

ся айчыннай тэолага-філасофскай думкай XVI стагоддзя. Аб гэтым, у прыватнасці, сведчыць і змест «Палемічнага трактата» канца XVI стагоддзя, які сярод іншых уключае пытанні: «О образѣхъ; И образоборцамъ на противныя ихъ слова отказъ; Которого часу от самых христиан образоборство повстало; Образоборцом за некоторые ихъ простыя слова отказъ». Абвостраная палеміка вакол пытання аб культаванні каштоўнасці ікон, увага аўтара трактата да гісторыі іканаборства ў прынцыпе даказваюць, што шырокі абнаўленчы рэлігійна-культурны рух XVI стагоддзя ўбіраў у сябе на новай ідэйнай і сацыяльна-гістарычнай аснове і некаторыя рысы палемічнай барацьбы візантыйскіх іканаборцаў. Безумоўна, «іканаборства» Антона Каржа і «іканафільства» Рамана Якубовіча — з'явы якасна іншага парадку, чым, скажам, непасрэдна рэфармацыйны рух супроць культу ікон і пакланення ім у XVI стагоддзі альбо барацьба іканафілаў і іканаборцаў у Візантыі. Але калі разглядаць іх з пункту гледжання ідэйнай, філасофскай змястоўнасці (а менавіта пра гэта і ідзе гаворка ў артыкуле), дык з'явы гэтыя раскрываюцца як сузалежныя, нават аднакарэненыя, паколькі ўзыходзяць у сваім генезісе да адзінай крыніцы, даўняй, нескончанай спрэчкі аб сутнасці і ўзаемаадносінах боскага і чалавечага, аб магчымасці пазнаць і выказаць сродкамі мастацкага вобраза нябачную, духоўную прыроду боскага.

Далейшыя навуковыя пошукі па праблеме будзе плённым, калі весці яго комплексна: імкнучыся адначасова да выверанасці і дакладнасці фактычнай асновы і да паглыблення яе дыялектычнай узгодненасці з тэарэтычнымі высновамі.

<sup>1</sup> Гл.: Советский энциклопедический словарь. М., 1984. С. 401—402.

<sup>2</sup> Подокшин С. А. Франциск Скорина. М., 1981. С. 78.

Г. У. ГРУШАВЫ

## СУЧАСНЫЯ УЯЎЛЕННІ І АДНОСІНЫ ДА СКАРЫНЫ

Характэрнай прыкметай нашага часу з'яўляецца паварот да больш беражлівых, удумлівых адносін да духоўных здабыткаў мінулага. Аднак не просты шлях, які вядзе да сапраўдных гістарычных ведаў, патрабуе выверанасці і дакладнасці на кожным кроку. Паспешлівасць і прыблізнасць тут тояць у сабе сур'ёзныя памылкі, апраўдаць якія нельга нават спасылкамі на самыя добрыя намеры. Як, напрыклад, у тым выпадку, калі ў імя нібыта пэўнасці, знешняй праўдападобнасці іншы даследчык гатовы адмовіцца ад моцных светапоглядных арыенціраў, вызваліцца, так сказаць, «ад грузу» сучасных уяўленняў. Аб гэтым зноў давялося задумацца пры чытанні артыкула В. Дышыневіч «Скарына і адносіны да першакрыніц», надрукаванага ў снежаньскім нумары часопіса «Полымя» за 1985 год.

Як вядома, напярэдадні скарынінскага юбілею, які выпаў на гэтак дзесяцігоддзе, рознабаковая дзейнасць нашага вялікага земляка, яго духоўны склад і ідэйная спадчына прыцягваюць асабліва пільную ўвагу беларускіх вучоных, дзеячаў літаратуры і мастацтва. Паказальна, што прыліўная хваля скарыніяны супала з ростам грамадскай увагі да роднай гісторыі, культурнай спадчыны свайго народа. Усё ўяўней адчуваецца патрэбнасць па-новаму асэнсаваць сутнасць гуманістычных імкненняў выдатных мысліцеляў мінулага, прыблізіць іх да нас, суаднесці іх думкі і справы з думкамі і надзеямі сучаснага свету. У гэтай сувязі зварот да Скарыны патрэбна разглядаць не толькі як даніну ўдзячнай памяці аднаму са стваральнікаў роднай культуры, але і як разуменне духоўнай блізкасці, сугучнасці яго ідэйна-маральных пошукаў з тымі праблемамі, якія цяпер хвалююць свядомасць людзей. Аднак ці не губляецца ў падобным зацікаўленым, прадурэжым дыялогу гістарычная праўдзівасць знакамітай асобы, ці заўсёды карэктныя сучасныя тлумачэнні яго перакананняў, ці не выдаецца міжвольна пажаданае за рэальнае?

Заклапочанасць гэтымі пытаннямі падахвоціла В. Дышыневіч уважліва прыгледзецца да публікацый апошняга часу, прысвечаных Скарыне. Трэба аддаць належнае аўтару — яна адшукала нямала агрэхаў, перш за ўсё фактычнага плана, на старонках нашых выданняў. Выяўленыя бібліёграфам прыкрыя агрэхі, якіх лёгка можна было пазбегнуць, сталі прычынай для сур'ёзнага папроку ў непачцівых адносінах даследчыкаў да

першакрыніц. Падбіраючы прыклады «вольнай інтэрпрэтацыі», В. Дышыневіч імкнецца пераканаць чытача ў тым, што ў навейшай літаратуры скажаецца сутнасць поглядаў Скарыны, часта няправільна тлумачацца рэаліі той эпохі, у няправільным святле даецца ідэйная значнасць спадчыны мысліцеля. Асноўную прычыну гэтага аўтар бачыць у неапраўданым пераносе нашых сучасных паняццяў на несумяшчальную з імі гістарычную глебу. Дышыневіч прынцыпова не згодна з тым, што сучасныя навуковыя ўяўленні аб Скарыне адлюстроўваюць не толькі суму сабраных вышукальнікамі фактычных звестак пра першадрукара, але і наш духоўны вопыт, наш светапогляд, наша марксісцкае бачанне. Асцерагаючыся вольнай або нявольнай «мадэрнізацыі» і выступаючы за вернасць першакрыніцам, яна патрабуе меркаваць аб Скарыне, «нягледзячы на нашы сучасныя ўяўленні і светапогляд» (с. 173). Ці трэба даказваць абсурднасць самога меркавання, што аб чым-небудзь можна разважаць ці выказвацца, адхіляючыся ад уласнага светапогляду? Цяжка нават дапусціць, што В. Дышыневіч у літаральным сэнсе разумее выказанае ёю патрабаванне. Чымі вачамі, з пазіцыі якога светапогляду збіраецца яна тлумачыць гістарычную значнасць дзейнасці і поглядаў Скарыны? Якія першакрыніцы павінны замяніць марксісцкаму даследчыку яго правільныя метадалагічныя прынцыпы?

Пытанні далёка не рытарычныя, на якія яшчэ дзевядзецца пашукаць адказы. Цяпер жа хацелася б закрануць сутнасць праблемы гістарычнай дакладнасці, што штурхнула В. Дышыневіч да такіх неабдуманых заяў.

Пры несумненых дасягненнях сучаснага скарыназнаўства і да гэтага часу захоўваецца вялікая колькасць нявысветленых бакоў жыццядзейнасці вялікага дзеяча беларускай культуры, складанасцю і неадназначным характарам адзначан яго светапогляд, нямала пытанняў выклікае яго ідэйная спадчына. Вось чаму адказная задача ўзнаўлення духоўнага аблічча Скарыны патрабуе сур'ёзнай тэарэтычнай работы, звязанай з тлумачэннем сведчанняў, якія захаваліся аб ім, у кантэксце сацыяльна-культурных дамінантаў яго эпохі. Тут не можа быць месца сваявольству і суб'ектывізму. Аднак вырашацца яна павінна на аснове марксісцкай метадалогіі, не маючай нічога агульнага з дэкларатыўным адхіленнем і непрадузятасцю «надпартыйнага» апісання фактаў. Аб гэтым належыць напамінаць, калі сутыкаешся са спробамі адгарадзіць Скарыну ад «неаб'ектыўных» меркаванняў сучаснай свядомасці, калі лепшы сродак супраць «мадэрнізацый», якія палохаюць, бачыцца ў муміцыраванні спадчыны мысліцеля, у ператварэнні яго ў музейную рэліквію. Такая аб'ектыўнасць можа даць толькі мёртвы злепак, гэтакі ж далёкі ад арыгінала, як і ад духоўных праблем сучаснага чалавека. І менавіта ў ёй тоіцца рэальная пагроза скажэння сапраўднага сэнсу культурных заваёў чалавецтва мінулых вякоў. За прыкладамі не трэба далёка хадзіць. Артыкул В. Дышыневіч не толькі ўстанаўлівае правілы для кіравання «непрадузятым» даследаваннем спадчыны Скарыны, але і знаёміць чытача з ужо атрыманымі з іх дапамогай вынікамі.

Пачнем з таго, што крытык аб'яўляе «домыслам» прызнанне свабодамыснасці, якой пранізана творчасць Скарыны, лічыць выдумкай яго адмову ад артадаксальна-дагматычнага падыходу да каменціравання выдаваемых ім на роднай мове кніг Свяшчэннага пісання. «Атрымліваецца нешта зусім неверагоднае: Скарына — «недагматычны каментатар Бібліі!» Доказаў ніякіх, — абурецца В. Дышыневіч, — проста сцвярджэнне, нібы гэта вядомая ісціна». І ў пацвярджэнне відавочнасці знойдзенай ёю памылкі недапушчальнай «мадэрнізацыі» скарынінскіх поглядаў даецца некалькі абзацаў эмацыянальных нараканняў (характэрная рыса аўтарскага стылю Дышыневіч) на недарэчнасць самога дапушчэння, што выданні і тлумачэнні біблейскіх тэкстаў у XVI стагоддзі наогул могуць разглядацца як «недагматычныя». Ці так гэта?

Для ўсякага дасведчанага чалавека з'яўляецца «вядомай ісцінай», што XVI стагоддзе, якое ўпамінаецца В. Дышыневіч, — гэта час Рэфармацыі, якая ў ідэалагічным плане найперш вызваляе Біблію з-пад тоўшчы дагматычнай экзегетыкі і вядзе, як сцвярджаецца ў аўтарытэтным навуковым выданні, «да здзіўляюча адагматычнаму падыходу да Пісання» (Філософія эпохі ранніх буржуазных рэвалюцый. М., 1983. С. 78). Дарэчы, пратэстантызм, які фарміраваўся ў часы Скарыны, праявіў значна менш піетэту і ў адносінах да традыцыйных догматаў хрысціянскай царквы, чым наш паважаны бібліёграф: выставіў «ерэтычнае» вучэнне аб непасрэднай сувязі чалавека з богам, ліквідаваў большасць таінстваў, ад-

мовіўся ад культу святых і да т. п. Цікава ў гэтай сувязі даведацца і аб тым, што «адкрытае вальнадумства Лютэра аказала вялікі ўплыў на ідэалагічнае жыццё ўсёй Еўропы» (Свободомыслие и атеизм в древности, средние века и в эпоху Возрождения. М., 1986. С. 270). Такім чынам, «неверагодным» трэба назваць не сцвярджэнне аб недагматычным характары мыслення вядомых прадстаўнікоў культуры XVI стагоддзя, а спробу насуперак відавочным фактам адмаўляць гэта.

Якім жа першакрыніцам давярае В. Дышыневіч у сваіх пошуках гістарычнай дакладнасці? Ва ўсялякім выпадку не сучаснай навуковай літаратуры. У дадзеным канкрэтным выпадку, з яе слоў, упэўненасць аўтара ў праваце падмацоўваецца аўтарытэтам... інквізіцыі (!), якая, бачыце, «за ўсе вякі да гэтага не знайшла... такіх ерэтычных тлумачэнняў». Ну што ж, калі бібліёграф аддае перавагу сведчанням сярэднявечных багасловаў сцвярджэнням сучаснай навукі, звернемся да такой аўтарытэтнай «першакрыніцы» (для хрысціянскай царквы, вядома, ну і, напэўна, для нашага аўтара), як выказванне «верхавода пратэстантаў» Жана Кальвіна — аб ім таксама ўспамінаецца ў артыкуле В. Дышыневіч.

Разважаючы аб спробах тлумачэння Бібліі, знакаміты тэолаг XVI стагоддзя прызнаваўся, што «калі кожны інтэрпрэтатар не будзе мець права ў асобных месцах Пісання выказваць сваю думку, то ў якое ж рабства мы пападзем!» (Гл. Философия эпохи ранних буржуазных революций. С. 110). Заўважце, гаворка ідзе аб кожным чалавеку і яго суверэнным праве на свабоднае абмеркаванне біблейскіх сюжэтаў. Ці можам мы цяпер верыць аўтару і працягваць сумнявацца ў тым, што сучаснае паняцце «недагматычны» цалкам прымяніма і «ў дачыненні да старажытных тэкстаў»? Магчыма і бібліёграф перагледзіць свае погляды ў адносінах існавання ў скарынінскія часы «недагматычных каментатараў Бібліі». Калі ж яго сумненні развеяліся не зусім, рэкамендуем звярнуцца да вывучэння не столькі Свяшчэннага пісання, якое цэнніцца ім як галоўная першакрыніца, колькі да спецыяльнай навуковай літаратуры. Там вычарпальным чынам растлумачваецца пытанне, у якіх формах і да якіх межаў у перыяд позняга сярэднявечжа ажыццяўляліся спробы недагматычнага тлумачэння Бібліі. Хоць у адным Дышыневіч, безумоўна, мае рацыю: бяздумнае выкарыстанне прывычных тэрмінаў у гістарычным аналізе недапушчальна. Аднак у навуцы ёсць цвёрдыя трактоўкі адпаведных азначэнняў, і іх даследчыкі могуць выкарыстоўваць «без доказаў». А вось для адхілення іх патрабуюцца зусім іншыя спосабы аргументацыі, чым тыя, што прымяняюцца ў яе артыкуле.

З гэтага пункту гледжання трэба падысці і да пытання аб «недагматычным» характары поглядаў Скарыны. В. Дышыневіч добра вядома, што сам факт перакладу Пісання на жывую мову расцэнываўся артадоксіяй як адыход ад канона. А Скарына адрасуе свае выданні свайму народу не столькі дзеля забеспячэння невялікага райскага жыцця, колькі для аблягчэння нялёгкай зямной долі, «абы наўчыўшыся мудрості» людзі «добре жили на свете». Ніякай афіцыйнай царкоўна-канфесіянальнай мэты скарынінская біблія не мела, перакладалася і выдавалася асобай, якая не належала да духоўнага саслоўя. У той жа час у поглядах беларускага мысліцеля выразна выяўляецца імкненне гуманізіраваць рэлігійную свядомасць чалавека, узбагаціць духоўныя традыцыі хрысціянства элементамі антычнай культуры, узвысіць чалавечы розум, прабудзіць інтарэс да свецкіх ведаў, садзейнічаць маральнаму ўдасканаленню людзей і справядліваму грамадскаму ладу. Пры ўсім жаданні «домыслам» не назавеш зусім неартадаксальны, прынцыпова далёкі ад хрысціянскага канону патрыястычны пафас асветніцкай дзейнасці Скарыны.

В. Дышыневіч сцвярджае, што, маўляў, калі багасловы таго часу не знайшлі нічога «ерэтычнага» ў выданнях беларускага першадрукара, значыць яны цалкам укладваюцца ў рамкі дагматычнай традыцыі. І зноў грэшыць наш аўтар супраць гэтага дарагой ёй «гістарычнай дакладнасці». Бо ўжо ў XVI ст. артадоксы ахрысцілі Скарыну «гусіцкім ерэтыком», а абаронца праваслаўнага хрысціянства, князь Андрэй Курбскі, сцвярджаў, што скарынінская Біблія «разбэшчана», супярэчыць «усім апостальскім і святым уставам» (Письма князя А. М. Курбского к разным лицам. СПб, 1913. С. 43—46).

Як непадобны ў многім наватарскі розум Скарыны на той узор «сапраўднай вучонасці», які В. Дышыневіч знаходзіць у «глыбокім ведан-

ні» такіх «навук» (!), як ісагогіка і экзэгетыка, «патрыстычных твораў і паданняў, дагматаў і біблейскіх першакрыніц». Незразумела, чаму аўтар аднесла, напрыклад, экзэгетыку (правілы і прыёмы тлумачэння біблейскіх тэкстаў) да ліку навук, але паколькі аб другіх навук, якія сфарміравалі светапогляд Скарыны, яна не гаворыць, можна і на самай справе прыняць вальнадумца за масцітага багаслова. Так, Скарына добра ведаў традыцыі біблейскіх, быў дасведчаны ў пытаннях тэалогіі. Але гэта зусім не азначае, што ён ім ва ўсім паслухмяна падпарадкоўваўся, заставаўся «дагматычным каментатарам» Бібліі, раўніва клапаціўся аб строгім захаванні літары веравучэння, баяўся парушыць каноны. Наадварот, гэта значыць, што ён не «па няведанню», не па нявпытнасці, так сказаць, а свядома і пераканана ішоў на адмаўленне ад сляпога імітавання гэтых традыцый, на самастойнае тлумачэнне духоўных каштоўнасцей хрысціянства. І ў гэтым пачынанні ён абавіраўся не на біблейскія «першакрыніцы» ў іх, так сказаць, «чыстым» выглядзе, а на глыбокія і рознабаковыя веды, узятыя са свецкіх навук, з гуманістычнай культуры Адраджэння. Вось чаму нельга згадзіцца з тым, што даследчык-марксіст прысвойвае тытул «сапраўднага вучонага» не Скарыне — асветніку, гуманісту, медыку, а знатаку ісагогікі і інш., адначасова ўзнаўляючы падарваную яшчэ на чатыры стагоддзі назад рэпутацыю Скарыны — дагматычнага экзэгета. Знаёмыя ўжо спасылкі на пошукі гістарычнай дакладнасці, на паважлівыя адносіны да першакрыніц выглядаюць цяпер зусім перакананаўча, паколькі вельмі аднабакова, тэндэнцыйна разумее В. Дышыневіч і дакладнасць, і першакрыніцы. Захапіўшыся рэлігійнай «складаючай» светапогляду Скарыны, яна выпусціла з-пад увагі менш «маштабныя» і прыкметныя, але гістарычна больш істотныя рысы яго мыслення. Як не ўспомніць тут аб дэклараванай адмове ад «сучасных уяўленняў» у імя «праўды факта». Толькі замест перакананаўчасці і праўдзівасці атрымліваецца сапраўды-такі дэфармаваны вобраз і эпохі, і культурных здабыткаў Скарыны. Чым абарочваецца забыццё марксісцкага метадалагічнага прынцыпу гістарызму, добра відаць з абмеркавання В. Дышыневіч праблемы сувязі поглядаў Скарыны з ідэйнымі рухамі Адраджэння і Рэфармацыі.

На першы погляд, аўтара асабліва не займае гэтае пытанне, тым больш, што і тут яна загадзя вызначыла сваю негатыўную пазіцыю. Пераканана, што ніякім рэфарматарам Скарына не быў, з рэфармацыйным рухам нічога агульнага не мае. Да дзеячаў Рэнэсанса не адносіўся і быў далёкі ад іх... І ўсё гэта сказана як бы мімаходзь, будзённа, так што цалкам можа скласціся ўражанне, што праблема, даруйце, якая выедзенага не варта, не аб гэтым трэба гаварыць. Аднак іменна тут яснай за ўсё выяўляюцца канцэптуальныя, так сказаць, асновы тлумачэння аўтарам ідэйнай спадчыны Скарыны ў яго гістарычным значэнні.

Гаворачы пра эпоху Скарыны, мы маем на ўвазе пераломны перыяд позняга сярэднявекі, калі ў бурнай і супярэчлівай ідэйнай атмасферы вядучымі фактарамі духоўнага прагрэсу становяцца рэнэсансна-гуманістычная культура і рэфармацыйная ідэалогія, якія супрацьстаяць інтэлектуальнаму аплоту феадалізму, схаластыцы. Адносіць Скарыну да мысліцеляў сярэднявекі схаластычнай арыентацыі, пры ўсіх сімпатыях да «біблейскіх першакрыніц», В. Дышыневіч не схільна. Гэта немагчыма па самому характару яго творчасці. Аднак і да праціўнікаў схаластыкі яна адмаўляецца яго далучыць. Застаецца вынесці Скарыну як бы за рамкі ідэйнай барацьбы, напружаных духоўных пошукаў, важнейшых культурных здзяйсненняў еўрапейскага грамадства XV—XVI стагоддзяў, ізаляваць ад эпохальных рухаў у русле адасобленай герметычнай «нацыянальнай культурнай традыцыі», а затым «ганарыцца самастойнасцю поглядаў і пазіцый беларускага вучонага». Вось да такой «гістарычнай інтэрпрэтацыі» спадчыны Скарыны прыводзіць В. Дышыневіч адмова ад «сучаснага светапогляду». Дзеля гэтага адкідае яна спробы ўбачыць у цудоўным беларускім гуманісце рысы рэнэсанснага або рэфармацкага тыпу мыслення.

Справядлівасці дзеля трэба сказаць, што наш аўтар, калі губляе з віду апанентаў сваёй канцэпцыі, з задавальненнем называе Скарыну і наватарам, і вучоным творчай думкі, і чалавекам з высокім мастацкім густам. Але ўсё гэта безадносна да каштоўнейшых пластоў духоўнай культуры Адраджэння і Рэфармацыі, быццам глыбокае засваенне і творчае пераасэнсаванне выдатных дасягненняў чалавечай думкі ў імя абгажэння скарбніцы нацыянальнай культуры могуць паменшыць веліч і са-

мастойнасць поглядаў беларускага мысліцеля. Пры звяртанні да ідэйных працэсаў на Захадзе В. Дышыневіч заўважае толькі рысы непазбежнай ушчэрбнасці: у Рэфармацыі — крывавыя і жорсткія падзеі, у Рэнэсансе — вузкія гурткі эрудытаў, далёкіх ад народаў, у пратэстантызме — духоўны дыктат і нецярпімасць, забываючы, што эпоха Адраджэння — Рэфармацыі адкрывае новую эру чалавечай цывілізацыі, што Ф. Энгельс называў Рэфармацыю «буржуазнай рэлігійнай рэвалюцыяй», якая пракладае дарогу будучым рэвалюцыйным пераўтварэнням свету. І да ўсяго гэтага Скарына не мае ніякіх адносін? Пры такой аберацыі погляду не дзіўна, што дасягненні еўрапейскай культуры, якія мог пачарпнуць, на думку В. Дышыневіч, Скарына, гуртуюцца ў сферы біблістыкі. Нават гуманісты ўпамінаюцца ёю толькі ў сувязі з выданнем поўнага збору «твораў заходніх і ўсходніх айцоў царквы», прычым асабліва адзначана, што яны «наогул шырока карысталіся патрыстыкай і біблістыкай», «шмат у чым абапіраліся на іх». Што ж, ідучы за аўтарам, прыйдзеца прызнаць, што альбо Скарына з калыскі (генетычна, так сказаць) вынес наватарскі дух і творчае мысленне, альбо ўзяў іх з усё той жа «патрыстыкі і біблістыкі». Напэўна, таму ў В. Дышыневіч галоўнымі першакрыніцамі становяцца біблейскія тэксты, дапоўненыя рукапіснымі кнігамі «нашай даўніны».

Адаючы належнае важнасці гэтых «першакрыніц», хацелася б звярнуць увагу бібліёграфа і на іншыя, не менш важныя крыніцы, аб якіх зусім не гаворыцца ў яе артыкуле. Быццам не вучыўся Скарына ў Кракаўскім універсітэце на факультэце свабодных мастацтваў, які існаваў у ўсёй Еўропе. Не выпадкова ж пісаў Эней Сільвій Пікаміні, будучы папа Пій Н, што ў Кракаве расцвітае школа свабодных мастацтваў, знакамітая матэматычнай школай, адкуль выйшаў сучаснік Скарыны вялікі Капернік. Быццам і не было бліскуча вытрыманых экзаменаў у Падуанскім універсітэце, цытадэлі еўрапейскага вальнадумства, дзе напярэдадні паяўлення Скарыны выкладаў курс медыцыны і філасофіі свяціла рэнэсанснай культуры П'этра Пампанацы. А для абвяшчэння «доктарам у галіне медыцынскіх навук» «калегіяй слаўнейшых падуанскіх дактароў мастацтваў і медыцыны» адных ведаў біблістыкі яўна было б недастаткова. Ці асмеліцца хто-небудзь аспрэчваць глыбокае засваенне Скарынай рэнэсанснай мастацкай культуры, цудоўнае валоданне ім прыродазнаўчым веданнем сваёй эпохі, тонкае разуменне беларускім мысліцелем асаблівасцей асноўных філасофскіх школ антычнасці і г. д. Дык, можа, тут таксама ляжаць вытокі творчага духу, наватарства, вальнадумства Скарыны? Чаму б не праявіць такой жа сур'ёзнай цікавасці і да гэтых першакрыніц? Тады, магчыма, зменшылася б скепсісу ў яе меркаваннях наконт сувязі поглядаў Скарыны з культурнымі дасягненнямі Адраджэння, ідэйнымі пошукамі Рэфармацыі. Не стала б крытык хітраваць наконт «сцвярджэння без аргументаў», паколькі сур'ёзныя навуковыя даследаванні цалкам аргументавана паказваюць, што «дзеяснасць і светапогляд Скарыны, несумненна, былі звязаны з абнаўленчымі рэлігійна-маральнымі і грамадска-культурнымі тэндэнцыямі канца XV — пачатку XVI ст.» (С. А. Подокшин. Скорина. М., 1981. С. 35).

Можна было б разгледзець і іншыя, больш прыватныя бакі той «карэктуры» сучасных уяўленняў аб Скарыне, якая даецца ў артыкуле В. Дышыневіч. Аднак сказанага дастаткова, каб зразумець, да якіх вынікаў можа прывесці метадалагічная блытаніна, звязаная з падменай сучаснага «светапогляду» «старажытнымі першакрыніцамі». Ці трэба яшчэ раз напамінаць пра тое, што, адмаўляючыся ад прыныпаў марксісцкага светаразумення, каб дагадзіць нейкай «абсалютнай аб'ектыўнасці», даследчык здольны толькі добрасумленна сказаць або наўмысна сфальсіфікаваць карціну мінулага? Не супрацьпастаўляць трэба «сучасныя ўяўленні» і «першакрыніцы», а з пазіцый сучаснай навукі, з вышыні нашага гістарычнага вопыту раскрываць сапраўдны сэнс і вечную чалавечую каштоўнасць духоўных здабыткаў мінулых пакаленняў, адхіляць не страсны зацікаўлены дыялог з вялікімі продкамі, які раскрывае жывую душу іх спадчыны, а спробы штучнай архаізацыі гэтай спадчыны, якая не мае нічога агульнага з беражлівымі адносінамі да першакрыніц.