

# Яшчэ раз пра ўніверсалізм

Паэзія Максіма Багдановіча  
ў перспектыве ўсёадзінства



Таццяна  
СТУДЗЕНКА,  
кандыдат  
філалагічных  
навук, дацэнт

Сучасныя даследчыкі літаратуры настойліва падкрэсліваюць неабходнасць стварэння метадалогіі, аксіялагічна засяроджанай і гібка спраектаванай. «Выйсце з сённяшняй крызіснай сітуацыі ў галіне тэарэтычнага літаратуразнаўства бачыцца ў распрацоўцы макраканцэпцыі, якая мела б эстэтычныя і духоўныя вымярэнні», – адзначае выдатны пісьменнік і вучоны, доктар філалагічных навук, прафесар А.М. Андрэеў. Выкладзеная неабходнасць мае непасрэднае дачыненне да спадчыны Максіма Багдановіча, феномена самага шырокага, «універсальнага» маштабу. Гэта і можа з’явіцца штуршком для выпрацоўкі «макраканцэптальнай» метадалогіі.

У якасці цэнтральнай адзінкі такой метадалогіі паняцце «ўніверсалізм» выходзіць на паверхню амаль само сабой. Існуе выдатны прыклад адпаведнай інтэрпрэтацыі: праца В.А. Максімовіча, дзе зафіксаваны шматстайныя праявы незвычайнага абсягу таленту Багдановіча: «злучэнне-повязь нізу і верху, неба і зямлі»; «цэласнае зліццё» душы паэта з прыродным светам, пошук у ім «сінкрэтычнага адзінства», улюбёнасць у ідэю адзінства «касмічнага»; драматычная «раскрыжаванасць» творцы «паміж язычніцтвам і хрысціянствам» – імкненне да «еднасці цялеснага і духоўнага <пачаткаў>». Даследчык падкрэслівае «стракаты пералік... культур», «прысутнасць шматлікіх кантэкстаў і... эпох» у непаўторным космасе «Вянка» – «адзнак<і> паяднанасці з усеагульным, універсальным» [1, с. 140–172].

Нельга не заўважыць, што тут не столькі сістэматызаваны, колькі латэнтна праблематызаваны «ўніверсалізм». Поруч з цэльнасцю – «сінкрэтызм»; поруч з «еднасцю», гармоніяй – «раскрыжаванасць» паміж супрацьлегласцямі; сувязь з рознымі культурамі паўстае як іх «прысутнасць» і як «зліццё» з імі. Але ўсе характарыстыкі, сапраўды, пазначаны фактарам шырыні ахопу праяў быцця і шматстайнасці яго адлюстравання – класічна ўніверсалістычныя рысы літаратурна-мастацкай творчасці [2; 3; 4].

Відавочна, што дзеля таго, каб словы «ўніверсальны», «універсальнасць», «універсалізм» мелі сэнс не метафарычны, умоўны, але метадалагічны (каштоўнасна трывалы і адэкватна інфарматыўны), трэба давесці іх да ўзроўню навукова абгрунтаваных крытэрыяў, перш за ўсё – за кошт пільнай увагі да традыцыйнага іх выкарыстання ў культурнай сферы і навукова-метадалагічным рэчышчы.

## «УНІВЕРСАЛІЗМ» І «ЎСЁАДЗІНСТВА»

Натуральна, што за доўгі час апрыёрнага ўжывання паняцці, якія нас цікавяць, дастаткова спёрліся і на сённяшні дзень не месцяць амаль ніякай інфармацыі. Ужо напрыканцы XIX стагоддзя – час, раз’юшаны вірлівым ходам жыцця, час разгубленасці, страты каштоўнасных арыенціраў – нямецкі філосаф В. Віндэль-

### ПРА АЎТАРА

СТУДЗЕНКА Таццяна Святаславаўна.

Нарадзілася ў Мінску. У 1990 годзе скончыла Мінскі тэхналагічны тэхнікум, у 1996 годзе – Беларускі дзяржаўны педагагічны ўніверсітэт, у 2000 годзе – аспірантуру гэтай ВНУ.

З 2002 года працуе на факультэце журналістыкі (цяпер – Інстытут журналістыкі) на кафедры замежнай журналістыкі і літаратуры Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта.

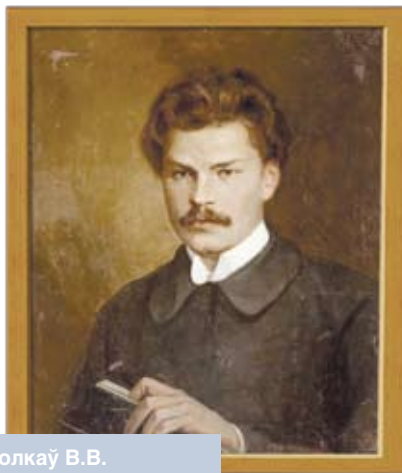
Кандыдат філалагічных навук (2002), дацэнт (2008).

Аўтар 2 манаграфій, 20 артыкулаў па праблемах метадалогіі літаратуразнаўства, амерыканскай, французскай, беларускай літаратур.

Сфера навуковых інтарэсаў: тэорыя літаратуры, літаратурныя ўзаемазвязі.

банд вымушаны быў нагадваць сучаснікам, што па сутнасці (а не па абсягу дзейнасці) значаць універсальнасць асобы І.В. Гётэ і ўніверсалізм яго творчасці: перадусім – *цэльная адпаведнасць, арганічная сукупнасць сама- і светаўспрымання*, здольнасць разам перажываць асабісты, нацыянальны і сусветны культурны вопыт як вопыт гістарычны, г.зн. існасна неабходны ў пэўны адпаведны час [5]. В. Віндэльбанду належыць яшчэ адзін літаратуразнаўчы нарыс на тую ж тэму: роздум пра душэўную хваробу нямецкага паэта Ф. Гельдэрліна, прычыны якой хвалююць даследчыкаў ужо амаль дзве сотні гадоў. Галоўная прычына гэтай хваробы, паказвае філосаф-культуралаг В. Віндэльбанд, – страта цэльнасці свядомасці ў Новы час, надзвычай балючае перажыванне татальнай спецыялізацыі, адчужэння розных культурна-грамадскіх сфер і перадусім культуры і жыцця ўвогуле. Боль, так ці інакш уласцівы ўсім не «таўстаскурым» сучаснікам паэта, для яго ўзмоцнены амаль уяўным, але безнадзейна страчаным ідэалам антычнай гармоніі, сувязі «ўсяго са ўсім» [6]. Сёння таксама існуе матывацыя разважанняў, адпаведных віндэльбандаўскім, патрэба ўзнавіць сэнс універсальнага як перш за ўсё цэльнага: не толькі з прычыны нястачы макраметадалогіі, але і з прагай захавання розуму і разумення ў час панавання постмадэрнісцкай «шызафрэніі», разгубленай свядомасці [7].

«Цэльнае» як вызначальны сэнс «універсальнага» акцэнтавана таксама сучасным культуралагам М.Н. Эпштэйнам: «Універсальнае – найпершым чынам не ўсеагульнае, а шматлікае ў адным... катэгорыя, якая вызначае шматбаковасць, уласціваю пэўнай з’яве; якасць адзінкавага аднаўляцца рознымі гранямі» [8, с. 436]. Універсальнае – пэўны космас чагосьці; уяўленне і мастацкая фіксацыя такога «космасу» адпавядаюць матрыцы Першага Тварэння, створанага Адзіным Богам Сусвету. Невыпадкова ў Пісанні менавіта праз творчасць чалавек зразуметы як «вобраз і падабенства» Вышэйшага Творцы. Творчасць-тварэнне і надае тэкстам, якія мы традыцыйна характарызуем як універсальныя, статус класічных (неперасяжных).



Волкаў В.В.  
Партрэт  
Максіма Багдановіча.  
1927 год

У філасофскай і рэлігійнай традыцыі паняцці «ўніверсальнае», «універсалізм», «космас», «цэлае» (параўнаем: «зліццё», «стракатасць», «сінкрэтызм» і г.д.) здаўна інтэрпрэтаваліся ў прынцыпова суадносным кантэксце. Старажытнагрэчаская культура спарадзіла невымерна глыбокую катэгорыю *λόγος*, наконт якой нямецкі мысляр М. Хайдэгер даводзіць:

«*λόγος* не значыць тут ні сэнс, ні слова, ні вучэнне <...> *λόγος* ёсць нязменнае збіранне, незалежная сабранасць існага, іншымі словамі – быццё» [9, с. 200]. Найвышэйшая праява элінскага *λόγος* – ахапіць пэўнае існае як мага больш вычарпальна, «цалкам» (так у «Піры» Платона гранічна поўна вылучана сутнасць каханя). Дарэчы, акцэнтаванне тоеснасці *λόγος* і Быцця цесна стасуецца з хрысціянскім разуменнем *λόγος* – Слова, якое стварае свет і надае яму сэнс (*Іаан 1:1-3*).

Расійскі філосаф, перакладчык Джойсавага «Уліса» С.С. Харужы, прасочваючы традыцыю адной з найбольш выбітных ідэй рускай філасофіі – ідэі **ўсеадзінства**, заўважае яе выток менавіта ў рэчышчы грэчаскага *λόγος*: «Усеадзінства... абазначае прынцып... згодна з якім элементы мноства тоесныя між сабою і тоесныя цэламу, але ў той жа час не злітыя спрэс... утвараючы асаблівы поліфанічны строй, трансрацыянальнае адзінства раздзеленасці і ўзаемапранікнёнасці» [10, с. 35]. Прынцып усёадзінства павінен істотна паглыбіць уяўленне аб універсальнасці-цэльнасці, таму мэтазгодна надаць яму самую пільную ўвагу.

Перад тым як крышталізавацца ў якасці арыгінальнага вышуку філасофіі Сярэбранага веку, усёадзінства так ці інакш, названае або не названае, праходзіла праз найбольш вядомага канцэпцыі сусветнай філасофіі і культуры. Падобна філасофскай класіцы Элады, яно характарызуе светапогляд Старажытнага Усходу (пантэістыч-

ная ідэя аб усёагульным Пачатку і яго раскрыцці ў іерархічным ланцугу рэчаў). Хрысціянская інтуіцыя ўсёадзінства найбольш яскрава ўвасоблена ў ідэі царквы. Своеасаблівым варыянтам метафізікі ўсёадзінства можа лічыцца Лейбніцава манадалогія, якая бачыць у створаным свеце злучанасць манадаў – «мностваў у адзіным», «мностваў у прастай субстанцыі». Асобнае рэчышча – нямецкі класічны ідэалізм, які спарадзіў парасткі г.зв. ўсёадзінства адразу ў некалькіх арыгінальных канцэпцыях: у філасофіі тоеснасці – думцы пра стасаванне душы індывіда і «душы Свету» (Шэлінг), у прынцыпе дыялектыкі, паняццях абсалютнага духу і абсалютнай ідэі (Гегель): «Абсалютны дух ёсць веданне абсалютнай ідэі. Абсалютная ідэя ведае сябе як цэлае, адноўленае ў мастацтве, рэлігіі і філасофіі» [11, с. 1154].

Мэтазгодна задаць пытанне: ці магчыма ўсёадзінства, прыдатнае не толькі як светапоглядны арыенцір, але і як метадалагічны крок, раўнаважасны гегелеўскай дыялектыцы сродак навуковага пошуку? Гісторыя ўсёадзінства месціць і такі прыклад, калі акцэнтуюцца, што пэўнае «цэлае ў сабе» ёсць яшчэ частка ўсеагульнага цэлага (культурна-гістарычнага «космасу»), – інтэрпрэтацыя Л.П. Карсавіна, аднаго з апошніх філосафаў Сярэбранага веку («Філасофія гісторыі», 1923; «Аб пачатках», 1925; «Аб асобе», 1929). Прыклад гэты варта ўвагі як адна з найбольш значных падстаў кампаратыўнага даследавання лакальных культурных фактаў, іх суаднесенасці з агульнакультурным вопытам.

Карсавінская канцэпцыя ўсёадзінства падаецца праз вобраз схаластычнага круга: пэўная кропка на акружнасці звязваецца з іншай кропкай шляхам «размотвання і змотвання цэнтра» – правядзення радыусаў з першай кропкі ў цэнтр і з цэнтра ў іншую кропку. Такая сувязь, заўважае С.С. Харужы, адзін з асноўных інтэрпрэтатараў Л.П. Карсавіна, «больш агульная, чым лінейныя прычынна-выніковыя сувязі» [12, с. XXV], – сувязь, дададзім, больш прынцыповая, інфарматыўная. «Акружнасцей» (больш ці менш агульных у дачыненні адзін да аднаго кантэкстаў інтэрпрэтацыі) можа быць некалькі:



Помнік на магіле Максіма Багдановіча ў Ялце. Скульптар – Сяргей Гумілеўскі

ад іх у цэнтр таксама адыходзяць радыусы, «ускосна» яднаючы ўжо шэраг «рознаўзроўневых», рознакантэкставых кропак, тых ці іншых праблематызаваных фактаў рэчаіснасці. Відавочна, што стасаванне паміж імі патэнцыяльна бясконцае. «Няма сумнення, што свет <ёсць> іерархічнае адзінства мноства... Ён падобны на велікоднае яйка, складзенае з мноства яек, укладзеных адно ў адно» [12, с. 98].

Паспрабуем ілюстравачь гэта на літаратурным матэрыяле, уявіўшы ў якасці зыходнага, прынцыповага для нас адзінства («акружнасці») беларускую літаратуру першай

трэці ХХ стагоддзя. Рыса, якая стварае сутнасць яе як непаўторнага цэлага, – праблема ідэнтычнасці, асабістай і нацыянальнай, і адпаведная прынцыповая інтэрпрэтацыя феномена зямлі. Амаль любая тэматыка і праблематыка («кропка» на сімвалічнай акружнасці адзінства айчыннай літаратуры названага перыяду) праз такі «цэнтр» суадносіцца з іншым праблемным кантэкстам твораў гэтай эпохі. Адпаведна праз гэты цэнтр усе яе тэматычныя і праблемныя пласты звязаны з агульнабеларускім, агульнаславянскім, заходнеўрапейскім і, урэшце, сусветным літаратурным і культурным кантэкстам.

### ТВОРЧАСЦЬ М. БАГДАНОВІЧА І СУСВЕТНЫ КУЛЬТУРНЫ ВОПЫТ

Агульнапрызнана, што «цэнтр», які абумовіў цэльнасць творчай дзейнасці М. Багдановіча, – мара пра адраджэнне, калектыўнае і асабістае разняволенне духоўных сіл на Беларусі пачатку ХХ стагоддзя. Славугі космас-універсум «Вянка» сканцэнтраваны менавіта вакол гэтай думкі. Вылучым толькі некалькі праблемна-тэматычных «нізак», якія яе рэпрэзентуюць найбольш вытанчана і прынцыпова: 1) дыялектыка жыцця – смерці; 2) дыялектычная сувязь нізу – верху (броду – чысціні, агіднасці – прыгажосці і г.д.); 3) урбанізм, – тэмы, на якія звяртаюць увагу найчасцей, але бегла, па-за канкрэтызацы-

ай думкі паэта і яе сувяззю з сусветным культурным тэкстам. Між тым не аднойчы ў гісторыі тыя ж тэмы інтэрпрэтаваліся менавіта побач з пытаннем аб захаванні самастойнасці, самасвядомасці і, урэшце, быцця тых ці іншых гістарычных адзінак у тую ці іншую эпоху. Паглядзім, з якімі «акружнасцямі» (нацыянальна-культурнымі кантэкстамі) судакранаецца паэтычная спадчына М. Багдановіча праз агульныя тэмы-«кропкі» і агульны «цэнтр».

Акцэнт на **дыялектыцы жыцця – смерці** найбольш адэкватна адлюстроўваў беларускую рэчаіснасць пачатку ХХ стагоддзя, але ў спадчыне іншых класікаў беларускай літаратуры мы амаль не знойдзем адпаведных матываў. Магчыма таму, што знутры становішча людзі востра адчуваюць яго асноўныя канстантныя (выніковыя) рысы, але не глабальную сутнасць. Іншымі словамі, дыялектыка (вытанчаны пераход, мяжа, судакрананне супрацьлеглых пачаткаў) бачная перадусім звонку; быццё «на мяжы» – экзістэнцыяльны момант – не вымагае, не перадумоўлівае рэфлексіі. Класікі Я. Колас, Я. Купала, Ц. Гартны, М. Гарэцкі і іншыя, цягнучы сваіх суайчыннікаў з небыцця ў быццё і хвалюючыся пра яго самі, былі скупыя на ўвагу да адцягненасці, бо дужа моцна – непасрэдна – балела канкрэтыка. М. Багдановіч не «цягнуўся» ў быццё – ён ужо быў (асобай, інтэлігентам, грамадзянінам), хоць для быцця суб'ектыўна існаснага (паўнавартаснага, сапраўднага) яму патрэбна была сувязь з «прападаючай Беларуссю» і яе ратаванне-абуджэнне.

Матыў дыялектыкі жыцця – смерці, быцця – небыцця і ў рускай літаратуры не быў асабліва заўважны: на працягу амаль усяго ХІХ стагоддзя панавала рэалістычная школа, а калі ў 1870–1880-я гады пачалося псіхалагічнае заглыбленне, дыялектыка атрымала адпаведны сэнс, лічачы за яе супярэчлівыя зрухі ў душы асобы. Іншая справа – заходнеўрапейскі літаратурны вопыт: у палеміцы з дэкадэнцкім паэтызаваннем абыякавасці, энтрапіі, нібыта найбольш годных напрыканцы «вульгарнага» ХІХ стагоддзя, Э. Заля робіць прынцып дыялектыкі быцця – небыцця, заняпаду – адраджэння адной з асноўных пазіцый сваёй эстэтыкі. Дастат-



кова ўзгадаць абагульнены змест і пафас 20-тых «Ругон-Макараў» (1869–1891): гіне Другая імперыя, увасабленне кампрамісу рэвалюцыі і рэакцыі пасля 1789 года, час хцівых да ўлады і багацця пачвар, гіне млоснае дэкадэнцкае асяроддзе, няздольнае да чагосьці годнага і трывалага, але нараджаецца стагоддзе новае – яго вітае (або яно такім чынам вітае нас) нараджэнне апошняга з пачварных Ругонаў і млосных Макараў дзіцяці, якое прагне проста жыць («Доктар Паскаль», 1891).

Дыялектыкай жыцця – смерці прасякнутая думка Ф. Ніцшэ, лёс і творчае сталенне якога шмат у чым падобныя на багдановічаўскі вопыт. З таго і іншага боку – безумоўная самаахвяраванасць Жыццю, скажонаму дэкадэнцкім «духам помсты», і адначасова трагічнае сумненне, «ці мусіць жыццё бараніцца хворым <чалавекам>?» [цыт. па: 13, с. 5]. Багдановічава сумненне, калі яно насамрэч было, суцішалася назіраннем за прыродным светам:

Зразаюць галіны таполі адну за адной...

Без скаргі яны на зямлю чарадою лажацца,  
Бо смерць іх патрэбна, каб дзерава новай вясной  
Магло бы хутчэй развівацца [14, т. 1, с. 111]<sup>1</sup>.

Самаахвяраванне яднае вопыт Ніцшэ і Багдановіча з хрысціянскай традыцыяй, таксама ўзрослай на глебе ратавання ад заняпаду бессэнсоўнага і бескаштоўнага «быцця» як забыцця на Бога, на свет, на лёс – тут перад намі сувязь з найбольш шырокім, агульнакультурным кантэкстам «усёадзінства».

Дададзім, што падобнае паходжанне мае яскравы і ранні талент М. Багдановіча і Ф. Ніцшэ: цяжкая хвароба вымушае бацьчы ярчэй і рухацца шпарчэй, бо заўтра ўжо, можа, будзе позна:

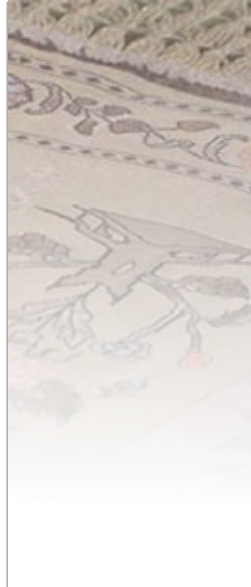
Ёсць адна толькі мудрасць жыцця і яе я шаную;  
Вось што кажа яна:  
Калі хочаш ты жыць, дык пей чару люблюю,  
Але толькі да дна [с. 451].

Жывеш не вечна, чалавек,  
Перажыві ж у момант век [с. 121].

<sup>1</sup> У далейшым пры цытаванні твораў М. Багдановіча пазначаны толькі нумар старонкі.

Такое светаадчуванне М. Хайдэгер назаве «быццём-да-смерці» (у напрамку да смерці) – надзвычай жыццесцвярджалнае паняцце, змест якога тлумачыць не толькі Багдановічаў ранні яскравы ўзлёт, але і г.зв. паскоранае развіццё беларускай літаратуры і культуры ў адпаведны перыяд – зрух паратунку ад бездані небыцця, зрух, які У. Конан слухна назваў «эсхаталагічным» [15; 16].

Матыў дзялектыкі жыцця – смерці найбольш яскрава ўвасоблены Ф. Ніцшэ ў канцэпцыі «адвечнага вяртання» як сутнасці быцця: дзеля таго, каб быць, трэба стаць і стаць уласна сабой; апошнія ж магчыма толькі ў няспынным узнаўленні мінулага, кожны раз з новым розумам і з новымі сіламі [17]. Такі шлях сталення-станаўлення і ёсць быццё; натуральна, што гэта і ратаванне ад заняпаду (духоўнай смерці). Штосьці падобнае на «колаварот», пра які часам пішуць даследчыкі, тут не мае месца. Адвечнае вяртанне – не кола; калі графічна адлюстраваць, то гэта фігура, якую «малое» араты, праходзячы з сахой (дарэчы, і з трактарам) барозны свайго поля: ад пачатку да канца баразны і потым зноў да пачатку, але ўжо троху на іншым месцы, і г.д. Адвечнае вяртанне – асваенне свайго жыцця, падобнае засяванню поля-навіны. Ці трэба падкрэсліваць, што параўнанне з адвечным вяртаннем, зразуметым як «кола» або «пярсцёнак», хавае сапраўдную блізкасць двух мысляроў-паэтаў у рэчышчы дзялектыкі жыцця – смерці, матыву, народжанага ў падобны час ратавання ад заняпаду і небыцця. Матыў гэты ў М. Багдановіча адпавядае хутчэй міфу пра птушку Фенікс,



што ўваскрасае з попелу, але ж толькі аднойчы (пар. у перакладзеным з П. Верлена вершы «Рыцар Няшчасце...»).

Дыхатаміі «агіднае – прыгожае», «хворае – здаровае» (праявы **дзялектыкі высокага – нізкага**) – таксама адраджэнскага ўзроўню і гучаць у М. Багдановіча выклікам стагнацыі, замовай-заклікам заварушыцца. Маркотна і сумна ў «прападаючай Беларусі»? Але ж лілеі родзяцца ў балоце («Санет»), а чыстае сонца <чыстай красы> толькі сляпіць («Трыялет»), каля самога сонца, у жаданай недасягальнай «вышыні» таксама холадна і маркотна («Мне снілася»). Між тым толькі зазнаўшы холад бяздоннага і бяздушнага «неба», мы nanoў заўважым «зямлю» – сціплюю зямлю старой, хворай на заняпад Бацькаўшчыны, аднаўленне якой ляжыць праз разуменне асноўных прынцыпаў быцця, у дадзеным выпадку – цеснай пераплеценасці (дзялектыкі) паняццяў «высокае» і «нізкае», «культурнае» і «заядбанае».

Сярод беларускіх пісьменнікаў М. Гарэцкі і К. Чорны – тыя, хто найбольш тонка адчувалі гэтую парадаксальную сувязь. Іранічны яе бок падкрэслены М. Гарэцкім («У чым яго крыўда?», 1926) праз сутыкненне «высока ўзнятага ідэала» маладога «адраджэнца» Лявона Задумы з «нізка апушчаным жыццём» яго роднай вёскі. Трагічна-іранічная несумяшчальнасць «вышэйшай культуры» і «цёмналескай прастасці» найбольш відавочная праз кантраст збынтэжанага светаадчування «вучонага» хлопца і «пустыннага спакою» навакольнай прасторы падчас самотных «пагулянак» за ваколіцай. «Культура» і «пустэльнія» паўстаюць тут надзвычай амбівалентнымі: першае ні ў якім разе не можа безумоўна лічыцца «ідэалам» дзеля другога, калі не надае «спакою». Носьбіт «культуры» без раўнавагі і годнасці – прыкрая недарэчнасць у вачах сваякоў і землякоў.

Прыкладна ў гэты ж час узаемагасаванне і ўзаемаўдакладненне паняццяў «значнае» і «мізэрнае» (варыянт дзялектыкі «высокага – нізкага») абумовіла падобнае прынцыповае гучанне рамана «Зямля» (1928) К. Чорнага – «рамана радасці» [18] без ніякай на гэта фактычнай відавочнай прычыны. Быццам няма нічога прыгожага і ўзнёслага навокал жыхароў

ГДЕ КУПИТЬ ЖУРНАЛ?

#### ЖУРНАЛ «БЕЛАРУСКАЯ ДУМКА» ПРОДАЕТСЯ

Минск

Брестская область: Барановичи, Брест, Пинск

Витебская область: Витебск, Глубокое, Городок, Докшицы, Лепель, Орша, Полоцк, Поставы

Гомельская область: Гомель, Житковичи, Жлобин, Калинковичи, Мозырь, Речица, Рогачев, Светлогорск

Гродненская область: Гродно, Кореличи, Новогрудок

Минская область: Борисов, Вилейка, Молодечно, Слуцк, Солигорск

Могилевская область: Бобруйск, Глуск, Горки, Кировск, Могилев, Осиповичи, Чериков, Шклов

беларускай вёскі, але менавіта іх увага і павяга да самых простых выяў, да самых будзённых дробязей быту надаюць іх знешне шэраму існаванню годны і высокі сэнс.

У заходнееўрапейскім кантэксце зноў першая, блізкая па часе паралель падобным матывам – натуралізм Э. Залія: «Не низменное и не возвышенное, не взлет и не падение, не грязь и не чистота, а мир – такой, каким он живет» [19, с. 228]. Паралель уяўляе і дэкаданс у яго самакрытычных прыкладах: пар. тэзіс О. Уайльда аб заганнасці «чыстай красы», якой наканавана разбурэнне і гібель. Дыялектычную сутнасць быццам «нізкага» – нявызначанага, хаатычнага – як бясконцай патэнцыяльнасці падкрэслівае нямецкая класічная эстэтыка (Шэлінг, «Філасофія мастацтва»).

Калі беларускія класікі не заглыбляліся ў адцягнутую дыялектыку быцця – небыцця, то **горад** (места) як увасабленне быццянага патэнцыялу іх ураджаў вельмі моцна: дастаткова прыгадаць «дзядзьку ў Вільні» (Я. Колас) або ўражанні ад Рыгі і Пецярбурга героя Ц. Гартнага з «Сокаў цаліны». Паказальна, што тэма горада ў рускай і сусветнай літаратуры, таксама як у М. Багдановіча і ў беларускай літаратуры ў цэлым, паўставала на хвалі ўздыму «адрэджэнскай» свядомасці, тычылася гэта нацыянальнага, культурнага або гістарычнага самацвярджэння.

«Гарадскі тэкст», безумоўна, тэкст дыялектычны, маючы на ўвазе энергічны пачатак урбаністычнага соцыуму – надзвычай амбівалентная рэч, вяртае супрацьлеглых полюсаў адзнакі і ніколі – адзнакі нейтральнай, ніякай. Горад жыве і горад жывіць («У грудзі квольы запала, / Дачка каменяў, места мне...»), але ж і бянтэжыць, ліхаманіць, паглынае, нівеліруе, адчужае істоту ад іншых істот і ад самой сябе:

На гулкіх вулках – ноч глухая.  
Не менш глухі людскі натоўп.  
Дык хто ж пачуе, як спявае,  
Як стогне тэлеграфны стоўп? [с. 99].

М. Багдановіч адзначае яшчэ і разбуральную моц горада, востра адчуваючы небяспеку яго канцэнтраванай абмежаванасці, зачыненасці ў самім сабе:

І места, дзе няма прастора  
Дзеля прыроды буйных сіл,  
Прабіла сцежку мору гора  
Палёў, лясоў, капцоў, магіл [с. 99].

Амбівалентную сутнасць горада падкрэслівае А. Белы, аўтар найбольш паказальнага ўрбаністычнага тэксту рускай літаратуры мяжы XIX–XX стагоддзяў (раман «Пецярбург»). Праблематыка тут зноў супрацьдэкадэнскага складу: гарадскі лад рэпрэзентаваны ў якасці перасцярогі. Рацыяналізаваны горад, «ушчэнт» рацыяналізуючы асобу, робіць яе безабароннай перад уплывам прыродных сіл у самым шырокім сэнсе, але, найперш, перад націскам культур, далёкіх ад урбаністычнай цывілізацыі.

Літаратурны музей Максіма Багдановіча ў Мінску



На мяжы стагоддзяў да гарадской тэмы звяртаецца Э. Залія: у палеміцы з апалогіяй сучаснікамі познеантычнага Рыма (пар. духоўныя прыярытэты героя «Бібліі дэкадансу», рамана «Наадварот» Ж. К. Гюйсманса) пісьменнік прапануе крытычны аналітычны эцюд пра Рым канца XIX стагоддзя (раман «Рым», 1896). Гэты надзіва багаты твор нібы знарок ілюструе больш раннюю адпаведную працу рускага паэта Ф. Цютчава – палемічны артыкул «Рымскае пытанне» (1849), напісаны па-французку і надрукаваны ў парыжскім часопісе «Revue des Deux Mondes». Абодва тэксты – мастацкі і публіцыстычны – даводзяць: заганнасць Рыма, даўнейшага і сучаснага, – панаванне ідэалу невымернай велічы на ўсіх узроўнях,



Помнік  
Максіму Багдановічу  
каля Нацыянальнага  
акадэмічнага  
Вялікага тэатра  
оперы і балета  
ў Мінску

ад асабістага да грамадска-палітычнага. На ўзроўні прыватнага вопыту ён трансфармуецца ў расчараванне і гультайства, на ўзроўнях рэлігійным і дзяржаўным – набывае выгляд духоўнай і палітычнай экспансіі («У папах уваскрэслі цэзары...») [20, с. 217]. Горад («Сусветны Горад») нездарма мае патэнцыял глабальнага і татальнага ўплыву: горад – «увасобленая рэлігія» [21, с. 6] і быў такім, пачынаючы са старажытных гарадоў Усходу. Такі ж быў і старажытны Ерусалім. «Увасобленая рэлігія» ёсць увасобленая духоўнасць; калі так, то дзеля таго, каб яна жывіла душу (а не атручвала эгаізмам і маніяй велічы), трэба толькі разуменне супярэчлівай урбаністычнай сутнасці. Усе названыя ў дадзеным кантэксте творы, уключаючы нізку «Места» М. Багдановіча, працавалі на гэту задачу.

Як бачым, прынцып усёадзінства ў яго літаратуразнаўчай інтэрпрэтацыі з'яўляецца падставай: а) дзеля найбольш карэктнага і дзейснага кампаратыўнага аналізу; б) дзеля нарошчвання ўзроўняў інтэрпрэтацыі вызначальных для той ці іншай нацыянальнай літаратуры каштоўнасных пластоў.

## ТРЫАДЗІНСТВА

Вернемся да тэорыі Л.П. Карсавіна, які нагадвае: прынцып усёадзінства характарызуе *статычную* рэальнасць, яе наяўнасць. Калі ж бачыць свет у *дынаміцы* (што натуральна ўласціва Карсавіну-гісторыку), то усёадзінства вымагае сустрэчнага прынцыпу станаўлення, рэпрэзентава-

нага, між іншым, у мадэлі трыадзінства. Л.П. Карсавін абапіраецца на трыяду артадаксальнага хрысціянскага мысляра М. Кузанскага, пазначаную канкрэтыкай рэчаіснасці больш за гегелеўскую: «Ва ўсялякай рэчы я прадугледжваю быццё, магчымасць і сувязь між імі... трыадзіны прынцып усяго існага» [цыт. па: 12, с. XXVII]. Аднаведны арыгінальны вышук трыадзінства Л.П. Карсавіна будзе зафіксаваны наступным чынам: «першаснае адзінства – самараз'яднанне – самаяднанне»; менавіта такая дынамічная мадэль сцвярджаецца мысляром у якасці ўніверсальнай парадыгмы быццёвых пераменаў («Філасофія гісторыі»).

Урэшце, няма прынцыповай розніцы паміж усімі найбольш вядомымі трыядамі (хрысціянскай, сярэдневяковай Кузанца, гегелеўскай і карсавінскай): усе яднае дыалектыка, упершыню прынцыпова стасаваная рускім мысляром з ідэяй усёадзінства: «Усёадзінства як прынцып быццёвай статыкі падпарадкоўваецца дынамічнаму прынцыпу трыадзінства, інтэгруецца ў яго структуру» [12, с. 28]. Інакш кажучы, усёадзінства мае месца праз трыадзінства, праз станаўленне як быццё, урэшце – праз гісторыю.

Праекцыя гэтай заканамернасці на праблемы літаратуразнаўства вымушае заўважыць, што асэнсаванне беларускай літаратуры першай трэці XX стагоддзя як пэўнай самастойнай сутнасці мае адбыцца шляхам часовага абстрагавання ад яе дзеля непарадузятага спасціжэння іншых літаратурных (шырэў – культурных) сутнасцей, свядомага яе падпарадкавання гэтым сутнасцям, зварушэння яе як рэчы ў сабе («раз'яднання»). Толькі пасля гэтага магчымае «вяртанне да сябе» («самаяднанне») на сапраўды прынцыповым узроўні інтэрпрэтацыі, вызначаным шырынёй далягляду і паглыбленнем праблемага кантэксту думкі. Вопыт М. Багдановіча засведчыў слушнасць гэтай мадэлі. Яе карысна мець на ўвазе і даследчыку нацыянальнай літаратуры, у прыватнасці беларускай: перад намі паслядоўнасць, якая цесна адпавядае канкрэтыцы літаратурнага працэсу: пісьменнік заўсёды мае перад сабой узор пісьменства і толькі праз адносіны да ўзору – прыязныя або не, наўмысна або адвольна – абірае свой шлях май-

стэрства. У карсавінскай канцэпцыі такі шлях сталення-станаўлення вызначаецца тэрмінам «сімфанія» («Аб асобе»).

Відавочна, што ўсёадзінства як асно-ва дзялектыкі часткі і цэлага, адзінства і мноства, унікальнага і ўніверсальнага неабходнае дзеля вылучэння праблем, звязаных з тымі ці іншымі ідэнтычнасцямі – культурамі, нацыямі, персаналіямі. У якасці абстрактнай ідэі аб суаднесенасці адзінага і многага ўсёадзінства распаўсюджваецца на шматлікія галіны ведання: акрамя філасофіі і тэалогіі, прыдатнае як метадалагічны прынцып гісторыі, сацыялогіі, псіхалогіі і, зразумела, літаратуразнаўства, калі апошняе імкнецца да міждысцыплінарнага сінтэзу.

У дачыненні да сувязі паняццяў «усёадзінства» і «ўніверсальнасці» зробім наступную выснову. Усёадзінае грунтуецца на ўніверсальным як усёагульным (другі па значнасці сэнс паняцця «ўніверсальнае») і потым, у сваю чаргу, стварае падмурак ўніверсальнасці-цэльнасці: цэльнага светаўспрымання, мыслення, ведання. Інакш кажучы, універсальнасць (грунтоўны сінтэз, цэласнае даследаванне) той ці іншай праблематыкі немагчыма па-за асэн-

саваннем суаднесенасці асобных праяў агульных заканамернасцей культурнага, гістарычнага, нацыянальнага і асабістага быцця, зафіксаваных, у прыватнасці, у скарбах мастацкай літаратуры. Гранічна сцягнуты, сэнс прыведзенага абагульнення рэпрэзентуе тоеснасць універсальна-цэльнага і ўсёадзінага як прынцыповых феноменальных характарыстык: усёадзінае – найпершы крытэрыў універсальнага. Заканамерна, такім чынам, што «ўніверсальнасць» як характарыстыка літаратурнай з’явы павінна вызначацца – паміж іншымі інтэрпрэтацыямі яе як цэльнасці – у парадзгіме ўсёадзінства.

Творчасць М. Багдановіча, прачытаная нават у такой агульнай перспектыве ўсёадзінства, задае рэчышча інтэрпрэтацыі да гэтага часу не кранутых узаемасувязей: Багдановіч і натуралізм, Багдановіч і «гарадскі тэкст» сусветнай літаратуры; Багдановіч і філасофская традыцыя (класічны нямецкі ідэалізм; іенскі рамантызм; Ніцшэ; фундаментальная анталогія). А мы ўзнялі толькі тры матывы спадчыны паэта – глыбінныя, шматслойныя, але ж толькі тры: кропля з невычэрпнай крыніцы. ▀

## ЛІТАРАТУРА

- Максімовіч, В. А. Беларускі мадэрнізм: эстэтычная самаідэнтыфікацыя літаратуры пачатку ХХ ст. / В. Максімовіч. – Мінск, 2001.
- Аникст, А.А. Художественный универсализм Гёте / А. Аникст // Гётевские чтения. 1984: сб. статей. – М., 1986. – С. 7–38.
- Синило, Г.В. «На горних высях духа» / Г.В. Синило // Немига литературная. – 1999. – № 4. – С. 182–189.
- Аверинцев, С.С. Гёте и Пушкин / С.С. Аверинцев // Новый мир. – 1999. – № 6. – С. 189–198.
- Виндельбанд, В. О философии Гёте (речь, произнесенная в 1899 г. в Страсбурге в связи с установлением памятника молодому Гёте) / В. Виндельбанд // Избранное. Дух и история. – М.: Юрист, 1995. – С. 140–159.
- Виндельбанд, В. Фридрих Гельдерлин и его судьба (доклад, прочитанный во Фрейбургском академическом сообществе 29 ноября 1878 г.) / В. Виндельбанд // Избранное. Дух и история. – М.: Юрист, 1995. – С. 120–139.
- Руднев, В.П. Шизофрения / В.П. Руднев // Энциклопедический словарь культуры ХХ века: Ключевые понятия и тексты. – 3-е изд., испр. и доп. – М.: Аграф, 2009. – С. 523–525.
- Эпштейн, М.Н. Универсика / М.Н. Эпштейн // Проективный философский словарь: Новые термины и понятия / Под ред. Г. Л. Тульчинского и М.Н. Эпштейна. – СПб.: Алетей, 2003. – С. 436–439.
- Хайдеггер, М. Введение в метафизику / М. Хайдеггер / Пер. с нем. Н.О. Гучинской. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. – 301 с.
- Хоружий, С.С. После перерыва: Пути русской философии / С.С. Хоружий. – СПб.: Алетей, 1994. – 447 с.
- Энциклопедия эпистемологии и философии науки / под ред. И.Т. Касавина. – М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2009.
- Хоружий, С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина / С.С. Хоружий // Карсавин, Л. П. Религиозно-философские сочинения: в 2 т. – Т. 1. – М., 1992.
- Хайдеггер, М. Кто такой Заратустра у Ницше? / М. Хайдеггер / Пер. с нем. И.В. Жука // Топос. – 2000. – № 1.
- Багдановіч, М. Поўны збор твораў: у 3 т. / М. Багдановіч. – Т. 1. – Мінск: Беларуская навука, 2001. – 751 с.
- Конан, У.М. Свято паэзіі і цені жыцця (Лірыка М. Багдановіча) / У. Конан. – Мінск: Мастацкая літаратура, 1991. – 206 с.
- Конан, У. Эстэтыка паэмы «Новая зямля» ў кантэксце нацыянальнага адраджэння / У. Конан // Выбранае. – Мінск: Смэлтак, 2009. – С. 84–93.
- Ницше, Ф. Так говорил Заратустра / Ф. Ницше // Сочинения: в 2 т. / Пер. с нем. Ю.М. Антоновского. – Т. 1. – М.: Мысль, 1996. – С. 5–237.
- Студзенка, Т. С. Сімвал радасці (Раман «Зямля» К. Чорнага) / Т. Студзенка // Беларуская думка. – 2009. – № 9. – С. 106–111.
- Золя, Э. Творчество / Э. Золя // Полн. собр. соч.: в 26 т. – Т. 11. – М.: Худож. литература, 1963. – 451 с.
- Золя, Э. Рим / Э. Золя // Собр. соч.: в 26 т. – Т. 18. – М.: Худож. литература, 1965.
- Тютчев, Ф.И. Римский вопрос / Ф. Тютчев // Полн. собр. соч. Письма: в 6 т. / Сост. Б. Н. Тарасов. – Т. 3. – М.: Издательский центр «Классика», 2003.