**Фрагменты философских текстов по теме:**

**«Философская мысль Беларуси и России»**

**Франциск Скорина. Сказание доктора Франциска Скорины с Полоцка в книге Второго Закона Mоисеева.**

Людьское естество двояким законом бываеть справовано от господа бога, то ест прироженым, а написаным. Закон прироженый в том наболей соблюдаем бываеть: то чинити иным всем, что самому любо ест от иных всех, и того не чинити иным, чего сам не хощеши от иных имети. А на том, яко на уднении, вси законы писаныи заложены суть. Нашему спасителю Icyc Христу, глаголющу: «Вся убо, елика, аще хощетѣ, да чинять вам человѣци, тако и вы чините им; сѣ бо есть закон и пропорци» (Евангелие от Матфея 7, 12).

Сѣй закон прироженый написан ест в серци единого кажного человѣка, [по] апостолу Павлу, пишущу: «Егда бо языци, они же закона не имають, естеством законная чинять, сии, закона не имуще, сами coѣ суть закон, иже являють дело закона, написано в серцех своих» (Послание Павла римлянам 2, 14–15). От зачала убо веков, егда сотворил бог первого человѣка, написал ест закон сей в серци его. Прото ж Адам и Евва, первии родителе наши, познали суть грех свой, иже не послушаша сотворителя своего, и для того сокрилися от лица господа бога посрѣди древа райскаго. Каин теже познал ест грех свой, иже убил брата своего Авеля, прото ж и рече: «Болши ест безаконие мое, нежели бых могл милосердие умолити» (Бытие, 4, 13).

Тым же обычаем и нынѣ единый кажный человек, имея розум, познаеть, иже непослушание, убийство, прелюбыдеание, ненависть, татьба, несправедливость, злоимание, неволя, досаждение, гордость, злоречение, нелютость, клеветание, зависть и иная тым подобная злая быти, понѣже сам таковых речей от иных не хощеть терпети. А тако прежде всех законов или прав писаных закон прироженый сем людем от господа бога дан ест и весь во едином словеси скончеваеться: «Возлюбиши ближнего своего, яко сам себе» (Послание Павла галатам 5, 14).

Закон же написаний или от бога ест даный, яко суть книги Моисеовы и светое Евангелие, или от людей уставленый, яко суть правила светых отець на сборех пописаные, и права земская, еже единый кажный народ с своими старейшими ухвалили суть подлѣ, яко же ся им налепей видело быти. А прото ж межи собою ся не сровнавають, понѣже иные, а иные иным а иным языком ся любять. Толико в том хотят ся згожати, абы были права их, или закон почтовый, справедливый, можный, потребный, пожиточный подлѣ прирожения, подлуг обычаев земли, часу и месту пригожий, явный, не имея в собѣ закритости, не к пожитку единого человека, но к посполитому доброму написаный.

Кто ж пак наипервей з людей во своих народех почал [их] писати, о том кратце ткнул есми во предословии своем, еже на Перъвыи книги Царств.

И вчинены суть права, или закон, для людей злых, абы боячися казни, усмирили смеллсть свою и моци не имели иным ушкодити, и абы добрыи межи злыми в покои жити могли, яко светый апостол пишеть: «Вѣмы убо, иже добр ест закон, аще кто им законне дееть. Ведяще сее, яко праведному закон не ест положен, но неправедным и непокоривым, немилостивым и грешником, неучтивым и сквѣрным отцу досадителем и матери досадителем, убийцам и блудником, мужеложником и скотоложником, лъгарем и кривоприсяжцем, и иным всем, они же здравому вчению противляются» (Первое послание Павла Тимофею 1, 8–10).

Потерба теж вѣдати, иже закон, или право, разноличие ся от людей называеть. Едино – посполитое, понѣже от всех народов посполите соблюдаемо ест, яко мужа и жены почтивое случение, детей пилное выхование, близко живущих схожение, речи позыченое навращение, насилию силою отпрение, ровная свобода всем, общее имение всех. Тым законом живяху верующий во Христа по вшествии его на небеса, яко пишеть: «Народу же веровавшему бѣ сердце едино, и душа едина, и имение едино; никто же, что от имения своего, глаголаше свое быти, но бяху им вся объща» (Деяние святых апостолов 14, 32).

Другое право – языческое, от многих убо языков ухвалено ест, яко земль чужих мечем доставание, градов и мест утвержение, послов без переказы отпущение, миру до часу прирченого выполнение, войны неприятелем своим оповедание.

Иное – царское. О нем же пишеть Самуил, глаголя: «Toe будеть право царево – побереть сыны ваша и наделаеть с них езцев и гонъцев, и встановить собе воеводы и сотники, и ратае поль своих, и коваче зброй своих» (Первая книга царств 8, 11–12), и прочая.

Прото ж и апостол пишеть: «Повинитеся убо всякому созданию человѣчию господа ради, аще царю, яко преобладающему, или князем, яко от него посланым на отмщение злодейцем, божий убо слуга ест к доброму твоему» (Первое саборное послание Петра 2, 13–14). «Естъли же зле чиниши – бойся, не без ума бо мечь носить» (Послание Павла римлянам 18, 4). И паки пишеть: «Воздадите ж всем долгы: ему же урок – урок; ему же дань – дань; ему же страх – страх; ему же честь – честь» (Там же 13, 7).

Некое же право – рицерское или военное, еже на войне соблюдаемо бываеть. Яко справовати полки, знати своя места, розумети глас труб, делити користи, давати оброки, – о сем пишеть евангелиста. «Вопрашаху же его воини, глаголюще: И мы что сътворим? и рече им: Никого не обидте, не оклеветайте и довольни будете оброки вашими» (Евангелие от Луки 3, 14). Иное пак право местъское, иное морское, а иное купецькое,т– о тых всех и о иных писати для краткости преставаю. А вси тые права, или уставы, божий закон в собе замыкаеть. Он же ся делить на двое: ветхий, яко же суть пятеры книги Моисеовы, а наболей сии, рекомыи Второй закон, понѣже что в первых четвертых широце выписываеть, то в сих кратъце завираеть. А сей Ветхий закон до воплощения слова божия держан имел, быти святому Павлу, пишущу: «Егда же прииде сполнение летом, посла бог сына своего, рожающагося от жены, бывающего под законом, да тых, они же под законом суть, искупить и вместо сынов [их] прииметь» (Послание Павла галатам 4, 4–6). И ту ся почал новый закон спасителный; он же до скончания веков пребудеть; самому збавителю глаголющу: «Небо и земля мимо идеть, а словеса моя не могут проити» (Евангелие от Луки 21, 33).

Ведал ест Моисей духом светым о законе новом Христовѣ, иже имел по нем быти вторый закон ласки, то ест светое Евангелие, и на знамя того написал книги сии Второго закона. Прото ж и поведел в них, глаголя: «Пророка з народу вашего и от братии вашей, яко мене, возбудить вам господь бог ваш, того послушати будете» (Дзеяние святых апостолов 3, 22).

Сии два законы: ветхий и новый вси три светии патриархи пред Моисеем указовали – болшему быти последнему, нежели первому. Авраам два сына имел ест: единаго от рабыне, а другаго от свободныя. На той, иже от рабыне, по плоти родися, а иже от свободныя – по обетованию; еже иначей бываеть сказаема – сии суть два законы. Один от горы Синай в работу ражая, еже ест Агарь, – Синай убо гора во Аравии, прилучаеть же ся к нинешнему Ерусалиму, – и работаеть со чады своими. Вышний же Ерусалим свободѣн ест, и той ест мати всех нас.

Iсаак, хотяй старейшему сыну дати благословѣние, и дал [его] младшему. О нем же речено ест: «Сѣ болщий поработаеть меншему» (Послание Павла римлянам 9, 12). И яко же пишеть: «Якова возлюбих, Исава же возненавидех» (Там же 9, 13).

Iаков по тому же учинил, благославяй сыны Иосифовы, – на младшего положи руку правую, на старейшего – левую, крест Христов или выобразуя и закон новый болший быти, нежели ветхий, знаменуя.

Теже Моисей, хранящим закон ветхий, не обецевал толико землю добрую, текущую млеком и медом. Наш же спаситель, Исус Христос обецуеть, полнящим закон новый, – светое Евангелие, отпущение грехов, ласку божию, дары духа святого, живот вечный, царство небесное, яко сам ко апостолом рече: «Аминь, глаголю вам, яко вы, шедшеи по мнѣ в пакибытие, егда сядеть сын человеческий на престолѣ славы своея, сядете и вы на двунадесети престолѣх, судяще обеманадесетема коленом Iзраилевым».

Конѣць сказанию.

[Послесловие к книге «Второй закон»]

Докананы суть пятые книги Моисеовы, еже от еврей называются Ельгадворим, по-грѣчески [они] – Девтерономос, по-латине же – Секунда лекс Моиси, по-рускии пак Второй закон, божиею помощию, повѣлением и пильностию ученаго мужа в лекарских науках доктора Франциска Скорины с Полоцка у великом месте Празском по воплощении слова божия с пречистое девици Марии лѣт тысеща пятьсот и девятого на десеть.

*Белорусские мыслители XVI–XVII вв. Избранные труды. – Минск : Редакция журнала «Промышленно-торговое право», 2017.*

### Ігнат Абдзіраловіч. Адвечным шляхам. Дасьледзіны беларускага сьветагляду

Час, калі трэба журыцца
Душою на сьвежых магілах
Пуста-пранёсшыхся днёў.

*М. Багдановіч*

Нашы часы – часы агульнай заблутанасьці, часы паўстаньня праменных, быццам, ідэалаў й іх канечнага зьніканьня праз нядаўгі час... Тое, што раней здавалася чыстым і сьветлым, штодзенна аплятаецца жыцьцёвым брудам і пылам. Так зьнікаюць праменныя ідэалы, пакідаючы роспач і безнадзейнасьць. Ў такія часы адзінокая чалавечая душа шукае, пераглядаючы ўсё тое, што здавалася каштоўным, сьвятым і жаданым.

**I**

*Беларусь як граніца паміж Усходам і Захадам. – Грунтоўная ад'знака беларускай гісторыі – духовае ваганьне паміж Усходам і Захадам. – Тыповыя ад'знакі Ўсходу і Захаду. – Мэсыянізм Усходу і Захаду.*

На беларускую справу прызвычаіліся глядзець як на нешта надта нявыразнае, нявызначанае, ня маючае ў сабе духу жывога, каторы можа даць беларусам права на законнае сярод іншых народаў істнаваньне. Ў нявыразнасьці беларускай культуры хочуць бачыць духовую сьмерць народу, яго няздольнасьць вызначыць свой ўласны ідэал. Фармальна мы павінны згадзіцца, што ў нас неакрэсьлена культура, што ў нас смутны гістарычныя шляхі, але ў гэтым ня можна бачыць духовай беднасьці нашага народу, яго няздольнасьці ўласным крокам ісьці да вытварэньня ўласных формаў жыцьця, – не, жыцьцёвыя акалічнасьці даводзяць аб іншым, што навет меней здольныя, меней сільныя народы вытварылі культурна-вызначанае жыцьцё. Калі беларускі народ не стварыў выразнай культуры, дык гэта дзеля таго, што ў гістарычнай спадчыне яго была вялікая трагэдыя народнага духу, якую перажыць выпала толькі двум-тром эўрапэйскім народам: Беларусь ад Х веку і да гэтай пары фактычна зьяўляецца полем змаганьня двох кірункаў эўрапэйскай, пеўна арыйскай, культуры – заходняга і ўсходняга. Граніца абодвых уплываў, падзяляючы славянства на два станы, праходзіць праз Беларусь, Ўкраіну і хаваецца ў балканскіх краёх.

Дзесяцёхвяковае ваганьне сьведчыць аб тым, што беларусы, як украінцы і балканскія славяны, не маглі шчыра прылучыцца ні да аднаго, ні да другога кірунку. Мы не зрабіліся народам Усходу, але не прынялі й культуры Зах. Эўропы. За ўвесь час нас пачалі зваць цёмным, дзікім народам.

Толькі па форме мы лічыліся каталікамі або праваслаўнымі, грамадзянамі Масквы і Расеі або Польшчы. Направер мы былі благімі сынамі і цэрквы і касьцёлу і «ojczyzny» і «отечества». Толькі найбольш дрэнныя, духова-распусныя элемэнты нашага народу, як даўней – шляхта, а ў апошнія часы – частка страціўшай сувязь з народам інтэлігэнцыі, ўцяклі ад беларускага карэньня, пакідаючы народ на свой ўласны лёс. І народ застаўся жыць сам па сабе: духовым жыцьцём – з ідэаламі і пераконаньнямі паганскай веры, гаспадарчым – з прадпрадвечнымі прыладамі земляробства: сахой, драўлянай бараной, цэпам і жорнамі, ў тым «вечным бары», аб каторым так жудасна пяе наш беларускі паэт.

Але адмовіўшыся ад карысьці выразнай культуры ў яе поўнасьці, народ схаваў незалежнасьць свайго духу. І вось зараз, калі набліжаецца вялікі крызыс датыхчасовых ідэалаў, калі ўся «культура» знаходзіцца ў небясьпецы і гатова разваліцца ў руіны, беларускі народ – як быццам зьнімаюць з яго векавыя ланцугі – прабуджаецца да жыцьця, да шуканьня новых ідэалаў, да стварэньня новых падставаў чалавечага жыцьця.

Гэта – праўда, што мы мала маем, гэта – праўда, што мы шукалі па чужых дарогах і, не знайшоўшы, або здрадзілі бацькаўшчыну і шлі да чужынцаў, або вагаліся паміж варожымі кірункамі. Але зараз прыходзяць часы, калі багач зрабіўся бедаком і пойдзе на вялікі шлях шукаць з намі, гаротнымі, новага багацьця, новага чалавечага ідэалу. А з глыбіні вякоў пазірае на нас Скарына, такі ж вагаўшыйся, шукаючы, і, жадаючы нас, кажа:

«Над зімнымі хвалямі Дзьвіны я быў візантыйцам – Юрым, а ў Кракаве, куды мяне пацягнула за эўрапэйскаю ведай, – лацінікам Францішкам. А дапраўды, я ня быў ні Юрым, ні Францішкам, а быў вольным, незалежным духам, якога вы шукаеце, духам агульначалавечым толькі ў беларускай скуры. Шукайце ж!»

\* \* \*

Ваганьне паміж Захадам і Ўсходам і шчырая няпрыхільнасьць ні да аднаго, ні да другога зьяўляецца асноўнаю адзнакаю гісторыі беларускага народу. Прыклад Скарыны, аб якім да гэтай пары няведама, хто ён быў такі, ці каталік, ці праваслаўны, і пеўна, што і той і другі разам, адбівае гэтае зьявішча беларускага духу ў індывідуальнасьці, ў душы нашага першага інтэлігэнта. Гэтую рысу беларуская народная інтэлігэнцыя захавала і да нашай пары, але, як бачым, на тое ёсьць гістарычныя прычыны.

Ў Х веку славяншчына прымае хрэст, а разам шмат чаго як спадчыну з гаспадарсьцьвеннага, эканамічнага і духовага ўстрою Візантыцка-Рымскай Імпэрыі. Заходнія славяны бяруць лацінскі ўзор, ўсходнія – візантыцкі. Беларусь апыняецца паміж варожымі кірункамі. Об'ектыўны стан рэчаў вымагае прыняцьця новае культуры, але гэтая культура ня творыцца арганічна, а накідаецца неперапрацованая народным духам. Ўсходнія і заходнія славяны прымаюць эўрапэйскую культуру з яе формальнага боку. Беларусь з гэтага часу пачынае вагацца. Як тая Рагнеда, ўзятая ў палон кн. Валадзімірам, Беларусь павінна хрысьціць сваіх дзяцей пад прымусам на ўсходні ўзор, але выховавае іх на стары капыл паганцамі, ў нялюбасьці да ўсходняга хрысьціянства. Крывавая барацьба паміж кіеўскімі і полацкімі (беларускімі) князямі вызначае той час беларускай гісторыі і адбіваецца навет ў «Слове аб палку Ігараве», дзе пяецца аб вялікай бойцы на Нямізе, ля Менску. Гэты ж літэратурны памятнік адбівае і другую рысу тагачасных беларусаў: зрабіўшыся хрысьціянамі, яны не запомнілі аб сваіх старых пераконаньнях; князь Усяслаў Чараўнік – добры хрысьціянін: ён слухае утраню ў Полацку, але абяртаецца сівым ваўком і бяжыць да кіеўскай Софіі на абедню.

Прыхільнасьць да старой паганскай веры зрабіла тое, што ў XIII в. Беларусь злучаецца з «паганскай» яшчэ Літвой. Мусібыць, Зьніч літоўскага князя гарэў ярчэй, чымся крыжы кіеўскага князя і польскага караля.

Часы Гэдыміна, калі кругом пачалося зьбіраньне славянскіх земляў: на ўсходзе – Калітой, на захадзе – Лакеткам, а асабліва часы Альгерда і Вітаўта даводзяць, што беларускі народ выказаў шмат гаспадарсьцьвеннай, арганізацыйнай здольнасьці. Пасьпех Масквы сапсаваў Літве-Беларусі зьдзейсьніць аб'яднаньне «ўсея Русі». Візантыцкая культура з яе ідэяй самадзяржаўнасьці дапамагла Маскве стварыць з частак Русі, фінскіх і татарскіх земляў вялікую моцную дзяржаву. Беларускае ваганьне і нявыразнасьць зрабіліся ў тыя часы фатальнымі. Неакрэсьленая палітыка Вітаўта, яго прыхільнасьць да польскага шляхоцтва, яго нявызначаныя адносіны да беларускіх князёў і народу, зрабілі тое, што Беларусь траціць гаспадарсьцьвенную незалежнасьць, а разам і магчымасьць выказаць свой культурны твар.

Паміралі паганскія багі, а новых так і ня прызнаў беларускі народ. Прышла рэфармацыя, кінуліся беларусы шукаць новае слова, але і новае слова іх не задаволіла. Толькі старыя муры па вёсках і мястэчках сьведчаць, што ў самае сэрца Беларусі прыйшло кальвінскае казаньне, але не затрымалася, памёрла. За ім прышло каталіцтва. І вось, прыпадкова, дзеля чыста тэрыторыяльнай стычнасьці то з ўсходняй, то з заходняй культурай беларусы падзяляюцца на дзьве часткі, але застаюцца варожымі і няпрыхільнымі да абедзьвюх.

З гэтага часу ваганьне народнага розуму і сумленьня ня перапыняецца. Гэтаму ваганьню пачынае адпавядаць і блутаньне па нашым краі дзяржаўнай граніцы. То далёка на ўсход заходзіць яна і ў тых паветах, дзе цяпер запомнілі аб польскім панаваньні, захаваліся граматы і гэрбы «Gospodara Korola ego miІoњci sІawnaj pamiaci Їykgimonta» і Ўладыслава і іншых, то наадварот, ў глыбіне Літвы вырастае магільны курган «ваяводы рускага цара» – глыбока ў нашай старонцы гаспадарылі тады казацкія шаблі.

Так плылі вякі... зноў на нашай памяці пьюць ваду з Дняпра польскія коні, а праз колькі тыдняў над Бугам і Віслай гараць нялічаныя дымныя агні ворагаў і чуваць маркотную валгарскую песьню.

Да нашага часу беларускі народ ня ставіць апору ні ўсходняй, ні заходняй хвалі і яны вольна перакочваюцца над яго галавой. Страціўшы ў сабе вольнага паганца, што маліўся пню, зьліваўся духам з вялікімі сіламі зямлі, пяяў прыгожыя песьні, сустрачаючы вясьнянкамі Вясну або хаваючы Купалу, што мог вольна адпавядаць і вольнаму дыханьню ветру і руху свае душы, – страціўшы ўсё гэта, беларус ня ўбачыў нічога прынаднага і ў новым складзе жыцьця. Ўплывы Захаду і Ўсходу ў перакручаных, спэцыфічна славянскіх, часам карыкатурных выразах круцілі і гвалцілі душу беларуса, толькі прымушаючы яго ўбачыць, што ў чужой скуры заўсёды дрэнна, што трэба вытварыць нешта сваё, роднае, блізкае, арганічнае. Шмат вякоў беларусы вялі змаганьне з чужынскімі варожымі ўплывамі за сваю душу, і, здаецца, прыбліжаюцца часы, што будзе яна вольнай. Жыцьцё ставіць мяжу старажытным ідэалам і кліча беларускі народ, зьняважаны і забіты, ісьці пароўні з іншым на будоўлю новага агульначалавечага ідэалу.

Ў гэты час хай будзе нашым правадыром і сьветачам старажытны Скарына, «доктар лекарскіх навук з слаўнага места Полацку», што хацеў лячыць беларускі народ праменьнямі духовай асьветы. Ён на сабе адчуў гвалт чужацкіх культур і ня прызнаў іх сваімі ў сваім сэрцы. Першы ад усіх пазнаў, што толькі праз разьвіцьцё асабістага і народнага духу дойдзем мы да ўсечалавечага ідэалу, і на мужыцкую простую мову пераклаў Сьв. Кнігу – тады адзіны праменьчык усечалавечнасьці.

За ім цягнецца карагод, што шукалі свайго ўласнага духу, вагаліся, расчароваваліся і гінулі.

Не знайшоў свае праўды вялікі Адам і згінуў на чужыне з болем ў сэрцы; блуталіся романтыкі, ў глыбіне сэрца хаваючы нуду і скаргу. Наша пакаленьне павінна стаць апошняй чарадой пад пахмурным пажагнаньнем Скарыны: «І на ўсходзе і на захадзе – шукайце!».

Даўгія вякі беларусы стаялі на раздарожжы: адзін шлях кіраваўся на захад, другі на ўсход; так нашыя сьцежкі, пачынаючыся разам, расходзіліся ў розныя, праціўныя бакі.

Праўда, вызначанасьць абодвых культурных тыпаў пад ўплывам часу вельмі сапсавалася: ўсходняе жыцьцё прымае заходня-эўрапэйскія адзнакі і наадварот; цяпер трудна казаць аб розьніцы, якая істнавала паміж візантызмам і лацінствам, але, ў кожным разе, і да гэтай пары моцна адчуваюцца культурныя асобнасьці абодвых тыпаў.

Аб духовым выглядзе ўсходніх славянаў казалі шмат. Найболей выразнаю адзнакаю іх характару зьяўляецца нахіласьць да ўсяго скрайнага, выразнага, ясна падкрэсьленага. Ўсходні славянін ня любіць нічога палавіннага, вечна шукае нейкай агульнай, адналітай формы, якой і пасьвячае сваё жыцьцё. Выкаваная на візантыцкіх узорах, так вырасла маскоўская гаспадарсьцьвеннасьць, якой былі пасьвечаны ўсе другія бакі культурнага жыцьця краю. Прыхільнасьць да выразнай аб'яднаўчае формы, да аканчальнага і бязумоўнага правядзеньня яе ў жыцьцё вызначылася ў ідэі адзінай палітычнай улады. «Ўся ўлада цару» – гэты покліч так блізкі па свайму палітычнаму зьместу да лёзунгу сучасных усходніх максімалістаў: «Ўся ўлада саветам», і ў абодвых выпадках паказвае, што іх дух – не затрымлівацца пасярэдзіне, што кожную форму трэба правясьці ў найбольшай чыстаце.

*«Коль любить – так без разсудку,
Коль ругнуть – так сгоряча,
Коль рубнуть – так уж сплеча...»*

вось як характарызуе сябе велікарос. Калі ён незадаволены істнуючым, дык яго абхоплівае зуда перавярнуць ўсё дагары нагамі. Такой рысай адзначавалася ўся чыннасьць Пятра, гэта ж бачым і ў сучаснасьці. Абхапіць ўсё жыцьцё разам, зьмяніць і вялікае і малое, пранікнуць далейшыя куткі жыцьця аднэю прызнанай формай, адмятаючы бяз ніякага жалю ўсё непадобнае, – ідэя Ўсходу ўва ўсіх яго палітычных, соцыяльных і духоўных кірунках.

Ўсходні чалавек лічыць, што жыцьцё павінна быць вызначаным, што ў ім хаваецца нейкая адзіная праўдзівая сутнасьць, каторую і патрэбна вызначыць. Дзеля гэтага на Ўсходзе ня могуць ужыцца дзьве праціўныя ідэі; калі на Захадзе барацьба вынікае толькі ў асобыя часы агульнага спалоху і тады па ўсёй зямлі ідзе забойства, гараць вогнішчы з гэрэтыкамі і ворагамі, але потым, супакоіўшыся, варожыя кірункі мірна істнуюць разам і знаходзяць компраміс, згоду – змаганьне на Ўсходзе ідзе да той пары, пакуль ня згіне апошні адкрыты вораг. Там компрамісу няма, ўступкі ня робіцца ні ў аднэй драбніцы. Дзеля гэтага, на Ўсходзе адвеку садзяць у турмы і зьневажаюць чалавека не за дзеі, а за тое, што ён голіць або ня голіць бараду або ня так, як трэба, носіць вопратку. Ўсе драбніцы, ўсе абставіны жыцьця вымагаюць акрэсьленьня вызначанасьці. Ўва ўсіх павінен быць адзін выгляд, адны пераконаньні, адзін погляд на жыцьцё. Гэтым тлумачыцца дзіцячая самапеўнасьць расейскіх камуністых, што яны ўсё жыцьцё пераробяць на адзін капыл. Чуваць, што яны лічаць неабходным стварыць сваю ўласную рэлігію, каб і ў гэтай галіне жыцьцё мела аднальковы выгляд.

Такія жыцьцёвыя адносіны зусім незразумелы для Захаду; ягоная культура, наадварот, ўся вырасла на барацьбе з скрайнімі кірункамі, якія захацелі абхапіць жыцьцё цалком. У Зах. Эўропе ня вытрымала спробы ідэя адзінай рэлігіі: каталіцтва не апанавала ўсіх краёў, а нарадзіла шмат пратэстанскіх вучэньняў, што далёка разыйшліся як ад свайго карэньня, так і паміж сабой. Не зрэалізавалася ідэя «Сьвяшчэннай Імпэрыі», хоць у працягу сярэдніх вякоў гэтае пытаньне стаяла на чарзе. Імпэрыя рассыпалася на 5-6 неспадобных адзін да аднаго гаспадарсьцьвенных арганізмаў, разлучаных географічна і так сама разлучна пайшоўшых у сваім культурным жыцьці.

Такі лёс кожнай шырокай ідэі, якая хоча абхапіць усё жыцьцё: яе ў Зах. Эўропе затруць, скароцяць, абцягнуць тысячамі компрамісаў. Яшчэ прыклад: эўрапэйскі соцыялізм. Другі Інтэрнацыянал, разбураны жыцьцём, цяпер шукае службовае пасады ў канцэлярыях капіталізму. Наагул, ў палітычным жыцьці ў праціўнасьць Усходу, дзе ня можа загінуць прынцып концэнтрацыі ўлады ў адных руках, або ў цара, або ў клясы, на Захадзе ўся ўлада падзелена паміж уладаючымі клясамі, але ніхто ня мае поўнасьці ўлады і ня зусім адапхнуты ад яе. Сіла эканамічная таксама падзелена, і ўласнасьці ў народным багацьці зусім не пазбаўлены навет пролетарыят, што зусім немагчыма для забітага, матарыяльна беднага ўсходняга пролетарыяту. Акцыі расейскіх шахтаў, а ў часе вайны і гаспадарсьцьвенных пазычак, куплялі францускія пролетары: кухаркі, пакаёўкі, швайцары, звозчыкі; вось чаму цяпер пасьля нацыяналізацыі расейскіх шахтаў і скасаваньня даўгоў яны адчуваюць сябе пакрыўджанымі гаспадарамі расейскага дабра. Ангельскі работнік, можа ня ведаючы аб тым, карыстаў з эксплёатацыі індуса-земляроба, кафра-быдлавода; карыстаў прыбыткамі імпэрыялістычнага вырабу і гандлю, каб палепшыць свой дабрабыт: мець кватэру ў 3-4 пакоі, электрычнасьць, газавую печ, піаніна, мягкія мэблі. Так само жыцьцё працівілася разьвіцьцю скрайнасьцяў, ставячы ім апор. Навет такая ўмеркаваная ідэя, як Ліга Народаў, радзіўшыся ў Амэрыцы, на эўрапэйскім грунце пацярпела катастрофу, дзеля таго, што здавалася залішне радыкальнай.

Трэба ад'значыць, як цікавае зьявішча заходняга жыцьця, што разьбітае войска прыхільнікаў нейкай ідэі не складае свайго аружжа, а, праграўшы бойку, пачынае істнаваць як звычайны агульна-грамадзкі фактар. Бачым, што па катастрофе каталіцтва яно істнуе і карыстаецца ў нейкай часткі грамадзянства пашанай і падтрыманьнем. Наагул, варожыя кірункі шукаюць паразуменьня, ідуць на згоду, абяцаюцца падтрымліваць адзін аднаго.

З гэтага выплывае нейкі распыл жыцьця, істнаваньне шмат асобных, нічым ня зьвязаных часьцінак. Мір, як асобы, так і грамадзянства, ня зьвязаны нейкім аб'яднаньнем. Ўсё рассыпана, ўсё падзелена, воража настроенае жыве разам, згаджаецца, не протэстуе. Да часу, пакуль няма значнай перавагі, аснова зах.-эўрапэйскіх адносін – компраміс.

\* \* \*

Мы, беларусы, вагаліся паміж двума культурнымі тыпамі, ня ведаючы, да якога прылучыцца. Нам падабалася ўсходняя прастата, шчырасьць, адпаведнасьць выгляду нутранай сутнасьці, якія вызначаюць чалавека Ўсходу. Калі ён добры да каго, дык можа палажыць за яго сваю душу; калі ён кажа, што любіць, дык ня зробіць ніякае прыкрасьці. Старажытны прыклад – кіеўскі князь Сьвятаслаў: ён ніколі ня ўжываў хітрасьці, здрады. Ідучы на ворагаў, папераджаў іх: «Іду на вы».

Гэта грунтоўная рыса Ўсходу нам вельмі падабалася, але, ўгледжваючыся ў жыцьцёвыя абставіны, мы прыкмецілі, што правесьці яе цалком у жыцьцё – немагчыма. Мы прыкмецілі, што апрача маны карыснай можа быць і ёсьць яшчэ мана сьвятая. Ня толькі дзеля карысьці і з прычыны нізкіх пабуджэньняў нельга называць сваіх ворагаў – ворагамі, а з прычыны грунтоўнай нявыразнасьці жыцьця, калі часта самыя простыя рэчы трудна назваць іх уласнымі іменьнямі. Прыклады на кожным кроку даводзяць нам аб гэтым. Не аб кожнай рэчы можна пеўна сказаць, ці любіш яе, ці не, ці добрая яна, ці благая. Вялікі абшар жыцьця застаецца нявыразным, цёмным і толькі з вялікай тугой гэта шэрае можна назваць белым або чорным.

Тое, што Захад уцяміў гэтую праўду, нам вельмі спадабалася і было вельмі прынадна. Заходняе цьвярозае пачуцьцё здавалася нам зусім адпаведным да сапраўдных абставін жыцьця. З гэтага пачуцьця выплывае зах.-эўрапэйская цярпімасьць да розных кірункаў людзкай думкі і яе праяваў, з гэтага вынікае і тое вельмі прыемнае асабістае захаваньне заходняга эўрапэйца, якое сваей далікатнасьцю так ад'значае яго ад простага і грубога Ўсходу.

Дык вось, нам вельмі падабалася і цягнула шчырасьць і вызначанасьць Усходу, а з другога боку – большая об'ектыўнасьць і болей чалавечае захаваньне Захаду. Жыцьцё вымагала сінтэзу, згарманізаваньня абодвых кірункаў, але гэта, як убачым, зрабілася немагчымым.

Ў сваёй акрэсьленасьці кірунку, нахілу ўсё даводзіць да канчатку, ўсяму даваць аднолькавую форму Ўсход даходзіць да абсурду. Як драбніца, вышла і тое, што Ўсход не прызнаваў нас як беларусаў, а вымагаў ад нас прыняцьця свайго ўсходняга выгляду, які, па ўсходняму разуменьню, быў абавязковым. «Славянские ручьи сольются в русском море» – вось як падгрунтовавалася абавязковасьць абмаскаліцца. 3 гэтага вынікае гвалт і ўціск нашай індывідуальнасьці, з гэтага – гвалтоўнае жаданьне адняць наш твар. Яны ня ўцямлялі, што разам з беларушчынай мы трацім і лепшую частку чалавечнасьці.

Нашага вызваленьня, нашага ратунку ад прымусу Ўсходу мы чакалі ад Захаду. Ён ішоў да нас з прыемнай усьмешкай на рожавых вуснах, і мы гістарычна пазнаёміліся з гэтым ласкавым выглядам. Праўда, нашым бліжэйшым Захадам былі славяне, палякі, і заходнія ўплывы прынялі ў іх спэцыфічна-славянскія выразы, але ўсё ж гэта быў Захад. Прынцып ня толькі ня лічыць шэрае чорным, але сьцерагчыся і белае назваць белым быў прыняты і нашымі суседзямі. І глыбокія народныя гістарычныя дасьледзіны навучылі нас, што калі заходні чалавек робіць вам прыемнасьць, дык гэта ня знача, што з яго боку ня будзе прыкрасьці. Яго пацалунак сьведчыць ня толькі аб прыхільнасьці, але і аб магчымасьці здрады, такія ўжо глыбокія, народныя дасьледзіны.

Гэтая рыса Захаду моцна адчувалася ў яго адносінах да нас. Ён прынёс нам найлепшыя ідэі: гуманістычныя, лібэральныя, дэмакратычныя, але разам з пекнымі словамі заўсёды зьмяшчаліся гвалт духоўны і эканамічны, эксплёатацыя, ўціск, зьнявага. Пекныя словы і благія дзеі неяк дзіўна і незразумела для нас ужываліся ў заходнім жыцьці.

Ўсход гвалціў нас у імя шырокіх заданьняў: ў імя зьліцьця ўсіх славянаў, ў імя аб'яднаньня пролетарыяту ўсяго сьвету. І гэта ня толькі ад'знака маскалёў, а ўсяго Ўсходу наогул, бо навет адзін харвацкі паэт і той кажа, што харваты абновяць сьвет, пойдуць на чале паўстаньня проці «гнілога захаду» і створаць вялікі ўсясьветны культурны сінтэз. А Захад не такі, Захад такой абмылкі ня зробіць: ён ведае няздольнасьць, немагчымасьць рэалізацыі такіх ідэй. Але практычна адносіны да нас Усходу і Захаду розьняцца толькі ў драбніцах: не па сутнасьці, а толькі па колькасьці, велічыні. Ўсход адразу захоплівае шмат, Захад – па сваёй далікатнасьці – меней. Ніводзін эўрапэйскі імпэрыялізм не параўнаецца ў сваіх замерах і плянах з маскоўскім Інтэрнацыяналам, так сама і Варшава ніколі ня квапілася на Маскву або Прагу, тады як Масква зусім шчыра ў сваім славянафільсьцьве хоча валадаць і Прагай, і Варшавай, і Белградам, і Софіяй.

Затое Захад – вялікі чалавек на малыя справы, і яго здольнасьці моцна адбіваюцца на беларускай шыі. Польшча ня верыць у сваё славянскае прызваньне, яе мэсыянізм – ўсходняга капылу, яго творца – беларус па крыві – Міцкевіч. Але для сапраўднага паляка яго мары – так, пекныя словы, а арганічна зразумелай і прыемнай польскаму сэрцу засталася «idea jagieІІoсska», вельмі далёкая ад міцкевічаўскага мэсыянізму, толькі штучна ім прыаздобленая. Тут справа не ідзе аб усім сьвеце, аб усіх славянах, не – Польшча хоча быць «od morza do morza».

І вось ідзе гвалт над нашымі душамі, бо мы прыпадкова апыніліся так сама паміж абодвымі морамі. Тут Захад ідзе з ўсей жорсткасьцю Ўсходу: гвалт, прымус, зьдзек, вырываньне душы беларуса ідзе разам з усімі атрыбутамі прыемнага заходняга твару.

\* \* \*

За даўгія вякі гнёту і зьдзеку над нашай душой мы ўцямілі, што якую скуру сілком не накінь чалавеку, ён застанецца незадаволеным, бо заўсёды ён захоча перш-наперш быць самім сабой, чалавекам, а не замарожаным каталіком або праваслаўным, выгаленым на адзін капыл расейцам, ці паляком, прававерным буржуём, ці камуністым. Ў гэтыя цесныя мізэрныя рамкі не ўсадзіць вялікай душы чалавека. Векавое дасьвядчэньне кажа нам, што вольнага разьвіцьця нашага духу не запяўняе ні заходняя ні ўсходняя культура, бо яны абяртаюцца ў формах гвалтоўнага, людаежнага мэсыянізму і розьніца між імі толькі ў назовах, лёзунгах, а іх аціскаючыя ланцугі – аднолькавы для нашага духу.

Трэба шукаць на другіх шляхох...

Каб запеўніць нашаму народу вольную творчасьць ува ўсіх галінах жыцьця, трэба стварыць і адпаведныя, свае, беларускія, формы жыцьця. Гэта ж зусім ясна, але ў сьветлым імкненьні духовага адраджэньня хаваецца і вялікая небясьпека: каб як замест чужацкіх мэсыянізмаў не стварыць свайго, ўласнага, каб як знойдзеныя формы новага беларускага жыцьця не зрабіліся для нас саміх вялікай турмой і зьдзекам. Бо на прыкладзе чужацкіх мэсыянізмаў мы бачылі, як страшэнна сьціскае жыцьцё адтрымаўшая неакрэсьленую ўладу форма. 3 нашага высокага парыву індывідуальнага і народнага адраджэньня ня створым жа гвалту і енку ні для іншых, ні для саміх сябе: не павінна быць беларускага мэсыянізму. І ў вялікім і малым, і для сваіх і чужых ён – прымус, зьдзек і сьмерць. Ўласным коштам – мільёнамі сьмерцяў, хваробы, нуды служылі мы чужацкім мэсыянізмам. Не на гэтай падставе збудуем нашу будучыню.

Трэба шукаць на другіх шляхох.

Трэба пазнаць, дзеля чаго сучаснае жыцьцё нашых суседзяў прыняло такія сьціскаючыя, гвалтаўнічыя, бяздушныя формы.

**II**

*Стварэньне формаў і змаганьне з імі – гістарычны зьмест эўрапэйскага жыцьця. – Жывучасьць соцыяльнай формы. – Духовае мяшчанства. – Патрэба зьменнай, ліючайся формы.*

Сучасныя эўрапэйскія народы адтрымалі сваю культуру як спадчыну антычнай імпэрыі. Духу эльліна-рымскіх народаў прыняць яны не маглі; толькі жыцьцёвая патрэба выразнае формы ў гаспадарсьцьвеннасьці, рэлігіі і іншых галінах быту прымусіла прыняць рымскі прыклад адміністрацыі, войска, рэлігіі, права, наагул большасьць палітычных, рэлігійных, эканамічных і іншых бытавых формаў.

Рымскае, а яшчэ раней Грэцкае гаспадарства згінулі з прычыны духовай распусты, дэморалізацыі. Апошняя ж была вынікам конфлікту паміж асобай і хаўрусам, гаспадарствам. Хаўрус не адпавядаў жаданьням асобы сваімі захопліваючымі імкненьнямі, барацьба асобы проціў уціску хаўрусу здэморалізавала і асобу і хаўрус, і яны загінулі. Ў змаганьні між сабой гарадоў, гарадзкіх партыяў і жадаючых бязумоўнай волі адзінак развалілася эльлінскае гаспадарства. Рымская імпэрыя, наадварот, задавіла, згвалціла асобу, пашыраючы рабства, душачы грамадзянскае пачуцьцё, творачы саладкаваты шовінізм: «dulce et docorum est pro patria mori». Так згінуў і Рым, вырадзіўшыся ў вялікі хаўрус незадаволеных, узбаламучаных рабоў. Ні антычная думка, ні антычнае рэлігійнае пачуцьцё справы зносін асобы і хаўрусу ня вырашылі, як ня вырашылі пытаньня аб адносінах вечнага і смертнага, канечнага і безканечнага. Гэтыя пытаньні разам з выпрацаванымі формамі жыцьця перайшлі да сучасных народаў.

Барбарская няўмеласьць спраўляцца з усею грамадаю і рознасьцю жыцьцёвых праяваў выклікае прыхільнасьць да заўсёднай, выразнай, вызначанай формы. Ў такой форме барбары пачулі патрэбу ў той час, калі іх соцыяльнае жыцьцё пашырылася і ўзмацавалася. Для індывідуальнасьці ня трэба формы. Дух жыве пачуцьцём, яму ня трэба сымболяў: «дух дышыць, гдзе хоча». Толькі ў зносінах з падобнымі да сябе, з сьветам надворным робіцца патрэбным вызначанасьць – форма. Закон уласнага сумленьня замяняецца агульнаабавязковай моральлю, фармальным, абычаевым правам, з якога разьвіваюцца ўсе іншыя формы прававога жыцьця. Калі барбары стыкнуліся з выпрацаванай эльлінскай культурай, дык адразу на іх соцыяльнай творчасьці моцна адбіліся антычныя ўплывы, але, нажаль, толькі з выгляднага боку. Спачатку бедныя барбары зусім ня ведаюць духоўнай спадчыны старажытнасьці, і толькі паволі з ёю знаёмяцца. І гэта няведаньне старога духу становіць сапраўдную нядолю новай Эўропы. Тое, што толькі цяпер пазнаў сучасны філёзоф Бэргсон, казаў 25 вякоў назад Гэракліт Цёмны: «Ўсё рушыцца, ўсё цячэ, нельга два разы плёхнуцца ў тую самую рэку», а прыхільнасьць да заўсёднай зьдзеравянеўшай, зьмярцьвелай формы, да нязьменных рэчаў і ідэяў высьмеяў у сваіх камэдыях Арыстафан.

І вось, эўрапэец стараецца зьдзейсьніць сваю прыхільнасьць да цьвёрдых формаў: Ўсход рыпаецца ўзяць візантыйскую спадчыну, як вала за рагі, і ў аднальковасьць формы ўціснуць усё жыцьцё, ня гледзячы на тое, што такі спосаб прыгнятае, губіць усё жывое; Захад карыстае багацьцём рымскае культуры і ў сваім жаданьні ўсё ўсталяваць, вызначыць, спарадкаваць хоча зафіксаваць вечную зьменнасьць і цякучасьць жыцьця, аб якіх казаў Гэракліт, у вялікім ліку няжывых, затое цьвёрдых, прыемных эўрапэйскаму пачуцьцю формах. Сярэднія вякі праходзяць пад знакам устаноўленай формы, догмату, падпарадкаваньня аўторытэтам.

З векам Адраджэньня пачынаецца протэст: у рэлігіі проціў догмату і формаў, ў філёзофіі і мастацтве – проці дазволенага і ўстаноўленага, ў палітыцы – проці суровых формаў людзкога прыгону. Апошнія настроі выліваюцца ў цэлы рад паўстаньняў па ўсёй Эўропе, пачынаючы ад паўстаньня ў Англіі 1381 г. і канчаючы «Сялянскай вайною» 1525 г. Зьяўляецца вучэньне аб самацэннасьці чалавека, яўляецца новы сьвяты – Францішак з Асізіі, каторы кажа ў праціўнасьць офіцыяльным перакананьням, што сутнасьць чалавека і яго імкненьня ня грэшныя і паскудныя, а добрыя і сьветлыя, што ня трэба ланцугоў пакуты, што жыцьцё павінна быць радасным і прыгожым.

Адраджэнскі протэст ня зьдзейсьніўся да канца дзеля сапсаванасьці эўрапэйца. Яму ізноў захацелася цьвёрдай формы, ён не пазнаў яшчэ, што кожная гэткая форма – ланцуг для жыцьця. Зноў ён зьвяртаецца да клясычнай формы і будуе па яе падставе ложна-клясычнага мастацтва асьвету і мораль да новага протэсту – Францускай Рэвалюцыі, ня ўцяміўшы таго, што старое ад'жыло, спарахнела, што нельга жывога ўкладаць у труну ад'жыўшага. На вогнішчах, запаленых рукой Кальвіна, гіне протэстуючы дух протэстанскіх рэлігіяў; яны, паўсталыя з абурэньня проці няжывой літары, хаваюцца ў плашч догмату і формы. Зноў усё, як быццам, замірае да новага спалоху.

Ўсход спазьніўся блізка на два вякі. І ў Маскве вынікае протэст проці душагубчай формы і разьліваецца Смутным Часам, рэлігійным расколам, разінаўскім паўстаньнем. Там справа не даходзіць ні да якіх вынікаў, бо протэст ня вылупляецца далей анархічных выпадаў. Заместа шуканьня іншых формаў Усход, с усёю сваёю скрайнасцю, адмаўляецца ад іх, і, ясна, што жыцьцё, якое ня можа ні момэнту абыйсціся бяз формы, перамагае.

\* \* \*

Можа, гэтае зацьверджаньне гучыць крыху абстрактна, але зусім зразумела, што немаль уся жыцьцёвая нядоля мае сваёй падставай неадпаведнасьць жыцьцёвага зьместу тым формам, ў якія ён уложаны. Ўсе няшчасьці, як індывідуальныя, так і соцыяльныя, залежаць якраз ад таго, што формы жыцьця заместа таго, каб служыць чалавеку, маюць сілу валадаць над ім, сціскаючы і затрымліваючы яго духовыя імкненьні.

Формы жыцьця нам не накідаюцца, мы самі творым іх, мы самі, ў часе патрэбы, надзявалі нашы ланцугі, але тады яны былі неабходнымі: стварылі сямью, гаспадарства, суд, касьцёл, партыю; гэта стварылі мы самі; шмат чаго ўжо сьціскае, душыць нашу вольнасьць, але створаныя формы маюць сілу вялікай жыцьцёвасьці. Заместа таго, каб служыць чалавеку ў яго жыцьцёвых патрэбах, форма сядае яму на шыю, пачынае кіраваць чалавекам, заціскаючы сваей уладай праўдзівае чалавечае жыцьцё.

Змаганьне духу проціў запанеўшай формы становіць зьмест жыцьця й яго нядолю; патрэбна ліючаяся, зьменная, заўсёды адпаведная жыцьцёвым праявам форма, але гэтага – няма.

Форма – вынік чалавечай творчасьці, а чалавек творыць заўсёды кахаючы, ён любіць дзіця свае творчасьці, жадае яму вечнага істнаваньня: ў гэтым – першая падстава жыцьцёвасьці і сілы формы. Моральны закон, абычаёвае права, ў творчасьці якога прымае чын амаль што ўвесь народ, заўсёды мае ад'знаку боскасьці. Творацца легэнды і казкі, што Бог сходзіў на зямлю і даў людзям гэты закон. Першы людзкі моральны кодэкс – Дзесяць запаведзяў – прышоў з маланкаю і грамніцамі ад самаго Бога, каторы ў хмарах сходзіў на гару Сінай. Так, ад'знакаю боскага натхненьня народ надзяляе кожную абычаёвую форму. Ў гэтым яе сіла, магчымасьць валадаць людцамі, гвалтаваць іх, калі форма навет страціць свой сэнс і запатрабуецца новае.

Другая падстава жыцьцёвасьці і сілы формы – карысьць. Калі чалавеку або грамадзе істнуючая форма здаецца карыснай, тады заўсёды эгоістычныя мэты аздабляюцца істнуючай формай. Так, формай касьцёлу карысталася духавенства. Ідэя хрысьціянскай любасьці прыкрывала самыя дрэнныя карысныя замеры: «Хто дарыць цэркві – таму вечнае спасеньне, хто адніме ад другога і дасьць цэркві – так сама спасеньне душы, а хто адніме ад цэрквы, таму – пракленства і вечныя мукі». Так духавенства ўсходняе і заходняе карысталася прыхільнасьцю народу да хрысьціянства, каб павялічаваць свой маёнтак. Ў свой час ідэя гаспадарства зрабілася канечнай, неабходнай: яе зрэалізавалі ў пеўных формах. Цяпер жа невялікія кучкі буржуазіі, шляхэцтва ці палітычных бадзякаў напінаюць горла ад каханьня да бацькаўшчыны. Справа ў тым, што форма сучаснага гаспадарства з яго паліцыяй, прымусам і турмамі запяўняе ўдачу іх цёмных справаў, і пратэст проціў вяльможнага машэнства раўняецца да здрады бацькаўшчыны і бяз літасьці караецца. У парывах соцыяльнага натхненьня родзяцца палітычныя партыі, а праз колькі гадоў, бачыш, жменька здольных хлапцоў круціць чалавечыя галовы, а разам не запамінае і аб сваёй кішэні.

Чым слабей разьвіта духовасьць чалавека, тым большую вагу набірае форма: звычай, догмат, дактрына, незразумелы лёзунг. Добра ведама сіла абычаёвага права ў сялянскіх масах, фанатычная рэлігійнасьць у цёмных малаасьвечаных народаў, іх прыхільнасьць да патаемных рэлігійных формулаў у незразумелай мове. На нашых вачох вырастала дзіўная сіла палітычных лёзунгаў, так сама незразумелых, а часам і пазбаўленых зьместу, характару, як самага рэакцыйнага, так і ультра-радыкальнага, якія маса сустрачала дружнымі воплескамі.

Чым душа цямней, тым панаваньне формулы непадзельней. На канчатках форма перакручаваецца ў старажытнага Малоха, ў вогненнае жарало каторага маткі кідалі сваіх дзяцей. Сколькі малохаў захавалася да нашага часу? Сколькі ім прынесена незразумелых, непатрэбных ахвяр. Псыхічная прыхільнасьць масы, спрытная агітацыя – і зноў вантроба малохаў жарэ лепшыя сьветлыя, маладыя сілы чалавецтва, пеўныя ў тым, што яны гінуць за лепшыя ідэі чалавецтва, што яны прыносяць сваё жыцьцё на аўтар агульна-сьветавой праўды.

\* \* \*

Валаданьне формы над жыцьцём накладае на яго сваю пячатку: забірае сілу патрэба нярухомасьці і спакою. Заўсёднасьць і цьвёрдасьць робіцца душы прыемнай і неабходнай, як патрэба хадзіць па цьвёрдай зямлі, а не па вульканічным грунце.

І вось большасьць эўрапэйскага грамадзянства набывае ідэялёгію, якую можна назваць духовым мяшчанствам. Яно ня лічыцца са зьменнасьцю, вечнай цякучасьцю жыцьця; вечная патрэба зьмяняцца, шукаць новага – надта марудная і клапатлівая праца. Адсюль выплывае прыхільнасьць да рознага роду аўторытэтаў, пашана да пісаных законаў і констытуцыяў, зацьверджаньне доктрын, ўстаноўленай моралі; паважаньне сваіх і чужых «цьвёрдых» перакананьняў, здольнасьці чалавека пасьвяціць ім сваё жыцьцё, ня гледзячы на тое, ці адпавядаюць яны яго ўнутранаму перакананьню, ці не: ўсё гэта ня робіць клопату ў кожным выпадку думаць, як трэба рабіць, і зьвяртацца да ўласнага сумленьня.

Культура духовага мяшчанства выгадавала дзьве сапраўдныя сілы: моду і дысцыпліну. Мода моцна трымае жыцьцё ў сваёй уладзе: яе дыктатура пачынаецца ад выгляду вопраткі і канчаецца на перакананьнях чалавека. Мода прымушае яго падпарадкавацца яе ўказам, угрунтаваўшыся ў самым сэрцы чалавека. Ён пачынае сароміцца свае вопраткі папярэдняга сэзону, баіцца паказацца адсталым у сваіх перакананьнях: рэлігійных, палітычных, філёзофскіх. Мода стварае псыхоз на кіданьне ў пратэстанства, вяртаньне на старую веру, прымушаючы кожны раз чалавека заставацца ортодоксам. Мода прымушае быць соцыялістым ці роялістым, гледзячы па настрою масы. Працівіцца модзе – небясьпечна, за гэта можна страціць галаву. Толькі адзінкі, вышэйшыя за масы, адважваюцца, ў часы рэвалюцыяў і наагул масавага псыхозу, заставацца самі сабой. Ці ж можна было рызыкаваць пры трэцяй Імпэрыі быць камуністым, а пры камуне – прыхільнікам імпэрыі?

Калі не памагае мода, на сцэну выплывае дысцыпліна. Апошняя павінна бараніць выпрацаваныя адэалы, берагчы істнуючыя падставы жыцьця. Дысцыпліна, вельмі паважаная праз грамадзянства, гэта – здольнасьць пераламаць сябе і маўчаць, прымаючы тое, проці чаго дух пратэстуе, з чым сумленьне не згаджаецца. Дысцыпліна пранікае ўсе куткі жыцьця; яна бывае рэлігійная, грамадзянская, партыйная, моральная, навуковая; ў кожным разе забараняе чалавеку рабіць па яго ўласнаму сумленьню, а толькі па выпрацаванай форме. Гэта – ланцугі, каторымі сьвядома апутаны чалавек, каб ён сядзеў ціха і ня рыпаўся.

Здаваленьне істнуючым і сабой асабліва характэрызуе духовае мяшчанства, адсюль выплывае інэрцыя і непатрэба ў зьмене старога новым. Заўсёды самае імкненьне да такой зьмены разглядаецца як праступак, годны кары. Ад духовага мяшчанства не ратуе ні нацыянальнасьць, ні рэлігія, ні кляса, ні партыя, ні прафэсія.

Як толькі ідэя хаваецца ў драўлянасьць формы, няма ратунку, яна трухлявее, зьнікае. Паглядзеце, што зрабілася з хрысьціянствам і яго кірункамі, калі яно прыняло форму цэрквы. Дух яго зьнік, яго няма ў сучасных мураваных сьвятынях. Дух нацыянальны заўсёды мацнейшы і чысьцейшы ў народаў прыгнечаных. Разам з пачаткам рэалізацыі ўласнай гаспадарсьцьвеннасьці, з яе ўціскам нацыянальны дух прыніжаецца або і зусім гіне (прыклад Расеі, Польшчы).

Здавалася, што соцыялістычны, рэвалюцыйны рух вольны ад духовага мяшчанства. Жыцьцё даводзіць, што – не, што самая рэвалюцыйная ідэя, зрэалізаваная формулай, памірае ў сваёй сутнасьці, траціць сваю жыцьцёвасьць. Прыхільнасьць да пісаных праграмаў, зацьверджаных доктрын і лёзунгаў так моцна навет у рэвалюцыянэраў, што яны зараз жа накідаюць жыцьцю свае формулы і заместа таго, каб яго разьвіваць, мардуюць яго, зачараваныя гукам знаёмых лёзунгаў, ня бачачы, што ў труне формул калісь сьвятыя ідэі змарнелі, сплясьнелі, што час прайшоў і вымагае новай творчасьці.

Духовае мяшчанства было заўсёды, дзе заховаваліся сьвятыя традыцыі, сьвятыя асобы, рэчы і ідэі, прымусовае здавальненьне істнуючым, быццам «ўсе добра, лепей ня трэба», – а ўсе гэта было адвеку. Ў нашы часы такі духовы сьветагляд зрабіўся блізка што агульным. Вольная творчасьць уцякла ў навуковыя кабінэты і студыі, а жыцьцё цалком аддана ў працу формаў для самых формаў. Запраўды, што робяць нашы парлямэнты, ўрады, суды, цэрквы, партыі, як не ўганяюць жыцьцё ў труну формаў? І якім чынам ідзе сама праца? – Характэрным зьявішчам Эўропы зьяўляецца канцэлярыя. Праца яе сьціснута статутамі, інструкцыямі, палажэньнямі, і гэтай жа самай стравай яна трактуе тых, хто да канцэлярыі зьвернецца. Ўціснуць жыцьцё ў формулу – вось яе заданьне. І з гэтым спраўляецца вельмі шчыра. Трэба прызнаць, што ня толькі ўрады ўжываюць канцэлярыю; яе дух прабіваецца туды, дзе павінна была б працаваць творчая сіла: ў перадавыя партыі, профэсыянальныя саюзы, каапэратывы. Дух зьмярцьвеласьці вісіць над усёй грамадзянскай працай.

\* \* \*

Час пераканацца, што няма формаў унівэрсальных, формаў, абхопліваючых усё жыцьцё і яму адпаведных. Не затрымалася чалавечае сумленьне ні на аднэй форме, цудоўны цяг імкне яго далей, вышэй. Ўпалі ўсе формы, якія хацелі панаваць над чалавекам, бо ня можна з чыстым сумленьнем пасьвячаць ім свае душы. Ляжаць разьбітыя і растрэсканыя каля ног чалавека Малох рэлігіі, гаспадарства, пісанай моралі і яшчэ, і яшчэ.

Ня мёртвыя формы, а сам чалавек – гаспадар свайго жыцьця. Ён творыць усе формы жыцьця, яны залежны ад чалавека, а не чалавек мусіць заставацца пад мёртвай уладай струхлеўшых формаў: рэлігіі, моралі, законаў, агульных зданьняў. Час зразумець, што жыцьцё кіруець формамі, а не наадварот, што сам чалавек, яго вялікая, родная сонечным косам душа, яе натуральныя імкненьні да сьвятла, хараства, праўды – зьмест жыцьця, што ў праўдзівым незалежным жыцьці няма месца ні ідэалам, ні ахвярам.

Трэба памятаць, што жыцьцё цячэ, што душа чалавека не стаіць, што чалавек павінен укладаць сваё жыцьцё так, як яно разьвіваецца і ліецца. Нажаль, гэта – незразумела і нячутна. Гэтае права гвалцяць і над ім зьдзекуюцца ад часоў, калі палалі жывыя вогнішчы Нэрона і сьв. інквізыцыі і да нашых часоў кулямёту і гумовай палкі.

Ў абедзьвюх культурах Эўропы над жыцьцём зьдзекуецца форма: ў аднэй – моноліт, ў другой – рассыпаная ў крышталы. Бальзамаваць жа можна ня жывых, а толькі трупы. Прырода нам даводзіць, што еднасьць формы і сутнасьці – неабходная ўмова жыцьця. Форма павінна быць, без яе жывое ня можа абыйсьціся. Толькі бесканечнае, вечнае ня мае формы. У форме – сутнасьць матар'яльнага жыцьця. А яно ліецца, як рака, зьмяняецца, як косы сонца ў каплях расы. Чалавечая душа – такая ж капелька, іграючая кветкамі косаў. Трэба ж ня сьціскаць, не хаваць футлярамі гэтай ігры, трэба даць поўную магчымасьць зіхацець нялічаным багацьцем фарбаў. Ў гэтым сэнс жыцьця і яго хараство.

Ў прытарнаваньні формаў жыцьця да гэтай зьменнасьці, ліючасьці, ў шуканьні формаў жыцьця элястычных, цякучых, зьменных – зьмест будучыны, зьмест індывідуальнага і соцыяльнага ідэалу.

**IV**

*Гістарычныя шуканьні няпрымусовых формаў соцыяльнага аб'яднаньня. – Сучасная каапэрацыя як узор няпрымусовага злучэньня. – Адвечны шлях.*

Няхай сучасная палітычна-грамадзянская дзейнасьць – банкрут, няхай найбольш пашыраныя сьветагляды не развязваюць найбольш канечных жыцьцёвых пытаньняў, а выхад ёсьць, быў адвеку, мігаціць адвечны веснавы прасьвет: ён у сталай творчасьці бязупыннай, бязустаннай. Ні прымусовае гаспадарства, ні сучасныя палітычныя партыі, пачынаючы ад чырвона-соцыялістычных і канчаючы чорна-клерыкальнымі, якія лятуцяць аб захапленьні ўлады і аб бязьлітаснай дыктатуры, ня выхаваюць творчага чалавека. Будучына іх – духовая сьмерць.

Неабходна стварэньне новых соцыяльных аб'яднаньняў, ў якіх гарманізавалася б магчымасьць істнаваньня вольнай незалежнай адзінкі асобы і плоднай соцыяльнай паступовай працы, не затрыманай прагавітым эгоізмам адзінкі. Незалежная творчая адзінка ў творчым, няўзьдзержным адзіначным эгоізмам хаўрусе – ідэал будучыны. Ён быў часткай зьдзейсьнены ў прошласьці, ў малой долі ёсьць і цяпер.

Самыя пачаткавыя людзкія грамадкі былі пабудованы на падставе прымусу. І пачаткавы радавы камунізм і сямейныя колектывы, на якія распалася радавая камуна, былі пабудованы на абавязковай прыналежнасьці кожнага сябра да свайго роду або сямьі. У нутраных адносінах панавала старое абычаёвае права ды воля старшага як бязумоўная ўлада. Трудна было шукаючай адзінцы здаволіцца такімі абставінамі. Яна рвалася на волю, але там чакалі яе дзікія зьвяры, голад, небясьпечнасьць; у грамадзе – прымус, неадпаведная жаданьням праца, зьдзек дужэйшых над слабымі. І вось яднаюцца грамадкі нездавольненых і адыходзяць ад роднага карэньня. Прадгістарычныя часы і ранейшая гісторыя славянаў ведае бяз ліку гэткія грамадкі-аб'яднаньні, каторыя шукаюць новага жыцьця, новае долі. Беларускія сябрыны, паўночна-славянскія ватагі, чорнагорскія ўдружэньні, чэскія задругі то на лёгкіх чаўнох па рэках і морах, то сухім шляхам ідуць на новыя месцы, займаюцца промысламі, творачы сабе жыцьцё, якое ім здаецца лепшым. Калі сябру што не падабаецца, ён вольны пакінуць сябрыну, адыйсьці; калі ўсе нездаволены, сябрына распадаецца і сябры ідуць шукаць лепшай долі. Такім крокам ідзе славянская колёнізацыя, пакуль цяжкая рука земскай ўлады не накладае ярмо на новыя колёніі і не аплятае іх прымусам гаспадарсьцьвеннасьці.

Да позьняга веку затрымалася адна такая грамада, якая давала магчымасьць дыхаць іншым паветрам украінскім і беларускім сялянам. Гэта – Запарожская Сеча. Адсутнасьць прымусу да сваіх сяброў была галоўнаю яе ад'знакаю: прыходзіў, хто хацеў і адыходзіў, калі яму падабалася. Сеча з аружжам у руках бараніла чалавечае права на волю і незалежнасьць, але ніколі ня была разбойным гняздом гультаёў і зладзеяў, як яе хочуць выставіць шляхоцкія гісторыкі. Запарожцы жылі працай, займаліся гандлем, езьдзілі чумакаваць па соль у Крым, займаліся рыбным і зьверавым промыслам, некаторыя навет працавалі на ральлі ў сваіх хутарох. Але пацяг да вольнага, бяспрымусовага істнаваньня гнаў іх зноў і з правага і з левага берагу Дняпра ў незаўсёды сытую і добра ўбраную Сечу, каб тут даць волю сваім індывідуальным жаданьням, хоць і былі яны вельмі простыя і здаваляліся гульнёй, добрым таварыствам і першабытным спортам.

\* \* \*

Цяпер істнаваньне такіх рыцарстваў-брацтваў – немагчыма (а шкада!), бо прымусовая партыйна-клясавая гаспадарсьцьвеннасьць на ўсё павінна налажыць свой штэмпэль. Дык праявы зьяднаньня вольных адзінак у няпрымусовыя грамады ўсе ж такі ёсьць у тых кірунках жыцьця, дзе іх забараніць нельга.

Сучасная каапэрацыя, якая працуе толькі ў эканамічным кірунку, зьяўляецца адным з узораў няпрымусовага аб'яднаньня. Некаторым такое цьверджаньне можа здацца сьмешным, калі глянуць на сучасную, тым болей краёвую, каапэрацыю, якая ўся ўпэцкалася ў селядцовым сосе і, здаецца, болей пасьвяціла свае сілы нячыстай спэкуляцыі, чымся ідэі стварэньня вольнай адзінкі ў вольным хаўрусе. Але направер выходзіць, што каапэрацыя – адзінае грамадзянскае зьявішча, якое няпрымусова аб'еднавае сяброў і не дэкляруе прымусу для іншых.

Трэба ад'значыць, што ў каапэрацыі, нягледзячы на яе сур'ёзныя жыцьцёвыя заданьні і вагу, няма нічога падобнага да палітычнай пляцформы. Каапэрацыя ня мае азначанага ідэалу, які мог бы зрабіцца Малохам каапэрацыйнага руху, вымагаючым чалавечых ахвяр. Рух каапэрацыі кіруецца выняткава жыцьцёвымі заданьнямі, і ніякай папярэдняй ідэёвасьці ў ім няма. Былі спробы ў гэтым кірунку, каб стварыць каапэрацыйны ідэал, як скончыліся яны няўдачаю. Перад істнуючымі ідэаламі – буржуазным і соцыялістычным – каапэрацыя ў сваёй цэласьці галавы ня схіляе. Рух соцыялістычнай каапэрацыі, дзе яна падпарадкоўваецца марксіцкаму ідэалу, толькі вынятак, які яшчэ больш падчыркавае агульнае правіла.

Каапэрацыя ня кажа: «Я маю гатовую праўду: прыходзь і бяры», яна толькі кажа: «Твары, творачы – руйнуем». Ў каапэрацыі няма гатовых шаблёнаў, штампаў на кожны выпадак жыцьця; калі такія штампы зьяўляюцца, жыцьцё іх выкідае вельмі лёгка, без рэвалюцыяў, за вакно.

Ў сваім аб'яднаньні асоб каапэрацыя не застаецца абавязковай: калі табе па дарозе, ідзі разам, а не – ідзі, куды хочаш. Жыцьцё такое вялікае і яшчэ незразумелае, што ня можа быць штампаваных, для ўсіх абавязковых, шляхоў.

Каапэрацыя ня мае гатовых рэцэптаў палепшаньня жыцьця. Маючы вялікія эканамічныя заданьні, яна ведае, што сваймі каапэратывамі не замесьціць усяго гандлю і вытвару. Калі ёсьць незразумелыя тэорэтыкі (Шарль Жыд), што кажуць, быццам каапэрацыя захопіць усю эканамічную справу ў свае рукі, дык сапраўдная каапэрацыя адказвае яму: «Дурны хлопец, ці можна жыцьцю прадмаўляць гатовыя шляхі».

Але пеўна, што праўдзівы жыцьцёвы кірунак – той, якім ідзе каапэрацыя.

\* \* \*

Пеўна, што выпрашэньне будучыны – ў зьніштажэньні прымусу, ў аб'яднаньні ўсяго грамадзянства для здаваленьня яго патрэб у такія грамады, якія падобны да сучасных каапэратываў. Кожны павінен быць вольны ў сваіх жаданьнях. Ніякіх прымусовых ахвяр, ніякіх багоў не павінна быць. Вытвар, гандаль, прасьвета, гаспадарчыя патрэбы здаваляюцца вольнымі аб'яднаньнямі спажыўцоў і вытварцоў.

Гэта цяпер здаецца дзіўным і немагчымым, але жыцьцё кіруецца на гэты шлях. Мы надта здэморалізованы прымусам, што ня можам адразу стаць вольнымі, навет марыць аб гэтым. Але галоўнае жаданьне чалавека, гэта – жаданьне быць вольным, быць тварцом свайго жыцьця.

Тыя перашкоды, што здаюцца нязломнымі, ўпадуць разам з прымусам. Такія забабоны, як прыватная ўласнасьць, якая становіць камень датыканьня буржуазных і соцыялістычных вучэньняў, яны згінуць, як туман перад сонцам, калі згіне прымус, калі запануе вольная творчая асоба. Прымусам не абараніць прыватнай уласнасьці і ня зьнішчыць яе. Добры прыклад зноў – Расея. Тамака зьнішчана ня толькі ўласнасьць на нярухомасьць, а амаль і самая нярухомасьць, затое ўласнасьць на рухомыя рэчы яшчэ павялічылася. Ні ў аднэй старонцы жыцьцё чалавека не раўняецца некалькім фунтам хлеба, а ў Расеі гэта – факт.

Адсутнасьць прымусу павінна пранікнуць увесь грамадзкі быт: палітычны, эканамічны, моральны бакі жыцьця, бо толькі з гэтай умовай знойдзе свой выраз творчасьць як асобы, так і соцыяльнага цэлага. Ў гэтым – наша надзея, ў гэтым нагад на прадсьвет і запраўдны жыцьцёвы кірунак.

Не адразу ўсяго дасягнуць. Не адразу выхаваць творчую адзінку. Будучына належыць да творчай асобы, але яшчэ доўгія гады «мёртвыя будуць хаваць сваіх мерцьвякоў». І нечалавечы ўціск, і неміласэрныя рэвалюцыі, і паўстаньні павінна яшчэ перанесьці чалавецтва. Тое, што істнуе цяпер: прымусовае гаспадарства, ўрады, цьвёрды закон, турма, кара – ёсьць вынік чалавечай, грамадзянскай нятворчасьці. Гэта ўсё згіне не пад прымусам, ня будзе зруйнована сілай, а будзе зруйнована далейшай чалавечай творчасьцю. Бо калі сілай зьнішчыць істнуючы парадак, дык нятворчасьць сучаснай чалавечай масы створыць сабе назаўтра яшчэ горшыя кайданы, турмы і мукі. Такі досьлед усіх рэвалюцыяў старавечнасьці і сучаснасьці.

Тыя погляды, якія тут выяўлены, шмат каму здадуцца анархізмам. Ад гэтага шыльду, як ад кожнае іншае вызначаючае формы, трэба адмовіцца, бо ён мае ўжо свой перакручаны жыцьцёвы зьмест, і заместа развагі лепей прывесьці для зьясьненьня такую расейскую частушку:

*«Анархистик утащил
Полушубок тёткин,
Ах, тому ль его учил
Господин Крoпоткин?»*

Гэтыя эскізы мелі на мэце не правядзеньне якіх-небудзь групавых поглядаў, а выяўленьне тае істоты жыцьця, якая істнавала ад самага пачатку чалавецтва і рабіла спробы зрэалізавацца ў розных кірунках: эльлінскай культуры, хрысьціянсьцьве, гуманізьме, ў дэмакратычным і соцыялістычным рухах, паміж іншым і ў анархізьме, покуль усе гэтыя рухі не зьмярцьвіла застылая форма. На шляху чалавечай творчасьці вырастала перашкода ў постаці, хочучай валадаць формы. І форма захапляла жыцьцё, дыктавала свае ўмовы. А чалавечая душа рвалася з яе кайданоў, хацела спарадкаваць жыцьцё так, як казала ўласнае сумленьне, хацела ісьці за сваімі ўласнымі імкненьнямі, чула, што гэта – непатрэбна «зьвязаваць ярма цяжкія і незнасімыя і ўскладаць на плечы людзям». І ўцякала ад гвалцячага жыцьця, шукала свайго ратунку.

І як вызваленьне яшчэ на зары чалавецтва, загучэлі чароўныя вечна-прыгожыя, вечна-жывыя словы Бога аднаўленьня, Бога ўваскрасеньня:

«Прыходзьце да Мяне ўсе струджаныя і пакрыўджаныя і я супакою вас. Бярыце ярмо маё на сябе і навучэцеся ад мяне; бо я – сьціплы і сьмірны сэрцам, і знойдзеце спакой душам вашым. Бо ярмо маё – добрае, і цяжар мой лёгкі».

Так у глыбіні вякоў знайшло свой выраз імкненьне заравой чалавечай душы ісьці ўласным шляхам да боскае творчасьці, скінуўшы ланцугі тугі і пакуты. І цяпер прабуджаныя да творчасьці народныя масы, чуючы ў сабе прысутнасьць творчай Міравой душы, з пеўнасьцю кажуць: «творачы – зруйнуем».

*Абдзiраловiч, I. Адвечным шляхам. Дасьледзiны беларускага сьветагляду/ I. Абдзiраловiч. − Мiнск: Навука i тэхнiка, 1993.*

**Семён Франк. Русское мировоззрение**

Намереваясь представить очерк того, что можно назвать "русским мировоззрением", я считаю необходимым начать с краткого предисловия относительно самой задачи и возможности ее решения. Мировоззрение – это всегда одновременно продукт и выражение творящего индивидуального духа, духовной личности. В этом совершенно конкретном и прямом смысле существует, собственно, столько мировоззрений, сколько отдельных созидающих индивидуальностей или гениев. Таким образом, можно было говорить не о "русском мировоззрении", а о русских мировоззрениях, и я должен был бы представить вам целый ряд отдельных систем или учений наших крупных мыслителей. Однако если попытаться сравнить между собой все эти отдельные учения или системы и вывести из них нечто общее – так сказать, общее мировоззрение, то в силу масштабности и глубины индивидуальных различий результат будет иметь слишком неубедительный и абстрактно-общий характер и вряд ли будет заслуживать серьезного интереса и считаться сколь-нибудь оформленным и целостным мировоззрением. Точно так же ни один мыслитель какого-либо народа не может безоговорочно считаться в полном смысле и в полной мере представителем или выразителем национального духа. Здесь, как и во всем, имеет действительно жизненно важный смысл не получение всеобщего методом простого сравнения множества различий и выявлений присущего им общего, но, напротив, отталкивание уже с самого начала от конкретного единства. Однако национальное мировоззрение, понимаемое как некое единство, ни в коем случае, конечно, не является национальным учением или национальной системой – таковых вообще не существует; речь идет, собственно, о национальной самобытности мышления самого по себе, о своеобразных духовных тенденциях и ведущих направлениях, в конечном счете о сути самого национального духа, которая постигается лишь посредством некоей изначальной интуиции. Но с другой стороны, я совершенно не считаю себя способным проникать в глубины мистической психологии так называемой народной души, а в нашем случае – "русской души". Такое предприятие всегда имеет слишком субъективную окраску, чтобы претендовать на полную научную объективность; результат неизбежно обернется схемой, к тому же довольно приблизительной.

Таким образом, при решении этой трудной задачи мы предпочитаем идти, так сказать, средним путем: объект нашего исследования – не таинственная и гипотетическая "русская душа", как таковая, а ее, если можно так выразиться, объективные проявления и результаты, точнее, преимущественно идеи и философемы, объективно и ощутимо для всех содержащиеся в воззрениях и учениях русских мыслителей; к тому же мы должны ограничиться лишь одним периодом русской духовной жизни, а именно XIX столетием, дабы наша работа не стала необъятной. С другой стороны, "русское мировоззрение", своеобразие русского мышления необходимо выделить из этого материала посредством интуитивного углубления и вчувствования – не как нечто абстрактно-всеобщее, а как нечто совершенно конкретное и действительно целостное.

Поскольку облечь в понятия внутреннее содержание национального духа и выразить его в едином мировоззрении крайне трудно, а исчерпать его каким-либо понятийным описанием и вовсе невозможно, мы должны все-таки исходить из предпосылки, что национальный дух как реальная конкретная духовная сущность вообще существует и что мы путем исследования его проявлений в творчестве сможем все-таки прийти к пониманию и сочувственному постижению его внутренних тенденций и своеобразия. Тот же, кто полагает, что народ якобы вообще лишен конкретной духовной сущности, а представляет собой лишь собирательное понятие, объединение отдельных людей, тот отрицает тем самым внутреннее духовное единство народа, и для него, следовательно, сама тема национального мировоззрения беспредметна. Такое духовное продвижение к пониманию интуитивной сути русского мировоззрения есть в то же время единственный путь, которым можно прийти к истинному пониманию и объективной оценке русской философии.

Когда говорят о "русской философии", необходимо сначала точно определить, что именно подразумевается под "философией" и в каком смысле трактуется это понятие. Разумеется, в России существовала и существует "философия" или, лучше сказать, философские произведения в обычной, академически-систематической форме, в какой по большей части существует "философия" на Западе. Однако если исследовать эту философскую литературу саму по себе, в отрыве от ее общего духовного контекста, то будет сложно отделить действительно важное и оригинальное от того многого, что определяется в ней западной академической традицией, и выделить то, что способно в какой-то мере углубить и обогатить философское миропонимание человека, знакомого с западноевропейской философией. Здесь стоит скромно констатировать, что философская наука в России, как и научное исследование вообще, еще очень молода и находится, если можно так выразиться, в начале своего жизненного пути. Лишь в последние десятилетия XIX-XX веков в России возникла действительно значительная философская литература (в употребляемом здесь смысле), которая вооружена всеми результатами и методами западноевропейской мысли и в то же время глубоко связана с особенностями национального типа мышления и может действительно претендовать на всеобщий интерес как вследствие своей оригинальности, так и по значимости своих результатов.

Это, как можно надеяться, многообещающее начало, но все же только начало, которое до настоящего времени играет в русской духовной жизни не слишком большую роль и значение которого можно будет оценить лишь в отдаленной духовной перспективе. Если бы эта духовная перспектива отсутствовала, то еще нельзя было бы говорить о "русской философии" в совершенно ином смысле; возможно, нельзя было бы вообще вести речь о "русской философии", а самое большее – лишь о появившихся в России философских произведениях. Здесь, однако, необходимо напомнить о том, что в западноевропейской мысли и духовной жизни понятие философии употребляется также (и, естественно, должно употребляться) и в более широком смысле. Если под философией понимать лишь определенную науку – отдельную, каким-то образом ограниченную область научно-систематического исследования, то можно ли было бы вообще считать философами Сократа или даже Платона? Можно ли тогда причислять к немецким философам немецких мистиков Экхарта, Якоба Бёме, Баадера? Можно ли назвать философом Фридриха Ницше – самого, может быть, влиятельного немецкого мыслителя последнего поколения? Философия по своей сущности не только наука; она вообще, вероятно, наука лишь в прикладном смысле; первоначально же, по своей исконной сути, она – наднаучное интуитивное мировоззренческое учение, которое состоит в очень тесной родственной связи (далее здесь не определяемой) с религиозной мистикой. И если взять философию в этом ее более широком и одновременно более глубоком значении, то можно по праву говорить о русской философии, которая, с одной стороны, действительно обладает своеобразием и целостностью, а с другой – достаточно значительна, чтобы пробудить у западноевропейца не только литературно-исторический, но истинный, глубокий интерес.

Своеобразие русского типа мышления именно в том, что оно изначально основывается на интуиции. Систематическое и понятийное в познании представляется ему хотя и не как нечто второстепенное, но все же как нечто схематическое, неравнозначное полной и жизненной истине. Глубочайшие и наиболее значительные идеи были высказаны в России не в систематических научных трудах, а в совершенно иных формах – литературных. Наша проникновенная, прекрасная литература, как известно,- одна из самых глубоких, философски постигающих жизнь: помимо таких общеизвестных имен, как Достоевский и Толстой, достаточно вспомнить Пушкина, Лермонтова, Тютчева, Гоголя; собственно, литературной формой русского философского творчества является свободное литературное произведение, которое лишь изредка бывает отдано однозначно определенной философской проблеме,- обычно это произведение, которое, будучи посвящено какой-то конкретной проблеме исторической, политической или литературной жизни, попутно освещает глубочайшие, кардинальные мировоззренческие вопросы. Так написана, например, большая часть произведений славянофилов (их духовные вожди Хомяков и Киреевский принадлежат к значительнейшим и оригинальнейшим мыслителям), их главного оппонента Чаадаева, гениального мыслителя Константина Леонтьева, Владимира Соловьева и многих других.

Эта типичная литературная форма русского мировоззрения обусловлена не только внешними историческими обстоятельствами и традициями. И хотя нельзя отрицать, что в ней отразилась юношеская непосредственность, так сказать, внешняя незрелость русского духа, и несмотря на то, что, как уже было сказано, в последние десятилетия растет тенденция облекать основы национально-самобытного русского мировоззрения в систематическую, понятийно-логическую, строго продуманную форму, преобладающая, тем не менее, до сих пор свободная и ненаучная форма философского произведения до известной степени связана все же с самой сутью русского мировоззрения, которая будет охарактеризована в дальнейшем. Ограничимся пока констатацией того, что русская философия в гораздо большей степени, нежели западноевропейская, является именно мировоззренческой теорией, и что ее суть и основная цель никогда не лежат в области чисто теоретического, беспристрастного познания мира, но всегда – в религиозно-эмоциональном толковании жизни, и что она, таким образом, может быть понята именно с этой точки зрения, посредством углубления в ее религиозно-мировоззренческие корни.

Ближе всего мы подойдем к истинному пониманию и внутреннему постижению русского мировоззрения и типичных особенностей русского духа, если сравним их, пожалуй, с более нам известными и вызывающими меньше вопросов особенностями других национальных типов мышления. Для этого мы должны выбрать некоторые совершенно определенные направления мышления и духовные мотивы, которые нашли свое точное выражение в философской литературе и одновременно могут считаться типичными для какого-либо национального духа и которыми мы можем воспользоваться как четкими ориентирами. В качестве таких ориентиров я выбираю, прежде всего, ряд направлений мысли, которые характеризуют не материальное содержание мировоззрения, а его формальную природу как тип познания; хотя на первый взгляд они могут показаться существенными и незначительными, но я надеюсь, что именно с их помощью мы дальше всего продвинемся в уяснении специфических черт национального духа. Возьмем, к примеру, характернейшее различие между эмпиризмом и рационализмом. Эмпиризм, склонность рассматривать непосредственный и конкретный опыт как единственный источник и отправной пункт всего человеческого познания составляет, как известно, характерную тенденцию английского национального духа, начиная с Фрэнсиса Бэкона или даже с Роджера Бэкона и Вильяма Оккама, т. е. с позднего средневековья, и вплоть до Дж. Ст. Милля и современного прагматизма. Напротив, французский дух, начиная с Декарта и, возможно, даже со средневековой схоластики, характеризуется, пожалуй, тягой к рационализму, склонностью строить знание на абстрактно-логических связях и логической очевидности. Как соотносится русский дух с этими двумя типами мышления?

Во-первых, здесь можно было бы сказать, что русское мышление абсолютно антирационалистично. Этот антирационализм, однако, не идентичен иррационализму, т. е. какой-нибудь романтической и лирической размытости, неясности, логической недифференцированности духовной жизни, а равно он не означает и неприятия точной науки вообще или неспособности к ней. Что касается последней, то достаточно указать на то, что Россия, несмотря на очень позднее развитие организации науки (первый. Московский, университет был, как известно, основан лишь в 1755 году), выдвинула по-настоящему гениальных представителей точных наук: напомню здесь – будем говорить лишь о самых великих – об универсальном ученом XVIII века Ломоносове, о гениальном первооткрывателе пангеометрии Лобачевском и о не менее гениальном ученом, авторе периодической системы химических элементов Менделееве. Одно из важнейших психологических условий для точной науки – определенная умственная трезвость и логическая ясность как раз очень характерны для русского духовного склада. (Эти особенности могут временами разрастаться до настоящего рационализма, каковой выразился, например, в мировоззрении Толстого и в русских рационалистических народных сектах.) Но что касается первого, т. е. иррационализма, то можно, конечно, сказать, что русскому религиозному духу, который лучше всего отражает национальный духовный склад, изначально присуще непреодолимое стремление к умозрительности, к философской глубине и основательности и что ему ничто так не противоречит, как сентиментально-размытый субъективизм, отличающий некоторые западные религиозные секты. Духовная трезвость, воздержание от всякого рода восторженных состояний, экзальтации является одним из характерных требований национальной русской аскетической практики: с этим как раз согласуется то, что гениальнейший русский национальный поэт Пушкин недвусмысленно предостерегает от смешивания поэтического вдохновения с субъективной восторженностью. Совершенно неверно, что русскому духу, как это часто приходится слышать, совсем не свойственно то, что Ницше называл "аполлоническим" элементом, и что в нем господствует лишь "дионисийский" элемент. О сути русского духа следует судить не по одному только Достоевскому, а в равной мере и по Пушкину. Русский антирационализм как раз не означает, что русский дух сопротивляется способности в одной лишь логической очевидности и логических взаимосвязях усматривать выражение окончательной и полной истины. В этом смысле можно сказать, что русский дух решительно эмпиричен: критерий истины для него – всегда в конечном счете опыт. Но мы тотчас же заметим принципиальное различие между английским и русским эмпиризмом: оно совершенно недвусмысленно выражено в философской литературе обоих народов. Для английского эмпиризма опыт равнозначен чувственной очевидности: он без остатка раскладывается на комплекс данных чувственного восприятия; что-то "узнать" означает в английском смысле – натолкнуться на что-то внешнее, доступное благодаря чувственному восприятию. Решительно иной смысл имеет русское понятие опыта. Опыт означает для русского в конечном счете то, что понимается под жизненным опытом. Что-то "узнать" – означает приобщиться к чему-либо посредством внутреннего осознания и сопереживания, постичь что-либо внутреннее и обладать этим во всей полноте его жизненных проявлений. В данном случае опыт означает, следуя логике, не внешнее познавание предмета, как это происходит посредством чувственного восприятия, а освоение человеческим духом полной действительности самого предмета в его живой целостности. И по отношению к этому опыту логическая очевидность затрагивает лишь, так сказать, внешнюю сторону истины, не проникая в ее внутреннее ядро, и поэтому она всегда остается неадекватной полной и конкретной истине.

Это понятие опыта не только подспудно лежит в основе всего русского мышления и русской философии, но и весьма подробно и ясно было обосновано в самобытной национальной русской теории познания, совершенно неизвестной Западу.

Но прежде чем я попытаюсь изложить содержание этой русской теории познания, я должен здесь вкратце затронуть принципиальный вопрос о сути гносеологии.

Совершенно замечательно, что русская философия – так же как и немецкая философия со времен Канта – на свой манер строится на теории познания и что, следовательно, гносеология имеет для нее не менее основополагающее значение, чем для немецкой. Правда, в совершенно ином смысле, чем для последней. Теория познания в ее известной в Германии вплоть до последнего времени форме, происходящей из кантианства и с ним внутренне связанной, диаметрально противоположна по своему замыслу и стилю тому, что можно назвать сутью русской философии. Кажется, именно в немецкой философской литературе гносеология состоит в некотором противоречии с задачами философии как мировоззренческой теории. Как чистая и строгая наука, точнее, как наука, цель которой – контролировать границы научного познания и предостерегать от любого дерзкого метафизического исследования, направленного на само бытие, она кажется весьма удаленной от мировоззренческих вопросов и в определенном смысле находится по отношению к ним в постоянной конфронтации. Возможно ли, чтобы теория познания составила основу философии, вся суть которой состоит именно в стремлении к позитивному, религиозному-метафизическому мировоззрению? Иными словами, возможно ли саму теорию познания рассматривать как интегрирующую часть метафизического мировоззрения, говорить о ней как о мировоззренческом вопросе?

Достаточно вспомнить о системах Фихте и Гегеля, чтобы ответить на эти вопросы утвердительно. В последнее время также в немецкой философии – вспомним имена Макса Шелера и Николая Гартмана – вновь все отчетливее ощущается, что теория познания не является холодной и формальной, так сказать, полицейской наукой, которая упорядочивает метафизическую тенденцию и держит ее в тисках, но сама является частью, а именно основополагающей частью, онтологии и представляет собой позитивное проникновение в глубины духовного мира. Именно постольку, поскольку мы страстно отдаем себя решению таких метафизических вопросов, как "Что есть, собственно, человек?", "Каков смысл его жизни?", "В каком отношении он находится к последним первопричинам бытия?", неотвратимо встает вопрос о сути и смысле человеческого познания. Ибо факт познания не только сам по себе составляет часть бытия, но – если мы вдумаемся в понятие познания достаточно глубоко – это именно та часть, в которой метафизическая, надприродная суть человека проявляется наиболее отчетливо.

Такого краткого пояснения здесь, видимо, достаточно: в мою задачу не входит развивать его здесь систематически. Оно служит мне лишь в качестве предварительного обоснования моей попытки принять за отправной пункт в изложении русского мировоззрения его теорию познания. А ее основу составляет, как уже сказано выше, жизненный опыт.

У истоков русской философии, в конце XVIII века, появляется выдающаяся фигура народного мыслителя Сковороды – русского Сократа, который не только свою мыслительную деятельность, но и всю жизнь посвятил доказательству того, что подлинное знание и жизнь в высшем понимании – одно и то же. Вслед за тем своеобразный русский философ, один из первых славянофилов, Иван Киреевский вводит в философскую литературу понятие "живознания" как единственной основы истинного, полного познания и противопоставляет его, предельно заостряя на этом внимание, господствующему в науке привычному абстрактному познанию. Он требует положить это "живознание" в основу как всего индивидуального мировоззрения и образа жизни, так и общественного строя и на этом требовании основывает свой идеал целостности жизни – в противоположность расщепленности и окостенению, господствующим на Западе.

Это же понятие играет ведущую роль у его последователей, например у Самарина, и в литературе славянофилов в целом. Вл. Соловьев в своем основном теоретическом труде "Критика отвлеченных начал" (в котором, вслед за Киреевским, доказывает, что истина бытия есть конкретная целостность, не могущая быть адекватно представленной ни в отдельном отвлеченном принципе, ни в знании, ни в морали) развивает также своеобразную теорию познания, суть которой состоит в теории веры как живого понимания бытия. Ни содержание чувственного восприятия, ни содержание рационального мышления не открывает нам настоящего подступа к бытию, к действительности. Данные ощущений непреложны лишь как таковые и лишь на -момент их восприятия,- т. е. в чисто субъективном смысле; идеи же или общие понятия рационального мышления имеют, напротив, чисто гипотетическое значение; и то и другое – как данные ощущений, так и содержание мышления – мы относим к предметному, не зависящему от нашего познания бытию и познаем как его содержание. Но откуда идет это понимание предметного бытия, как такового, без отношения к которому наши ощущения и мысли не имели бы познавательной ценности? Как уже говорилось, мы не можем прийти к нему ни через опыт, ни через мысль. Как эмпиризм, так и рационализм ошибочно трактуют главную суть познания. К постижению бытия не ведет вообще никакой внешний путь; ибо всякий внешний путь может вести лишь к внешнему знакомству с действительностью, да и то ограниченному лишь данным моментом восприятия. Но смысл познания помимо самого акта познания состоит именно в его трансцендентности, в непреложности его действенности. Итак, должно наличествовать внутреннее свидетельство бытия, без которого факт познания остается необъяснимым. Это внутреннее свидетельство именно и есть вера – не в обычном смысле слепого, необоснованного допущения, а в смысле первичной и совершенно непосредственной очевидности, мистического проникновения в самое бытие.

Этот ход мысли Соловьева, который, как тотчас же смогут увидеть специалисты, в известной степени перекликается с идеями Якоби и Баадера, а также с философией Шеллинга последнего периода, таит в себе in mice онтологическую гносеологию, основанную на принципиальной критике идеализма. Но для того чтобы оценить ее правильно и по достоинству, мы должны вначале рассмотреть в общих чертах другой принцип русской философии.

II

С направлением русской философии, которое определяется понятием жизненного опыта как основы познания истины, тесно связана другая характерная черта русского мировоззрения: тяга к реализму, или, лучше сказать, к онтологизму, невозможность довольствоваться какой-либо формой идеализма или субъективизма. В этом смысле очень симптоматично, что, несмотря на огромнейший интерес, который всегда проявляли в России к немецкой философии, ни Кант, ни Фихте никогда не оказывали здесь сколько-нибудь глубокого и длительного воздействия на умы. Напротив, чрезвычайно велико было влияние намного более онтологически выдержанных систем Гегеля и Шеллинга. Критика философии Канта и борьба против кантианства – также постоянная тема русской философской мысли.

Чувствуется, что преодоление философского идеализма – для русской философии, можно сказать, жизненно важный вопрос. Вначале я попытаюсь в основных чертах раскрыть ведущую тему этого духовного направления, в котором отражено весьма значительное различие между новой западноевропейской и русской мыслью.

Для западноевропейской философии не только со времени Канта, но еще со времени Декарта и Локка первичным, непосредственным, самоочевидным является не бытие, а всегда только сознание или знание (я воздержусь здесь от выявления различия формулировок). Бытие в абсолютном смысле либо вообще непостижимо для знания и замещается в сознании его феноменологическими образами (как у Канта), или же выражается только посредством передачи знания, т. е. через сознание. В знаменитой и очень характерной формуле Декарта "cogito ergo sum" содержится единственное бесспорное бытие – бытие меня самого, но только как вывод (хотя и самоочевидный вывод) о моем мышлении. Для интеллекта, воспитанного на понятиях западноевропейского мышления, это положение вещей кажется вполне разумным, и другое рассуждение кажется совершенно невозможным. Эта кажущаяся самоочевидность идеализма выражена в известных словах Канта: "Кроме нашего знания, мы все же ничего не имеем, с чем можно было бы сравнить наше знание". Это не только абстрактная философская теория, тезис, передаваемый через какое-то теоретическое основание, но непосредственное выражение в какой-то степени спонтанного жизнеощущения. Новый западноевропейский человек ощущает себя именно как индивидуальное мыслящее сознание, а все прочее – лишь как данное для этого сознания или воспринимаемое через его посредство. Он не чувствует себя укорененным в бытии или находящимся в нем и свою собственную жизнь ощущает не как выражение самого бытия, а как другую инстанцию, которая противостоит бытию, т. е. он чувствует себя, так сказать, разведенным с бытием и может к нему пробиться только окольным путем сознательного познания.

Совершенно иное жизнеощущение выражается в русском мировоззрении, которое поэтому стремится к совсем иной философской теории. Эту философию я попытаюсь здесь, конечно, не столько обосновать, сколько лишь изложить и пояснить. Русскому духу путь от "cogito" к "sum" всегда представляется абсолютно искусственным; истинный путь для него ведет, напротив, от "sum" к "cogito". To, что непосредственно очевидно, не должно быть вначале проявлено и осмыслено через что-то иное; только то, что основывается на самом себе и проявляет себя через себя самое, и есть бытие как таковое. Бытие дано не посредством сознания и не как его предметное содержание; напротив, поскольку наше "я", наше сознание есть не что иное, как проявление, так сказать, ответвление бытия как такового, то это бытие и выражает себя в нас совершенно непосредственно. Нет необходимости прежде что-то "познать", осуществить познание, чтобы проникнуть в бытие; напротив, чтобы что-то познать, необходимо сначала уже быть. Именно через это совершенно непосредственное и первичное бытие и постижимо, наконец, всякое бытие. Можно также сказать, что в конечном счете человек познает постольку, поскольку он сам есть, что он постигает бытие не только идеальным образом через познание и мышление, а прежде всего он должен реальнее укорениться в бытии, чтобы это постижение вообще стало возможным. Отсюда следует, что уже рассмотренное нами понятие жизненного опыта как основы знания связано с онтологизмом. Ибо жизнь есть именно реальная связь между "я" и бытием, в то время как "мышление" – лишь идеальная связь между ними. Высказывание "primum vivere deinde philosophare" no внешнему утилитарно-практическому смыслу есть довольно плоская банальная истина: но то же самое высказывание, понимаемое во внутреннем, метафизическом смысле, таит в себе (как выражение онтологического примата жизненного факта над мышлением) глубокую мысль, которая как раз и передает, по-видимому, основное духовное качество русского мировоззрения.

III

Последняя черта, однако, есть выражение другой очень характерной особенности русского мировоззрения, которая в общем достаточно известна, но тем не менее (а, возможно, именно по этой причине) ее следует оценить во всей глубине, значимости и истинном смысле. Я имею в виду характерное предубеждение против индивидуализма и приверженность к определенного рода духовному коллективизму.

…

Что же касается истинной, внутренней сути самобытного русского духовного коллективизма, то, во-первых, он не имеет ничего общего с экономическим и социально-политическим коммунизмом, а во-вторых, несмотря на то что этот коллективизм противостоит индивидуализму, он отнюдь не враждебен понятиям личной свободы и индивидуальности, а, наоборот, мыслится как его крепкая основа. Речь идет о своеобразном понятии, которое в русском церковном языке, а затем и в сочинениях славянофилов выражается непереводимым словом "соборность", происходящим от слова "собор". Для того чтобы ближе подойти к этому своеобразном понятию, следует и в данном случае исходить из противоположности западноевропейскому духу. Тем не менее здесь, как и в прочих рассуждениях, чтобы избежать недоразумения, я подчеркиваю, что на Западе можно найти некоторые созвучия и параллели этому духовному принципу. Западное мировоззрение берет "я" за отправную точку, идеализму соответствует индивидуалистический персонализм.

Достаточно знать в общих чертах западную философскую литературу, начиная с Декарта, чтобы тотчас убедиться, что центральное место в ней занимает понятие "я". "Я" – индивидуальное сознание – есть либо единственный и последний фундамент всего остального вообще (как у Фихте, в известном смысле у Декарта, Беркли, Канта), либо хотя бы в некоторой степени самоуправляющаяся и самодостаточная, внутренне заключенная в себе и от всего прочего независимая сущность, которая в области духовного являет собой последнюю опору для конкретной реальности. Но возможно также совершенно иное духовное понимание, в котором не "я", а "мы" образует последнюю основу духовной жизни и духовного бытия.

"Мы" мыслится не как внешний, лишь позднее образовавшийся синтез, объединение нескольких "я" или "я" и "ты", а как их первичное неразложимое единство, из лона которого изначально произрастает "я" и благодаря которому оно только и возможно. Не только "я" и "не-я" – коррелирующие Друг с другом понятия, как это часто утверждают; такими зависимыми друг от друга, коррелирующими понятиями являются также "я" и "ты", мое сознание и противостоящее мне и направленное на меня иное сознание, оба же вместе образуют интегрирующие и неотделимые Друг от друга части первичного целого – "мы". И каждое "я" не только содержится в "мы", с ним связано и к нему относится, но можно сказать, что и в каждом "я" внутренне содержится, со своей стороны, "мы", так как оно как раз и является последней опорой, глубочайшим корнем и живым носителем "я". Короче говоря, "мы" есть такое конкретное целое, в котором не только могут существовать его части, неотделимые от него, но которое и само внутренне пронизывает каждую часть и в каждой наличествует полностью.

Речь здесь идет о последовательно продуманном органическом мировоззрении в области духовного. Однако "я" в своем своеобразии и свободе тем самым не отрицается; напротив, есть мнение, что оно только из связи с целым и получает это своеобразие и свободу, что оно, можно сказать, напитывается жизненными соками из надындивидуальной общности человечества.

Если воспользоваться сравнением, идущим от Плотина и часто используемым русскими философами, "я" подобно листу на дереве, который внешне не соприкасается с другими листьями или соприкасается лишь случайно, но внутренне, через соединение ветвей и сучьев с общим корнем, связан, следовательно, со всеми остальными листьями и ведет с ними общую жизнь. Здесь отрицается лишь независимость и отдельность разных "я" друг от друга и, следовательно, их самодостаточность и замкнутость. Это, так сказать, "мы-филосо-фия" – в противоположность "я-философии" Запада.

Используя введенное в последнее время Шпенглером понятие, можно сказать, что русское мировоззрение – "магическое" (как основывающееся на восприятии реального присутствия всеобщего духа в сообществе), в противоположность "фаустовскому" мировоззрению Запада; это могло бы соответствовать тому, что оно основано на сознании русской церкви, так как последняя, согласно шпенглеровской терминологии, происходит из культуры, которую он называет "арабской" или "магической". Эта соборность, "мы-мировоззрение", органическое единство человеческого сообщества образует, повторяю, основу русской церковной мысли, как это блестяще и теоретически глубоко обосновал гениальный русский богослов Хомяков.

Церковь здесь в первоначальном смысле – не высшая организация, не институт, который удерживает верующих авторитетом и духовным принуждением, не единство, которое может быть олицетворено в какой-либо единичной человеческой власти или инстанции, как в католицизме, а именно первозданное, живое, внутренне духовное единство всех верующих, так сказать, божественная кровь, которая циркулирует во всех них и через них. Но с другой стороны, церковь также и нечто совершенно иное и много более реальное, чем только сообщество или общность верующих, как в протестантизме, ибо она именно и есть та реальная духовная сущность, которая несет надвременную и всеохватывающую реальность мистического тела Христова, без участия в котором не существует спасения, не существует религиозной пищи для личности. Поэтому Хомяков мог утверждать, что православный христианин обладает полной индивидуальной свободой и религиозной искренностью, подобной той, что есть в протестантизме, и вдобавок еще живым единством церкви, поскольку универсализм и индивидуализм друг друга не исключают и не ограничивают, но внутренне совпадают и взаимно поддерживают.

IV

В данном рассуждении мы уже затронули область практического мировоззрения. Каждое мировоззрение содержит известное единство теории и идеала, каким-то образом соединяет, если воспользоваться кантовским определением, теоретический разум с практическим, область чистого бытия и мышления с областью необходимости и ценностей. Однако русское мировоззрение можно считать практическим в высоком смысле слова: оно изначально всегда рассчитано до некоторой степени на улучшение мира, мировое благо и никогда – лишь на одно понимание мира. Едва ли можно назвать хотя бы одного национального русского мыслителя, который бы не выступал одновременно в качестве морального проповедника или социал-реформатора, иначе говоря, в некотором смысле не стремился бы улучшить мир или возвестить идеал. Это теснейшим образом связано с самим пониманием истины, которое лежит в основе русского мировоззрения и является его предпосылкой.

Если мы обобщим особенности русского мировоззрения, о которых было сказано выше, в частности принцип жизненного опыта, познание через переживание – онтологизм (точка зрения, при которой сознание внутренне связано с бытием и основывается на нем – т. е. каждое движение сознания, каждое углубление и обогащение познания есть, собственно, реальное действие, процесс в самом бытии как таковом) и, наконец, то, что мы назвали соборностью или принципом общности, принципом единства отдельных существований, их переплетения во всеохватывающей, живой целостности духа (исходя из этого, истина никогда не является в адекватной форме достоянием каждого в отдельности, но дана именно духовной общности человечества), то уже это обобщение позволит нам ощутить, как глубока, конкретна и всеобъемлюща та истина, к которой стремится русский дух. Это не истина как теоретическая картина мира, как чистая идея, но истина, которая существует, как таковая, и совпадает с внутренней основой жизни и которая представлена в истинном человеке или жизни человечества.

В русском языке существует очень характерное слово, которое играет чрезвычайно большую роль во всем строе русской мысли – от народного мышления до творческого гения. Это непереводимое слово "правда", которое одновременно означает и "истину", и "моральное и естественное право" – так же как в немецком языке слово "richtig" означает нечто теоретически и практически соответствующее или адекватное. Русский дух – в лице религиозного искателя или странника из народа, в лице Достоевского, Толстого или Вл. Соловьева – всегда искал ту истину, которая ему, с одной стороны, объяснит и осветит жизнь, а с другой – станет основой "подлинной", т. е. справедливой, жизни, благодаря чему жизнь может быть освящена и спасена. Это, собственно, и есть истина как "свет... который просвещает всякого человека, приходящего в мир" (Иоанн, I, 9), истина как Логос, в котором – жизнь, позволяющая преодолевать разрыв между теорией и практикой, между познанием и формой существования.

Это понятие конкретно-онтологической, живой "истины", которое образует последний объект русского духовного поиска и творчества, ведет к тому, что русская философская мысль в ее типично национальной форме никогда не является "чистым познанием", так сказать, бесстрастным теоретическим пониманием мира, но всегда – выражением религиозного .поиска спасения. Спинозовское "не плакать, не смеяться, но понимать" русскому духу совершенно чуждо. В этом проявляется, с одной стороны, слабость русского философского духа, поскольку религиозная страстность (которая у религиозно малоодаренных натур легко превращается в социально-этические грезы, как это имеет место в типично русском социализме) легко же может вести к пренебрежению чистым, бескорыстным взглядом на истину. Но с другой стороны, религиозная сущность русского духа в его глубочайшем своеобразии совершенно чужда всякому субъективизму, всякому погружению в субъективную внутреннюю жизнь чувства, а, напротив, имеет органическую склонность к объективности, к онтологически-метафизическому пониманию жизни; благодаря этому она ведет и к углублению философского мышления, побуждает стремиться к глубочайшей и конкретнейшей форме философского рассуждения, в которой оно проявляется как спекулятивно-мистическая теософия.

Исходя из внешних соображений, можно было бы это главное содержание типично русского философского мышления определить как религиозную этику. В своей, так сказать, обнаженной форме суть русского духа проявляется в моральной проповеди Толстого, в толстовском отрицании всей культуры и всей жизни во имя господства морального "блага". Но в этой чисто рационалистической форме толстовство есть одновременно и выхолащивание, искажение русского религиозного духа. Ибо для русской религиозной этики характерно как раз то, что "благо" для нее проявляется не как моральная проповедь или нравственная заповедь, не как долженствование и норма, а как истина, как живая онтологическая сущность, которую человек должен постичь и отдать ей всего себя. Иными словами: религиозная этика есть одновременно религиозная онтология. С другой стороны, русскому сознанию совершенно чуждо индивидуалистически-моралисти-ческое понимание этики: когда речь идет о русских поисках "блага", имеются в виду не ценности, приносящие личное спасение или исцеление, но принцип или порядок, т. е. в конечном счете религиозно-метафизический опорный пункт, или основа, на которой должна зиждиться вся человеческая жизнь, да и все космическое мироздание, и через которую человечество и мир спасаются и преображаются.

Русскому духу присуще стремление к целостности, к всеохватывающей и конкретной тотальности, к последней и высшей ценности и основе; благодаря такому стремлению русское мышление и духовная жизнь религиозны не только по своей внутренней сути (ибо можно утверждать, что таковым является всякое творчество), но религиозность перетекает и проникает также во все внешние сферы духовной жизни. Русский дух, так сказать, насквозь религиозен. Он, собственно, не знает ценностей помимо религиозных, стремится только к святости, к религиозному преображению. В этом, возможно, наибольшее различие между западноевропейским и русским духом. Русскому духу чужды и неизвестны дифференцированность и обособленность отдельных сфер и ценностей западной жизни – и не по причине его примитивности (как это часто полагают образованные на западный манер русские), а именно из-за того, что это противоречит его внутренней сути. Все относительное, что бы оно собой ни представляло – будь то мораль, наука, искусство, право, национальности и т. д., как таковое, не является для русского никакой ценностью. Оно обретает свою ценность лишь благодаря своему отношению к абсолютному, лишь как выражение и форма проявления абсолютного, абсолютной истины и абсолютного спасения. В этом состоит принципиальный радикализм русского духа, искажением и деформацией которого являются политический радикализм или максимализм, обусловленные тем, что дух уже оторван от своих истинных, т. е. религиозных, корней.

V

Однако вернемся к позитивной сути и содержанию русского мировоззрения. Поскольку оно стремится к конкретной и всеобъемлющей истине, совпадающей со справедливостью или святостью, то оно, как уже говорилось, насквозь религиозно. Трудно назвать другой такой народ, как русский, вся литература которого еще в XIX веке в значительной мере была бы посвящена религиозным проблемам. Все великие русские поэты всегда были, как известно, одновременно и религиозными мыслителями или занимались богоискательством. Таков Гоголь в последний период творчества, таков трагический Лермонтов, таков значительный, малоизвестный на Западе поэт Тютчев (личный знакомый Шеллинга), таковы Достоевский и Толстой, таков тонкий и глубокий знаток русской народной религиозности Лесков, таков Глеб Успенский, замечательно описывающий психологию крестьян, неверующий по своему сознательному мировоззрению, но внутренне глубоко религиозный. Даже "русский Гёте", гениальный Пушкин – удивительный, внутренне спокойный и эстетически просветленный дух – являет в некоторых своих глубоких поэтических творениях религиозный трагизм и горячую веру. Но здесь нельзя забывать, что Россия, возможно, единственная европейская страна, которая уже в XIX веке – можно сказать, почти на наших глазах – явила святого, который принадлежит к величайшим религиозным гениям мира и стоит не ниже Франциска Ассизского (с которым у него много общего),- я имею в виду Серафима Саровского. Но вот что особенно характерно для русского духовного типа: этот конечно же философски и теологически совершенно необразованный аскет, чудотворец и ясновидящий, типичный русский "старец" (духовный пастырь), каким его изобразил Достоевский в образе Зосимы, был в то же время глубоким мистическим мыслителем, который на основе личного опыта развил совершенно оригинальное, единственное в своем роде в мистической мировой литературе учение о "стяжании Святого Духа".

Все глубочайшие русские мыслители и философы были одновременно религиозными философами и богословами. Замечательно в то же время и то, что это утверждение можно осмыслить и в обратном порядке: не профессиональными богословами, не официальными иерархами церкви были те, кто (по крайней мере в XIX веке) способствовал развитию всего самого значительного и действительно оригинального в религиозно-философских идеях России, а, напротив, свободными, светскими мыслителями и писателями.

…

Здесь я хотел бы высказать свое личное убеждение, что именно на этой основе устанавливаются особенно глубокие, родственные отношения между немецким и русским духом. Ибо то на Западе, чему русский дух действительно противостоит и против чего он постоянно возмущается, это – романский дух индивидуалистического расщепления и рацио-налистской закостенелости жизни. Я и сам пытался ранее показать, что немецкий идеализм, в котором обычно усматривают немецкое национальное мировоззрение, очевидно, не по вкусу русскому духу. Однако если мы возьмем тот же самый немецкий идеализм не в исконной его форме, на которую оказал влияние кантовский дух или, возможно, дух более нового европейского мировоззрения, а рассмотрим его в широкой исторической перспективе, таким, каким он является в действительности, т. е. как исторически обусловленное ответвление и своеобразное выражение немецкой мистики, то мы тем самым поставим его в непрерывный длинный ряд духовного развития, берущего начало у Майстера Экхарта, Николая Кузанского, "немецкой теологии" и ведущего через Себастьяна Франка, Якоба Бёме и Ангелуса Силезиуса к Баадеру, Шеллингу и Гегелю, к Шиллеру, Новалису и Гёте. В таком случае соотношение становится совсем иным. Из всех влияний, которые испытало на себе русское мышление, ни одно так сильно, глубоко и плодотворно не воздействовало на русский дух, как мистика, метафизика и философская поэзия. Я уже не говорю о многих русских гегельянцах и шеллингианцах, поскольку часто здесь можно было бы посчитать оказанное на них влияние достаточно поверхностным и случайным. Но тот факт, что, например, "Аврора" Я. Бёме почитается и изучается в известных русских мистических народных сектах как священное писание или что лирика русского поэта Тютчева может считаться поэтическим переложением теософии Бёме, свидетельствует уже не о случайном и внешнем воздействии. Вовсе не случайно и то, что Достоевский в монологе Ивана Карамазова связывает свои глубочайшие религиозные мысли с одами Шиллера. И уж ни о каком случайном влиянии не может быть и речи, когда мы вспомним о вышеупомянутых многочисленных и поразительных предвосхищениях мыслей Ницше в русской литературе. Религиозная суть русского духа непосредственно ощущает, так сказать, свое частичное родство с философской сутью немецкого духа.

*Франк, С.Л. Русское мировоззрение / С.Л. Франк // Русское мировоззрение [Сб. раб.] /С.Л. Франк ; сост. и отв. ред. А.А. Ермичев. – СПб.: Наука, 1996.*