVIII ст. мастакі лічыліся майстравымі і ўваходзілі ў адну цэхавую арганізацыю разам з мулярамі і тынкоўшчыкамі. Напрыканцы яго, атрымаўшы, да прыкладу, пасаду ад'юнкта і чын, можна было ўвайсці ў прывілегіраванае саслоўе (Я. Рустэм).

Стварэнне кафедры, а затым аддзялення прыгожых мастацтваў у Віленскім універсітэце карэнным чынам змяніла сітуацыю ў выяўленчым мастацтве на беларускіх землях. Гэтаму спрыяла і ўвядзенне ў праграму вучылішчаў і гімназій урокаў малюнка, што дазваляла выяўляць таленты і здольнасці падлеткаў, якія далей маглі быць развітыя ў вышэйшай школе. Для большасці будучых мастакоў пачатковая мастацкая адукацыя пачыналася менавіта ў гімназіі і вучылішчы, некаторыя, як, напрыклад, Міхал Падалінскі з Аршаншчыны ці Фартунат Чарнеўскі з Чачэрска, пачаткі малюнка праходзілі ў езуіцкім калегіуме[1]. Дакладную колькасць студэнтаў, што наведвалі розныя класы Віленскай школы за першыя два дзесяцігоддзі яе існавання, падлічыць цяжка. Запісвацца на лекцыі жывапісу, малюнка або скульптуры мог кожны жадаючы, але не ўсе наведвалі іх цэлы год. Некаторыя са студэнтаў імкнуліся атрымаць толькі пачаткі навукі, каб выкарыстоўваць іх у час вучобы на іншых факультэтах. Некаторую інфармацыю аб колькасці студэнтаў даюць экзаменацыйныя спісы, але яны паказваюць толькі тых, хто ўжо прайшоў курс і жадаў здаць экзамен. Па нашых прыблізных падліках, за ўсю гісторыю існавання Віленскай школы жывапісу (з 1803 па 1832 год) тут вучылася каля 300 чалавек[2], за два дзесяцігоддзі XIX ст. яе наведвала каля паўтары сотні студэнтаў[3], трэць з іх вучылася ў скульптурным класе[4]. Поўны курс заканчвалі найбольш таленавітыя, а таксама тыя, хто абіраў настаўніцкую кар'еру. Дастаткова часта гэта супадала. У настаўніцкай семінарыі пры ўніверсітэце, дзе студэнты маглі вучыцца за скарбовы кошт,

[1] Vilnisus Uniwersiteto Biblioteka, Rankraściu sk. (VUBRS), – F. 2, KČ 73, lp. 29, 57.

[2] Падлічана па спісах студэнтаў, што наведвалі факультэт літаратуры і прыгожых мастацтваў – VUBRS, – F. 2, KČ 73, KČ. 74, K Č 75, K Č 76, K Č 77, KČ 78, K Č79, K Č 80, K Č81, K Č84.

[3] LVIA f. 721, ap. 1, b. 1119.

[4] VUBRS, – F. 2, KČ 7, lp. 86.

ніколі не было больш чым 20 месцаў, таму нават у найлепшыя гады дзейнасці школы жывапісу студэнтаў-семінарыстаў у ёй было не больш як тры чалавекі[1]. Асобныя ўмовы існавалі для гравёраў – тут мелі ся тры стыпендыі па 50 руб. на год кожная [Beauvois 1991a: 257]. Настаўнікі малюнка і гравёры павінны былі пасля заканчэння ўніверсітэта адпрацаваць заінвеставаныя ў іх вучобу грошы.

Праграмы навучання ў Віленскай школе жывапісу былі складзены па найбольш распаўсюджаным у той час у еўрапейскіх мастацкіх школах плане. Галоўнае месца ў падрыхтоўцы будучых скульптараў, мастакоў і гравёраў займалі малюнак і жывапіс. Толькі пасля авалодання навыкамі малюнка можна было спецыялізавацца ў адной з мастацкіх прафесій. Таму праграмы класа жывапісу былі найлепш распрацаваны і мелі сістэмны характар. Першая з іх, падрыхтаваная Ф. Смуглевічам і разлічаная на 3–4 гады, складалася з трох этапаў: капіраванне карцін, малюнак з гіпсавых скульптур, малюнак з жывой натуры[2]. Гэтая праграма затым была ўдакладнена і дапрацавана Я. Рустэмам і Дж. Саўндэрсам[3]. Прапанаванае Ф. Смуглевічам маляванне натуршчыкаў з-за недахопу апошніх было ўведзена толькі ў 1816 г[4]. У адрозненне ад выхаванцаў акадэмій мастацтваў, дзе, па акрэсленні расійскіх даследчыкаў Н. Молевай і Э. Бялюціна, «яны вывучалі «гісторыю для жывапісу», «міфалогію для жывапісу» і г. д. [Молева 1963: 48], выхаванец Віленскай школы меў магчымасць наведваць лекцыі па самых разнастайных галінах навукі, нават не звязаных з яго будучай прафесіяй[5]. Пасля заканчэння курса ён мог, здаўшы адпаведныя экзамены, прэтэндаваць на ступень магістра прыгожых мастацтваў, якую ўніверсітэт меў права надаваць згодна са Статутам 1803 г.

---

[1] У 1821 г. кандыдатамі на настаўніцкую працу былі В. Смакоўскі, К. Кавалеўскі і Т. Мілакоўскі. – LVIA f. 721, ap. 1, b. 1119, lp. 118.

[2] Цалкам праграма апублікавана ў [Bieliński 1899–1900: 245–246].

[3] У першы год будучыя мастакі вывучалі малюнак і жывапіс, тэорыю і гісторыю прыгожага мастацтва, французскую мову; другі год – малюнак і жывапіс, оптыку і перспектыву, нямецкую мову; трэці – малюнак і жывапіс, анатомію; чацвёрты – малюнак і жывапіс, усеагульную гісторыю, міфалогію і археалогію (у тагачасным разуменні гэтага тэрміна), рыторыку і паэзію. LVIA f. 721, ap. 1, b. 1114, lp. 3.

[4] Тамсама. b. 721, lp. 16.

[5] Да прыкладу, Т. Мілакоўскі разам з заняткамі ў школе жывапісу наведваў лекцыі лацінскай мовы, філасофіі, расійскай мовы і літаратуры, статыстыкі. LVIA f. 721, ap. 1, b. 1119, lp. 243. К. Ельскі за гады вучобы ва ўніверсітэце вывучаў фізіку, хімію, прыродазнаўства, мінералогію і фізіялогію [Słownik 1975: 279].

Як ужо адзначалася, Віленская школа жывапісу давала толькі сярэднюю мастацкую падрыхтоўку. Для больш высокай прафесійнай адукацыі належала працягваць навучанне ў іншых мастацкіх цэнтрах. Найбольш зручным для студэнтаў з беларускіх земляў было б удасканаленне ў Пецярбургу, але гэта патрабавала значных сродкаў, якія меў мала хто з будучых мастакоў. З выпускнікоў Акадэміі мастацтваў, не звязаных з універсітэтам (яго няма ў спісах студэнтаў), на беларускіх землях працаваў у той час Ж. дэ Нявіль, які прыехаў у Свіслацкую гімназію ў 1810 г.[1] На працяг вучобы за граніцай і ў Расіі згодна са Статутам універсітэта вылучалася 3 тыс. руб. штогод, але для школы жывапісу з гэтых грошай выпадала мала. Кіраўніцтва ўніверсітэта лічыла больш важным накіроўваць сродкі для стажыровак на іншыя факультэты, лічачы жывапіс другараднай дысцыплінай[2]. У 1811 г. на грошы мецэнаткі К. Броэль-Плятэр у Пецярбургу тры месяцы вучыўся К. Ельскі[3]. У 1817 г. у сталіцу быў накіраваны для ўдасканалення Славецкі, якога рыхтавалі на выкладчыка класа гравюры. Тут яшчэ можна згадаць архітэктара К. Падчашынскага, які вучыўся ў Пецярбургскай Акадэміі мастацтваў у 1814–1817 гг. Вышэй названыя асобы, акрамя К. Ельскага, які не залежаў у сваёй вандроўцы ў Пецярбург ад універсітэцкіх фундушаў, накіроўваліся ў сталіцу з мэтай падрыхтоўкі для педагагічнай дзейнасці ва ўніверсітэце і мусілі затым адпрацаваць атрыманыя 300 рублеў гадавога пенсіёну[4]. Шлях у еўрапейскія мастацкія школы для ўраджэнцаў беларускага краю быў яшчэ больш недасяжным. У першыя дзесяцігоддзі XIX ст. у Еўропу на вучобу за грошы А. Хадкевіча выязджаў І. Аляшкевіч; на сабраныя дзякуючы князю Длускаму сродкі ў Парыжскай Акадэміі мастацтваў у 1808–1809 гг. вучыўся К. Бароўскі [Słownik 1971: 214], ад універсітэта ж пенсіён для стажыроўкі за мяжой атрымаў у гэты час толькі К. Падчашынскі[5].

[1] Жан дэ Нявіль нарадзіўся ў 1778 або 1779 г., да 1824 г. выкладаў у Свіслачы малюнак і рускую мову. – LVIA f. 378,b.S.,1803, b. 266, lp. 1–2.

[2] Гэты аргумент, у прыватнасці, паслужыў повадам для адмовы ў фінансавай падтрымцы для вучобы за межамі Віленскай навучальнай акругі К. Бароўскага ў 1808 г. – LVIA f. 721, ap. 1, b. 453, lp. 8.

[3] LVIA f. 721, ap. 1, b. 102, lp. 5.

[4] Аб вучобе ў Пецярбургу К. Падчашынскага і ўмовах, на якіх ён быў пасланы, піша ў сваёй грунтоўнай манаграфіі В. Левандаўскас [Levandauskas 1994: 15–18].

[5] Ёсць звесткі, што ў 1807–1808 гг. у Берлін і Вену на вучобу выязджаў таксама памочнік Ф. Смуглевіча – Я. Хрусціцкі [Słownik 1993: 523], але яны не пацвярджаюцца дакументамі ўніверсітэта.

Сацыяльнае паходжанне студэнтаў Віленскай школы жывапісу ў першыя дзесяцігоддзі не было вельмі разнастайным. На жаль, дакладныя статыстычныя звесткі скласці амаль немагчыма – на пачатку стагоддзя студэнты школы жывапісу рэдка прад'яўлялі ва ўніверсітэт сведчанні аб сваім сацыяльным статусе. Аднак многае гаворыць на карысць таго, што большасць іх складала шляхта – сапраўдная ці не маючая адпаведных дакументаў. Прадстаўнікоў іншых слаёў насельніцтва, адпаведна запісам у рэгістрацыйных кнігах і іншым матэрыялам, было нямнога: ксёндз Фартунат Чарнеўскі; прыгонны Ціт Бычкоўскі; некалькі курляндскіх мяшчан, у тым ліку Я. Дамель і Г. Кіслінг. Аўтары «Гісторыі беларускага мастацтва», спасылаючыся на словы А. Шэмеша аб бедным выглядзе студэнтаў школы жывапісу, сцвярджаюць, што «мастацкія класы часцей наведвалі малазабяспечаныя студэнты з сацыяльных нізоў» [Гісторыя Беларускага: 106]. Але ў той час да «сацыяльных нізоў» адносіліся сялянства і бяднейшыя мяшчане. Такіх ва ўніверсітэце былі адзінкі. У гэтым сцвярджэнні можна пагадзіцца толькі з тым, што мастацкую прафесію сапраўды часцей абіралі малазабяспечаныя людзі, але не з «сацыяльных нізоў», а са збяднелай шляхты. Шляхціцам быў і сам А. Шэмеш. За вучобу ва ўніверсітэце трэба было плаціць, а перад гэтым належала атрымаць адукацыю ў межах гімназічнага курса, што для выхадцаў з «сацыяльных нізоў» было амаль немагчымым. Для асоб непрывілеяваных станаў шлях у Віленскі ўніверсітэт, нягледзячы на вонкавы лібералізм яго Статута, быў абмежаваны. Каб трапіць туды на вучобу, выхадцам з прыгоннага сялянства трэба было мець дазвол свайго ўладальніка, мяшчане таксама не вельмі віталіся ў яго сценах, хіба толькі яны былі замежнага паходжання або паходзілі з гарадскога патрыцыяту. Для гэтых асоб заставаліся ранейшыя шляхі, у тым ліку іканапісныя майстэрні, у адну з якіх, да прыкладу, у дванаццацігадовым узросце ўпершыню прыйшоў К. Карсалін[1]. Але для большасці майстроў з беларускіх земляў, хто пакінуў адметны след у гісторыі мастацтва, шлях да мастацкай адукацыі ляжаў праз Вільню.

У апошнія дзесяцігоддзі XVIII ст. у сувязі з першым падзелам Рэчы Паспалітай беларускія землі на чвэрць стагоддзя апынуліся пад ўздзеяннем розных мадэлей Асветніцтва, розных сацыяпалітычных працэсаў. Усходняя частка Беларусі, інкарпарыраваная

[1] РГИА, ф. 789, оп. 14, д. 72-К, л. 21.

ў склад Расійскай імперыі, атрымала статус глыбокай правінцыі, «новадалучаных земляў», на якіх дзейнічала вайсковая адміністрацыя, утаймоўваліся любыя праявы г. зв. «шляхецкай вольнасці», ішла перабудова заканадаўства, канфесійных стасункаў, мянялася сфера культурнага жыцця. У Імперыі асноўныя падзеі і з'явы, якія можна лічыць праявамі Асветніцтва, канцэнтраваліся ў сталіцах. У правінцыю ж «даляталі» толькі невялікія яго водбліскі. На нашую думку, усходнія землі Беларусі не адчулі той «рэвалюцыі ў розумах», якую несла Асветніцтва. Фактычна ва ўмовах няпэўнасці, як палітычнай, так і культурнай, вырасла адно пакаленне. У апошнюю чвэрць XVIII ст. усходнія землі Беларусі не далі ніводнага значнага дзеяча ні ў воднай галіне культуры. Інакш выглядала сітуацыя на захадзе і ў цэнтры беларускіх земляў. Час паміж першым і трэцім падзеламі Рэчы Паспалітай быў насычаны праявамі грамадзянскай актыўнасці, ініцыяваліся і праводзіліся рэформы ва ўсіх галінах жыцця, у тым ліку і ў культуры (стварэнне КНА і адукацыйная рэформа, узнікненне прыватнай антрэпрызы, перыядычнага друку, інавацыйныя праекты ў горадабудаўніцтве і г. д.). За гэты час паспеў сфарміравацца ідэал асобы, які ў наступныя дзесяцігоддзі будзе асновай для выхавання: грамадзянін-патрыёт, асветлены і адукаваны, які мае годнасць і павагу незалежна ад сацыяльнага паходжання. Важным чыннікам, які паўплываў на гісторыка-культурны працэс, быў аванс шляхты: менавіта яна ў апошнія дзесяцігоддзі XVIII ст. была ініцыятаркай пераўладкавання дзяржавы, ўзяла ў свае рукі кіраванне ёю, высунула значных палітычных і культурных дзеячоў. Менавіта заходнія і цэнтральныя землі Беларусі ў гэты час далі найбольш значных асоб у розных галінах культуры.

Падзел тэрыторыі па прынцыпу «Усход і Захад», што вызначаў галоўную адметнасць сацыякультурнай сітуацыі на беларускіх землях у часы падзелаў у XVIII ст., працягваў «працаваць» і на пачатку XIX ст., уплываючы на рэкрутаванне мастацкіх кадраў. Па даных Д. Бавуа, у 1822/1823 навучальным годзе выхадцы з Віцебскай і Магілёўскай губерній складалі толькі 6,65 % ад агульнай колькасці студэнтаў універсітэта [Beauvois 1991a: 279]. Блізкую да гэтага карціну (паходжанне некаторай часткі студэнтаў дакладна вызначыць не ўдалося) назіраем і ў Віленскай школе жывапісу. Аналіз тэрытарыяльнага паходжання найбольш вядомых мастакоў Беларусі першай паловы XIX ст. таксама падмацоўвае тэзіс аб больш

інтэнсіўнай рэкрутацыі мастацкіх кадраў з заходняга рэгіёна. У першыя дзесяцігоддзі XIX ст. землі былога першага падзелу Рэчы Паспалітай не далі ніводнай значнай фігуры ў выяўленчым мастацтве, якую можна было б паставіць у адзін шэраг з В. Ваньковічам (Мінск), Я. Дамелем (Вільня), К. Ельскім (Эйсманты каля Гродна), В. Смакоўскім (Вільня), І. Аляшкевічам (Радашковічы), іншымі буйнымі мастакамі і скульптарамі. Адну з прычын гэтага, як падаецца, належыць шукаць у тэрытарыяльнай дыспрапорцыі размяшчэння спецыяльных навучальных устаноў. Магілёўская і ўсходнія паветы Віцебскай губерні знаходзіліся вельмі далёка ад Вільні, і незаможнай шляхце гэтага рэгіёна нязручна было дасылаць туды сваіх дзяцей. Таксама далёкім быў і Санкт-Пецярбург. Але, пэўна, справа яшчэ і ў стаўленні да прафесіі мастака, якое на ўсходзе, у адрозненне ад захаду, не зазнала значных змен з часоў барока. Полацкі езуіцкі калегіум даваў толькі мінімум мастацкай адукацыі, ён не рыхтаваў мастакоў і архітэктараў, негледзячы на асобу яго куратара Г. Грубера, які быў добрым архітэктарам, і наяўнасць кабінета архітэктуры.

Сацыяльны статус большасці прадстаўнікоў мастацкіх прафесій быў на беларускіх землях дваісты. Яго асаблівасці пазначаліся ўмовамі рэкрутацыі, узроўнем адукацыі і спецыфікай прафесійнай дзейнасці гэтай групы насельніцтва. У Расіі мастакі і скульптары ў пераважнай большасці паходзілі з непрывілеяваных саслоўяў[1]. Выхадзец з гэтых саслоўяў, нават пасля заканчэння Акадэміі мастацтваў, мог атрымаць дваранства ў выпадку прысуджэння ему ступені прафесара ці акадэміка, або пры ўладкаванні на дзяржаўную пасаду, што давала чын. На Беларусі галоўнай крыніцай рэкрутацыі мастакоў і скульптараў была, як адзначалася вышэй, дробная і беззямельная шляхта. Да 1811 г. вучоба ва ўніверсітэце аўтаматычна надавала выхадцу з непрывілеяваных слаёў асабістае, а ступень доктара – спадчыннае шляхецтва (адпаведна VIII чыну – «Табели о рангах»). Такім чынам, мастак, скульптар, а часам і гравёр[2] мог

[1] У Пецярбургскай Акадэміі мастацтваў значная большасць студэнтаў паходзіла менавіта з гэтых слаёў насельніцтва. Прыток іх забяспечваўся да 1830 г. існуючым пры Акадэміі Выхаваўчым вучылішчам для дзяцей падатных саслоўяў і вялікай колькасцю скарбовых пенсіянераў [Молева 1963: 252].

[2] Клас гравюры ў Віленскім універсітэце ў гэты час знаходзіўся ў стадыі фарміравання, да 1818 г. так і не было вызначана, якога кшталту дыпломы павінны артымаць яго вучні, большасць з якіх паходзіла з мяшчан [Beauvois 1991a: 267–268].

карыстацца ўсімі карысцямі, якія адпавядалі гэтаму статусу: набываць зямлю і прыгонных, свабодна пражываць у любым месцы Імперыі, удзельнічаць у шляхецкім самакіраванні, паступаць на дзяржаўную службу адпаведна свайму чыну, быць вызваленым ад падаткаў і рэкруцкай павіннасці і г. д. Безумоўна, усё вышэй сказанае стасуецца толькі да тых мастакоў, хто набыў мастацкую адукацыю ва ўніверсітэце ці, не атрымаўшы яе, быў радавітым шляхціцам. Выключэннем тут могуць быць таксама мастакі-святары. З другога боку, праца на рынак або заказчыка набліжала прадстаўнікоў мастацкіх прафесій да майстравых, людзей наёмнай працы, слуг. Ва ўмовах Беларусі, дзе традыцыйна ў магнацкіх і заможных шляхецкіх дварах у якасці эканомаў, пасыльных і г. д. служыла беззямельная шляхта, сацыяльная «ніша» для мастакоў-шляхціцаў была ўжо падрыхтавана, мела распрацаваную сістэму ўзаемастасункаў, уключаючы прынцыпы аплаты, этычныя нормы, этыкет і г. д. Гэта датычыць і прадстаўнікоў іншых інтэлігенцкіх прафесій.

У першыя дзесяцігоддзі XIX ст. перад мастаком, скульптарам ці гравёрам пасля заканчэння вучобы адкрываліся тры шляхі прафесійнай дзейнасці: паступленне на дзяржаўную службу ў якасці настаўніка малюнка; праца на мецэната; самастойная творчая дзейнасць і існаванне на сродкі ад продажу вырабаў сваіх рук [Свирида 1978: 110–111]. Найбольш стабільным і ў сацыяльным, і ў матэрыяльным сэнсе было становішча мастакоў, што знаходзіліся на дзяржаўнай службе. Гэта былі, амаль выключна, настаўнікі вучылішчаў і гімназій, прафесары і ад'юнкты ўніверсітэта. Колькасць іх была мізэрнай: па адным чалавеку ў гімназіях і вучылішчах, чатыры прафесары (Дж. Саўндэрс, Ф. Смуглевіч, Я. Рустэм, А. Ле Брун), ад'юнкт К. Ельскі, што складала не больш за два-тры дзясяткі чалавек, улічваючы змену кадраў на працягу двух дзесяцігоддзяў. Заработная плата, умовы працы, пенсіі, чыны, іншыя асаблівасці прафесійнай дзейнасці ў гэтай групе былі такія самыя, як і ў іншых настаўнікаў і выкладчыкаў. Адрозненне было ў дадатковых крыніцах даходаў – большасць з іх працавала для прыватных заказчыкаў, бралася за аздабленне касцёлаў, грамадзянскіх устаноў, тэатральных паказаў і інш. Так, у час працы ў Віленскай гімназіі пісаў партрэты на заказ Я. Дамель, работы для касцёлаў у Сакулцы і Вялікіх Эйсмантах каля Гродна рабіў настаўнік Беластоцкай гімназіі К. Бароўскі; Ігнат Бжушкевіч у час працы ў Мінскай гімназіі, а затым на Валыні займаўся аздабленнем грамадзянскіх

устаноў і часам выконваў функцыі архітэктара; Восіп Хршчановіч – мастак і графік, у час працы ў павятовым вучылішчы ў Маладзечне рабіў ілюстрацыі на заказ для віленскіх выданняў і г. д. Не адмаўляліся ад дадатковых заробкаў выкладчыкі ўніверсітэта. Так, Ф. Смуглевіч, як вядома, працаваў па запрашэнні Паўла I над аздабленнем Міхайлаўскага замка ў Пецярбургу, пісаў абразы і дэкор для Кафедральнага сабора ў Вільні; многа разоў упрыгожваў святочныя залы з нагоды розных урачыстасцей Я. Рустэм (у тым ліку ў час вітання напалеонаўскіх войскаў у Вільні); К. Ельскі аздабляў скульптурамі касцёлы і грамадзянскія памяшканні, у тым ліку ўніверсітэт. Пазаслужбовыя заказы не толькі давалі грошы, але часта падвышалі аўтарытэт мастака, дазвалялі яму набыць мецэнатаў для далейшай вучобы і г. д. Месца выкладчыка давала дастаткова трывалы заробак і гарантавала ў выпадку выслугі гадоў забяспечаную старасць і пенсію ўдаве і дзецям. Дзяржаўная служба таксама падвышала сацыяльны статус мастака, які такім чынам вылучаўся з кагорты «прыдворных» і «майстравых». Каб атрымаць пасаду, кандыдат павінен быў прайсці прафесійны конкурс. Штогод савет факультэта літаратуры і прыгожых мастацтваў ацэньваў прадстаўленыя кандыдатамі на настаўніцкія месцы работы – карціны, напісаныя алеем, гравюры і г. д. Не ўсе гэты конкурс вытрымлівалі[1]. Часам на адно месца прэтэндавала некалькі кандыдатаў, як гэта было ў час конкурсу на пасаду настаўніка віленскай гімназіі у 1813 г., калі на яго імкнуліся ўладкавацца Я. Дамель і К. Бароўскі [Słownik 1971: 214].

Неразвіты рынак мастацкай прадукцыі абмяжоўваў мастаку магчымасць утрымліваць сябе цалкам за кошт свабоднага продажу сваіх твораў. Адсутнасць у першыя дзесяцігоддзі XIX ст. публічных выстаў, адкрытых карцінных галерэй і г. д., дзе б мастак мог прадставіць свае работы для продажу, абмяжоўвала попыт. Больш магчымасці давала работа на заказ, але дзеля гэтага трэба было мець папулярнасць і пратэкцыю мецэната. Часам каб набыць заказчыкаў на карціны, майстар даваў аб'яву ў мясцовай прэсе, але гэта было з'явай рэдкай і рабілася часцей прыезджымі мастакамі. Для гэтага часу цяжка вызначыць майстра, які б не меў, акрамя продажу карцін, іншых крыніц даходу. Часцей за ўсё мастакі браліся за разнастайныя работы – ад дэкарыравання тэатральных паказаў, сядзіб

[1] Так, у 1816 г. не атрымаў жаданае месца настаўніка П. Шыманьскі – LVIA f. 721, ap. 1, b. 1113, lp. 89.

заможнай шляхты і магнатаў да напісання партрэтаў цара для «присутственных мест». Здаралася, яны наймаліся эканомамі, арандатарамі, настаўнікамі ў прыватныя дамы і г. д.[1]

Напачатку стагоддзя ў жыцці працаўнікоў мастацкіх прафесій прыкметную ролю адыгрывала мецэнацтва. У папярэднім стагоддзі атрымала распаўсюджанне «індывідуальнае» мецэнацтва, калі пры магнацкіх сядзібах утрымліваўся цэлы штат мастакоў, музыкантаў і акцёраў. Цяпер часцей існавала мецэнацтва «па падпісцы», калі на карысць беднага мастака ці музыканта збіраліся грошы сярод заможных нобіляў. Распаўсюджанне такой формы мецэнацтва, на нашу думку, звязанае з працэсам збяднення нобіляў, памяншэннем колькасці буйных магнацкіх уладанняў у сувязі з палітычным становішчам, а таксама эканамічнымі працэсамі. Падобную падтрымку аказвалі сваім сябрам масонскія ложы, найперш «Gorliwy Litwin» («Руплівы літвін»), куды ўваходзілі прафесары і некаторыя студэнты ўніверсітэта. На сродкі ложы ва ўніверсітэце вучыўся М. Янушкевіч, сябры-масоны дапамагалі таксама Я. Дамелю, М. Кулешы, М. Кавалеўскаму, Місевічу. У 1819–1820 гг. масоны меркавалі адкрыць агульнадасяжную школу малюнка з ланкастарскай сістэмай выкладання, дзеля падрыхтоўкі ў Пецярбургу настаўнікаў для яе сабрана было па падпісцы 1500 руб. [Małachowski-Łempicki 1930: 11–12]. Аднак забарона масонскіх ложаў у 1822 г. перакрэсліла гэтыя планы. Вядомымі мецэнатамі была сям'я Гюнтэраў, у якіх у час вучобы ва ўніверсітэце і пасля яе жыў К. Бахматовіч, падтрымку мастакам аказваў Храптовіч і інш. З расіян, якія мелі маёнткі на тэрыторыі Беларусі, найбольш вядома мецэнацкая дзейнасць Румянцава, у доме якога жыў Ф. Тулаў. Меншы, чым у XVIII ст., размах мецэнацтва на беларускіх землях можна, пэўна, патлумачыць не толькі палітычнымі і эканамічнымі цяжкасцямі. Не апошнюю ролю тут адыграла і змена сацыяльнага статусу чалавека творчай працы. У мінулае паступова адыходзіць фігура мастака-прыгоннага, які жыве і працуе па міласці ўладальніка і толькі для яго. Узамен яго прыходзіць постаць майстра, які варты павагі і падтрымкі. Як адзначае І. Свірыда, у часы Асветніцтва сфарміра-

[1] А. Бялькевіч, напрыклад, пасля вучобы ў Я. Рустэма, выкладаў музыку ў прыватных дамах, А. Анджэеўскі праектаваў мэблю, рабіў эскізы дэкарацый для свят у магнацкіх і мяшчанскіх сядзібах, Я. Ельскі, брат К. Ельскага, выконваў рамы для карцін у палацы Д. Радзівіла ў Нясвіжы, мастак-партрэтыст Брыкоўскі маляваў таксама шыльды, а ў канцы жыцця працаваў рэвізорам і г. д. [Słownik 1975: 36, 254; Słownik 1979: 278].

ваўся погляд на мецэнацтва не як на «спосаб умацавання свайго прэстыжу, але як на абавязак асвечанага грамадзяніна перад Айчынай» [Свирида 1988: 20]. Таму ў гэты час мы сустракаемся з формай мецэнацтва, калі мастак не працаваў на свайго фундатара, а проста карыстаўся яго падтрымкай, удасканальваючы за яго кошт сваю прафесійную падрыхтоўку, атрымліваючы заказы па яго пратэкцыі, жывучы ў яго доме і г. д.

Адпаведна з прафесійнай кар'ерай складваўся матэрыяльны дабрабыт мастакоў. Найбольш заможнымі былі мастакі-выкладчыкі Віленскага ўніверсітэта, якія атрымлівалі адпаведны аклад. Выкладчыкі малюнка ў штатным раскладзе гімназій і вучылішчаў лічыліся малодшымі настаўнікамі і атрымлівалі менш за сваіх калег – ад 80 да 300 руб. [ПСЗРИ XXVII: 21428; Сборник материалов 1893: 228–238]. Большасць мастакоў па іх матэрыяльным становішчы належыць аднесці да людзей сярэдняга дастатку. Ні адзін з іх не набыў у выніку сваёй працы маёнтка, дома ці іншых вялікіх каштоўнасцей, пражываючы тое, што зараблялася. Нават здольныя і працавітыя майстры, як Я. Дамель і К. Ельскі, і ў канцы жыцця жылі працай сваіх рук[1].

У першыя дзесяцігоддзі XIX ст. прафесіянальнымі мастакамі, скульптарамі і графікамі былі выключна мужчыны. Гэта было абумоўлена традыцыяй і асаблівасцямі адукацыі – універсітэт, вучылішчы і гімназіі былі прызначаны толькі для мужчын. Разам з тым аматарскае захапленне прыгожым мастацтвам сярод жанчын віталася. Найбольш вядомай мастачкай-аматаркай таго часу была Аляксандра Гюнтэр, дачка Ігнація Тызенгаўза і Мар'яны Пшаздзецкай, жонка вядомага мецэната Адама Гюнтэра [Słownik 1975: 279].

Мастакі, скульптары і гравёры не ўяўлялі сабой кансалідаваную карпарацыю, або саюз. Гэта былі працаўнікі-індывідуалы. Умовы працы стваралі падставы для канкурэнцыі: спаборніцтвы ішлі за лепшыя заказы, добрае месца ў гімназіі ці вучылішчы, магчымасць працягваць адукацыю. Неразвітасць мастацкай крытыкі ў правінцыі, адсутнасць спецыяльных мастацкіх часопісаў, выстаў і публічных галерэй яшчэ больш раз'ядноўвала гэтую групу працаўнікоў мастацтва.

[1] Я. Дамель пасля вяртання з сібірскай ссылкі жыў у доме мінскага маршалка Кабылінскага, зарабляючы маляваннем шматлікіх партрэтаў навакольнай шляхты; К. Ельскі пасля закрыцця ўніверсітэта майстраваў «ангельскія кухні» ў дамах заможных мяшчан. Мастакі, што мелі маёнткі (В. Ваньковіч, Я. Сухадольскі), атрымалі іх у спадчыну.

Блізкую да мастакоў па прафесіянальнай кар'еры і месцы ў грамадстве групу складалі архітэктары. На жаль, таксама як і ў выпадку мастакоў, многія імёны архітэктараў засталіся невядомымі. Аднак на падставе нават фрагментарных даных можна зрабіць некаторыя абагульненні. Колькасць архітэктараў на беларускіх землях, нягледзячы на дастаткова шырокае будаўніцтва ў той час, была нязначнай. На мяжы стагоддзяў у гэтай групе працаўнікоў мастацкіх прафесій было многа іншаземцаў, што таксама, як мастакі, прыехалі сюды ў часы Рэчы Паспалітай па запрашэнні магнатаў і караля. Сярод іх Г. Марконі, Дж дэ Сака, Ф. Накс, К. Хібл, К. Спампані, Л. Фолвіл [Страчаная спадчына 1998: 176, 178, 192, 195, 204, 211], І. Мараіна, Я. Бой [Караткевіч 1983: 16] і інш. Многія з іх паходзілі з Саксоніі і перабраліся ў Рэч Паспалітую ў часы Сямігадовай вайны разам з усім саксонскім дваром. Сярод іх Ш. Б. Цуг, Я. С. Бекер, Э. Шрэгер, Я. Х. Камзэтцэр і інш. Гэтыя архітэктары, працуючы пры Саксонскім будаўнічым дэпартаменце, належалі да саксонскай архітэктурнай школы, многія з іх былі вучнямі дрэздэнскага архітэктара Я. К. Кнофеля [Калнін 1998: 70–71]. Частка архітэктараў-іншаземцаў была каталіцкімі манахамі, што працавалі на Беларусі па накіраванні сваіх ордэнаў. Сітуацыя не вельмі змянілася і напачатку XIX ст. Сярод архітэктараў, як тых, што знаходзіліся на дзяржаўнай службе, так і працаваўшых па прыватных заказах, заставалася шмат іншаземцаў.

Прафесійная адукацыя архітэктараў – выхадцаў з беларускіх земляў вылучалася разнастайнасцю. Некаторыя з іх пачаткі архітэктуры праходзілі ў Полацкім езуіцкім калегіуме, дзе курс архітэктуры вялі Г. Грубер і Г. Лянкевіч. Першы з іх адукацыю атрымаў у Вене, працаваў у шмат якіх еўрапейскіх краінах па накіраванні ордэна, а з сярэдзіны 1780-х гадоў да 1800 г. жыў у Полацку [Архітэктура 1993: 582–583]. Другі быў выхаванцам Віленскай Акадэміі [Архітэктура 1993: 595]. Тут для будучых архітэктараў выкладаліся не толькі пачаткі архітэктуры, але і некаторыя ваенныя дысцыпліны, у тым ліку фартыфікацыя і балістыка. Пачаткі архітэктуры выкладаліся таксама ў Віцебскім езуіцкім калегіуме, дзе гэты курс чытаў пэўны час К. Агіяліні [Архітэктура 1993: 574], і ў Оршы, дзе выкладаў Ф. Каро. Езуіцкія калегіумы давалі толькі пачаткі прафесійных ведаў архітэктарам. Для ўдасканалення належала ехаць за мяжу ці ў Пецярбург. Выхаванцамі Пецярбургскай Акадэміі мастацтваў былі В. Зражэўскі, які працаваў на пасадзе губернскага

архітэктара ў Магілёве, К. Хршчановіч, П. Лукін, што працаваў на Гродзеншчыне, К. Падчашынскі і інш.

Першыя дзесяцігоддзі XIX ст. пазначаны паступовым фарміраваннем уласнай прафесійнай школы архітэктуры на базе Віленскага ўніверсітэта. Архітэктура выкладалася тут з часоў езуіцкай акадэміі. Тады гэты курс чытаў Л. Гуцэвіч (Стуока-Гуцявічус). Пасля яго смерці ў 1798 г. курс архітэктуры ўзяўся весці доктар філасофіі прафесар Міхал Шульц, здольнасці якога як выкладчыка і архітэктара не вельмі высока ацэньваліся сучаснікамі[1]. М. Шульц паходзіў з Курляндыі, вучыўся ў Міtаве, а затым у Гуцэвіча ў Вільні [Сборник материалов 1893: 212]. Архітэктура выкладалася ў якасці «дадатка» да матэматыкі, курс гэты слухалі таксама студэнты школы жывапісу. Пасля трагічнай смерці М. Шульца архітэктура некалькі год не выкладалася. І толькі пасля вяртання з Пецярбурга К. Падчашынскага пачала паступова фарміравацца віленская архітэктурная школа. Адной з прычын пашырэння курса архітэктуры ва ўніверсітэце і надання яму самастойнага характару была забарона ордэна езуітаў у Імперыі, што азначала ў тым ліку закрыццё кафедры архітэктуры ў Полацку. Росквіт віленскай архітэктурнай школы прыпадае на другую палову 1820-х гадоў.

Прафесійная кар'ера архітэктараў у другой палове XVIII – пачатку XIX ст. мела многа агульнага з жыццёвым шляхам мастакоў. У часы Рэчы Паспалітай яны ў большасці працавалі на мецэната, якім мог быць магнат або кароль. Такі архітэктар лічыўся «прыдворным» і знаходзіўся на поўным утрыманні заказчыка. Паказальны ў гэтым плане лёс Я. С. Бэкера. З сярэдзіны 1770-х гадоў і да сярэдзіны 1790-х гэты выхаванец саксонскай архітэктурнай школы быў прыдворным архітэктарам Сапегаў, складаючы праекты пабудоў для іх уладанняў у ВКЛ, найбольш у Ружанах. З 1794 г., калі яго на гэтай пасадзе змяніў М. Кадо, і да смерці Я. С. Бэкер атрымліваў ад сваіх працадаўцаў пенсію ў памеры 120 руб. у год, меў у Ружанах уласны дом, прызначаны для яго Сапегамі [Калнін 1998: 75].

У пачатку XIX ст. архітэктары атрымалі магчымасць праявіць свае здольнасці на дзяржаўнай службе. У складзе губернскай адміністрацыі была пасада архітэктара, на якую маглі прэтэндаваць

[1] Большасць яго пабудоў завалілася яшчэ пры жыцці праектанта, у дзвюх выпадках гэта прывяло да смерці людзей. Урэшце пасля яшчэ адной падобнай катастрофы ў 1812 г. архітэктар скончыў жыццё самагубствам [Beauvois 1991a: 241].

асобы, што мелі спецыяльную адукацыю (часцей за ўсё выхаванцы ўніверсітэта, Полацкай акадэміі, кадэцкіх карпусоў і г. д.). У абавязкі гарадскога архітэктара ўваходзіла не столькі распрацоўка арыгінальных праектаў, колькі нагляд за станам забудоў у губерні, рамонтам і г. д. Часам асобы, дасведчаныя ў архітэктуры, ішлі працаваць землямерамі, што хоць і не было прэстыжна, але давала магчымасць заробку. Землямеры таксама, акрамя непасрэдных абавязкаў, маглі займацца і архітэктурнымі заказамі, як гэта, напрыклад, было ў выпадку віцебскага землямера Мацыноўскага[1]. Матэрыяльнае становішча архітэктараў залежала ад пасады і папулярнасці. На дзяржаўнай пасадзе гарадскі архітэктар атрымліваў аклад у памеры заработнай платы сярэдняга чыноўніка – ад 300 да 500 руб. у год. Ён меў прыбыткі ад прыватных заказаў, кватэру, камандзіровачныя грошы для праезду па губерні і г. д.

У адрозненне ад мастакоў ці настаўнікаў, колькасць архітэктараў у агульным слоі «праінтэлігенцыі» была невялікай. Многае з таго, што будавалася ў той час на Беларусі, праектавалі дойліды з Пецярбурга, Варшавы, з-за мяжы, былі тут і прыезджыя архітэктары-вайскоўцы, якія часам браліся за грамадзянскія заказы. У адрозненне ад іншых прадстаўнікоў інтэлігенцкіх прафесій, архітэктары былі вельмі мабільнай групай, а індывідуальны характар працы пазбаўляў іх магчымасці стварыць які-небудзь саюз.

У сацыяльным становішчы архітэктараў, таксама як і мастакоў, вызначыліся змены ў бок падняцця іх прэстыжу ў грамадстве. Архітэктар, які ў мінулым стагоддзі разглядаўся заказчыкамі-нобілямі як майстравы, цяпер мог даслужыцца да высокіх пасад, у тым ліку да прафесарскага месца і спадчыннага дваранства, як гэта было ў выпадку К. Падчашынскага.

Адметнае становішча ў сацыяльным слоі працаўнікоў інтэлігенцкіх прафесій мелі тэатральныя дзеячы. Гэтая група адрозніваласа большай мабільнасцю і свабодай, стракатасцю ўзроўню адукацыі, гендэрнымі паказчыкамі.

Складванне прафесійнай групы працаўнікоў тэатра пачалося ў 1770-я гады разам са стварэннем першых нацыянальных камерцыйных труп. Акцёры прыгонных тэатраў, на наш погляд, не могуць цалкам залічвацца ў гэтую групу, паколькі яны па волі свайго ўладальніка ў любы момант маглі быць вернуты ў асяроддзе, з якога выйшлі, іх сацыяльны статус з-за працы ў тэатры не змяняўся.

[1] НГАБ у Мінску, ф. 1430, воп. 1, спр. 200, 217.

У Рэчы Паспалітай у другой палове XVIII ст. было дастаткова замежных камерцыйных труп: французскіх, італьянскіх і нямецкіх[1], але гэтыя людзі прыязджалі ў краіну на некаторы час і таксама свабодна пакідалі яе, рэдка ўваходзячы надоўга ў навакольнае культурнае асяроддзе. Таму менавіта толькі прафесійныя тэатральныя дзеячы, якія працавалі ў камерцыйным тэатры і мелі ў сувязі з гэтым адпаведны сацыяльны статус, уключаныя ў мясцовае культурнае і сацыяльнае асяроддзе, могуць у дадзеным выпадку разглядацца як прадстаўнікі «праінтэлігенцыі».

Умовы прафесійнай падрыхтоўкі тэатральных дзеячоў вылучалі іх з агульнага слоя «праінтэлігенцыі». У першыя дзесяцігоддзі XIX ст., у адрозненне ад часоў панавання прыгонных тэатраў (тэатральна-музычная школа А. Тызенгаўза ў Гродне), на тэрыторыі Беларусі не існавала спецыяльных устаноў для навучання акцёрскаму майстэрству. Адкрытая В. Багуслаўскім у Варшаве ў 1811 г. «Драматычная школа» рыхтавала кадры амаль выключна для карэннай Польшчы, ва ўсякім выпадку, першыя яе выпускнікі трапляюць на беларускія землі толькі ў 1830-я гады[2]. Тое самае датычыць і варшаўскай школы Ф. Ле Ду. Шлях на сцэну часцей за ўсё цягнуўся праз выступленні ў аматарскіх калектывах і прахадных ролях у камерцыйных тэатрах. Такім чынам пачыналі сваё акцёрскае жыццё ў напаўпрафесійнай трупе А. Бончы-Тамашэўскага З. Анчыц і К. Скібінскі [Skibiński 1912: 67], на другарадных ролях у тэатры В. Багуслаўскага ўпершыню паказалася перад публікай С. Дзешнер [Bogusławski 1820: 268]. У дзесяцігадовым узросце ў французскім балеце дэбютавала на віленскай сцэне І. Гурская [Rulikowski 1907: 29]. У гэтых умовах многае залежала не толькі ад здольнасцей пачынаючага акцёра, але таксама ад стасунку да яго антрэпрэнёра і мастацкага ўзроўню трупы. Для кшталтавання навыкаў акцёрскай гульні неабходна было «назапашваць рэпертуар» – г. зн. іграць разнастайныя ролі, вучыць тэксты, каб затым, маючы адпаведны багаж, прэтэндаваць на работу ў буйных антрэпрызах. Невялікія трупы давалі магчымасць маладому акцёру паспрабаваць сябе ў многіх ролях. У першай палове XIX ст. у тэатры яшчэ адсутнічала пасада рэжысёра, яго функцыі часцей за ўсё браў

[1] Аб умовах і змесце іх дзейнасці гл.: Wierzbicka-Michalska 1975: 68–279.

[2] Маюцца на ўвазе сям'я Ашпергераў, у якой выпускнікамі варшаўскай школы былі В. Ашпергер і дзве яго жонкі – К. і А. Ашпергер, а таксама танцаўшчык І. Балдзі і інш. [Słownik biograficzny 1973: 10, 11, 15].

на сябе антрэпрэнёр ці найбольш вопытны акцёр. У час тэатральнага сезона трупа мусіла амаль штодня паказваць новую п'есу, каб прывабіць у тэатр нешматлікую, нават у вялікіх гарадах, публіку. У гэтых умовах важнай постаццю ў тэатры быў суфлёр, а акцёрскі вопыт і веданне роляў станавілася ўмовай прафесійнага росту. Як і ў мінулым стагоддзі, у першыя дзесяцігоддзі XIX ст. важную ролю ў тэатры адыгрывала сістэма амплуа. Без валодання прыёмамі ўвасаблення на сцэне стэрэатыпных характараў пры тагачаснай практыцы амаль штодзённых прэм'ер тэатр проста не мог бы існаваць. Пачынаючыя акцёры, як правіла, спрабавалі сябе ў амплуа інжэню, субрэткі, травесці, наперснiка, прастака, толькі з часам пераходзячы да амплуа рэзанёра, героя-каханка, грандамы ці характарных роляў. Як правіла, менавіта характарныя ролі станавіліся асноўным амплуа пажылых актрыс. Асобы, што прыходзілі на тэатральныя падмосткі, павінны былі мець пачатковую музыкальную падрыхтоўку, паколькі ў рэпертуары пераважалі музычныя спектаклі.

У першыя дзесяцігоддзі XIX ст. яшчэ не склаліся разгалінаваныя акцёрскія дынастыі, як гэта было паздней. Часта ў тэатры працавалі сямейныя пары, а сярод дзяцей акцёраў шлях на сцэну ў большасці абіралі дочкі. Акцёры – адна з нямногіх, побач з настаўнікамі, група працаўнікоў інтэлігенцкіх прафесій, дзе маглі ў той час працаваць жанчыны. Тут таксама, як ў іншых катэгорыях «праінтэлігенцыі», большасць складала шляхта. У выпадку мужчынскага складу калектываў гэта было бадай што правілам. Што ж датычыць жанчын, сярод іх, па сцвярджэнні З. Рашэўскага, маглі трапляцца і мяшчанкі [Słownik biograficzny 1973: 82]. На жаль, паходжанне большасці актрыс вызначыць цяжка. З дакументаў таго часу засталіся, за рэдкім выключэннем, афішы, якія падаюць толькі прозвішчы, без азначэння сацыяльнага стану[1]. У нашым распараджэнні ёсць пацверджаныя дакументамі звесткі аб сацыяльным паходжанні толькі дзвюх актрыс, што выступалі ў той час на Беларусі. Дачкой прыдворнага шпалерніка гетмана Браніцкага была С. Дзешнер, якая так і не набыла шляхецкай годнасці, хаця ўтрымлівала на працягу шасці год тэатр у Гродне. З шляхецкага роду Карвэлаў была жонка Д. Мараўскага, антрэпрэнёрша Мараўская

[1] У афішах перад прозвішчамі, незалежна ад сапраўднага сацыяльнага становішча акцёра, звычайна пісаліся «J. Pan», «J. Pani», «J. Panna», што адпавядала шляхецкаму стану.

[Rulikowski 1907: 27]. Становішча жанчыны ў тэатры было досыць складаным. Многія з іх заставаліся паннамі, не знайшоўшы сабе абранніка ў акцёрскім асяроддзі. Сярод такіх можна ўзгадаць вядомых антрэпрэнёрак С. Дзешнер і І. Горскую (Гурскую). Большасць актрыс была замужам за сваімі калегамі, бо ў іншым выпадку яны амаль заўсёды мусілі пакінуць сцэну[1]. Сямейных пар багата было ва ўсіх трупах. У антрэпрызах Навіцкага ў Беластоку, Дзешнер у Гродне, Мараўскай у Вільні, М. Кажынскага ў Мінску і Вільні гралі сямейныя пары Фіялкоўскіх, Наймалоўскіх, Жукоўскіх, Рагоўскіх, Скібінскіх, Аснікоўскіх, Тарноўскіх, Здановічаў і інш.

Матэрыяльнае становішча акцёраў не было стабільным і залежала ад тэатральных збораў, сумленнасці антрэпрэнёра, месца, якое яны займалі ў трупе, і іншых прычын. У гэты час назіраецца вялікая дыферэнцыяцыя ў заробках і дабрабыце працаўнікоў сцэны. Побач з заможнымі антрэпрэнёрамі, як М. Кажынскі, які мог дазволіць сабе выдаткаваць амаль 11 тыс. руб. на набыццё тэатра (хаця гэтая выплата вялася з адтэрміноўкай і частку грошай ён не вярнуў), былі вельмі бедныя пачынаючыя акцёры накшталт маладога К. Скібінскага, што атрымоўваў у трупе Шыманскага 3 дукаты ў месяц (каля 6 руб.) [Skibiński 1912: 14]. Для акцёра вельмі многае вырашала сумленнасць антрэпрэнёра. Так, К. Скібінскі, даючы характарыстыку трымальнікам антрэпрыз, дзе ён працаваў, абавязкова засяроджвае ўвагу на выплаце зарплаты, падкрэсліваючы сумленнасць у фінансавых справах С. Дзешнер і М. Кажынскага [Skibiński 1912: 49, 43].

Матэрыяльнае становішча трупы не ў апошнюю чаргу залежала ад стасункаў яе антрэпрэнёра з уладамі. На ўсходзе Беларусі, паводле ўспамінаў Г. Дабрыніна, ніводны тэатральны паказ не пачынаўся раней прыбыцця ў тэатр мясцовага начальства [Добрынин 1872: 319]. У Гродне шчаслівае сцячэнне абставін – паспяховае выступленне ў прысутнасці цара ў час святаў з нагоды адкрыцця губерні ў 1802 г. – дало акцёрам труп Шыманскага і Дзешнер магчымасць бясплатна карыстацца тэатральным будынкам на працягу 10 год[2], а С. Дзешнер – манапольнае права на вельмі выгадныя

[1] Прыкладам стасунку да жонкі-актрысы, не звязанага з тэатральным жыццём мужа, можа служыць справа Паліны Дзянісавай, муж якой – фельчар Дынабургскага шпіталю – вярнуў жонку з гастроляў у Гродна з дапамогай паліцыі. НГАБ у Гродне, ф. 1, воп. 2, спр. 1701.

[2] НГАБ у Гродне, ф. 1, воп. 4, спр. 618, арк. 3.

гастролі ў Зэльве ў час кірмашу[1]. У Вільні напачатку стагоддзя справамі тэатра па ўласнай ініцыятыве часта займаўся генерал-губернатар М. Галянішчаў-Кутузаў, які быў вядомым тэатралам. Ён часам правіў анонсы на спектаклі, што з'яўляліся ў «Kurjerze Litewskim», а таксама дазваляў мясцовым акцёрам іграць забароненыя цэнзурай касавыя п'есы, пры ўмове змены іх назвы [Skibiński 1912: 49–50]. У Мінску тэатральную трупу М. Кажынскага падтрымліваў мясцовы губернатар Карнееў, дзякуючы прыхільнасці якога антрэпрэнёр змог назапасіць грошы на віленскую антрэпрызу [Rulikowski 1907: 32]. У той час тэатральная цэнзура яшчэ не была шматступеннай, не існавала сістэмы нагляду за рэпертуарам, за паводзінамі акцёраў, не было практыкі прысутнасці паліцэйскіх агентаў на паказах. Антрэпрэнёры маглі абмяжоўвацца самымі агульнымі цэнзурнымі патрабаваннямі, выкладзенымі ў § 11 і 12 Статута аб цэнзуры 1804 г.

На працягу пяцідзесяцігоддзя паступова складваецца прававая сістэма функцыянавання камерцыйнага тэатра, у тым ліку фарміруецца корпус дакументаў, якія акрэсліваюць стасункі ў самім акцёрскім асяроддзі. Ужо з першых крокаў камерцыйнага тэатра ў практыку ўваходзяць кантракты, што заключаюцца паміж трымальнікам антрэпрызы і акцёрамі, афармляецца арэнднае права ў галіне тэатральнага прадпрымальніцтва (арэнда і субарэнда), падатковае права таксама фарміруе свае асновы – памер падатку, тэрміны яго ўнясення ў гарадскі скарб, прынцыпы налічэння падатковых выплат і г. д. Юрыдычныя нормы, што складваліся ў галіне тэатральнага прадпрымальніцтва, неслі на сабе адбітак існуючага грамадскага ладу: канечнай інстанцыяй, у якой разбіраліся спрэчкі паміж тэатральнымі працаўнікамі, была грамадзянская адміністрацыя, часцей за ўсё, губернатары і генерал-губернатары.

Негледзячы на агульныя спрыяльныя ўмовы дзейнасці тэатральных труп у першыя дзесяцігоддзі XIX ст., матэрыяльнае становішча акцёраў і антрэпрэнёраў у агульнай масе не было стабільным і набліжалася, хутчэй, да беднасці ці, у лепшым выпадку, да сярэдняй заможнасці. У прашэннях антрэпрэнёраў з розных прычын неаднаразова згадваюцца «мізэрныя даходы» ад паказаў, скаргі на дрэнны стан тэатральных будынкаў, на «нешматлікую і мала

[1] LVIA f. 378, ap. 1, b. S., 1803, b. 266, lp. 1–2.

заможную публіку»[1]. Пэўна, толькі віленская антрэпрыза магла даць больш-менш трывалы прыбытак, але для гэтага антрэпрэнёр мусіў мець вялікі пачатковы капітал. Мараўская тут магла за сезон зарабіць да 2000 руб. золатам [Rulikowski 1907: 32]. Але асноўная маса антрэпрэнёраў не была багатай. Сярэдні даход ад паказаў у губернскім горадзе, за выключэннем усіх абавязковых выплат, на захадзе Беларусі мог складаць 400 руб. у год[2]. Пастаяннае знаходжанне камерцыйных тэатраў на мяжы банкруцтва тлумачылася найперш невялікім памерам гарадоў, дзе яны месціліся. Патэнцыяльных гледачоў было нямнога, і прывабіць іх штовечар у тэатр было дастаткова цяжка. Да таго ж накладваліся страты, звязаныя з перапынкамі тэатральнага сезона ў час пастоў і ў летнія месяцы, калі шляхта раз'язджалася па сваіх маёнтках. Знаходзячыся ўвесь час у раз'ездах, акцёр рэдка меў сталае месца жыхарства, часцей за ўсё ён асталёўваўся ў адным месцы на некалькі год, каб пасля з'ехаць у іншы горад і іншую трупу. Адзін-два дзясяткі гадоў акцёры маглі затрымацца ў буйным тэатральным цэнтры Вільні. Мабільнасць таксама не спрыяла набыццю значнай маёмасці.

Геаграфічнае паходжанне дзеячоў камерцыйнага тэатра на Беларусі на мяжы стагоддзяў было амаль аднастайнае: яны паходзілі з заходняй часткі краю, а таксама з Польшчы. Трупы, што выступалі ў той час на Магілёўшчыне і ўсходзе Віцебшчыны, таксама прыязджалі сюды з захаду. Тут яшчэ існавалі рэшткі былой эпохі гісторыі тэатра – прыгонныя трупы, што, праўда, перажывалі ўжо свой заняпад. Гралі таксама і аматары, прычым час ад часу на рускай мове, як гэта было ў 1813 г. у Віцебску [Пашкин 1980: 12].

Дваістае становішча працаўнікоў камерцыйнага тэатра – як і мастакі, яны былі шляхціцамі і адначасова «майстравымі» –

[1] Аб прыбытках адной з найбольш вядомых на захадзе Беларусі трупы мясцовы архітэктар С. Дзешнер пісаў, што яна настолькі мала атрымлівае даходу, што не здольная нават зрабіць прадугледжаны кантрактам касметычны рамонт тэатральнага будынка. – НГАБ у Гродне, ф. 1, воп. 1, спр. 59, арк. 3; аб немаёмасным стане антрэпрынёра Шыманьскага паведамляе чыноўнік гродзенскай казённай палаты ў 1805 г. – LVIA f. 378, ap. 1, b. S.,1802, b. 151, lp. 3; аб беднасці беластоцкага антрэпрынёра Навіцкага піша гродзенскі губернатар у 1802 г. – Ibidem, b. 307, lp. 2.

[2] У 1802 г. антрэпрынёр Шыманьскі, што перад гэтым здымаў тэатральны будынак у Гродне напалам з С. Дзешнер, вярнуўшыся з трохгадовых гастроляў, прымушаў антрэпрынёрку вярнуць яму палову атрыманых за гэты тэрмін даходаў – 600 рублёў. – LVIA f. 378, ap. 1, b. S., 1802, b. 151, lp. 3. На падставе гэтай лічбы аўтар і акрэслівае прыкладную суму даходаў трупы.

прыводзіла да фарміравання няпростых адносін да іх у грамадстве. Бацькі-шляхціцы не вельмі прыхільна ставіліся да абрання іх дзецьмі акцёрскай кар'еры. З. Анчыц мусіў збегчы ў тэатр патаемна [Słownik biograficzny 1973: 5], а К. Скібінскага адпусцілі ў трупу Бончы-Тамашэўскага пры ўмове, што там ён адначасова з выступленнямі пройдзе пачатковы курс навук [Skibiński 1912: 10]. Аднак калі акцёр набываў вядомасць сваім майстэрствам, ён станавіўся кумірам публікі, яго паважалі, ён быў пажаданым госцем у лепшых шляхецкіх дамах. Так, напрыклад, Ледухоўская і Вяроўскі былі кумірамі філаматаў, за іх выступленнямі ў Варшаве сачылі ў Вільні, а калі яны наведалі горад напачатку 1820-х гадоў, іх прымалі з вялікім энтузіязмам [Komorowski 1986: 129]. Як нацыянальнага героя сустракалі ў Вільні ў 1812 г. В. Багуслаўскага [Rulikowski 1907: 46–47]. Публіка на захадзе Беларусі, дзе працавала большасць камерцыйных труп, рэдка забывалася на тое, што акцёры па сваім сацыяльным паходжанні ў большасці належаць да шляхты і таму мае адпаведныя свайму стану правы[1]. У адрозненне ад Расіі, дзе з мінулых часоў засталося пагардлівае стаўленне да акцёраў, як да «блазнаў», людзей ніжэйшага стану, якімі пагарджалі[2], на Беларусі, асабліва ў заходняй яе частцы, моцна прасякнутай каталіцкім стаўленнем да тэатралізацыі жыцця, а таксама прайшоўшай «горан» Асветніцтва, акцёр быў у грамадстве шанаванай асобай. Над ім маглі жартаваць, пасміхацца з яго слабасцей, як гэта часцяком рабілі філаматы ў сваіх лістах і шубраўцы ў сваёй газеце, але працаўнік тэатра разглядаўся як паўнавартасная адзінка шляхецкай супольнасці. Пэўна, на дастаткова высокі сацыяльны статус акцёраў у тагачасным

[1] Красамоўнай ілюстрацыяй такога стаўлення служыць справа антрэпрынёркі Мараўскай. Калі тэатральныя служачыя па яе загадзе пабілі трапіўшага за кулісы без дазволу студэнта-шляхціца, як адзін з варыянтаў пакарання антрэпрынёркі студэнты прапанавалі «цялеснае пакаранне на падушцы», што згодна са звычаем магло ўжывацца толькі ў стасунку да шляхціцаў [Rulikowski 1907: 30].

[2] У расійскіх скарбовых тэатрах перад прозвішчамі прыгонных акцёраў у афішах ставілася літара г. («господин»), што пазначала іх сацыяльны статус. За правіннасць такія акцёры маглі падлягаць цялесным пакаранням і толькі ў сярэдзіне 1820-х гадоў гэта было адменена для тых, хто іграў на сцэне манархаў. 21 кастрычніка 1824 г. атрымалі вольную акцёры, праслужыўшыя 10 год на сталічнай сцэне. У 1810 г. было прадпісана дазваляць паступаць на сцэну чыноўнікам толькі з дазволу іх міністра, прычым яны гублялі ў гэтым выпадку чыны і прывілеі [Жихарев 1934: 53, 421–422]. Той жа Жыхараў згадвае абурэнне, якое выклікала ў яго і яго сяброў жаданне аднаго знаёмага чыноўніка выступіць на сцэне. «Адзін з лепшых выхаванцаў універсітэцкага пансіёну... будзе іграць ролю закаханага краўца... Ёсць з чаго звар'яцець!» – абураецца ён [Жихарев 1934: 48].

грамадстве накладвала свой адбітак і традыцыя – у час падзелаў Рэчы Паспалітай тэатр, з'яўляючыся сродкам патрыятычнага выхавання шляхты, выконваў важную палітычную і сацыяльную функцыю, якая засталася нязменнай і ў першыя дзесяцігоддзі XIX ст. Гэта таксама абумовіла стаўленне акцёраў да палітыкі: удзел працаўнікоў тэатра ў палітычным жыцці абмяжоўваўся амаль выключна сцэнай. Падбор рэпертуару адпаведна падзеям, што турбавалі грамадства, пазначаў не толькі палітычныя сімпатыі антрэпрынёра, але таксама даваў неблагія матэрыяльныя прыбыткі. Адсутнасць шматступеннай цэнзуры тэатральных паказаў давала магчымасць не толькі ставіць п'есы з палітызаванымі сюжэтамі («Вяртанне дэпутата» Ю. У. Нямцэвіча, «Каханне ў Сібіры» і «Вяртанне Айчызны» невядомых аўтараў і інш.), але змяняць тэкст, устаўляючы вострыя палітычныя рэмаркі.

Працаўнікі тэатра ў параўнанні з іншымі прадстаўнікамі інтэлігенцкіх прафесій больш хутка афармляліся ў сацыяльны строй, які адпавядаў новым эканамічным стасункам. У тэатральнай справе рана сфарміраваўся рынак працы, адбыўся адыход ад фінансавання з дапамогай інстытута мецэнацтва, склалася прававое забеспячэнне адносін паміж працадаўцам і працаўніком інтэлігенцкай прафесіі. Гэта было абумоўлена, на нашу думку, асаблівасцямі інстытуцыянальнай пабудовы тэатральнага мастацтва: галоўную ролю адыгрывалі тэатр прыватнай антрэпрызы і таварыствы акцёраў, якія з'яўляліся сваеасаблівымі камерцыйнымі ўтварэннямі, накіраванымі на атрыманне даходаў ад тэатральных паказаў.

Сацыяльнае становішча музыкантаў, умовы іх прафесійнай падрыхтоўкі і іншыя асаблівасці фарміравання і дзейнасці гэтай групы дзеячоў культуры ўвабралі ў сябе многае з уласцівасцей жыццёвага шляху і прафесійнай кар'еры ўсіх груп праінтэлігенцыі. Музыка з'яўлялася найбольш распаўсюджаным і найбольш дасяжным відам мастацтва ў тыя часы. Яна была неад'емнай часткай паўсядзённага жыцця шляхецкай сядзібы і частай госцяй у мяшчанскіх і сялянскіх дамах. Магчыма таму такія шматаблічныя ў сацыяльным сэнсе постаці музыкантаў – ад вясковага самавука да прафесара музыкі ва ўніверсітэце. Асветніцтва прынесла змены ў стаўленне да музыкі ў грамадстве. У гэты час цэнтральнай постаццю ў свеце музыкі становіцца музыкант-аматар, які часта віртуозна валодаў некалькімі інструментамі, а часам і спрабаваў свае сілы ў кампазіцыі. Такое становішча засталося актуальным і для першых

дзесяцігоддзяў XIX ст. Без перабольшвання можна сказаць, што музычны сусвет беларускіх земляў фарміравалі ў той час аматары, паколькі менавіта яны штодня выступалі ў салонах, давалі публічныя канцэрты, а часам – як М. К. Агінскі – станавіліся буйнейшымі кампазітарамі. Сярод музыкантаў-аматараў, якія мала саступалі ў сваім мастацтве прафесіяналам, можна прыгадаць рэчыцкага маршалка Ракіцкага, які іграў першую скрыпку ва ўласным аркестры разам з запрошаным скрыпачом В. Казлоўскім[1], скрыпача Караля Ельскага з вядомага роду Ельскіх з Дудзічаў, графа Станіслава Тышкевіча, які спяваў у дабрачынных канцэртах у Вільні разам з графіняй Патоцкай, графа Антонія Плятэра, які таксама прымаў удзел у дабрачынных канцэртах, дзе іграў на кларнэце [Rulikowski 1907: 35], і інш.

Прасачыць лёсы народных музыкаў, што фарміравалі ў той час музычны сусвет вёскі і мястэчка, з'яўляецца амаль што немагчымай задачай: для гэтага няма належнай крыніцавай базы. Стыхія народнага меласу, зафіксаваная сучаснікамі, была ананімнай, што ўвогуле характэрна для традыцыйнай культуры. Бытаванне музыкі ў сялянскім і мяшчанскім асяроддзі, асабліва ў першым з іх, добра вывучана беларускімі этнографамі, але і яны, у большай частцы, абапіраюцца на запісы і сведчанні, што стасуюцца найраней да другой паловы XIX ст. Падаецца, аднак, што постаці вясковага музыканта-самавука беларуса і местачковага яўрэя-музыкі, якія ўвайшлі ў беларускую літаратуру дзякуючы творам яе класікаў, не змяняліся на працягу стагоддзяў. Характэрнай асобай у музычным свеце ў той час быў таксама прыгонны музыкант, які атрымліваў музычную падрыхтоўку на грошы ўладальніка ў касцёльным аркестры ці ў прыватнага настаўніка, а затым выкарыстоўваўся панам у якасці хатняга музыкі ці ў мясцовым касцёле[2]. Музыка ў вясковае і местачковае асяроддзе трапляла таксама пры пасярэдніцтве святарства. Як заўважае С. Марозава, адмысловую музычную традыцыю на

[1] AGAD w Warszawie. Archiwym Prozoryw i Jelskich. Sygn. 137.

[2] Некалькі такіх прыгонных музыкаў згадваюцца, да прыкладу, у справах полацкіх езуітаў. У мясцовым касцёле Св. Іосіфа з 1669 г. згодна з фундушам К. Сужылоўскага павінен быў утрымлівацца аркестр. У другім дзесяцігоддзі XIX ст. у яго складзе было дзевяць прыгонных музыкантаў і тры вольных. Сярод прыгонных асаблівымі здольнасцямі вылучаўся хлопчык Амелька Арышын, якога меркавалася падрыхтаваць на арганіста. Але паколькі грошай на гэта з езуіцкіх фундушаў вылучана не было, адукацыя хлопчыка, як можна меркаваць, закончылася разам з роспускам полацкага аркестра. – НГАБ, ф. 1430, воп. 1, спр. 368, арк. 158–169.

беларускіх землях сфарміравала ўніяцкая царква. У шэрагу храмаў існавалі арганы (пазітыў, рэгал), іншыя музычныя інструменты. У семінарыях выкладанне музыкі, найперш царкоўнага спеву, з'яўлялася абавязковым, а ў некаторых з іх меліся спецыяльныя музычныя бурсы [Марозава 1996: 54–55]. Аднак не царкоўныя музыканты ў той час былі носьбітамі тых музычных навацый, што несла з сабой культура Новага часу. Знакам новай эпохі ў музычным жыцці станавілася фігура высокаадукаванага музыканта-прафесіянала або аматара, стваральніка культурных каштоўнасцей, уласцівых ардадамінантнай[1] культуры. Менавіта гэтыя людзі прыцягнуць ніжэй нашую ўвагу.

Музычная адукацыя мела розныя формы і ўзроўні[2]. Як правіла, пачаткі валодання музычнымі інструментамі дзеці атрымлівалі дома, дзе з імі займаліся сваякі ці запрошаны мэтр. Так, да прыкладу, пачынала сваю музычную адукацыю маці С. Манюшкі і сам кампазітар[3]. Дзяўчынкі авалодвалі пачаткамі музыкі таксама ў прыватных пансіёнах. Малады шляхціц мог атрымаць пачатковую музычную адукацыю ў гімназіі. Выкладанне музыкі не ўваходзіла ў спіс абавязковых прадметаў, што выкладаліся ў гімназіі, мэтры, пераважна іншаземцы [Beauvois 1991b: 365], працавалі за дадатковую плату. Не надта добра складваліся справы і з набыццём музычных інструментаў. Часам тут дапамагаў мецэнат, як гэта было ў маладзечанскай гімназіі, дзе ноты і інструменты былі падараваны М. К. Агінскім [Beauvois 1991b: 365]. Больш грунтоўную музычную

[1] Змест паняцця «ардадамінантная субкультура» раскрывае ў адной са сваіх работ А. Мыльнікаў. Паводле яго, ардадамінантная культура – культура пануючых класаў і адукаванага слоя грамадства. Яна не тоесна афіцыйнай культуры, паколькі ўключае ў сябе апазіцыйныя апошняй ідэі і з'явы, а таксама культуры элітарнай, якая з'яўляецца толькі яе часткай. Адначасова – у саслоўным грамадстве – ардадамінантная субкультура выразна адрозніваецца ад традыцыйнай, народнай субкультуры. Стваральнікамі і носьбітамі ардадамінантнай субкультуры могуць быць і выхадцы з непрывілеяваных слаёў грамадства, што атрымалі адукацыю. Паняцце «ардадамінантная субкультура» разглядаецца намі ў канкрэтна гістарычным значэнні, як частка духоўнага жыцця падзеленага па саслоўным прынцыпе грамадства [Мыльников 1988: 11].

[2] Музычнай адукацыі на Беларусі прысвечана адмысловая работа: [Масленікава 1980]. На жаль, у гэтай працы большасць матэрыялаў прысвечана другой палове XIX ст., а цікавы для нас перыяд дадзены толькі ў агульных рысах.

[3] Адзін з першых даследчыкаў творчага шляху кампазітара З. Яхімецкі называе ў якасці першых настаўнікаў Манюшкі і яго маці «тыповага правінцыяльнага віртуоза» П. Карафа-Корбута, які да гэтага вучыў маці кампазітара і мог іграць на «ўсіх інструментах» [Jachimiecki 1983: 18].

адукацыю давала вучоба ва ўніверсітэце. Хаця лекцыі музыкі ўваходзілі ў склад асноўных прадметаў, але за іх студэнтам належала плаціць індывідуальна. Шмат гадоў ва ўніверсітэце вучыў музыцы Ян Давід Голанд (Холанд). Тэрмін вучобы не быў дакладна акрэслены, часцей за ўсе ён вагаўся ад аднаго да трох гадоў. Лекцыі музыкі наведвала звычайна не больш як 20 чалавек, а часцей – 8–11[1]. Толькі нязначная частка студэнтаў наведвала лекцыі музыкі 2–3 гады, большасць абмяжоўвалася пачатковым курсам[2]. З тых, хто вучыўся музыцы ва ўніверсітэце, ні адзін чалавек не стаў прафесійным музыкантам. У гэты перыяд, як і ў папярэднія стагоддзі, прафесіянальныя музыканты займаліся індывідуальна ў настаўнікаў музыкі, часам удасканальваючы сваё майстэрства за межамі Беларусі. На беларускіх землях працавалі дзясяткі музыкантаў-педагогаў. У Вільні, да прыкладу, на надзвычай высокім узроўні прыватна выкладала музыку жонка прафесара Франка вядомая італьянская спявачка Крысціна Жэрардзі, якая падрыхтавала для віленскай сцэны дзвюх таленавітых актрыс Багуслаўскую і Вайцулевіч [Rulikowski 1907: 40]. Тут жа выкладала музыку і спевы Казлоўская, у якой вучылася спявачка «з Беларусі» Рык [Rulikowski 1907: 93]. У Мінску ўрокі музыкі давалі згаданы ўжо П. Карафа-Корбут, А. Дрозд, Ю. Лазінскі, А. Пятрыкоўскі, К. Тржцынскі, М. Фрэйст, В. Шалькевіч, М. Стравінскі [Рыбчонак 1994: 8–12], у Полацку – Д. Міладоўскі і А. Нікалаі і іншыя.

Прафесійны музыкант у той час мог знайсці нямнога месцаў сталай працы. Многіх з іх прываблівалі тэатральныя аркестры, што былі амаль у кожным буйным тэатральным цэнтры. Як правіла, такі аркестр працаваў стала ў дадзеным тэатры, не пакідаючы горад разам з ад'язджаючай трупай. Прафесійны музыкант мог уладкавацца ў маёнткавы аркестр, іграць у касцёле, выкладаць музыку ў прыватным пансіёне[3].

[1] У 1809 г. іх было 16, у 1811 – 8, у 1815 – 11, у 1816 – 6, у 1817 – 9 чалавек. – LVIA f. 721, ap. 1, b. 1118, lp. 11, 44, 55, 63, 75.

[2] Сярод тых, хто займаўся ў Я. Голанда ў 1809–1817 гг., толькі П. Рабцэвіч займаўся ігрой на скрыпцы на працягу трох гадоў, два гады вывучалі музыку І. Ляўковіч, І. Князевіч, З. Вішнеўскі [Тамсама].

[3] Тыповай фігурай у гэтым сэнсе выглядае А. Бончы-Тамашэўскі, які пачаткова іграў на скрыпцы ў аркестры Радзівіла, а затым ездзіў са скрыпкай па маёнтках, пераважна на Навагрудчыне, іграючы на сямейных святах і іншых імпрэзах. Асабліва быў славуты з-за віртуознага выканання варыяцый на тэмы беларускіх народных танцаў [Morawski 1924: 318].

Дабрабыт гэтай групы працаўнікоў культуры залежаў, таксама як і ў іх калег, ад месца працы і папулярнасці. Арганіст-прафесіянал мог атрымліваць у месяц да 60 руб., не лічачы бясплатнай кватэры і харчавання[1]. Але часцей заробкі былі больш мізэрныя. Бацька вядомага музыканта Міладоўскага Дамінік Міладоўскі, працуючы кіраўніком аркестра пры езуіцкім калегіуме ў Полацку ў 1819–1820 гг., атрымліваў у год 195 руб.[2] У тэатральным аркестры ў першай палове XIX ст. памочнік капельмайстра, да прыкладу, мог атрымліваць да 20 руб. у месяц[3]. Даходы ад канцэртаў, што давалі гастралюючыя музыканты, былі прыблізна роўныя прыбыткам ад тэатральных паказаў. У выпадку калі канцэрт даваўся з дабрачыннымі мэтамі, збор мог дасягаць 1200 руб., як гэта было ў Вільні ў 1807 г., калі разам з гастралюючым капельмайстрам і спеваком Эльменрэйхам спявала Крысціна Жэрардзі [Rulikowski 1907: 35]. За выкладанне музыкі мэтр мог атрымаць да 50 руб, а арганіст – да 15 руб. у месяц[4]. Даход свабодных музыкантаў-прафесіяналаў, што працавалі ў маёнткавым аркестры, залежаў ад заможнасці гаспадара. Так, у Сапегаў прыдворны капельмайстар Фінучы атрымаў за чатыры месяцы 1812 г. каля 70 руб. [Калнін 1998: 76], у М. К. Агінскага спевакі і музыканты ў канцы XVIII ст. атрымлівалі ў месяц ад 18 злотых да 14 дукатаў, што, згодна з падлікамі А. Ціханавецкага, з'яўлялася шчодрай аплатай. Лёс музыканта, які працаваў у маёнткавым аркестры, залежаў ад жадання і магчымасцей гаспадара. Калі аркестр ці капэла ліквідаваліся ці з-за банкруцтва, ці з-за смерці ўладальніка і іншых прычын, не ўсе з іх маглі знайсці належнае месца працы. Таксама як і мастакі, прыдворныя музыканты часам сканчалі сваё жыццё гувернёрамі, эканомамі, арандатарамі і г. д.[5]

Пры вялікай колькасці музыкантаў і спевакоў рознага ўзроўню і таленту сёння, на жаль, мы маем у сваім распараджэнні толькі некалькі дзясяткаў імёнаў – гэта амаль выключна самыя папулярныя, якія мелі персанальныя канцэрты або кіравалі вядомымі аркестрамі, у тым ліку тэатральнымі. Не шмат захавалася і імёнаў музыкантаў-настаўнікаў. Лепш прадстаўлены персаналіі прыгонных арке-

[1] НГАБ у Мінску, ф. 1430, воп. 1, спр. 368, л. 164.

[2] Тамсама. Л. 186.

[3] LMA, f. 44, ap. 1, b. 10, lp. 3.

[4] НГАБ у Мінску, ф. 1430, воп. 1, спр. 368, л. 164.

[5] Так, В. Пелікан, прыдворны музыкант М. К. Агінскага і бацька будучага рэктара Віленскага ўніверсітэта, закончыў жыццё наглядчыкам Слонімскай рэзідэнцыі, таксама скончыў і вядучы музыкант аркестра А. Тызенгаўза Я. Д. Гіблер.

страў, найперш М. К. Агінскага і А. Тызенгаўза. Але статус гэтых музыкантаў не вельмі адпавядае прыкметам «праінтэлігенцыі». Гэта ў значнай ступені ўскладняе вывучэнне дадзенай групы працаўнікоў інтэлігенцкіх прафесій. На падставе няпоўных даных можна меркаваць, што значную частку прафесійных музыкантаў у той час складалі іншаземцы. На Беларусі выступалі віяланчэліст Ромберг, спявачкі Тарквінья і Каталані, музыкант К. Нікалаі[1], спявак Паліані [Трепет 1986: 14] і інш. Сярод вядомых музыкантаў-прафесіяналаў можна назваць М. Гузікава – віртуоза-ксілафаніста, кампазітара Ю. Эльснера, скрыпача і педагога В. Казлоўскага, В. Дзяшчынскага, які кіраваў аркестрам маршалка Ракіцкага[2], Д. Міладоўскага, П. Карафа-Корбута, дырэктара віленскага тэатральнага аркестра Немаеўскага, скрыпача І. Рэўта, віртуоза-піяніста і арганіста Рэнера[3], першую скрыпку радзівілаўскага аркестра, а затым свабоднага музыканта і тэатральнага дзеяча А. Бончы-Тамашэўскага, арганіста-аматара А. Ходзьку [Трепет 1986: 272, 318] і інш.

Музыкі, у адрозненне ад іншых працаўнікоў інтэлігенцкіх прафесій, мала былі ангажаваны ў палітыку. Прынамсі падобных звестак у архіўных дакументах не сустракаецца[4]. Актыўным быў іх удзел у масонскіх ложах, дзе згодна з статутам меліся пасады «дырэктара гармоніі» і «брата гармоніі»[5].

Найбольш выразнай адметнасцю дадзенай групы праінтэлігенцыі былі наяўнасць у ёй вялікай колькасці іншаземцаў і надзвычай стракаты сацыяльны склад.

У адрозненне ад іншых груп дзеячоў культуры, літаратарамі ў той час былі амаль выключна аматары – асобы, меўшыя іншыя,

---

[1] ГАРФ, ф. 1165, оп. 1, д. 159, л. 47, 66.

[2] AGAD w Warszawie. Archiwóm Prozoryw i Jelskich. Sygn. 137.

[3] Аб Рэнеры С. Мараўскі пісаў: «У кнігарні Завадскага ў вялікай зале стаялі два раялі, якія прыцягвалі туды арганіста Рэнера... Ён быў геніем, апярэдзіўшым свой час. Тое, што тады яму ставілі ў загану – шмат жорсткіх і дысаніруючых акордаў – цяпер бы палічылі прыўкрасным. Берліёз карлік у параўнанні з Рэнерам, але толькі тады, калі ён імправізаваў. Яго апрацаваныя рэчы варты нямногага» [Morawski 1924: 139].

[4] У 1812 г. па палітычных матывах быў высланы ў Арол музыкант К. Нікалаі, але ўся яго віна заключалася ў яго прускім паходжанні. Прыехаўшы ў Вільню напярэдадні вайны, ён трапіў ў хвалю «чыстак», што праводзіліся ў межах будучага тэатра ваенных дзеянняў. – ГАРФ, ф. 1165, оп. 1, д. 159, л. 47.

[5] У Вільні гэтыя абавязкі выконвалі К. Курчынскі, Л. Дмушэўскі, Ю. Эльснер, А. Сакульскі і іншыя [Małachowski-Jempicki 1926: 5–11]. У Мінску – М. Фрэйт, А. Пятрыкоўскі, К. Тржцынскі і інш. [Рыбчонак 1994: 10–11].

па-за літаратурнай працай крыніцы даходу. Е. Кавецкі, праўда, сцвярджае, што «некаторыя літаратары маглі жыць на прыбыткі ад пяра», але падмацоўвае сваю выснову толькі прыкладам Ю. У. Нямцэвіча, які працаваў у «Gaziecie Narodowej» [Kowiecki 1971: 147]. Аднак Ю. У. Нямцэвіч меў радавыя маёнткі, у тым ліку на Гродзеншчыне, да таго ж, выконваючы абавязкі сакратара пры Т. Касцюшку, меў пенсію. «Зарабляць пяром» маглі толькі тыя, хто быў звязаны з выдавецкімі фірмамі, выконваючы разам з літаратурнымі работамі абавязкі карэктара, кнігара і г. д.

Нягледзячы на адрозненні ў галіне прафесійнай дзейнасці, сацыяльным паходжанні, адукацыі і г. д., працаўнікі інтэлігенцкіх прафесій пачалі ў гэты час складвацца ў адзіную сацыяльную групу. Крытэрыі, прыведзеныя намі вышэй для высвятлення спецыфікі гэтага слоя грамадства, у большай частцы былі дастаткова рэалізаваны. Аснову дабрабыту пераважнай большасці прадстаўнікоў інтэлігенцкіх прафесій складала ўласная праца, але для некаторых з іх (мастакі) па-ранейшаму актуальнай была падтрымка мецэнатаў. Пачынае фарміравацца сістэма падрыхтоўкі кадраў прафесійнай інтэлігенцыі, арыентаваная на «масавую вытворчасць». На змену існаваўшай у мінулыя стагоддзі індывідуальнай вучобе, якая часцей за ўсё спалучалася з рэлігійным навучаннем, цяпер прыходзіць свецкая прафесійная школа. Гэта ўласціва для большасці груп «праінтэлігенцыі» за выключэннем, бадай што, акцёраў. У гэты час паступова фарміруецца прававая база дзейнасці працаўнікоў культуры: складваецца заканадаўства ў галіне цэнзуры, выдаюцца школьны і ўніверсітэцкі статуты, іншыя ўказы і распараджэнні, што рэгулююць стасункі «праінтэлігенцыі» з дзяржавай і прадстаўнікамі іншых грамадскіх слаёў. Але ва ўмовах існуючага прыгоннага права і саслоўнага падзелу грамадства гэтае заканадаўства несла на сабе адбітак сістэмы, якая яго нарадзіла: працаўнікі інтэлігенцкіх прафесій не былі абаронены ад свавольства ўлад, правы іх былі мізэрнымі, многія палажэнні заканадаўства заставаліся на паперы, перакрэсленыя адміністратыўнымі распараджэннямі, цыркулярамі і іншымі актамі, якія не мелі юрыдычна сілы закона.

Ва ўмовах існавання прыгоннага ладу, наяўнасці саслоўнага падзелу грамадства і неразвітасці таварна-грошавых адносін наёмная праца інтэлектуалаў мела абмежаваны попыт. Нягледзячы на гэта, ужо выкрышталізаваліся асноўныя прынцыпы злучэння працаўнікоў інтэлігенцкіх прафесій у адзіную групу. Адной з важнейшых

прыкмет гэтага слоя была агульнасць крыніцы рэкрутацыі (дробная і сярэдняя шляхта), адначасова з гэтым ідзе фарміраванне ўнутранай іерархіі на падставе поспехаў у інтэлектуальнай дзейнасці з дадаткам уведзеных дзяржавай чыноў і званняў (для дзяржаўных служачых), складваюцца мастацкія дынастыі.

Межы гэтай групы былі моцна «размытыя», а сама група стратыфікаваная і па матэрыяльных, і па сацыяльных прыкметах. Разам з тым гэта ўжо быў падмурак для стварэння ў будучым слоя буржуазнага грамадства, чыёй галоўнай сацыяльнай задачай з'яўляецца выпрацоўка, захаванне і распаўсюджанне культурных каштоўнасцей.

Нягледзячы на асаблівасці прафесійнай дзейнасці, большасць «праінтэлігенцыі» свядома ці несвядома была моцна ангажавана ў палітычнае жыццё грамадства. Заканамернасць гэтая абумоўлівалася роллю, што надавалася культуры ў эпоху Асветніцтва, а таксама асаблівасцямі сацыяльна-палітычнай сітуацыі на беларускіх землях. Паходзячы ў большасці сваёй са шляхты, прадстаўнікі інтэлігенцкіх прафесій не маглі не салідарызавацца з ёю ў сваіх палітычных поглядах. Наяўнасць сацыяльных перагародак паміж рознымі саслоўямі, якія, пачаўшы разбурацца ў апошнія дзесяцігоддзі Рэчы Паспалітай, ва ўмовах Расійскай імперыі свядома ўмацоўваюцца ўладамі, рабіла дасяжнымі інтэлігенцкія прафесіі пераважна для прадстаўнікоў прывілегіраванага саслоўя. Не менш важную ролю ў гэтым мела «перавытворчасць шляхты» на беларускіх землях – значная колькасць беззямельных і маламаёмасных шляхціцаў шукала ў інтэлектуальнай працы сродкі для існавання. У адрозненне ад уласна расійскіх тэрыторый, дзе інтэлігенцыя ад пачатку яе ўтварэння была «разначыннай», сацыяльны статус працаўнікоў культуры на беларускіх землях быў вышэйшы. Гэта стварала адносную незалежнасць інтэлектуала ад дзяржавы – атрыманне чына для набілітацыі было большасці з іх непатрэбна; і дабратворна адбівалася на свабодзе творчасці. Разам з тым гэтыя людзі патэнцыяльна былі выразнікамі інтарэсаў шляхты, з якой былі звязаны генетычна. Інтарэс да традыцыйнай культуры, да духоўных патрэб сялян і мяшчанства мог тут праяўляцца пераважна як свядомая грамадская пазіцыя.

5 глава ПОЗНЕАСВЕТНІЦКАЯ РАЦЫЯНАЛЬНАСЦЬ І НОВЫЯ ПЕРСПЕКТЫВЫ МЫСЛЕННЯ

5.1. Позняе Асветніцтва як эпоха думкі

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

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

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

У гэтым аспекце характэрны ліст Пачобута да Снядэцкага з нагоды выхаду кнігі «Пра Капэрніка», у якім Пачобут папракае Снядэцкага, што той напісаў сваю кнігу па-польску і тым самым пазбавіў большасць (замежных) навукоўцаў магчымасці азнаёміцца з яе зместам [Baliński 1864: 168–169]. У той жа час Енджэй Снядэцкі

піша свайму брату пра Пачобута, што той «зусім здзяцінеў» і забаўляе ўніверсітэцкіх прафесараў чытаннем сваіх лацінамоўных вершаў [Baliński 1864: 180].

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

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

Шымон Малеўскі і Ігнацый Алдакоўскі выкладалі ў Віленскім універсітэце натуральнае права, а таксама філасофію права і палітыкі. Алдакоўскі істотна рэфармаваў традыцыйную праблематыку натуральнага права пад уплывам Канта. Ён нарадзіўся ў 1785 г., вучыўся ў Вільні і Кёнігзбергу, у 1809 г. атрымаў ступень доктара, дзевяць год выкладаў у Кёнігзбергу, а ў 1819 г. заняў кафедру ў Вільні. Алдакоўскі першы прапанаваў разглядаць прававыя сістэмы ў гістарычным і цывілізацыйным кантэксце, што, паводле яго меркавання, было першай ступенню да выбудовы ўсеахопнай філасофіі права. Але ён памёр у 1821 г. і не паспеў скончыць сваю працу.

Ян Зноска і Ян Вашкевіч выкладалі палітычную эканомію і логіку. Зноска нарадзіўся ў 1772 г. і найбольш вядомы сваім перакладам «Логікі...» Кандыльяка з уласнай прадмовай, пераклад гэты выкарыстоўваўся як афіцыйны падручнік логікі ў школах Камісіі Нацыянальнай Адукацыі. Палітычную эканомію выкладаў паводле Адама Сміта, і ўжо ў 1811 г. выдаў кароткі кампэндыум, дзе разглядаліся галоўныя тэзісы славутага палітэканома. Ян Вашкевіч быў яго паслядоўнікам, логіку выкладаў ужо не паводле французскіх,

а паводле англійскіх узораў, і найбольш вядомы сваёй піянерскай працай «Тэорыя цывілізацыі».

Эрнест Гродэк нарадзіўся ў Данцыгу, выкладаў у Германіі і быў запрошаны ў Віленскі ўніверсітэт, дзе заклаў асновы класічнай філалогіі як навукі. Яго захапленне старажытнымі грэкамі выявілася ў ёмістых «Пачатках гісторыі грэчаскай літаратуры», напісаных у лаціне і выдадзеных ў 1821 г. Гродэк у сваіх штудыях не абмяжоўваўся толькі філалогіяй, а актыўна разглядаў філасофію старажытных; таксама быў прыхільнікам найноўшых рамантычна-ідэалістычных плыняў.

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

Піліп Галяньскі і Аўгустын Тамашэўскі працавалі на кафедры Святога пісьма і займаліся тэалогіяй. Піліп Галяньскі пачынаў сваю кар'еру ў Галоўнай школе Літоўскай як прафесар лацінскай і польскай літаратур. Пры ўтварэнні Віленскага ўніверсітэта атрымаў кафедру Святога пісьма. У сваёй кнізе «Філосаф і антыфілосаф», што выйшла ў 1811 г., Галяньскі зрабіў філосафа чалавекам веры, у той час як антыфілосаф у яго – скептык, атэіст і прыхільнік энцыклапедыстаў. Аўгустын Тамашэўскі, прафесар дагматычнай тэалогіі і гісторыі касцёла, выдаў у 1808 г. кнігу «Паведамленне аб недастатковасці філасофіі язычнікаў», у якой абмяркоўваў разрыў паміж новай маральнай філасофіяй і хрысціянскім мысленнем, разрыў, які, паводле Тамашэўскага, не дазваляе быць маральнай філасофіі гэткай жа глыбокай, як філасофія натуральная альбо прыродазнаўства.

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

Безумоўна, галоўным раздражняльнікам стала філасофія Канта і ўвогуле новы статус філасофіі ў нямецкіх універсітэтах, якая, захоўваючы традыцыйна-філасофскую прэтэнзію на ўніверсальнасць свайго зместу, пачынае ўсведамляць сябе спецыфічна нямецкай і спрабуе ўпісаць універсальную місію філасофіі як такой у кан-

тэкст сусветна-гістарычнай місіі нямецкага народа. Далейшае развіццё і з'яўленне сістэм Шэлінга, Фіхтэ, Гегеля яшчэ больш узмацніла гэтую тэндэнцыю.

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

У выніку ў той момант, калі ў Віленскім універсітэце адбывалася вяртанне філасофіі, сама філасофія знаходзіла сябе ў сітуацыі змястоўнага і дысцыплінарнага плюралізму (альбо нават хаосу). Бо, нягледзячы на прагрэс у навуках, у часы Асветніцтва так і не склалася адзінай эпістэмалогіі, якая магла б служыць надзейным фундаментам чалавечага пазнання. Больш за тое, адкінуўшы філасофію новых, у межах якой ішло абмеркаванне праблемы метаду, асветнікі знайшлі сябе ў сітуацыі сутыкнення ўсіх скрайніх пазіцый у эпістэмалогіі.

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

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

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

5.2. Трансцэндэнтальная перспектыва: Абіхт, Доўгірд, Быхавец

Адразу трэба адзначыць, што ў нашым кантэксце трансцэндэнтальная перспектыва не зводзіцца да спадчыны Канта, да тых альбо іншых уплываў альбо рэцэпцый Кантавага праекта. Мы будзем ужываць гэты тэрмін у самым агульным значэнні: як скіраванасць філасофскай рэфлексіі на саму свядомасць і разгляд не столькі прадметаў пазнання, колькі відаў нашага пазнання.

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

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

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

Але сістэмна гэты трансцэндэнтальны паварот упершыню выяўляецца ў творчасці Яна Генрыха Абіхта (1762–1816). Ян Генрых Абіхт нарадзіўся 2 мая 1762 г. у Фолькштэдце каля Рудольштадта. У 1786 г. атрымаў ва ўніверсітэце Эрлангена ступень доктара філасофіі, там жа ў 1790 г. стаў надзвычайным, а ў 1796 – звычайным (ардынарным) прафесарам філасофіі. У шматлікіх творах нямецкага перыяду выступаў як прыхільнік філасофіі Канта і Рэнтгольда. У 1796 г. паводле працы «Які прагрэс адбыўся ў метафізыцы ад Лейбніца да Вольфа» атрымаў ўзнагароду Каралеўскай акадэміі навук у Берліне. Ва ўніверсітэце Эрлангена выкладаў логіку, метафізіку, псіхалогію, этыку, натуральнае права і педагогіку.

У 1803 г. з пратэкцыі Фуса, сакратара Імператарскай акадэміі навук у Пецярбургу, быў запрошаны Страйноўскім і Чартарыйскім узначаліць кафедру філасофіі Віленскага Імператарскага ўніверсітэта. Ва ўніверсітэце выкладаў логіку і метафізіку. Напісаў чатыры дакладныя запіскі да Адама Чартарыйскага, у якіх прапаноўваў рэформы ў выкладанні філасофіі.

Сярод прац, якія дазваляюць вызначыць яго пазіцыю ў філасофіі, можна адзначыць даклад «Аб межах досведу», прачытаны на публічнай сесіі 15 верасня 1805 г., а таксама выдадзены за два гады да смерці на лацінскай мове «Уступ да філасофіі». Найлепш характарызуе філасофскія погляды Абіхта яго даклад. Абіхт спрабуе псіхалагізаваць Канта (ці наадварот, кантызаваць псіхалогію), шукаючы апірышча для магчымай метафізікі ў дадзеных унутранага досведу. «Бо ў меншай ступені прырода вонкавых рэчаў, – піша ён, – а пераважна тая нашая ўнутраная прырода, якая ва ўсіх нас аднолькавая і спрадвечная, мае прызначэнне агульнага панавання і кіравання рэчамі, – і таксама сёння чалавек у свеце як у люстэрку, заўсёды больш сябе, як якія іншыя рэчы бачыць, чуе і хоча, – і праз гэта паказвае, што ён прызначаны сам сабе... быць ўва ўсім іншым» [Straszewski 1912: 124].

Але, нягледзячы на відавочную сур'ёзнасць і рэпрэзентатыўнасць Абіхта, яго ўплывы на Віленскую сітуацыю былі мінімальныя. Гэта было звязана як з супрацівам асветніцкіх эліт (і асабліва Яна Снядэцкага), якія не прымалі «нямецкую школу», так і з тым, што выкладанне Абіхт вёў на лацінскай мове, якой сам дасканала не ведаў. Таму, паводле шматлікіх сведчанняў, змест яго разваг часцяком заставаўся для слухачоў загадкай.

Іншую пазіцыю займаў другі выкладчык філасофіі, Анёл Доўгірд (1776–1835). Ён нарадзіўся на Магілёўшчыне ў маёнтку Юркаўшчына 11 снежня 1776 г. Вучыўся ў піярскіх вучэльнях у Мсціславе, Магілёве, Дубровіцы. Скончыў Віленскую акадэмію. Выкладаў матэматыку, фізіку і рыторыку да 1807 г.

Філасофскую кар'еру распачаў з твора «Разбор твора пад назвай «Аб філасофіі» Фелікса Яроньскага», надрукаванага ў «Дзённіку Віленскім» у 1817 г., дзе выступіў з памяркоўнай крытыкай філасофіі Канта. У выніку быў запрошаны ў Віленскі ўніверсітэт, дзе з 1818 г. выкладаў логіку і псіхалогію, а з 1821 г. поўны курс тэарэтычнай і практычнай філасофіі. У 1821 г. прадставіў на конкурс па кафедры філасофіі даклад «Аб логіцы, метафізыцы і маральнай

філасофіі». У 1829 г. у Полацку выходзіць яго «Логіка тэарэтычная і практычная», а ў 1839 г. (праз чатыры гады пасля смерці) «Даклад, што мае за мэту давесці рэальнасць чалавечага пазнання». У рукапісах засталося яшчэ шмат прац, між якімі «Разбор філасофіі Канта», «Курс гісторыі філасофіі» ў 10 сшытках, «Маральная філасофія» ў 64 сшытках, «Развагі аб псіхалогіі», курсы па логіцы, эпістэмалогіі і інш.

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

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

Разам з Кантам Доўгірд фармулюе галоўнае, на яго думку, пытанне, якое тычыцца самой магчымасці пазнання: Што я магу ведаць? Ці магчымыя ісцінныя веды ўвогуле і, калі магчымыя, якім спосабам мы іх дасягаем? Як і Кант, Доўгірд пры гэтым разрозніваe дзве крыніцы нашых ведаў: адна знаходзіцца ў самім розуме, другая звязаная з нашымі пачуццямі. Але першая крыніца разглядаецца Доўгірдам не як апрыёрныя формы мыслення, а як прыроджаныя яго магчымасці. Уласна з гэтага і пачынаюцца разыходжанні з Кантам. Эпістэмалогія Доўгірда пададзена ў яго «Логіцы тэарэтычнай і практычнай», з якой да нас дайшла толькі першая частка, надрукаваная полацкімі піярамі. Разглядаючы прыроджаныя магчымасці мыслення, Доўгірд не столькі апісвае фенаменальныя праявы дзейнасці нашага розуму, колькі шукае ўзровень і аргумэнтацыю, праз якія мы можам прыйсці да перакананння пра аб'ектыўнасць нашых ведаў, пра адпаведнасць нашых пачуццяў, уяўленняў і ідэй пра навакольны свет самому навакольнаму свету.

Што тычыцца ўласна пачуццяў, дык тое, што Кант лічыў апрыёрнымі формамі пачуццёвасці – прастору і час – Доўгірд разглядае як неад'емныя ўласцівасці саміх рэчаў, у той жа час змест пачуц-

цёвага досведу лакалізаваны Доўгірдам выключна ў чалавечай свядомасці. У выніку Доўгірд прыходзіць да высновы, што чалавек не мае непасрэднага кантакту з рэчаіснасцю, і таму мы не ў стане гаварыць аб тым, чым ёсць рэчаіснасць сама ў сабе, не апасродкаваная чалавечай пачуццёвасцю. Але тое, што мы не маем непасрэднага доступу да рэчаіснасці, яшчэ не азначае, што гэтай рэчаіснасці не існуе альбо нашыя пачуцці нас падманваюць. Бо, паводле Доўгірда, калі б гэта было так, дык мы былі б вымушаны прыйсці да высновы пра ненатуральнасць і памылковасць розуму як такога, а значыць і пра памылковасць прыроды як такой, і, урэшце, да памылковасці Бога.

Таму, што тычыцца пэўнасці і ўпэўненасці ў існаванні вонкавага свету, дык мы маем адну апасродкаваную пэўнасць і, як піша Доўгірд, – «тая сярэдняя (апасродкаваная) пэўнасць, што паведамляе нам аб існаванні вонкавага свету, не дазваляе нам заглыбіцца ў тое, чым ён (гэты свет) ёсць у сабе самым, але ў карыстанні прыродай гэтыя апошнія веды і непатрэбныя, бо нам дастаткова ведаць аб стасунках, якія маюць вонкавыя рэчы з нашай уласнай прыродай і нашымі патрэбамі» [Straszewski 1912: 141].

У выніку логіка ў Доўгірда становіцца часткай псіхалогіі, а апошняя, у сваю чаргу, часткай метафізікі, якая супадае з тым, што завецца тэарэтычнай філасофіяй. І ў той жа час з метафізікі знікае анталогія (як навука аб быцці як такім і асобных родах існага). Метафізіка ж складаецца ў сваю чаргу з псіхалогіі і натуральнай тэалогіі.

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

Ён нарадзіўся ў 1788 г. у маёнтку Хмельніцы Слонімскага павета. Вучыўся ў Галоўнай Школе ў Вільні. У 1794 г. бярэ ўдзел у паўстанні Тадэвуша Касцюшкі. Пасля паражэння паўстання выязджае ў Германію. У 1796 г. залічаны ва ўніверсітэт Франкфурта, дзе знаходзіцца да 1799 г. У 1799 г. пачынае навучанне ў Кёнігсбергскім універсітэце, дзе асабіста знаёміцца з Кантам, становіцца прыхільнікам яго філасофіі і перакладчыкам яго твораў. У Кёнігсбергу становіцца док-

тарам філасофіі. У 1899–1802 гг. тлумачыць і выдае тры творы Канта. Пасля 1802 г. – у Гётынгене, дзе, магчыма, знаёміцца з Бутэрвецкім. У 1808 г. у Мінску піша філасофскую паэму «Вайна розуму з воляй...», а ў 1809 – «Ліст аб прызначэнні жаўнера...». У 1816 г. бярэ ўдзел у конкурсе на кафедру філасофіі Варшаўскага ўніверсітэта. Піша ў якасці конкурснай працы «Слова пра філасофію...» Пасля няўдачы жыве ў Вільні, дзе працуе як прыватны настаўнік, перакладчык, піша філасофскія творы, з якіх былі выдадзеныя толькі некалькі. Памірае 5 ліпеня 1845 г. у беднасці, што мяжуе з жабрацтвам.

Яго творчасць яшчэ недастаткова даследаваная, каб мы маглі ясна сфармуляваць прычыны яго непрыняцця акадэмічным светам. Істотную ролю ў гэтым непрыняцці адыгрывала старая генерацыя асветнікаў (Сташыц, Снядэцкі), для якіх барацьба з Кантам і нямецкім ідэалізмам уяўлялася як абарона асветніцкіх вартасцей і якія імкнуліся не пусціць «нямецкую заразу» ў філасофію. І хаця да канца жыцця Быхавец заставаўся пад уплывам Канта, тым не менш у яго творчасці выявіліся некаторыя новыя тэндэнцыі: ў «Вайне розуму з воляй...» і «Лісце пра прызначэнне жаўнера» галоўны акцэнт прыпадае не на «Крытыку чыстага розуму», а на практычную філасофію (практычны розум). І ў гэтай перспектыве паўстае тэма гетэрагеннасці разумнай душы і тэма патэнцыйнага канфлікту яе розных сіл (розуму і волі). Разглядаючы (у форме сатырычнай алегорыі) гэты канфлікт, Быхавец ставіць пытанне пра той узровень адзінства разумнай душы, пры якім яе асобныя сілы дзейнічаюць у гарманічным суладдзі. Па сутнасці, гэта ўжо першы крок да антрапалагічнай перспектывы, у якой шуканае адзінства знаходзіцца не на ўзроўні *чалавека*, а на ўзроўні *асобы*.

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

Бо рамантычная рэвалюцыя і пачынаецца з рэвізіі базавых катэгорый асветніцкага мыслення, катэгорый *Чалавек – Грамадства –*

Прырода, і замены іх на іншую катэгарыяльную сетку: *Асоба – Народ – Гісторыя*. У выніку адбываецца рэканфігурацыя ўсёй сістэмы філасофскіх ведаў, якія вымушаныя ўпісваць сваю прадметнасць у новую сістэму вартасцей, а таксама ў новы эпістэмалагічны даляглядз.

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

Гэты паварот да гісторыі, які адбыўся ў канцы XVIII – першай палове XIX ст., быў з'явай агульнаеўрапейскай. Французская рэвалюцыя, рэвалюцыйныя і потым напалеонаўскія войны, спробы рэстаўрацыі старога рэжыму і безліч іншых масавых гістарычных падзей паўплывалі як на індывідуальную свядомасць чалавека, так і на тэарэтычную рэфлексію.

Асветніцкія спробы займацца агульным дабром сярод гістарычных катаклізмаў прыводзілі да парадаксальных вынікаў. Як пісаў з выгнання Ян Чачот: «Цяпер маеце вобраз жыцця бедных літаратараў, якія сядзяць сярод турмаў за сваімі столікамі і працуюць на агульнае дабро, якога самі не могуць зведаць» [Чачот 1996: 306].

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

Постасветніцкае мысленне і задаецца гэтымі пытаннямі: сэнс гісторыі, ідэя народа, таямніца асобы. Пры гэтым класічная асветніцкая рацыянальнасць, уцэнтраваная вакол ідэі розуму, звязаная з навукай як практыкай рацыяналізацыі (ад-чаравання) свету, разглядаецца як састарэлая, няздольная пранікнуць на новыя тэрыторыі, на якіх выяўляюць сябе сапраўдныя таямніцы свету: адзінства чалавечай асобы, у якім знаходзіць сабе месца розум і неразумнае; прызначэнне народа, у якім рацыянальнае суіснуе з трагічным, добрае са злым; і сэнс гісторыі, які не зводзіцца да ідэі прагрэсу як

механічнага паляпшэння чалавечага грамадства, а ўладна патрабуе вышэйшых мэтаў, якія былі б вартыя самой *ідэі чалавека*.

І ўсе гэтыя зрухі так альбо інакш былі звязаныя з выяўленнем і спробамі легітымацыі прасторы, якая для класічных асветнікаў выступала як *неразумнае* альбо *надзвычайнае* (звышнатуральнае). Істотная роля ў гэтым працэсе належала Э. Ляхніцкаму і яго часопісу «Паментнік магнетычны».

5.2.1. Эмануэль Ляхніцкі і надзвычайнае

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

Трэба адзначыць, што, распачаўшы выданне часопіса, Ляхніцкі ўвайшоў у адкрыты канфлікт з віленскімі ліберaламі, а ў канцы выхаду і з полацкімі езуітамі. Адзін час у Вільні нават ішла п'еса «Авантура на зялёным мосце, альбо магнетыста, вучань Месмера», з'едлівую справаздачу з якой надрукаваў у першым выпуску «Вядомосці бруковых» Енджэй Снядэцкі.

Большасць матэрыялаў часопіса напісана альбо замоўлена самім Ляхніцкім, кола аўтараў досыць абмежаванае. Пакуль мы не ведаем гісторыі стварэння часопіса, кола падпісчыкаў (можна гіпатэтычна меркаваць, што яно часткова складалася з «свецкай» публікі, якой былі адрасаваныя магнетычныя матэрыялы, часткова з дробнай, магчыма правінцыйнай, шляхты, якая чытала звесткі па рыбалоўстве, паляванні, карысныя гаспадарчыя парады і г. д.).

Вядома толькі, што рашэнне спыніць выпуск часопіса было часткова звязана з той палемікай, якую распачалі супраць Ляхніцкага і магнетызму «Вядомосці бруковэ» і «Дзеннік Віленьскі».

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

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

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

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

У палемічным аспекце Ляхніцкі фармулюе ідэю ўяўлення і ідэю карыстання з надзвычайнага і неспазнанага. Так, у палемічным адстойванні ідэй магнетызму ён адзначае: «Мы шмат маем такіх з'яваў у прыродзе, наступствы якіх відавочныя, а прычына застаецца схаванай. Такія выпадкі як даўно, так і ў нядаўнія часы разглядаліся як надзвычайныя. Але прырода заўсёды ідзе аднымі і тымі ж, уласцівымі сабе шляхамі; мусім толькі ... знайсці гэтую схаваную прычыну, а калі праз ужо вядомыя законы яе знайсці немагчыма, мусім часова перастаць выказваць пра яе меркаванні, а проста карыстаць з наступстваў» [Pamiętnic magnetyczny 1816: 351].

Уласна матэрыялы па магнетызму складаліся з перакладных артыкулаў і арыгінальных твораў, а тасама са справаздач з магнетычных сеансаў у Вільні. Сярод «скандальных» гісторый асабліва выдзяляецца выпадак «лекара Антоські».

«Паментнік магнетычны» паведамляў у артыкуле «Аб асаблівым лекары з-пад Навагрудка», што нехта Антоська Голец, сустрэўшы

выпадкова ў лесе старога, аброслага сівымі валасамі, які сядзеў пад дубам, атрымаў ад яго незвычайную здольнасць лячыць хваробы датыкненнем рукі. Перадача сілы адбылася, калі стары дакрануўся да яго рукой (у месцы дакранання засталася пляма) і паведаміў, што ад гэтага часу і на працягу адзінаццаці год Антоська валодае незвычайнай здольнасцю. Калі на працягу гэтых год Антоська будзе карыстацца сваёй сілай, дапамагаючы іншым, дык потым яна ўзновіцца.

Ляхніцкі праінтэрпрэтаваў гэтую гісторыю як выпадак *натуральнага магнетызму*, віленскія асветнікі – як класічны прыклад ірацыянальнай веры ў звышнатуральнае. Голец апынуўся ў цэнтры грамадскіх дыскусій, і ў 1817 г. Ляхніцкі даў справаздачу аб дзейнасці ўрадавай камісіі на чале з гродзенскім губернатарам С. Нямцэвічам, разам са сведчаннямі розных асоб.

У тым жа 1816 г. Ксавэры Плятэр апісаў у «Паментніку Магнетычным» надзвычайнае здарэнне з маладым непісменным яўрэем Мэерам, які паходзіў з Віцебскай губерні, у выніку якога Мэер атрымаў здольнасць гаварыць у сне на «незнаёмай мове», якая была апазнаная аўтарытэтнай камісіяй як мова Старога запавета.

У чацвёртым нумары Паментніка за 1816 год зявіўся пераклад (ці, больш дакладна, пераказ) французскага артыкула пад назвай «Літаратура аб алгебраманіі». Артыкул быў скіраваны супраць захаплення матэматыкай, што ў тагачаснай Віленскай сітуацыі адназначна трактавалася як выпад супраць Яна Снядэцкага і рэшты лібералаў. У артыкуле распавядаецца пра чалавека, няздольнага скончыць курс навучання лаціны і літаратуры, і які ў якасці кампенсацыі пачынае інтэрпрэтаваць жыццё выключна ў «матэматычных» тэрмінах, ужываючы іх бяз ладу і складу. У канцы артыкула аўтар пераходзіць ад гульлёва-гіранічнага апісання (якое можна трактаваць як апрычонае маралітэ) да больш агульных высноваў. Фармулюючы пытанне «Навошта патрэбная матэматыка ў звычайным жыцці? Навошта імкнуцца, каб рахунак вызначаў наш густ, а цыркуль вымяраў нашыя прыемнасці?» [Pamiętnic magnetyczny 1816: 371], аўтар сцвярджае сэнс і значэнне дакладных навук як пераважна практычныя. Паводле аўтара, дакладныя навукі мусяць займацца практычным паляпшэннем канкрэтнага жыцця, а не шукаць уласнай легітымацыі ў агульных словах пра «плён асветы».

Для асветніцкіх эліт Ляхніцкі з яго цікавасцю да магнетызму з'яўляўся яскравым прадстаўніком псеўданавуковых «прымхаў і заба-

бонаў», а з перспектывы пазнейшых гісторыкаў моду на магнетызм лёгка палічыць кур'ёзам, псеўданавуковым анахранізмам, угрунтаваным выключна ў бунце «сэрца і ўяўлення» супраць сухога рацыяналізму XVIII ст.

І сапраўды, калі казаць пра навуковасць часопіса, дык яна выклікае сумневы не толькі з-за самой тэорыі магнетызму, але і з-за відавочна ненавуковага дыскурсу. І ўсё ж сэнс і значэнне «Памятніка...» ляжыць у чымсьці іншым. А менавіта ў рашучым пранікненні на тэрыторыю таго, што для класічнага асветніцкага розуму з'яўлялася *надзвычайным*. І ў гэтым сэнсе магнетызм пачатку XIX ст. – не сутнасць, а сімптом, знак новых магчымасцей чалавека і чалавечага, якія ўладна імкнуліся да выяўлення. Напоўніцу гэтыя новыя магчымасці выявяцца ў 30–40-х гадах, у выбуху містыцызму, у творчасці Тавянскага і Міцкевіча.

5.2.2. Зарыян Даленга-Хадакоўскі і «дыскурс этнаграфіі»

Адной са сфер надзвычайнага ў першай трэці XIX ст. стала і традыцыйная (этнічная) культура. Гэтая праблематыка звычайна разглядаецца ў межах гісторыі этнаграфіі і трактуецца як перадгісторыя дысцыпліны, у якой яшчэ не выпрацаваліся навуковыя метады даследавання і аналізу матэрыялу.

Але станаўленне этнаграфіі як навукі было звязана таксама з пэўнымі эпістэмалагічнымі зрухамі, з пэўным разломам у сістэме познеасветніцкай рацыянальнасці, у выніку якога адбылася пераарыентацыя ад ідэі «палітычнага» (шляхецкага) народа на ідэю народа як этнакультурнай супольнасці і, у далейшым, легітымацыя традыцыйнай (народнай) культуры ў супрацьпастаўленні з культурай асветніцкіх эліт.

Піянерам гэтых новых перспектыў стаў Даленга-Хадакоўскі. Зарыян Даленга-Хадакоўскі (Адам Чарноцкі) нарадзіўся 24 снежня 1784 г. у м. Гайна (цяпер Лагойскі раён). Не толькі сваімі творамі, але і сваёй біяграфіяй ён належыць да цалкам іншага культурнага тыпу. Нарадзіўшыся ў сям'і збяднелага шляхціца, ён тым не менш пазней спасылаўся на сваё «вясковае паходжанне». Ён так і не змог атрымаць універсітэцкую адукацыю і па сутнасці быў самавукам. Займаючыся прыватнай адвакатурай, а потым служачы намеснікам і кіраўніком маёнтка Варонча, Даленга-Хадакоўскі ўважліва сачыў

за інтэлектуальнымі дыскусіямі свайго часу, быў знаёмы з познеасветніцкімі праграмамі вывучэння традыцыйнай культуры. Пасля вядомых здарэнняў (суд, пабег, служба ў войску Напалеона, нелегальнае вяртанне) Даленга-Хадакоўскі рэшту свайго жыцця прысвяціў прапагандзе і рэалізацыі сваіх ідэй на шырокіх прасторах славянскай зямлі: ад Кракава да рускай поўначы.

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

Уплыў Даленгі-Хадакоўскага на славянскую фальклярыстыку дастаткова даследаваны, яго археалагічныя і этналагічныя гіпотэзы і інтуіцыі (гарадзішчы, праблемы тапанімікі) не з'яўляюцца прадметам нашага разгляду. У нашым кантэксце істотная тая новая трактоўка традыцыйнай культуры (новая ў параўнанні з познеасветніцкім бачаннем), якую ён прапанаваў у сваёй працы.

«У народзе першабытным, што каля двух дзясяткаў стагоддзяў налічвае на гэтай зямлі, заўсёды якое-небудзь паданне быць павінна. З-за недахопу пісьменнікаў альбо тагачасных сведчанняў здольнае яно шмат рэчаў нам адкрыць... Трэба пайсці і знізіцца пад страху селяніна ў розных далёкіх краях, трэба спяшацца на яго частаванні, гулянні і розныя прыгоды. Там, у дыме, што ўзносіцца над галовамі, жывуць яшчэ старыя абрады, спяваюцца даўнія песні і сярод простых скокаў чутны імёны забытых багоў» [Каханоўскі 1989: 79]. Гэтая цытата вельмі паказальная для стылю і мыслення Даленгі-Хадакоўскага. Традыцыйная культура для яго не выступае як нешта мёртвае і аджылае, вартае выключна перадгісторыі чалавецтва, а наадварот, як жывое і старажытнае паданне, якое захоўвала і захоўвае каштоўны досвед, якога так не хапае сучаснасці. Калі асветніцкая праграма была скіраваная на пад'ём традыцыйнай культуры да вышыняў асвечанага розуму, Даленга-Хадакоўскі прапанаваў адваротную хаду, «знізіцца пад страху селяніна» і пачуць «імёны забытых багоў». Яго ўласнае жыццё і было ўвасабленнем гэтай праграмы.

Праграма Даленгі-Хадакоўскага была падхопленая дзясяткамі даследчыкаў і аматараў. Як пісаў Вінцэнт Поль: «Зарыян Хадакоўскі, які выйшаў аднойчы на гэты шлях, абудзіў такі вялікі інтарэс ва ўсім народзе, што такога роду даследаванні з гэтай пары сталі арганічна неабходнымі ў літаратуры. І праз некалькі дзясяткаў год уся моладзь таго часу пайшла гэтым шляхам» [Каханоўскі 1989: 103].

Такім чынам, адным з вынікаў станаўлення этнаграфіі як навукі стала ўсведамленне сацыякультурнай лакалізацыі асветніцкага розуму ў асяроддзі эліт і супрацьпастаўленне гэтых эліт традыцыйнай культуры і традыцыйнаму грамадству, у якім яшчэ жывуць «душа і сэрца», і дзе ўсё яшчэ гучаць «імёны забытых багоў».

5.2.3. Юзэф Войцэх Галухоўскі і філасофская антрапалогія

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

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

Ю. Галухоўскі нарадзіўся ў Заходняй Галіцыі ў 1797 г. (11 альбо 14 красавіка) у Лончках Кухарскіх Тарноўскага павета. У 1809 г. быў аддадзены ў Венскую шляхецкую Тэрэзіянскую Акадэмію (Terezyanum). Скончыў там сямігадовы гімназічны курс і вышэйшыя штудыі на філасофскім аддзяленні. Захапляўся матэматыкай і ў 1816 г. надрукаваў (па-нямецку) першую сваю працу «Аб уплыве матэматыкі на выхаванне чалавека», за якую атрымаў пахвальны ліст і стыпэндыю. У 1816–17 гг. друкаваўся ў Венскім часопісе «Wanderer». Надалей выкладаў матэматыку і старагрэчаскую мову ў Варшаўскім ліцэі, адначасова вучыўся ў Варшаўскім універсітэце, дзе атрымаў ступень магістра абодвух праў і адміністрацыі.

У 1821 г. пачаў пазапланавае (бясплатнае) выкладанне з натуральнага права ў Варшаўскім універсітэце. У гэтым жа годзе разам з Доўгірдам і Вішнеўскім узяў удзел у конкурсе на кафедру філасофіі Віленскага ўніверсітэта, выйграў яго (13 галасоў супраць 1). У канцы 1821 г. паводле іспытаў *summa cum laude* атрымаў дактарат па філасофіі ў Гайдэльбергу, прадставіўшы працу «Пра рэспубліку Пла-

тона». Канец 1821 і ўвесь 1822 год жыў у Эрлангене, дзе слухаў лекцыі (і стаў прыяцелем) Шэлінга. У Эрлангене надрукаваў сваю працу «Філасофія ў стасунку да жыцця цэлых народаў і асобнага чалавека», якая ў Германіі атрымала шырокі розгалас. Вяртаецца ў Варшаву ў 1823 г. і распачынае там часовае выкладанне, але ўжо 27 верасня 1823 г. чытае ў Віленскім універсітэце сваю першую лекцыю «аб задачах філасофіі».

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

У 1824 г. Галухоўскі становіцца членам-карэспандэнтам Варшаўскага Таварыства Сябраў Навук. Падчас паўстання 1830 года – у Варшаве, у 1835 г. 5 месяцаў адсядзеў у вязніцы. Надалей зноў на вёсцы. У 1845 г. выязджае за мяжу (Італія, Швайцарыя, Германія, Англія, Галандыя). У апошнія гады працуе над «Роздумамі...», рукапіс якіх ужо пасля смерці Галухоўскага рыхтуе да друку і выдае Элеанора Земецка. Памёр 22.11.1858 г. у Гарбачу. Калі ў 1823 г. Галухоўскі пачаў выкладанне ў Вільні, праграма курса ўключала ў сябе антрапалогію, логіку і маральную філасофію, заняткі мусілі адбывацца 6 разоў на тыдзень.

Задачай нашага разгляду не ёсць рэканструкцыя ўсёй філасофіі Галухоўскага. Мы мусім адзначыць толькі тыя аспекты, якія істотныя для станаўлення новай, постасветніцкай перспектывы мыслення, што знайшлі сваё выяўленне ў яго «Філасофіі ў стасунку да жыцця цэлых народаў і асобнага чалавека».

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

Прадмет філасофіі. У выніку, паводле Галухоўскага, у прадмет філасофіі ўваходзіць усё тое, «што верагодна можа знайсціся... ва ўнутраным вопыце асобы» [Jadczak 1997: 36]. І галоўнае, што філасофія мусіць шукаць у гэтым вопыце, – гэта ідэя боскага. Толькі гэтая ідэя можа даць чалавечай суб'ектыўнасці надзейны фундамент, з якога можна ўбачыць «праеднасць» усіх навук. Ідэя боскага з'яўляецца «незнішчальнай сутнасцю» чалавека і праяўляецца як у індывідуальным жыцці, так і ў жыцці цэлых народаў, альбо ў гісторыі.

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

Філасофія і асоба: вяртанне да ідэі мудрасці. У гэтым сэнсе задачай філосафа выступае вяртанне да перашапачатковай еднасці, альбо інтуітыўнае пранікненне па той бок дыскрэтнасці свету. Гэтая задача даступная толькі сапраўднай, аўтэнтычнай філасофіі, а не пустым і павярхоўным развагам, гульні ў паняцці. Пранікненне ў праеднасць патрабуе ўдзелу не толькі розуму альбо інтуіцыі, але і суцэльнай поўніцы духа.

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

У такой сітуацыі патрабавалася не проста *карэкціроўка* асветніцкіх вартасцей, *дапрацоўка* асветніцкай эпістэмалогіі, – патрабаваўся *перагляд* усёй сістэмы асветніцкага светапогляду і *абарона* асветніцкіх каштоўнасцей.

Гэты выклік прыняў Ян Снядэцкі.

6
глава

ЯН СНЯДЭЦКІ

6.1. Пазітывісцкая перспектыва

Пазітывісцкая перспектыва мыслення з'яўляецца як рэакцыя асветніцкай эпістэмалогіі на выклікі эпохі і ў гэтым сэнсе мае не столькі «актыўны», колькі «рэ-актыўны» характар. Тыя альбо іншыя элементы новага, пазітыўнага светаўспрымання характэрныя для ўсёй генерацыі асветнікаў. Але менавіта Ян Снядэцкі разгарнуў гэтыя элементы ў паслядоўную праграму рэдэфініцыі філасофіі, у якой тая мусіць набыць новую ролю і новую легітымнасць.

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

Нарадзіўся 29 жніўня 1756 г. у мястэчку Жнін у Вялікапольшчы. З васьмі год быў аддадзены ў Калегіум Любраньскі ў Пазнані, які на той час з'яўляўся філіялам Кракаўскага ўніверсітэта. У 1772 г. Снядэцкі здае экзамэн на бакалаўра філасофіі ў Кракаве, а праз два гады становіцца магістрам вызваленых навук і доктарам філасофіі. У 1776 г. ён выкладае алгебру ў Кракаўскай акадэміі. Праз пэўны час Снядэцкі ў Гімназіі Навадворскага, дзе ён выкладае эканоміку, логіку, механіку, гідрастатыку і гідраўліку. Менавіта тады Снядэцкі знаёміцца з Калантаем, які паспрыяў працягу яго навучання ў Гётынгене, Лэйдзе, Ульрэхце і Парыжы (1778–1781).

У Гётынгене Снядэцкі акрамя матэматычных штудый не знайшоў для сябе нічога карыснага [Fryckowski 1985: 19]. Менавіта ад гэтага першага ўражання, магчыма, ідзе тая непрыязь нямецкай

культуры, якая яскрава праявілася ў Віленскі перыяд. У Парыжы слухаў лекцыі ў Калеж дэ Франс, спецыялізаваўся ў астраноміі і матэматыцы, пазнаёміўся з Кузэнам і Лапласам.

Пасля вяртання ўзначаліў у рэфармаванай Кракаўскай акадэміі (якая стала Галоўнай Школай Кароннай) кафедру вышэйшай матэматыкі і астраноміі, у якой працаваў да 1803 г. Адзін з першых сярод кракаўскіх прафесараў пачаў выкладаць не на лаціне, а па-польску. У 1782–1787 гг. быў сакратаром Галоўнай школы, займаўся таксама школьніцтвам. У 1805 г. Снядэцкі атрымаў прапанову ўзначаліць Віленскую астранамічную абсерваторыю і стаць рэктарам Віленскага ўніверсітэта. У 1807 г. ён пераязджае ў Вільню, дзе на працягу васьмі год з'яўляецца рэктарам Віленскага ўніверсітэта. У 1815 г. сыходзіць з пасады рэктара, але да 1824 г. працуе як астраном.

Філасофіяй Снядэцкі заняўся ўжо ў Віленскі перыяд свайго жыцця і яго статус як філосафа, а таксама ацэнка яго філасофскіх набыткаў надзвычай кантраверсійныя. З аднаго боку, творчасць Снядэцкага ў Вільні лічыцца падсумаваннем і вяршыняй позняга Асветніцтва, а тыя палемікі, якія ён распачаў – палеміка з Кантам і палеміка з рамантычнай школай – сталі знакавымі, сімвалічнымі падзеямі для культуры пачатку XIX ст. З другога боку, філасофская спадчына Снядэцкага ацэньваецца часам як эпігонская ў дачыненні да шатландскай *філасофіі здаровага розуму*, прыхільнікам якой ён з'яўляўся, а таксама ў дачыненні да філасофіі класічнага Асветніцтва.

Гэтая кантраверсійнасць бярэ пачатак ад самой віленскай сітуацыі пачатку XIX ст., калі для адных Снядэцкі выступаў у якасці святога, які стаіць на варце асветніцкіх прынцыпаў і ідэалаў, для другіх жа выглядаў як сухі, рацыянальны, зласлівы навуковец, які не хоча бачыць жывога жыцця за абстрактнымі прынцыпамі. Прынамсі, у вобразе старога *мудраца* з Міцкевічавай «Рамантычнасці» шмат хто пазнаваў менавіта Снядэцкага. Першую пазіцыю адстойваў Міхал Балінскі, які ўрэшце выдаў двухтомны збор «Успамінаў пра Яна Снядэцкага» (1865). Другая была замацаваная ў «Гісторыі польскай літаратуры» (1861) Юліяна Барташэвіча, у якой Снядэцкі характарызуецца як «…чалавек нязмерна шкодны для прагрэсу літаратуры і грамадскай асветы ў народзе, бо, паводле яго разумення, толькі навукі з'яўляліся рэальнасцю… Усю польскую моладзь

гвалтоўна прымушаў да матэрыялізму і не дазваляў ёй блукаць у сферы духа» [Straszewski 1875: 4–5].

Але ўласна філасофская спадчына Снядэцкага стала аб'ектам прафесійнага аналізу толькі ў канцы XIX ст. Менавіта тады былі закладзены пэўныя пазіцыі і інтэрпрэтацыйныя стратэгіі, якія на працягу наступнага стагоддзя ўдакладняліся альбо аспрэчваліся, але пры гэтым заставаліся нязменнымі. Першым сур'ёзным інтэрпрэтатарам філасофіі Снядэцкага быў Генрык Струвэ, які ў першым выданні сваёй «Логікі» (1870), з аднаго боку, падкрэсліў эмпірызм і сенсуалізм Снядэцкага, а з другога – паставіў пад сумнеў ідэю *агульнага феномена* і, адпаведна, філасофскую карэктнасць усёй эпістэмалогіі Снядэцкага. Паводле Струвэ, эмпірызм і сенсуалізм дазваляюць залічыць Снядэцкага да прыхільнікаў класічнага Асветніцтва, у той час як яго фенаменалагічная праграма (аналіз сіл і здольнасцей чалавечага розуму як *агульных феноменаў*) прывяла ўрэшце да таўталагічнага і павярхоўнага апісальніцтва. Менавіта Струвэ сцвердзіў, што Снядэцкі ў сваёй эпістэмалогіі прытрымліваўся шатладскай філасофіі здаровага розуму. Высновы Струвэ былі аспрэчаны, з аднаго боку, Ахаровічам, які ў кнізе «Уступ і агульны погляд на пазітыўную філасофію» (Варшава, 1872) звярнуў увагу на пазітывісцкі аспект філасофіі розуму Снядэцкага і размясціў яго паміж Гербартам і Контам. З другога боку, у 1875 г. выйшла манаграфія Маўрыцы Страшэўскага «Ян Снядэцкі. Яго становішча ў гісторыі асветы і філасофіі ў Польшчы», у якой Страшэўскі імкнецца давесці арыгінальнасць філасофіі Снядэцкага і палемізуе як са Струвэ, так і з Ахаровічам.

Гэтыя прынцыповыя пазіцыі не змяніліся на працягу ўсяго XX стагоддзя. Філасофія Снядэцкага характарызуецца як эмпірызм і сенсуалізм, да якога дадаюцца альбо элементы пазітывізму, альбо «наследаванне філасофіі здаровага розуму». Генрык Хінц, найбольш аўтарытэтны даследчык філасофіі эпохі Асветніцтва, у сваім агульным аглядзе філасофіі Асветніцтва ў Рэчы Паспалітай трактуе Снядэцкага як мысліцеля эпохі крызісу і сцвярджае, што «ў абароне Асветніцтва Снядэцкі папулярызуе «філасофію здаровага розуму» так званай шатландскай школы (Т. Рэйд)» [Polskamyśl 1964: 53]. Усё гэта паказвае, што ўласная філасофская пазіцыя Снядэцкага ўсё яшчэ застаецца праблемай.

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

актывізацыяй старой схаластыкі, якая ў межах Полацкай езуіцкай акадэміі спрабавала палемізаваць з віленскімі лібераламі і канкурыравала з імі не толькі інтэлектуальна, але і ў пошуку падтрымкі імператарскага двара, а таксама імкнулася да кантролю над «постезуіцкай» сістэмай адукацыі;

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

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

выклікам трансцэндэнтальнага ідэалізму Канта, які разгарнуў асветніцкую эпістэмалогію на 180 градусаў.

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

Усе гэтыя фактары паспрыялі з'яўленню чатырох філасофскіх твораў Снядэцкага на працягу 1814–1821 гадоў: «Пра метафізіку» (1814), «Пра класічнасць і рамантычнасць» (1819), «Пра філасофію» (1819) з «Дадаткам» (1920) і «Філасофія чалавечага розуму» (1821). Статус гэтых чатырох твораў быў розны. «Пра метафізіку» з'яўляўся паводле жанру філасофскім памфлетам і быў накіраваны супраць першых рэцэпцый кантыянства, якое разглядалася Снядэцкім як вяртанне да матрыцы даасветніцкага, метафізычнага мыслення, г. зн. як мадыфікацыя схаластызаванага арыстацелізму. «Пра класічнасць і рамантычнасць» была рэплікай на твор Казімежа Брадзінскага «...Рамантычнасць» і ў ёй палеміка са сферы літаратурнай крытыкі пераносілася ў сферу эпістэмалогіі, у якой сутыкненне стыляў бачылася як вытворнае ад унутранай, уласна эпістэмалагічнай спрэчкі розуму і ўяўлення. «Пра філасофію» – праграмна-палемічны твор, які пераводзіць спрэчку, пачатую ў дакладзе «Пра метафізіку» ў больш шырокі кантэкст станаўлення філасофскіх ведаў і яго магчымых перспектыў. І, нарэшце, «Філасофія чалавечага розуму» з'яўляецца спробай новай асветніцкай эпістэмалогіі, якая пераходзіць (прамінаючы праект нямецкай класічнай філасофіі) у пазітывісцкую фазу.

6.2. Гісторыка-філасофская рэканструкцыя крытычных твораў Яна Снядэцкага

6.2.1. Віленская палеміка: крытыцызм як форма асветніцкага мыслення

У сваёй працы «Пра класічныя і рамантычныя творы» Ян Снядэцкі, характэрызуючы рамантычную літаратуру, ужывае метафару, характэрную хутчэй для кансерватара, чым для адукаванага віленскага ліберала. Ён піша, што рамантычнасць «падбухторвае ўяўленне супраць розуму і запальвае нібы грамадзянскую вайну між рознымі сіламі чалавечай душы» [Śniadecki 1822: 36]. Менавіта вобраз бунту і разбурэнняў выкарыстоўваўся кансерватарамі для характарыстыкі наступстваў усеагульнай асветы, а самі асветнікі настойвалі на арганічнасці ды негвалтоўнасці сваёй працы. Але ў кантрасце з познеасветніцкай агіяграфіяй, а таксама з кампраміснай палітычнай пазіцыяй віленскіх ліберalаў менавіта вобраз бязлітаснай грамадзянскай вайны аказваецца надзвычай характэрнай, калі не вызначальнай рысай віленскага асветніцкага дыскурсу першай трэці XIX ст.

Калі гаварыць пра Снядэцкага, мы мусім канстатаваць змаганне з Кантам і кантыянскімі ўплывамі, якія разглядаліся як праявы навуковага містыцызму. Змаганне гэта відавочна выходзіла за межы чыста эпістэмалагічнай (прафесійнай) спрэчкі, выяўляючы свае ідэалагічныя і культурныя матывацыі, і ўрэшце пераходзіла ў вайну з нямецкай філасофіяй і нямецкай культурай увогуле. І калі 12 лістапада 1814 г. у лісце да Лялевеля Снядэцкі амаль прыватна раіць «асцерагацца нямецкіх педантаў, якія найчасцей у навуцы не маюць ні густу, ні розуму» [Baliński 1864: 408], дык у прадмове да 4-га тома, гаворачы пра матывацыі напісання, Снядэцкі піша пра: «фальшывую і небяспечную навуку... што праціснулася як забаронены замежны тавар да палякаў і пачала спакушаць краёвую моладзь» [Śniadecki 1822: V].

Ужо прыгаданая вайна з рамантычнасцю, за якой, у адрозненне ад Брадзіньскага, Снядэцкі не прызнаваў самастойнага зместу і якая трактавалася ім як суцэльнае парушэнне законаў, «адкрытых для французаў Буало, для палякаў Дмухоўскім, а для ўсіх цывілізаваных народаў ... Гарацыем...» [Śniadecki 1822: 2–3].

Трэба таксама адзначыць вайну з магнетыстамі і месмерыстамі, з іх цікавасцю да надзвычайнага і містычнай інтэрпрэтацыяй некаторых фізічных феноменаў; вайну з традыцыйнай народнай культурай,

у якой Снядэцкі адмаўляўся бачыць штосьці, акрамя «балбаткі глупых баб». Тут можна прыгадаць скептычнае стаўленне да праекта Даленгі-Хадакоўскага. Тут ужо не гаворыцца пра такіх традыцыйных антаганістаў, як абскуранты-езуіты з Полацкай акадэміі і радыкальная моладзь.

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

> Ці шубравец, ці злодзей – усё адно значыць.
> Так Заблоцкі ў сваіх вершах гэты выраз тлумачыць.
> І таму абое роўныя маюць зыскі:
> Злодзеяў б'юць па скуры, а шубраўцаў у пыскі [Baliński 1910: 232].

У выніку ў канцы сваёй дзейнасці шубраўцы мелі справу ўжо з судовымі позвамі, а пазней іх дзейнасць была ацэненая як дзейнасць «крытычных касмапалітаў, якія ганілі ўсё польскае» [Baliński 1910: 256].

Мішэль Фуко адзначыў, што ў пэўным сэнсе ўсё асветніцкае мысленне сутнасна звязанае з крытычным стаўленнем да свету, і ў гэтым сэнсе яно выступае як «крытычны дзённік розуму». Асветніцкі крытыцызм можа быць разгледжаны ў розных аспектах: як форма мыслення, як дыскурс і як практыка, як пэўны эпістэмалагічны далягляд думкі, як кшталтаванне новай суб'ектнасці.

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

Сапраўды, раннеасветніцкае мысленне самавызначаецца не праз дагматычнае пастуляванне прынцыпаў разумнасці, а праз апазнаванне, даследаванне і крытыку разнастайных сфер, якія бачацца як неразумныя, праз правядзенне мяжы, граніцы між розумам і неразумным. Пры гэтым ранні асветніцкі крытыцызм (звязаны з фізіякратамі і іх спробай татальнай рацыяналізацыі сацыяльнай і культурнай прасторы) зыходзіць з аптымістычнай ацэнкі магчымасці рацыяналізацыі «неразумнага», сам гэты крытыцызм лакалізуецца

ў маргінальных зонах і выбірае ў якасці сваёй аб'ектнасці «ніз» сацыяльнай прасторы.

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

Сфармуляваўшы ідэю «крытычнага розуму», цалкам аўтаномнага, Снядэцкі (і позняе віленскае Асветніцтва) знаходзіць як навакольную рэчаіснасць, так і ўсю традыцыю *неразумнай*. Сам розум, які не так даўно ўяўляўся як істотная, субстанцыйная еднасць, цяпер бачыцца як поле змагання, як штосьці, што ўжо ў сабе самім мае перадумовы «хваробы», «скрыўленняў». Таму метафара фізіякратаў «пасіўнай прыроды» замяняецца на вобраз «бунту» супраць розуму, а сама сітуацыя апісваецца як «грамадзянская вайна».

У віленскім асяроддзі першай трэці XIX ст. познеасветніцкі крытыцызм быў звязаны з дзейнасцю Енджэя і Яна Снядэцкіх, а таксама з колам універсітэцкіх прафесараў, якія групаваліся вакол іх. Ідэалагічна ён набыў форму лібералізму, інстытуцыйна ўвасабляўся ў дзейнасці таварыства «шубраўцаў» з іх газетай «Вулічныя ведамасці».

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

6.2.2. Крытыка праграмы «адраджэння метафізікі» (трактат «Пра метафізіку»)

Задуманы як філасофскі памфлет, даклад «Пра метафізіку» не выклікаў шырокай палемікі (у адрозненне ад наступнага даклада «Пра філасофію»). Ён быў надрукаваны ў 1814 г. і адсутнасць водгукаў, магчыма, тлумачыцца палітычнай сітуацыяй таго часу. Тым

не менш у ім у згорнутым выглядзе змяшчаюцца тэмы ўсіх наступных філасофскіх твораў Снядэцкага.

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

Напачатку даецца кароткая гісторыя станаўлення метафізікі і адзначаецца, што сам зварот да найбольш агульных уласцівасцей рэчаў не з'яўляецца прывілеем толькі метафізікі, а прысутнічае ва ўсіх навуках, кожная з якіх мусіць мець і «мае сваю метафізіку» [Śniadecki 1958: 147]. Гэтыя *навуковыя метафізікі* мусяць займацца тэарэтычным аналізам тых эмпірычных даных, якія ў кожнай навуцы выступаюць звесткамі і матэрыялам, але не твораць уласна навукі.

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

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

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

Тым не менш гэты крытычны праект Канта мае вытокі, як лічыць Снядэцкі, у сітуацыі эпістэмалагічнага раздарожжа, якое было характэрна для канца XVIII ст. Вынікам гэтага раздарожжа стала сітуацыя існавання «метафізычных сект».

Снядэцкі дае тыпалогію «метафізычных сект», якая абапіраецца на эпістэмалагічнае разрозненне між двума пачаткамі чалавечага пазнання – «уражаннямі пачуццяў» і «дзеяннямі розуму». Так,

эмпірыкі альбо матэрыялісты ўсё прыпісваюць пачуццям. Ідэалісты лічаць, што пачуцці нас падманваюць, яны ставяць пад сумненне існаванне цел і лічаць людзей істотамі, што жывуць у краіне мрояў. Скептыкі не давяраюць розуму і лічаць, што той нічога пэўнага адкрыць не ў стане. Дагматыкі абапіраюцца на «чысты розум» і толькі тое лічаць праўдзівым і пэўным, пра што можна даведацца *a priori*. Ідэалісты і скептыкі такім чынам прыходзяць да эпістэмалагічнага «недаверу і роспачы», а эмпірыкі і дагматыкі, наадварот, да беспадстаўнага аптымізму да магчымасцей ісціннага пазнання. У выніку гэтыя секты знаходзяцца ў бесперапынным канфлікце, і займаюцца не столькі пазнаннем, колькі ўзаемнай палемікай.

Уласна эпістэмалагічны праект Канта, паводле Снядэцкага, палягае ў тым, што, «выцягнуўшы гэтую навуку (метафізіку) з папялішча», ён захацеў трыумфальна завяршыць эпістэмалагічную палеміку [Śniadecki 1958: 154]. Паставіўшы чалавечы розум перад самім сабой, Кант запатрабаваў ад яго справаздачы і паспрабаваў вытлумачыць таямніцу мыслення. Дзеля гэтага Кант разгледзеў чалавечы розум з дзвюх перспектыў: першае, як розум, які знаходзіць сябе аточаным пачуццямі і які мысліць з іх дапамогай, – гэта эмпірычны розум; па-другое, незалежны і адарваны ад пачуццяў – чысты розум. Кант лічыць, што чысты розум мае «пэўныя ісціны і правы, якія не набытыя ад пачуццяў і якія папярэджваюць якія-колечы пачуцці» [Śniadecki 1958: 154].

Стратэгія Канта, адзначае Снядэцкі, грунтуецца на высвятленні, што ў кожным акце пазнанне палягае ў рабоце пачуццяў, а што ў дзеяннях самога розуму. Снядэцкі пагаджаецца з такой пастаноўкай пытання, але далей разглядае крытычны праект Канта як уваскрашэнне «даўняй, цёмнай і баламутнай навукі перыпатэтыкаў аб матэрыі і форме» [Śniadecki 1958: 154]. Так, Кантавы *катэгорыі чыстага розуму* трактуюцца Снядэцкім па аналогіі з формамі Арыстоцеля. Асабліва Снядэцкага абураюць ідэі, што час і прастора ёсць формамі пачуццяў, а Бог, чалавечая душа і навакольны свет ёсць формамі розуму.

У выніку праект Канта, на думку Снядэцкага, характарызуецца, па-першае, цёмнасцю і незразумеласцю разважання, у выніку чаго «розум, патоплены... у перабольшаных абстракцыях, нічога не можа ясна ні бачыць, ні разумець» [Śniadecki 1958: 155]. А кожная «цёмная» навука, ёсць, па меркаванні Снядэцкага, падазроная альбо фальшывая. Па-другое, ён адзначаны ідэалізмам і дагматызмам.

Па-трэцяе, у ім няма ніякага пажытку для сапраўднай навукі. Крытычны праект Канта нічога не дае рэальнаму працэсу пазнання, што адбываецца ў навуках.

Сапраўднае ж мысленне, паводле Снядэцкага, «не залежыць ад формы (*маюцца на ўвазе апрыёрныя формы пачуццёвасці і мыслення*) і яе не патрабуе, але абапіраецца на пазнанне грунтоўных прычын і довадаў, на бачанні адной ісціны ў другой ісціне і на ацэнцы адлегласці, на якой знаходзіцца думка альбо сцверджанне ў дачыненні да ісціны неаспрэчнай» [Śniadecki 1958: 158]. Задача сапраўднага мыслення палягае ў тым, каб «з грунтоўнага пазнання ўсіх частак навукі зрабіць сабе чыстае... і агульнае ўяўленне аб цэлым; з шматлікіх... навук добра зразуметых прыйсці да агульнай карціны чалавечага пазнання» [Śniadecki 1958: 158].

Кантаўскаму праекту Снядэцкі супрацьпастаўляе рэальны прагрэс у навуках. Ён бачыць яго ў наступным. Паводле Снядэцкага, «Бэкан паказаў нам ісцінную карціну ведаў у розных кшталтах навук, для кожнай прапанаваў... – прадмет і мэту. Лок адкінуў фальшывую навуку аб прыроджаных ідэях, вытлумачыў таямніцу пераходу ад пачуццёвых уражанняў да агульных думак… апісаў сувязь думкі з мовай і падаў карысныя правілы яе ўжывання. Дэкарт абараніў доказ у шуканні і знаходжанні праўды, абгрунтаваў свабоду чалавечага розуму… Капернік, Галілей, Кеплер і Н'ютан навучылі нас, што ў пазнанні прыроды мы маем перад сабой толькі феномены і вынікі…» [Śniadecki 1958: 158]. У выніку, прыходзіць да высновы Снядэцкі, ўсе рэчы, якія мы імкнемся пазнаць, дадзены нам толькі ў сувязі з чалавекам і ніколі самі па сабе.

Менавіта гэтую траекторыю, сцвярджае Снядэцкі, можна назваць *сур'ёзнай метафізікай*, якая прывяла ў XVIII ст. да імклівага прагрэсу і ўдасканалення ў навуках. Трэба альбо не ведаць пра ўсё гэта, альбо мець дастаткова безразважнасці, каб выступіць з імкненнем прадпісваць правы навукам. Схаластычная ж метафізіка, на думку Снядэцкага, як была, так і засталася ў палоне бясплённых разважанняў. «Метафізікі ніколі не адкрылі ніякай карыснай ісціны, нічым не паслужылі ні чалавечаму розуму, ні навукам» [Śniadecki 1958: 158]. І ўрэшце, замест таго, каб, абапіраючыся на навуку, імкнуцца да пазнання яшчэ неспазнаных рэчаў, філасофія (нямецкая школа) пачынае адраджаць метафізіку, і тым самым скіроўваць чалавека «ў цёмную прастору мрояў і да шпіталя разумовых хвароб» [Śniadecki 1958: 158].

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

6.2.3. Крытыка рамантычнага ўяўлення (памфлет «Пра класічныя і рамантычныя творы»)

Паведамленне «Пра класічныя і рамантычныя творы» было прачытана Снядэцкім на літаратурнай сесіі Віленскага ўніверсітэта і традыцыйна разглядаецца як пачатак палемікі класікаў і рамантыкаў. Гэты кантэкст твора ўжо дастаткова прааналізаваны, у тым ліку і ў беларускай гісторыі філасофіі [Конон 1991].

Для нас больш істотна, што, па сутнасці, Снядэцкі пераводзіць палеміку з літаратурнай сферы ў сферу эпістэмалогіі і разглядае рамантычнасць як праяву і вынік эпістэмалагічнага канфлікту розуму і ўяўлення, якое, у межах рамантычнай літаратуры, паставіла пад пытанне аўтарытэт і каштоўнасць розуму як найвышэйшай здольнасці чалавека. Дарэчы, адпаведны тэкст Снядэцкага часам (як нам здаецца, памылкова) разглядаецца як пачатак палемікі з Казімежам Брадзіньскім. Насамрэч Снядэцкі, станоўча ацаніўшы развагі Брадзіньскага як «вучоныя і прыемныя» і адзначыўшы, што «ёсць там карысныя парады і разважныя перасцярогі», у далейшым пачынае змаганне з чымсьці іншым, прынамсі літаратуразнаўчы аналіз стылістычнага раздарожжа (класіцызму і рамантызму) Брадзіньскага замяняецца на апакаліптычную карціну барацьбы розуму з узбунтаваным уяўленнем.

Гэтае выключнае становішча ўяўлення сярод вышэйшых сіл душы, сама магчымасць бунту супраць розуму палягае ў пэўнай супярэчнасці гэтай сілы: «З усіх сіл чалавечай душы ўяўленне з'яўляецца самай дзейснай, але нестрыножаная, яна ж і самая небяспечная і самая шкодная. Усе прыдумкі бязбожнасці, усе непрыстойнасці і забабоны ў фальшывых рэлігіях, усе дзівацтвы і недарэчнасці ў філасофіі ёсць вынік нестрыманага ўяўлення» [Śniadecki 1822: 29]. І ў гэтым сэнсе рамантычнасць, паводле Снядэцкага, не проста новы стыль альбо новая паэтыка, а хутчэй пэўны знак часу, штандар, пад якім спрабуе ўвайсці ў жыццё *неразумнае*: «Тое, што рамантычнасць з'яўляецца асобным і нібыта новым відам паэзіі, што яна займаецца рэчамі прамінулымі, ажыўляе іх жалобным

успамінам і сумам, альбо (займаецца) прыгадваннем падзей, якія бавілі людзей у рыцарскіх стагоддзях, – усё гэта не патрапляе да маёй увагі. Я буду разглядаць яе (рамантычнасць) як пэўную неаспрэчную прыкмету (нашага часу), шкодную на самай справе для літаратуры і асветы, г. зн. як няслуханне (непадпарадкаванне) правіл мастацтва, і ў вольным буянні ўяўлення пошук вартасцей і як бы новых шляхоў забавы і навучання» [Śniadecki 1822: 2].

У выніку рамантыкі «...хутка ўбілі сабе ў галаву, што душа мае нейкую таемную сілу бачання без межаў, што маюцца прыроджаныя веды, да якіх мусяць дайсці не праз навукі, не праз ужо вядомыя дарогі, але праз увядзенне сябе ў надзвычайны стан існавання» [Śniadecki 1822: 31]. Пры гэтым «звычайная мова ўжо не магла служыць для рэчаў, што недаступныя пачуццям. Тады была прыдумана містычная мова» [Śniadecki 1822: 31]. Наступствам гэтага эпістэмалагічнага бунту сталі рамантычная літаратура і, асабліва, тэатр. У тэатры рамантыкі «ўводзяць сёння на сцэну сустрэчы чараўніцаў, іх варажбу і праройствы, ходзячых (па зямлі) духаў і вурдалакаў, размовы д'яблаў, анёлаў і г. д.» [Śniadecki 1822: 6].

Паводле Снядэцкага, літаратура не мае права прэтэндаваць на нейкае асобнае веданне і асобную ісціну: «Як ісціна, так і пачаткі розуму ад стагоддзяў з'яўляюцца неадменнымі і заўсёды тымі самымі будуць. Чалавечае ўяўленне можа гэтую ісціну ўпрыгожваць і прыбіраць розным чынам, але яе нельга скажаць, г. зн. пазбаўляць яе істотных рысаў і прыпісваць ёй іншыя якасці, цалкам супрацьлеглыя першым» [Śniadecki 1822: 4]. І прыгажосць у мастацтве «... толькі тады ёсць вартая, трывалая і несмяротная, калі абапіраецца на ісціну альбо, як звычайна гавораць, калі яна згодная з прыродай» [Śniadecki 1822: 5].

Пры гэтым сама прырода, паводле Снядэцкага, не можа выступаць у якасці чыстага ўзору для мастацтва, а само мастацтва ўжо не з'яўляецца арыстоцелевым «мімесісам»: «Прырода, беручы агулам, вялікая і багатая, у асобных праявах мае сваю прывабнасць і агіду, сваю прыгажосць і страхоцце... г. зн. будзе няпраўдай думаць, што, узятая без адрознення і выбару, яна заўсёды можа падабацца і быць крыніцай паэтычнай прыгажосці» [Śniadecki 1822: 10]. Таму, на думку Снядэцкага, «стан дзікасці і варварства ніколі не быў станам нявіннасці, хіба што ў фантазіях паэтаў» [Śniadecki 1822: 10], а «чары, варажба і вурдалакі не з'яўляюцца прыродай, але плёнам сапсаванага невуцтвам і забабонамі розуму» [Śniadecki 1822: 9].

Падсумоўваючы свае развагі, Снядэцкі яшчэ раз вяртаецца да ідэі рамантычнасці. «Рамантычнасць… адкідае досвед, падбухторвае ўяўленне супраць розуму і запальвае нібы грамадзянскую вайну між разумовымі сіламі чалавека. Не будзем слухаць гэтых бунтаўніцкіх падбухторванняў: бо самыя прыгожыя творы чалавечага розуму з'яўляюцца дзецьмі міру, згоды і гармоніі між усімі сіламі душы» [Śniadecki 1822: 36].

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

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

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

Рэдэфініцыя філасофіі. Праца «Пра філасофію» пачынаецца са спробы Снядэцкага даць генеалагічны абрыс развіцця філасофіі – ад старажытных грэкаў да XIX ст. Снядэцкі імкнецца паказаць залежнасць філасофіі – праблемную і інстытуцыйную – ад узроўню навуковых ведаў у тую альбо іншую эпоху. Філасофію Снядэцкі разглядае як пэўную форму ведаў, альбо навукі, што папярэднічае сапраўдным навукам.

Так, паводле Снядэцкага, пачынальнікамі філасофіі сталі вучоныя грэкі, якія «да часоў Піфагора звaліся мудрацамі». Піфагор узяў сабе больш сціплую назву – аматара мудрасці альбо філосафа. Гэтая назва (паводле Аўгусціна) давалася надалей людзям, «якія цэняць якую-колечы навуку». Менавіта так сталі называцца розныя секты альбо школы, на якія падзяліліся вучоныя грэкі. Далей навукі грэкаў збераглі арабы пад каліфамі і візантыйцы, якія пасля падзення Канстанцінопаля ў сярэдзіне XV ст. перасяліліся ў Італію.

Сама назва «філасофія» за гэтыя часы набыла самыя розныя значэнні. Найчасцей аднак яна дастасоўвалася да спадчыны Арыстоцеля, у якой выдзяляліся навукі розуму, навукі прыроды і навукі маральныя. Такім чынам філасофія ва ўніверсітэтах складалася з логікі, метафізікі, фізікі і этыкі. Пазней дадалася яшчэ і матэматыка. Ідэя мудрасці і ідэя навукі супадалі, «... бо мудрасць, якую знаходзілі ў навуцы, палягала ў працы (тварэнні) выкшталтаванага і спрактыкаванага розуму, які звяртаецца да рэчаў, даступных яго пазнанню, – і ўласна ўсё гэта і маецца ў падзеле навук паводле Арыстоцеля» [Śniadecki 1958: 165]. Побач з гэтым выявілася яшчэ адно значэнне філасофіі, якое не супярэчыла вышэйразгледжанаму: «Але яшчэ ў кожнай амаль навуцы хацелі мець філасофію: і гэтае значэнне, хаця і больш вузкае і абмежаванае, не супярэчыла вышэйапісанаму, бо палягае ў найагульным разглядзе якой-небудзь асобнай навукі ў дачыненні да яе пэўных і яўных пачаткаў, усталяваных праз розум» [Śniadecki 1958: 165].

Бо кожная навука з'яўляецца дзіцём розуму, калі толькі сам розум выступае як «нізка ісцін і сцверджанняў, разгорнутых праз чыстыя паняцці і ісцінныя высновы» [Śniadecki 1958: 165].

Калі ж ідэю філасофіі дастасаваць не да вонкавых рэчаў, а да чалавека, дык тады мудрасць «палягае ў карыстанні розумам як дзеля ведання рэчаў, так і ў жыццёвых паводзінах: бо гэта дзве істотныя і непадзельныя ўмовы падтрымання грамадскага парадку і асабістага шчасця, да якіх імкнецца разважлівая асоба; бо ад гэтай гармоніі думак і дзеяў залежыць спакой душы, найлепшае дабро чалавека, залежыць таксама і ўсё высокае становішча (годнасць) чалавечае натуры. Такім чынам, любоў да мудрасці вядзе чалавека да пастаяннага клопату пра ўдасканаленне розуму, які яго ставіць на найвышэйшы ўзровень зямных стварэнняў; і да паказу (праяваў) гэтага розуму ў яго справах і дзеях, якія яго ўтрымоўваюць

на гэтым троне першынства» [Śniadecki 1958: 166]. Адным словам, філасофія з'яўляецца навукай ісціннага мыслення і жыцця, што праяўляецца ў пастаяннай практыцы.

Сапраўдны філосаф, паводле Снядэцкага, пагодзіцца з думкай Дэкарта, што яго мэта – панаваць не над светам, а над сваімі жаданнямі і пачуццямі. Сапраўдны філосаф «глядзіць на непамыснасці, але з дарогі справядлівасці не сыходзіць; узбройваецца сталасцю і мужнасцю як супраць варожых удараў, так і супраць звабных усмешак лёсу, шукае асабістае шчасце ў выкананні сваіх абавязкаў і ў чыстым сумленні і ніколі не губляе пры гэтым уласнай годнасці... калі мы глядзім на філасофію з перспектывы навукі, яна выступае як самы годны занятак чалавека, які ўдасканальвае самога сябе, а калі глядзім на яе з перспектывы чалавека, яна выяўляецца ў мысленні і дзеяннях, якія з'яўляюцца вынікам і плёнам гэтай навукі» [Śniadecki 1958: 166].

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

Сучаснасць раптоўна раскрываецца перад Снядэцкім як прастора ірацыянальнага хаосу, кульмінацыяй якога стала Французская рэвалюцыя. І менавіта ў гэтым хаосе вінавацяць філасофію і філосафаў. Па сутнасці, адбываецца перамена ў разуменні гісторыі: замест ідэі прагрэсу – лінейнай, спрошчанай канструкцыі, дэтэрмінаванай разнастайнымі «натуральнымі» чыннікамі, гісторыя раптоўна выяўляе сябе як поле свабоды. Сама ж свабода знаходзіць сябе між двума моцнымі палюсамі: між гвалтоўным, ірацыянальным хаосам, які нараджаецца з «нераўнавагі» свету, і гэткім жа гвалтоўным, іррацыянальным «парадкам», які імкнецца стрымаць гэты хаос.

У гэтай сітуацыі роля філасофіі, паводле Снядэцкага, – тэрапеўтычная. «Ісціна заўсёды для чалавека і для народаў дабратворная, а чыстая філасофія занятая яе спакойным расповедам, ніколі не выклікае і не выцягвае людзей на сцэну нястрыманых жарсцяў, на якой увесь яе ўплыў знікае і гіне» [Śniadecki 1958: 175]. Змяняецца функцыя розуму: метафара агрэсіўнага, наступальнага святла розуму, які імкнецца да (прымусовай) рацыяналізацыі свету, замяняецца на ідэю яго ўраўнаважання, улагоджання.

Адсюль і ідэя «раўнавагі», сярэдняга шляху, якая была пакладзена ў падваліны адмысловага віленскага лібералізму. Адсюль жа і метафара «вар'яцтва», параўнанне свету з вар'яцкім домам, імкненне хаця б у межах самога розуму пазбегнуць канфліктаў. Бо сучасны Снядэцкаму свет «падобны да звычайнага п'яніцы, які, калі цвярозы, разумее сваю згубную жарсць, сумуе над гэтым і плача, але тым не менш вяртаецца да сваёй залежнасці і заганы» [Śniadecki 1958: 176]. У выніку «заклапочаная філасофія з болем глядзіць на гэтыя няшчасці: збірае з іх на будучыню збаўчыя парады і перасцярогі, якія ніхто не слухае пасля таго, як трагічнае відовішча скончылася. І таму гэтая ж самая чарада забурэнняў і няшчасцяў вяртаецца» [Śniadecki 1958: 176]. Задача розуму ў новай сітуацыі – падтрыманне раўнавагі свету, і ў гэтай яго новай функцыі нечаканай саюзніцай розуму становіцца рэлігія.

Філасофія і вера. Такім чынам рэальны розум, які знаходзіць сябе ў сітуацыі вызваленага свету, сутыкаецца з новымі задачамі. З аднаго боку, ён мае за сабой велічную гісторыю свабоды і вызвалення: «Дух філасофіі, г. зн. дух грунтоўнага і бесстаронняга разгляду рэчаў, дух філасофскі і праўдзіва хрысціянскі, выратаваў рэшту Еўропы ад падобнага суда (інквізыцыі) і ад варварства даўнейшых стагоддзяў, раззброіў моцны фанатызм, паўстрымаў праліццё чалавечай крыві, уціхамірыў празмерны аскетызм, што тлуміў любоў да бліжняга і грамадскія дабрачыннасці, гэты ж самы дух філасофіі адкінуў легкадумнасць, увёў талеранцыю, вярнуў людзей рознай веры да братэрскай любові і ачысціў евангельскую маральнасць ад тых заган, якімі яе заразілі схаластыкі, казуісты, прабабілісты, і тая мярзотная навука фальшу і аблуды, якую прыдумалі дзеля сваёй выгоды фальшывыя святошы пад імём тэалагічных рэстрыкцый (абмежаванняў)» [Śniadecki 1822: 69].

З іншага боку, ён мусіць вучыцца сціпласці і пакоры: «Сапраўдная філасофія ведае межы чалавечага разумення і па-за іх не выходзіць; ведае слабасць розуму нават у тых рэчах, што пакінутыя (у кампетэнцыі) яго даследавання; яна з кожным крокам вучыцца сціпласці і не насмельваецца разглядаць таямніцы, забароненыя ёй Творцам» [Śniadecki 1822: 60].

У гэтым новым, вызваленым свеце розум і рэлігія апынаюцца саюзнікамі: «Толькі тыя тэолагі, што абапіраюцца на святло філасофіі, з'яўляюцца і будуць прыяцелямі навук і Асветніцтва, толькі яны ўмеюць бараніць і ўтрымліваць справу рэлігіі з той сілай

і годнасцю, якія вартыя ісціны, не закранутай ні жарсцямі, ні глупствам» [Śniadecki 1822: 70].

Дадатак да даклада «Пра філасофію» быў прачытаны на літаратурнай сесіі Віленскага ўніверсітэта 15 мая 1820 г. Сам дадатак удвая перавышае тэкст твора «Пра філасофію». Ён складаецца з 4 частак.

У першай Снядэцкі падае матывы свайго звароту да грунтоўнай крытыкі таго, што ён вызначыў як «метафізічны раман»; акрэслівае сваю ўласную пазіцыю ў эпістэмалогіі; аналізуе статус здольнасцей разумнай душы, палемізуючы з апрыярызмам Канта; а таксама спрабуе давесці, што «капернікánская рэвалюцыя» Канта з'яўляецца насамрэч вяртаннем альбо мадыфікацыяй некаторых ідэй традыцыйнай метафізікі (Платон, Арыстоцель, Піфагор). У канцы першай часткі Снядэцкі дае панараму рэцэпцыі філасофіі Канта ў Францыі і Англіі, спрабуючы паказаць, што яго ўласны крытыцызм не ёсць штосьці выключнае, што супярэчыць агульнаеўрапейскім тэндэнцыям і ацэнкам.

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

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

І ў чацвёртай, апошняй, частцы твора Снядэцкі дае сваё бачанне эпістэмалагічнай траекторыі новаеўрапейскага мыслення, якую ён называе падарожжам у краіну агульнага мыслення. Аналізуючы погляды і набыткі Дэкарта, Ньютана, Лейбніца, Якаба Бэрнулі, Паскаля, Ферма ды інш., ён сцвярджае, што трансцэндэнтальны праект Канта зўявіўся адхіленнем ад агульнай лініі новаеўрапейскага

мыслення, што ў ім не было патрэбы. Звяртаючыся далей да агульнага аналізу філасофіі Канта, зыходзячы з прадмета, задач і спосабаў рэалізацыі трасцэндэнтальнага паварота, Снядэцкі паказвае гіпатэтычнасць большасці базавых пасылак Канта і прыходзіць да высновы, што Кант падаў большы прыклад сваім жыццём, чым сваёй навукай.

Гаворачы пра ўласную філасофскую пазіцыю, Снядэцкі ад самага пачатку адмяжоўвае сябе ад «метафізычных сект». Паводле Снядэцкага, раскол адзінай універсальнай навукі на школы і секты, арганізаваныя вакол індывідуальных вучэнняў, якія да таго ж упісаны ў нацыянальныя школы, супярэчыць таму ўніверсальнаму ідэалу ісціны, якая, паводле вызначэння, не прымае сект. Само існаванне філасофскіх сект мае карані, паводле Снядэцкага, у спецыфіцы метафізычнага мыслення, якое характарызуецца ўскладнёнасцю тэрміналогіі, шматзначнасцю (альбо недастатковай празрыстасцю) базавых паняццяў, а таксама праграмнай незразумеласцю для непадрыхтаваных (метафізічна) чытачоў.

«Я лічу, – піша Снядэцкі, – што з метафізікамі ніколі не трэба спрачацца. Яны маюць галовы асаблівага кшталту, занураныя ў торбу завостраных з двух бакоў слоў, цёмных і шматзначных. Уся іх мудрасць палягае ў веданні разнастайных хованак, у якіх утоены розныя значэнні аднаго і таго ж слова... На ўсе цяжкія пытанні (што ім задаюць) яны маюць адзіны агульны адказ: што іх (іх крытыкі) не разумеюць... Бо іх навука мае ад прыроды прывілей, якога не маюць усе іншыя навукі: гэта значыць яе можна адначасова і разумець і не разумець» [Śniadecki 1822: 77].

У гэтай сітуацыі Снядэцкі апісвае сваю ўласную эпістэмалагічную пазіцыю як пазіцыю рэаліста, матэрыяліста і эмпірыка.

«...з'яўляюся рэалістам, г. зн., што ў словах не шукаю гучання і ветру, але рэчаў; што для мяне разумець – не значыць задаволіцца самім словам, супакоіцца першым зваротам увагі, але разгледзець рэч з усіх бакоў і поглядаў, набыць яснае і чыстае яе разуменне, назваць яе адпаведна, а потым тое, што зразумета, выдаць у тлумачэнні» [Śniadecki 1822: 76]. «Хаця я і веру ў несмяротных істот, я з'яўляюся, у разуменні Канта, матэрыялістам, бо лічу, што ў чалавеку няма нават самай агульнай ідэі, якая не пачыналася б ад пачуццяў і якая б без іх дапамогі, блізкай ці больш адлеглай, выплывала б проста з чыстага розуму» [Śniadecki 1822: 78]. Матэрыялы

эмпірычнага досведу «не лічу за навуку, але за матэрыял да яе, з якога розум выводзіць і творыць ланцуг агульных ісцін, што звязваюць пачуццёвыя феномены і ўтвараюць навуку» [Śniadecki 1822: 79]; «...ёсць цалкам эмпірык, бо не ведаю і не магу заўважыць ніякіх думак, паняццяў і ісцін, якія былі б дадзены чалавечаму розуму ад нараджэння. Чалавечая душа мае сілы і здольнасці, уласцівыя ёй ад прыроды: але калі яна злучаная з целам, гэтыя сілы знаходзяцца ў стане сну і нерухомасці, пакуль досвед, практыкаванні і навучанне не выявяць іх, не пусцяць у рух і дзейнасць, не пашыраць і не ўдасканаляць» [Śniadecki 1822: 79].

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

Так, у далейшым Снядэцкі ставіць пытанне аб статусе сіл і здольнасцей чалавечага розуму і гаворыць аб адмысловай *прыроджанасці* гэтых сіл: яны закладзеныя ў чалавечую душу як магчымасці, якія развіваюцца і дасканаляцца толькі ў працэсе іх ужывання. Правілы ж і законы дзеяння розуму, паводле Снядэцкага, не з'яўляюцца апрыёрнымі ці фармальнымі, але ў большай ступені функцыянальныя, тыя, якія апісваюць не змест розуму, але яго дзеянні і ўчынкі.

«Кожная здольнасць як душы, так і цела, мае ў сваіх дзеяннях пэўныя правілы; але выяўленне гэтых правіл з'яўляецца справай і вынаходніцтвам чалавека, што разглядае адбыванне, чыннасць і спосабы гэтай здольнасці. Гэтыя правілы не таму пэўныя і вечныя, што нам дадзены ад прыроды, але таму, што абапіраюцца на праўду, выяўленую чалавекам» [Śniadecki 1822: 81].

Адпаведна і ісціна, паводле Снядэцкага, дзеліцца на два віды: «Ёсць толькі два віды ісцін у цэлай сферы чалавечага пазнання: ісціны ўчынкавыя (*verites des faits*), якія абапіраюцца на назіранне і досвед, і ісціны камбінацый (*verites des combinaisons*), знойдзеныя сілай рэфлексіі, фундаментам якіх з'яўляецца добра зразуметая

тоеснасць (*identitas*). Я называю камбінацыяй альбо стасаваннем тое дзеянне, праз якое адна рэч прыкладаецца і прымяраецца да іншай; калі рэчы альбо думкі блізкія сабе – аддзяляю, аддаленыя – збліжаю, падзеленыя – злучаю і складаю, злучаныя – падзяляю і раздзяляю, ці агулам, калі адну рэч параўноўваю з іншай. Вынікам гэтага параўнання выступае стасунак (*rapport, ratio, relatio*), які абавязкова патрабуе двух тэрмінаў» [Śniadecki 1822: 81].

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

Асобна можна вылучыць праблему рэалізму Снядэцкага. Менавіта рэалізм выдзяляе яго на фоне ўжо заяўленых пазіцый у эпістэмалогіі і патрабуе больш падрабязнага аналізу. У рэалізме Снядэцкага змяшчаецца антырэдукцыянісцкая стратэгія, з аднаго боку, і антыідэалістычная – з другога. Яго рэалізм палягае ў перакананні, што ідэі, думкі, увогуле прадукты чалавечага розуму маюць адмысловую рэальнасць, якая не вылучаецца, не адасобленая ад агульнай рэальнасці як пэўная ідэальная сфера, але з'яўляецца яе асобнай (і адасобленай) часткай. Ідэя эпістэмалагічнага рэалізму ў трактоўцы розуму вяла да праграмы аналізу прадуктаў гэтага розуму, г. зн. розуму за працай. І сярод найбольш істотных прадуктаў і практык розуму мы знаходзім навуку.

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

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

Так, Дэкарт, адзначае Снядэцкі, упершыню абвясціў прынцыпы свабоды чалавечага розуму і метадалагічнага сумневу. Але спробы Дэкарта вытлумачыць фізічныя феномены праз абстрактныя прын-

цыпы толькі затрымалі развіццё навукі. Ньютан першы сцвердзіў уплыў фізычнага свету на феномены чалавечай пачуццёвасці. Лейбніц прааналізаваў феномен уяўлення, а таксама параўноўваючы ісціны досведу і ісціны розуму, накрэсліў самую бяспечную дарогу да ісціны і пэўнасці: ад досведу да думкі, ад асаблівых праўд да ісцін агульных. Лейбніцу належыць таксама гонар вынаходніцтва імавернасці і заснаванне адпаведнага раздзелу логікі. Тым не менш, паводле Снядэцкага, *краіна агульнага бачання* найчасцей застаецца краінай ілюзій, памылак і небяспекі, і толькі для самых падрыхтаваных і дасведчаных тоіць у сабе істотныя ісціны. Да іх, акрамя вышэйзгаданых, Снядэцкі далучае Бэкана, Паскаля, Лока і Д'Аламбера.

У выніку «амаль што ўсе псіхалагічныя патрэбы чалавечага розуму былі задаволены; яго сілы і здольнасці выяўлены і ўпарадкаваны; дзеянні гэтых сіл апісаны ў іх правілах; краіна домыслаў аддзелена ад краіны пэўнасці; ухвалены бясспрэчныя правілы дзеянняў і ў першай і ў другой; тое, што даступнае чалавечаму розуму, дбайна аддзелена ад таго, што яму забаронена ў навуках; усё (гэта) выкладзена чыстай, яснай, зразумелай мовай і ўсё абгрунтавана доказамі і прыкладамі, узятымі з грунтоўных навук» [Śniadecki 1822: 146].

Усё гэта прывяло да таго, што «не патрабавала мастацтва мыслення ніякіх адгалінаванняў і правак, але чакала ... сур'ёзнага мысліцеля, які б усе гэтыя выяўленыя правілы і перасцярогі сабраў бы і злучыў у адзінае цела, якое б склала грунтоўныя навукі псіхалогіі і логікі» [Śniadecki 1822: 147].

У гэты ж час нямецкія мысліцелі, паводле Снядэцкага, прапанавалі вяртанне да *навукі сярэднявечча*, якую яны выбралі як пераважнае поле практыкавання разумовых здольнасцей і сіл, замест таго, каб практыкаваць мысленне ў безлічы новых навук, якія ўзніклі ў XVIII ст. У гэтым кантэксце праект Канта быў абсалютна непатрэбны: «... Кант, на 60-м годзе свайго жыцця, без ніякай патрэбы, без ніякай грунтоўнай нагоды вырашыў перарабіць цэлую тэорыю мыслення; а яго прыхільнікі вырашылі прыстасаваць яе да ўсяго магчымага чалавечага пазнання і правесці надзвычайную, сапраўды варварскую рэвалюцыю ў навуках» [Śniadecki 1822: 148].

Крытыка Канта. Як ужо адзначалася, крытычнае стаўленне да філасофіі Канта ў Снядэцкага было абумоўлена рознымі фактарамі, і да гэтай крытыкі Снядэцкі вяртаўся практычна ва ўсіх сваіх

работах, паглыбляючы аргумантацыю, знаходзячы новыя хібы і недахопы Кантавага праекта. Гэтую аргументацыю можна сістэматызаваць у чатырох тэарэтычных пунктах.

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

Другі. Разгляд разумнай душы, адарванай ад пачуццяў. Снядэцкі параўноўвае гэты стан – душы без пачуццяў – са станам чалавека, які спіць, альбо знаходзіцца ў краіне ілюзій. Чалавек, пазбаўлены пачуццяў, не можа мець ні ўяўлення пра якую-небудзь рэч, ні рэфлексіі над ёй, бо «мова ўсіх навук і ўсіх агульных ісцін ёсць і мусіць быць пачуццёвая» [Śniadecki 1822: 46]. Уяўленне душы, адарванай ад пачуццяў, прыводзіць урэшце да ідэалізму. Кант, паводле Снядэцкага, нагадвае чалавека, які пасля добрага абеда разважае аб утрыманні арганічнага жыцця без ніякага харчавання.

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

Чацвёрты. Нямецкая школа, паводле Снядэцкага, «любіць падзелы і зноў падзелы ў падзелах... Кант нікому не даў сябе ў гэтым пераплюнуць» [Śniadecki 1822: 47].

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

Паводле Снядэцкага, такі праект супярэчыць дзвюм рэчам. З аднаго боку, ён супярэчыць прынцыпам здаровай філасофіі, якая ўсведамляе граніцы чалавечых ведаў. А ўсведамленне граніц патрабуе «не шукаць таго, што нашаму разуменню натуральным чынам не дадзена (забаронена) і што мусіць быць для яго вечнай таямніцай... Сярод гэтага знаходзяцца першыя прычыны рэчаў: першы і самы агульны фундамент нашых ведаў» [Śniadecki 1822: 43]. З іншага боку, пошук першапрычын не з'яўляецца навуковым даследаваннем. У навуцы, паказвае Снядэцкі, няма пошуку першапрычын, не пытаюцца, напрыклад, як і дзеля чаго адчуваюць нервы.

«У істотах такіх розных, такіх ні ў чым адна да другой непадобных, як душа і цела, не з'яўляецца гэта разважным запытаннем: якім чынам і дзеля чаго з вонкавых рэчаў свету нараджаюцца розныя формы ведаў і навукі? І на спробе вырашэння такога пытання *a priori*, г. зн. незалежна ад якіх-колечы назіранняў і досведу, абапіраць усю пэўнасць чалавечых ведаў?» [Śniadecki 1822: 44]. Кант паспрабаваў гэтае пытанне паставіць і вырашыць. У выніку, лічыць Снядэцкі, Кант вяртаецца назад: архітэктоніка разумнай душы ў Канта мае свае карані ў філасофіі Платона.

Далей Снядэцкі палемізуе з ідэяй Канта аб прасторы і часе як апрыёрных формах пачуццёвасці. Кваліфікуе гэта як вынік *метафізічнай любові*, якая *складае свае рамансы*.

Пасля Канта гэтая цёмная і незразумелая філасофія распачала сваю экспансію на навукі. Нямецкія метафізікі *наствараліфіласофій матэматыкі, права, медыцыны і пачалі навязваць навуцы сваю цёмную і незразумелую мову*. Паводле ж Снядэцкага, дасканаленне навук мусіць ісці ў кірунку іх прастаты і яснасці. А «працаваць дзеля таго, каб яе (навуку) зрабіць незразумелай нават тым, хто ёй займаецца, гэта значыць нішчыць усю справу Асветніцтва і замяняць навукі на элесійскія таямніцы» [Śniadecki 1822: 50].

Снядэцкі лічыць, што і філасофія, і канкрэтныя навукі мусяць заставацца ў фенаменальным свеце. «Балазе чалавек... здольны пазнаць толькі самі феномены і наступствы ў іх стасунках да яго самога, – адсюль узаемная залежнасць адных ад другіх; карысным заняткам для метафізікі будзе размяшчаць феномены мыслення не ў краіне ілюзій, але ў краіне сапраўдных падзей свету, спазнаць і апісаць сілы душы, іх дзейснасць і ўласцівасці, намеціць спосабы іх выпрацоўкі і дасканалення, аберагчы яе (душу) ад ілюзіі і памылак, падаць прыкметы, па якіх можна адрозніваць ісціну ад яе падабенства, умець ацаніць стан гэтага падабенства, калі яно набліжаецца альбо аддаляецца ад пэўнасці… Але ірвацца ў прадонне закрытых для чалавека таямніц, хацець адгадаць цэлы, так бы мовіць, механізм мыслення і вытлумачыць яго *a priori*... з'яўляецца сатырай на здаровы розум... марнатраўства часу і разумовых сіл на марныя росшукі, пустыя і да нічога не прыдатныя ... не ёсць гэта пэўна мудрасць і таму не мае права на сур'ёзнае імя філасофіі» [Śniadecki 1822: 51].

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

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

Выйсце з гэтай сітуацыі Снядэцкі бачыць у двух накірунках: пазітывістычным, калі задачай філасофіі бачыцца рэфлексія над самымі агульнымі прынцыпамі, пакладзенымі ў падмурак канкрэтных навук, а таксама рэфлексія над прынцыпамі навуковасці як такой. І другі накірунак – філасофія з перспектывы чалавека, бо сам чалавек, як піша Снядэцкі, «з'яўляецца спалучэннем дзіўных феноменаў і ў той жа час неўгрунтаваных таямніц» [Śniadecki 1822: 44]. Гэтую перспектыву Снядэцкі апісвае, з аднаго боку, як вяртанне сацыякультурнага прэстыжу філасофскай рэфлексіі і аспрэчванне вобраза філосафа як атэіста, крытыка і рэвалюцыянера, вобраза, надзвычай пашыранага пасля Французскай рэвалюцыі. З другога боку, паводле Снядэцкага, гэта пільнаванне граніц мыслення, бо «як між феноменамі целаў і першай іх прычынай, так і між навакольным светам і дзеяннямі душы існуе прадонне, пераадолець якое ў чалавеку не можа аніводная здольнасць альбо сіла, і таму ўгляданне ў гэтае прадонне прыводзіць не да мыслення, а да страты прытомнасці» [Śniadecki 1822: 44–45].

6.3. «Філасофія чалавечага розуму» (Станаўленне пазітывісцкай перспектывы)

Гісторыя стварэння і агульная характарыстыка твора. «Філасофія чалавечага розуму» Снядэцкага з'явілася ў 1821 г. як паведамленне на літаратурнай сесіі Віленскага ўніверсітэта («Прадмова» і «Фундаментальныя пачаткі чалавечага пазнання»), якое было надрукавана разам з асноўнай часткай у 1822 г. у чацвёртым томе збору яго твораў. Сам трактат складаецца з «Прадмовы», Уступу «Фундаментальныя пачаткі чалавечага пазнання» (у 13 частках), дзвюх частак асноўнага тэксту, заканчэння і «прыпісу».

Зместава тэкст падзяляецца на тры часткі. У першай (Прадмова і Уступ) Снядэцкі аналізуе анталагічныя, антрапалагічныя і гнасеалагічныя перадумовы свайго праекта, г. зн. тыя наяўныя, дадзеныя нам эмпірычна відавочнасці, якія выступаюць як фундамент далейшага разгляду, і ў тэрміналогіі самога Снядэцкага могуць трак-

тавацца як факты філасофскай альбо гістарычнай веры. У другой частцы Снядэцкі дае фенаменалагічнае апісанне работы розуму (свядомасці). Дзеянні розуму апісваюцца менавіта фенаменалагічна, і гэты прынцып, паслядоўна праведзены, часам стварае ўражанне неістотнасці альбо нават пустаты такога апісання. Гэта звязана з тым, што Снядэцкі цалкам адмаўляецца ад ідэі каўзальнасці, ідэі, якая грае галоўную ролю ў сістэме навуковай рацыянальнасці.

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

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

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

Крытычны разгляд пэўнай школы ў акадэмічнай традыцыі таго часу быў цалкам прымальны як папярэдняя частка альбо як частка сістэматычнага курса філасофіі. Такім чынам, шатладская школа філасофіі непасрэдна трапіла праз выкладанне Міхала Вішнеўскага ў Крамянецкім Ліцэі. Трэба адзначыць, што Снядэцкі ў сваім творы гаворыць менавіта аб «англійскай школе». «Англійская школа» ў разуменні Снядэцкага – гэта не столькі філасофская школа ў сучасным яму сэнсе, колькі пэўны кірунак, пэўная пазіцыя, пэўная эпістэмалагічная траекторыя новаеўрапейскага мыслення.

Ясна, што Снядэцкі не ставіў за мэту наследаванне, адаптацыю, альбо нават крытычны пераказ шатландскай школы. Патас Снядэцкага палягаў у пераадоленні пэўнага інтэлектуальнага адставання і, у гэтым сэнсе, – у знаходжанні ўніверсальнай пазіцыі.

Снядэцкі вызначае тры школы, якія знаходзяцца ў пошуку такой пазіцыі: нямецкая, французская і англійская. Французская і нямецкая школы, паводле Снядэцкага, перабольшваюць тыя альбо іншыя прынцыпы. Нямецкая школа, абапіраючыся на Лейбніца, перабіраючы меру ў фразеалогіі, робіць з філасофіі незразумелую таямніцу і вядзе ўрэшце да містыцызму. Французская школа, перабраўшы меру ў прынцыпах Лока, адкрыла дарогу да матэрыялізму, які, паводле Снядэцкага, з'яўляецца «праўдзівым забойствам звычаяў, рэлігіі і грамадскага парадку» [Śniadecki 1822: 178].

Гэтых скрайнасцей пазбегла англійская школа. Прынцып гэтай школы, паводле Снядэцкага: «... нічога звыш не прыпісваць пачуццям, не абапіраць хвалы розуму на марах і прынятых гвалтам абстракцыях; здабываць пазнанне разумовых сіл не з меркаванняў і домыслаў, але з відавочных агульнапрызнаных феноменаў, пазбягаць слоў і выразаў, значэнне якіх не было б ясна зразумела і даскладна пазначана» [Śniadecki 1958: 249].

Снядэцкі вызначае два прынцыпы, якія прынятыя ім насуперак англійскай школе.

«Першы: што належыць старанна разрозніваць разважанне і сцверджанне, што патрабуюць доказу, ад феномена, які даводзіцца не павінен, і праз гэта пазбягаць фальшывых разваг, якімі напоўнены філасофскія творы, што спрабуюць давесці існаванне цел.

Другі пачатак: не выводзіць дзеянняў... вышэйшых сіл душы з думак звычайных і грубых (простых), але толькі з навук і ўменняў, дзе паказвае сябе найвышэйшая дзейснасць разумовых сіл» [Śniadecki 1958: 249–50].

«Філасофія чалавечага розуму» разглядалася самім аўтарам як падсумаванне, як арыгінальны (аўтарскі) унёсак у эпістэмалагічную спрэчку, якая пачалася ў XVII ст. і якая канстытуявала сабой доўгае Асветніцтва. Сэнс гэтага праекта – не нацыянальная школа (альбо, па тэрміналогіі Снядэцкага, філасофская сэкта), а зноў і зноў узнаўляльнае пытанне: Чым з'яўляецца розум, якім мы карыстаемся, якія яго эфекты і наступствы?

І Снядэцкі яшчэ раз вяртаецца да трансцэндэнтальнага павароту Канта, настойваючы, што ў сітуацыі запытання пра разумнасць

самога розуму належыць зыходзіць не з апрыёрных умоў магчымасці ведаў, а з рэальнага складу чалавечага розуму і наступнага аналізу пазітыўнага зместу асобных навук. І ў гэтым сэнсе трактат Снядэцкага «Філасофія чалавечага розуму» стаў выкананем першай часткі гэтага праекта.

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

Задачай «Філасофіі чалавечага розуму» становіцца, такім чынам, не эпістэмалогія ў вузкім сэнсе, а аналіз *падстаў эпістэмалогіі*, якія ляжаць у канстытуцыі чалавечага розуму. Дарэчы, існуюць пэўныя праблемы з самім тэрмінам *розум*. Польскае слова *umysł*, якое ў беларускай традыцыі перакладу звычайна перадаецца як «розум», мае значна больш шырокі семантычны абсяг і азначае хутчэй разумную душу, свядомасць, увогуле ўвесь комплекс ментальных здольнасцей чалавека (англійскі адпаведнік – *mind*). Таму трактат Снядэцкага пераходзіў межы традыцыйнай філасофіі розуму ў кірунку аналізу феноменаў чалавечай свядомасці (псіхікі), што, паводле яго слоў, мусіла ў перспектыве канстытуявацца ў псіхалогію.

6.3.1. Анталагічныя, антрапалагічныя і гнасеалагічныя перадумовы эпістэмалогіі Снядэцкага

Анталагічныя тэзісы. Паводле Снядэцкага, мы «не ведаем, якая прырода матэрыі, што ўтварае нашыя пачуцці, а таму пазнаем матэрыяльны свет праз яго дзеянні, адрозненні і ўражанні на нашыя пачуцці: г. зн. праз феномен; такім чынам, не ведаючы прыроды душы, можам пазнаць яе сілы, здольнасці і дзеянні, спыняючыся на тым, што ў нас адбываецца, над пачаткам, разнастайнасцю, паўставаннем і развіццём думкі, паняццяў, чалавечых ведаў, якія мусім разглядаць як з'явы альбо феномены разумнай душы» [Śniadecki 1822: 188–89]. Пазнаванне душы мусіць пачынацца і скан-

чацца на феноменах свядомасці, бо «як у свеце матэрыяльным, так і ў свеце разумнай душы, адзіным прадметам даследавання чалавека з'яўляюцца феномены» [Śniadecki 1822: 189]. Адзінае, што нам даступна, гэта досвед і рэфлексія над гэтымі феноменамі.

Антрапалагічныя тэзісы. «Чалавек адчувае, мысліць і жадае» [Śniadecki 1822: 185]. На ўзроўні адчуванняў чалавек з'яўляецца зверам, праз развіццё і выяўленне вышэйшых разумовых сіл разумнай істотай, праз апанаванне сваімі меркаваннямі і жаданнямі – маральным стварэннем. Адчуванне, мысленне і жаданне, праз якія аб'яўляецца чалавечая душа, не маюць нічога агульнага з працягласцю, непранікальнасцю і іншымі якасцямі, праз якія пазнаюцца целы. «Чалавек складаецца з дзвюх істот, цалкам адна да адной не падобных: з душы і цела» Śniadecki 1822: 187]. Снядэцкі адзначае, што гэты тэзіс з'яўляецца пунктам «інтэлектуальнай веры».

У свеце прыроды, паводле Снядэцкага, выяўляе сябе такі лад і парадак, які дазваляе назваць яго Найвышэйшай Мудрасцю. Чалавек, паводле Снядэцкага, спазнаючы гэты парадак, спрабуе перанесці штосьці падобнае ў свае дзеянні, і праз гэта творыць парадак маральны і грамадскі. Адсюль, робіць выснову Снядэцкі, мы можам заключыць, што ў чалавеку ёсць пэўная іскра гэтай Найвышэйшай Мудрасці і дзякуючы ёй чалавек вылучаецца з чыста матэрыяльнага свету. Тым не менш чалавек застаецца звязаным з матэрыяльным светам (праз пачуцці), а праз розум – з Творцам і Ўладаром гэтага свету. Такім чынам, чалавек ёсць рэлігійнае стварэнне.

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

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

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

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

І хаця, што тычыцца пачуццёвага ўзроўню, мы ўжо дакладна разумеем, як праз органы пачуццяў паўстаюць вобразы рэчаў, далейшая іх трансфармацыя, якім чынам гэтыя пачуццёвыя феномены ўспрымае душа і якім чынам душа пераўтварае іх у феномены разумовыя, застаецца для нас загадкай. Гіпотэзы ж Арыстоцеля і Лока, якія, паводле Снядэцкага, апісвалі працэс утварэння паняццяў як працэс *уяўлення* розумам, нічога нам не тлумачаць і не могуць называцца філасофскімі.

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

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

Эпістэмалагічныя тэзісы. Усе нашы спробы пазнання саміх сябе і рэчаў матэрыяльнага свету, паводле Снядэцкага, асноўваюцца на пераходзе ад асобных канкрэтных феноменаў альбо фактаў да феноменаў агульных, ад якіх першыя выяўляюць сваю залежнасць. Менавіта ўгледжанне, выяўленне залежнасцей, стасункаў і сувязей між феноменамі і з'яўляецца сапраўдным мысленнем. «Усё… мысленне чалавека абарочваецца вакол разумення феноменаў, вакол угледжання і навязання стасункаў між феноменамі, якія ўзглыбленыя ў рэчах стварэння» [Śniadecki 1822: 255].

Тое, што мы называем прычынай пэўнага выніку альбо правілам, паводле якога адбываецца нейкая змена, з'яўляецца, паводле Снядэц-

кага, галоўным і агульным феноменам, ад якога выяўляюць сваю залежнасць іншыя феномены.

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

У сферы матэрыяльнага свету такім феноменам выступаюць матэрыя і пытанне пра яе паходжанне і існаванне незалежна ад нашых здольнасцей яе ўспрымання. У сферы чалавечай свядомасці такім пытаннем з'яўляецца пытанне пра паходжанне і спосаб існавання душы, а таксама праблема ўзаемадзеяння матэрыяльнага (дадзенага нам праз пачуцці) і разумовага (нематэрыяльнага, ідэальнага). Тым не менш, хаця апошнія прычыны рэчаў так і застануцца непазнанымі, паміж імі і першымі пачуццёвымі ўспрыманнямі ляжыць «цэлы свет сапраўдных адкрыццяў і вынаходніцтваў».

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

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

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

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

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

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

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

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

тое, што адбывалася раней і адбываецца цяпер, можа адбыцца і ў будучыні;

тое, што пацвярджаюць ужо вядомыя нам феномены сёння, тое можа быць пацверджана іншымі феноменамі ў будучыні;

тое, што супярэчыць неаспрэчным прынцыпам чалавечага пазнання, не можа належыць да канстытуцыі чалавечай душы;

Усе філасофскія секты паўстаюць з таго, што мы прымаем гіпотэзы альбо домыслы за праўду і кладзём іх у аснову тэорый.

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

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

Так, гіпотэза не павінна супярэчыць ужо адкрытым і пацверджаным рэчам. Па другое, яна мусіць абапірацца на феномены, а не на апрыёрныя веды. Па-трэцяе, яна не павінна супярэчыць канстытуцыі чалавечай душы. Гіпотэза, якая прэтэндуе не на *магчымую ісціну*, а на рэальную, мусіць быць, паводле Снядэцкага, агульным феноменам, г. зн. служыць вытлумачальным прынцыпам для усіх адзінкавых феноменаў свайго роду альбо віду, тых, што ўжо вядомы альбо якія могуць быць адкрыты ў будучыні.

У выніку, сапраўдная і здаровая філасофія чалавечага розуму, па меркаванні Снядэцкага, з'яўляецца пазнаннем «... добра выведзеных разумовых феноменаў, у дачыненні да іх пачатку, росту, разнастайных пераўтварэнняў і вынікаў, а таксама пазнанне ўсіх сіл, спосабаў, дапаможных (фактараў) і перашкод мысленню, ўласцівых чалавечай канстытуцыі» [Śniadecki 1958: 267].

6.3.2. Розум за работай: фенаменалагічнае апісанне сіл і магчымасцей чалавечага розуму

Простыя сілы душы. Адчуванне і ўспрыманне, лічыць Снядэцкі, з'яўляюцца першай сілай разумнай душы, якая сведчыць нам аб існаванні цел, што ўздзейнічаюць на пачуцці, і аб існаванні душы, якая гэтыя ўздзеянні ўспрымае. Вынікам гэтай першай сілы з'яўляецца

ўзнікненне паняцця рэчы. Здольнасць фарміраваць паняцці залежыць, паводле Снядэцкага, ад моцы, хуткасці і глыбіні пачуццяў альбо ад энэргіі разумнай душы. Чалавек, пазбаўлены ад нараджэння пэўных пачуццяў, не можа мець паняццяў альбо ідэй, якія ад іх залежаць.

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

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

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

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

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

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

Увага, альбо сузіранне, такім чынам, ёсць якасць нашай свядомасці, якасць, якая дазваляе нам выдзяляць асобную рэч і ўспрымаць яе як асобную, вылучаць з гэтай рэчы асобную якасць і аналізаваць яе.

Увага, паводле Снядэцкага, можа канцэнтравацца і падзяляцца, пераходзіць ад адной рэчы да іншай, выяўляючы пры гэтым трываласць і хуткасць.

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

Абстрагаванне. Адцягненне, абстрагаванне ёсць сіла абагульнення і імкнецца агарнуць адзінкавыя рэчы альбо іх сукупнасці, што дадзеныя нам у адчуванні і выдзяляюцца як адзінкавыя ў выніку працы ўвагі. Гэтая сіла стварае на падставе адзінак гатункі, раздзелы і класы, якія раней у метафізіцы называліся агульнымі паняццямі, альбо ўніверсаліямі.

Агульныя паняцці, такім чынам, з'яўляюцца тварэннем чалавечай свядомасці; у прыродзе нам дадзена існаванне адзінкавых рэчаў. Свядомасць творыць свой уласны свет – свет абстракцый, альбо ўніверсалій, якія, у сваю чаргу, ёсць толькі матэрыял для вышэйшых сіл душы.

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

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

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

Мова як інструмент. Мова, паводле Снядэцкага, з'яўляецца ўмовай і наступствам вышэйвыяўленых сіл чалавечай душы. Словы

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

Першае і агульнае для ўсіх моў слова быць (esse) выражае першы і найбольш агульны феномен адчування рэчаў і ідэй. Граматычныя часткі мовы з'яўляюцца знакамі і выявамі стасункаў існавання ў навакольным свеце (рэчаў), выяўленымі ў чалавечай свядомасці.

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

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

Праблема метаду апісваецца Снядэцкім традыцыйна праз разрозненне метаду *a priori* і *a posteriori*. Тым не менш навука як увасабленне розуму за працай ніколі не ёсць толькі аналітычная альбо толькі сынтэтычная, але спалучае гэтыя два падыходы. У розных навуках удзельная вага гэтых двух падыходаў розная.

Істотнай уласцівасцю розуму з'яўляецца адрозніванне ісціны ад ілжы (аблуды). Стан розуму ў дачыненні да ісціны, паводле Снядэцкага, ёсць дваісты: стан пэўнасці і стан няпэўнасці. Стан няпэўнасці, у сваю чаргу, падзяляецца на розныя ступені няпэўнасці, што выяўляюцца як меркаванне, домысл, перакананне. Чалавечыя меркаванні (перакананні) дзеляцца на ўласна праўдзівыя і нібы праўдзівыя. Снядэцкі сцвярджае, што стан абсалютнай пэўнасці існуе толькі ў некаторых навуках (напрыклад у матэматыцы), а ў большасці выпадкаў мы маем дачыненні з працэсам пераходу ад сітуацыі нібы

пэўнасці да ўсё большых і большых яе ступеняў. Пры гэтым мы ніколі не зможам адмовіцца ад некаторых момантаў інтэлектуальнай і філасофскай веры. Паводле Снядэцкага, розум не з'яўляецца вынаходнікам прыгажосці, а толькі яе суддзёй і таму спрыяе развіццю і дасканаленню густу.

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

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

Воля. Сіла душы, якая абуджаецца нашым унутраным пачуццём і якая займаецца разнастайнымі схільнасцямі і жаданнямі, вымушаючы нас рабіць выбар і дзейнічаць у рэальным свеце, ёсць, паводле Снядэцкага, воля. Сіла волі незалежная ў сваіх дзеяннях, у сваім выбары: вольнасць волі, паводле Снядэцкага, ёсць феномен альбо дадзенасць і не мусіць даводзіцца. Галоўнымі падставамі нашых жаданняў і нашага выбару з'яўляюцца патрэбы самазахавання і паляпшэння нашага быту, якія выяўляюцца ў ідэях дабра і шчасця. Дабро і шчасце ёсць адзіныя мэты чалавечага выбару.

6.3.3. Фенаменалагічны рэалізм Яна Снядэцкага як метад і як філасофская пазіцыя

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

Такім чынам, хаця Снядэцкі і спасылаецца на англійскую філасофію як на найбольш блізкі эпістэмалагічны праект, тым не менш у яго пазіцыі ёсць істотныя адрозненні: насуперак рэдукцыянізму і спробам вывесці найвышэйшыя феномены з найбольш простых

(элементарных), Снядэцкі пастулюе ідэю фенаменальнасці свету і ідэю феномена як адзінага аб'екта чалавечага пазнання. Эпістэмалагічнымі наступствамі фенаменальнасці з'яўляюцца трактоўка ідэі прычыннасці як істотнай сувязі феноменаў і пастуляванне метадалагічнага адрознення феномена, які не патрабуе доказу, ад сцверджання аб гэтым феномене, якое гэтага доказу патрабуе. Пры гэтым Снядэцкі прымае ідэю граніц чалавечага пазнання і сцвярджае, што «першыя прычыны рэчаў» ляжаць па-за гэтымі граніцамі і не могуць выступаць прадметам навукі.

Паводле Снядэцкага, чалавечая свядомасць як найвышэйшы феномен не мае ніякай прычыны па-за сабой і не можа быць выведзена з ніякіх іншых феноменаў гэтага свету, якія могуць выступаць толькі падставай альбо ўмовай, але ніколі ўласна прычынай. Паслядоўна праведзены, гэты прынцып даў у выніку парадаксальныя высновы: адказ на пытанне, ці разумны сам розум і ў чым палягаюць прычыны гэтай разумнасці, у сістэме навуковай рацыянальнасці немагчымы. Каб захаваць хаця б якую сувязь са светам, каб выйсці з гэтай «анталагічнай адзіноты» чалавечага розуму, Снядэцкі ўводзіць ідэю Бога як Найвышэйшай Мудрасці, разлітай па ўсім свеце. І ў гэтым праяўляецца адыход ад класічнага дэізму, ад ідэі Бога-мэханіка, Бога – уставадаўцы разумных законаў.

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

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

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

Пазітывізм у Беларусі і Літве (у адрозненне ад Польшчы) не адбыўся яшчэ і таму, што самі прыродазнаўчыя навукі, якія мусілі

даваць матэрыял для аналізу для новага пазітыўнага мыслення, пасля закрыцця Віленскага ўніверсітэта і далей Горы-Горыцкай Акадэміі ўжо не выступалі як фактар развіцця мясцовай сацыяльнай і культурнай прасторы.

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

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

7
глава

АНЁЛ ДОЎГІРД*

7.1. Тэорыя пазнання і логіка Анёла Доўгірда

У сваёй творчасці А. Доўгірд надаваў вялікую ўвагу пытанням гнасеалогіі, логікі і псіхалогіі. Анталогія разглядаецца ім як натуральная тэалогія, і ў гэтай галіне ён меней арыгінальны; аднак часам у ходзе вырашэння асобных пытанняў логікі і тэорыі пазнання філосаф узвышаўся да глыбокіх абагульненняў, датычных поглядаў на свет у цэлым.

Логіку Доўгірд разумеў шырока; па сутнасці ў яго разуменні гэтая навука паглынае тэорыю пазнання, а таксама шэраг істотных раздзелаў псіхалогіі. Аб выключным значэнні логікі для так званых абстрактных навук ён піша амаль ва ўсіх сваіх творах. Логіка, на яго думку, галоўная частка філасофіі, яна павінна папярэднічаць ёй і накіроўваць яе, як, зрэшты, і ўсе іншыя абстрактныя навукі. Логіка і філасофія ў гісторыі заўсёды рабілі адна на адну ўзаемны ўплыў [Dowgird 1828: II–III]. Аднак логіка і генетычна і метадалагічна павінна папярэднічаць філасофіі, што вынікае з самога вызначэння прадмета логікі, якая, па словах філосафа, «ёсць навука мыслення, узятага ў яго найбольш агульным ужыванні, або навука мыслення пра ўсе без выключэння прадметы чалавечага пазнання, якія толькі могуць быць» [Dowgird 1828: III]. Значную цікавасць уяўляе трактоўка Доўгірдам ўзаемаадносін логікі з іншымі навукамі, напрыклад, прыродазнаўчымі. На яго думку, эксперымент, вопытныя навукі па часе папярэднічалі логіцы. Тут прасочваецца думка пра значэнне практычнага жыцця людзей для ўдасканалення форм мыслення. «Вядома, – піша Доўгірд, – што людзі значна раней думалі і знаходзілі ісціну ў розных прадметах сваіх пошукаў

* У аснову гэтай главы пакладзены беларускі пераклад выбраных фрагментаў манаграфіі Э. К. Дарашэвіча «Аниол Довгирд – мыслитель эпохи просвещения» (Минск: Наука и техника, 1967).

з дапамогай самой прыроды, чым з'явілася логіка або навука агульнага мыслення. Значна раней пачалі разважаць, чым гаварыць або пісаць аб правілах мыслення. Увогуле, лёгка зразумець, што навука агульнага мыслення не магла паўстаць ні з чаго іншага, а толькі з аналізу прыватных ісцін і прыватных навук, адкрыццё якіх павінна было ёй папярэднічаць» [Dowgird 1828: V–VI].

Да адкрыцця законаў логікі людзі паспяхова ўжывалі гэтыя законы ў практычным жыцці і ў вытоках вопытных навук. Яны валодалі натуральнай логікай, як гаворыць Доўгірд, і толькі з цягам часу, з назапашваннем і абагульненнем вялізнага вопыту ў іх з'яўляецца штучная логіка або логіка як навука, натуральная логіка дадзена самой прыродай, неаднаразова падкрэслівае філосаф, дадзена ў выглядзе здольнасцей адрознення ісціны ад памылкі. Тут Доўгірд не заўсёды паслядоўны: часам ён сцвярджае, што самі законы, правілы логікі дадзены чалавеку ад прыроды. Але як жа могуць быць прыроджанымі правілы, пра якія чалавек не ведае? Філосаф здагадваецца аб гэтых супярэчнасцях і спрабуе звесці правілы мыслення да здольнасцей мыслення, да магчымасці мець гэтыя правілы.

Узаемаадносіны логікі і прыродазнаўчых навук Доўгірд уяўляў сабе такім чынам: логіка з'яўляецца толькі метадам пазнання для прыродазнаўчых навук, ні ў якім разе не падмяняе апошнія. Логіка, па словах мысляра, «не ставіць сабе за мэту здабыццё якіх-небудзь канкрэтных звестак, але дае толькі спосабы іх паслядоўнага набыцця ва ўсіх галінах аднаго і таго ж чалавечага пазнання, г. зн. пазнання ўсяго свету. Таму слушнасць правіл логікі можа быць даказана толькі шляхам іх адпаведнага ўжывання». Логіка, на думку Доўгірда, павінна толькі дапамагаць дакладным навукам у пошуку ісціны, у сваю чаргу, яна ўзбагачаецца за кошт дасягненняў прыватных навук [Dowgird 1828: VII].

Якія асноўныя складовыя часткі ўключае ў сябе логіка як навука? У апублікаваных творах А. Доўгірда адказ на гэтае пытанне даецца толькі ў самай агульнай форме. У працы «Пра логіку, метафізіку і маральную філасофію» філосаф вызначае план логікі. У плане шэсць раздзелаў, тут жа дадзена агульнае ўяўленне пра тыя праблемы, якія аўтар лічыць асноўнымі пры вывучэнні гэтай навукі [Dowgird 1821: 186–202]. У першым раздзеле Доўгірд даследуе найпрасцейшыя здольнасці чалавечага розуму, а менавіта, адчуванні, уяўленні і кемлівасць. У другім раздзеле разглядаюцца

складаныя здольнасці душы і спосабы іх удасканалення або захавання. Да складаных здольнасцей адносяцца разважанні аб існаванні, здольнасці ўяўлення, памяці і інш. Два першыя радзелы выкладзены ў першай частцы кнігі «Трактат аб уласцівых мысленню правілах, або Логіка тэарэтычная і практычная». Чатыры астатніх раздзелы павінны былі разглядацца ў дзвюх іншых частках гэтай кнігі, трэці раздзел павінен быў быць прысвечаны даследаванню ўплыву мовы на развіццё і ўдасканаленне разумовых здольнасцей чалавека, чацвёрты – адзнакам і доказам ісціны, г. зн. слушным заключэнням, пяты – гіпотэзам і правілам іх ужывання, шосты – метадалогіі.

Гэты план, ажыццёўлены аўтарам у трох кнігах трактата па логіцы, сведчыць аб тым, што Доўгірд распрацоўваў многія важныя праблемы логікі. На жаль, чатыры найважнейшыя раздзелы логікі, што засталіся ў рукапісах, невядомыя даследчыкам.

У апублікаваных творах А. Доўгірда спецыяльна лагічныя погляды прадстаўлены вельмі сцісла, асноўная частка іх (раздзелы пра сувязь мовы і мыслення, высновы, гіпотэзы і да т. п.) засталася ў рукапісах, якія больш за стагоддзе не былі вядомыя. Нам пашчасціла знайсці толькі канспекты лекцый А. Доўгірда па філасофіі і логіцы, у якіх выкладзены раней не вядомыя спецыяльна лагічныя погляды філосафа.

7.2. Адчуванне – найпрасцейшы элемент розуму

А. Доўгірд пачынае разгляд логікі з найпрасцейшай здольнасці розуму або «душы» – з адчуванняў. Ужо ў аналізе гэтай найпрасцейшай духоўнай здольнасці чалавека раскрываецца супярэчлівасць філасофіі Доўгірда, барацьба элементаў матэрыялістычнага сенсуалізму і дуалізму, стыхійнага матэрыялізму і ідэалізму. Здольнасці, па Доўгірду, гэта спосабы або магчымасці розных істот выконваць якія-небудзь дзеянні [Dowgird 1828: 11]. Птушка валодае здольнасцю лётаць, чалавек мае магчымасць што-небудзь вырабляць рукамі. Але людзі, акрамя знешніх пачуццёва спасцігальных функцый, валодаюць яшчэ ўнутранымі здольнасцямі, напрыклад, здольнасцю пазнаваць розныя рэчы (ці здольнасцю пазнання). Найпрасцейшым элементам пазнання з'яўляецца адчуванне.

Прыхільнік Бэкана–Лока ў філасофіі Доўгірд будуе суцэльную сістэму логікі, якая ўключае ў сябе як першааснову або першацаг-

лінку адчуванне – першасны сігнал аб знешнім свеце. Вышэйшыя формы пазнання (паняцці, высновы і г. д.) не вытлумачальныя без ніжэйшых. Уключэнне аналізу адчуванняў у логіку Доўгірд тлумачыць неабходнасцю ўсебаковага даследавання працэсу мыслення ў логіцы. Многія філосафы, на яго думку, дапускалі істотную памылку, адрываючы логіку ад псіхалогіі і адмаўляючыся ад даследавання здольнасцей розуму. Бо думка чалавека складаецца са шматлікіх разнастайных відаў дзеянняў, пазнанне якіх, а таксама адпаведных ім здольнасцей, з'яўляецца неабходнай задачай логікі.

Дуалізм філасофіі Доўгірда пачынае праяўляцца ўжо ў аналізе суадносін логікі і псіхалогіі, адчуванняў і мыслення, пачуццёвага і лагічнага. На яго думку, і пачуцці і думка з'яўляюцца «прадуктам» асаблівай, нематэрыяльнай субстанцыі – «душы», таму логіка цесна павінна быць звязаная з псіхалогіяй, па сутнасці водападзел паміж імі зусім згладжаны. Філосаф пісаў: «Тыя, хто гэтую апошнюю аддзялялі ад першай, вучылі, як з тэрмінаў узнікаюць разважанні, а з апошніх высновы або сілагізмы і як у розным парадку яны могуць спалучацца. А поўнаму раскрыццю разумовых здольнасцей адводзілі месца ў псіхалогіі, якая з'яўляецца, згодна з іх думкай, трэцяй часткай метафізікі, бо дзве першыя назвалі анталогіяй і касмалогіяй. Як быццам можна глыбока спасцігнуць мастацтва мыслення без глыбокага пазнання здольнасцей і законаў, якія павінны кіраваць імі. Адсюль павялося, што павярхоўная і механічная логіка, не асвятляючы па-сапраўднаму дарогу мысленню да іншых часткак філасофіі, не магла паказаць яму прамога шляху руху ў тым абшары, дзе меўся на ўвазе больш дакладны аналіз здольнасцей чалавечага мыслення, г. зн. у псіхалогіі, або, карацей кажучы, недасканалая логіка спарадзіла псіхалогію такую ж недасканалую, бо ў адпаведнасці з натуральным парадкам рэчаў першая, з'яўляючыся істотнай часткай другой, не можа быць аддзелена ад апошняй» [Dowgird 1821: 44–45].

Дуалістычны падыход Доўгірда да праблемы матэрыі і свядомасці не дазволіў яму разглядаць мысленне і яго формы як адлюстраванне матэрыі, ён страціў магчымасць вызначыць спецыфіку логікі як навукі, амаль цалкам аб'яднаўшы яе з псіхалогіяй, якую ён тлумачыў да таго ж з пазіцый ідэалізму. Ён не дапускаў думкі, што саму «душу», інтэлектуальныя здольнасці варта вывучаць аб'ектыўнымі метадамі, з дапамогай, напрыклад, фізіялогіі. Апошняй ён адводзіў ролю даследчыка «механізма» душэўных рухаў,

даследчыка падмурка, але не самога будынка. Дуалізм Доўгірда непаслядоўны, часам ён дапускаў значныя саступкі матэрыялістычнаму сенсуалізму. Працэс узнікнення адчуванняў ён звязваў з уздзеяннем вонкавых прадметаў. У гэтым пытанні Доўгірд прытрымліваўся сенсуалізму Лока і Кандыльяка.

Філосаф шмат разоў паўтараў, што вакол нас незалежна ад нашай свядомасці існуюць матэрыяльныя прадметы, якія аказваюць уздзеянне на нашы органы пачуццяў. Затым імпульс па нервовых шляхах накіроўваецца ў мозг чалавека, і толькі пасля гэтага прыходзіць адчуванне. Такім чынам, адчуванне залежыць ад матэрыяльных прадметаў. Напрыклад, пры дакрананні цела чалавека да якога-небудзь прадмета, у чалавеку адбываюцца нейкія змены, мадыфікацыі – гэта пачуццё дотыку. Або найтанчэйшая матэрыя дзейнічае на вока, і чалавек выяўляе ў сабе адчуванне святла і г. д. [Dowgird 1828: 17]. Само вызначэнне адчування кажа пра тое, што яно звязана з дзеяннем навакольнага свету: «Адчуванне – гэта стан, які чалавек заўважае ў сабе непасрэдна следам за тым, як на яго ўздзейнічаюць матэрыяльныя існасці, або гэта вобраз такога стану» (гл. [Dowgird 1821: 56; Из истории 1962: 431]).

Але Доўгірд застаецца на пазіцыях матэрыялістычнага сенсуалізму толькі да таго часу, пакуль даследуецца паходжанне адчуванняў. Як толькі гаворка заходзіць пра сутнасць адчуванняў, ён зноў дуаліст. Нямала старонак яго работ прысвечана доказу таго, што адчуванні і пачуццёвасць не адно і тое ж, бо першае – унутраны стан чалавека, вынік уздзеяння знешняга свету, а другое – здольнасць да ўспрымання такіх уздзеянняў. Доўгірд сам супярэчыць сабе, а дакладней усялякаму ідэалізму ў пытанні «матэрыя – свядомасць», калі ён выразна фармулюе дасягненні фізіёлагаў у гэтай галіне. На фоне яго ўласных сцвярджэнняў незалежная «душа» становіцца блефам, прывідам, пакліканым дагадзіць тэалагічным забабонам. Навуковец і тэолаг не ўжываюцца ў Доўгірдзе, вучоны атрымлівае перамогу. Сапраўды, як можна, прызнаючы дасягненні фізіялогіі органаў пачуццяў і нервовай сістэмы, казаць пра існаванне нейкай асаблівай, незалежнай ад цела духоўнай субстанцыі? Доўгірд сам даволі выразна кажа пра гэта: «Варта выкласці тую ісціну, якая грунтуецца на *несумнеўных* [курсіў наш. – *Э. Д.*] назіраннях фізіёлагаў, і не толькі фізіёлагаў, але і ўсіх навукоўцаў, якія даследавалі прыроду чалавечага розуму. Гэтая ісціна (цяпер) атрымала ўсеагульнае прызнанне: параўнанне нашых адчуванняў,

а такім чынам, і мысленне адбываюцца не дзе-небудзь у іншым месцы, а толькі ў мозгу» [Dowgird 1828: 25]. Далей Доўгірд прыводзіць шэраг істотных назіранняў фізіёлагаў, якія аб'ектыўна сведчаць на карысць таго, што мысленне, як і ўсе духоўныя з'явы, ёсць функцыя мозгу, г. зн. матэрыі. Праўда, сам філосаф прама гэтай высновы не робіць.

Доўгірд прыводзіць наступныя назіранні, якія ён цалкам прызнае:

1. Усе нервы, г. зн. далікатныя валокны, якія знаходзяцца ў чалавечым целе, бяруць свой пачатак у мозгу, а адтуль разыходзяцца па ўсім целе і канчаюцца на яго паверхні – органах дотыку, злучаючыся з пабудовай органаў пачуццяў. Матэрыяльны прадмет узбуджае ў нервах некаторы рух ці якое-небудзь іншае дзеянне, якое вельмі хутка пераходзіць у мозг, а затым ідзе адчуванне.

2. Чым больш злучаецца гэтых валокнаў у якой-небудзь частцы цела, тым болей адчувальнай яна здаецца, напрыклад, пальцы нам даюць больш далікатныя пачуцці, чым іншыя часткі цела, валасы ж амаль не даюць нам ніякіх пачуццяў, бо зусім пазбаўленыя нерваў.

3. Адчуванне ў чалавеку ўзнікае толькі тады, калі рух, узбуджаны ў нервах прадметам, даходзіць да мозгу, а ў адваротным выпадку адчування няма. Напрыклад, калі рука моцна перавязана, мы яе адчуваем ці вельмі слаба ці зусім не адчуваем. Верагодна, рух у нервах або часткова, або цалкам спыняецца. Падобнае ж адбываецца і пры паралічы.

4. Калі мозг, у якім, як у сваёй крыніцы, знаходзяцца ўсе нервы, будзе моцна прыціснуты, што бывае пры апаплексіі, то ў чалавека прыпыняюцца ўсе пачуцці, таму што ўсе часткі нерваў прыціснутыя і не могуць выконваць сваіх функцый [Dowgird 1828: 25–26].

Якую выснову зрабіў Доўгірд з гэтых прыродазнаўчанавуковых назіранняў? «На падставе ўсіх гэтых назіранняў, – пісаў ён, – можна зрабіць выснову, што тая субстанцыя, якая ў нас адчувае і параўноўвае адчуванні, мае сваё месцазнаходжанне ў мозгу, або хутчэй у пэўнай яго частцы» [Dowgird 1828: 25–26].

Выснова відавочна не матэрыялістычная і не слушная па сутнасці. Мысліцель дапускае своеасаблівую інтраекцыю: у субстанцыю, якая думае і адчувае, ён укладвае іншую субстанцыю, якая думае і адчувае.

Доўгірд, здавалася б, набліжаецца да матэрыялістычнага погляду на суадносіны матэрыі і свядомасці, прыродазнаўства цягне яго да гэтага, але затым тэалагічнае выхаванне зноў адрывае ад

дакладнага тлумачэння і кідае яго ў абдымкі дуалізму. Ва ўсякім разе тут філосаф прызнае, што адчуванне і думка без мозгу (ці хаця б пэўнай часткі яго) немагчымыя. Такім чынам, ужываючы тэрміналогію Доўгірда, нематэрыяльная субстанцыя знаходзіцца ў матэрыяльнай і залежыць ад яе, альбо, інакш, без яе не функцыянуе. Адсюль лёгка адмовіцца ад паняцця «духоўная субстанцыя», замяніўшы яго паняццем «функцыя матэрыі». Доўгірд такіх высноў не зрабіў. Адмовіцца ад духоўнай субстанцыі значыла для яго адмовіцца ад усіх элементаў тэалагічнага светаразумення, а гэтага ён таксама зрабіць не мог.

Супярэчлівая філасофія Доўгірда аб'ектыўна шмат у чым прымыкае да поглядаў мысляроў Асветніцтва, што праяўляецца пераважна ў яго гнасеалагічных і лагічных поглядах. Так, у выкладзе духоўных здольнасцей чалавека Доўгірд шмат у чым ідзе за Локам і Кандыльякам; думкі Кандыльяка Доўгірд нярэдка выкарыстоўвае ў сваіх працах, адзначаючы, што кіраваўся трактатамі «Аб адчуваннях» і «Мастацтва развагі» (L'art de raisoner).

Тэорыя пазнання Лока і Кандыльяка нярэдка дае ключ да гнасеалогіі Доўгірда. Лок, як вядома, не адкідаў цалкам паняцця духоўнай субстанцыі. Кандыльяк неаднаразова казаў, што органы пачуццяў накіроўваюць у мозг сігнал, імпульс, які рэалізуецца як адчуванне ў душы. Нягледзячы на фармальнае прызнанне асаблівай сутнасці – душы, Лок і Кандыльяк, як правіла, у працэсе навуковага аналізу развенчваюць асаблівую прыроду душы, руйнуюць яе аўтаномію, зводзяць яе да пэўных аб'ектыўных праяў. Гэтыя тэндэнцыі ёсць і ў Доўгірда: яго апеляцыя да фізіялогіі, аналіз разумовай дзейнасці дзіцяці, адмаўленне прыроджаных ідэй кажуць менавіта пра гэта. І ўсё ж Доўгірд насуперак гэтай тэндэнцыі, аддаючы даніну тэалагічным элементам уласнага светапогляду, прысвячае нямала старонак сваіх твораў доказу існавання асаблівай нематэрыяльнай субстанцыі – душы.

Прыняцце Доўгірдам аб'ектыўных дадзеных, атрыманых, у прыватнасці, ад вывучэння фізіялогіі, непазбежна прывяло яго да прызнання залежнасці здольнасцей душы ад матэрыі; калі не да матэрыялістычнага вырашэння праблемы «матэрыя – свядомасць», то да пэўных саступак матэрыялізму. Хоць яго гнасеалогію нельга назваць матэрыялістычнай, пэўныя элементы матэрыялістычнага сенсуалізму аб'ектыўна, незалежна ад яго волі праніклі ў яго развагі. Зрэшты, гэта характэрна для ўсякага навукоўца, які лічыцца

з дадзенымі прыродазнаўства. Разам з тым яго доказы на карысць субстанцыяльнасці душы рэзка супярэчаць ім самім жа прыведзеным аб'ектыўным звесткам аб першынстве матэрыяльных працэсаў над духоўнымі, яго выказванням пра развіццё дзіцяці, якія ён цесна звязвае з адмаўленнем прыроджаных ідэй. Такога роду супярэчнасці, уласцівыя дуалізму, толькі матэрыялістычны альбо ідэалістычны манізм вольны ад іх.

7.3. Разумовае развіццё дзіцяці: прыроджаныя ідэі або здольнасці?

Следам за Локам і Кандыльякам, якіх Доўгірд публічна называў сваімі філасофскімі настаўнікамі, ён пільна вывучаў працэс разумовага развіцця дзіцяці. Тут ён закрануў шэраг істотных пытанняў, звязаных з псіхалогіяй і філасофіяй, даказваў галоўную ролю тактыльных адчуванняў у пазнанні рэчаіснасці вонкавых прадметаў, адрадзіў локаўскае вучэнне пра душу нованароджанага, якая з'яўляецца *tabula rasa* (чыстай дошкай). Да гэтых разваг вучонага цесна прымыкае тлумачэнне здольнасцей розуму і адмаўленне прыроджаных ідэй.

У пазнанні знешняга свету Доўгірд асаблівую ролю адводзіў дотыку, менавіта ён паведамляе чалавеку пра існаванне прадметаў. За дотыкам ідзе ўяўленне аб знешніх прадметах, якое ўзбагачаецца шляхам развіцця іншых пачуццяў, злучаецца з першым. Доўгірд выказваў цікавую думку пра тое, што першапачаткова інстынктыўнае імкненне дзіцяці адчуваць прадметы перарастае ў асэнсаванае. Ён пісаў: «Незвычайная рухомасць дзіцяці, спачатку механічная, дадзеная яму самой прыродай, вядзе да таго, што ён то схопіць якую-небудзь рэч, то яе адкіне, то наблізіць да сябе, то аддаліць. І што спачатку робіць механічна, без намеру, затым будзе рабіць уважліва і пераканаецца, што яго адчуванні як дотыку, так і іншых органаў пачуццяў залежаць ад нечага, што можа быць набліжаным да яго ці аддаленым ад яго; дзякуючы гэтаму ён набывае звесткі пра нешта знешняе» [Dowgird 1821: 74–75; Из истории 1962: 433–434].

Прыярытэт дотыку перад іншымі пачуццямі ў пазнанні знешніх прадметаў заключаецца, на думку Доўгірда, яшчэ ў тым, што ў чалавека галоўным органам дотыку з'яўляецца рука, функцыяй якой, акрамя непасрэднага дотыку, з'яўляюцца яшчэ набліжэнне,

аддаленне і іншыя маніпуляцыі з матэрыяльнымі прадметамі. Так, філосаф дакладна ацэньвае ролю рукі ў пазнанні знешніх прадметаў і выкарыстоўвае гэта супраць суб'ектыўна-ідэалістычных сістэм.

Доўгірд паказвае, што ў працэсе разумовага развіцця дзіця суадносіць усе свае адчуванні ад знешніх прадметаў з адчуваннем дотыку, якое служыць яму своеасаблівым маяком у пазнанні навакольнага свету. «Лёгка зразумець, што калі дзіця аднойчы даведаецца аб нейкім знешнім прадмеце з дапамогай органа дотыку, то пазней яно можа пазнаваць пра такія рэчы пры дапамозе іншых органаў пачуццяў, не карыстаючыся першым, бо успамінаючы, што некаторыя яго пачуцці залежалі ад чагосьці, што было ў яго руцэ і што магло быць набліжана або аддалена, дзіця зробіць адсюль выснову, што і кожнае іншае пачуцце таксама залежыць ад чагосьці, што можа быць набліжана да яго або аддалена ад яго. Такім чынам, ён шукае нешта (нават у той час, калі гэтага яшчэ няма ў яго руках), атрымлівае звесткі аб нейкім знешнім прадмеце, хоць ён яшчэ да яго не дакрануўся. Але цалкам відавочна, што ў гэтым выпадку ён уяўляе сабе гэты вонкавы прадмет не інакш, як толькі злучаючы яго ў думцы з сапраўдным адчуваннем якога-небудзь з чатырох органаў пачуццяў (а менавіта) з пачуццём дотыку, г. зн. супраціву, атрыманым шляхам уяўлення або ўспаміну.

Такім чынам, цяпер мы таму даведаемся аб знешніх прадметах пры дапамозе чатырох органаў пачуццяў, што мы навучыліся злучаць сапраўдныя адчуванні ад гэтых органаў пачуццяў з уяўнымі адчуваннямі органа дотыку» [Dowgird 1821: 76–77; Из истории 1962: 434].

Доўгірд пераканаў, што прыярытэт пачуцця дотыку перад іншымі бясспрэчна зацверджаны абстрактным аналізам інтэлектуальнага развіцця дзіцяці. Галоўным метадам доказу Доўгірд лічыў своеасаблівы інтраспектыўны погляд на духоўны свет чалавека. Зрэшты, філосаф імкнецца пацвердзіць абстрактныя развагі дадзенымі прыродазнаўства – фізіялогіі, медыцыны: «Ісціна, якую мы даказалі тут шляхам развагі, была пацверджана шматлікімі вопытамі на сляпых ад нараджэння, якім быў вернуты зрок. Найбольш памятным з гэтых вопытаў з'яўляецца той, што зрабіў вядомы лонданскі хірург Чэзальдэн (Transaction philosophiques № 402 an 1728). Апісанне гэтага метаду мы знаходзім у творы Кандыльяка «Traite des sensations». Partie 3. Chap. 5. Хлопчыку гадоў 13–14, які пасля

зняцця катаракты з аднаго вока, першы раз у жыцці ўбачыў святло, здавалася, што ўсе прадметы, на якія ён глядзеў, датыкаліся да яго вока... » [Dowgird 1821: 78; Из истории 1962: 434].

Факты, пра якія згадваў Доўгірд, сапраўды мелі месца, і далейшае развіццё навукі паказала, што пачуццё дотыку ляжыць ля самых вытокаў пазнання навакольнага свету індывідам. Сувязь дотыку са зрокам, слыхам абумовіла ўсебаковае пачуццёвае пазнанне дадзенага прадмета: як бы мы ні натрэніравалі, напрыклад, вока і вуха фіксаваць незалежны ад нас прадмет, генетычна гэтая здольнасць звязаная з пачуццём дотыку. Сучасная псіхалогія праяўляе значную цікавасць да тактыльных адчуванняў.

Цікавыя думкі выказваў Доўгірд аб паходжанні чалавечых ведаў. Яны былі накіраваны супраць прызнання прыроджаных ідэй, якія ўзнікаюць нібыта разам са з'яўленнем на свет чалавека і незалежных ад яго досведу. «Калі ж мы пад прыроджанымі ўяўленнямі разумеем уяўленні сапраўды наяўныя ў думцы чалавека з першай хвіліны ўзнікнення яго душы, і з якімі ён бы нарадзіўся, то ясна, што такіх уяўленняў у чалавеку быць не можа, бо мы даказалі, што чалавек спачатку валодае адчуваннямі, а яны ўзнікаюць у яго душы не інакш, як толькі шляхам дзеяння прадметаў на органы пачуццяў» [Dowgird 1828: 104]. Доўгірд быў перакананым праціўнікам вучэння аб прыроджаных уяўленнях і паняццях.

Тэорыя «прыроджаных ідэй» была выразна сфармулявана і абгрунтавана выбітным французскім філосафам і матэматыкам Рэнэ Дэкартам, які выказаў думку, што ў розуме чалавека маюцца некаторыя абстрактныя ідэі (напрыклад, матэматычныя аксіёмы), якія ніякім чынам не звязаныя з адчуваннямі. Гэтага ж меркавання прытрымліваліся Готфрыд Лейбніц і Бенедыкт Спіноза.

Пачатак развянчання гэтага рацыяналістычнага вучэння паклаў Джон Лок, затым цэлая плеяда філосафаў развівала і ўдакладняла погляды Лока. Не ўсе філосафы прынялі матэрыялістычныя элементы ў вучэнні Лока, не ўсе крытыкавалі тэорыю прыроджаных ідэй з матэрыялістычных пазіцый. Некаторыя выкарыстоўвалі сенсуалізм для суб'ектыўна-ідэалістычных высноў (Джон Берклі, Дэвід Юм і інш.).

Доўгірд у гэтым пытанні накіроўваецца галоўным чынам следам за Локам і Кандыльякам: усе ідэі, на яго думку, набытыя. Аднак паслядоўнікі Лока, «эмпірыкі» і сенсуалісты, як правіла, недаацэньвалі творчыя магчымасці абстрактнага мыслення, тэарэтычнай

дэдукцыі. Праўда, нават сам Лок адчуваў слабасць «эмпірычнай» пазіцыі ў гэтым пытанні і таму вымушаны быў звярнуцца да «рэфлексіі», якая відавочна супярэчыла яго сенсуалізму. Кандыльяка не мучылі такога роду сумненні, ён паслядоўна выводзіў усе віды інтэлектуальнай дзейнасці выключна з адчуванняў.

7.4. Уяўленні і паняцці

Слынныя прыродазнаўцы і мысліцелі Віленскага ўніверсітэта – паслядоўнікі ідэй Асветніцтва, прымаючы эмпірызм і сенсуалізм, тым не менш прызнавалі і самастойную творчую сілу розуму, яго вядомую незалежнасць. Іх погляды супярэчліва адбіліся на філасофіі Доўгірда, які імкнуўся прымірыць эмпірызм і рацыяналізм. Доўгірд мяркуе, што ўпэўненасць у існаванні знешніх аб'ектаў заснавана на пэўным уяўленні.

Для Доўгірда ўяўленнем (*wyobrażeniem*) з'яўляецца ўсё тое, «з чаго складаецца наша думка і што толькі можа быць у ёй адрознена» [Dowgird 1828: 58]. Згодна з гэтым вызначэннем уяўленнямі з'яўляюцца: пачуцці (адчуванні), пачуцці ўяўныя (уласна ўяўленні), паняцці і г. д.

Пачуцці, па Доўгірду, з'яўляюцца толькі станамі душы, і таму яны не ўтрымліваюць уяўленні аб нечым знешнім, аб знешняй субстанцыі. Магчыма гэта ўяўленне з'яўляецца вынікам параўнання розных уражанняў. Але гэта немагчыма, бо параўнанне ўяўленняў можа нам даць толькі ўяўленне падабенства і адрознення. Доўгірд прыходзіць да думкі, што ўяўленне аб знешніх прадметах з'яўляецца ўяўленнем, адрозным ад адчуванняў, дотыку, а тым больш ад усіх іншых пачуццяў. «Павінна ж быць пэўнае ўяўленне, якое адрозніваецца ад пачуцця дотыку, як і ад усіх іншых [пачуццяў], якое аб'ядноўвае ў адзін вобраз усе тыя пачуцці» [Dowgird 1828: 58], піша філосаф, і гэта ўяўленне з'яўляецца нічым іншым, як звесткай пра існаванне вонкавага прадмета, да якога, як да прычыны, яно адносіць усе пачуцці. Адчуванне дотыку выступае толькі як галоўная крыніца ўзнікнення разумовага ўяўлення аб знешніх прадметах, «... паняцце самага першага вонкавага прадмета, спазнанага намі, або звестка аб яго быцці, хоць і абуджаецца ў нас праз пачуцці дотыку, аднак не з'яўляецца гэтым адчуваннем...» [Dowgird 1828: 445].

Такім чынам, упэўненасць у існаванні знешняга свету кансалідуецца, акумулюецца ў сапраўды разумовым уяўленні або паняцці.

Сам тэрмін існаванне (*egzystencja*) мае ў Доўгірда два сэнсы. Ён піша: «Сапраўды, адпаведнай, або, інакш кажучы, сапраўднай рэчаіснасцю я называю тое, што адпавядае нашым паняццям адзінкавых існасцей і ўласцівых ім якасцей, калі гэтыя словы абудзіліся ў нас пры дапамозе сапраўдных адчуванняў [...]. Гэтую ж рэчаіснасць лічу адпаведна абумоўленай, або, інакш кажучы, называю яе абумоўленай рэчаіснасцю, калі яна адпавядае адносінам або спалучэнням нашых паняццяў сапраўдных існасцей або іх сапраўдных якасцей, якія не залежаць ад нашай прыхамаці, але не даюць нам ніякіх новых звестак аб сапраўднай рэчаіснасці [...]» [Dowgird 1828: 447].

Доўгірд быў упэўнены, што ў прыродзе сапраўднае існаванне маюць толькі ісцінна асобныя існасці [Dowgird 1828: 269, 270], у анталагічным плане – гэта яго механічныя элементы матэрыі. Разнастайныя складаныя спалучэнні гэтых элементаў утвараюць матэрыяльны свет, але існаванне складаных структур абумоўлена існаваннем простых. У гнасеалагічным плане справа ідзе так: разумовыя ўяўленні, або паняцці простых існасцей, з'яўляюцца неабходнай умовай узнікнення адпаведных паняццяў пра складаныя існасці. І тут Доўгірд прытрымліваецца прынцыпу Ф. Бэкана: ад простага да складанага.

Доўгірд спрабуе даказаць, звяртаючыся да шэрагу паўтораў і дэталяў, што адчуванне дотыку не з'яўляецца тым жа самым, што перакананне пра існаванне знешніх прадметаў, хоць і цесна з ім звязана [Dowgird 1828: 54]. Гэта – сапраўднае разумовае ўяўленне, або паняцце, яно не можа быць па-за свядомасцю, хоць гэтак жа, як і адчуванне, чалавек адносіць яго навонкі [Dowgird 1828: 55]. Але які ж механізм узнікнення такога паняцця? Само гэта паняцце з'яў-ляецца вынікам пэўнага разважання, якое ў сваю чаргу ёсць дзеяннем нашай думкі, якая прызнае нешта альбо адмаўляе [Dowgird 1828: 54].

Такога роду разважанне не выцякае з высноў, яно выцякае з нашай «прыроднай» канстытуцыі. Гэта свайго роду разважанне існавання [Kaczmarek 1963: 141].

Доўгірд абсалютна перакананы, што за адчуваннямі, за свядомасцю існуе аб'ектыўная рэальнасць. Хоць пачуцці і не даюць нам сапраўднай копіі прадметаў, але знешнія прадметы абуджаюць у нашым розуме пры дапамозе пачуццяў абстрактнае паняцце аб знешнім свеце.

Такім чынам, розуму ўласцівы нейкі натуральны, прыроджаны закон. Гэты закон і з'яўляецца, па Доўгірду, «крытэрыем ісціннасці

ведаў» (гл. [Лущицкий 1962: 36]). Гэты закон з'яўляецца ў яго выратаваннем ад усіх праблем [Kaczmarek 1965: 164]. Мы бачым, такім чынам, як мысляр, крытыкуючы ідэалізм, сам трапляе ў некаторай ступені пад яго ўздзеянне.

Аднак крытыка Доўгірдам асобных канцэпцый філосафаў-ідэалі-стаў не пазбаўленая пэўнай каштоўнасці і арыгінальнасці. А. Доўгірд гэтак жа, як і Ян Снядэцкі, у абгрунтаванні крыніц і межаў пазнання стаіць на пазіцыях філасофіі французскага Асветніцтва [Kaczmarek 1965: 204]. На яго думку, у пазнанні свету мы паглыбляемся ад пачуццёва спасцігальнага да таго, што можа спасцігнуць толькі розум [Dowgird 1821: 260]. Звесткі аб знешніх прадметах з'яўляюцца не толькі ўяўленнямі, адрознымі ад адчуванняў, але і ўяўленнямі «пэўнага разважання згодна прыродзе нашага розуму» [Dowgird 1828: 103].

Прыроджаныя ідэі А. Доўгірд адмаўляў і, спрабуючы прымірыць рацыяналізм і эмпірызм, а таксама аб'яднаць пачуццёвае і разумовае, імкнуўся растлумачыць працэс пазнання з сукупнага дзеяння абодвух фактараў: «Матэрыяльная існасць, дзейнічаючы на душу праз пачуцці, выклікае ў ёй пэўнае змяненне, якое называецца пачуццём, і як вынік адбываецца не толькі з аднаго дзеяння існасцяей [у дадзеным выпадку – матэрыяльных прадметаў. – *Э. Д.*] на пачуцці і не толькі з адной прыроды розуму нашага, але з абедзвюх тых прычын, злучаных разам» [Dowgird 1828: 107].

Доўгірд крытыкаваў рацыяналізм і эмпірызм за аднабаковы падыход да чалавечага пазнання, мяркуючы, што правільная тэорыя пазнання можа прымірыць гэтыя плыні. На яго думку, нельга пагадзіцца з эмпірызмам у тым, што ўсе без выключэння чалавечыя веды складаюцца толькі з адчуванняў, прадстаўляючы тыя ці іншыя іх мадыфікацыі, бо існуюць «сапраўдныя разумовыя ўяўленні», і той філосаф, які прызнае гэта, можа лічыцца «...рацыяналістам у тым значэнні, аб якім тут ідзе гаворка, хоць у другім сэнсе можа быць эмпірыкам, бо можа цалкам абгрунтавана лічыць, што да адчуванняў у чалавека няма ніякага пазнання, ніякага ўяўлення» [Dowgird 1828: 102]. Такім чынам, філосаф здагадваўся пра сувязь пачуццёвага і рацыянальнага ў пазнанні, аднак ён не мог зразумець іх дыялектычнага адзінства як барацьбы супрацьлегласцей. Ён не згаджаўся з Кандыльякам у тым, што ўсе элементы мыслення з'яўляюцца мадыфікацыяй адчуванняў [Dowgird 1828: 53–54].

Праблема ўзаемаадносін адчуванняў і мыслення была занадта складанай для Доўгірда, тут ён шмат у чым непаслядоўны і супя-

рэчлівы. Пазіцыя адкрытага дуалізму не можа не прывесці да недапушчальных супярэчнасцей. З аднаго боку, прызнаецца залежнасць душы і адчуванняў ад цела, ад нерваў, ад мозгу, а з другога – вылучаецца ідэя незалежнай, самастойнай субстанцыі душы, у якую ўваходзяць адчуванні і думкі. Дуалізм пранізвае філасофію Доўгірда. Аднак у асобных момантах сваёй тэорыі пазнання філосаф схіляецца да стыхійна-матэрыялістычных выказванняў, адхіляючыся ад дуалізму. Так, ён проста кажа аб уяўленнях як аб копіях пэўных арыгіналаў, г. зн. прадметаў знешняга свету. Такім чынам, ён прызнае, што ідэі, уяўленні адлюстроўваюць матэрыяльны свет, прычым для вядомага шэрагу ўяўленняў ён прызнае адэкватнасць адлюстравання. У гэтых адносінах ён цалкам падзяляе тэорыю Лока аб першасных і другасных якасцях рэчаў і аб іх адлюстраванні ў чалавечай галаве.

Уяўленні першага роду (працягласці, фігуры і г. д.) падобныя на свае арыгіналы ў аб'ектыўнай рэчаіснасці, а ўяўленні другога роду (пах, колер і г. д.) не падобныя, яны таксама ў пэўнай ступені суб'ектыўныя, хаця і выкліканыя пэўнымі аб'ектыўнымі якасцямі матэрыяльных рэчаў. Аднак, улічваючы крытыку суб'ектыўнымі ідэалістамі тэорыі Лока, Доўгірд спрабаваў абараніць яе: «Жадаючы апраўдаць тэорыю Лока і агульны розум (*sensus communis*), які абавязкова патрабуе, каб нашаму ўяўленню працягласці адпавядала нешта падобнае ў прыродзе, бо ў адваротным выпадку ўсе матэрыяльныя субстанцыі не мелі б сапраўднай рэчаіснасці і ўся агромістасць матэрыяльнага свету стала б ілюзіяй; я кажу, жадаючы зрабіць гэта, неабходна паказаць, што нашы ўяўленні працягласці целаў, іх форм, непранікальнасць, сувязі паміж іх часціцамі, а таксама і іншых якасцей, якія Лок назваў першаснымі якасцямі, хоць яны набываюцца пры дапамозе пачуццяў, аднак не набываюцца пры іх дапамозе непасрэдна, г. зн. пры дапамозе саміх адчуванняў, але такім спосабам, што нашыя адчуванні абуджаюць у нас паняцці чагосьці, што існуе па-за намі, роўна як гэта адбываецца тады, калі мы спазнаем быццё вонкавага прадмета, што ўжо патлумачана. Калі пакажам гэта, то тым самым дакажам, што ўяўленні названых уласцівасцей, хоць і звязаныя з адчуваннямі, аднак не вычэрпваюцца імі, але ў склад гэтых уяўленняў уваходзяць пэўныя сапраўдныя разумовыя элементы. А таму калі ўяўленням колераў, гукаў, смакавых якасцей, пахаў і г. д., названых англійскім філосафам другаснымі якасцямі, нічога падобнага не адпавядае ў матэрыяльных

рэчывах, то ўяўленням уласцівасцей, названых першаснымі якасцямі, павінна адпавядаць пэўная рэчаіснасць, паводле правіла, устаноўленага намі вышэй, і гэтую рэчаіснасць можна лічыць падобнай у нейкім дачыненні з гэтымі ўяўленнямі» [Dowgird 1821: 135–137].

Як жа звязваюцца паняцці з адчуваннямі? Адчуванні папярэднічаюць паняццям, і апошнія ўзнікаюць толькі на базе першых. Доўгірд піша: «Паняцце паводле прыроды нашага розуму цесна злучана з адчуваннямі і толькі дзякуючы аддзяленню (*abstractio*) можа быць адрознена ад іх і разгледжана ў сабе самым» (гл: [Dowgird 1828: 58–59]). Гэтае палажэнне цалкам адпавядае адмаўленню прыроджаных ідэй. Аб'яднанне адчуванняў з паняццямі – найважнейшая ўмова пазнання навакольнага свету па Доўгірду. Аднак Доўгірд не прымаў асноўную думку Кандыльяка пра тое, што ўсе віды разумовай дзейнасці ёсць толькі простыя мадыфікацыі адчуванняў; ён лічыў, што існуюць сапраўдныя разумовыя ўяўленні, якія хоць і звязаныя з адчуваннямі генетычна, але па сутнасці прынцыпова адрозніваюцца ад іх.

Філосаф спрабаваў знайсці пераход ад адчуванняў да думкі, але метафізічны погляд на рэчы не даў яму магчымасці правільна вырашыць гэтую праблему. Ён звяртаўся да пастулявання асаблівых законаў або здольнасцей мыслення, прыроджаных розуму. На аснове гэтых законаў ці здольнасцей паняцце адпавядае рэчаіснасці і наадварот. Філосаф часта казаў, што ад прыроды чалавек надзелены правіламі, законамі, з дапамогай якіх ён вызначае памылку ці ісціну, пазнае, што рэчы існуюць па-за яго свядомасцю і г. д. Гэтая відавочная ўступка ідэалізму вяла да новых супярэчнасцей у сістэме філасофіі Доўгірда. Разумеючы супярэчлівасць сваіх поглядаў, ён спрабаваў атаясаміць законы і правілы са здольнасцямі, аднак гэта не здымала супярэчнасцей. Не ўключыўшы ў чалавечае пазнанне грамадска-гістарычную практыку, сапраўды немагчыма выбрацца з супярэчнасцей у гнасеалогіі.

Доўгірд у вучэнні пра ісціны хоць і здагадваўся пра ролю досведу пакаленняў, але ўсё ж не разумеў гэты вопыт як грамадска-гістарычную практыку, а схіляўся да аўтарытэту меркаванняў большасці асвечаных людзей. Каштоўным момантам тут з'яўляецца прызнанне незалежнасці ісціны ад свядомасці суб'екта, ісціна павінна быць злепкам з рэчаіснасці, не можа быць столькі ісцін, колькі розумаў у свеце (гл. [Jaroński 1817: 17]). Таму вучэнні, напрыклад, Каперніка, Ньютана і Лавуазье, з'яўляюцца аб'ектыўнай ісцінай, хоць

Доўгірд і прызнаваў, што яны могуць карэктавацца, але іх нельга адмяніць. Рэчаіснасць, прырода адлюстроўваецца ў законах розуму, а не наадварот, як казалі ідэалісты, законы розуму парадкуюць рэчаіснасць.

Як жа ўсталёўваецца адпаведнасць паміж паняццем і рэчаіснасцю, паміж ісцінай і тым, што яна адлюстроўвае? Гэта найбольш складанае пытанне для ўсёй гнасеалогіі Доўгірда. Для абгрунтавання свайго тэзіса аб адпаведнасці Доўгірд быў вымушаны высунуць тэорыю аб двух відах рэчаіснасці: уласна рэчаіснасці і рэчаіснасці абумоўленай. Гэтая канцэпцыя цесна звязана з усім светапоглядам філосафа, з яго анталогіяй. У аснове светабудовы, на думку мысляра, ляжаць пэўныя механічныя элементы. Адны называлі гэтыя элементы атамамі, іншыя – карпускуламі, трэція – манадамі. Доўгірд абраў тэрмін «механічныя элементы матэрыі». Яны існуюць па-за нашай свядомасцю, аб'ектыўна, і ствараюць усю разнастайнасць свету. Доўгірд адпрэчваў духоўную прыроду гэтых элементаў, адпрэчваў манадалогію Лейбніца. Прычым Доўгірд адрозніваў свае «механічныя элементы матэрыі» і ад хімічных элементаў. Ён пісаў: «Тыя філосафы, якія не патрапілі пад зачараванне ідэалізму, цвёрда пераканаліся ў тым, што ўся рэчаіснасць, якую мы называем целам, адносіцца да канчатковых элементаў, з якіх яна складзеная, г. зн. да пэўных часціц уласна адзінкавых і непрацяглых ... мы іх будзем называць механічнымі элементамі матэрыі, каб адрозніць ад хімічных элементаў, значэнне якіх добра вядома кожнаму, хто мае хоць нейкае ўяўленне пра хімію» [Dowgird 1828: 145].

Хоць у гэтай тэорыі Доўгірда ёсць відавочна матэрыялістычная тэндэнцыя, але метафізіка вяла яго ўсё ж да ідэалізму. Ён прызнаваў непрацягласць гэтых часціц, а як можа быць матэрыяльная часціца непрацяглаю? Толькі дыялектыка можа вывесці з гэтага тупіка: усе целы адначасова бясконца падзельныя і ў той жа час дыскрэтныя. Трэба прызнаць адзінства і барацьбу супярэчнасцей сутнасцю ўсёй рэчаіснасці, а Доўгірд, наадварот, спрабаваў ліквідаваць усялякія супярэчнасці ў мысленні, што праяўляецца ў яго адносінах, напрыклад, да антыномій І. Канта.

Адпаведна двум відам рэчаіснасці існуюць і паняцці ўласна рэчаіснасці і абумоўленай рэчаіснасці. Такім чынам, мы бачым, як пошукі першацаглінак усёй светабудовы міжвольна вялі Доўгірда да ідэалізму – да прызнання непрацяглых матэрыяльных часціц. Ён, праўда, казаў, што гэта вялікая загадка – як з непрацяглых часціц

узнікае працяглая рэчаіснасць, што паміж часціцамі існуюць рэальныя вельмі малыя працягласці, паміж імі дзейнічаюць сілы прыцягнення і адштурхоўвання і г. д. Атамістычныя погляды Доўгірда блізкія да канцэпцыі харвацкага вучонага Р. Ё. Башковіча, які лічыў, што першыя элементы матэрыі – цалкам непадзельныя і непрацяглыя – з'яўляюцца не проста матэматычнымі кропкамі, а цэнтрамі сіл (гл. [Зубов 1965: 340]). Усялякае мноства, кожны комплекс часціц адлюстроўваецца ўяўленнем абумоўленай рэчаіснасці, якое грунтуецца на ўяўленні ўласна рэчаіснасці. Доўгірд актыўна падкрэсліваў, што як першая, так і другая рэчаіснасці існуюць паза нашым розумам. Такім чынам, сувязь рэальных рэчаў і рэчаіснасці, па Доўгірду, абумоўлена прыроджаным законам розуму. Тым самым філосаф адступаўся ад свайго сенсуалізму і эмпірызму, трапляючы ў сетку супярэчнасцей.

7.5. Сувязь мовы і мыслення

Там, дзе тэорыя пазнання цесна перапляталася з анталогіяй, Доўгірд абавязкова прыходзіў да ідэалізму, там жа, дзе пераважалі спецыяльна гнасеалагічныя пытанні, ён выказваў у асноўным палажэнні сенсуалістычныя і стыхійна-матэрыялістычныя. Гэта яскрава выявілася ў яго развагах пра сувязь мовы і мыслення, пра развіццё чалавечай свядомасці. Тут у Доўгірда назіраліся нават элементы дыялектыкі. З плана логікі, вызначанага філосафам у яго творы «Даследаванне па логіцы, метафізіцы і маральнай філасофіі», вядома, што ён разглядаў пытанне аб калектыве (*towarzystwie*) і там жа аналізаваў сувязь мовы і мыслення. Некаторыя канспекты лекцый філосафа даюць магчымасць выкласці яго погляды на гэты прадмет.

Калі да гэтага часу мы разглядалі разумовыя здольнасці толькі самі па сабе, то зараз павінны высветліць, «якія стымулы і спосабы служаць іх удасканаленню»[1]. Філосаф высунуў вельмі важнае палажэнне: разумовыя здольнасці чалавека не былі адвечна такімі, якімі мы маем іх у цяперашні час, яны паступова ўдасканальваліся ў грамадстве. Перш за ўсё на развіццё разумовых здольнасцей аказалі ўплыў найважнейшыя патрэбы чалавека, неабходнасць захавання жыцця. Аднак чалавек не абмяжоўваўся тым, каб толькі за-

[1] «Kurs filozofii». Навуковая бібліятэка Вільнюскага ўніверсітэта ім. В. Капсукаса. Аддзел рукапісаў, фонд III, № 625, л. 84 (Далей – рукапіс № 625).

хаваць сваё жыццё. У грамадстве ў яго з'явіліся новыя запатрабаванні да ўдасканалення сваіх цялесных і інтэлектуальных якасцей. «Грамадства будзе для яго адзіным сродкам і разам з тым адзіным прымушэннем да такога развіцця разумовых здольнасцей...»[1].

Доўгірд прыйшоў да высновы, што неабходнасць абмену інфармацыяй была выкліканая сумесным жыццём людзей, супольнымі інтарэсамі. Менавіта зносіны з сабе падобнымі вядуць да развіцця разумовых здольнасцей ад дзікуна да сучаснага чалавека»[2]. Філосаф адрозніваў некалькі асноўных тыпаў знакаў пры перадачы людзьмі сігналаў адзін аднаму[3]. Вельмі цікавае выказванне аб тым, што першапачаткова знакі былі падобныя да рэчаў, сувязь знака з рэччу або з'явай была відавочнай, затым непасрэднасць гэтай сувязі знікае, узнікаюць знакі, «якія не маюць натуральнага падабенства да рэчаў, і такія выразы называюцца звычайна адвольнымі (Signa arbitraria)»[4]. Нельга думаць, што спачатку ўтварэння мовы панавала самавольства суб'ектыўных рашэнняў, асноўным фактарам было «падабенства знакаў рэчам або пэўным абставінам, з якімі былі звязаны рэчы»[5].

Філосаф дапускаў, што спачатку сігналам якіх-небудзь важных з'яў (небяспека, з'яўленне дзікага звера і г. д.) былі характэрныя жэсты і воклічы. Менавіта выклічнікі філосаф лічыў найбольш старажытнымі часцінамі мовы. Далей Доўгірд падкрэсліваў, што прыкладна тоесная сітуацыя спараджала пазначэнне яе тоеснымі знакамі, да якіх людзі паступова прывыкалі. Аднак менавіта маўленчыя знакі філосаф лічыў уласцівымі людзям на больш высокай стадыі іх развіцця. Так, напрыклад, ён сцвярджаў, што жэсты яшчэ не давалі магчымасці параўнання ўяўленняў, што гэтая магчымасць паўстала «ў грамадстве, калі чалавечая мова была ўжо да пэўнай ступені аформлена, г. зн. калі людзям былі ўжо вядомыя розныя слоўныя знакі, імі самімі прыдуманыя»[6]. Напрыклад, чалавек мог параўнаць барацьбу двух драпежнікаў з бурай або хмурным небам, кажа Доўгірд, а для гэтага ўжо павінна была быць адносна высокая ступень развіцця грамадства.

[1] «Kurs filozofii». Навуковая бібліятэка Вільнюскага ўніверсітэта ім. В. Капсукаса. Аддзел рукапісаў, фонд III, № 625, л. 84 (Далей – рукапіс № 625).

[2] Рукапіс № 625, л. 86–86 аб.

[3] Тамсама.

[4] Бібліятэка АН УССР. Рукапісны аддзел, рукапіс № 4432 «Logika», л. 180.

[5] Рукапіс № 625, л. 87 аб.

[6] Тамсама, л. 86 аб.; Рукапіс 4432, л. 187.

Такім чынам, Доўгірд не лічыў мову застылай, раз назаўсёды дадзенай. Гэта грамадская з'ява, якая развіваецца ў чалавечым калектыве. Тут ён выказваў дыялектычныя здагадкі, і ў гэтых адносінах Доўгірда можна параўнаць з вядомым французскім матэрыялістам Клодам Адрыянам Гельвецыем, які ў сваіх творах «Аб розуме» і «Аб чалавеку» выказваў падобныя думкі пра развіццё мовы.

Доўгірд спрабаваў прадставіць сістэму класіфікацыі знакаў, якія выказваюць думку або пачуццё, так: 1) натуральныя знакі, якія выказваюць міжвольны рух чалавека, і роднасныя і людзям і жывёлам (гл. [Gérando 1800: 327]); 2) знакі ўказваючыя – гэта тыя, якімі адзін чалавек перадае другому звесткі аб небяспецы, ежы, пра дапамогу і г. д. (яны могуць быць і жэстамі і гукамі альбо і тым і іншым адначасова); 3) знакі, якія характарызуюць некаторыя якасці рэчаў, велічыню, форму, сілу, жорсткасць (напрыклад, драпежныя звяры) і г. д.; 4) знакі метафізічныя (напрыклад, параўнанне сілы звера з бурай і г. д.). Кожны наступны від знакаў, верагодна, узнікае следам за папярэднім. Першы від яшчэ выказвае безумоўны рэфлекс або інстынкт, апошні прадугледжвае параўнальна высокае развіццё гукавога маўлення.

Цікава, што філосаф настойваў на першапачатковым падабенстве знакаў тых рэчаў, якія яны пазначалі. Праўда, не заўсёды адны і тыя ж знакі пазначалі адны і тыя ж рэчы. Часам чалавек памыляўся, прымаючы знакі за рэчы. Але паступова абазначэнні замацоўваліся за пэўнымі рэчамі. Мысліцель мае рацыю: дадзеныя параўнальнага мовазнаўства і антрапалогіі сведчаць аб тым, што адно слова ў старажытных людзей магло выказваць многія прадметы і сэнс ўдакладняўся абставінамі або жэстамі.

Такім чынам, першапачаткова знакі выказвалі пэўнае «падабенства знакаў і рэчаў ці пэўных абставін, з якімі гэтыя рэчы злучаныя»[1]. Аднак у адных выпадках выяўлялася натуральная сувязь абставінаў, а затым знакі маглі згубіць гэтую ўласцівасць і стаць абстрактнымі. Важная гнасеалагічная выснова Доўгірда ў канцы яго раздзела «Аб towarzistwie»: «Словы з'яўляюцца знакамі уяўленняў, уяўленні адпавядаюць рэчам, іх уласцівасцям»[2]. Словы (мова) непарыўна звязаны з аб'ектыўнай рэчаіснасцю. Гэтая ж думка канкрэтызуецца Доўгірдам у раздзеле «Пра адносіны выказванняў да ўяўленняў», дзе ён даследаваў праблему ўзнікнення слоў, іх адпаведнасці прадметам, сувязь слоў у сказе.

[1] Рукапіс № 625, л. 87 аб.

[2] Тамсама, л. 88.

Доўгірд выказваў меркаванне, што найбольш старажытнай часцінай мовы з'яўляюцца выклічнікі, якія выказваюць эмацыйныя перажыванні чалавека. Менавіта таму выклічнікі ў розных мовах у асноўным супадаюць. Першапачаткова, на думку філосафа, маўленчыя элементы ў вядомай меры падобныя да тых з'яў, якія яны выказваюць, што адлюстроўваецца ў інтанацыйным гучанні: або ў якім-небудзь перайманні пэўных з'явах. Аднак у далейшым ускладненне адлюстравання прадметаў свету ў словах вяло да ўсё большага аддалення слоў ад гукавога падабенства з адлюстраваным. Складовыя часткі слоў атрымліваюць пэўную сэнсавую нагрузку. Так, склонавыя канчаткі выразна выказваюць адносіны рэчаў да чалавека і іх адносіны адна да адной.

Назоўнік, на думку Доўгірда, генетычна папярэднічае многім іншым часткам прамовы. Гэта ён спрабаваў паказаць на прыкладзе суадносін назоўнікаў і прыметнікаў. Прыметнік, як правіла, выказвае стаўленне паміж прадметамі і з'явамі, якія ў сваю чаргу атрымалі пэўнае адлюстраванне ў назоўніках. Займеннікі маюць шмат агульнага з прыметнікамі, яны таксама выказваюць адносіны, толькі больш вузкія: паміж суб'ектам і з'явамі. Напрыклад, «мой, значыць, які належыць мне, твой, значыць, які належыць табе»[1].

Паводле Доўгірда, словы выказваюць альбо простыя, альбо складаныя, альбо адносныя, альбо безадносныя ўяўленні. Назоўнік можа адлюстроўваць і тыя і іншыя ўяўленні, а прыметнік, займеннік выказваюць толькі апасродкаваныя сувязі. Вельмі важная роля дзеяслова-звязкі «ёсць», «з'яўляецца», якая адлюстроўвае аб'ектыўную наяўнасць або адсутнасць пэўнай прыкметы ў прадмеце, прызнанне або адмаўленне самога прадмета. Дзеяслоў-звязка як важнейшы кампанент мовы ўзнікае параўнальна рана, папярэднічаючы па часе шматлікім іншым дзеясловам. У цяперашнім часе розныя часціны мовы нераўназначныя для працэсу мыслення. Доўгірд лічыць найбольш важнымі назоўнік і дзеяслоў. І генетычна яны неслі асноўную нагрузку, выказваючы неабходнасць сувязі рэчаў, з'яў і іх адносіны да людзей. Відавочна, мысліцель у нейкай меры разглядаў мову як з'яву, якая развіваецца, у якой розныя элементы ўзнікаюць паступова, па меры ўскладнення ўзаемаадносін паміж людзьмі.

Погляды А. Доўгірда на паслядоўнасць узнікнення розных часцін мовы, хоць і не пазбаўленыя арыгінальнасці, вельмі праблематычныя.

[1] Рукапіс № 625, л. 120.

Сучасная навука выказвае меркаванне аб нязменлівасці першапачатковых слоў; яны, мабыць, не мелі ніякіх фармальных паказчыкаў: ні роду, ні ліку, ні склону, ні асобы, ні часціны мовы. А. А. Пацябня лічыў, што слова ў пачатку развіцця думкі не ёсць ні назоўнік, ні прыметнік, ні дзеяслоў, падобна да таго, як зерне расліны не ёсць ні ліст, ні колер, ні плод [Потебня 1926: 119, 120].

Доўгірд імкнуўся звязаць узнікненне новых слоў з патрэбамі людзей, якія стымулююць развіццё мовы. На світанку чалавечага грамадства, на думку Доўгірда, людзі мелі яшчэ не шмат патрэбаў і, такім чынам, карысталіся невялікай колькасцю слоў у зносінах. Яны размаўлялі адзін з адным толькі аб тым, «ад чаго залежала іх жыццё і здароўе і ў чым адзін адному мог аказаць дапамогу, такім чынам, аб дзеяннях, якія маглі задаволіць у чым-небудзь іх прыроджаныя патрэбы»[1]. Найбольш важнымі былі словы: есці, піць, хадзіць[2].

Развіццё мовы і мыслення Доўгірд цесна звязваў з нарастаннем патрэб людзей, жэсты не маглі перадаць усіх нюансаў адносін людзей да прыроды і адзін да аднаго. Большыя патрэбы абумовілі замену жэстаў словамі. Аднак філосаф не акцэнтуе ўвагу на вытворчай дзейнасці людзей, не ўспрымаючы яе як аснову развіцця мовы і мыслення.

7.6. Уласна логіка

Лагічныя погляды А. Доўгірда, як ужо паказвалася вышэй, засталіся ў асноўным невядомымі, бо другая і трэцяя кнігі «Трактата аб уласцівых мысленню правілах, або Логікі тэарэтычнай і практычнай» былі невядомыя даследчыкам, а акурат у гэтых кнігах яны і змешчаны. Аднак нядаўна знойдзеныя канспекты лекцый Доўгірда па філасофіі і логіцы даюць магчымасць у некаторай меры запоўніць гэты прабел. У раздзеле «Аб развазе» канспекта па філасофіі Доўгірд разглядае розныя тыпы сілагізмаў, натуральныя і штучныя высновы, выказвае сваё стаўленне да логікі схаластаў, кажа аб інтэнсіўным сілагізме, пра ўжыванне логікі ў матэматыцы (ці пра матэматычныя разважанні).

Як ужо адзначалася раней, Доўгірда цікавіла галоўным чынам не фармальнае спалучэнне разважанняў, а іх адносіны да рэчаісна-

[1] Рукапіс № 625, л. 120.

[2] Тамсама, л. 98.

сці; тое ж самае і ў аналізе высноў. У канспекце па логіцы Доўгірд дае вызначэнне разважанню: «Увогуле разважанне ёсць дзеянне думкі, дзякуючы якому мы прызнаем або адмаўляем якую-небудзь рэч»[1]. У кожным разважанні, на думку філосафа, змяшчаюцца наступныя кампаненты: тая рэч, адносна якой што-небудзь прызнаецца альбо адмаўляецца, і само прызнанне або адмаўленне. «Дзве першыя рэчы логікі называюць матэрыяй разважання, тая ж апошняя называецца формай»[2]. Філосаф лічыць галоўным, вызначальным матэрыю разважання, бо яна ёсць непасрэдная адпаведнасць сапраўдным прадметам, а форма выказвае толькі дачыненне паміж імі, увасобленае ў адносных уяўленнях. «Сама форма (сцвярджэнне ці адмаўленне), – піша філосаф, – уяўленне адноснае, без уяўлення іншага роду яго немагчыма зразумець, таму што яно заўсёды адносіцца да таго, што мы называем матэрыяй разважання»[3].

Доўгірд, раскрываючы свае погляды на форму і матэрыю разважання, падкрэсліваў, што ўсё, што сцвярджаецца аб якой-небудзь рэчы, разглядаецца пад вуглом гледжання яе існавання. Магчымыя наступныя варыянты: 1) існаванне альбо неіснаванне, 2) існаванне мінулае альбо будучае, 3) магчымасць існавання альбо немагчымасць.

У цэнтры ўвагі філосафа – адносіны разважання да рэчаіснасці, аднак яны не выяўляюцца ў фармальным адмаўленні ці прызнанні, бо на ўсіх этапах падлягаюць праверцы сапраўднымі адчуваннямі, уяўленнямі і г. д. Дух прыродазнаўства, традыцыі Бэкана і Лока пануюць у логіцы Доўгірда. Асноўным законам логікі філосаф лічыў закон несупярэчнасці. Ён пісаў: «Адна і тая ж рэч у адзін і той жа час не можа быць і не быць»[4]. Напрыклад, адзін чалавек сцвярджае, што дадзены прадмет пругкі, другі – адмаўляе пругкасць. Абодва адначасова яны не могуць мець рацыю, бо, відавочна, што адной і той жа рэчы ў адзін і той жа час адна і тая ж прыкмета не можа належаць і не належаць. Адно выказванне павінна быць ісцінным, іншае – памылковым.

Сілагізм, як правіла, складаецца з трох разважанняў і, адпаведна, трох сказаў, аднак Доўгірд не лічыў гэтую форму адзіна дапушчальнай. Магчымыя выпадкі, калі выснова вынікае непасрэдна з першага разважання.

[1] Рукапіс № 4432, л. 171 аб.

[2] Тамсама л. 172.

[3] Тамсама 4432, л. 172.

[4] Рукапіс № 625, л. 130.

Доўгірд дае некалькі прыкладаў: 1) паколькі пэўная фігура абмежаваная трыма лініямі, пастолькі яна павінна мець тры вуглы; 2) паколькі мы маем пэўнае сапраўднае адчуванне, павінна існаваць пэўная знешняя існасць, якая выклікае гэтае адчуванне[1].

Доўгірд пярэчыў некаторым праціўнікам скарочанага сілагізму, якія сцвярджалі, што ў ім трэцяя пасылка змяшчаецца ў выглядзе зразумелай. Так, на іх думку, у другім прыкладзе Доўгірда змяшчаецца пасылка: «кожная прычына мае следства». Для Доўгірда ж у самім паняцці адчування змяшчаецца дзеянне вонкавага прадмета, або ў самім паняцці трохкутніка змяшчаецца наяўнасць трох вуглоў.

Доўгірд таксама цалкам падтрымлівае вылучаны Гобсам і Локам інтэнсіўны сілагізм, г. зн. такі, у якім сярэдні тэрмін размешчаны пасярэдзіне між двума крайнімі [Попов 1960: 50].

Доўгірд так выказваў свой пункт гледжання: размяшчэнне тэрмінаў (або уяўленняў, як ён кажа) павінна быць натуральным, г. зн. адпавядаць самой прыродзе. Таму парадак вельмі важны. Бо ў простым разважанні вельмі важна размяшчэнне тэрмінаў. Напрыклад, чалавек ёсць жывёла – правільнае выказванне, а пасля перастаноўкі тэрмінаў атрымліваем: жывёла ёсць чалавек – няправільнае разважанне. Гэта ж, на думку філосафа, павінна распаўсюджвацца і на высновы, таму больш агульны род павінен уключаць менш агульны. Тады «выснова будзе замыкаць уяўленне найбольш складанае і ўяўленне найменш складанае»[2]. Успомнім, што для Доўгірда ўяўленне больш агульнага з'яўляецца простым, а менш агульнага – складаным. Узыходжанне ад канкрэтнага да абстрактнага – вось што маюць на ўвазе прыхільнікі інтэнсіўнага сілагізму.

Доўгірд, дэталёва аналізуючы структуру інтэнсіўнага сілагізму, сцвярджаў, што апошні можа складацца з цэлага ланцуга разважанняў, пры гэтым неабходна выконваць асноўны прынцып гэтага сілагізму. Доўгірд выказваў неабходнасць непарыўнай сувязі ад першага тэрміна да апошняга, але абавязкова такім чынам, каб «уяўленне крайняе першае ўтрымлівала ў сабе ўяўленне сярэдняе першае, уяўленне сярэдняе першае ўтрымлівала ў сабе сярэдняе другое і г. д. Аж да ўяўлення крайняга другога»[3].

---

[1] Рукапіс № 625, л. 130 аб. и 131.

[2] Тамсама, л. 137.

[3] Тамсама № 625, л. 131 аб.

Філосаф прыводзіў прыклад такога сілагізму: «леў ёсць звер; звер валодае адчувальнасцю; істота, якая валодае адчувальнасцю, мае здольнасць пазнання. Такім чынам, леў мае здольнасць пазнання»[1].

Доўгірд услед за Локам лічыў, што змяшчэнне сярэдняга тэрміна пасярэдзіне паміж крайнімі пасылкамі лепш пакажа адпаведнасць або неадпаведнасць дзвюх ідэй. Развіццё логікі паказала, што англійскі філосаф і яго паслядоўнікі мелі рацыю. Роля і значэнне інтэнсіўнага сілагізму цалкам раскрыты толькі сучаснай логікай.

Нямала ўвагі надаваў Доўгірд натуральным і штучным высновам. Пад першымі ён меў на ўвазе, відаць, высновы няпоўнай індукцыі, пад другімі – дэдуктыўныя высновы. Філосаф прыводзіць наступны прыклад натуральнага заключэння: «Цукар ёсць існасць белая, салодкая, растваральная, крохкая, цвёрдая, без ніякага паху. Тая ж існасць, якую мы зараз даследуем, мае ўсе гэтыя прыкметы. Такім чынам, гэтая існасць ёсць цукар»[2]. Выснова такога тыпу з'яўляецца няпоўнай індукцыяй.

Індукцыя непарыўна звязана з дэдукцыяй, і ў разгледжаных разважаннях індуктыўны метад затым непазбежна правяраецца дэдуктыўным. Пералічыўшы прыкметы, мы прыходзім да высновы: усе яны ўласцівыя прадмету А, але мы не ўсе прыкметы пералічылі: такім чынам паняццем больш агульным мы кантралюем менш агульныя.

Доўгірд рэзка адрозніваў штучны сілагізм, у склад якога ўваходзяць абстрактныя ўяўленні (напрыклад, матэматычныя разважанні) і натуральны сілагізм (падобны да таго, пра які ішла гаворка).

Калі ў штучных сілагізмах відавочнасць высноў грунтуецца на «бесперапыннай тоеснасці ўяўленняў»[3], то ў натуральных сілагізмах «значэнне прэдыкатаў не тоеснае значэнню суб'ектаў»[4]. Таму ў натуральных сілагізмах першая пасылка паказвае, якія складовыя прыкметы ўваходзяць у агульны род, другая заснавана на даследаванні, эксперыменце: яна фіксуе наяўнасць пэўных прыкмет у доследным прадмеце; нарэшце, выснова аб'ядноўвае абедзве пасылкі, вызначаючы адносіны іх да рэчаіснасці[5].

Доўгірд выказваў незадаволенасць логікай схаластаў і тых філосафаў, якія лічылі сілагізм адзінай крыніцай новых ведаў. Даўнія

[1] Рукапіс № 625, л. 130 аб. л. 132.
[2] Тамсама, л. 137.
[3] Рукапіс № 625, л. 138.
[4] Тамсама, л. 137 аб.
[5] Тамсама, л. 138.

метафізікі, кажа ён, лічылі сілагізм «самым першым інструментам высвятлення як агульнай, так і якаснай і спецыфічнай прыроды кожнай рэчы, замест таго каб шукаць гэта ў дакладным пазнанні значэння слоў і ў дасканалай сістэматызацыі ведаў, атрыманых у вопыце»[1]. Пастаянная праверка высноў практыкай, эксперыментам, сувязь развагі з імі можа зрабіць, па Доўгірду, карысным прымяненне сілагізмаў, якія з'яўляюцца толькі дапаможным сродкам пазнання. Затым Доўгірд даследаваў штучныя высновы, найболей дакладнымі з якіх з'яўляюцца ісціны чыстай матэматыкі, як ён казаў. Менавіта на матэматычных высновах лепш за ўсё даследаваць прыроду штучных сілагізмаў. Філосаф адзначаў, што «прадметам чыстай матэматыкі з'яўляецца вымярэнне колькасці (*quantitas*), узятай абстрактна»[2]. (Гэта вызначэнне філосафа вельмі цікавае, бо як яно апярэджвае сапраўднае развіццё прынцыпаў матэматыкі прыкладна на паўстагоддзя)[3].

Асноўным лагічным прынцыпам матэматыкі, па Доўгірду, з'яўляецца ўзаемная і поўная «тоеснасць уяўленняў»[4]. Таму мэтай матэматычных разважанняў з'яўляецца: альбо даказаць, што некаторыя колькасці тоесныя, альбо тое, што яны знаходзяцца ў пэўным дачыненні адна да адной.

Натуральныя сілагізмы нагадваюць няпоўную індукцыю, прапанаваную Фрэнсісам Бэканам, або індукцыю праз просты пералік. Гэтыя высновы арганічна злучаны з прыродазнаўчым эксперыментам. Праўда, з пункта гледжання фармальнай логікі, гэты метад не адрозніваецца доказнасцю, «тым не менш менавіта яму мы абавязаны веданнем найбольш важных агульных законаў рэчаіснасці» [Клаус 1960: 431].

Доўгірд падкрэсліваў практычнае значэнне такога роду сілагізмаў: яны даюць магчымасць аднесці пэўныя аб'екты матэрыяльнага свету да пэўных паняццяў. Аналіз уласцівасцей якога-небудзь прадмета пераконвае нас у тым, што ён адносіцца да роду нам вядомых альбо наадварот. «А нам жа не абыякава, – пісаў Доўгірд, –

[1] Рукапіс № 625, л. 138.

[2] Тамсама, л. 138 аб.

[3] Адзначым і іншую акалічнасць: гэта вызначэнне сцвярджаецца ў эпоху абсалютнага панавання ў матэматыцы уяўленняў аб лікавай прыродзе колькасці і толькі праз шмат гадоў дзякуючы гераічным намаганням Г. Кантара і яго паслядоўнікаў у матэматыцы перамог абсалютны падыход да колькасці. Гл.: [Бурбаки 2010].

[4] Рукапіс № 625, л. 138 аб.

ведаць, як мы павінны назваць тую ці іншую рэч, таму што сістэма назваў вельмі для нас карысная, калі яна адпавядае сістэме нашых патрэб, і з'яўляецца для нас лёгкім сродкам для звычайнага звязвання нашых ведаў, а адсюль вынікае, што разважанні, падобныя разабранаму намі вышэй [пра цукар. – *Э. Д.*], не бескарысныя для нас»[1].

Згадка філосафа аб адпаведнасці элементаў маўлення, мовы патрэбам людзей зноў пераконвае нас у тым, што ў гэтым пытанні ён з'яўляўся паслядоўнікам французскіх асветнікаў. Гэта падабенства праяўляецца таксама ў высокай ацэнцы індуктыўнага метаду даследавання. Неабходнасць ужывання высноў у матэматыцы Доўгірд тлумачыў тым, што зусім не ўсе яе ісціны відавочныя. Калі б усе матэматычныя ісціны былі тыпу 5 = 5, тады, вядома, не патрэбныя былі б ніякія высновы, але і навукі не было б[2]. Але возьмем прыклад больш складаны: 2 + 3 = 5. Хоць гэтае выказванне відавочнае, аднак яно дае нам некаторае новае веданне, а менавіта, што сума адной колькасці (2) і іншай колькасці (3) ёсць лічба 5.

Калі ўзяць паняцці 11 і 14 і паняцці 7 і 18, то неабходны пэўны сілагізм, каб усталяваць тоеснасць іх сум. Доўгірд будуе яго наступным чынам: 11 + 14 = 25 і 7 + 18 = 25. Такім чынам, 11 + 14 = 7 + 18[3].

Далей Доўгірд зрабіў цікавую выснову: пры параўнанні натуральных і штучных высноў мы выяўляем, што ў першых прыкметай відавочнасці з'яўляецца адносная тоеснасць уяўленняў, а ў другіх – поўная і ўзаемная тоеснасць[4]. Далей размеркаванне тэрмінаў не мае значэння для штучнага сілагізму, для натуральнага ж гэта вельмі важна.

Не толькі ў арыфметыцы шукаў Доўгірд прыклады штучных высноў, ён знаходзіў іх і ў геаметрыі, менавіта тут спрабаваў усталяваць сувязь паміж абстрактнымі матэматычнымі ісцінамі і канкрэтнай рэчаіснасцю.

«Плошча трохкутніка ёсць здабытак вышыні яго на палову асновы»[5]. Гэтае разважанне (тэарэма) само па сабе не відавочнае, бо мы не бачым тут тоеснасці ўяўленняў «плошча трохкутніка» і «здабытак вышыні яго на палову асновы». Для доказу трэба ўжыць усё той жа закон тоеснасці, г. зн. даказаць, што вышыня дзеліць трохкутнік

[1] Рукапіс № 625, л. 137.
[2] Рукапіс № 625, л. 139.
[3] Тамсама
[4] Тамсама, л. 139 аб.
[5] Доўгірд тут разглядае роўнабаковы трохкутнік.

на цалкам тоесныя часткі. Доўгірд спрабаваў абгрунтаваць думку, што гэты доказ быў бы немагчымым, калі б людзі не выпрацавалі паняцце плошчы, а само гэтае паняцце ўзнікла, так бы мовіць, эмпірычна. Зноў філосаф упадае ў супярэчнасці, з якіх для яго няма выйсця. Абстрактныя, матэматычныя паняцці, якім, на думку Доўгірда, ніякія сапраўдныя існасці не адпавядаюць, аказваюцца непарыўна звязанымі з рэчаіснасцю. Бо людзі павінны былі практычна выпрацаваць адзінку меры, дамовіцца аб тоеснасці розных мер (сажаняў, локцяў, стоп, цаляў і г. д.)[1].

Варта заўважыць, што спробы філосафа неяк абгрунтаваць эмпірычнае паходжанне матэматычных і іншых абстрактных ісцін вельмі нясмелыя і недастаткова пераканаўчыя. Справа ў тым, што ён абмежавана разумеў практыку, галоўным чынам як назіранне і дагавор групы думаючых індывідаў.

Аналіз абстрактных разважанняў і штучных сілагізмаў прывёў філосафа да іншага роду непаслядоўнасці. Вядома, што асновай яго тэорыі сілагізму з'яўляецца праверка асноўных кампанентаў (уяўленняў, паняццяў і разважанняў) з дапамогай аналізу сапраўдных адчуванняў. Толькі гэтая ўмова, на яго думку, дае нам новае веданне рэчаіснасці. Але ён жа кажа, што абстрактныя разважанні могуць быць звязаны ў сілагізмах такім чынам, што яны дадуць нешта новае. І прызнае, што ёсць такія выпадкі, дзе пачуцці не могуць праверыць ісціннасць ці памылковасць высновы. Асабліва гэта выяўляецца ва ўжыванні матэматыкі да механікі і астраноміі. Тут штучны сілагізм, відавочна, мае зусім не банальны сэнс простай тоеснасці.

Сам Доўгірд прыводзіў яркія і пераканаўчыя прыклады атрымання новых ведаў шляхам штучных сілагізмаў. «Калі мы ведаем цяперашняе становішча нябесных цел, – пісаў ён, – адлегласці і рухі, уласцівыя кожнаму з іх, мы можам прадказаць час і спосаб розных змен, якім падлегнуць гэтыя целы»[2].

Тое ж самае адносіцца і да ўжывання абстрактных сілагізмаў да механікі. Па абстрактнай схеме можна разлічыць сілу пэўнай машыны і тую карысць, якую яна нам прынясе[3]. «Мы тут бачылі, – працягвае філосаф, – якім спосабам абстрактная выснова, будучы дастасаванай да дзеянняў, сапраўды намі назіраных, адкрывае нам існаванне пэўных дзеянняў, якія вопыт паказаць не мог»[4].

[1] Гл.: Рукапіс № 625, л. 141.

[2] Рукапіс № 625, л. 141.

[3] Тамсама.

[4] Тамсама, л. 163.

Такім чынам, абстрактныя разважанні і высновы ў некаторых выпадках раскрываюць таямніцы свету глыбей, чым эксперымент, які тут будзе проста пасаромлены. Ці бачыць гэта Доўгірд? Так, але растлумачыць прычыну такога паражэння пачуццяў яму вельмі цяжка. Бо ён, як вядома, не прызнаваў існавання прыроджаных ідэй, а сувязь абстракцый з рэчаіснасцю для яго не зусім зразумелая. Аднак філосаф спрабаваў і ў выпадку абстрактных высноў знайсці іх сувязь з аб'ектыўнай рэчаіснасцю і неяк даказаць іх сувязь з сапраўднымі адчуваннямі. «Як жа так здараецца, – пытаўся ён, – што чалавек можа пазнаваць існаванне новых фактаў, якіх ні ён сам і ніхто іншы не ўспрымаў пачуццямі? Мы бачылі, што гэта адбываецца ў такіх адкрыццях, дзе ўжываецца матэматычны разлік, г. зн. якія адносяцца да колькасці»[1]. І далей яго развагі ідуць прыкладна наступным шляхам. Матэматычныя высновы заснаваныя на непарыўнай тоеснасці пэўных элементаў. Гэтыя высновы паказваюць, колькі разоў павінен паўтарыцца пэўны элемент (нейкая найпростая мера), каб атрымалася ўяўленне пэўнай колькасці. Доўгірд адрознівае абстрактную колькасць і дастасаваную колькасць, на яго думку, першай не адпавядае рэчаіснасць, а другой адпавядае.

Толькі пасля дастасавання матэматычнага разліку да пэўных матэрыяльных аб'ектаў адкрываюцца новыя ўласцівасці гэтых аб'ектаў, пры гэтым спачатку цалкам абстрагуюцца ад усіх якасцей матэрыяльных цел. І толькі пасля заканчэння шэрагу матэматычных заключэнняў мы параўноўваем атрыманае ўяўленне колькасці з вядомым нам эмпірычным уяўленнем. «Словам, – пісаў філосаф, – з дапамогай тых самых першасных уяўленняў, якія мы мелі раней, мы даведваемся пра існаванне новых фактаў. Тым самым вышэй даказанае сцвярджэнне, што мы не можам інакш набыць ніводнага першаснага ўяўлення, як толькі з дапамогай адчуванняў, не супярэчыць той іншай ісціне, што мы можам адкрыць існаванне фактаў, якіх не ўспрымалі пачуццямі»[2].

Такім чынам, першасныя элементы матэматыкі ўзнікаюць з пачуццёвага пазнання. Філосаф здагадваўся пра сувязь абстрактных матэматычных ісцін (напрыклад, аксіём) з эмпірычным пазнаннем, аб залежнасці аксіём і элементаў матэматыкі ад чалавечай практыкі, аднак гэта толькі цьмяныя здагадкі. Філосаф абмежаваўся разглядам індывідуальнага пазнання, ён не разумеў таго, што найбольш

[1] Рукапіс № 625, л. 163.

[2] Тамсама.

агульныя формы мыслення выпрацаваны шматвяковай творчай практыкай ўсяго чалавецтва.

Матэматыка паўстала з практычных патрэб людзей, паняцце ліку паўстала з сапраўднага свету, і менавіта таму, што гэта былі сапраўдныя, патрэбныя абстракцыі, яны адлюстроўвалі свет глыбока і давалі магчымасць пазнаць яго. «Але, як і ва ўсіх іншых галінах мыслення, законы, абстрагаваныя ад рэальнага свету, на вядомай ступені развіцця адрываюцца ад рэальнага свету, супрацьпастаўляюцца яму як нешта самастойнае, як паўсталыя звонку законы, з якімі свет павінен узгадняцца. Так было з грамадствам і дзяржавай, так, а не інакш чыстая матэматыка пасля дастасоўваецца да свету, хоць яна запазычаная з гэтага самага свету, і толькі выказвае частку ўласцівых яму форм сувязей, – і, уласна, толькі таму можа наогул прымяняцца»[1].

Хоць Доўгірд і не змог глыбока спасцігнуць ролю абстракцый у пазнанні матэрыяльнай рэчаіснасці, ён тым не менш імкнуўся праводзіць аналогіі паміж матэматычнымі дзеяннямі і лагічнымі выказваннямі, ён намацваў лагічную прыроду многіх матэматычных дзеянняў. У гэтых адносінах ён спрабаваў развіваць логіку Лейбніца і прасунуўся наперад у параўнанні са сваім настаўнікам Кандыльякам.

Доўгірд ужываў некаторыя раздзелы матэматыкі да разважанняў верагоднасці або да праблематычных спекуляцый. Абапіраючыся на дасягненні тэорыі верагоднасцей, ён рабіў спробы ўсталяваць некаторыя заканамернасці вышэйназваных высноў. Доўгірд падрабязна разглядаў верагоднасць выпадзення пэўнага нумару пры гульні ў косці. Як вядома, гэты прыём ужываецца вельмі часта ў розных кнігах і курсах па тэорыі верагоднасцей. Філосаф абапіраўся, у прыватнасці, на «Алгебру» Яна Снядэцкага[2].

Кожны лік мае, як вядома, аднолькавую верагоднасць з'яўлення, таму з разгляданых *n* выпадкаў кідання косці выводзіцца верагоднасць *m*/*n* з'яўлення любога ліку з наяўных *m* сценак ігральнай косці. Такія дзеянні Доўгірд называе разлікам набліжэння да ісціны. Як жа ажыццяўляецца праблематычная выснова? Доўгірд імкнуўся падаць элементарныя правілы тэорыі верагоднасцей у выглядзе лагічнай высновы, якая праходзіць тры ступені. Кожная такога кшталту выснова, на яго думку, складаецца з трох груп

[1] Рукапіс № 625, л. 163 аб.

[2] Тамсама, л. 169 аб.

разважанняў: 1) адны разважанні, якія ўваходзяць у імавернасны сілагізм, узнікаюць пры дапамозе органаў пачуццяў; напрыклад, так вызначаецца колькасць ігральных касцей, прызначаных для кідання, колькасць іх сценак і адпаведна лікаў; 2) іншыя разважанні заснаваныя на рознага роду спалучэннях нашых уяўленняў, набытых раней; напрыклад, так улічваецца лік магчымых камбінацый; 3) нарэшце, трэцяга роду разважанні ёсць выснова са злучэння першых і другіх. Першыя разважанні заснаваныя на пачуццёвай відавочнасці, другія і трэція – на відавочнасці развагі[1]. Такім чынам, высвятляецца ступень набліжэння да ісціны. Пры ўліку ўсіх магчымых умоў такая выснова сама па сабе тады становіцца безумоўнай ісцінай.

Але калі ў чыста колькасных аперацыях такога роду высновы вядуць нас да дакладнага пазнання, то як быць з высновамі ў тых сферах, дзе ўжо дзейнічаюць не толькі колькасныя суадносіны? У вырашэнні гэтай складанай праблемы логікі Доўгірд выказваў шэраг цікавых думак, падымаючыся часам да сур'ёзных філасофскіх абагульненняў, хоць метафізічны вобраз мыслення і не даў яму магчымасці правільна вырашыць пастаўленую праблему. Філосаф лічыў, што ў нематэматычных высновах значна цяжэй гаварыць пра безумоўную ісціну высновы. Тут даводзіцца абмяжоўвацца той ці іншай ступенню набліжэння да ісціны і ўлікам як магчыма большай колькасці ўмоў. Не заўсёды можна выказаць ступень верагоднасці лікам, але гэта не адмяняе важнасці імавернасных высноў. Хоць мы і не сцвярджаем, што дасягнулі абсалютнай дакладнасці ў нашай здагадцы, аднак такога роду выснова «часта можа быць для нас дастатковым указаннем, як трэба паводзіцца ў нашым жыцці»[2].

Тут Доўгірд ушчыльную падышоў да пытання аб навуковай індукцыі, спрабаваў спаслацца на вопыт людзей, аднак зноў тлумачыў яго абмежавана.

Доўгірд прывёў у прыклад французскага філосафа Кандарсе, які хацеў абгрунтаваць магчымыя шляхі прагрэсу чалавецтва, грунтуючыся на ўсебаковым уліку чалавечай прыроды, захапленняў і д. п. Хоць і нельга казаць аб дакладнасці разлікаў, заснаваных на такіх зменлівых кампанентах, разважаў Доўгірд, аднак сама спроба дакладнага ўліку ўмоў нават не ў матэматычнай сферы

[1] Рукапіс № 625, л. 169–170.

[2] Тамсама, л. 171.

заслугоўвае ўвагі, бо гэта можа надаць розуму пэўны навык і гнуткасць да ўдалага пазнання таго, дзе ёсць найбольшая набліжэнне да ісціны[1].

Доўгірд надаваў значную ўвагу высновам па аналогіі, вызначаючы іх так: «З падобных дзвюх альбо больш пазнаных рэчаў трэба ўсталяваць падобнасць рэчаў непазнаных, якія маюць сувязь з першымі»[2]. Прычым думка можа ісці ад тоеснасці прычын да тоеснасці вынікаў і наадварот.

Так, з факту абарачэння Зямлі і іншых планет вакол Сонца (агульная прычына), казаў Доўгірд, можна зрабіць выснову па аналогіі, што і на іншых планетах існуе змена пор года, як і на Зямлі. Ён не настойвае на поўнай дакладнасці падобных высноў, разглядаючы іх толькі як верагодныя, магчымыя высновы. Аднак і тут вырашальную ролю адыгрывае ступень набліжэння да ісціны.

Доўгірд у спрэчных аналогіях апеляваў да дасягненняў навукі, прыродазнаўства як да вышэйшага крытэрыю ўстанаўлення ісціны. Заслугоўвае ўвагі такі прыклад. Змена пор года на Зямлі абумоўлена яе абарачэннем вакол Сонца, але можна па аналогіі выказаць здагадку, што Сонца і ўсе планеты абарачаюцца вакол Зямлі. І тое і іншае можа быць прычынай змены пор года. Што ж з'яўляецца сапраўднай прычынай? Доўгірд звяртаецца да трэцяга закону знакамітага астранома Кеплера, які фармулюецца так: квадраты сыдэрычных перыядаў абарачэння планет суадносяцца як кубы вялікіх паўвосяў іх арбіт. Калі выказаць здагадку, што Сонца і ўсе планеты абарачаюцца вакол Зямлі, то можна адпаведна гэтаму закону пабудаваць прапорцыю, дзе невядомым, напрыклад, будзе адлегласць ад Зямлі да Сонца, а вядомымі – час «абарачэння Сонца вакол Зямлі, час абарачэння Месяца вакол Зямлі і адлегласць ад Зямлі да Месяца. Вылічэнне пакажа нам, па словах Доўгірда, што «адлегласць ад Зямлі да Сонца прыблізна ў 30 разоў меншая за тую, якая ўстаноўлена з іншых крыніц, а тым самым дакажа, што не Сонца вакол Зямлі, а Зямля вакол Сонца здзяйсняе гадавы абарот»[3].

Сучасная навука можа, зразумела, паказаць наіўнасць такіх разлікаў, але тут важная апеляцыя да навукі як вышэйшага крытэрыю вырашэння спрэчных праблем. Ісціннасць лагічных аналогій, такім чынам, павінна кантраляваць дакладнымі навукамі і прыродазнаўствам.

[1] Рукапіс № 625, л. 172.

[2] Тамсама, л. 172. Параўнай [Condillac 1798: 141].

[3] Рукапіс № 625, л. 180 аб. Параўнай [Condillac 1798: 243–244].

Раздзел аб гіпотэзах у Доўгірда ідзе следам за раздзелам аб аналогіях, якія ён правільна лічыць першай прыступкай гіпотэзы. «Гіпотэза, – пісаў Доўгірд, – гэта нейкая здагадка пэўнай прычыны, якой мы не ведаем, але якой прыпісваецца пэўны ланцуг вынікаў або з'яў, нам вядомых, і гэтыя апошнія жадаем растлумачыць першай»[1]. Набліжэнне да ісціны, як раней адзначаў філосаф, можа ажыццяўляцца дваістым шляхам: ад вядомай прычыны да невядомых вынікаў і ад вядомых вынікаў да невядомай прычыны. Другое і ёсць гіпотэза.

Доўгірд спрабаваў улавіць пераход гіпотэзы ў безумоўнае веданне, у закон прыроды. Так, сістэма Каперніка лічылася раней гіпотэзай, але шматлікія факты пацвердзілі яе і адкінулі гіпотэзу Пталямея. З магчымых варыянтаў выбіраецца той, які найбольш адпавядае рэчаіснасці. Што тычыцца колькаснай, матэматычнай праверкі гіпотэзы, то тут справа ідзе найлепшым чынам, бо можна шэрагам матэматычных дзеянняў (з тоеснымі адзінкамі) усталяваць дакладны варыянт. Тут гіпотэза застаецца гэткай толькі да заканчэння разліку. Значна цяжэй там, дзе даводзіцца мець справу не з колькаснымі адносінамі. Напрыклад, гіпотэза пра жыццё на іншых планетах, на думку Доўгірда, не можа быць праверана. Тут даводзіцца абмежавацца высвятленнем умоў, найбольш падобных да зямных, і рабіць выснову з найбольшым набліжэннем да ісціны. Калі ж нашы разлікі пацвярджаюцца затым «вопытам, то тым самым дадзенае разважанне становіцца настолькі набліжаным да ісціны, што мы лічым яго несумнеўным, як несумнеўныя для нас ўсе законы прыроды»[2]. Такім законам прыроды Доўгірд лічыў, напрыклад, рух планет вакол Сонца. Так гіпотэза становіцца законам.

Для прыкладу Доўгірд бярэ гіпотэзу: ці з'яўляюцца зоркі таксама сонцамі? Астраномы вылучылі шэраг здагадак на карысць існавання многіх светаў, падобных нашаму, і сам Доўгірд схіляўся да такіх перакананняў, але ў яго час гэтая здагадка яшчэ заставалася гіпотэзай, і яму здавалася, што такой яна і застанецца вечна. Ён быў верны свайму ў цэлым метафізічнаму светапогляду і разумеў рух ад гіпотэзы да закону як раз і назаўжды дадзенае, як тое, што заканчваецца дадзеным пераходам. Так, вучэнне Ньютана пра сусветнае прыцягненне ён лічыў раз і назаўжды дадзеным і дапускаў толькі карэктывы ў рамках непахіснай сістэмы.

[1] Рукапіс № 625, л. 183.

[2] Тамсама, л. 185 аб.

Разам з тым эмпірычныя і сенсуалістычная традыцыі вялі яго да пастаянных нагадак аб неабходнасці праверкі гіпотэз і наогул імавернасных высноў самой матэрыяльнай рэчаіснасцю. Так, у канспекце па логіцы Доўгірд казаў, што магчымыя меркаванні і высновы карысныя толькі ў тым выпадку, калі сувязь унутры іх адпавядае аб'ектыўнай сувязі рэчаў у прыродзе. «Злучэнне вобразаў у нашай думцы, – пісаў філосаф, – можа быць альбо выпадковым, альбо натуральным ... Гэта злучэнне вобразаў вельмі станоўчае, калі сапраўды існуе злучэнне адпаведных ім рэчаў»[1].

Іншая справа, калі аб'яднанне ўяўленняў не адпавядае аб'яднанню матэрыяльных прадметаў, з'яў, такога роду заключэнні проста шкодныя. І філосаф прыводзіць прыклад няправільных высноў: з'яўленне каметы цягне нібыта неўраджай, голад і г. д.

Галоўнае, на думку Доўгірда, каб злучэнне ўяўленняў адпавядала сувязі рэчаў. На пытанне «Якія ж сапраўдныя сувязі паміж рэчамі?» павінна адказаць прыродазнаўства, натуральная гісторыя, фізіка, хімія. Гэтыя ж навукі навучаць нас адрозніваць уяўнае падабенства ад сапраўднага і стануць нам кіраўніцтвам у нашых разважаннях адносна гэтых рэчаў. Што датычыць нашых разважанняў адносна тых з'яў, паміж якімі наш розум не бачыць ніякай натуральнай сувязі, то тут агульнае правіла такое: чым часцей мы бачым, што пэўныя з'явы альбо адбываюцца адначасова, альбо наступаюць адна пасля другой, тым большую падставу маем мы для здагадкі, што паміж імі павінна быць натуральная сувязь, хоць мы яе і не пазналі.

Такім чынам, калі мы назіраем адну з'яву, мы маем вялікую ступень верагоднасці, што і іншая з'ява альбо існуе ў гэты самы час, альбо хутка настане.

Доўгірд прыводзіць характэрны прыклад у пацвярджэнне гэтых разваг. Паколькі мы заўсёды бачым, што жалезная іголка, нацёртая магнітам, паварочваецца адным канцом на поўдзень, а другім на поўнач, то, хоць мы і не ўцямілі сувязі паміж гэтымі двума з'явамі (націранне іголкі магнітам і прыняцце ёю строга вызначанага накірунку), тым не менш з факту наяўнасці першай з'явы мы з упэўненасцю здагадваемся пра тое, што наступіць і другая. Тут гаворка ідзе пра тое, што ў сучаснай логіцы называецца імплікацыі: «калі ... то ...»

[1] Рукапіс № 625, л. 185 аб.

Аднак Доўгірда цікавіць не столькі фармальнае спалучэнне разважанняў, сказаў, выказванняў, колькі адпаведнасць усіх кампанентаў думкі рэчаіснасці. Гэта імкненне абумоўлена агульным светапоглядам філосафа, скіраванасцю яго гнасеалогіі, якая сыходзіць каранямі ў эмпірызм і сенсуалізм.

Ідэйная сувязь з прыродазнаўцамі Віленскага ўніверсітэта выклікае такога роду скіраванасць логікі Доўгірда. Гэтым жа тлумачыцца яе пераважна індуктыўны характар. Філосаф маўкліва прызнае індукцыю галоўным, вырашальным метадам пазнання, хоць і не адмаўляе творчую ролю дэдуктыўных высноў.

Доўгірд не бачыць непарыўнага адзінства індуктыўнага і дэдуктыўнага метадаў пазнання аб'ектыўнай рэчаіснасці, дыялектычнага адзінства аналізу і сінтэзу. Разам з тым яго імкненне дастасаваць некаторыя метады матэматыкі ў тэорыі высноў, асобныя здагадкі аб узаемнай абумоўленасці эксперымента і дэдукцыі прарываюць гарызонт «чыстага эмпірызму», раскрываюць глыбіню інтарэсаў Доўгірда ў даследаванні спецыяльна лагічных праблем.

Пры гэтым не варта забываць, што яшчэ не знойдзеныя і, зразумела, не даследаваныя яго спецыяльна лагічныя сачыненні (другая і трэцяя частка «Логікі», а таксама рукапіс «Rudimentae logicae» і інш.), вывучэнне якіх, магчыма, раскрыла б новыя істотныя аспекты яго логікі. Ва ўсякім выпадку вядомыя працы Доўгірда па тэорыі пазнання і логіцы даюць магчымасць лічыць яго адным з найбольш эрудыраваных і арыгінальных спецыялістаў у гэтай галіне ў Віленскім універсітэце, які спрабаваў у пачатку XIX ст. абараняць і развіваць традыцыі Бэкана, Лока і некаторых філосафаў Асветніцтва XVIII ст.

ЗАКЛЮЧЭННЕ

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

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

У гэтым аспекце філасофская творчасць Яна Снядэцкага належыць да ключавых з'яў позняга віленскага Асветніцтва, а яго трактат «Філасофія чалавечага розуму» разглядаецца як падсумаванне асветніцкай эпістэмалогіі і класічнае выяўленне познеасветніцкай рацыянальнасці, рацыянальнасці злому эпохі.

Станаўленне познеасветніцкай рацыянальнасці ў Беларусі і Літве было звязана з пераходам ад імпліцытнай рацыянальнасці натуральных законаў прыроды, тэматызаванай ў фізіякратызме, да экспліцытнай рацыянальнасці навукі.

Гэты пераход стаў завяршэннем працэсу эмансіпацыі навук, які пачаўся ў 50-я гады XVIII ст. у межах эклектычнай філасофіі і потым знайшоў сваё абгрунтаванне ў ідэях фізіякратызму як спробы выпрацаваць універсальную парадыгму натуральных законаў, з якіх

дэдуктыўна маглі быць выведзены парадыгмы асобных навук. Гэтая новая інтэгральная парадыгма, якая заняла месца філасофіі, прывяла, з аднаго боку, да інстытуцыйнай і змястоўнай незалежнасці асобных навук, а з другога – да ліквідацыі філасофіі як дысцыпліны, якая згубіла сваю прадметнасць, а метады адцягненага мудравання якой разглядаліся як дагматычныя і ненавуковыя.

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

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

З аднаго боку, пад уплывам Канта філасофія становіцца крытычным аналізам – граніц разумнага, ставячы пад пытанне ўніверсальнасць досведу як крытэрыя праўдзівасці ведаў, асвойваючы «трансцэндэнтальную перспектыву» (Абіхт, Быхавец, Энджэй Снядэцкі). З другога боку, філасофія імкнецца вярнуць сабе месца ўніверсальнай навукі з «антрапалагічнага» пункта гледжання (з перспектывы асобнага чалавека) і распачынае радыкальную крытыку спадчыны Асветніцтва (Галухоўскі). Праяўляецца таксама імкненне спалучыць гэтую спадчыну з крытычным аналізам розуму і памяркоўным трансцэндэнталізмам (Доўгірд).

Ва ўсіх гэтых спробах філасофія трымае крытычную дыстанцыю ў дачыненні да навукі і да навуковай рацыянальнасці як такой. У сітуацыі, калі навуковыя веды перасталі быць праблемай індывідуальнай абазнанасці, а пераўтварыліся ў сацыякультурную практыку, у калектыўны і кумулятыўны працэс вытворчасці ведаў, філасофія імкнецца ўтрымаць перспектыву сваёй асобнасці і праблематызуе ролю філасофіі ў жыцці асобнага чалавека і цэлых народаў (Галухоўскі).

У гэтай сітуацыі надзвычай істотнымі былі ідэі Яна Снядэцкага, які ў сваіх філасофскіх творах 1814–1822 гг. спрабуе пабудаваць

іншую перспектыву філасофіі, а менавіта імкнецца вярнуць філасофію ва ўлонне навукі, знайсці ёй новую ролю і новыя задачы ў кантэксце навуковай рацыянальнасці.

Пошукі гэтай іншай перспектывы адбываюцца ў сітуацыі актыўнай палемікі з Кантам, філасофія якога трактуецца Снядэцкім як «метафізічны раман», з ідэямі рамантызму, які трактуецца Снядэцкім «эпістэмалагічна», як спроба бунту ўяўлення супраць розуму, з абскурантызмам Полацкай Езуіцкай Акадэміі, з аднаго боку, і радыкалізмам тайных студэнцкіх таварыстваў – з іншага.

Падчас палемікі Снядэцкі зыходзіць з ідэі крытычнага розуму, цалкам аўтаномнага, і (разам з іншымі віленскімі асветнікамі) знаходзіць як навакольную рэчаіснасць, так і ўсю традыцыю «неразумнай». І ў гэтым сэнсе ён ставіць пад пытанне гнасеалагічны аптымізм фізіякратаў і ідэю прыроды як прасторы імпліцытнай рацыянальнасці.

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

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

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

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

Першапачатковы эпістэмалагічны аптымізм Асветніцтва замяняецца карцінай больш складанай. Розум імпліцытна змяшчае ў сабе

не толькі пазітыўны патэнцыял, але і магчымасць разумовых памылак і тупіковых шляхоў.

Розум пачынае разглядацца не толькі як механічная, фармальная здольнасць чалавека (якая можа быць выяўлена ў фармальных правілах альбо метадзе), не толькі як арганічны працэс (у выніку адбываецца канчатковая антрапалагізацыя і псіхалагізацыя логікі), але і як сацыякультурная сіла, што ўрэшце вяло Снядэцкага да ідэі эвалюцыі самой навукі як адзінага крытэрыю праўдзівасці ведаў.

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

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

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

Трактат Снядэцкага «Філасофія чалавечага розуму» з'яўляецца класічным эпістэмалагічным праектам позняга Асветніцтва, свядома адмяжоўваецца і палемізуе не толькі з контрасветніцкімі ініцыятывамі, але і з шмат якімі тэзісамі Асветніцтва класічнага.

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

Насуперак рэдукцыянізму і спробам вывесці найвышэйшыя феномены з найбольш простых (элементарных), Снядэцкі сцвярджае

ідэю фенаменальнасці свету і ідэю фэномена як адзінага аб'екта чалавечага пазнання.

Эпістэмалагічнымі наступствамі «фенаменальнасці» з'яўляюцца трактоўка ідэі прычыннасці як істотнай сувязі феноменаў і пастуляванне метадалагічнага адрознення апісання феномена, якое не патрабуе доказу і сцверджання аб гэтым феномене, якое гэтага доказу патрабуе.

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

Чалавечы розум альбо разумная душа могуць быць апісаны, паводле Снядэцкага, толькі ў сваёй фенаменальнасці, як «дзейсныя сілы», якія залежаць ад вонкавага свету і матэрыяльных перадумоваў, але не могуць быць вытлумачаны імі.

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

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

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

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

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

Творчасць Снядэцкага з'яўляецца вынікам станаўлення менавіта познеасветніцкай рацыянальнасці, злому эпохі і ў гэтым сэнсе з'яў-

ляецца праблематызацыяй асветніцкай эпістэмалогіі і адначасова яе сцвярджэннем. Магчымым працягам эпістэмалагічнай праграмы Снядэцкага выступаў пазітывізм, з яго арыентацыяй на аналіз пазітыўных, г. зн. навуковых ведаў. Разам з тым некаторыя ідэі Снядэцкага маглі быць разгорнутыя і ў фенаменалагічную праграму аналізу чалавечай свядомасці.

У цэлым, у сістэме познеасветніцкай рацыянальнасці адбывалася праблематызацыя ідэі натуральных законаў як універсальнай парадыгмы – розуму і пераходу ад універсалісцкіх амбіцый фізіякратызму да новай, «пазітыўнай» рацыянальнасці. У кантэксце гэтага пераходу эпістэмалогія Яна Снядэцкага была найбольш паслядоўнай спробай адкрыць пазітывісцкую перспектыву ў філасофіі.

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

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

ЛІТАРАТУРА

Аристотель 1957 – Аристотель. Об искусстве поэзии / Аристотель ; [пер. с древнегреч. В. Г. Аппельрота ; ред. пер. и коммент. Ф. А. Петровского]. – М.: Гослитиздат, 1957. – 183 с.

Архітэктура 1993 – Архітэктура Беларусі: Энцыкл. давед. / рэдкал.: А. А. Воінаў і інш. – Мінск: «Беларус. Энцыкл.» ім. П. Броўкі, 1993. – 620 с.

Асмус 1947 – Асмус, В. Ф. Логика / В. Ф. Асмус. – М.: Госполитиздат (ОГИЗ), 1947. – 387 с.

Бабкоў 1999 – Бабкоў, І. М. Этыка памежжа: транскультурнасьць як беларускі досьвед / І. М. Бабкоў // Фрагмэнты. – 1999. – № 2–3. – С. 75–88.

Бабкоў 2002 – Бабкоў, І. М. Філасофія Яна Снядэцкага / І. М. Бабкоў. – Мінск: Часоп. «Фрагмэнты»; Логвінаў. – Вільнюс, 2002. – 135 с.

Багдановіч 1993 – Багдановіч, М. Поўны збор твораў: у 3 т. / М. Багдановіч ; Ред. Л. В. Пятроўская, Н. М. Тарасевіч; АН Беларусі; Ін-т літ. ім. Я. Купалы. – Мінск: Навука і тэхніка, 1993. – Т. 2. – 600 с.

БАНЛ – Библиотека Академии Наук Литовской ССР.

БВУ – Библиотека Вильнюсского университета им. В. Капсукаса.

Беларуская энцыклапедыя 1 – Беларуская энцыклапедыя: у 18 т. / рэдкал.: Г. П. Пашкоў [і інш.]. – Мінск: БелЭн, 1996. – Т. 1.

Беларуская энцыклапедыя 2 – Беларуская энцыклапедыя: у 18 т. / рэдкал.: Г. П. Пашкоў [і інш.]. – Мінск: БелЭн, 1996. – Т. 2. – С. 25

Белоруссия в эпоху 1961 – Белоруссия в эпоху феодализма: Сборник документов и материалов. Т. 3: Воссоединение Белоруссии с Россией и ее экономическое развитие в конце XVIII – первой половине XIX века (1772–1860) / [составители: В. В. Чепко, В. В. Шатилло; редакторы: В. В. Чепко, В. Н. Жигалов], 1961. – 624, [1] с.

Бирало 1973 – Бирало, А. А. Распространение естествознания и рационалистической философии / А. А. Бирало // Очерки истории философской и социологической мысли Белоруссии. – Минск: Наука и техника, 1973.

Бирало 1979 – Бирало, А. А. Философская и общественная мысль в Белоруссии и Литве в конце XVII — середине XVIII века / А. А. Бирало. – Мінск: Изд-во БГУ им. В. И. Ленина, 1979. – 158 с.

Боргош 1966 – Боргош, Ю. Фома Аквинский: пер. с пол. / Ю. Боргош. – 2-е изд. – М.: Мысль, 1966. –183 с.

Бурбаки 2010 – Бурбаки, Н. Теория множеств / Н. Бурбаки ; Пер. с фр. Г. Н. Поварова, Ю. А. Шихановича ; под ред. В. А. Успенского. – Москва : URSS : Либроком, 2010. – 456 с.

Вавилов 1961 – Вавилов, С. И. Исаак Ньютон: научная биография и статьи / С. И. Вавилов. – Москва: Издательство АН СССР, 1961. – 271 с.

Валіцкі 1999 – Валіцкі, А. Інтэлектуальныя эліты і зьменлівыя лёсы «вымысьленай нацыі» ў Польшчы / А. Валіцкі // Фрагмэнты. – 1999. – № 3–4. – С. 153–182.

Гассенди 1966 – Гассенди, П. Сочинения / П. Гассенди. – М.: Мысль, 1966. – Том 1. – 431 с.

Гассенди 1968 – Гассенди, П. Сочинения / П. Гассенди. – М.: Мысль, 1968. – Том 2. – 836 с.

Гинзбург 1973 – Гинзбург, В. Л. Гелиоцентрическая система и общая теория относительности / В. Л. Гинсбург // Вопросы философии. – № 6. – М, 1973.

Гісторыя Беларускага 1989 – Гісторыя Беларускага мастацтва / [рэдактары: М. Дробаў, П. А. Карнач], 1989. – Т. 3: Канец XVIII – пачатак XX стагоддзя. – 448 с.

Гісторыя Беларускай ССР 1972 – Гісторыя Беларускай ССР: у 5 т. / Акад. навук БССР; Інстытут гісторыі; гал. рэдкал.: І. М. Ігнаценка і інш. – Мінск: Навука і тэхніка, 1972. – Т. 1. – С. 328–330.

Гольбах 1940 – Гольбах, П. Система природы или о законах мира физического и мира духовного / П. Гольбах. – М., 1940. – 456 с.

Гроций 1994 – Гроций, Г. О праве войны и мира / Г. Гроций; пер. А. Л. Сакетти. – М.: Ладомир, 1994. – 868 с.

Грушевой 1975 – Грушевой, Г. В. К вопросу о генезисе окказионализма / Г. В. Грушевой // Веснік БДУ. – Сер. III. – 1975. – № 1. – С. 35.

Дадзіёмава 2002 – Дадзіёмава, В. У. Музычная культура Беларусі XVIII ст.: Гісторыка-тэарэтычнае даследаванне / В. У. Дадзіёмава. – Мінск: Беларуская дзяржаўная акадэмія музыкі, 2002. – 384 с.

Декарт 1950 – Декарт, Р. Избранные произведения / Р. Декарт // ред. В. В. Соколов. – Москва: Политиздат, 1950. – 711 с.

Добрынин 1872 – Добрынин, Г. И. Истинное повествование, или Жизнь Гавриила Добрынина (прожившего 72 г. 2 м. 20 дней), им самим написанная в Могилеве и Витебске. 1752–1823. В трех частях. Изд. 2-е // СПб.: В. И. Головин. – 1872. – Х. – 380 с.

Дорошевич 1967 – Дорошевич, Э. К. Аниол Довгирд – мыслитель эпохи Просвещения / Э. К. Дорошевич. – Минск: Наука и техника, 1967. – 156 с.

Дорошевич 1971 – Дорошевич, Э. К. Философия эпохи Просвещения в Белоруссии / Э. К. Дорошевич; Акад. наук БССР, Ин-т философии и права. – Минск: Наука и техника, 1971. – 246 с.

Дорошевич 1972 – Дорошевич, Э. К. Очерк истории эстетической мысли Белоруссии / Э. К. Дорошевич, В. М. Конон. – М.: Искусство, 1972. – С. 107–139.

Евароўскі, В. Б. [і інш].Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі: у 6 т. / В. Б. Евароўскі [і інш]. – Мінск: Беларуская навука, 2008. – т. 6. – Vol. 1. – 540 с.

Евароўскі, В. Б. [і інш]. Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі: у 6 т. 6 т. / В. Б. Евароўскі [і інш]. – Мінск, Беларусь: Беларуская навука, 2008. Vol. 1. – 540 с.

Евароўскі, В. Б. Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі: у 6 т. / В. Б. Евароўскі. – Мінск: Беларуская навука, 2010. Vol. 2. Протарэнесанс і Адраджэнне. – 840 с.

Егорова 1983 – Егорова, И. Ю. Театральное искусство Белоруссии XVIII – первой полвины XIX вв.: дис. .. канд. Искусствоведения / И. Ю. Егорова. – М., 1983.

Жихарев 1934 – Жихарев, С. П. Записки современника: Т. 1–2 / ред., вступ. статья и коммент. С. Я. Штрайха / С. П. Жихарев. – М.-Л., 1934.

Зубов 1965 – Зубов, В. П. Развитие атомистических представлений до начала XIX века / В. П. Зубов; Акад. наук СССР. Ин-т истории естествознания и техники. – М.: Наука, 1965. – 372 с.

Идеи материализма 1980 – Идеи материализма и диалектики в Белоруссии: Доокт. период ; Акад. наук БССР; Ин-т философии и права; [С. А. Подокшин, Н. С. Купчин, В. М. Конон и др.]; редкол.: К. П. Буслов (гл. ред.) и др. – Минск: Наука и техника, 1980. – 344 с.

Из истории 1962 – Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии : Избр. произведения XVI – нач. XIX в. / АН БССР, Ин-т философии; [Под общ. ред. В. А. Сербента]. – Минск : Изд-во АН БССР, 1962. – 524 с.

Іканапіс Беларусі 1992 – Іканапіс Беларусі XV – XVIII стагоддзяў Иконопись Белоруссии XV – XVIII веков: [Альбом] / Аўт. тэксту і склад. Н. Ф. Высоцкая]. – Мінск: Беларусь, 1992.

Йосипенко 2008 – Йосипенко, С. Л. До витоків української модерності: українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті / С. Л. Йосипенко. – Київ: Український Центр духовної культури, 2008. – 392 с.

История и методология 1966 – История и методология естествознания. – Минск, 1966. – 192 с.

Ичас 1971 – Ичас, М. Биологический код / М. Ичас. – Москва: Мир, 1971. – 352 с.

Калнін 1998 – Калнін, В. Архітэктура на Самуэля Бэкера / В. Калнін // Спадчына. – 1998. – № 3. – С. 65–85.

Караткевіч 1983 – Караткевіч В. Б., Кулагін А. М. Помнікі Слоніма / В. Б. Караткевіч, А. М. Кулагін. – Мінск: Навука і тэхніка, 1983. – 103 с.

Каханоўскі 1989 – Каханоўскі, Г. А. Беларуская фальклярыстыка : Эпоха феадалізму / Г. А. Каханоўскі, Л. А Малаш, К. А. Цвірка. – Мінск : Навука і тэхніка, 1989. – 288 с.

Кітурка 2009 – Кітурка, І. Эканамічная літаратура другой паловы XVIII ст. аб неабходнасці і шляхах рэфармавання сельскай гаспадаркі Вялікага княства Літоўскага / І. Кітурка // Silva rerum nova: Штудыі ў гонар 70-годдзя Георгія Я. Галенчанкі. – Вільня–Мінск: AIDAI–ATHENAEUM, 2009.

Клаус 1960 – Клаус, Г. Введение в формальную логику / Г. Клаус ; Пер. с нем. и предисл. А. А. Ветрова. – М. : Изд. иностр. лит., 1960. – 507 с.

Комаров 1974 – Комаров, В. Н. По следам бесконечности / В. Н. Комаров. – М., 1974. – 192 с.

Конон 1991 – Конон, В. М. Просветительская эстетика в Белоруссии в XVIII – первой половине XIX века / В. Конон // Историко-философские исследования : Ежегодник. – Минск: Университетское, 1991. – Вып. 1. – Ст. 91–108.

Кромби 1974 – Кромби, А. Ранние представления об органах чувств и сознании / А. Кромби // Восприятие. Механизмы и модели / Алексеенко Н. Ю. – М, 1974.

Куль-Сяльверстава 2000 – Куль-Сяльверстава, С. Я. Беларусь на мяжы стагоддзяў і культур: Фармаванне культуры Новага часу на беларускіх землях (другая палова XVIII ст. – 1820-я гг.) / С. Я. Куль-Сяльверстава; навук. рэд. П. І. Брыгадзін. – Мінск: Бел. дзярж. ун-т, 2000. – 260 с.

Ленин – Ленин, В. И. Полное собрание сочинений / В. И. Ленин // Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. – 5-е изд. – Москва: Политиздат, 1958–1965. – Т. 1–55.

Ломоносов 1950 – Ломоносов, М. В. Избранные философские произведения / М. В. Ломоносов. – Л., 1950. – 759 с.

Ломоносов 1952 – Ломоносов, М. В. Полное собрание сочинений / М. В. Ломоносов. – М.: Издательство Академии Наук СССР, 1952. – Т. 6. Труды по русской истории, общественно-экономическим вопросам и географии. 1747–1765 гг.

Лущицкий 1962 – Лущицкий, И. А. Довгирд / И. Лущицкий // Философская энциклопедия. В 5 т. / Ред. кол.: Ф. В. Константинов (гл. ред.) [и др.]. – М. : Советская энциклопедия, 1962. – Т. 2. Дизъюнкция – Комическое. – С. 36.

Майоров 1973 – Майоров, Г. Г. Теоретическая философия Г. Лейбница / Г. Г. Майоров. – М.: МГУ, 1973. – 266 с.

Мальдзіс 1974 – Мальдзіс, А. І. Таямніцы старажытных сховішчаў: Да гісторыі беларускай літаратуры XVII–XVIII стагоддзяў / А. І. Мальдзіс. – Мінск: Мастацкая літаратура, 1974. – 176 с.

Мальдзіс 1980 – Мальдзіс, А. І. На скрыжаванні славянскіх традыцый. Літаратура Беларусі пераходнага перыяду (другая палавіна XVII — XVIII ст.) / А. І. Мальдзіс; Акад. навук БССР, Ін-т літаратуры імя Я. Купалы. – Мінск: Навука і тэхніка, 1980. – 352 с.

Маркс, Энгельс – Маркс, К. Соч. – 2-е изд. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М.: Изд. полит. лит., 1955–1981. – Т. 1–39.

Маркс, Энгельс 1955 – Маркс, К., Энгельс, Ф. Сочинения. Издание 2. – Т. 2. – М.: Политиздат, 1955.

Маркс, Энгельс 1956 – Маркс, К., Энгельс, Ф. Из ранних произведений / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М.: Госполитиздат, 1956. – x, 690 с.

Маркс, Энгельс 1961a – Маркс, К., Энгельс, Ф. Сочинения. Издание 2. – Т. 18. – М.: Политиздат, 1961.

Маркс, Энгельс 1961b – Маркс, К., Энгельс, Ф. Сочинения. Издание 2. – Т. 20. – М.: Политиздат, 1961.

Маркс, Энгельс 1961c – Маркс, К., Энгельс, Ф. Сочинения. Издание 2. – Т. 21. – М.: Политиздат, 1961.

Марозава 1996 – Марозава, Святлана В. Уніяцкая царква ў культурна-гістарычным развіцці Беларусі (1596–1839) / Навучальны дапаможнік. Гродна, 1996. 111.

Масленікава 1980 – Масленікава, В. П. Музычная адукацыя ў Беларусі / В. П. Масленікава / рэд. Б. С. Смольскі. – Мінск: Навука і тэхніка, 1980. – 112 с.: іл.

Матулайтите 1971 – Матулайтите, С. Преподавание астрономии и космологические взгляды в старом Вильнюсском университете (II-я половина XVIII – начало XIX в.) / С. Матулайтите // Автореф... канд. ист. наук: 07.571. – Вильнюс, 1971. – 20 с.

Молева 1963 – Молева, Н. Русская художественная школа первой половины XIX века / Н. Молева и Э. Белютин. – М.: Искусство, 1963. – 407, [2] с., [91] л. ил.

Мыльников 1988 – Мыльников, А. С. О некоторых культурологических аспектах изучения русско-французских книжных связей эпохи Просвещения / А. С. Мыльников // Книга в России в эпоху Просвещения: сб. науч. тр. – Л., 1988.

Мысліцелі і асветнікі Беларусі1995 – Мысліцелі і асветнікі Беларусі: X–XIX стст.: энцыкл. давед. – Мінск: БелЭн, 1995. – 670 с.

Нарский 1972 – Нарский, И. С. Лейбниц / И. С. Нарский. – М.: Мысль, 1972. – 239 с.

Немагай 2007 – Немагай, С. М. Жыццё і творчасць М. К. Агінскага ў кантэксце яго часу і культурнага асяроддзя / С. М. Немагай. – Мінск: Беларуская дзяржаўная акадэмія музыкі, 2007. – 520 с.

Описание документов 1907 – Описание документов архива западнорусских униатских митрополитов. – Т. 2:1701–1839. – СПб., 1907. – 1632 с.

Осипова 1961 – Осипова, Е. В. Философия польского Просвещения / Е. В. Осипова. – М., 1961.

Очерки 1973 – Очерки истории философской и социологической мысли Белоруссии (до 1917 г.) / В. М. Конон [и др.]; АН БССР, Ин-т философии и права. – Минск: Наука и техника, 1973. – 557 с.

Палуцкая 1995 – Палуцкая, С. В. Барунская базыльянская школа і яе выхаванцы / С. В. Палуцкая // Ашмяншчына: гісторыя і сучаснасць. Матэрыялы навукова-практычнай краязнаўчай канферэнцыі 15 кастрычніка 1993 г. – Гродна-Ашмяны, 1995. – С. 25–35.

Памятники 1991 – Памятники философской и общественно-политической мысли Белоруссии XVII – первой половины XVIII века. – Минск: Наука и техника, 1991. – 319 с.

Пашкин 1980 – Пашкин, Ю. А. Русский драматический театр Белоруссии XIX века / Ю. Пашкин / Ред. В. И. Нефёд. – Минск: Наука и техника, 1980.

Платон 1922 – Платон. Пир / Платон. Полное собрание сочинений: В 15 томах. – Т. V. – Петербург: Академия, 1922. – С. 49–55.

Плечкайтис 1962 – Плечкайтис, Р. М. Схоластическая логика и ее распад в Литве: автореф. дис. … канд. филос. наук / Р. М. Плечкайтис; Вильнюс. гос. ун-т. – Вильнюс, 1962.

Подокшин 1973 – Подокшин, С. А. Предпосылки развития гуманистических идей в Белоруссии в 16–17 вв. // Очерки истории философской и социологической мысли Белоруссии (до 1917 г.) / В. М. Конон [и др.]; АН БССР, Ин-т философии и права; редкол.: К. П. Буслов [и др.]. – Минск: Наука и техника, 1973. – 557 с.

Попов 1960 – Попов, П. С. История логики нового времени / П. С. Попов. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1960. – 262 с.

Потебня 1926 – Потебня, А. А. Полное собрание сочинений / А. А. Потебня ; Под ред. [и с предисл.] Ком. по изд. соч. А. А. Потебни при Всеукр. Акад. наук. – Одесса : Гос. изд. Украины, 1926. – XXXII, 205, [3] с.

ПСЗРИ XXVII – Полное собрание законов Российской империи Т. 27: 1802–1803: [№ 20099–21111] – 1122, [87] с.

ПСЗРИ XXVII – Полное собрание законов Российской империи Т. 28: 1804–1805: [№ 21112–21982] – 1328, 25 с.

Рикуперати 2003 – Рикуперати, Д. Человек Просвещения / Дж. Рикуперати // Мир Просвещения. Исторический словарь. – М.: Памятники исторической мысли, 2003. – С. 15–30.

РОФБ-1040 – Рукописный отдел фундаментальной библиотеки Вильнюсского государственного университета имени В. Капсукаса, ф. 3, ед. хр. 1040.

Рукописный отдел – Рукописный отдел фундаментальной библиотеки Вильнюсского государственного университета имени В. Капсукаса, ф. 3, ед. хр. 1040. л. 16–25; 44–55, 79.

Рукопись № 682 – Рукопись № 682, ф. 3 Библиотека Вильнюсского университета им. В. Капсукаса (РОФБ-682 – Рукописный отдел фундаментальной библиотеки Вильнюсского государственного университета имени В. Капсукаса, ф. 3, ед. хр. 682).

Рукопись № 1237 – Рукопись № 1237, ф. 3 Библиотека Вильнюсского университета им. В. Капсукаса (Автор неизвестен). (РОФБ-1237 – Рукописный отдел фундаментальной библиотеки Вильнюсского государственного университета имени В. Капсукаса, ф. 3, ед. хр. 1237).

Рукопись № 2251–Рукопись № 2251, ф. 3 Библиотека Вильнюсского университета им. В. Капсукаса (РОФБ-2251 – Рукописный отдел фундаментальной библиотеки Вильнюсского государственного университета имени В. Капсукаса, ф. 3, ед. хр. 2251).

Рыбчонак 1994 – Рыбчонак, С. Менскія варштаты ў 1-й чвэрці 19 стагоддзя (Нарысы з гісторыі вольнамулярскага руху на Беларусі) / С. Рыбчонак // Годнасць. – 1994. – № 1(2). 35.

Сборник материалов 1893 – Сборник материалов для истории просвещения в России, извлеченных из архива Министерства народного просвещения. Т. 1: Учебные заведения в западных губерниях до учреждения Виленского учебного округа, 1783–1803 / введение И. Корнилова, 1893. – LX с., 896 с.

Свирида 1978 – Свирида, И. И. Польская художественная жизнь конца XVIII-первой трети XIX века / И. И. Свирида. – М.: Наука, 1978. – 271 с., ил., 4 л. ил.

Свирида 1988 – Свирида, И. И. Польская культура / И. И. Свирида // Культура народов Центральной и Юго-Восточной Европы в эпоху Просвещения / отв. ред. В. И. Злыднев; АН СССР, Ин-т славяноведения и балканистики Москва: Наука, 1988.

Ситковский 1966 – Ситковский, Е. П. Материалист Пьер Гассенди. Вступительная статья / Е. П. Ситковский // Гассенди П. Сочинения в двух томах. Том 1. – Москва, 1966. – С. 5–73.

Современные… 1973 – Современные проблемы фотосинтеза / Ничиперович А. А., Рубин Б. А. – М., 1973. – 213 с.

Степин 2000 – Степин, В. С. Теоретическое знание: Структура, историческая эволюция / В. С. Степин. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 743 с.

Страчаная спадчына 1998 – Страчаная спадчына / Т. В. Габрусь і інш. – Мінск: Полымя, 1998.

Суходольский 1973 – Суходольский, Б. Солнце мира и судьба человека на Земле / Б. Суходольский // Вопросы философии. – 1973. – № 5. – С. 57.

Суходольский 1973 – Суходольский, Б. Солнце мира и судьбы человека на Земле / Б. Суходольский // Вопросы философии. – 1973. – № 5.

Трепет 1986 – Трепет, Л. В. Там, где звучали полонезы / Л. В. Трепет, Л. В. Иванова; Респ. совет Белорус. добровол. о-ва охраны памятников истории и культуры. – Мінск: Полымя, 1986. – 29, [2] с.

Тэатральная Беларусь 2002–2003 – Тэатральная Беларусь: Энцыклапедыя: у 2 т. – Т. 1. – Мінск: БелЭн, 2002. – 568 с.; Т. 2. – Мінск: БелЭн, 2003. – 576 с.

Уткина 1971 – Уткина, Н. Ф. Естественнонаучный материализм в России XVIII века / Н. Ф. Уткина. – М.: Наука, 1971. – 200 с.

Физиократы 2008 – Физиократы: избранные экономические произведения. – Москва: Эксмо, 2008.

Философская и общественно-политическая мысль 1987 – Философская и общественно-политическая мысль Белоруссии и Литвы: Доокт. период: закономерности развития, проблемы исслед. / Авт.: А. С. Майхрович, Р. М. Плечкайтис, В. В. Агиевич и др.; Ин-т философии и права АН БССР, Ин-т философии, социологии и права АН ЛитССР; под ред. А. С. Майхровича, Р. М. Плечкайтиса. – Минск: Наука и техника, 1987. – 336 с.

Фома Аквинский 2009 – Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II-I. Вопросы 90–114. – К.: Ника-Центр, 2009.

Фурс 2000 – Фурс, В. Н. Философия незавершенного модерна Юргена Хабермаса / В. Н. Фурс. – Минск: ЗАО «Экономпресс», 2000. – 224 с.

Чачот 1996 – Чачот, Я. Выбраныя творы / Я. Чачот. – Мінск : МФ «Беларускі кнігазбор», 1996. – 374 с.

Цицерон 1994 – Цицерон, Марк Туллий. Диалоги: О государстве; О законах / пер. В. О. Горенштейна. – М., 1994.

Цукерман 1976 – Цукерман, А. Я. Философские и естественнонаучные воззрения в Белоруссии 50–60-х годов XVIII в.: автореф. дис. ... канд. филос. наук / А. Я. Цукерман ; Белорус. гос. ун-т им. В. И. Ленина. – Минск, 1976.

Энцыклапедыя гісторыі Беларусі 1993 – Энцыклапедыя гісторыі Беларусі: у 6 т. / Беларус. Энцыкл.; рэдкал.: Г. П. Пашкоў (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск: БелЭн, 1993. – Т. 1. – С. 211–212.

Якубовский 1970 – Якубовский, В. А. Республиканские и монархические тенденции в Речи Посполитой накануне ее падения и их освещение в историографии / В. А. Якубовский // Развитие капитализма и национальные движения в славянских станах / ред. В. И. Фрейдзон. – М.: Наука, 1970. – С. 253–271.

Ярошевский 1967 – Ярошевский, М. Психофизическая проблема / М. Ярошевский // Философская энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. Ф. В. Константинов. – Т. 4. – Москва: Советская энциклопедия, 1967.

Adorno, T. W., Tiedemann, R. Was bedeutet Aufarbeitung der Vergangenheit? / T. W. Adorno, R. Tiedemann. – Horverl., 1999. – 45 p.

Adorno, Tiedemann 1999 – Adorno, T. W., Tiedemann, R. Was bedeutet Aufarbeitung der Vergangenheit? / T. W. Adorno, R. Tiedemann. – Horverl., 1999. – 45 p.

Aron 1968 – Aron, R. L'Opium des intellectuels / R. Aron. – Paris: Gallimard, 1968. – 447 p.

Bachaumont 1777 – Bachaumont, L. P. D. Mémoires secrets pour servir à l'histoire de la république des lettres en France depuis 1762 jusqu'à nos jours, ou Journal d'un observateur ... par feu M. de Bachaumont: in 21 vol. / L. P. de Bachaumont. – Londres: J. Adamson, 1777. – Vol. 1. – 840 p.

Bachaumont, L.P.D. Mémoires secrets pour servir à l'histoire de la république des lettres en France depuis 1762 jusqu'à nos jours, ou Journal d'un observateur ... par feu M. de Bachaumont: in 21 vol. / Louis Petit de Bachaumont. – Londres: J. Adamson, 1777. Vol. 1: – 840 p.

Baliński 1864 – Baliński, M. Pamiętniki o Jane Śniadeckim. W 2 t. / M. Baliński. – Wilno : Nakl. i druk. J. Zawadzkiego, 1864–65. – T. 1–2.

Baliński 1864–1865 – Baliński, M. Pamiętniki o Jane Śniadeckim: w 2 t. / M. Baliński. – Wilno: Nakl. i druk. J. Zawadzkiego, 1864–1865.

Baliński 1865 – Baliński, M. Pamiętniki o Janie Śniadeckim, jego życiu prywatnym i pyblicznem i dziełach jego / M. Baliński. – T. 1. – Wilno, 1865.

Bauman 2000 – Bauman, Z. Liquid modernity / Z. Bauman. – Cambridge, UK, Malden, MA: Polity Press ; Blackwell, 2000. – 228 p.

Bauman 2000 – Bauman, Z. Liquid modernity / Z. Bauman. – Cambridge, UK, Malden, MA: Polity Press ; Blackwell, 2000. – 228 p.

Bauman, Z. Liquid modernity / Z. Bauman. – Cambridge, UK, Malden, MA: Polity Press ; Blackwell, 2000. – vi, 228 p.

Bauman, Z. Liquid modernity/ Zygmunt Bauman. – Cambridge, UK, Malden, MA: Polity Press ; Blackwell, 2000. – vi, 228 p.

Beauvois 1991a – Beauvois, Daniel. Szkolnictwo polskie na ziemiach litewsko-ruskich 1803–1832. T. 1, Uniwersytet Wileński / Daniel Beauvois; [przekł. z jęz. fr. Ireneusz Kania]. – Rzym: Fundacja Jana Pawła II ; Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1991.

Beauvois 1991b – Beauvois, Daniel. Szkolnictwo polskie na ziemiach litewsko-ruskich 1803–1832. T. 2, Szkoły podstawowe i średnie / Daniel Beauvois; [przekł. z jęz. fr. Ireneusz Kania]. – Rzym: Fundacja Jana Pawła II ; Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1991.

Beetz 1987 – Beetz, M. Der anständige Gelehrte / M. Beetz; ред. S. Neumeister, C. Wiedemann. // Res publica litteraria die Institutionen der Gelehrsamkeit in der frühen Neuzeit. – Wiesbaden: in Komm bei O. Harrassowitz, 1987. – Vol. 1. – P. 157–158.

Bentkowski 1714 – Bentkowski F. Historia literatury Polskiej, t. II. – Warszawa, 1714.

Bieliński 1899–1900a – Bieliński, J. Uniwersitet Wileński (1579–1831) / J. Bieliński. – T. II. – Krakōw, 1899–1900. – 845 s.

Bieliński 1899 – Bieliński, J. Uniwersytet Wileński: 1579–1831 / J. Bieliński. – Kraków: [s.n.], 1899. – Vol. 2. – [4], 845 s.

Bieliński 1910 – Bieliński, J. Szubrawcy w Wilnie (1817–1822). Zarys historyczny / J. Bieliński. – Wilno: Korwin, 1910. – 240 s.

Bieńkowska 1971 – Bieńkowska, B. Kopernik i heliocentryzm w polskiej kulture umysłowej do konca XVIII wieku. – Wrocław, 1971.

Blaszke 2000 – Blaszke, M. Obraz i naprawa Rzeczypospolitej w myśli społeczno-politycznej fizjokratyzmu Baudeau i Le Mercier de la Riviere / M. Blaszke. − Warszawa: IFiS PAN, 2000. 215 s.

Bogusławski 1786 – Bogusławski, Konstantyn. O doskonalym prawodawctwie, czyli o pożytkach wydoskonaloney edukacyi narodowey / K. Bogusławski. – Warszawa, 1786.

Bogusławski 1820 – Bogusławski, W. Dzieje teatru narodowego w Polsce / W. Bogusławski. – Warszawa, 1820.

Borowski 1820 – Borowski, Leon. Uwagi nad poezyą i wymową pod względem ich podobickstwa i rōżnicy z cwiczeniem w niektōrych gotunkach stylu. – Wilnia, w drukarni A. Marcinowskiego, 1820.

Chmielowski 1898 – Chmielowski, P. Liberalizm i obskurantyzm na Litwie i Rusi (1815–1823) / P. Chmielowski. – Warszawa: Druk. S. Sikorskiego, 1898. – 163 s.

Chreptowicz 1814 – Chreptowicz, Joachim. O prawie natury, pismo orignalne jednego z wspólziomków / J. Chreptowicz. – Warszawa, 1814.

Condillac 1798 – Condillac, Etienne Bonnot de. / Oeuvres de Condillac, revues, corrigées par l'auteur, imprimées sur ses manuscrits, autographes et, augmentées de «La Langue des Calculs», ouvrage posthume; – Paris, 1798. – T. VIII : (4). L'Art de raisonner. – [4], 353, [1 bl.], 21 p.

Connor 1990 – Connor, W. When is a nation? / W. Connor // Ethnic and Racial Studies. – 1990. – T. 13. – № 1. – P. 92–103.

Connor, W. When is a nation? / Walker Connor // Ethnic and Racial Studies. – 1990. – T. 13. – № 1. – P. 92 – 103.

Cosmographia 1764 – Cosmographia practicae tractatus compendiosus. Dombrovicae, 1764.

Crowe 1977 – Crowe, M. B. The Changing Profile of the Natural Law. / M. B. Crowe. − The Hague: Martinus Nijhoff, 1977.

Czartoryski 1916 – Czartoryski, A. K., Katechizm Rycerski / A. K. Czartoryski. – Nakład Gebethnera i Wolffa, 1916.

Darnton 1971 – Darnton, R. Reading, Writing, and Publishing in Eighteenth-Century France: A Case Study in the Sociology of Literature / R. Darnton // Daedalus. – 1971. – T. 100. – № 1. – P. 214–256.

Darnton, R. Reading, Writing, and Publishing in Eighteenth-Century France: A Case Study in the Sociology of Literature / R. Darnton // Daedalus. — 1971. – T. 100. – № 1. – P. 214 – 256.

Daston 1991 – Daston, L. The Ideal and Reality of the Republic of Letters in the Enlightenment / D. Daston // Science in Context. – 1991. – T. 4. – № 2. – P. 367–386.

Davies 1982a – Davies, N. God's playground: a history of Poland: in 2 vols. / N. Davies. – New York: Columbia University Press, 1982. – Vol. 1. The origins to 1795: – xxxiii, 1 , 605 s., 604 k. tabl.

Davies 1982b – Davies, N. God's playground: a history of Poland: in 2 vols. / N. Davies. – New York: Columbia University Press, 1982. – 1795 to the present. – Vol. 2. – xxviii, 1, 725 s.

Dekens 2004 – Dekens, O., Foucault, M. «Qu'est-ce que les Lumières?» / M. Foucault. – Rosny: Bréal, 2004. – 128 p.

Der Statt Straßburg 1660 – Der Statt Straßburg revidirte Kleider-Ordnung. – [Straßburg]: Carolus, 1660. – [14] Bl.

Dobszewicz 1760 – Dobszewicz, B. Placita recentiorum philosophorum explanata nec non phenomenis physicis, demonstrationibus mathematicis adornata. – Vilnae, 1760.

Dobszewicz 1761a – Dobszewich, B. Placita recentiorum philosophorum explanata nec non phenomenis physicis, demonstrationibus mathematicis adornata / B. Dobszewich. – Vilnae, 1761.

Dobszewicz 1761b – Dobszewicz, B. Praelectiones logicae / B. Dobszewicz. – Vilnae: Typ. S.R.M. Akad., 1761. – 590 p.

Donnelly 1934 – Donnelly, F. P. Principles of Jesuit education in practice / F. P. Donnelly. – New York: P. J. Kenedy & Sons, 1934. – xiii, 205 p.

Dowgird 1821 – Dowgird, A. O logice, metafizyce i filozofii moralney : rozprawa na skutek konkursu ogłoszonego przez Cesarski Uniwersytet Wileński roku 1820 dnia 1go marca do katedry rzeczonych przedmiotów / Anioł Dowgird. – Wilno : [s. n.], 1821. – 318 s.

Dowód 1779 – Dowod z początkow prawa przyrodzonego dany językiem francuskim a z woli Nayjasnieyszego Pana Stanisława Augusta Krola polskiego na oyczysty język przełozony od Tadeusza Młockiego, Wilno 1779.

Dzeińnik Wileński. – 1816 – № 23.

Estreicher 1939 – Estreicher, K. Bibliografia polska / K. Estreicher. – Kraków, 1939. – T. XXXIII. Lit. Wil – Y. – viii, 495, ii s.

Farrell 1938 – Farrell, A. P. The Jesuit code of liberal education; development and scope of the Ratio studiorum / A. Farrell. – Milwaukee: Bruce, 1938. – xviii, 478 p.

Fiziokratyzm 1996 – Fiziokratyzm wczoraj i dziś: ekonomia, filozofia, polityka / Red J. Rosicka. – Kraków, 1996.

Foles et ratio 2000 – Энцыкліка Foles et ratio Святога Айца Яна Паўла II да біскупу каталіцкага Касцёла пра адносіны паміж верай і розумам / Пер. на беларускую мову Крысціны Лялько. – Мінск: Про Хрысто, 2000. – 136 с.

Fortin 1996 – Fortin, L. E. Human rights, virtue, and the common good: untimely meditations on religion and politics / E. L. Fortin ; ed. by J. Brian Benestad. – Rowman & Littlefield, 1996.

Foucault 1984 – Foucault, M. Qu'est-ce que les Lumières? / M. Foucault // Le magazine littéraire. – 1984. – No. 207. – P. 35–39.

Foucault 1994 – Foucault, M. «Was ist Aufklaerung?»/ M. Foucault // Dits et ecrites. 1954–1988. – Paris: Gallimard, 1994. – V. IV. – P. 562–578.

Fryckowski 1985 – Fryckowski, E. Poglądy społeczno-filozoficzne Jana Śniadeckiego / E. Fryckowski. – Bydgoszcz : Pomorze, 1985. – 186 s.

Gandhi 1998 – Gandhi, L. Postcolonial Theory. A Critical Introduction / L. Gandhi. – Edinburgh: EUP, 1998. – 200 p.

Gazety Wileńskie 1768 – Gazety Wileńskie. – 1768. – № 11.

Gengell 1716 – Gengell, J. Eversio atheismi, seu pro Deo contra atheos / J. Gengell. – Braniewo, 1716.

Gérando 1800 – Gérando, J.-M. Des signes et de l'art de penser : considérés dans leurs rapports mutuels / J.-M. Gérando. – Paris : Goujon fils ; Fuchs ; Henrichs, 1800. – T. II.

Gill 2010 – Gill, N. Educational Philosophy in the French Enlightenment: From Nature to Second Nature / N. Gill. – MOG Books Group, UK, 2010.

Gizycki 1900 – Gizycki, J. Kilka slow o dwoch szkolach dawnych na Podlasiu, odb. z «Dziennika Poznanskiego», 1888, s. 60–61 / J. Gizycki // Kwartalnik Litewski. – Petersburg, 1900. – T. I.

Golacski 1791 – [Golacski F. W.]. Mowa przez wykonaniem przysiкgi od korpusow wojska w Wilnie Konsystuiacego Mia la Roku 1791 Maja 24 Dnia w Szkole Gławnej WX Vice-Profesora Literatury i Sekratarze w Kollegium Moralnym. [Wilno, 1791]. – 11 s.

Golacski 1788 – [Golacski, F. W.]. O wymowie i poezyi. Powtorne wydanie. Nowymi uwagami pomnożone przez X[senża] Golacskiego. s-p. Nauczyciela Wymowy w Wilnie, 1788.

Goodman 1994 – Goodman, D. The republic of letters: a cultural history of the French enlightenment / Dena Goodman, Kathleen Wellman. – Ithaca: Cornell University Press, 1994. – XII, 338 p.

Goodman 2004 – Goodman, D. The Enlightenment / Dena Goodman, Kathleen Wellman. – Boston, Mass.: Houghton Mifflin, 2004. – XXII, 258 p.

Goodman 2009 – Goodman, D. Becoming a woman in the age of letters / D. Goodman. – Ithaca: Cornell University Press, 2009. – XI, 386 p.

Gorczyńska 1999 – Gorczyńska, M. Popularyzacja wiedzy w polskich kalendarzach okresu Oświecenia (1731–1821) / M. Gorczyńska. – Lublin: Wyd-wo UMCS, 1999. – 321 s.

Habermas 1985 – Habermas, J. R. Der philosophische Diskurs der Moderne: zwo lf Vorlesungen / Jurgen Habermas. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985. – 449 s.

Habermas 1988 – Habermas, J. Die Moderne – ein unvollendetes Projekt / J. Habermas; ред. W. Welsch, J. Baudrillard. // Wege aus der Moderne: Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion. – Weinheim: VCH, Acta Humaniora, 1988. – III. Philosophie. – P. 177–192.

Habermas, J. Die Moderne – ein unvollendetes Projekt / Jürgen Habermas; ред. W. Welsch, J. Baudrillard. // Wege aus der Moderne: Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion. – Weinheim: VCH, Acta Humaniora, 1988. – III. PHILOSOPHIE. – P. 177–192.

Habermas, J. R. Der philosophische Diskurs der Moderne: zwölf Vorlesungen / Jürgen Habermas. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985. – 449 s.

Hillar 1992 – Hillar, M. The Polish Constitution of May 3, 1791: Myth and Reality / M. Hillar // The Polish Review. – 1992. – P. 185–207.

Höpfl 2004 – Höpfl, H. Jesuit political thought: the Society of Jesus and the state, c. 1540–1640 / Harro Höpfl. – New York: Cambridge University Press, 2004. – xii, 406 p.

Horkheimer 2002 – Horkheimer, M., Adorno, T. W. Dialectic of enlightenment: philosophical fragments / M. Horkheimer, T. W. Adorno. – Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2002. – xix, 282 p.

Hornsby 2000 – Hornsby, C. The impact of Italy the Grand Tour and beyond / C. Hornsby. – London: The British School at Rome, 2000. – xi, 260 p.

Hughes 1892 – Hughes, T. Loyola and the educational system of the Jesuits / T. Hughes. – London: Heinemann, 1892. – 298 p.

Huizinga 1950 – Huizinga, J. Herfsttij der Middeleeuwen; studie over levens- en gedachtenvormen der veertiende en vijftiende eeuw in Frankrijk en de Nederlanden / J. Huizinga. – Haarlem: H. D. Tjeenk Willink, 1950. – vii, 447 p.

Materyaly do dziejów 1905 – Materyaly do dziejów Akademii Polockiej i szkól od niej zaleznych / [I. G.]. – [S. l.: s. n.], 1905.

Iwaszkiewiczowa 1923 – Iwaszkiewiczowa, Z. Nauczanie arytmetyki w szkolach KEN. «Epoka wielkiel reformy, studia i materially do dziejow oswiaty w Polsce XVIII wieku», red. Lempicki S. – Lwow, 1923.

Jadczak 1997 – Filozofia na uniwersytecie wileńskim. Praca zbiorowa pod redakcją Ryszarda Jadczaka i Józefa Pawlaka. – Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 1997. – 191 s.

Jachimiecki 1983 – Jachimiecki, Z. Stanisiaw Moniuszko / Z. Jachimiecki. – Kraków 1983.

Jakubenas 2005 – Jakubenas, R. Prasa Wielkiego Księstwa Litewskiego w II połowie XVIII wieku / R. Jakubenas. – Kraków: Collegium Colombinum, 2005.

Jankowski 1822 – Jankowski, J. Krotki rys wraz z jej historya / J. Jankowski. – Krakow, 1822.

Jaroński 1817 – Jaroński, F. Rozbiór dzieła «O Filozofii» / F. Jaroński // Dziennik Wileński. –1817. – T. 6. – Nr. 33. – S. 283–331.

Jobert 1979 – Jobert, A. Komisja Edukacji Narodowej w Polsce, (1773–1794): jej dzielo wychowania obywatelskiego / A. Jobert; przekl. i uzup. M. Chamcowna; przedm. opatrz. H. Barycz. − Wroclaw [etc.]: Ossolineum, 1979. − XXI, 322 s.

Kaczmarek 1963 – Kaczmarek, S. Anioł Dowgird – filozof nieznany / Stefan Kaczmarek. – Poznań : Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, 1963. – 318 s.

Kaczmarek 1965 – Kaczmarek, S. Anioł Dowgird – filozof nieznany. – Warszawa: Książka i Wiedza, 1965. – 288, [4] s.

Kale 2004 – Kale, S. D. French salons: high society and political sociability from the Old Regime to the Revolution of 1848 / S. D. Kale. – Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2004. – x, 308 p.

Kant 1948 – Kant, I. Beantwortung der Frage, Was ist Aufklarung?/ I. Kant. – Braunschweig: G. Westermann, 1948. – 16 p.

Klueting 1993 – Klueting, H. [и др.] Katholische Aufklarung: Aufklarung im katholischen Deutschland / H. Klueting [и др.] – Hamburg: Meiner, 1993. – vi, 443 p.

Kołłątaj 1955 – Kołłątaj, H. Porządek fizyczno-moralny / H. Kollątaj. – Warszawa: PWN, 1955.

Komorowski 1986 – Komorowski, J. Shakespeare w Wilnie / J. Komorowski // Pamiętnik Teatralny. 1986. – Z. 2–3.

Konarski 1760 – Konarski, S. Mowa o konwiktach – na skrypt pt. Skarga ubogiej szlachty, odpowiadająca / S. Konarski. – Warszawa, 1760.

Konarski 1767 – Konarski, S. O religii poczciwych ludzi / S. Konarski. – Warszawa, 1767.

Konarski 1925 – Konarski, S. Ustawy szkolne / S. Konarski; z języka łacińskiego przełożyła Wanda Germain; przypisami zaopatrzył Jan Czubek; wstępem poprzedził Stanisław Kot. – Kraków: M. Arct i Spółka w Warszawie, 1925. – xvi, 511 c. – (Bibljoteka Polskich Pisarzy Pedagogicznych ; nr. 1).

Konarski 1959 – Konarski, S. Pisma pedagogiczne / S. Konarski. – Warszawa, 1959; Konarski Stanisław. Pisma pedagogiczne. Ossolineum. Wrocław – Kraków. 1959.

Korespondencja 1989 – Korespondencja filomatów (1817–1823). Wybór i opracowanie Marta Zielińska. Warszawa 1989. Państwowy Instytut Wydawniczy. wyd.1. s. 498.

Kot 1923 – Kot, S. Reforma szkolna Stanisława Konarskiego / S. Kot. − Kraków [etc.]: Gebethner i Wolff, 1923.

Kot 1923 – Kot, S. Komisja Edukacji Narodowej 1773–1794 / S. Kot. Kraków: Gebethner i Wolff, 1923. – 56 s.

Kotarbiński 1966 – Kotarbiński, T. Główne wiadomości o dziejach logiki w Polsce / T. Kotarbiński // Studia i materialy z dziejow nauki polskiej. – Ser. A. Historia nauk społecznych. – Zesz. 9. – Warsyawa, 1966.

Kowalski 1746 – Kowalski J. Rozmowa o filozofii przez Michala Druzbackiego, skarbnikowicza polsliego… z taz cala filozofia na publiczna dyspute wystawiona d. 8 lipca R. p., 1746.

Kowiecki 1971 – Kowiecki, J. U początków nowoczesnego narodu / J. Kowiecki // Polska w epoce Oświecenia. Państwo. Społeczeństwo. Kultura / Pod. red. B. Lieśnodorskiego. – Warszawa, 1971.

Lang 1954 – Lang, W. Z zagadnien walki z filozofia scholastyczna / W. Lang // Studia i materialy z dziejow nauki Polskiej. – Warszawa, 1954. – T. 2.

Lehner 2010a – Lehner, U. L. What is «Catholic Enlightenment»? / U. L. Lehner // History Compass. – 2010. – T. 8. – № 2. – P. 166–178.

Lehner 2010b – Lehner, U. L. A companion to the Catholic Enlightenment in Europe / Ulrich L. Lehner, Michael Printy. – Leiden ; Boston: Brill, 2010. – 462 p.

Levandauskas 1994 – Levandauskas, V. Architektas Karolis Pod.

Libera 1969 – Libera, Z. Problemy polskiego oświecenia / Z. Libera. – W-wa: PWN, 1969. – 308 s.

Lilti 2005 – Lilti, A. Sociabilité et mondanité: Les hommes de lettres dans les salons parisiens au XVIIIe siècle / A. Lilti // French Historical Studies. – 2005. – T. 3. – № 28. – P. 416–445.

Lukaszewicz 1852 – Lukaszewicz, J. Historia szkol w Koronie i W. K. Litewskim od najdawnejszych czasow az do r. 1794 / J. Lukaszewicz. – Poznan, 1849–1852. – T. I–IV.

Lukowski 1994 – Lukowski, J. Recasting Utopia: Montesquieu, Rousseau and the Polish Constitution of 3 May 1791 / J. Lukowski // Historical Journal. – London, Cambridge University Press. – 1994. – T. 37. – P. 65–87.

Małachowski-Łępicki 1930 – Małachowski-Łępicki, S. Wolnomularstwo na ziemiach dawnego Wielkiego Księstwa Litewskiego, 1776–1822: dzieje i materjały / S. Małachowski-Łępicki. – Wydawnictwo AKME, 1930 – 212 p.

Małachowski-Jempicki 1926 – Małachowski-Jempicki, S. Wolnomularstwo polskie a muzyka / S. Małachowski-Jempicki. – Warszawa, 1926.

Mapping …2012 – Mapping the Republic of Letters [Online]. – Stanford University. – January 17, 2012. – Режим доступа: https://republicofletters.stanford.edu/.

Mapping the Republic of Letters [Online]. – Stanford University. – January 17, 2012. – https://republicofletters.stanford.edu/.

Materyaly 1905 – I., G. Materyaly do dziejów Akademii Polockiej i szkól od niej zaleznych / I., G. – [S. l.: s. n.], 1905.

Mckenna 1981 – Mckenna, W.R. [и др.] Apriori and world: European contributions to Husserlian phenomenology/ W.R.Mckenna, [и др.]. The Hague ; Boston Hingham, MA: M. Nijhoff ; distributors for the U.S. and Canada, Kluwer Boston, 1981. – x, 244 p.

McLain 1977 – McLain, J. J. Economic writings of Du Pont de Nemours / J. J. McLain. − New Jersey: Assotiated University Presses, 1977.

McNally 1988 – McNally, D. Political economy and the rise of capitalism: a reinterpretation / D. McNally. – Berkeley and Los Angeles: Univercity of California Press, 1988.

Melton 1988 – Melton, J. van H. Absolutism and the Eighteenth-Century Origins of Compulsory Schooling in Prussia and Austria / J. van H. Melton. – Cambridge University Press, 1988.

Mignolo 2000 – Mignolo, W. D. Local Histories / Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking. – Princeton: PUP, 2000. – 371 p.

Mikulski 1956 – Mikulski, T. Ze studiów nad Oświeceniem: zagadnienia i fakty / T. Mikulski ; Polska Akademia Nauk. Instytut Badań Literackich. – Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1956. – 555 s.

Miller 1978 – Miller, S. J. Portugal and Rome c. 1748–1830: an aspect of the Catholic enlightenment / S. J. Miller. – Roma: Università Gregoriana, 1978. – xii, 412 p.

Molière 1670 – Molière Le bourgeois-gentilhomme , comédie-ballet donné par le Roy à toute sa cour dans le chasteau de Chambort, au mois d'octobre 1670 / Molière. – Paris: impr. de R. Ballard, 1670. – 28 p.

Monitor 1767 – Monitor. – 1767. – № 25 // «Monitor» 1765–1785 / wybór; oprac. i wstępem poprzedziła Elżbieta Aleksandrowska. – Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, 1976. – 634 s.

Morawski 1924 – Morawski, S. Kilka lat młodości mojej w Wilnie (1818–1825) / Stanisław Morawski; wydali Adam Czartkowski i Henryk Mościcki. – Warszawa: Instytut Wydawniczy «Bibljoteka Polska», 1924.

Mornet 1910 – Mornet, D. Les enseignements des bibliothèques privées (1750–1780) / D. Mornet. – Paris: A. Colin, 1910. – 460 p.

Moszyński 1842 – Moszyński, A. Kazimierz Narbutt / A. Moszyński // Athenaeum. – Wilno, 1842. – T. 4. – S. 180–191.

Mrozowska 1973 – Mrozowska, K. Wstęp // Piśma i Projekty Doby Komisii Edukacji Narodowej. – Wrocław ; Warszawa ; Kraków ; Gdańsk, 1973. – S. 28.

Murphy 1985 – Murphy, C. F. The Search for World Order: A Study of Thought and Action / C. F. Murphy. – Dordrecht: M. Nijhoff Publishers, 1985.

Narbutt 1765 – Narbutt K. Institutiones philosophiae eclecticae. – Dombrovicae, 1764–1765.

Narbutt 1769 – Narbutt, K. Logika czyli rozważania i rozsądzania rzeczy nauka … / K. Narbutt. – Wilno: Drukarnia Pijarów, 1769. – 176 s.

Narbutt 1771 – Z filozofii wybrane zdania, ktore nayjasnieyszemu Stanislawowi Augustowi krolowi polskiemu, Wielkiemu xiazeciu Litewskiemu, ruskiemu, mazowieckiemu, zmudzkiemu, kijowskiemu, wolynskiemu, podolsk., podlaskiemu, inflant., smolen., siewierksiemu y czernichowskiemu przypisane. Dowodzili i utrymywali publicznie Stefan Wereszcaka, Podczasz. W-dztwa Nowogr., Stanislaw Godlewski, Stolnik W-dztwa Brzeskiego uczacy sie Filozofii w Konwikcie Szlacheckim Wilenskim XX Scholarum Piarum pod nauczycielem Kazimiersem Narbuttem tegos zakonu. W Wilnie w drukarni J. K. Mci y Rzeczypospolitej Schol. Piar. R. 1771.

Narbutt 1958 – Narbutt, O. O pierwszym polskim padreczniku logiki: z rozważań nad filozofią oświecenia / O. Narbutt. – Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1958. – 146 s.

Narbutt 1764–1765 – Narbutt, K. Institutiones philosophiae eclecticae / K. Narbutt. – Dombrovicae, 1764–1765.

Nauka zołnierska 1771 – Nauka zołnierska krola pruskiego dla jego generałow dana, z niemieckiego wytłumaczona na francuski jezyk przez p. Faech obersz-lejtnanta wojsk saskich, a teraz na polski z XIII tablicami sztychowanymi, w Wilnie w drukarni J. K. Mci i Rzeczypospolitej XX. Scholarum Piarum R. P. 1771.

Olin 1992 – Olin, J. C. The Catholic Reformation: Savonarola to Ignatius Loyola: reform in the Church, 1495–1540 / J. C. Olin. – New York: Fordham University Press, 1992. – XXIV, 218 p.

Opałek 1953 – Opałek, K. Prawo natury u polskich fiziokratów / K. Opałek. – Warszawa, 1953.

Pamiętnik magnetyczny 1816 – Pamiętnik magnetyczny, wileński. – Wilno, 1816. – Nr. IV.

Piramowicz 1802 – Piramowicz, G. Nauka obyczajowa dla ludu. Przedrukowana w Warszawe, 1802.

Polska myśl 1964 – Polska myśl filozoficzna. Oświecenie. Romantyzm. – Warszawa : PWN, 1964. – 497 s.

Polski slownik 1976 – [Młocki Tadeusz] // Polski Słownik Biograficzny. – T. XXI. – 1976. – S. 410.

Popławski 1774 – Popławski, Antoni. Zbior niektorych materyi politycznych. – Warszawa, 1774.

Popławski 1775 – Popławski, A. O rozporządzeniu y wydoskanalieniu edukacyi obywatelskiey // Antoni Popławski. – Warszawa, 1775.

Pottier 1894 – Pottier, E. L' Internationale, musique de Degeyter, paroles d'Eugène Pottier / E. Pottier. – (Lille): Gosselin, 1894. – In-8° oblong, 1, musique.

Pottier, E. L' Internationale, musique de Degeyter, paroles d'Eugène Pottier / E. Pottier. – (Lille): Gosselin, 1894. – In-8° oblong, 1 , musique.

Printy 2009 – Printy, M. O. N. Enlightenment and the creation of German Catholicism / M. Printy. – Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2009. – 246 p.

Propositiones Philosophiae 1763 – Propositiones Philosophiae Ex Universa Philosophia. – Vilnae, 1763.

Rastawiecki 1850 – Rastawiecki, E. Słownik malarzy polskich tudzież obcych w Polsce osiadłych lub czasowo w niej przebywających / E. Rastawiecki. – T. 1. – Warszawa, 1850.

Rastawiecki 1851 – Rastawiecki, E. Słownik malarzy polskich tudzież obcych w Polsce osiadłych lub czasowo w niej przebywających / E. Rastawiecki. – T. 2. – Warszawa, 1851.

Rastawiecki 1857 – Rastawiecki, E. Słownik malarzy polskich tudzież obcych w Polsce osiadłych lub czasowo w niej przebywających / E. Rastawiecki. – Warszawa T. 3, 1857.

Rastawiecki 1886 – Rastawiecki, E. Słownik rytownoków polskich tudzież obcych w Polsce osiadłych lub czasowo w niej przebywających / E. Rastawiecki. – Poznań, 1886.

Rosicka 1993 – Rosicka, J. Ekonomia a Oświecenie chreścijanskie. Pijarzy i fizjokratyzm / J. Rosicka // Wkład pijarów do nauki i kultury w Poslce XVII–XIX w., red. J. Stasiewicz-Jasiukowa. – Warszawa – Kraków, 1993. – S. 185–205.

Rozmowy 1760 – Rozmowy w ciekawych i potrzebnych w filozoficznych i politycznych materiach w Collegium Nobilium warszawskim Scholarum Piarum miane t. 1–3 / [A.Wiśniewski] – Warszawa, 1760–1762.

Rulikowski 1907 – Rulikowski, M. Teatr Polski Na Litwie, 1784–1906 / M. Rulikowski. – Wilno: Wydawn. «Kurjera Litewskiego», 1907.

Sarbiewski 1954 – Sarbiewski, M. K. De perfectu poesi, sive Vergilius et Homeris. (O poezji doskonalej, czyli Wergiliusz i Homer) / M. K. Sarbiewski. – Wrocław: Wydawnictwo Polskiej Akademii nawak, 1954. – 524 s.

Schwickerath 1903 – Schwickerath, R. Jesuit education ; its history and principles viewed in the light of modern educational problems / R. Schwickerath. – St. Louis, Mo.: B. Herder, 1903. – xv, 687 p.

Skibiński 1912 – Skibiński, K.: Pamiętnik aktora 1786–1858 / K. Skibiński. Wyd. M. Rulikowski. – Warszawa, 1912.

Skorulski 1755 – Skorulski, A. Commentariolum philosophiae, logicae scilicet, metaphysicae generalis et particularis / A. Skorulski. – Vilnae, 1755.

Skrzypek 2000 – Skrzypek, M. Filozofia polska między późnym Barokiem a wczesnym Oświeceniem / M. Skrzypek // 700 lat myśli polskiej. – Warszawa, 2000. – T. I. Okres saski 1700–1763. – S. xiii–xlv.

Słownik 1971 – Słownik artystów polskich i obcych w Polsce działających: malarze, rzeźbiarze, graficy. T. 1, A-C / [zespół red. Jolanta Maurin-Białostocka et al.] ; Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk. – Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, 1971.

Słownik 1975 – Słownik artystów polskich i obcych w Polsce działających: malarze, rzeźbiarze, graficy. T. 2, D-G / [zespół red. Jolanta Maurin-Białostocka et al.] ; Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk. – Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, 1975.

Słownik 1979 – Słownik artystów polskich i obcych w Polsce działających: malarze, rzeźbiarze, graficy. T. 3, H-Ki: uzupełnienia i sprostowania do tomu I i II / [zespół red. Jolanta Maurin-Białostocka et al.] ; Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk. – Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, 1979.

Słownik 1986 – Słownik artystów polskich i obcych w Polsce działających: malarze, rzeźbiarze, graficy. T. 4, Kl-La / [zespół red. Jolanta Maurin-Białostocka et al.] ; Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk. – Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, 1986.

Słownik 1993 – Słownik artystów polskich i obcych w Polsce działających: malarze, rzeźbiarze, graficy. T. 5, Le-M / Polska Akademia Nauk. Instytut Sztuki. – Warszawa: «Krąg», 1993.

Słownik 1998 – Słownik artystów polskich i obcych w Polsce działających: malarze, rzeźbiarze, graficy. T. 6, N-Pc / pod red. Katarzyny Mikockiej-Rachubowej i Małgorzaty Biernackiej. – Warszawa: Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk, 1998.

Słownik biograficzny 1973 – Słownik biograficzny teatru polskiego 1765–1965. Na podstawie materiałów Stanisława Dąbrowskiego opracowała redakcja w składzie: Zbigniew Raszewski [et al.]. Wyd. 1. Warszawa 1973, Państwowe Wydawnictwo Naukowe. 25 cm, s. XVI, 905, [1]

Słownik literatury 1991 – Słownik literatury polskiego oświecenia. – Wroclaw: Zakl. Narod. im. Ossolinskich, 1991. – 724 s.

Słownik literatury 2002 – Słownik literatury polskiego Oświecenia / Red.: Teresa Kostkiewiczowa. – 3. wyd. – Wrocław etc.: Ossolineum, 2002.

Smoleński 1949 – Smoleński, W. Przewrót umyslowy w Polsce wieku XVIII: Studia historyczne / W. Smoleński. – Poznań: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1949. – 382 s.

Śniadecki 1822 – Śniadecki, J. Pisma Rozmaite. W 4 t. / J. Śniadecki. – Wilno : Nakładem i drukiem Józefa Zawadzkiego typografa imperatorskiego uniwersytetu, 1822. – T. IV: Zawieraiący rozprawy filozoficzne i Filozofią ludzkiego umyslu. – 492 s.

Śniadecki 1958 – Śniadecki, J. Pisma filozoficzne. W 2 t. / J. Śniadecki. – Kraków : PWN, 1958. – T 2. – 449 s.

Snopek 1999 – Snopek, J. Oświecenie: szkic do portretu epoki / J. Snopek. – Warszawa: Wydaw. Naukowe PWN, 1999. – 287 [281] s.

Snopek, J. Oświecenie: szkic do portretu epoki/ J. Snopek. – Warszawa: Wydaw. Naukowe PWN, 1999. – 287, [281] s.

Snyder 2003 – Snyder, T. The reconstruction of nations: Poland, Ukraine, Lithuania, Belarus, 1569–1999 / T. Snyder. – New Haven: Yale University Press, 2003. – xv, 367 p.

Straszewski 1912 – Straszewski, M. Dzieje filozoficznej mysli polskiej w okrese porozbiorowym. T. 1, Od rozbiorow do 1831 r. / M. Straszewski. – Kraków: Nakł. Koła Filoz., 1912. – 511 s.

Stroynowski 1785 – Stroynowski, H. Nauka prawa przyrodzonego, politycznego, ekonomiki polityczney i prawa narodów. – Wilno, 1785.

Struwe 1911 – Struwe, H. Historya logiki jako teoryi poznania w Polsce. Poprzedzona zarysem jej rozwoju u obcych / H. Struwe. – Wyd. 2. – Warszawa, 1911. – 541 s.

Suchodolski 1948 – Idee społeczne doby Stanisławowskiej. Opracował Suchodolski B. Trzaska, Everat i Michalski. – Warszawa, 1948. – 224 s.

Suchodolski 1952 – Suchodolski B. Filozofia Polska w okresie rozkladu feudalizmu // «Mysł filozoficzna». – 1952. – Nr. 1/3.

Supplement 1761 – Supplement Do Gazet Wileńskich. – 1761. – № 9.

Szadurski 1758 – Szadurski, S. Positiones ex philosophia mentis et sensuum… / S. Szadurski. – Warszawa, 1758.

Szadurski 1761– Szadurski, S. Scita philosophica ex physica generali publice in consenssu propugnata / S. Szadurski. – Novogrodeci, 1761.

Słowacki 1826–1827 – [Słowacki, E.]. Euzebiusza Słowackiego Dzieła… Tom I – II. – Wilno: Józef Zawadzki własnym nakładem, 1826–1827.

Tatarkiewicz 1926 – Tatarkiewicz, W. Materialy do dziejow nauczania filosozofii na Litwie / W. Tatarkiewicz // Archiwum komisji do badania historii filozofii w Polsce. – Krakow, 1926. – T. 2. – Cz. 2.

Tatarkiewicz 1951 – Tatarkiewicz, W. Metalogika XVII wieku i logika XVIII wieku / W. Tatarkiewicz // Sprawozdania z czynnosci i poziedzen Akademii Umiejetnosci. – Krakow, 1951. – Nr. V.

Tocqueville 1967 – Tocqueville, A. D. L'Ancien régime et la Révolution / A. de Tocqueville. – Paris: Gallimard, 1967. – 383 p.

Tync 1922 – Tync, S. Nauka moralna w szkołach Komisji Edukacji Narodowej / Stanisław Tync // Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego. Komisja do Badania Dziejów Wychowania i Szkolnictwa w Polsce. – Krakow, 1922. – 307 s.

Ustawa rządowa 1791 – Ustawa rządowa: prawo uchwalone dnia 3 Maia 1791 roku [Konstytucja (1791)] / Konstytucja (1791). – Warszawa: [S.l.: s.n., post 3 V 1791, [post 3 V 1791]. – 40 s.

Ustawy 1872 – Ustawy Komisyi Edukacyi Narodowej dla stanu akademickiego i na szkoły w krajach Rzeczypospolitej przepisane w Warszawie roku 1783 wydał Stanisław Sobieski. – Lwów, 1872.

Venturi 1991 – Venturi, F. The end of the Old Regime in Europe, 1776–1789 / F. Venturi. – Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991.

Venturi, F. The end of the Old Regime in Europe, 1776–1789/ F. Venturi. – Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1991.

Viliūnas 2008 – Viliūnas, D. Apšvietos ir romantizmo kryžkelese: filosofijos kryptys ir kontroversijos Lietuvoje XVIII a. pabaigoje – pirmoje XIX a. Puseje / D. Viliūnas. – Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2008. – 357 p.

Weber 1976 – Weber, E. J. Peasants into Frenchmen the modernization of rural France, 1870–1914 / E. Weber. – Stanford, California: Stanford university press, 1976. – 615 p.

Weber, E. J. Peasants into Frenchmen the modernization of rural France, 1870–1914 / E. Weber. – Stanford (Calif.): Stanford university press, 1976. – xv, 615 p.

Wereszczaka 1771 – Wereszczaka, S. Godlewski S. Z filozofii wybrane zdania / S. Wereszczaka, S. Godlewski. – Wilno, 1771.

Wiadomości Literackie 1760a – Wiadomości Literackie. – 1760. – № 7.

Wiadomości Literackie 1760b – Wiadomości Literackie. – 1760. – № 17.

Wiadomości Literackie 1760c – Wiadomości Literackie. – 1760. – № 28.

Wiadomości Literackie 1760d – Wiadomości Literackie. – 1760. – № 33.

Wiadomości Literackie 1760e – Wiadomości Literackie. – 1760. – № 35.

Wiadomości Literackie 1761a – Wiadomości Literackie. – 1761. – № 1.

Wiadomości Literackie 1761b – Wiadomości Literackie. – 1761. – № 2.

Wiadomości Literackie 1761d – Wiadomości Literackie. – 1761. – № 18.

Wierzbicka-Michalska 1975 – Wierzbicka-Michalska, K. Aktorzy cudzoziemscy w Warszawie w XVIII wieku / K. Wierzbicka-Michalska. Wrocław 1975, s. 272. [9]

Wolff 1994 – Wolff, L. Inventing Eastern Europe: the map of civilization on the mind of the enlightenment / L. Wolff. – Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1994. – xiv, 419 p.

Wollf 1728 – Wollf, C. Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata: Praemittitur discursus praeliminaris de philosophia in genere / Autore Christiano Wolfio. – Francofurti ; Lipsiae: Libreria Rengeriana, 1728.

Wyrwicz 1794 – Wyrwicz, K. Geografia czasów teraźniejszych. – wyd. 2: Wilno, 1794.

Wyrwicz 1968 ? – Wyrwicz, K. Geografia powszechna. – Warszawa 1770 (1773), wyd. 3: Warszawa 1794.

Навуковае выданне

ГІСТОРЫЯ ФІЛАСОФСКАЙ І ГРАМАДСКА-ПАЛІТЫЧНАЙ ДУМКІ БЕЛАРУСІ

У шасці тамах

Том 4

Бабкоў Ігар Міхайлавіч
Евароўскі Валерый Барысавіч
Дарашэвіч Энгельс Канстанцінавіч і інш.

Асветніцтва

Рэдактар *А. У. Воўчанка*
Мастацкі рэдактар *Т. Д. Царова*
Тэхнічны рэдактар *В. А. Тоўстая*
Камп'ютарная вёрстка *Ю. А. Агейчык*

Падпісана да друку 16.01.2017. Фармат $60\times90^{1}/_{16}$. Папера афсетная. Друк афсетны. Ум. друк. арк. 35,1. Ул.-выд. арк. 24,8. Тыраж 500 экз. Заказ 1016.

Рэспубліканскае ўнітарнае прадпрыемства «Выдавецкі дом «Беларуская навука». Пасведчанне аб дзяржаўнай рэгістрацыі выдаўца, вытворцы, распаўсюджвальніка друкаваных выданняў № 1/18 ад 02.08.2013. Вул. Ф. Скарыны, 40, 220141, г. Мінск.

ААТ «Паліграфкамбінат імя Я. Коласа». Пасведчанне аб дзяржаўнай рэгістрацыі выдаўца, вытворцы, распаўсюджвальніка друкаваных выданняў № 2/3 ад 04.10.2013. Вул. Каржанеўскага, 20, 220024, г. Мінск.

ISBN 978-985-08-2087-7