

НАЦЫЯНАЛЬНАЯ АКАДЭМІЯ НАВУК БЕЛАРУСІ
Інстытут філасофіі

Д. А. Смалякоў

САЦЫЯЛЬНА-ФІЛАСОФСКІЯ ПОГЛЯДЫ
РЭЛІГІЙНЫХ ПАЛЕМІСТАЎ У БЕЛАРУСІ
КАНЦА XVI – СЯРЭДЗІНЫ XVII СТАГОДДЗЯ

Мінск
«Беларуская навука»
2020

УДК 1(476)“15/16”
ББК 87.3(4Бел)
С50

*Манаграфія падрыхтавана ў рамках працы Беларуска-кітайскага да-
следчыцкага цэнтра філасофіі і культуры Інстытута філасофіі НАН Бе-
ларусі і Ліннанскага педагагічнага ўніверсітэта, заданне ZB1805
«Даследаванне інтэлектуальнай гісторыі Беларусі».*

Р э ц е н з е н т ы:

доктар сакральнай тэалогіі І. М. Дубянецкая,
кандыдат філасофскіх навук, дацэнт А. А. Лягчылін,
кандыдат філасофскіх навук С. І. Санько

Смялякоў, Д. А.

С50 Сацыяльна-філасофскія погляды рэлігійных палемі-
стаў у Беларусі канца XVI – сярэдзіны XVII стагоддзя /
Д. А. Смялякоў ; Нац. акад. навук Беларусі, Ін-т філасофіі. –
Мінск : Беларуская навука, 2020. – 197 с.
ISBN 978-985-08-2569-8.

Манаграфія прысвечана аднаму з адметных феноменаў у гісторыі
інтэлектуальнай культуры Беларусі – рэлігійнай палеміцы канца XVI –
сярэдзіны XVII ст., якая закранала не толькі пытанні хрысціянскай
дагматыкі, але і шырокі спектр сацыяльна-філасофскіх праблем. Разгля-
даецца сацыяльна-філасофскі змест палемічных тэкстаў, дэманструецца,
як розныя канфесіі ў шматрэлігійнай краіне па-рознаму бачылі мэты
існавання дзяржавы і шляхі фарміравання нацыі, разумелі народную
тоеснасць, сацыяльную роўнасць, узаемаадносіны царквы, свецкай ула-
ды і грамадства.

Разлічана на спецыялістаў, выкладчыкаў, аспірантаў і студэнтаў
ВНУ гуманітарнага профілю, а таксама на ўсіх, хто цікавіцца вытокамі
беларускай ідэнтычнасці.

УДК 1(476)“15/16”
ББК 87.3(4Бел)

ISBN 978-985-08-2569-8

© Смялякоў Д. А., 2020
© Афармленне. РУП «Выдавецкі дом
«Беларуская навука», 2020

УВОДЗІНЫ

Рэлігійная палеміка канца XVI – сярэдзіны XVII ст. – адзін з найбольш знакавых перыядаў айчыннай інтэлектуальнай гісторыі, шмат у чым вузлавы момант развіцця думкі на тэрыторыі не толькі Беларусі, але і яе суседзяў. Пад рэлігійнай палемікай прынята разумець корпус філасофскіх і рэлігійных прац, напісаных у форме трактатаў, памфлетаў, рэляцый, які сфарміраваўся ў выніку дэбатаў паміж прадстаўнікамі розных хрысціянскіх канфесій.

На першы погляд можа падацца, што рэлігійная палеміка ажыццяўлялася выключна ў рэлігійным кантэксце, уплываючы на яго развіццё і пашырэнне. Помнікі палемічнай літаратуры сведчаць, што гэта было не зусім так, паколькі нацыятворчыя і дзяржавабудаўнічыя працэсы, грамадскі лад і палітычнае ўладкаванне часта ляжалі на тэматычнай паверхні дыскусіі. Дзякуючы гэтаму палемічныя вынікі глыбока засвоіліся ва ўсходне-еўрапейскіх нацыянальных наратывах і ідэалогіях, сталі адной з крыніц запазычвання ўзораў сацыяльнага развіцця і палітычнага ўладкавання дзяржавы.

Для напісання дасканалага палемічнага трактата аўтару трэба было не толькі паглыбіцца ў тэкст апанента, але і цудоўна ведаць папярэднюю палемічную традыцыю. Кожны палемічны твор поўніўся спасылкамі на папярэднікаў; удалы лагічныя хады, метафары, канцэптуальныя падыходы часта трансліраваліся з дакумента ў дакумент, то ў выглядзе прамой цытаты, то ў якасці распрацаванай канфесійнай пазіцыі. Нават пасля канчатковага знікнення рэлігійнай палемікі на тэрыторыі Рэчы Паспалітай

у XVIII ст. палемічныя трактаты не раз перадрукоўваліся, а таксама вывучаліся ў сценах тутэйшых навучальных устаноў.

Пасля інкарпарацыі беларускіх зямель у выніку падзелаў Рэчы Паспалітай (1772–1795 гг.) у XIX ст. палемічная літаратура зрабілася падмуркам дзяржаўнай ідэалогіі Расійскай імперыі. Паўстанне Тадэвуша Касцюшкі, народная падтрымка напалеонаўскіх войскаў, дзейнасць студэнцкіх таварыстваў у мясцовых універсітэтах, а таксама паўстанне 1830–1831 гг. вымушалі імперскую ўладу адаптавацца да новых выклікаў, на якія нельга было рэагаваць выключна рэпрэсіямі. У выніку паўстаў нетрывіяльны ідэалагічны падыход, які узяў на ўзбраенне канцэпцыю «трыадзінага рускага народа», а палемічная літаратура стала жывым доказам нацыянальна-моўных супярэчнасцей паміж народамі рускім і палякамі на тэрыторыі ВКЛ.

У выніку новай палітыкі Расійскай імперыі не толькі былі зачынены ўсе вышэйшыя навучальныя ўстановы на тэрыторыі Беларусі і Літвы, але і скасавана Берасцейская унія (1838 г.). У гэтых варунках беларускія інтэлектуалы паступова перабіраліся ў расійскія ўніверсітэты, у прыватнасці Санкт-Пецярбурга і Масквы. Там цягам XIX ст. адбывалася папулярызацыя выхадцамі з Беларусі палемічнай літаратуры як аб'екта навуковага ці філасофскага пошуку. З аднаго боку, гэтыя навукоўцы пісалі пра тое, што добра ведалі, што яны бачылі надзвычай істотным для сябе саміх як носбітаў лакальнай ментальнасці. З іншага боку, гэтыя інтэлектуалы спрабавалі акрэсліць сябе ў новых акадэмічных умовах Расійскай імперыі, якія былі неадрыўна звязаныя з рускай нацыянальнай ідэалогіяй.

У святле эйфарыі ад інкарпарацыі заходнерускіх зямель і скасавання Берасцейскай уніі расійская інтэлектуальная супольнасць з цікаўнасцю адкрыла для сябе свет праваслаўнай палемічнай думкі. У гэты час выхадцы з Паўночна-Заходняга краю запачаткавалі новую традыцыю разгляду дачыненняў паміж Расійскай імперыяй і новымі тэрыторыямі Беларусі і Украіны ў рамках канцэпцыі «трыадзінства рускага народа», засвойваючы інтэлектуальныя высілкі палемістаў Рэчы Паспалітай у якасці агульнарускай праваслаўнай спадчыны. Факусуючыся на проблемным полі Бе-

расцейскай уніі, яны стварылі філасофскую школу заходнерусізму, якая ў будучыні стала не толькі асновай ідэалагічнага забеспячэння інкарпарацыі беларускіх і ўкраінскіх зямель, але і падмуркам фарміравання ідэалогіі рускага нацыяналізму.

Адным з заснавальнікаў гэтай традыцыі быў Міхаіл Восіпавіч Каяловіч (1828–1891), які праблематызаваў феномен Берасцейскай уніі ў святле каталіцка-праваслаўнай палемікі Рэчы Паспалітай. Гэты аўтар пачаў разглядаць рэлігійную палеміку ў пазарэлігійным кантэксце, а менавіта як гісторыю паланізацыі беларускага і ўкраінскага народаў у мэтах адарвання іх ад братэрскага адзінства з «велікарусамі». Сын уніяцкага святара, М. В. Каяловіч як ніхто іншы мог выкарыстоўваць унутрыўніяцкія супярэчнасці, каб пабудаваць паспяховую акадэмічную кар’еру ў Пецярбургу: на падмурку вядомых яму лакальных тэкстаў ствараць зразумелую і запатрабаваную канцэпцыю запрыгоньвання заходнерускага народа ў межах польскай Рэчы Паспалітай ці літоўскага ВКЛ. У гэтым рэчышчы такія яго працы, як «История воссоединения западно-русских униатов старых времен» [30] і «Литовская церковная уния» [31], могуць разглядацца не толькі ў якасці стварэння новай ідэалагічнай парадыгмы Расійскай імперыі, але і як загаслыя прамяні беларускага нацыягенезу, якія, толькі прабіўшыся з уніфікаванай прасторы паланізаванай Рэчы Паспалітай, згубіліся ў больш моцных водблісках імперскай тэматыкі рускага нацыяналізму.

Глеба заходнерусізму аказалася ўрадлівай для беларусаў, якія шукалі развіцця акадэмічнай кар’еры ў расійскіх універсітэтах – гэта быў бадай найбольш актуальны кірунак, дзе іх экспертыза была надзвычай канкурэнтаздольнай. Разам з М. В. Каяловічам адметны яшчэ адзін ураджэнец Беларусі – Рыгор Якаўлевіч Кіпрыяновіч (1846–1915), прызнаны спецыяліст у пытанні Берасцейскай уніі. У межах сваёй акадэмічнай кар’еры Р. Я. Кіпрыяновіч выдаў нарысы па гісторыі ўзаемадчыннення каталіцтва, уніяцтва і праваслаўя ў Рэчы Паспалітай [22], паглыбіў навуковыя веды ў галіне рэлігійнай канфлікталогіі, пазначыў шляхі пазбаўлення палітычных і рэлігійных праў праваслаўнага насельніцтва Рэчы Паспалітай. Як і яго зямляк, ідэалагічным падмуркам сваёй працы

абраў рэлігійна-нацыянальную канфрантацыю, каб у кантэксце ідэалогіі рускага трыадзінства давесці натуральнасць і гістарычную справядлівасць падзелаў Рэчы Паспалітай.

Працягнуў працу М. В. Каяловіча яго вучань Платон Мікалаевіч Жуковіч (1857–1919), яшчэ адзін ураджэнец Беларусі, у якога атрымалася пабудаваць навуковую кар’еру ў Пецябургу. П. М. Жуковіч, факусуючыся на палітычнай праблематыцы палемічнай літаратуры, даследаваў гістарычныя акалічнасці заключэння Берасцейскай уніі, базуючыся на лакальных аўтэнтычных крыніцах [21]. Можна сказаць, што П. М. Жуковіч паглыбіў фокус расійскіх даследаванняў на пазарэлігійных момантах феноменалогіі рэлігійнай палемікі, тым самым замясціўшы рэлігійную канфрантацыю сацыяльна-палітычнай. Канфесійны канфлікт Рэчы Паспалітай цяпер выглядаў не столькі рэлігійным феноменам, колькі прасторай нацыянальна-палітычнага прыгнёту, сюжэтам польскага запрыгоньвання і супрацьстаяння яму беларусаў і ўкраінцаў.

Чарговы прадстаўнік заходнерусізму, ураджэнец Брэсцкага павета Гродзенскай губерні Канстанцін Васільевіч Харламповіч (1870–1932) факусаваўся на непасрэдных інструментах супрацьстаяння праваслаўнай супольнасці акаталічванню і паланізацыі. У першую чаргу ён даследаваў праваслаўныя брацкія школы: «Западнорусские церковные братства и их просветительная деятельность в конце XVI и в начале XVII вв.», «Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века, отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги в деле защиты православной веры и церкви», «К истории западнорусского просвещения: Виленская братская школа в первые полвека ее существования», «Острожская православная школа» [85–88]. К. В. Харламповіч ужо не проста зыходзіў з дыялектыкі нацыянальна-рэлігійнага канфлікту, але даследаваў непасрэдных рычагі супрацьстаяння праваслаўнага насельніцтва Рэчы Паспалітай акаталічванню і паланізацыі, у тым ліку праз супрацоўніцтва з Маскоўскім царствам.

У працах пералічаных аўтараў рэлігійная палеміка прадстаўлена не столькі дэмакратычным інструментам абмеркавання канфесійных супярэчнасцей, колькі элементам нацыянальна-вызвален-

чай вайны запрыгоненых беларусаў і ўкраінцаў супраць польскіх каланізатараў. Такая канцэпцыя палемічнай літаратуры аказалася запатрабаванай у межах расійскага ідэалагічнага пошуку, у выніку чаго працягнула сваё існаванне і пасля знікнення Расійскай імперыі: не згубілася яна за савецкім часам, у тым ці іншым выглядзе працягвае існаваць і цяпер.

З пераліку заходнерусістаў можа падацца, што праблематызацыя палемічнай літаратуры ў Расійскай імперыі XIX ст. адбывалася выключна выхадцамі з Беларусі ў межах іх навуковых і сацыяльных амбіцый. Але гэта не зусім адпавядае рэчаіснасці, паколькі гэты кірунак упісваўся і ў канон непасрэдна беларускага нацыянальнага будаўніцтва. Навукоўцы, не абцяжараныя неабходнасцю будаваць акадэмічную кар’еру ў імперскіх сталіцах, даследавалі палемічную літаратуру ў больш натуральным ключы, а менавіта як пускавы момант беларускага нацыяналізму, высвечанага ў межах рэлігійнага канфлікту шматэтнічнай Рэчы Паспалітай.

Адным з такіх даследчыкаў быў Юльян Фаміч Крачкоўскі (1840–1903), беларускі гісторык, фалькларыст, педагог, старшыня Віленскай археаграфічнай камісіі. Ураджэнец Кобрыншчыны, ён даследаваў гісторыю ўніяцкай царквы і яе ўзаемадачынненне з праваслаўем у рамантычна-фалькларыстычным ключы [32], папулярным на той час сярод «апосталаў» новых нацый, не толькі ў Беларусі, але і паўсюль ва Усходняй Еўропе. Да гэтага ж шэрага аўтараў можна далучыць Уладзіміра Зянонавіча Завітневіча (1853–1927), выбітнага беларускага даследчыка і педагога.

Беларусь, як і шматлікія іншыя нядаўна інкарпаваныя ў Расійскую імперыю землі, таксама стала аб’ектам работы археаграфічных камісій. Мэтай працы іх калектываў з’яўляўся разбор і сістэматызацыя вялікага тэкстуальнага масіву старажытных дакументаў новых калоній. Што датычыцца непасрэдна тэрыторый Вялікага Княства Літоўскага і Украіны, то гэтыя тэксты былі апрацаваныя ў зборніках дакументаў, якія цяпер вядомыя пад назвамі «Русская историческая библиотека» і «Архив Юго-Западной России».

Выдадзеныя археаграфічнымі камісіямі зборнікі дакументаў пазнаёмілі шырокую грамадскасць Расійскай імперыі з багатай

інтэлектуальнай спадчынай палемічнай літаратуры заходніх тэрыторый. З аднаго боку, беларускія палемічныя тэксты прапаноўвалі расійскаму чытачу шэраг праваслаўных ідэй, якія знаходзілі жывы водгук сярод мясцовай грамадскасці. З іншага боку, гэтыя тэксты ўяўлялі сабой нешта выключна іншае – альтэрнатыўнае развіццё ўсходнеславянскай інтэлектуальнай і духоўнай культуры як у межах міжканфесійнага ўзаемадзеяння, так і ў асяродку праваслаўнай царквы.

Публікацыя корпуса палемічнай літаратуры ў XIX ст. забяспечыла тэкстуальную аснову для самага шырокага філасофскага асэнсавання рэлігійнай палемікі Рэчы Паспалітай. Менавіта высілкамі працаўнікоў археаграфічных камісій быў забяспечаны вялікі інтарэс рускіх даследчыкаў да палемічных помнікаў Вялікага Княства Літоўскага. У сярэдзіне і канцы XIX ст. перакладаюцца са старабеларускай і польскай на рускую мову «Апокрысіс» Хрыстафора Філалета [84] і іншыя базавыя творы беларускай інтэлектуальнай традыцыі. Адным з перакладчыкаў і даследчыкаў наступіў Аляксей Стэпанавіч Паўлаў (1832–1898), выбітны рускі юрыст і гісторык права, член-карэспандэнт Санкт-Пецярбургскай акадэміі навук. Выдаў кароткі аналітычны нарыс па рэлігійнай палеміцы Беларусі [47], дзе змясціў пераклады шматлікіх праваслаўных палемічных твораў XVI ст.

Цікавасць да палемічнай літаратуры Беларусі праяўлялі і іншыя рускія філолагі, такія як Аляксандр Нікіфаравіч Папоў (1841–1881). Доктар рускай славеснасці, ён збіраў і перакладаў помнікі палемічнай літаратуры [38, 53, 54], рабіў іх лінгвістычны аналіз [55]. Вядомы рускі філолаг, член-карэспандэнт Імператарскай акадэміі навук Аляксандр Сямёнавіч Архангельскі (1854–1926) даследаваў моўны аспект рэлігійнай палемікі ў ВКЛ [1]. У гэтым кантэксце дзейнасць непасрэдна рускіх навукоўцаў, у адрозненне ад іх беларускіх калег, насіла характар навуковага задання па даследаванні чужых тэрыторый, якія нядаўна ўвайшлі ў склад «вялікай» радзімы. Аднак адна іх гісторыя стала часткай агульнай гісторыі Расійскай імперыі.

Са знікненнем у пачатку XX ст. Расійскай імперыі навуковая цікавасць да палемічнага мыслення ВКЛ паступова мігрыруе

з Расіі на Захад. Са зменай геаграфічнай лакалізацыі даследаванняў палемічнай літаратуры змяніліся і акцэнты, што тлумачылася як агульнай зменай інтарэсаў у галіне гуманітарных навук у межах Усходняй Еўропы таго часу, так і з'яўленнем новых дзяржаў, якія атрымалі незалежнасць ад былой метраполіі і імкнуліся як мага хутчэй выбудаваць нацыянальную ідэнтычнасць.

У гэтых варунках з'явілася магчымасць фарміраваць нацыянальны кантэкст даследаванняў палемічнай літаратуры – на аскепках Расійскай імперыі пачалі ўзнікаць разнастайныя лакальныя школы даследавання інтэлектуальнай спадчыны Рэчы Паспалітай. У межах новых нацыянальных дзяржаў польскія, літоўскія, украінскія і беларускія даследчыкі пачалі аналізаваць старажытныя крыніцы з пункту гледжання лакальных інтэрпрэтацый, адкінуўшы на другі план геапалітычны інструментарый мінулай эпохі.

У гэтым святле варта разглядаць працу выбітнага ўкраінскага гісторыка і літаратуразнаўцы Міхайлы Грушэўскага (1866–1934). З-пад яго пяра выйшла шматтомнае выданне хрэстаматыі ўкраінскай літаратуры, адзін з раздзелаў якой быў прысвечаны рэлігійнай палеміцы XVI–XVII ст. [17]. Дадзены раздзел уяўляў сабой пераказ выбраных палемічных сачыненняў з кароткім філалагічным разборам некаторых фрагментаў.

У пачатку XX ст. польскія даследчыкі таксама інтэрпрэтавалі палемічную літаратуру не з пункту гледжання геапалітычнай ролі Расійскай імперыі, а ў рамках унутраных працэсаў Рэчы Паспалітай. Новае гучанне атрымалі праблемы талерантнасці і ўзаемадзеяння Ёсходу і Захаду, аб'ектам даследавання сталі шляхі і механізмы дэградацыі Рэчы Паспалітай, аналізаваліся падставы і ўмовы яе знікнення. Усё гэта было неабходна ў межах пабудовы новай Польскай дзяржавы і таго шэрагу выклікаў, якія пагражалі гэтаму працэсу.

Польская школа даследаванняў палемічнай літаратуры была запачаткавана класічнымі працамі выкладчыка Варшаўскага ўніверсітэта, прызнанага спецыяліста па юрыспрудэнцыі ВКЛ і гісторыі талерантнасці Вітольда Камянецкага (Witold Kamieniecki) (1883–1964) «Рэлігійныя абмежаванні ў праве Вялікага княства Літоўскага» [130], «Стварэнне літоўскай дзяржавы» [129], «Гарады

Літвы XV ст.» [131]. На старонках гэтых прац усходнія тэрыторыі паўставалі ў выглядзе асобнай польскай нормы, дзе Польшча функцыянавала як поліэтнічнае палітычнае ўтварэнне, як культурнае і рэлігійнае перакрываўанне захаду, усходу, поўначы і поўдня Еўропы. Натуральна, што ўсё гэта было запатрабавана ва ўмовах палітычных вынікаў Рыжскага мірнага дагавору (1921 г.), пасля якога Вільня, Заходняя Беларусь і Украіна апынуліся ў складзе новай Польскай Рэспублікі.

У падобнай парадыгме працаваў і Казімір Хадзініцкі (Kazimierz Chodyncki) (1890–1942) – выбітны польскі даследчык праваслаўнай царквы і гісторыі талерантнасці, прафесар Віленскага і Познаньскага ўніверсітэтаў. Сваю навуковую творчасць ён прысвяціў аналізу міжрэлігійных дачыненняў у ВКЛ на прыкладзе праваслаўя [104] і пратэстантызму [105]. Шмат у чым дзякуючы навуковым высілкам гэтых аўтараў палемічная літаратура пачынае аналізавацца ў больш акадэмічным ключы, як агульная гісторыя Рэчы Паспалітай, а не як аб’ект ідэалагічных практыкумаў ці крыніца пошуку нацыянальных супярэчнасцей. Міжваенная Польшча шукала шляхі ліквідацыі нацыянальнага напружання на ўсходніх тэрыторыях, таму натуральна, што інтэрпрэтацыя папярэдняй рэлігійнай палемікі адбывалася ў святле знікнення з палітычнай карты свету папярэдняй Рэчы Паспалітай.

У тым ліку рэлігійнай палемікай цікавіўся класік гістарыяграфіі ВКЛ, прафесар Варшаўскага ўніверсітэта, сябар Польскай акадэміі навук Юліуш Бардах (Juliusz Bardach) (1914–2010). Сканцэнтраваны на даследаванні праваслаўных царкоўных брацтваў [94], а таксама біяграфіі і творчасці Мацея Стрыйкоўскага [97], Ю. Бардах аналізаваў ролю і месца праваслаўя ў гісторыі ўсходняй часткі Рэчы Паспалітай [96], набліжаючы ўсходнюю інтэлектуальную норму да агульнапольскага кантэксту. У гэтым жа ключы, але ў дачыненні пратэстантызму працаваў Януш Тазбір (Janusz Tazbir) (1927–2016) [193, 195], вывучаючы эвалюцыю Контррэфармацыі [192], факусаваўся на ролі талерантнасці ў ВКЛ [191, 194].

Дзейнасць папярэдняй па аналізе ўзаемадзеяння хрысціянскіх канфесій у ВКЛ і Рэчы Паспалітай працягнуў Марцэлі Кос-

ман (Marceli Kosman) (нар. 1940), прафесар Познаньскага ўніверсітэта. Даследуючы гісторыю Беларусі [133], навуковец аналізаваў гісторыю пратэстантызму [134], а таксама Контррэфармацыі [135]. Гэта праца праводзілася ў значна больш нейтральным ключы. У новай традыцыі былыя ідэалагічныя калізій самі ператварыліся ў аб'ект гістарычнага аналізу і дэканструкцыі. Палемічная літаратура зрабілася цікавай сама па сабе, як аб'ект інтэлектуальнага пошуку, а не крыніца ідэалагічных інтэрпрэтацый.

Далейшае развіццё даследаванняў у галіне палемічнай літаратуры звязвалася з дзейнасцю навукоўцаў Акадэміі навук Беларусі. У пэўным сэнсе менавіта гэтыя аўтары запачаткавалі разгляд міжрэлігійнай палемікі як стваральнага, творчага працэсу не толькі айчыннай гісторыі, але і нацыянальнай ідэнтычнасці. Яны праблематызавалі гэты інтэлектуальны пласт як адзін з найбольш істотных перыядаў айчыннай гісторыі думкі.

Сярод аўтараў гэтага перыяду вылучаецца творчасць Сямёна Аляксандравіча Падокшына (1931–2004), які прысвяціў свае працы філасофскаму асэнсаванню Рэфармацыі на Беларусі, вывучэнню як дзейнасці асобных персаналяў [49], так і эпохі ў цэлым [48]. Эстэтычны бок палемічнай літаратуры вывучаў яшчэ адзін выбітны прадстаўнік айчыннай філасофскай школы Уладзімір Міхайлавіч Конан (1934–2011). Разглядаючы палемічную літаратуру перадусім як эстэтычны феномен, аўтар апісаў яе месца і ролю ў гісторыі развіцця літаратуры і эстэтыкі Беларусі [25]. Вышукі ў галіне рэлігійнай палемікі сярэдзіны XVI ст. ажыццяўляла Кацярына Сяргееўна Пракошына (1927–2006). З-пад яе пера выйшлі манаграфіі, прысвечаныя жыццю і творчасці Казіміра Лышчынскага [66] і Мялеця Сматрыцкага [67]. Уладзімір Георгіевіч Кароткі (нар. 1956) аналізаваў творчы шлях Мялеця Сматрыцкага [28]. Не варта абмінуць постаць выкладчыка Беларускага педагагічнага ўніверсітэта, філолага і перакладчыка Якава Ільча Парэцкага (1913–1992), які даследаваў гісторыю жыцця і творчасці Саламона Рысінскага [58], Сымона Буднага [50, 57], Міколы Гусоўскага [56], Яна Вісліцкага [51].

Разам са станоўчай праблематызацыяй рэлігійнай палемікі савецкі перыяд даследаванняў характарызаваўся і адмоўнымі мо-

мантамі. Праводзячы неабходную працу па стварэнні айчыннага філасофска-інтэлектуальнага канону, засваенні палемічных прац і персаналій, тагачасныя навукоўцы сутыкаліся са спецыфічным уплывам савецкай ідэалогіі. Даследаванні ў фармаце савецкай навукі насычаліся неабавязковымі элементамі тагачаснай інтэлектуальнай традыцыі, якія замяналі асэнсаванню як палемічнага кантэксту, так і дзейнасці палемістаў. Праз неабходнасць трансляцыі савецкіх ідэалагем тагачасным філосафам было цяжка не толькі прадстаўляць рэлігійную палеміку ў яе натуральных умовах, але і асэнсоўваць яе ў дамарксісцкіх рэаліях.

Моцны стылістычны фактар марксісцка-ленінскай ідэалогіі даволі моцна замянае сучаснаму чытачу звяртацца да навуковых тэкстаў гэтага перыяду. Сярод найбольш заўважных прац варта адзначыць манаграфію выкладчыка БДУ Альберта Афанасьевіча Біралы «Философская и общественная мысль в Белоруссии и Литве в конце XVII – середине XVIII в.» (1971 г.) [5], тэкст якой перанасычаны марксісцка-ленінскімі інтэрпрэтацыямі, актуальнымі для пачатку 1970-х гг. У гэтым сэнсе названая манаграфія – безумоўны ўзор айчыннай філасофіі таго часу, якая імкнулася і запоўніць лакуны нацыянальнага наратыву, і адпавядаць савецкім нормам філасофскага аналізу.

Новы штуршок да даследаванняў палемічнай літаратуры адбыўся пасля распаду СССР ў апошнім дзесяцігоддзі XX ст. Павелічэнню цікавасці да рэлігійнай палемікі спрыялі як рэлігійны рэнесанс, так і з’яўленне незалежных беларускай і украінскай дзяржаў. З украінскага боку адметная творчасць Сяргея Плохія (нар. 1957), прафесара Гарварда, выкладчыка Альберцкага ўніверсітэта, дырэктара Канадскага інстытута ўкраінскіх даследаванняў, які даследаваў гісторыю казацтва і выдаў некалькі манаграфій на тэму рэлігійных дачыненняў на тэрыторыі Беларусі і Украіны [52, 156, 157].

Яшчэ адзін украінскі аўтар, якога неабходна згадаць, – даследчык Берасцейскай уніі Барыс Гудзяк (нар. 1960) [18–20, 122]. Яго праца шмат у чым па-новаму дазваляе зірнуць на ўкраінска-польскія і ўкраінска-маскоўскія дачыненні, знайсці новыя кірункі

для фарміравання ўкраінскага інтэлектуальнага і гістарычнага наратываў.

Беларусь таксама не згубіла цікавасці да рэлігійнай палемікі. Немагчыма пакінуць без увагі працы ў галіне старажытнай беларускай літаратуры доктара філалагічных навук Івана Васільевіча Саверчанкі, які прысвяціў даследаванню палемічнай літаратуры і яе постацей шэраг сваіх прац [69–72]. Вялікія здабыткі ў справу даследавання рэлігійнай палемікі ўнесла навуковая дзейнасць прафесара Беластоцкага ўніверсітэта Антона Мірановіча (нар. 1959), які на старонках сваіх прац аналізаваў гісторыю міжрэлігійных дачыненняў Падляшша [151], Заходняй Беларусі [148] і Рэчы Паспалітай [149, 150, 152].

Сярод сучасных аўтараў можна згадаць Наталлю Кутузаву [34], Барбару Скіннер (Barbara Skinner) [177], Марэка Мельніка (Marek Melnyk) [145, 146] і інш. У гэтых даследаваннях даецца кантэкст і матэрыял палемікі ў найбольш прыбліжаным да першакрыніц выглядзе. Асабліва можна выдзеліць працу Яна Страдомскага (Jan Stradomski) «Spory o «wiarę grecką» w dawniej Rzeczypospolitej» [188], на старонках якой для польскага чытача, які не валодае старабеларускай мовай, пераказаны базавыя творы рэлігійнай палемікі.

Падагульняючы сказанае, можна заключыць, што рэлігійная палеміка ў Беларусі канца XVI – сярэдзіны XVII ст. як аб’ект навуковых даследаванняў застаецца запатрабаванай на працягу больш чым двухсот гадоў. Цяжка аспрэчыць, што гэта адзін з фундаментальных пластоў гісторыі беларускай думкі. Разам з тым палемічны матэрыял ніколі не аналізаваўся з пункту гледжання працэсаў канфесіяналізацыі, у рэчышчы якіх фарміраваліся розныя опцыі тутэйшай ідэнтычнасці. Такі фокус прадугледжвае наяўнасць альтэрнатыўных канцэпцый сацыяльнага і палітычнага ўладкавання дзяржавы, адукацыйных сістэм, падыходаў да працы з гісторыяй і ведамі як такімі, месца і ролі асобы, этнічнага і нацыянальнага складніку ў нацыянальнай ідэнтычнасці і г. д.

Грунтуючыся на папярэдняй гісторыі даследаванняў, памятаючы пра перавагі і недахопы папярэдніх прац, прапанаваў ма-

награфія надае асноўную ўвагу выяўленню і аналізу сацыяльна-філасофскіх поглядаў тутэйшых палемістаў, выпрацаваных ва ўмовах рэлігійнай камунікацыі пералому XVI–XVII стст., а таксама іх прамому параўнанню. У пэўным сэнсе гэта спроба прадставіць гісторыю фарміравання альтэрнатыўных, шмат у чым палярных канфесійных канцэпцый сацыяльнага свету.

Сягаючы значна далей за рэлігійныя супярэчнасці, гэтыя канцэпцыі апісвалі ўпадабаныя ўзоры ўлады, асобы, соцыуму і г. д., утвараючы скрыжаванні развіцця мясцовай ідэнтычнасці, дакладны шлях якой на той час яшчэ не быў акрэслены. У выніку адкрываецца нязведаны свет альтэрнатыўнасцей беларускай нацыянальнай свядомасці, высвечваецца тая разнастайнасць, якую цяжка заўважыць у сучаснай сітуацыі завершанасці нацыятворчых працэсаў. Гэта даследаванне сітуацыі няпэўнасці, той ростані, на якой апынуліся продкі беларусаў на пераломе XVI–XVII стст. і таго плёну, які яны здабылі ў той сітуацыі.

РЭЛІГІЙНАЯ ПАЛЕМІКА ЯК ФЕНОМЕН АЙЧЫННАЙ ІНТЭЛЕКТУАЛЬНАЙ ГІСТОРЫ

1.1. Інтэлектуальны кантэкст

З вяртаннем на радзіму некалькіх хваль айчынных выпускнікоў заходнееўрапейскіх універсітэтаў, агульная колькасць якіх у XIV–XVI стст. дасягала 700 чалавек, схаластычны вобраз думак і адпаведная дыскусійная тэматыка паступова пранікала і на беларускую глебу. Вяртаючыся з Кракава, а таксама Прагі, Берліна, Лейпцыга, Вітэнберга, Кёнігсберга, Падуі, Рыма, Балоні, Базеля, Парыжа, Лондана і Эдынбурга [90, с. 358], выпускнікі на радзіме спрабавалі працягнуць папярэднія даследаванні не толькі дзеля запуску інтэлектуальнага працэсу згодна з актуальным для Заходняй і Цэнтральнай Еўропы тэматычным парадкам, але і непасрэднага ўжывання атрыманых за мяжой кампетэнцый і ведаў.

У шырокім сэнсе айчынная палемічная традыцыя стала прамым нашчадкам заходнееўрапейскіх рэлігійных дыспутаў, такіх як Парыжскі дыспут 1240 г., Барселонскі дыспут 1263 г., дыспуты ў Бургасе і Авіле 1375 г., Гейдэльбергскі дыспут 1518 г., Лейпцыгскі дыспут 1519 г. Пэралічаныя дыскусійныя феномены еўрапейскай інтэлектуальнай культуры былі звязаныя не толькі з крызіснымі тэндэнцыямі ў каталіцкай царкве, але і росквітам схаластыкі ў якасці ўсёабдымнага фармату рэалізацыі сярэднявечнай адукацыі і навукі. Пераход ад дыялогавай культуры платонаўскіх твораў да паўнаўраўнаважанага дыспуту ў схаластычным яго разуменні быў наступствам не столькі дапрацоўкі літаратурнага стылю, колькі вынікам энергічнага развіцця логікі. Гэта становічым чынам адбілася на ўкараненні ў еўрапейскую культуру шырокага спектру акадэмічных і культурных змяненняў, якія забяс-

печылі фенаменальны прагрэс у галіне гуманітарных навук, а таксама мастацтва позняга Сярэднявечча.

Геаграфічная перыферыйнасць і доўгая адсутнасць мясцовай вышэйшай адукацыі заміналі больш ранняму пранікненню схаластыкі на беларускія землі. У выніку схаластыка дасягае ВКЛ у XVI ст. як глыбока распрацаваная дысцыпліна, якая пераадолела не адзін перыяд свайго развіцця. Гэта ўжо была не суперсучасная навацыя, але правераны часам інструмент заходнега мыслення, што даказаў сваю эфектыўнасць цягам некалькіх соцень папярэдніх гадоў. Айчынная схаластыка – гэта перш за ўсё другая схаластыка, ці інтэлектуальны рух, сфарміраваны пад уплывам рэфармацыйных і рэнесансных ідэй, якія ляглі ў аснову канцэпцый міжнароднага права і грамадскай дамовы, новых этычных сістэм [89]. З гэтага гледзішча другая схаластыка была пунктам вытоку айчыннага Новага часу, інтэлектуальным інструментам пераадолення сярэднявечнага парадку дня.

Для тутэйшай культурнай традыцыі другая схаластыка з’яўлялася не толькі інавацыйным фарматам функцыянавання інтэлектуальнага жыцця ў краіне, але і метадалагічнай асновай для пабудовы нацыянальнай сістэмы адукацыі. Імпарт другой схаластыкі адбываўся дзякуючы як вяртанню выпускнікоў, так і працаўладкаванню замежных выкладчыкаў. Усё гэта спрыяла хуткаму развіццю адукацыі, што стала адным з прыкладаў становага ўплыву Контррэфармацыі на айчынныя працэсы мадэрнізацыі культуры і грамадства. Менавіта Контррэфармацыя ўкараніла актуальныя адукацыйныя фарматы, кампетэнцыі і формы выкладання, якія былі надалей запазычаныя праваслаўнымі брацкімі школамі [73] і ўніяцкімі школамі ордэна базільянаў [177].

У адрозненне ад вялікай колькасці іншых рэгіёнаў свету, на Беларусь другая схаластыка імпартавалася не на чыстае поле сінкрэтычных культаў і традыцыйных вераванняў, але рафінаванае асяроддзе візантыйскай традыцыі. Выступаючы базавым контррэфармацыйным інструментам, схаластыка стала відавочным аб’ектам для праваслаўнай крытыкі не толькі ў шырокім кантэксце каталіцкага наступу, але і ў больш вузкім кантэксце навукова-метадалагічнай дыскусіі вакол арганізацыі і трансля-

цыі ведаў. У гэтым святле палемічная літаратура была не толькі выяўленнем рэлігійных, палітычных і сацыяльных супярэчнасцей, але і філасофска-метадалагічных разыходжанняў, якія выявіліся, у тым ліку, праз дыскусію вакол пабудовы адукацыйных сістэм і арганізацыі навуковай дзейнасці.

Вытокі гэтай дыскусіі варта шукаць як у гісторыі расколу хрысціянскай царквы, так і агульнаеўрапейскай эвалюцыі арыстоцэлеўскай логікі, якая з'яўлялася грунтам станаўлення заходне-еўрапейскай і візантыйскай філасофіі. Агульнаеўрапейская арыстоцэлеўская спадчына, у тым ліку праз палітычную і клерыкальную неабходнасць, на усходзе і захадзе Еўропы эвалюцыянавала у супрацьлеглыя трэкі развіцця дыялектыкі – як ядра сярэднявечнай навуковай і адукацыйнай метадалогіі. Такое фарміраванне, аднак, адпавядала хутчэй палітычнай неабходнасці, выяўленай у суперніцтве рымскага папы і канстанцінопальскага патрыярха, таму натуральна, што менавіта метадалогія зрабілася базай для фарміравання канфесійных адрозненняў.

Асноўнай навацыяй схаластыкі, якая, з аднаго боку, дазволіла ёй адасобіцца ад традыцыйнай дыялектыкі, а з іншага – здабыць ярую крытыку візантыйскай філасофіі, стаў дыспут як спаборніцкі механізм высвятлення праўды. Гэта была тая неабходная асаблівасць, якая дазволіла схаластыцы сфарміравацца ў незалежны інтэлектуальны стыль, карэнным чынам пераасэнсаваўшы функцыянальныя магчымасці дыялектыкі. Пры гэтым дыялектыка ў схаластыцы не знікла, застаючыся неабходнай часткай адукацыйнага працэсу. Павага да яе як асновы любога навучання была такая вялікая, што схаластычная прафесура і надалей працягвала імянаваць дыялектыку *ars artium, scientia rationalis, disciplina diciplinarum, scientia scientiarum* [92].

Дыспут як фундаментальная каталіцкая інавацыя прадугледжваў неабходнасць укаранення ў навучальны і даследчыцкі працэс шэрага метадалагічных новаўвядзенняў. Так, цяжар доказу пры вядзенні дыспуту ўскладаўся на таго, хто падаваў тэзу. Такі доказ неабходна было суправадзіць адпаведнымі спасылкамі на рэlevantныя і паважаныя пісьмовыя крыніцы, якія таксама ранжыраваліся згодна са сваім значэннем. Для фармулявання до-

казу дакументы цаніліся значна вышэй, чым звычаі ці забабоны, бо ў пісьмовых крыніцах з дапамогай лагічных працэдур можна было знайсці вытокі і матывацыі па дыскусійных пытаннях. У хуткім часе апісаныя патрабаванні выкраслілі з навуковага ўжытку павер'і і чуткі, што, безумоўна, не вырашыла праблем метафізічнасці доказу, але роля пісьмовых крыніц, у першую чаргу актаў кананічнага і свецкага права, шматразова ўзвысілася.

Безумоўна, дыспут не быў такой метадалагічнай рэвалюцыяй, якой стаў эксперымент: схаластыка заставалася па сутнасці той жа дыялектыкай і ў традыцыйных навучальных цыклах зводзілася да вывучэння лагічных тэхнік. Разам з тым не варта недаацэньваць гэты тонкі інавацыйны момант у логіцы, бо менавіта дыспут стаў фундаментальнай прычынай дынамічнага развіцця заходне-еўрапейскай думкі, набыткі якой даволі хутка прымусілі мясцовых філосафаў і педагогаў у метадалагічным плане пераклучыцца з кансерватыўных устаноўкі візантыйскай спадчыны да схаластычных узораў рэалізацыі адукацыі і мыслення.

Вяртаючыся да гісторыі схаластыкі, варта адзначыць, што яе інстытуцыяналізацыя ў Заходняй Еўропе адбывалася ўжо ў XIII ст. перш-наперш у сценах Парыжскага ўніверсітэта. У гэты час дыспут як базавы элемент вышэйшай адукацыі выходзіць за межы акадэмічнага асяроддзя, робячыся фундаментальнай каштоўнасцю еўрапейскай культуры. Тут «перагляд асноўных тыпаў дыспутаў дазволіў універсітэтам забяспечыць пранікненне схаластычных практык у іншыя сферы культуры, якія не заўсёды заўважаюцца гісторыкамі ўніверсітэцкай адукацыі: поліфанія Нотр-Дама, кантрапункт у мастацтве, мотэты і музычныя палемічныя паэмы (jeux-partis) як найбольш культываваныя прафесійнымі выканаўцамі з г. Арас (тут і далей пераклад на беларускую мову наш. – Д. С.)» [155, с. 6–7]. У гэты час вышэйшая адукацыя праз развіццё схаластыкі пачынае ўплываць не толькі на функцыянаванне каталіцкай царквы – галоўнага працадаўцы для ўніверсітэцкіх выпускнікоў, але і на іншыя сферы сацыяльнай рэчаіснасці як дзяржава ў цэлым, культура, юрыспрудэнцыя.

На світанку схаластыкі яе ўкараненне адбывалася пераважна сіламі Дамініканскага ордэна, які за аснову сваёй дзейнасці абраў

культывацыю палемічных здольнасцей прафесійных прапаведнікаў [124]. У гэтым сэнсе Заходняя Еўропа, як у свой час і Візантыя [107], пачала выкарыстоўваць вышэйшую адукацыю на карысць рэалізацыі знешнепалітычных мэт, аднак істотнай дамініканскай інавацыяй было тое, што ў якасці мэты адукацыйнага працэсу былі абраны не столькі тэалагічныя веды, колькі палемічныя кампетэнцыі выпускніка, яго магчымасці эфектыўна абвяргаць аргументы апанентаў, даводзячы сілу і праўдзівасць каталіцкай царквы. Па сутнасці, для дамініканцаў дэбаты пачалі выступаць і мэтай, і інструментам адукацыі, што ў выніку павінна было спрыяльным чынам адбіцца на каталіцкай канкурэнтаздольнасці, забяспечыўшы глабальнае першынство як сусветнай рэлігіі.

Росквіт схаластыкі супаў са станаўленнем сярэднявечнай універсітэцкай культуры, што спрыяла асацыяцыі гэтых працэсаў. Як для ўніверсітэтаў у цэлым, так і схаластыкі самой па сабе дыспут стаў базавай тэхналогіяй спасціжэння традыцыйнага адукацыйнага цыклу, адпаведна і сам гэты цыкл ужо пераследаваў мэты фарміравання не столькі гарманічнай асобы, колькі прафесійнага палеміста, здольнага кампетэнтна адстойваць моц каталіцкай царквы на фоне прэсінгу іншых канфесій.

Адначасова фармат дыспуту набыў усе характарыстыкі судовага працэсу: у ролі суддзі выступаў выкладчык, які прымаў рашэнне адносна перамогі таго ці іншага апанента. Можна сказаць, што ў гэты час адукацыйны працэс набыў рысы спаборніцтва, яго вынікі маглі быць правераны тымі ці іншымі студэнцкімі поспехамі ў дэбатах. Адначасова схаластыка выявілася навуковай формай прызнання ролі судовай і прававой сістэм у жыцці тагачасных еўрапейскіх дзяржаў, як сведчанне канчатковага пераходу барбарскіх каралеўстваў да цывілізаваных узораў дзяржаўнай арганізацыі Рымскай імперыі.

З надыходам Рэфармацыі каштоўнасць палемічных кампетэнцый прапаведнікаў толькі ўзрасла, тым больш што ў гэты час міжканфесійная палеміка стала пануючым фарматам інтэлектуальнага працэсу тагачаснай Еўропы. У межах Беларусі рэфармацыйныя і контррэфармацыйныя працэсы накладаліся на культурны

грунт візантыйскай спадчыны, якая фарміравалася ў адпаведнасці са сваёй асабістай гісторыяй крытыкі каталіцтва і пратэстанцкіх дэнамінацый. У апісанай сітуацыі кожная з канфесій вымушана была павялічыць інвестыцыі ў падрыхтоўку адпаведных кадраў і актывізаваць навуковыя даследаванні ў гуманітарных дысцыплінах. У выніку на пераломе XVI–XVII ст. адбыўся імклівы прагрэс у такіх галінах, як мовазнаўства, логіка, рыторыка, юрыспрудэнцыя, гісторыя. Нацыянальныя мовы, іх граматыкі сталі безумоўным прыярытэтам тагачаснай навукі. Палемічная неабходнасць не толькі паскорыла навуковую актыўнасць, але і спрыяла агульнаму павелічэнню адукаваных людзей: ствараліся мясцовыя сеткі адукацыйных устаноў, павялічваўся набор абітурыентаў.

Засяроджваючыся непасрэдна на кантэксце беларускіх зямель варта адзначыць, што ўздым палемічнай актыўнасці на пераломе XVI–XVII стст. звязваўся не толькі з падпісаннем Берасцейскай уніі, але і з неакрэсленасцю развіцця айчыннай сістэмы адукацыі. У 1570 г. па запрашэнні віленскага біскупа Валяр’яна Пратасевіча (1509–1579) езуіты адкрылі першы калегіум, які ў 1578 г. быў рэарганізаваны ў акадэмію. Гэтая вышэйшая навучальная ўстанова хутка здабыла прэстыж і папулярнасць, імкліва развіваючыся, у тым ліку дзякуючы навукоўцам агульнаеўрапейскага маштабу, як логік Марцін Сміглецкі (1563–1618), рыторык Жыгімонт Ляўксмін (1597–1670), паэт Мацей Казімір Сарбеўскі (1595–1640), гісторык Альберт Віюк-Каяловіч (1609–1677) [29].

Згодна з узорам езуіцкіх калегіумаў адбываецца станаўленне праваслаўных брацкіх школ. Спачатку такія ўстановы ўзніклі ў Вільні (1584) і Львове (1585), пазней хутка распаўсюдзіўшыся на тэрыторыі Беларусі і Украіны. Калі казаць менавіта пра беларускія землі, то гэта Магілёў (1590), Брэст (1591), Мінск (1592), у пачатку XVII ст. брацкія школы з’явіліся таксама ў Полацку, Пінску, Оршы і Шклове [73]. Крыху пазней паўстала першая праваслаўная ўстанова вышэйшай адукацыі – Кіева-Магілянская акадэмія (1632). У сукупнасці развіццё лакальных сетак адукацыйных устаноў дазволіла мясцовым абітурыентам атрымліваць вышэйшую адукацыю, не выбіраючыся далёка ад дому.

На фоне паўстання каталіцкіх і праваслаўных сетак навучальных устаноў распачалася дыскусія вакол формаў выкладання. Паколькі каталіцкая сістэма абапіралася на схаластыку, менавіта схаластыка стала галоўным аб'ектам праваслаўнай крытыкі. Улічваючы, што ў аснове схаластыкі і візантыйскай філасофіі ляжала ўсё тая ж дыялектыка, то пунктам супрацьстаяння стала метадалагічнае значэнне дыспуту. Менавіта дыспут стаў тым яблыкам разладу, які дазволіў каталіцтву і праваслаўю дасціпна давесці канфесійную розніцу паміж сабой, апелюючы да набыткаў тагачаснай навукі і адукацыі.

Праз тое, што схаластыка выкарыстоўвала спаборніцкі прынецп стварэння новых ведаў, а візантыйская філасофія традыцыйна апелявала да кампрамісу, кадыфікацыя розніцы паміж схаластыкай і візантыйскай філасофіяй не толькі ператварылася ў адну з асноўных тэм палемічнай актыўнасці, але і стала непасрэдным метадалагічным чыннікам яе рэалізацыі. Калі для каталікоў і ўніятаў дыспут разумеўся карыснай навацыяй, якая забяспечыла імклівы прагрэс у галіне філасофскіх навук і інтэлектуальна-культурнае ўзвышэнне царквы, то для праваслаўных гэта быў ніякі не прагрэс, але д'ябальскі выкрут, які толькі ўяўна, а не рэальна спрыяе новым ведам.

Каталікамі і ўніятамі спроба праваслаўных палемістаў заставацца ў рэчышчы візантыйскай традыцыі ўспрымалася праявай жудаснага кансерватызму. З гэтай нагоды архіепіскап Смаленскі і Чарнігаўскі, ўніяцкі палеміст і базыльянін Лявон Крэўза заўважаў: «Калі святло пацямнела, якая ж будзе цемра? На што спадзявацца свецкім, да якіх святло праз духоўных прыходзіць, калі тыя духоўныя ў цемры? Што гэта, калі не пакаранне Богае?» [33, с. 216]. У гэтым плане адыход ад візантыйскай філасофіі ў бок схаластыкі ўспрымаўся ўніятамі як далучэнне да перадавой навукі, пабудаванай па найлепшых узорах Старажытнай Грэцыі. Тут разрабаванне крыжакамі Канстанцінопаля ўяўлялася метафарай вызвалення дыялектыкі са старога куфра візантыйскай філасофіі.

Разбіраючы набыткі ўніятаў ад аб'яднання з каталіцтвам Л. Крэўза падкрэсліваў, што менавіта адукацыя і павышэнне інтэлектуальнага ўзроўню святароў з'яўляліся найбольшай выгадай

ад Берасцейскай уніі. Аб'яднанне паміж канфесіямі трэба разумець не толькі ў адміністрацыйным плане, але, у першую чаргу, інтэлектуальным, як далучэнне праваслаўнай супольнасці да «лацінскай мудрасці» і інтэрнацыянальнай сістэмы адукацыі каталіцкай царквы. Мітрапаліт Кіеўскі, Галіцкі і ўсяе Русі, уніят Іпацый Пацей, цытуючы артыкулы, якія належала выканаць каталіцкай і праваслаўнай цэрквам па аб'яднанні ў Брэсце, засяроджваўся на адукацыі: «Аб закладанні школ духоўных і навук вольных, перш-наперш для практыкаванняў духоўным пільная патрэба, каб былі адукаваныя прэсвітары і казначэі добрыя: бо ўжо і навук няма, вялікая грубасць сярод нашых духоўных памножылася» [162, с. 587]. Падтрымліваючы І. Пацея, Л. Крэўза пералічваў, колькі ўніяцкіх святароў за кошт папы рымскага маглі навучацца ў грэчаскім калегіуме ў Рыме, у Празе, у Брунсбергу, у Вільні [33, с. 286], бо менавіта ад інтэлектуальнага ўзроўню святароў залежыць адукаванасць грамадства і культурны росквіт дзяржавы.

З пункту гледжання ўніяцкіх палемістаў адукаваныя людзі павінны былі стаць апірышчам новага ладу, а новы лад – гэта ў першую чаргу змена інтэлектуальнай арыентацыі з Візантыі на Захад. У гэтым кантэксце Л. Крэўза пісаў: «Пан Бог іх блаславіць, і людзі іх шанаваць па-іншаму будуць. З гэтакіх будзе ўцеха і дапамога народу нашаму не толькі ў царкве, але і паміж людзьмі. Каб умелі сцерагчы правы і вольнасці, і з ласкі Божай духавенства наша не будзе ў гэтакай пагардзе, як было раней» [33, с. 287]. Тут унія бачыцца не здрадай сваёй ідэнтычнасці, але неабходным крокам яе ўратавання, бо захаванне паслушэнства канстанцінопальскаму патрыярху спрыяла б далейшаму інтэлектуальнаму заняпаду народа рускага. У той час як далучэнне да «лацінскай мудрасці», пад якой разумелася схаластыка, наадварот, дазваляла раскрыць народны патэнцыял, узмацніць яго рэлігійную і этнічную ідэнтычнасць.

Змена канфесійнай юрысдыкцыі разумелася ўніятамі як усвядомлены пераход ад непісьменнай цемры Канстанцінопальскага патрыярхату да перадавой мудрасці рымскага папы. Лацінская адукацыя, як найбольш актуальная на той час, павінна была забяс-

печыць якасны культурны скачок уніяцкай супольнасці. У гэтым сэнсе Л. Крэўза падкрэсліваў: «Колькі добра спадзяемся мы атрымаць у кароткім часе, калі будзем вывучаць навукі, як продкі нашы ў краях рускіх пэўна былі людзьмі вучонымі» [33, с. 287]. Адначасова пераход пад уладу папы рымскага не пагражаў стратай ідэнтычнасці ў тым ліку і таму, што ўсё перадавае і фундаментальнае, чым валодала Візантыя (відавочна, гаворка ідзе аб дыялектыцы), даўно перакачавала на Захад. Усё гэта ўніяцкія палемісты метафарычна ілюстравалі прыкладам разрабавання Канстанцінопаля крыжакамі (1204 г.), калі «пабралі пры тым і ўсе скарбы царкоўныя, кнігі, і статуты, і начынне святое, адзенне святое, і абразы цудатворныя, і нерукатворны абраз найсвяцейшай Багародзіцы, шаты, і пас, і шматлікіх святых» [33, с. 215]. У астатнім (тут гаворка ідзе аб схаластыцы) лацінская мудрасць дасягнула феноменальных вынікаў, таму не заставалася аніякіх падстаў прытрымлівацца ганебнай схізмы, паглыбляючы сваё адукацыйнае і навуковае адставанне.

Усе пералічаныя закіды ставілі праваслаўных у слабую пазіцыю. Залежнасць ад свецкіх, немагчымасць абараніць сябе ў судзе, падзенне адукацыйнага ўзроўню святароў – усё гэта былі актуальныя выклікі для праваслаўнай грамады, на якія яна не магла даць адпаведны адказ не толькі праз праблемы з фінансаваннем, але і праз адсутнасць доступу да развітых візантыйскіх адукацыйных інстытуцый, захопленых мусульманамі. Адзіным выйсцем было паглыбіцца ў свае духоўныя набыткі, у тое, што праваслаўныя мелі ў сваім культурным і тэкстуальным багажы, павагай да канону прадэманстраваць сваю духоўную моц, адначасова паказаўшы, што ўсе каталіцкія інавацыі – толькі фантомы, якія ўзніклі праз духоўную разбэшчанасць лаціннікаў.

Натуральна, што крыніцай такой разбэшчанасці праваслаўныя палемісты бачылі першасную каталіцкую схізму, адарванне папы рымскага ад хрысціянскай любові з канстанцінопальскім патрыярхам. Пярэчачы ўніату Л. Крэўзе, які даводзіў праваслаўную віну ў згаданай схізме, архімандрыт Кіева-Пячорскай лаўры, праваслаўны палеміст Захарый Капысценскі наадварот падкрэсліваў, што якраз каталіцкая царква адраклася ад еднасці з Кан-

станцінопалем, таму менавіта яна пакарана на далейшае драбленне ў рамках Рэфармацыі: «Вялікая кара Божая на краіны заходнія пасля адарвання касцёла лацінскага ад царквы ўсходняй наступіла, бо, адышоўшы ад крыніцы веры, адышлі і ад правай мудрасці, адкінулі правыя догмы, а ўзяліся за гэтага свету прыкладныя навукі, ад чаго ў ерасі розныя ўпалі, і самі паміж сабою да вялікай нязгоды прыйшлі, і адзін з іншым у пісьмах адзін аднаму супрацьстаяць» [27, с. 898]. З гэтага вынікала, што такі росквіт ерасей, які паўстаў у выглядзе пратэстанцкіх дэнамінацый, з'яўляецца зразумелым і акрэсленым знакам, які не толькі сведчыць пра крызіс унутры каталіцтва, але і ставіць пад сумнеў правільнасць абранага ім шляху развіцця царквы.

У гэтым сэнсе Рэфармацыя разглядалася праваслаўнымі ў неадрыўнай павязі з каталіцтвам. Такое спалучэнне бачылася не толькі генетычна – як царква-аблуда і адколатыя ад яе секты, але і філасофска-метадалагічна, як царства схаластыкі, дзе дыспут і аблудны інструмент навуковага пошуку, і фундаментальная прычына распаду каталіцкай царквы. Абвінавачваючы лаціннікаў у тым, што яны, дыскутуючы з пратэстантамі, памнажаюць нязгоду ўнутры хрысціянскай царквы, З. Капысценскі падкрэсліваў, што «ўся іх мудрасць – на пыху і хвалу пустую, і абы для таго, што рабіць, і для прыбытку» [27, с. 899]. У тым жа ключы праваслаўны палеміст старац Арцёмій крытыкаваў пратэстанта С. Буднага: «...пратэстанцкая навука ад чэрава, праваслаўная – ад душы» [61, с. 1294].

Рэфармацыя адначасова з'яўлялася яскравым сведчаннем таго, што не ўся грэчаская мудрасць перайшла на Захад, а толькі яе элементы, паколькі ў адваротным выпадку аб якім-кольвек падзеле каталіцкай царквы не было б і гаворкі. Праваслаўныя палемісты лічылі, што лаціннікі, разрабаваўшы спадчыну Канстанцінопаля, перанялі не стыль у цэлым, а толькі яго элементы. Быццам барбары ўзялі тое, што ім найбольш пасавала, аднак не маючы ўяўлення, як гэта трэба эфектыўна выкарыстоўваць. З гэтай нагоды З. Капысценскі падкрэсліваў: «А што рымляне хваляцца навукаю гэтага свету – “чужым пер'ем хваляцца”, “у чужым плашчы выхваляюцца”! Грэчаскія гэта мудрасці – Платонава, і Арыстоцэлева, і іншых філосафаў Грэчаскіх муд-

расць, часткова ім адасобленая!» [27, с. 900]. Пад навукай гэтага свету, скрадзенай каталікамі з Грэцыі, праваслаўныя палемісты разумелі менавіта дыялектыку, якую лаціннікі паклалі ў аснову схаластыкі. Адпаведна схаластыка разумелася імі як зганьбаваная дыялектыка, як стыль, што паўстаў з памылковага яе ўжытку і ад няведання сутнасці візантыйскай мудрасці.

Зразумела, што пад візантыйскай мудрасцю мелася на ўвазе менавіта візантыйская тэалогія, якая, натуральна, была незапаграбаванай на Захадзе, які да Рэфармацыі цалкам знаходзіўся пад уплывам рымскага папы. Візантыйскія філосафы, такія як Мануіл Хрысалор (1355–1415), Георгій Трапезундскі (1395–1473), Мануіл Масхапульскі (1265–1316), Дзімітрый Халкондыл (1424–1511), Мануіл Канстанцінопальскі (XII ст. – 1222) і інш., перанеслі да каталікоў толькі прыкладныя навукі, якія тычацца гэтага свету, альбо філасофію, у той час як тэалогія – самае каштоўнае ў Візантыі – засталася ў лоне праваслаўнага свету. Адпаведна такія слупы візантыйскай мудрасці, як Дыянісій Арэапагіт (V–VI ст.), Ірыней (130–202), Рыгор Цудатворац (213–270), Афанасій Вялікі (295–373), Васіль Вялікі (330–379), Рыгор Багаслоў (325–389), Рыгор Ніскі (335–394), Іаан Дамаскін (675–753), Кірыл Іерусалімскі (315–386), Кірыл Александрыіскі (376–444), Ікуменей (X ст.), Еўтэмій (памёр у 1118 г.), Фоцій (857–867), Тэафілакт (1055–1107), Каліст (памёр 1363 г.), аўтарытэтных для праваслаўных багасловы, былі адкінутыя Захадам, які ў імя схаластыкі мог кіравацца хіба спадчынай Тамаша (Фамы) Аквінскага (1225–1274).

У гэтым сэнсе дыялектыка, узятая для ўжытку без тэалагічнага грунту, успрымалася праваслаўнымі палемістамі як інструмент, што каталікі бяздумна выкарысталі ў схаластыцы без адпаведнай інструкцыі. Каталіцкае грэбаванне візантыйскай тэалогіяй дазваляла заяўляць праваслаўным апанентам, што менавіта лакальнае праваслаўе захоўвае аўтэнтчныя веды, якія, у адрозненне ад схаластыкі з яе дыспутацыямі, сапраўды спрыяюць духоўнаму ўдасканаленню. Схаластыка аб’яўлялася бездапаможнай адносна спасціжэння веры [27, с. 904], бо вера з’яўляецца не праз дыспут некампетэнтных апанентаў, але сілаю прымання сакральнай мудрасці, загадаванай у візантыйскай тэалогіі.

Негатыўныя ацэнкі ўзнікалі не толькі праз логіку контраргументацыі, але і дзякуючы зменам у мэтавай аўдыторыі адукацыйных інстытутаў. Калі раней універсітэты ў асноўным займаліся падрыхтоўкай клерыкальных кадраў, то ў XVI ст. сітуацыя пачала змяняцца, паколькі хутка рос дзяржаўны апарат, які патрабаваў большай колькасці адукаванага чыноўніцтва. Найбольш выразным прыкладам гэтага працэсу можа лічыцца феномен Кёнігсбергскага ўніверсітэта (1544 г.), які ўзнік у выніку секулярызацыі Тэўтонскага ордэна і быў скіраваны на рэалізацыю амбіцый герцага Альбрэхта па пабудове свецкай дзяржавы. У гэтым кантэксце схаластыка разумелася праваслаўнымі аўтарамі інструментам секулярызацыі жыцця, стылем, які забяспечваў старшынство дзяржавы над рэлігіяй, матэрыяльнай неабходнасці над духоўнай.

Звяртаючыся да гэтых аргументаў, адзін з родапачынальнікаў праваслаўнай палемічнай традыцыі старац Арцёмій так пісаў адносна заходняй навукі: «Блуд ёсць усё лішкавае, ці ў словах, ці ў рэчах. ...Душэўны ж блуд – усякая ерась і нячэсце» [61, с. 1204]. У гэтым сэнсе магчымасці шырокага выкарыстання схаластыкі, перш за ўсё для фарміравання прыкладных кампетэнцый навучэнцаў, дазвалялі параўноўваць лацінікаў з фарысеямі, паколькі іх навучанне было накіравана не на духоўнае спасціжэнне абсалюту, але на дасягненне выгадаў матэрыяльнага свету. Найбольш небяспечным жа ў гэтым навучанні праваслаўнымі палемістамі вылучаўся дыспут, праз які не толькі пашыралася нязгода, але і адбывалася секулярызацыя царкоўнай адукацыі.

Паколькі каталіцкая тэалогія будавалася ў тым ліку і на праваслаўных аўтарах, яна часта абвінавачвалася праваслаўнымі палемістамі ў другаснасці і недасканаласці [27, с. 901]. Нагодой для такіх абвінавачванняў была нізкая зацікаўленасць каталіцтва у візантыйскіх тэалагах, праз гэта схаластыка як аснова каталіцкай навуковай метадалогіі не толькі не дапамагала ў спасціжэнні веры, бо «шматлікія навукоўцы ад іх і ад нас ерэтыкамі былі» [27, с. 904], але і наўпрост абмяжоўвала даследчыцкі фокус. У праваслаўнай інтэрпрэтацыі схаластыка, праз адсутнасць кантролю з боку праўдзівай тэалогіі, накіроўвала на аблудны

шлях развіцця, што заўважае старац Арцёмій у лісце да аднаго з лідараў айчыннага пратэстантызму, выдаўца кніг Сымона Буднага: «Трэба прачытаўшаму пазнаць, якая ў гэтых новых навуках таямніца дзеецца антыхрыстава беззаконія» [61, с. 1289].

Практычнай эфектыўнасці схаластыкі праваслаўныя палемісты супрацьпастаўлялі асабістае ўдасканаленне асобы сілаю рэлігійнай практыкі. Праваслаўныя ВКЛ верылі, што менавіта яны, а не заходнееўрапейскія філосафы атрымалі з Візантыі сапраўдную інтэлектуальную спадчыну ў выглядзе яе апошніх духоўна-культурных дасягненняў, накіраваных на ісіхазму. У параўнанні са схаластычнымі тэхналогіямі дыспутацыі, містычныя практыкі ўспрымаліся праваслаўнымі палемістамі найглыбейшай інавацыяй, паколькі выяўляліся менш трывіяльнымі і больш адпаведнымі прыродзе рэлігійных азарэнняў.

Абапіраючыся на візантыйскія набыткі ў галіне містычнай філасофіі, старац Арцёмій падкрэсліваў, што ўсе зямныя працэсы варта даследаваць праз прызму Бога, грэбуючы як меркаваннем грэчаскіх філосафаў, так і здабыткамі заходняй навукі, бо ні любоў, ні злосць не з'яўляюцца натуральнымі. Любоў – гэта прыпадабненне Хрысту, а злосць – знішчэнне дабрадзейнасці, вынік духоўнай хваробы. Адпаведна заняўдбанне містычных практык у імя рэчыўнага свету інтэрпрэтавалася палемістам як аблуднае падпарадкаванне духу матэрыі. Як са «знікненнем святла з'яўляецца цемра» [61, с. 1203], так са знікненнем тэалогіі квітнее лацінская філасофія, якая накіроўвае на шлях страстей і злосці, будуючыся на чалавечай ганарлівасці і бясоўскіх вышуках. Калі праваслаўная мудрасць заснавана на святле Богага розуму і на святых яго, то схаластыка – праява блуду.

Калі каталікі праз схаластыку спрабавалі адаптавацца да актуальных выклікаў часу, захаваць уплывовасць на фоне дзяржаўных інстытутаў, што набіралі моц, то праваслаўныя бачылі ў гэтым непасрэднае сведчанне каталіцкага грэбавання спрадвечнымі хрысціянскімі законамі і натуральнымі прыярытэтамі рэлігіі. У гэтым плане праваслаўныя палемісты падкрэслівалі, што метадалагічна менавіта праваслаўе заставалася тым кансерватыўным элементам, які ўтрымлівае ўсе першасныя хрысціянскія

інтэнцыі, супраціўляючыся ўкараненню небяспечных навуковых і філасофскіх інавацый: «Адышла з Грэцыі філасофская мудрасць аб гэтым свеце, але засталася ў ёй правая мудрасць евангельская і прастата святая апостальская і айцоўская. Выхваляюцца рымляне свабодаю панавання свайго паводле свету, і грэкі выхваляюцца свабодаю душы і сумлення свайго, бо правую веру і догматы захоўваюць без усякай ўзнагароды. Лаціннікі сілагізмы і аргументы вывучаюць, каб спрацацца і адзін аднаго прыпіраць, а грэкі і русы трымаюць правую веру і даводзяць праўды яе з Пісьма Святога, пры тым навучаюцца Богаспадобна жыць, адзін аднаго пераўзыходзячы і цесным шляхам ды вузкай брамай праходзячы, тых святых першых хрысціян і пустэльнікаў наследуючы» [27, с. 904].

Звяртаючыся да традыцыйнага хрысціянства ў супрацьвагу аблуднай схаластыцы, праваслаўныя палемісты мусілі пераадолець шэраг праблем, як, напрыклад, навучанне праваслаўных палемістаў і кліру ў заходніх навучальных установах праз адсутнасць якасных мясцовых аналагаў. Сваю заходнееўрапейскую акадэмічную актыўнасць праваслаўныя тлумачылі тым, што ў заходніх універсітэтах яны вывучаюць менавіта грэчаскую, а не лацінскую мудрасць: «І мы, Русы, калі па навуку ў краі нямецкія ад'язджаем, не па лацінскі, але па грэчаскі розум выпраўляемся, дзе як сваё ўласнае, заходнімі ад грэкаў на час кароткі пазычанае, пераймаем...» [27, с. 900]. Такім чынам, еўрапейская адукацыя за выключэннем схаластыкі бачылася ім той жа кананічнай дыялектыкай, з чаго вынікала, што праваслаўным не толькі можна вучыцца ў Заходняй Еўропе, але і неабходна, паколькі выгнаныя турэцкай навалай візантыйскія тэолагі аселі менавіта ў еўрапейскіх універсітэтах, таму няма ніякай віны ў тым, каб навучацца ў каталіцкіх і пратэстанцкіх навучальных установах, спасцігаючы візантыйскую мудрасць.

Праблему адсутнасці якасных школ праваслаўныя палемісты інтэрпрэтавалі ў кантэксце агульнага прыярытэту кансерватыўнага містыцызму над прагрэсіўнай рацыянальнасцю схаластыкі. Паколькі выкананне Боскіх заветаў і праведнае жыццё ў дабрадзейнасці забяспечвае сапраўдную мудрасць, больш глыбокую,

чим схаластычная адукацыя, з яе адзнакамі і дыпламамі, засяроджаны на містычным вучань і настаўнік «да гэтакай прыходзіць дасканаласці, што ў кожным з гэтакіх цара, прарока і іерэя маеш» [27, с. 906]. Кансерватыўны падыход да акадэмічнай арганізацыі кадыфікаваўся праваслаўнымі палемістамі на грунце досведу першаснага хрысціянства, у лоне якога Аўгусцін Блажэнны заўважаў: «паўстануць простыя і прарываюць неба, а мы са сваімі навукамі ў целе і крыві блукаем» [27, с. 907]. Паўтараючы за Аўгусцінам, праваслаўны палеміст старац Арцёмій заклікаў: «Вышэйшых сабе не шукай, і глыбокіх не выпрабоўвай, але што загадана табе, паспешна вывучай» [61, с. 1210]. Сугучна з гэтым ананімны праваслаўны палеміст клірык Астрожскі, спрачаючыся з уніятам І. Пацеем, цытаваў зварот апостала Паўла да Карынфянаў: «Я прыйшоў да вас, браты, не ў прыемнасці прыгожых слоў альбо мудрасці, апавядаючы вам сведчанне Божае, абы вера ваша была не ў мудрасці чалавечай, але ў моцы Божай» [45, с. 377].

У сітуацыі уніі, змяншэння фінансавання і канчатковага падпарадкавання свецкім колам тутэйшы праваслаўны клір выкарыстаў тыя ж шляхі ў адукацыі, што і Візантыя ў эпоху свайго заняпаду. Аддаючы перавагу містыцызму над рацыялізмам праваслаўныя палемісты падзялялі веды на мудрасць рацыянальную (альбо вонкавага свету) і мудрасць рэлігійную (альбо ўнутраную). Калі рацыянальная мудрасць дапамагае жыць у зямным свеце паводле яго часовых законаў, то спасціжэнне містычнай мудрасці дазваляе жыць згодна са спрадвечнымі законамі Бога. Калі схаластычная рацыянальнасць аддае ад Бога, прымушае засяроджвацца на зямных абмежаваннях і фізічных законах, то містыка наўпрост далучае да трансцэндэнтнасці, скіроўвае на шлях рэлігійных дасягненняў. Цытуючы словы Хрыста: «...І я ў слабасці, і страху, і ў дрыжанні вялікім быў у вас, і слова маё, і пропаведзь мая не ў чалавечай мудрасці словах, але ў аказанні духу і сілы, каб вера ваша не ў мудрасці чалавечай, але ў сіле Божай была», 3. Капысценскі падкрэсліваў, што візантыйская мудрасць вышэй за лацінскую, як дух вышэй за розум [27, с. 905].

Паглыбленне праваслаўнай адукацыі ў візантыйскую містыку, аднак, насіла відавочны палемічны характар, як стратэгія

выжывання ў цяжкай сітуацыі, як вымушаны крок пры адсутнасці іншых магчымасцей. Занядбанне тагачаснай праваслаўнай адукацыі бачылі і палемісты, і свецкія патроны праваслаўнай царквы. У гэтым кантэксце князь Канстацін Астрожскі (1526–1608) такім чынам пісаў уніяцкаму мітрапаліту І. Пацею: «А ад чаго іншага развялося столькі лянiўства, апальства і адступніцтва ад веры, як найбольш ад таго, што занядбаны настаўнікі, і стаміліся вучыць, стаміліся прапаведаваць слова Божае, занядбаны навукі, занядбаны казанні» [60, с. 64–65]. Для К. Астрожскага выйсцем падаваўся саюз з пратэстантызмам, які ён і спрабаваў здзейсніць на апазіцыйным саборы, падраджаючы пратэстанцкіх аўтараў пісаць ад імя праваслаўных палемістаў.

Такі саюз не абмяжоўваўся высілкамі магутнага праваслаўнага патрона. Трэба ўлічваць той факт, што вялікая частка як уніяцкіх, так і праваслаўных палемістаў скончылі менавіта пратэстанцкія ўніверсітэты ў Вітэнбергу ці Каралёўцы, і ў гэтым сэнсе іх палемічная актыўнасць ляжала далёка ад кананічных візантыйскіх узораў. Прапаведуючы кампраміс, яны, аднак, прафесійна спрачаліся з каталіцтвам, абапіраючыся на акты кананічнага і свецкага права, што набліжала іх хутчэй да лаціннікаў, чым да паглыбленых у містыцызм грэкаў.

Збліжэнне праваслаўных з пратэстантамі не засталася незаўважаным. Нават уніят І. Пацей прызнаваў варты пераймання росквіт адукацыі пратэстанцкай грамады: «А што тычыцца з'ездаў, каб былі гэтакія ў нас, як у тых, якіх мы завём людзьмі нехрышчонымі: арыянамі, новакрышчонцамі, ерэтыкамі, якія, калі з'едуцца, усё пастанаўляюць і прымаюць; вядома, не ездзяць на банкеты, ані на п'янства, ні на фальшы, ні на здрады, але каб да скутку прамоваў святалюбівых і пабожных прыйсці; таму ў іх і школы, друкарні і шпіталі паўсюль, казнадзяў мноства, без лічбы» [162, с. 599]. Нягледзячы на тое, што пратэстанты не мелі ані акадэміі, ані ўніверсітэта на тэрыторыі Рэчы Паспалітай, яны актыўна развівалі прыходскія школы. Пратэстанцкая адукацыя палягала на вывучэнні Святога Пісання, што дазваляла кожнаму чалавеку крытычна ставіцца да тэалогіі, як да навукі, што паўстала па-за Святым Пісьмом. Уважлівасць да крыніц

і крытычны падыход да чужых выказванняў С. Будны прымаў за аснову пратэстанцкай навукі [102].

Ідэолаг мясцовага пратэстантызму, сакратар Мікалая Радзівіла Рудога, каралёў Жыгімонта II Аўгуста, Стэфана Баторыя, Жыгімонта III Вазы, Адрэй Волан таксама інтэрпрэтаваў навуку як неабходны элемент асветы для чыноўніцтва [9]. Прыкладны характар навукі моцна адрознівае пратэстантызм ад праваслаўя. Калі сэнсам навучання для праваслаўных аўтараў з'яўляўся працэс духоўнага ўдасканалення хрысціяніна, то пратэстантызм за сэнс навучання прымаў паляпшэнне дзяржаўнага ладу і сацыяльнага ўпарадкавання. У гэтым сэнсе пратэстантызм ішоў далей за каталіцтва, дзе схаластыка выкарыстоўвалася для падрыхтоўкі кампетэнтных прапаведнікаў. Менавіта пратэстантызм (для Беларусі гэта перш за ўсё ўплыў Кёнігсбергскага ўніверсітэта) дазволіў увесці схаластыку ў секулярызацыйныя працэсы, выкарыстаць яе для падрыхтоўкі дзяржаўных, а не клерыкальных кадраў. Схаластыка Новага часу з рэлігійнага феномену ўжо эвалюцыянавала ў свецкі адукацыйны стыль, не толькі праз узвышэнне дзяржавы, але і ўкараненне эксперыментальнай метадалогіі [79].

Напрыканцы трэба адзначыць, што менавіта эксперыментальная метадалогія і секулярызацыя грамадскага жыцця зрабілі рэлігійную палеміку неактуальнай з пункту гледжання не толькі палітычнага моманту, але і акадэмічнай неабходнасці. Бясспрэчна, у канцы XVII ст. у выніку катастрофічных падзей у гісторыі Рэчы Паспалітай каталіцтва стала дамінуючай канфесіяй, у той час як іншыя згубілі палітычны ўплыў. У той жа час менавіта ўкараненне эксперыментальнай метадалогіі ў навуку (адным са знакаў чаго ў наступным стагоддзі стала эклектычная філасофія), а таксама ўзвышэнне дзяржаўных інстытутаў у сацыяльным жыцці грамадства патрабавала ад сістэмы адукацыі падрыхтоўкі не толькі і не столькі прапаведнікаў, колькі навукоўцаў і дзяржаўных служачых.

Можна сказаць, што для знікнення рэлігійнай палемікі на Беларусі было шмат прычын, у тым ліку неакадэмічнага характару. Калі казаць менавіта пра акадэмічныя прычыны, то, як і паўсюль

у Еўропе, варта звярнуцца да астраномаў і эксперыментатараў. Творчасць такіх навукоўцаў, як Мікалай Капернік (1473–1543), Галілеа Галілей (1564–1642), Іаган Кеплер (1571–1630), Ціха Браге (1546–1601), абвяргала абстрактныя высновы дыялектыкаў і метафізікаў, якія грунтаваліся выключна на тэкстуальных крыніцах. Іх назіранні, у тым ліку з дапамогай найноўшых тэхнічных прылад, абвяргалі непакісныя тэкстуальныя слупы традыцыйнай схаластыкі – назіранне і эксперымент аказаліся важнейшымі за спасылкі на айцоў царквы ці аўтарытэтаў тэалогіі.

У той жа час з’яўляліся філосафы-вясчальнікі новай метадалогіі. У трактатах Фрэнсіса Бэкана (1561–1626) «Новы Арганон» (*Novum Organum scientiarum*) і Рэне Дэкарта (1596–1650) «Развагі пра метады, каб слушна накіроўваць свой розум і адшукваць ісціну ў навукх» (*Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*) былі зроблены рашучыя спробы адмовіцца ад схаластыкі ў межах натуральных навук, хоць самі гэтыя працы яшчэ былі напісаны ў фармаце палемічных трактатаў. Тыя ж астраномы ўсё яшчэ падводзілі метафізічнае тлумачэнне да сваіх касмалагічных адкрыццяў.

Далейшае развіццё эксперыментальнай метадалогіі такімі навукоўцамі, як Ісаак Ньютан (1643–1727), Готфрыд Лейбніц (1646–1716), Эдмунд Галей (1656–1742), адбывалася ўжо непасрэдна ва ўніверсітэтах. У гэты час эксперыментальная навука фарміравалася паралельна са схаластычным мейнстрымам. У выніку крызісу ўніверсітэцкай адукацыі XVII ст. яна запоўніла змест акадэмічнай праграмы. Калі Рэнэ Дэкарт яшчэ абапіраўся на палемічны апарат і выкарыстоўваў метафізіку, то ўжо Ісаак Ньютан канчаткова прышоў да схематычнага доказу матэматычнымі сродкамі. Па сутнасці, ён замяніў абстрактныя развагі канкрэтнымі графікамі і схемамі, што сведчыла пра канчатковы разрыў паміж гуманітарным і прыродазнаўчым крылом тагачаснай адукацыі.

З павелічэннем папулярнасці эксперыментальнай метадалогіі еўрапейская адукацыя рэфармавала свае мэты: перастала ажыццяўляць кантроль над чысцінёй тэалагічных дактрын, засяроджваючыся на паводзінах асобы ці этыцы. З гэтай нагоды Джон Лок

пісаў: «Таму, калі адрозненні паміж сектамі такія згубныя для выратавання душы, то ўжо пралюбадзейства, блуд, нячыстасць, непатрэбства, ідаласлужэнне... і гэтак далей не ў меншай ступені з'яўляюцца справамі плоці... Адпаведна, усё гэта павінна быць выкаранена з не меншым імпэтам і энергіяй» [35, с. 92].

Ідэі Фрэнсіса Бэкана, Рэнэ Дэкарта, Джона Лока, Бенедыкта Спінозы, як і апошнія дасягненні прыродазнаўчых навук, на тэрыторыі Беларусі былі вядомыя яшчэ ў XVII ст., аднак больш як аб'ект схаластычнай крытыкі з боку акадэмічных інстытуцый. У далейшым, з узвышэннем ролі дзяржавы ў сацыяльным жыцці Рэчы Паспалітай і паглыбленнем крызісных з'яў у схаластычнай метадалогіі, стаўленне з боку мясцовых адукацыйных інстытуцый да набыткаў эксперыментальнай метадалогіі змянілася. Ва ўмовах, калі навуковыя дасягненні мелі вялікі эканамічны эфект, універсітэты ўжо не маглі ігнараваць неабходнасці новаўвядзенняў.

Спробы мадэрнізаваць схаластычны базіс універсітэцкай адукацыі згодна з вынікамі прыродазнаўчых навук выклікалі да жыцця феномен эклектычнай філасофіі, ці *philosophia recentiorum*, якая зрабілася непасрэдным інструментам з'яўлення Асветніцтва. У Рэчы Паспалітай абстрактнасць падыходаў традыцыйнай схаластыкі на інстытуцыянальным узроўні была пераадолена ў межах Collegium Nobilium – першай установы вышэйшай адукацыі ордэна піяраў, заснаванай у 1740 г. Сымонам Канарскім (1700–1773) у Варшаве. Тут глыбока пераасэнсоўваліся творы Г. Лейбніца, Ф. Бэкана, Дж. Лока і Р. Дэкарта з пункта гледжання мэт і задач тагачаснай адукацыі (героі, пералічаныя ў брашурцы выкладчыка калегіума Антонія Віснёўскага «З філасофскіх палажэнняў сучаснай фізікі» (*Propositiones philosophicae ex physica recentiorum*), на старонках якой эксперыментальная фізіка пераадольвала схаластыку) [196, с. 42].

На гэтым фоне на працягу XVIII ст. пад уплывам заходніх філосафаў у Рэчы Паспалітай ствараюцца разнастайныя планы адукацыйных рэформаў. У гэтым кантэксце рэлігійныя дэбаты канчаткова змяняюцца дыскусіяй вакол навуковай метадалогіі,

што, як і ў мінулыя гады, мела шырокія наступствы: «З аднаго боку – глыбока мадыфікаваны картэзіянскі рацыяналізм і яшчэ больш папулярны эмпірызм, з іншага боку – паглыбленая ў дыдактыку схаластыка, якая змагалася за выключнае панаванне над думкамі і маральнасцю чалавека» [127, с. 430]. Як і міжканфесійная палеміка, гэтыя дэбаты не мелі выключна фармальных наступстваў, але азнаменавалі сабой глыбінную дыскусію вакол метадалогіі даследавання свету людзей і прыроды, антрапалогіі і касмалогіі, пазнання і этыкі.

У гэтым рэчышчы рэлігійная адукацыя страціла ўладу над самай, магчыма, галоўнай сваёй функцыяй – над выхаваннем як такім. Новым фокусам гуманітарыстыкі выступілі даследаванні менавіта ў межах навуковай метадалогіі. Напрыклад, Антоній Скарульскі (1715–1780), рэктар езуіцкіх калегіумаў у Навагрудку, Коўне і Віленскай езуіцкай акадэміі, выдаў у 1755 г. манаграфію «Каментарыі па філасофіі ці логіцы, гэта значыць метафізіцы, агульнай і спецыяльнай фізіцы», дзе нароўні з крытыкай Р. Дэкарта і Дж. Лока падрабязна разбіраў дасягненні прыродазнаўства. У гэтым жа напрамку працаваў Станіслаў Шадурскі (1726–1789), выкладчык Collegium Nobilium у Варшаве, а таксама навагрудскага, бранейскага і гродзенскага езуіцкіх калегіумаў. Ён разглядаў праблемы логікі, ісціны ў пазнанні і псіхалогіі з мэтай развіцця прыродазнаўства. У гэты ж час з’явіўся першы навуковы часопіс «Monitor» (1763–1785), які выходзіў пад рэдакцыяй арцыбіскупа Гнезна Ігнація Красіцкага (1735–1801), езуіта Францішка Багамольца (1720–1784) і маршалка Трыбунала Вялікага Княства Літоўскага Адама Казіміра Чартарыйскага (1734–1823). Другім быў часопіс «Zabawy Przyjemne i Pożyteczne» (1770–1777), які выдаваўся пад рэдакцыяй каталіцкага біскупа і езуіта Яна Хрысціцеля Альбертрандзі (1731–1808), езуіта і гісторыка Адама Нарушэўскага (1733–1796). Дзейнасць гэтых выданняў аказала моцны ўплыў на распаўсюд ідэй як знакамітых навукоўцаў (М. Каперніка, Г. Галілея, Р. Дэкарта), так і новых філосафаў (Шарля дэ Монтэск’ё, Вальтэра, Жан-Жака Русо) [196, с. 43].

У гэты час у Віленскай акадэміі ўжо гуманітарныя дысцыпліны развіваліся слаба, перавага аддавалася дакладным навукам

і медыцыне. Шмат выкладчыкаў-езуітаў перайшлі з гуманітарыстыкі ў дакладныя навукі, запрацавала астранамічная абсерваторыя, штогадова ладзіліся працы па картаграфаванні гарадоў [79]. Цяпер ужо не рэлігійная палеміка, а фізічная лабараторыя, батанічны сад і кабінет медыцынскіх прэпаратаў сталі новымі сімваламі інтэлектуальнага працэсу.

1.2. Асноўныя характарыстыкі

На тэрыторыі Беларусі палемічныя працэсы канчаткова сфарміраваліся цягам XVI ст., калі адбылася вялікая колькасць рэлігійных сабораў, мэтай якіх заставалася захаванне хрысціянскай еднасці. Ставячы за мэту шырокае абмеркаванне рэлігійных супярэчнасцей, адбываліся як унутрыканфесійныя канферэнцыі, так і міжканфесійныя саборы. У кулуарах і на дыскусійных пляцоўках гэтых падзей рэлігійная палеміка набыла акрэслены спіс тэм і здабыла пэўны фармат узаемадзеяння апанентаў. Можна сцвярджаць, што гэта быў новы тып камунікацыі, які ўвасабляў канкурэнцыю за папулярнасць канфесій сярод насельніцтва краіны. Землі Беларусі ўлучаліся Візантыяй у хрысціянскі свет праз тысячу гадоў развіцця хрысціянскай традыцыі. Хрысціянства прыйшло сюды ў рафінаваным, маналітным выглядзе, дзе дыскусійныя традыцыі Старажытнай Грэцыі і Рыму, ранняга хрысціянства моцна гамагенізаваліся, і ў гэтым сэнсе рэлігійная палеміка XVI–XVII ст. з’яўлялася для мясцовых іерархаў бадай першым досведам дэбатаў. Адначасова досвед крытыкі ў іх меўся дастатковы – гэта і змаганні з праявамі язычніцтва і сінкрэтызму, і традыцыйная крытыка іншых рэлігій, як іўдаізм ці іслам.

З сярэдзіны XVI ст. вынікі рэлігійных сабораў пачалі кадыфікавацца ў выглядзе палемічнай літаратуры. З гэтага часу палемічны твор мог фіксаваць ход і вынікі рэлігійных мерапрыемстваў, адначасова нагодай для новага твора маглі стаць як істотная падзея ў палітычным жыцці, так і іншы палемічны трактат. Гэты фармат інтэлектуальных даследаванняў, у адрозненне ад больш кананічных каментарыяў, казанняў ці малітваў, прадугледжваў большую свабоду у плане як даступнага матэрыялу, так і выказ-

вання асабістага меркавання аўтара. У адрозненне ад літургічных твораў, якія выдаваліся на лацінскай ці царкоўнаславянскай мове, палемічныя тэксты публікаваліся пераважна па-старабеларуску і па-польску. Выбар мовы тлумачыўся неабходнасцю шырокага распаўсюджвання палемічных ідэй сярод насельніцтва. Натуральна, тэксты на такіх мёртвых мовах, як царкоўнаславянская ці лацінская, функцыянавалі ў замкнёных колах кліру і не маглі забяспечыць неабходны ўзровень распаўсюджвання ідэй.

Апроч відавочнай інтэнцыі разабрацца ў рэлігійных прэтэнзіях апанентаў і выказаць уласныя заўвагі, палемістамі рухалі і іншыя матывы. Найбольш істотным з іх з’яўлялася неабходнасць дасягнення змен у сацыяльнай сітуацыі краіны. Палемізуючы паміж сабой на прадмет рэлігіі, палемічныя аўтары ці калектывы аўтараў адначасова стваралі аўтэнтычныя канфесійныя канцэпцыі пажаданага сацыяльнага ўладкавання ў дзяржаве. Пры гэтым адбываўся працэс інтэлектуальнага ўзаемаўплыву: уніяцтва злілося з каталіцтвам, пашырыўшы яго аргументацыйную базу за кошт візантыйскіх і старарускіх крыніц, праваслаўе актыўна карысталася рытарычнымі і лагічнымі напрацоўкамі пратэстантызму, сам пратэстантызм з’яўляўся неаднародным феноменам, у межах якога ўзаемадзейнічаў шэраг канфесійных альтэрнатыв. Усё гэта дазваляе казаць пра існаванне міжканфесійнай камунікацыі, якая заключалася не толькі ў абвяржэнні аргументацыі апанентаў, але і выкарыстанні элементаў чужой аргументацыі, спасылак на працы папярэднікаў, аналіз сваёй і чужой канфесійнай традыцыі.

Звяртаючыся да характарыстыкі аўтарства палемічных твораў, можна выдзеліць як аўтарскія, так і ананімныя працы. Пераважная большасць аўтарскай палемічнай літаратуры была створана даволі вузкім колам інтэлектуалаў, якія мелі высокі адукацыйны ўзровень і сацыяльны статус. Гэта каталікі: езуіт, заснавальнік і рэктар першых буйных навучальных устаноў Беларусі Пётр Скарга (Пётр Повенскі, 1536–1612), палемісты Бенедыкт Гербест (Бенедыкт Зеляневіч, 1531–1593) і Адрыян Пікарскі (1615–1679), журналіст і чыноўнік Каспар Скупенскі (памёр 1645). Уніяты: Іпацый Пацей (1541–1613), мітрапаліт Кіеўскі, Галіцкі і ўсяе Русі;

Іосіф Вельямін-Руцкі (1574–1637), мітрапаліт Кіеўскі, Галіцкі і ўсяе Русі; Лявон Крэўза (др. пал. XVI – 1639), архіепіскап Смаленскі. Праваслаўныя: старац Арцёмій (памёр каля 1570), эмігрант з Маскоўскага царства, пачынальнік праваслаўнай палемічнай традыцыі; Герасім Сматрыцкі (памёр 1594 г.), першы рэктар Астрожскай школы, выдавец Астрожскай Бібліі; Хрыстафор Філалет (Марцін Бранеўскі, каля 1568–1624), пратэстанцкі святар, які пісаў ад імя праваслаўных, як і Герасім Сматрыцкі, прадстаўляў інтарэсы князя Канстанціна Астрожскага (1559–1608); Мялеццый Сматрыцкі (псеўданім Тэафіл Арталог, 1577–1633), архіепіскап Полацкі, Віцебскі, Мсціслаўскі, які не аднойчы пераходзіў з праваслаўя ў унію і наадварот; Іоў Барэцкі (1560–1631), мітрапаліт Кіеўскі, Галіцкі і ўсяе Русі, экзарх Канстанцінопальскага прастола; Захарый Капыценскі (др. пал. XVI ст. – 1627), архімандрыт Кіева-Пячэрскай лаўры; Сільвестр Косаў (пам. 1657), мітрапаліт Кіеўскі, Галіцкі і ўсяе Русі, экзарх Канстанцінопальскага прастола; Іанікій Галятоўскі (каля 1620–1688), архімандрыт Ялецкага манастыра ў Чарнігаве. Пратэстанты: папулярызатар народнай мовы, кнігавыдавец і перакладчык Бібліі Сымон Будны (1530–1593), святар і рыцар Марцін Кравіцкі (1501–1577), старшыня кальвіністаў ВКЛ, каралеўскі сакратар Андрэй Волан (1530–1610).

У адрозненне ад каментарыяў да рэлігійных першакрыніц ці традыцыйных тэалагічных твораў палемічная літаратура стваралася для шырокага кола чытачоў. Адначасова, як бачна з пераліку аўтараў, у гэтым напрамку працавала вузкае кола інтэлектуалаў, якія знаходзіліся ў сталай камунікацыі паміж сабой. У гэтым святле натуральна, што рэлігійная дыскусія сфарміравала прастору інтэлектуальнага ўзаемаўплыву лацінскага, пратэстанцкага і візантыйскага ўзораў мыслення. Калі пратэстанцкія і каталіцкія інтэлектуальныя трэндзы паходзілі з Заходняй Еўропы, то набываў візантыйскага мыслення прыходзілі як непасрэдна з Грэцыі (да заваявання яе туркамі), так і праз Еўропу (калегіум Святога Афанасія ў Рыме, пратэстанцкія ўніверсітэты, дзе выкладалі візантыйскія прафесары) [27].

Значнасць міжканфесійнай камунікацыі для развіцця палемічнай літаратуры можна разгледзець з некалькіх ракурсаў. Перш

за ўсё без глыбокага інтэлектуальнага ўзаемадзеяння палемістаў не мог узнікнуць шырокі корпус тэкстаў. Менавіта ў палеміцы кожны тэкст інспіраваў з'яўленне новага твора, што прадугледжвала таксама вызначэнне новых пытанняў. У гэтай сувязі варта падкрэсліць, што такая інспірацыя магла адбывацца дзякуючы як апаненту, так і ўдаламу твору паплечніка. Па-другое, кожны тэзіс апанента мусіў атрымаць адказ у выглядзе антытэзіса, у гэтым сэнсе механічна дыскусія развівалася прамой альтэрнатыўнасцю, як пошук супрацьпастаўлення таму, што было выказана канкурэнтамі.

Такі ўзаемаўплыў і інспірацыю можна даволі лёгка праілюстравать. У сярэдзіне XVI ст. пратэстант Сымон Будны, крытыкуючы праваслаўную і каталіцкую канцэпцыі ўрада, стварае рэфармісцкі погляд на гэты інстытут, што, у выніку, спрыяе фарміраванню пратэстанцкага бачання сацыяльнай рэчаіснасці ў цэлым [101]. Бачанне С. Буднага крытычна асэнсоўваюцца праваслаўным аўтарам старцам Арцеміем [61], які, абараняючы традыцыйныя праваслаўныя канцэпцыі сацыяльнай рэчаіснасці і ролі асобы ў грамадстве, даволі раз'юшана разбівае тэзісы апанента. Можна сцвярджаць, што праваслаўная палемічная думка нараджаецца ў выніку крытыкі пратэстантызму і, адпаведна, палягае на антытэзісах да творчасці С. Буднага.

У гэтых варунках ідэолаг Контррэфармацыі і фундатар айчынных калегіумаў Пётр Скарга творча развівае палемічную тэматыку, паступова мігруючы з пытанняў тэалогіі да сацыяльна-палітычнай праблематыкі. Яго працы робяцца аб'ектам крытычнага аналізу з боку сакратара польскіх каралей і пратэстанта Андрэя Волана, які фармулюе ясныя антытэзісы да прац П. Скаргі [202]. На старонках «Трэнаса» Мялецкі Сматрыцкі ўжо з праваслаўнага боку прапаноўвае антытэзісы як да каталікоў, так і да пратэстантаў [187]. У выніку чаго Пётр Скарга распачынае новае кола палемікі [170], істотна ўдасканальваючы папярэднія аргументы.

«Апокрысіс» Хрыстафора Філалета [84] з'яўляецца відавочнай адаптацыяй да праваслаўных канонаў пратэстанцкіх палемічных тэхналогій і падыходаў. Можна сказаць, што твор дэманструе,

як праваслаўны палеміст спрачаўся б з каталіком, калі б быў пратэстантам. Такая праваслаўна-пратэстанцкая сінергія ўтвараецца ў якасці адказу на выклік праваслаўна-каталіцкаму аб'яднанню ў рамках Берасцейскай уніі [158, 172]. У гэтым жа кантэксце варта разглядаць дзейнасць Мялеція Смярыцкага, які актыўна выкарыстоўваў пратэстанцкія лагічныя і кантэкстуальныя напрацоўкі ў палеміцы з уніятамі [182]. Уніяты, у сваю чаргу, палемізуючы з праваслаўнымі апанентамі, пашыраюць магчымасці сваёй аргументацыі за кошт контррэфармацыйных падыходаў і каталіцкіх тэхнік [162].

Каталік Бенедыкт Гербест пачынае выкарыстоўваць кананічнае права, даводзячы неабходнасць аб'яднання хрысціянскіх канфесій пад уладай папы рымскага [118]. У сувязі з гэтым праваслаўны палеміст Герасім Смярыцкі [23] таксама звяртаецца да тых самых юрыдычных крыніц, фармулюючы праваслаўны маршрут як крытыкі амбіцый рымскага першасвятара атрымаць уладу над сусветным хрысціянствам, так і ўвогуле крытыкі феномена ўлады ў яго каталіцкай інтэрпрэтацыі.

Цягам далейшых дэбатаў папярэдняга дыскусія вакол феномена ўлады імкліва пашыраецца на такія тэмы, як народная еднасць, дзяржаўны лад, узаемадачыненне свецкага і царкоўнага ў дзяржаве. Уніяцкі палеміст Іпацій Пацей звяртаецца да абаронцы праваслаўя князя К. Астрожскага [63], спрабуючы заахвоціць таго да аб'яднання з каталікамі, тым самым паглыбляючыся ў аналіз дзяржаўных перспектыв падобнага кроку. Праваслаўны палеміст клірык Астрожскі рэагуе [45] на пасланне І. Пацея, фарміруючы альтэрнатыўную канцэпцыю вырашэння шэрага сацыяльна-палітычных пытанняў, тым самым улучаючы яе ў праваслаўны наратыв. І. Пацей, у сваю чаргу, адказвае на крытыку клірыка Астрожскага і гэтым развівае сацыяльна-філасофскія погляды каталіцка-ўніяцкай супольнасці [64].

Па заканчэнні праваслаўна-ўніяцкага сабору ў Вільні ўніят Лявон Крэўза стварае «Оборону уніі» [33], дзе на аснове старабеларускіх праваслаўных кніг развівае каталіцкія погляды на сацыяльную рэчаіснасць (разглядае такія феномены, як урад, дзяржава, права, адукацыя). Праваслаўны палеміст Захарый Капы-

сценскі, на аснове контраргументацыі і альтэрнатывы да твора Л. Крэўзы выдае ўзорны тэкст праваслаўнай традыцыі «Палінодія» [27], які грунтоўна засвойваецца мясцовай традыцыяй як правільны кірунак развіцця сацыяльна-філасофскіх поглядаў праваслаўя.

Пасля прысвячэння новай праваслаўнай іерархіі ў 1620 г. праваслаўная супольнасць актыўна крытыкавалася каталіцка-ўніяцкай грамадой, пры гэтым полем супрацьстаяння з’яўляліся не тэалагічныя разыходжанні, а грамадска-палітычныя варункі. Адказваючы на абвінавачванні з боку ўніятаў, Мялецый Смярыцкі ўдасканалвае праваслаўную інтэрпрэтацыю сацыяльна-палітычнай рэчаіснасці [186]. Асэнсоўваючы такія феномены, як свабода, роўнасць, сацыяльная справядлівасць, права, ён кадыфікуе аўтэнтчныя сацыяльна-філасофскія погляды, якія надалей засвойваюцца праваслаўнай традыцыяй. Рэагуючы на контраргументацыю Мялеція Смярыцкага, уніят Іосіф Вельямін-Руцкі адаптуе каталіцка-ўніяцкі кантэкст да праваслаўнай контраргументацыі [163]. Ён мадыфікуе вектар развіцця сацыяльна-філасофскіх поглядаў каталіцка-ўніяцкай супольнасці, тым самым пашыраючы і ўдакладняючы іх. Новы камунікацыйны кантэкст спараджае з’яўленне разнастайных праваслаўных [181, 183, 189, 190] і каталіцка-ўніяцкіх твораў [93, 178], якія найпрост карэлююць паміж сабой у якасці антытэзісаў.

На аснове сфарміраваных сацыяльна-філасофскіх поглядаў цягам XVII ст. цалкам акрэсліваецца канфесійнае бачанне сацыяльнай рэчаіснасці. Такі парадак спраў дае падставы для творчасці Касьяна Саковіча (1578–1647) [164], праваслаўнага манаха, які перайшоў у унію, а затым у каталіцтва, агітаваў за аб’яднанне хрысціянскіх канфесій; Пятра Магілы [36, 39, 40], архімандрыта Кіева-Пячэрскай лаўры, мітрапаліта Кіеўскага, Галіцкага і усяе Русі, экзарха Канстанцінопальскага прастола; Сільвестра Косава (памёр 1657), мітрапаліта Кіеўскага, Галіцкага і усяе Русі, праціўніка уніі [136, 137]. Усе пералічаныя аўтары з’яўляліся непасрэднымі прадаўжальнікамі палемікі, але тут ужо цяжка казаць менавіта пра беларускія землі, бо ў сярэдзіне XVII ст. цэнтр праваслаўнай думкі змяшчаецца з Вільні ў Кіеў і, адпаведна, туды ж

перацякаюць рэшткі палемічнай актыўнасці. У 1660-я гг. палеміка канчаткова замацоўвае сацыяльна-філасофскія погляды, сфарміраваныя ў межах папярэдняй палемічнай актыўнасці, што бачна па дыспуту Іанікія Галятоўскага і Адрыяна Пікарскага [120], дзе папярэдня аргументацыя палемічнай традыцыі змяшчаецца ў 30-старонкавы твор [78].

Усё пералічанае дазваляе ўпэўнена назваць рэлігійную палеміку адмысловай формай дыялогу. Па-першае, у палемічным мысленні не было колькаснага і якаснага дамінавання аднаго пункту гледжання над іншым: каталіцкія (у тым ліку ўніяцкія), пратэстанцкія і праваслаўныя тэксты знаходзяцца на адным якасным і колькасным узроўні. Па-другое, кожная рэпліка, прамоўленая ў форме палемічнага трактата, атрымлівала адказ у выглядзе контраргумента і альтэрнатывы. Па-трэцяе, міжрэлігійная камунікацыя была накіравана на змену існуючай сітуацыі ў дзяржаве, кожная з канфесій імкнулася змяніць абставіны навакольнага сацыяльнага і рэлігійнага асяроддзя. Безумоўна, гэты дыялог не спрыяў прымірэнню канфесій, але калі разглядаць яго ў рэчышчы функцыянавання канфесій як асобных рэлігійных адзінак, то гэты ўплыў цяжка пераацаніць. Па сутнасці, дзякуючы такой камунікацыі, канфесіі канчаткова сфармулявалі адрозненні паміж сабой, а таксама пачалі лепш разумець саміх сябе.

Падобны тып мыслення характарызаваўся трываласцю і адзінствам камунікацыйнага поля. Трываласць забяспечвалася факусіроўкай палемістаў на акрэсленым шэрагу палемічных тэм, у межах якіх адбывалася паглыбленне ў аспекты сацыяльнага, палітычнага і рэлігійнага жыцця. Іншай кропкай трываласці з'яўлялася агульнасць аналізаванага матэрыялу і першакрыніц палемічных аргументаў (пастановы Сусветных сабораў, сведкае і кананічнае заканадаўства, гісторыя хрысціянства, творы айцоў царквы).

Тэматычна рэлігійную палеміка развівалася ў наступных напрамках:

1. Тэалагічныя разыходжанні.
2. Пытанні захавання хрысціянскай еднасці і ўз'яднання канфесій.

3. Крытыка ролі рэлігійнай іерархіі ў жыцці і развіцці царквы.
4. Праблема месца і ролі пасады рымскага папы ў хрысціянскім свеце.

Пералічаныя тэмы часта разглядаліся комплексна, утвараючы маналітнае кола пытанняў, вакол якога развівалася палемічная актыўнасць. На гэтым грунце будаваліся складаныя канцэпцыі сацыяльнай, палітычнай, культурнай і рэлігійнай рэчаіснасці.

У межах дыскусіі вакол тэалогіі палемістамі разбіраліся ўзаемныя тэалагічныя прэтэнзіі, а таксама адбываўся пошук шляхоў іх пераадолення: выяўляліся ліміты цягнёў да тэалагічных опцый у канцэпцыях апанентаў, прапаноўваліся шляхі гарманізацыі кананічнага заканадаўства. Асэнсоўваліся таксама адрозненні ў канфесійных інтэрпрэтацыях артыкулаў веры і рэлігійных сімвалаў: убранне царквы, значэнне абразоў, выкананне таінстваў, адрозненні сімвала веры і да т. п. Да гэтай самай тэмы адносілася традыцыйная крытыка іўдаізму і ісламу.

У рамках другой тэмы разглядаліся аргументы за ці супраць аб'яднання хрысціянскіх канфесій, даследаваліся магчымыя механізмы такога аб'яднання альбо выяўляліся ўмовы да асобнага існавання. Гэта тэматыка выспела з канфлікту паміж рэальным працэсам пашырэння канфесійнай раздробленасці хрысціянства і сімвалічнай неабходнасцю захавання агульнахрысціянскай супольнасці ў свеце. Да гэтай жа тэмы можна далучыць, так бы мовіць, рэлігіязнаўчую праблематыку, калі тыпалагізаваліся рэлігійныя арганізацыі і выяўляліся адрозненні паміж царквой і сектай, праўдзівай верай і ерассю, прымальнымі і непрымальнымі шляхамі канфесійнага аб'яднання. Даследаваліся таксама гістарычныя і ідэйныя ўмовы і падставы з'яўлення розных канфесій, каб на гістарычнай фактуры пацвердзіць праўдзіваць функцыянавання сваёй царквы і давесці аблуднасць царквы апанентаў.

Трэцяя тэма аб'ядноўвала корпус пытанняў, звязаных з асаблівасцямі царкоўнага будавання і функцыянавання. На аснове канфесійнага канона палемісты даказвалі або абвяргалі неабходнасць існавання рэлігійнай іерархіі ў царкве, вывучалі яе генезіс, асэнсоўвалі комплекс дачыненняў паміж паствай і клірам, царквой і дзяржавай. Адначасова адбываліся дыскусіі вакол прынцы-

пу геаграфічнай юрысдыкцыі паміж традыцыйнымі хрысціянскімі цэрквамі і абмяркоўваліся пытанні, звязаныя з унутрыцаркоўнай ініцыяцыяй святароў. Удакладняліся таксама месца і роля паствы і дзяржаўных органаў у гэтым працэсе.

Апошняя тэма, нягледзячы на вузкую скіраванасць, з'яўлялася адной з найбольш істотных у палемічнай літаратуры. Дыскусія вакол пасады папы рымскага адбывалася ад самага пачатку Рэфармацыі і ўжо ў сярэдзіне XVI ст. была добра распрацавана ў Заходняй Еўропе. На тэрыторыі Беларусі пратэстанцкая крытыка папскай пасады спалучылася з візантыйскай традыцыяй абвяржэння прыярытэту рымскага першасвятара над патрыярхамі астатніх гістарычных хрысціянскіх цэркваў. Гэты сюжэт аб'ядноўвае як крытыку папскай улады і царкоўнай іерархіі ў каталіцтве, так і аргументы на іх карысць. Да той самай тэмы можна залічыць дэбаты вакол перахода з юліянскага на грыгарыянскі каляндар, а таксама тэалагічную дыскусію вакол праблемы старшынства апосталаў. У гэтых жа межах адбывалася асэнсаванне праблемы падзелу сімвалічнай і фізічнай улады як у дзяржаве, так і ў царкве.

У святле апісаных тэм палемічнай літаратуры магчыма вызначыць наступную перыядызацыю.

Першы этап (сярэдзіна – 90-я гг. XVI ст.) быў абумоўлены пранікненнем пратэстантызму на беларускія землі. Еўрапейскае драбленне адзінай каталіцкай супольнасці на шматлікія пратэстанцкія дэнамінацыі спарадзіла неабходнасць у непасрэднай інтэлектуальнай камунікацыі прадстаўнікоў новых канфесій з былой рымскай метраполіяй. З цягам часу гэтым працэсам была ахоплена і Беларусь, дзе да дыскусіі далучылася праваслаўная грамада са сваім комплексам праблем і, адпаведна, прэтэнзій. Паглыбляючыся ў сутнасць функцыянавання каталіцкай царквы, дыскусія інспіравала дэбаты на тэалагічныя тэмы, закранаючы ўвесь спектр праблемных пытанняў супярэчнасці рэлігійных канонаў. Далейшае скасаванне манаполіі кліру на тлумачэнне хрысціянскай тэалогіі прывяло да росквіту мясцовага пратэстантызму, што ў выніку выклікала энергічную рэакцыю з боку каталіцтва і праваслаўя.

Да гэтага ж этапу датычыцца палеміка вакол рэформы календара, праведзенай Папам Рымскім Рыгорам XIII у 1582 г. Рэч Паспалітая, краіна, дзе рэформа ажыццяўлялася адной з першых, сутыкнулася з шэрагам праблем у канфесійнай плоскасці, бо на той час каляндарнае пытанне разглядалася не столькі ў астранамічным, колькі ў рэлігійным, нават палітычным рэчышчы. У сувязі з гэтым увядзенне новага календара без узгаднення з прадстаўнікамі некаталіцкіх канфесій успрымалася як замах на правы іншых канфесій, як акт узурпацыі Боскай улады рымскім папам.

Другі этап (1590-я – 1620-я гг.) быў звязаны з абвяшчэннем Берасцейскай уніі 1596 г. і шырокай дыскусіяй, якую інспіравала ў грамадстве згаданая падзея. Падрыхтоўка і правядзенне Берасцейскага сабору вымагала моцнага інтэлектуальнага абгрунтавання уніі і вызначэння формаў яе рэалізацыі. Нявызначанымі заставаліся шляхі гарманізацыі кананічнага права, тэалогіі і літургіі, што патрабавала асобных прац па гэтай тэматыцы. Аднак з боку апанентаў стваралася крытыка прадстаўленых канцэпцый.

У сувязі з вышэйсказаным моцных інтэлектуальных высілкаў патрабавала абгрунтаванне змены юрысдыкцыі праваслаўнай царквы ВКЛ. Папулярным відам палемічных твораў у гэты перыяд былі рэліяцыі з Берасцейскага сабору, а таксама канцэпцыі па гарманізацыі рэлігійных разыходжанняў. З боку апанентаў была запатрабавана крытыка правядзення сабору і яго вынікаў.

Трэці этап (1620–30-я гг.) праходзіў у святле сюжэту пасвячэння новай праваслаўнай іерархіі іерусалімскім патрыярхам Тэафанам III, што адбылося ў Кіеве ў 1620 г. На аснове дыскусіі вакол кампетэнцый Тэафана III сфарміравалася патрэба асэнсаваць падзел кампетэнцый паміж дзяржавай і царквой, а таксама крыніц улады і яе абмежаванняў.

Параўноўваючы працяканне рэлігійнай палемікі на беларускіх землях з падобнымі працэсамі ў Заходняй Еўропе і Маскоўскай дзяржаве, можна зрабіць выснову, што спецыфікай мясцовага кантэксту было спалучэнне каталіцкай, пратэстанцкай і візантыйскай традыцый мыслення не толькі ў межах рэлігійных

сюжэтаў, але і ў межах пошуку перспектывы палітычнага і сацыяльнага развіцця грамадства. Такім чынам, тутэйшая лакальнасць будавалася на перасячэнні еўрапейскіх перыферыяў, ствараючы новы цэнтр генерацыі ідэй у межах моўнага, культурнага і этнічнага ўзаемадзеяння. Каларыту сітуацыі дадаваў феномен уніяцтва, што, з аднаго боку, паглыбіла канфлікт унутры міжканфесійных дачыненняў, а з іншага – дазволіла змяніць акцэнты дыскусіі з агульнахрысціянскага топасу да лакальнай інтэрпрэтацыі пытанняў.

1.3. Асаблівасці аргументацыі

Разглядаючы мясцовую рэлігійную палеміку, нельга не заўважыць яе блізкасць да трывалых формаў схаластычнага дыспуту. З далучэннем да палемікі беларускіх аўтараў з еўрапейскай адукацыяй рэлігійныя дэбаты ўсё больш разгортваліся ў адпаведнасці з патрабаваннямі, якія прад'яўляліся да судовага разбору, а не рэлігійных спрэчак. Схаластычны дыспут прад'яўляў не толькі новыя патрабаванні да аналізу аргументацыі апанентаў, але і да крыніцы іх пошуку. Таму натуральна, што тагачасныя мысліцелі звярнуліся менавіта да права як легітымнай крыніцы палемічных аргументаў.

Пад правам палемістамі разумелася юрыдычная рэчаіснасць, якая складалася як з пісьмовых нарматыўных крыніц, так і звычаяў [77]. Дзякуючы інтэрпрэтацыі права як прывілея альбо вольнасці зрабілася магчымым улучыць яго ў каталіцка-праваслаўную палеміку з нагоды рэформы календара 1582 г. У гэтым кантэксце дыскусія вакол заканадаўства з'яўлялася перш-наперш дыскусіяй аб правах і вольнасцях. Да гэтага працэсу хутка далучыліся пратэстанцкія мысліцелі, глыбей за сваіх калег з традыцыйных царкваў ангажаваныя юрыдычнай аргументацыяй.

Праблема новага календара палягала на канфесійных нюансах ажыццяўлення рэформы. Дзяржава, пад уплывам каталіцкай царквы ўкараніўшы грыгарыянскі каляндар, не была падтрымана праваслаўнай царквой, якая працягнула выкарыстоўваць юліянскі аналаг. Для праваслаўя было непрымальным, што рэформа

ажыццяўлялася без абмеркавання ўсімі хрысціянскімі цэрквамі і здзяйснялася толькі на аснове рашэння рымскага папы. З гэтай нагоды любыя каляндарныя змены інтэрпрэтаваліся і праваслаўнымі, і пратэстантамі ў кантэксце не астранамічных назіранняў і земляробчых выгод, а захопу рымскім біскупам Боскай улады над натуральным ходам часу.

У сітуацыі палемікі вакол новага календара праваслаўная супольнасць звярнулася перш за ўсё да свецкага права. Зразумелае як прывілей, свецкае заканадаўства павінна было легітымизаваць выкарыстанне праваслаўнымі юліянскага календара ў літургічнай практыцы, паколькі пытанне святкавання рэлігійных свят разглядалася не столькі ў тэалагічным, колькі ў грамадзянскім кантэксце. У праваслаўным палемічным творы «Апокрысіс» падкрэслівалася, што дзякуючы прывілею Стэфана Баторыя, караля Рэчы Паспалітай, праваслаўная супольнасць мае права прытрымлівацца юліянскага календара, як гэта было традыцыйна заведзена: «...вольна ёсць і мае быць для кожнага набажэнства і веру сваю спавядаць, свята свяціць і спраўляць» [84, с. 1102, 1104]. Для пацвярджэння гэтай тэзы наўпрост прыводзіцца тэкст прывілея, выдадзенага Стэфанам Баторыем 21 снежня 1584 г.

Палеміка вакол каляндарнай рэформы яскрава дэманструе моц апеляцыі да права. У выпадку, калі прывілей, выдадзены караём, дае магчымасць канфесіі адзначаць святы згодна са сваімі звычаямі, натуральна, што тэалагічнае абгрунтаванне набывае другарадную вартасць. Шырокае выкарыстанне юрыдычных дакументаў у рэлігійных спрэчках з'яўлялася запатрабаванай схаластычнай навацыяй, якая глыбока пранікае ў рэлігійную палеміку апошняй трэці XVI ст. У наступныя гады цытаванне арыгінальных тэкстаў свецкага і кананічнага права робіцца натуральнай формай палемічнай аргументацыі. У гэтым кантэксце палемісты кожнай канфесіі свядома пачынаюць насычаць свае тэксты вытрымкамі з законаў, часам цытуючы крыніцы без скарачэнняў, усё больш паглыбляючыся ў гісторыю юрыдычных калізій міжканфесіянальных дачыненняў.

Пасля аб'ядлення Берасцейскай уніі выкарыстанне юрыдычнай аргументацыі ў рэлігійнай палеміцы яшчэ больш пашыраецца.

Інтэрпрэтуючы Берасцейскую унію ў першую чаргу як юрыдычны акт аб'яднання дзвюх рэлігійных арганізацый, палемісты цалкам засяроджваюцца на юрыдычных акалічнасцях гэтай падзеі, даследуюць іх з вялікім энтузіязмам і ўвагай. Выключэннем, бадай што, з'яўляліся вершаваныя творы, дзе асноўныя тэзы заставаліся рэдукаванымі да сціслых вынікаў без канкрэтных апеляцый да заканадаўчых артыкулаў («Аб адступніках ад царквы», «Аб ілжэпастырах», «Аб лацінскай ганарлівасці», «Хрышчэнне без міра ў Рымлянаў», «Непакорлівасць папы Хрысту», «Пыха папская», «Царква заходняя блюзнерыць», «Аб памылках рымскіх», «Непрыязнь лацінская», «На злую еднасць», «Да праведных» і інш.) [71, с. 66].

Варта адзначыць, што праваслаўны погляд на права фарміраваўся пад моцным пратэстанцкім уплывам [126]. Гэта тлумачыцца дзвюма прычынамі: па-першае, праваслаўная і пратэстанцкая супольнасці цягам апошніх дзесяцігоддзяў XVI ст. ладзілі сумесныя рэлігійныя саборы, дзе распрацоўвалі супольную стратэгію ў дачыненні каталікоў [104], па-другое, князь Канстацін Астрожскі, адзін з паслядоўных крытыкаў уніі, адмыслова запрашаў пратэстанцкіх мысліцеляў выступаць ад імя праваслаўных у спрэчках з каталікамі і ўніятамі. Адным з запрошаных К. Астрожскім крытыкаў быў пратэстант Хрыстафор Філалет, аўтар выбітнага твору праваслаўнай палемічнай думкі «Апокрысіс».

«Апокрысіс» кадыфікуе палемічную аргументацыю, якая надалей пачынае рабіцца асновай праваслаўнай пазіцыі ў дэбатах з каталікамі і ўніятамі. Разглядаючы Берасцейскі сабор у якасці юрыдычнага аб'яднання цэркваў, Х. Філалет прыводзіць шэраг прычэнняў альбо пратэстацый супраць яго, грунтуючыся перш наперш на кананічным і свецкім праве, а не тэалагічных доказах. Палемічная стратэгія выкарыстоўваць юрыдычныя аргументы ў міжканфесійных дыскусіях паспяхова прымаецца ўсімі ўдзельнікамі палемікі, што канчаткова замацоўваецца ў першай трэці XVII ст.

Разбіраючы тэкст «Апокрысіса», нельга не звярнуць увагу на яго канструктыўныя асаблівасці. Па-першае, Х. Філалет фармалізуе тэалагічныя разыходжанні паміж каталіцтвам і права-

слаўем, тым самым задаючы дыскусійныя межы разгляду пытаньня. Пасля праводзіцца аналіз кананічнага права (у тым ліку пастаноў сусветных сабораў) у мэтах аргументацыі самастойнага існавання праваслаўнай царквы. Ад аналізу кананічнага права палеміст пераходзіць да разбору сьвецкага заканадаўства як Рэчы Паспалітай, так і ВКЛ, дзе таксама даводзіць аргументы на карысьць самастойнага існавання праваслаўнай царквы. У выніку тэкст Х. Філалета паўстае не столькі рэлігійным творам, колькі рэканструкцыяй і тлумачэннем гісторыі кананічнай і сьвецкай юрыспрудэнцыі (законаў, прывілеяў, лістоў).

Пад правам Х. Філалет разумеў сукупнасьць пісанага і няпісанага права: «Адно няпісанае, якое звычайна завецца, другое – пісанае, якое таксама на два падзяліць можна. Бо адно ў статутах і канстытуцыях, усім грамадзянам кадыфікавана; другое ў лістах і прывілеях, якія не ў зборніках, а асобныя назвы маюць» [84, с. 1070]. Прызнаючы аргументацыйны патэнцыял як за пісаным правам, так і за звычаямі, палеміст аддае перавагу першаму, бо праз такі аналіз дакладна верыфікуюцца правы Грэчаскай царквы і эксплікуюцца хібы апанентаў у аргументацыі. Адсюль пазначаецца яшчэ адзін прыярытэт палемічнага мыслення: пісьмовая крыніца пераважае над вусным звычайам, а заканадаўчы акт цэніцца вышэй за асабістае меркаваньне, народжанае, у тым ліку, праз рэлігійнае перажываньне.

Развіваючы аргументацыю Х. Філалета, праваслаўны палеміст Захарый Капысценскі падае больш разгорнутую тыпалогію права. Адасабляючы права Боскае і апостальскае [27, с. 1071]; Боскае і набытае [27, с. 1072]; права кананічнае [27, с. 1073]; права царскае, княжацкае і каралеўскае [27, с. 1074]; права ўжываньня і трыманьня [27, с. 1076], мысліцель акрэслівае новае поле разгортваньня палемічнай актыўнасьці.

Пад правам Боскім і апостальскім З. Капысценскі разумеў спрадвечнасьць юрысдыкцыі Канстанцінопальскага патрыярхату над Руссю, што вынікала з юрысдыкцыі апостала Андрэя, які, згодна з апокрыфамі, па загадзе Божым хрысьціў Русь. У гэтым святле З. Капысценскі абвяргае магчымасьць канкурэнцыі паміж

хрысціянскімі цэрквамі за геаграфічныя тэрыторыі, паколькі за кожным апосталам замацавана свая юрысдыкцыя, а ўсе новыя тэрыторыі далучаюцца да кананічных юрысдыкцый па меры іх звароту ў хрысціянства. Адпаведна для новай тэрыторыі, якой і з'яўлялася Старажытная Русь, дзейнічае прынцып першынства – тая царква, якая першай ахрысціла мясцовае насельніцтва, адначасова ўлучыла яго этнічную тэрыторыю ў сваю юрысдыкцыю.

Новае гучанне набывае інтэрпрэтацыя палемістам Боскага і набытага права. Хрышчэнне Русі канстанцінопальскімі патрыярхамі абумоўлівае іх спрадвечнае права кіраваць мясцовымі цэрквамі. Мяркуецца, што хрышчэнне Русі адбывалася Божай любоўю, таму і права, народжанае ў выніку хрышчэння, адпаведна называецца Боскім. Адначасова Канстанцінопаль праз зварот Русі да хрысціянства далучыў яе да сваёй царкоўнай юрысдыкцыі. Гэта юрысдыкцыя не была спрадвечнай, яе набылі праз акт хрышчэння, таму права, якое з'явілася ў выніку апісаных падзей, называецца набытым. У гэтым кантэксце ў праваслаўнай аргументацыі натуральна спалучаюцца як месіянскія, так і юрыдычныя акалічнасці хрышчэння Русі, утвараючы арганічны сімбіёз палемічных аргументацый.

Пад кананічным правам З. Капысценскі разумеў пастановы, прынятыя цягам Сусветных сабораў. Менавіта гэтыя пастановы разумеліся мысліцелем у якасці сапраўднага кананічнага права і маглі выступаць дзейнай крыніцай моцных палемічных аргументаў. Такі парадак спраў вынікаў з міжканфесійнага стаўлення да Сусветных сабораў як канвенцыянальнага эталону доказных крыніц. У сувязі з тым, што Сусветныя саборы праводзіліся да моманту канфесійнага раз'яднання, іх нормы і законы не маглі быць дыскрэдытаваны.

Калі ў якасці кананічнага права З. Капысценскі разглядаў у першую чаргу пастановы Сусветных сабораў, то пад правам царскім, княжацкім і каралеўскім разумелася свецкае заканадаўства, прынятае ўладамі Грэцыі, Русі, ВКЛ і Рэчы Паспалітай.

Адасабляючы права ўжывання і трымання, палеміст аналізаваў лакальную нарматыўную практыку пасвячэння царкоўнай іерар-

xii і выканання святарамі сваіх абавязкаў. У гэтым кантэксце разглядаліся лакальныя нормы, прынятыя як свецкімі, так і духоўнымі ўладамі.

Разгледжаныя тыпалогіі права для іх аўтараў уяўлялі сабой нішто іншае як спробу праблематызацыі рэлігійнай палемікі з мэтай акрэсліць легітымныя межы вядзення дэбатаў, выявіць прастору, у якой мусіць адбывацца палемічнае мысленне. Тыпалогія права як Х. Філалета, так і З. Капысценскага былі створаны не столькі, каб тэрэтызаваць права, хоць у гэтым ключы і меліся добрыя вынікі, але, у першую чаргу, каб абгрунтаваць крыніцы прымальнай аргументацыі дэбатаў [77].

Каталіцкая царква не толькі знаходзілася ў той жа парадыгме ажыццяўлення рэлігійнай палемікі, што і праваслаўе, але і шмат у чым з'яўлялася інаватарам у гэтым працэсе. Даводзячы легітымнасць Берасцейскага сабору, П. Скарга выдае шэраг прац [172, 173], дзе з далікатнай паслядоўнасцю апісвае працэдурны і парадак яго правядзення. Такое апісанне было зроблена ў мэтах фарміравання сістэмнай апалогіі уніі, каб давесці яе легітымнасць не столькі сіламі тэалагічнай і псіхалагічнай аргументацыі, колькі абавязваючай неабходнасцю юрыдычных нормаў кананічнага і свецкага заканадаўства. Падрабязная справаздача павінна была запэўніць чытача ў працэсуальнай бясхібнасці праведзенага сабору, што з'яўлялася трывалай асновай прызнання яго легітымнасці.

Каталіцка-ўніяцкія мысліцелі П. Скарга і І. Пацей у якасці апалагетычнай аргументацыі выкарыстоўвалі артыкулы кананічнага заканадаўства, гарманізаваныя на Берасцейскім саборы. На старонках сваіх прац яны тлумачылі логіку праведзенай гарманізацыі, а таксама прапаноўвалі гістарычную рэканструкцыю ўтварэння тэалагічных разыходжанняў паміж заходнім і ўсходнім узорами хрысціянства. Такая гістарычная рэканструкцыя павінна была запэўніць чытача ў штучнасці створаных разыходжанняў і, адпаведна, легітымізаваць праведзеную гарманізацыю.

У палеміцы з Х. Філалетам І. Пацей на аснове гістарычнай рэканструкцыі падзей 1596 г. даводзіць легітымнасць царкоўнага аб'яднання каталіцтва з праваслаўем, пералічваючы як выкананыя ў рамках Берасцейскага сабору юрыдычныя і працэсуальныя

нормы, так і хібы, дапушчаныя яго апанентамі ў ходзе альтэрнатыўнага сабору К. Астрожскага. Пашырэнне выкарыстання юрыдычнага апарату ў палемічным мысленні спрыяла распаўсюджванню як сярод палемістаў, так і іх чытачоў каштоўнасці захавання адпаведнасці паміж творчай сілай інтэлектуальных практык і наяўным заканадаўствам, што разглядалася ў якасці наяўнай рэчаіснасці ці сацыяльнай прыроды. З цягам часу гэта каштоўнасць ператварылася ў дамінанту інтэлектуальнага жыцця, аснову не толькі палемічнай актыўнасці, але і іншай творчай дзейнасці тагачасных інтэлектуалаў [79].

Варта падкрэсліць, што пад уплывам палемікі змянялася разуменне феномена маралі. Разважаючы з нагоды заканадаўства, палемісты пачалі дапускаць як справядлівую, так і несправядлівую яго варыяцыю. Апісваючы хрышчэнне Русі, уніят Л. Крэўза заўважаў: «Што ў краях рускіх тых часоў, калі не было веры хрысціянскай, Канстанцінопаль не мог прысвячаць святароў, не мог распаўсюджаць і іншую ўладу сваю духоўную, каб не было б на Русі сваіх князёў. Калі нехта цяпер разумее так, што тады ў тым краі ніхто іншы не мог распаўсюджаць веру хрысціянскую, апроч патрыярха Канстанцінопальскага, то права гэта нарадзілася несправядлівым, бо абмяжоўвала іншых у звароце людзей, што ў паганстве пакутуюць» [33, с. 242]. Пераводзячы гэтую тэзу на больш зразумелую мову, можна заключыць, што, на думку ўніятаў, Канстанцінопальская царква першай ахрысціла Русь не міласцю Богаю, а сілаю мясцовых улад. У сувязі з гэтым яе права нарадзілася не праз Боскую справядлівасць, але княжацкую несправядлівасць, што сама вырашыла, да якой хрысціянскай царквы далучыцца падпарадкаванаму ёй язычніцкаму насельніцтву.

У выніку падобных дыскусій у палемічным асяроддзі феномен маралі пачаў разглядацца ў святле двух базавых характарыстык. Па-першае, супадзенне ўчынка з прававой рэчаіснасцю – што яшчэ не з’яўлялася гарантыяй справядлівасці. Па-другое, адпаведнасць прававой рэчаіснасці непасрэдна справядлівасці. У гэтых варунках права само па сабе робіцца часткай маральнага светапогляду палемістаў, якія пачынаюць разумець легітымным толькі тое права, якое адпавядае патрабаванням справядлівасці.

Разважаючы пра несправядлівае права, Іоў Барэцкі заўважае, што асновай любога справядлівага закона з'яўляецца тое, што ён абвяшчаецца са згоды і на карысць тых, чые правы ён абмяжоўвае, альбо ўнароўвае: «...а з прымусу прасцей пасці слабаму; паколькі народ наш Рускі пад паслушэнствам патрыяршым быў, без духоўных сваіх уласных ні якім чынам абысціся не мог» [99, с. 530]. Пратэстант А. Волан таксама заклікаў да стварэння справядлівых законаў, бо несправядлівыя законы прымаюцца не дзеля тых, для каго яны пішуцца, а з перспектывы жаданняў тых, хто гэтыя законы піша [9, с. 27–28]. Адну з праяў функцыянавання такой формы несправядлівасці А. Волан бачыў у дыспарытэце пакарання за забойства для прадстаўнікоў розных сацыяльных класаў. У прыватнасці, адзначалася, што за забойства шляхціца прасталюдзінам прадугледжвалася смяротная кара, а за забойства прасталюдзіна шляхціцам – толькі адміністрацыйная адказнасць [9, с. 54–56].

Ва ўмовах узростаючай ролі права ў рэлігійнай палеміцы таксама адбываецца змена характару тэалагічнай аргументацыі. На пераломе XVI–XVII стст. тэалогія губляе сваю эпістэمالагічную ўсеагульнасць, абмяжоўваючыся функцыямі метафізікі права. Цяпер яна выступае не столькі легітымнай прасторай палемікі, яе тэхналагічным і жанравым інструментам, колькі зыходным пунктам разгортвання юрыдычнай гісторыі. Каштоўнасць тэалогіі цяпер палягае выключна на яе здольнасці працаваць з найбольш старажытнымі элементамі, не даступнымі для оптыкі больш рэlevantных інструментаў матэрыяльнай фіксацыі.

Прадстаўленны меркаванні даволі лёгка пацвердзіць прыкладамі палемічнай літаратуры. На старонках яе твораў уніяцкія аўтары трактавалі Берасцейскі сабор у якасці не толькі юрыдычнай працэдуры, але таксама акту вяртання да легітымнай заканадаўчай традыцыі. Такая легітымнасць выводзілася не столькі з наяўнай юрыдычнай практыкі, колькі з тэалагічнага абгрунтавання генетычнай павязі паходжання кананічнага права і запавестаў Хрыста. Аналізуючы прычыны аб'яднання каталіцтва і праваслаўя, уніяцкі палеміст Л. Крэўза адзначаў: «Бо праз жаданне і права, устаноўленае ад Хрыста Пана, уфундаванае на епіскапе

Рымскім; для таго нам да яго трэба звяртацца» [33, с. 239]. Гэта значыць, што ўніяцкая пазіцыя ў дачыненні статусу рымскага першасвятара і яго спрадвечных правоў, атрыманых у спадчыну ад апостала Пятра, зыходзіла не з першакрыніц кананічнага права, народжанага ў лоне Сусветных сабораў, а непасрэдна з запаветаў Хрыста як метаправа. Гэта дазваляла ўніяцкім аўтарам вызначаць у якасці гаранта любога кананічнага права непасрэдна рымскага папу, а само кананічнае права – як кадыфікаваную эманцыю ўлады святога Пятра і яго наступнікаў – рымскіх біскупаў. Безумоўна, гэта рабілася ў піку праваслаўным, што трактавалі права ў гістарычнай перспектыве, як вынік канвенцыянальнага асэнсавання рэлігійнай і дзяржаўнай рэчаіснасці.

Варта, аднак, падкрэсліць, што апісаная пазіцыя ўніятаў грунтавалася не на чыстай тэалогіі, але зыходзіла з адмысловага разумення працэдуры легітымізацыі права. Згодна з гэтай канцэпцыяй легітымнае права можа быць створана выключна легітымным заканадаўчым органам: «Бо права нельга станавіць таму, у каго няма моцы ўсталявання права» [33, с. 242]. У адпаведнасці з такой пазіцыяй заканадаўчая моц магла праяўляцца як у рэлігійным, так і ў свецкім асяроддзі, дзе легітымная ўлада з'яўляецца непасрэдным гарантам легітымнасці прынятага ёй заканадаўства.

У гэтым святле не магло весціся гаворкі аб прыярытэце аднаго права над іншым, свецкага над кананічным ці кананічнага над свецкім. Бо легітымнасць кожнай улады надавала легітымнасць кожнаму юрыдычнаму дакументу, для ўніятаў незалежна ад сферы ўжывання аднолькава істотнымі былі як свецкае, так і кананічнае права. У гэтым кантэксце Л. Крэўза зазначаў: «Бо апроч права Божага, якое нам ясна служыць і па якім Бог нас судзіць будзе. І то ў апошні дзень. Ёсць права чалавечае, духоўнае і свецкае» [33, с. 290]. Такая канцэпцыя не толькі ўлучала ў палеміку свецкае заканадаўства, але і адкрывала новыя перспектывы для выкарыстання яго гісторыі ў міжканфесійных дыскусіях.

Як ужо адзначалася раней, цягам разгортвання палемікі тутэйшыя палемісты так ці іначай спрабавалі знайсці адпаведнае поле для выкарыстання тэалогіі. Яны разумелі палемічную моц

тэалагічнага інструментарыю, але ў новых варунках яго прымяненне хутчэй дыскрэдытавала, чым дазваляла напоўніцу скарыстацца бязмежнымі магчымасцямі яе тэарэтычных спекуляцый. У гэтым святле дыскусійны фокус засяроджваўся на пэўных рамках, і ўжо згаданае выкарыстанне тэалогіі як метаправа даказвае інтэнцыю тагачасных мысліцеляў нармалізаваць яе ўжыванне ў інтэлектуальных варунках Новага часу.

Тут тэалогія магла быць выкарыстана для высвятлення заканадаўчых падмуркаў існавання канкрэтнай царквы, акалічнасцей юрыдычных падстаў яе існавання ў святле функцыянавання іншых канфесій. Дзякуючы гэтаму кроку рэлігійная палеміка перайшла ад прававой ацэнкі Берасцейскага сабору да вызначэння асноў з'яўлення і функцыянавання рэлігійных арганізацый. У межах новай тэматыкі, аднак, дыскусія зноў даволі хутка згубіла цікавасць да тэалогіі (дэбатаў вакол першынства святога Пятра над іншымі апосталамі), засяродзіўшыся на ўпадабаным раней аналізе заканадаўства.

Аргументацыйным апірышчам легітымнага існавання хрысціянскіх канфесій для палемістаў з'яўлялася гістарычная рэканструкцыя сінадальных пастаноў. Адным з ранніх узораў падобных інтэлектуальных эксперыментаў можа быць брашура Б. Гербеста, выдадзеная ў канцы XVI ст. Маючы на мэце давесці праваслаўным легітымнасць існавання каталіцкай царквы, згаданы тэкст эксплікаваў прававую аргументацыю на падставе пералічаных у храналагічным парадку пастаноў Сусветных сабораў. Апалагетыкай існавання каталіцтва для палеміста з'яўлялася «праўда тых вынікаў нашых, якія грунтуюцца акурат на Евангеллі і на актах Апостальскіх, з боку Пятра Св., які над усім хрысціянствам першынствуе; потым з боку таго ж Пятра Св., апостала, намеснікаў яго, біскупаў Рымскіх, што атрымала вынік у агульных Сінодах і Кансіліумах» [123, с. 583]. Нягледзячы на тое, што тэкст Б. Гербеста ў аналізе праблемы першынства святога Пятра традыцыйна абапіраўся на тэалогію, у дачыненні да іншых палемічных пытанняў выкарыстоўваў новы аргументацыйны прыём – пералік у храналагічным парадку актаў кананічнага заканадаўства, які сам па сабе сведчыў на карысць слухнасці пазіцыі палеміста.

Праваслаўным эквівалентам брашуры Б. Гербеста з'яўлялася палемічнае сачыненне «Ключъ царства небесного» [23]. Як і яго каталіцкі аналаг, праваслаўны тэкст грунтаваўся на інтэрпрэтацыях Святога Пісання і аналізе пастаноў Сусветных сабораў, выкладзеных у храналагічным парадку. Павышаная ўвага да храналогіі ў абодвух творах патрабавалася для вызначэння пераемнасці царкоўнай улады ад Пятра (каталіцтва) ці Паўла (праваслаўя). У гэтай сувязі натуральна, што аналагічна з брашурай Б. Гербеста, «Ключъ царства небесного» з'яўляўся нічым іншым як рэканструкцыяй гісторыі пастаноў царкоўных сабораў, што легітымізавала з'яўленне і функцыянаванне праваслаўя незалежна ад іншых хрысціянскіх цэркваў.

У далейшым падобная аргументацыйная практыка значна пашырылася за кошт свецкага заканадаўства. Моцным штуршком для гэтага зрабілася пасвячэнне іерусалімскім патрыярхам Тэафанам III (1570–1644) новай праваслаўнай іерархіі у 1620 г. Пасля аб'яўлення Берасцейскай уніі праваслаўны клір у большасці падпарадкаваўся папе рымскаму, у той час як нешматлікія іншыя, хто застаўся ў юрысдыкцыі Канстанцінопальскага патрыярхату, пазбавіліся права пасвячаць новых святароў на біскупскія пасады. У выніку тыя праваслаўныя, хто не падтрымаў унію, амаль на трыццаць год пазбавіліся магчымасці аднаўлення сваёй рэлігійнай іерархіі. У гэтым святле нечаканая змена status quo ў 1620 г. спарадзіла новую хвалю палемічнай актыўнасці.

Нагодай для новага разгарання дыскусіі выступілі працэсуальныя акалічнасці згаданага пасвячэння: з аднаго боку, візіт патрыярха Тэафана быў прызнаны каралём, які прывітаў яго адпаведным лістом на шляху з Масквы, з іншага боку, падчас знаходжання ў Кіеве, пасля пэўных ваганняў, ва ўмовах сакрэтнасці, без дазволу і ведама караля ён пасвяціў Ісаю Копінскага (памёр 1640), Іова Барэцкага (1560–1631), Мялецкія Сматрыцкага на біскупскія пасады. Апошнія лічылася прамым умяшаннем замежнай асобы ва ўнутраныя справы Рэчы Паспалітай, што дазваляла абвінавачваць патрыярха ў дыверсіі на карысць Турцыі ці Маскоўскай дзяржавы.

Паколькі Тэафан пасвяціў новую праваслаўную іерархію таемна, кандыдаты не былі прэзентаваны каралю, а сам патрыярх

быў падданым турэцкага султана, хутка з боку каталікоў і ўнія-таў паўсталі абвінавачанні яго ў шпіянажы на карысць Турцыі. Пры гэтым менавіта парушэнне Тэафанам свецкага заканадаўства высоўвалася на першы план. У сувязі з гэтым праваслаўная супольнасць была вымушана абараняць акт пасвячэння, таксама грунтуючыся на свецкім заканадаўстве.

У гэтых варунках паўстала неабходнасць тэарэтычна асэнсаваць узаемадачыненні рэлігійнай арганізацыі са свецкімі органамі дзяржаўнага кіравання. Палемісты ўсіх канфесій пачалі актыўна ствараць рэканструкцыі свецкага заканадаўства, якія сведчылі на карысць слушнасці сваёй пазіцыі і аблуднасці пазіцыі апанентаў [79]. Уніят Л. Крэўза зазначаў: «Права свецкае, на якім хоць і палеміку не грунтуем, аднак як дапамогу да канца духоўнага ўжываем, былі прывілеі каралёў паноў нашых, гадоў дзвесце таму наданыя, а ад іншых потым пацверджаныя, якія толькі нам, унітам, служаць» [33, с. 290]. З гэтага вынікае, што для палемістаў менавіта свецкае заканадаўства абумоўлівала прававую аснову функцыянавання рэлігійнай арганізацыі ў дзяржаве. Аднаротнае было немагчымым, паколькі рэлігійныя арганізацыі маглі прапаноўваць неабавязковыя для выканання канцэпцыі дачыненняў паміж царквой і дзяржавай, у той час як акты свецкага заканадаўства з'яўляліся абавязковымі для ўсіх чальцоў грамадства.

Прыкладамі праваслаўнай рэканструкцыі свецкага права выступаюць тэксты М. Сматрыцкага, а таксама калектыўныя творы Віленскага праваслаўнага брацтва, верагодна, яго ж аўтарства [189, 190]. Сэнсам гэтых палемічных сачыненняў з'яўлялася апалогія пасвячэння новай праваслаўнай іерархіі, пабудаваная на грунце свецкага заканадаўства, прынятага як старажытна-рускімі князямі, так і каралямі Рэчы Паспалітай: «Вядома тое, што і святой памяці Кароль яго міласць Зыгмунд Аўгуст, і Ваша каралеўская міласць, пан наш мілы, не новае якое, якога не было, права народу нашаму рускаму надаваць, але даўняе наша права і звычай старажытныя, якія ён да кароны Польскай далучыў, выконваць і служыць якому абяцаў» [99, с. 524]. У сувязі са сказаным вышэй кароль разумеўся праваслаўнымі аўтарамі як абаронца і служыцель права. Зварот да караля як да выканаўчай

улады з'яўляўся апеляцыйй да заканадаўства і патрабаваннем яго безумоўнага выканання.

Палемізуючы з М. Сматрыцкім, віленскія ўніяты прытрымлівалася традыцыйнага аналізу працэдуры пасвячэння рэлігійнай іерархіі, разглядаючы гэту падзею праз прызму каралеўскіх правоў і абавязкаў, згодна з якімі любыя прызначэнні ў рэлігійнай іерархіі на тэрыторыі Рэчы Паспалітай павінны былі праходзіць з ведама і згоды караля [144]. Найбольш разгорнуты аналіз юрыдычнай аргументацыі ў гэтай сувязі падаецца ў трактате Іосіфа Вельяміна-Руцкага [163], дзе аўтар ідзе далей за сваіх папличнікаў, абараняючы прымат свецкага заканадаўства ў пытаннях унармавання рэлігійнага жыцця. І. Вельямін-Руцкі абвінавачвае ў злачынстве Тэафана на падставе адсутнасці прэзентацыі кандыдатаў каралю, што было безумоўным парушэннем свецкага заканадаўства. Палеміст таксама абвінавачвае праваслаўных апанентаў у прысваенні правоў уніяцкай супольнасці, якая, на яго думку, з'яўлялася сапраўдным спадкаемцам мясцовага праваслаўя. З гэтага вынікае, што ўжо ў пачатку XVII ст. у атачэнні ўніяцкай іерархіі ў дачыненні заканадаўства сфарміраваўся прымат свецкага над царкоўным.

У выніку гэтых працэсаў паўстала палеміка вакол межаў функцыянавання кананічнага права. Такая дыскусія вынікала з прымату свецкага над царкоўным, паколькі, калі свецкае заканадаўства мае ўніверсальны характар, то ў чым тады мусіць заключацца спецыфіка ўжывання кананічнага права?

Калі каталікі і ўніяты верылі, што кананічным заканадаўствам можа кіравацца толькі рэлігійная іерархія, то праваслаўныя бачылі яго дзеянне шырэй, уключаючы паству [79]. Каталіцкая пазіцыя базавалася на адрозненні рэлігійнай арганізацыі ад этнасаў, якія ў яе ўваходзілі, што дазваляла разглядаць праваслаўных не як асобны народ, але выключна як рэлігійных схізматыкаў ці адшчапенцаў па-за іх этнічнай прыналежнасцю. Гэта пазіцыя даволі паслядоўна выкладзена на старонках палемічнага твора «Рэляцыя размовы двух русінаў, схізматыка з уніятам» [178], дзе і ўніяты, і праваслаўны выступаюць прадстаўнікамі аднаго, але падзеленага па канфесійнай прыкмеце народа.

Гэта тэндэнцыя можа быць праілюстравана на прыкладзе М. Сматрыцкага, які ў якасці падставы для напісання свайго чарговага твора «Абарона верыфікацыі» бачыў неабходнасць супрацьстаяць уніяцкаму выкрывальніку яго папярэдняга твора «Верыфікацыя нявіннасці». Гэты выкрывальнік «права духоўнае і свецкае народу нашаму абодвух станаў, духоўнаму і свецкаму дадзенае, перакруціў для знішчэння той царквы святой Усходняй, а затым і нашай рускай» [183, с. 351]. У гэтым сэнсе мясцовая праваслаўная царква пад уладай Канстанцінопаля з'яўлялася рускай, у той час як унія з папам рымскім ліквідавала гэтую сувязь як з боку царквы, так і яе этнічнага статусу. Таму М. Сматрыцкі абараняў не толькі рэлігійныя правы праваслаўнага, але і этнічныя правы рускага народа.

У гэтым святле як каталікі, так і праваслаўныя пачынаюць інтэрпрэтаваць пратэстантаў таксама праз этнічную прызму, нібыта пратэстанты – гэта не толькі асобныя рэлігійныя арганізацыі, але і этнасы. Такі падыход быў прадыхтаваны перш-наперш заканадаўчымі калізіямі, а менавіта тымі юрыдычнымі рэжымамі, пры якіх канфесійных апанентаў больш выгадна было разглядаць у якасці этнасу, а не асобнай царквы. Тое самае было справядліва ў адваротным выпадку.

Падсумоўваючы сказанае, можна зрабіць некалькі высноў. Па-першае, новыя палемічныя метады, якія ўзніклі пад уплывам схаластычнай навукі, пранікаюць на тэрыторыю Беларусі ўжо ў XVI ст., прапануючы моцны палемічны інструментарый. Па-другое, цягам сваёй эвалюцыі палемічная думка, адштурхнуўшыся ад тэалагічнага базісу, звярнулася да аналізу юрыдычных нормаў як кананічнага, так і свецкага заканадаўства. Гэты крок дазволіў палемістам знайсці цвёрдую глебу для ўласнай аргументацыі, што давала верыфікуемы матэрыял для вядзення дэбатаў. Па-трэцяе, увага з боку палемістаў да прававой рэчаіснасці таксама сведчыла аб змяншэнні ролі царквы і ўзвышэнні ролі дзяржавы, паколькі ўжо на пераломе XVI–XVII стст. беларускія мысліцелі прыходзяць да кансэнсусу адносна прымату свецкага заканадаўства над царкоўным.

1.4. Спецыфіка нарацыі

Дзякуючы звароту да юрыдычных нормаў і нарматыўных актаў рэлігійная палеміка набыла акрэсленыя алгарытмы прапановы і адхілення аргументаў. Разам з тым заставалася праблема прыярытэту аргументаў: для палемістаў было крытычна неабходным вызначыць, які з аргументаў больш моцны, а які менш. У гэтым святле актуалізавалася значэнне гісторыі, што размяркоўвала моц аргументаў у адпаведнасці са стралой часу.

Пад гісторыяй разумелася часавая паслядоўнасць фактаў, дзе больш раннія каштоўнасці ўзвышаліся над познімі, у выніку чаго аформіўся рэлевантны прынцып іерархізацыі палемічных аргументаў. Вартасць гістарычнага метаду грунтавалася на юрыдычнай аснове палемічнай аргументацыі, паколькі права ніхто з палемістаў не разглядаў як статычную і спрадвечную сістэму нормаў, што функцыянуе ад пачатку часоў. Права, як і любыя іншыя зрэзы сацыяльнай рэчаіснасці, даступныя выяўленню ў гістарычнай перспектыве, мае свае вытокі, гісторыю эвалюцыі нормаў і канцэпцый. Таму натуральна, што гісторыя выступіла інтэгратывнай меркай любога погляду, выказанага на юрыдычным грунце.

Разам з адаптацыяй гісторыі ў якасці ўніверсальнай меркі палемічнай аргументацыі яна паступова ператвараецца ў асноўную форму канфесійных наратываў. У гэтым святле канфесійная спадчына паступова перастае існаваць як статычная дадзенасць, на старонках палемічнай літаратуры ператвараецца ў гісторыю рэлігійных разрываў, паступальнага працэсу раз'яднання і набыцця канфесійнай ідэнтычнасці. У гэтых варунках канфесійная рэлігійнасць страчвае сваю ўніверсальную тэалагічную тоеснасць, экзістэнцыяльна-трансцэдэнтную цэласнасць, ператвараючыся ў гісторыю юрыдычна-нарматыўнага афармлення не толькі сімвала веры, але і ўсёй сукупнасці літургічных, акадэмічных і клерыкальных практык.

Паступова гістарычная страла часу стала натуральным шкільтам любой палемічнай канцэпцыі, да якога прырасталі гісторыі палемічных аргументаў і контраргументаў, палітычных паражэнняў

і перамог, свецкіх і кананічных прававых нормаў, гістарычных фактаў і нават дагістарычных апокрыфаў. Усе гэтыя аргументацыйныя варыянты пад уздзеяннем гістарычнага інструментарыю фарміраваліся ў зграбнае цела канфесійнага апавядання. Гэта быў новы падыход да сістэматызацыі думкі і арганізацыі тэксту.

Апісаная эвалюцыя дакладна назіраецца ў творах палемічнай літаратуры з выражаным пікам у 1620-я гг. Калі раннія ўзоры палемікі яшчэ можна было назваць драматычна выказанымі асабістымі прэтэнзіямі, то з цягам часу палемічны твор пачаў уяўляць сабой гістарычную рэканструкцыю кананічнага і свецкага заканадаўства, дзе гістарычная паслядоўнасць абумоўлівала іерархію заканадаўча-прававой базы, у падмурку якой ляжалі біблейскія заповеды ці легендарныя сюжэты аб першых гадах лакальнай дзяржаўнасці. З гэтага падмурку, які меў хутчэй канцэптуальнае значэнне, вырастала разгалінаваная сістэма кананічнага і свецкага заканадаўства, якое ў якасці крыніцы аргументацыі напоўніцу выкарыстоўвалася ў палемічных баталіях. Такі падыход прадугледжваў поўную адмову ад вусных крыніц, такіх як звычаі, забабоны і чуткі. З гэтай нагоды ўніяцкі палеміст Л. Крэўза пісаў: «Той звычай мае моц права, калі не супярэчыць выражанаму [пісанаму] праву, іначай звычай найдалей бяспраўным з'яўляецца. Паўторым: такі звычай павінен быць значна даўнейшага часу і не супярэчыць іншым звычаям» [33, с. 239]. З гэтага вынікала, што апокрыф мог быць выкарыстаны толькі дзеля канцэптуальнай неабходнасці, у той час як рэлевантным аргументам магла з'яўляцца толькі норма пісанага права. Адпаведна, чым больш старой была норма, тым больш моцны аргумент яна спараджала.

Апісаная апантанасць гістарычным першынствам робіцца зразумелай хіба ў святле метафары адпаведнасці, якая ў сабе ўтойвала не толькі праўдзівае адлюстраванне натуральнай рэчаіснасці ў сімвалічным выглядзе, але і этычную катэгорыю справядлівасці. Можна нават дапусціць, што палемічная актыўнасць, выражаная ў дэбатах вакол справядлівага ўладкавання царквы, дзяржавы, грамадства і г. д., была адначасова дэбатамі вакол праўдзі-

вага апісання рэчаіснасці, якая мусіць быць запісана такім чынам, а не іначай.

У гэтых варунках гісторыя выявілася зручным індикатарм адпаведнасці, як сімвалічнае люстэрка, у якім праўдзіва адлюстроўвалася аб'ектыўная хада часу. Для палемістаў уяўная аб'ектыўнасць гісторыі была неад'емнай ад яе інтэрпрэтацыі як самаарганізаванага працэсу, аўтарам якога можа быць толькі Бог ці лёс. Гэты працэс кіруецца хіба сілаю часу, матэрыяльна судакранаючыся з тэкстуальным растварам, што па меры зацвярдзення фіксуе яго нябачную хаду. У гэтых варунках гісторыя не мае чалавечага аўтарства, чалавек можа толькі здзяйсняць рэканструкцыю, ствараючы адбітак адбітка, падкрэсліваючы, што падзея ці факт раней мелі месца ў гісторыі, а значыць, і цяпер маюць права на існаванне.

Апісаная вера ў гістарычную аўтаномнасць легітымізавала любыя падзеі, якім пашчасціла захавацца ў гістарычным наратыве, пры гэтым чым раней адбылася падзея, тым бліжэй яна знаходзілася да эталоннай адпаведнасці. Як гістарычная фактычнасць у цэлым, так і гісторыя права ў прыватнасці разглядаліся палемістамі ў вобразе спіралі, што кола за колам прапануе аргументы ў кантэксце таго ці іншага палемічнага пытання. Адпаведна вертыкальнаму вектару спіралі кожнае кола прапануе аргументы рознага ўзроўню, што ўрэшце абумоўлівае аргументацыйную іерархію: чым ніжэй кола, тым больш моцны аргумент. У гэтым святле мэтазгодна прывесці цытату ўніяты Л. Крэўзы, які аспрэчваў легітымнасць адной юрыдычнай нормы сілаю больш архаічнай іншай: «Той звычай падлягання [Русі] патрыяршай уладзе добры быў, пакуль не стаў супрацьстаяць праву Божага Пятра і наступнікаў яго, ад Хрыста Бога дадзенаму і праву царкоўнаму» [33, с. 293].

Каштоўнаснае дамінаванне вытоку над вусцем абумоўлівалася не гісторыяй самой па сабе, але непасрэдна прыродай хрысціянства, дзе асоба Хрыста ўтрымлівала ўсе кампетэнцыі і легітымізацыі. Хрыстос усімі ўдзельнікамі палемікі прымаўся ў якасці першакрыніцы эталоннай традыцыі, любой легітымнасці, далей-

шай адпаведнасці. Безумоўна, такі падыход быў больш выгадны гістарычным цэрквам, якія, у сваю чаргу, актыўна карысталіся ім у зацятай барацьбе супраць Рэфармацыі. З цягам часу гэты палемічны манеўр глыбока пранік у гуманітарную інтэрпрэтацыю гісторыі як навукі, дзе менавіта хрысціянскія традыцыйныя цэрквы замацавалі прыमत вытоку над вусцем.

Пад уплывам апісаных змен палемічная крытыка тагачаснай сацыяльнай і палітычнай сітуацыі таксама пачынае набываць новыя рысы. Важнай навацыяй з'яўлялася тое, што любыя факты сацыяльна-палітычнай рэчаіснасці экзаменаваліся на адпаведнасць гістарычным прыкладам: каб нешта магло існаваць цяпер, яно павінна было існаваць раней у гісторыі. У выніку апісаных змен у гістарычнай тэорыі сучаснасць пачынае інтэрпрэтавацца ў неад'емнай павязі з гістарычнымі прэцэдэнтамі, наяўнасць якіх выяўлялася ў адпаведнасці са сведчаннем юрыдычных дакументаў. У гэтых варунках было недастаткова аб'явіць аб тым ці іншым гістарычным факце, яго існаванне трэба было яшчэ даказаць з дапамогай юрыдычнай дакументацыі.

У падобных варунках неад'емным складнікам верыфікацыі робіцца цытацыя заканадаўчых нормаў, дзякуючы чаму амаль цалкам рэдукавалася вартасць чутак, асабістага містычнага досведу, крыўды і да т. п. Такі парадак спраў паступова абумовіў нарацыю палемічных твораў у якасці літаратурна апрацаваных зводаў заканадаўчых актаў, выкладзеных згодна з гістарычнай паслядоўнасцю. У рамках палемічнай аргументацыі паслядоўнасць і змест законаў, часам нават у выглядзе чыстых цытат без палемічных каментарыяў, выступілі падмуркам слухнасці любой канфесійнай пазіцыі. Такім чынам, моц любога палемічнага генія адпавядала яго гістарычнай эрудыцыі.

Ахапіўшы як рэлігійную, так і палітычную сферу, гісторыя канчаткова ператвараецца ў дамінантную форму палемічнай нарацыі. Напрыклад, трактаты ўніяты Л. Крэўзы і праваслаўнага З. Капысценскага з'яўляліся нічым іншым як альтэрнатыўнымі гісторыямі хрысціянства на Русі. Вялікі антыпапскі твор пратэстанта Марціна Кравіцкага [138] можна лёгка звесці да гісторыі аблуднасці каталіцкай царквы ў цэлым і ўлады папы рымскага

ў прыватнасці. Творы праваслаўнага палеміста М. Сматрыцкага без эмацыйнага складніку паўстаюць у выглядзе гістарычнай рэканструкцыі прывілеяў праваслаўнай супольнасці і іх ганьбавання каталікамі. Кожная палемічная тэма – канфесіянальныя варыяцыі ў тэалогіі, Берасцейскі сабор, пасвячэнне новых праваслаўных іерархаў, каляндар – на старонках палемічных трактаў аб'ядноўваецца гісторыяй.

У час, калі гісторыя выступае меркай палемічнай пазіцыі, любы адзінкавы гістарычны факт можа істотна паўплываць на канфесійную канцэпцыю ў цэлым. Натуральна, што кожная з канфесій мела на сваім баку дасведчаных аўтараў, якія для любога гістарычнага аргумента маглі знайсці раўназначнае абвяржэнне. За паўтары тысячы гадоў існавання хрысціянства была назапашана вялікая колькасць адмоўных фактаў гісторыі, якія маглі быць выкарыстаны ў палеміцы тым ці іншым чынам, што прымушала палемістаў звяртаць увагу перш-наперш на гістарычны кантэкст, а не адзінкавыя казусы.

Так, праваслаўны мысліцель Х. Філалет прыводзіў спіс рымскіх біскупаў, якія былі альбо злачынцамі, чарнакніжнікамі, альбо ерэтыкамі. У супрацьвагу Х. Філалету ўніят І. Пацей прывёў спіс канстанцінопальскіх патрыярхаў, якія альбо былі ерэтыкамі, альбо атрымалі сваю пасаду з рук дыктатара. Уніят Л. Крэўза тлумачыў страту грэкамі дзяржаўнасці праз адарванне ад каталіцкай царквы, на што праваслаўны З. Капысценскі прыгадаў заняволенне Рыма варварскімі плямёнамі, не толькі ў архаічныя часы гоцкай навалы, але і ў нядаўнія для палемістаў эпізоды трыумфу Свяшчэннай Рымскай Імперыі – германскай, а значыць таксама варварскай дзяржавы.

У гэтым святле гістарычны кантэкст з цягам часу канчаткова запанаваў над адзінкавымі гістарычнымі фактамі. У выніку канфесійная нарацыя павінна была рэпрэзентаваць царкву ці дзяржаву як цэласную гістарычную адзінку, а не сукупнасць разнастайных гісторый свецкіх ці рэлігійных персанажаў. Паступова асобныя заканадаўчыя акт згубіў сваю самавартасць, здабыўшы большае значэнне ў кантэксце цэласнай гісторыі права. У выніку гэтых працэсаў можна казаць аб фарміраванні спецыфічнага све-

тапогляду канфесіі, які будаваўся на гісторыі прыняцця заканадаўчых актаў, што знайшло сваё выражэнне ў шэрагу палемічных трактатаў [93, 189, 190].

Падсумоўваючы сказанае, можна падкрэсліць, што палемічная думка знайшла ў гісторыі як новае апірышча для нарацыі тэксту, так і механізм іерархізацыі аргументаў. Вертыкаль гістарычнай спіралі зрабілася неабходным каркасам, на які нанізваліся акты кананічнага і свецкага права. У гэтых варунках гісторыя пачала адыгрываць ролю меры легітымнасці, бо карэляцыя наяўнай сацыяльнай і рэлігійнай сітуацыі з логікай гістарычных працэсаў разглядаліся мысліцелямі як аснова слухнасці любой палемічнай пазіцыі. З гэтага моманту рэканструкцыя кантэксту палемічнага пытання робіцца дзейным інструментам міжканфесійнай дыскусіі, у той час як гістарычная эрудыцыя ператвараецца ў аснову палемічнай абазнанасці.

КАНФЕСІЯНАЛІЗАЦЫЯ САЦЫЯЛЬНА-ФІЛАСОФСКІХ ПОГЛЯДАЎ

2.1. Царкоўная ўлада, царква і яе будаўніцтва

Пытанне царкоўнага будаўніцтва з'яўлялася бадай што вытокаам палемічнага мыслення ў Беларусі канца XVI – сярэдзіны XVII ст. Па сутнасці канфесійная канцэпцыя царкоўнай арганізацыі ўяўляла сабой аснову для распрацоўкі іншых сацыяльна-філасофскіх поглядаў. Царква была тым падмуркам, які не дэвальваваўся пры тэалагічным абгрунтаванні, а таму мог служыць у якасці метафізікі наяўнага сацыяльнага ўладкавання. У той жа час тэалогія была неабходнай, паколькі філасофская думка таго часу яшчэ не мела адпаведнага інструментарыю для сацыяльнай рэфлексіі і не магла эфектыўна функцыянаваць па-за межамі рэлігійнай тэорыі. У гэтых варунках менавіта царква як арганізаванае аб'яднанне хрысціян зрабілася пунктам біфуркацыі канфесійнага мыслення, жывой крыніцай пабудовы канфесійных адрозненняў, асновай для далейшага асэнсавання шэрага сацыяльна-філасофскіх пытанняў.

Кожная канцэпцыя царквы ў палемічным мысленні найпрост прадукавала канфесійную канцэпцыю ўлады, пераносячы тэалагічнае абгрунтаванне рэлігійнай арганізацыі ў канфесійную тэорыю ўлады. Пры гэтым цікава адзначыць, што тэарэтычныя рознагалоссе стваралася на аснове агульнахрысціянскага тэалагічнага кампрамісу, у адпаведнасці з якім царква – гэта гарманізаваная форма Хрыстовага цела, дзе галавой выступае сам Хрыстос, Боскім чынам спалучаючыся з кожным вернікам, сукупнасць якіх складае яго цела. Між тым далейшая дыскусія развівалася вакол прыватных момантаў рэалізацыі гэтай Боскай сувязі паміж Хрыстом і яго «целам». І менавіта дэталі ўрэшце

зрабіліся тым базісам, які дазволіў кожнай канфесіі сфарміраваць свой асабісты канфесійны погляд на ўсю сукупнасць сацыяльна-філасофскіх пытанняў, у шэрагу якіх тэалагічны грунт і пафас схаваліся ў цень ці нават страціліся.

Перад непасрэдным разглядам канфесійных канцэпцый царкоўнага ўладкавання варта ўдакладніць механіку палемічнай актыўнасці на гэту тэму. Можна сказаць, што палеміка вакол уладкавання царквы стала магчымай толькі па той прычыне, што палемісты верылі ў магчымасць як праўдзівлага, так і аблуднага яе ўладкавання. З гэтага вынікала, што не ўсе рэлігійныя арганізацыі пабудаваны ў адпаведнасці з хрысціянскімі заповятамі, ёсць варыянты правільнай і няправільнай іх арганізацыі як у адміністрацыйным, так і ў тэалагічным плане. Царква мусіць адпавядаць хрысціянскім узорам і духоўна, і адміністратыўна, і нарматыўна-працэсуальна. Адпаведна праўдзівасць царкоўнай арганізацыі кожным палемістам абгрунтоўвалася ў святле крытыкі апанентаў, як аспрэчванне альтэрнатыў, як спроба давесці, што свая канфесійная канцэпцыя з'яўляецца нормай, а ўсе астатнія – опцыяй.

Зразумела, што ў сітуацыі Рэфармацыі каталіцтва на фоне адарвання лакальных цэркваў і раздраблення ўніверсальнай структуры царкоўнай арганізацыі як наднацыянальнага інстытуту першынствавала ў тэорыі царкоўнага будаўніцтва. Абараняючыся ад далейшага драблення ў выніку з'яўлення нацыянальна-цэнтральных пратэстанцкіх цэркваў, менавіта каталіцтва ўвяло ў моду праблематызацыю адрознення царквы – як праўдзівай формы рэлігійнай арганізацыі – ад секты як перакручанай структуры, хіба знешне падобнай да царквы, але аблуднай у сваёй аснове і рэалізацыі. Такія тэарэтычныя высілкі рабіліся перш-наперш у мэтах дыскрэдытацыі пратэстанцкіх дэнамінацый, каб уявіць іх у выглядзе дэвіяцыі, адхілення ад нормы, дзе нормай, безумоўна, была сама каталіцкая царква.

Фармалізуючы характарыстыкі дэвіянтнага царкоўнага будаўніцтва, каталіцкія палемісты мусілі адштурхоўвацца ад нормы, пры гэтым норма тэарэтызавалася простаай схематызацыяй наяўнай структуры каталіцкай царквы і далейшай яе сакраліза-

цыяй. Каталіцкі палеміст П. Скарга паслядоўна адрозніваў праўдзівую царкву, пад якой разумеў шчырую форму рэлігійнай арганізацыі, ад секты, якая гэтакай не з'яўляецца, хоць і спрабуе падавацца сапраўдным касцёлам Божым [171, с. 15]. Каталіцкі падзел царкоўных арганізацый на царкву і секту робіцца цэнтральным пунктам пабудовы адрозненняў нормы ад дэвіяцыі, пры гэтым погляды як на норму, так і на дэвіяцыю фарміраваліся ў непасрэднай залежнасці адзін ад аднаго, у адной часовай і інтэлектуальнай прасторы контррэфармацыйнага дыскурсу.

Абапіраючыся на моцныя бакі каталіцтва, П. Скарга адасобіў шэраг характарыстык праўдзівай царквы (у тэрміналогіі аўтара – знакаў), пры гэтым натуральна, што яго логіка будавалася на сакралізацыі таго, што крытыкавала ў каталіцтве Рэфармацыя і што яна ніколі б не захавала ў сваёй царкоўнай структуры.

Згодна з П. Скаргам, першым знакам сапраўднай царквы з'яўляецца адзінства і згода ўсіх яго сяброў са сваім галавой і іх саміх паміж сабой [171, с. 16]. Падобная згода разумелася як грамадскі кансэнсус, агульная дамова паміж усімі часткамі царквы, паміж паствай і клірам, а таксама ў самім кліры паміж усімі іерархамі. Аксіялагічная неабходнасць згоды грунтавалася на неабходнасці забеспячэння стабільнасці структуры арганізацыі як у сацыялагічным, так і ў духоўным плане, бо забяспечвала таксама кансэнсус у пытаннях веры і Бога. На думку П. Скаргі, згода можа быць дасягнута толькі ў веры ў Хрыста, а таму мусульманскі і яўрэйскі кансэнсус з'яўляюцца аблуднымі, бо тое «не згода і зацвярджанне ў Хрысце, але ў фальшы і слепаце» [171, с. 16].

Дзякуючы апісанай царкоўнай згодзе, царква з'яўляецца маналітнай і паяднай, у той час як секты характарызуюцца разарванасцю як у структуры арганізацыі, так і ў духоўна-канцэптуальнай згодзе паміж яе сябрамі. Разарванасць прыводзіць да непазбежнага драблення арганізацыйнай структуры, таму чым даўжэй існуе секта, тым больш прадукую самастойных атожылкаў. П. Скарга запэўніваў: «З адной [секты] другая вырастае, з гэтай другой іх дзесяць з'яўляецца, і дваццаць, і болей, і кожная новая супрацьстаіць першым, з якіх з'явілася, і называе іх фальшывымі..., і кожная з іх гэтакую веру робіць, якую хоча» [171, с. 16]. Такі ход

падзей абумоўлены адсутнасцю кансерватыўнага элемента, якім, на думку П. Скаргі, з'яўляецца перадусім глава царквы. Паколькі ў сектах няма адзінага кіраўніка, то ніхто не можа даць рады і знайсці паразуменне. Кожны новы сход не садзейнічае ўзаема-разуменню, а, наадварот, спараджае большую колькасць дыскусійных пытанняў.

Калі каталіцкая інтэрпрэтацыя секты – гэта інструмент ідэйнай барацьбы непасрэдна з пратэстантамі, то крытыка аблудных сходаў эфектыўна выкарыстоўвалася на дыскусійных пляцоўках у тым ліку з праваслаўем. У аксіялагічным сэнсе царква, як праўдзівая арганізацыя, відавочна даказвала натуральную перавагу адзінаўладдзя над любымі сінадальнымі формамі функцыянавання любой сацыяльнай арганізацыі. Для каталіцтва сход без старшыні не развязаў праблем, але павялічваў іх колькасць, адпаведна сход як форма кіравання царквой прызнаваўся каталіцтвам у якасці аблуднага кампрамісу, бо кожны, хто мае роўнае права голасу, будзе карыстацца ім, што ў выніку вядзе да імклівага раз'яднання.

Другая характарыстыка праўдзівай царквы – арганізацыйная трываласць і гістарычная стабільнасць – наўпрост выцякала з прыярытэту царкоўнай згоды. З гэтага пункту гледжання арганізацыйная «трываласць і гістарычная стабільнасць, якую ніхто абваліць не можа» [171, с. 17] з'яўляюцца канечнымі мэтамі існавання любой рэлігійнай арганізацыі, якіх немагчыма дасягнуць без царкоўнай згоды. Адначасова арганізацыйная трываласць і гістарычная стабільнасць царквы ўяўляліся П. Скаргу нічым іншым як Божым цудам, наглядным паказчыкам эфектыўнасці работы царквы, бо чалавечыя аб'яднанні хуткаплынныя ў сваёй канечнасці, як і самі людзі.

Маючы ў сваім распараджэнні тысячагадовую гісторыю функцыянавання, каталіцтва натуральным чынам сакралізавала царкву ў якасці моцнага каралеўства, створанага Богам, «гэты дом па на-канаванні пабудаваны, якога аніводная моц пякельная парушыць не зможа» [171, с. 17]. Сакралізацыя адбывалася праз супрацьпастаўленне кароткага жыцця асобнага чалавека і даўгатэрміновага функцыянавання рэлігійнай арганізацыі. Такое супрацьпастаў-

ленне рабілася магчымым дзякуючы хрысціянскаму разуменню свету як звышпрацяглага Божага праекта, ад моманту стварэння якога да канечнага пункта рэалізацыі праходзяць тысячы і тысячы гадоў. З гэтага вынікала, што сапраўдная царква – гэта ў першую чаргу Божы праект, а таму, як і ўсё іншае, што звязана з Боскім наканаваннем, мусіць быць накіравана на доўгатэрміновую рэалізацыю.

Такі падыход кампраметаваў надзвычай істотны чыннік у развіцці пратэстанцкага руху – фінансаванне і абарону Рэфармацыі лакальнымі палітычнымі элітамі. У той час калі сапраўдная царква аб’яўлялася вынікам Божага ўплыву, то любая секта бачылася нічым іншым як чалавечай выдумкай. Паколькі секта апякуецца чалавекам, а не Богам, то, у адпаведнасці са сваёй прыродай, яна схіляецца да хуткага драблення, у выніку якога канчаткова знікае. З гэтага вынікала, што якімі б уплывовымі і багатымі людзьмі ні ствараліся ці фінансаваліся секты, яны толькі праз сваю чалавечую прыроду будуць заставацца непрацаздольнымі. У гэтым святле П. Скарга прыводзіў прыклад лютэранства, заступнікам якога былі і каралі, і магнаты, што рабілі вялікія высылкі дзеля захавання сваіх рэлігійных абшчын, але не дасягнулі поспеху.

Трэцім знакам праўдзівай царквы, на думку П. Скаргі, з’яўлялася каталіцтва, «альбо ўніверсальнасць веры, распаўсюджанне яе па ўсіх краях і ва ўсе часы» [171, с. 20]. Пацвярджэнне гэтаму знаку П. Скарга знаходзіў у Евангеллі, дзе пастаноўлена, што вера Боская будзе распаўсюджвацца па ўсім свеце і на розных мовах. Гэты знак палеміст знаходзіў у сучасным яму каталіцкай царкве, якая геаграфічна ахоплівала ўсю Еўропу, існавала ў Егіпце, пад турэцкім ярмом, у Новым Свеце і Азіі (ад Японіі, да Бразіліі) [171, с. 21].

Згодна з канцэпцыяй П. Скаргі геаграфічная распаўсюджанасць царквы прымаецца ў якасці доказу ўніверсальнасці веры, што сведчыла на карысць праўдзівасці царкоўнай арганізацыі. Інтэрнацыянальная прыдатнасць веры, магчымасць яе абсарбацыі ў розных моўных, культурных і палітычных варунках з’яўлялася адным з найбольш істотных доказаў цудадзейнай сувязі

царквы і Бога, відавочным сведчаннем яе праўдзівага, а не аблуднага статусу.

Геаграфічнае распаўсюджанне царквы інтэрпрэтавалася менавіта як чуд веры, якую прымаюць народы і дзяржавы незалежна ад моўна-культурнай кан'юнктуры. Як з каталіцкага, так і ўніяцкага боку пытанне веры бачылася па-за кантэкстам функцыянавання сакральных ці нацыянальных моў, ідэнтычнасці, культуры, палітычных патрэб. Адзіным механізмам і сродкам распаўсюду веры каталіцкія палемісты бачылі яе праўдзівасць, якая не апасродкавана, але сама па сабе забяспечвае поспех той ці іншай канфесіі. У адпаведнасці з гэтай логікай адзінае, што можа мець значэнне, – гэта цудадзейная моц веры, якая ўрэшце і ўказвае на сапраўднае дачыненне царквы з Божым промыслам. Трэці знак выгадна адрозніваў каталіцтва ўжо не толькі ад пратэстантаў і праваслаўных, але і ад глабальных канкурэнтаў, такіх як іслам ці іўдаізм.

Чацвёрты знак праўдзівай царквы, паводле П. Скаргі, заключаўся ў правапераемнасці, «гэта ёсць непарарванае наступаванне біскупа па біскупе, капелана па капелане, народа па народзе ад апостальскіх часоў аж да нашых дзён» [171, с. 21]. Менавіта таму род Хрыста цягнецца ад Адама, а ўсе каталіцкія біскупы пасвечаныя ад святога Пятра. Менавіта ад Пятра не перарываецца пасвячэнне рымскіх папаў, што з'яўляецца відавочным знакам праўдзівасці Рымскай царквы.

Натуральна, што ў сітуацыі рэфармацыйнай крытыкі рэлігійнай іерархіі і клерыкальных праблем у беларускім праваслаўі таго часу пераемнасць пасвячэння ад апосталаў да наяўных клірыкаў ператварылася для каталіцтва ва ўніверсальны аргумент верыфікацыі «праўдзівай» царквы і «аблудных» сект. Захоўваючы манаполію на доўгатэрміновы досвед біскупскай пераемнасці, каталіцтва зрабіла яго не толькі базай для абгрунтавання гістарычнай працягласці функцыянавання рэлігійнай арганізацыі, але і сімвалам шырокага кансэнсусу ўнутры яе. Пераемнасць біскупаў сімвалізавала непарывнасць каталіцкай традыцыі, адпаведна любое перарыванне інтэрпрэтавалася як разрыў першароднай повязі з Хрыстом, яго целам і яго гісторыяй. Згодна

з каталіцкай логікай, пасля царкоўнага разрыву ўтваралася новая, чалавечая сувязь, якая ўжо не мела анічога супольнага з Боскай повяззю іерархіі з абсалютам. Новая арганізацыя з'яўлялася ўжо не сапраўднай царквой, а сектай – аблуднай, з той прычыны, што ўжо будавалася не на Божым, а чалавечым уяўленні аб законах царкоўнай арганізацыі і функцыянавання. П. Скарга так пісаў пра разрыў клерыкальнай традыцыі: «Тады секты сучасныя біскупаў не маюць і мець не могуць, бо не маюць пераемнасці біскупскай цераз пасвячэнне і наданне моцы; натуральна, што і касцёла ў іх няма» [171, с. 22].

У варунках палемікі з пратэстантызмам і праваслаўем айчыннае каталіцтва, выкарыстоўваючы апостальскую пераемнасць, кампраметавала не толькі рэфармацыйныя дэнамінацыі, але і традыцыйны Канстанцінопальскі патрыярхат, бо як першыя, так і другі страцілі сувязь з аўтэнтчнай іерархіяй праз схізму. На думку каталіцкіх палемістаў, пратэстантызм свядома адмовіўся ад апостальскай пераемнасці, у той час як праваслаўе ў выніку схізмы пазбавілася повязі з аўтэнтчнай біскупскай традыцыяй.

Пятай характарыстыкай праўдзівай царквы, на думку П. Скаргі, з'яўлялася моц царкоўнага слова, якое выключна сілай вербальнага выражэння прымушае людзей да веры ў Бога, ствараючы рэлігійную сувязь паміж асобай і царквой. Менавіта цуд царкоўнага слова бачыўся П. Скаргу карэнным адрозненнем царквы ад этычных і філасофскіх школ, бо словы іх мёртвыя і не адгукваюцца ў сэрцах людзей, прымушаючы аддаваць за веру сваё жыццё ці перажываць жудасныя пакуты.

З іншага боку, аблудныя рэлігіі таксама маюць мёртвае слова, а таму і мусульмане, і іншыя нехрысціяне мусяць забяспечваць прасоўванне сваёй веры «мечам і страхам, шматлікімі цалеснымі пакараннямі» [171, с. 25]. У адрозненне ад ісламу, рымска-каталіцкая царква, як першасная хрысціянская арганізацыя ад самага пачатку была змаргіналізавана ў дзяржаве, не мела ані войска, ані спрактыкаваных рытараў, складна прапаведуючых новую рэлігію. Паводле П. Скаргі, каталіцтва, дзякуючы адной сіле слова Божага, здолела завалодаць сэрцамі і душамі людзей, пры гэтым не абцягаючы ім раскошы і багацця, а толькі пакуты. Авалодаўшы

Рымам, каталіцтва не праз вайсковую моц, а толькі праз слова Божае ахрысціла шматлікія варварскія народы ад франкаў да палякаў і шведаў.

Шостым знакам, які верыфікуе праўдзівасць царкоўнай арганізацыі, вызначаліся цуды. Менавіта цуды разумеліся П. Скаргам формай відавочнага ўцелянення веры, як наяўная верыфікацыя таго, што каталіцкая рэлігія не ілюзорная, не рытарычная, што яе дзейнасць носіць практычны характар, даказаны доследным шляхам. Згодна з П. Скаргам, цуд якраз і з'яўляўся фізічным доказам таго, як вера ўцеляняецца, звышнатуральным чынам ператвараючы рэчы і з'явы, прымушаючы звычайныя каўзальныя законы функцыянаваць незвычайным чынам. Цуд – гэта фізічная верыфікацыя праўдзівасці рэлігійных кніг, адзіны магчымы доказ праўдзівасці рэлігійнага тэксту, які ў прасторы лагічнай аргументацыі адначасова можа быць злым і добрым, праўдзівым і аблудным. П. Скарга сцвярджаў, што цуды з'яўляліся і з'яўляюцца ў Рымскай царкве, у той час як ні сярод пратэстантаў, ні сярод мусульман пра цуды ніхто не чуў [171, с. 27].

Сёмым знакам сапраўднай царквы П. Скарга вызначаў імя каталіцкае. Гэтае «імя аніводная секта сабе прыпісаць не магла, а калі і магла, то доўга з тым імем не існавала» [171, с. 29]. На думку П. Скаргі, менавіта назвай адрозніваецца сапраўдная царква ад звычайных сектаў, бо секты называюцца ў адпаведнасці з імем свайго заснавальніка: лютэранства – ад Лютэра, кальвінізм – ад Кальвіна, цвінгліянства – ад Цвінглі, у той час як Рымскі касцёл ніколі не называлі па імені святога Пятра. П. Скарга заўважаў, што дзякуючы сёмаму знаку Рымскую царкву не называюць папістамі, але каталікамі, бо ў каталіцтва няма заснавальніка, а царква паўстала цягам гістарычнага развіцця хрысціянства.

Выкладзеная П. Скаргам тэорыя праўдзівасці царквы, пра дугледжвала неабходны падзел унутры рэлігійнай арганізацыі на царкоўную іерархію і паству, прэзентуючы яго як вітальны элемент сапраўднай царквы. Пры гэтым іерархія з неабходнасцю мусіла быць узначалена першаіерархам, папам рымскім, адпаведна ўсе пералічаныя знакі сапраўднай царквы не супярэчылі

гэтаму прынцыпу. П. Скарга падкрэсліваў: «Бо Ісус Хрыстос у царкве Сваёй хацеў мець адзінаўладства, або манархію, каб адзін усё даглядаў і кіраваў» [75, с. 250]. У сувязі з гэтым можна лічыць, што неабходнасць захавання пасады рымскага папы, яго значэння як царкоўнага сімвала і абаронцы царкоўнай еднасці фарміравалі каталіцкія погляды на ўзоры функцыянавання і арганізацыі царквы. Натуральна, што для пратэстантаў і праваслаўных гэта быў зразумелы і слабы момант палемічнай пазіцыі, які магчыма і неабходна выкарыстаць у міжканфесійных дэбатах супраць каталіцтва.

Тэалагічна праваслаўна-каталіцкі канфесійны разрыў адносна формаў і метадаў функцыянавання царквы знайшоў сваё адлюстраванне ў доўгатрывалай дыскусіі вакол апостальскага старшынствавання: ці старшынстваваў святы Пётр над іншымі апосталамі, альбо ўсе яны былі роўныя паміж сабой. Цытуючы Хрыста, уніят Л. Крэўза не толькі даводзіў неабходнасць старшынства папы рымскага, але і абгрунтоўваў існаванне рэлігійнай іерархіі як кананічнай з'явы: «Ты ёсць Пётр, і на тым каменні збудую царкву маю» і, там жа, у Мацвея: «Мовіў Хрыстос да Пятра: ты ёсць кіфа, Пётр, ты ёсць камень» [33, с. 164].

Каталіцтва, а разам з ім уніяцтва, што імкнулася захаваць уплыў і незалежнасць кліру ад свецкіх колаў, бачылі ў асобе святога Пятра тую тэалагічную аснову, на якой можна збудаваць заканадаўчы шкiлет легітымнай рэлігійнай арганізацыі, як «слуп царквы, падмурак веры і галава апостальскай грамады» [33, с. 165]. Адпаведна «не на веры Пятровай» як нечым эфемерным і метафізічным, але «на Пятры будзе Хрыстос Пан царкву» [33, с. 166]. Менавіта клерыкальная ўлада яднае рэлігійную арганізацыю, робячы яе не ўяўнай, а рэальнай, бо старшынство Пятра абумоўлівала спрадвечнае права панавання вышэйшым у іерархіі клірыкам над ніжэйшымі.

Апісаная пазіцыя тэалагічна грунтавалася на веры ва ўнікальны дар Хрыста святому Пятру, які не атрымалі астатнія апосталы і таму вымушаны былі падпарадкавацца Пятроваму старшынству. Цытуючы Евангелле ад Яна, Л. Крэўза падкрэсліваў: «Мовіў Хрыстос Пятру: пас авечкі мае. Чаму іншых абмінуўшы,

яму пра тое казаў? Выбраны з апосталаў быў і вуснамі вучняў і главой лічбы іх» [33, с. 167]. Яго дар выводзіўся з метафары ключніка, якому Хрыстос пакінуў ключы «ад Боскага каралеўства», прызначыўшы святога Пятра адказным за ўваход у царства Божае. З гэтага вынікала, што старшынство святога Пятра, яго ўлада над іншымі апосталамі з'яўляецца неабходным падмуркам праўдзівага царкоўнага будаўніцтва. Прымаючы ўнію, праваслаўныя іерархі адпаведна прызнавалі гэтую тэзу, літаральна вяртаючыся з аблуды Канстанцінопальскага патрыярхату да арганізацыйнай праўдзівасці каталіцкай царквы.

Унікальнасць постаці святога Пятра была не толькі пакладзена ў аснову каталіцкага канфесійнага наратыву, але і выступала базавым элементам тэарэтызацыі феномену апостальскай пераемнасці. Згодна з каталіцкай канцэпцыяй царкоўнай улады наступнікамі святога Пятра з'яўляюцца рымскія папы, сэнсам існавання якіх ад пачатку і да сканчэння свету ёсць спадчынная перадача царкоўнай улады ад папярэдніка наступніку. Перададзеная ад Хрыста святому Пятру, царкоўная ўлада не павінна знікнуць, але мусіць быць перададзена ў спадчыну, захаваўшы першародную павязь царквы з Хрыстом. Абгрунтоўваючы згаданую тэзу, Л. Крэўза прыводзіў словы анёла, з якімі той звярнуўся да Папы Рымскага Рыгора: «няхай табе будзе вядома, што ад гэтага дня, тое мы далі з цяроўнасці, у прастасці сэрца, наказаў табе Пан першапрастоўнікам быць святой сваёй Царквы, за якую кроў сваю аддаў, каб быў наступнікам і намеснікам цяроўнага апостала Пятра» [33, с. 173].

Неабходнасць спадчыннай перадачы каталіцкай «першапрастоўнасці» забяспечыла росквіт пазначанага П. Скаргам знаку праўдзівай царквы – гістарычнай працягласці існавання рэлігійнай арганізацыі. У гэтым святле гісторыя царквы зрабілася не толькі нагодай для канфесійнага гонару, доказам арганізацыйнай эфектыўнасці ці Божай ласкі, яна ператварылася ў непасрэдны сэнс аперацыйнай дзейнасці рэлігійнай арганізацыі, стала ключавой мэтай яе прынцыповых рашэнняў, наспелых рэформаў і выпакутаваных кампрамісаў.

Першапачаткова, дзякуючы таму, што і праваслаўе, і каталіцтва мелі доўгую біскупскую традыцыю, іх погляды на сацыялогію царквы шмат у чым заставаліся падобнымі. З цягам часу, пад уплывам каталіцкай і пратэстанцкай крытыкі праваслаўны пункт гледжання істотна дэфармаваўся, стварыўшы аўтэнтычную тэорыю рэлігійных арганізацый. У палемічным сачыненні «Пасланне да Сымона Буднага» старца Арцемія згадваецца квінтэсэнцыя праваслаўнай царкоўнай структуры: «Ведаю, бо святую саборную апостальскую царкву, у якую Дух Святы казаў прароцтвы, і святыя апосталы навучылі, і баганосныя айцы пацвердзілі, ад адзінага таго ж Святога асветніка Духа жыватворчага, якая трымае паданні святых, лепш за сам Дух Святы законапалажэнні, цела і не папсаванае ад пачатку, і да цяпер згодна, ад усходу сонца нават і захад ва ўсёй паднябеснай ідзе сабор праваслаўных хрысціян збіраецца. А ў вашых богапраціўных сонміцах няма ні адзінай згоды, апроч мясаедзення, каб не мець паста па статуце царкоўным, як прыказана: ім жа Бог – чэрава. Уся навука ваша – сварыцца на цэрквы Хрыста і на сапраўдных хрысціян» [61, с. 1427].

У адпаведнасці з поглядамі старца Арцемія згода паміж вернікамі з'яўляецца крытычнай неабходнасцю для існавання любой праўдзивай царквы. Калі царкоўная згода – гэта супольны аксіялагічны патэрн для каталіцтва і праваслаўя, то пытанне выканання ўлады ў царкве цалкам раздзяляе гэтыя канфесіі. Калі каталіцтва абапіралася на адзінаўладдзе папы рымскага, будуючы царкоўную арганізацыю па ўзорах свецкага каралеўства, то праваслаўе, наадварот, імкнулася прасунуць калегіяльныя формы кіравання царквой праз механізм царкоўных сабораў (кансіліумаў). Пад кансіліумам яны разумелі не толькі і не столькі клерыкальную згоду, колькі царкоўную згоду ўвогуле, што сур'ёзным чынам адрознівала іх ад каталіцтва. Калі для апошніх істотнасць уяўляў толькі клерыкальны кампраміс (з гэтай прычыны і абгрунтоўвалася каталіцкае адзінаўладдзе папы рымскага), бо свецкія колы мусілі аўтаматычна прымаць іерэйскі пункт гледжання, то для першых паства з'яўлялася неабходным складнікам любога кампрамісу,

бо магла не толькі ўмешвацца ў дзейнасць кліру, але і ў прынцыпе сілаю сваіх дзеянняў адмяняць яго дыскусійныя рашэнні.

Праваслаўе, у адрозненне ад каталіцтва, з павагай і асцярогай ставілася да гісторыі ўмяшальніцтва свецкіх колаў у справы кліру. Віной гэтаму не толькі наступствы Фларэнцыйскай і Берасцейскай уній, але і прыклады іканаборства ў Візантыі, і пазнейшае непрымання царкоўнай рэформы Нікана ў Маскоўскай дзяржаве, што спарадзіла феномен стараабраднасці. Больш за тое, у ВКЛ ужо ў сярэдзіне XVI ст. праваслаўе моцна залежала не толькі палітычна, але і фінансава ад свецкіх колаў. Менавіта прадстаўнікі міру ў выніку палітычнай ці нават кар’ернай неабходнасці імгненна рабіліся не толькі першаіерархамі святарства, але і манаства. У гэтай сувязі натуральна, што клір для праваслаўя не мог быць тым жа, чым ён з’яўляўся для каталіцтва.

Зменшаную ролю кліру ў праваслаўнай царкве, нават пакідаючы па-за ўвагай маргіналізацыю схізматыкаў у выніку Берасцейскага сабору, разумелі не толькі вышэйшыя царкоўныя іерархі, але тагачаснае грамадства ў цэлым. У выніку Берасцейскага сабору гэтыя тэндэнцыі толькі ўмацаваліся, а таму праваслаўе ўжо мусіла зыходзіць не столькі з іерэйскіх, колькі са свецкіх пазіцый у тэорыі праўдзівай арганізацыі царквы. Фармальна гэтаму спрыяў і той факт, што ў гісторыі хрысціянства яшчэ не было аніводнай пастановы Сусветнага сабораў, дзе быў бы замацаваны прынцып прымату кліру над мірам.

Абгрунтоўваючы легітымнасць парадку спраў у праваслаўнай царкве, Х. Філалет прыводзіў прыклад Маісея, які не з’яўляўся прадстаўніком рэлігійнай іерархіі, а тым не менш кіраваў яўрэйскай абшчынай і атрымліваў загады ад Бога: «... чаму Бог не Аарону іерэю, але свецкаму чалавеку даў даручэнне, калі то праўда, што сцверджана, быццам да судоў пра веру толькі іерэі спрычыняюцца»? [84, с. 1230]. У якасці іншага прыкладу падавалася постаць Ісуса Навіна, да якога пасля смерці Маісея перайшла рэлігійная ўлада, бо не на «Елеазара іерэя з калена Левіцкага, але на Ісуса Навіна, свецкага чалавека, з калена Ефраімавага, якому Бог другі раз сыноў ізраільскіх абрэзаць наказаў» [84, с. 1230] спадзяваліся не толькі яўрэі, але і Бог.

Прыведзеная аргументацыя датычылася Старога Запавету, дзе рэлігійную іерархію рэпрэзентавала толькі адно калена Ізраіля. У Новым Запавеце шматлікія народы неаўрэйскага паходжання атрымалі бласлаўленне непасрэдна ад Хрыста і таму пазбаўляліся неабходнасці мець святароў, аб'яднаных адзінствам сямейнай лініі. У гэтых умовах на сан іерэя мог прэтэндаваць любы чалавек, незалежна ад свайго паходжання, што і падкрэсліваў Х. Філалет у сваім трактаце: «Таму да іерэйства ўсе хрысціяне дапушчаны могуць быць, што вынікае з гісторыі царквы, калі свецкія хрысціяне ад спраў духоўных, у веры знаходзячыся, адхілены не былі, менавіта ж іх ад сабораў не адхілялі» [84, с. 1233].

У адрозненне ад пратэстантаў, дзе клір рэпрэзентаваў пасаду, а не сан, праваслаўныя зыходзілі з традыцыйных пазіцый гістарычнай царквы, дзе біскупскае пераемства заставалася ключавым атрыбутам легітымнай рэлігійнай арганізацыі. У гэтым аспекце праваслаўныя і каталікі супольна падкрэслівалі, што менавіта клір існуе для таго, каб захоўваць пераемнасць хрысціянскай традыцыі, змагаючыся за тое, каб паства не памылялася ў веры і не ўпадала ў ерась. Адначасова слабасць праваслаўнай рэлігійнай іерархіі прымушала апеляваць да шматлікіх прыкладаў клерыкальнай аблуды, бо ў гэтым выпадку цалкам кампраметавалася каталіцкая канцэпцыя ўсеадказнасці кліру за развіццё рэлігіі і соцыуму. У якасці такіх прыкладаў Х. Філалет прыводзіў гісторыю пра залатога цяльца, якога адліў іерэй Аарон, калі Маісей пайшоў на гару Сінай для атрымання скрыжаляў. Ім таксама згадваліся арыянства, нестарыянства, іншыя ерэтычныя сюжэты з іерэйскім вытокамі і становішчамі роляў міру ў іх ліквідацыі.

Крытыкуючы каталікоў, Х. Філалет падкрэсліваў, што ў варунках памылковасці клерыкальнай пазіцыі менавіта паства з'яўляецца апошняй перашкодай да зману ўсёй грамады, бо перад выклікам ерасі і клір, і паства аднолькава адказныя перад Богам: «І калі віну перакладаць на пастыраў, то што рабіць з святым пісаннем якое мовіць, што «кожны свой цяжар нясе» і таксама «калі сляпы сляпога праводзіць, тады абодва ў яму падаюць» [84, с. 1239]. Такі парадак спраў не толькі ўзвышаў ролю паствы ў пытаннях развіцця царкоўнай арганізацыі, але і падкрэсліваў асабістую

адказнасць перад выкананнем заветаў Бога. У гэтых абставінах ужо нельга было даверыцца аўтарытэту рэлігійнай іерархіі ці свецкіх кіраўнікоў, кожны сябар праваслаўнага грамадства мусіў браць адказнасць на сябе, спрабуючы давесці свой пункт гледжання ў рамках рэлігійнага сабору. Апісаная канцэпцыя рэалізацыі царкоўнага функцыянавання цалкам аддзяляла праваслаўе ад каталіцтва, бо апошняе не толькі не падтрымлівала саборы без старшынства, а тым больш мандату, але і прапаведвала поўную і персанальную адказнасць кліру за рэлігійнае развіццё грамадства.

Разглядаючы рытарычна-аргументацыйныя прычыны для ўтварэння апісанай ростані, неабходна вярнуцца да зыходнай праваслаўнай інтэнцыі дэлегітымізацыі царкоўнага адзінаўладдзя, персаніфікаванага ў асобе папы рымскага. Калі праваслаўе абрала ў якасці аксіялагічнай дамінанты як у царкоўна-арганізацыйным, так і тэалагічным плане адказнасць кожнага чалавека перад выкананнем заветаў Божых не толькі ў асабістым жыцці, але і з пункту гледжання інстытуцыянальнага развіцця царкоўнай арганізацыі, то зроблена гэта было, каб падкрэсліць зман у арганізацыі функцыянавання каталіцкай царквы. У выпадку, калі папа рымскі памыляецца, прасоўваючы аблуду неабмежаванай сілай сваіх паўнамоцтваў і аўтарытэту, ніхто не можа выкрыць яго ці якім-кольвек чынам перашкодзіць. У гэтым ключы Х. Філалет задаваўся пытаннем: «...пра найвышэйшага пастыра, Рымскага біскупа: калі той схібіць, ці павінны ўсе ягоныя авечкі таксама хібіць ...Ліберый быў арыянінам, Ганорый быў монатэлітам, Ян XX не верыў у несмяротнасць чалавечых душ, а Сільвестр II увогуле быў чарнакніжнікам, і яшчэ колькі прыкладаў калі рымскія біскупы з'яўляліся злачынцамі, забойцамі, чарнакніжнікамі, ерэтыкамі, схізматыкамі і чараўнікамі» [84, с. 1241].

У адпаведнасці з базавымі хрысціянскімі пастулатамі чалавечая прырода ў сваёй сутнасці хібная, а таму памылка папы рымскага – гэта не выпадковасць, але натуральная справа часу. Пры гэтым папа рымскі персаніфікуе сабой усю сутнасць каталіцкай іерархіі, дзе абсалютная ўлада першасвятара эмануецца на ніжэйшыя ўзроўні, застаючыся ў тым самым фармаце неаб-

скарджваемага аўтарытэту. Звяртаючыся да ніжэйшых колаў кліру, Х. Філалет падкрэсліваў, што там было шмат злодзеяў, разбойнікаў і наёмнікаў. З гэтага вынікала, што не ўсе біскупы могуць быць біскупамі [84, с. 1244], а клір не мусіць безапеляцыйна панаваць над паствай, бо менавіта паства павінна кантраляваць клір і выпраўляць яго памылкі.

У якасці прыкладу ролі паствы ў жыцці кліру Х. Філалет прыводзіў рэлігійную абшчыну Кёльна, дзе свецкія трымаліся лютэранства да таго часу, пакуль іх каталіцкі архібіскуп не перайшоў на іх бок [84, с. 1245]. У варунках Берасцейскай уніі Х. Філалет прапаноўваў праваслаўным хрысціянам дзейнічаць у падобным ключы, а менавіта чакаць, пакуль клір зразумее памылку і вернецца да сваёй паствы. У выніку крытыкі каталіцтва і яго абсалютысцкай канцэпцыі клерыкальнай улады праваслаўныя палемісты прыйшлі да суцэльнай адмовы падпарадкавання аднаго чалавека іншым у якасці бясспрэчнага служкі ці раба, бо адзіным панам і манархам для чалавека мог быць толькі Бог, які кіруе людскімі справамі праз агульны сабор свецкіх і духоўных асоб.

Праваслаўныя палемісты па-іншаму бачылі аснову будаўніцтва царкоўнага цела, тым больш у варунках слабасці кліру і адсутнасці дамінантнай постаці абсалютнага першаіерарха, каталіцкі прымат неабмежаванага старшынства кліру, як і ідэя спадчыннай перадачы царкоўнай улады легітымізавалі ўнію, чаго неабходна было пазбегнуць. У тым ліку і з апісанай нагоды праваслаўныя палемісты тэалагічна запэўнівалі, што і цэлам, і галавой царквы з'яўляецца Хрыстос, як не толькі метафізічны глава, але і непасрэдны, выяўлены ў рэчаіснасці фізічным быццём сваёй царквы: «І Бог Айцец нябесны даў Іс. Хрыста, главу перш за ўсё Царквы, бо тая ёсць Целам Яго» [8, с. 509].

На карысць гэтай тэзы праваслаўны палеміст З. Капысценскі прыводзіў словы Хрыста, дзе той сам сябе аб'яўляў адзіным галавой і адзіным сродкам будавання царквы: «Я ёсць пастыр добры, і ведаю сябе, і ведаю сам сябе, гэтак жа як ведае мяне Айцец і я ведаю Айца, і душу маю ўважаю за авечку, і іншых авечак маю, але я не ад двара гэтага, і тых мне трэба прывесці, і голас

мой пачуць, і будзе адзіны статак і адзіны пастыр» [27, с. 337]. Далей З. Капысценскі цытуе Пасланне апостала Паўла да яўрэяў: «Ёсць глава царквы Хрыстос, і з яго ж усё цела складаецца і судачыняецца» [27, с. 338]. У гэтым сэнсе праваслаўе, зведваючы нястачу палітычнай і фінансавай вагі ў ВКЛ, звярнулася да свайго моцнага метафізічнага складніка ў інтэрпрэтацыі жыцця фізічнага, аб'явіўшы Хрыста не толькі канстантай узораў і інспірацый, але прамым уладным цэнтрам, што функцыянуе ў рэальным жыцці, аддаючы прамыя, а не ўяўныя загады. З гэтай нагоды З. Капысценскі падкрэсліваў, «што ўсё ў падмурак на пачатку водпаведзі гэтай маёй на тое паклаў, каб кожны праваслаўны ведаў, што Ісус Хрыстос у Царкве Сваёй святой усе ўрады царкоўныя на сабе ўласна носіць Сам, і што ўсіх тых урадаў апасталаў сваіх святых роўна і аднолькава быць удастоіў, ніякага над іншымі ў іх не пакідаючы» [27, с. 339]. З гэтага вынікала, што любы прымат кліру ў царкве – ілюзорны, бо перад асобай Хрыста не толькі ўсе апосталы роўныя і не маюць унікальнасці ці першынства, а нават людзі не падлягаюць адрозненню.

Разглядаючы Хрыста як непасрэднага кіраўніка царкоўнай арганізацыі, праваслаўе лічыла рэлігійную веру падмуркам і асновай царкоўнага будаўніцтва. Пастуючы, «што ў Царкве Сваёй святой Ісус Хрыстос галоўным ёсць пастырам, архіпастырам, іерэем, архірэем, главою, каменем, падмуркам», а затым паслядоўна паклаўшы, што «ўся Царква Хрыстова ёсць авечкамі Яго, людзьмі Яго, целам Яго і домам Яго, на ім самім набудаваным» [27, с. 340], праваслаўе зыходзіла з наяўнай рэчаіснасці іерархічнага і палітычнага крызісу, узвышаючы адзіны даступны ёй недэвальваваны актыў – рэлігійную веру.

Абвяргаючы тэалогію прымату рэлігійнага кліру праз падагульненне папярэдняй праваслаўнай аргументацыі ў дачыненні праблемы старшынства апосталаў, З. Капысценскі ў чатырох пунктах прадставіў аналіз вядомага выразу Святога Пісання «на Пятры збудую царкву сваю».

Па-першае, З. Капысценскі інтэрпрэтаваў імя святога Пятра ў якасці амоніма: «Пётр, то ёсць ад камення, каменны альбо камень, пад якім кожны верны чалавек павінен разумецца» [27, с. 341],

бо слова «Пётр» магло ўжывацца як у якасці імені, так і слова, якое перакладаецца як «камень». Такім чынам, святы Пётр – гэта амонім, які ўжыў Хрыстос, раздумваючы над пытаннем царкоўнага будаўніцтва. З гэтага вынікала, што каталіцкая тэорыя пабудавана на хісткай глебе фігуры маўлення, узвысіўшай папу рымскага па непаразуменні. У гэтым сэнсе папа рымскі ніякі не прынц, які атрымаў уладу ад караля Хрыста, ён не адзіны легітымны сюзерэн, бо спадкаемцам Хрыста з’яўляецца кожны праўдзівы вернік, а таму менавіта на праўдзівай веры мусіць будавацца праўдзівая царква.

З першай праваслаўнай інтэрпрэтацыі дыскусійнай фразы выцякала і другая, згодна з якой слова «камень» (Пётр) трэба разумець не ў кантэксце пабудовы тэакратычнай манархіі, але адукацыйна, як развіццё і культывацыю хрысціянскіх ведаў, як падрыхтоўку вучоных і настаўнікаў царквы [27, с. 341]. З гэтага вынікала, што Хрыстос, кажучы «Пётр», казаў пра новае вучэнне як кампендыум новых ведаў, аб’яднаных межамі хрысціянскай рэлігіі. Адпаведна Пётр у вуснах Хрыста нават калі і не з’яўляўся амонімам, то дакладна ўжываўся ў якасці метафары крыніцы ведаў. У гэтым святле Пётр, можа, і не звычайны вернік, але апостал, місіянер, чья місія заключаецца ў распаўсюджванні хрысціянскага вучэння. І сам Пётр, і іншыя апосталы з’яўляліся хрысціянскім каменнем, як айцы і настаўнікі, што неслі святло ведаў у змрочныя казематы язычніцкіх дзяржаў.

Трэцяя канцэпцыя З. Капысценскага грунтавалася на метафарычнай прыродзе ўжывання Хрыстом слова «Пётр», прадугледжваючы, што інтэрпрэтаваць гэты ўзор маўлення трэба не ў святле дэнатату (святога Пятра), але канатату (самога Хрыста). Калі Пётр – гэта не метафара будаўнічага матэрыялу царквы, то, па меншай меры, самога яе цела, цела Хрыста. Тут святы Пётр можа інтэрпрэтавацца ў якасці прыкладу, як Хрыстос зліваецца са сваім царкоўным целам, са сваімі вернікамі, гэта эlegantнае выйсце для прамаўляючага Хрыста, які праз сарамлівасць не мог казаць пра сябе самога. З гэтага вынікае, што прыведзеную цытату трэба інтэрпрэтаваць выключна ў святле канатату, між тым як дэнатат не мае прынцыповага значэння.

Чацвёртая канцэпцыя З. Капысценскага далей развівала неабходнасць інтэрпрэтацыі хрыстовага слова «камень» у святле канатату, свядома грэбуючы зманліва відавочным дэнататам. Паводле З. Капысценскага, калі пад канататам слова «Пётр» Хрыстос праз сціпласць не мог указваць на сябе, то бясспрэчна мог указваць на сваю веру. Хрыстовая вера з'яўлялася тэалагічна абгрунтаваным складнікам любой царкоўнай арганізацыі; у выпадку, калі нехта даводзіў, што Хрыстос адсутнічае ў рэальным жыцці і не можа ўплываць на аперацыйную дзейнасць рэальнай царквы, ён ніяк не мог аспрэчыць вітальнасць яго веры, бо хрысціянская тэалогія будавалася на канцэпце жывой веры. З гэтага вынікала, што пад словам «Пётр» разумеўся камень веры, альбо вызнанне Пятра ці хрысціянства само па сабе. Даказваючы слухнасць сваіх слоў, З. Капысценскі прыводзіў цытату святога Іаана Дамаскіна: «Ты – мовіць – Хрыстос, Сын Бога жывога. Тая ёсць моцная і непарушная вера, на якой, як на Пятры, то бок на каменні, царкву заснаваў...» [27, с. 344].

Маючы імідж ахоўніка праўдзівай і зыходнай веры, праваслаўе ўзброілася апошнімі дзвюма канцэпцыямі, дыскусуючы з каталіцтвам аб формах арганізацыі і функцыянавання царквы. Хрыстовы выраз «на тым каменні збудую царкву маю», які каталіцтва разглядала ў якасці доказу Пятровай унікальнасці, праваслаўе бачыла доказам прымату веры над любой арганізацыйнай і аперацыйнай дзейнасцю царквы. У гэтым сэнсе царква ніяк не магла быць пабудавана на прыкладзе свецкага каралеўства з клерыкальным манархам на чале. Для праваслаўя асновай і магутнасцю любой царквы з'яўляецца рэлігійная вера, а таму такія метафары, як каралеўства і манархія, маглі функцыянаваць хіба як фігуры маўлення, што легітымна ўжываюцца выключна ў кантэксце постацей Хрыста і Бога Айца.

Развівваючы надалей каштоўнасць веры ў пытанні царкоўнага будаўніцтва, праваслаўныя палемісты засяродзіліся на дэлегітымізацыі каталіцкіх максімаў царкоўнай арганізацыі, як спакой і прымірэнне. У гэтым кантэксце праваслаўныя палемісты неаднаразова вярталіся да вытокаў хрысціянства і яго натуральнай

апазіцыі да Рымскай імперыі, той ваяўнічай палітыкі, якую яна праводзіла ў дачыненні хрысціян. Адпаведна праўдзівая царква заўсёды павінна існаваць ва ўмовах палітычнага пераследу і дзяржаўнага ўціску: «Чалавек у заветах яго жывучы, ніколі нікага ўпадку і няшчасця не вызнаў, але заўжды заставаўся ў дадзенай яму ад Бога шчаслівасці і раскошах, чым уласнай сваёй самаўладай і злачыннасці да заповедзяў Бога паўшы, у дадзенай яму шчаслівасці заставацца не мог, для таго аддадзены на беды і нэндзу гэтага свету, якімі б жыццё сваё праходзячы, тую шчаслівасць зноў атрымаць і ўжо болей не губляць» [27, с. 880–821]. З гэтага вынікала, што сапраўдная царква не можа будавацца на ўзорах свецкай дзяржавы, яна прынцыпова не можа функцыянаваць як царква-імперыя, бо любая праўдзівая царква – пакутніца.

У варунках далейшай маргіналізацыі праваслаўя ў Рэчы Паспалітай яго іерархамі ўсё часцей абіралася арыентацыя на зыходную чысціню хрысціянскай тэалогіі і веры. Па меры разгортвання рэлігійнай палемікі праваслаўныя аўтары ўсё глыбей засяроджваліся на неабходнасці вяртання да хрысціянскіх каранёў, захавання зыходных устаноў ранняга хрысціянства. Сутыкнуўшыся з багатым і ўплывым канкурэнтам у асобах каталіцтва і пратэстантызму, праваслаўныя палемісты зноў знайшлі сябе ў святле ранняга хрысціянства – адкінутай, палітычна неабароненай грамады, якая разглядаецца дзяржавай у якасці небяспекі, не столькі праз нацыянальны сепаратызм і інфільтрацыю замежных уплываў, колькі агульны кансерватызм, які адмаўляе наспелую мадэрнізацыю тутэйшага грамадства.

Мясцовае каталіцтва наўпрост абвінавачвала праваслаўе ў рэтраградстве, інтэлектуальнай і культурнай адсталасці, якія стаяць на шляху развіцця і далейшага росквіту дзяржавы і соцыуму. Зразумела, што праваслаўныя палемісты імкнуліся давесці духоўную перавагу над апанентамі, таму раз за разам праводзілі думку, што «Царква Хрыстова не на раскошах, не на каралеўстве, але на бедрах, і на пераследзе, і на ўбостве ўфундавана і закладзена, тымі вырашчана, праз тых і скончыцца мае» [27, с. 825]. Адпаведна праўдзівая царква ад пачатку паўстала на крыві Хрыста,

таму павінна заставацца ў першаснасці пакут і нястачы, бо гэта не адсталасць, а першапачаткова прадугледжаная Хрыстом перавага. Сапраўдная царква – гэта аб'яднанне людзей, якія штодзённа нясуць крыж пакуты, «а якая царква ёсць у пераследзе, тая ёсць праўдзіваю Царквою Хрыстовай» [27, с. 829].

У сітуацыі дыхатаміі традыцыйнага хрысціянства пратэстантызм, рэфармуючы каталіцтва, адначасова не мог збачваць да «архаічнага» праваслаўя. Рэфармацыя разумелася яе ідэолагамі як прагрэс хрысціянскай тэалогіі, як мадэрнізацыя старога каталіцтва, таму натуральна, што яшчэ больш архаічнае праваслаўе разглядалася пратэстантызмам хіба не большым злом, чым зразумелыя праблемы абсалютызацыі рэлігійных іерархій.

Згодна з пазіцыяй пратэстантаў С. Буднага і М. Кравіцкага, праўдзіvasць царквы забяспечвалася суналежнасцю кожнай свецкай асобы да рэлігійнай арганізацыі, што іх аб'ядноўвала. Базуючыся на прынцыпе анталагічнасці ўлады альбо непасрэднай эманцыі ўлады ад Бога Айца да ўрада, пратэстантызм бачыў рэлігійную місію ў мадэрнізацыі формаў свецкага кіравання дзяржавы ў адпаведнасці з прынцыпамі хрысціянскага вучэння. Пратэстанты бачылі тагачасную дзяржаву пераемніцай варварскіх перажыткаў, таму ў якасці рэфармацыйнай місіі разглядалася неабходнасць адаптацыі язычніцкага дзяржаўнага апарату да інавацыйных выгод хрысціянскага вучэння [101].

Падагульняючы сказанае, варта заключыць, што пачынаючы канфесійную дыскусію разглядам царкоўнай сацыялогіі, айчыныя палемісты тым ці іншым чынам прыйшлі да неабходнасці вывятлення акалічнасцей феномену ўлады. У гэтым кантэксце каталіцка-праваслаўная дыхатамія «ўлада-вера» трапляла ў новыя варункі Рэфармацыі, якая аб'ядноўвала гэтыя канцэпты. Такая сітуацыя спарадзіла неабходнасць далейшай палемікі, якая заключалася ў пераходзе дыскусіі з пытанняў царкоўнай арганізацыі да ўмоў і неабходнасці захавання агульнацаркоўнай хрысціянскай еднасці.

2.2. Царкоўная еднасць

Складанне царкоўнай сацыялогіі дазволіла палемістам больш усвядомлена зірнуць на ўладкаванне як уласных рэлігійных арганізацый, так і на шырокі пласт сацыяльна-філасофскіх пытанняў, якія тэарэтызаваліся ў кантэксце параўнання з царквой як узорам ідэальнай сацыяльна-арганізацыйнай структуры. Перад тым як падысці непасрэдна да іх разгляду, трэба завяршыць пагрузэнне ў царкоўна-рэлігійны наратыў, дзе праблема захавання царкоўнай еднасці з'яўлялася бадай найбольш значнай, бо аб'ядноўвала тэалагічныя, палітычныя і нават псіхалагічна-экзістэнцыйныя аспекты рэлігійнай палемікі.

Рэлігійная палеміка як апраўданне сябе і крытыка канфесійных апанентаў адбывалася ў імя захавання адзінства хрысціянскага свету, уцялесненага ў адзінстве рэлігійнай арганізацыі. Пры гэтым што з чаго вынікала, ужо не мела істотнага значэння: ці хрысціянская еднасць патрабавала захавання арганізацыйнага адзінства, ці арганізацыйнае адзінства падняла на свае сцягі канцэпт хрысціянскай еднасці. Зразумела адно – апошняя стала тым высокаэнергетычным палівам, якое ўсё ярчэй распальвала дыскусійнае полымя, раскручваючы махавікі рэлігійнай палемікі праз супольныя абвінавачванні ў схізме.

Знаходзячыся пад прэсінгам нацыянальных рэфарматараў, каталіцтва спрабавала абзавесціся новымі хаўруснікамі ў асобе праваслаўя. Меркавалася выкарыстаць унію ў якасці доказу ўласнай моцы і эфектыўнасці, таму каталіцкія палемісты ўхапіліся за канцэпт хрысціянскай еднасці, узвышаючы яго значэнне ў актуальных сацыяльна-палітычных дачыненнях як базавую каштоўнасць праўдзівлага хрысціянства. Праблематызуючы ўнічныя працэсы, П. Скарга так апісваў вітальнасць мэты захаваць царкоўную еднасць: «Як тады чалавек жыцця не мае, калі ў сваім целе не трымае: так збавенне ніхто не атрымае, хто ў Касцельнай еднасці не застанецца» [171, с. 12].

Дыскутуючы з нагоды рэлігійнай еднасці, каталіцкая думка бачыла грамаду ў якасці духоўнай абалонкі чалавека, індывідуальнае сталенне якога адбываецца не ў накіраванні асабістага

досведу ці бацькоўскага выхавання, але як узаемастаненне, узаема-
выхаванне, узаеманаучанне грамады і індывіда. З гэтага выні-
кала, што без хрысціянскай грамады няма хрысціянскай сацыя-
лізацыі, адпаведна не можа быць аніякай хрысціянскай веры,
якой бы індывідуальна абумоўленай яна ні падавалася на першы
погляд. Адпаведна разнастайныя хрысціянскія соцыумы таксама
мусяць быць аб'яднаныя ў супольную арганізацыйную сістэму,
якая б грунтавалася не толькі на веры ў Хрыста, але і на камандна-
адміністрацыйным прымаце зямнога першасветара – папы рым-
скага. З гэтага вынікала каталіцкая канцэпцыя сябе як царквы
цэркваў, дзе папа рымскі заставаўся той адміністрацыйна-каманд-
най адзінкай, якая аб'ядноўвае канфесійныя адрозненні ў тэалогіі,
літургіі і геаграфічных юрысдыкцыях.

На гэтым шляху пераасэнсавання ўласнай ідэнтычнасці ка-
таліцтва інтэрпрэтавала царкоўную еднасць у арганізацыйна-
каштоўнасным адзінстве, паяднанасці царкоўных юрысдыкцый
з тэалагічнымі вытокамі традыцыйнага хрысціянства. Антала-
гічнасць царкоўнай еднасці выводзілася каталіцкімі палеміста-
мі з неабходнасці чалавечага выратавання, якога немагчыма да-
біцца па-за межамі грамады і, адпаведна, рэлігійнай арганізацыі.
З гэтага вынікала, што асабістае выратаванне непазбежна зале-
жала ад праўдзівасці царкоўнай арганізацыі, таго сімвалічнага
капіталу, якім каталіцтва магло падзяліцца з іншымі канфесіямі
праз арганізацыйнае адзінства царкоўнай структуры.

У гэтым сэнсе разгледжаная раней тэорыя праўдзівай царк-
вы П. Скаргі з'яўлялася прамым наступствам асэнсавання ўмоў
і механізмаў захавання хрысціянскай еднасці. У выніку ўзнікла
каталіцкая максіма неразрыўнасці, паяднанасці і іерархічнасці
хрысціянскага цела, дзе царкоўная еднасць вынікала не столькі
з абстрактнасці хрысціянскай любові, колькі з канкрэтнасці інсты-
туалізацыі міжканфесійных дачыненняў. П. Скарга параўноўваў
царкоўную еднасць з чоўнам, «у якім ад патопу ратаваліся, хто
не ўступіць, патоплены будзе» [171, с. 13], з чаго вынікала, што
царква – гэта не толькі аб'яднанне асоб, але і аб'яднанне аргані-
зацый, дзе каталіцтва ўжо не лакальны царкоўны суб'ект, але гла-
бальны кангламерат, стабілізаваны арганізацыйным адзінствам.

Тэалагічна еднасць забяспечвала аб'яднанне хрысціянскіх народаў і дзяржаў у агульнае цывілізацыйна-каштоўнае поле, аднак меліся і іншыя істотныя аспекты. Палітычна, з пункту гледжання каталіцтва, парушэнне царкоўнай еднасці прыводзіла да страты дзяржаўнага суверэнітэту. У гэтым кантэксце ўніят Л. Крэўза так апісваў прычыны падзення Візантыі: «За тое адарванне Грэкаў усякія няшчасці на іх ад Пана Бога напушчаны былі, як толькі святую еднасць царкоўную знішчаць пачалі, так паганцы паўсталі на іх, знішчаць дзяржаву іх» [33, с. 209]. З гэтага вынікала, што праз ініцыяваную канстанцінопальскім патрыярхам схізму была парушана хрысціянская еднасць народаў і дзяржаў, што ўрэшце і прывяло да перамогі Турцыі. З пункту гледжання Л. Крэўзы, гэта была і рэлігійная, і палітычная расплата Візантыі за схізму.

Разарванне хрысціянскай еднасці з пункту гледжання каталіцтва з'яўлялася найвялікшым рэлігійным злачынствам, бо ў такім выпадку парывалася вітальная абалонка хрысціянскага існавання. Разарванне еднасці атаясамлівалася з расчлененнем цела Хрыста, раздрабленнем як асабістага жыцця, так і рэлігійнай свядомасці хрысціяніна. У гэтым кантэксце П. Скарга прыводзіў словы Іаана Златавуста: «Нішто Пана Бога да гневу не прывядзе так, як разарванне Касцёла яго» [171, с. 14]. З гэтага вынікала не толькі апалагетыка каталіцка-праваслаўнай уніі, але і крытыка Рэфармацыі як апакаліптычнага праяўлення рэлігійнай схізмы, небяспечнай не толькі для свядомасці схізматыкаў, але і палітычнай устойлівасці дзяржаў, на чале якіх стаялі заступнікі Рэфармацыі.

З пункту гледжання міжнароднай палітыкі і геаграфічнай экспансіі каталіцтва, прадстаўленая тэорыя царкоўнай еднасці выглядала не толькі актуальна, але і эфектыўна. У той жа час ухіл у структурна-арганізацыйныя дачыненні падрываў сімвалічны капітал царквы, бо рэлігійныя мэты ў рэлігійнай арганізацыі павінны панаваць над арганізацыйнымі. У сувязі з гэтым каталіцкая апантанасць царкоўнай еднасцю – безумоўнай максімай традыцыйнага хрысціянства – сведчыла, аднак, на карысць таго, што папа рымскі грэбуе рэлігійнай неабходнасцю ў імя неабходнасці структурна-арганізацыйнай. Усё гэта давала падставы

каталіцкім апанентам сцвярджаць, што на чале каталіцкай палітыкі стаяць не рэлігійныя, а палітычныя мэты, што арганізацыйнае адзінства стаіць вышэй за прымат захавання чысціні рэлігійнай нормы.

І сапраўды, адчуваючы сваю слабасць перад Рэфармацыяй, каталіцтву жыццёва неабходна было забяспечыць цэнтралізацыю царкоўнай структуры, таму арганізацыйная разарванасць уяўлялася большым злом, чым нязначныя разыходжанні ў тэалогіі. У гэтым святле, інтэрпрэтуючы месца і ролю папы рымскага, каталіцкія палемісты не раз падкрэслівалі, «што падначаленне агульнаму пастыру, ад Пана Хрыста пастаўленаму, не ёсць справа, якая належыць да рэлігіі той ці іншай, альбо тое, што падзяляе адну рэлігію ад іншай, але ёсць толькі артыкул веры, у які людзі ўсіх рэлігій хрысціянскіх верыць павінны, не толькі рымскай, але грэчаскай, халдзеіскай, армянскай, сірыйскай, абісінскай, якія ёсць рэлігіі ў краях усходніх і паўднёвых, і адрозніваюцца паміж сабой» [163, с. 493–494].

На шляху канфесійнай інтэграцыі ў якасці хаўрусніка была абрана цэнтральная ўлада Рэчы Паспалітай, а менавіта асоба караля, які таксама шукаў шляхі для цэнтралізацыі дзяржавы і пашырэння сваіх паўнамоцтваў. У гэтай сувязі натуральна, што ліквідацыя тэалагічных разыходжанняў наўрад ці магла быць рэалізавана праз тэалагічныя кансультацыі, затое шлях пераадолення арганізацыйнай разарванасці, у тым ліку праз выкарыстанне адміністрацыйнага рэсурсу ўлады караля, выглядаў больш прывабным.

Рэалізацыя ўз'яднання бачылася каталіцкім палемістам праз падначаленне ўсіх цэркваў юрысдыкцыі папы рымскага. Па тым жа сцэнарыі мусіла цэнтралізавацца ўлада і ў Рэчы Паспалітай, дзе каралеўская ўлада павінна была паступова пераходзіць на пазіцыі абсалютызму. З гэтага вынікала, што засяроджанне на арганізацыйным аб'яднанні цэркваў прадугледжвала кампраміс у дачыненні тэалагічных разыходжанняў і канфесійных аўтарытэтаў. Такі кампраміс дазваляў пазбегнуць непасрэднага паглынання адной канфесіі іншай, бо кожная з іх захоўвала сваю літургію і клір, згаджаючыся толькі ў тым, што наяўныя

разыходжанні не маюць прынцыповага значэння, каб парушаць царкоўную еднасць.

Такі падыход выглядаў прывабна для некаталіцкіх канфесій і быў свядомым рэверансам у бок рэфармацыйных сепаратыстаў. Апроч гэтага, прыклад каталіцка-праваслаўнай уніі не толькі дэманстраваў выгаду з пункту гледжання выканання наказаў Хрыста аб рэлігійнай еднасці, але і абяцаў вырашэнне шэрага наспелых матэрыяльна-эканамічных пытанняў. Аб'ядноўваючыся з каталіцтвам, уніяты бачылі не толькі перспектывы ў развязанні царкоўна-канфесійных супярэчнасцей, але і сацыяльна-палітычныя дывідэнды. Уніят Л. Крэўза, пералічваючы выгады праваслаўнай царквы ад уніі, падкрэсліваў, што апошняя атрымала ад каталіцтва прамы доступ да вывучэння новых навук, не толькі тэалагічных, але і філасофскіх, пазбавілася ад свецкага панавання над клірам, атрымала дапамогу ў вырашэнні арганізацыйных і побытавых пытанняў штодзённага функцыянавання царквы [33, с. 286].

Адначасова, спрыяючы ўнійным працэсам, каталіцтва прадэманстравала высокую здольнасць да цягліваасці ў дачыненні праваслаўнай канфесіянальнасці. Напрыклад, трактат Каспара Скупенскага [178] прасоўваў толькі адну думку, што канфесійныя разыходжанні паміж каталіцтвам і праваслаўем не маюць прынцыповага значэння, а ўся папярэдняя апантанасць працэдурнымі асаблівасцямі літургіі, пабытовага хрысціянства і г. д. — аблуда, якая стаіць на шляху хрысціянскай еднасці. Класічныя рэляцыі П. Скаргі і І. Пацея з нагоды Берасцейскай уніі аб шляхах гарманізацыі тэалагічных нормаў каталіцтва і праваслаўя [65, 158, 172, 173] юрыдычна абгрунтоўвалі прадстаўленую тэзу, даючы падставы каталіцкім апанентам, аднак, бачыць ў працэсах уніі не праявы братэрскай любові, а абсалютысцкія амбіцыі папы.

Каталіцтва не пакідала гэты небяспечны закід без належнага разгляду, бо, відавочна, не магло адмовіцца ад сваіх максім праўдзівай рэлігійнай арганізацыі, дзе тэалагічныя нормы носяць фундаментальны характар. У гэтым святле спрэчныя моманты паміж каталіцкай і праваслаўнай тэалогіяй пачынаюць разглядацца ў якасці выніку гістарычных, а не тэалагічна-рэлігійных калізій. Аднапаведна праваслаўна-каталіцкія разыходжанні пачалі

разумецца не ў катэгорыях рэлігійнай чысціні (схізмы і ерасі), але як гістарычныя опцыі супольнай рэлігійнай нормы, якія не маюць анталагічных прычын і таму не могуць стаяць на шляху царкоўнай еднасці і братэрскай любові.

К. Скупенскі, разглядаючы артыкулы гарманізацыі каталіцкай і праваслаўнай тэалогій, выкладзеныя ў класічнай рэляцыі пастаноў Берасцейскага сабору «Унія, альбо выкладъ преднейшихъ артыкуловъ, къ зъодноченью Грековъ съ костеломъ Римскихъ належачихъ» [65], метадычна даводзіў гістарычную, а не рэлігійную абумоўленасць каталіцка-праваслаўнай схізмы. Грунтуючыся на кананічным праве і тэксце Святога Пісання, палеміст аналізаваў такія дыскусійныя пытанні, як паходжанне Святога Духа; аб існаванні чыстца; аб еўхарыстыі квасным ці прэсным хлебам; аб адпраўленні еўхарыстыі (хлебам і віном ці толькі хлебам); аб бязжоннасці кліру; аб календары. Праведзены аналіз быў рэалізаваны паводле адпрацаванага на Фларэнційскім саборы (1439 г.) механізму, дзе праваслаўна-каталіцкія варыяцыі канфесійнай нормы прымаліся за нязначную перашкоду на шляху рэлігійнай еднасці.

Значна больш увагі К. Скупенскі надаваў разгляду вялікага хрысціянскага расколу 1054 г. і яго негатыўным наступствам. Паглыбляючыся ў гісторыю папскай улады, Канстанцінопальскага патрыярхату і праваслаўнай схізмы, К. Скупенскі падкрэсліваў, што нагодай для Вялікага расколу былі не тэалагічныя, а юрыдычныя прычыны, што схізма ўзнікла не праз ерась, але канфлікт кіравання, які стаў вытокам клерыкальных інтрыг вакол уладных амбіцый першаіерархаў і іх свецкіх заступнікаў. У гэтай сувязі каталіцка-праваслаўная разарванасць не тэалагічная, а арганізацыйная [76].

Прычынай схізмы быў аб'яўлены асабіста канстанцінопальскі патрыярх, які дзеля ўладных амбіцый разарваў хрысціянскую еднасць з рымскім папам. Праз унію, адасабляючыся ад схізматыка, праваслаўны клір цалкам пераадольваў наступствы Вялікага расколу, і ў гэтым сэнсе Берасцейскі сабор мог разглядацца не толькі як юрыдычная, але і тэалагічная падзея. У гэтым святле і каталіцкія, і ўніяцкія палемісты бачылі Берасцейскую ўнію

ў якасці не толькі ўзору царкоўнай інтэграцыі, але і рэлігійнага акту аднаўлення непадзельнасці Хрыстовага цела.

Памятаючы пра інтэграцыйны пафас апісанай дыскусіі, натуральна ўявіць, што пік актуальнасці гэтай тэматыкі прыпаў на перыяд падрыхтоўкі і правядзення Берасцейскага сабору (1596 г.), дзе ў рамках праваслаўна-каталіцкай уніі адбылася гарманізацыя царкоўнай тэалогіі (праваслаўныя і каталікі прызналі тэалагічныя разыходжанні паміж канфесіямі за другарадныя варыяцыі царкоўнай нормы), што ліквідавала перашкоды для падначалення праваслаўнай іерархіі старшынству рымскага папы. З пункту гледжання каталікоў і ўніятаў, Берасцейская унія хоць і з'яўлялася юрыдычным актам змены патрыяршай юрысдыкцыі [33], аднак адначасова мела глыбокія тэалагічныя прычыны і наступствы.

Адпаведна арганізацыйна-адміністрацыйны кантэкст Берасцейскай уніі для каталіцкіх апанентаў стаў зразумелым і моцным доказам каталіцкай падмены рэлігійных мэт патрэбамі ўладных амбіцый рымскага папы, які грэбаваў чысцінёй веравызнання ці канона дзеля інтэграцыйнай неабходнасці. Калі каталіцыя і ўніяцкія палемісты пагадзіліся гарманізаваць тэалагічныя разыходжанні, то праваслаўе, паглыбленае ў дэлегітывізацыю Берасцейскай уніі, абрала шлях пурыста ў дачыненні рэлігіі. Калі унія яе ўдзельнікамі прэзентавалася ў якасці перадавой інтэграцыйнай інавацыі, то кансерватыўнае праваслаўе, наадварот, паглыбілася ў традыцыю, драматычна разглядаючы любыя адрозненні ў якасці анталагічных. З гэтага часу каштоўнасць любых праяў рэлігійнага жыцця праваслаўнымі палемістамі пачала інтэрпрэтавацца праз прызму аўтэнтчнасці. Канцэпт праўдзівасці сэнсава зліўся з канцэптам вытоку ці караня, што ў выніку дазволіла праваслаўным дысідэнтам дэлегітывізаваць любыя ўнійныя працэсы з каталіцтвам [76].

У сітуацыі, калі большасць праваслаўнага кліру заключыла ўнію з каталіцтвам, праваслаўныя дысідэнты пашырылі традыцыйную практыку інтэрпрэтацыі працэсаў уніі ў кантэксце пашырэння ўлады папы рымскага. Унія для іх уяўлялася спробай рымскага першаіерарха навязаць таталітарны лад грамадскага і царкоўнага гаспадарання. З гэтага пункту гледжання папа рымскі

праз унію рэалізоўваў свае палітычныя амбіцыі, маскіруючы іх каштоўнасцю хрысціянскай еднасці.

Тут постаць папы рымскага захоўвала сваю кананічную інтэрпрэтацыю ў якасці зямнога манарха, які служыць не рэлігійным, а палітычным мэтам. Праваслаўныя палемісты заўважалі, што папа рымскі, апроч таго, што з'яўляецца зямным каралём, хоча адначасова з'яўляцца і каралём нябесным. Кажучы пра хрысціянскую еднасць і братэрскую любоў, ён імкнецца толькі да матэрыяльнага ўзбагачэння, бо менавіта грашовае багацце з'яўляецца вытокаў яго ўладных і духоўных высілкаў. У гэтым сэнсе папа рымскі разумеўся не проста карумпаваным святаром, але наўпрост ідалам. Цяпер ён нават не навучае, але функцыянуе як аб'ект пакланення, звяртаючыся да якога, «жадаючыя абагаціцца ўпадаюць у сілу д'ябла» [59, с. 1131–1132].

Разглядаючы рымскага біскупа ў якасці свецкага караля і ідала, праваслаўныя палемісты трактавалі гісторыю геаграфічнай экспансіі каталіцтва ў якасці захопніцкай палітыкі свецкай дзяржавы. Для гэтай дзяржавы царкоўная еднасць з'яўляецца не трывіяльным вайсковым інструментам, пунктам ідэалагічнага ўплыву, дэзынфармацыяй, якую яна выкарыстоўвае для скарэнення народаў і акупацыі іх тэрыторый. Тое, што для каталіцтва ўяўлялася доказам яго рэлігійнай праўдзівасці, для праваслаўя стала відавочным знакам каталіцкага зману, дзе імперыя не духоўна-ўяўны канструкт, але сапраўдны суб'ект палітычнай абстаноўкі, дзе геаграфічнае пашырэнне не цуд сілы каталіцкага слова, але вынік яго агрэсіўнай палітыкі, якая абапіраецца на вайсковую і эканамічную моц.

Дыскусуючы з нагоды сродкаў і мэт дасягнення царкоўнай еднасці, праваслаўныя палемісты свядома супрацьпастаўлялі постаці папы рымскага і Хрыста, персаніфікуючы супярэчнасці паміж аблуднай і сапраўднай рэлігійнай арганізацыяй. Калі каталіцтва бачыла асновай царкоўнага функцыянавання і, адпаведна, грунтам аб'яднання рэлігійных арганізацый фізічную ўладу кліру, сімвалам якой з'яўляўся рымскі біскуп, то праваслаўе, не маючы моцнай рэлігійнай іерархіі, аспрэчвала такія падыходы, даводзячы, што хрысціянская еднасць можа быць забяспечана

толькі супольнай праўдзівасцю веры ў Хрыста. Адпаведна вера ў Хрыста – гэта той падмурак, які забяспечвае любую царкоўную інтэграцыю, калі ж яна падмяняецца папам рымскім, то гэта і не царква ўжо, а камерцыйнае прадпрыемства.

У святле сказанага цікава адзначыць, што каталіцтва, грунтоўчыся на неабходнасці царкоўнай іерархіі як зямных служак пазазямнога абсалюту, будавала духоўную імперыю, якая далучала новыя тэрыторыі еўхарыстычнай магутнасцю царкоўнага слова. Іншымі словамі, каталіцкая імперыя хоць і грунтуецца на фізічнай уладзе царкоўнай іерархіі, аднак з’яўляецца духоўнай дзяржавай, хутчэй уяўнай у сэнсе нематэрыяльнасці веры, што вядзе сваю экспансіўную палітыку адзіным коштам евангельскай пропаведзі. Для праваслаўных палемістаў, адпаведна, сапраўдным грунтам царкоўнай арганізацыі з’яўляецца вера, якая не ўяўна, а рэальна аб’ядноўвае людзей у межах зямной рэлігійнай арганізацыі. У гэтым сэнсе, замяшчаючы веру клірам, каталіцтва стварае не духоўную, а рэальную імперыю, дзе і гаворкі не можа весціся аб цудадзейнасці евангельскага слова, бо мэты гэтай арганізацыі дасягаюцца палітычнымі інтрыгамі і вайсковай магутнасцю каталіцкіх заступнікаў.

Знаходзячыся ў сітуацыі ўнійнага прэсінгу, праваслаўныя палемісты, аднак, не маглі адмовіцца ад традыцыйнага канцэпту хрысціянскай еднасці, дэлігітэмізаваць яго ці наўпрост выкрасліць. У супрацьвагу яны звярнуліся да тэарэтызацыі канцэпту царкоўнай юрысдыкцыі [76], які хоць і не аспрэчваў каштоўнасць захавання хрысціянскага братэрства, але дазваляў разглядаць яго ў звязку з сітуацыяй тэрытарыяльнага падзелу традыцыйных цэркваў, бо царкоўная юрысдыкцыя прама абумоўлівалася географічнай адказнасцю Хрыстовых апосталаў, якія запачаткавалі традыцыйныя цэрквы.

У адпаведнасці з праваслаўнай канцэпцыяй апосталы прызнаваліся роўнымі паміж сабой, з чаго вынікала кананічная роўнасць усіх традыцыйных цэркваў. Сукупнасць апостальскіх цэркваў складала непадзельнае цела Хрыстова, уз’яднанае праз звышнатуральную сувязь з Богам, дзе братэрская любоў і хрысціянская еднасць забяспечаны адзінствам праўдзівасці хрысціянскай веры.

У гэтым сэнсе геаграфічная разарванасць не сведчыла пра разарванасць хрысціянскай рэлігіі, бо ўтварылася на грунце апостальскіх юрысдыкцый, а не ў выніку клерыкальных разрываў. Менавіта таму для забеспячэння хрысціянскай еднасці не патрабуецца адміністрацыйных інавацый. Паколькі Сусветны сабор з'яўляецца і інструментам, і сімвалам хрысціянскай еднасці, апошня не патрабуе першаіерарха на чале ўсяго сусветнага хрысціянства, як Сусветны сабор не патрабуе старшыні.

З гэтага гледзішча унія парушала базавыя прынцыпы традыцыйнага хрысціянства, бо разбурала кананічную структуру апостальскіх юрысдыкцый [76]. Гэта быў зразумелы аргумент для ўсіх традыцыйных цэркваў, таму каталіцтва і ўніяцтва мусілі неяк абгрунтаваць змену юрысдыкцый праваслаўнай царквы ВКЛ. Гэта рэалізоўвалася рознымі шляхамі, напрыклад, у познім палемічным сачыненні «Rozmowa Białocerkiewska» прыводзяцца словы каталіцкага палеміста Адрыяна Пікарскага: «Апостальская сталіца ў Рыме, таму Папа Рымскі ёсць глава царквы і над патрыярхамі вашымі (праваслаўнымі. – Д. С.)» [120, с. 16]. Апроч аргумента «сталічнасці» выкарыстоўваўся і ўжо разгледжаны аргумент аб старшынстве святога Пятра над іншымі апосталамі, што адпавядала старшынству рымскага папы над патрыярхамі гістарычных хрысціянскіх цэркваў.

У гэтым кантэксце праваслаўныя палемісты таксама мелі пэўную традыцыю аргументацыі, сцвярджаючы роўнасць усіх апосталаў і патрыярхаў з папам рымскім. У аснове іх аргументацыі ляжала тэза аб тым, што свецкая неабходнасць паяднання геаграфічных рэгіёнаў пад адной уладай не можа выступаць мэтай рэлігійнага існавання [78]. У гэтым святле праваслаўны палеміст Іанікій Галятоўскі інтэрпрэтаваў апостальскую спадчыну як кананічны геаграфічны падзел агульнай хрысціянскай царквы ў форме юрысдыкцый, дзе кожная юрысдыкцыя з'яўляецца спадчынай канкрэтнага апостала. Такім чынам, папа рымскі з'яўляўся патрыярхам рымскай дыяцэзіі з такімі ж правамі, што і іншыя традыцыйныя патрыярхі ў Канстанцінопальскай, Александрыйскай, Антыяхійскай і Іерусалімскай дыяцэзіях, «бо ў Канстанцінопаля патрыярхам быў першы апостал Андрэй, у Александрыі

патрыярхам быў апостал Евангеліст Мацей, у Антыяхіі патрыярхам быў апостал Пётр, які потым патрыярхам быў у Рыме. У Іерусаліме патрыярхам быў апостал Якуб» [120, с. 16]. У гэтым сэнсе царкоўная юрысдыкцыя ўяўлялася арганізацыйнай спадчынай Хрыста, якая выпякала з апостальскай місіі. Любая унія паміж традыцыйнымі цэрквамі разумелася праваслаўнымі палемістамі ненатуральным і аблудным учынкам, не толькі з пункту гледжання панавання адной часткі цела Хрыстова над іншымі, але і ў звязку са старажытным правам: «Тады тыя звычаі і дагматы, якія Бог уважае ва ўсім святых, гэтай Усходняй святой царквы змяніць захацелі альбо нейкую аднасць уладкаваць паміж цэрквамі, на сваёй фантазіі стварыць, перамены задумалі. У якой не пяць уладыкаў, але нават сінод не мае ўлады даследаваць і станавіць (што тычыцца веры і іншых большых размоў і вынікаў), але сусветны сінод, і са ўсяго свету Богам асвятчаных сабранне мудрых і бласлаўленых цудаў моц мае» [113, с. 348].

Прымаючы пад увагу гістарычны характар структурнай раз'яднанасці хрысціянскіх цэркваў, праваслаўныя непазбежна прымалі духоўнае паяднанне паміж іх удзельнікамі. Вера ў Хрыста метафізічна аб'ядноўвае хрысціян усяго свету ў агульнае цела Хрыстова. Менавіта вера з'яўляецца глебай і інструментам забеспячэння царкоўнай аднасці, якая разумелася не арганізацыйна, але духоўна. Прыманне агульных каштоўнасцей, агульных артыкулаў веры ўспрымалася праваслаўнымі аўтарамі крыніцай царкоўнай аднасці ў супрацьвагу каталіцкай засяроджанасці на структурным падначаленні ўсіх хрысціянскіх цэркваў уладзе рымскага біскупа.

Феномен Рэфармацыі як каталікі, так і праваслаўныя выкарыстоўвалі на сваю карысць. І першыя, і другія разумелі яго ў якасці яркага прыкладу хрысціянскага раз'яднання. Калі каталікі тлумачылі зман Рэфармацыі праз адарванне ад улады папы рымскага, яго апекі і навучання, то праваслаўныя разглядалі пратэстантызм у звязку з аблуднай арганізацыяй каталіцкай царквы, якая і стала прычынай з'яўлення Рэфармацыі. Каталіцкія палемісты тлумачылі Рэфармацыю ў святле схізмы, якая стала вынікам адарвання ад паслушэнства рыскаму папе. У сваю чаргу

праваслаўныя палемісты бачылі менавіта такое паслушэнства крыніцай усіх тых ерасей, якія сфарміравалі пратэстанцкія секты.

У піку традыцыйным цэрквам пратэстанты рэалізавалі іншы падыход да праблемы хрысціянскай еднасці. Асэнсоўваючы рэлігійную арганізацыю ў канкрэтнай прасторы і часе, Рэфармацыя засяродзілася на ролі дзяржавы і манархаў у забеспячэнні рэлігійнай еднасці. Менавіта пратэстантызм пачаў разглядаць царкоўную еднасць не глабальна, а лакальна, як царкоўную ўнітарнасць, што забяспечваецца ў геаграфічных межах дзяржаўных юрысдыкцый. Адначасова канцэпцыя глабальнага хрысціянства заставалася функцыянаваць на тэкстуальнай глебе супольнага рэлігійнага тэксту – Евангелля. Феномен Бібліі не толькі забяспечваў наяўны інструмент духоўнага аб'яднання хрысціян, але і дазваляў выкрасліць клір як неабходнасць агульна сусветнай хрысціянскай паяднанасці [100]. Цяпер царкоўная іерархія будавалася па ўзоры дзяржавы, дзе клір функцыянаваў як іерархія царкоўных пасадак, а не аб'яднанне ўнікальных постацей, злучаных непарарывнай традыцыяй хератоній.

У гэтым сэнсе натуральна, што праца пратэстанцкіх дзеячаў, такіх як нясвіжскія выдаўцы Сымон Будны, Мацей Кавячынскі (1520–1572), Лаўрэнцій Крышкоўскі (памёр каля 1573), эмігрант з Маскоўскага царства Іван Фёдараў (каля 1510–1583), які выдаваў кнігі ў кааперацыі з айчынным друкаром Пятром Мсціслаўцам (памёр пасля 1577) была наўпрост звязана з перакладамі Бібліі на польскую ці старабеларускую мову для далейшага апублікавання. Гэты кантэкст таксама дазваляе па-новаму зірнуць на ролю пратэстантызму ў кантэксце працы такіх постацей праваслаўя, як першадрукар, перакладчык Бібліі і выдавец Францыск Скарына (1490–1551), палемісты і лінгвісты, аўтары першых граматык старабеларускай мовы Мялецій Сматрыцкі і Лаўрэнцій Зізаній (памёр 1634).

Прызнаючы за дзяржавай не толькі свецкую, але і рэлігійную ролю, разумеючы сам феномен дзяржавы як існую абалонку жыцця асобы хрысціяніна ў свеце, пратэстантызм не быў схільны надаваць пытанню царкоўнага адзінства асноўнае значэнне. Ажыццявіўшы інтэлектуальную канвергенцыю рэлігіі

і дзяржавы, паяднаўшы іх місіі ў дасягненні дабрабыту падданных, пратэстантызм сканцэнтраваўся на выбудове царкоўна-дзяржаўнага адзінства альбо пабудове лакальных арганізацый. У гэтым сэнсе такія феномены, як улада і дзяржава, іх інтэрпрэтацыя, аказалі большы ўплыў на фарміраванне пратэстанцкай канфесійнасці, чым каталіцка-праваслаўныя прыярытэты хрысціянскай еднасці.

2.3. Улада

Вынікі папярэдніх параграфў сведчаць, што ў аснове рэлігійнай палемікі Беларусі канца XVI – сярэдзіны XVII ст. ляжалі ўладныя дачыненні ў царкоўнай арганізацыі. Даволі хутка дыскусія перайшла ад царкоўнай улады да ўлады як феномена, у тым ліку і з пункту гледжання свецкай дзяржавы. Для палемістаў стала неабходным высветліць крыніцу ўлады, прыроду яе функцыянавання і пералік неабходных для яе выканання кампетэнцый. Інтэрпрэтацыі ўлады як з’явы моцна залежалі ад унутрыцаркоўнай логікі разгортвання палемікі. У гэтым сэнсе канцэпт улады быў адмысловым мастом паміж аналізам унутрыцаркоўнага ўладкавання і ўладкавання ў прынцыпе: соцыуму, дзяржаве, грамадства.

У шырокім сэнсе тэма ўлады ніколі не гублялася ў хрысціянскім дыскусійным кантэксце. Яна існавала ад пачатку хрысціянства як палемічны чыннік рымскага перыяду, не страцілася яе значэнне ні ў візантыйскім кантэксце, ні ў кантэксце сярэднявечнай Заходняй Еўропы. Разам з тым Рэфармацыя надала гэтым дыскусіям новы імпульс, у тым ліку і з той прычыны, што як ідэйны рух пачалася акурат з крытыкі клерыкальнай улады каталіцкай царквы. Уласна для лакальнага кантэксту яна набывае дыскусійныя рамкі менавіта ў святле Рэфармацыі, трапляючы перш-наперш у фокус пратэстантаў Сымона Буднага, Марціна Кравіцкага, Андрэя Волана.

Пратэстанцкія аўтары атаясамлялі свецкую ўладу з Божым накіраваннем ці місіяй. Адпаведна носьбіты ўлады надзяляліся Богам пэўнай адметнасцю, якая выкарыстоўвалася і дзеля кіравання, і дзеля выхавання. Па сутнасці, чыноўніцкая вертыкаль

аб'ядноўвала царкоўныя і дзяржаўныя функцыі, выступаючы не толькі інструментам імплементацыі ўлады, але і перажывання рэлігійнага пачуцця. То бок урад меў інстытуцыянальнае значэнне не толькі ў прасторы назірання за выкананнем рэлігійных нормаў, але і экзістэнцыяльнага выпрабавання асобы, як чыноўніка, так і падначаленага яго ўладзе народа.

Паводле пратэстанцкай інтэрпрэтацыі згаданае выпрабаванне павінна было мець нарматыўную базу. Выпрабаванне і кантроль неабходна было рэалізоўваць не толькі паводле сумлення, таленту ці веры чыноўніцтва, але згодна з нарматыўнымі актамі, якія ўрад прымае з Божай ласкі. У гэтым кантэксце С. Будны падкрэсліваў: «Бо сам Госпад Бог гэтак казаў: “Хто пралье кроў чалавечую, таго кроў пральецца ад рукі чалавека. Бо праз гэтыя словы Бог усталявае ўрад, які б забойцаў карай смерці караў”» [101, с. 34].

Можна сказаць, што такія падыход адкрываў новыя магчымасці ў кантэксце пераходу да тэізму, дзе Бог рэдукуецца з рэчаіснага свету, пакідаючы дзеянні і кантроль за дзеяннямі самому чалавеку. Такія тэістычныя меркаванні легітымізавалі карную ролю ўрада з аднаго боку, а з іншага – прадстаўлялі яму непасрэдныя інструменты для практычнай рэалізацыі ўлады. Такім чынам нарматыўнасць, як свецкая, так і кананічная, рабілася непасрэдным атрыбутам легітымнага прымусу, фармалізуючы яго адрозненне ад банальнага свавольства.

У гэтым святле пачынае цікава выглядаць выпрабавальная роля ўлады, бо яна дамінавала над кантрольнай і вызнавалася пратэстантамі ў даволі візантыйскім ключы. С. Будны традыцыйна вызначаў сапраўднага хрысціяніна як асобу, цалкам падначаленую Боскаму наканаванню. Такая падначаленасць выяўлялася больш істотнай за выгаду ад добрай улады ці нястачы ад злой і тыранічнай. Падобная этыка вымагала безапеляцыйнай павагі да любога ўрада і любых яго загадаў. Менавіта таму С. Будны заклікаў не бунтаваць, не паўставаць ці дапамагаць бунтаўнікам, але змірыцца з наканаваннем і спадзявацца, што ўлада будзе ці стане хрысціянскай.

Інтэрпрэтацыя ўлады як выпрабавальнага наканавання прадугледжвала эвентуальнасць яе з'яўлення як спантаннае апана-

ванне. Паўставаў улада апісвалася С. Будным як натуральная выпадковасць, з чаго вынікала забарона на наўмысныя прэтэнзіі. Як апанаваў, так і вызваленне павінны былі адбывацца самачынным і неўсвядомленым чынам, яны не маглі быць запланаванымі ці рэалізаванымі наўмысна. Паводле такой канцэпцыі ўлада альбо выпадкова трапляе ў рукі ўладара, альбо дастаецца грэшным чынам узурпацыі. Адначасова абодва гэтыя варыянты аднолькава легітымізуюцца *post factum*, бо ўсё, што ў выніку здараецца, адбываецца паводле Боскага накіравання.

Іншымі словамі, тэорыя апанавання ці надзялення ўладай для пратэстанцкіх палемістаў выступала хутчэй этычнай прэсупазіцыяй, а не нарматыўнай рэчаіснасцю. З пункту гледжання этыкі было непрымальным жаданне ўладарыць або вызваліцца ад улады: канфесійная этыка наўпрост разглядала такія планы, рэфлексіі ці памкненні як грэшныя. Між тым факт вызвалення альбо апанавання легітымізаваў любы новы парадак спраў, сваёй паспяховасцю вызваляючы ад граху думак. Такім чынам, рэфармісцкая канфесійнасць абавязвала на фактычную рэчаіснасць, што, з аднаго боку, карумпавала памкненні, а з іншага – легітымізавала любую наяўную сітуацыю.

Апісаная амбівалентнасць вынікала з двух супрацьлеглых атрыбутаў пратэстанцкай інтэрпрэтацыі ўлады. З аднаго боку, набыццё ўлады павінна адбывацца паводле Боскага промыслу, а не жадання асобы, бо гэта не прывілей, а абавязак, не ўзнагарода, а накіраванне. З іншага боку, гэта безумоўнае выпрабаванне, бо калі пратэстанцкі збор апынаецца на тэрыторыі пэўнага пана, ён не павінен вылучаць свайго кіраўніка, але мусіць падпарадкоўвацца дзейнай уладзе незалежна ад яе нацыянальнай ці рэлігійнай прыналежнасці: «Няма ўлады не ад Бога; існуючыя ж улады пастаўлены Богам» [101, с. 35]. Паглыбіўшыся ў канцэпт накіравання, пратэстантызм у выніку рэдукаваў з прасторы інтэрпрэтацыі ўлады такія істотныя атрыбуты, як веравызнанне носьбіта ўлады, яго пазіцыя ва ўладнай вертыкалі, легітымнасць спосабу яе атрымання і г. д.

З разгортваннем працэсу Контррэфармацыі і прапрацоўкай аргументацыі супраць шэрага рэфармісцкіх поглядаў з боку ка-

таліцызму фарміруецца альтэрнатыўная канцэпцыя ўлады, якая прадугледжвала ўвагу да ўсіх тых атрыбутаў, якія былі выкраслены пратэстантызмам. Базавы ўнёсак у гэту дзейнасць зрабіў адзін з выбітных палемістаў свайго часу П. Скарга. У новых варунках каталіцкая пазіцыя павінна была даць адпаведны адказ на выклікі пратэстантызму, пры гэтым захаваўшы генетычную повязь паміж Богам і зямной уладай, што вымагала нетрывіяльных падыходаў, большасць з якіх канцэнтравалася вакол канцэпту адзінаўладдзя, у тым ліку і з той прычыны, што папа рымскі інтэрпрэтаваўся не столькі як царкоўны сімвал, колькі канкурэнтная перавага над іншымі канфесіямі.

З каталіцкага пункту гледжання улада, як дзяржаўная, так і царкоўная, павінна быць заснавана на адзінаўладдзі, бо менавіта адзінаўладдзе з'яўляецца стабілізуемым элементом, які аб'ядноўвае ўсе часткі царквы і грамадства, звязвае іх паміж сабой, арганізуючы трывалую структуру. У гэтым кантэксце сама па сабе ўладная вертыкаль мае значэнне выключна ў святле яе вяршыні, якая аргунізуе ўсе свае працэсы, вырашае супярэчнасці, сваёй суверэннасцю стабілізуе, іерархізуе і арганізуе рэлігійныя, палітычныя і сацыяльныя працэсы ў дзяржаве.

Сіламі П. Скаргі канцэпт адзінаўладдзя элегантна пераносіў аб'ект пратэстанцкай крытыкі каталіцкага клерыкальнага парадку ў лагер базавых пераваг традыцыйнай царквы над навастворанымі сектамі. Уласна мэта каталіцтва – наглядна давесці, што папа рымскі гэта не хіба, а перавага, – забяспечыла адмысловы фармат канфесійнай інтэрпрэтацыі ўлады выключна ў святле адзінаўладдзя, што прадугледжвала перанос атрыбуцый рымскага першасвятара на канцэпт уладара ў цэлым. Выклік Рэфармацыі і інспіраваныя ёй дэстабілізацыйныя працэсы прымусілі каталіцтва надаваць больш увагі кансерватыўна-стабілізацыйнаму парадку спраў. У выніку кансерватызм робіцца базавым атрыбутам каталіцкай пазіцыі не толькі ў кантэксце міжканфесійных дэбатаў, але і з пункту гледжання арганізацыі тэалагічнага і палітычнага мыслення ў цэлым.

Моц рэфармацыйнага прэсінгу, якую зведала каталіцкая царква цягам XVI ст., была да такой ступені вялікая, што па сутнасці

значэнне іншых функцый улады, апроч стабілізацыі, было амаль рэдукавана. У выніку ўлада пачала інтэрпрэтавацца каталіцтвам як чысты стабілізатар дзяржаўнай, рэлігійнай і сацыяльнай структуры, мэтай якога з'яўлялася забеспячэнне іх працаздольнасці. Іншымі словамі, такая пазіцыя зыходзіла з неабходнасці захавання недатыкальнасці гістарычных структур, адначасова навацыі абвяшчаліся небяспечнымі, бо яшчэ не паспелі прайсці апрабацыю часам.

Вядома, пад такімі гістарычнымі структурамі каталіцкая царква перш-наперш разумела сябе, а пад навацыямі – Рэфармацыю. У гэтых варунках натуральна, што такія паняцці, як стабільнасць і спакой, ператварыліся ў аснову каталіцкай канфесійнасці, якая інтэрпрэтавала ўладу выключна як стабілізацыйную сілу, накіраваную на абмежаванне дэструктыўнай актыўнасці асобных рэфармістаў да перагляду наяўнай рэчаіснасці. Такі фармат прадугледжваў адпаведныя канстанты, паводле якіх можна было вызначыць паспяховасць канкрэтнага царкоўнага ці палітычнага ўладкавання. Натуральна, што маючы тысячагадовую гісторыю, каталіцтва вызнавала паспяховасць улады праз гістарычную і геаграфічную працягласць: чым даўжэй існуе ўлада, чым больш тэрыторый яна ахоплівае, тым больш яна паспяховая.

Як ужо адзначалася, стабілізуючая функцыя ўлады інтэрпрэтавалася каталіцтвам неад'емна ад адзінаўладдзя, дзе суверэн непахіснасцю сваёй волі забяспечваў кіруемасць сацыяльных і рэлігійных працэсаў. Абсалютны манарх захоўвае парадак і супрацьстаіць узурпатарам, якія з'яўляюцца ў выніку інфляцыі стабільнасці, спрыяючы сацыяльнай і рэлігійнай дэградацыі.

П. Скарга параўноўвае дзве стадыі Рымскай дзяржавы: рэспубліканскую і імперскую. Звяртаючы ўвагу на адсутнасць трываласці падчас рэспубліканскага перыяду, палеміст падкрэслівае, што ў самыя небяспечныя і адказныя моманты Рым аб'яўляў дыктатуру. Рымская дзяржава, ператварыўшыся ў імперыю, істотна пашырылася ў геаграфічных межах і здабыла недасягальнае багацце [171, с. 32]. Станоўчыя прыклады П. Скарга бачыў у гісторыі Персідскай і розных афрыканскіх імперый, дзе геаграфічнае пашырэнне межаў і матэрыяльнае ўзбагачэнне выступалі мерай

поспеху ўлады. У гэтым сэнсе канцэпт імперыі найпрост асацыяваўся палемістам з палітычным прагрэсам, быццам два бакі аднаго медаля.

Тэалагічную аргументацыю для абгрунтавання адзінаўладдзя каталіцтва выводзіла са спадчыннай перадачы ўлады ад Хрыста да апостала Пятра, а ад Пятра да папы рымскага. Б. Гербест, даводзячы неабходнасць аб'яднання каталіцтва і праваслаўя пад адным пастырам, пісаў: «Хрыстус Пан і Майстра, і Жывіцель наш, і Пастыр добры, апосталу Пятру даў ключы ад каралёўства нябеснага, і бараноў сваіх з авечкамі сваімі яму пасвіць загадаў, і тады ў справах касцельных сярод апосталаў часта бываў ён першым» [123, с. 584].

Адзінаўладдзе прадугледжвала легітымізацыю перадачы ўлады ў спадчыну, як стабілізуючы кампанент структуры, складзенай з канечных індывідаў. Дадаткова гэты кампанент зразумела акрэсліваў мэты ўладнага функцыянавання: мэта ўлады рымскага папы – гэта захаванне гістарычнай і духоўнай павязі ўлады, ён функцыянуе, каб традыцыя не перарывалася, каб ажыццяўлялася перадача спадчыны ад біскупа біскупам. Задача канкрэтнага папы – адбыць свой этап эстафеты, эфектыўнасць якога ацэньваецца выключна наяўнасцю легітымнага спадкаемцы.

Пошук каталіцтвам сэнсу ўлады ў пераемнасці (ад Хрыста да святога Пятра, ад Пятра да рымскага папы, ад папы да кардыналаў, ад кардыналаў да святароў, тое ж са свецкімі ўладамі), з аднаго боку, легітымізаваў клір, з іншага – абвяргаў пратэстанцкую канцэпцыю ўлады, дзе легітымізацыя ўладара адбывалася фактам наяўнасці ўлады, незалежна ад працэсуальных нюансаў спадчыны, ініцыяцыі ці пасвячэння. У гэтым сэнсе і клір, і свецкае першынство ўяўлялі сабой не наменклатурны набор пасадак, але эманцыю Боскай благадаці. І каталіцкі клір, і каталіцкі манарх атрымлівалі ўладу ад Бога не ў выніку таго, што яны фізічна заступалі на свае пасады, як ў пратэстантызме, але з той прычыны, што Хрыстос перадаў благадаць апосталам, тым біскупам, а біскупы каранавалі свецкіх манархаў.

У дачыненні неабходнасці рукапалажэння каталіцтва і праваслаўя мелі палемічны кампраміс (што не замінала ім спрачацца

наконт нюансаў яго правядзення), які парушаўся, аднак, разнагалоссем адносна сувымернасці статусу біскупаў. Апостальская пераемнасць у каталіцкай інтэрпрэтацыі з неабходнасцю прадугледжвала старшынство папы рымскага як біскупа, што атрымаў уладу ад святога Пятра. Яго асаблівы статус пацвярджаўся старшынстваваннем на Сусветных саборах, для чаго каталіцкі палеміст Б. Гербест згадвае Нікейскі, Канстанцінопальскі, Эфескі, Халкідонскі і іншыя саборы, падкрэсліваючы, што папа рымскі там не толькі старшынстваваў, але і сам з'яўляўся іх ініцыятарам.

Паспяховасць адзінаўладдзя разумелася П. Скаргам у неад'емнай карэляцыі з паспяховасцю адзінабожжа. Аўтарам падкрэслівалася, што такая сувязь з'яўляецца не асацыятыўнай, але прамой, як лагічны працяг аднаго іншым. Як адзінабожжа мыслілася рэвалюцыйным узыходжаннем язычніцкага грамадства на наступную ступень развіцця, так адзінаўладдзе таксама інтэрпрэтавалася як удасканаленне архаічных працэсаў у дзяржаве. Структурна пераход да хрысціянства як замена язычніцтва адзінабожжам прадугледжваў наступны крок да палітычнага адзінаўладдзя. У гэтай сувязі хрышчэнне ў каталіцкай інтэрпрэтацыі з'яўлялася не толькі рэлігійным, але і палітычным актам.

Высяпанне еўрапейскіх дзяржаў з варварскага хаосу інтэрпрэтавалася каталіцтвам як гістарычны атрыбут і дасягненне лацінскай хрысціянізацыі. Роля каталіцкіх місіянераў у развіцці Еўропы мела не столькі рэлігійна-этычны, колькі дзяржавабудаўнічы аспект. Зліццё рэлігійнага выхавання з палітычным будаваннем адкрывала новыя далягляды для інтэрпрэтацыі ўзаемадачыннення свецкай улады з клірам, паколькі мэтай апошняга было зразумела давесці, што багоў не шмат, але адзін, і «што найлепшы лад ёсць пад адным» [171, с. 32].

З гэтага вынікала, што Рэфармацыя мела не столькі рэлігійныя, колькі палітычныя наступствы. Калі каталіцтва ад самага пачатку забяспечыла з'яўленне еўрапейскіх дзяржаў, то разбурэнне яго царкоўнай структуры магло абярнуцца вяртаннем варварскага хаосу. Для тых, хто не прымаў на веру гістарычныя довады, П. Скарга інавацыйна запэўніваў апеляцыяй да рацыянальнасці: «Не магло ж так стацца, што дом свой, і царкву сваю,

і каралеўства сваё Хрыстос Бог наш, найвышэйшая спагада, не толькі добрым, але і найбольш рацыянальным чынам арганізаваць загадаў» [171, с. 34]. З гэтага вынікала, што менавіта адзінаўладдзе з'яўляецца не толькі найбольш паспяховай, але і самай рацыянальнай формай арганізацыі ўлады не толькі ў царкве, але і ў дзяржаве.

У выніку крышталізацыі падобнай канфесійнай стратэгіі заставалася пераадолець чарговае абмежаванне традыцыйнага хрысціянства – абсалютнасць ўлады Хрыста. Называючы галавой царквы (каралеўства) Хрыста, П. Скарга запэўніваў, што ніякіх іншых каралёў у царкве няма і быць не можа, бо ніхто не здольны параўнацца з Хрыстом. Прызнаючы за Хрыстом метафізічную ўладу, палеміст, аднак, даводзіць неабходнасць існавання фактычнай улады, якая на практыцы будзе ажыццяўляць загады Хрыста і сачыць за іх выкананнем. Такое дэлегаванне Хрыстовых паўнамоцтваў у царкве выконвае рэлігійная іерархія: «Хрыстос, найвышэйшы наш ратавальнік і кароль, які не нябачным і духоўным чынам, але праз сваіх служак: біскупаў, пастараў, дактароў, евангелістаў, якія, як казаў Св. Павел, у царкве сваёй паставіў, якія распараджацца мусілі б, бо хто паверыў бы ў нябачны лад і манархію без бачных служак» [171, с. 35]. Аднак на чале зямной іерархіі стаіць яе зямны патрон, які непасрэдна, а не метафізічна стабілізуе вертыкаль, вырашае спрэчкі, кантралюе захаванне кананічнай лініі.

Вынікам падобных інтэрпрэтацый стала сур'ёзнае пераасэнсаванне аднаго з ключавых канцэптаў традыцыйнага хрысціянства – чалавечай роўнасці. Калі традыцыйна роўнасць бачылася асновай экзістэнцыйнай тоеснасці з Богам, то каталіцтва праз прыярытэт адзінаўладдзя бачыла ў ім хутчэй аперацыйныя абмежаванні, чым трансцэндэнтныя перавагі. Апраўдваючы клерыкальную іерархію каталіцкай царквы, П. Скарга такім чынам апісваў роўнасць: «І пэўная рэч, што з парадку, які паміж ніжэйшымі і вышэйшымі (бо дзе ўсе роўныя, там аніводны лад быць не можа) стварыць больш дасканалася, больш трывалася, больш добрае не можа, як адзін Гаспадар і старэйшы над усімі» [171, с. 30–31]. З гэтага вынікае, што каталіцкая царква, вяртаючыся да абмежаванняў на-

туральнага парадку спраў, арганізуе сваё функцыянаванне най-больш рацыянальным чынам. Тут прырода пачынае выступаць ключавым узорам і донарам рацыянальнага ўладкавання, які каталіцтва шматкроць удасканальвае, выбудоўваючы сістэму адзінаўладдзя. Менавіта гэта ўдасканаленне дазваляе хрысціянам існаваць «у спакоі, у адной волі і разуменні» [171, с. 31], што абарочваецца нівеляцыяй першапачатковай няроўнасці.

Апісаныя мадыфікацыі традыцыйных хрысціянскіх канцэптаў дазвалялі каталіцтву выглядаць даволі інавацыйна, перахопліваючы ініцыятыву ў пратэстантаў, якіх можна было абвінавачаць у рэакцыйнасці. Ангажаванасць каталіцтва найбольш рацыянальнымі формамі ўладарання і сацыяльнага кіравання дэманстравала ў тым ліку развіццё хрысціянскага вучэння, яго ўдасканаленне праз адмову ад традыцыйных канцэптаў альбо інтэрпрэтацыю іх у цалкам іншым ключы. Урэшце гэта дазваляла каталіцкім аўтарам ставіць пад сумнеў Рэфармацыю як прагрэсіўную з'яву, як рух, што супраць прагрэсу і рэформаў, як вяртанне да архаічных формаў менш развітых грамадстваў.

Арыентуючыся на ўзоры пратэстанцка-каталіцкай палемікі, цягам другой паловы XVI ст. фарміруецца і праваслаўная традыцыя асэнсавання феномена ўлады. Грунтуючыся на папярэднім канцэптуальным апарате, праваслаўныя палемісты, аднак, здолелі прапанаваць самастойную канцэпцыю, альтэрнатыўную як для каталіцкай, так і пратэстанцкай тэорый. Безумоўна, гэта быў выклік для праваслаўных інтэлектуалаў, але справе садзейнічала тое, што і пратэстанты, і каталікі знаходзіліся ў раздробленым, але пакуль яшчэ адзіным канцэптуальным полі заходняга хрысціянства, што захоўвала магчымасць напоўніцу выкарыстоўваць напрацоўкі візантыйскай спадчыны.

Узяўшы на ўзбраенне даўнюю візантыйскую крытыку папізму як узурпацыі ўлады, праваслаўнае мысленне засяродзілася на тэарэтызацыі і прасоўванні калектыўных формаў уладарання у рэлігійнай і свецкай сферах. На гэтым шляху, дзякуючы прыцягненню пратэстанцкіх палемістаў да напісання праваслаўных палемічных твораў, праваслаўе адаптавала інавацыйную рэфармісцкую аргументацыю, апрабаваную на крытыцы каталіцызму,

што ў выніку дазволіла сфармаваць аўтэнтчны погляд на феномен улады.

У фундаментальным праваслаўным палемічным сачыненні канца XVI ст. «Апокрысіс» пратэстанцка-праваслаўны аўтар Х. Фіалет падае шэраг аргументаў супраць адзінаўладдзя як такога і адзінаўладдзя папы рымскага ў прыватнасці. Паддзеныя ў трактаце палемічная логіка і аргументацыйныя ўзоры ў далейшым будуць развівацца і ўдасканалывацца, фарміруючы аснову праваслаўнай палемічнай традыцыі як праз непасрэднае цытаванне, так і ў выглядзе пазнейшых рэцэпцый.

Крытыкуючы каталіцкую канцэпцыю зямных патронаў, Х. Фіалет падкрэсліваў, што царкоўнае адзінаўладдзе магчыма толькі ў метафізічным выглядзе, як адзінаўладдзе Хрыста. Такім чынам, само па сабе адзінаўладдзе можа быць хіба метафарай таго комплексу рэлігійных пачуццяў і дачыненняў, якія характарызуюць прамую камунікацыю паміж вернікамі і абсалютам. Палеміст звяртаў увагу, што ў Святым Пісанні ставіцца недвухсэнсоўная забарона мець іншых кіраўнікоў, апроч Хрыста, бо яго ўлада не толькі метафізічная, але і фактычная, бо рэалізуецца праз рэлігійныя пачуцці, існаванне якіх нельга аспрэчыць.

На думку праваслаўных палемістаў, метафізічная ўлада Хрыста і натуральная роўнасць паміж апосталамі прадугледжваюць толькі адну форму рэалізацыі ўлады – калектыўную, на аснове кампрамісу. Любыя спробы іерархізаваць калектыўную форму ўладарання атаясамліваліся праваслаўнымі з узурпацыяй і тыраніяй, у кантэксце чаго Х. Фіалет падкрэсліваў, што ў Святым Пісанні няма аніякіх згадак пра неабходнасць зямнога адзіначальніка, які застаўся б пасля Хрыста, няма падобных згадак і ў Сімвале веры [84, с. 1342].

Прыярытэт трансэндэнтнага абсалюту над рэчаіснай фактычнасцю дае падставы зацвердзіць натуральную роўнасць усіх вернікаў і аспрэчыць іерэйства як унікальны інстытут у цэлым. Па меры таго як праваслаўе страчвала палітычныя магчымасці захоўваць і аднаўляць царкоўную іерархію, гэта ідэя глыбей пранікала ў праваслаўную свядомасць, робячыся яе канцэптуальнай асновай.

Тэалагічна палеміка вакол уладных формаў заключалася ў дыскусіі вакол кампетэнцый Пятра ў параўнанні з іншымі апосталамі. Калі каталіцтва разглядала Пятра як асобу, што стаяла на чале іншых апосталаў, то праваслаўе бачыла на чале ўсяго выключна веру ў Хрыста. У гэтым святле Х. Філалет інтэрпрэтуе веру ў якасці ўніверсальнага інструмента царкоўнай арганізацыі і адначасова як матэрыял для стварэння царкоўнай структуры. Палеміст сцвярджаў, што каталіцкая канцэпцыя дэлегавання ўлады, персаніфікаваная ў асобе Пятра, – аблудная, бо ў структуры царквы стаіць не асоба, яе кампетэнцыі, легітымізацыі, досвед ці спадчына, але выключна яго вера. Такім чынам, у падмурку царквы ляжыць не ўлада аднаго, а вера многіх, з якой у выніку і фарміруецца царкоўная структура.

Засяроджанасць на канцэпце веры дазваляла па-іншаму зірнуць на мэтапаляганне ўлады. З той перспектывы, што веру нельга наследаваць, вывучыць ці перадаць, ажыццяўлялася праваслаўная крытыка неабходнасці ў спадчыннай перадачы ўлады, яе гістарычнай ці геаграфічнай працягласці. Істотнасць мела выключна індывідуальныя чыннікі асабістага перажывання, што змяшчала асобу сам-насам з трансцэндэнтным, пакідаючы адказнасць толькі за сябе і свае ўчынкі. Менавіта таму інстытут рымскіх пап з'яўляецца аблудным, як непатрэбная пасада, што падмяняе Хрыста.

Мэтапаляганне ўлады як спадчыннай пераемнасці інтэрпрэтавалася праваслаўем як непасрэдная выгада ўладнага суб'екта, які рэалізуе яе паводле сваіх жаданняў і планаў. У гэтым святле натуральна, што аб'ектам крытыкі рабілася пераемнасць улады ад Пятра да рымскага папы, што адначасова было прамой крытыкай каталіцтва як хібнай арганізацыі. З праваслаўнага пункту гледжання ўлада – гэта выпрабаванне, а таму не можа служыць свайму суб'екту і мусіць рэалізоўвацца толькі дзеля свайго аб'екта. Сапраўднай мэтай улады можа быць хіба спрыянне распаўсюджванню веры ў Хрыста, але ніяк не спадчынная перадача яе ад адной канечнай асобы да іншай [84, с. 1392].

Праваслаўныя палемісты не маглі адкінуць канцэпт апостальскай пераемнасці, але здолелі змяніць яго інтэрпрэтацыю. Кры-

тыкаваўся не сам факт рукапалажэння, але палітыка-рэлігійныя акалічнасці яго рэалізацыі. Паводле Х. Філалета, першыństwo рымскіх біскупаў сярод іншых кіраўнікоў гістарычных цэркваў забяспечвалася не кампетэнцыямі Пятра ці акалічнасцямі яго біяграфіі, але толькі вынікамі палітычнага супрацьстаяння Канстанцінопаля і Рыма [84, с. 1402–1404]. У гэтым святле адзінаўладдзе страчвала сваё тэалагічнае абгрунтаванне, інтэрпрэтуючыся як вынік пазарэлігійных працэсаў, выкліканых да жыцця палітычнай неабходнасцю.

Развіваючы сваю думку, Х. Філалет падкрэсліваў, што царкоўнае адзінаўладдзе абумоўлена не анталагічна, а гістарычна. Першыństwo папы рымскага забяспечвалася не арганізацыйнымі акалічнасцямі царкоўных сабораў, але прывілеем узурпатара Візантыі Фокі (602 г. н. э.). Ён забіў імператара з усёй яго сям’ёй і быў каранаваны папам рымскім, за што і аддзячыў прывілеем [84, с. 1449–1450]. Адсюль папскае першыństwo насамрэч атрымана не ад Хрыста, а з крывавых рук візантыйскага тырана.

Далей крытыка адзінаўладдзя зрабілася генеральнай лініяй у праваслаўнай палеміцы з каталіцтвам. У праваслаўным палемічным сачыненні «Ключь царства небесного» змяшчаецца тэза, якая цалкам раскрывае праваслаўны погляд на феномен адзінаўладдзя: «Калі б сярод дзесяці відаў анёльскіх знайшоўся б злы, паміж дванаццаці апосталамі знайшоўся нядобры, а паміж колькі сот пап рымскіх каб не быў хоць адзін ерэтык, то сцвярджэнне хібнае, калі тыя многія і ерасяў, і дзяцей пладзілі» [23, с. 242]. З гэтага вынікала, што адзінаўладдзе не можа быць найбольш рацыянальнай формай рэалізацыі ўлады, бо па сваёй прыродзе з’яўляецца хібным не толькі ў дачыненні сацыяльна-палітычных адносін, але а р’іогі. Пры адзінаўладдзі кошт памылкі значна большы, бо не існуе іншых галасоў, якія могуць падаць тыя ці іншыя аргументы, знівеляваўшы негатыўныя наступствы.

У якасці альтэрнатывы адзінаўладдзю праваслаўныя палемісты традыцыйна прапаноўвалі засяродзіцца на калектыўных формах рэалізацыі ўлады. У тым жа ананімным палемічным сачыненні фармулюецца праваслаўны ідэал ажыццяўлення ўлады: «А што калі нехта, апроч апосталаў, казаў нешта, тады трэба са-

браць два ці тры сходы, і пасярод іх буду я (Хрыстос)» [23, с. 245]. Паводле апісанай канцэпцыі саборы ці сходы рабіліся базавым інструментам рэалізацыі ўлады, прасторай падавання і адхілення тых ці іншых уладных рашэнняў, пры гэтым саборы надзяляліся не толькі законатворчай сілай, але і кантрольнай (судовай і выканаўчай).

Калі каталіцкія аўтары, абгрунтоўваючы адзінаўладдзе, спекулявалі кампетэнцыямі Пятра, то праваслаўныя палемісты звярнуліся да новазапаветных цытат. Параўноваючы адзінаўладдзе і сабор, яны падкрэслівалі, што сабор не толькі эфектыўная форма мінімізацыі разык, але і кананічная форма рэалізацыі ўлады ў хрысціянскім свеце: «Тут не ўцялеснена і часова, але вечна і па-боску да сканчэння свету быць двойчы абяцалася, з усімі вернымі, якія сход у імя яго сабралі» [23, с. 245]. З гэтага вынікала, што сход – гэта не толькі рацыянальная інавацыя, але Боскі загад, адна з умоў праўдзівага існавання пад уладай Хрыста.

У варунках дэлегітэмізацыі праваслаўя, што рэалізоўвалася ў кантэксце Берасцейскай уніі, крытыка адзінаўладдзя стала не толькі формай палемічнай канкурэнтаздольнасці, але і спробай прасунуць тыя палітычныя формы, пры якіх праваслаўная супольнасць магла працягваць легітымнае функцыянаванне. Натуральна, што пры адзінаўладдзі праваслаўныя пазбаўляліся апошняй магчымасці прасоўваць свае інтарэсы праз парламент, таму сабор для іх зрабіўся ідэалам арганізацыі ўлады ў цэлым. Кансіліум пачаў інтэрпрэтавацца не толькі натуральнай формай кіравання рэлігійнай арганізацыі, але надзейным сродкам уда-сканалення палітычных працэсаў, як элемент абароны ад памылак, вераломства і тыраніі ўладароў, асабліва ў дачыненні маргінальных частак грамадства.

У якасці прыкладу відавочнага свавольства адзінаўладдзя праваслаўныя палемісты так ці іначай вярталіся да прэцэдэнту каляндарнай рэформы 1582 г. Улічваючы, што рэформа была праведзена паводле папскага загаду, без узгаднення з парламентамі ці грамадскасцю дзяржаў, яна разглядалася як непасрэдны элемент рэалізацыі папскай палітыкі, узор яго вераломнасці ў дачыненні не толькі хрысціянскай супольнасці, але і натуральнай

хады часу. Тут ужо каталіцкіх апанентаў хвалявалі пытанні не столькі астраноміі ці сельскай гаспадаркі, колькі прымусу адпраўляць царкоўныя святы ўсімі хрысціянскімі канфесіямі паводле волі рымскага біскупа. У выніку каляндарная рэформа як падзея страціла сваю астранамічную падаплёку, ператварыўшыся ў палітычны жэст: «Так таксама найсвяцейшы трыццаць разоў Папа Рымскі Рыгор, калі пабачыў, што каляндар продкаў яго стары з правільнай сцэжкі зблудзіў, сонца днём не свяціла, месяц імёны свае памяшаў, зоры бег свой згубілі, тады, як спрактыкаваны лекар і ахайны будаўнік, адрэзаў часткі здаровыя, якія яшчэ стаялі пры цэле царкоўным» [23, с. 252]

Вераломства заключалася ў тым, што сваім загадам папа рымскі парушыў шматгадовую царкоўную традыцыю, сфарміраваную паводле шматлікіх рашэнняў Сусветных сабораў, тым самым перакрэсліўшы вынікі калектыўнай працы сваіх папярэднікаў: «Дом той законны, на сямі слупах моцных святых сабораў Сусветных добра ўгрунтаваны і навечна збудаваны, на чатыры тыдні абадраў, пасек, паламаў і размятаў, мала з кім у тым радзіў, у тым будаванні ні гаспадара, ні пана не спытаў, усё старажытнае паламаў і агонь Духа святога да канца пагасіў, не толькі Божага нараджэння, але і Вялікай ночы ў вясну не ўпусціў, дык ледзь святкі туды патрапілі» [23, с. 251]. З гэтага вынікала, што няроўнасць, народжаная адзінаўладдзем, спараджае дзейную прастору для павелічэння хібаў і аблудных рашэнняў. У гэтай сувязі роўнасць інтэрпрэтавалася не толькі як натуральны набытак хрысціянства, але і рацыянальная канстанта, якая замянае свавольству самаўладдзя і шаленству тыраніі.

Фундаментальна чалавечая роўнасць грунтавалася на традыцыйным хрысціянскім пастулаце аб несувымернасці чалавека і Бога. Такая анталагічная няроўнасць, якая бездань паміж абсалютам і асобай, рабіла бессэнсоўнымі любыя параўнанні паміж людзьмі. Тут фарміравалася не толькі роўнасць, але і ідэалы калектыўнага супрацоўніцтва, бо менавіта калектыў дазваляў выйсці за натуральныя абмежаванні індывіда. Адначасова праз тую ж мізэрнасць адзін чалавек будзе заўсёды горшы за калектыў і таму

аніяк не можа ўзначальваць усю хрысціянскую царкву [8, с. 508], а тым больш замясціць абсалют.

На гэтай глебе адбываецца тэарэтызацыя абставін, пры якіх індывід усё ж узвышаецца над калектывам: «Бо галаве той належыць мець тры рэчы: па-першае, абы была галава вышэй за ўсе іншыя часткі, потым каб галава да кожнай часткі ў кожным месцы была належным чынам далучана, па-трэцяе, каб кіравала ўсімі іншымі часткамі» [8, с. 508]. Такім чынам, рымскі папа, седзячы ў Рыме і з'яўляючыся падуладным граху і смерці, не можа быць у непасрэдным дачыненні з кожнай часткай царквы, бо занадта вялікая структура каталіцтва, накладзеная на канечнасць чалавечага жыцця, пазбаўляе яго магчымасці існаваць у непасрэдным злучэнні з вернікамі і рэгіянальнымі адгалінаваннямі. Смяротнасць папы рымскага дысануе з тэзай аб неад'емнасці галавы царквы ад яе цела, бо да моманту абрання наступнага папы каталіцкая царква таксама не жыве. У метафізічным сэнсе смерць рымскага біскупа адпавядае смерці ўсёй царквы, бо цела не жыве без галавы, адпаведна новая галава – гэта і новае цела.

Далейшая крытыка каталіцтва пачынае выходзіць з апісаных прэсупазіцый на глебе параўнання ідэалаў з наяўнай рэчаіснасцю. З гэтага моманту ўжо можна было не абвінавачваць апанентаў у хібах і памылках, а толькі даводзіць несупадзенне рэчаіснасці з заяўленымі кампетэнцыямі.

Такі падыход дазволіў істотна пашырыць тэалагічныя магчымасці для праваслаўнай палемічнай пазіцыі. Калі каталіцтва дэкларуе, што папа рымскі з'яўляецца спадкаемцам Хрыста, а насамрэч ён узурпатар, калі пастулюецца яго няроўнасць з іншымі людзьмі, але ў рэчаіснасці ён такі самы, то натуральна, што гэта не толькі падман ці махлярства, але нешта больш глыбокае, засяроджанае ў самой сутнасці хрысціянства як тэорыі адрознення праўды ад падману. З гэтага вынікала, што праваслаўныя палемісты маглі найпрост называць папу рымскага антыхрыстам, што мела не толькі тэалагічныя, але і палітычныя наступствы. Каталіцкі падман ужо мусіў разглядацца не ў якасці канцэптуальнай памылкі, але як выкарыстанне рэлігіі для дасягнення

палітычных ці эканамічных мэт. Калі «Хрыстос палюбіў беднасць, то яны (папы рымскія. – Д. С.) багацце. Хрыстос пакорнасць, а яны ярасць і іншае такое» [8, с. 511], што ўжо прама паказвала на супрацьлегласць мэт Хрыста і рымскіх пап.

У выпадку калі Хрыстос «ёсць главой усялякаму пачатку і ўсякай уладзе», то кіраўнік, які падмяняе яго, будзе «вялікі праціўнік, і непрыяцель [Хрысту], і гвалтаўнік, які, за набыццём пыхі, жадае выжыць Хрыста Сына Божага, тытул і ўладу Яго Боскую сабе прысвоіць...» [8, с. 512]. Абвінавачванне рымскіх біскупаў у тым, што яны з'яўляюцца антыхрыстамі, надавала пэўнасці аргументам супраць адзінаўладдзя ў цэлым. Цяпер гэта ўжо была не толькі памылка ці хібная навацыя, але наўпрост злачынства, учыненае з рэлігійных прычын супрацьстаяння дабра і зла. Адзінаўладдзе, персаніфікаванае ў асобе папы рымскага, пачынае выступаць у якасці антыпода традыцыйнага хрысціянства, як перакручаная рэлігія, што ўвасабляецца ў неймавернай колькасці антыпапскай літаратуры, дзе рымскі біскуп аб'яўляецца чарнакніжнікам і тыранам, што галоўнай мэтай сваёй прафесійнай дзейнасці абраў асабістае ўзбагачэнне і валютарызм.

Такім чынам, у выніку палемічнай актыўнасці ў пачатку XVII ст. кожная з хрысціянскіх канфесій сфарміравала аўтэнтычную канцэпцыю феномена ўлады. Для пратэстантызму гэта эвентуальнае авалоданне, мэтай якога могуць быць самыя розныя памкненні, але сапраўдны ўладар павінен прымаць рашэнні ў адпаведнасці з законам. У супрацьвагу пратэстантызму каталіцтва канцэнтравалася на стабілізуючым характары ўлады і спадчыннасці яе наследавання. Тут ужо не магло ісці гаворкі аб эвентуальнасці, бо традыцыя рабілася гарантам паспяховасці як самой улады, такі і структуры, над якой яна панавала. Найбольш пажаданай формай рэалізацыі такой улады з'яўляўся абсалютызм, бо забяспечваў падначаленне ўсіх адной волі і адной традыцыі. Гэтую тэзу аспрэчвалі праваслаўныя аўтары, якія лічылі, што абсалютызм і спадчыннае пераемніцтва з'яўляюцца небяспечнымі і ганебнымі формамі праявы ўлады. Сапраўдны поспех можа быць дасягнуты толькі пры калектывнай форме прыняцця рашэнняў, калі ўлада кіруецца выгадай усіх, а не аднаго.

2.4. Дзяржава і дзяржаўнае кіраванне

Стварэнне канфесійных канцэпцый улады мела моцны ўплыў на шэраг поглядаў у дачыненні іншых зрэзаў сацыяльнай і палітычнай рэчаіснасці. На пераломе XVI–XVII стст. у сітуацыі палітычнай нестабільнасці і наспелых рэформаў у галіне дзяржаўнага кіравання і ўладкавання ўзнікаюць канфесійныя канцэпцыі дзяржавы: яе мэт, легітымных формаў існавання, асоб на кіраўнічых пасадах. На гэтым шляху палемісты збольшага дзейнічалі ў кантэксце дыскусіі вакол царкоўнай улады, бо царква ўспрымалася як больш істотная і вытанчаная форма сацыяльнай арганізацыі, што з’яўляецца адзіным прыкладам для свецкага свету.

Вышэй мы разгледзелі, як каталіцкія палемісты, развіваючы апалагетыку папскай улады, прыйшлі да асэнсавання адзінаўладдзя ў якасці найлепшай формы царкоўнага кіравання. Аднак адна ў свецкім асяроддзі яны прытрымліваліся той самай пазіцыі, успрымаючы манархію як лепшую форму дзяржаўнага ўладкавання, а абсалютызм – як найбольш прагрэсіўную і эфектыўную форму рэалізацыі манархічнага ладу. З каталіцкага пункту гледжання менавіта абсалютызм здольны найбольш паспяхова выконваць накіраванне любой дзяржавы – захоўваць спакой у грамадстве, адначасова пашыраючы яе геаграфічную тэрыторыю.

У падмурку эфектыўнасці абсалютызму каталіцкі палеміст П. Скарга бачыў зразумелую механіку жорстка вертыкальнай структуры дзяржаўнага кіравання. Пры гэтым рэжыме эманация ўлады адбываецца строга зверху ўніз, забяспечваючы эфектыўную рэалізацыю прагрэсіўных ідэй манарха. З пункту гледжання каталіцтва, манарх – гэта найбольш дасведчаная і прагрэсіўная асоба ў дзяржаве, якая воляй сваёй скарае цёмныя і неадуканыя масы народа падначаліцца ўкараненню сацыяльных, палітычных, царкоўных, этычных, эстэтычных і нават санітарных інавацый. У грамадстве, поўным забабонаў, магчымасць укаранення прагрэсіўных ідэй, нормаў, звычаяў і законаў патрабавала пірамідальнай арганізацыі ўлады, на вяршыні якой панаваў асвечаны манарх, у той час як ля падножжа цягнуў ганебнае ў сваёй аблудзе жыццё народ.

Каталіцкая пазіцыя аб прагрэсіўнасці манарха і дзікунстве народа грунтавалася на хрысціянскай прэсупазіцыі аб натуральнасці чалавечай аблуды, якая пераадольваецца праз веру ў Бога. Тут Бог выступае крыніцай любых сацыяльных інавацый, усіх таленавітых ідэй, ведаў, этычных і эстэтычных патрабаванняў. Абсалют дзеліцца з народам сваім багаццем праз веру, якая дазваляе падняцца над спрадвечным барбарствам, здабыць цывілізацыю, развіваючы юрыдычныя, сацыяльныя і санітарныя нормы. Усе гэтыя ўдасканаленні пераадольваюць супраціў чалавечай прыроды, сутнасць якой палягае ў бясконцым саслізгванні у першабытную багну нябыта.

Вера ў тое, што паміж дзікунствам і цывілізацыяй знаходзіцца толькі хрысціянская царква, якая сілаю свайго кліру ўкараняе адукацыю і культуру, робіцца важнай часткай канфесійнай пазіцыі каталіцтва. Клір выступае рэчыўным правадніком абстрактнага свету ідэй і нормаў, як зямная рэпрэзентацыя метафізічнага абсалюту, зямная копія яго нябеснай іерархіі памагатых. З той прычыны, што клір – гэта зямная з’ява, фізічна здольная ўплываць на веды і настроі людзей, Бог мае інструмент рэалізоўваць свае ідэі ў сацыяльным свеце, робячы яго лепшым. Аднаводна ўладкаванню каталіцкай царквы манархічны дзяржаўны лад таксама павінен абапірацца на фізічную ўладу дзяржаўнай іерархіі. З гэтага вынікала, што абсалютызм заключаецца не столькі ў метафізіцы сацыяльнай стратыфікацыі, колькі ў сукупнасці дзяржаўных інстытутаў, якія забяспечваюць уладу абсалютнага суверэна на месцах.

Згодна з апісанай тэорыяй дзяржаўнага ўладкавання эфектыўная дзяржава мусіць адпавядаць шэрагу нормаў. Па-першае, каралеўская ўлада павінна мець абсалютнае вяршэнства, пры якім манарх валодае неабмежаванай паўнатай улады, што дазваляе кантраляваць кожны элемент уладнай вертыкалі і аказваць уплыў нават на самую мізэрную сітуацыю. Па-другое, кароль праз прызначэнне суддзяў ажыццяўляе кантроль над судовай сістэмай, што з’яўляецца прамым уплывам манарха на соцыум, бо праз суддзяў ажыццяўляецца ўлада над лёсам кожнага падданага. Па-трэцяе, кароль павінен мець права здымаць чыноўнікаў і праз гэта

уладарыць не толькі над падданымі, але і над памагатымі. Па-чацвёртае, кароль павінен мець права збіраць сходы і старшынстваваць на іх, што адпавядае рэалізацыі абсалютнай улады над законатворчай дзейнасцю, працэсам яе рэалізацыі.

Усё пералічанае было накіравана на забеспячэнне «ручнаго кіравання» кожным элементам дзяржаўнай сістэмы. Эфектыўнасць абсалютызму і палягала на тым, што манарх меў уладу абсалютна над усім, над кожным, нават самым мізэрным элементам, умешваючыся ў яго работу і кампетэнцыі. Такі парадак спраў грунтаваўся на тым, што дзяржаўная іерархія таксама атаясамлівалася з неад’емнай часткай цёмнага народу, як нешта тое, што само па сабе не здольна спраўляцца з уладнымі функцыямі, але існуе з той толькі прычыны, што рашэнням манарха патрабуецца належнае выкананне. Роля абсалютнага манарха, як і роля папы рымскага, асацыіравалася каталіцтвам з хрысціянскай метафарай ключніка, які мае ключ да кожнай дзверцы, нават да царства нябеснага, і праз падобную ўседасягальнасць і ўсепранікальнасць уганараваны ўладай. На гэты конт П. Скарга заўважаў: «Каму ад месца ключы аддаюць, за найвышэйшага кіраўніка прызнаюць яго. І хто ўсім, што ў доме ёсць, уладарыць, той гаспадарам ёсць усёй чэлядзі, якую пад сваім ключом усю хавае» [75, с. 246].

Усё пералічанае дае падставы меркаваць, што каталіцкая канцэпцыя ўлады грунтавалася не столькі на выканаўчых магчымасцях (выканаўчая ўлада), колькі на кантролі над працэдурамі прымання (заканадаўчая дзейнасць) і выканання законаў (судовая сістэма). Знаходзячыся ў палемічным кантэксце абгрунтавання ўлады папы рымскага, яго месца ў каталіцкім кліры і старшынства сярод біскупаў іншых памесных цэркваў, каталіцтва пачало інтэрпрэтаваць уладу як старшынство інтэлекту над цемрай адсталасці. Увасобленая ў кантролі над цёмнай народнай сутнасцю, такая ўлада дазваляла абсалютнаму манарху супрацьстаяць саслізгванню грамадства ў барбарскае мінулае, зман і ерасі.

Рацыянальнасць стала тым сімвалічным мастом, які паяднаў абсалютызм з імперыяй: найбольш эфектыўная форма кіравання

злучылася з найбольш эфектыўнай формай уладкавання. Згодна з каталіцкай канцэпцыяй улады царква, пазбаўленая нацыянальных і геаграфічных абмежаванняў, гэта першая і сапраўдная імперыя, пабудаваная на веры. Калі ранейшыя дзяржавы рабіліся дзяржавамі народаў, то царква заўсёды імкнулася стаць усясветнай з'явай. Параўноўваючы кампетэнцыі свецкага і духоўнага манарха, П. Скарга цытуе Іаана Златавуста: «Ерэмію над тым народам паставіў Пан Бог, а Пятра над усім светам Хрыстос паставіў» [75, с. 248], што ўказвае на лакальную абмежаванасць папярэдніх дзяржаў і натуральную глабальнасць гістарычнай царквы.

Поспех імперыі ў параўнанні з поспехам нацыянальных дзяржаў у каталіцтве быў забяспечаны поспехам самога каталіцтва над пратэстанцкімі ерасямі. Ва ўмовах хуткага раздраблення каталіцкага хрысціянства Заходняй Еўропы, дзе свецкія манархі пачалі ствараць нацыянальныя хрысціянскія цэрквы, дзе свецкі манарх становіўся на чале такой рэфармаванай царквы, каталіцтву не заставалася нічога іншага, як інтэрпрэтаваць гэты працэс у катэгорыях дэградацыі. Выйсцем было стварыць новыя імперыі, якія паглынуць нацыянальныя дзяржавы разам з іх мізэрнымі манархамі і цэрквамі, падпарадкаваўшы прагрэсіўнай волі народы, што трапілі ў ерась. Відавочна, каб гэты працэс таксама не збочыў з правільных рээк, ён павінен быў рэалізоўвацца пад непасрэдным наглядам каталіцкай царквы.

Прыярытэт глабальнага над лакальным павінен быў быць забяспечаны старшынствам царквы ў дзяржаве, але ўжо апасродкавана, праз выхаванне і адукацыю. Царква павінна была стаць апорай і галоўным дарадцам манарха, рэалізуючы глабальны парадак дня праз яго абсалютную волю. Падобнае старшынства царквы тлумачылася не толькі з перспектывы задач, але найпрост праз асацыяцыю старшынства розуму над цэлам. Тлумачачы, чаму дзяржаўным мэтапаляганнем павінна займацца царква, уніяцкі палеміст Л. Крэўза прыводзіў такія словы Іаана Златавуста: «Каралёў не толькі на першым месцы не паставіў (апостал), але і на апошнім іншым не ўказаў, бо каралі мелі ўладу не царкоўную, але свецкую» [33, с. 271].

Старшынство духоўнай улады над свецкай, як старшынство розуму над целам, для каталіцкіх аўтараў з'яўлялася вынікам натуральнай асіметрыі статусу дзяржавы і царквы: калі царква духоўна ўплывае на развіццё дзяржавы, то дзяржава не ніяк не павінна ўплываць на развіццё царквы. На карысць гэтай тэзы Л. Крэўза цытуе Святое Пісанне: «Не давайце правы цэзару ў справах царкоўных, не павінен нам ён казаць на той конт, але павінен настаўляцца ад нас: табе, кажам, Бог цэзарства даручыў, а нам уладу царкоўную аддаў» [33, с. 272]. У варунках крытыкі пратэстантызму для каталіцтва кароль, чыя ўлада забяспечана воляй Бога, павінен і кіравацца гэтай воляй, а не падначальваць яе сваёй неабходнасці. У той жа час Божая воля вуснамі царквы павінна была транслявацца не дырэктыўна, але ў якасці мяккай сілы настаўлення.

Прадстаўленая логіка з'яўлялася вялікім кампрамісам з боку каталіцтва ў дачыненні да волі свецкага абсалютызму. Калі раней каталіцкая царква была глабальнай арганізацыяй, якая дыктавала сваю волю свецкім манархам, збірала крыжовыя паходы, забяспечвала мір ці распачынала войны, то цяпер яна ператваралася ў ціхі голас настаўніка, што не патрабуе, але дае парады. У варунках такога кампрамісу ўлада царквы рэалізоўвалася не праз багацце манастыроў і прыходаў, не праз сілу вайсковых ордэнаў, але сілай адукацыі і культуры, праз выхаванне як манарха, так і паствы. Перад выклікам Рэфармацыі каталіцтва згаджалася вярнуцца да метафізічнай улады царквы, аддаючы рычагі выканаўчай улады абсалютнаму манарху, пры гэтым захоўвала фізічны інструмент прасоўвання сваёй волі – сістэму адукацыі, у тым ліку кантроль над культурай.

Пазбаўленне выканаўчых рычагоў улады дазволіла каталіцтву захаваць сваю глабальную ідэнтычнасць, праз саступку абмежаваным рэформы царквы, але вярнуўшы прыхільнасць еўрапейскіх манархаў. Метадалагічна, як для царквы, так і для свецкіх колаў асіметрыя ў дачыненнях царквы і свецкай улады інтэрпрэтавалася як падмурак станоўчага развіцця грамадства і дзяржавы. Для царквы здабышчэ выканаўчых паўнамоцтваў у дзяржаве абарочваецца інфляцыяй духоўнай моцы, бо матэрыяльныя

памкненні пачынаюць пераважаць над яе паазямнымі мэтамі. Адначасова, калі дзяржава здабывае метафізічныя функцыі, пачынае дыктаваць царкве яе мэты і формы ўладкавання, адбываецца дэградацыя ўсяго грамадства, паколькі ніхто не абмяжоўвае свецкую свавольнасць сілай Боскіх законаў. Наракаючы на раздробленасць улады на тэрыторыі тагачаснай Беларусі, крытыкуючы свавольства шляхты, Л. Крэўза заўважаў: «Таксама чуем, што адбываецца ў Маскве і што ў нашых краях усё горш: бо ў Канстанцінопалі сам цэзар, а ў Маскве сам вялікі князь, але ў нашых краях шляхціц кожны, які мае папа, кіруе ім, як хоча... У рэчах, якія да набажэнства належаць, сябе толькі слухаць кажа, а калі без яго што ўчыніць, то без яго волі не будзе мець то моцы» [33, с. 271].

Для ўніятаў усталяванне залежнасці духоўнага ад свецкага было нават большым выклікам, чым пратэстантызм у кантэксце раскладання каталіцтва. Тыя праваслаўныя, што не прынялі ўнію, былі пазбаўлены магчымасці паўнаwartасна рэгуляваць клір, адначасова праваслаўны клір у XVI ст. стаў цалкам залежным ад сваіх свецкіх патронаў і спонсараў. Уласна унія і стала тым рашэннем, якое знайшла праваслаўная іерархія, збягаючы ад патранажу мясцовай шляхты і мяшчанства пад юрысдыкцыю папы рымскага. Тое, у якіх варунках мусіла існаваць праваслаўе ў ВКЛ, цалкам супярэчыла базавым каталіцкім максімам паспяховай дзяржавы – слабая манархія з аднаго боку і суцэльная залежнасць царквы ад свецкіх колаў з іншага, таму унія выявілася натуральнай кропкай супадзення інтарэсаў абодвух канфесій.

У сітуацыі слабой цэнтральнай улады і моцных лакальных эліт абсалютызм для ўніятаў стаў яшчэ больш актуальным, чым для каталіцтва, бо праз абсалютную моц сваёй улады манарх мог ліквідаваць заканадаўчую, выканаўчую ці фінансавую моц шляхты і мяшчанства. Для ўніятаў гэта было істотна не толькі ў кантэксце забеспячэння фінансавай і аперацыйнай незалежнасці, але і з пункту гледжання ўзаемадачынненняў з праваслаўнымі, якія пасля Берасцейскай уніі больш глыбока падпарадкаваліся свецкім элітам. Абсалютызм не толькі павінен быў забяспечыць

незалежнасць царквы ад шляхты ці мяшчан, але і канчаткова вырашыць пытанне раздробленасці праваслаўя ў ВКЛ, пераадолеўшы супраціў свецкіх патронаў і спонсараў праваслаўя.

Шукаючы свецкіх заступнікаў супраць пратэстантызму і для пашырэння уніі, і каталікі, і ўніяты спадзяваліся на ўмацаванне цэнтральнай улады, у выніку чаго на чале дзяржавы павінна была паўстаць абсалютная манархія, якая б ліквідавала тэрытарыяльную дэзынтэграцыю мясцовай улады. У новай дзяржаве абсалютны манарх павінен быў панаваць над кожным зрэзам сацыяльнага жыцця, у той час як царква настаўляла б яго і яго падданных, забяспечваючы лаяльнасць і духоўнае развіццё грамадства. На гэты конт уніят Л. Крэўза так цытаваў Святое Пісанне: «Так стала з чалавекам па стварэнні яго: паслушнаму былі ўсе дары, пакуль той быў паслухмяны Богу, а як стаў непаслухмяным, дары таксама сышлі ад яго, і тады страшныя людзі мелі моц над ім» [33, с. 273]. Кіруючыся падобным падыходам, каталік П. Скарга тлумачыў, што менавіта дзеля справядлівага парадку ў дзяржаве павінна быць забяспечана царкоўнае першынство і каралеўскае старшынство. Роля царквы і роля дзяржавы павінны супадаць у тым, што як першая, так і другая створаны для дабрабыту падданных.

Адзначаны дабрабыт мог існаваць толькі ў сітуацыі дзяржаўнай незалежнасці, дзе падданыя не былі б палоннымі ці прыгоннымі. З гэтага вынікала, што дзяржаўнасць – зусім не натуральны этап развіцця любога грамадства, але Боскі дар для некаторых з іх. Адпаведна гэты падарунак мог быць і адкліканы, што ў кантэксце каталіцкага светапогляду ўяўлялася адным з найгоршых Боскіх пакаранняў. Гэту пазіцыю цалкам падтрымлівалі і ўніяты. Л. Крэўза, палемізуючы з праваслаўнымі, інтэрпрэтаваў страту візантыйскай дзяржаўнасці ў выніку крыжовага паходу і захопу Канстанцінопаля туркамі як Божае пакаранне за сепаратызм у сусветным хрысціянстве і падначаленне рэлігійных абавязкаў ганебным мэтам візантыйскіх цэзараў. Разумеючы дзяржаву як Божы дар, ні каталікі, ні ўніяты ніколі не асацыявалі яе з нечым негатыўным ці ганебным для хрысціяніна.

Каталіцкая канцэпцыя дзяржавы ні ў ідэалагічным, ні ў сацыяльным плане не адпавядала інтарэсам праваслаўнай супольнасці, якая пасля абвяшчэння уніі цалкам знаходзілася ў залежнасці ад лакальных эліт, таму прасоўвала ініцыятывы на павелічэнне мясцовага самакіравання. У гэтым кантэксце натуральна, што праваслаўная альтэрнатыва выбудоўвалася ў дыяметральнай супрацьлегласці да каталіцкіх прапаноў.

Трэба адзначыць, што неабходнасць рэлігійнай іерархіі ў каталіцтве ў першую чаргу даказвалася дзякуючы наяўнасці гэтай іерархіі і ў мэтах яе захавання перад выклікамі Рэфармацыі. Праваслаўныя пасля Берасцейскага сабору былі пазбаўлены магчымасці развіваць свой клір, што, безумоўна, паўплывала на паглыбленне экзістэнцыйных і метафізічных аспектаў у канфесійнай канцэпцыі ўлады. Супрацьпастаўляючы папу рымскага і Хрыста, праваслаўныя палемісты падкрэслівалі, што толькі апошні можа быць і метафізічным, і фізічным галавой сусветнага хрысціянства. Калі каталіцтва, згаджаючыся з усёабдымнасцю фігуры Хрыста, падкрэслівала, аднак, неабходнасць зямной рэпрэзентацыі яго ўлады ў выглядзе жывых прадстаўнікоў каталіцкага кліру, то праваслаўныя, не маючы магчымасці развіваць клір, наўпрост адмовіліся ад яго эсэнцыяльнага значэння. Хрыстос для праваслаўя выступаў і сімвалам, і фізічным суб'ектам, які працягвае існаваць у зямным свеце, таму не патрабуе якіх-кольвек рэпрэзентацый, якім дадзена права гаварыць ад яго імя.

Тэарэтызуючы безумоўны прыярытэт экзістэнцыйнай тоеснасці з абсалютам над паўсядзённым быццём, праваслаўныя палемісты паступова паглыблялі разрыў паміж дзяржаўнай і царкоўнай уладай, які ў выніку прывёў да поўнага супрацьпастаўлення царкоўных і дзяржаўных інстытутаў, мэт і іерархій. Калі царква бачылася арганізацыяй, што набліжае царства Божае, то дзяржава, наадварот, апекавалася матэрыяльнымі, часта ганебнымі памкненнямі.

Праваслаўны палеміст Захарый Капысценскі, аналізуючы феномен дзяржавы, адасабляў такія яе формы, як імперыя (Ізраільскае і Персідскае царствы, імперыя Аляксандра Македонска-

га, Рымская імперыя, Усходняя Рымская імперыя альбо Рыма-Грэчаская імперыя) і нацыянальная дзяржава (Францыя, Польшча, Маскоўскае царства, Нямеччына). З. Капысценскі заўважаў, што дзяржавы могуць быць і хрысціянскімі, як Візантыя, і ісламскімі, як Турэччына, пры гэтым ні форма дзяржавы – імперыя ці нацыянальная дзяржава, – ні дамінаванне пэўнай рэлігіі на яе прасторах не з’яўляюцца ні неабходнымі, ні дастатковымі фактарамі забеспячэння яе існавання. Адназначна, адзіным фактарам стварэння і гістарычнага існавання пералічаных дзяржаў з’яўлялася неадваротнасць іх паступовага і канчатковага знішчэння. Гістарычная канечнасць забяспечвала рэалізацыю адпаведных мэт: дзяржава – гэта прадпрыемства, якое створана для таго, каб да моманту свайго знішчэння рэалізаваць матэрыяльныя задачы тых, хто гэта прадпрыемства стварае ці ім кіруе.

У гэтым коле канечнасці дзяржава і хрысціянін мелі супрацьлеглыя мэты. Калі для каталіцтва чалавек – гэта канечная істота, якая выходзіць са сваёй канечнасці праз гістарычную працягласць царквы і дзяржавы, то для праваслаўных аўтараў канечнасць чалавека была да такой ступені вокалгненная, што яму проста не было сэнсу апекавацца якімі заўгодна матэрыяльнымі чыннікамі. З гэтай прычыны дзяржава – гэта аблуда, а яе чыноўнікі – людзі, якія трапілі ў зман, бо доля чалавека не панавец, «але несці чашу смерці Бога Ісуса Хрыста і за веру яго піці» [27, с. 863–864]. Паколькі Хрыстос перанёс людзей ад зямнога царства да нябеснага, то менавіта да нябеснага царства павінен імкнуцца чалавек, выбудоўваючы ўнутраную апазіцыю да ўсяго, што зводзіць асобу з адпаведнага тэропу, як то матэрыяльная выгада ці асалода ад уладарання.

Патрапіўшы ў сацыяльнае дысідэнцтва і не маючы магчымасці яго пераадолець, праваслаўе ў ВКЛ паспрабавала выкарыстаць сітуацыю на сваю карысць. Паступова дзяржава ўсё больш асацыюецца праваслаўнымі палемістамі з цяжкімі кайданамі, якія ачышчаюць праведнікаў пакутамі, а грэшнікаў спакушаюць магчымасцямі. Гэта арганізм, дзе адзін чалавек пануе над іншым – царства антыхрыста ці свецкая рэінкарнацыя царкоўнага ўлад-

кавання каталіцтва. Дзяржава бачылася праваслаўным аўтарам сродкам тыраніі, дзе ўладар не разумее і не хоча разумець, дзеля чаго ён надзелены ўладай і на чым палягае яго місія.

У той жа час праваслаўе, як і іншыя хрысціянскія канфесіі, не абвяргала традыцыйнай канцэпцыі Боскай крыніцы зямной улады. Не аспрэчваючы, што зямная ўлада ад Бога, праваслаўныя, аднак, большую ўвагу надавалі самому моманту атрымання ўлады. Яны верылі, што Бог, кіруючыся сваёй воляй, дае ўладу адвольнаму чалавеку. Воля Бога тут інтэрпрэтуецца як нешта несвядомае, у тым сэнсе, што яна глыбей за ўсялякія чалавечыя спробы асэнсаваць яе. Усё гэта адбываецца незалежна ад дасягненняў, этычных ці рэлігійных якасцей суб'екта ўлады, богабязнасці ці глыбіні яго веры. З гэтай прычыны ва ўладара няма ніякай заслугі ў тым, што Бог абраў менавіта яго. Адпаведна такі ўладар мае адно прызначэнне – выпрабаванне падданных, пакуль Бог не зменіць яго на іншага.

З пункту гледжання праваслаўных аўтараў, дзяржава і яе ўладар – рэчы хутчэй выпадковыя, чым прадиктаваныя тэлеалагічнай неабходнасцю. Улада – гэта тупы інструмент для выпрабавання падданных, які праз пакуты стварае з паствы сапраўдных хрысціян, а таму не мае ў сабе нічога больш глыбока ці духоўна неабходнага, чым яго базавая здольнасць прыгнятаць адных людзей свавольствам іншых. У першым звароце Вялікага прасінгела Канстанцінопальскай царквы Нікіфара, падрыхтаванай дзеля абскарджання Берасцейскага сабору, тлумачыцца праваслаўная канцэпцыя сутнасці дзяржавы: «Ідзі да палацу каралеўскага, да Шаблі, якая спраўджвае ўсе рэчы, і спытай яго, што тут хочаш і чым тут кіруеш? Тады Пан сатрэ цябе, і скіне, і сцягне з цябе ўсё тваё ўбранне і тваю слаўную карону, і кіне цябе ў бок вялікі і незнаёмы, а там загінеш – і возьме цябе ад тваёй улады і ад пасады тваёй. І будзе такі дзень, калі паклічу служку Майго па імені Хелкіёў і апану яго ў адзенне тваё, і дам яму тваю карону, і ўладу тваю дам яму, і будзе як айцец усім, якія жывуць у Іерусаліме і ў Іўдзейскай зямлі. І дам яму славу Давідаву, і будзе панаваць, і не будзе нікога, хто б супраць яго што казаў. І пастаўлю яго князем на месцы памерлага» [113, с. 349].

У супрацьвагу бяздумнай прыродзе ўлады, праваслаўны палеміст З. Капысценскі заахвочвае мець больш асэнсаваныя планы на жыццё, ставіцца рэфлексійна як да свайго месца ў свеце, так і да тых інстытутаў, якія ў ім пануюць: «Не самоцімся па царстве гэтага мізэрнага свету і не пакутуем па ім. Ведаем, што прававерны і праваслаўны хрысціянін, у святалюбівым жыцці будучы, з’яўляецца заўсёды ў царстве, і ў ім ёсць царства, не чалавечае, але Божае, як сам Збавіцель наш Ісус Хрыстос паведаў: “вось царства Божае ўнутры нас ёсць”» [27, с. 866]. Паводле З. Капысценскага кожны сапраўдны хрысціянін павінен разумець ганебную сутнасць любой улады, як і яе неабходнасць у тым, што гэты ганебны прыгнёт вяртае хрысціяніна да яго экзістэнцыйных перажыванняў, якія набліжаюць асобу да абсалюту, вучаць спасціжэнню Бога, нагадваючы праз пакуты і нястачы аб часовасці зямнога існавання і бясконцасці пасмяротнага.

Паспяховасць ці фіяска любой дзяржавы праваслаўныя параўноўвалі з галоднымі і сытнымі гадамі Егіпецкімі, што змяняюць адзін аднаго без дай якой прычыны і могуць быць прадбачаны хіба ў прарочым сне. Не можа скончыцца і кола заваёваў адных дзяржаў іншымі: спачатку Рым заваюе Персію, потым Персія заваюе Рым – змена дзяржаўных утварэнняў і іх уладароў безумоўнае наканаванне, быццам спрадвечная віхура падзей, якія то пачынаюцца, то сканчаюцца без неабходнасці. З гэтага неўсвядомленага кола дзяржаўнага кіравання немагчыма выйсці, бо дзяржава не заклапочана і не можа быць заклапочана метафізічнымі мэтамі. Адзінае, што хрысціянін можа зрабіць у гэтай сітуацыі, хіба чакаць набліжэння царства нябеснага, удасканалваючыся з дапамогай духоўных практык. З. Капысценскі падкрэсліваў: «Гэтага царства і мы, Русы, будучы ад тых, якія крыжа фігуру носяць і ім сябе ганьбяць, увядзення прагнем, жадаем і выглядаем: о Уладар, Пан, Ісус Хрыстос, Збавіцелю, удастой жа нас таго нябеснага царства і жыцця ў небе вечным» [27, с. 866].

Адказваючы на аргументы ўніяты Л. Крэўзы аб тым, што страта грэкамі дзяржавы стала Боскім пакараннем за царкоўнае раз’яднанне, З. Капысценскі падае прыклад шматлікіх дзяржаў, якія былі адарваныя Рэфармацыяй ад цела каталіцкай царквы:

«Паўсталі Гусіты, Лютэране, Цвінгліяне, Кальвіністы і тым падобныя, якія адарвалі ад яе (Каталіцкай царквы. – Д. С.) шматлікія каралеўствы: Рымскае, то бок Нямецчыну з незлічонымі княствамі, Вугоршчыну, Чэхай, Навару, Англію, Шкоцію, Данію, Нарвегію, Швецыю, і па добрай частцы Польшчу і Францыю, зямлю Швейцарскую і Нідэрландскую» [27, с. 872]. У гэтай сувязі страта дзяржаўнасці – гэта ніяк не Божае пакаранне за грахі ці духоўную дэградацыю, а толькі натуральнасць прыроднай з’явы, паколькі любая дзяржава з’яўляецца, каб урэшце знікнуць.

Адначасова духоўная дэградацыя і ёсць тое пакаранне, што атрымлівае асоба за свае грахі, большага за якое і быць не можа. Такая дэградацыя адбываецца праз пашырэнне ерасяў ці апеку матэрыяльнымі выгодамі гэтага свету, у тым ліку патрэбамі дзяржавы: «Перааблачыцеся, мовіць, у зброю Божую, каб маглі паўстаць супраць наездаў бясоўскіх, таксама супраць крывавай і цялеснай вайны, супраць дзяржавы, супраць першынства і супраць спраўцаў цёмнасці веку таго, супраць духоўных злодзеяў, якія на высокіх пасадах» [27, с. 859]. Ерасі – гэта, безумоўна, пратэстантызм, які нарадзіўся ў лоне каталіцтва, зямныя марнасці – гэта непасрэдна само каталіцтва, тое, праз што і нарадзіўся пратэстантызм. Адпаведна для праваслаўя, якое не мела праблем з ерасямі, але ўжо пазбавілася дзяржавы, духоўная дэградацыя выяўлялася найбольш жудасным наступствам для сапраўднага хрысціяніна. Па сутнасці, праўдзівая вера – адзінае, што заставалася з наяўных актываў праваслаўнай супольнасці ВКЛ, і страта дзяржаўнасці ўяўляўся ім не такім ужо і балючым наступствам, бо наяўная дзяржава, якая падтрымлівала ўнію, наўрад ці магла ўспрымацца імі сваёй, а таму неабходнай.

У гэтым кантэксце нядаўняя страта дзяржаўнасці грэкамі інтэрпрэтавалася праваслаўнымі палемістамі ў якасці пазітыўнага досведу. Праваслаўныя ВКЛ бачылі, што падпарадкаванне туркам не прывяло да моцных негатыўных наступстваў, бо хіба што грэчаскі тыран змяніўся турэцкім. Новая ўлада цалкам адкінула грэчаскія прэтэнзіі на кіраванне, а таму змусіла грэкаў канчаткова адварнуцца ад зямных выгод, засяродзіўшыся на духоўных практыках. Па сутнасці, грэкі ў абставінах турэцкай няволі

паглыбіліся ў будаўніцтва ўнутранай дзяржавы, створанай з духоўнага ўдасканалення і праваслаўнай веры. У гэтым кантэксце З. Капысценскі задаваўся рытарычным пытаннем: «...і хіба ж то не збавенне грэкам прыйшло, калі мяча да крыві не падносяць, кроў не праліваюць, вайны якой не вядуць, народы не ганьбяць, крыўд, выдзерства і іншай зламыснасці бліжнім не выражаюць, пра суд нябожы і пра несправядлівасці, іншымі народамі на іх прынесеныя, не хвалююцца, і нават самі паганцы, між якімі жывуць, здзіўляюцца пабожнасці іх» [27, с. 858].

У сітуацыі неабавязковасці дзяржавы для праваслаўных палемістаў натуральным чынам усвядомілася праблема неабавязковасці вайны. Калі дзяржава – гэта знешні, варожы ўсяму хрысціянскаму канструкт, які існуе толькі каб, распаўсюджваючы пакуты, удасканалваць вернікаў у іх надзеях на хуткае пасмяротнае жыццё, любая вайна, распачатая ў імя і гонар дзяржавы, будзе варожай хрысціянскаму светапогляду. Як вызваленчая вайна, так і захопніцкая служыць для аднаўлення ці пашырэння дзяржавы, таму абедзве вайны з’яўляюцца аблуднымі, бо падмяняючы сваімі крываваымі і ганебнымі мэтамі неабходнасць рэлігійнага ўдасканалення, шкодзяць духоўнаму развіццю асобы.

Адзіная вайна, якую можа весці праваслаўны, – гэта вайна ўнутраная, супраць ерасі і духоўнай дэградацыі. Таму Бог можа прызваць праваслаўных толькі на вайну духоўную, экзістэнцыйную, «а не на вайну за зямлю дзяржаўную, за каралеўства ці цэзарства гэтага свету, якія па сутнасці матэрыі неспакою і нагода для грахоў і ўсталявання самотных марнасцяў, не на царства гэтага свету пазваў Ісус Хрыстос, але на царства будучага веку, у якім царом будзе сам Цар царствуючым і Пан панствуючым з Айцом і з Духам Святым на векі вечныя» [27, с. 862]. Праліваць кроў і паміраць дзеля дзяржавы ўспрымалася праваслаўнымі яркавым прыкладам таго, як дзяржава падмяняе сабой Бога, робячыся хібным абсалютам, уводзячы ў зман няшчасных, ахвяруючых сябе агіднаму богу вайны.

Пратэстантызм, маючы на тэрыторыі Беларусі сваю ўласную сацыяльную базу, таксама актыўна фармалізаваў канфесійную канцэпцыю дзяржавы. Знаходзячыся ў залежнасці ад магнацэрыі,

пратэстанты, у адрозненне ад праваслаўных палемістаў, не разглядалі дзяржаву як штучнае ўтварэнне на тле натуральнай рэлігійнасці. У гэтым святле можна згадаць, што Мікалай Радзівіл Чорны быў бадай галоўным спонсарам пратэстанцкай абшчыны ВКЛ, дзякуючы якому Сымон Будны мог рэалізаваць свае арганізацыйныя і палемічныя здольнасці. Адпаведна Канстанцін Астрожскі, застаючыся праваслаўным, з'яўляўся спонсарам пратэстантаў, выкарыстоўваючы іх творчы і інтэлектуальны патэнцыял у дыскусіях з каталіцтвам. Менавіта К. Астрожскі запрасіў пратэстантаў на апазіцыйны Берасцейскаму сабору сход, без яго ўплыву не быў бы створаны базавы праваслаўны твор «Апокрысіс» [84], не выйшаў бы з друку і вядомы твор «Эктэзіс» [113].

У сітуацыі падтрымкі магнатэрыі пратэстанцкія палемісты меркавалі, што царква не санкцыянуе дзяржаўныя кампетэнцыі і таму не мусіць мець духоўнае старшынство. Для пратэстантызму дзяржава з'яўляецца рэлігійным апірышчам, свецкай прасторай, уладкаванай Богам для выхавання асобы хрысціяніна. З гэтай нагоды С. Будны пісаў: «Перш-наперш кожны ўрад, улада ці першаснасць ёсць ад Бога. Будзь той урад добры, злы, багабазны, небагабазны, будзе найвышэйшым, ці сярэднім, будзь найніжэйшы, кожны з іх ад Бога пастаўлены...» [101, с. 34].

У адрозненне ад праваслаўя, для пратэстанцкага мыслення постаць Хрыста не персаніфікуе апазіцыйную асобу дзяржаве. Хрыстос інтэрпрэтуецца як праўдзівая форма ўлады, якая прыйшла панаваць, грунтуючыся на сваім праве. Пратэстанцкія палемісты падкрэслівалі, што Хрыстос быў з каралеўскага роду, а значыць быў прызваны ўладарыць па праве нараджэння і прыйшоў у свет рэалізаваць гэты права, як і любы іншы зямны ўрад [140, с. 175].

Пратэстантызм, з аднаго боку, згаджаўся з каталіцтвам, што дзяржава гэта Боскі дар і ніяк не агідны для хрысціяніна феномен, а з іншага – не падзяляў іерархічную канцэпцыю дзяржавы, апякуючыся дэцэнтралізацыяй і правам лакальнага ўладара на суверэннітэт у межах пэўнай тэрыторыі. У гэтым святле дзяржава інтэрпрэтавалася хутчэй праз яе абарончыя функцыі, як абарона не толькі недатыкальнасці межаў, але і грамадзян, у тым ліку ад перажыткаў, забабонаў і аблудных дзеянняў. Дзяржава павінна

не толькі фізічна абараняць сваіх падданных, сачыць за іх дабрабытам, але і вартаваць духоўныя і рэлігійныя нормы. С. Будны сцвярджаў, што «найбольшым іх (чыноўнікаў. – Д. С.) стараннем, каб хвалу Богу памнажалі, каб іх падданыя без веды пра Бога адзінага, праўдзівага і сына яго Пана Ісуса Хрыста не былі, а таксама ад яго голаду не цярпелі, бо не той голад які на хлеб, а той які на пазнанне Бога» [101, с. 41]. Калі чыноўнікі ў гэтым пытанні дасягаюць поспеху, то робяцца богападобнымі, бо выконваюць волю Бога на зямлі [10]. З гэтага вынікала, што менавіта ўрад, а не рэлігійная іерархія абараняе хрысціянскія заповеды і стаіць на варце хрысціянскіх каштоўнасцей.

С. Будны заключаў, што дзяржава сама па сабе і дзяржаўныя пасады ў прыватнасці не з'яўляюцца перашкодай для сапраўднага хрысціянства ў яго духоўным сталенні. Служыць інтарэсам дзяржавы для пратэстантызму азначала ў тым ліку і выкананне волі Бога: «...вызнаем і вучым, што кожны сапраўдны хрысціянін можа трымаць урад і служыць чыноўнікам» [101, с. 35]. Паводле пратэстанцкай канцэпцыі ўрад з'яўляецца пакліканнем, а таму ніхто з кіраўнікоў не можа адмаўляцца ад сваёй пасады. Пратэстант М. Кравіцкі згадвае Евангелле, дзе жаўнер пытаецца ў Хрыста, як ён яму можа служыць, калі свецкім уладам служыць і выконвае іх даручэнні? На гэта Хрыстос адказваў: «напраўду паведамляю вам, што ва ўсім Ізраілі гэтай веры не знаходзіў» [140, с. 176]. Чым лепей асоба служыць дзяржаве, тым болей яна апякуецца Боскай неабходнасцю.

Пастуліруючы Боскі характар улады, пратэстанты разумелі выкананне асобай уладных абавязкаў у якасці Боскага паклікання. Адпаведна любая дзяржаўная пасада разумелася хрысціянскай місіяй канкрэтнай асобы, а ўсе дзяржаўныя пасады разам утваралі механізм выканання Боскіх заветаў, які праз іерархію дзяржаўных дачыненняў рэалізуюваў Боскае наканаванне. У падтрымку гэтай тэзы С. Будны зазначаў: «Перадаем, таму скрозь усіх станаў людзі і перадаваць гатовы, каралям, цэзарам альбо князям, гетманам, ваяводам, графам, старастам, намеснікам, бургамістрам, войтам, нават жаўнерам і іншым людзям служывым, усе яны чыноўнікі і вялікія, і малыя, і найменшыя» [101, с. 41].

Паводле С. Буднага ўладай надзелены не толькі найвышэйшы кіраўнік, як то кароль альбо імператар, ад якога зыходзіць улада да дзяржаўнай іерархіі, быццам святло ад сонца. Хутчэй дзяржаўная іерархія, як сістэма ў цэлым, ад пачатку надзелена Богам уладай, а таму кожны яе элемент незалежна ад вярхоўнага кіраўніка мае поўны набор неабходных кампетэнцый. С. Будны сцвярджаў, што падданыя павінны паважаць дзяржаўную вертыкаль у цэлым, кожнага носьбіта ўлады ад караля да жаўнера, бо «уся ўлада ад Бога» [101, с. 42]. З гэтага вынікала, што сапраўднаму хрысціяніну неабходна сплываць падаткі, чыншы, выконваць свецкія законы, бо праз гэта хрысціянін уз'ядноўваецца з дзяржавай, сумесна рэалізуючы выкананне Боскай місіі.

У адрозненне ад праваслаўя, якое хутчэй адчувала прэсінг дзяржавы, чым сапраўдную дапамогу, пратэстантызм пад апекай магнатаў не агітаваў за вызваленне асобы ад дзяржаўнага прыгнёту і абавязкаў уладных дачыненняў. Калі праваслаўныя палемісты наўпрост асацыявалі дзяржаву з цяжкімі кайданамі на хрысціянскіх руках, то пратэстанты атаясамлівалі ўрад з Боскай місіяй. Калі для праваслаўных аўтараў любая дзяржава ўяўлялася перш-наперш гвалтам, незалежна ад таго, добры ці злы кіраўнік стаяў на яе чале, хрысціянін ці паганец, то для пратэстантаў, наадварот, дзяржава як інстытут можа і павінна быць пабудавана згодна з хрысціянскімі прынцыпамі.

Дыскусіі вакол таго, якім чынам можна пабудаваць хрысціянскую дзяржаву, як захаваць справядлівасць дзяржаўных дачыненняў, быў прысвечаны пратэстанцкі сабор у Іўі, рэляцыю з якога падрыхтаваў С. Будны [102]. У межах сабору была не толькі сфармулявана пратэстанцкая канцэпцыя дзяржаўнай улады, але і вызначаны базавыя адрозненні ад каталіцкіх і праваслаўных апанентаў у гэтым пытанні. На старонках рэляцыі С. Будны падкрэсліваў, што хрысціянскія каралі застаюцца каралямі, ваяводы ваяводамі, старасты старастамі, гетманы гетманамі [101, с. 38]. Дзяржаўная іерархія – гэта пакліканне для чалавека, які атрымлівае сваю пасаду, аднак паколькі чыноўнік з'яўляецца хрысціянінам, то вера непазбежна акцэптue ў ім хрысціянскі светапогляд. Дзякуючы гэтакай акцэптацыі магчыма хрысціянская дзяржава

альбо дзяржава, у якой кіраўнікі хрысціяне. Падобная дзяржава будзе апекавацца хрысціянскімі прынцыпамі, бо вера ўладара можа ўплываць на выкананне ім кіраўнічых функцый.

Пратэстанцкая канцэпцыя дзяржавы адрознівалася ад праваслаўнай у тым ліку тым, што не забараняла хрысціянам удзельнічаць у дзяржаўных інстытутах, кіравацца іх патрэбамі і неабходнасцю. З гэтага вынікала, што хрысціянін у імя дзяржавы можа здзяйсняць далёка не хрысціянскія ўчынкі, у тым ліку забіваць ці ўжываць прымус. Калі праваслаўе атаясамлівала дзяржаўныя забойствы і гвалт з падменай рэлігійных каштоўнасцей дзяржаўнымі, то пратэстантызм наўпрост кіраваўся такой падменай, лічачы, што праз дзяржаўную неабходнасць Бог прама уплывае на матэрыяльны свет, выходзячы сапраўдных хрысціян. З гэтага вынікала, што дзейнасць урада карысна не толькі дзяржаве, але і духоўнаму развіццю грамадства, бо менавіта ўрад з'яўляецца Божым пакліканнем, сваімі задачамі і патрэбамі стварае з чыноўніка хрысціяніна, які пашырае хрысціянскія прынцыпы сярод народа. Гэта ніяк не кайданы рэчаіснасці, якія нявечаць душу і дэвальвуюць хрысціянскія каштоўнасці, бо дзякуючы рэлігіі і правіцелі, і падданыя роўныя ў тым, што мусяць «мець пакаянне, смерць, адмаўленне ад старога Адама і прыняцце новага, аднаўленне і новае нараджэнне» [101, с. 38–39].

Хрысціянскія кіраўнікі і хрысціянская вера павінны разумецца як аснова хрысціянскай дзяржавы, якая адрозніваецца ад мусульманскай ці паганскай. Адрозніваючы мэты чыноўнікаў – паганцаў і хрысціян, С. Будны заўважаў, што калі мэтай паганскага караля з'яўляецца асабістае ўзбагачэнне праз гвалт і прымус падданных, то хрысціянскі манарх, наадварот, пазбягае празмернага абцяжарвання падданных. Такі парадак спраў вынікаў з аксіялагічных дамінантаў, якія выходзілі хрысціянства ў асобе манарха, як то богабязнасць, справядлівасць, міласэрнасць, робячыся асновай выканання дзяржаўнай улады.

У гэтым сэнсе адрозненне хрысціянскай улады ад язычніцкай вынікала хутчэй з асаблівасцей выхавання і адукацыі манарха і чыноўнікаў, чым метадаў і інструментаў забеспячэння праўлення. Менавіта хрысціянскае выхаванне забяспечвала ўсведамленне

ўладнай вертыкаллю хрысціянскіх формаў мэтапалягання дзяржаўнага кіравання. Пад такім мэтапаляганнем С. Будны разумеў сукупнасць інтарэсаў усіх падданных, а не толькі асабістую карысць манарха. Дзяржаўная пасада ў хрысціянскай транскрыпцыі з'яўлялася безумоўным выпрабаваннем, бо прадугледжвала адмову ад сваіх інтарэсаў на карысць калектыўных.

Пратэстант А. Волан, не аспрэчваючы, што дзяржава і ўрад могуць негатыўна ўплываць на хрысціяніна, тым не менш зазначаў, што ахова ўласных цнотаў з'яўляецца прэрагатывай самога чалавека. Інтэрпрэтуючы цноты караля, А. Волан падкрэслівае, што шмат дабрадзейных асоб пад уплывам улады ператварыліся ў тыранаў і фанабэрыстых служак уласнай пыхі. Для гэтага ўрад як калектыўная форма кіравання павінен стаць гарантам дабрадзейнасці караля і хрысціянскай формы арганізацыі дзяржавы [10]. Іншымі словамі, уся кіруючая вертыкаль у сваёй сукупнасці здольная забяспечыць рэалізацыю дзяржавы на хрысціянскіх прынцыпах, у той час як любы абсалютызм прыводзіць да заняпаду хрысціянства.

Як ужо адзначалася, пратэстантызм прадугледжваў супадзенне рэлігійнай і свецкай функцый унутры дзяржаўных інстытутаў. З гэтай нагоды С. Будны пісаў: «Найвышэйшы гаспадар, калі ён сапраўдны хрысціянін, абавязаны сцерагчы сваіх падданных ад паганства, выкараняць балванаў з іх сэрцаў» [101, с. 41]. Іншымі словамі, дзяржава стварае свецкае адлюстраванне рэлігійнай нарматыўнасці, укараняючы хрысціянскія прынцыпы ў адміністрацыю і крымінальнае заканадаўства.

У далейшым дзяржава ўсё больш разумеецца інстытутам захавання законнасці, праз якую яна стаіць на варце грамадзянскай свабоды. Менавіта так бачыў дзяржаву А. Волан – як абаронцу грамадзянскай і асабістай свабоды [9, с. 21]. Для яго дзяржава выступае гарантам заканадаўства, тым інстытутам, які ўцеляе напісаны тэкст, робіць прынцыпы, абмежаванні і свабоды наяўнымі.

Калі каталіцтва надавала больш увагі кананічнаму праву і царкоўным судам, праваслаўе апекавалася кампрамісам, то пратэстанты былі ангажаваны свецкай судовай сістэмай. Менавіта

суд яны ўспрымалі інстытутам рэалізацыі лакальнай улады, у якім гарманізуецца жыццё канкрэтнага індывіда з патрабаваннямі рэлігійнай нормы, тым самым аб'ядноўваючы зямны і Боскі свет. Тут свецкі суд робіцца базавым інстытутам дзяржавы, узорам панавання. У той жа час суд павінен быў правільна працаваць, а для гэтага мусіў кіравацца заветам Маісея: «Каб суддзі судзілі народ судом праведным. Не перакручвай закона, не зважай на асоби і не бяры хабару. Бо хабар слепіць вочы мудрых і перакручвае словы справядлівых» [101, с. 41].

2.5. Грамадства і формы яго арганізацыі

Апісаныя разыходжанні ў пытаннях улады і дзяржавы ўплывалі на фарміраванне канфесійных поглядаў адносна разумення грамадства ў цэлым. Такое разуменне было неабходным, бо дазваляла лагічна давесці базавыя крытэрыі, згодна з якімі павінна было быць арганізавана і дзейнічаць паспяховае і гарманічнае грамадства. Адпаведна гэтыя погляды ўплывалі на кожнага асобнага грамадзяніна, бо прад'яўлялі да яго такія патрабаванні, згодна з якімі ён павінен быў арганізоўваць сваё жыццё, імкнуча да тых ідэалаў, што падзяляліся і культываваліся яго сацыяльным атачэннем. Безумоўна, дыскусія аб грамадстве з'яўлялася дыскусіяй аб зямным існаванні, аб тых ідэалах і прыкладах паводзін, якія мусілі транслявацца штодзённа, аб тых асабістых здольнасцях і якасцях, што павінны былі выходзіць з грамадзянаў, і тых мэтах, якія гэтыя грамадзяне павінны былі дасягаць.

Каталіцтва як рэлігія цэнтральнай улады, можна нават сказаць, дзяржаўная рэлігія Рэчы Паспалітай і адпаведна ВКЛ, натуральна прытрымлівалася пазіцыі аб адзінстве свецкіх і рэлігійных колаў у грамадстве. Змяшчаючы іх у адзіную прастору ўзаемадзеяння, тым не менш, каталіцкія палемісты ніколі не ставілі знак роўнасці паміж гэтымі двума групамі. Праводзячы ідэю аб абсалютнай манархii як у дзяржаве, так і ў царкве, яны падымалі клір над свецкім мірам, быццам выносячы яго вонкі, у тым сэнсе, што менавіта клір павінен быў навучаць, выходзіць і настаўляць паству, а паства ў адпаведнасці з адукацыяй і выхаваннем мусіла самастойна функцыянаваць, ствараючы соцыум.

Можна сказаць, што калі Бог у нейкай ступені выдалены з зямнога свету, уплываючы на яго жыццё пасродкам сваіх служак, то і служкі ў пэўнай ступені вырашылі выдаліць сябе з грамадства, пакінуўшы сваю прысутнасць праз царкоўныя набажэнствы і адукацыйныя ўстановы. Каталіцкая царква ў поўнай меры атаясамлівала сябе з пастырамі, а свецкую грамаду – з авечкамі. З гэтага вынікала, што каталіцтва адмаўлялася ад свайго абсалютнага статусу ўнутры грамадства, згодна з якім мусіла рэгламентаваць любое сацыяльнае ці прыватнае жыццё. У той жа час яно пакідала за сабой выхаванне ці, кажучы метафарай з Бібліі, «нагляд за авечкамі», што змяншала прастору яго палітычнага манеўру, але вяртала дэвальваваны праз Рэфармацыю сімвалічны капітал. Каталіцтва заставалася пануючай рэлігіяй, у тым сэнсе што сваё панаванне яно рэалізоўвала ўжо не праз зліццё з палітычнымі інстытутамі дзяржавы, але ўзняўшыся па-над імі, адначасова і вярнуўшы сабе трансцэндэнтнасць, і захаваўшы рычагі ўплыву на соцыум.

Асіметрыя дачыненняў паміж рэлігійнымі і свецкімі коламі ўнутры грамадства – гэта натуральны канструкт хрысціянскай рэлігіі, які перажываў не толькі палітычныя варункі розных фарматаў Рымскай імперыі, але і жывёльны інстынкт да ўлады варварскіх суверэнаў, што ахрысціліся. У той жа час напярэдадні прыходу прагрэсіўнага абсалютызму каталіцтва мусіла знайсці новы фармат для свайго існавання, дзе, з аднаго боку, магло б хавацца ў бяспецы імперскага ценю, а з іншага – не ўліцца ў яго апарат адным з міністэрстваў, але хаця б сімвалічна ўзвышацца як над постаццю манарха, так і над соцыумам у цэлым.

У такіх абставінах каталіцтву заставалася толькі пазбавіцца абавязкаў выканаўчай, судовай і заканадаўчай уладаў, пакінуўшы абсалютны суверэнітэт абсалютнаму суверэну. Адначасова адмова ад зямной улады дапамагала ўзняцца над гэтым суверэнітэтам, зрабіцца суверэнам суверэнаў, і гэта, улічваючы канцэнтрацыю ўлады ў руках абсалютнага манарха, было магчыма толькі сімвалічна, у духоўна-адукацыйнай сферы. На шляху да новай палітычнай ідэнтычнасці каталіцтва зрабіла стаўку на свае най-

больш моцныя бакі, а менавіта іерархію як рэчыўны доказ натуральнага існавання сацыяльнай няроўнасці.

На гэтым шляху каталіцтва грунтавалася на адпрацаванай у дыскусіях з праваслаўем тэалагічнай тэорыі старшынства апостала Пятра над іншымі апосталамі і асобы Хрыста над усімі людзьмі. Рэлігійнае вяршэнства інтэрпрэтавалася як непасрэдная і натуральная ўнікальнасць, якая надае яе носьбіту права прамаўляць ад імя ўсіх і кіраваць усімі. З гэтага вынікала, што іерархія натуральным чынам грунтуецца на асабістай адметнасці і аспрэчваць яе – тое ж самае, што адмаўляць натуральны ход часу.

Захаваўшы істотнае значэнне рэлігійнай іерархіі, каталіцкія палемісты адначасова мадыфікавалі канцэпцыю яе функцыянавання, вярнуўшыся да спрадвечна хрысціянскага канцэпту настаўніка і вучня. Цяпер сацыяльная няроўнасць апісвалася не ў палітычных, але адукацыйных катэгорыях, бо праз адукацыю і настаўленне рэлігійная іерархія ўзвышалася над свецкімі манархамі як выхаваўчая натацыя настаўнікаў, як голас прапаведніка падчас нядзельнай месы, як навуковы пастулат, даследаваны і вынайздзены каталіцкім тэолагам.

Абапіраючыся на зразумелую метафару старшынства настаўніка над вучнем, каталіцтва цягам Контррэфармацыі перайначыла свае канцэпцыі грамадскіх узаемадачынненняў, замяняючы грамадска-палітычную залежнасць міра ад кліру інтэлектуальнай. Найбольш істотнае, што заставалася нязменным у магчымасцях каталіцтва, што забяспечвала яму зразумелую і відавочную перавагу над іншымі хрысціянскімі канфесіямі ў Рэчы Паспалітай, – гэта забарона на любы ўплыў ці ўмяшанне свецкай улады або грамадства ў справы, арганізацыю, заканадаўства ці аперацыйную дзейнасць царквы. Трэба заўважыць, што ні праваслаўныя, ні пратэстанты ў сваёй базавай залежнасці ад свецкіх колаў грамадства не маглі (хоць і часта хацелі) прапаведаваць царкоўную незалежнасць, якая б урэшце прадугледжвала прамую залежнасць міру ад кліру.

У святле апісанага пастулату каталіцкай канфесіі Берасцейская унія набывае не толькі зразумелае сацыяльнае аблічча,

але і дэманструе прыклад эфектыўнасці абранага ў рамках Контррэфармацыі каталіцкага падыходу. Для ўніятаў базавай выгадай ад падпарадкавання папе рымскаму з'яўлялася вызваленне ад дыктату свецкіх колаў у адносінах да заканадаўчай і аперацыйнай дзейнасці царквы. У новых варунках тэалагічнай бяспекі старэйшага каталіцкага брата ўніятам таксама стала даступнай пазіцыя аб тым, што рэлігійная іерархія мусіць праз экспертызу ўмешвацца ў свецкія справы, у той час як праз менавіта адсутнасць экспертызы свецкія колы не могуць уплываць на развязанне праблем веры ці рэлігіі. Адзінае, што можа зрабіць грамадства, гэта прымірыцца з апісаным парадкам спраў, што дазволіць пабудаваць гарманічны і стабільны соцыум.

Іерархія настаўніка і вучня, на якой каталіцтва пачало грунтаваць сваю канфесійную канцэпцыю грамадства, прадугледжвала падпарадкаванне вучня настаўніку дзеля будучага поспеху і адначасова забарону на які заўгодна ўплыў вучня на настаўніка, бо такім уплывам вучань мог абмежаваць сваю адукацыю, пазбаўляючыся ад нечага неабходнага і карыснага. З гэтага гледзішча і кароль, і просты грамадзянін заставаліся аднолькава роўнымі перад царквой, бо менавіта царква з'яўлялася сапраўдным настаўнікам, які не адрознівае сваіх вучняў, кіруючыся іх сапраўднымі інтарэсамі.

Каталіцтва эпохі Контррэфармацыі – гэта арганізацыя, якая яшчэ не змірылася з рэчаіснасцю поліфаніі пратэстанцкіх дэнамінацый, але ўжо паспела змірыцца з палітычным лідарствам свецкай улады. У гэтых варунках натуральны для хрысціянства канцэпт змірэння робіцца базавым канструктам у каталіцкай канцэпцыі грамадства. Цяпер змірэнне – у першую чаргу палітычны акт, гэта змірэнне з абставінамі палітычнага парадку і персанальным складам дзяржаўнай іерархіі, гэта змірэнне са сваім палітычным, сацыяльным і нават творчым статусам. У гэтым свеце змірэння адзінае, што прымушала хрысціяніна захоўваць гонар, – хіба толькі праўдзівая вера, у імя якой гэты хрысціянін павінен быў весці непрымірымую барацьбу.

Можна сказаць, што палітычнае змірэнне – гэта нетрывіяльны ход у дачыненні Рэфармацыі, з той толькі акалічнасцю, што

пратэстанты рабілі стаўку на лакальных манархаў, у той час як каталіцтва звярнулася да глабальных суверэнаў, якія імкнуцца да абсалютнай улады ў будучых імперыях. Недастатковасць трансцэндэнтнага капіталу каталіцтва магла быць выяўлена хіба ў палеміцы з праваслаўем, якое, страчваючы апошніх патронаў сярод магнатэрыі і ўсё глыбей абцяжарваючыся залежнасцю ад палітычна нязначнага мяшчанства, высунула на парадак дня палітычны эскапізм. У гэтым кантэксце, прасоўваючы неабходнасць рэлігійнай іерархіі, адначасова каталіцтва пачало прасоўваць і неабходнасць іерархіі ўвогуле, што прадугледжвала не толькі акцэптацыю папы рымскага, але і цэнтральнай дзяржаўнай улады.

Палемізуючы з праваслаўем, П. Скарга такім чынам цытаваў Рыгора Багаслова: «Глядзі, як паміж вучнямі Хрыстовымі, якія ўсе былі вялікія і абрання годныя, той камень названы ёсць і падмурак царкоўнай веры атрыманы мае. А іншыя вучні, абмінутыя тым, спакойна то зносяць» [171, с. 246]. У гэтых словах хаваўся не толькі аргумент адносна прымату святога Пятра над іншымі апосталамі, але і прамая адсылка да асэнсавання прыроды любой іерархіі. Адсюль любая іерархія ўсталёўваецца прамідам Божым не праз фізічную сілу, нахабства, прагу да ўлады, хітрасць, але выключна сілаю талента. Бог кожнага надзяляе пэўнымі здольнасцямі, і гэтыя здольнасці не аднолькавыя, у сувязі з чым, каб імі скарыстацца дзеля калектыўных інтарэсаў, кожны мусіць змірыцца з уласнымі магчымасцямі і, адпаведна, паважаць чужыя. Змірэння са сваім талентам і талентамі іншых людзей спрыяе функцыянаванню грамадства, таму грамадскі кансэнсус адносна размеркавання ўлады будзецца каталіцтвам не праз непраціўленне тыранам і язычнікам, але далікатным прызнаннем сваіх недахопаў і чужых пераваг.

Такім чынам, параўноўваючы царкву, дзяржаву і грамадства, каталіцкае мысленне выходзіла з іх несувымернасці, бо царква як універсальная абалонка асэнсаванага існавання чалавека заставалася крыніцай легітымізацыі як дзяржавы, так і грамадства. Грамадства ў гэтым ключы разумелася каталіцтвам як поле судакранання рэлігійнай адукацыі і дзяржаўнай неабходнасці.

Па сутнасці, грамадства ўяўлялася каталіцтву прасторай выбару асаблівай прапорцыі рэлігійнага і свецкага ў сваім жыцці. Можна сказаць, што каталіцтва бачыла грамадства больш незалежным, чым раней. Незалежнасць, адпаведна, грунтавалася на асабістым выбары – падпарадкавацца ведам, атрыманым ад рэлігійных інстытуцый, ці не.

Як было паказана вышэй, праваслаўныя ў пытаннях улады і дзяржавы абралі даволі эскапісцкі падыход, што канчаткова пазбавіла іх палітычных дывідэндаў у ВКЛ, але надало сімвалічных. Поўная адмова ад дзяржаўных ці ўладных прэтэнзій дазволіла стварыць імідж адзінай праўдзівай хрысціянскай царквы, якая адкінула матэрыяльныя мэты палітычных і фінансавых эліт: не прагне зямных выгод, дбае толькі пра пасмяротнае жыццё сваіх вернікаў, апыкуючыся захаваннем спрадвечнай чысціні веры. У гэтай сувязі праваслаўная канцэпцыя грамадства фарміравалася ў апазіцыі да каталіцкага пункту гледжання, наследуючы той эскапізм, які добра праявіўся ў іх канфесійных інтэрпрэтацыях дзяржавы і ўлады.

Крытыкуючы абсалютызм, у тым ліку заснаваную на ім жорсткую клерыкальную і дзяржаўную іерархію, праваслаўная палемічная думка прыходзіла да канцэптуалізацыі калектыўных формаў прыняцця рашэнняў у кожнай сферы сацыяльнага ўзаемадзеяння. Тэалагічна гэта абгрунтоўвалася прынцыповай абсалютнасцю ўлады Хрыста, з чаго вынікала адноснасць старшынства і падначалення паміж простымі людзьмі. У гэтай сувязі праваслаўныя палемісты пастанавілі, што асновай паспяховага грамадства павінна стаць грамада, ці супольнасць, як калектыў тых, хто прымае рашэнні і адначасова выконвае іх.

Грамада не прадугледжвала падзел на кіраўнікоў і падначаленых, выключаючы палітычнае, духоўнае ці інтэлектуальнае падпарадкаванне адных іншым. У аснове эфектыўнага функцыянавання такога грамадства ляжаў супольны кампраміс, дзе мэты адных ураўнаважваліся выгадай іншых. Такая форма грамадства ў першую чаргу аказвалася карыснай для маргінальных колаў, даючы палітычны голас нават самым неабароненым і слабым. Зразумела, што на пераломе XVI–XVII стст. у ВКЛ самай

палітычна неабароненай грамадой, якая мела палітычны голас, з'яўлялася праваслаўе. Ва ўмовах палітычна-рэлігійнага пераследу прынцып кампрамісу быў надзвычай прыдатным, таму праваслаўныя палемісты спрабавалі максімальна шырока ўжыць яго ў сваіх інтэрпрэтацыях узораў сацыяльнага і палітычнага ўладкавання.

Калі каталіцтва бачыла грамадства непасрэдным дадаткам да механізмаў кіравання царкоўнай і дзяржаўнай улад, які выконвае іх адукацыйную і палітычную волю, то праваслаўныя бачылі ў грамадстве поўную апазіцыю да дзяржавы, што супраціўляецца матэрыяльным прэтэнзіям зямных кіраўнікоў, якія жывуць у аблудзе, у імя спрадвечна рэлігійных мэт, апякуючыся духоўным удасканаленнем з думкамі аб пасмяротным жыцці. У гэтых няпростых узаемадзеяннях аблуднай дзяржавы і праўдзівага грамадства царква павінна была стаць абаронцам грамады і яе духоўных памкненняў, ствараючы неабходны грамадскі кансэнсус праз кансіліумы свецкіх і рэлігійных колаў.

Праваслаўныя палемісты супрацьпастаўлялі грамадства і дзяржаву. Калі дзяржава разумелася імі як кайданы рэальнасці, дзе кіруюць матэрыяльныя памкненні, падмяняючы сабой рэлігійныя інтарэсы, то грамадства ўспрымалася як гаючае аб'яднанне людзей, якое забяспечвае духоўнае развіццё.

У шырокім сэнсе для праваслаўя царква з'яўлялася ідэальным грамадствам. Аналізуючы страту дзяржаўнасці грэкамі, З. Капысценскі адзначаў: «І што цяперашнім часам грэкі не царствуюць, то ім не толькі не шкодна, але нават вельмі на руку, асабліва для збавення душы: мусяць тады быць сціплымі і лагоднымі, што ў хрысціян самыя вялікія цноты, і калі час быў спрыяльнейшы для збавення, як цяпер, і прыстойна яны з Боскім апосталам мовіць могуць на гэты час пра сябе слова: “напраўду бліжэй цяпер нам збавенне, чым раней”. Бліжэй цяпер выратаванне і магчымасць большая да дасягнення яго, чым калі панавалі і ў багацці гэтага свету аплывалі, і ў несправядлівасцях, і ў грахах знаходзіліся» [27, с. 857–858]. З гэтага вынікала, што змена дзяржаўнай улады ці страта дзяржаўнага суверэнітэту ніяк не адлюстроўваецца на функцыянаванні грамадства, нават часам

прыводзіць да яго росквіту. Адначасова духоўнае і інтэлектуальнае развіццё грамадства можа спрыяць развіццю дзяржавы. Аднапаведна не дзяржава робіць людзей лепшымі, а грамадства, бо менавіта ад грамадства залежыць моц і багацце дзяржавы, яе палітычны, эканамічны і інтэлектуальны росквіт.

Як ужо адзначалася, у аснове эфектыўнага функцыянавання дзяржавы праваслаўныя палемісты бачылі апекаванне пытаннямі веры і духоўнага ўдасканалення асобы. Тыя цноты, якія пратэстантызм бачыў у дзяржаўнай іерархіі, праваслаўе знаходзіла ў грамадстве. Менавіта грамадства, а не дзяржаўная іерархія, павінна было стаяць на чале хрысціянскіх каштоўнасцей, захоўваючы свае ідэалы і набыткі праз самарэгуляцыю, а не ганебнае падпарадкаванне дзяржаўным загадам. З. Капысценскі так апісваў мэту існавання грамадства: «...моцна трымацца ў веры і не адхіляцца ні да грахоў, ні да ерасяў... справядлівасць, то бок жыццё з цнотамі і вучнямі пабожнымі, як моцны панцыр чалавека абараняе ад ранення, так вучні добрыя бароняць і абараняюць ад духаў варажых...» [27, с. 859–860].

У адрозненне ад дзяржавы, якая яднае людзей праз гвалт, грамадства – добраахвотнае аб'яднанне, якое праз духоўную самарэгуляцыю, а не загады ладзіць штодзённае ўзаемадзеянне сваіх сяброў. Праз добраахвотнасць праваслаўныя палемісты бачылі грамадства ўдалым асяроддзем для культывавання хрысціянскай дабрадзеінасці і развіцця рэлігійных практык. У гэтым сэнсе праваслаўе супрацьпастаўляла грамадства і дзяржаву (уладу), як супрацьпастаўляла ўладу папы рымскага і Хрыста, Хрыста і антыхрыста.

Праваслаўная логіка адрознення дзяржавы і грамадства грунтавалася на асэнсаванні характару міжасабовых сувязей у гэтых структурах. Калі дзяржава кіруецца матэрыяльнымі каштоўнасцямі, аперыруючы дыхатаміяй панавання і падпарадкавання, то грамадства, наадварот, функцыянуе на грунце дабрачыннага ўзаемадзеяння, маючы на мэце духоўнае ўдасканаленне грамадзян, што імкнучца наблізіцца да Бога праз выкананне яго заветаў. Праз тое, што не ўсе грамадзяне кіруюцца рэлігійнай неабходнасцю, а калі і кіруюцца, то прадстаўляюць розныя кан-

фесіі ці нават рэлігіі, грамадства ў дзяржаве ніколі не бывае аднародным. Можна нават сказаць, што ў кожнай дзяржаве адначасова функцыянуе пэўнае мноства грамадстваў, а таму мэтай сапраўднага хрысціяніна з’яўляецца неабходнасць далучыцца да праўдзівага грамадства і адмежавацца ад аблуднага.

З пункту гледжання праваслаўных палемістаў адначасовае існаванне ў дзяржаве аблудных і праўдзівых грамадстваў выключае магчымасць любога кампрамісу ці прымірэння. Тое, за што агітуюць іх каталіцкія апаненты, – хіба ілюзія ў іх аблудных лагічных пабудовах, бо ніякі хрысціянін не можа прымірыцца з ерассю і несправядлівасцю. Любая іерархія, якая ўяўлялася каталіцкім палемістам сродкам і гарантам сацыяльнай стабільнасці, насамрэч была прычынай яе адсутнасці, бо гвалтоўнае падпарадкаванне цалкам выключае замірэнне і кампраміс.

З гэтага вынікала, што любая чалавечая супольнасць унутры дзяржавы ўяўляе сабой неаднародную масу, складзеную з разнастайных соцыумаў, кожны з якіх імкнецца дасягнуць сваіх мэт. Адзінае, што іх аб’ядноўвае, – дзяржаўны гвалт і цямніца дзяржаўных геаграфічных межаў, дзе сплываюцца неабходныя падаткі і дзейнічаюць агульныя органы кіравання. Між тым такое аб’яднанне – ілюзія, аблудная цямніца, дзе ў атачэнні іншых соцыумаў пакутуюць у нястачы і несправядлівасці праваслаўныя – праўдзівае грамадства, жыццё і лёс якога пабудаваны на павазе да кананічных законаў і калектыўным раздзяленні адказнасці за лёс абшчыны і рэлігіі.

Праўдзінасць праваслаўя грунтавалася на праўдзінасці яго папязямных мэт. Раздумваючы з нагоды лёсу праваслаўя, З. Капысценскі падкрэсліваў: «Кажу ж што грэкі і тыя, якія з імі адзінай веры, не ўсяго свету шчасця, але веры праваслаўнай шукаюць, але таксама ў сучасным каралеўстве вечнае царства знайсці спрабуюць, але ў жабрацтве, у нэндзе, цеснаю і самотнаю дарогай ідучы, пад вечным крыжам у цяроплівасці; аднак не павінны маладушнічаць і з цяперашняга стану слабець, быццам не маглі паўстаць і тады надзею добрую мець павінны, што за ласкаю Божай паўстануць і зноў да свайго першага росквіту прыйдуць і царстваваць будуць» [27, с. 867]. З гэтага вынікала, што

развіццё рэлігійных цнот, духоўнае сталенне грамадства разумелася праваслаўнымі аўтарамі ледзь не адзіным чыннікам, які можа вярнуць мінулую веліч праваслаўнаму свету, вызваліць праваслаўе з сацыяльнага і палітычнага нябыту, ператварыўшы зноў у квітнеючы асяродак сацыяльнага развіцця, як у матэрыяльнай, так і духоўнай сферах.

Знаходзячыся ў стане маргінальнага існавання, зведваючы палітычны і фінансавы прэсінг, пазбавіўшыся магчымасці развіваць інтэлектуальны ўзровень святароў праз замежную адукацыю, праваслаўе прыйшло да прызнання сітуацыі. Гэта прызнанне падказала і ключ да авалодання ёй праз інтэрпрэтацыю палітычнага і сацыяльнага падзення як шляху да развіцця, як вялікай неабходнасці ў духоўным удасканаленні грамадства. З гэтага вынікала, што актуальная сітуацыя прыгнэту і прыніжэння толькі на карысць праваслаўнай супольнасці, бо іх каталіцкія і пратэстанцкія ворагі праз крыўду і пераслед удасканальваюць праваслаўную царкву і яе вернікаў, змяшчаючы іх у неабходнае асяроддзе праўдзівага ўзаемадзеяння дзяржавы і грамадства – спрадвечнага, бескампраміснага і экзістэнцыяльнага супрацьстаяння.

Апісаны спрыяльны эффект дзяржаўнага прыгнэту на сацыяльны росквіт, на думку праваслаўных палемістаў, з'яўляўся хіба не адзіным пазітыўным вынікам дзяржаўнага функцыянавання. Апісваючы гэты эффект, З. Капысценскі характэрна прыводзіў цытату Хрыста: «Так у пераследзе царква мая заўжды быць павінна, усялякі жа з пераследу таго, бед і ўціскаў радавацца павінен і весяліцца, бо плата за тое яму вялікая на небе рыхтуецца» [27, с. 828]. З гэтага вынікала, што любая праўдзівая хрысціянская царква натуральным чынам мусіць адмяжоўвацца ад дзяржавы, быць ёй у апазіцыі, зведваць ад яе прыгнёт, бо менавіта царква з'яўляецца грамадствам у плоці, а дзяржава – быццам кайданы, якія ў доўгім ланцугу яднаюць розныя цэрквы і соцыумы.

Садзейнічаючы распаўсюджванню пратэстантызму, айчыннымі магнатамі не маглі пагадзіцца з маргіналізацыяй грамады і супрацьпастаўленнем яе дзяржаўнай іерархіі. Да таго ж для іх істотна было павысіць статус мясцовай ўлады, якую яны сабой рэпрэзентавалі, і зменшыць ролю цэнтральнай ўлады, што імкнулася

абмежаваць уладу на месцах. У гэтай сувязі і дзяржава, і царква аб'яўляліся калектыўнай адказнасцю. Тут не толькі найвышэйшы кіраўнік, але кожнае звяно іерархіі ўдзельнічае ў крыжовым паходзе ў імя хрысціянскіх цнот, асабіста адказваючы перад Богам за развіццё грамадства.

Пратэстанты пазбягалі прамой асіметрыі паміж духоўнымі і свецкімі коламі. Больш за тое, кіруючыся інтарэсамі мясцовай магнатэрыі, яны наўмысна акцэнтавалі Боскую сутнасць свецкай улады, што рабіла бессэнсоўным далейшае абмеркаванне неабходнасці іерэйства для арганізацыі грамадства. Дзякуючы таму, што кожны чыноўнік, кожны элемент дзяржаўнай іерархіі ўсталяваны Богам, выконвае яго місію, адначасова асабістае накіраванне выступае ў пратэстантызме не банальнай шасцяпнёй у вялікай дзяржаўнай машыне, але непасрэдным духоўным асяродкам, дзе тут і цяпер адбываецца рэлігійны сюжэт супрацьстаяння добра і зла. З гэтага вынікала, што дзяржаўная праца гэта адначасова і праца духоўная, гэта місія ў імя Бога, шмат у чым больш глыбокая, чым тая надбудова над свецкай уладай, якую выбудоўвала каталіцкая царква.

Такі падыход актуалізаваў цэлы шэраг новых праблем, далейшае асэнсаванне якіх прывяло да фарміравання тэматычнага поля пратэстанцкай канфесіянальнасці. Базавым у гэтым праблемным шэрагу з'яўлялася пытанне аб урадзе: ці можа сапраўдны хрысціянін кіраваць іншымі, ужываць меч (учыняць гвалт і пакаранне, у тым ліку забіваць), як магчымы хрысціянская дзяржава і хрысціянскі ўрад. Пратэстант С. Будны з гэтай нагоды адмыслова складае трактат [101], канцэптуалізуючы пералічаныя пытанні з пункту гледжання рэфармацыйнай думкі. З гэтай жа нагоды адбыўся вялікі пратэстанцкі сабор у Іўі (1568 г.) [102], дзе базавай тэмай абмеркавання было асэнсаванне прынцыповай магчымасці хрысціяніна працаваць у органах дзяржаўнага кіравання, і ці магчыма ўвогуле пабудаваць працу такіх органаў у адпаведнасці з хрысціянскімі прынцыпамі.

Зыходзячы з Боскага прынцыпу авалодання ўладай, пратэстанцкія палемісты праблематызавалі эманацыю Боскай улады асабіста да кожнага прадстаўніка дзяржаўнай іерархіі. Згодна з пра-

тэстанцкай канцэпцыяй, кожны чыноўнік, ад караля да апошняга жаўнера, надзелены Боскай ласкаю на кіраванне іншымі людзьмі. У гэтых умовах месіянізму дзяржаўных кіраўнікоў сэнсам функцыянавання грамадства з'яўлялася аддача «цэзару цэзаравага», альбо безумоўнае падначаленне, своечасовая аплата падаткаў, адмова ад бунтаў і супрацьстаяння. Пры гэтым калі традыцыйнае хрысціянства бачыла «цэзарава» у альтэрнатыўнасці да «Боскага», як развілку, што дазваляе адрозніць асабістае падпарадкаванне, пакінуўшы матэрыяльнае жыццё ўраду, а духоўнае – царкве, то рэфармаваная царква аб'ядноўвала гэтыя сацыяльныя адказнасці, рэдукуючы царкоўныя кампетэнцыі за кошт пашырэння свецкіх.

Безумоўна, усе апісаныя мадыфікацыі месца і ролі свецкіх чыноўнікаў у духоўным жыцці грамадства былі зроблены ў якасці рэформы абсалютнага значэння рэлігійнай іерархіі ў каталіцкай канфесіянальнай канцэпцыі сацыяльнага ўпарадкавання. Пратэстантызм не наблізіўся да праваслаўя, бо калі апошняе бачыла дзяржаву ў якасці крыніцы тыраніі і прыгнёту, якая выпрабоўвае хрысціян, то пратэстанты бачылі сітуацыю супрацьлеглым чынам. Для іх не сістэма выходзіла і стварае чалавека, а чалавек сістэму. З гэтай нагоды пратэстанцкія палемісты пастанавілі, што не дзяржава стварае чалавека па сваім падабенстве, але наадварот, чалавек перадае свае асабістыя рысы дзяржаве. Калі кіраўнік добры, адукаваны і дабрадзейны, то і дзяржава яго будзе квітнеючай, адпаведна калі на чале дзяржавы стаіць сапраўдны хрысціянін, то і дзяржава функцыянуе як хрысціянская.

Адначасова ў супрацьстаянні каталіцтву пратэстантызм і праваслаўе знайшлі адзінства поглядаў пры сітуацыі, калі на кіруючых пасадах з'яўляюцца нехрысці, тыраны ці свавольцы. У такой сітуацыі дзяржава не апякуецца патрэбамі грамадства, адпаведна кіраўнікі выключаюцца з яго, апаноўваюць ім. Такія людзі праз здзекі і прыгнёт ператвараюць дзяржаву ў інструмент выпрабавання хрысціян, рэпрэсіямі вяртаючы іх да сапраўднага разумення хрысціянскай рэлігіі, як неабходнасць у момант хваробы грамадства, што ў нейкі момант збочыла з праўдзівага тропу. У гэтым сэнсе дзяржава павінна самарэгулявацца, каб захоўваць свае хрысціянскія каштоўнасці.

Пратэстант і каралеўскі сакратар А. Волан так вызначаў сітуацыю, пры якой дзяржаўная іерархія пачынала супрацьстаяць грамадству: «Гаспадар, які прыходзіць да ўлады і якому ўласціва адзінае пачуццё – прага бязмежнага асабістага абагачэння і ваеннай здабычы, які прагне авалодаць уласнасцю сваіх грамадзян, звычайна ператвараецца ў пачварную прорву, якая паглынае ўсё, аднак не можа задаволіцца і насыціцца» [10]. У гэтым святле сэнсам існавання праўдзівага грамадства з пункту гледжання А. Волана з’яўлялася падтрыманне функцыянавання дзяржавы як фундаментальнага хрысціянскага інстытута. Грамадства – гэта жывы арганізм, дзе дзяржава толькі яго кіраўнічая частка. Адпаведна гэта частка з’яўляецца прамым люстрам грамадства, а таму менавіта грамадства адказнае за годнасць сваёй улады, як і ўлада адказвае за дабрадзейнасць свайго грамадства. У гэтым плане зноў акцэптуалізуецца значэнне законаў як таго бар’еру, што рэгламентуе грамадства і дзяржаўную іерархію, не дазваляючы забыцца на хрысціянскія каштоўнасці, праўдзівыя формы і мэты ўладкавання сацыяльнага ўзаемадзеяння.

2.6. Народная і этнічная тоеснасць

Перад тым як перайсці непасрэдна да канфесійных адрозненняў у інтэрпрэтацыі народа і этнасу, варта адзначыць канвенцыянальныя моманты палемічнага мыслення таго часу ў дачыненні гэтых паняццяў. Перш за ўсё гэта зразумелая і не абскарджваемая ўзаемасувязь паміж канфесійнай і этнічнай прыналежнасцю. Адпаведна этнічнасць па праве нараджэння змянялася ў залежнасці не ад падданства (грамадзянства), але ад канфесіі: калі праваслаўны ці каталік пераходзілі ў пратэстантызм, то пераставалі быць праўдзівым русінам ці палякам. У гэты час кожны прадстаўнік свайго этнасу ўспрымаўся ў непасрэднай сувязі з традыцыйным вызнаннем. Таму не толькі самі канфесіі маглі інтэрпрэтавацца ў катэгорыях праўдзівасці і аблуды, але і асоба ў дачыненні ўласнай этнічнай ідэнтычнасці.

Апісваючы скліканы К. Астрожскім апазіцыйны Берасцейскаму сабору сход, уніят І. Пацей падкрэсліваў: «...каб ім, ерэты-

кам, пакой далі, якіх на саборы было больш, чым праўдзівай Русі» [162, с. 528], з чаго вынікала, што ў гэтым сходзе ўдзельнічалі не толькі праваслаўныя беларусы, якіх і разумеў І. Пацей пад «праўдзівай Руссю», але і пратэстанты, якія ўжо незалежна ад веравызнання «праўдзівай Руссю» названы быць не маглі.

Той жа І. Пацей, палемізуючы з Х. Філалетам, абвінавачваў апошняга ў прыналежнасці да Рэфармацыі, паколькі змена канфесіі выкрэслівала асобу не толькі з духоўнай, але і кроўнай тоеснасці. І. Пацей так пісаў пра Х. Філалета: «Бо і фразы яго кажуць, што ніколі не быў ён русінам, але быў ерэтыком. Бо чаго сама Русь не смее ганьбіць, то ён ганьбіць і так мовіць: што мы не самой Лаціны, як нас некаторыя называюць, але Касцёла Рымскага памылкамі кіруемся» [162, с. 492]. Усё гэта дазваляла ўнітам дэлегімізаваць праваслаўных, абвінавачваючы іх у разрыве не толькі рэлігійнай, але і этнічнай еднасці. Адназначна і праваслаўныя маглі разглядаць Берасцейскую ўнію не толькі як канфесійны, але этнічны крызіс, абвінавачваючы ўніятаў у страце рускай ідэнтычнасці і лацінстве.

Неабходнасць асэнсавання наступстваў Берасцейскай уніі прывяла да таго, што апаненты па-рознаму пачалі ставіцца да праблемы нацыянальнай гамагенізацыі. Пытанне народнай самаідэнтыфікацыі ўніятамі і каталікамі ўвязвалася з пытаннем царкоўнай еднасці, бо сусветнае аб'яднанне хрысціян узвышае духоўна-рэлігійную тоеснасць, выдаляючы неабходнасць тоеснасці этнічнай. Ва ўмовах шматэтнічнай Рэчы Паспалітай і адсутнасці парытэту грамадзянскіх правоў паміж рознымі этнасамі як для ўніятаў, так і каталікоў грамадзянская гамагенізацыя новай імперыі павінна была служыць пабудове стабільнага і справядлівага грамадства, дзе няма «ні эліна, ні юдэя». Натуральна, што прасоўваючы адзінаўладдзе і імперскі фармат функцыянавання дзяржавы, каталіцтва заахвочвала этнічную гамагенізацыю на аснове агульнасці папскай улады.

Выгадай ад этнічнай гамагенізацыі мусіла стаць рэлігійнае і этнічнае замірэнне, што прывяло б да духоўнага і эканамічнага аднаўлення Рэчы Паспалітай. Уніят І. Пацей так апісваў вынікі уніі: «А браццей гэтакай, якая з адзінага семені Духа Святога створа-

ная і адзінаю сілаю Боскай ахрышчаная была, зноў адрадзіліся, каб больш таго адрознення і спрэчак не было, каб потым ніхто не мовіў “я Паўлавы, а другі: я Апалосавы, я ёсць Кіоін”» [63, с. 1001]. Грамадзянскі мір бачыўся вынікам скасавання рэлігійных супярэчнасцей, і адначасова гэта ўмова для скасавання нацыянальна-этнічных канфлікатаў, паколькі «як Рускага, так і Рымскага набажэнства каталік у пачцівасці вялікай мець будзе» [63, с. 993].

З пункту гледжання ўніятаў аб'яднанне этнасаў на аснове агульнай канфесіі мае экуменічны і нацыянальна-этнічны эфект. Пераадоленне лакальнай схізмы сімвалізавала не толькі аднаўленне глабальнай еднасці хрысціянскай царквы, але і лакальнага разрыву нацыянальнай тоеснасці [76]. Падкрэсліваючы гэты аспект, уніят Л. Крэўза прыводзіў цытату ўнійнай булы Папы Рымскага Паўла V: «Каб тады вечнае сведчанне было, і да таго вечная памятка, аб знітанні і аб'яднанні народа Рускага, тым нашым вечным пастанаўленнем, вялебнай браццей, Міхала, архібіскупа, мітрапалітаў і іншых біскупаў Рускіх вышэй пазначаных, якія дэкрэтам дазволілі і на лістах да нас дасланных падпісаліся... людзі народу Рускага, якія да гаспадарства і дзяржавы наймілейшага сына нашага Зыгмунта Польскага і Шведскага караля належнага, да чэсці і хвалы святой і непадзельнай Троіцы... дзеля памнажэння веры хрысціянскай, да лона касцёла каталіцкага і дзеля еднасці святога рымскага касцёла, як часткі нашы ў Хрысце ўладкоўваем, аб'ядноўваем, прыстасоўваем і ўцеляняем» [33, с. 286].

Для ўніяцкіх палемістаў рэлігійны разрыў набыў асаблівых, экзістэнцыяльных рысы, бо выяўляўся з пункту гледжання не толькі вялікага расколу, але і народнай падзеленасці, як пакуты ад разарвання этнічнай тоеснасці. З гэтага вынікала, што якімі б ні былі канфесійныя адрозненні, яны не могуць выступаць уцямнай прычынай для разрыву народнай тоеснасці [76, с. 42]. Адпаведна канфесійныя адрозненні самі па сабе не з'яўляюцца такімі ўжо глыбокімі супярэчнасцямі, таму, на думку ўніятаў, больш эфектыўна, калі народ належыць да адной канфесіі – уніяцкай.

Антыправаслаўны твор «Антыэленхус» з'яўляецца яскравым прыкладам палемічнай пазіцыі, пабудаванай у адпаведнасці з апі-

санымі прэсупазіцыямі. На старонках гэтага трактата змяшчалася ўніяцкая канцэпцыя народнага адзінства: «Агульная вера не можа разрываць міласць братэрскую. Якая заўгодна абрадавая рознасць не можа нашкодзіць, бо любоў усё зносіць, усё вытрымае: таму калі паміж намі ў веры адрознення не будзе, то будзем адзінымі» [93, с. 675]. З гэтага вынікала, што братэрская любоў з'яўляецца не толькі агульнахрысціянскім складнікам веры, але і вітальнай неабходнасцю захавання народнай тоеснасці, бо любоў анталагічная, а тэалагічныя адрозненні – вынік гісторыі [76, с. 42].

Гісторыя хоць і легітымізуе факты, але адначасова выступае дробнай нагодай для любых канфесійных і этнанацыянальных сепаратысцкіх праектаў. Тут гісторыя хутчэй разумелася як разбуральная якасць часу, у той час як народ – праўдзівы носьбіт міру. Народная тоеснасць, як і хрысціянства ў цэлым, пабудавана на любові, адпаведна, калі гісторыя сваёй няспешнай хадой разбурэння парушае царкоўныя і этнічныя повязі, то іх неадкладна трэба аднавіць, інакш увесь наяўны мір паступова пагрузіцца ў хаос.

У супрацьвагу каталікам і ўніятам, якія ахвотна віталі этнічную гамагенезацыю, рэалізаваную на аснове рэлігійнай еднасці, праваслаўныя палемісты, наадварот, бачылі небяспеку ў гэтых працэсах, разглядаючы іх не толькі ў кантэксце рэлігійнай чысціні, але і палітычнай аблуды. Такія каталіцкія канстанты, як згода, дастатак, мір, для праваслаўных палемістаў не з'яўляліся карэлятамі Богага промыслу, у той час як першапачатковая адасобленасць апосталаў і нязгода паміж імі ўяўляліся неабходнай акалічнасцю аўтэнтчнага хрысціянства, што дазваляла зірнуць на поліэтнічнасць Рэчы Паспалітай як на Божы промысел.

Прэзентуючы апісаную тэорыю на прыкладзе метафары з Бібліі, праваслаўны палеміст клірык Астрожскі прыводзіў гісторыю апостала, які па загадзе Божым прасіў мінакоў пабіць яго. Праз чалавечую і рэлігійную міласэрнасць адзін з іх адмовіўся выканаць Боскі загад, бо для яго мір і спакой з'яўляліся асабістымі максімамі. У выніку небараку з'ядае леў, у той час як іншы чалавек, не абцяжараны ідэалагэмамі міру, збіў апостала да крыві, але праз гвалт выканаў патрабаванне Бога, далучыўшыся да Боскага промыслу [45, с. 396]. З гэтага вынікала, што рэлігійная

еднасць не з'яўляецца самамэтай, бо нязгода, разарванне, канфлікт знаходзяцца ў самой прыродзе хрысціянства, што Божы промысел можа і заключацца ў гэтым разарванні, у парушэнні міру, у грэбаванні міласэрнасцю і братэрскай любоўю.

Каталіцка-ўніяцкай кансерватыўнай канцэпцыі праўдзівага хрысціянства, які шукае сацыяльна-палітычнага спакою і стабільнасці, праваслаўныя палемісты супрацьпастаўлялі радыкальнае выкананне заветаў Хрыста, што мусіць прыносіць дыскамфорт і пакуты. Клірык Астрожскі, праблематызуючы праваслаўную канцэпцыю народа, выяўляў этнічнасць праз анталагічную накіраванасць існавання адных народаў асобна ад іншых. Такая адасобленасць абумоўлівалася Боскімі заветамі, у той час як скасаванне поліэтнічнасці, гамагенізацыя этнасаў у рамках супольнай тоеснасці інтэрпрэтавалася ім у якасці злачыннага парушэння Боскай волі і знішчэння спадчыны мінулых пакаленняў.

Палемізуючы з каталіцтвам і ўніяцтвам, праваслаўныя аўтары часта падкрэслівалі, што сэнсам праваслаўя не можа з'яўляцца замірэнне, бо ад самага пачатку хрысціянства кіравалася разарваннем: зла ад добра, ісціны ад ерасі, цноты ад граху, Богага ад царскага. У гэтым святле спакой і згода не могуць быць рэлігійнай самамэтай, бо праўдзівае хрысціянства кіруецца і стаіць на тым, каб непрымірыма змагацца нават з мізэрнай аблудай, без жалю адсякаючы ад сябе любыя сапсаваныя ерассю часткі. Таму сапраўдны спакой «там, дзе гнілое адкідаецца, дзе злую згodu раздзяляюць: такім спосабам зямлі і небу латвей аб'яднацца» [45, с. 402].

Калі ерась легітымізуе разарванне хрысціянскай еднасці, то і ўсе звязаныя з гэтым працэсы таксама будуць аўтаматычна легітымізаваныя, бо канфесіі ўтвараюцца праз аблуду адных і нязгodu іншых існаваць у гэтай аблудзе. У межах этнічных груп адбываюцца падобныя працэсы. Этнічны канфлікт наступнічае схізме, калі адна частка народа адракаецца ад іншай, вызваляючыся ад ерасі і захоўваючы сваю праўдзівую аўтэнтычнасць.

Праваслаўныя палемісты інтэрпрэтавалі нясцерпнасць пакут ад разрыву этнічнай тоеснасці як пакуты праўдзівых прадстаўнікоў народа рускага ад крыўдаў схібіўшых уніятаў, а ўніяцкі боль – як фантом, народжаны іх ерассю. Сапраўдныя пакуты чыніць

боль ад уніяцкіх сацыяльных, палітычных і эканамічных уціскаў, а не ад разарвання братэрскай любові.

У гэтай сапраўднасці праваслаўныя знаходзілі новую ідэнтычнасць, запэўніваліся ў сваёй праваце, бо хрысціянская праўда застаецца за тым, хто пакутуе, а не за тым, хто чыніць пакуты. М. Сматрыцкі з гэтай нагоды пісаў: «Але ж вельмі шырока і надта высока на ўвесь наш шчыры народ наш Рускі то зло выліта было, асабліва тут, у Вільні, усім, хто рэлігіі рускай, і ўступаць у асацыяцыі, і гандляваць, і стасавацца забараняюць» [186, с. 281–282]; «Якім поглядам, што з намі і з народам нашым рускім па Літве і па ўсёй Бelay Русі ганьбілі, кідалі ў вязніцу братоў нашых, мардавалі, камісіі інквізітарскія ўсталёўвалі, баніцыі, інстанцыямі іх вынасімыя, і праскрыпты нядзейныя ведаць даюць. А каб тое зло падвоілі і патроілі» [181, с. 601]. З гэтага вынікала, што калі адна частка народа ганьбіць іншую, то іншая не мусіць цярпець дзеля захавання братэрскай любові, але павінна адарвацца ад схібіўшых, бо толькі праз адарванне яна можа захаваць сваю аўтэнтычную праўдзівасць. Праўдзівасць атрымлівала тут найвышэйшую каштоўнасць, рабілася важнейшай за любую сямейную ці этнічную тоеснасць.

Інтэрпрэтуючы наўмыснае і беспадстаўнае разарванне братэрскай любові ў якасці сабатажу, праваслаўныя палемісты не адмаўлялі важнасць этнічнай тоеснасці самой па сабе. Берасцейская унія, якая па надуманых прычынах адарвала частку рускіх іерэяў і паствы ад Канстанцінопальскага патрыярхату, звярнуўшыся пад аблудны патранаж рымскага папы, уяўлялася менавіта такім згубным сабатажам. Яна была злачынствам, бо разарвала братэрскую любоў дзеля матэрыяльнага дабрабыту ўніяцкага кліру, а не высокіх рэлігійных мэт.

Пры такой інтэрпрэтацыі Берасцейскай уніі праваслаўныя палемісты таксама маглі абвінавачваць апанентаў у разарванні этнічнага адзінства. Гэта пытанне не толькі надуманасці уніі, але і згубы этнічнай прыналежнасці, паколькі, адарваўшыся ад Канстанцінопаля, уніяты ўжо не маглі быць часткай народа рускага. Ахрысціўшы Русь і адлучыўшы яе ад паганскай ерасі, менавіта Канстанцінопаль зрабіў Русь Руссю, з варварскіх плямён

стварыў рускі народ. Адпаведна адарванне ад духоўнага вытоку сапсавала не толькі рэлігійную, але і этнічную павязь. Перайшоўшы пад уладу рымскага папы ўніяты імгненна згубілі сваю «рукасы», алаціліся.

Уніяты, аб'яднаўшыся з каталікамі, адначасова ўз'ядналіся з іншымі народамі, спакусіліся матэрыяльнай выгадай, заплаціўшы не толькі рэлігійнай, але і этнічнай схізмай. У гэтым звязку праваслаўны палеміст клірык Астрожскі падкрэсліваў: «Гасподзь Бог ніколі так не гневаўся, як на злучэнне альбо згоду верных з замежнымі народамі» [45, с. 386]. Парушэнне народнай тоеснасці – злачынства не толькі супраць сваіх кроўных суродзічаў, але і супраць Бога, бо Бог стварыў народы, адасобіўшы адзін ад аднаго мовай і крывёю. Таму праз унію разрывалася не толькі этнічная тоеснасць, але і кожны канкрэтны ўніят страчваў ласку Божую, бо адрываўся ад Богага наканавання.

Для праваслаўнага светапогляду гамагенезацыя народаў уяўлялася не толькі нацыянальна-этнічным, але і рэлігійным злачынствам. Легітымнасць любога з фарматаў уладкавання дзяржавы (імперыя, княства, царства ці рэспубліка) цалкам залежала ад здольнасці захаваць ў недатыкальнасці ідэнтычнасць кожнага з яе народаў. Як толькі дзяржава злучала народы моўнай ці рэлігійнай тоеснасцю, то адразу рабілася аблуднай.

Доказы гэтаму праваслаўныя палемісты шукалі непасрэдна ў Бібліі. Клірык Астрожскі крытыкаваў нацыянальную гамагенезацыю, пераказваючы сюжэт злучэння дачок чалавечых з сынамі нябеснымі. У выніку гэтых саюзаў нарадзіліся фізічна і духоўна агідныя Богу стварэнні. Гэта агіда была не толькі візуальная, але і этычная, паколькі гібрыды паўсталі ў выніку парушэння абсалютнай забароны на такую актыўнасць [45, с. 387].

Падобным чынам выкарыстоўвалася і метафара Ізраіля, дзе яўрэі, аб'яднаўшыся з іншымі народамі ў выніку актыўнага культурна-рэлігійнага абмену, страцілі сваю этнічную ідэнтычнасць [45, с. 388]. За гэта Бог пакараў іх знішчэннем Ізраіля і Вавілонскай няволяй. Там яны зноў здабылі сваю ідэнтычнасць, зразумелі, кім яны ёсць і чым адрозніваюцца ад іншых, гэтым заслужыўшы Боскую міласць і вызваленне.

Яшчэ адной біблейскай метафарай выступала Вавілонская вежа, якая недвухсэнсоўна атаясамлівалася з Боскім патрабаваннем народнай адасобленасці, рэалізаванай праз моўную разнастайнасць. У гэтым сэнсе і мова, і кроўная тоеснасць аднолькава ўяўлялі аснову народнага адзінства, дзе мова гэта відавочны знак, а кроў – схаваны. Таму кожны народ праз мову і кроўную тоеснасць сваім быццём выконвае Божы завет, а парушэнне яго – ерась [45, с. 387].

Такі парадак спраў прадугледжваў вылучэнне не толькі асабістай і царкоўнай місіі, але і этнічнай, дзе кожны народ дзеля выканання Божых заветаў мусіў захоўваць сваю духоўна-этнічную тоеснасць. З цягам часу такая канцэпцыя этнасу ператварылася ў базавую канстанту праваслаўнай свядомасці, у рэчышчы якой З. Капыценскі заўважаў: «Вы, якія ёсць уласнымі сынамі Усходняй святой царквы, Богам умілаваны народ Рускі. Які па-над годнасцю ўладаў і пастыраў, не ведаю, якім чынам застаючыся, – людзі, не свядомыя ў нашай навуцы, як філасофскай, так багаслоўскай, бадай несвядома, але тую рознасць зразумелі» [27, с. 347]. З гэтага вынікала, што ні адукацыя, ні выгада міжнародных дачыненняў не мусяць замянаць этнічнай самабытнасці. Этнічная тоеснасць – гэта рэлігійная каштоўнасць, даражэйшая за матэрыяльныя і інтэлектуальныя выгоды.

Падагульняючы сказанае, можна заключыць, што ў праваслаўным вымярэнні народ з'яўляўся калектыўнай персаніфікацыяй асобы. Праходзячы тыя ж самыя працэдуры ачышчэння, народ быў у тых самых дачыненнях з дзяржавай, што і кожны асобны яго прадстаўнік. Дзякуючы такому разуменню айчыннае праваслаўе здабыло этнічна-экзістэнцыйнае вымярэнне, як народ-пакутнік, што трымае дзяржаўны прыгнёт і ўніяцкую ганьбу [76, с. 43–44]. У гэтай сувязі праваслаўе – не грамада, а місія, якая рэалізуецца праз духоўнае ачышчэнне адцінаннем сапсаваных тканак этнічнага цэлага. З аднаго боку, гэта чыніць невыносныя пакуты, з іншага – дазваляе купіраваць гнайнік, пазбегнуўшы смерці.

На фоне праваслаўна-ўніяцкіх дэбатаў па тэме братэрскай (этнічнай) еднасці каталіцкі і пратэстанцкі галасы заставаліся не такімі гучнымі. Калі каталіцкія палемісты, апраўдваючы ўнію,

яшчэ надавалі гэтаму пытанню ўвагу ў святле гамагенезацыі, то пратэстанты заставаліся ў больш складаных умовах, перш за ўсё праз неакрэсленасць сваёй сацыяльнай базы.

Трэба адзначыць, што Рэч Паспалітая з'яўлялася адной з нешматлікіх краін свету, дзе існавала зразумелая палітычная еднасць – шляхта. Цягам XVI–XVII стст. на фоне Контррэфармацыі шляхта істотна гамагенізавалася на аснове польскай мовы і каталіцкай рэлігіі. Уніяцкая і праваслаўная канфесіі цяпер ахоплівалі пераважна мяшчанства і сялянства, дзе кроўная еднасць заставалася моцным канцэптам. Пратэстанты ж мелі зусім малую сацыяльную базу, таму канфесійнае братэрства аказалася найбольш зручнай асновай выбудовы групавой ідэнтычнасці.

Праз палітыку гістарычных цэркваў, якія разглядалі той ці іншы народ у звязку з яго традыцыйнай канфесіяй, пратэстанты, як правіла, падазрона ставіліся да кроўнай тоеснасці. У гэтых умовах пратэстантызм спрабаваў па-новаму асэнсаваць палітычную нацыю, дзе шляхецкая прывеліяванасць была б пераадолена усеагульнасцю заканадаўства і роўнасцю ўсіх перад ім (А. Волан). Такі падыход мусіў стаць грунтам для фарміравання новай нацыянальнай свядомасці, якая пераадольвала б канфесійныя разыходжанні агульнасцю дзяржаўнай улады і выканаўчай іерархіі (С. Будны). Агульнасць дзяржаўных межаў і іерархіі аб'ядноўвала б любыя канфесіі праз лаяльнасць дзяржаве на аснове верхаўства закона.

З гэтага гледзішча беларускі пратэстантызм выяўляўся палітычна-канфесійным блокам, паяднаным хрысціянскай любоўю і палітычнымі чаканнямі. Каб гэта канструкцыя запрацавала, павінна была ўзвысіцца судовая ўлада, забяспечыўшы магчымасць кожнаму грамадзіну далучыцца да дзяржаўнай іерархіі і з гонарам выконваць яе хрысціянскую місію. Заканадаўства мусіла быць вышэй за любую моўную ці этнічную роднасць, зліваючыся ў сваім быцці з рэлігіяй дзеля захавання справядлівасці.

Такім чынам, закон для пратэстанцкіх палемістаў быў тым самым, што канфесійная гамагенезацыя для каталіцтва і братэрскае ўз'яднанне для праваслаўных, – сродкам арганізацыі нацыянальнай тоеснасці. У гэтым сэнсе цікава адзначыць, што пазнейшыя

праваслаўныя палемічныя творы М. Смятрыцкага (1620–1624 гг.) шмат у чым паўтаралі пратэстанцкія максімы, злучаючы ў адну сэнсавую канструкцыю заканадаўчую і нацыянальную справядлівасць. Гэта яшчэ адно сведчанне, што Рэфармацыя мела моцны ўплыў на інтэлектуальныя працэсы таго часу.

2.7. Свабода, роўнасць і... талент

Разважаючы на такія сацыяльна значныя тэмы, як уладкаванне дзяржавы, царквы, захаванне нацыянальнай і рэлігійнай еднасці, палемісты паступова ўзвышаліся да этычных абстракцый. Без этычнага складніку ў поўнай меры не маглі працаваць канфесійныя канцэпцыі сацыяльнага ўладкавання не толькі ў свецкіх, але і рэлігійных арганізацыях, патрабавалася асэнсаванне базавых палажэнняў сацыяльнага ўзаемадзеяння, якія б тлумачылі саму прыроду ўладных дачыненняў.

Свабода і роўнасць якраз і з'яўляліся такімі зыходнымі канцэптамі, якія, аднак, не выкарыстоўваліся самастойна. Галоўным чынам палемічная цікавасць да іх тлумачылася неабходнасцю канчатковага абстрагавання ў рамках развіцця сацыяльных тэорый і філасофскага тлумачэння фундаментальных асаблівасцей чалавечай прыроды, што легітымізавалі канфесійныя наратывы сацыяльнага ўладкавання. Зразумела, што гэтыя абстракцыі не з'яўляліся вытокамі тэалогіі ці палемічнай тэорыі, а наадварот, былі іх вытворнымі. Адпаведна цягам разгортвання палемічнай актыўнасці, спрачаючыся з нагоды права, дзяржавы, царквы, іерархіі, кожная з канфесій выпрацавала сваё бачанне свабоды і роўнасці.

Для каталіцтва, заклапочанага апалогіяй вярхоўнай улады папы рымскага і засяроджанага на каштоўнасці кліру, няроўнасць уяўлялася натуральным станам грамадства, яго прыроднай асаблівасцю, асновай сацыяльнай справядлівасці. Ідэолаг айчыннага каталіцтва П. Скарга адзначаў: «І пэўная рэч, што з парадку, які паміж ніжэйшымі і вышэйшымі (бо дзе ўсе роўныя, там аніводны лад быць не можа) стварыць больш дасканалася, больш трывалае, больш добрае не можа, як адзін Гаспадар і старэйшы

над усімі» [171, с. 31]. Таму няроўнасць гэта найбольш рацыянальная форма сацыяльнага ўладкавання, што сведчыць пра яе Боскі генезіс. Бог зрабіў усіх людзей няроўнымі, каб захаваць трывалы мір, каб людзі маглі прыслухоўвацца адзін да аднаго, прыходзіць да агульнай пазіцыі, кансэнсусу і замірэння. Натуральна, што на вяршыні гэтай піраміды няроўнасці ўзвышалася постаць папы рымскага.

Для паўнаты тэарэтычнага абгрунтавання няроўнасці каталіцкія палемісты выкарыстоўвалі не толькі логіку, але і тэалогію. Генезіс сацыяльнай няроўнасці яны атаясамлівалі з тымі ж прыроднымі механізмамі, якія абумовілі няроўнасць паміж Хрыстом і звычайным чалавекам, паміж святым Пятром і звычайнымі апосталамі, паміж папам рымскім і звычайнымі патрыярхамі. У аснове гэтага механізму ляжала паняцце таленту, або прыроднай асаблівасці кожнага чалавека. Бог стварае ўсіх людзей рознымі, але ў сукупнасці чалавечтва з'яўляецца аб'яднаннем усіх талентаў, што дазваляе рэалізаваць яго эсхаталагічны патэнцыял.

Варыятыўнасць таленту забяспечвае біялагічную жыццяздольнасць царквы ці дзяржавы як сацыяльных арганізмаў. У гэтым сэнсе і царква, і дзяржава разумеліся каталіцкімі палемістамі як сацыяльнае цела, дзе кожная асоба – неабходны яго складнік, а Хрыстос ці манарх – яго галава, якая кіруе ўсімі членамі. Сукупнасць талентаў усіх людзей утварае эсхаталагічны патэнцыял сацыяльнага цела, аднак выкананне свайго прызначэння магчыма толькі тады, калі адны часткі цела падпарадкоўваюцца іншым, дзе кожны задаволены сваім талентам і адпаведным месцам ў грамадскай іерархіі [162, с. 994–1000].

Талент з'яўляўся механікай каталіцкай інтэрпрэтацыі няроўнасці, праз якую адбываецца не толькі самаарганізацыя сацыяльнага цела чалавечтва, але і хрысціянскае выратаванне ў калектыўнай яго іпастасі. Пад гэтай калектыўнай формай выратавання натуральна разумелася сама каталіцкая царква, тая абалонка сацыяльнага ўзаемадзеяння, без якой любое прыватнае выратаванне ўяўлялася немагчымым.

Анталагічнасць няроўнасці абумоўлівала анталагічнасць сацыяльнай іерархіі і ў царкве, і ў дзяржаве. Розніца ў талентах

і таленавітасці прадугледжвае старшынство больш таленавітых над менш таленавітымі, панаванне тых, чые таленты з'яўляюцца больш сацыяльна карыснымі, над тымі, чые таленты не ўяўляюць вялікай каштоўнасці. Гэтыя пары анталагічнай няроўнасці натуральным чынам падзяляюць грамадства па адукацыйнай прыкмеце на тых, хто вучыць, і тых, каго вучаць, пастыраў і авечак.

Зыходзячы з прынцыпу натуральнай асіметрыі дачыненняў паміж настаўнікамі і вучнем, клірам і мірам, каталіцкае навучанне ад пачатку прадугледжвала няроўнасць. Вертыкальны вектар адукацыі ад настаўніка да вучня, ад вышэйшага іерарха да ніжэйшага патрабаваў інвентарызацыі талентаў, іх сацыяльнага і адукацыйнага ранжыравання.

У адпаведнасці з гэтымі ўяўленнямі дзейнічала разгалінаваная сістэма езуіцкіх калегіумаў, якая прадугледжвала розныя катэгорыі настаўнікаў і вучняў, што па меры выяўлення талентаў займалі тое ці іншае месца ў клерыкальна-адукацыйнай іерархіі. У такой іерархіі існавала няроўнасць не толькі правоў і абавязкаў, але і доступу да даследаванняў і кніг, моўных і іншых курсаў. Усё гэта цэментавала езуіцкую іерархію, у той час як аднойчы прынятае рашэнне па канкрэтнай асобе рабілася канчатковым кар'ерным і сацыяльным выракам [37].

У гэтым сэнсе рэлігійная іерархія выступала прыкладам эманцыпаваных ўлад ад вышэйшага да ніжэйшага, ад першага да апошняга, у той час як сацыяльная роўнасць бачылася ўтопіяй, што грэбуе сацыяльнымі адрозненнямі, выкліканымі адукацыяй, паходжаннем ці ўладай. На фоне ўсёй той несправядлівасці, якая рабілася ў тагачасных дзяржавах – частыя войны, рабаванне, сацыяльная няроўнасць nobiliaў і халопаў, каштоўнасць саслоўнага паходжання, каталіцкая канцэпцыя таленту выглядала не толькі сацыяльна адказна, але і справядліва. Вышэйшы іерарх езуіцкага калегіума ці іншай каталіцкай установы прымаў рашэнне адносна далейшага лёсу вучня ці клірыка, кіруючыся не яго саслоўным статусам, але таленавітасцю і карыснасцю яго талента для арганізацыі і місіі распаўсюджвання хрысціянства.

У параўнанні з праваслаўнымі прыкладамі, дзе клерыкальныя пасады займаліся згодна з багаццем і палітычнай вагой, такія пады-

ход выглядаў значна больш справядлівым. У той жа час знатнасць і для каталікоў адыгрывала істотную ролю, што патрабавала карэкцыі інтэрпрэтацыі сацыяльнай стратыфікацыі. Калі праваслаўная іерархія наўпрост фарміравалася па прынцыпе палітычнага ці грашовага ўкладу, то каталікі спрабавалі патлумачыць паходжанне канцэпцыяй таленту. Нобіль займаў вышэйшыя пасады ў іерархіі не праз багацце, але праз свой талент. Менавіта талент рабіў нобіля нобілем, а багацце з'яўлялася адно толькі яго доказам.

Пры такім разуменні сацыяльнай справядлівасці канцэпт свабоды інтэрпрэтаваўся хутчэй тэалагічна, як права чалавека згадзіцца ці адкінуць неабходнасць выканання заветаў Хрыста. З гэтага вынікала, што чалавек свабодны ў тым, што тычыцца яго асабістага таленту і паходжання. Ён можа прыняць яго, згадзіўшыся са сваім месцам у іерархіі і адпаведнай ролю, альбо ўзбунтавацца, адынуць рашэнне вышэйстаячага іерарха ці настаўніка, тым самым пагрэбаваўшы згодай і развіццём калектыву.

Каталіцкая канцэпцыя свабоды грунтавалася на хрысціянскім прымаце асабістага выбару, дзе выбар рэалізуецца не ў катэгорыях веры і бязвер'я, але акцэптацыі-адмаўлення свайго таленту. Акцэптацыя, адпаведна, прадугледжвала пакору Божай волі і выратаванню, а бунт, у сваю чаргу, з'яўляўся супрацьпастаўленнем асобы абсалюту. Таму свабода звычайна выяўлялася ў бінарных апазіцыях, як выбар паміж праведным жыццём і грахом, ісцінай і ерасю.

Паводле П. Скаргі, дабрабыт кожнага чалавека палягаў на прымірэнні са сваім талентам і сацыяльнай пазіцыяй. Добраахвотная згода са сваім наканаваннем з'яўлялася неабходнасцю такога прымірэння, у той час як бунт супраць іерархіі быў хіба што асабістай нязгодай з аб'ектыўнасцю парадку спраў, спробай выдаць сябе за таго, кім хочацца быць, а не кім ёсць насамрэч. У вачах каталіцтва Рэфармацыя – гэта мэтанакіраваная гісторыя асабістых крыўдаў на праўдзівых рашэнні рымскага папы, недарэчны бунт супраць сацыяльнай справядлівасці, адмаўленне свайго месца ў соцыуме.

Пратэстанты трымаліся супрацьлеглых пазіцый. Пратэстанцкі палеміст А. Волан, асэнсоўваючы ролю знаці ў грамадстве,

пярэчыў П. Скаргу, бо сапраўдная адметнасць знаці не анталагічная, а інтэнцыянальная, проста нараджэнне ў шляхецкай сям’і – гэта толькі ўмова, але не вынік рэлігійнай і сацыяльнай дзейнасці. Маючы доступ да сучаснай адукацыі і найбольш прагрэсіўных схем сацыяльна ўзаемадзеяння, знаць павінна стаць правадыром лепшых чалавечых рыс у грамадстве, а знатныя людзі, быццам зоркі святла ў цемры, павінны навучаць і выходзіць грамадства, ствараючы ўмовы для яго духоўнага і інтэлектуальнага развіцця [9, с. 40].

Канцэпцыя інтэнцыянальнай прыроды знаці функцыянавала ў контрапазіцыі да каталіцкага прынцыпу спадчыннасці ўлады, бо знатнасць, атрыманая ў спадчыну, не ўяўлялася А. Волану легітымнай асновай асабістай адметнасці. Што сапраўды адрознівае людзей паміж сабой, дык гэта асабісты досвед, гісторыя ўчынкаў і разнастайнасць памкненняў. Для А. Волана гісторыя учынкаў, рэалізацыя эўрыстычнага і педагагічнага патэнцыялу асобы стаялі вышэй за прывідную анталагічнасць таленту і ўладу, якая перадавалася ў спадчыну.

Каштоўнасць учынку моцна збліжае А. Волана з С. Будным, які інтэрпрэтаваў урад у неадрыўнай сувязі з этычна-інтэлектуальнымі характарыстыкамі яго чальцоў. У гэтым сэнсе кожны чалавек асабіста адказны за свае ўчынкі, стварае імі гісторыю арганізацыі ці структуры, у якой ён бярэ ўдзел. Кожная асоба – гэта патэнцыял, дзе багатыя людзі маюць большыя магчымасці, а бедныя – меншыя. Адначасова ад кожнага асабіста залежыць, як гэты патэнцыял рэалізуецца, таму нават бедны чалавек пры пэўным энтузіязме можа прынесці большую карысць грамадству, чым нобіль, пазбаўлены нават дробнага памкнення.

Маючы супярэчнасці ў інтэрпрэтацыі знаці з пункту гледжання сацыяльнага развіцця, пратэстанты, аднак, не адмаўляліся ад каталіцкай канцэпцыі сацыяльнай няроўнасці. Для абодвух канфесій сацыяльная няроўнасць з’яўлялася вытворным Боскай волі, якая адных ставіць кіраваць, а іншых – падначальвацца. Калі для каталіцтва няроўнасць забяспечвалася несувымернасцю талентаў, то для пратэстантаў сам феномен ураду натуральным чынам іерархізаваў грамадства.

Разумеючы ўрад як інструмент Божай волі, пратэстанты усё ж пакідалі месца асабістай адказнасці. Паколькі ўрад складаецца з людзей, а дзяржаўныя і царкоўныя рашэнні шмат у чым базуюцца на асабістым досведзе, кожны ўрад з'яўляецца нічым іншым як люстрам усяго добрага і дрэннага тых людзей, якія ў яго ўваходзяць. Сапраўдны хрысціянскі кіраўнік будзе апекавацца інтарэсамі ўсіх, а не сваімі ўласнымі, таму толькі той урад з'яўляецца хрысціянскім, у якім матэрыяльныя памкненні чыноўнікаў замашчаюцца агульнай карысцю і рэлігійнай неабходнасцю.

З той прычыны, што асабістыя якасці чалавека разумеліся як ключ да высокіх стандартаў улады, сацыяльная іерархія бачылася пратэстантам супадзеннем рэлігійнай неабходнасці з унікальным трэкам асабістага жыцця правіцеля. Такое супадзенне карэлявала больш з воляй, чым з базавым патэнцыялам, таму любая няроўнасць звязвалася не столькі з каўзальнасцю паходжання, колькі з вынікам гісторыі асабістага выбару. Няроўнасць атаясамлівалася з першародным фонам сацыяльнага функцынавання, дадзеным Богам а priori. Ён не мае ні негатывных, ні пазітывных канатацый. Гэты фон нараджае свабоду, якая пераадольвае абмежаванні няроўнасці, зацямняючы прыгоннае хараство каталіцкага таленту.

А. Волан так апісваў вышнію сацыяльных каштоўнасцей: «Але найбольшай каштоўнасцю, бадай, ёсць свабода. Хоць чалавек і атрымаў ад маці прыроды добрыя разумовыя і фізічныя задаткі, якія, здаецца, і складаюць сапраўднае шчасце, аднак ва ўмовах адсутнасці свабоды гэтыя задаткі не могуць належным чынам выканаць сваё прызначэнне» [9, с. 12]. Такім чынам, не няроўнасць, а менавіта свабода рабілася ўмовай сацыяльнага прагрэсу і рэалізацыі патэнцыялу кожнага, што выводзіла няроўнасць з анталогіі Божлага наканавання. З гэтага пункту гледжання Бог стварыў людзей няроўнымі, але не патрабаваў захавання няроўнасці. Сапраўдным грахам разумеўся ўціск свабоды, бо гэта штучны бар'ер на шляху развіцця, а значыць і эсхаталогіі.

У сітуацыі няроўнасці сацыяльнага палажэння і здольнасцей законы мусяць стаць інструментам, які забяспечвае свабоду ўсіх людзей унутры грамадства. Менавіта таму свабода разумелася

А. Воланам як вынік панавання справядлівых законаў, справядлівасць якіх заключалася ў нівеліраванні тармажэння рэалізацыі патэнцыялу як таго, хто надзелены большымі магчымасцямі, так і таго, хто мае іх меней. Іншымі словамі, натуральная грамадзянская няроўнасць для свайго пераадолення патрабуе закона. Менавіта справядлівы закон забяспечвае свабоду, бо абмяжоўвае вераломнасць натуральнай няроўнасці альбо першаснага варварства.

Пры такім разуменні закона дзяржава пачынае інтэрпрэтавацца як інструмент усталявання справядлівых законаў і кантролю за іх выкананнем. З гэтай нагоды А. Волан адзначаў наступнае: «Няма ніякай свабоды там, дзе законы або адсутнічаюць, або калі яны ёсць, то хутчэй каб патураць свавольству людзей, а не іх стрымліваць. З гэтага ясна бачна, якая свабода патрэбна. А менавіта – бяспечнае і без ніякага страху перад несправядлівасцю валоданне вышэйзгаданымі дабротамі, роўна як і разумнае, законнае карыстанне імі» [9, с. 20]. У гэтым сэнсе законы супрацьстаяць дэградацыі ці вяртанню ў мінулае, дзе адзіным талентам з’яўлялася фізічная сіла, што забяспечвала панаванне мацнейшага над слабейшым.

Права моцнага – гэта дамоклаў меч любой свабоды, якая ў любы момант можа ператварыцца ў свавольства. Заканадаўчая справядлівасць акурат і патрабуе, каб свабода кожнага была абмежавана свабодай іншага – магчымасцю вольнай рэалізацыі дадзеных Богам магчымасцей у імя місіі, закладзенай Богам. З гэтай нагоды А. Волан так цытаваў Платона: «Падобна да таго, як усякая празмерная якасць ператвараецца ў сваю процілегласць, так і некантраляваная свабода дэгенерыруе ў неабмежаванае нявольніцтва» [9, с. 20]. Такім чынам, няволя з’яўляецца вынікам свавольства, альбо ігнараваннем закона. У той момант, калі закон выкараняецца дзеля вышэйшай неабходнасці, таленту ці тыранічнай волі, свабода робіцца немагчымай, яна знікае ў натуральных варунках сацыяльнай няроўнасці.

Анталагічнасць няроўнасці выводзілася А. Воланам з анталагічнасці нявольніцтва ці рабства, навязанага праз гвалт альбо іншы прымус. Праблема гвалту заключалася ў тым, што ён па-

рушае Божае наканаванне, бо адзін чалавек прымушае іншага дзейнічаць не так як патрабуе Бог, а як хоча сам гэты чалавек. З гэтай прычыны яго неабходна выкараніць, скарыстаўшыся сілай справядлівых і высакародных законаў, што з'яўляюцца такімі, бо прымаюцца высакароднымі і справядлівымі хрысціянамі. Выконваючы справядлівыя законы, прынятыя на карысць усяго грамадства, урад выконвае волю і наканаванне Хрыста, бо кіруе згодна з яго запараватамі [101, с. 34–43].

Справядлівасць закона патрабуе, каб прававая сістэма кіравалася інтарэсамі ўсіх, а не той часткі грамадства, якая мае доступ да заканатворчай справы. А. Волан супрацьпастаўляў права і гвалт, разумеючы першае як сістэму агульных каардынат для ўсяго грамадства, а другое – як вераломнае падначальванне адных волі іншых. Палеміст падкрэсліваў, што «сапраўдная свабода адмаўляецца службыць як подласці, так і падлюгам» [9, с. 21], што зноў-такі падкрэслівае асабістую ролю кожнага заканатворцы ў канчатковым выніку яго прафесійнай дзейнасці.

Справядлівасць законаў, на думку А. Волана, неад'емна звязана з канцэптам свабоды, бо «свабода адмаўляе рабства і падтрымлівае існаванне справядлівых законаў» [9, с. 17]. Справядлівасць як хрысціянская дамінанта верыфікуе заканадаўства на адпаведнасць патрабаванням свабоды, дзе няма справядлівасці – там няма свабоды. Цытуючы Платона, А. Волан даводзіў, што «свабода заўсёды мае на мэце высакародныя ўчынкі і заўсёды спалучаецца са станоўчым ладам мыслення» [9, с. 18]. Адсюль станоўчае мысленне з'яўляецца абавязковым інструментам функцыянавання свабоды. Свабода – гэта неадрыўна звязаная з прагрэсам у мысленні рацыянальная інавацыя. У адрозненне ад няроўнасці, не натуральны стан, але здабыты вынік асабістых і калектыўных высілкаў чыноўнікаў, якія дзейнічаюць у гонар Хрыста і дзеля дабрабыту грамадства.

Для забеспячэння свабоды неабходна прымаць такія законы, якія свабоду адных не абмяжоўвалі б свабодай іншых. А. Волан падкрэсліваў: «Свабода кожнага будзе забяспечаная дастаткова, калі законы ў грамадстве прымусяць людзей жыць так, каб ніхто нікому не шкодзіў» [9, с. 21]. Менавіта таму вітальна неабходныя

для свабоды добраахвотная акцэптацыя законаў грамадствам і іх негвалтоўнае ўкараненне ў сацыяльныя дачыненні. Усё гэта спрыяе раскрыццю натуральнага патэнцыялу кожнага індывіда, развіццю сацыяльнага прагрэсу і агульнаграмадзянскага добрабыту.

Падагульняючы, варта заключыць, што ў пратэстанцкай інтэрпрэтацыі свабода неадрыўна злучалася са справядлівым і адукаваным урадам, які здольны кіравацца агульнай карысцю і здаровым сэнсам. Свабода можа функцыянаваць толькі ва ўмовах адпаведнага ўрада, што гарантуе справядлівасць законаў і няўхільнае іх выкананне. Кароль або ўрад забяспечвае свабоду кожнага, спрыяючы асабістаму і калектыўнаму выратаванню ў хрысціянскім сэнсе гэтага слова. З гэтага вынікала, што хрысціянскі кароль як постаць, якая свае высакародныя якасці імплементаваў у цэла дзяржаўнага кіравання, з'яўляецца не чыстай воляй, рэалізаванай у форме свавольства, але ахоўнікам справядлівага заканадаўства.

Ва ўмовах Берасцейскай уніі пратэстанцкае мысленне выступіла донарам праваслаўнай палемічнай пазіцыі, што асабліва добра бачна ў праваслаўных крыніцах пачатку XVII ст. У лісце Іова Барэцкага (твор лічыцца напісаным М. Смярыцкім і прыпісаным І. Барэцкаму) да караля з нагоды пасвячэння новай праваслаўнай іерархіі можна знайсці шмат непасрэдных адсылак да творчасці А. Волана. Для І. Барэцкага свабода таксама з'яўлялася аксіялагічнай каштоўнасцю, даражэйшай за жыццё і багацце. Менавіта свабода разумелася ім за сэнс існавання чалавека як грамадзяніна.

Пры такім цесным спалучэнні канфесійных пазіцый праваслаўная канцэпцыя ішла далей за пратэстанцкую першакрыніцу, бо добраахвотнасць акцэптацыі законаў бачыла важнейшай за каштоўнасць законаў саміх па сабе. У гэтым сэнсе не кожны закон меў сэнс, але толькі той, які паўстаў у выніку агульнаграмадзянскага кансэнсусу. Калі ж гэты кансэнсус адсутнічаў і закон быў навязаны ці прыняты пад прымусам, то лічыўся І. Барэцкім свавольствам, якое мусіць выклікаць грамадскі супраціў.

Для праваслаўных палемістаў свабодна прынятае заканадаўства нівеліруе сацыяльную няроўнасць, выкараняючы рабства

і фарміруючы ўсвядомленае грамадства. Калі раб вымушаны падпарадкоўвацца ўсяму, што яму кажуць, то грамадзяне самі прымаюць законы, а потым з неабходнасцю іх выконваюць. У гэтым святле І. Барэцкі так апісваў розніцу паміж рабом і грамадзянінам: «Што для нас ёсць вольнасць, калі не ўлада, свабодна прынятая? Гэта значыць жыць не ў падначаленні прымусовым, але паводле правоў, дабравольна прынятых» [99, с. 514].

Добраахвотнасць заканадаўства прадугледжвала не прымірэнне з правам цэзара, скарэнне яго волі, але наадварот, неабходнасць агульнаграмадскага абмеркавання і кансэнсусу. Тут само грамадства робіцца законатворчым інстытутам, кантралёрам і выканаўцам права. У выніку агульнаграмадзянскага кансэнсусу ў прыманні законаў фарміруецца праўдзівая свабода, якая «нам удзячнейшая за багацце, мілейшая за здароўе, важнейшая за жыццё» [99, с. 514].

Разважаючы пра свабоду і прымус, праваслаўныя палемісты грунтаваліся на канцэпцыі хрысціянскага выхавання праз гвалт. Навязваючы спрэчныя законы, дзяржава не толькі прыгнятае сваіх грамадзян, але і выходзіць хрысціянскія цноты. Такое выхаванне, аднак, адбываецца не дзеля, а насуперак хрысціянскім каштоўнасцям, таму любы гвалт а р'іогі разумеўся праваслаўным мысленнем агіднай Богу і людзям практыкай.

Любы гвалт лічыўся ганебным, бо толькі найбольш моцных і адданных хрысціян ён рабіў мацнейшымі. Астатніх жа хутка адварочваў ад хрысціянства, бо калі свабода дае кожнаму магчымасць кіравацца воляй Бога, то гвалт ператварае слабых у рабоў. Рабы адракаюцца ад Бога, здабываючы сабе зямнога гаспадара, а таму не могуць быць сапраўднымі хрысціянамі.

І. Барэцкі падкрэсліваў, што гвалт, рэалізаваны ў выглядзе прымусова навязаных законаў, замянае хрысціянскаму развіццю дзяржавы, бо знішчае хрысціянскую роўнасць ў грамадстве. Прававая няроўнасць разбэшчвае пана, але і вабіць раба. Адзін губляецца ў бязмежжы ўласнага свавольства, іншы забываецца пра сваё хрысціянскае прызначэнне, цалкам раствараючыся у волі гаспадара. Прымус у праваслаўнай інтэрпрэтацыі бачыўся базавым механізмам дэградацыі свабоды, які служыць не прагрэсу,

а заняпаду грамадства, бо менавіта праз прымус адбываецца структурнае раскладанне царквы, дзяржавы, рэлігійнай і свецкай улады, бо слабага гвалт робіць яшчэ больш слабым.

Апісанае разуменне свабоды было адаптавана да палітычнага кантэксту і ўдала выкарыстана для праблематызацыі палітычнай свабоды. Паводле праваслаўнай канцэпцыі палітычная свабода ўяўлялася абавязкам, які быў прыняты не пад прымусам, а па добрай волі. Абавязак – гэта згода кіравацца законам, які быў прыняты ў выніку грамадскага кампрамісу, а не палітычнага самачынства. Каб забяспечыць гэту норму, грамадства мусіць кіравацца паняццем справядлівасці, каб адасобіць сапраўдныя законы ад кадыфікаванага свавольства. Адсюль справядлівасць разумелася як грамадскі кансэнсус у адносінах да тых ці іншых законаў. Закон лічыўся справядлівым, калі падтрымліваўся і тымі, хто яго прымаў, і тымі, у адносінах да каго ён прымаўся.

Калі законы слабейшага робяць яшчэ больш слабым, калі справядлівае права парушаецца гвалтам, то такі гвалт трэба пераадолець невыкананнем. Калі не па сваёй волі, але пад чужым прымусам праваслаўнай грамадзе забаронена мець сваіх іерархаў, то праваслаўныя маюць легітымнае права не падпарадкавацца, бо такое заканадаўства дыскрымінуе іх, а таму не можа быць справядлівым. І. Барэцкі заўважаў: «...а з прымусу прасцей упасці слабому, паколькі народ наш Рускі, пад паслушэнствам патрыяршым быўшы, без духоўных сваіх уласных ніякім чынам абысціся не мог» [99, с. 530]. З гэтага вынікала, што грамада пры парушэнні сваіх базавых правоў дзяржавай сама мусіць стаць на іх абарону. Каб не страціць хрысціянскія повязі, не згубіць Божае наканаванне, грамада мусіць кіравацца справядлівасцю, і калі нейкі закон парушае такую справядлівасць, то яна не павінна яго выконваць, але супрацьдзеінічаць яму любымі легітымнымі сродкамі.

Грамадскі супраціў заканадаўчаму гвалту праваслаўныя палемісты тэалагічна абгрунтоўвалі праз прымат сацыяльнай роўнасці, бо, у адрозненне ад каталіцкіх і пратэстанцкіх апанентаў, ніколі не разглядалі няроўнасць як натуральную з'яву грамадскага жыцця. Для праваслаўных палемістаў жорсткая іерархія,

у сваіх негатыўных праявах даведзеная да абсалюту ў асобе рымскага папы, бачылася інструментам тыраніі, які праз панаванне аднаго чалавека над іншым выкараняе неабходнасць Божага накіравання. Калі ўлада Хрыста прымаецца добраахвотна, то ўлада чалавека навязваецца пад прымусам. Воля Бога мае духоўную, метафізічную аснову, а ўлада чалавека заснавана на пакаранні. Прымус выкараняе тонкую повязь паміж чалавекам і Богам, падрываючы моц хрысціянскага прыкладу фізічнай неабходнасцю жорсткага падпарадкавання гаспадарскай волі.

Дыскутуючы з нагоды праблемы сацыяльнага паходжання, праваслаўны палеміст старац Арцёмій так крытыкаваў пратэстанта С. Буднага: «Аврам кажа: дзева сына мае адзінага ад рабыні, а другога ад вольнай» [61, с. 1293], з чаго вынікала, што і сын рабыні, і сын вольнай – роўныя перад Богам. Значыць, роўнасць з'яўляецца натуральным асяроддзем хрысціянскай супольнасці: «Нясем мы рабыніна чада, але вольныя; у свабодзе жывем, бо ўжо Хрыстос нас вызваліў, стойце, а не пакуль пад ігам рабства законнага трымаецца» [61, с. 1293]. У адпаведнасці з такой інтэрпрэтацыяй сацыяльных дачыненняў вяршэнства законаў не з'яўляецца дастатковым для забеспячэння грамадскай свабоды. Сапраўдная свабода – гэта, апрача прававой рэчаіснасці, яшчэ і адпаведны стан духоўнага развіцця асобы, пры якім справядлівыя законы робяцца часткай індывідуальнай свядомасці і выконваюцца няўхільнасцю этычнай нормы, а не боязю перад пакараннем.

У праваслаўнай інтэрпрэтацыі свабода нараджаецца ў выніку рэалізацыі хрысціянскіх ідэалаў на старонках заканадаўчых актаў. Зліццё этычных нормаў з працэсуальнасцю свецкага права забяспечвае выкананне апошняга не пад прымусам выканаўчай улады, але сілаю хрысціянскай любові. Добраахвотная акцэптацыя законаў з боку насельніцтва – гэта не толькі прыязны Богу кампраміс, але і прамая неабходнасць сацыяльнай роўнасці, якая натуральным чынам паўстае з вітальнай моцы хрысціянскага выратавання. Адпаведна любы прымус у навязванні несправядлівых законаў, гвалтоўнае патрабаванне іх выканання мусяць быць выкаранены. Сапраўдныя хрысціяне павінны не толькі супраць-

стаяць несправядлівасці, але і рабіць усё, каб такая несправядлівасць не паўтаралася.

Такім чынам, у выніку міжканфесійнай дыскусіі праваслаўнымі палемістамі быў створаны не столькі эпigonскі варыянт пратэстанцкай крытыкі папізму, колькі паўнаважасная сацыяльная тэорыя, дзе свабода робіцца базавым канструктам рэалізацыі Богага наканавання, а сацыяльная роўнасць выступае натуральным асяроддзем для такой рэалізацыі. Пры гэтым варта адзначыць, што пытанне справядлівасці – гэта агульнахрысціянскі кансэнсус, базавы прынцып, згодна з якім фарміраваліся канфесійныя трэкі канструявання сацыяльнай тэорыі. Неадназначнасць поглядаў на справядлівасць, у тым ліку з пункту гледжання натуральнага парадку спраў, ці прыроды, прывяла да фарміравання дыяметральна супрацьлеглых поглядаў на грамадскую свабоду і сацыяльную роўнасць.

ЗАКЛЮЧЭННЕ

Рэлігійная палеміка ў Беларусі канца XVI – сярэдзіны XVII ст. уяўляла сабой складаны, пагружаны ў сацыяльныя, нацыянальныя і нават акадэмічныя кантэксты феномен. Развіваючыся ў выніку такіх гістарычных падзей, як Рэфармацыя, каляндарная рэформа, Берасцейская унія, пасвячэнне новай праваслаўнай іерархіі, рэлігійная палеміка стала апірышчам фарміравання сацыяльна-філасофскіх поглядаў на царкву, царкоўную і нацыянальную еднасць, дзяржаву, грамадства, свабоду і роўнасць.

Рэлігійная палеміка ў айчынных умовах развівалася сіламі аўтараў з высокім адукацыйным узроўнем, сацыяльным і палітычным статусам. У гэтым сэнсе яна стала не толькі люстрам сацыяльна-палітычных чаканняў тутэйшых эліт, але і варотамі пранікнення актуальных інтэлектуальных стыляў. У выніку гэта прывяло да імклівага развіцця беларускай філасофскай думкі.

Дынамічнае пашырэнне палемікі на тыя ці іншыя пытанні грамадскага і палітычнага жыцця, забяспечанае імкненнем выкарыстаць тэалагічныя аргументы для апалогіі ці крытыкі тых або іншых фактаў рэчаіснасці патрабавалі ад палемістаў выключнага майстэрства ў выкарыстанні лагічных тэхнік, а таксама абазнанасці ў гісторыі свецкага і кананічнага права, палітыкі, філасофіі і тэалогіі. У сукупнасці рэлігійная палеміка не толькі прад’яўляла высокія патрабаванні да адукацыі палемістаў і энцыклапедычнасці іх ведаў, але і выступала відавочным доказам пранікнення на тэрыторыю Беларусі актуальнага для астатняй Еўропы акадэмічнага і інтэлектуальнага парадку дня.

У межах рэфармацыйных і контррэфармацыйных працэсаў тутэйшая рэлігійная палеміка грунтавалася на мэтах, набытках

і сродках другой схаластыкі. На гэтай аснове ў акрэслены гістарычны перыяд адбылося стварэнне канфесійных адукацыйных сетак, з'явілася айчынная вышэйшая адукацыя. У выніку паскорыўся прагрэс у гуманітарных навукх, асабліва ў галіне нацыянальных моў. Усё гэта забяспечыла інстытуалізацыю палемічнай актыўнасці, што патрабавала як павелічэння колькасці навучэнцаў у канфесійных адукацыйных установах, так і паскарэння навуковага пошуку, набуткі якога вярталіся ў кантэкст палемічнай актыўнасці для абгрунтавання або крытыкі той ці іншай канфесійнай пазіцыі.

Чым глыбей другая схаластыка пранікала ў тутэйшыя інтэлектуальныя працэсы, тым часцей тэалагічныя пытанні разглядаліся ў юрыдычным кантэксце. Даволі хутка кананічнае і свецкае права стала гарантам прымальнасці палемічнай аргументацыі, інструментам верыфікацыі і легітымізацыі палемічных тэзісаў. Створаныя палемічнай думкай тыпалогіі права з'яўляліся нічым іншым як спробай акрэсліць прымальную прастору для прадукавання палемічнай аргументацыі, з дапамогай якой можна было б стварыць такую камунікацыйную прастору, дзе рэлігійныя апалогіі і пратэстацыі экзаменаваліся б на аснове ясных і зразумелых крытэрыяў.

Нароўні з прыматам права другая схаластыка забяспечыла неабходнасць выкарыстання гістарычнага наратыву ў якасці інструмента іерархізацыі палемічных аргументаў. Навізна ці архаічнасць тых або іншых юрыдычных прэцэдэнтаў, іх блізкасць да ранняга хрысціянства сталі неабходным складнікам слухнасці канфесійнай пазіцыі. У гэтым кантэксце праўда пачала грунтавацца не столькі на тэалогіі ці веры, колькі на карэляцыі наяўнай рэчаіснасці з гісторыяй кананічнага і свецкага заканадаўства. У гэты перыяд пісаная гісторыя стала карэлятам навуковай ці аб'ектыўнай праўды, словам, тым, чым у будучыні стане прырода для эксперыментальнай метадалогіі.

Нягледзячы на глыбокае пранікненне гісторыі ў палемічныя наратывы, адзінкавыя гістарычныя факты (казусы) хоць і працягвалі выкарыстацца ў палеміцы, аднак часта ставіліся пад сумнеў, і ўсё радзей разглядаліся ў якасці дасканаллага аргумента. Асоб-

ныя факты маглі быць эфектыўна выкарыстаны пры нагодзе хутчэй для ілюстрацыі, чым у якасці непасрэднага доказу, у той час як гістарычная логіка інтэрпрэтавалася ў якасці меры любой палемічнай пазіцыі, крыніцы праўдзівасці ці аблуднасці ўсіх магчымых ці будучых гістарычных прэцэдэнтаў. Мастацтва тэалагіі ў гэты час стала запатрабаваным палемічным уменнем, а канцэптualная інтэрпрэтацыя гістарычнага працэсу – вызначэнне яго логікі, крыніц і канечных вынікаў – непасрэдным абшарам палемізавання.

Здабыўшы ў рамках другой схаластыкі адэкватныя інструменты верыфікацыі аргументаў, мясцовыя палемісты выпрацавалі канфесійныя канцэпцыі пажаданага ўладкавання сацыяльнай рэчаіснасці. Матывам для стварэння такіх канцэпцый часта была рэфармацыйная праблематыка, увасобленая ў крытыцы ці апалогіі папскай улады. У гэтым кантэксце ўлада з’яўлялася тым вузлавым канструктам, які, з аднаго боку, абгрунтоўваў эфектыўныя формы кіравання царквой як рэлігійнай арганізацыяй, а з іншага – з’яўляўся прыкладам арганізацыі ўлады спецыяльнай (дзяржаўнай).

Каталіцкая канцэпцыя царквы фарміравалася на анталагічнай асіметрыі іерэйскіх і мірскіх кампетэнцый, якая тэалагічна абгрунтоўвалася старшынствам святога Пятра над іншымі апосталамі. З аднаго боку, старшынства Пятра легітымізавала дамінацыю кліру над мірам, з іншага – няроўнасць паміж рымскім біскупам і іншымі патрыярхамі. Каталіцкая вера прыматам святога Пятра абгрунтоўвала як царкоўную, так і канфесійную асіметрыю – старшынства кліру над мірам, каталіцтва над іншымі хрысціянскімі цэрквамі. Адпаведна братэрскае замірэнне ў царкве рэалізоўвалася праз клерыкальную згоду. Асновай такога кампрамісу, ці каменем у падмурку царквы, бачыўся папа рымскі, функцыя якога палягала ў перадачы ў спадчыну ўладных легітымацый свайму непасрэднаму пераемніку.

Крытыкуючы каталіцкі прымат рымскага папы, праваслаўныя палемісты даводзілі роўнасць як апосталаў, так і хрысціянскіх цэркваў. Цягам палемікі яны абвяргалі тэалагічныя магчымасці для абгрунтавання старшынства кліру над мірам і папы

рымскага над іншымі патрыярхамі. Любое адзінаўладдзе аб'яўлялася нелегітымным, бо адзіным легітымным інструментам рэалізацыі царкоўнага кіравання прызнаваўся калегіяльны кансэнус. У праваслаўі царкоўны кансэнус забяспечваўся не першаіерархам, але клерыкальнай і свецкай згодай, бо як першыя, так і другія аб'яўляліся аднолькава адказнымі перад Богам у вырашэнні тых ці іншых рэлігійных пытанняў.

У гэтым кантэксце зразумелым рабіўся канфесійны прынцып царкоўнага ўладкавання. Калі каталіцкія палемісты грунтаваліся на прымаце сістэмы, эфектыўнасць і працаздольнасць якой забяспечваў рымскі папа, то праваслаўныя палемісты супрацьпастаўлялі яго асобе Хрыста, называючы рымскага біскупа не іначай як антыхрыстам. Каталіцкае адзінаўладдзе тут інтэрпрэтавалася не ў рэлігійным, а ў свецкім ключы, у той час як само каталіцтва разглядалася ў якасці не царквы, а свецкай дзяржавы.

Калі мэта царквы бачылася праваслаўным аўтарам у непасрэдным трывожным пачуцці рэлігійнай прысутнасці, то каталіцкая арыентацыя на бесперапыннасць перадачы клерыкальнай улады ў спадчыну аб'яўлялася непасрэдным знакам таго, што каталіцтва кіруецца матэрыяльным ўзбагачэннем, а не рэлігійным ўдасканаленнем. У супрацьвагу гэтаму праваслаўныя палемісты аб'яўлялі Хрыста сімвалічным і дзейным галавой любой хрысціянскай царквы, што азначала прымат веры над структурай ва ўладкаванні царкоўнай арганізацыі.

Пратэстанцкія палемісты па-свойму крытыкавалі папскую ўладу і клерыкальную ангажаванасць каталіцкай канфесіі. Маанаполію рымскага папы ў прасторы легітымізацыі царкоўнай іерархіі пратэстанты пераадолелі за кошт зліцця дзяржаўных і царкоўных структур у агульную іерархію пасадак. Знаходзячы падтрымку і апірышча з боку лакальных палітычных эліт, пратэстанты пераасэнсавалі клерыкальную адказнасць у якасці шырокага кола кампетэнцый ураду, які цяпер вырашаў не толькі палітычныя, эканамічныя, але і рэлігійныя пытанні. Такім чынам пратэстанты не толькі адрэзалі магчымасці ідэалагічнага ўплыву каталіцкага кліру, але і пераадолелі амбівалентнасць патрэб лакальнага ўраду і глабальнага каталіцтва.

Крытыка папізму, канцэптуалізаваная ў рамках асэнсавання Вялікага расколу, у кантэксце Рэфармацыі толькі ўмацоўвалася, патрабуючы нетрывіяльнага адказу з боку каталіцтва. Нечаканым хаўруснікам у купіраванні негатыўных тэндэнцый Рэфармацыі ў Беларусі стала праваслаўная іерархія, якая шукала новыя шляхі для свайго сацыяльнага ўзвышэння і знайшла іх у асобе рымскага папы. Актualізаваная ў кантэксце падрыхтоўкі і правядзення Берасцейскага сабору праблематыка уніі стала новым сродкам для ўмацавання каталіцкай пазіцыі. Берасцейская унія не толькі перазапусціла дыскусію вакол праблемы хрысціянскай і царкоўнай еднасці, але і высунула такую праблематыку на пярэдні план.

Інтэрпрэтуючы царкоўную еднасць у якасці найбольш глыбіннага і важнага чынніка царкоўнага будаўніцтва, уніяты і каталікі не толькі пераадольвалі абмежаванні традыцыйнай сістэмы царкоўных юрысдыкцый, але і сур'ёзна прасоўваліся ў пытанні рэфармацыйнага прэсінгу. У кантэксце уніі прымат царкоўнай еднасці тлумачыўся анталагічнай неабходнасцю выканання заветаў Хрыста аб адзінстве яго веры і супольнасці яго вернікаў. Пры гэтым рымскі папа традыцыйна інтэрпрэтаваўся як арганізацыйны гарант, здольны забяспечыць такое адзінства. Праваслаўна-каталіцкія тэалагічныя разыходжанні аб'яўляліся не кананічнымі, а гістарычна абумоўленымі спрэчкамі ў тэалагічных інтэрпрэтацыях. Гэта адкрывала магчымасці не толькі для аб'яднання каталікоў з праваслаўнымі, але і рэінтэграцыі ў каталіцкую структуру адарваных Рэфармацыяй дэнамінацый. Цяпер царкоўная еднасць інтэрпрэтавалася ў якасці самамэты, кампраметуючы любы царкоўны сепаратызм.

Праваслаўныя і пратэстанты хутка адаптаваліся да новага парадку дня, аператыўна дэлегітымізуючы каштоўнасць царкоўнай еднасці дзеля барацьбы з грахом, аблудай ці ерассю. Для праваслаўных палемістаў базавое супрацьпастаўленне Хрыста і папы рымскага, веры і сістэмы дазваляла яшчэ больш упэўненна пачувацца на сваіх пазіцыях абаронцы рэлігійнай чысціні. Для праваслаўя захаванне тэалагічных пастулатаў у сваім кананічным выглядзе аказалася больш істотным за захаванне «мёртвай» царкоўнай еднасці.

Берасцейская унія стала прыкладам клерыкальнай аблуды, супраць якой павінны паўстаць мір і тыя іерэі, якія не падтрымалі парушэнне кананічнага размеркавання геаграфічных юрысдыкцый. Аднак для праваслаўных палемістаў царкоўная еднасць магла служыць граху, калі ў імя адзінства арганізацыйнай структуры ганьбіла прынцыповыя для верніка палажэнні. Тут праваслаўныя аўтары ішлі нават далей за пратэстанцкіх калег, грэбуючы не толькі царкоўнай, але і народнай еднасцю, паколькі веру і праўду ставілі вышэй за прыярытэты палітыкі і кроўнай роднасці.

Пратэстанцкія канцэпцыі царкоўнай еднасці ад самага пачатку выкарыстоўваліся апекунамі праваслаўя для дэлегітэмізацыі уніі. Што тычыцца непасрэдна пратэстанцка-каталіцкіх дачыненняў і працэсаў Рэфармацыі, то ўсе пагаджаліся, што пратэстанцкія саборы працуюць не на захаванне царкоўнай еднасці, але на далейшае раз'яднанне агульнай царкоўнай структуры дзеля фарміравання мноства лакальных адпаведнікаў. У самым шырокім сэнсе для пратэстантызму царкоўная еднасць магла быць забяспечана як агульнасцю дзяржаўнага ўраду, так і тэкстуальнай асновай тэксту Бібліі. Па-за гэтымі кантэкстамі любыя царкоўныя аб'яднанні бачыліся менш значнымі за тэалагічныя разыходжанні. Аднак любы каталіцкі тэалаг ці клірык атрымліваў права на фарміраванне сваёй пратэстанцкай царквы.

Праз неабходнасць адказу на крытыку папскай улады і паграбаванне рэформы рэлігійнай іерархіі ў якасці мэты ўсякай улады каталіцкія палемісты бачылі кансервацыю сацыяльна-арганізацыйнай структуры, стабілізацыю любых рэлігійных, палітычных і эканамічных працэсаў у імя забеспячэння грамадскага спакою. Кансервацыя і стабілізацыя як сімвалы і мэты любой улады грунтаваліся на контррэфармацыйнай неабходнасці. Контррэфармацыя супрацьстаяла спробам пераарбавання існуючых арганізацыйных парадак каталіцтва, выкрасліўшы з яго асновы пасаду першасвятара.

У гэтым кантэксце каталіцкая канцэпцыя няроўнасці на аснове паняцця таленту аказалася надзвычай зручнай для абгрунтавання як ужо разгледжаных дачыненняў паміж рымскім папам і патрыярхамі, так і няроўнасці ў прынцыпе як філасофскага кан-

цэпту. У каталіцкай інтэрпрэтацыі менавіта талент як індывідуальная адметнасць, нададзеная Богам, адрознівае кожнага чалавека ад іншых людзей. Няроўнасць з'яўляецца разам з нараджэннем чалавека, бо кожны прыходзіць на свет са сваімі індывідуальнымі здольнасцямі. Адпаведна прыродная няроўнасць праз варыятыўнасць талентаў забяспечвае функцыянаванне іерархіі як сацыяльнай сістэмы, што ранжыруе розныя таленты ў адпаведнасці з сацыяльнай і рэлігійнай карысцю. З пункту гледжання каталіцкіх палемістаў сацыяльная іерархія натуральным чынам размяркоўвае людзей згодна з іх індывідуальнымі талентамі, дзе на чале піраміды стаіць найбольш выбітны талент, у той час як найменш істотныя прыслужваюць ля яе падножжа.

Свабода кожнага ў гэтай канцэпцыі заключалася ў прымірэнні са сваім прыродным наканаваннем альбо ў бунце супраць яго. Можна сказаць, што каталіцкая інтэрпрэтацыя свабоды карэлявала са старазапаветным правам чалавека не ўлічваць просьбы ці парады Бога, што ўрэшце пагражала негатыўнымі наступствамі. У кантэксте актуальнай на той час сітуацыі такімі негатыўнымі наступствамі з'яўляліся сацыяльная разбалансаванасць і дзяржаўная турбулентнасць, якія пагражалі не толькі натуральнаму парадку спраў, але і агульнаму дабрабыту ўсіх чальцоў грамадства.

Сімвалам каталіцкай канцэпцыі ўлады, яе новым арыенцірам стала манархічнае адзінаўладдзе, якое рабілася ўсё больш актуальным у Еўропе Новага часу. На думку каталіцкіх палемістаў, менавіта адзінаўладдзе мусіць забяспечыць кансервацыю дэструктыўных працэсаў унутры дзяржавы ці царквы, гарантуючы перадачу ўлады ў спадчыну і пераемнасць мэт і задач папярэднікаў. Крытэрыі паспяховасці царквы (дзяржавы) каталікі бачылі ў яе геаграфічным пашырэнні і працягласці гістарычнага існавання. Такі ракурс дазваляў каталіцкім палемістам найбольш выгадна выкарыстоўваць перавагі свайго светапогляду, адначасова купіруючы крытыку апанентаў, пазбаўленых і вялікіх тэрыторый, і доўгай гісторыі.

Канцэнтруючыся на крытыцы папскай улады, праваслаўныя палемісты пастанавілі, што адзінай легітымнай формай рэалізацыі ўлады можа быць толькі сабор, дзе любое рашэнне прымаецца

супольна, а не пад наглядам старшыні ці караля. Мэтай калегіяльнай улады, адпаведна, з'яўляецца захаванне супадзення логікі зямных і Боскіх законаў. Нягледзячы на магчымасць прымання законаў у адпаведнасці з Божымі заповятамі, дзяржава як інстытут праз сваю анталогію ніколі не можа стаць хрысціянскім феноменам, бо заўсёды будзе грэбаваць рэлігійнай неабходнасцю дзеля матэрыяльнага абагачэння праз гвалт і прыгнёт.

З прычыны такой канцэнтрацыі на матэрыяльных чынніках жыцця дзяржава ніколі не будзе часткай бясконцай гісторыі рэлігійнага сталення, ёй няма месца пасля другога прышэсця, бо самога Хрыста праваслаўныя палемісты бачылі той асобай, якая вызваліць чалавека ад любога прыгнёту, у тым ліку дзяржаўнага. У такіх варунках гістарычная і геаграфічная працягласць дзяржавы губляе сэнс, бо тое, што з'яўляецца ў імя матэрыяльных прычын, непазбежна знікае. Таму сапраўдны сэнс функцынавання дзяржавы палягае на чарадзе з'яўленняў і знікненняў, у той час як гэтыя перыяды існавання задавальняюць хіба матэрыяльныя патрэбы тых нямногіх, якія адкінулі рэлігійныя каштоўнасці дзеля матэрыяльнага дабрабыту. У той жа час сапраўдным хрысціянам застаюцца толькі пакуты, якія ў лепшым выпадку паглыбляць асабістую пэўнасць верніка ў абраным шляху культывавання рэлігійных цнотаў, у горшым – ператвораць у раба.

У гэтых варунках сацыяльная роўнасць была тым зразумелым арыенцірам, які дазваляў праблематызаваць і каталіцкую, і дзяржаўную аблуду. Праваслаўная роўнасць прадугледжвала не толькі роўнасць паміж патрыярхамі, паствай і клірам, але і ўсеагульную роўнасць, забяспечаную мізэрнасцю любога чалавека ў параўнанні з Хрыстом. Адзіным механізмам, які можа забяспечыць роўнасць у грамадстве, схільным да іерархій, з'яўляецца толькі закон, але такі закон, што прымаецца не пад прымусам, а добраахвотна. Добраахвотнае падпарадкаванне закону якраз і адрознівае грамадзяніна ад раба, які існуе паводле чужой волі ці чужых, гвалтоўна навязаных законаў. Адпаведна свабода ў праваслаўнай інтэрпрэтацыі заключалася ў праве ўплываць на канатворчую дзейнасць, без чаго аб добраахвотнасці падпарадкавання законам не можа ісці і гаворкі.

Для рэфармісцкага погляду пратэстантаў было характэрна цалкам атаясамліваць Божую волю з той ці іншай праявай улады. У кантэксце крытыкі папскай улады і яго клерыкальнай вертыкалі шлях секулярызацыі стаў найбольш выйгрышным для пратэстантызму, бо, з аднаго боку, рэлігійная супольнасць атрымлівала моцнага абаронцу ў асобе свецкай улады, а з іншага – свецкая вертыкаль магла пераняць усе тыя функцыі, якія раней выконваў каталіцкі клір.

У кантэксце Рэфармацыі крыніцай зямной улады з’яўлялася непасрэдна воля Бога Айца, дзякуючы чаму ўрад бачыўся яго непасрэдным інструментам уплыву на зямныя працэсы. З гэтага вынікала, што каталіцкая пазіцыя аб неабходнасці спадчынай перадачы ўлады, аб прымаце традыцыі над змяненнямі з’яўляецца цалкам аблуднай, паколькі патрэба выканання волі Бога Айца прадугледжвае інстытуцыянальную гнуткасць, дзе знойдзецца месца не толькі гістарычным дынастыям і легітымным клірам, але і тыранам, узурпатарам, простым чыноўнікам, жаўнерам, нацыянальным героям і г. д.

Для Рэфармацыі любая ўлада а priori з’яўлялася легітымнай, яна не патрабуе санкцыі з боку папы рымскага, але робіцца легітымнай наўпрост праз факт свайго існавання. Падпарадкоўваючыся волі Бога Айца, грамадзяне непазбежна павінны паважаць любую ўладу, у той жа час калі на чале ўлады стаяць добрыя хрысціяне, то і сама ўлада будзе хрысціянскай. З гэтага вынікала, што не легітымнасць улады робіць яе сапраўды хрысціянскай, але асабістыя якасці кіраўнікоў.

Пратэстанты кіраваліся той жа, што і каталікі, думкай аб натуральнай няроўнасці. Калі ў каталікоў няроўнасць грунтавалася на канцэпце таленту, то ў пратэстантаў была часткай аб’ектыўнай рэчаіснасці гвалту, спрыту ці лёсу, словам, любых сродкаў, праз якія Бог надзяляе суверэна паўнатай улады. Тут, аднак, няроўнасць не вырак, бо справядлівыя і высакародныя законы нівеліруюць негатыўныя праявы гвалту, дазваляючы кіравацца агульнай карысцю. Менавіта законы абмяжоўваюць свавольства, даюць правы, у рамках якіх толькі і можа функцыянаваць свабода.

Сацыяльна-філасофскія погляды на мэты і генезіс феномену ўлады накладваліся надалей на канфесійную інтэрпрэтацыю пажаданых формаў арганізацыі дзяржавы. У межах курсу на пабудову новаеўрапейскіх імперыяў каталіцкія палемісты адчувалі надыход эмансіпацыі дзяржавы, яе ўзвышэнне над царквой. У такой сітуацыі каталіцкі клір павінен быў знайсці іншыя кірункі забеспячэння свайго дамінавання ў соцыуме, калі не палітычна, як раней, то хаця б сімвалічна. Адным з такіх кірункаў стала сфера адукацыі – шматабяцаючая галіна, дзе царква магла знайсці новыя магчымасці не толькі для рэлігійнай рэалізацыі, але і для забеспячэння палітычнага ўплыву праз сваіх навучэнцаў.

Цяпер каталіцтва інтэрпрэтавала сябе ў якасці грамадскага настаўніка, які нашэптвае абсалютнаму манарху найбольш эфектыўныя і перадавыя сродкі і формы сацыяльнага ўпарадкавання. Менавіта царкоўнае выхаванне шмат у чым забяспечвае дзяржаўную стабілізацыю і рэалізацыю яе базавых імперскіх матываў – геаграфічнае пашырэнне цягам доўгай гісторыі існавання. Царква, пазбаўляючыся сваіх прамых палітычных функцый, выдаляючы сябе са сферы палітычных рашэнняў, адначасова аднаўляецца праз вяртанне да зыходна рэлігійных экзістэнцый.

Для найбольш эфектыўнай рэалізацыі выхаваўчай функцыі царквы дзяржава павінна была як найхутчэй перайсці да фармату абсалютысцкай імперыі, якая аб'ядноўвае і ўніфікуе ў сваім целе народы, забяспечваючы паміж імі згоду і мір. На гэтым шляху абсалютны манарх кіруецца настаўленнямі царквы, рэалізуючы Боскую місію неабходнасцю сваёй непакіснай волі, перад якой схіляюцца ўсе астатнія, менш абазнанія ў прагрэсіўных ідэях падданыя. Адзінаўладдзе манарха аб'ядноўвае разнастайныя погляды, патрэбы і амбіцыі іншых людзей дзеля рэалізацыі тых глабальных і гістарычна значных задум, сэнс і каштоўнасць якіх нябачныя простым абывацелям, а таму толькі няўхільная прымушаючая воля манарха можа зламаць недальнабачнае супрацьдзеянне мас.

Боская воля ў інтэрпрэтацыі каталіцкіх палемістаў – гэта воля да прагрэсу, да сацыяльных пераўтварэнняў, якія цалкам змяняюць сацыяльны лад у імя фарміравання больш справядлі-

вага і лепшага свету, дзе кожны суб'ект ведае сваё сацыяльнае месца і не шукае лепшай долі. Абсалютны манарх дзякуючы царкоўным настаўленням стварае новы, неверагодна стабільны свет, дзе справядлівасць палягае на магчымасці рэалізаваць свае дадзеныя Богам таленты, жыць у адпаведнасці з прыроднымі задаткамі, паважаючы сваё наканаванне.

Гэты каталіцкі фортэль праваслаўныя палемісты інтэрпрэтавалі ў традыцыйным ключы зліцця мэт царквы і дзяржавы. У разуменні праваслаўных палемістаў Контррэфармацыя радыкальна не адбілася на каталіцкім светапоглядзе, а таму папа рымскі працягваў функцыянаваць як свецкі манарх, які тэалагічна легітымізуе свае імперскія амбіцыі і матэрыяльныя патрэбы. Для праваслаўных палемістаў нават праз выпрабаванне Рэфармацыяй папа рымскі застаўся свецкім абсалютным манархам, які рэалізуе сваю місію дзеля захопу чужых рэлігійных юрысдыкцый і асабістага ўзбагачэння.

З той жа прычыны любая свецкая дзяржава ніколі не будзе прыдатным апірышчам для хрысціянства, паколькі кіруецца матэрыяльнымі, а не рэлігійнымі патрэбамі. Дзяржава – гэта аблудная дамінанта, сутнасць якой палягае на бясконцым коле фактаў з'яўлення і знікнення ў выніку войнаў, крадзяжоў, гвалту, прымушэння і рабавання. Знаходзячыся на чале аблуднай сацыяльнай канструкцыі, чыноўнікі таксама ніколі не могуць адпавядаць базавым хрысціянскім патрабаванням. Яны могуць падзяляць хрысціянскія каштоўнасці, але дзяржаўная неабходнасць прымушае грэбаваць рэлігійнымі патрэбамі. Сапраўдны хрысціян ніколі не можа служыць ва ўрадзе, таму дзяржава – гэта не апірышча рэалізацыі Божай волі, а цяжкія кайданы на руках вернікаў – выпрабаванне, якое адасабляе шчырых хрысціян ад аблудных грэшнікаў.

Пратэстанцкія палемісты таксама знаходзіліся ў кантэксце крытыкі іерэйскай улады, таму ўсё больш паглыбляліся ў сінтэз царкоўнай і дзяржаўнай структуры. У адрозненне ад каталіцтва, для іх дзяржава мела больш лакальны характар, гэта хутчэй не імперыя, але нешта супрацьлеглае ёй, дзе не адукаваны манарх сілай уласнай волі вядзе падданных да прагрэсу, але ўся дзяр-

жаўная вертыкаль, выконваючы царкоўныя функцыі, спрыяе як матэрыяльнаму дабрабыту, так і рэлігійнай дасканаласці.

Разглядаючы царкву інкарпараванай у дзяржаву, пратэстанцкія палемісты бачылі чыноўнікаў фігурамі, праз якіх Бог рэгулюе зямныя працэсы, датыкаючыся да лёсу кожнага чалавека ў дзяржаве. Дзяржава ў пратэстанцкім ключы – гэта ніяк не глабальная імперыя, дзе адукаваны манарх, кіруючыся царкоўнымі настаўленнямі, вядзе сваіх падданных да лепшага свету. Гэта і не праваслаўнае грэблівае стаўленне да дзяржавы як аблуднага ў параўнанні з царквой утварэння. Хутчэй, дзяржава тут эфектыўная арганізацыйная форма, якую кожны кіраўнік напаўняе сваім сэнсам. Злыя правіцелі ствараюць невыносную для жыцця дзяржаву, сапраўдныя хрысціяне – хрысціянскую, пабудаваную ў адпаведнасці з хрысціянскімі прынцыпамі, а таму найбольш прыдатную для шчырага і богабязнага жыцця.

На фоне канфесіяналізацыі палітычных інтэрпрэтацый з’яўляецца разнастайнасць у канцэптуальным асэнсаванні грамадства. Для каталіцкіх палемістаў грамадства было непасрэдным асяроддзем узаемадзеяння кліру з мірам. Яно разумелася як мір у цэлым, які жыве па сваіх законах, кіруючыся сваімі патрэбамі. Адпаведна клір, як і абсалютны манарх, знаходзяцца па-за ці нават па-над грамадствам, кіруючы ім або нашэптваючы эфектыўныя схемы жыццядзеяння.

Калі абсалютны манарх вылучаны з грамадства непакіснасцю аплікацыі волі, то клір адасоблены, як настаўнік, вылучаны з супольнасці вучняў. Справа вучняў падначаліцца парадам настаўніка, тым самым не толькі спрыяючы свайму асабістаму росквіту, але і глабальнай справе грамадзянскай стабілізацыі. Адсюль грамадскі кансэнсус – гэта не толькі падначаленне выхаваўчай уладзе кліру, але і безумоўнае прыманне дзейнага сацыяльнага парадку, палітычнай улады адных і падначаленне гэтай уладзе іншых.

Для праваслаўных аўтараў, як і для іх каталіцкіх апанентаў, грамадства – гэта замкнёны асяродак аплікацыі палітычных рашэнняў абсалютнага манарха і рэлігійнай іерархіі. Пры гэтым калі для каталіцтва рэлігійны клір і абсалютны манарх – першасныя

этычныя дамінанты, якія сваёй адпаведнасцю легітымізаваныя ў сваім безапеляцыйным уплыве на грамадства, то для праваслаўя, наадварот, само грамадства функцыянуе ў якасці адзінага легітымнага, праз сваю калегіяльнасць, асяроддзя сацыяльнага ўзаемадзеяння. Тут сапраўдная царква не высунута па-за грамадскае цела, але з'яўляецца яго неад'емнай часткай. Можна сказаць, што сукупнасць грамадзян і кліру, то бок царква ў шырокім сэнсе, і ёсць сапраўднае грамадства, што спрыяе дасягненню рэлігійных даброт і духоўнага ўдасканалення.

Праваслаўныя палемісты праблематызавалі сімвалічную апазіцыю паміж аблуднай дзяржавай і праўдзівым грамадствам. Грамадства яны разумелі маналітным апірышчам рэлігійнага выхавання асобы, у той час як дзяржава заўсёды раз'яднаная. У кожнай дзяржаве адначасова існуе некалькі грамадстваў, бо карысліваму зману адных заўсёды будзе супрацьстаяць духоўная неабходнасць іншых. Дзяржава гвалтам і падманам імкнецца падначаліць сабе грамадства, падпарадкаваць яго сваёй волі, каб надалей бесперашкодна рэалізоўваць ганебныя ў сваёй матэрыяльнасці памкненні. Супраціўляючыся дзяржаве, грамадства, наадварот, імкнецца да незалежнасці, праз грамадзянскую згоду ачышчаючыся ад усіх тых закідаў, якія робяцца чыноўнікамі і клірам.

Пратэстанцкая інтэрпрэтацыя грамадства шмат у чым была сугучная з праваслаўным пунктам гледжання, часта выступаючы ў якасці прамога арыенціру ці прыкладу. Розніца хутчэй палягала на тым, што пратэстанты не вылучалі грамадства з дзяржавы, інтэрпрэтуючы іх у кантэксце маналітнага зместу сацыяльных дачыненняў. Функцыянальны падзел на кіраўнікоў і простых грамадзян нівеляваўся роўнасцю перад законам і неабходнасцю яго выканання. Па сутнасці, у пратэстанцкай інтэрпрэтацыі дзяржава злучалася з грамадствам сілаю законаў, менавіта праз права ствараючы гамагенны сацыяльны ландшафт, дзе кожны ўдзельнік не высунуты за яго межы, а ўпісаны ў агульную структуру.

Зусім іншая сітуацыя складвалася, калі ўрад і чыноўніцтва не падпарадкоўваліся законам ці не з'яўляліся хрысціянамі. У гэтым выпадку рэлігійная грамада замыкалася ў сваім сацыяльным жыцці, спалучаючыся з дзяржавай толькі палітычна.

Такое замыканне хоць і адбывалася ў сімвалічным кантэксце прамой забароны на палітычны бунт, але наўпрост рыхтавала глебу да будучага сепаратызму. Адпаведна рэлігійная грамада злівалася з дзяржавай толькі ў выпадку лакальнай неабходнасці ўмацавання ўлады мясцовай магнатэрыі, у выпадку імперыі ці шматнацыянальнага каралеўства пратэстанцкае грамадства функцыянавала на праваслаўным прыкладзе адасаблення ад дзяржавы.

На фоне палемікі вакол Берасцейскай уніі паскорылася канструаванне этнічных і нацыянальных канфесійных канцэпцый. Развіваючы ўнійную праблематыку ў кантэксце шырокай падтрымкі працэсаў абсалютызацыі манархічнай улады і перафармавання тагачасных каралеўстваў у новаеўрапейскія імперыі, каталіцтва абгрунтоўвала неабходнасць этнічнай уніфікацыі ўнутры дзяржавы, што спрыяльным чынам мусіла адбіцца на купіраванні шырокай крытыкі папскай улады.

Для каталікоў круўная роднасць забяспечвала базавы ўзровень аб'яднання чалавечай супольнасці. Рэлігія – гэта ўжо духоўны, больш высокі ўзровень, дзе аб'яднанне адбываецца на аснове не нараджэння, але асабістага выбару. Больш за тое, менавіта рэлігія дае духоўнае апірышча для фарміравання наднацыянальных супольнасцей, прапаноўваючы аб'яднанне на аснове адзінства веры і царквы, што ў выніку забяспечвае міжэтнічны мір у дзяржаве. Этнічны мір – гэта частка агульных намаганняў па стабілізацыі дзяржаўнай і царкоўнай структуры, якая неабходна для забеспячэння геаграфічнага пашырэння дзяржавы і яе доўгага гістарычнага існавання.

У рамках уніі праваслаўныя ўзмацнілі значэнне этнічнага і рэлігійнага сепаратызму. Палемізуючы з уніятамі, яны ставілі рэлігійную чысціню вышэй за царкоўную і этнічную еднасць. Этнічная уніфікацыя інтэрпрэтавалася імі ў кантэксце тэалагічнай уніфікацыі, а этнічная разнастайнасць аб'яўлялася Божай спадчынай, выяўленай на прыкладзе Вавілонскай вежы і іншых сюжэтаў з Бібліі. Адпаведна любая ўніфікацыя ці пабудова імперыі з'яўляецца прамой алюзіяй на каталіцтва, якое глабальнасцю сваіх захопніцкіх мэт парушае базавыя рэлігійныя прынцыпы, ператвараючы хрысціянства ў варыянт свецкага папізму.

У гэтым сэнсе і праваслаўныя, і пратэстанты па-новаму глядзелі на нацыянальныя мовы, якія аб'яўляліся святымі і Богам дадзенымі. Моўная разнастайнасць была бадай найбольш відавочным чыннікам, які забяспечваў падтрымку лакальных груп праваслаўных і пратэстанцкіх інтарэсаў. Канфесійная прыналежнасць шмат у чым зрасталася з прыналежнасцю этнічнай, і як для праваслаўных, так і для ўніятаў праўдзівасць таго ці іншага этнасу палягала не столькі на крэўнай роднасці і адзінстве мовы, колькі на вызнанні традыцыйнай для гэтага этнасу рэлігіі. У гэтым кантэксце пратэстанты аб'яўляліся непраўдзівымі і неспраўднымі рускімі людзьмі, што яны, у сваю чаргу, і не аспрэчвалі.

Падагульняючы сказанае, можна заключыць, што тутэйшая канфесіяналізацыя адбывалася па меры фарміравання сацыяльна-філасофскіх поглядаў мясцовымі палемістамі. Можна сказаць, што канфесійная ідэнтычнасць шмат у чым мела палемічную прыроду, менавіта палеміка, а не тэалогія, гісторыя ці палітычны момант генерыравалі канфесійны кантэнт. З гэтага вынікае, што не ў апошнюю чаргу дыскусія вакол сацыяльна-філасофскіх пытанняў, вядома, рэалізаваная ў канкрэтных палітычных і гістарычных варунках, была адказнай за фарміраванне канфесійных опцый, якія ў сітуацыі адсутнасці прэсінгу іншых канфесій не маглі б самастойна сфарміравацца.

Метадалагічна канфесійныя канцэпцыі сацыяльнай рэчаіснасці ствараліся на аснове прамога антытэзісу да пазіцыі апанента, пры гэтым кожны новы антытэзіс пашыраў кола палемічнай тэматыкі, апрацоўваючы новыя зрэзы сацыяльнай рэчаіснасці перш-наперш у мэтах пошуку новай аргументацыі. У гэтым сэнсе лакальны феномен рэлігійнай палемікі можна апісаць як дыскусію вакол крытыкі папскай улады, якую ажыццявілі пры дапамозе апарату другой схаластыкі. Тутэйшая рэлігійная палеміка – гэта, з аднаго боку, новаеўрапейскі феномен, а з іншага – вынік крызісу пасады, якая знаходзілася за тысячы кіламетраў ад Беларусі. У гэтым сэнсе сацыяльна-філасофскія погляды палемістаў таго часу, безумоўна, з'яўляліся адной з формаў мясцовага пагружэння ў заходнееўрапейскі кантэкст, прадстаўлены на той час Рэфармацыяй і Контррэфармацыяй.

СПІС ВЫКАРЫСТАНЫХ КРЫНІЦ

1. Архангельский, А. С. Очерки из истории западно-русской литературы XVI–XVII вв. Борьба с католичеством и западно-русская литература конца XVI – первой половины XVII в. / А. С. Архангельский. – М. : Унив. тип., 1888. – 308 с.
2. Беднов, В. А. Православная церковь в Польше и Литве : по Volumina legum / В. А. Беднов. – Минск : Лучи Софии, 2002. – 430, [1] с.
3. Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII столітті : матеріали Четверих «Берестейських читань», Львів, Луцьк, Київ, 2–6 жовт. 1995 р. / ред. Б. Гудзяк, О. Турій. – Львів, 1997. – 156 с.
4. Беседа Киево-Печерскаго архимандрита Захария Копыстенскаго, произнесенная им в день годовичнаго поминовения по скончавшемся архимандрите Елисее (Евфимии) Плетенецком. 1625 год // Архив Юго-Западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Киевском Военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе : [В 37 т.]. – Киев, 1859–1914. – Ч. 1, т. VIII, вып. 1. Памятники литературной полемики православных южно-руссос с протестантами и латино-униатами в Юго-Западной Руси за XVI и XVII стол. – Киев : Лито-типогр. Акц. Об. Н. Т. Корчак-Новицкого, 1914. – С. 345–385.
5. Бирало, А. А. Философская и общественная мысль в Белоруссии и Литве в конце XVII – середине XVIII в. / А. А. Бирало. – Минск : БГУ, 1971. – 180 с.
6. Бирало, А. А. Философские проблемы в науке эпохи Просвещения в Белоруссии и Литве / А. А. Бирало. – Минск : БГУ, 1979. – 160 с.
7. Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI и начале XVII в. : в 2 ч. / отв. ред. Б. Н. Флоря. – М., 1996. – Ч. 1. – 199 с.
8. Вказь о томъ, што именуютъ быти отступницы Церкви Святое Восточное главоу папежа римского, а не Іс Христа, сына Божія // Архив Юго-Западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Киевском Военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе : [В 37 т.]. – Киев, 1859–1914. – Ч. 1, т. VIII, вып. 1. Памятники литературной полемики православных южно-руссос с протестантами и латино-униатами в Юго-Западной Руси за XVI и XVII стол. – Киев : Лито-типогр. Акц. Об. Н. Т. Корчак-Новицкого, 1914. – С. 507–561.
9. Волан, А. Аб грамадзянскай, або палітычнай свабодзе / А. Волан ; пер. з лац. У. Шатона. – Мінск : Зміцер Колас, 2009. – 142 с.

10. Волан, А. Прамова да сената і каралеўства [Электронны рэсурс] / А. Волан // Фрагмэнты 10. – 2001. – № 1–2. – Рэжым доступу: <http://knihi.com/storage/frahmenty/10volan.htm>. – Дата доступу: 15.02.2015.

11. Вопросы и ответы православному зъ палежникомъ 1603 года // Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией : в 39 т. – СПб., 1872–1927. – Т. 7. Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 2 / под ред. П. Гильтебрандта. – СПб. : Тип. А. М. Котомина и К°, 1882. – С. 1–110.

12. Галятковский, И. Месиа правдивый, Исус Христос, Сын Божий, от початку света через все веки людям от Бога обещанный и от людей očekиванный / И. Галятковский. – Киев, 1669. – 321 с.

13. Галятковский, И. Скарбница потребная и пожитечная всему свету / И. Галятковский. – Новгород-Северский, 1676. – 28 л.

14. Гедзімін, Л. А. Творчасць Афанасія Філіповіча ў кантэксце праваслаўнай палемічнай літаратуры канца XVI – першай паловы XVII ст. : аўтарэф. дыс. ... канд. філал. навук : 10.01.01 / Л. А. Гедзімін ; Нац. акад. навук Беларусі, Ін-т літ.-ры ім. Я. Купалы. – Мінск, 2003. – 21 с.

15. Голубев, С. Т. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники : (Опыт историч. исследования) : [В 2 т.] / С. Т. Голубев. – Киев : Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1883–1898.

16. Голубинский, Е. Е. История русской церкви : в 2 т., 4 полутوماх / Е. Е. Голубинский. – М. : Крутицкое патриаршее подворье; Об-во любителей церковной истории, 2002. – Кн. 3, т. 2: Период второй, Московский от нашествия монголов до митрополита Макария включительно. – Ч. 1. – 2002. – 920 с.

17. Грушевський, М. Історія української літератури / М. Грушевський. – Нью-Йорк, 1960. – Т. V. – С. 205–506.

18. Гудзяк, Б. Берестейська унія і українська культура XVII століття / Б. Гудзяк. – Львів, 1996. – 186 с.

19. Гудзяк, Б. Киевская иерархия, Константинопольский патриархат и уния с Римом / Б. Гудзяк // 400 лет Брестской церковной унии 1596–1996, критическая переоценка : сб. материалов Междунар. симпозиума. – Неймеген : Библийско-Богословский ин-т Св. апостола Андрея, 1998. – С. 29–59.

20. Гудзяк, Б. Криза і реформа. Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії / Б. Гудзяк ; пер. з англ. М. Габлевич ; ред. пер. Т. О. Турій ; Ін-т історії церкви Львів. богослов. акад. – Львів, 2000. – 426 с.

21. Жукович, П. Н. Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией : докт. дис. / П. Н. Жукович. – СПб., 1901. – 654 с.

22. Киприанович, Г. Я. Исторический очерк православия, католичества и унии в Белоруссии и Литве с древнейшего до настоящего времени / Г. Я. Киприанович. – Второе, значительно дополненное издание. – Вильна : Тип. И. Блюмовича, 1899. – XV, 288 с.

23. Ключъ царства небеснаго – западно-русское полемическое сочинение 1587 г. // Архив Юго-Западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Киевском Военном,

Подольском и Волынском генерал-губернаторе : [В 37 т.]. – Киев, 1859–1914. – Ч. 1, т. VII. Памятники литературной полемики православных южно-русцев с протестантами и латино-униатами. – Киев : Лито-типогр. Акц. Об. Н. Т. Корчак-Новицкого, 1887. – С. 232–265.

24. Книга о вере единой, святой, соборной, Апостольской Церкви, которая под розсудок Церкви Восточной поддается 1619 г. // Архив Юго-Западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Киевском Военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе : [В 37 т.]. – Киев, 1859–1914. – Ч. 1, т. VIII, вып. 1. Памятники литературной полемики православных южно-русцев с протестантами и латино-униатами в Юго-Западной Руси за XVI и XVII стол. – Киев : Лито-типогр. Акц. Об. Н. Т. Корчак-Новицкого, 1914. – С. 180–344.

25. Конан, У. М. Гісторыя эстэтычнай думкі Беларусі : У 3 т. Т. 1. X ст. – 1905 г. / У. М. Конан ; Нац. акад. наук Беларусі, Ін-т філасофіі. – Мінск : Беларус. навука, 2010. – 439 с.

26. Копыстенский, З. О правдивой едности Христиан Правоверных Церкви Восточной также и против апостатов и о их фальшивой Унии, а на конце толкование Молитвы Отче / З. Копыстенский. – М. : Изд. Христианского Поморскаго Книгоиздательства, 1910. – 174 с.

27. Копыстенский, З. Палинодия, или Книга Обороны кафолической святой апостолской Восточной Церкви / З. Копыстенский // Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией : в 39 т. – СПб., 1872–1927. – Т. 4. Памятники политической литературы Западной Руси. Кн. 1. – СПб. : Типография и хронография А. Траншеля, 1878. – Стб. 313–1200.

28. Короткий, В. Г. Творческий путь Мелетия Смотрицкого / В. Г. Короткий ; ред. А. М. Панченко ; Акад. наук БССР, Ин-т лит. им. Я. Купалы. – Минск : Наука и техника, 1987. – 190 с.

29. Косман, М. Рэфармацыйная і контррэфармацыйная школьная адукацыя на беларускіх землях Вялікага Княства Літоўскага / М. Косман // 3 гісторыі культуры Вялікага Княства Літоўскага / М. Косман. – Мінск : Медысонт, 2010. – С. 226–251.

30. Коялович, М. О. История воссоединения западнорусских униатов старых времен / М. О. Коялович. – СПб. : Тип. Второго отд-ния Собств. Е. И. В. канцелярии, 1873. – XII, 400 с.

31. Коялович, М. О. Литовская церковная уния : исслед. / М. О. Коялович. – СПб. : Тип. Тихменева, 1859–1861. – Т. 1. – 1859. – 316 с. – Т. 2. – 1861. – 443 с.

32. Крачковский, У. Ф. Очерки униатской церкви / У. Ф. Крачковский // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. – Кн. 1. – М., 1871. – С. 151–282.

33. Кревза, Л. Оборона унии. Сочинение Виленского архимандрита Льва Кревзы 1617 г. / Л. Кревза // Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией : в 39 т. – СПб., 1872–1927. – Т. 4: Памятники полемической литературы в Западной Руси / [под ред. П. Гильдебрандта]. Кн. 1. – СПб., 1878. – Стб. 157–312.

34. Кутузова, Н. А. Нация, религия и государственность в полемической литературе Беларуси конца XVI – первой половины XVII вв. : учеб. пособие / Н. А. Кутузова ; науч. ред. Е. С. Прокошина ; Фонд. развития и поддержки независимых науки и высш. шк., Белорус. негос. ин-т управления, финансов и экономики. – Минск, 1998. – 110 с.

35. Локк, Дж. Сочинения : в 3 т. / Дж. Локк. – М. : Мысль, 1988. – Т. 3. – 668 с.

36. Любомудрейшого кирь Агапита діакона, блаженнейшему і благочестивейшему царю Іоустиніану... главизны поучителны, по краєгранію еллински изложены, словенски же прьвое напечатаны / пер. с греч. П. Могила. – Київ, 1628. – 28 с.

37. Лявшук, В. Е. Организационные аспекты образовательной модели иезуитского коллегиума / В. Е. Лявшук. – Гродно : ГрГУ, 2010. – 239 с.

38. Материалы для истории церковной унии в юго-западной России, собранные А. Поповым. – М., 1879. – 30 с.

39. Могила, П. Λειτουργίων... си ест служебник от литургій Св. Васіліа, Іоанна Златоустаго и преждесвященных служеній іерейских и диаконских повседневных ношних же и дневных в себѣ съдржимых реченный. Благословеніем и исправленіем преподобнѣйшаго господина и отца кирь Петра Могила / П. Могила. – Київ : Друкарня Києво-Печерської лаври, 1632. – 36 с.

40. Могила, П. Кресть Христа Спасителя / П. Могила // Архив Юго-Западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Киевском Военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе : [В 37 т.]. – Киев, 1859–1914. – Ч. 1, т. VIII, вып. 1. Памятники литературной полемики православных южно-руссков с протестантами и латино-униатами в Юго-Западной Руси за XVI и XVII стол. – Киев : Лито-типогр. Акц. Об. Н. Т. Корчак-Новицкого, 1914. – С. 386–421.

41. О единой вере. Сочинение Острожского священника Василия 1588 г. // Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией : в 39 т. – СПб., 1872–1927. – Т. 7. Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 2 / под ред. П. Гильтебрандта. – СПб. : Тип. А. М. Котомина и К°, 1882. – Стб. 633–938.

42. О образехъ, о кресте, о хвале и молитве святыхъ, и о иныхъ артикулахъ веры единое правдивое Церкви Христовой (около 1602 г.) // Архив Юго-Западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Киевском Военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе : [В 37 т.]. – Киев, 1859–1914. – Ч. 1, т. VIII, вып. 1. Памятники литературной полемики православных южно-руссков с протестантами и латино-униатами в Юго-Западной Руси за XVI и XVII стол. – Киев : Лито-типогр. Акц. Об. Н. Т. Корчак-Новицкого, 1914. – С. 59–123.

43. О Пресвятой Троице и о иныхъ артикулахъ веры единое правдивое Церкви Христовой // Архив Юго-Западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Киевском Военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе : [В 37 т.]. – Киев, 1859–1914. – Ч. 1, т. VIII, вып. 1. Памятники литературной полемики право-

славных южно-руссос с протестантами и латино-униатами в Юго-Западной Руси за XVI и XVII стол. – Киев : Лито-типогр. Акц. Об. Н. Т. Корчак-Новицкого, 1914. – С. 124–179.

44. Острожский, Клирик. История о разбойничьемъ Флорентийскомъ соборе / Клирик Острожский // Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией : в 39 т. – СПб., 1872–1927. – Т. 19. Памятники политической литературы в Западной Руси. Кн. 3. – СПб. : Сенат. тип., 1903. – Стб. 433–476.

45. Острожский, Клирик. Отпись на листъ в Бозе велебного отца Ипатия Володимирского и Берестейского епископа, до ясне освещенного княжати Константина Острожского, воеводы Киевского / Клирик Острожский // Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией : в 39 т. – СПб., 1872–1927. – Т. 19. Памятники политической литературы в Западной Руси. Кн. 3. – СПб. : Сенат. тип., 1903. – Стб. 377–432.

46. Отпись на листъ Виленскихъ унитовъ, 1616 г. // Архив Юго-Западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов, высочайше учрежденной при Киевском Военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе : [В 37 т.]. – Киев, 1859–1914. – Ч. 1, т. VII. Памятники литературной полемики православных южно-русцев с протестантами и латино-униатами. – Киев : Лито-типогр. Акц. Об. Н. Т. Корчак-Новицкого, 1887. – С. 266–278.

47. Павлов, А. Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян / А. Павлов. – СПб. : Тип. Имп. Акад. наук, 1878. – VI, 210 с.

48. Падокшын, С. А. Беларуская думка ў кантэксце гісторыі і культуры / С. А. Падокшын ; навук рэд. А. С. Майхровіч ; Нац. акад. навук Беларусі, Ін-т філасофіі. – Мінск : Беларус. навука, 2003. – 316 с.

49. Падокшын, С. Будны Сымон / С. Падкошын // Вялікае княства Літоўскае : энцыклапедыя : у 3 т. / рэдкал.: Г. П. Пашкоў (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск : БелЭн, 2005. – Т. 1. – С. 352–353.

50. Парэцкі, Я. І. Сымон Будны / Я. І. Парэцкі ; [наук. рэд. З. Ю. Капыскі]. – Мінск : Беларус. дзярж. ун-т, 1975. – 166 с.

51. Парэцкі, Я. І. Ян Вісліцкі / Я. І. Парэцкі ; [наук. рэд. А. А. Лойка]. – Мінск : Універсітэцкае, 1991. – 111 с.

52. Плохій, С. Наливайкова віра: Козацтво та релігія ранньомодерній Україні : пер.з англ. / С. Плохій. – Київ, 2005. – 496 с.

53. Попов, А. Древнерусские полемические сочинения против протестантов. II. Обличительное списание против учения протестантов по двум спискам, XVI и XVII в. / А. Попов // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. – М., 1879. – Кн. 2. – С. 1–80.

54. Попов, А. Историко-литературный обзор древне-русскихъ полемическихъ сочиненій противъ латинянъ (XI–XV в.) / А. Попов. – М. : Типография Т. Рись. 1875. – 427 с.

55. Попов, А. Обличительные списания против жидов и латинян / А. Попов // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. – М., 1879. – Кн. I, янв. – март. – С. I–XII, с. 1–41.

56. Порецкий, Я. И. Николай Гусовский / Я. И. Порецкий ; науч. ред. З. Ю. Копыцкий. – Минск : Наука и техника, 1984. – 92 с.

57. Порецкий, Я. И. Симон Будный – передовой белорусский мыслитель XVI века / Я. И. Порецкий. – Минск : Белорус. гос. ун-т, 1961. – 64 с.

58. Порецкий, Я. И. Соломон Рысинский Solomo Pantherus Leucorussus : Конец XVI – нач. XVII в. / Я. И. Порецкий ; [науч. ред. О. А. Лойко]. – Минск : БГУ, 1983. – 156 с.

59. Посланіе до Латынь изъ их же книгъ 1582 года // Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией : в 39 т. – СПб., 1872–1927. – Т. 19. Памятники политической литературы в Западной Руси. Кн. 3. – СПб. : Сенат. тип., 1903. – Стб. 1123–1148.

60. Посланіе Кіевского воеводы князя Константина Острожскаго Владимирскому и Брестскому епископу Ипатію Потееу // Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией. В 5 т. – СПб., 1846–1853. – Т. 4. 1588–1632. – СПб. : Тип. Эдуарда Праца, 1851. – С. 63–66.

61. Посланія Старца Артемія, XVI века // Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией : в 39 т. – СПб., 1872–1927. – Т. 4. Памятники политической литературы в Западной Руси. Кн. 1. – СПб. : Типография и хронография А. Траншеля, 1878. – Стб. 1201–1448.

62. Потей, И. Гармонія Восточной Церкви с костелом Римским 1608 года / И. Потей // Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией : в 39 т. – СПб., 1872–1927. – Т. 7. Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 2 / под ред. П. Гильтебрандта. – СПб. : Тип. А. М. Котомина и К°, 1882. – Стб. 169–222.

63. Потей, И. Листъ къ князю Константину Константиновичу Острожскому 3 июня 1598 г. / И. Потей // Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией : в 39 т. – СПб., 1872–1927. – Т. 19. Памятники политической литературы в Западной Руси. Кн. 3. – СПб. : Сенат. тип., 1903. – Стб. 983–1040.

64. Потей, И. Ответъ Клирику Острожскому (1596–99 года) / И. Потей // Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией : в 39 т. – СПб., 1872–1927. – Т. 19. Памятники политической литературы в Западной Руси. Кн. 3. – СПб. : Сенат. тип., 1903. – Стб. 1041–1122.

65. Потей, И. Унія Грековъ съ костеломъ Римскимъ 1595 года / И. Потей // Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией : в 39 т. – СПб., 1872–1927. – Т. 7. Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 2 / под ред. П. Гильтебрандта. – СПб. : Тип. А. М. Котомина и К°, 1882. – Стб. 111–168.

66. Прокошина, Е. С. Казимир Лышинский / Е. С. Прокошина, В. Ф. Шалькевич. – Минск : Беларусь, 1986. – 92, [2] с.

67. Прокошина, Е. С. Мелетий Смотрицкий / Е. С. Прокошина. – Минск : Наука и техника, 1966. – 158, [2] с.

68. Против повести нынешних безбожных еретиковъ (...) // Архив Юго-Западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Киевском Военном, Подольском и Волыньском генерал-губернаторе : [В 37 т.]. – Киев, 1859–1914. – Ч. 1, т. VIII, вып. 1. Памятники литературной полемики православных южно-руссков с протестантами и латино-униатами в Юго-Западной Руси за XVI и XVII стол. – Киев : Лито-типогр. Акц. Об. Н. Т. Корчак-Новицкого, 1914. – С. 3–44.

69. Саверчанка, І. Апостал яднання і веры: Язэп Руцкі / І. Саверчанка. – Мінск : Навука і тэхніка, 1994. – 67 с.

70. Саверчанка, І. Астафей Валовіч : (гісторыка-біяграфічны нарыс) / І. Саверчанка. – Мінск : [б. в.], 1992. – 92 с.

71. Саверчанка, І. В. Старажытная паэзія Беларусі, XVI – першая палова XVII ст. / І. В. Саверчанка. – Мінск : Навука і тэхніка, 1992. – 252 с.

72. Саверчанка, І. Сымон Будны – гуманіст і рэфарматар / І. Саверчанка. – Мінск : Універсітэцкае, 1993. – 222 с.

73. Самусік, А. Ф. Спецыфіка выкладання «septem artes liberales» у айчынных брацкіх школах у канцы XVI – першай трэці XVII ст. / А. Ф. Самусік // Вышэйшая школа. – 2016. – № 2. – С. 57–60.

74. Серов, Б. Образ евреев в сочинении И. Галятовского «Мессия правдивый» / Б. Серов // Еврейская культура и культурные контакты : материалы 6-й ежегод. междунар. междисциплинар. конф. по иудаике / Центр Сэфер, Еврейский ун-т в Иерусалиме, Ин-т славяноведения РАН. – М., 1999. – Вып. 4. – С. 110–114.

75. Скарга, П. Берестейский собор и оборона его / П. Скарга // Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией : в 39 т. – СПб., 1872–1927. – Т. 19. Памятники политической литературы в Западной Руси. Кн. 3. – СПб. : Сенат. тип., 1903. – Стб. 183–328.

76. Смалякоў, Д. А. Асаблівасці сацыяльна-рэлігійных поглядаў у тэматычным полі праваслаўна-уніяцкай палемікі ў Беларусі канца XVI – сярэдзіны XVII ст. / Д. А. Смалякоў // Философия и социальные науки. – 2013. – № 3/4. – С. 41–46.

77. Смалякоў, Д. А. Права як змест і інструмент мыслення ў рэлігійнай палеміцы канца XVI – сярэдзіны XVII ст. у Беларусі / Д. А. Смалякоў // Философия и социальные науки. – 2015. – № 1. – С. 36–41.

78. Смалякоў, Д. А. Сэнсавое поле пытання іерархіі ў праваслаўна-каталіцкай палеміцы XVII стагоддзя на прыкладзе дыспуту Іанікія Галятоўскага і Адрыяна Пікарскага «Rozmowa Białocerkiewska» / Д. А. Смалякоў // Вестн. Полоц. гос. ун-та. – 2013. – № 15. – С. 76–81.

79. Смалякоў, Д. А. Філасофскія аспекты інтернацыяналізацыі адукацыі на беларускіх землях XVI–XVIII стст. / Д. А. Смалякоў // Журн. Белорус. гос. ун-та. Философия. Психология. – 2019. – № 1. – С. 26–33.

80. Смоляков, Д. Формирование социально-философских взглядов на феномен образования в контексте православно-униатской полемики в Беларуси и Украине начала XVII века / Д. Смоляков // *Spotkania Humanistyczne*. – 2016. – № 6. – S. 151–163.

81. Смотрицкий, М. Грамматіки Славенския правильное синтагма. Потщанием многогрешного мниха Мелетия Смотрицкого, в киновии Братства церковного Виленскаго, при храме Сошествія пресвятаго и животворящаго Духа, назданном странствующаго снисканное и прижитое, лета от воплощения Бога Слова 1619 / М. Смотрицкий. – Евье : Тип. Братская, 1619. – 252 л. (504 с.).

82. Списание противъ люторовъ въ двухъ редакціяхъ // Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией : в 39 т. – СПб., 1872–1927. – Т. 19. Памятники политической литературы в Западной Руси. Кн. 3. – СПб. : Сенат. тип., 1903. – Стб. 47–182.

83. Сумцов, Н. Ф. Иоанникий Галатовский (К истории южнорусской литературы XVII века) / Н. Ф. Сумцов // *Киевская старина*. – 1884. – Т. 8. – С. 1–20.

84. Филалет, Х. Апокрисисъ / Х. Филалет // Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией : в 39 т. – СПб., 1872–1927. – Т. 7. Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 2 / под ред. П. Гильтебрандта. – СПб. : Тип. А. М. Котомина и К°, 1882. – Стб. 1003–1820.

85. Харлампович, К. В. Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века, отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги в деле защиты православной веры и церкви / К. В. Харлампович. – Казань, 1898. – 314 с.

86. Харлампович, К. В. Западнорусские церковные братства и их просветительная деятельность в конце XVI и в начале XVII вв. : речь пред защитой диссертации «Западнорусские школы 16 и начала 17 в., отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты православной веры и церкви» 10 янв. 1898 г. / К. В. Харлампович // *Христианское чтение*. – 1899. – № 2. – С. 372–390.

87. Харлампович, К. В. К истории западнорусского просвещения: Виленская братская школа в первые полвека ее существования / К. В. Харлампович. – Вильна : Типография Св.-дух. братства, 1897. – 67 с.

88. Харлампович, К. В. Острожская православная школа. Историко-критические очерки / К. В. Харлампович // *Киевская старина*. – 1897. – № 5, 6.

89. Шмонин, Д. В. Вторая схоластика (XVI – начало XVII в.) : культурный контекст, метафизические основания, место в истории мысли : дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.03 [Электронный ресурс] / Д. В. Шмонин. – СПб., 2003. – Режим доступа: <https://www.dissercat.com/content/vtoraya-skholastika-xvi-nachalo-xvii-v-kulturnyi-kontekst-metafizicheskie-osnovaniya-mesto-v-istorii-myсли>. – Дата доступа: 16.09.2019.

90. Яноўскі, А. А. Універсітэт Беларусі: асэнсаванне і рэалізацыя яго ідэі ў гісторыка-палітычных рэаліях часу / А. А. Яноўскі, А. Ф. Самусік // *Российские и славянские исследования* : науч. сб. – Минск : БГУ, 2012. – Вып. 7 / редкол. : А. П. Сальков, О. А. Яновский (отв. ред.) [и др.]. – С. 357–370.

91. Яскевіч, А. Іанікій Галятоўскі / А. Яскевіч // Старажытная беларуская літаратура (XII–XVII стст.) / уклад, прадм., камент. І. Саверчанкі. – Мінск : Кнігазбор, 2007. – С. 561–564.

92. Abelson, P. The seven liberal arts : a study in medieval culture / P. Abelson. – New York : Teachers' College Columbia University, 1906. – 150 p.

93. Antelenchus, to iest odpis na skrypt uszczypliwy zakonikow Cerkwie odsępney S. Ducha, Elenchus nazwany, napisany przez Oyca Anastazego Sielawę, przełożonego nonastyra Wileńskiego S. Troycy zakonu s. Basilego w wilnie, roku Pańskiego 1622 // Архив Юго-Западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Киевском Военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе : [В 37 т.]. – Киев, 1859–1914. – Ч. 1, т. VIII, вып. 1. Памятники литературной полемики православных южно-руссков с протестантами и латино-униатами в Юго-Западной Руси за XVI и XVII стол. – Киев : Лито-типогр. Акц. Об. Н. Т. Корчак-Новицкого, 1914. – С. 674–731.

94. Bardach, J. Bractwa cerkewne na ziemiach ruskich Rzeczypospolitej w XVI–XVII wieku / J. Bardach // Kwartalnik Historyczny. – Warszawa, 1967. – R. LXXIV, z. 1. –1967. – S. 77–82.

95. Bardach, J. Kronika Macieja Strykowskiego i jej rozpowszechnienie w Rosji / J. Bardach // Przegląd Historyczny. – 1967. – № 2. – S. 326–335.

96. Bardach, J. La rencontre des Eglises catholique et orthodoxe sur les territoires occidentaux de Pologne et de Lituanie aux XIV–XVI siecles / J. Bardach // The Common Christian Roots of European Nations. – Florence, 1982. – P. 817–826.

97. Bardach, J. Maciej Strykowski i jego twórczość w świetle najnowszych badań / J. Bardach // Studia z ustroju i prawa Wielkiego Księstwa Litewskiego XIV–XVIII wieku. – Warszawa, 1970. – S. 68–85.

98. Berga, A. Pierre Skarga. Etude sur la Pologne du XVI siecle et le protestantisme / A. Berga. – Paris : Société française d'imprimerie et de librairie, 1916. – 376 p.

99. Borecki, I. Justificia newinności / I. Borecki // Архив Юго-Западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Киевском Военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе : [В 37 т.]. – Киев, 1859–1914. – Ч. 1, т. VII. Памятники литературной полемики православных южно-русцев с протестантами и латино-униатами. – Киев : Лито-типогр. Акц. Об. Н. Т. Корчак-Новицкого, 1887. – С. 511–534.

100. Budny, S. Na list jednego mężazbożnego / S. Budny // O Urzędzie miecza używającym. Wyznanie Zboru Pana Chrystusowego, który w Litwie, z Pisma Świętego krótko spisane. Przy tem tegoż urzędu Obrona przeciw wszem jego sprzeciwnikom przez Simona Budnego napisana... Roku od narodzenia Pana Chrystusowego / S. Budny. – Warszawa : Kasa im. Józefa Mianowskiego, 1932. – S. 217–239.

101. Budny, S. O Urzędzie miecza używającym. Wyznanie Zboru Pana Chrystusowego, który w Litwie, z Pisma Świętego krótko spisane. Przy tem tegoż urzędu Obrona przeciw wszem jego sprzeciwnikom przez Simona Budnego napisana... Roku od narodzenia Pana Chrystusowego / S. Budny. – Warszawa : Kasa im. Józefa Mianowskiego, 1932. – 123 s.

102. Budny, S. Sinod w Iwje / S. Budny // O Urzędzie miecza używającym. Wyznanie Zboru Pana Chrystusowego, który w Litwie, z Pisma Świętego krótko spisane. Przy tem tegoż urzędu Obrona przeciw wszem jego sprzeciwnikom przez Simona Budnego napisana... Roku od narodzenia Pana Chrystusowego / S. Budny. – Warszawa : Kasa im. Józefa Mianowskiego, 1932. – S. 180–216.
103. Byliński, J. Marcin Broniewski – trybun szlachty wielopolskiej w czasach Zygmunta III / J. Byliński. – Wrocław : Wydawn. Uniwersytetu Wrocławskiego, 1994. – 192 s.
104. Chodynicki, K. Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370–1632 / K. Chodynicki. – Warszawa : Skład główny Kasa imienia Mianowskiego. Instytut Popierania Nauki, 1934. – 610 s.
105. Chodynicki, K. Reformacja w Polsce / K. Chodynicki. – Warszawa : Polska Składnica Pomocy Szkolnych, 1921. – 101 s.
106. Chynczewska-Hennel, T. «Do praw i przywilejów dawnych», prawo jako argument w polemice prawosławnych w pierwszej połowie XVII w. / T. Chynczewska-Hennel // Między Wschodem Zachodem Rzeczpospolita XVI–XVIII w. – Warszawa, 1993. – S. 53–60.
107. Constantinides, C. N. Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries (1204–1310) / C. N. Constantinides. – Nicosia : Cyprus Research Centre, 1982. – 222 p.
108. Degiel, R. Protestanci i prawosławni. Patronat wyznaniowy Radziwiłłów birżańskich nad Cerkwią prawosławną w księstwie słuckim w XVII w. / R. Degiel. – Warszawa : Neriton, 2000. – 153 s.
109. Drozdowski, M. Religia i Kozaczyzna zaporoska w Rzeczypospolitej w pierwszej połowie XVII wieku / M. Drozdowski. – Warszawa : DiG, 2008. – 278 s.
110. Dvornik, F. Bizancjum a prymat Rzymu / F. Dvornik ; przeł. M. Radożycka. – Warszawa : Instytut Wydawniczy PAX, 1985. – 132 s.
111. Dvornik, F. Les Slaves, Byzance et Rome au IXe siècle / F. Dvornik. – Paris : Champion, 1926. – 380 p.
112. Dvornik, F. The Slavs : Their Early History and Civilization / F. Dvornik. – Boston : American Academy of Arts and Sciences, 1956. – 312 p.
113. Ekthesis, abo krotkie zebranie spraw, które się działy na partykularnym, to iest pomiastnym Synodzie w Brzesciu Litewskim (Krakow, 1597) // Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией : в 39 т. – СПб., 1872–1927. – Т. 19. Памятники политической литературы в Западной Руси. Кн. 3. – СПб. : Сенат. тип., 1903. – Стб. 329–376.
114. Frick, D. Meletij Smotryč'kyj / D. Frick. – Cambridge : Harvard University Press, 1995. – 810 p.
115. Frick, D. Polish sacred philology in the Reformation and the counter-Reformation : chapters in the history of the controversies (1551–1632) / D. Frick. – Berkeley : Univ. of California press, cop., 1989. – 123 p.
116. Galatowski, I. Alkoran Machometow nauką heretycką y żydowską y pogańską napełniony / I. Galatowski. – Czernihów : Typ. Łazarza Baranowicza, 1683. – 86 s.

117. Galatowski, I. Alphabetvm rozmaitym heretykom niewiernym dla ich nauczzenia y nawrocenia do Wiary Katholickiey : od prawowiernych katolikow napisane / I. Galatowski. – Czernihów : Typ. Łazarza Baranowicza, 1681. – 362 s.

118. Galatowski, I. Messiasz Prawdziwy Iezvs Chrystvs Syn Bozy [...] / I. Galatowski. – Kijow : Typ. Kijowo Pieczarska, 1672 – 321 s.

119. Galatowski, I. Stary kosciol zachodni Nowemu kosciolowi Rzymskiemu, pochodzenie [...] / I. Galatowski. – Nowograd Siewierski : Typ. Archiepiskopska, 1678 – 106 s.

120. Galatowski, J. Rozmowa Białocerkiewska. Wielebnego Oycza Ioaniciusza Galatowskiego Ordinis S. Basilii Magni, Rectora Kiiowskiego z Wielebnym Xiędzem Hadrianem Piekarskim Societatis Iezu Kaznodzieią Ięgo K. Mści. De hierarchia Ecclesiae. v Naywyższego Kanclerza Koronnego w Gospodzie miana. y od niektórych z Rycerstwa Katholickiey Wiary z pilnością tam sluchana y notowana, potym zaś porządnie przepisana y wydrukowana / J. Galatowski. – Kijow, 1663. – 19 s.

121. Grabowski, T. Piotr Skarga na tle katolickiej literatury wieku XVI (1536–1612) / T. Grabowski. – Kraków : Nakł. Akademii Umiejętności, 1913. – 647 p.

122. Gudziak, B. Crisis and Reform : The Kievan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest / B. Gudziak. – Cambridge : Harvard University, 1992. – 512 p.

123. Herbest, B. Wiary kościoła rzymskiego wywody y greckiego niewolstwa historya dla iedności (Брошюра Бенедикта Гербеста 1586 года) / В. Herbest // Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией : в 39 т. – СПб., 1872–1927. – Т. 7. Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 2 / под ред. П. Гильтебрандта. – СПб. : Тип. А. М. Котомина и К°, 1882. – Стб. 581–600.

124. Hinnebusch, W. The Dominican Order and Learning [Electronic resource] / W. Hinnebusch. – 2012. – Mode of access: <http://www.dominicans.ca/Documents/articles/Hinnebusch1.html>. – Date of access: 15.07.2018.

125. Janowska, E. Kasjan Sakowicz jako polemista religijny I połowy XVII wieku w Rzeczypospolitej [Electronic resource] / E. Janowska. – 2011. – Mode of access: <http://jbc.bj.uj.edu.pl/dlibra/docmetadata?id=281554>. – Date of access: 15.02.2015.

126. Jober, A. De Luther à Mohila. La Pologne dans lacrise de la chrétienté (1517–1648) / A. Jober. – Paris : Institute d'études slaves, 1974. – 483 p.

127. Kaliszewski, W. Między scholastyką i Oświeceniem / W. Kaliszewski // Napis. Pismo poświęcone literaturze okolicznościowej i uzktowej. – 2013. – T. 19. – S. 430–434. – Recenzja książki: Smolińska A. Dyskurs oświeceniowy. Filozofia ks. Antoniego Jakuba Wiśniewskiego Schp (1718–1774) / A. Smolińska. – Kraków : Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych «Universitas», 2012. – 304 s.

128. Kalnofojskiy, A. Извлечение изъ Тератургимы Афанасія Кальнофойскаго, изданной въ 1638 г. / А. Kalnofojskiy // Архив Юго-Западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Киевском Военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе : [В 37 т.]. – Киев, 1859–1914. – Ч. 1, т. VIII, вып. 1. Памятники литературной полемики православных южно-руссос с протестантами и латино-униатами

в Юго-Западной Руси за XVI и XVII стол. – Киев : Лито-типогр. Акц. Об. Н. Т. Корчак-Новицкого, 1914. – С. 473–504.

129. Kamieniecki, W. Geneza państwa Litewskiego / W. Kamieniecki // Przegląd Historyczny. – 1915. – Т. 19, N 1. – С. 1–20. – Т. 19, N 2. – С. 121–153.

130. Kamieniecki, W. Ograniczenia wyznawcze w prawodawstwie litewskim w XV i XVI w. / W. Kamieniecki // Przegląd Historyczny. – 1911. – Т. 13, N 3. – С. 268–282.

131. Kamieniecki, W. Społeczeństwo litewskie w XV wieku / W. Kamieniecki. – Warszawa : Nakł. Tow. Naukowego Warszawskiego, 1947. – 125 s.

132. Kamińska, J. Akademia Wileńska 1773–1780 / J. Kamińska // Rozprawy z dziejów oświaty. – 1997. – Т. 38. – С. 51–68.

133. Kosman, M. Historia Białorusi / M. Kosman. – Wrocław : Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1979. – 404 s.

134. Kosman, M. Protestanci i kontreformacja. Z dziej w tolerancji w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku / M. Kosman. – Warszawa : Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1978. – 172 s.

135. Kosman, M. Reformacja i kontrreformacja w Wielkim Księstwie Litewskim w świetle propagandy wyznaniowej / M. Kosman. – Wrocław : Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1973. – 273 s.

136. Kossow, S. Exegesis / S. Kossow // Архив Юго-Западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Киевском Военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе : [В 37 т.]. – Киев, 1859–1914. – Ч. 1, т. VIII, вып. 1. Памятники литературной полемики православных южно-руссос с протестантами и латино-униатами в Юго-Западной Руси за XVI и XVII стол. – Киев : Лито-типогр. Акц. Об. Н. Т. Корчак-Новицкого, 1914. – С. 422–447.

137. Kossow, S. Извлечения из сочинения Сильвестра Коссова: «Paterikon, abo zywoty swietych Pieczarkich» (1635 год) / S. Kossow // Архив Юго-Западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Киевском Военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе : [В 37 т.]. – Киев, 1859–1914. – Ч. 1, т. VIII, вып. 1. Памятники литературной полемики православных южно-руссос с протестантами и латино-униатами в Юго-Западной Руси за XVI и XVII стол. – Киев : Лито-типогр. Акц. Об. Н. Т. Корчак-Новицкого, 1914. – С. 448–472.

138. Krowicki, M. Apologia więtsza, to iest : obrona nauki prawdziwey / M. Krowicki. – Wilno, 1604. – 288 s.

139. Krowicki, M. Chrześcijańskie a żałośliwa napominanie do Najaśniejszego Jego Królewskiej Miłości Majestatu i do wszystkich panów wielkich, małych, bogatych i ubogich / M. Krowicki. – Warszawa : Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1969. – 87 s.

140. Krowicki, M. List o urzędzie / M. Krowicki // O Urzędzie miecza używajacem. Wyznanie Zboru Pana Chrystusowego, który w Litwie, z Pisma Świętego krótko spisane. Przy tem tegoż urzędu Obrona przeciw wszem jego sprzeciwnikom przez Simona Budnego napisana... Roku od narodzenia Pana Chrystusowego / S. Budny. – Warszawa : Kasa im. Józefa Mianowskiego, 1932. – С. 172–179.

141. Krowicki, M. Napominanie ks. biskupa krakowskiego, Pińczów ok. 1555 / M. Krowicki // *Juszyński Dykjonarz poetów polskich*. – Kraków, 1820. – T. 2. – S. 437–438.

142. Krowicki, M. Obrazy a kontrefet własny Antykrystow / M. Krowicki. – Wilno, 1561. – 200 s.

143. Krowicki, M. Śludzy wierni Pana Jezu Chrysta ukrzyżowanego Stanisławowi Orzechowskiemu, księdzu żonatemu papieskiemu, nawrócenia życzą / M. Krowicki // *Biblioteka Zapomnianych Poetów i Prozaików Polskich XVI–XVIII w.*, zeszyt 16. – Warszawa, 1901. – S. 115–200.

144. List do zakonników monastera cerkwie ś. Ducha Wilińskiego, na ich przedmowę, w Werificatye iakoby niewinności ich powtore wydanej położoną, odpisany // *Архив Юго-Западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов, высочайше учрежденной при Киевском Военном, Подольском и Волинском генерал-губернаторе* : [В 37 т.]. – Киев, 1859–1914. – Ч. 1, т. VIII, вып. 1. Памятники литературной полемики православных южно-руссков с протестантами и латино-униатами в Юго-Западной Руси за XVI и XVII стол. – Киев : Лито-типогр. Акц. Об. Н. Т. Корчак-Новицкого, 1914. – С. 732–761.

145. Melnyk, M. Problematyka antropologiczna w pismach Piotra Mohyły (1596–1647) / M. Melnyk. – Olsztyn : Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, 2005. – 391 s.

146. Melnyk, M. Spór o Zbawienie / M. Melnyk. – Olsztyn : Uniwersytet Warmińsko-Mazurskiego, 2001. – 269 s.

147. Merczyng, H. Szymon Budny jako krytyk tekstów biblijnych / H. Merczyng. – Kraków : Akademia Umiejętności, 1913. – 178 s.

148. Mironowicz, A. Diecezja białoruska w XVII i XVIII wieku / A. Mironowicz. – Białystok : Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2008. – 351 s.

149. Mironowicz, A. Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej / A. Mironowicz. – Białystok : Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2001. – 51 s.

150. Mironowicz, A. Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów / A. Mironowicz. – Białystok : Wydaw. Uniwersytetu w Białymstoku, 2003. – 309 s.

151. Mironowicz, A. Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI i XVII wieku / A. Mironowicz. – Białystok : Dział Wydawnictw Filii Uniwersytetu Warszawskiego w Białymstoku, 1991. – 301 s.

152. Mironowicz, A. Prawosławie i unia za panowania Jana Kazimierza / A. Mironowicz. – Białystok : Dział Wydawnictw Filii UW w Białymstoku, 1996. – 323 s.

153. Mironowicz, A. Prawosławnie i unia za panowania Jana Kazimierza / A. Mironowicz. – Wyd. 2. – Białystok : Orthodruk, 1997. – 329 s.

154. Mohyła, P. Λιθος albo kamen z procy prawdy cerkwie świętej prawosławnej ruskiej na skruszenie faecznościemnej Perspektywy albo raczey pazkwilu od Kassiana Sakowieza [...]. – K., 1644.

155. Novikoff, A. The medieval culture of disputation. Pedagogy, practice, and performance / A. Novikoff. – Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2013. – 336 p.

156. Plokhly, S. The cossacks and religion in early modern ukraine / S. Plokhly. – New York : Oxford University Press, 2001. – 401 p.

157. Plokhly, S. The origins of the slavic nations : premodern identities in Russia, Ukraine and Belarus / S. Plokhly. – Cambridge : Cambridge University Press, 2006. – 379 p.

158. Pociej, I. Harmonia albo concordantia wiary, sakramentów sz ceremoniej cerkwi ś.Orientalnej z kościołem rzymskim. – Wilno 1608.

159. Pociej, I. Kazania i homilie [...] / I. Pociej. – Pochałow : w Drukarni J. K. Mci. i Rzpłitey u XX. Bazylianow, 1788, – 81 s.

160. Pociej, I. O Przywileiach Nadanych od Naiśniejszych Krolow Polskich, y przedniejszych niektorych dowodach, ktore świętą Unią wielce zalecaią y potwierdzają / I. Pociej. – Wilno : s. n., 1605. – 32 s.

161. Pociej, I. Poselstwo do Papieża Rzymskiego Sixta III od duchowieństwa y od kszazat y panow ruskich w roku 1476 / I. Pociej. – Wilno : Druk. Domu Mamoniczow, 1605. – 39 s.

162. Pociej, I. ANTIRRHESIS abo Apologia przeciwko Krzysofowi Filaletowi... / I. Pociej // Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией : в 39 т. – СПб., 1872–1927. – Т. 19. Памятники политической литературы в Западной Руси. Кн. 3. – СПб. : Сенат. тип., 1903. – Стб. 477–982.

163. Rutski, J. Sowita wina, to iest odpis na script, Maiestat Krola Iego Mości, honor y reputatią ludzi zacnych, duchownych y świeckich obrażających, nazwany, «Verificatia Niewinniści,» wydany od Zgromadzenia nowej cerkwie, nazwanej S. Ducha, przez oyce monastyrza Wileńskiego S. Troycy, zakonu sz. Basilego / J. Rutski // Архив Юго-Западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Киевском Военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе : [В 37 т.]. – Киев, 1859–1914. – Ч. 1, т. VII. Памятники литературной полемики православных южно-русцев с протестантами и латино-униатами. – Киев : Лито-типогр. Акц. Об. Н. Т. Корчак-Новицкого, 1887. – С. 443–510.

164. Sakowicz, K. Dialog abo rozmowa Maćka z Dyonizym, popem schizmatyckim wileńskim, o Wielkanocy ruskiej roku 1641 / K. Sakowicz. – Kraków : Druk. W. Piątkowski, 1642.

165. Sakowicz, K. Epanorthosis abo perspektywa, y obiasnienie błędow, herezyey, y Zabobonow, w Grekoruskiej Cerkwi Disunitskiej tak w Artykułach Wiary, iako w Administrowaniu Sakramentow, y w inszych obrzadkach y ceremoniach znayduiacych sie / K. Sakowicz. – Kraków, 1642.

166. Sakowicz, K. Kalendarz stary, w którym jawny i oczywisty błąd ukazuje się około święcenia Paschy, i responsa na zarzuty starokalendarzan, i co za pożytki ruskiemu narodowi z przyjęcia nowego kalendarza / K. Sakowicz. – Wilno, 1640.

167. Sakowicz, K. Oskard albo młot na skruszeni kamienia schyzmatyckiego rzuconego z Fary Kijowskiej Pieczarskiej od niejakiegoś Euzebia Pimina przeciw Perspektywie / K. Sakowicz. – Kraków, 1646.

168. Sakowicz, K. Przedmowy aktom weselnym i pogrzebowym służące wszelkiego stanu i kondycji ludziom / K. Sakowicz. – Jarosław, 1626.

169. Skarga, P. Kazania sejmowe i Wzywanie do pokuty obywatelów Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego / P. Skarga. – Warszawa : Instytut Wydawniczy Pax, 2012. – 243 s.

170. Skarga, P. Na threny i lament Theophila Orthologa / P. Skarga. – Kraków : W Drukarni Andrzeia Piotrkowczyka, 1610. – 115 s.

171. Skarga, P. O Jedności kościoła bożego pod jednym pasterzem i o greckiem i ruskiem od tej jedności odsapieniu / P. Skarga. – Kraków, 1885. – 292 s.

172. Skarga, P. Obrona Synodu Brzeskiego / P. Skarga // O Jedności kościoła bożego pod jednym pasterzem i o greckiem i ruskiem od tej jedności odsapieniu / P. Skarga. – Kraków, 1885. – S. 250–292.

173. Skarga, P. Synod Brzeski / P. Skarga // O Jedności kościoła bożego pod jednym pasterzem i o greckiem i ruskiem od tej jedności odsapieniu / P. Skarga. – Kraków, 1885. – S. 235–264.

174. Skarga, P. Wzywanie do pokuty / P. Skarga. – Paryż : Księgarnia Luxemburska, 1866. – 43 s.

175. Skarga, P. Zawstydzienie arianów / P. Skarga. – Kraków : Druk. A. Piotrkowczyk, 1604. – 187 s.

176. Skarga, P. Zawstydzienie nowych arianów / P. Skarga. – Kraków : Druk. A. Piotrkowczyk, 1608. – 209 s.

177. Skinner, B. The Western Front of the Eastern Church : Uniate and Orthodox Conflict in Eighteenth-Century. Poland, Ukraine, Belarus, and Russia / B. Skinner. – DeKalb : Northern Illinois University Press, 2009. – 295 p.

178. Skupieński, K. Rozmowa albo rellatia rozmowy dwóch Rusinow schizmateka z unitem / K. Skupieński // Архив Юго-Западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Киевском Военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе : [В 37 т.]. – Киев, 1859–1914. – Ч. 1, т. VII. Памятники литературной полемики православных южно-русцев с протестантами и латино-униатами. – Киев : Лито-типогр. Акц. Об. Н. Т. Корчак-Новицкого, 1887. – С. 650–732.

179. Smaliakou, D. The Influence of interreligious communication on social development in eastern part of polish-lithuanian commonwealth in the first half of the XVII century / D. Smaliakou // Spotkania Humanistyczne Międzynarodowy Interdyscyplinarny Periodyk Naukowy. – 2014. – № 4. – S. 9–21.

180. Smith, H. Protestant polemic against Roman catholicism / H. Smith // The American Journal of Theology. – 1915. – Vol. 19, N 2. – P. 200–216.

181. Smotrycki, M. Elenchus pism uszczypliwych: przez zakonniki Zgromadzenia Wileńskiego świętey Trojce wydawych / M. Smotrycki // Архив Юго-Западной России: в 2 ч. – Киев, 1914. – Ч. 1. Т. 8. – С. 597–673.

182. Smotrycki, M. АНТИПАФН, albo Odpowiedź na script vszczypliwy, przeciwko ludziom starożytney religiey Greckiey od apostołow cerkwie Wschodniey wydany, ktoremu tytuł: «Heresie, Ignorancie y Politika popow y mieszczan bractwa Wileńskiego», tak też y na książkę, rychło potym ku objaśnieniu tegoż scriptu wydana, nazwiskiem «Harmonia» / M. Smotrycki // Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией : в 39 т. – СПб., 1872–1927. –

T. 19. Памятники политической литературы в Западной Руси. Кн. 3. – СПб. : Сенат. тип., 1903. – Стб. 1149–1300.

183. Smotrycki, M. Obrona Verificacye, od obrazu Maiestatu Krola Iego Miłości czystey : honor y reputację ludzi zasnych Duchownych y Swietskich zachowuiącey, przez script «Sowita wina nazwany» / M. Smotrycki // Архив Юго-Западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Киевском Военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе : [В 37 т.]. – Киев, 1859–1914. – Ч. 1, т. VII. Памятники литературной полемики православных южно-русцев с протестантами и латино-униатами. – Киев : Лито-типогр. Акц. Об. Н. Т. Корчак-Новицкого, 1887. – С. 345–442.

184. Smotrycki, M. Paraenesis, abo Napomnienie od w Bogu Wielebnego Meletiusza Smotrzyckiego, rzeczonego archiepiskopa połockiego, episkopa witepskiego y mścisławskiego, archimandrytę wileńskiego y dermańskiego: do przezacnego Bractwa Wileńskiego, cerkwie S. Ducha, a w osobie iego, do wszystkiego tey strony narodu ruskiego uczynione, anno 1628. Decembr: 12. Cum licentia superiorum / M. Smotrycki. – Krakow : W Druk. Andrzej. Piotrk., 1629. – 96 s.

185. Smotrycki, M. Protestatia przeciwko soborowi w tym roku 1628. we dni Augusta miesiąca, w Kiowie monasteru Pieczerskim obchodzonemu / M. Smotrycki. – Lwów : W Druk. Iana Szeligi, 1628. – 16 s.

186. Smotrycki, M. Verificatia niewinności. Y omylnych po wazytkiey Litwie y Białey Rusi rozsianych, żywot y uczciwe cnego Narodu Ruskiego o upad przyptawić zrzadzonych nowin, pod miłościwą Pańską y Oycowską nawyższej y pierwszej po Panu Bodu narodu tego zacnego zwierzchności, y brzegu wszelkiey sprawiedliwości obronę, poddane chrześcianskie uprzątnienie / M. Smotrycki // Архив Юго-Западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Киевском Военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе : [В 37 т.]. – Киев, 1859–1914. – Ч. 1, т. VII. Памятники литературной полемики православных южно-русцев с протестантами и латино-униатами. – Киев : Лито-типогр. Акц. Об. Н. Т. Корчак-Новицкого, 1887. – С. 279–344.

187. Smotrycki, M. ΘΡΗΝΟΣ to iest Lament iedyney ś. powszechney apostolskiej wschodniej cerkwie, z objaśnieniem dogmat wiary. – Wilno : Druk. Bractwa Św. Ducha, 1610. – 218 s.

188. Stradomski, J. Spory o «wiarę grecką» w dawniej Rzeczypospolitej / J. Stradomski. – Kraków : Jag. Un., 2003. – 341 s.

189. Suplimentum Synopsis // Архив Юго-Западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Киевском Военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе : [В 37 т.]. – Киев, 1859–1914. – Ч. 1, т. VII. Памятники литературной полемики православных южно-русцев с протестантами и латино-униатами. – Киев : Лито-типогр. Акц. Об. Н. Т. Корчак-Новицкого, 1887. – С. 577–649.

190. Synopsis, albo Krotkie spisanie praw, przywilejow, swiebod i wolnosci // Архив Юго-Западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Киевском Военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе : [В 37 т.]. – Киев, 1859–1914. – Ч. 1, т. VII.

Памятники литературной полемики православных южно-русцев с протестантами и латино-униатами. – Киев : Лито-типогр. Акц. Об. Н. Т. Корчак-Новицкого, 1887. – С. 533–576.

191. Tazbir, J. Państwo bez stosów / J. Tazbir. – Warszawa : Państwowy Instytut Wydawniczy, 1967. – 296 s.

192. Tazbir, J. Piotr Skarga. Siermierz kontrreformacji / J. Tazbir. – Warszawa : Wiedza Powszechna, 1978. – 343 s.

193. Tazbir, J. Reformacja – kontrreformacja – tolerancja / J. Tazbir. – Wrocław : Wydaw. Dolnośląskie, 1996. – 203 s.

194. Tazbir, J. Reformacja w Polsce / J. Tazbir. – Warszawa : Książka i Wiedza, 1993. – 263 s.

195. Tazbir, J. Sarmaci i świat / J. Tazbir. – Kraków : Tow. Autorów i Wydaw. Prac Nauk. «Universitas», 2001. – 473 s.

196. Tonacki, B. Filozoficzne podstawy działalności komisji edukacji narodowej przykładowej działalności / B. Tonacki // Czasopismo Filozoficzne. – 2006. – N 1. – S. 41–51.

197. Volani, A. Apologia... ad calumnias et convitia pestiferae hominum sectae, qui se falso jesuitas vocant / A. Volani. – Wilno : Druk. Daniel z Łęczycy, 1587.

198. Volani, A. Libri quinque contra Scargae jesuitae vlnensis, septem missae sacrificiique eius columnas / A. Volani. – Wilno : Druk. Daniel z Łęczycy, 1584.

199. Volanus, A. De principe et propriis eius virtutibus / A. Volani. – Dantisci [Gdańsk] : Martinus Rhodus, 1608.

200. Volanus, A. Epistolae aliquot adversus Samosatenianos, de divina Trinitate / A. Volani. – Wilno, 1592.

201. Wolan, A. Defensio verae orthodoxae veterisque in ecclesia sententiae / A. Wolan. – Łosk, 1579. – 1136 p.

202. Wolan, A. Vera et orthodoxa veteris ecclesiae sententia de Coena Domini ad Petrum Skarga / A. Wolan. – Łosk, 1574. – 124 s.

ЗМЕСТ

Уводзіны	3
Р а з д з е л 1. Рэлігійная палеміка як феномен айчыннай інтэлектуальнай гісторыі	15
1.1. Інтэлектуальны кантэкст.	15
1.2. Асноўныя характарыстыкі	35
1.3. Асаблівасці аргументацыі	45
1.4. Спецыфіка нарацыі	59
Р а з д з е л 2. Канфесіяналізацыя сацыяльна-філасофскіх поглядаў	65
2.1. Царкоўная ўлада, царква і яе будаўніцтва	65
2.2. Царкоўная еднасць	85
2.3. Улада	97
2.4. Дзяржава і дзяржаўнае кіраванне	113
2.5. Грамадства і формы яго арганізацыі.	131
2.6. Народная і этнічная тоеснасць.	143
2.7. Свабода, роўнасць і... талент.	152
Заклучэнне	165
Спіс выкарыстаных крыніц	180

Навуковае выданне

Смалякоў Дзмітрый Анатольевіч

**САЦЫЯЛЬНА-ФІЛАСОФСКІЯ ПОГЛЯДЫ
РЭЛІГІЙНЫХ ПАЛЕМІСТАЎ У БЕЛАРУСІ
КАНЦА XVI – СЯРЭДЗІНЫ XVII СТАГОДДЗЯ**

Рэдактар *В. М. Пручкоўская*

Мастацкі рэдактар *У. У. Дамнянкоў*

Тэхнічны рэдактар *В. А. Ткачова*

Камп'ютарная вёрстка *С. М. Касцюк*

*На вокладцы змешчаны фрагмент фрэскі Рафаэля
«La Disputa del Sacramento».*

Падпісана да друку 27.03.2020. Фармат 60×84 $\frac{1}{16}$. Папера афсетная.
Друк лічбавы. Ум. друк. арк. 11,5. Ул.-выд. арк. 10,6. Тыраж 120 экз.
Заказ 56.

Выдавец і паліграфічнае выкананне:

Рэспубліканскае ўнітарнае прадпрыемства «Выдавецкі дом
«Беларуская навука». Пасведчанні аб дзяржаўнай рэгістрацыі выдаўца,
вытворцы, распаўсюджвальніка друкаваных выданняў № 1/18 ад 02.08.2013,
№ 2/196 от 05.04.2017. Вул. Ф. Скарыны, 40, 220141, г. Мінск.