

ПОЛЬ ВЭЙН

Ці верылі
грэкі
ў свае
міфы?



«Энцыклапедыкс»

Ці верылі грэкі ў свае міфы?

Paul Veyne

Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?

Essai sur l'imagination constituante

Éditions du Seuil

Поль Вэйн

Ці верылі грэкі ў свае міфы?

Эсэ пра стваральнае ўяўленне

Мінск
«Энцыклапедыкс»
2000

УДК [1/292](091)
ББК 82.3(0):63.3(0)32
В 97

Пераклад з французскай Зміцера Коласа

Выданне кнігі ажыццёўленае пры падтрымцы Міністэрства замежных спраў Францыі і аддзела культуры Пасольства Францыі ў Беларусі ў рамках Праграмы дапамогі беларускім выдаўцам імя Максіма Багдановіча.

Ce livre, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication Maxime Bagdanovitch, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Étrangères français et du Service Culturel de l'Ambassade de France au Bélarus.

ISBN 985-6599-03-2

©Éditions du Seuil, 1983
©Пераклад. Зм. Колас, 1999
©Вокладка. Н. Канаш, 2000
©Макет. «Энцыклапедыкс», 2000

Змест

Калі гістарычная праўда была традыцыяй і кананізаваным паданнем	14
Множнасць і аналагічнасць светаў праўды	27
Сацыяльнае размеркаванне ведаў і разнаякаснасць веравання	40
Сацыяльная разнастайнасць вераванняў і балканізацыя розуму	55
За ўсякай сацыялогіяй – пэўная праграма праўды	73
Як вярнуць міфу яго этыялагічную праўдзівасць	85
Роля міфа як «умоўнай мовы»	93
Паўсаній, не здольны ўнікнуць сваёй праграмы	109
Яшчэ пра дзве праўды: праўду фальсіфікатара і праўду філолага	117
Або культура, або вера ў праўду: трэба выбіраць	132
Заўвагі	146

Загульнапрынятага: Сцвярджэнне, што праўда ў тым, што праўды няма, з'яўляецца супярэчлівым.

Мішэль Фуко: «Безумоўна, калі паглядзець з узроўню аднаго сказа, у сярэдзіне дыскурсу, мяжа паміж праўдзівым і непраўдзівым не будзе выглядаць адвольнаю, ані зменліваю. Але ж калі паглядзець у іншым маштабе, калі задацца пытаннем высветліць, якою была, якою ўвесь час ёсць гэтая прага да праўды, што прасякнула столькі стагоддзяў нашай гісторыі...»

Парадак дыскурсу, с. 16.

Дамінік Жаніко: «У гэтым *калі* – уся аснова: даецца выбар другога маштабу. Фуко не саступае антырацыяналісцкаму пафасу. Яго задача, хутчэй, – пашырыць далягляд. На жаль, нельга адмаўляць, што дарагія Габэрмасу патрабаванні універсальнай сапраўднасці не выправілі хады гісторыі».

Ізноў філасофія, с. 75.

ЭСТЭЛІ БЛАН

*... Que um conjunto real e verdadeiro
uma doença das nossas idelias.*

Pessoa

Як можна верыць у штось напалову або верыць у цалкам супрацьлеглыя рэчы? Дзеці вераць адначасова і ў тое, што падарункі пад ёлку ім прыносяць Калядны Дзед, і ў тое, што гэтыя падарункі туды кладуць іх бацькі: дык ці вераць яны напраўду ў Каляднага Дзеда? Безумоўна. Гэтаксама як не менш цвёрдаю з'яўляецца вера прадстаўнікоў племя дарзэ: на думку гэтых жыхароў Эфіопіі, як нам паведамляе Дан Шпэрэр, «леопард – хрысціянская жывёла, якая прытрымліваецца ўсіх пастоў копкай царквы, патрабавання, якое ў Эфіопіі з'яўляецца галоўным паказчыкам прыналежнасці да рэлігіі; і разам з тым дарзэ на серадах і пятніцах – днях, на якія прыпадае пост, – клапоцяцца пра ахову сваёй скаціны не менш, чым у іншыя дні тыдня: яны лічаць праўдай і тое, што леопарды посцяцца, і тое, што яны ядуць кожны дзень; леопарды штодзённа ўяўляюць сабой небяспеку: гэта яны ведаюць са свайго досведу; леопарды такія самыя хрысціяне, як і яны: гэта гарантуе традыцыя».

Узяўшы за прыклад веру грэкаў у свае міфы, я вырашыў даследаваць размаітасць відаў веры: веру на слова, веру, заснаваную на досведзе, і г.д. Падчас даследавання мне давалося двойчы крыху выходзіць за яго рамкі.

Мне прыйшлося прызнаць, што замест таго, каб гаварыць пра розныя віды вераванняў, я вымушаны гаварыць проста пра віды праўды. І што самі гэтыя праўды – таксама ўяўленні. Гэта не мы складаем у сябе памылковае меркаванне пра тую ці іншую рэч: сама праўда пра рэчы праз чараду стагоддзяў утвараецца вельмі дзіўнаватым чынам. Далёка не будучы прадуктам найпрасцейшага рэалістычнага досведу, праўда звязаная з гісторыяй і залежыць ад яе больш за штось іншае. Быў час, калі гісторыкі і паэты ад пачатку да канца выдумлялі цэлыя каралеўскія дынастыі разам з імём уладарнай асобы і яе генеалагічным дрэвам; і яны не былі фальсіфікатарамі альбо людзьмі надобрасумленнымі: яны прытрымліваліся нармальнага на той час

метаду, каб дабіцца праўды. Давёўшы гэтую думку да яе лагічнага канца, мы ўбачым, што лічым па-свойму праўдзівым тое, што самі ж называем выдумкай, як толькі перагортваем апошнюю старонку кнігі: Іліяда ці Аліса для нас сапраўдныя ні больш, ні менш, чым Фюстэль дэ Куланж. Гэтаксама мы лічым за плён чыстай фантазіі – няхай і вельмі цікавай – усе ўяўленні мінулага і лічым за праўду – няхай і вельмі часова – тое, што ёсць «апошнім краем навукі». Гэта і ёсць – культура.

Я зусім не хачу сказаць, быццам уяўленне прадвызначае праўду будучыні і што яму павінна была б аддадзеная ўлада, але што сама праўда ўжо з'яўляецца ўяўленнем і што ўяўленне спрадвечу ўжо стаіць пры ўладзе: менавіта яно, а не рэальнасць, рацыя ці доўгая праца адмаўлення фальшывых ісцінаў.

Такое ўяўленне, як мы бачым, не з'яўляецца нейкай чалавечаю здольнасцю ці ўласцівасцю, якая псіхалагічна і гістарычна была б вядомай пад гэтым імём; яно ні ў мроях, ні праз прарочыя прадказанні не павялічвае памераў бочкі, у якой усе мы сядзім: наадварот, яно ўзводзіць у гэтай бочцы сцены, і па-за імі не існуе больш нічога. Нават ісцінаў будучыні, з чаго вынікае, што ім было б немагчыма даць слова. У такіх бочках і фармуюцца рэлігіі і літаратуры, а таксама палітыкі, правілы наводзінаў і навукі. І ўсё-такі такое ўяўленне – гэта пэўная здольнасць, але ў кантаўскім сэнсе слова: яна трансцэндэнтальная; яна ўтварае наш свет замест таго, каб быць у ім своеасаблівымі дрожджамі або дэманам. Адзінае што (і пачуўшы гэта ўсякі адказны прыхільнік Канта аж зайшоўся б ад абурэння), яе трансцэндэнтальнасць – гістарычная, бо культуры, змяняючы адна адну, адна да адной не падобныя. Людзі не знаходзяць праўды: яны робяць яе, як робяць гісторыю; і праўда з гісторыяй адказваюць ім тым самым.

Я выказваю сяброўскую ўдзячнасць Мішэлю Фуко, з якім абмяркоўваў гэтую кнігу, маім калегам з Асацыяцыі грэцкіх даследаванняў Жаку Бампэру і Жану Бускэ, а таксама Франсуа Валу за яго парады і крытычныя заўвагі.

Ці верылі грэкі ў сваю міфалогію? Адказаць складана, бо «верыць» мае столькі розных значэнняў... Не ўсе з іх верылі, што Мінас у апраметнай па-ранейшаму заставаўся суддзёй¹ ці што Тэсей перамог Мінатаўра², дый, апроч таго, яны ведалі, што паэты «хлусяць». Але нават іхняя манера не верыць не павінна выклікаць хвалявання, бо так ці іначай, але Тэсей, на іх думку, усё-ткі існаваў; задача складалася толькі ў тым, каб «ачысціць Міф з дапамогаю Розуму»³ і звесці біяграфію Геркулесава папличніка да яе гістарычнага ядра. У дачыненні да Мінаса, у выніку неверагоднага напружання думкі, такое ядро было выяўленае Фуцыдыдам: «З усіх, пра каго нам вядома з вусных паданняў, Мінас быў першым, хто меў свой флот»⁴. Такім чынам, Федрын бацька і Пасіфін муж – усяго толькі цар, які некалі ўладарыў на марскіх прасторах. Ачышчэнне міфічнага з дапамогаю *логаса* – не адзіны эпізод у справечнай барацьбе паміж розумам і забабонамі, якая вялася ад самых вытокаў і аж да Расіна і Рэнана, надаючы славу грэцкаму генію, бо міф і *логас*, насуперак Нэстле, зусім не супрацьстаяць адзін аднаму, як аблуда і праўда⁵. Міф быў тэмай для сур'ёзных развагаў⁶, і нават праз шэсць стагоддзяў пасля таго руху сафістаў, які, кажуць, быў іхнім векам Асветы, грэкі ўсё яшчэ разважалі над сваімі міфамі. Далёка не будучы трыумфам розуму, ачышчэнне міфа з дапамогаю *логаса* ўяўляе сабой праграму, якая пачалася вельмі даўно і абсурднасць якой здзіўляе: навошта было грэкам дзеля нічога задаваць сабе столькі клопату, намагацца аддзяліць зерне ад пустазелля, замест таго каб проста адным рухам выкінуць з гульні свайго ўяўлення і Тэсея разам з Мінатаўрам, і нават само існаванне нейкага там Мінаса разам з усёю непраўдападобнасцю, якую яму прыпісвала традыцыя? Мы ўбачым усю шырыню праблемы, калі даведаемся, што такое стаўленне да міфаў доўжылася добрыя два тысячагоддзі; у сваёй гістарычнай кнізе *Развагі аб сусветнай гісторыі*, дзе ісціны хрысціянскай рэлігіі падмацоўваюцца фактамі мінуўшчыны, Басюэ аднаўляе міфічную

храналогію, спалучаючы яе з храналогіяй свяшчэннай ад стварэння свету, і такім спосабам вызначае даты «падзеяў», прыпісваючы да часу «крыху пасля Авімэлаха» «славутыя подзвігі Амфітрыёнава сына Геракла»⁷ і смерць «сына Юпітэра Сарпэдона». Якія думкі былі ў біскупна з Мо ў тую хвіліну, калі ён пісаў гэтыя радкі? І што думаем мы, калі адначасова верым у цалкам супрацьлеглыя рэчы, што асабліва часта здараецца з намі, калі справа тычыцца палітыкі ці псіхааналізу?

Відаць, такія самыя думкі бываюць у нашых фалькларыстаў, калі яны вивучаюць старажытныя паданні, ці былі ў Фройда, калі ён разбіраў плыню свядомасці старшыні Шрэбра: што рабіць з усёй гэтай кучай бязглуздзіцы? Хіба можа быць, каб усё гэта ніякім чынам не было матывавана, не мела пэўнага сэнсу, функцыі ці прынамсі нейкай структуры? Пытанне пра тое, каб высветліць, ці маюць легенды пэўны аўтэнтчны змест, ніколі не ставіцца ў пазітыўным плане: каб ведаць, ці існаваў Мінас, трэба спачатку вырашыць, ці з'яўляюцца міфы ўсяго толькі пустымі байкамі або яны ўяўляюць сабой перайначаную гісторыю; але нікая пазітывісцкая крытыка не можа даць рады з выдумкай і звышнатуральным⁸. Як жа тут перастаць верыць у паданні? Як перастаць верыць у Тэсея, заснавальніка афінскай дэмакратыі, у Ромула, заснавальніка Рыма, у гістарычнасць першых стагоддзяў рымскай гісторыі? Як перастаць верыць у траянскія вытокі франкскай манархіі?

Што тычыцца сучаснасці, дык тут нам усё бачыцца нашмат ясней, дзякуючы цудоўнай кнізе Жоржа Юпэра пра Эцэна Паск'е⁹. Гісторыя ў тым выглядзе, як мы яе разумеем, нарадзілася не тады, калі прыдумалі крытыку (бо яе прыдумалі вельмі даўно), а тады, калі рамяство крытыка і рамяство гісторыка зліліся ў адно: «Гістарычныя даследаванні доўгія стагоддзі вяліся без ніякага сур'ёзнага ўплыву на тое, якім чынам пісалася сама гісторыя, так што два гэтыя заняткі заставаліся цалкам адасобленымі адзін ад аднаго часам нават у галаве аднаго і таго ж чалавека». Ці было так яно і ў Антычнасці, і ці існуе нейкі адзіны проста пракладзены шлях гістарычнай свядомасці, нязменны ва ўсе часы? Возьмем у якасці правадной ніткі думку А.Д. Мамільяна¹⁰: «Сучасная метадыка гістарычных даследаванняў цалкам грунтуецца на правядзенні адрознення паміж арыгінальнымі першакрыніцамі і крыніцамі другаснымі». У тым, што гэтая думка вялікага навукоўца з'яўляецца справядлівай, упэўненасці няма; па-мойму, яна ўвогуле

крыху недарэчная. Але заслуга яе ў тым, што яна ставіць, няхай і працівячыся ёй, праблему metodyкі і прынамсі вонкава яе сабой значае. Прыгадаем Бафора ці Нібура, чый скептыцызм адносна першых стагоддзяў старажытнарымскай гісторыі грунтаваўся на адсутнасці крыніцаў і дакументаў, сучасных той аддаленай эпосе, ці прынамсі быў апраўданы іх адсутнасцю¹¹.

Гісторыя навукі – гэта зусім не гісторыя паступовага адкрыцця правільных метадаў і праўдзівых ісцінаў. І грэкі верылі ў свае міфы ці выказвалі ў дачыненні да іх скептыцызм у вельмі своеасаблівай, уласцівай толькі ім манеры, якая адно падманліва нагадвае нашу. Гэтаксама ў іх была і свая манера напісання гісторыі, не такая, як у нас; і гэтая іх манера дапускала ў якасці перадумовы існаванне пэўнай няяснай здагадкі – так што пытанне аб правядзенні адрознення паміж першаснымі і другаснымі крыніцамі, якое з метадалагічнага пункту погляду таксама небезаганнае, перад імі зусім не стаяла. Адным з прыкладаў гэтаму з’яўляецца Паўсаній, якога мы яшчэ не раз будзем згадваць.

Дарэчы, гэтага Паўсанія зусім не трэба недаацэньваць, і, на маю думку, несправядліва кажуць тыя, хто параўноўвае яго «Апісанне Элады» са старагрэцкім Бэдакерам*. Паўсанія лепш параўноўваць з якім-небудзь нямецкім філолагам ці археолагам эпохі вялікіх адкрыццяў; дзеля таго, каб апісаць помнікі і расказаць гісторыю розных земляў Элады, ён даследаваў безліч бібліятэкаў, шмат вандраваў, безупынна займаўся самаадукацыяй і ўсё бачыў на свае вочы¹²; ён кідаўся запісваць у жыхароў мясцовыя легенды з такім самым імпульсам, з якім гэта рабілі нашы айчынным правінцыйным эрудыты за часамі Напалеона III; дакладнасць яго пазначэнняў і шырыня інфармацыі проста здзіўляюць, гэтаксама як і праніклівасць ягонага позірку (вывучаючы скульптуры і вывяляючы іхнія даты, Паўсаній урэшце навучыўся на вока датаваць любую статую паводле яе стылістычных адметнасцяў). Апроч таго, Паўсаній быў апантаны праблемай грэцкае міфалогіі і, як мы ўбачым, нямала аддаў дзеля змагання з гэтай загадкаю.

*Бэдакер Карл (1801–1859), нямецкі кнігар, выдавец турыстычных гідаў. – *Зіўвага перакладчыка.*

Калі гістарычная праўда была традыцый і кананізаваным паданнем

Антычны гісторык не часта дае нам магчымасць уразумець, ці адрознівае ён першасныя крыніцы інфармацыі ад другасных, і гэтаму ёсць простае тлумачэнне: антычны гісторык не спасылаецца на свае крыніцы ці, праўдзівей, згадвае іх толькі зрэдку, нерэгулярна, а калі нават і робіць гэта, дык зусім не з тых прычынаў, якія прымушаюць рабіць гэта нас. Аднак, калі мы зададзімся пытаннем, што магло б азначаць такое замоўчванне, і калі мы прасочым усю нітку прычынна-выніковых сувязяў, перад намі выткаецца ўсё палатно: мы ўбачым, што ў даўніну гісторыя не мела нічога агульнага з тою, якой мы яе ведаем сёння, апроч, хіба што, імя. Я не хачу сказаць, што яна была недасканалая, што ёй яшчэ трэба было прайсці пэўны шлях развіцця, каб стаць у поўным сэнсе Навукаю, якую яна і была спрадвеку: у сваім родзе яна была настолькі ж завершаная (як варты даверу сродак), як нашая журналістыка, якую яна якраз вельмі нагадвае. І гэтая «схаваная частка айсберга», якую калісьці была гісторыя, — настолькі вялікая, што... гэта ўжо не той самы айсберг.

Антычны гісторык «не змяшчае зацмак у нізе старонкі». Калі ён апісвае свае ўласныя доследы ці падае матэрыял, паведамлены раней кімсьці іншым, ён і ў тым, і ў другім выпадку хоча, каб яму верылі на слова; выключэнне робіцца толькі тады, калі ён адчувае гонар за тое, што яму ўдалося адкрыць нейкага малавядомага аўтара, ці калі ён жадае вярнуць да жыцця нейкі рэдкі і каштоўны тэкст, які ўжо сам з сябе ўяўляецца яму хутчэй нечым накшталт помніка, чым крыніцы¹³. Менавіта таму Паўсаній часцей за ўсё абмяжоўваецца тым, што кажа: «як я даведаўся...» або «паводле атрыманых мной звестак...», — а гэтыя звесткі ці тлумачэнні ён чэрпаў як з пісьмовых крыніцаў, так і з паведамленняў, што даваліся яму вусна святарамі ці мясцовымі знаўцамі, якіх ён сустракаў падчас сваіх вандраванняў¹⁴. Такое замоўчванне крыніцаў не пакідае месца цікаўнасці... і таму — спарадзіла *Quellenforschung*.

Вернемся цяпер да Эцэна Паск'е, чые *Доследы Францыі* ўбачылі свет у 1560 годзе. Перад публікацыйй кнігі, як нам паведамляе Юпэр¹⁵, Паск'е разаслаў рукапіс сябрам; і галоўны папрок, які яны найчасцей выказвалі, заключаўся ў тым, што ён празмерна перагрузіў тэкст спасылкамі на цытаваныя крыніцы; такі спосаб, зазначалі яму сябры, занадта адцягвае ўвагу на «цень школаў» сівой мінуўшчыны і не вельмі падыходзіць для гістарычнай працы. Няўжо яму сапраўды так ужо трэба кожны раз пацвярджаць «свае сцверджанні словамі нейкага старажытнага аўтара»? Калі пытанне ў тым, каб надаць твору аўтарытэтнасць і выклікаць да яго давер, дык гэта толькі пытанне часу; хіба ж вялікія продкі, урэшце, перагружалі свае творы цытатамі, а іх аўтарытэт, тым не менш, быў сцверджаны часам; дык няхай і Паск'е дазволіць часу вырашыць лёс сваёй кнігі!

Гэтыя дзіўныя радкі дазваляюць убачыць, якая бездань аддзяляе нашу канцэпцыю гісторыі ад другой – той, якую падзялялі ўсе гісторыкі Антычнасці і якая бытвала яшчэ сярод сучаснікаў Паск'е. Паводле гэтай канцэпцыі, гістарычная праўда з'яўлялася кананізаваным паданнем, асвечаным суладнаю сувяззю розумаў скрозь чараду стагоддзяў; менавіта гэтая сувязь і зацвярджала праўду, як зацвярджала рэпутацыю пісьменнікаў, што лічыліся класікамі, а таксама, як мне ўяўляецца, і царкоўную традыцыю. Таму Паск'е быў зусім не абавязаны вызначаць праўду з дапамогай нейкіх спасылак, а павінен быў бы проста счакаць, пакуль яго праца будзе прызнаная за аўтэнтчны тэкст; робячы ж у нізе старонкі зацемкі, прыводзячы свае доказы накішталі таго, як гэта робяць юрысты, ён яўна імкнуўся толькі падарваць кансэнсус будучыні ў дачыненні да свайго твора. Пры падобнай канцэпцыі гістарычнай праўды немагчыма сцвярджаць, што адрозненню паміж першаснымі і другаснымі крыніцамі не надавалася належнай увагі ці што такое адрозненне ігнаравалася або яшчэ не было адкрытае: яно проста не мела ні сэнсу, ані карысці, і каб гісторыку старажытнасці паказалі на ягоны быццам бы недагляд, ён адказаў бы, што не бачыць у такім адрозненні ніякага ўжытку. Я не кажу, што пры гэтым ён не памыляўся б, я толькі хачу паказаць, што, паколькі іхняя канцэпцыя праўды не такая, як нашая, дык такі недахоп не мог бы выступаць у якасці тлумачэння.

Калі мы хочам уразумець, што сабой уяўляла такое стаўленне да гісторыі як да традыцыі ці кананізаванага падання, мы можам параў-

наць яго з той вельмі падобнаю практыкай, якою карысталіся пры выданні старажытных аўтараў ці нават «Дума» Паскаля ўсяго паўтара стагоддзя назад. Друкаваўся атрыманы ад папярэднікаў тэкст, кананізаванае пісанне; любы выдавец мог бы пайсці ў Каралеўскую бібліятэку і пакарыстацца Паскалевым рукапісам, але ніводзін з іх не рабіў гэтага: перадрукоўваўся проста традыцыйны тэкст. Выдаўцы лацінскіх і грэцкіх тэкстаў, зрэшты, спраўджвалі іх з рукапісамі; але ніхто з іх не вызначаў генеалагічнае дрэва такіх копіяў, ніхто не спрабаваў адбудаваць тэкст цалкам нанова, абапіраючыся на чыста крытычныя меркаванні: яны проста выбіралі «добры рукапіс» і перадавалі яго ў друкарню, абмежаваўшыся тым, што сям-там, у пэўных дэталях, паляпшалі традыцыйны тэкст, параўнаўшы яго з якім-небудзь іншым рукапісам, які ім удалося знайсці; яны не абгрунтоўвалі публікаваны тэкст, а толькі дапаўнялі ці паляпшалі той, які ўжо быў кананізаваным пісаннем.

Апавядаючы пра Пелапанезскую вайну ці легендарныя стагоддзі найстаражытнейшай рымскай гісторыі, антычныя гісторыкі проста перапісвалі адзін аднаго. Яны рабілі так не таму, што былі вымушаныя – у сувязі з нястачай крыніцаў ці аўтэнтчных дакументаў; бо нават мы, маючы яшчэ менш дакументальных крыніцаў і вымушаныя абапірацца толькі на сцверджанні гэтых самых гісторыкаў, тым не менш, не надта ім давяраем. Мы разглядаем іх як звычайныя крыніцы, тады як яны ўспрымалі пададзеную папярэднікамі версію як традыцыю. Нават каб яны і маглi, яны не сталі б імкнуцца перазаснаваць такую традыцыю, а толькі яе ўдасканалілі б. Зрэшты, нават валодаючы пра тых ці іншыя перыяды канкрэтнымі дакументамі, яны імi не карысталіся ці, калі і рабілі гэта, дык выкарыстоўвалі іх нашмат радзей і не так, як гэта рабілі б мы.

Ціт Лівій і Дзяніс Галікарнаскі, не вагаючыся, пераказалі чатыры цыямныя стагоддзі першабытнай рымскай гісторыі, аб'яднаўшы разам усё, што паведамлялася іх папярэднікамі, і не задаючы сабе пытання: «ці праўда гэта?» – але абмежаваўшыся хіба тым, што адкінулі пэўныя дэталі, якія здаліся ім памылковымі ці, хутчэй, непраўдападобнымі і неверагоднымі; яны ад пачатку выходзілі з думкі, што іх папярэднік казаў праўду. Не важна, што гэты папярэднік жыў на шмат стагоддзяў пазней за падзеі, якія апісваў – ні Дзяніс Галікарнаскі, ні Ціт Лівій ніколі не задавалі сабе такога простага, на наш погляд, пы-

тання: «А адкуль ён сам усё гэта ведае?» Можа быць, яны меркавалі, што гэты папярэднік, у сваю чаргу, таксама меў папярэднікаў, і першы з іх быў сучаснікам падзеяў, пра якія ішла гаворка? Зусім не. Яны дакладна ведалі, што самыя даўнія рымскія гісторыкі жылі на чатыры стагоддзі пазней за Ромула, але гэта іх амаль не турбавала: такая была традыцыя, а яна і была праўдай, вось і ўсё. Каб ім і ўдалося даведацца, з чаго склалася гэтая першапачатковая традыцыя ў першых рымскіх гісторыкаў, якія крыніцы, легенды і ўспаміны перамяшаліся і ўтварылі сплаў у іхніх горнах, яны ўбачылі б у гэтым толькі перадагісторыю традыцыі, яны не ўспрымалі б яе, як нейкі больш аўтэнтчны тэкст: матэрыял, з якога паўстала традыцыя, – яшчэ не сама традыцыя. Традыцыя заўсёды мае выгляд пэўнага тэксту, аўтарытэтнага аповеду: гісторыя нараджаецца, як традыцыя, а не распрацоўваецца на аснове крыніцаў. Як мы ўжо бачылі, на думку Паўсанія, памяць пра тую ці іншую эпоху будзе цалкам страчаная, калі набліжаныя да першых асобаў свайго часу не парупяцца апісаць гісторыю свайго перыяду. Гэтаксама Язэп Флавій у прадмове да «Юдэйскай вайны» лічыць, што гісторык, найбольш варты ўхвалы, – той, хто распавядае пра падзеі свайго часу на карысць будучыні. Чаму ж апісанне сучаснай гісторыі заслугоўвала большай пашаны, чым апісанне гісторыі мінуўшчыны? Таму, што мінуўшчына ўжо мае сваіх гісторыкаў, а сучаснасць яшчэ чакае, каб нейкі гісторык стаў яе гістарычнай крыніцай і ўсталяваў традыцыю; і менавіта таму, як мы бачым, антычны гісторык не карыстаецца крыніцамі і дакументамі: ён сам ёсць крыніца і дакумент, іначэй кажучы, гісторыя не распрацоўваецца на аснове крыніцаў – яна заключаецца ў паўтарэнні ўжо сказанага пра яе папярэднімі гісторыкамі з папраўленнем ці дапаўненнем, калі ёсць такая магчымасць, таго, што яны нам паведамілі.

Праўда, часам антычны гісторык можа зазначыць, што ў пэўным пункце яго «аўтарытэтныя папярэднікі» разыходзяцца, ці заявіць нават, што ён не бярэцца сцвярджаць, якая з версій гэтага пункту – праўдзівая, настолькі яны далёкія адна ад адной. Але падобныя праявы крытычнасці не выліваюцца ў складанне пэўнай сістэмы доказаў і пералічэнне варыянтаў, якія падмацоўвалі б яго тэкст, – на манер таго спасылачнага апарата, які абавязкова прысутнічае ў нашых гістарычных працах, – гаворка ідзе толькі пра асобныя цымяныя ці няпэўныя мясціны, асобныя дэталі, якія выклікаюць падазрэнне. У цэ-

лым антычны гісторык перадусім – верыць, а сумняецца ён толькі адносна тых дробязяў, паверыць у якія ўжо няздольны.

Часам бывае таксама, што антычны гісторык цытуе які-небудзь дакумент, перапісвае яго або дае апісанне якога-небудзь археалагічнага аб’екта. Робіць ён гэта, або каб дадаць да традыцыі пэўную дэталю, або каб праілюстраваць свой аповед, зрабіўшы невялічкае адступленне праз прыязнае стаўленне да чытача. На адной са старонак сваёй кн. IV Ціт Лівій робіць і тое, і другое адначасова. Ён задае сабе пытанне, кім быў Карнэлій Коса, які забіў у бітве сам-насам этрускага цара з Вэяў: трыбунам ці консулам? І ён схіляецца да другога варыянту, бо надпіс, зроблены на кірасе гэтага цара, якую пераможца Коса перадаў храму, вызначае яго як консула. «Я сам чуў, – піша Ціт Лівій, – як Аўгуст, які засноўваў новыя і адраджаў старыя храмы, сказаў, што, увайшоўшы ў гэтае разбуранае свяцілішча, ён прачытаў на льняной кірасе таго цара слова *консул*; і я палічыў бы ці не за блузнерства, калі б адмовіў Косу і ягонаму трафею сведчанне самога імператара». Ціт Лівій не займаўся пошукам дакументаў: ён проста выпадкова натрапіў на адзін з іх ці, дакладней, атрымаў пра яго сведчанне з вуснаў імператара, і такі дакумент у меншай ступені з’яўляецца крыніцаю ведаў, чым археалагічнай славатасцю і рэліквіяй, прэстыжнасць якой павялічваецца за кошт аўтарытэту манарха ў спалучэнні з аўтарытэтам героя мінуўшчыны. Гісторыкі часта – як раней, так і сёння – згадваюць падобныя помнікі мінулага, якія можна дагэтуль убачыць на свае вочы, але згадваюць яны іх не столькі ў якасці доказаў сваім словам, колькі ў якасці ілюстрацыі, якая больш сама абавязаная сваім бляскам гісторыі, чым пралівае на гэтую гісторыю дадатковае святло.

Але ж хоць для сваіх паслядоўнікаў гісторык з’яўляецца аўтарытэтам, здараецца, што часам гэтыя паслядоўнікі яго крытыкуюць. Яны робяць гэта не таму, што ад самага пачатку перарабілі ўсю яго працу, а таму, што выявілі ў ёй пэўныя памылкі і іх ліквідуюць; яны не перабудоўваюць – яны папраўляюць. Або ўчыняюць поўны разнос. Бо такая праца па выяўленні памылак можа быць параўнаная з працэсам тэндэнцыйнага адбору прыкладаў. Пры гэтым, хоць крытычны аналіз аўтарскай інтэрпрэтацыі ў цэлым ці асобных разгледжаных ім момантаў не праводзіцца, але ж можна паспрабаваць цалкам знішчыць яго рэпутацыю, разбурыць яго незаслужаны аўтарытэт. Ці заслугоўвае расказанае Герадотам лічынца за аўтарытэтны аповед або Герадот –

усяго толькі хлус? У тым, што тычыцца аўтарытэту, традыцыі, усё адбываецца гэтаксама, як і ў тым, што тычыцца артадоксіі: гэта або ўсё, або нішто.

Старажытны гісторык не спасылаецца на сваіх аўтарытэтаў, таму што сам адчувае сябе патэнцыйным аўтарытэтам. Нам вельмі хацелася б ведаць, адкуль Палібію стала вядома ўсё тое, што ён ведае. Нам асабліва хацелася б гэта ведаць, калі ягоны ці Фуцыдыдаў аповед набывае рысы дасканалае схемы і выглядае праўдзівей за самую праўду, цалкам адпавядаючы таму, што, з пункту погляду палітыкі ці стратэгіі, было б найбольш рацыянальным. Калі тэкст уяўляе сабой кананізаванае пісанне, узнікае вялікая спакуса збытаць тое, што яго аўтар напісаў насамрэч, з тым, што ён вымушаны быў напісаць, каб быць годным самога сябе; калі гісторыя з’яўляецца кананізаваным паданнем, вельмі цяжка адрозніць тое, што адбылося сапраўды, ад таго, што не магло не адбыцца, зыходзячы з рэальнага становішча рэчаў; любая падзея адпавядае ў гэтым выпадку таму, што для такой сітуацыі было б тыповым, і менавіта з гэтай прычыны гісторыя цямяных стагоддзяў Рымскай імперыі насычаная вельмі дэтальнымі аповедамі, чыя дэтальнасць мае да рэальнасці не большае дачыненне, чым рэстаўрацыі а-ля Віэле-Лёдзюк* да аўтэнтычнасці. Як мы ўбачым, падобнае стаўленне да рэканструкцыі гісторыі давала фальсіфікатарам такія магчымасці, якія універсітэцкая гістарыяграфія ім ужо не дае.

Калі нам будзе дазволена выказаць меркаванне аб тым, з чаго ўзнікла падобная праграма праўды, пры якой гісторыя ўяўляла сабой кананізаванае паданне, мы прыйдзем да высновы, што пашана, з якою старажытныя гісторыкі ставіліся да перададзенай ім папярэднікамі традыцыі, тлумачыцца тым, што ў Грэцыі гісторыя нарадзілася не з навуковае спрэчкі, як у нас, а з апытання (менавіта гэта і азначае грэцкае слова *historia*). Той, хто праводзіць апытанне (будзе ён падарожнік, географ, этнограф або рэпарцёр), толькі і можа сказаць: вось, што я канстатаваў; вось, што мне паведамілі ва ў цэлым добра інфармаваных колах, – прыкладаць пры гэтым спіс інфарматараў сэнсу няма, бо хто ж пойдзе правяраць? Гэтаксама мяркуюць і пра журналіста – не паводле

*Віэле-Лёдзюк, Эжэн (1814–1879) – французскі архітэктар і пісьменнік, ажыццявіў рэстаўрацыю шэрагу помнікаў Сярэднявечча, у т.л. сабора Парыжскай Боскай Маці. – *Заўв. перакладчыка.*

таго, з якою павагай ён ставіцца да крыніцаў інфармацыі, а згодна з пэўнаю ўнутранай крытыкай ці ўвогуле – усяго па адной дробнай дэталі, у якой яго заспелі на недакладнасці або небесстароннасці. У дзіўных радках Эцэна Паск’е не было нічога дзіўнага, калі б мы дапасавалі іх да сваіх суайчыннікаў-рэпарцёраў, і мы яшчэ доўга маглі б забаўляцца, праводзячы аналогію паміж рамяством старажытнага гісторыка і дэанталогіяй і метадыкай журналісцкае справы. Сучасны нам рэпарцёр зусім не павялічыў бы да сябе даверу, калі б пачаў дарэмна пералічваць імёны ўсіх сваіх інфарматараў: мы ацэньваем яго вартасць згодна са сваімі ўнутранымі крытэрамі, нам досыць проста яго пачытаць, і мы ўжо ведаем, наколькі ён разумны, бесстаронні, дакладны і ці валодае грунтоўнай агульнай культураю, – менавіта грунтоуючыся на такіх меркаваннях, Палібіі у сваёй кн. XII ацэньвае і абвяргае свайго папярэдніка Цімея: ён не спрачаецца наконт асобных дэталей за выключэннем адзінага моманту – заснавання Локраў, дзе Палібію выпадкам пашчасціла прайсці па слядах Цімея. Як казаў Фуцыдыд, добры гісторык не прымае слепа ўсе паданні, якія яму паведамляюць¹⁶, – трэба ўмець пераправяраць інфармацыю, як кажуць нашыя журналісты.

Проста гісторык не будзе выстаўляць усёй гэтай кухні на паказ чытычам. І зробіць гэта тым з меншаю верагоднасцю, чым з большай патрабавальнасцю будзе ставіцца да сябе. Герадоту, напрыклад, падабаецца паведамляць усе паданні, якія яму ўдалося сабраць, нават калі яны супярэчаць адно аднаму, а вось Фуцыдыд так амаль ніколі не робіць, ён паведамляе толькі тое, што лічыць правільным¹⁷, і бярэ на сябе за гэта адказнасць. Катэгарычна сцвярджаючы, што афіняне памыляюцца ў сваіх поглядах адносна забойства Пісістратыдаў, і прапаноўваючы сваю, на яго думку, сапраўдную, версію¹⁸, ён, тым не менш, абмяжоўваецца голым сцверджаннем – ён не дае нават пачатку доказаў; дыі, зрэшты, цяжка ўяўляецца, як бы ён мог дазволіць чытачам правярыць тое, што кажа.

У адрозненне ад сучасных гісторыкаў, якія, прапаноўваючы пэўную інтэрпрэтацыю фактаў, узбройваюць чытачоў сродкамі, каб яны маглі спраўдзіць інфармацыю і праінтэрпрэтаваць яе іншым чынам, старажытныя гісторыкі спраўджваюць усё самі і не пакідаюць гэтае працы на сваіх чытачоў: у гэтым і палягае іх службовы абавязак. Што б там ні казалі, яны цудоўна адрозніваюць першасныя крыніцы (візуальнае ці, прынамсі, вуснае сведчанне) ад крыніцаў другасных,

але пакідаюць гэтыя дробязі для сябе. Бо іх чытач – не гісторык, гэтаксама як чытачы газет – не журналісты, і таму яны мусяць проста давяраць прафесіяналу.

Калі і чаму стаўленне гісторыка да сваіх чытачоў змянілася? Калі і чаму гістарычныя працы пачалі суправаджацца спасылкамі? Я не вялікі знаўца ў сучаснай гісторыі, але некаторыя дэталі кінуліся мне ў вочы. Так, напрыклад, Гасэндзі ў сваёй *Syntagma philosophiae Epicureae* не дае ніякіх спасылак; ён парафразуе ці паглыбляе думкі Цыцэрона, Гэрмарха, Арыгена, не даючы чытачу ніякай магчымасці ўразумець – ці дэманструюцца яму погляды самога Эпікура ці гэтыя погляды аўтара. Але рэч у тым, што Гасэндзі не ставіць перад сабой задачу вызначыцца эрудыцыяй – ён хоча вярнуць да жыцця эпікурэйства разам з яго паслядоўнікамі ва ўсёй яго вечнае ісціннасці. У адрозненне ад Гасэндзі, Басюэ забяспечвае сваю *Гісторыю зменаў пратэстанцкай царквы* шчодрымі спасылкамі, гэтаксама як і Журыё – свае крытычныя заўвагі да гэтае працы; але тут гаворка ідзе ўжо пра палемічныя творы.

З гэтага робіцца ясна: традыцыя цытавання аўтарытэтных крыніцаў і навуковых спасылак закладзеная не гісторыкамі, яна паходзіць з тэалагічных спрэчак і юрыдычнай практыкі, у якіх згадваліся тэксты Святога Пісання, Пяцікніжжа ці вытрымкі асобных працэсаў. Пішучы *Summa contra Gentiles*, св. Тамаш не робіць спасылак на адпаведныя мясціны з Арыстоцеля, бо, беручы на сябе адказнасць даць ім новую інтэрпрэтацыю, успрымае іх як самую ісціну, якая ёсць ананімнай; і ў той жа час ён пазначае цытаты са Святога Пісання, якое ёсць Адкрыццём, а не ісцінай ананімнага розуму. У сваім цудоўным каментары да *Феадасійскага кодэкса*, датаваным 1695 годам, Гадфруа таксама спасылаецца на свае крыніцы: гэты гісторык права, як мы яго назвалі б, сам лічыў сябе за юрыста, а не за гісторыка. Словам, карані навуковага спасылачнага апарату ляжаць у палеміцы і судовых спрэчках: перш чым падзяліцца думкамі з іншымі ўдзельнікамі «навуковага грамадства», трэба было ўзброіцца адпаведнымі доказамі. Асабліва такая патрэба ўзрасла з узвышэннем Універсітэта, з яго ўсё больш выключнаю манаполіяй на інтэлектуальную дзейнасць. Прычыны гэтага мелі эканамічны і сацыяльны характар: знік клас зямельных ранцё, якія жылі, маючы безліч вольнага часу, як Мантэнь ці Мантэск'ё; перастала лічыцца годным жыць у залежнасці ад кагосьці з вялікіх гэтага свету, замест таго, каб зарабляць самастойнаю працай.

Такім чынам, ва універсітэце гісторык піша ўжо не для звычайных чытачоў, як гэта робяць журналісты або «пісьменнікі», а для іншых гісторыкаў, сваіх калегаў, што моцна адрознівае яго ад гісторыкаў антычнасці. Менавіта таму апошнія праяўлялі такое яўна паблаглівае стаўленне да навуковай дакладнасці, якое нас сёння здзіўляе ці нават шакіруе. Дайшоўшы да восьмай з дзесяці кніг, якія складаюць ягоную ёмістую працу, Паўсаній раптам зазначае: «На пачатку сваіх даследаванняў я не бачыў у нашых міфах нічога, апроч бязглуздае веры; але цяпер, калі мае даследаванні прывялі мяне ў Аркадыю, я стаў болей абачлівы. Бо тыя, каго завуць Мудрацамі, сапраўды, выказваліся ў тую старадаўнюю эпоху не адкрыта, а, хутчэй, загадкамі, і, на маю думку, легенды пра Кронаса ў пэўнай ступені ўяўляюць сабой менавіта такую мудрасць». Гэтае запозненае прызнанне нечакана і як бы наўздагон адкрывае нам, што Паўсаній, аказваецца, не верыў ніводнаму слову ў тых шматлікіх і неверагодных легендах, якія ён без ніякіх ваганняў пераказваў нам на працягу шасцісот папярэдніх старонак. Можна згадаць і другое, не меней запозненае прызнанне, якое зрабіў Геродот у канцы сёмай з дзесяці сваіх кніг, калі разважаў над праблемай, ці здрадзілі ў 480 г. аргіянне агульнагрэцкае справе і ці пайшлі на саюз з персамі, якія нібыта мелі з імі агульнага міфічнага продка – Пэрсея: «Я бачу свой абавязак у тым, – напісаў Геродот, – каб пераказваць усё, што казалі мне, але не абавязкова ўсяму верыць, і гэтыя мае словы тычацца роўным чынам усяго астатняга, змешчанага ў гэтае працы»¹⁹.

Калі б сучасны гісторык прапанаваў навуковаму грамадству азнаёміцца з фактамі ці легендамі, у якія сам абсалютна не верыць, ён гэтым паставіў бы пад сумнеў добрапрыстойнасць навукі. Але старажытныя гісторыкі, калі й не мелі іншага погляду на добрапрыстойнасць, дык прынамсі мелі іншую чытацкую аўдыторыю, якая складалася далёка не з прафесіяналаў і ўяўляла сабой такую ж разнамасную публіку, як чытачы нашых газетаў; таму яны і мелі пэўнае права і нават абавязак рабіць падобныя агаворкі і валодалі пэўнай прастораю для манеўру. Ісціна сама не прамаўляла іхнімі вуснамі: сваё ўяўленне пра гэтую ісціну належала сфармуляваць самім чытачам – вось тут і хаваецца адна са шматлікіх асаблівасцяў, якія сведчаць, што, нягледзячы на вялікае падабенства, гістарычная літаратура антычнасці вельмі адрозніваецца ад той, якой яна сталася ў новы час. Публіка старажытных гісторыкаў разнародная: некаторыя чытаюць чыста дзеля забавы,

другія – болей крытычным вокам, а іншыя ўвогуле з’яўляюцца прафесійнымі палітыкамі ці стратэгамі. Кожны гісторык мусіць зрабіць свой выбар: пісаць для ўсіх, адказваючы на запатрабаванні самых розных катэгорыяў чытачоў, ці спецыялізавацца, як Фуцыдыд і Палібій, у падачы тэхнічна спраўджанай інфармацыі, якая забяспечыць заўсёды карыснымі звесткамі любога военачальніка і палітычнага дзеяча. Але ж выбар, прынамсі, ёсць; апроч таго, разнамаснасць публікі пакідае гісторыку пэўную прастору: ён можа намалюваць праўду ў болей рэзкіх ці болей размытых фарбах, як пажадае, не асабліва пры гэтым ёй здрадзіўшы. Таму мы не павінны здзіўляцца ці абурацца, чытаючы ўжо шмат разоў каментаваны нашымі сучаснікамі ліст, у якім Цыцэрон просіць Лукцыя «апісаць дзейнасць ягонага консульства ў болей высокіх выразах», чым той, можа быць, збіраўся, і «не асабліва звяжаць на законы гістарычнага жанру», – гэта ж звычайная рэч паміж прыяцелямі, і яна зусім не выходзіць за рамкі таго, што можна, не надта пакрываючы душой, папрасіць і ў якога-небудзь журналіста – апроч таго, што пэўная частка ягонае аўдыторыі яго ў гэтым яшчэ і падтрымае.

За відавочнымі пытаннямі аб навуковасці метадалогіі і добрапрыстойнасці вымалёўваецца і яшчэ адно – аб адносінах гісторыка да сваіх чытачоў. Мамільяна, напрыклад, мяркуе, што новае стаўленне да дакументаў узнікае ўжо ў позняй Імперыі, зазначаючы сабой будучую правільную і навукова абгрунтаваную гістарычную методыку: сведчаннем такога *new value attached to documents*²⁰ з’яўляюцца нібыта *Аўгустейшая гісторыя* і асабліва *Царкоўная гісторыя*, напісаная Эўсэбіем. У мяне гэтыя творы, прызнаюся, пакінулі крыху іншае ўражанне: у *Аўгустейшай гісторыі* не даецца ніякіх спасылак на пакладзеныя ў яе аснову крыніцы, у ёй проста сям-там перапісваецца – у якасці цікавага ўрыўка ці помніка антычнасці – кавалак таго ці іншага тэксту, які выйшаў з-пад якога-небудзь славутага пяра; але ж гэта рабілі ўжо александрыйцы. Тое самае робіць і Эўсэбій. Апроч таго, Эўсэбій не проста перапісвае свае пісьмовыя крыніцы, але бярэ з іх пэўныя вытрымкі, а потым іх кампілюе, складаючы ў адно асобныя ўрыўкі, як сам пра гэта гаворыць ужо ў першых радках сваёй гісторыі. Нанізаць адзін за адным шэраг каштоўных кавалкаў і пазбавіць сябе цяжкае працы самастойнага апісання гісторыі, капіруючы папярэднікаў, – хіба гэта значыць «засведчыць новае стаўленне»? Далёкі ад такога стаў-

лення, Эўсэбій, паводле выказвання Рэнана²¹, як бы зацвярджае сваімі творамі «абсалютную аб'ектыўнасць», з якою ў позняй антычнасці ставіліся да гістарычнай кнігі. Але метадам цытавання вялікіх урыўкаў карыстаўся ўжо Парфірый (які захаваў для нас такім чынам тэксты Тэафраста ці Гэрмарха), дый сам Эўсэбій у сваёй *Падрыхтоўцы паводле Евангелля* (чым зноў-такі дазволіў нам сёння чытаць Айнама-она-цыніка ці Дыягеніяна-перыпатэтыка).

Не выстаўляць сябе, а даць дарогу аб'ектыўнасці: бо, сапраўды ж, факты існавалі і да надыходу эпохі навуковай палемікі, і да часоў Ніцшэ і Макса Вэбэра. Гісторык не абавязаны нічога інтэрпрэтаваць (бо існуюць жа факты), ані даказваць (бо факты – не падстава для якой бы там ні было палемікі): яму дастаткова проста гэта факты паведаміць – ці так, як гэта робіць рэпарцёр, ці так, як кампілятар. І дзеля гэтага яму зусім не трэба вызначацца нейкімі нечуванымі інтэлектуальнымі здольнасцямі – досыць проста валодаць тымі трыма якасцямі, якімі характарызуецца кожны добры журналіст: рупнасць, абазнанасць і бесстароннасць. Ён павінен рупна збіраць інфармацыю – у кнігах ці ў жывых сведкаў, калі такія яшчэ засталіся, або запісваючы паданні, «міфы»; ягоная абазнанасць у такіх палітычных дысцыплінах, як напрыклад стратэгія ці геаграфія, дазволіць яму разумець учынкi грамадскіх дзеячаў і крытычна ставіцца да сабранае інфармацыі; ягоная бесстароннасць гарантуе яго ад усякай хлусні, якую ён можа дапусціць, выконваючы чыё-небудзь даручэнне ці проста нешта замоўчваючы. Сама ягоная праца і якасці, якімі ён павінен валодаць дзеля яе выканання, прыводзяць яго нарэшце да ведання той самай праўды пра мінуўшчыну, якая і адрознівае яго ад натоўпу, бо, як кажа Паўсаній, «у натоўпе, які нічога не разумее ў гісторыі і прымае на веру ўсё, што яшчэ з дзяцінства чуў у выкананні хораў або ў трагедыях, распавядаюць шмат непраўдзівых баек. Іх расказваюць, напрыклад, і пра Тэсея; хоць у рэальнасці Тэсей быў звычайным царом, які ўзышоў на трон па смерці Менэстэя, і яго нашчадкі захоўвалі ўладу яшчэ чатыры пакаленні.»²².

Як бачым, Паўсаній, так бы мовіць, аддзяліў зерне ад пустазелля, вылучыўшы з легенды пра Тэсея яе аўтэнтычны стрыжань. Якім жа чынам ён яго вылучыў? З дапамогаю таго, што мы назавем тут дактрынаю аб сучасных падзеях: мінуўшчына падобная на сучаснасць, ці – магчыма, так сказаць будзе лепей – цудаў не існуе; дык вось, у

нашыя дні людзей з бычынымі галавамі нешта зусім не відаць, затое ёсць каралі; значыць, Мінатаўра ніколі не існавала, а Тэсей быў проста царом. Бо ў тым, што Тэсей сапраўды існаваў гістарычна, Паўсаній не мае ніякага сумневу, як не сумняваўся ў гэтым пяццю стагоддзямі раней і сам Арыстоцель²³. Але перш чым навучыцца глядзець на міфы крытычным вокам і вышукваць у іх праўдападобнае, сярэднестатыстычны антычны грэк, у залежнасці ад сваіх схільнасцяў, мог ставіцца да іх па-рознаму: ён або ўспрымаў гэтыя міфы як казкі старой даверлівае бабулі, або захоўваў да старадаўніх чарадзейных часоў такое стаўленне, пры якім пытанне аб гістарычнай сапраўднасці ці чалавечай фантазіі проста не мела сэнсу.

Крытычнае стаўленне, у тым выглядзе, у якім яго прытрымліваліся Паўсаній, Арыстоцель і нават Герадот²⁴, заключаецца ў тым, каб бачыць у міфе вуснае паданне, як гістарычную крыніцу, якую трэба крытычна прааналізаваць, – метада, у пэўным сэнсе, цудоўны, але менавіта ён стварыў тую ўяўную праблему, ад якой нашыя антычныя продкі не здолелі пазбавіцца на працягу ажно тысячы гадоў; і трэба было адбыцца гістарычнай мутацыі, хрысціянізму, каб яна была не тое, што вырашаная, а – забытая. Праблема гэтая заключалася ў тым, што лічылася, быццам паданне ў выглядзе міфа нясе ў сабе пэўнае аўтэнтычнае ядро, якое з цягам стагоддзяў проста абрасло легендамі, – і ўся складанасць тычылася менавіта гэтых легендаў, а не ядра. І як мы бачылі, эвалюцыя думкі Паўсанія адбылася менавіта і толькі ў дачыненні гэтых самых легендарных дадаткаў²⁵.

Выходзіць, што пытанне аб крытыцы міфічных паданняў – пастаўлена некарэктна: Паўсаній толькі ўяўна нагадвае нашага Фантэнэля, бо гэты зусім не імкнуўся аддзяляць зерне ад пустазелля, а меркаваў, што ў легендах усё – суцэльная няпраўда²⁶. І, нягледзячы на знешняе падабенства, антычная крытыка міфа таксама толькі ўяўна нагадвае нашу: легенда ўспрымаецца намі як гісторыя, гіпербалізаваная «народным геніем»; для нас міф – эпічная гіпербалізацыя нейкай вялікай падзеі, такой, напрыклад, як «нашэсце дарыйцаў»; для грэка ж той самы міф – сапраўдная ісціна, якую ўсяго толькі сказала наіўнасць простага людзю; ён змяшчае ў сабе – у якасці аўтэнтычнага ядра – шэраг дробных дэталей, якія адпавядаюць сапраўднасці, бо ў іх няма нічога чарадзейнага: напрыклад, імёны герояў і іх радавод.

Такі парадокс занадта вядомы, каб на ім доўга настойваць: калі мы

будзем прытрымлівацца думкі, што легенды ўяўляюць сабой форму перадачы калектыўных успамінаў, мы будзем верыць у гістарычную сапраўднасць Траянскай вайны; калі мы будзем лічыць іх за плён уяўлення, мы не будзем у яе верыць і нам давядзецца іначай інтэрпрэтаваць вельмі неадназначныя дадзеныя археалагічных раскопкаў. Але пытанні аб метадзе і пазітыўнасці хаваюць у сабе пытанне болей фундаментальнага характару²⁷: што такое міф? Гэта скажоная гісторыя? Ці гэта гісторыя гіпербалізаваная? Гэта плён калектыўнай міфаманіі? Ці гэта алегорыя? Чым ён быў у вачах грэкаў? Гэтае пытанне дае нам падставу сцвярджаць, што адчуванне праўдзівасці – вельмі шырокае (якое лёгка паглынае сабою і міф), і ў той жа час «праўдзівасць» – таксама вельмі шмат чаго азначае... паглынаючы нават і мастацкую літаратуру.

Множнасць і аналагічнасць светаў праўды

Грэцкая міфалогія, чыя сувязь з рэлігіяй была даволі кволай²⁸, уяўляла сабой нішто іншае, як вельмі папулярны літаратурны жанр, і менавіта з яе паўстаў той шырокі пласт галоўным чынам вуснай літаратуры – калі тэрмін «літаратура» можна ўжываць у дачыненні да тых часоў, калі яшчэ не была праведзеная мяжа, што аддзяляла б рэальнасць ад выдумкі, – дзе легенда лёгка дапускалася ў якасці складовага элемента.

Каб зразумець, чым была гэтая міфалогія, досыць пачытаць Паўсанія: кожнае апісанае гэтым эрудытам селішча, нават самае малое, мела сваю легенду, звязаную з той ці іншай прыроднай ці культурнай мясцовай адметнасцю²⁹; гэтая легенда была некалі прыдуманая нейкім невядомым апавядальнікам, а пазней пераказаная адным з тых незлічоных аўтараў, якіх і даводзілася чытаць Паўсанію і якіх ён называў «тлумачальнікамі». Кожны з гэтых аўтараў ці апавядальнікаў быў знаёмы з творамі сваіх калегаў, бо розныя легенды маюць адных і тых самых герояў, паўтараюць аднолькавыя тэмы, і апісаныя ў іх радаводы багоў ці герояў у цэлым стасуюцца між сабой ці, прынамсі, не вызначаюцца надта прыкметнымі супярэчнасцямі. Уся гэтая безыменная літаратура вельмі падобная да іншай – той, што квітнела, пачынаючы ад эпохі Мэравінгаў і аж да часоў *Залатой легенды*, і ў якой расказвалася пра жыццё мясцовых святых ці пакутнікаў; А. ван Гэн-нэп паказаў, што падобныя апакрыфічныя жыццяпісы святых, ад якіх пазней баландысты, прыклаўшы немалыя старанні, не пакінулі каменя на камені, напраўду з'яўляліся проста вельмі папулярнымі і ўсімі смакаванымі літаратурнымі творамі – у іх толькі і йшла гаворка, што пра выкрадзеных прынцэс, якіх потым жорстка катавалі або шчасліва ратавалі святые рыцары: снабізм, секс, садызм, авантуры. Народ быў зачараваны такімі гісторыямі, яны знаходзілі сваё адлюстраванне ў жывапісе, і на іх сюжэтах вырасла багатая вершаваная і празайчная пісьмовая літаратура³⁰.

Лічылася, што свет у тым выглядзе, у якім ён паўставаў з легендаў, сапраўды існаваў – у тым сэнсе, што ў яго існаванні ніхто не сумняваўся, хоць і не верыў у яго так, як вераць у непасрэдную навакольную рэальнасць. Ва ўяўленні вернікаў жыцці пакутнікаў, перапоўненыя цудамі, працякалі некалі ў неакрэсленай мінуўшчыне, пра якую і было вядома толькі тое, што яна адбывалася калісьці даўней і ўвогуле па-за цяперашнім часам, з якім ніяк нават і не судакраналася: гэта было «за паганскім часам». Тое самае было і з грэцкімі міфамі: іх падзеі нібыта адбываліся «калісьці раней», калі на зямлі жылі гераічныя пакаленні і багі яшчэ былі перамяшаныя са звычайнымі смяротнымі. Час і прастора міфічных падзеяў былі нейкім таямнічым чынам аддзелены ад нашых³¹; грэк месціў багоў на нябёсах, але быў бы нямала здзіўлены, калі сапраўды ўбачыў бы іх на небе; не меншым было б ягонае здзіўленне й тады, калі б яго злавілі на слове наконт храналогіі і паведамлі, што Гэфест нядаўна зноў ажаніўся ці што Афінэ апошнім часам моцна пастарэла. Тады ён раптам «усвядоміў» бы, што ў яго ўласным уяўленні міфічны час мае толькі цьмяную аналогію з сучаснаю храналогіяй і што толькі нешта накшталт летаргічнага сну ніяк не дазваляла яму ўбачыць гэтую разнароднасць. Аналагічнасць гэтых разнапланавых у часе светаў камуфлявала іх пагаемную множнасць. Мы ж не можам адназначна сцвярджаць, што чалавецтва мела нейкае пэўнае, вядомае ці невядомае, мінулае – мы здольныя пазначыць мяжу, што аддзяляе стагоддзі, пра якія яшчэ захаваліся ўспаміны, не больш чым акрэсліць лінію, што абмяжоўвае поле зроку; мы не бачым, што па-за гэтым гарызонтам цягнуцца яшчэ нейкія цьмяныя стагоддзі: мы проста перастаем бачыць, вось і ўсё. Менавіта з таго іншага боку часавага гарызонту, у тым іншым свеце і размяшчаліся гераічныя пакаленні. Менавіта там і быў той міфічны свет, у існаванне якога нязменна верылі антычныя мысляры ад Фуцыдыда і Гэкатэя да Паўсанія і св. Аўгусціна³², – з той агаворкаю, што яны ўжо не бачылі яго як нейкі іначай пабудаваны свет, а імкнуліся дастасаваць яго да ладу, прынятага ў свеце рэальным. Яны ставіліся да яго так, быццам міф належаў да той самай сістэмы вартых веры падзеяў, як і гісторыя³³.

Тыя ж, хто не быў мысляром, уяўлялі сабе той свет, што ляжаў за гарызонтам калектыўнай памяці, яшчэ прыгажэйшым за добрыя старыя часы – занадта прыгожым, каб грунтавацца на практычным досведзе; для іх гэты міфічны свет не мог быць эмпірычным – ён быў

высакародным. Іначай кажучы, ён увасабляў ці сімвалізаваў сабой самыя каштоўныя «вартасці»: і што з таго, што прадстаўнікі гераічных пакаленняў гадавалі сваю годнасць не больш, чым людзі, якія жывуць сёння; яны ўжо самі па сабе мелі большую «вартасць», чым усе гэтыя сучаснікі: герой – нешта большае, чым проста чалавек, гэтаксама як герцагіня, у вачах Пруста, мае большую вартасць, чым звычайная мяшчанка.

Добрым прыкладам такога снабізму (калі дзеля большай сцісласці будзе дазволена пакарыстацца гумарам) быў Піндар. Праблема, звязаная з ім, вядомая: у чым палягае адзінства (калі яно ўвогуле ёсць) Піндаравых *эпікініяў*? Чаму паэт расказвае пераможцу той ці іншы міф, які не мае ніякай прыкметнай сувязі з сюжэтам? Можна, гэта проста ганарлівы паэтаў капрыз? Ці, можна, атлет усяго толькі служыць падставай, якая дазваляе Піндару выказаць асабліва дарагія яго сэрцу думкі? А можна, міф – гэта своеасаблівая алегорыя, што дазваляе зрабіць намёк на пэўныя эпізоды ў біяграфіі паэта ці яго продкаў? Добрае тлумачэнне даў Х. Фрэнкель: Піндар уздымае пераможцу і ягоную перамогу да ўзроўню вышэйшага свету – таго, у якім знаходзіцца сам³⁴: бо, знаходзячыся, як паэт, на блізкай назе са светам багоў і герояў, Піндар уздымае пераможцу, гэтага няхай простага, але заслужанага працавіка, да свайго свету ўжо тым, што абыходзіцца з ім, як з роўняй, і распавядае яму пра гэты міфічны свет, які цяпер, дзякуючы Піндару, які яго туды ўвёў, будзе належаць і яму. Зусім не абавязкова, каб паміж асобаю пераможцы і падзеямі, пра якія з ім гаворыць паэт, была нейкая шчыльная сувязь: Піндар не лічыць для сябе справай гонару, каб у міфе заўжды ўтрымліваўся далікатны намёк на асобу пераможцы; галоўнае ў тым, што ён увогуле ставіцца да пераможцы, як да сабе роўнага, і што ён гэтак проста, па-сяброўску гамоніць з ім пра гэты міфічны свет.

У наш час лічыцца натуральным даваць кожнаму інтэлектуальнаму прадукту сацыялагічнае тлумачэнне; разглядаючы твор, мы адразу ставім пытанне: «Што ён прызначаны прынесці грамадству?» Так спяшацца не трэба. Нельга зводзіць тлумачэнне літаратуры ці яе герменэўтыкі толькі да сацыялогіі літаратуры. Вэрнэр Джагер у сваёй працы *Paideia*, як нам здаецца, заходзіць ужо зусім далёка. На яго думку, старагрэцкая арыстакратыя падчас апошніх войнаў, якія вяла Элада, знайшла ў Піндары таго паэта, які стаў яе песняром, і, дзякуючы яму,

здолела задаволіць сваю сацыяльнаю патрэбнасць; паводле Джагера, той арыстакратычны клас ваяроў убачыў сябе ўзвялічаным, разам з усімі сваімі вартасцямі, да ўзроўню міфа; міфічныя героі нібыта былі для гэтых ваяроў своеасаблівым узорам для пераймання; Піндар, маўляў, усхваляў міфічных герояў, каб натхніць дух сваіх высакародных слухачоў, а міфічны свет у ягоных вершах быў нічым іншым, як узвялічанаю выявай гэтай арыстакратыі.

Ці так гэта? Мы лёгка можам заўважыць, што міф у Піндара служыць зусім не для ўслаўлення арыстакратыі, а для ўзвелічэння становішча самога аўтара ў дачыненні да тых, з кім ён вядзе размову; будучы паэтам, ён робіць ласку, уздымаючы да свайго ўзроўню апяванага ім пераможцу, – сам па сабе той узняцца не можа. Міф у Піндара не выконвае сацыяльнай функцыі, не нясе ў сабе нейкага паслання – ён выконвае тую ролю, якую ў семіётыцы апошнім часам называюць прагматычнай: ён усталёўвае паміж слухачамі і паэтам пэўныя судачыненні. Літаратура не зводзіцца да пэўнай прычынна-выніковай сувязі з грамадствам, гэтаксама як мова не зводзіцца да пэўнага кода ці набору інфармацыі: яна нясе ў сабе і тое, што не выказваецца словамі, іначай кажучы, усталёўвае размаітыя адмысловыя судачыненні з суразмоўцам; пазіцыя, з якой нешта абяцаецца ці прадпісваецца, з’яўляецца неад’емнаю ад зместу таго, пра што апавядаецца; справа не абмяжоўваецца чыстым інфармаваннем аб пэўным абяцанні ці прадпісанні. Літаратура не заключаецца цалкам і толькі ў сваім змесце; калі Піндар уносіць услаўляльную песню героям, ён не паведамляе ў ёй сваім слухачам пра нешта, што тычыцца іх вартасцяў ці асобаў: ён усталёўвае з імі пэўную сувязь, дзе сам ён, паэт, перад якім адкрытыя міфы, займае вярхоўнае становішча. Піндар прамаўляе, як бы пазіраючы зверху ўніз, і менавіта таму ён можа раздаваць ухвалы, ушаноўваць пераможцаў, узвышаць іх да свайго ўзроўню. Міф увабляе сабой тое, што не выказваецца непасрэдна ў самой ухвале.

Піндар далёкі ад таго, каб атаясамліваць арыстакратыю з гераічнымі постацямі міфаў, – наадварот, ён строга адрознівае свет міфічны ад свету, населенага простымі смяротнымі; ён безупынна нагадвае сваім шануюным слухачам, што людзі каштуюць нашмат менш за багоў і таму павінны быць сціплымі; не маючы з багамі кроўнага адзінства, яны не здольныя ўзняцца настолькі, каб стаць ім роўняю. Перачытайма другую «Піфіку»: хіба Піндар узгадвае ў ёй міфічнага героя Пэр-

сея ў якасці ўзору ваяра, якога ён апявае? Зусім не. Ён распавядае ў ёй пра бліскучыя легенды, пра далёкі і недасяжны народ, пра звышчалавечыя подзвігі Пэрсея, якому дапамагла багіня. Так, гонар героям робяць не іх асабістыя заслугі, а менавіта ласка багоў, што палічылі іх вартымі сваёй падтрымкі, і гэта абавязвае людзей быць сціплымі, бо нават героям не ўдалося б нічога без дапамогі якога-небудзь баства. Услаўляючы пераможцу, Піндар яшчэ больш уносіць над ім той, іншы свет, дзе сама слава была значна большаю. Але ў якасці чаго выступае гэты вышэйшы свет – у якасці ўзору ці ўрока сціпласці? Ён можа быць ці тым, ці іншым, у залежнасці ад патрэб прапаведніка; што ж да Піндара, які не з’яўляецца прапаведнікам, то ён робіць з яго п’едэстал, з вышыні якога сам узвышае ўрачыстасць падзеі і пераможцу. І менавіта таму, што гэты, міфічны свет з’яўляецца цалкам іншым, недасяжным, адрозным і зіхатліва-бліскучым, праблема яго аўтэнтычнасці застаецца па-за пытаннем, і Піндаравы слухачы лунаюць недзе паміж зачараванасцю і легкадумным даверам. Боскае не можа служыць прыкладам: калі б Пэрсей падаваўся ў якасці ўзору нахшталт Баяра*, гэты нічым не звязаны з рэальнасцю свет адразу выдаў бы сябе як чыстая выдумка, і ў яго верылі б яшчэ хіба толькі дон кіхоты.

У сувязі з гэтым паўстае пытанне, якога мы не можам пазбегчы: ці верылі грэкі ў падобны плён гульні ўяўлення? Або канкрэтней: ці праводзілі яны адрозненне паміж тым, што лічылі сапраўдным (гістарычнай рэальнасцю Траянскай вайны, існавання Агамемнана ці Юпітэра), і яўнымі прыдумкамі паэта з мэтай пацешыць публіку? Ці з аднолькавым стаўленнем яны слухалі пералік геаграфічных назваў з карабельнага журнала і вартую Бакачча гісторыю пра каханне Вэнэры і Марса, заспетых у ложку мужам? Ці верылі яны па-сапраўднаму ў іншасказ, ці ўмелі прынамсі адрозніваць іншасказ ад плёну фантазіі? Але вось тут якраз і трэба паставіць пытанне: што ў большай ступені з’яўляецца плёнам фантазіі – літаратура і рэлігія ці апісанне гістарычных і фізічных працэсаў; бо можна сказаць, што мастацкі твор, па-свойму, таксама ўспрымаецца як цалкам праўдзівы, нават калі і лічыцца за плён фантазіі; увогуле, праўда – слова аманімічнае, і яго

* Баяр (1476–1524) – французскі капітан, які пакрыў сябе славай падчас войнаў за каралямі Карле VIII, Людавіку XII і Францыску I, чым заслужыў сабе мянушку «рыцара без страху і папроку». – *Заўв. перакладчыка.*

варта было б ужываць толькі ў множным ліку: існуюць усяго толькі пэўныя разнародныя праграмы праўды, і Фюстэль дэ Куланж для нас – асоба не менш і не больш праўдзівая, чым Гамер, хоць іхнія праўдзіваць і розных парадкаў; проста праўда – рэч размаітая, як размаітае, паводле Арыстоцеля, і быццё: яна аманімічная і аналагічная, бо ўсе праўды здаюцца нам узаемападобнымі – так, што мы лічым, напрыклад, быццам Расін намаляваў праўду чалавечай душы.

Будзем зыходзіць з факта, што ўсе легенды – Траянская і Фіванская войны ці плаванне арганаўтаў – у сваёй аснове лічыліся аўтэнтчнымі, а значыць, слухач *Іліяды* знаходзіўся ў такім самым становішчы, як і сучасны чытач гістарычнага рамана. Наш чытач прызнае, што факты, якія апісвае аўтар, сапраўды мелі месца; але ж пісьменнік, апісваючы каханне Банапарта і Жазэфіны, будзе падаваць яго ў дыялогах і ўкладзе ў вусны карсіканскага дыктатара і яго прыгажуні фразы, у якіх, прынамсі на ўзроўні словаў, сапраўднага нічога няма; чытач гэта ведае, але заплішчвае на гэта вочы дый нават не задумваецца. Пры тым пры ўсім ён не бачыць у такім каханні ніякай выдумкі: Банапарт сапраўды існаваў і сапраўды кахаў Жазэфіну; даверу да факта ў цэлым яму дастаткова, і ён не будзе калунацца ў дэталях, якія, як казалі б у якім-небудзь тлумачэнні да Новага Запавета, носяць чыста «рэдакцыйны характар». Гэтаксама і слухачы Гамера верылі ў яго праўдзіваць у цэлым і не дураліся задавальнення, якое дарыла ім байка пра Афродыту і Зеўса.

Адзінае што, як мне скажуць, – біяграфія Напалеона не толькі праўдзівая, але і праўдападобная, тады як падзеі *Іліяды*, часавы план якіх ляжыць тамсама, што і ў казках, і дзе людзі перамяшаныя з багамі, – належаць свету фантазіі. Згода, але ж і спадарыня Бавары па-сапраўднаму верыла, што Неапаль – гэта нейкі цалкам адрозны ад нашага свет, дзе шчасце доўжыцца бесперапынна дваццаць чатыры гадзіны ў суткі і адчувальна настолькі ж, як Сартравае «ў сабе»; а наколькі шматлікія былі тыя, хто верыў, нібыта ў маоісцкім Кітаі людзей і рэчы акаляе зусім не тая шэрая штодзённая рэальнасць, што існуе вакол нас, – на жаль, яны прымалі гэтую казачную праўду ў якасці праграмы праўды палітычнай. Той ці іншы свет, відаць, не можа быць проста выдуманым сам па сабе – ён робіцца такім толькі ў залежнасці ад таго, верым мы ў яго ці не; розніца паміж рэальнасцю і фантазіяй не носіць аб'ектыўнага характару, яна ляжыць не ў самой рэчы, а ў нас – у

залежнасці ад таго, ўспрымаем мы яе ці не ўспрымаем (суб'ектыўна!) як плён фантазіі: сам у сабе аб'ект не бывае неверагодным, і яго адхіленне ад «сапраўднай» рэальнасці нас не можа ўразіць, бо мы яго нават не заўважаем, паколькі ўсе праўды паміж сабою аналагічныя.

Эйнштэйн, у нашых вачах, – праўдзівы, што стасуецца з пэўнай праграмай праўды – праўды дэдуктыўна-квантавай фізікі; але калі мы паверым у *Іліяду*, яна будзе таксама не меней праўдзівай – у межах праграмы праўды міфалагічнай. Тое ж тычыцца і *Алісы ў краіне дзівоцаў*. Бо нават калі мы ўспрымаем Алісу ці вобразы Расіна як плён фантазіі, мы ўсё роўна верым у іх у той час, як чытаем, і ліем слёзы, седзячы ў тэатральным фатэлі. Свет Алісы, у межах праграмы казачнасці, не меней праўдападобны, не меней праўдзівы за наш, ён, так бы мовіць, не меней рэальны ў адносінах да самога сябе; мы проста пераходзім з адной сферы праўды ў другую, але па-ранейшаму застаемся ў рамках праўдзівага (ці яго аналогіі). Менавіта таму рэалістычная літаратура – гэта адначасова і фальшыўка (бо не з'яўляецца рэальнасцю), і дарэмны высілак (бо чыстая казка можа ўспрымацца не меней рэальна), і самая вытанчаная падробка (бо ўяўная рэальнасць ствараецца сродкамі нашай рэальнасці – якое манернічанне!). Выдумка далёка не супрацьпастаўляе сябе праўдзе, а з'яўляецца ўсяго толькі яе субпрадуктам: досыць нам разгарнуць *Іліяду*, як мы адразу, так бы мовіць, уваходзім у свет фантазіі і пераблытваем усе свае арыенціры; адзіны нюанс заключаецца ў тым, што пасля мы ў яго больш не верым. Проста ёсць сацыяльныя групы ці супольнасці, у якіх пасля таго, як кніга загорнутая, у яе змест па-ранейшаму вераць, і ёсць іншыя, у якіх у яго верыць перастаюць.

Пакідаючы нашу будзённасць і паглыбляючыся ў Расіна, мы пераходзім з адной праўды ў другую, але не заўважаем гэтага. Толькі што адаслаўшы ліст, у якім у блытаных і бясконцых фразах мы выказвалі свае пачуцці рэўнасці, мы ўжо праз гадзіну спяшаемся – тэлеграмай! – усё ў ім абвергнуць, а потым бярэм Расіна або Катула і вычытваем распісаны на чатыры страфы крык раўніўца, што гучыць бездакорна і адчувальны настолькі ж, як, зноў-такі, гэтае самае «ў сабе»: о, наколькі ж гэты крык нам здаецца сапраўдным! Літаратура – гэта чарадзейны кілім, што пераносіць нас з адной праўды ў другую, але нібыта ў летаргічным стане: прачнуўшыся і апынуўшыся ў новай праўдзе, мы мяркуем, што знаходзімся ўсё яшчэ ў праўдзе папярэдняй, і

менавіта таму некаторым наіўнякам проста немагчыма ўбіць у галаву, што Расін ці Катул зусім не апісвалі ніякую чалавечую душу, ані сваё жыццё, а Праперцій – дык і пагатоў. Тым не менш, гэтыя наіўнякі пасвойму маюць рацыю; усе праўды, здаецца, урэшце складаюць адну, і *Спадарыня Бавары* – «шэдэўр для тых, хто спавядаў жыццё ў правінцыі». Менавіта аналагічнасць сістэмаў праўды дазваляе нам пранікаць у выдуманы свет раманаў, лічыць «жывымі» іхніх герояў і знаходзіць цікавы сэнс у філасофскіх развагах і думках мінуўшчыны. Гэтаксама, як і ў сучасных. Усе праўды – і праўда *Іліяды*, і Эйнштэйна – дзеці ўяўлення, а не прыроднага святла.

Будучы далітаратурнай літаратурай, што не мае ў сваёй аснове ні праўду, ні выдумку, бо ляжыць па-за эмпірычным светам, з'яўляючыся, разам з тым, высакароднейшай за яго, міф мае іншую характэрную адметнасць: як паказвае само яго імя, ён з'яўляецца вусным апавяданнем, якое можна запомніць і паўтарыць, але ў якога не можа быць канкрэтнага аўтара. Пазней, пачынаючы з Фуцыдыда, рацыянальная думка будзе інтэрпрэтаваць яго як гістарычную «традыцыю», як паданне ці ўспамін, які сучаснікі тых старадаўніх падзеяў паслалі сваім нашчадкам. Але да таго, як набыць гэтыя гістарычныя строі, міф меў іншую функцыю: яна заключалася не ў тым, каб паведаміць штосьці, што нехта некалі бачыў, а ў тым, каб паўтарыць тое, што «казалася» пра багоў і герояў. У чым жа заключаліся фармальныя прыкметы міфа? У тым, што тлумачальнік, апавядаючы пра гэты вышэйшы свет, падаваў свае словы ў выглядзе ўскосных зваротаў: «кажуць, быццам...», «Муза пая, нібыта...», «*logos* гаворыць, што...», – непасрэдны прамойца пры гэтым заўжды адсутнічае, бо і Муза – таксама ўсяго толькі пасярэдніца, якая «пераказвае», паўтарае апавяданне, спароджанае нібыта самім сабой³⁵. У выпадку, калі гаворка вядзецца пра багоў і герояў, адзінай крыніцай ведаў з'яўляецца гэтае самае «кажуць», і такая крыніца валодае загадкавым аўтарытэтам. Гэта не значыць, што не бывае падману, бо – Музы ўсе, о Гэсіёд, і праўду казаць могуць, і маніць³⁶. Што да паэтаў, якія ідуць на падман, дык і яны мала чым адрозніваюцца ў гэтым ад Музаў, што натхнялі Гамера і таго ж Гэсіёда.

Міф – гэта паведамленне; існуюць некаторыя дасведчаныя людзі, далучаныя не тое, што да нейкага боскага адкрыцця, а проста да пэўных рассяяных у паветры ведаў, якія ім пашчасціла ўлавіць; калі гэта паэты, то ім паведамляць пра тое, што вядома і што кажацца, будучы

Музы, іх неадлучныя інфарматаркі; міф тут выступае не зусім як нейкае пасланае небам адкрыццё ці таямніца за сямю пячаткамі: Музы ўсяго толькі паўтараюць тое, што вядома і што, як любая натуральная крыніца, даступна кожнаму, хто захоча з яе скарыстаць.

Міф не ўяўляе сабой нейкі адмысловы лад мыслення, гэта проста спосаб пазнання праз атрыманне даведкі (паведамлення), прычым ужываны ў тых сферах ведаў, якія ў наш час абавязкова звязаныя з барацьбой думак, пастаноўкай эксперыментаў і г.д. Як піша Освальд Дзюкро ў сваёй працы *Казаць і не казаць*, паведамленне – гэта ілакуцыя, якая можа адбывацца толькі пры ўмове, што адрасат загадзя прызнае кампетэнтнасць і сумленнасць прамойцы; такім чынам паведамленне ўжо ад пачатку ставіцца па-за альтэрнатывай «так ці не». Каб убачыць такі спосаб пазнання ў дзеянні, прачытайма ўрывак, у якім прывялебны айцец Гюк распавядае, як ён паўтара стагоддзя назад наварочваў у хрысціянства жыхароў Тыбета: «Мы абралі цалкам гістарычны спосаб навучання, рупліва адкінуўшы ўсё, што магло б стацца прадметам спрэчкі ці выклікаць супярэчлівыя дыскусіі; уласныя імёны і дакладныя даты ўражвалі іх нашмат больш, чым самыя лагічныя разважанні. Калі яны добра засвоілі такія імёны, як Ісус, Ерусалім, Понцій Пілат, у іх ужо не выклікалі ніякага сумневу ні таямніца Збавення, ні прадказанні Евангелля; зрэшты, мы і раней ніколі не заўважалі, каб таямніцы ці цуды выклікалі нейкія цяжкасці для іх успрымання. Мы ўпэўненыя, што паспяховая праца па наварочванні нявернікаў можа весціся менавіта праз навучанне, а не праз перакананне спосабам спрэчкі».

Падобна да таго і ў Грэцыі існавала пэўная галіна – галіна звышнатуральнага, – веды пра якую набываліся праз пасярэдніцтва людзей, у ёй абазначаных; іх змест складаўся з пераліку падзеяў, а не абстрактных праўдаў, якім слухач мог бы супрацьпаставіць сваё ўласнае меркаванне; усе факты былі вельмі дакладныя: у іх заўсёды прысутнічалі імёны герояў і іх бацькоў, і не меней дакладным было ўказанне на месца, дзе адбывалася падзея (Пэліён, Цытэрон, Тытарэз... – назвы мясцінаў утвараюць у грэцкай міфалогіі цэлую музыку). Такі стан рэчаў мог бы трымаць і болей за тысячагоддзе, а калі й змяніўся, дык не таму, што грэкі адкрылі рацыянальнае мысленне ці вынайшлі дэмакратыю, а таму, што самі межы ведаў былі разарваныя ў сувязі з выпрацоўкай новых магчымасцяў сцверджання думкі (гістарычнае даследаванне,

тэарэтычная фізіка), якія склалі канкурэнцыю міфу і, у адрозненне ад яго, у сваёй аснове абпіраліся якраз на альтэрнатыўны выбар паміж «так» і «не».

З гэтага моманту кожны гісторык ужо ставіцца да міфалогіі крытычна і не дае сябе ап'яніць яе цудадзейным чарам, хоць, разам з тым, і не зусім усведамляе яе характар: ён прымае яе за гістарыяграфію; ён лічыць *mythos* за звычайнае мясцовае «паданне» і абыходзіцца з часавымі параметрамі міфа так, быццам яны стасуюцца з часам гістарычным. Але гэта не ўсё. Гісторыку даводзіцца мець справу і з другім відам міфалагічнай літаратуры, што выступае ў выглядзе эпічных вершаў ці прозы, – гэта міфічныя радаводы, уключаючы *Вялікіх сыноў Эгея*, размаітыя этыялогіі, апавяданні пра заснавальнікаў, мясцовыя гісторыі ці эпапеі; росквіт такой літаратуры пачынаецца з шостага стагоддзя да н.э. і доўжыцца, у Малой Азіі, яшчэ за часамі дынастыі Антанінаў і нашмат пазней³⁷. Будучы плёнам працы літаратараў, такія творы мелі на мэце задаволіць не столькі цягу да цудадзейнага, колькі жаданне ведаць свае карані. Возьмем хоць бы легенду пра траянскае паходжанне манархіі франкаў, чыё развіццё адбывалася пачынаючы з Фрэдэра і аж да Рансара; яе логіка палягала на тым, што – паколькі ўсе вартыя свайго тытулу манархіі былі заснаваныя траянцамі, дык і манархію франкаў заснавалі менавіта яны, а паколькі анамстыка мясцінаў паходзіць ад імёнаў людзей, значыць, траянца, які быў тым заснавальнікам, не маглі зваць іначай, як Франкіён.

Так Паўсаній у сваіх даследаваннях Месэніі карыстаецца творамі эпічнага паэта перыяду ранняга эленізму Рыанаса, а таксама гісторыка Мірона прыенскага³⁸, а даследуючы Аркадыю, спасылаецца на «генеалогію, расказаную аркадзянамі», ці то – на паданне, запісанае нібыта паэтам адпаведнага эпічнага цыклу Асіасам³⁹; дзякуючы яму наш аўтар даведваецца пра ўсіх прадстаўнікоў дынастыі цароў Аркадыі на працягу шматлікіх пакаленняў, пачынаючы ад Пэласга і сканчваючы Траянскай вайной; яму вядомыя ўсе іх імёны, а таксама імёны іхніх бацькоў і дзяцей; накладваючы гэтую генеалогію на храналогію гістарычнага часу, ён такім чынам вызначае, што Энотрыя, заснаваная Энотрам, сынам Лікаона, прадстаўнік трэцяга пакалення дынастыі, была бясспрэчна найстаражытнейшай калоніяй, якую заснавалі грэкі, ды і не толькі гэтае.

Падобная генеалагічная літаратура, якую Паўсаній разглядаў як гістарыяграфію, апавядала, па сутнасці, пра *aitia* – пачаткі, іначэй кажучы – пра ўсталяванне светапарадку; у гэтым разумелася думка (прысутная яшчэ у кн. V паэта Лукрэцыя), што наш свет ёсць завершаным, зацверджаным і поўным⁴⁰ (адно маё дзіцё неяк не без здзіўлення спытала ў мяне, убачыўшы, як працуюць муралі: «А што, тата, хіба яшчэ не ўсе дамы пабудаваныя?»). Паколькі ж усталяванне светапарадку па сваім вызначэнні мае месца да пачатку гісторыі, дык усё зводзіцца да таго, каб распавесці, адкуль бярэ сваё існаванне пэўны чалавек, пэўны звычай ці пэўнае селішча. Адночы ўзнікнуўшы, селішча мусіць проста жыць сваім гістарычным жыццём, якое ўжо не мае сувязі з этыялогіяй.

Такая этыялогія, якую, дарэчы, Палібій⁴¹ лічыў дзіцячай, задавальвалася тым, што ўсякую з’яву тлумачыла праз яе паходжанне: селішча – праз яго заснавальніка, звычай – праз падзею, што паслужыла прэцэдэнтам і якую пасля пачалі паўтараць, народ – праз першага чалавека, народжанага ад зямлі, або праз першага цара. Паміж гэтым першасным фактам і нашай гістарычнай эпохай, што пачынаецца з Траянскай вайны, распасціралася доўгая чарада міфічных пакаленняў; задачай міфаграфа было адбудаваць ці, дакладней, – прыдумаць тую ці іншую царскую міфалогію, у якой не было б ніякіх прабедаў і якая пакрывала б увесь міфічны перыяд, і калі такое вынаходніцтва яму ўдавалася, ён адчуваў задавальненне ад атрыманай паўнаты ведаў. Адкуль жа ён браў усе гэтыя імёны, што пачапляў на кожную прыступку канструяванай ім генеалогіі? Ды са свайго ўяўлення, часам – з алегорыяў, а часцей за ўсё – з назваў мясцін: рэкі, горы і селішчы таго ці іншага края былі галоўнымі пастаўшчыкамі імёнаў першых людзей, якія яго насялялі і былі, што лічылася найбольш верагодным, не проста адзінымі яго насельнікамі, а колішнімі яго царамі. Чалавечы след, які не вызначаўся часам і хаваўся ў тапонімах, меў паходжанне з людской анамастыкі міфічнага веку. Калі ж назва ракі паходзіла ад імя пэўнай асобы, гэта дазваляла вызначыць момант першаснай прысутнасці тут чалавека, пачынаючы з якога дадзены рэгіён зрабіўся населенай людзьмі тэрыторыяй⁴².

Але якая падзея паслужыла прычынай таго, каб гэтая рака набыла ці атрымала імя гэтага колішняга цара? Стваральнік радаводу нават не задае сабе такога пытання: яму дастаткова простаі слоўнай аналогіі,

і ўлюбёным спосабам тлумачэння для яго з'яўляецца прататыпны; няма ніякага сэнсу пытацца ў сябе, якая канкрэтная сувязь існуе паміж Фаўнай і фаўнамі, Элінам і элінамі, Пэласгам і пэласгамі або Элефантам і сланамі (элефантамі), як, напрыклад, у гэтай этылагічнай паказцы: «Напачатку ў сланоў не было хобата, але аднойчы за нейкі падман адзін з багоў пацягнуў Элефанта за нос, і з таго самага дня ўсе сланы маюць хобат». Паўсаній ужо не разумее такой прататыпнай логікі і лічыць прататып (які, як Адам, быў адзінай жывой істотай) за першага цара краю. «Аркадзяне,— распавядае ён⁴³,— кажуць, што Пэласг быў першым жыхаром іхняга краю, але, выходзячы з логікі, было б верагоднейшым меркаваць, што ён быў не адзін і з ім былі іншыя людзі, бо інакш якімі падданымі ён кіраваў бы як цар? Ён вызначаўся між іншых постаццю, дужасцю, прыгажосцю, а таксама розумам, і менавіта таму, на маю думку, быў абраны, каб усімі астатнімі кіраваць. Вось якія вершы склаў пра яго паэт Асіас: *Пэласг, багам роўны, быў створаны з чорнай зямлі лясістых гор, каб род людскі паўстаў*». Гэтыя колькі радкоў уяўляюць сабой своеасаблівы «калаж»: старая праўда міфа наклеіваецца ў ім на пэўны рацыяналізм практычнага Паўсанія, які, здаецца, не надта звяртае ўвагу на разнароднасць гэтых двух матэрыялаў.

Сацыяльнае размеркаванне ведаў і разнаякаснасць веравання

Як можна было паверыць ва ўсе гэтыя легенды, і ці верылі ў іх напраўду? Гэта пытанне не суб'ектыўнага характару: разнаякаснасць веравання ўзыходзіць да розных спосабаў авалодвання праўдай; на працягу стагоддзяў існавала мноства праграмаў праўды, якія ўключалі ў сябе розныя спосабы распаўсюджвання ведаў⁴⁴, і менавіта гэтымі праграмамі тлумачацца і розны суб'ектыўны ўзровень веравання, і вераломства, і супярэчнасці, што маглі суіснаваць у адным чалавеку. Тут мы згодны з Мішэлем Фуко: гісторыя думкі па-сапраўднаму пачалася толькі тады, калі філасофская ідэя праўды была ўвязаная з гісторыяй.

Адчування рэальнага не існуе, як і зусім не абавязкова (а якраз наадварот) дакладна ўсведамляць тое, што ўжо мінула ці не мае нічога агульнага, у якасці аналага, з рэчаісным ці непасрэдна бліжкім. Міф па сваім змесце размяшчаўся ў высакародных і недаступных часавых параметрах, гэтаксама адарваных ад асабістага досведу і яго інтарэсаў, як і тыя міністэрскія фармулёўкі ці эзатэрычныя тэорыі, якім нас вучылі ў школе і ў якія мы мусілі верыць на слова, – што да міфа, дык ён быў паведамленнем, якое ўспрымалася з апорай на веру іншага. Менавіта такім і было першапачатковае стаўленне грэкаў да міфа; пры гэтых уласцівасцях веравання яны знаходзіліся ў стане залежнасці ад слова, прамоўленага іншым. Што мела два вынікі. Спачатку – нешта накшталт летаргічнай абьякавасці ці, прынамсі, вагання ў дачыненні да праўды і выдумкі; а потым такая залежнасць урэшце справакавала бунт: пра ўсё захацелася меркаваць самастойна, зыходзячы з уласнага досведу, і менавіта гэты прынцып апоры на рэчаіснае прымусіў супаставіць цудадзейнае з штодзённай рэальнасцю і перайсці да іншай якасці веравання.

Ці можа быць шчыраю вера, якая не мае ніякіх сродкаў практычнага дзеяння? Калі нас ад нечага аддзяляе цэлая бездань, мы і самі не ведаем, верым мы ў гэта ці не; нават Піндар, і той меў ваганні ў

адносінах да міфа, і мова яго дзесятае *Піфікі*, якою паважліваю яна ні была б, усё-ткі выдае пэўную няцвёрдасць: «Ні па сушы, ні па моры не знайсці дарогі, што вяла б да гіпербарэеў з іх вечнымі святамі; і ўсё ж адважнаму Пэрсее калісь удалося трапіць у край гэтых шчасліўцаў: яго правадніцаю была Афіна, і ён забіў Гаргону! Мяне асабіста нічога тут не здзіўляе, і нішто мне не здаецца неверагодным, калі багі хочуць, каб так адбылося».

Найбольш пашыраным відам веры з'яўляецца той, калі вераць, абапіраючыся на вераванне іншых; я веру ў існаванне Токію, хоць мне яшчэ ніколі не даводзілася там пабываць, бо я не бачу, які інтэрас могуць мець географы і турыстычныя агенцтвы, каб мяне падманваць⁴⁵. Такі від веры можа доўжыцца да той пары, пакуль вернік давярае прафесіяналам або пакуль прафесіяналаў, якія вялі б рэй у дадзенай сферы, яшчэ няма; жыхары Захаду ці прынамсі тыя, хто не з'яўляецца бактэрыёлагам, вераць у мікробаў і памнажаюць асэптычныя захады з тае самай прычыны, з якой прадстаўнікі племя азандэ вераць у ведзьмароў і множаць супраць іх магільныя замовы: яны вераць, бо давяраюць. Для сучаснікаў Піндара ці Гамера праўда вызначалася або зыходзячы са штодзённага досведу, або з таго, што паведамлялася апавядальнікам, які мог быць добрасумленным або хлуслівым; паведамленні такога кшталту, не будучы ніякім чынам звязанымі з рэальным досведам, не былі ні праўдзівымі, ні фальшывымі; гэтаксама яны не былі і падманымі, бо падман не з'яўляецца падманам, калі той, хто маніць, нічога з гэтага не выйграе і не робіць нам ніякай шкоды: незацікаўлены падман не ёсць ашуканства. Міф уяўляў сабой *tertium quid**, будучы ні праўдай, ані фальшыўкай. Такім самым для нас мог бы быць і Эйнштэйн, калі б яго праўда паходзіла не з трэцяй крыніцы – той, якою з'яўляецца аўтарытэт прафесіяналаў.

У тыя ж далёкія часы такога аўтарытэту яшчэ не нарадзілася, не было ні тэалогіі, ні фізікі, ні гісторыі. Інтэлектуальны свет непадзельна належаў літаратуры; сапраўдныя міфы, чаргуючыся з выдумкамі паэтаў, безупынна гучалі ў вушах тагачаснай публікі, якая рахмана слухала дасведчанага чалавека, не выяўляючы ніякага інтарэсу, каб аддзяліць праўду ад пустых баек, і спакойна ўспрымаючы любую

* *Лат.* – штосьці трэцяе.

фантазію, якая не сустракала супраціўлення з боку ніякай аўтарытэтай навукі. Менавіта таму ўсе з аднолькавай увагай слухалі і сапраўдныя міфы, і выдумкі; і толькі пазней, каб вывесці сваіх сучаснікаў з гэтае летаргіі, Гэсіёд будзе вымушаны ўчыніць выбух і голасна абвясціць, што паэты нярэдка хлусяць, — Гэсіёду захацацца стварыць сабе на карысць такую дзялянку праўды, на якой ужо ніхто не будзе распаўдаць пра багоў немаведама што.

Вера, заснаваная на вераванні іншых, пры сваёй асіметрычнасці, сапраўды, магла служыць добрай падтрымкай для пэўных асабістых прадпрыемстваў у тых, хто супрацьпастаўляў сваю праўду ўсеагульнай аблудзе ці невуцтву. Гэта тычыцца і тэарэтычна выведзенай Гэсіёдавай тэагоніі, якая не была нейкім пасланным багамі адкрыццём: свае веды Гэсіёд атрымаў ад Музаў, іначай кажучы — з уласнага роздуму. Доўга разважаючы пра ўсё, што казалася пра багоў і сусвет, ён шмат чаго ўразумеў і здолеў укладзі сапраўдны і поўны спіс боскіх генеалогіяў: спачатку былі Хаос і Зямля, а таксама Каханне (Амур); Хаос спарадзіў Ноч, Зямля дала жыццё Небу і Акіяну; апошні меў сорак дачок, і Гэсіёд называе іх усіх на імя: Пэйто, Адмэта, Іянфа, чароўная Палідора і г.д. Шмат якія з гэтых генеалогіяў былі нічым іншым, як алегорыямі, але складаецца ўражанне, што Гэсіёд ставіцца да сваіх багоў-канцэптаў з большай сур'ёзнасцю, чым да багоў алімпійскіх. Адкуль жа ён ведае ўсе гэтыя падрабязнасці і імёны? Чым тлумачыцца, што ўсе гэтыя старыя паказкі пра стварэнне свету сталі сапраўднымі раманамі? Ды той самай асіметрыяй, якая характарызуе веды, заснаваныя на вераванні іншых; Гэсіёд ведае, што яму павераць на слова, і сам ставіцца да сябе так, як да яго будуць ставіцца іншыя: ён першы ўвервае ва ўсё, што яму прыходзіць у галаву.

Згодна з *Фэдонам*, калі не здольны сам дайсці да праўды, рашаючы вялікую задачу, і калі яе табе не адкрывае адзін з багоў, застаецца толькі або прыняць тое лепшае, што ў гэтай сувязі гавораць, або спытацца ў іншага, хто ў гэтым абазнаны⁴⁶. У такім выпадку міфава «як кажучы» крыху мяняе сэнс; міф перастае ўжо быць пэўным наборам ведаў, што лунаюць у паветры, ці той натуральнаю крыніцай, шчаслівыя карыстальнікі якой вызначаюцца ўсяго толькі большай удачлівасцю ці спрытам, — цяпер гэта прывілей носьбітаў вялікага розуму, чыё навучанне паўтараецца з вуснаў у вусны. «Кажучы, што, калі паміраеш, ператвараешся ў зорку ў нябесным паветры», — гаворыць

адзін Арыстафанаў герой, якому выпала чуць размову пра вышэйшыя веда, утрымліваныя пэўнымі тагачаснымі сектамі⁴⁷.

Побач з падобнымі больш ці менш эзатэрычнымі разумовымі выкладамі праўда, заснаваная на даверы, мела й героя іншага тыпу – раскрывальніка загадак; гэта й закладала падмурак яшчэ не народжаных фізікі ці метафізікі, іначай кажучы, было ні больш, ні менш, як меркаваным запачаткаваннем заходняй думкі. Стварыць фізіку азначала знайсці ключ да загадкі сусвету⁴⁸; бо, паколькі загадка існавала, дык варта яе было толькі раскрыць, як у той жа момант адкрываліся і ўсе сакрэты, ці, правільней сказаць, знікала таямніца, і заслона ападала з нашых вачэй.

Вось як, напрыклад, старагрэцкая традыцыя апісвала пачаткі філасофіі. Першы, хто знайшоў ключ да ўсяго існага, быў Фалес: «Усё – вада». Можа, ён вызнаваў адзінства сусвету, стаяў на шляху, які вёў да манізму, да праблемаў Быцця і адзінства прыроды? Па сутнасці, яго тэза, калі верыць традыцыі, была ні метафізічнай, ні онталагічнай, а, хутчэй, алегарычнай і... хімічнай: усё складаецца з вады (так, як для нас марская соль складаецца з хлору і натрыю), а паколькі ўсё – з вады, таму ўсё і мінае, і цячэ, і змяняецца. Дзіўная хімія: якім чынам яна збіраецца аднавіць усю размаітасць складнікаў з аднаго простага цела? А яна і не збіраецца; яна – не тлумачэнне, а ключ. А ключ павінен быць простым. Манізм? Зусім не: мы ж таксама не з-за манізму гаворым у адзіночным ліку пра «разгадку» таямніцы. Такім чынам, ключ не ёсць тлумачэнне. Калі тлумачэнне дае апісанне і разуменне феномена, дык ключ дазваляе забыць пра загадку, выцірае яе, займае яе месца – гэтаксама, як ясна выкладзеная фраза засланая сабой першапачатковую фармулёўку, што гучала блытана і малазразумела. Фалес, у тым выглядзе, у якім яго паказвае старагрэцкая філасофская традыцыя, не дае апісання і разумення свету ў яго разнастайнасці: ён проста прапануе яго сапраўдны сэнс, які ёсць «вада» і які падмяняе сабой загадкавую блытаніну, што адразу пераходзіць у забыццё. Так забываецца і тэкст загадкі, які ніяк не служыць яе вырашэнню.

Тлумачэнне шукаюць і наглядна даводзяць, а ключ да таямніцы – проста знаходзяць, дзякуючы здагадцы, і як толькі такая здагадка прыходзіць, ключ спрацоўвае імгненна; тут не трэба нават аргументацыі: ветразі згортваюцца і вочы расілюшчваюцца, досыць толькі прамовіць: «Сезам!» Усе першыя фізікі старажытнай Грэцыі ўсё

адкрывалі для сябе самі, адным махам; і дзвюма стагоддзямі пазней Эпікурава фізіка таксама яшчэ з'яўлялася раманам у такім самым жанры. Каб мець пэўную думку аб тым, што ўяўляў сабой гэты жанр, мы можам у якасці прыкладу ўзяць творчасць Фройда, незвычайнасць якой заключаецца ў тым, што яе незвычайнасць так мала ўражае: у сваіх творах ён маляўніча апісвае карту глыбіняў душы нават без ценю доказаў, без ніякай аргументацыі, без тлумачэнняў (няхай хоць бы ў мэтах большае яснасці), нават без самых малых клінічных ілюстрацыяў – так, што нават і прыблізна немагчыма ўбачыць, адкуль Фройд усё гэта ўзяў і як яму гэта стала вядома – з назірання за пацыентамі? Ці, што болей верагодна, – за самім сабой? І нас зусім не здзівіць, што гэтая настолькі архаічная па сваіх метадах творчасць мела працяг у не менш архаічнай форме ведаў: у каментарых. А што рабіць яшчэ, апроч каментароў, калі разгадка таямніцы знойдзена? Дый плюс да таго, толькі геній, чалавек, натхнёны небам, лічы, што бог, можа знайсці разгадку да падобнае таямніцы: і Эпікур – бог, так, бог! – абвясчае яго вучань Лукрэцій. Дэшыфратару вераць на слова, і ён не будзе патрабаваць ад сябе большага, чым ад яго патрабуюць ягоныя прыхільнікі; яго вучні не развіваюць ягонага вучэння: яны проста перадаюць яго адзін аднаму, нічога да яго не дадаючы; яны абмяжоўваюцца тым, што яго абараняюць, ілюструюць і яго прытрымліваюцца.

Мы загаварылі пра вучняў і настаўнікаў. І калі цяпер вернемся зноў да міфа, дык мусім зазначыць, што недавер да яго пайшоў якраз з гэтых прынамсі двух лагераў: з аднаго боку – гэта скачок непаслушэнства ў дачыненні да таго, што кажуць іншыя, а з другога – утварэнне прафесійных цэнтраў вызначэння праўды.

У сваім стаўленні да легендаў грэцкая арыстакратыя вагалася паміж дзвюма пазіцыямі (такое ж становішча назіралася і ў XVIII ст.): або чыста ў практычных мэтах падзяляць з простымі людзям яго даверлівасць, бо народ наколькі паслухмяна верыць, настолькі ж і падпарадкоўецца; або адмовіцца – зноў-такі сабе на карысць – ад гэтай прыніжальнай залежнасці, у якой адчуваўся душок наіўнасці, зрабіўшы Асвету найпершым з усіх прывілеяў.

У апошнім выпадку арыстакраты выйгравалі яшчэ і ў тым, што маглі прэтэндаваць на свае міфічныя карані: Лісій, паводле Платона, меў продка, які быў пазашлюбным сынам Зеўса і прымаў у сваім доме зводнага брата Геракла, які таксама быў пазашлюбным сынам гэтага

бога⁴⁹. Але былі і іншыя прадстаўнікі вышэйшага свету, сярод якіх лічылася добрым густам быць адукаваным і думаць не так, як натоўп. Ксэнафан, напрыклад, не жадаў, каб падчас банкету госьці за сталом пускаліся ў спрэчкі і звады ці гаманілі пра ўсякія глупствы, і таму забараніў заводзіць гаворку пра розных «тытанаў, гігантаў, кентаўраў, якія ўсе былі плёнам чыстай фантазіі продкаў»⁵⁰. Гэты ўрок быў пачуты; у фінале Арыстафанавых *Восаў* сын, спрабуючы прышчапіць крыху выхаванасці свайму бацьку, чый лад думак ужо надта плебейскі, вучыць яго, што за сталом не пасуе разводзіць байкі пра міфы: тут трэба гаварыць пра справы людскія⁵¹; менавіта гэта і ёсць, падводзіць ён рысу, размова прыстойнага чалавека. Не верыць усяму запар было неад’емнаю якасцю грэкаў; «грэцкая культура здаўна, – піша Герадот, – адрознівалася ад нораваў варварскіх народаў сваёй болей жывой і больш незалежнай ад бязглуздай даверлівасці думкай».

Непадатлівасць у дачыненні да таго, што кажуць іншыя, была ў большай ступені агульнай характэрнаю рысай, чым справай класавых інтарэсаў, і было б памылкай лічыць яе за выключны прывілей арыстакратыі; па меншай меры, было б памылковым меркаваць, што яна была ўласцівая толькі асобным перыядам, якія чаргаваліся з перыядамі, калі панавала поўная вера. Прачытайма старонкі *Доследаў рэлігійнай сацыялогіі*, на якіх Габрыэль Лёбра⁵² аналізуе справаздачы, складзеныя біскупамі па выніках інспекцыяў у сваіх епархіях яшчэ за часам да Вялікай французскай рэвалюцыі; у кожнай вёсцы былі свае недаверкі, якія, не адважваючыся цалкам ухіліцца ад прысутнасці на нядзельнай імшы, тым не менш, падчас службы заўсёды стаялі ў самым далёкім канцы царквы ці ўвогуле заставаліся на цвінтары. Кожнае грамадства мела сваіх сачкоў па частцы пабожнасці, і іхнія колькасць і зацягасць былі тым большымі або меншымі, чым болей ці меней паблагліваю была ўлада. І ў Грэцыі яны таксама былі, пра што сведчыць вартая быць прыкметнаю страфа з Арыстафанавых *Коннікаў*⁵³; у ёй адзін раб, даведзены да распачы жыццём, кажа свайму сабрату па няшчасці: «Нам больш нічога ўжо не застаецца, як кінуцца ў ногі выявам багоў», – а прыяцель яму адказвае: «Ды ўжо ж! Няўжо ты й напраўду верыш, што ёсць багі?» Я не надта ўпэўнены, што вочы ў гэтага раба расплюшчыліся дзякуючы асветніцкім намаганням сафістаў: ён проста належыць да той невынішчальнай праслойкі нявернікаў, чыё непаслушэнства абумоўленае не столькі

глыбокімі разважаннямі і рухам думкі, колькі непасрэднай рэакцыяй супраць яшчэ адной, завуляванай формы ўлады – той самай, якую Палібій прыпісваў рымскаму сенату і якую будуць практыкаваць усе, хто захоча спалучыць свой трон з алтаром⁵⁴. Гэта не значыць, што рэлігія ўвогуле і абавязкова мае пэўны кансерватыўны ўплыў; проста некаторыя віды веравання ўяўляюць сабой своеасаблівую форму сімвалічнага падпарадкавання; верыць – значыць падпарадкоўвацца. Палітычная роля рэлігіі заключаецца зусім не ў ідэалагічным змесце.

Другая прычына больш не верыць усяму, што кажуць, палягала на тым, што ў справе паведамлення ведаў міф займеў канкурэнцыю ў выглядзе спецыялістаў у праўдзе – даследчыкаў ці гісторыкаў, якія, як прафесіяналы, пачалі набываць аўтарытэт. А ў іх вачах міфы (калі ўжо яны выдавалі сябе за нешта рэальнае) мусілі стасавацца з аstatняй рэальнасцю. Даследуючы Егіпет, Герадот адкрывае там культ Геракла⁵⁵ (бо бог – ён паўсюль бог, як дуб – паўсюль дуб, проста кожны народ называе яго па-рознаму, а таму боскія імёны перакладаюцца на іншую мову гэтаксама, як імёны агульныя); вось толькі часавы адрэзак, які егіпцяне звязвалі са сваім Гераклам, зусім не супадаў з храналогіяй грэцкіх легендаў, і тады Герадот паспрабаваў вырашыць узнікшую праблему, пацікавіўшыся, якія даты прыпісвалі свайму Гераклу фінікійцы, але гэта толькі павялічыла яго цяжкасці; адзіная выснова, якую ён здолеў зрабіць, заключалася ў тым, што ўсе людзі пагаджаюцца бачыць у Геракле вельмі старажытнага бога і што з цяжкага становішча ў дадзеным выпадку можна было б выйсці, вылучыўшы адразу двух Гераклаў.

Але гэта не ўсё; «грэкі шмат чаго кажуць, глыбока не задумваючыся; не надта выклікае давер і міф, які яны расказваюць пра Геракла, – пра яго побыт у Егіпце», жыхары гэтай краіны задумалі ахвяраваць яго, каб дагадзіць Зеўсу, але Геракл не даўся і ўсіх іх пазабіваў; гэта немагчыма! – пратэстуе Герадот: егіпцяне не прыносілі ў ахвяру жывых істотаў, што вядома кожнаму, хто абазнаны ў іхніх законах; і апроч таго, як пра гэта кажуць, Геракл быў тады ўсяго толькі звычайным чалавекам (бо вядома ж, што богам ён стаў адно па сваёй смерці), а ў такім выпадку – «хіба ж гэта натуральна, каб аднаму чалавеку ўдалося забіць цэлую процьму іншых?» З гэтага відаць, наколькі Герадот далёкі ад таго, каб засноўваць свае веды на тым, ува што вераць іншыя. Такая вера дае пэўныя звесткі: які горад быў сталіцаю таго ці гэтага

царства; якія сваяцкія сувязі меў той ці іншы; на які час прыпадаюць дзеі Геракла? Іначай кажучы, тыя, хто паведамляе гэтыя звесткі, – людзі дасведчаныя, і ў гэтай частцы больш супрацьпастаўляюцца дасведчанасць і няведанне, чым праўда і аблуда. Але прафесійны даследчык у дачыненні да кожнай звесткі вызначаецца не такою пакорлівасцю, як іншыя людзі: ён перакройвае і пераправярае інфармацыю. І гэта мяняе карціну сацыяльнага размеркавання ведаў: з гэтага часу іншыя мусяць звяртацца па даведкі пераважна да падобных прафесіяналаў, а іначай яны будуць проста лічыцца людзьмі бескультурнымі. Што да даследчыка, дык ён, перакрываючы інфармацыю, сочыць за тым, каб рэальнасць абавязкова і ва ўсім мела ўнутраную суладнасць; часовыя параметры міфа ўжо не могуць быць нейкім таямнічым чынам ніяк не звязанымі з нашаю храналогіяй: цяпер яны проста знаходзяцца недзе ў мінулым.

Крытыка міфа нарадзілася з даследчыцкай практыкі; яна не мае нічога агульнага ні з рухам сафістаў, які вёў хутчэй да крытыкі рэлігіі і грамадства, ані з касмаганічнымі тэорыямі тагачаснай фізікі.

Чым жа можна патлумачыць падобную трансфармацыю? Шчыра кажучы, я гэтага не ведаю, ды і не надта прагну даведацца. Гісторыя здаўна вызначалася як апавяданне з тлумачэннем, расказ з паказаннем прычынаў, і ўменне тлумачыць уважалася за найбольш высакародную грань рамяства гісторыка. Бо лічылася, што патлумачыць азначае знайсці, у якасці прычынаў, рацыянальную падставу, іначай кажучы – схему (уздым буржуазіі, вытворчых сілаў, паўстанне народных масаў), якая запусціла механізм узнікнення і пашырэння новых вялікіх ідэяў, што ўрэшце захапілі ўсіх. Але дапусцім, што тлумачэнне зводзілася б да таго, каб падрабязна распісаць увесь разнаветкаваны шматкутнік дробных прычынаў, якія кожны раз мяняюцца ў залежнасці ад абставінаў і зусім не займаюць спецыфічныя месцы, загадзя адведзеныя ім тою ці іншаю схемай; у такім разе тлумачэнне, трапляючы ў залежнасць ад збегу абставінаў і робячыся анекдатычным, будзе ўяўляць сабой просты збор паасобных выпадкаў і страціць амаль усякую цікавасць.

Разам з тым, узнікае іншая, не меней цікавая задача: выразна акрэсліць неспадчаныя контуры такога шматкутніка, які ўжо не мае агульнапрынятых формаў, той раскошная складкаватая мантыя, што робіць з гісторыі высакародную трагедыю. Надаць падзеям першапа-

чатковыя абрысы, схаваныя пад надзетым на іх чужым строем. Бо сапраўдныя формы (а яны вельмі мудрагелістыя) застаюцца ў літаральным сэнсе нябачнымі: меркаваныя падставовыя «самавідавочнасці» праходзяць незаўважанымі, а замест іх навідавоку паўстаюць узаемна-прынятыя агульныя палажэнні. Не відаць ні даследавання, ні навуковай спрэчкі – бачыцца толькі назапашванне гістарычных ведаў з цягам стагоддзяў і іх прагрэс; грэцкая крытыка міфа ператвараецца ў асобны эпизод у гэтым прагрэсе Розуму, і грэцкая дэмакратыя, як можна ўявіць, была б Дэмакратыяй вечнай, каб не гэтая ейная загана ў выглядзе рабства.

А вось калі гісторыя паставіць сабе за мэту сарваць гэтыя мантыі і выразна высветліць тое, што з’яўляецца падставова самавідавочным, яна перастане выконваць вытлумачальную функцыю; яна ператворыцца ў гэрменэўтыку. І тады мы не будзем пытацца, якія сацыяльныя прычыны стаяць ля вытокаў крытыкі міфа, і палічым за лепшае замяніць своеасаблівую свяшчэнную гісторыю Асветы ці Грамадства вечнай і чыста выпадковай ператасоўкай дробных і кожны раз розных прычынаў, што спараджаюць не менш выпадковыя вынікі, якія, тым не менш, лічацца значнымі і паказальнымі дзеля лёсавызначэння чалавека. І тое, і другое – схемы, але ў параўнанні са схемаю, што абапіраецца на сацыяльныя класы, мы аддалі б перавагу схеме П’ера Бурдзье, якая будзеца з улікам спецыфічнасці і аўтаноміі пэўнага сімвалічнага поля, падзеленага некалькімі сілавымі цэнтрамі, – ва ўсякім выпадку, дзве схемы лепш, чым адна.

А цяпер дазволім сабе на некалькі старонак зрабіць адступленне, хоць адступленнем яно падасца толькі на першы погляд, бо на справе прывядзе якраз да самага асяродку нашай праблемы міфа. Рэч у тым, што наша большая прыхільнасць да пазіцыі, якая прадугледжвае адмову ад усякага тлумачэння, палягае на тым, што, на нашу думку, непракказальнасць гісторыі вынікае не столькі з выпадковасці збегу абставінаў (бо гэта не перашкаджала б даць тлумачэнне *post eventum*), колькі з уласцівасцяў уяўлення. Такое стаўленне можа выклікаць усмешку, бо кожнаму вядома, што верыць у нейкія абсалютныя пачаткі – ненавукова і ўвогуле патыхае містыкай. У такім выпадку будзе горка зазначыць, што й навуковая думка, якая імкнецца ўсё растлумачыць, зыходзіць, сама таго не ўсведамляючы, з не меней адвольных перадумоваў. На гэтым варта спыніцца, хоць бы дзеля тых, каму здаралася ў

сваім грамадскім ці прыватным жыцці раптам, адным чароўным ранкам заўважыць, што яны думваюць ці рабяць тое, пра што яшчэ напярэдадні ў іх у галаве не было нават згадкі; ці дзеля тых, хто ў пэўны момант аказаўся абсалютна няздольным прадбачыць паводзіны свайго найбліжэйшага сябра і толькі пасля здарэння заднім розумам адшукаў у характары ці ў мінулым гэтага сябра тую рысу, якая, як высвятляецца, і была прадвесніцай.

Звонку – што ўжо можа быць эмпірычнайшым і прасцейшым за прычынна-выніковую сувязь; агонь прымушае кіпець ваду, узнікненне новага класа цягне за сабой новую ідэалогію. Але такая вонкавая прастасць прыхоўвае і адну складанасць, якая застаецца непрыкмечанаю: гэта палярнасць дзеяння і пасіўнасці; агонь – дзейнік, які падпарадкоўвае, вада – пасіўная і робіць тое, да чаго яе змушае агонь. Такім чынам, каб ведаць, што адбудзецца, досыць убачыць накірунак, які прычына надае выніку, няздольнаму прыўнесці ў яго нічога новага, як і бильярдны шар, накіраваны іншым у вызначаным напрамку. Аднолькавая прычына – аднолькавы вынік: прычынна-выніковая сувязь азначае рэгулярную паслядоўнасць. Эмпірыстычнае тлумачэнне, увогуле, нічым ад гэтага не адрозніваецца; яно не прызнае антрапамарфізму выніку-раба, які рэгулярна (заўсёды аднолькава дакладна) падпарадкоўваецца загаду прычыны, але яно захоўвае яго сутнасць – ідэю рэгулярнасці; уяўная цвярозая стрыманасць эмпірызму прыхоўвае метафару.

А паколькі метафара метафары – пара, дык пра агонь і кіпенне або новаўзніклы клас і яго рэвалюцыю можна было б гаварыць, выкарыстоўваючы і іншую тэрміналогію, у якой былі б толькі актыўныя дзейнікі: у такім выпадку казалі б, што пры наяўнасці пэўнага спалучэння, складзенага з агню, каструлі, вады і безлічы іншых дэталей, вада «выбірае» закіпець; і яна будзе выбіраць гэта зноў кожны раз, калі яе будуць ставіць на агонь: як дзейнік, яна адказвае на сітуацыю, яна пераводзіць шматкутнік магчымасцяў у плоскасць рэальнага, яна разгортвае дзейнасць у рэчышчы, напрамак якога прадвызначаецца шматкутнікам дробных прычынаў; а самі гэтыя прычыны з'яўляюцца ў большай ступені перашкодамі, што абмяжоўваюць энергію, чым яе рухавікамі. Цяпер метафара тычыцца ўжо не запушчанага ў пэўным кірунку бильярднага шара, а эластычнага газу, які займае пакінутую яму прастору. Цяпер будучыя паводзіны гэтага газу вызначаюцца ўжо

не праз вивучэнне «адпаведнай» прычыны ці, дакладней, – цяпер прычыны ўжо няма: прычынны шматкутнік не столькі дазваляе прадбачыць будучыя абрысы энергіі, што пашыраецца, колькі сам робіцца болей бачным у выніку яе пашырэння. Такую натуральную эластычнасць называюць яшчэ воляй патэнцыі.

Каб мы жылі ў грамадстве, дзе была б узаконеная такая метафрычная схема, мы лёгка пагадзіліся б, што тая ці іншая рэвалюцыя, узнікненне той ці іншай інтэлектуальнай плыні, усплёск імперыялізму ці поспех той ці іншай палітычнай сістэмы адпавядаюць не чалавечай прыродзе, не патрэбам грамадства ці логіцы рэчаў, а проста з’яўляюцца праявамі пэўных захапляльных модаў ці планаў. Рэвалюцыя 1789 года не проста магла б не адбыцца, але ж сама буржуазія магла б выбраць што-небудзь іншае. Згодна з такой неакрэсленай энергетычнай схемай, здзяйсненне ўспрымалася б намі як больш ці менш непрадбачны плён творчасці выключна актыўных дзейнікаў, якія не падпарадкоўваюцца ніякаму закону.

Супраць такой схемы можна было б запярэчыць у тым сэнсе, што яна з’яўляецца метафізічнай і не паддаецца праверцы настолькі ж, наколькі і іншыя (якія, вядома, вызначаюцца гэтымі якасцямі ў не меншай ступені), – але над астатнімі яна мае тую перавагу, што дае пэўнае альтэрнатыўнае рашэнне, якое пазбаўляе нас ад фальшывых праблемаў і вызваляе нашае ўяўленне: а мы ж пачалі ўжо сумаваць у вязенні сацыяльна-ідэалагічнага функцыяналізму. Можна запярэчыць і тое, што калі ў здзяйсненні ўдзельнічаюць толькі актыўныя дзейнікі, дык як тады зразумець тыя прычынна-выніковыя заканамернасці, якія час ад часу ўсё ж адзначаюцца? Усё не зусім так: калі на рынку ўвесь час зводзіць баксёраў цяжкай і найлягчэйшай вагі, у баі рэгулярна і заканамерна будзе перамагаць цяжэйшы. Але ўявім, што па ўсім свеце ўсе баксёры ўсіх катэгорыяў пасеяныя і звездзеныя ў пары як папала і чыста наўгад: заканамернасці ў перамогах перастануць у такім выпадку быць усеагульнымі правіламі, і свет бокса пачне ўяўляць сабой пярэстую вясёлку, чый спектр будзе ўключаць ад абсалютнай заканамернасці да поўнай беспарадкавасці і чыстай выпадковасці. Гэта дазваляе ясна ўбачыць найбольш характэрную рысу карціны гістарычнага здзяйснення: яе палітра падзеяў ідзе ад самых відавочных і заканамерных да самых непрадбачных. Наш энергетызм – гэта манізм выпадковасцяў, ці то – плюралізм: мы не супрацьпастаўляем па-маніхейску

інэртнасць і наватарства, матэрыю і Жыццёвую сілу ці іншыя аватары Дабра і Зла. Чыста выпадковае змяшэнне самых няроўных дзейнікаў засведчвае як фізічна абумоўленую неабходнасць, так і радыкальную навацыю; усё – ці новаабранне, ці паўтарэнне, то адно, то другое.

Шчыра кажучы, тое, што ўспрымаецца як рэгулярная (заканамерна) паслядоўнасць, як паўтарэнне, ёсць нішто іншае, як вынік зробленага *post eventum* вычлянення ці нават рэтраспектыўнай ілюзіі. Агонь будзе тлумачыць кіпенне, а коўзкі асфальт – найбольш часты тып дарожных здарэнняў у тым выпадку, калі мы абстрагуемся ад усіх іншых бясконца разнастайных акалічнасцяў, што спадарожнічаюць незлічонай колькасці падобных падзеяў. Менавіта таму гісторыкі і сацыёлагі могуць ніколі нічога не прадбачыць і заўжды мець рацыю; як піша Бэргсон у сваёй выдатнай працы пра магчымае і рэальнае, выбіральнасць здзейснення такая, што, здаецца, магчымае перадыснуе ў рэальным толькі праз рэтраспектыўную ілюзію: «Як не ўбачыць, што, калі падзея заўжды тлумачыцца пастфактум тымі ці іншымі папярэднімі падзеямі, дык якая-небудзь зусім іншая падзея, што адбылася ў тых самых абставінах, тлумачылася б нічым не горш іншым спалучэннем папярэдніх падзеяў, падабраных крыху іначай, – ды што я кажу? – тымі самымі папярэднімі падзеямі, толькі іначай вычлененымі, іначай расстаўленымі, іначай, нарэшце, убачанымі пры рэтраспектыўным разглядзе?» Менавіта таму нас асабліва не захапляе, але і не абурэе зроблены *post eventum* аналіз прычынных пабудоваў у студэнцкім асяродку Нантэра ў 1968 г.; калі б праз нейкую драбнютку прычыну гэтыя рэвалюцыянеры раптам прынялі выбар, каб загарэцца нейкай новай пабожнаю верай, мы, безумоўна, у маі 1968 г. ці ліпені 1989 г., знайшлі б у іх разумовых настроях тыя асаблівасці, якія зрабілі б такі паварот зразумелым – пастфактум. Яшчэ прасцей – зручна акрэсліць межы самой падзеі, а не яе прычынаў: калі май 68-га будзе ўспрымацца як выбух незадавальнення адміністрацыйнымі парадкамі (на фоне якога, на жаль, пачаўся цэлы маскарад, хоць казаць так было б перабольшваннем, бо па сутнасці – нічога асаблівага не было), тады правільным тлумачэннем мая 68-га, безумоўна, будзе кепская на той час арганізацыя кіравання універсітэцкай сістэмай.

Праз схільнасць усё ўспрымаць сур'ёзна мы, пачынаючы з Маркса, уяўляем сабе гістарычнае ці навуковае здзейсненне ў выглядзе чарады праблемаў, якія чалавецтва паслядоўна ставіць перад сабой і

гэтаксама паслядоўна вырашае, хоць цалкам відавочна, што актыўнае ці вучонае чалавецтва толькі і робіць, што безупынна кідаецца ад адной праблемы да іншай, забываючыся на першую і пачынаючы ўжо разважаць пра другую; і таму рэалізмам было б не столькі задавацца пытаннем: «Чым усё гэта скончыцца?»,— колькі задумацца: «На карысць чаго яшчэ яны зробіць выбар гэты раз?» Калі ж ёсць абіральнасць, гэта значыць, што гісторыя не падпарадкоўваецца пэўным схемам: і гітлерызм быў такім самым выбарам-вынаходніцтвам — у тым сэнсе, што ён не тлумачыцца ні вечнай палітыкай, ні вытворчымі сіламі; ён быў вынікам збегу дробных прычынных спалучэнняў. Шырока вядомая думка, што «фактаў не існуе» (а гэтае выслоўе належыць Ніцшэ, а не Максу Вэбэру), тычыцца не метадалогіі гістарычнага пазнання і не разнастайнасці інтэрпрэтацыяў мінулага рознымі гісторыкамі — яна апісвае структуру фізічнай і чалавечай рэальнасці: ніякі факт (узровень вытворчасці, «Улада», «рэлігійныя патрэбы» ці патрабаванні сацыяльнай сферы) не адыгрывае аднолькавай ролі ці, дакладней, не з'яўляецца адным і тым самым фактам пры розным збегу абставінаў; ён набывае ўласцівасць і ролю толькі праз акалічнасці.

Увогуле, калі нешта і мусіць выклікаць здзіўленне, дык гэта не столькі тлумачэнне гістарычных фармацыяў, колькі само іх існаванне; гісторыя характарызуецца не толькі вынаходлівасцю і абіральнасцю, але ж і складанасцю: адкуль жа ў людзей гэтая здольнасць без ніякай выразнай мэты, ні прычыны ператвараць у рэальнасць усе гэтыя неабсяжныя структуры, якімі з'яўляюцца сацыяльна-культурныя інстытуцыі і правілы — настолькі ж мудрагелістыя і нечаканыя, як віды жывёльнага свету,— быццам у іх, у людзей, столькі энергіі, што яны самі не ведаюць, куды яе дзець?

Натуральная эластычнасць, ці воля патэнцыі, дае тлумачэнне парадоксу, вядомаму пад назваю эфекту Таквіля: рэвалюцыі выбухаюць тады, калі рэжым прыгнэту пачынае лібералізавацца. Бо механізм паўстання не падобны да кацялка, у якога пры закіпанні злітае накрыўка,— тут, наадварот, невялікае падzymanне накрыўкі, абумоўленае якой-небудзь пабочнай прычынай, выклікае ў кацялку закіпанне, што сканчваецца ўрэшце скіданнем накрыўкі.

Гэтае доўгае адступленне падводзіць нас да сутнасці нашага тэмы: у беспадстаўнасці і практычнай неабгрунтаванасці росквіту міфаў і рознага роду падобных балачак не застаецца нічога загадкавага, калі

ўлічыць, што сама гісторыя зусім не жыве разважным жыццём ашчаднае гаспадынькі, а з'яўляецца безупынным працэсам вынаходніцтва-выбару. Мы маем звычай тлумачыць падзеі пэўнай прычынай, якая запускае пасіўны матыватар у прадбачальным напрамку («Варта, я хачу, каб маім загадам падпарадкаваліся!»), але ж паколькі будучыня застаецца непрадбачальнай, мы схіляем галовы, прымаючы палавінкавае рашэнне – прыхаваць выразнасць за пярэстасцю збегу абставінаў: маленькі каменьчык можа заблакаваць матыватар ці скіраваць яго ў іншым напрамку, варта можа не падпарадкавацца (а калі б яна падпарадкавалася, піша Троцкі, лютаўскай рэвалюцыі 1917 г. у Петраградзе не адбылося б) і рэвалюцыя можа не выбухнуць (як ізноў-такі піша Троцкі, каб у капшукі ў Леніна быў маленькі каменчык, Кастрычніцкая рэвалюцыя 1917 г. не выбухнула б). Каменьчыкі ж – настолькі малюпасенькія, што не маюць ані статусу строгіх выразных схемаў, ані вагі, каб гэтыя самыя схемы абвергнуць.

Але дапусцім, што замест прычыны і папраўкі на збег абставінаў мы маем эластычнасць і шматкутнік з нявызначанай колькасцю бакоў (бо вычляненне бакоў нярэдка робіцца ўжо ў рэтраспектыўным святле падзеі). Здзейсненая ж падзея і сама – актыўная: яна, як газ, займае ўсю прастору, што застаецца вольнай паміж прычынамі, і яна хутчэй будзе яе менавіта займаць, чым не займаць, – гісторыі характэрна марнаваць свае сілы, а не скіроўваць іх толькі на свае патрэбы. Магчымасць прадказання ў такім выпадку будзе залежаць ад канфігурацыі кожнага шматкутніка і заўжды будзе абмежаванай, бо мы ніколі не будзем здольныя ўлічыць усю невызначальную колькасць бакоў, кожны з якіх не больш вырашальны за іншыя. Дуалізм, што ўзнікае ў выпадку, калі выразнасць карцінкі карэктуюцца прызнаннем уплыву абставінаў, цяпер зацяняецца ці, дакладней, – замяняецца тым жа ўплывам абставінаў, але ў іншым і, калі быць шчырым, шырэйшым сэнсе, чым той, калі спасылаюцца на нос Клеапатры: цяпер наяўнасць нейкага аднаго, першаступеннага рухавіка гісторыі (такога, як, напрыклад, узровень вытворчасці, Палітыка, воля ўлады) адмаўляецца і прызнаецца шматлікасць такіх рухавікоў (а лепш сказаць: шматлікасць перашкодаў, якімі з'яўляюцца бакі шматкутніка). Выразная карцінка саступае месца тысячы дробных прычынаў. Яна ўвогуле знікае, бо шматкутнік – не схема: нейкай трансгістарычнай схемы рэвалюцыі ці прыхільнасцяў у сферы літаратуры або кулінарыі проста няма. Цяпер

кожная падзея больш ці менш нагадвае пэўнае непрадбачальнае
вынаходніцтва-выбар. І цікавей будзе разабрацца ў самой гэтай падзеі,
чым у яе прычынах, ва ўсякім разе менавіта гэта робіцца першасту-
пеннай задачай. Урэшце, калі ўсё – гісторыя і калі ёсць столькі ж
шматкутнаў, колькі ёсць рэвалюцыяў, дык пра што яшчэ могуць га-
варыць гуманітарныя навукі? Што яшчэ яны здольныя паведаміць нам
пра грэцкія міфы, апроч таго, што нам можа быць вядома з гісторыі?

Сацыяльная разнастайнасць вераванняў і балканізацыя розуму

Не ведаюць таго, пра што даведвацца не належыць (што і абумоўлівае шчырую слепату столькіх сужэнцаў ці бацькоў), і не ставяць пад сумнеў тое, ува што вераць іншыя, калі гэтыя іншыя вымагаюць павагі: узаемаадносіны паміж праўдамі ёсць узаемаадносіны з пазіцыі сілы. Што і выклікае так званае злоўжыванне даверам.

Даўней пра ўяўленне ці яго ўласцівасці нічога было невядома, і пра міфы меркавалі паводле іх зместу, а таму ў іх вылучалі дзве сферы: багоў і герояў. Крытыка гераічных пакаленняў заключалася ў тым, каб ператварыць герояў у простых людзей і зрабіць іхнія пакаленні аднароднымі з пакаленнямі чалавечымі, іначай кажучы – з гісторыяй, пачынаючы ад Траянскай вайны. Першым актам такой крытыкі было ачысціць гісторыю ад бачнага ўмяшання багоў. Пры гэтым само існаванне багоў пад сумнеў не ставілася; аднак паколькі ў нашыя дні багі найчасцей застаюцца людзям нябачнымі, значыць так яно было і да Траянскай вайны, а ўсе Гамеры дзівосы – усяго толькі плён выдумкі ці легкавернасці. Крытыка рэлігійных вераванняў, праўда, існавала, але яна была зусім у іншым: толькі рэдкія мысляры цалкам адмаўлялі або існаванне ўсякага бога ўвогуле, або, можа быць, толькі тых багоў, у якіх верылі іншыя; у абсалютнай жа большасці філосафы, а таксама людзі адукаваныя не так крытыкавалі багоў, як імкнуліся выпрацаваць пэўную ідэю, якая не была б нявартаю іх боскае велічы: рэлігійная крытыка заключалася ў тым, каб уратаваць ідэю аб багах, ачысціўшы яе ад усякае прымхлівасці, а крытыка гераічных міфаў – у тым, каб уратаваць герояў, надаўшы ім праўдападобнасць звычайных людзей.

Два гэтыя раздзелы крытыкі існавалі незалежна адзін ад аднаго. Самыя пабожныя галовы былі гатовыя першымі ачысціць так званую гераічную эпоху ад усякіх дзіцячых фантазіяў – дзівосаў і бітваў паміж багамі, пра якія Гамер распавядаў у *Іліядзе*, але ні ў кога не было намеру раздушыць гадзіну і ператварыць крытыку герояў у машыну вай-

ны ці партызанскай барацьбы намёкаў супраць рэлігіі. І вось парадокс: калі тыя, хто не верыў у існаванне багоў, усё-ткі былі, дык такіх, хто паставіў бы пад сумнеў існаванне герояў, не знаходзілася ніколі. Зрэшты, нічога дзіўнага: героі былі ўсяго толькі людзьмі, цудатворныя рысы якіх былі падмаляваныя звычайнай чалавечаю легкавернасцю, а як можна сумнявацца ў тым, што людзі існуюць і раней існавалі? Падобнай была прычына, па якой не ўсе былі схільныя верыць у рэальнасць багоў – іх жа ніхто не бачыў на свае вочы. Усё гэта служыла падставай, каб на працягу доўгага перыяду, да вывучэння якога мы неўзабаве падступімся і які доўжыўся амаль тысячу гадоў – з пятага стагоддзя да н.э. і па чацвёртае пасля, – не знайшлося абсалютна нікога, у тым ліку сярод хрысціянаў, хто выказаў бы хоць найменшы сумнеў у гістарычнасці Энэя, Ромула, Тэсея, Геракла, Ахілеся і нават Дыяніса, а дакладней сказаць – усе якраз сцвярджалі іхнюю гістарычнасць. Крыху ніжэй мы высветлім, якія перадумовы ляжалі ў аснове такога доўгага веравання, але спачатку апішам, у што і якія грэкі на працягу гэтых дзевяці стагоддзяў верылі.

У народзе бытвала процьма розных фальклорных забабонаў, якія часам знаходзілі сваё ўвасабленне і ў тым, што называлася ўжо ўласна міфамі. У сацыяльных класах, дзе было прынята чытаць, такія міфы па-ранейшаму, як і за часам Піндара, карысталіся поўным даверам: шырокая публіка верыла ў рэальнасць кентаўраў і не выказвала ніякай крытыкі ў адносінах да легендаў пра Геракла ці, скажам, Дыяніса; такой самай прастадушнасцю і па тых самых прычынах будуць вызначацца і чытачы *Залатой легенды* – яны будуць верыць у цуды св. Міколы і легенду аб св. Кацярыне (гэтай каталіцкай Мінэрве, як назывуць яе пратэстанты) з-за сваёй рахманай паслухмянасці чужому слову, з-за недастатковай сістэматызацыі штодзённага досведу і з-за ўнутранага духу паважнасці і канструктыўнасці. І нарэшце – былі яшчэ вучоныя мужы, якія з ужо вядомым нам поспехам займаліся крытыкай міфаў з пункту погляду іх гістарычнасці. Цікавы ў сацыялагічным плане вынік заключаецца ў тым, што прастадушнасць шырокай публікі і крытыка вучоных мужоў зусім не ўступалі паміж сабой у барацьбу ў імя трыумфу Асветы і даверлівае стаўленне да міфаў зусім не дыскрэдытавалася ў культурным плане; у сімвалічным полі суадносінаў сілы гэта прыводзіла да мірнага суіснавання двух стаўленняў, і кожны асобны чалавек, нават калі ён належаў да клана вучоных мужоў, дапускаў

такое суіснаванне ў самім сабе, што абумоўлівала, з аднаго боку, ягоныя паўверу, ваганні, супярэчнасці, а з другога – ягоную магчымасць гуляць адначасова на двох дошках. Адсюль і, у прыватнасці, так званае «ідэалагічнае», а дакладней – рытарычнае выкарыстанне міфаў.

У Пэтроніевым *Сатырыконе* адзін багаты выскачка найўна распавядае, што на свае вочы бачыў магічным чынам зменшаную і закаркаваную ў бутлі Сібілу, – гэтаксама, як у *Тысячы і адной ночы* распавядаюць пра якога-небудзь духа; а мізантроп у Мэнандравым *Зласліўцы* гатовы дорага заплаціць, каб займець чарадзейныя рэчы, што належалі Пэрсею: ягоную шапку-невідзімку і маску Медузы, якая дазваляла яму ператвараць непрыяцеляў у каменныя статуі; і ён кажа гэта не для прыгожага слоўца – ён сапраўды верыць ва ўсе гэтыя цуды. У гэты самы час вучоныя мужы, што належалі да вышэйшага сацыяльнага класа і былі вядомымі пісьменнікамі, як, напрыклад, Пліній Малодшы, моцна задумваліся, ці варта верыць у здані, і рабілі гэта з не меншым сур'ёзам, чым падобнае пытанне задавалі сабе, кажуць, брытанцы-сучаснікі Шэкспіра.

Няма падставаў сумнявацца, што грэкі верылі ў свае міфы, бо чулі іх ужо з вуснаў сваёй мамкі ці маці; «калі Арыядна⁵⁶ заснула, падступны Тэсей пакінуў яе на востраве Дыя; твая мамка, мусіць, распавядала табе гэтую гісторыю, гэтыя жанчыны добра дасведчаныя ў падобных рэчах і, раскажваючы іх, заўжды горка плачуць; таму мне няма патрэбы казаць табе, мой сыне, што, калі Тэсей адплываў на караблі, Дыяніс заставаўся на беразе...» Такім чынам, мы прызнаем, што «вера ў міф⁵⁷ ёсць згода прымаць неаўтэнтычныя і выдуманыя падзеі – такія як, напрыклад, міфы, звязаныя з Кронасам, і падобныя; і менавіта таму яны шмат у каго знаходзяць давер».

Але якія міфы мамкі распавядалі дзецям? Безумоўна, яны казалі ім пра багоў, бо гэтага вымагалі іхнія набожнасць і прымхлівасць; яны палохалі іх пярэваратнямі і ламіямі; яны раскажвалі ім (але для саміх сябе) і сентыментальныя гісторыі – пра Арыядну або Псіхею – і абліваліся пры гэтым слязьмі. Але ці распавядалі яны вялікія міфічныя цыклы – пра Фівы, Эдыпа, арганаўтаў? Ці, можа, хлопчыкі і дзяўчынкі⁵⁸ маглі даведацца пра вялікія легенды⁵⁹, толькі трапіўшы пад строгую апеку граматыка?

Тут трэба спыніцца на адным значным, але яшчэ мала даследаваным тэксце – Філастратавай *Герічнай прамове*, – тэксце складаным,

бо ў ім, як гэта часта сустракалася ў перыяд другой Сафістыкі, пасэіска-патрыятычныя стылістыка, фантазія і ідэалогія перамяшаныя з тагачаснай рэальнасцю. Філастрат знаёміцца з бедным селянінам⁶⁰, які вырошчвае вінаграднікі непдалёк ад магілы героя Пратэсілая; частку сваіх земляў (якія ён апрацоўвае сам, не давяраючы больш сваім рабам, якія давалі малы ўраджай) ён пакідае неапрацаванай, бо некалі гэтыя землі былі прысвечаныя папярэднім уладальнікам героя, які з'явіўся яму ў выглядзе прывіду. Прывід і цяпер з'яўляецца вінаградару і суседнім сялянам, і не адзін, а разам з іншымі ахейцамі, што выправіліся з Пратэсілаем на аблогу Троі: часам іх хісткія цені лунаюць па-над раўнінай. І сяляне не баяцца прывіду, а наадварот – любяць яго: ён дае земляробам парады, з'яўляецца прадвеснікам дажджу і пагоды; мясцовыя жыхары звяртаюцца да героя з пажаданнямі, крэмзаючы свае просьбы на яго надмагільную статуі⁶¹, што страціла ўжо ўсякую форму, – бо Пратэсілай вылечвае ўсе хваробы. Апроч таго, ён спрыяе памкненням закаханых, што шукаюць прыхільнасці ў любай дзяўчыны, і ў той жа час бязлітасны да ўсякай сямейнай здрады, бо вызначаецца высокай мараллю. Як бачым, гэтая гісторыя аб шанаванні героя ёсць адначасова і гісторыяй з прывідамі⁶². Працяг дыялогу ўяўляе сабой улюбёную ў тыя часы фантазію гамераўскага тыпу, у якой вінаградар раскрывае процьму невядомых падрабязнасцяў пра Траянскую вайну і яе герояў; усе гэтыя дэталі атрыманыя ім асабіста ад ягонага сябра Пратэсілая; гэтая частка дыялогу – найбольш доўгая і, на думку Філастрата, найбольш каштоўная. Уражанне такое, што Філастрат, пазнаёміўшыся з нейкімі сялянскімі прымхамі, звязанымі са старым вясковым свяцілішчам, спалучае іх з адпаведнымі міфамі, што ўжо карыстаюцца школьна-класічным прызнаннем; такім чынам ён паварочвае сваіх сучаснікаўчыгачоў да спрадвечнага элінізму – таго, што квітнеў за часамі Лукіяна ці Лонга, – да пракаветнай Грэцыі, так дарагой нацыяналістычнаму класіцызму ягонай эпохі, калі элінскі патрыятызм паўставаў супраць рымскага панавання. Сялянам, якія паслужылі яму правобразамі, пра Траянскую вайну, безумоўна, не было вядома нічога; хоць можна ахвотна паверыць, што асяродкам іх прымітыўнага культу была сапраўды старая магіла Пратэсілая; але што яшчэ яны маглі ведаць пра героя, якога заўжды называлі гэтым імём?

У народа былі свае легенды, у якіх згадваліся і пэўныя міфы; былі

ў яго і героі – такія, напрыклад, як Геракл, чые імя і сутнасць былі знаёмыя кожнаму, хоць яго прыгоды ведалі й не ва ўсіх падрабязнасцях. Былі вядомыя і іншыя, цалкам класічныя легенды – дзякуючы песням⁶³. Ва ўсякім разе, дзякуючы вуснай літаратуры і іканаграфіі пра існаванне і своеасаблівыя ўласцівасці міфічнага свету мог ведаць кожны, і кожны адчуваў яго атмасферу, нават калі й не быў знаёмы з усімі яго дэталімі. Дэталі былі вядомы толькі тым, хто хадзіў у школу. Але ж хіба не так, няхай і з невялікімі адрозненнямі, яно было заўжды? Няўжо мы сапраўды верым, што антычныя Афіны былі той вялікай грамадзянскай супольнасцю, дзе панаваў адзіны настрой думак, чыя аднадушнасць знітоўвалася тэатрам і дзе кожны сяродні жыхар быў дасканалым знаўцам усяго, што тычылася, скажам, Іякасты ці вяртаня Гераклідаў?

Сутнасць міфа не ў тым, каб быць усім вядомым, а ў тым, каб лічыцца такім і быць гэтага вартым; і таму далёка не кожны быў знаёмы з міфамі ва ўсёй іх паўнаце. У *Пастыцы*⁶⁴ ў сувязі з гэтым ёсць пара радкоў, якія шмат пра што кажуць; калі пішаш трагедыю, кажа Арыстоцель, зусім не абавязкова прытрымлівацца выключна агульнапрынятых міфаў: «Гэта было б марным стараннем, бо нават вядомыя сюжэты вельмі мала каму вядомыя, але праз гэта падабаюцца ўсім не менш». У цэлым афінская публіка была знаёмая з тым міфічным светам, у якім разгортваліся трагедыі, хоць дэталі яго сюжэтных лініяў былі ёй невядомыя; ды ў яе й не было ніякай патрэбы ведаць кожную падрабязнасць легенды пра Эдыпа, каб разабрацца ў падзеях, што адбываліся ў *Антагоні* ці *Фінікіянках*: пішучы трагедыю, паэт клапаціўся паведаміць публіцы ўсё для гэтага неабходнае, быццам пісаў п'есу з асабіста ім прыдуманай інтрыгай. Але ў гэтым выпадку ён не стаяў вышэй за гледачоў: меркавалася ж бо, што міф – агульнавядомы, і паэт ведаў пра яго не больш за другіх; тое, чым ён займаўся, такім чынам, не было вучонай літаратурай.

У эліністычны перыяд усё мяняецца: літаратура імкнецца стаць заняткам вучоных; гэта не значыць, што яна ўпершыню пачынае адрасаваць сябе выключна нейкай эліце (Піндар ці Эсхіл у строгім сэнсе таксама не былі што называецца «папулярнымі пісьменнікамі»), але цяпер яна патрабуе ад публікі пэўнага культурнага высылку, пры якім чыстага аматарства ўжо не дастаткова. Міфы саступаюць месца таму, што мы цяпер называем міфалогіяй, і так яно пратрывае аж да

XVIII стагоддзя. Народ па-ранейшаму меў свае паказкі і свае забабоны, але міфалогія, стаўшы заняткам вучоных, пачала ад яго аддаляцца: у ягоных вачах яна набыла прэстыж ведаў эліты⁶⁵, што фармавалі свайго чалавека, узводзячы яго ў пэўны ранг.

У эліністычны перыяд, калі літаратура ператвараецца ў спецыфічны занятак і культывуецца як пісьменнікам, так і іх чытачамі дзеля самое сябе, міфалогія вычляняецца ў асобную дысцыпліну і неўзабаве пачынае вывучацца ў школе. Нельга сказаць, што пры гэтым яна робіцца нейкай мёртваю рэччу, — наадварот: яна па-ранейшаму застаецца адным з буйных элементаў культуры і не перастае быць тою глыбінай, аб якую ламаюць зубы шматлікія знаўцы. Вядома, што вялікім калекцыянерам рэдкіх варыянтаў шырокавядомых легендаў і мясцовых міфаў быў Калімах, і займаўся ён гэтым не дзеля забавы (якія ўжо там забавы ў александрыйскай школе), ён рабіў гэта з піетэтам сапраўднага патрыёта; меркавалася нават, што ён і яго канкурэнты спецыяльна аб'язджалі ўсе грэцкія землі дзеля збірання такіх легендаў⁶⁶. Праз чатыры стагоддзі з не меншай заўзятасцю па ўсёй Грэцыі, даследуючы яе бібліятэкі, будзе ездзіць Паўсаній. Стаўшы кніжнай, міфалогія не спыняе росту, але публікацыі дапасуюцца да густаў бягучага моманту: новая, пабудаваная на легендах забаўляльная літаратура⁶⁷ аддае перавагу метамарфозам і драматычным развязкам; яна квітнее яшчэ і за часам Катула, *Кірыс* і Авідыя. Нарэшце, дзякуючы намаганням граматыкаў і рытараў, абагульненая Міфалогія, раскладзеная па падручніках, набывае кадыфікацыю, што спрашчае яе, надае буйным цыклам афіцыйную версію і адкідае ў нябыт варыянты. Менавіта гэтыя кананізаваныя школьныя тэксты, прызначаныя для вывучэння класічных аўтараў, і склалі міфалогію ў тым выглядзе, у якім мы знаходзім яе ў Лукіяна; менавіта яе і будуць выкладаць вучням калегіюмаў класічнай Еўропы. Ва ўсім гэтым застаецца адно сур'ёзнае пытанне: як ставіцца да ўсёй гэтай масы аповедаў? Тут можна выдзеліць дзве школы (якія несправядліва змешваюць пад адным заганда сучасным тэрмінам — рацыянальнага стаўлення да міфа): з аднаго боку — тыя, хто схільны верыць (як, напрыклад, Дыядор, але таксама і Эўгэмер); з другога — вучоныя мужы.

Сярод адукаваных людзей было, сапраўды, нямала такіх, хто шукаў веры і патрабаваў новых дзівосаў; але цяпер гэтыя дзівосы павінны былі знаходзіцца ўжо не ў нейкім неакрэсленым у часе мінулым, па-за

рамкамі сапраўднага і несапраўднага, – цяпер яны мусілі насіць «навуковы» ці, дакладней, – гістарычны характар. Бо верыць у дзівосы на стары лад было ўжо немагчыма; прычынай гэтаму быў, на маю думку, не *Aufklärung* сафістаў, а шырокі поспех гістарычнага жанру; каб знайсці свайго спажаўца, міф цяпер мусіў праходзіць пад маркай гісторыі. Такая акалічнасць і надавала гэтай містыфікацыі падманны выгляд рацыяналізму; гэтым і тлумачыцца ўяўная супярэчлівасць фігуры Цімея, аднаго з галоўных пастаўшчыкоў гэтага жанру: напісаная Цімеем гісторыя – «перапоўненая ўсякімі мроямі, цудамі, аповедамі пра неверагодныя падзеі, словам, самымі звычайнымі забабонамі і бабкінымі байкамі»⁶⁸; і гэты самы Цімей дае рацыянальную інтэрпрэтацыю міфаў.

Шмат якія гісторыкі, піша Дыядор⁶⁹, «пазбягалі гісторыі міфічных часоў як нечага вельмі складанага»; а вось ён лічыць сваім абавязкам запісаць гэты прабел. Зеўс быў царом, сынам Кронаса, які сам цараваў над усімі землямі Захаду; і вось гэты Зеўс стаў сапраўдным уладаром свету; але не трэба блытаць гэтага Зеўса з ягоным цёзкам⁷⁰, які быў царом на Крыце і меў дзесяцёх сыноў, празваных курэтамі. Гэты ж Дыядор⁷¹ сотню старонак ніжэй прымае за чыстую манету ўяўныя падарожжы Эўгэмера на нейкія казачныя астравы, дзе царамі былі Уран, Кронас і Зеўс, якіх потым за іх заступніцтва абагавілі (пра што сведчаць выбітыя ў мове тых земляў надпісы) і якіх «у нас» лічаць за багоў. Можа быць, за гэтай Эўгэмеравай выдумкай хаваўся таемны намер ажыццявіць пэўную рэлігійную ці нават палітычную дэмістыфікацыю? Ці, можа, ён хацеў проста даць чытачам болей сучасныя падставы верыць у міф і дзівоснае? Да падобных гульняў уяўлення ставіліся з бязмежнай паблаглівасцю. Гісторыкаў не напракалі за байкі, нават калі яны не прызнаваліся, што дазволілі сабе пазаймацца міфатворчасцю, бо, як піша Страбон⁷², было ясна, што адзінай іх мэтай было зрабіць аповед болей займальным і прывабіць чытацкую ўвагу дзівосамі ўласнага вынаходніцтва. Але і дзівосы ў эліністычную эпоху былі пафарбаваныя ў рацыяналістычныя колеры, што паслужыла для прадстаўнікоў новага часу падставай не надта абдуманая вітаць у гэтым барацьбу за ісціну і асвету.

Па сутнасці, былі чытачы двух тыпаў: для адных пытанне праўдзівасці было істотным, для другіх яго не было. Пра такое становішча сведчыць урывак з таго ж Дыядора. Распавядаць пра

гісторыю міфічных часоў, піша гісторык, даволі складана – хоць бы з прычыны яе храналагічнае недакладнасці; менавіта з-за такой недакладнасці шмат чытачоў не ўспрымаюць міфічную гісторыю ўсур’ёз⁷³. Апроч таго, падзеі гэтай сівой эпохі занадта аддаленыя і вельмі ўжо неверагодныя, каб у іх можна было лёгка і проста паверыць⁷⁴. Што ж рабіць? Подзвігі Геракла – настолькі ж слаўныя, наколькі і неўласцівыя чалавеку; выходзіць, «або некаторыя з гэтых слынных учынкаў трэба абыходзіць маўчаннем і тым самым прымяняць славу гэтага бога, або расказваць іх усе і страчваць пры гэтым давер. Бо некаторыя чытачы несправядліва патрабуюць, каб пры апісанні старых легендаў захоўвалася такая самая строгасць, як і пры апісанні сучасных падзеяў; яны разглядаюць подзвігі, якія ў іх выклікаюць сумнеў, з пункту погляду фізічных здольнасцяў сучаснага чалавека, і складаюць уяўленне пра сілу Геракла на падставе слабасці цяперашніх людзей». Чытачы, што прымяняюць да Геракла памылковыя прыныцы сучаснага парадку рэчаў, не маюць рацыю гэтакасама, як калі б яны патрабавалі, каб на сцэне ўсё адбывалася так, як на гарадскіх вуліцах, што ёсць паказчыкам непавягі да герояў. «У тым, што тычыцца гісторыі легендарнага часу, не трэба ўпарта патрабаваць праўдзівасці, бо ўсё тут адбываецца, як у тэатры: там мы не верым у існаванне кентаўраў, гэтых паўлюдзей-паўжывёлаў, ані Гэрыёна, што меў тры тулавы, але праз гэта мы з не меншай прыхільнасцю ставімся да пабудаванай на гэтых вобразах фавулы, і дорачы свае воплескі, аддаем тым самым пашану богу. Бо Геракл паклаў сваё жыццё на тое, каб зрабіць зямлю прыдатнаю для жыцця, і было б непрыстойна, каб людзі забыліся пра свайго агульнага заступніка і пачалі аспрэчваць тую ўхвалу, якой ён годны».

Паказальны на сваёй увішняй прыязнасці тэкст. У ім угадваецца не зусім мірнае суіснаванне дзвюх розных праграмаў праўды: адной – заснаванай на крытыцы, і другой – на павазе⁷⁵. Такі канфлікт прымушаў прыхільнікаў другой праграмы перайсці ад чыста спантаннага пачуцця да, так бы мовіць, вернасці самому сабе: цяпер у іх былі «перакананні», і яны патрабавалі да іх павягі; ідэя праўды адыходзіла на другі план: непавяга была непрыстойнай, а што было непрыстойна – тое было і няправільна. Паколькі ж правільным было ўсё добрае, дык толькі добрае і было правільным і праўдзівым. Імкнучыся дагэціць сваім чытачам, Дыядор выконвае тут ролю чалавека-аркестра:

яму ўдаецца глядзець на рэчы вачыма адначасова двух супрацьлеглых лагераў – ствараючы уражанне, ў тых, хто мысліць з павагай, быццам пагадзіе іх з пунктам погляду крытыкаў, ён урэшце сам далучаецца да носьбітаў наважлівай думкі. Здаецца, аднак, што ён тут не надта шчыры, бо, гаворачы пра наважлівую веру адных, карыстаецца крытычнаю мовай іншых. Гэта даказвае нам, прынамсі, што тых, хто верыў, было па-ранейшаму шмат, – проста Геркулес і Бахус у іх асучасненым варыянце былі ўжо не боскімі ўвасабленнямі, а багамі, якія былі людзьмі, ці – абагаўлёнымі людзьмі, якім чалавецтва было абавязанае сваім культурным грамадствам. І час ад часу якая-небудзь сенсацийная падзея⁷⁶ зноўку засведчвала, што і натоўп, і эліта па-ранейшаму вераць у падобныя паўчарадзейна-боскія дзівосы.

Шматлікія сведчанні стасуюцца між сабой: большасць насельніцтва, паведамляе Сэкст Эмпірык, верыць у легенды пра Кронаса; людзі вераць і ў тое, як пішуць Артэмідор і Паўсаній, што расказваецца ў трагедыях пра Праметэя, Ніібу і Тэсея. Дый чаму не верыць? У Тэсея верылі і вучоныя мужы, а натоўп адрозніваўся ад іх толькі тым, што не імкнуўся ачысціць міф ад неверагодных баек. Як і ў старажытны перыяд, мінуламу чалавецтва, у іх вачах, папярэднічаў чарадзейна-дзівосны перыяд, які быў, па сутнасці, іншым светам. Рэальным у адносінах да самога сябе і нерэальным у дачыненні на нашага. Калі адзін персанаж Плаўта⁷⁷, апынуўшыся ў цяжкім фінансавым становішчы, заяўляе: «Буду маліць Ахіла, каб золата мне даў, што атрымаў за Гектара як выкуп», – ён зазначае самы фантастычны з усіх магчымых спосабаў здабыць грошы. У тую культурную эпоху па-за вельмі блізкім часавым гарызонтам не бачылі ўжо нічога; пытанне ставілася або так, як у Эпікура: ці налічвае свет тысячу або дзве тысячы гадоў, не больш, – або так, як у Арыстоцеля і Платона: ці з'яўляецца ён вечным, але разбураным перыядычнымі катастрофамі, пасля якіх усё пачынаецца нанова як раней, – што азначала думаць зноў-такі, як Эпікур. Паколькі ж жыццёвы цыкл нашага свету лічыўся такім кароткім, значыць, свет мусіў зазнаваць за гэты час значныя эвалюцыйныя змены, і таму апісаная Гамерам эпоха з яе гераічнымі пакаленнямі ўспрымалася ў вачах гэтай антычнай цывілізацыі як сівая даўніна. Той самы Вяргілій, апісваючы старадаўні Карфаген, якім ён мусіў бы выглядаць за адзінаццаць стагоддзяў да яго часу, надае яму гамераўскія рысы; куды ўжо Флабэру да таго горада Дыдоны...

Ужо Герадот супрацьпастаўляў пакаленні герояў пакаленням людзей. А нашмат пазней Цыцэрон, якому ўздумаецца прысніць філасафічны сон пра бессмяротнасць і надаць сваёй мроі характар ідыліі ў елісейскіх палях⁷⁸, будзе забаўляць сябе думкай, што ягоная душа на гэтых велемудрых абшарах сустрэлася і вяла размовы з усёведным Улісам і празорлівым Сізіфам; калі б у Цыцэронавых летуценнях было меней казачнасці, ён, безумоўна, палічыў бы за лепшае пагаманіць з сапраўднымі гістарычнымі постацямі Старажытнага Рыма: Сцыпіёнам, Катонам ці Марцэліем, якіх ён згадвае чатырма старонкамі ніжэй. Дыдактычную яснасць у гэтую праблему ўнёс другі эрудыт, які жыве ў тую ж эпоху, – Варон⁷⁹: на яго думку, ад Дэўкаліёна да патопа распасціраўся цьмяны век; ад патопу да першай алімпіяды (калі храналогія робіцца пэўнай) – век міфічны, які «назваецца так таму, што ўключае шмат уяўных гісторыяў»; і ад першай алімпіяды (776 г. да Н.Х.) па эпоху Варона і Цыцэрона – век гістарычны, «падзеі якога занесены ў праўдзівыя гістарычныя кнігі».

Вучоныя мужы, як бачым, не надта схільныя даць абуць сябе ў лапці; але – вось першы парадокс – яны нашмат ахвотней выказваюць сумневы адносна багоў, чым герояў. Той самы Цыцэрон, напрыклад. У палітыцы і маралі ён адчувальна блізка да Віктара Кузэна* і цалкам здольны паверыць у тое, што адпавядае яго інтарэсам. У той жа час да рэлігіі ён ставіцца даволі халодна і проста няздольны прапавядаваць таго, ува што сам практычна не верыць; кожны, хто чытаў яго трактат «Аб прыродзе багоў», пагодзіцца, што ў багоў ён верыць надта ўжо мала і нават не стараецца (хоць бы дзеля нейкіх там палітычных разлікаў) унушыць адваротнае. Ён дае зразумець, што ў ягоную эпоху, як і ў нашу, людзі разыходзіліся ў сваіх адносінах да рэлігіі. «Ці праўда, што на дарозе непадалёк ад Рыма нейкаму Ваціану з’явіліся Кастар і Палукс?» – наконт гэтага пытання вяліся гарачыя дыскусіі паміж прыхільнікамі веры на стары капыл і скептыкамі⁸⁰; былі разыходжанні і адносна ўсяго міфа: на думку Цыцэрона, сяброўства Тэсея і Пірытоя і іхні паход у Аід былі ўсяго толькі выдумкай, *fabula ficta*. Але не будзем дакучаць чытачу падрабязным разглядам класавых інтарэсаў, звязаных з рэлігіяй і міфалогіяй. Зазначым толькі, што

*Віктор Кузэн (1792–1867) – французскі філосаф і палітычны дзеяч, галава эклектычнай спірытуалістычнай школы, член Французскай Акадэміі. – *Заўв. перакладчыка.*

той самы Цыцэрон, які не верыў у з’яўленне Кастара і ягонага брата, як і, несумненна, у само існаванне Кастара, чаго не хаваў, разам з тым цалкам пагаджаўся з гістарычнай рэальнасцю Энэя і Ромула; і гэтая іх гістарычнасць была пастаўленая пад сумнеў ажно толькі ў XIX стагоддзі.

Другі парадокс: ледзь не ўсё, што апавядалася пра гэтых персанажаў, лічылася за пустыя байкі, але сума такіх нулёў давала пазітыўны вынік – Тэсей усё-ткі існаваў. У трактаце «Пра абавязкі» Цыцэрон з першай старонкі ў прыемным жартаўлівым стылі распавядае пра нібыта меўшае месца з’яўленне Ромула пасля яго смерці і мілыя зносіны цара Нумы з яго любою німфай Эгерыяй; у трактаце «Пра дзяржаву»⁸¹ ён гэтаксама заяўляе, што не верыць, быццам Ромул быў сынам Марса, які нібыта апладніў сваім семем весталку: шматшаноўная байка, так, але ўсё-ткі – байка; не больш ён верыць і ў ператварэнне заснавальніка Рыма ў бога: абагаўленне Ромула – усяго толькі легенда, добрая для колішніх наіўных часоў. Гэта, аднак, не прымяняе гістарычнай аўтэнтычнасці Ромула як асобы, і цікава ў яго абагаўленні, на думку Цыцэрона, якраз тое, што гэтая легенда была прыдуманая ўжо ў самую што ні на ёсць гістарычную эпоху, бо яе ўзнікненне прыпадае на час пасля сёмай алімпіяды. Увогуле, усё, што тычыцца Ромула і Нумы, у Цыцэрона выклікае сумнеў – усё, апроч самога іх існавання. Калі быць дакладным, у гэтым і ёсць трэці парадокс: вучоныя мужы то выглядаюць у дачыненні да міфа ў цэлым вельмі вялікімі скептыкамі і ў некалькіх хуткіх словах адсылаюць яго прагуляцца як мага далей, то да іх зноў нібыта вяртаецца легкавернасць, і такое ператварэнне адбываецца кожны раз, калі яны, разглядаючы ў міфе пэўны эпізод, імкнуцца быць сур’ёзнымі і адказнымі мыслярамі. Няшчырасць, паўвера? Ды не, хутчэй проста ваганне паміж двума крытэрыямі праўдзівасці, адзін з якіх палягае на адкіданні ўсяго дзівоснага, а другі – на перакананні, што немагчыма хлусіць у самой аснове.

Дык праўдзівая байка ці не? Яна – падазроная; што і выклікае ў іх гэткае раздражненне: усё гэта – плёткі старой цёткі. Розныя гарады, піша адзін рытар⁸², абавязаныя сваім паходжаннем або нейкаму богу, або герою, або чалавеку, які быў іх заснавальнікам, «тыя з гэтых этыялогіяў, што звязаныя з багамі або героямі, – (міфанадобныя) легенды, а вось тыя, што звязаныя з людзьмі, заслугоўваюць большага

даверу». Са сканчэннем архаічнай эпохі слова «міф» змяніла значэнне; калі аўтар не бярэ на свой кошт пэўную показку ці перадае яе ўскоснаю мовай: «Міф кажа, што...» – ён ужо не сцвярджае, што даводзіць да агульнага ведама нейкія звесткі, якія і так луналі ў паветры; ён паказвае, што выходзіць з гульні і дазваляе кожнаму думаць пра гэта ўсё, што заўгодна. «Міф» стаў крыху зняважлівым словам, якім пазначаліся паданні, што выклікалі падазронасць; пачатак новай эпосе заклаў тэкст: Ісакрат⁸³ нават мусіў быць запратэставаць, цнатліва заявіўшы, што, маўляў, няма такіх, хто не давяраў бы легендам; ён пісаў: «Зеўс спарадзіў Геракла і Тантала, як кажуць пра гэта міфы і як усе ў гэта вераць»; ад такога няспрытнага дбання патыхае крывадушнасцю. Не ведаючы ўжо, што рабіць, гісторык Эфор пачынае сваё апісанне гісторыі толькі з расказу пра вяртанне Гераклідаў⁸⁴ і адмаўляецца зазіраць у больш глыбокую даўніну; але ж у нашых вачах там застаецца яшчэ немалы кавалак легендарнай гісторыі. Можна, Эфор лічыў старадаўнейшыя легенды за поўную выдумку? Мы хутчэй паверым, што ён адчаўся выдзеліць у іх праўду і палічыў за лепшае ўстрымацца. Хоць можна ўявіць, як балюча яму было адмаўляцца ад тэндэнцыі старадаўніх гісторыкаў прымаць усе традыцыйныя паданні гуртам, нахшталт кніг якога-небудзь святога пісання.

Але ўстрымаўшыся выказацца станоўча, Эфор і да яго падобныя ўстрымліваліся выказвацца і адмоўна; тут і пачынаецца той адваротны рух, пра які мы згадвалі: вяртанне легкавернасці на колах метадычнай крытыкі. У глыбіні кожнай легенды закладзена нешта праўдзівае; і ў сувязі з гэтым вучоныя мужы, пераходзячы ад сумнеўнага агульнага да прыватнага і да кожнага міфа паасобку, робяцца зноў абачлівымі. Яны сумняваюцца адносна міфаў у цэлым, але ні адзін з іх не адмаўляў фону гістарычнасці ні ў адной асобнай легендзе; як толькі гаворка заходзіць не пра тое, каб выказаць агульныя сумневы, а пра тое, каб вынесці прысуд па канкрэтным пункце, падмацаваўшы яго сваім словам сур'ёзнага знаўцы, гісторык зноў пачынае верыць. Сваю задачу ён бачыць толькі ў тым, каб выдзеліць гэты праўдзівы фон і захаваць яго.

Мы павінны звярнуць на гэта асаблівую ўвагу, бо, калі Цыцэрон у трактаце «Пра дзяржаву» або Ціт Лівій у сваёй прадмове прызнаюць, што звесткі пра падзеі, «якія папярэднічалі заснаванню Рыма», вядомыя, на жаль, «не дзякуючы першатворным помнікам, а толькі ў вы-

глядзе квяцістых легендаў, што больш падыходзяць паэтам», – яны не прадугадваюць гэтым гістарычнай крытыкі новага часу, не прадугадваюць фігуры Бафора, Нібура ці Дзюмэніля, яны не кажуць нават, што і чатыры стагоддзі, якія ішлі следам за тым заснаваннем, таксама ўяўляюць сабой поўную няпэўнасць і што няма ніводнага дакумента сучаснага таму перыяду: яны проста скардзяцца, што дакументы, якія тычацца перыяду яшчэ больш даўняга, – няпэўныя, хоць увогуле такія дакументы ёсць: гэта паданні, няхай і няпэўныя. Дый няпэўныя яны не таму, што ўзніклі нашмат пазней за адпаведныя падзеі, а таму, што ў іх усё пераблыталася з-за людской легкавернасці. Чаго Ціт Лівій ці Цыцэрон не пагаджаюцца прыняць, дык гэта, хіба што, боскага паходжання Ромула ці цуду з ператварэннем Энэевых караблёў у німфаў.

Як бачым, веды пра легендарныя часы пачыналі ўжо здабывацца з дапамогаю цалкам звыкллага для нас спосабу пазнання, які, аднак, у старажытных мужоў, калі гаворка заходзіла пра гісторыю, выклікаў вельмі няёмкія пачуцці, – гэтым спосабам былі крытыка, дапушчэнне і навуковая гіпотэза. Месца даверу да паданняў з гэтага часу заняло дапушчэнне; яно грунтавалася на тым, што мінулае – падобнае да сучаснага. Менавіта на гэтым грунтаваўся ўжо й Фуцыдыд, калі, імкнучыся даведацца больш, чым гэта дазвалялі паданні, вырашыў пабудаваць сваю ўласную – геніяльную, але абсалютна памылковую і беспадстаўную – карціну самага ранняга перыяду гісторыі Грэцыі.

Названыя прыцып нібыта дазваляў ачысціць міф ад прыўнесенага ў яго цудатворства, у выніку чаго становілася магчымым зноў павярнуць ва ўсе легенды, што найбуйнейшыя розумы той найвялікшай эпохі і зрабілі. Арыстоцель, напрыклад, быў гаспадаром свайго слова, і, калі хацеў сказаць: «Як пра тое распаўядаюць...», – або: «Згодна з тым, што мяркуюць...», – ён так гэта і казаў; ён адрозніваў міф ад таго, што не было міфічным⁸⁵. Таму ён і не сумняваўся, як мы ўжо бачылі, у гістарычнасці асобы Тэсея і выпрацаваў сваю рацыянальную версію казкі пра Мінатаўра⁸⁶. Фуцыдыд⁸⁷, які ў не меншай ступені верыў у гістарычнасць Мінаса, не сумняваўся і ў тым, што некалі існаваў і Элін, старажытны цар элінаў, і нават стараўся аднавіць гістарычную ролю, якую ў свой час адыгралі Ітыс, Пандыён, Прокта і Філамела (якія, згодна з легендай, былі ператвораныя ў птушак); поруч з гэтым, ён не браўся даваць ніякіх тлумачэнняў наконт цыклопаў ці пачварных лестрыгонаў: хай кожны думае пра іх усё, што хоча, ці тое, што

кажуць пра іх паэты⁸⁸! Бо адна справа – верыць, што ў мінулым ужо былі цары, і другая – што існавалі нейкія пачвары, якіх цяпер няма. На тысячагоддзе наперад прыныцыпы крытыкі паданняў – закладзеныя: яны ёсць ужо ў Платона⁸⁹.

Цяпер Страбон можа з годнасцю вучонага мужа аддзяліць праўдзівае ад няпраўды: Дыяніс і Геракл існавалі, яны былі вялікімі падарожнікамі, землепраходцамі, таму легенда і сцвярджае, што яны трыумфальна абышлі ўвесь свет; існаваў і Уліс, але ён здзейсніў не ўсе падарожжы, якія прыпісвае яму Гамер, – паэт прыдумаў гэта дзеля таго, каб прышчапіць сваім слухачам карысныя геаграфічныя веды; што да Ясона, карабля «Арго», Ээта, дык «у іх усе вераць аднадушна» – у гэтым «Гамер не разыходзіцца з гістарычнымі дадзенымі», выдумка пачынаецца толькі тады, калі паэт сцвярджае, быццам арганаўты дасягнулі Акіяна. Яшчэ адны вялікія падарожнікі – Тэсей і Пірытой: у сваіх землепраходніцкіх даследаваннях яны сягнулі настолькі далёка, што, згодна з легендай, дабраліся аж да Аіда⁹⁰.

Хада думак іншых неканфармісцкі настроеных мужоў не адрознівалася ад разважанняў гэтага географа-стоіка; у эпікурыяца Лукрэцыя⁹¹, вялікага ворага ўсякіх баек, Траянская і Фіванская войны не выклікаюць ніякіх сумневаў: гэта найбольш старажытныя з усіх вядомых падзеяў. Ну, і завершым вялікім Палібіем⁹². Калі справа тычыцца афіцыйна прызнанай версіі, ён падае яе без ніякіх каментараў: «За першага цара ахеяне мелі Орэстава сына Тысамена, выгнанага са Спарты пры вяртанні Гераклідаў»; калі ж гаворка ідзе пра нешырока вядомы міф – вытрымлівае пэўную дыстанцыю, абмаўляючыся, напрыклад: гэтае збудаванне «калі верыць таму, што кажуць міфы, было ўзведзенае Гераклам»; калі ж яму даводзіцца выказацца з усёю сваёй адказнасцю, як гісторыку, ён аналізуе міфы з дапамогай правяраных ужо крытычных метадаў і здольны заявіць, што «Эол умеў вызначаць для караблёў курсы, па якіх яны маглі перасячы Мэсінскі праліў, праходжанне якога з-за падвойнага цяжэння ў час адліву ўяўляла вялікую небяспеку; таму пра яго і пачалі казаць, быццам ён кіраваў вятрамі, і ўрэшце палічылі яго за цара вятроў; з такой самай прычыны й Данай, які выкладаў тэхналогію размяшчэння вадаёмаў, што і цяпер можна бачыць у Аграсе, ці Атрэй, які займаўся даследаваннем руху Сонца па небе, пазней апісваліся як цары, прарокі або аўгуры».

Будучы аб'ектам наіўнай даверлівасці, няўстойлівага скептыцыз-

му і рызыкаўных здагадак, міф стаў урэшце тым, пра што казалася толькі са шматлікімі агаворкамі. Але падобныя агаворкі былі вельмі пралічаныя. Пры дэталёвым разглядзе якой-небудзь легенды пісьменнікі эліністычнай і рымскай эпохі адчувалі, здаецца, вялікія ваганні; нярэдка яны не рашаліся нават выказацца ад свайго імя: «як кажуць», – пісалі яны, або: «згодна з міфам»; але ўжо ў наступнай фразе маглі вельмі цвярдзальна настойваць на іншым пункце той самай легенды. У такім чаргаванні адважных заяваў і абачлівых агаворак не было нічога выпадковага, тут усё падпарадкоўвалася тром правілам: пра дзівоснае і звышнатуральнае не згадваць, прызнаваць гістарычнасць у самой аснове і не ўдавацца ў дэталі. Досыць будзе аднаго прыкладу. Распавядаючы пра ўцёкі Пампея ў Брындызі і Дураццо пасля таго, як Цэзар перайшоў Рубікон, Апіян, карыстаючыся выпадкам, наведамляе аб паходжанні горада Дураццо (у старажытнасці – Дырахіюм), што знаходзіцца на Іанічным моры. Горад абавязаны сваім імём Дырахію, сыну прынцэсы «і, як кажуць, Нептуна»; гэты Дырахій, цвярджае Апіян, «меў Геракла за хаўрусніка» ў вайне супраць сваіх братоў-князёў, і таму тамтэйшыя жыхары шануюць гэтага героя як бога; тубыльцы «кажуць, што падчас бойкі Геракл выпадкова забіў роднага Дырахіева сына Іёнія, і потым кінуў ягоны труп у мора, каб мора набыло імя забітага нешчасліўца». Апіян верыць у Геракла і вайну, не верыць у Нептунаву сваяцкасць былога мясцовага гаспадара і пакідае на сумленні тубыльцаў адказнасць за асобныя эпізоды гэтай гісторыі.

У вучоных мужоў крытычная, так бы мовіць, даверлівасць чаргавалася з агульным скептыцызмам, які, у сваю чаргу, стаяў поруч з безразважнай даверлівасцю людзей меней дасведчаных; тры гэтыя стаўленні ўжываліся між сабой, і народная легкавернасць зусім не кампраметавалася ў культурным плане. Такое мірнае суіснаванне супярэчлівых вераванняў вяло да забаўнага ў сацыялагічным сэнсе выніку: кожны чалавек сам быў носьбітам гэтае супярэчнасці ў індывідуальным плане, прытрымліваючыся ў дачыненні да міфа адначасова некалькіх несумяшчальных, прынамсі, з пункту погляду логікі, меркаванняў; пры гэтым чалавек зусім не пакутаваў ад сваіх унутраных супярэчнасцяў – наадварот, кожная з іх служыла сваёй асобнай мэце.

Згадаем у якасці прыкладу хоць бы Галена⁹³, гэтага медыка, які вызначаўся ў найвышэйшай ступені філасофскім розумам. Верыць ён ці не верыць у рэальнасць кентаўраў? Гэта як сказаць.

Выказваючыся як навуковец і выкладаючы свае асабістыя тэорыі, ён азваецца пра кентаўраў у тых выразях, якія не пакідаюць сумнення, што для яго і ягоных выбраных чытачоў гэтыя чудатворныя істоты не маюць нічога агульнага з рэчаіснасцю. Медыцына, піша ён, вучыць разумным ведам, ці «тэарэмам», а першая ўмова ўсякай добрай тэарэмы ў тым, што яна мусіць правярацца з дапамогай органаў пачуццяў, «бо, калі тэарэма неажыццяўляльная, накішталт вось такой: *жоўць кентаўра дапамагае пры апнаплексіі*, – значыць, яна пустая, бо не паддаецца нашаму ўспрымання»; выходзіць – кентаўраў няма ці, прынамсі, ніхто ніводнага з іх ніколі не бачыў.

Кентаўры належалі да чарадзейнага бестыярыя, які мала чым адрозніваўся ад таго, што быў створаны ў часы нашага Сярэднявечча, і можна сабе ўявіць, колькі няёмкасці і прыкрасці выклікалі развагі пра рэальнасць такога бестыярыя. Гален лічыў дзіцячым заняткам тое, з якой сур’ёзнасцю стоікі даследавалі паэтычныя фантазіі і як упарта яны жадалі надаць алегарычны сэнс усяму, што паэты баялі пра багоў. Калі следаваць гэтым шляхам, казаў ён, парадзіруючы Платона, можна ўрэшце «апраўдаць уяўленні і пра ўсіх кентаўраў, і хімераў, і ўвогуле выпусціць на волю ўсю хеўру гаргонаў, пегасаў і іншых абсурдных і неверагодных істотаў такога кшталту; не верыць у іх, але спрабаваць – у імя нейкай там крыху сялянскай мудрасці – знайсці ў іх пэўнае падабенства з сапраўднасцю, значыць – марна намагацца дзеяць нічога». Але ж калі б за часам Галена ніхто не ўспрымаў легенду пра кентаўраў літаральна, дык навошта было б філосафам весці пра яе сур’ёзныя размовы і шукаць у ёй нейкае падабенства з сапраўднасцю? Калі б ніхто ў яе не верыў, навошта было б самому Галену вызначаць менавіта тых, хто ў яе не верыць? Але ж у сваёй буйной працы аб прызначэнні частак цела Гален адводзіць нямала месца на барацьбу з думкай пра нібыта магчымае існаванне змяшаных істотаў – такіх, як кентаўры; ён наўрад ці стаў бы рабіць гэта без адпаведнага гумару, каб кентаўры не мелі сваіх прыхільнікаў.

Аднак, калі той самы Гален імкнецца не столькі навязаць свае думкі, як прыцягнуць да сябе больш новых вучняў, сваіх паслядоўнікаў, ён нібыта пераходзіць на бок легкаверных; каротка выкладаючы на ста старонках усе свае погляды на медыцыну і жадаючы даць самае высокае ўяўленне пра гэтую навуку, ён так апісвае яе велічныя карані: грэкі, піша ён, звязваюць вынаходніцтвы розных мастацтваў і рамёстваў з

дзецьмі багоў або тымі, хто быў багам блізкі; так, Апалон навучыў медыцыне свайго сына Эскулапа. Да яго людзі ў гэтай сферы мелі досыць малы досвед, які абмяжоўваўся ўсяго некалькімі вельмі простымі лекавымі сродкамі, «і ў Грэцыі, напрыклад, у гэтым заключалася ўся навука кентаўра Хірона і тых герояў, якіх ён вучыў лекаванню».

Такая гістарычная роля, прыпісаная кентаўру, – безумоўна, усяго толькі прыём красамоўства і ўмоўнасць; безумоўна, гэта тое, што ў эпоху антычнасці называлі рыторыкай, а рыторыка была мастацтвам перамагаць, а не мець рацыю. Дзеля таго ж, каб перамагаць, іначай кажучы – пераконваць, безумоўна, трэба было зыходзіць з таго, што думаюць людзі, а не гладзіць журы прысяжных супраць шореткі і заяўляць, што яны ва ўсім памыляюцца і мусяць памяняць свой светапогляд, каб апраўдаць абвінавачанага; Парыж варгы імшы*, а вучань-паслядоўнік варты кентаўра. Аднак было б вялікай нацяжкай супрацьпастаўляць рыторыку, як пазіцыю зацікаўленую, – філасофіі; гэтым я не хачу сказаць, што рыторыка – навука не без філасофскай годнасці, я маю на ўвазе якраз адваротнае – што ў філасофіі і ў праўдзе таксама ёсць свая зацікаўленасць; і няпраўда, быццам інтэлектуалы падманваюць, калі ў нечым зацікаўленыя, і быццам яны ні ў чым не зацікаўленыя, калі кажуць праўду. Гален меў усе інтарэсы казаць праўду пра кентаўраў і адмаўляць іх існаванне, калі бачыў сваю зацікаўленасць у тым, каб прадэманстраваць перамогу асабістых ідэяў перад сваімі прыхільнікамі, а не ў тым, каб рэкрутаваць новых прыхільнікаў. Бо ў залежнасці ад канкрэтнага моманту навукоўцы могуць мець розныя ваенныя мэты і розныя стратэгіі, і мы ўсе такія, нават калі прымаем праявы сваёй рэўнасці за святое абурэнне і маем высокую думку пра сваю навуковую ці этычную незацікаўленасць, і нашыя паслядоўнікі і вучні – таксама. Мы ўсе ваюем за тое, што Жан-Клод Пасрон назваў падзелам сімвалічнага пірага, і нашая палітыка прэрэстая настолькі ж, наколькі прэрэстыя нацыі і партыі: захаваць свае пазіцыі, арганізаваць сваю лігу ўзаемадапамогі, лігу заваёвы, панаваць і не кіраваць, усталяваць *pax Romana*, скляпаць сабе імперыю,

*Словы, прамоўленыя Генрыхам IV, калі ён выракася пратэстанцтва, каб увайсці ў Парыж і заняць трон. – Заўвага перакладчыка.

нікога не пускаць у свой агарод, пашукаць вольныя дзялянкі, мець сваю дактрыну Манро, выткаць сваю сетку *public relations*, каб кантраляваць групу ўзаемнай дапамогі...

Але паколькі такая палітыка думак часта не ведае ці ігнаруе сама сябе, яна пераходзіць унутр; цяжка, напрыклад, не пачаць крыху верыць у чужыя догмы, калі ты ўваходзіў з іх носьбітамі ў адзін наступальны ці абарончы саюз. Бо кожны мімаволі ўзгадняе свае вераванні і прынцыпы са сваімі словамі. Урэшце сканчваецца тым, што ўжо й не ведаеш, што ж ты сапраўды думаеш сам. Такім чынам, у той момант, калі Гален карыстаўся ў якасці апоры народнаю верай у кентаўраў, ён, не будучы поўным цынікам, мусіў быў паддацца галавакружаму карагоду сваіх высакародных і паблажлівых выслоўяў і страціць дакладнае ўсведамленне таго, што сам пра ўсё гэта думае. Вось так і нараджаецца гэтая няўстойлівасць веры, гэтая здольнасць верыць адначасова ў розныя і несумяшчальныя ісціны, што характарызуе перыяды інтэлектуальнага змяшэння: балканізацыя сімвалічнага поля адбываецца ў розуме кожнага. Такое змяшэнне адпавядае палітыцы міжсектанцкага альянсу. І ў сваім стаўленні да міфа грэкі жылі ў гэтым стане тысячу гадоў. З таго самага моманту, як хочаш пераканаць і быць прызна прынятым, трэба паважаць чужыя думкі, калі яны ўяўляюць сабою сілу, і трэба трошкі гэтымі думкамі думаць. А мы ведаем, што вучоныя мужы паважалі народныя ўяўленні пра міфы і самі раздзяляліся паміж двума прынцыпамі: адкіданнем дзівоснага і ўпэўненасцю, што легенды маюць праўдзівую аснову, — адкуль і ўзнікала блытаніна ў святломасці.

Арыстоцель ці Палібій, якія з такім недаверам ставіліся да міфалогіі, не верылі ў гістарычнасць постацяў Тэсея ці цара вятроў Эола, але ці то з прычыны своеасаблівага канфармізму, ці то з пэўных палітычных разлікаў не імкнуліся адкідаць міфы цалкам, а хацелі ўсяго толькі іх паправіць. Чаму паправіць? Ды таму, што нічога не можа быць годным веры, калі яно ў сапраўднасці не існуе. Але чаму тады не адкінуць усё разам? Таму што грэкі ніколі не дапускалі, што міфатворчасць можа хлусіць ад пачатку і да канца; антычная праблематыка міфа, як мы хутка ўбачым, абмяжоўвалася дзвюма догмамі: ніхто не можа хлусіць ад самага пачатку ці ва ўсім і пра ўсё, бо веды — усяго толькі люстра. І вось ужо люстра блытаецца з тым, што яно адлюстроўвае, так што ўрэшце пасярэднік не адрозніваецца ўжо ад самага паведамлення.

За ўсякай сацыялогіяй пэўная праграма праўды

Суадносіны сілы, сімвалічныя яны або не, не з'яўляюцца інварыянтнымі, яны адвольна ўсталёўваюцца няхай і аналагічнымі, але, безумоўна, рознымі фармацыямі: іх знешне трансгістарычны выгляд ёсць ілюзія аналагічнасці. Іх сацыялогія ўпісваецца ў рамкі пэўнай адвольна-гістарычнай праграмы.

Крытыкаваць міфы азначала не выкрываць іхнюю непраўдзівасць, а, хутчэй, – шукаць і вызначаць прысутную ў іх праўдзівую аснову. Бо з часам праўдзівае было пакрытае выдумкамі. «Спрадвеку ўсе, хто ўзводзіў гмахі сваёй фантазіі на падмурку праўды, толькі перашкаджалі большасці людзей верыць у факты, якія некалі сапраўды мелі месца ці нават маюць месца й цяпер; тыя, каму падабаецца слухаць такія містыфікацыі, схільныя й самі дадаваць да іх уласныя недарэчныя домыслы; гэтым яны толькі яшчэ больш шкодзяць праўдзе, змешваючы яе з хлуснёй»⁹⁴. Але адкуль бяруцца гэтыя выдумкі і якой мэце яны служаць? Над гэтым грэкі не надта задумваліся, бо не бачылі ў выдумцы нічога пазітыўнага: яна ёсць тое, чаго няма, вось і ўсё. Іх болей цікавіла, не навошта некаторыя выдумляюць, а чаму іншыя вераць; толькі ў новы час, пачынаючы ад Фантэнэля і да Касірэра, Бэргсона і Леві-Строса, праблема міфа стае праблемай яго генезісу (узнікнення). Для грэкаў узнікненне не ўяўляла ніякай праблемы: у сваёй аснове міфы з'яўляюцца аўтэнтчнымі гістарычнымі паданнямі; бо з чаго б гэта сталі гаварыць пра тое, чаго няма? Праўду можна сказаць, перайначыць, але гаварыць пра нішто – немагчыма. У гэтым плане навукоўцаў новага часу больш цікавіла, ці можна гаварыць дзеля нічога, не маючы ніякай зацікаўленасці; нават Бэргсон, які так зацята адстойваў ідэю нематываванага гульні ўяўлення⁹⁵, – і той напачатку выходзіў з таго, што па першым часе гульні ўяўлення мела жыццёва важную функцыю, проста гэтая функцыя хутка пачала даваць збоі і часцяком працавала ўхаластую. Фантэнэль быў, мусіць, першым, хто заявіў⁹⁶: у міфах няма ніякага ядра праўды, яны нават не з'яўляюцца алегорыямі, і таму

«ў міфах не трэба бачыць нічога, апроч гісторыі аблудаў чалавечага розуму».

Што да грэкаў, то яны пад слоem хлусні бачылі праўду; іх цікавіла толькі, хто ў гэтай хлусні вінаваты: прастадушнасць, наіўнасць, *euetheid*⁹⁷ – бо менавіта гэтае слова было агульнапрынятым тэрмінам. Так, гэта прастадушнасць прымушае верыць ва ўсе «тыя выдумкі, якія дамешваюцца да гістарычна праўдзівай асновы⁹⁸», і гэтыя выдумкі называюць *міфодамі*⁹⁹. Сапраўдную адказнасць за хлусню нясе прастадушнасць: выдумшчыкаў было б менш, каб было менш наіўных¹⁰⁰. Менавіта *antiqua credulitas* (старадаўняя, спрадвечная легкавернасць) з’яўляецца тлумачэннем таго, што большасць міфаў узыходзіць да вельмі старажытных часоў¹⁰¹. Міф ёсць паданне пра сапраўдныя факты, але з дадаткам легендаў, якія множацца з цягам часу; чым больш старажытнае паданне, тым больш яно абрастае міфодамі¹⁰² і тым менш робіцца вартым даверу.

Для навачасных мысляроў міф, наадварот, хутчэй за ўсё будзе адлюстроўваць нейкую вялікую падзею, якая сваёю веліччу і надае яму легендарны характар. Карціна падзеі скажаецца не столькі ў выніку нейкіх прыўнесеных элементаў, як дзякуючы ўласцівым эпасу гіпербалам, бо душа народа схільна ўзвялічваць буйныя нацыянальныя зрушэнні. Легенда карэніцца ў геніі народа, які прыцягвае гульню свайго ўяўлення, каб сказаць тое, што ёсць сапраўды праўдзівым, і найбольш праўдзівым у легендах з’яўляецца якраз дзівоснае – менавіта тут перадаюцца эмоцыі нацыянальнай душы. Памылкова ці не, але і старыя, і новыя вераць у гістарычнасць Траянскай вайны, хоць робяць гэта па супрацьлеглых прычынах: мы верым з прычыны яе дзівоснасці, яны – нягледзячы на дзівоснасць. Для грэкаў Траянская вайна існавала, бо нічога дзівоснага ў вайне няма: калі ўсё дзівоснае ў Гамера адкінуць – застаецца гэтая вайна. Для навачасных Траянская вайна была праўдаю з прычыны дзівоснага, якім яе аздобіў Гамер, бо толькі аўтэнтчная падзея, здольная ўзрушыць нацыянальную душу, спараджае эпічны твор і легенду.

Міфічнае паданне для грэкаў з’яўляецца праўдзівым нягледзячы на дзівоснае; гэта цудоўна выказаў Арыген¹⁰³: гістарычныя падзеі не могуць быць аб’ектам нагляднага доказу, нават калі яны аўтэнтчныя. Так, скажам, калі нехта пачаў бы адмаўляць, што Траянская вайна сапраўды была, даказаць адваротнае было б немагчыма, бо ў

апісанні гэтай вайны ўтрымліваецца шмат непраўдзівага, як, напрыклад, што Ахілес быў сынам багіні, Энэй – сынам Афродыты, а Сарпэдон – Зеўса; доказ абцяжарваўся б яшчэ і тым, што нас на руках і па нагах звязвалі б «міфічныя выдумкі, якія непадзельна знітаваныя з усеагульнай верай, згодна з якой вайна ў Троі рэальна была». Дапусцім таксама, кажа далей Арыген, што нехта «адмовіцца верыць у Эдыпа, Іякасту, Эгэокла і Палініка, бо ў гэтай гісторыі прысутнічае і такая паўчалавечая пачвара як Сфінкс: доказ зноў-такі будзе немагчымы; тое самае можна сказаць і пра энгіонаў, хоць гісторыя пра іх не ўтрымлівае ніякіх элементаў фантазіі, і пра вяртанне Гераклідаў, і пра тысячы іншых гісторыяў». Словам, міфы маюць гістарычную аснову, а калі агульнапрынятая гістарычнасць Траянскай і Фіванскай войнаў і недаказальная, дык толькі таму, што ніякая падзея ўвогуле даказанаю быць не можа.

У такім выпадку, калі міф побач з выдумкаю ўтрымлівае і праўду, найважнейшая задача не ў тым, каб выявіць псіхалогію выдумшчыка, а ў тым, каб навучыцца асцерагацца хлусні: ахвяра мусіць быць аб'ектам большай увагі, чым злодзей. Грэкі заўжды меркавалі, што гуманітарныя навукі маюць у большай ступені нарматыўны, а не дэскрыптыўны характар, а дакладней сказаць – яны нават не думалі праводзіць такога адрознення¹⁰⁴: мэта навукі пра міфы, на іх погляд, была не ў тым, каб растлумачыць аблуду, а ў тым, каб навучыць яе асцерагацца. Замест таго, каб задацца пытаннем, ці з'яўляецца дадзены міф тлумачэннем дадзенага абраду, ці выяўляе ён праз сваю структуру структуру чалавечага розуму, ці з'яўляецца ён гульнёй нармальнага або хваравітага ўяўлення і да т.п., болей карысным лічылася стварыць паліцыю мыслення, якая выкрывала б людскую наіўнасць і аддзяляла б добрае зерне ад плевелаў.

А дзе паліцыя, там найпершая задача – не зразумець матывы падлогу, а выявіць самога ашуканца. Ану, хто ў нас аўтар міфатворчасці? Хто напрыдумляў усю гэтую безліч непраўдападобных і, што яшчэ горш, непрыстойных легендаў, з-за якіх дзеткі з малаком сваіх мамак убіраюць ілжывыя ўяўленні пра багоў? Хто прыпісаў багам гэтыя паводзіны, што ганяць іх высокую святасць? Ну, пра ўсё пра гэта вядома было небагата: імя вынаходніка міфалогіі заставалася таямніцай. Але ж нехта мусіў быць вінаватым, вось яго і знайшлі – у асобе Гамера, Гэсіёда і іншых паэтаў¹⁰⁵, «бо, бясспрэчна, менавіта яны падарылі

людзям гэтыя хлуслівыя казкі», прынамсі, хоць некалькі міфаў самастойна ды выдумалі. Дый потым, хто яшчэ мог прыдумаць такую хлусню, як не прафесіяналы па частцы хлуслівых фантазіяў? Нават калі б гэтыя фантазіі мелі высокі алегарычны сэнс, дык і гэта не зрабіла б іх менш небяспечнымі з пункту погляду іхняй педагагічнасці – менавіта таму Гамера і выгналі з горада¹⁰⁶. Як бачым, Гамер тут выступае не як усім нам вядомы паэт – ён ужо не аўтар *Іліяды*, а падазраваны аўтар усёй міфалогіі. І Платон вызначае дачыненні не паміж дзяржавай і літаратураю, а паміж дзяржавай і калектыўнай свядомасцю; ягоная пазіцыя тлумачыцца не ўласціваю грэкам думкай, што ўсякі паэт стварае пэўныя міфы, а меркаваннем, што ўсе міфы створаныя паэтамі¹⁰⁷.

Не проста рацыяналізм, а рацыяналізм, ды з гакам! Але ці можна сур’ёзна думаць, што паэты стварылі міфалогію дзеля чыстай уцехі? Ці можа быць фантазія настолькі дарэмнай? Скажаць следам за Платонам, што міфы, калі іх акуратна выбраць, могуць мець выхаваўчую ролю, – гэта сказаць вельмі мала. Страбон¹⁰⁸ меркаваў, што ў кожным міфе закладзены пэўны адукацыйны намер і што паэт пісаў *Адысею* не дзеля забавы, а каб навучыць географіі. Рацыяналісцкаму ганьбаванню ўяўнага як непраўдзівлага прэрэчыць аналагічнасць уяўнага як адпаведнага пэўнаму схаванаму сэнсу. Бо хлусіць проста так – наўрад ці магчыма.

Такім чынам, немагчыма, каб міф быў цалкам міфічны. Грэкі маглі крытыкаваць міфы ў асобных дэталях, але пакінуць іх па-за ўвагай цалкам – былі няздольныя. Адзіная спрэчка тычылася пытання: ці з’яўляецца міфалогія праўдзівай толькі часткова або ўся цалкам? Падарожжы Адысея ўяўлялі сабой курс географіі, дзе праўдзівым было ўсё, а легенда пра Мінэрву, што нарадзілася з галавы Юпітэра, сведчылі, на думку Хрысіпа, толькі тое, што ўсе ўмельствы перадаюцца з дапамогаю слова, чым ёмішчам ёсць галава. Міф – праўдзівы, але ў пераносным сэнсе, ён – не гістарычная праўда, прыпраўленая думкамі, ён – пабудаванае цалкам на праўдзе высокае філасофскае вучэнне (пры ўмове, калі яго ўспрымаць не літаральна, а бачыць у ім пэўную алегорыю). Такім чынам, дзве школы: крытыка легендаў гісторыкамі і алегарычная інтэрпрэтацыя тых самых легендаў большасцю філосафаў, сярод якіх першыя – стоікі¹⁰⁹; адсюль пойдзе і алегарычнае тлумачэнне Бібліі, якому на пятнаццаць стагоддзяў будзе накіравана трыумфальнае шэсце.

Прычына алегарызму стоікаў – тая ж, што і ў алегарызму біблейнага: разгляданы тэкст успрымаецца як бясспрэчны аўтарытэт, усё, аб чым казалі Гамер ці іншыя паэты, пра нешта сведчыць. Пра гэты аспект грэцкае думкі варта сказаць некалькі словаў. Каб нешта наглядна давесці ці ў нечым пераканаць, мысляр мог дзейнічаць прынамсі трыма спосабамі: пабудоваць свае развагі строга лагічна, закрануць душу чытача пры дапамозе рыторыкі або спаслацца на аўтарытэт Гамера ці іншага старажытнага паэта. Стоікі, – з прыкрым пачуццём піша Гален¹¹⁰, – гэта віртуозы па частцы крытыкі, але як толькі гэтую логіку трэба ўжыць на практыцы адносна нейкай канкрэтнай праблемы – тут яны ні на што не вартыя і карыстаюцца самым нікчэмным з усіх магчымых спосабаў аргументацыі: яны нагрувашчаюць цытаты з розных паэтаў, быццам гэта і ёсць доказы.

Строга лагічнае разважанне? Для Галена¹¹¹, вялікага аматара *Другой аналітыкі*, ёсць толькі адзін спосаб нешта даказаць – сілагістычны (а паводле ягоных словаў – нават геаметрычны). Але я не ўпэўнены, што яму ўдаецца самому вытрымаць свае ўстаноўкі ў *De usu partium*, дзе ён, паказваючы прызначэнне розных органаў чалавечага арганізма, дзеля нагляднасці выкарыстоўвае аналогію з прыладамі, створанымі чалавекам. Прэтэнзіі на строгую лагічнасць і нават дэдуктыўнасць, калі глядзець на тое, што Арыстоцель лічыў за ідэал, зводзяцца звычайна да пэўнай этычнай пазіцыі (мысліць цвяроза і не казаць, абы толькі сказаць) і пэўнага стаўлення ў дачыненні да іншага – апанента ці слухача (даказаць і пераканаць – розныя рэчы, нельга імкнуцца ўплываць на пачуцці, як гэта робіць рыторыка). Безумоўна, мастацтва рыторыкі таксама ўзбройвала сваіх прамоўцаў і прапаведнікаў пэўнымі тыповымі мовабудовамі, мадэлямі аргументацыі і зацяганымі ці незацяганымі штампамі, якія пры патрэбе дастаткова было разгарнуць. Але спецыфічнасць рыторыкі не абмяжоўвалася адмовай ад тэхнічнай выверанасці і халоднасці на карысць пераканання за кошт прамоўніцкага запалу, праніклівага зачаравання, якое наводзіць на патрэбныя думкі, захапляльных рухаў і, часам, нервовага напружання, якое падпарадкоўвае аўдыторыю. Гэтае мастацтва свецкіх прапаведнікаў прызнавалася за цалкам легітымны спосаб пераканання, ці, дакладней сказаць, – публіка падзялялася на прыхільнікаў гэтага спосабу і спосабу папярэдняга.

Але існаваў яшчэ і трэці спосаб (прынамсі ў заснавальнікаў

стаіцызму): прыцягваць на дапамогу сведчанні паэтаў, асабліва Гамера. Гален¹¹² ажно абуралася, як часта Хрысціп замест таго, каб абгрунтаваць свае довады навукова, проста множыць цытаты з Гамера, прыпадабняючыся да тых рытараў, якія, жадаючы ўразіць суддзяў, выклікаюць даваць паказанні як мага большую колькасць сведкаў. А менавіта такім спосабам Хрысціп імкнуўся давесці, што розум, які кіруе чалавекам, месціцца не ў мозгу, а ў сэрцы,— ён проста спісаў некалькі старонак цытатамі ў такім духу: «Ахілес вырашыў у сэрцы сваім агаліць свой меч». Не ведаю, ці было калі-небудзь прызнана, што такі спосаб доказаў з дапамогай паэзіі паходзіць менавіта ад стоікаў (бо самі яны, здаецца, такой тэорыі не стваралі), але іхняя практыка дае вялікія падставы меркаваць, што такая тэорыя існавала.

Прэстыж Гамера як класіка¹¹³ ці, дакладней сказаць, як нацыянальнага сімвала прызнання ўсяго грэцкага быў тут не галоўным, як і прэстыж усёй паэзіі ўвогуле: Хрысціп — не Хайдэгер; апроч Гамера, ён спасылаўся і шмат на якіх іншых паэтаў, нават на паэтаў-трагікаў, забываючыся, між тым, што трагік укладае ў вусны сваіх персанажаў тое, што патрабуе роля¹¹⁴, а не тое, што адпавядае праўдзе. Дый, апроч паэзіі, Хрысціп і іншыя стоікі спасылаліся і на міфы, чыя алегарычная інтэрпрэтацыя была іх сістэматычным заняткам.

Яны не так ужо цвёрда трымаліся думкі, што міфы і паэзія з’яўляюцца носьбітамі глыбокай мудрасці,— ім у роўнай ступені даводзілася спасылацца і на прыказкі, і на этымалогію: «этымалагічны» сэнс, на іх думку,— гэта і быў сэнс «аўтэнтнычны», сэнс «сапраўдны» (а гэта і азначала слова *etymon*). Такім чынам, яны не аддавалі перавагу паэтычнай творчасці як найпершаму метаду дасягнення праўды. Што ж агульнага было паміж паэзіяй, міфамі, этымалогіяй і прымаўкамі? Можна быць, тое, што яны на агульнай згодзе маглі служыць у якасці доказаў? Не, бо тады не менш сцвярдзальнай была б і проза, дый проста фраза, пачутая з вуснаў прахожага. Тады, можа, іх старажытнасць як пэўных сведчанняў? Не, бо на дапамогу прыцягваліся і цытаты з Эўрыпіда.

Разгадка, я думаю, у тым, што паэзія ставілася ў адзін шэраг з міфамі, асобнымі словамі і фраземамі: яе аўтарытэт паходзіў зусім не ад генія паэта. Нягледзячы на тое, што паэт існаваў, вершаванае слова заставалася як бы словам без аўтара, яно як бы не мела канкрэтнай асобы, якая яго прамовіла,— яно было тым, што «кажуць», а значыць,

не магло хлусіць, бо хлусіць мог толькі сам прамоўца. Проза мела свайго прамоўцу, які казаў праўду ці хлусіў, або памыляўся, а вось у паэзіі за аўтара быў толькі слоўнік, яна была падобнай да міфа, і, можа быць, найпершай прычынай, якая прымушала грэкаў казаць, што паэты па сваім вызначэнні распавядаюць міфы, былі не столькі частыя міфалагічныя намёкі ці згадкі ў паэтычных творах, колькі той факт, што паэзія і міфы мелі свой унутраны аўтарытэт; праўда прамאўляла вуснамі паэта гэтаксама натуральна, як вуснамі дзіцяці: паэты былі ўсяго толькі перадатчыкамі самой існасці рэчаў. Выказваць праўду для іх было гэтаксама натуральна, як для крыніцы – цекчы; ды яны й не маглі б перадаваць тое, чаго не існуе – вось жа і на думку Хрысіпа, і Антыстэна, немагчыма казаць пра тое, чаго няма¹¹⁵. Паэзія – гэта люстра, праўдзівае і незмушонае; і менавіта таму, што яно адлюстроўвае мімаволі, Хрысип нястомна збірае паэтычныя сведчання; калі б паэты ў яго вачах былі разважнымі мыслярамі, якія ўскладалі б на сябе адказнасць за тую ці іншую дактрыну, тэорыю, – тады досыць было б адной цытаты, як таго патрабуе ад яго Гален; але ж яны кажуць праўду, як бы нават не думаючы, і зачараваны Хрысип гатовы нястомна дэманстраваць, як з тае глебы, на якой грунтуецца яго ўласная філасофія, безупынна і з усіх бакоў бруіцца праўда.

Словам, для філосафаў міфы былі алегорыяй філасофскіх ісцінаў, а для гісторыкаў – крыху перайначанай гістарычнаю праўдай. Але чым бы іх ні лічылі – алегорыяй ці трошкі скажонымі паданнямі, міфы знаходзілі да сябе ўсеагульны давер, што ўрэшце прымусіла Арыстоцеля¹¹⁶, які быў увогуле мала схільны да лёгкае крытыкі, палічыць дарэчным пасярод самых сур'ёзных развагаў сваёй *Метафізікі* раптам выказацца ў хлесткім іранічным тоне адносна легендаў пра нектар і амброзію, гэтыя дзівосныя напоі неўміручасці. Але і тыя, хто ставіўся да міфаў з падазронасцю, не насмэльваліся адкідаць іх цалкам, не прызнаючы хоць бы ў самой аснове; таму так часта і ўзнікае ўражанне, што яны верылі ў іх толькі напалову або толькі верылі, што верылі... Дык, можа быць, існуюць нейкія віды частковай веры? Ці гэтая нетрываласць тлумачыцца, хутчэй, ваганнем грэкаў між дзвюма праграмамі праўды? Не, іх вера не падзялялася надвая – гэта міф у іх вачах быў паўсапсаваны, бо абавіраўся адразу на дзве праўды: крытыку непраўдападобнага ці неадпаведнага, якая тычылася зместу, і рацыяналістычнасць фантазіі, згодна з якой немагчыма, каб змест не змяшчаў

нічога і каб фантазія ўзнікала на голым месцы. Такім чынам, міф заўжды ўяўляў сабой сумесь сапраўднага і фальшывага: хлусня або служыла прыўкрасаю праўды¹¹⁷, каб яе можна было праглынуць, або выказвала праўду ў выглядзе таямніцы, загадкі ці алегорыі, або проста наліпала на яе зверху, а праўда хавалася недзе на дне. Але хлусіць ад самага пачатку было немагчыма. Міф абавязкова нешта ў сабе нёс – або нейкія карысныя веды, або фізічную ці тэалагічную тэорыю, схаваную пад покрывам алегорыі¹¹⁸, або ўспамін пра нейкія падзеі былых часоў. Як казаў Плутарх¹¹⁹, паміж праўдай і міфам такая самая сувязь, як паміж сонцам і вясёлкай, якая расшчапляе святло на пярэсты спектр.

Ва ўсёй гэтай справе нас найбольш цікавіць міф як гістарычнае паданне. Бо, паколькі на конт формы міфа пытанне ніколі не ўзнікала, уся антычная крытыка разнастаілася па лініі зместу: як надаць міфічным багам болей пабожны выгляд і як ператварыць герояў у гістарычных асобаў. Легенды, сапраўды, даносяць да нас шмат показак і апавяданняў, звязаных з буйнымі персанажамі гераічнай эпохі: усё гэта крыніцы для вывучэння гісторыі, а што такое гісторыя? Гэта колішняя палітыка. А значыць, міфам можна карыстацца ў палітычным сэнсе. І грэкі будуць не апошнія ў гэтай справе – тое самае зробіць і Макіявэлі: Майсей, на яго думку, быў уладаром, які павінен быў захапіць свой трон, і гэта было большай заслугаю, чым у тых, каму свой трон было наканавана атрымаць у спадчыну; такімі самымі заслугамі вызначыліся і Кір, і Ромул, і Тэсей, якія таксама заваявалі сваю ўладу, хоць «пра Майсея, мусіць, згадваць было б і не варта, бо ён усяго толькі выконваў Боскую волю, аднак» пагодзімся, што яго метады «з выгляду не надта адрозніваліся» ад тых, якімі карысталіся іншыя ўладары. «Хто чытаў Біблію, ясна ўбачыць, што ў імя выканання запісаных у скрыжальных законаў Майсей вымушаны быў аддаць смерці безліч людзей». Але каб даць такую палітычную трактоўку Майсея, Макіявэлі была зусім не патрэбная Біблія – яму досыць было пачытаць *Юдэйскія старажытнасці* Язэпа Флавія, які ставіўся да Майсея не лепш, чым Фуцыдыд ці Арыстоцель – да Тэсея ці Мінаса¹²⁰. І, можа быць, з такім самым прыхаваным пачуццём, што, маўляў, не трэба мець на конт уладароў дзіцячыя ўяўленні: такая вялікая і тонкая рэч, як палітыка, зробленая не для наіўных. Але ж няма нічога наіўнейшага за легенду: яна глядзіць на ўладароў дзіцячымі вачыма, усё ў ёй – спрэс адны шуры-муры з багамі, шалёныя подзвігі ды дзівосы на зачараван-

не добрым бабулькам. Як жа вярнуць тэксту, які тычыцца найстаражытнейшай гісторыі, палітычную сур'ёзнасць?

На шчасце, такая магчымасць ёсць, бо калі ўсе гэтыя дзіцячыя непраўдападобнасці – гэта памылка, дык памылка – гэта нішто іншае, як нешта праўдзівае, якое было скажона. А значыць, праўдзівасць гістарычнага тэксту можна рэканструяваць. І мы бачылі, як Палібій ці Арыстоцель аднаўлялі першапачатковы сэнс Эола ці Мінатаўра. Але самым вялікім папраўшчыкам быў Палефат. Ён зыходзіў з вельмі здаровых прынцыпаў: чым менш людзі адукаваныя, тым больш яны вераць усяму, што ім кажуць, а вось мудрацы не вераць ні ў што, і тут яны не маюць рацыі, бо ўсё, пра што кажуць, існавала (іначай навошта пра гэта казалі б?); проста трэба цвёрда трымацца правіла, што магчыма толькі тое, што існуе і цяпер¹²¹.

У такім разе, каб дабрацца ад міфа да гісторыі, досыць паправіць памылкі, якія нярэдка ўяўляюць сабой звычайную блытаніну ў словах. Існаванне кентаўраў, пра якіх баюць паэты, – немагчымае, бо, калі б такія гібрыды калісьці былі, яны сустраліся б і цяпер; хвіліну падумаўшы, можна зразумець, адкуль узялася гэтая легенда: проста калісьці хтосьці, палюючы на дзікіх быкоў, падумаў, што працінаць быкоў дзідай (*kentô*) будзе зручней, седзячы на кані. Тое ж тычыцца і Дэдала: ён зусім не рабіў ніякіх жывых і рухомах статуяў – ён проста валодаў больш мяккім і жывым стылем, чым яго супернікі. А ў Пэлопса ніколі не было крылатых коней: у яго быў карабель, на якім крылатыя коні былі намаляваныя. Заўважым, што само гістарычнае існаванне Дэдала, Пэлопса ці Эола (якога ён трактуе аднолькава з Палібіем), Палефат пад сумнеў не ставіў. Дапускае ён і тое, што багі ў той далёкі час былі перамяшаныя з людзьмі: Афін і Апалон сапраўды прыклалі руку да вядомых Марсіевых пакутаў, а Гіяцынт сапраўды быў Апалонавым улюбёнцам, хоць, разам з тым, было б дзяцінствам верыць, што бог выпісаў імя свайго пестунка на кожным пялёстку кветкі, – праўда ў тым, што Апалон проста назваў кветку імём гэтага чараўнага хлопца.

З гэтага ясна, куды Палефата заводзіць яго рацыяналістычны аптымізм: праўдзівы тэкст ніколі не бывае непараўна сапсутым, дый як можа быць іначай – немагчыма ж хлусіць *ex nihilo* (з нічога), можна толькі сказаць праўду. Палефатавы меркаванні не выклікаюць такога здзіўлення, калі разумееш, што грунтуюцца яны менавіта на гэтай,

такой дарагой усім грэкам, думцы. Але не толькі на ёй. Трэба таксама не забываць і іншага агульнапрынятага палажэння, якое акрэслівала праблему знаходжання першапачатковага сэнсу даволі недвухсэнсоўна: аблуда – шматаблічная, здаровы сэнс – адзін.

Як жа адшукаць гэты здаровы сэнс? Падымаючыся ўгару па схіле. Бо ў сваіх скажэннях людзі як бы спускаюцца па своеасаблівым схіле, паслізваючыся на кожнай перашкодзе, якую ўяўляюць сабой суадносіны рэчаў і словаў; яны прымаюць слова за рэч, адно слова – за іншае, карціну – за рэальнасць, рэч – за ідэю. Мы бачым: наколькі Палефат арыгінальны ў параўнанні з той міфалагічнай крытыкай, якая існавала з часоў Гэкатэя: міф у яго не мае нейкіх пазнейшых чужародных дамешкаў – ён проста крыху перайначаны ў выніку пэўных скажэнняў. Менавіта таму Палефат адзіны, хто згодзен пакінуць удзел багоў: ён не сувымрае міфічнае мінулае з цяперашняй рэальнасцю, у якой багі ўжо не ўдзельнічаюць, – ён разглядае міф сам па сабе і лічыць, што ён перакручаны праз памылковае разуменне сэнсу і ненаўмысленую гульню словаў. Ён не адкідае звышнатуральнае, а выпраўляе семіялагічныя дэфармацыі.

Міф ёсць копія мінулага, і гэтая копія скажона не столькі пазнейшымі ўстаўкамі, як перайначваннем. Але Палефат не лічыць міф носьбітам гісторыі, які захоўвае і перадае ўспаміны пра адных толькі цароў, заснавальнікаў ды марскіх уладароў. Прынамсі тыя міфы, крытычны разбор якіх ён праводзіць, уяўляюцца як звычайныя прыватныя паказкі – нешта накшталт хронікі мінулых часоў з раздзела «Рознае», якая потым з-за семіялагічных дэфармацыяў набыла ўяўную дзівоснасць: міф народжаны з гульні словаў. Так, Палефат зводзіць легенду пра Пандору да паказкі пра багатую паню, якой дужа падабалася мазацца барвамі.

Словам – хроніка бягучага жыцця, успамін пра якую захаваўся да нашых дзён з-за тае дзівоснасці, якая пазней да яе наліпла. Але гэты мы так кажам, а не грэкі – яны ніколі не задаваліся пытаннем, чаму і як паданні перадаюцца. У грэкаў не ўзнікала нават кроплі здзіўлення наконт таго, якім чынам водбліскі мінулага маглі раптам апынуцца між іх: яны ж іх збіралі паўсюль. Але як гэтыя нябесныя камяні да іх даляцелі? Такого пытання ў іх не ўзнікала, яны не бачылі ніякага пасярэдніка, заўважаючы толькі само паведамленне. Іх не здзіўляла, што мінуўшына ўвогуле пакінула па сабе нейкі ўспамін, бо і так зразуме-

ла, што кожная рэч мае свой цень. Тлумачэннем міфа была гістарычная рэальнасць, якую ён адлюстроўваў, бо ўсякая копія тлумачыцца тым, што ёй паслужыла мадэллю. Іх не цікавіла, якім чынам водбліскі маглі перасячы доўгую чараду стагоддзяў – якімі шляхамі, з якімі намерамі? Апроч таго, яны ніколі не думалі, што скажэнне праўды ў міфах маглі мець пазітыўныя прычыны: захапленне, глыбокія нацыянальныя эмоцыі. Прычына магла быць толькі негатыўная і заключалася ў недастатковай крытычнасці розуму. Зрэшты, у грэкаў ніколі не было навукі ўласна аб міфах – у іх была толькі навукa аб перадаванай у міфах гісторыі.

Такім чынам, спосаб перадачы не лічыцца, а слова ўяўляе сабой простае люстра. Пад словам грэкі разумелі міф, лексіку, ці, дакладней, этымалогію, паэзію, прымаўкі, карацей – усё, што «кажацца» і кажацца само па сабе (бо мы ўсяго толькі паўтараем). А калі так, дык ці магло слова казаць ні пра што? Вядома, якой вялікай праблемай было існаванне гэтага самага нішто для грэцкай філасофіі аж да Платона, і гэта яшчэ адзін сімptom той «размовы» люстра, якую мы толькі што вылучылі ў агульнай праблеме міфа. Каб памыляцца, хлусіць ці казаць упустую, трэба казаць пра тое, чаго няма; значыць, трэба, каб тое, чаго няма, было, каб пра яго можна было казаць; але што ж тады такое нішто, калі гэта не тое, чаго няма? Платон рашаецца адолець гэтую цяжкую праблему, забіць «нашага бацьку Парменіда» і адным магутным высілкам, параўнальным хіба з тым, які нядаўна да яго здзейснілі матэматыкі, прызнаўшы існаванне незлічоных (славутых «ірацыянальных») лікаў, – прызнаць, што не-быццё такі можа быць. Нам дзіўна, чаму высілак мусіў быць такім вялікім, але ж калі слова – гэта люстра, цяжкасць робіцца зразумелай: як можа люстра адлюстроўваць аб'ект, якога няма?

Даваць адбітак таго, чаго няма, – усё адно, што не даваць адбітку, і наадварот – калі люстра дае адбітак аб'екта, значыць – гэты аб'ект існуе; і значыць, міф не можа гаварыць ні аб чым. Выснова: мы загадзя ўпэўненыя, што любы самы наіўны міф будзе мець праўдзівую аснову, і калі цяпер мы разам з Палефатам задумаемся, адкуль узніклі памылкі, якія ў ім прысутнічаюць, мы зможам канстатаваць, што гэтыя памылкі ёсць звычайныя хібы рэпрадукавання: арыгінал – аўтэнтычны, але пры яго адлюстраванні адно слова прынялі за другое, рэч уявілі за гэтае іншае слова і г.д.

Адлюстроўваць нішто – значыць не даваць адбітку; адлюстроўваць туман – адпаведна, даваць няясны адбітак: калі аб’ект цьмяны, дык і люстра – таксама. Градацыя ведаў, такім чынам, паралельная градацыі быцця; у гэтым увесць платанізм. Юны Арыстоцель біўся яшчэ над адной праблемай, якая была ў наступным: прынцып, паводле якога нішто не вечнае, сам, такім чынам, мусіць быць не вечным, але калі такі прынцып кане ў вечнасць, значыць, рэчы перастануць нявечыцца... Тое, што гавораць пра рэчы, падзяляе лёс рэчаў; навука пра цьмянае, такім чынам, сама будзе цьмянай навукай, нікчэмнай навукай здагадак. І наадварот, навука будзе высокай, калі рэчы, якія яна разглядае, будуць узвышанымі.

«Што тычыцца міфаў, – піша Платон, – то з-за нястачы ведаў пра рэальнае развіццё падзеяў мы стараемся як мага больш наблізіць памылковае бачанне да праўды»¹²². Платон не іранізуе; памылка, як вядома, – гэта ўсяго толькі недакладнасць, вось мы і напраўляем недакладныя міфы, каб адшукаць тое, што нагадвала б праўду; карыстаючыся сучаснай тэрміналогіяй – мы фармулюем праўдападобныя гіпотэзы. Грэкі мелі да сваёй міфічнай мінуўшчыны дваістае стаўленне: з аднаго боку, гэта была наіўнасць, гатовая ва ўсё верыць і зачароўвацца, з другога – вечна нерашучы цвярозы погляд, які мы назвалі навуковай гіпотэзай; але ў іх ніколі не было таго ўпэўненага спакою, з якім яны, калі гаворка заходзіла пра ўласна гістарычны перыяд, давяралі гісторыкам – сваім папярэднікам, якіх так ахвотна пераказвалі і цытавалі. Да міфаў яны заўжды захоўвалі пэўны навуковы сумнеў, адгаворваючыся тым, што гераічная эпоха занадта далёкая і занадта зацёртая часам, каб можна было з поўнай упэўненасцю акрэсліць яе хісткія абрысы¹²³.

Як вярнуць міфу яго этыялагічную праўдзівасць

Каб выправіць міф і зрабіць з яго чыста гістарычнае паданне, будзе досыць адкінуць усё, што не мае эквіваленту ў наш гістарычны час; «я з недаверам стаўлюся да *міфодаў*, і вось чаму: я ніколі не бачыў нікога, хто сутыкаўся б з гэтым на свае вочы; адзін кажа, што яму гэта распавёў нехта іншы, другі – што ён так проста мяркуе, а трэці ўвогуле ўсё забывае, як толькі пачынае гаварыць паэт»¹²⁴. Давайце ж будзем прытрымлівацца сучасных рэаліяў, якія канстатуюць належным чынам. Вы кажаце, што Геркулесу, які нарадзіўся смяротным, потым удалося стаць богам? «Зрабіце ў такім разе ласку і патлумачце, якім чынам тое, што калісьці было магчымым, перастала быць такім сёння»¹²⁵. Меркай натуральна магчымага з'яўляецца сучасны парадак рэчаў. «Кажуць, што героі былі ростам на дзевяць локцяў; гэта чароўны міф, хоць цалкам выдуманы і неверагодны, калі ўлічыць тое, што існуе ў прыродзе, чыёй меркай з'яўляюцца сучасныя людзі»¹²⁶. Дапасаваў міфа да гісторыі патрабуе дзвюх аперацыяў. Палэфат абмяжоўваўся адной, ачышчаючы паданні ад фізічна неверагоднага; застаецца адкінуць яшчэ і гістарычна немагчымае, іначай кажучы – суіснаванне багоў і смяротных, бо ў наш гістарычны век багі сышлі далёка і схаваліся ад людзей. І думка Паўсанія, у якога мы пазычым большасць нашых прыкладаў, бурна эвалюцыянавала у двух гэтых напрамках.

Прырода, казалі эпікурыўцы, мае, калі й не законы, што прымушаюць рабіць так або гэтак, дык прынамсі пэўныя ўнутраныя пагадненні, *fœdera*, якія забараняюць пэўныя рэчы, як, напрыклад, змяшэнне межаў паміж жывымі відамі. А значыць, метамарфозаў быць не можа. Расказваюць, аднак, што на берагах По жыў музыка, які стаў у тых землях царом і якога пасля яго смерці Апалон ператварыў у лебедзя; «я асабіста сапраўды веру, – піша Паўсаній¹²⁷, – што музыка мог стаць царом гэтага краю, але каб чалавек ператварыўся ў птушку – такое, на мой погляд, не варта веры». Не больш верагоднасці і ў існаванні пачвараў. Як быць, скажам, з Цэрберам? На Тэнары паказвалі пачору, праз

якую Геркулес вывеў гэтага сабаку з апраметнай на паверхню; на жаль,– зноў кажа Паўсаній,– «у той пячоры няма ніякага ходу, які веў бы пад зямлю, ды і не варта верыць, што ў багоў было нейкае сутарэнне, у якім яны ўтрымлівалі душы». «Праўдападобнае» тлумачэнне знайшоў Гэкатэй Мілецкі: пякельны «сабака» быў папраўдзе гіганцкім змеем са смяротна ядавітым укусам – вось яго і забіў Геркулес¹²⁸. Вучоныя мужы не верылі ў пачвараў – ні ў кентаўраў, ні ў хімераў, ні ў Сцылу¹²⁹. І Лукрэцій¹³⁰ пацвердзіў гэты скептыцызм з дапамогай эпікуравай фізікі. З гэтай прычыны ніхто не верыў і ў гігантамахію; каб багі біліся з нейкімі гігантамі са змяінымі хвастамі замест ног – ды гэта было б няварта іх велічы ды і ўвогуле біялагічна немагчыма¹³¹.

Паўсаній – той самы новы Палэфат, але не толькі. Гамер казаў, быццам у гераічную эпоху багі жылі побач з людзьмі, хоць маўкліва згаджаўся, што з тае пары яны гэтага ўжо не робяць. Але ж колішняя гісторыя павінна нагадваць сённяшняю, а значыць, і ў гераічныя часы такога сумеснага жыцця быць не магло. Гістарычны міф павінен быць міфам без багоў. Адзінай парой, калі багі, людзі і дзікія жывёлы пасяброўску суіснавалі, быў залаты век, але з таго часу свет стаў рэальным, багі пахаваліся і ніякая сувязь з імі ўжо немагчымая¹³²; на жаль,– робіць выснову Паўсаній,– «сёння, калі разбэшчанае дасягнула вядомага ўзроўню, людзі ўжо не ператвараюцца ў багоў; хіба толькі дзякуючы прыёмам марнай рыторыкі, якая імкнецца ўлесціць якогась манарха»¹³³.

Зыходзячы з гэтага, мы разам з Артэмідорам¹³⁴ можам скласці своеасаблівую класіфікацыю міфічных паданняў паводле іх культурнай вартасці. Некаторыя паданні выглядаюць праўдападобна як з гістарычнага, так і з прыродазнаўчага пункту погляду, а значыць, яны – праўдзівыя; паданні, дзе ўдзельнічаюць багі, але дзе ўсё застаецца дапушчальным з пункту погляду фізікі, – «у прынцыпе непраўдзівыя, але натоўпам ужо загадзя ўспрымаюцца як праўдападобныя», – гэта, напрыклад, «гісторыі пра Праметэя, Ніёбу і герояў з розных трагедый». І нарэшце, легенды, якія супярэчаць прыродзе, – такія, як «гігантамахія, народжаныя з зубоў дракона воіны ў Калхідзе ці Фівах і іншыя падобныя легенды»: гэтыя не маюць «увогуле ніякай разумнай асновы і спрэс перапоўненыя ўсякай лухтой і глупствам». Такім чынам, ёсць міфы праўдзівыя, праўдападобныя і непраўдападобныя. Гістарычная навука прызнае толькі першыя, затое другія дапускаюць

ца ў агульнапрынятай культуры: з іх можна ўзяць сюжэты для трагедыі і цытаваць іх як узоры ў рыторыцы¹³⁵ – так, як сучасныя псіхологі і філосафы спасылаюцца на прыклады з раманаў (у такія прыклады, як сцвярджаюць Квінтыльян і Дыён, калі й не вераць цалкам, дык прынамсі прымаюць у якасці аргументаў). Што да міфаў аблудных, хоць і праўдападобных, то Артэмідор раіць паспрабаваць патлумачыць сон у літаральным сэнсе; а вось адносна міфаў бязглуздых цешыць усякія надзеі марна.

Задача гісторыка – выкасаваць прысутнасць багоў з міфалагічнай эпохі. Ні Цыцэрон, ні Ціт Лівій не вераць, што Ромулавым бацькам быў Марс, а Паўсаній не верыць, што Арфей нарадзіўся ад німфы¹³⁶. Менавіта з гэтай прычыны тое, што мы называем эўгэмерызмам, было так даспадобы тагачасным мыслярам; верыць у Геркулеса як бога – немагчыма¹³⁷, затое з пункту погляду гісторыі абсалютна нармальна разглядаць і таго ж Геркулеса, і Вакха, і Дыякураў як вялікіх людзей, якіх праз удзячнасць лічылі за багоў ці боскіх нашчадкаў¹³⁸. Паўсаній, будучы хутчэй спецыялістам у міфах, чым уласна гісторыкам, пераказвае большасць легендаў, не змаргнуўшы вокам, але часам яго цяпенню настае канец і ён выкасоўвае бога з міфа: кажуць, што Антэопа па волі Артэміды разадралі яго ж сабакі, «але, па-мойму, Антэопавы сабакі без ніякага боскага ўдзелу захварэлі на шаленства і разадралі яго, як разадралі б кожнага, хто трапіўся б ім на дарозе»¹³⁹. Як бачым, наш міфаграф ідзе далей за Палефата. Вось і Дыяніс таксама не мае ніякага дачынення да смерці Трытона ці аднаго з трытонаў, ці трытонаў увогуле; чаму б не дапусціць іншую версію гэтай легенды, трактуючы Дыяніса ў алегарычным сэнсе, тады ўсё можна патлумачыць так: танагрскія рыбакі разлілі ў моры віно, каб ап'яніць трытона, які спляжаваў усё ўзбярэжжа, і потым змаглі яго лёгка забіць. Бо трытоны існуюць, і Паўсаній сам бачыў: у Рыме імператарскі пракуратар паказваў яму рэшткі гэтай істоты, якія захоўваліся ва ўладаровых сховішчах¹⁴⁰.

Крытэрыі сучаснага парадку рэчаў як усеагульнай меркі – прыцып здаровы, але далікатны ва ўжытку; шмат у чым сумнеючыся, Паўсаній, аднак, не сумняецца не толькі ў трытонах, але й у стымфалійскіх птушках – іх і цяпер яшчэ бачаць у Аравіі¹⁴¹. Дый увогуле – не трэба вызначаць сучасны парадак рэчаў толькі на тым, што нам пра яго вядома¹⁴², і нехта Клеон, аўтар *Парадоксаў* з Магнэзіі Сіпільскай, у свой час ужо заўважаў, што тыя, хто нічога не бачыў,

несправядліва не вераць у некаторыя дзіўныя для іх рэчы¹⁴³. А вось Паўсаній дапускае, што пры ахвярапрынашэнні Этэоклу і Палініку полымя, якое падымаецца над алтаром, прысвечаным гэтым братам-ворагам, нейкім цудадзейным чынам раздвойваецца, бо гэта шырока распаўсюджаны цуд і Паўсаній бачыў такое на свае вочы¹⁴⁴. Праблема, такім чынам, заключаецца ў веданні межаў рэальнасці. Ці варта, напрыклад, верыць, што Арыстамен, гэты першы сярод месэнійцаў у іх барацьбе са спартанцамі, пасля ўжо сваёй смерці ўдзельнічаў у бітве пры Леўктрах? Калі і халдзі, і індусы, і Платон, сцвярджаючы, што душа – несмяротная, маюць рацыю, дык адкінуць такі міф не так проста¹⁴⁵. І не трэба казаць, што, нягледзячы на несмяротнасць душы, разгляданы міф будзе не меншаю выдумкай: усякі міф павінен карыстацца прэзюмпцыяй сваёй праўдзівасці, а абавязак крытыка ў тым, каб давесці яго памылковасць, бо праўда больш натуральная, чым хлусня, – нашыя ж філолагі, вунь, увесь час паўтараюць, што пісьмовы тэкст мусіць лічыцца сапраўдным, пакуль не будзе даказана адваротнае...

Выходзіць, гаворка ў нас ідзе не пра канструктыўную гісторыю, не пра гісторыю барацьбы розуму з міфам. Бо розум, як мы ўбачым, не перамог (проблема міфа была так і не вырашаная – пра яе проста забылі), і справа, за якую ён змагаўся, не была слушнаю (крытэрыі сучаснага стану рэчаў быў прыстанішчам шмат якіх забабонаў: Эпікур і св. Аўгусцін адмаўлялі, прыкрываючыся ім, існаванне антыподаў), дый змаганне веў ніякі не розум, а ўсяго толькі пэўная праграма праўды, дзівакаватасць выходных ўстановак якой не можа застацца ў нас па-за ўвагай, – прынамсі, яны ўраджаюць нас кожны раз, як мы іх заўважаем. У адносінах да таго, што ёсць праўдзівае і што ёсць памылковае, што такое міф і што такое прымха, поўнага выразнага бачання не было ніколі. Фуцыдыд верыў у аракулаў¹⁴⁶, Арыстоць – у прароцкасць сноў, а Паўсаній увогуле падпарадкоўваўся прадказанням сваіх начных мрояў¹⁴⁷.

Як бы там ні было, але лічылася, што выправіўшы ў паданні яго недакладнасці, можна атрымаць аўтэнтчныя факты. Вусная ці пісьмовая міфалагічная літаратура з яе незлічонымі вядомымі ці невядомымі аўтарамі і шматлікімі варыянтамі мусіла цяпер скласці канкурэнцыю запісам грамадзянскіх актаў – у тым сэнсе, што яна павінна была мець такую ж храналагічную, прэаграфічную і біяграфічную зладжанасць, як і гісторыя. Іншымі словамі, калі ў Афінах

ёсць магіла Эдыпа, значыць трэба гэты факт дапасаваць да ўсяго астатняга: «Цаной доўгіх пошукаў мне ўдалося выветліць, што Эдыпаў прах некалі быў перавезены з Фіваў у Афіны, бо Гамер» сваім сцверджаннем, што Эдып памёр і быў пахаваны ў Фівах, раней «не даваў мне паверыць у тое, што казаў пра Эдыпаву смерць Сафокл»¹⁴⁸.

Час міфаў не меў ні глыбіні, ні якіх бы там ні было каардынатаў¹⁴⁹; гэта было ўсё адно, што пытацца, калі адбываліся прыгоды Малога Пальчана – да ці пасля прыгодаў Папялушкі. Разам з тым, кожны герой, як асоба высакародная, меў сваё генеалагічнае дрэва. Бывалі таксама і прароцтвы, якія прадказвалі герою, што няшчасці ягонай сям’і скончацца, скажам, праз пяць ці дзесяць пакаленняў пасля яго смерці¹⁵⁰. Дзякуючы гэтаму, некаторым міфаграфам удалося вельмі хутка пабудоваць храналогію міфічных пакаленняў, і цяпер ужо не было вымушанай патрэбы казаць: «Жылі сабе аднойчы цар ды німфа», – цяпер можна было трыумфаваць над тымі, хто выказваў сумнеў да легендаў з-за таго, што ў іх не было храналогіі¹⁵¹, і, дзякуючы сінхранізмам¹⁵², узнікала магчымасць адрозніваць памылковыя легенды ад сапраўдных. Так Ісакрату ўдалося абараніць Бусірыса ад паклёпаў аднаго рытара, даказаўшы, што Бусірыс жыве на шэсць стагоддзяў раней за Геракла, які, як сцвярджалася, нібыта пакараў яго за нейкія злачынствы¹⁵³. Не менш складнай стала і празопаграфія; абмяркоўваліся і адасобліваліся аднайменныя персанажы (так Паўсаній вызначыў, што Тэламон, чыю магілу можна бачыць у Фэнэі, быў зусім не Аяксаў бацька, а нейкі невядомы ягоны цёзка¹⁵⁴). Трэба было правесці адрозненне і паміж некаторымі падзеямі. Паколькі найдаўнейшы ўспамін пра алімпійскага пераможцу датаваўся 776 г. да н.э., гэтую дату калісці й было вырашана лічыць часам заснавання гульніў; але паколькі было вядома, што некалі Гэрмеса і Арэса ў Алімпіі перамог Апалон, давялося прыдумаць, што першыя гульні былі арганізаваныя ў вельмі далёкі час, потым выйшлі з ужытку, а ў 776 г. да н.э. былі адноўленыя. Чыстая выдумка якогась гісторыка нахштальт Дыядора або філолага, для якога тэксты – гэта і ёсць сама рэальнасць. Страбон і Паўсаній у гэта ніколі не верылі¹⁵⁵, яны глядзелі на міфы не так па-дзіцячы.

Як бы там ні было, але такое гарачае імкненне адбудаваць строгую храналогію з’яўляецца паказальным. Закон гістарычнага рамяства патрабаваў і патрабуе сёння, каб апавяданне пра падзеі заўсёды суправаджалася іх датаваннем, па магчымасці – дзень за днём. Навошта

такая часта дарэмная дакладнасць? Таму што храналогія – гэта вочы гісторыі? Таму што яна дазваляе правяраць і абвяргаць гіпотэзы? Яна сапраўды дае такую магчымасць, але вялікая каштоўнасць ёй надаецца не за гэта: храналогія – як геаграфія і пражопаграфія – з’яўляецца самакаштоўнаю ў любой праграме праўды з вядомымі прасторай і часам, бо дазваляе ўсё, што яны змяшчаюць, расставіць па сваіх месцах: і людзей, і падзеі, і мясцовасці. У ёй заключаецца найбольш шчырае разуменне гісторыі: калі вы ўмеце ацаніць мастацкае палатно – вы эстэт, але калі вы можаце назваць яго дату – вы гісторык мастацтва, бо ведаеце, з чаго складаецца і ўсё мінулае жывапісу. Такім чынам, грэкі вывелі з гераічных радаводаў гістарычную храналогію, і міфічны час, стаўшы аднародным з нашым, быў пастаўлены папярэдзе яго нядзе да той лёсавызначальнай даты, 1200 г. да н.э., якая адпавядала Траянскай вайне і з якой пачыналася ўласна чалавечая гісторыя¹⁵⁶.

З чым трэба было быць знаёмым, каб ведаць гісторыю гераічных ваякоў? З генеалогіямі. Выберам сярод соцень усяго адзін прыклад – заснаванне Патраса: гэты горад быў закладзены сынам Прэўгэнэя і ўнукам Агэнора Патрэем, які і даў яму сваё імя; бацькам згаданага Агэнора быў Арэй, сын Ампіка, які сам быў сынам Пэлія, сына Эгінэтэя, што быў сынам Дэрэйтэя, сына Гарпала, які меў бацькам Амікла, сына Лакедэмона¹⁵⁷. Поўнае веданне мінулага зводзілася да ведання поўнага спісу цароў ці іх прататыпаў з усімі іх сваяцкімі сувязямі – толькі тады вы валодалі ўсімі звёнамі часовага ланцуга. Мясцовыя паэты і гісторыкі паўсюдна кавалі гэты ланцуг, і міф (колішняе ананімнае «кажуць») пачаў інтэрпрэтавацца як гістарычная ці культурная памяць, якая перадавалася з пакалення ў пакаленне, пачынаючы ад непасрэдных сведкаў, якія бачылі ўсё на свае вочы. Жадаючы даведацца пра паходжанне пэўнага селішча, трэба было звяртацца да жыхароў-тубыльцаў; і граматык Апіён, якому карцела даведацца, ува што ж гулялі прэтэндэнты на руку Пэнэлопы, калі сядзелі з фішкамі перад брамаю, дапытваўся пра гэта ў аднаго жыхара Ітакі¹⁵⁸. Не іншым чынам дзейнічаў і Паўсаній: вандруючы з селішча ў селішча па ўсёй Грэцыі, ён у кожным горадзе апытваў яго знатных жыхароў, якія цікавіліся гістарычнымі каранямі сваёй мясцовасці і нярэдка мелі экзэмпляр кнігі якога-небудзь малавядомага гісторыка; гэтыя эрудыты і іх кнігі былі тым, што Паўсаній называў «тлумачальнікамі старажытнасцяў», у якіх несправядліва бачылі пустых балаболаў і шалапу-

таў¹⁵⁹. Як правіла, Паўсаній не называе іхніх імёнаў: старажытны гісторык, як мы ведаем, не робіць заўваг у нізе старонкі...

Але чаму часавы ланцуг меў генеалагічную аснову? Ды таму, што міфы распавядалі пра біяграфіі герояў, цароў, прабацькоў — у гэтай старой вуснай літаратуры толькі і гаварылася, што пра паходжанні, заснаванні, ваенныя ўчынкi, подзвігі, сямейныя драмы, дзейнікамі ў якіх былі адно саноўныя асобы. Мы ўжо бачылі, што такія прабацькі, як Элін і Пэласг, у свой час пачалі разглядацца як колішнія цары, бо і сам міф ужо інтэрпрэтаваўся як гістарычнае паданне. Гісторыя горада была ўжо гісторыяй яго царскай дынастыі, і героі таксама ператвараліся ва ўладных асобаў. Гэта прыводзіла да высновы, што «калісь у Грэцыі паўсюль былі цары і вольных гарадоў не было»¹⁶⁰. Патэтычная міфічная літаратура, што распавядала пра сямейныя драмы, таксама была пераведзеная ў разрад сур'ёзнай гісторыі: свая гісторыя Ахаі¹⁶¹ цяпер была напоўненая дварцовымі рэвалюцыямі не менш за перыяды панавання дынастыяў Сэлеўкідаў ці Лагідаў, а вайна Сямярых супраць Фіваў пад пяром Паўсанія ператваралася ў нешта нахшталт Пелапанескай вайны і стала «найбольш запамінальнай з усіх войнаў, якія грэкі вялі між сабой у гераічны перыяд», — як піша наш аўтар, дабрадушна імітуючы Фуцыдыда¹⁶². У той вайне і Аграс, і Фівы мелі кожны нямала гарадоў-саюзнікаў па ўсёй Эладзе, канфлікт дзяліўся на некалькі перыядаў, у якіх былі і аблогі, і ваенныя паходы, і вырашальныя бітвы.

Так на працягу эліністычнага і старажытнарымскага перыядаў была складзеная гэтая вельмі багатая, але скрупулёзна вивучаная нашым шаноўным мэтрам Луі Рабэрам, мясцовая гістарыяграфія, якая для кожнага селішча вызначала яго паходжанне, яго продкаў, што дазваляла палітычным дзеячам дзеля абгрунтавання саюзаў ці просьбаў аб той ці іншай дапамозе спасылацца на былую сваяцкасць іх гарадоў, прапісаную ў легендах, хоць часам такая сваяцкасць была зусім нечаканай: Лавіній і Цэнтурышы, Спарта і Ерусалім, Рым і Іліён¹⁶³. Можна сказаць, што ўся гэтая гістарыяграфія была чыстым надманам, дзе прыдуманна было абсалютна ўсё да найдрабнейшай дэталі, — гэта быў плён выключна аўтарскага ўяўлення. Зрэшты, дынастычная ці рэгіянальная гістарыяграфія новага часу таксама была не меней уяўнай¹⁶⁴. У гэтай ідэалогіі аднаўлення былых каранёў не варта шукаць нейкага метафізічнага памкнення — яна не была вынікам няправільна

скіраваных даследаванняў з мэтай дасягнуць самага глыбіннага грунту, схаванага пад таўшчынёй бясконцага часу. Этыялогія была проста патрэбай палітычнай ідэнтыфікацыі.

Дзіўным у такой мясцовай гістарыяграфіі было тое, што яна зводзілася толькі да паходжання: яна нічога не казалася ні пра жыццё селішча, ні пра яго калектыўную памяць, ні пра найбольш значныя падзеі. Дастаткова было ведаць, як і калі селішча было заснаванае. Узнікнуўшы, яно ўжо проста жыло сваім жыццём, якое, як можна падраваць, было падобнае да жыцця ўсякага селішча, – вось яно і было такім, якім магло. Усё гэта мела мала значэння: галоўнае, што гісторык змог нешта сказаць пра яго заснаванне, і цяпер селішча прышпільвалася да адпаведнага месца, адведзенага яму ў прасторы і часе. Яму выдавалася як бы пасведчанне асобы.

Такое вызначэнне індывідуальнасці з прышпільваннем ярлыка было распаўсюджаным у антычнасці. Некаторыя эпітафіі менавіта так і апісвалі нябожчыка, і Вяргілій цудоўна імітуе іх у сваім вершы на смерць воіна Эола: «Вось дзве мяжы твайго жыцця: ў Лернэсе, ля падножжа Іды, дзе дом бацькоў, і тут, між лаўраў, дзе магіла». А такою будзе эпітафія ў самога Вяргілія: «Мне Мантуя адкрыла свет, Калабрыя ж яго згасіла». Дый сам я ў *Малым Лярусе* за 1908 год чытаю наступныя радкі: «Зішы (Эўген дэ), венгерскі палітычны дзеяч і даследчык, нар. у Сігіфальве ў 1837. Зіглер (Клод), французскі мастак, нар. у Лондане (1804–1856)».

Так, дзякуючы этыялогіі, нават самае драбнюткае грэцкае селішча атрымае сваю індывідуальнасць і стане адухоўленаю асобай, паўнапраўным сябрам таварыства ўсіх селішчаў і гарадоў. Яго можна будзе параўнаць з паўнавартым чалавекам, чалавекам свабоднанароджаным. Такія селішчы «ад нараджэння атрымліваюць пачатку знатнасці, а не пачынаюць жыццё рабамі», – пісаў Мэнандр Рытар¹⁶⁵ у сваім трактате, прысвечаным урачыстым прамовам, у якіх выступоўцы ўслаўлялі тое ці іншае селішча перад яго жыхарамі.

Роля міфа як «умоўнай мовы»

Сказаць, што міф ператварыўся ў палітычную ідэалогію, будзе нават не памылкова – гэта будзе проста мала што значыць. Адна маленькая дэталёвая наша больш за гэтыя агульныя словы: часта ўзнікае ўражанне, што грэкі зусім не так ужо верылі ў свае палітычныя міфы і самі першыя ж смяяліся са свайго звычайна выкладаць іх падчас сваіх цырымоніяў. Так, этыялогія мела ў іх своеасаблівы цырыманийны ўжытак, і міф ператварыўся ў гэткую рытарычную праўду. З улікам гэтага можна выказаць здагадку, што такая агульнапрынятая ужывання міфаў спараджала ў іх калі й не недавер, дык прынамсі пачуццё ўмоўнасці ці найгранасці. Што абумоўлівала своеасаблівы характар іх веры: змест урачыстых прамоваў не ўспрымаўся ні як праўдзівы, ні як хлуслівы – гэта была як бы чыста слоўная формула. Адказнасць за такую «ўмоўнасць мовы» неслі не палітычныя ўлады, а іншая ўласцівая той эпосе інстытуцыя – рыторыка. Тых, хто ўдзельнічаў у такіх мерапрыемствах, падобная ўмоўнасць задавальняла. Яны ўмелі адрозніваць літаральны сэнс і добры намер: калі ва ўсім гэтым і не было праўды, дык затое гэта было ўдала прыдуманна.

У грэкаў была старая прыязнасць да ўсяго, што прыдуманна ўдала, і гэта пацвярджае думку юнага Ніцшэ: няма хлусні там, дзе ў хлуса няма зацікаўленасці ў падмане¹⁶⁶; а значыць, нельга лічыць падманам, калі пра нешта сапраўды каштоўнае кажуць, мабыць, больш добрых словаў, чым гэта варта было б зрабіць пры стражэйшым падыходзе. Гумарыстычнаю ілюстрацыяй такога зачаравана-пабожнага дбання можа служыць Гамераў гімн Гэрмесу. Паводле пазтавых словаў, бог Гэрмес, ледзьве выйшаўшы з матчынага чэрава, адразу вынайшаў песеннае мастацтва, і ў першым ужо сваім творы апеў каханне сваіх бацькі і маці. Натоўп багамольцаў, якія ўпершыню чулі выкананне гэтага Гамерава гімна, мусіць, адчуваў сябе саўдзельнікам дзейства і ад душы пляскаў у далоні: ніхто, безумоўна, не быў падмануты ўвішняй гульнёй фантазіі, але ж і ад Гэрмеса нічога меншага не чакалі, а таму былі толькі ўдзячныя паэты, які прыдумаў такую легенду.

Тыя багамольцы былі людзі пачэсныя – яны паважалі тое, што ўяў-

ляла сабою каштоўнасць. А людзі сур'ёзныя, у якіх ёсць пачуццё адказнасці, будуць заўжды трактаваць у адназначна ўзвышаным сэнсе ўсякі выпадак, калі пытанне ставіцца так: ці можна, не баючыся выглядаць педантам, папракаць чалавека за тое, што ён крыху перагінае, шчыра беручыся за добрую справу (справу Добра, якое і ёсць Праўда)? Ці не лепей проста не звяртаць увагі на такую дробную аблуду, якая і ёсць толькі чыста на словах? Падобная абыякавасць да праўдзівасці, калі пры гэтым забяспечваюцца сапраўдныя каштоўнасці, вызначае цэлы шэраг гістарычна разнастайных паводзінаў. У Грэцыі такая моўная практыка, калі слова не столькі несла інфармацыю, колькі выконвала пэўную функцыю, сустракалася і ў міжнародных адносінах, і ва ўнутранай палітыцы, дзе ўвасаблялася ў літаратурным жанры – панегірыку, што адрасаваўся селішчу і прамаўляўся перад яго жыхарамі.

У 480 г. да н.э., назаўтра пасля разгрому персаў пад Саламінам грэкі сабраліся на сход; канчатковая перамога была не за гарамі, і Афіны, якія выканалі ролю ратаўніка Элады ад варвараў, паўставалі цяпер горадам-гегемонам. Яны валодалі адпаведнай магутнасцю і завялі пра гэта гаворку. Калі ж нейкі горад наважыўся выступіць супраць такой новае іерархіі, матывуючы гэта сваімі традыцыйнымі прывілеямі, афіняне адказалі, што і іхнія правы – не менш старажытныя: Афіны некалі ўжо ўславілі сябе перамогамі за часамі Гераклідаў, Фебаіды і нашэсця амазонак¹⁶⁷. Кожны зразумеў, што хаваецца пад гэтымі слоўнымі аргументамі, і справа была вырашаная на карысць Афінаў. Міфічныя рэгаліі паслужылі паказчыкам суадносінаў сілы, пацвердзіўшы іх і, тым самым, пазбавіўшы ад патрэбы канкрэтна іх называць. Ідэалагічнае прыкрыццё? Ды не. Тут суадносіны не тыя, што ў выпадку з пакрывалам і тым, што пад ім схавана. Гэта суадносіны папяровых банкнотаў-словаў і залатога запасу-магутнасці. Пагроза, завуляваная самахвальнымі фразамі? Таксама не зусім: той, хто спасылаецца на ўзвышаныя падставы замест дэманстрацыі сваёй сілы, дазваляе іншаму падпарадкавацца добраахвотна і дзеля пачэсных прычынаў, захоўваючы пры гэтым аблічча. Ідэалогія – не дублет: яна – той жэтончык, які апускаюць у аўтамат. Ухвальныя міфічныя тытулы, як і легендарныя сваяцкія сувязі паміж гарадамі¹⁶⁸, служылі своеасаблівымі прывітальнымі формуламі ў міжнародным грамадстве. Кожны горад засведчваў свае легендарныя вытокі перад партнэрам, і

той не павінен быў у іх сумнявацца – гэта была прынятая манера называць і сцвярджаць сябе як асобу. Таварыства селішчаў складалася, такім чынам, з асобаў высакародных, кожнае мела свае крэўныя сувязі, а вера ў падобныя фантазіі наказвала толькі тое, што ўсе пагаджаюцца з гэтымі правіламі міжнароднага жыцця, усталяванымі паміж цывілізаванымі гарадамі.

Можа здавацца дзіўным, але сцвярджэнне асобы кожнага селішча і яго індывідуалізацыя праз навешванне апазнавальнай шыльды адыгрывала вялікую ролю і ва ўнутранай палітыцы. Цяжка сабе ўявіць, якое задавальненне атрымлівалі жыхары, слухаючы прамоўцу, які чытаў панегірык іхняму селішчу, і мода на такія ўсхвальныя прамовы доўжылася цэлае тысячагоддзе аж да канца Антычнасці. Пра міфічныя карані і сваяцкія повязі гарадоў у Грэцыі гаманілі так, як у салонах Сэн-Жэрменскага прадмесця абмяркоўвалі знатныя радаводы, і рабілася гэта з тых самых прычынаў¹⁶⁹. Прамоўца, быў ён тубыльцам ці прышлым, заўжды мусіў апець вытокі селішча, у якім выступаў, і гэта складала не самую малую частку яго прамовы; яна выклікала найбольшае задавальненне ў жыхароў. «Калі я чую, як апяваюць тых, хто загінуў на ратным полі, – іранічна прызнаецца Сакрат¹⁷⁰, – а разам з імі, і нашых продкаў, наш горад і нас саміх, я адчуваю, як ува мне растуць шляхетнасць, высакароднасць, і кожны, хто слухае гэта, таксама адчувае падобнае, таму што ўвесь грамадзянскі дух выходзіць пасля гэтага ўзвышаным, і я потым яшчэ тры дні не магу адысці ад перажытых эмоцыяў».

Праз пацешнае, няёмкае, дробную іронію будзённага жыцця ў свядомасці праяўляюцца і болей сур'ёзныя працэсы. Усе гарады і селішчы, вялікія і малыя, мелі свае карані, і кожны мог быць апеты ўсхвальнай прамовай: падручнікі рыторыкі давалі адмысловыя рэцэпты, як вызначыць хоць якую-небудзь вартасць любой нават самай зачуханай сялібы. Таму такія панегірыкі мелі на мэце не так узвысіць пэўнае селішча над астатнімі, як прызнаць за ім яго ўласную годнасць. І ўсхваленне мела ў большай ступені не калектыўнага адрасата, а скіроўвалася да кожнага паасобку. Праз такія панегірыкі, прамаўляныя перад усеагульным сходам, група, што збіралася іх паслухаць, зусім не пачынала сама сябе абагаўляць – накітавалі той, што ў свой час апынулася ў Нюрнбергу: усхвальнае слова гораду дазваляла адчуць кожнаму грамадзяніну не столькі і не толькі, што яго падтрымлівае

нейкая калектыўная сіла, а – у большай ступені – што, апроч сваіх заслугаў, ён мае яшчэ і ўласную годнасць, якую з’яўляецца якасць грамадзяніна. Услаўленне групы было ўслаўленнем кожнага паасобку – як, скажам, у выпадку, калі б шляхетнасць услаўлялі перад прадстаўнікамі шляхты. Кожны ганарыўся не тым, што належаў менавіта да гэтага, а не іншага горада, а тым, што ўвогуле меў годнасць грамадзяніна, бо мог бы яе і не мець. Грамадзянства не ўспрымалася як нейкая ўсеагульная якасць, як гэткая своеасаблівая нулявая ступень азначанасці асобы, якой яно з’яўляецца сёння, калі ўсе мы лічымся грамадзянамі ці то Францыі, ці то Беларусі, бо не можам быць проста нечым нейкім. Тады лічылася, што належаць пэўнаму гораду мала, каб ганарыцца тым, што ты грамадзянін. Тлумачэнне гэтаму трэба, мусіць, шукаць у падводнай частцы айсберга антычнай палітыкі. Скажам толькі, што селішча – гэта было не «насельніцтва», яно не атаясамлівалася з тою людскай фаўнай, якой воляю выпадку было накіравана нарадзіцца ў межах пэўнай тэрытарыяльнай прасторы. Кожнае селішча адчувала сябе як асобнае, так бы мовіць, жывое цела – накіравана нашых французскіх карпарацыяў за старым рэжымам або цэму натарыюсаў ці лекараў. Увогуле, для Элады ці Рымскай Імперыі, дзе кожны ці амаль кожны вольны чалавек быў грамадзянінам якоганабудзь селішча, гэта было даволі-такі дзіўным прывілеем, і зразумела, што супярэчлівы характар гэтага прывілею (яго ўсеагульнасць) выклікаў крыху няўтульнае пачуццё ў падсвядомасці тых, хто ім валодаў. Гэтае падсвядомае хваляванне якраз і прымушала адчуваць гарачае задавальненне, калі чуўся панегірык, у якім адзін з бакоў супярэчнасці апяваўся, а другі проста адсутнічаў.

Нам усім уласціва досыць эмацыйна рэагаваць на супярэчнасці, якія мы ясна не ўсведамляем. Калі мы ясна не ведаем, што да чаго, у нас узнікае тая няёмкасць, якую называюць пачуццём недарэчнасці. І грэкі самі ж першыя кпілі са сваёй слабасці да «патрыятычных» панегірыкаў: «О афіняне, зброд кепаў і дурняў, калі пасланцам васальных паселішчаў захоўвацца вас падмануць і яны пачынаюць вас называць сынамі бліскучай Афіны, вы адразу, толькі гэта пачуўшы, гатовы на задніцу сесці». А ў другога камічнага паэта¹⁷¹ гандляр дзяўчатамі, вымушаны паскардзіцца на свайго кліента, заклікае суддзяў вяршыць справядлівасць, якая была б вартай заснавальнікаў іхняга горада – Геркулеса і Асклепія. Няёмкасць і непрымання могуць узнікаць і ў выніку

дысфункцыі. У дыпламатычнай сферы, калі гаворка тычылася тэмы, якая не ўяўляла больш-менш істотнага інтарэсу, згадкі пра вялікіх продкаў маглі займаць месца іншых разумных довадаў, але ж калі інтарэсы былі і наставяў час абмяркоўваць сур'ёзныя справы, такія згадкі рабіліся проста недарэчнасцю і пустаслоўем¹⁷².

Яшчэ адной крыніцаю скептыцызму была рыторыка, якая заключалася ў чыстай тэхніцы, ужыванай са свядома пастаўленай мэтай: гэтых людзей вучылі складаць фразы і прымушаць верыць, і яны цудоўна ўсведамлялі сутнасць свайго рамяства¹⁷³. Часам яны нават дэманстравалі сваю крывадушнасць дзеля навучальнасці: у сваім *Панегірыку Афінам* Ісакрат¹⁷⁴, заклікаючы шукаць «нашмат раней за Траянскую вайну» сведчанні высакароднасці і велічы Афінаў, адразу ніжэй дадае, што, «хоць аповед пра такія сведчанні будзе міфодам, тым не менш, зрабіць гэта належыць». Як можа гэты прамоўца быць такім неспрактыкаваным, каб абвяргаць свае ўласныя сцверджанні? Ды проста ён, апроч таго, яшчэ й настаўнік рыторыкі, і таму каментуе кожны прыём свайго красамоўства – на навуку сваім чытачам.

Ну, і дадатковай крыніцаю была адсутнасць прафесіяналізацыі рамяства гісторыка. Як мы ўжо бачылі, добрае імя гісторыка маглі насіць і такія аўтары, як Дыядор, якія бачылі галоўную сваю задачу ў тым, каб пазабавіць сваіх чытачоў ці падтрымаць у іх іхнія пажоўныя перакананні, і «сур'ёзныя» ці нават «прагматычныя» гісторыкі, якія ставілі сабе за мэту даць урок дзеля навукі палітыкам. Як яны самі лічылі. А па сутнасці, яны імкнуліся проста расправесці будучым палітыкам калі й не павучальныя, дык хоць бы ўвогуле цікавыя гісторыі пра іх калегаў з палітычнага цэху, бо ясна ж рэч – кравец любіць паслухаць пра краўцоў. Словам, побач з сур'ёзнымі гістарычнымі кнігамі было нямала й такіх, якія ад сур'ёзнасці былі вельмі далёкія, і што самае сумнае – ніякія знешнія прыкметы не дазвалялі адрозніць адны ад другіх. Неадрознасць лепшага ад горшага выклікала збянтэжанасць у розумах, падточвала дух і спараджала прыхаваны скептыцызм. А тагачасным гісторыкам у выніку даводзілася дагаджаць усім даволі размаітым тэндэнцыям сваёй публікі. Таму, калі Ціт Лівій ці *De re publica* пішуць, што Рым і без таго вялікі горад, каб уважаць яшчэ нейкія байкі, што ўпрыгожваюць яго паходжанне, яны гэтым не імкнуцца правесці нейкую ідэалагічную прачыстку мазгоў – наадварот: як добрыя гісторыкі-журналісты, яны, пазіраючы звысоку, дазва-

ляюць прадстаўніку кожнай тэндэнцыі самому выбраць версію, якая яму больш даспадобы. Пры гэтым яны не менш даюць зразумець, што самі ніводнаму слову ў такіх байках не вераць.

Мы бачым, наколькі антычная дабрадушнасць была далёкая ад ідэалагічнай дыктатуры ці так званага канструктыўнага прывтворства. Функцыя ж мусіла стварыць і стварыла свой орган – «умоўную мову» этыялогіі ці рыторыкі, і ніякая палітычная ці рэлігійная ўлада не давала ёй вагі сваім аўтарытэтам. У адрозненне ад хрысціянскай ці марксісцкай эпохаў, Антычнасць часта мела вальтэрыянскі выгляд: два аўгуры не могуць сустрэцца, каб адзін з аднаго не ўсміхнуцца, – пісаў Цыцэрон, а адзін імператар на смяротным ложку прамовіў: «Я адчуваю, што станаўлюся богам».

Усё гэта акрэслівае агульную праблему. Як тыя прадстаўнікі племя дарэ, якія адначасова мяркуюць, што леапарды трымаюць пост і што ад іх у любы момант можна чакаць нападу, – так і грэкі вераць і не вераць у свае міфы. Яны ў іх вераць, але выкарыстоўваюць у сваіх мэтах, і перастаюць у іх верыць, калі такая зацікаўленасць знікае. Дзеля іх апраўдання зазначым, што іхняя няшчырасць у большай ступені тычылася не веры, а сферы карыслівага выкарыстання: міф ужо быў усяго толькі прыхамаццю паўпісьменных, людзі ж вучоныя ставіліся да яго з вялікім сумневам. Хоць гэта не азначае, што суіснаванне ў адной галаве супярэчлівых праўдаў робіцца з-за гэтага фактам менш распаўсюджаным і ўсеагульным. У Леві-Строса варажбіт верыць у сваю магію, хоць цынічна займаецца ў ёй усякім круцельствам. Паводле Бэргсона, маг карыстаецца магіяй, толькі калі няма ўжо ніякіх іншых тэхнічна надзейных сродкаў. Грэкі, распытваючы Піфію, ведаюць, што часам гэтая прадказальніца займаецца прапагандай на карысць Персіі ці Македоніі. Рымляне ў палітычных мэтах махлююць са сваёй дзяржаўнай рэлігіяй і топяць свяшчэнных курэй, калі яны прадказваюць не тое, што трэба. Дый усе народы заўжды гатовыя падправіць сваіх аракулаў ці статыстычныя дадзеныя, каб пацвердзіць тое, ува што ім хочацца верыць. І Бог памажы, і сам падбязы. Рай – так, згода, але як мага пазней. Ну, як тут не загаварыць пра ідэалогію?

Нашая здольнасць верыць у тое, што само сабе супярэчыць, вынікае, відаць, з таго, што нашыя веды аб пэўным аб'екце скажана пад уплывам тых або іншых інтарэсаў. Бо натуральна, што існуюць рэчы, якія ўпісваюцца ў сферу рэальнасці, і натуральнае святло

розуму перадае нам іх адбітак, але часам прамень даходзіць да нас найпрост, а часам выгінаецца – або пад уплывам уяўлення, або гарачага жадання, або аўтарытэту ці зацікаўленасці, і ў выніку аднаму і таму аб'екту адпавядаюць ужо два адбіткі, другі з якіх – скажоны. Ідэалогія – гэта *tertium quid* побач з праўдай і непазбежнымі і непрадказальнымі хібамі праўды, якімі з'яўляюцца аблуды; ідэалогія – гэта аблуда нязменная, трывалая і ў пэўным напрамку скіраваная. Праўдападобнасць гэтай схеме надае тое, што яна добра нагадвае старую думку пра спакусу і грэхападзенне: карыслівасць, грошы здольны скрывіць самы прастадушны розум.

Паняцце «ідэалогія» з'яўляецца вартай ухвалы і нявыкарыстанай спробай супрацьстаяць легендзе пра незацікаўленасць ведаў, згодна з якой нібыта існуе нейкае натуральнае святло (ці асвета), што ўяўляе сабой аўтаномную здольнасць (уласцівасць), адасобленую ад інтарэсаў практычнага жыцця. На няшчасце, гэтая спроба натыкаецца на востры і кепска апрацаваны край праблемы: ідэалогія змешвае дзве неспалучальныя канцэпцыі ведаў – ведання як адбітку і зведвання як аперацыі, дзеяння. Мала ўражваючы на першы погляд, гэтая супярэчлівасць выяўляецца карэннаю, калі трошкі падумаць: веды не могуць быць часам правільнымі, а часам скрыўленымі; калі ў выпадку іх скрыўленасці змяшчэнне адбываецца пад уплывам такіх сілаў, як класавыя інтарэсы ці ўлада, значыць, тыя самыя сілы дзейнічаюць на іх і ў выпадку іх правільнасці; адсюль вынікае, што веды з'яўляюцца прадуктам гэтых сілаў, яны не ёсць адбітак свайго аб'екта (аб'екта пазнання).

Лепей прызнаць, што ўсякія веды – карыслівыя і што праўда і інтарэсы – гэта два розныя словы, якія называюць адно і тое ж, бо практыка думае тое і так, што і як яна робіць. Адрозненне паміж праўдай і інтарэсамі праведзенае, толькі каб паспрабаваць растлумачыць, што абмяжоўвае праўду, бо меркавалася, што яе абмяжоўвае ўплыў інтарэсаў. Але гэта азначае забыць, што і самі інтарэсы – абмежаваныя (ва ўсякую эпоху яны ўпісваюцца ў пэўныя гістарычныя рамкі – яны адвольныя хіба што ў сваёй ненаеднай карыслівасці) і што яны маюць тыя ж межы, што і адпаведныя ім праўды: яны ўпісваюцца ў рамкі, усталяваныя для ўсіх і кожнай у асобку праграмаў выпадковымі акалічнасцямі гісторыі.

Іначай мы сутыкнуліся б з парадоксам, што інтарэсы могуць быць

ахвярай сваёй уласнай ідэалогіі. Калі мы забудзем, што практычныя дзеянні і інтарэсы – рэчы абмежаваныя і ў сваім падабенстве рэдкія, мы можам палічыць, што імперыялізм Афінаў і гітлераўскі імперыялізм – гэта дзве праявы, два прыклады аднаго спрадвечнага імперыялізму, а гітлераўскі расізм – усяго толькі ідэалагічнае прыкрыццё, дужа яркае, праўда, але якая розніца? Паколькі адзіная функцыя расізму заключаецца ў апраўданні таталітарызму ці, у нашым выпадку, гітлерызму, ён мусіць мець толькі знешняе і ўяўнае значэнне. Але тады мы са здзіўленнем канстатуем, што сваім расізмам Гітлер нярэдка падрываў поспех свайго ж таталітарнага імперыялізму. Праўда ж выглядае нашмат прасцей: Гітлер абмяжоўваўся толькі тым, што хацеў ажыццявіць на практыцы свае расісцкія ідэі, якія і былі адзіным, што яго цікавіла. Як добра паказалі Джэкель і Трэвар-Роўпер, сапраўдная мэта вайны, якую ён распачаў, заключалася ў вынішчэнні жыдоў і аднаўленні германскай каланізацыі славянскіх краінаў; паміж рускімі, жыдамі і бальшавікамі для яго, па сутнасці, не было ніякай розніцы, і ён зусім не меркаваў, што падрывае сваю перамогу над апошнімі, пераследуючы двух першых... Мы не настолькі рацыянальныя, каб быць «зацікаўленымі». Нават класавыя інтарэсы – дзеці выпадку.

Паколькі ж інтарэсы і праўды не з'яўляюцца плёнам рэальнасці і не маюць пад сабой нейкага магутнага базісу, а сумесна абмяжоўваюцца пэўнымі праграмамі збегу абставінаў, для іх, мусіць, будзе надта вялікім гонарам, калі мы палічым, што іхняя меркаваная супярэчнасць мае такое ўжо вялікае значэнне: у адной галаве няма супярэчлівых праўдаў, ёсць усяго толькі розныя праграмы, кожная з якіх уключае ў сябе розныя праўды і інтарэсы, нават калі яны і носяць аднолькавае імя. Я ведаю аднаго медыка, заўзятага гамеапата, у якога, аднак, хапае розуму назначаць антыбіётыкі, калі хвароба сур'ёзная: гамеопатыю ён прыберагае для бяскрыўдных ці цалкам ужо безвыходных выпадкаў; прычым я запэўніваю вас у яго поўнай шчырасці – проста, з аднаго боку, яму вельмі хочацца быць зачараваным нетрадыцыйнаю медыцынай, а з другога, ён справядліва мяркуе, што ў інтарэсах і лекара, і хворага, каб хвароба была вылечаная. Дзве гэтыя праграмы не маюць нічога супярэчлівага, ні нават агульнага, а ўяўная супярэчнасць палягае ўсяго толькі ў літаральным сэнсе суаднесеных адна з адной праўдаў, якія заключаюцца ў тым, каб быць гамеапатам і не быць ім. Але праўды не напісаныя на небасхіле, як зоркі: кожная з

іх уяўляе сабой маленькую кропку святла ў аб'ектыве тэлескопа пэўнай праграмы, так што дзве розныя праўды відавочна адпавядаюць дзвюм розным праграмам, нават калі ў іх і аднолькавае імя.

І гэта даволі цікава з пункту погляду гісторыі вераванняў. Наш розум зусім не крояць пакуты, калі ён, нібы сам сабе супярэчачы, спадцішка пераскоккае з адной праграмы праўды і інтарэсаў у другую, што, дарэчы, увесь час і робіць. І гэта ніякая не ідэалогія – гэта самы звыклы для нас спосаб існавання. Рымлянін, які хітруе з дзяржаўнай рэлігіяй, падстройваючы яе пад свае палітычныя інтарэсы, можа вызначацца такой самай шчырасцю, як і мой сябар-гамеанат; крывадушны ён будзе тады, калі будзе не верыць у адну са сваіх дзвюх праграмаў і ўсё роўна ёй карыстацца, а не тады, калі верыць у дзве супярэчныя праўды. Крывадушнасць, дарэчы, часта ляжыць не там, дзе ўсе думаюць: наш рымлянін можа быць шчыра пажоным, і калі ён прыкрываецца нейкімі рэлігійнымі правіламі, у якія не верыць, каб спыніць выбарчы сход, на якім ёсць рызыка непажаданага зыходу галасавання, гэта яшчэ не сведчыць пра тое, што ён не верыць у сваіх багоў, – гэта можа ўсяго толькі паказваць, што ён не верыць у афіцыйную рэлігію і лічыць яе за зручны спосаб падману, прыдуманы людзьмі. Ці яшчэ больш верагодна – ён мяркуе, што ўсе каштоўнасці, рэлігію ці радзіму, трэба абараняць нераздзельна адну ад другой і што ніякі довад не кепскі, калі ён ідзе на карысць добрай справе.

Нашае штодзённае жыццё складаецца з мноства розных праграмаў, і пачуццё шэрай будзённасці нараджаецца менавіта з гэтае мношчасці, якая ў некаторых станах неўратычных згрызотаў успрымаецца як прытворства; мы безупынна пераходзім ад адной праграмы да другой, быццам мяняючы настройку хваляў у радыёпрыёмніку, прычым робім гэта па-за сваім ведамам. І рэлігія – гэта ўсяго толькі адна з такіх праграмаў, якая ў іншых праграмах ніяк не прысутнічае і не дзейнічае.

Як піша Пол Пруйзэр у сваёй працы *Dynamic psychology of Religion*, рэлігійнасць займае ў раскладзе дня рэлігійна настроенага чалавека ўсяго толькі найменшую частку ягоных думак. Але тое самае можна сказаць і пра думкі спартоўца, партыйнага актывіста ці паэта. Яна займае толькі вузкую палоску, але займае яе шчыра і шчыльна. Аўтар гэтых радкоў доўгі час адчуваў пэўную няўтульнасць у тым, як яму ставіцца да гісторыкаў рэлігіі, якія, як яму здавалася, уяўляюць аб'ект

сваіх даследаванняў як штось маналітнае (у той час, як думка – не камень) і прыпісваюць рэлігіі значную перавагу над іншымі відамі дзейнасці, сувымерную з тым вялікім значэннем, якое рэлігія тэарэтычна мае (у той час, як штодзённая практыка абвяргае гэтую высакародную ілюзію). Рэлігія, паэзія ці палітыка, нават каб і былі найважнейшымі рэчамі ў гэтым ці іншым свеце, усё адно займалі б і займаюць толькі вузкае месца ў чалавечай дзейнасці, і яны тым больш лёгка пераносяць такую сваю ўшчэмлэнасць, што яна застаецца для іх практычна неадчувальнай. Пры гэтым іх удзел у жыцці не робіцца менш шчырым і шчыльным: метафізічная значнасць ці індывідуальная шчырасць кожнай праўды не вымяраецца вузкасцю паласы яе хваляў.

Даследаваць праблему вераванняў – рэлігійных ці іншых – робіцца нашмат прасцей, калі разумееш, што праўда вызначаецца такімі характарыстыкамі, як множнасць і аналагічнасць. З-за такой аналагічнасці праўдзівага разнароднасць праграмаў праходзіць незаўважнаю, бо мяняючы па-за сваім ведамам дыяпазон хваляў, мы па-ранейшаму застаемся ў праўдзівым. І мы застаемся не меней і цалкам шчырымі, калі ўсяго праз хвіліну забываем пра імператывы і ўстаноўкі адной праўды і прымаем правілы новай.

Розныя праўды ў нашых вачах з’яўляюцца аднолькава праўдзівымі, але мы думаем пра іх рознымі часткамі сваёй галавы. Рудольф Отта ў сваёй працы *Das Heilige* паміж іншым аналізуе страх перад прывідамі. Я цалкам з ім згодны: каб мы думалі пра прывідаў у тым самым духу, як думаем пра фізічныя з’явы, мы іх не баяліся б ці прынамсі баяліся б іначай – як рэвальвера ці злога сабакі, але ж нашая боязь перад прывідамі – гэта боязь перад уварваннем з іншага свету. Я асабіста лічу фантамаў за чыстую фікцыю, але праз гэта не менш адчуваю іхнюю сапраўднасць: у мяне да іх амаль неўратычны страх, і тыя месяцы, калі мне давялося разбіраць паперы аднаго памерлага сябра, былі для мяне бясконцым кашмарам. Нават цяпер, калі я пішу гэтыя словы, у мяне па патыліцы прабягае жудасны халадок. Нішто мяне так не супакоіла б, чым калі б я даведаўся, што прывіды «рэальна» існуюць: яны сталі б тады такім самым феноменам, як і ўсе іншыя, іх можна было б вывучаць з дапамогай адпаведных прыбораў, камеры ці лічыльніка Гейгера. Менавіта таму навуковая фантастыка зусім не выклікае ў мяне страху, а прыемна супакойвае.

Можа, гэта больш тычыцца феноменалогіі? Не – гісторыі, і ў пад-

войным сэнсе. Ніхто іншы, як Гусэрль, у сваім *Erfahrung und Urteil* даў яскравае апісанне таго, што назваў светам уяўнага: час і прастора казак – не тыя, якімі яны з’яўляюцца ў свеце, які ён назваў светам рэальнага досведу, і індывідуальнасць у іх застаецца незавершанаю; Зеўс – усяго толькі казачны вобраз, які не валодае сапраўднымі сацыяльнымі якасцямі, і было б абсурдным ставіць пытанне, калі ён спакусіў Данаю – да ці пасля таго, як спакусіў Леду?

Шкада толькі, што Гусэрль у вельмі класічным духу мяркуе, што ў праўды ёсць нейкі трансгістарычны грунт. Бо, па-першае, як высвятляецца, гісторыя практычна не патрабуе адрозніваць свет досведу ад свету ўяўнага, чья сапраўднасць нібыта не толькі іншая, але і меншая, а па-другое, колькасць і структура светаў досведных ці ўяўных не з’яўляюцца антрапалагічнай канстантай – яны гістарычна змяняюцца. Праўда не мае іншай канстанты, апроч сваёй прэтэнзіі на існаванне, і гэтая прэтэнзія ўсяго толькі фармальная; нарматыўны змест праўды залежыць ад таго ці іншага грамадства, у якім яна існуе, а дакладней будзе сказаць, што ў адным і тым самым грамадстве існуе шмат праўдаў, якія, будучы рознымі, тым не менш, усе аднолькава сапраўдныя. Дый што разумеецца пад уяўным? Уяўнае – гэта чужая рэальнасць, рэальнасць іншых, гэтаксама як ідэалогіі, паводле выразу Раймонда Арона, – гэта ідэі іншых. «Уяўнае», у адрозненне ад «уяўленне», – гэта тэрмін псіхалагаў ці антрапалагаў, гэта дагматычнае меркаванне адносна некаторых вераванняў іншых. Словам, калі наша мэта не ў тым, каб фармуляваць нейкія дагматычныя меркаванні адносна Бога ці багоў, мы мусім абмежавацца канстатацыяй факта, што грэкі лічылі сваіх багоў сапраўднымі, хоць гэтыя багі й існавалі ў таямнічым чынам адрозных прасторы-часе ад тых, у якіх жылі іхнія вернікі. Гэтая вера грэкаў не абавязвае нас верыць у іх багоў, але мае вялікае значэнне дзеля разумення таго, што для людзей уяўляе сабою праўда.

Сартр казаў, што ўяўнае ёсць аналаг рэальнага. Можна было б сказаць, што ўяўнае ёсць імя, якое мы даем некаторым праўдам, а ўсе праўды аналагічныя між сабой. І самі гэтыя розныя светы праўды з’яўляюцца гістарычнымі аб’ектамі, а не нейкімі канстантамі, адбітымі ў люстры.

Разгледзім яшчэ адну з гэтых умоўных моваў, якія служылі ідэалогіяй старажытнага свету: абагаўленне манархаў. Егіпцяне

ўспрымалі свайго фараона як бога, грэкі і рымляне абагаўлялі сваіх імператараў пасля смерці ці пры жыцці, і мы памятаем, што Паўсаній бачыў у такіх апафеозах нішто іншае, як «марную лісліваць». Дык ці верылі ў гэта напраўду? Адзін факт сведчыць, да якой ступені можа даходзіць нашая раздвоенасць з самімі сабой: хоць імператары і былі багамі, і хоць археолагамі знойдзеныя дзесяткі тысячаў прысвячэнняў розным багам дзеля вылечвання ад хваробы, шчаслівага вяртання дадому і да т.п., – не існуе ніводнага прысвячэння імператару-богу. Калі вернікам быў патрэбен сапраўдны бог, яны не звярталіся да імператара. І разам з тым, не менш яскравыя доказы сведчаць, што тыя самыя вернікі лічылі імператара больш чым проста за чалавека – яны ўспрымалі яго прынамсі як нейкага чараўніка, цудатворцу.

Ламаць сабе галаву над пытаннем, што «сапраўды» думалі людзі, – марны занятак, як не болей карысці і ў спробе вырашыць супярэчнасць паміж дзвюма вышэй згаданымі думкамі, прыпісаўшы адну з іх рэлігіі, а другую – прывілеяванаму сацыяльнаму класу. Вернікі не ўспрымалі свайго ўсемагутнага гаспадара як звычайнага чалавека, а значыць па сваім духу афіцыйная гіпербала, якая ператварала гэтага смяротнага ў бога, была праўдзівай: яна адпавядала іх глыбокай сыноўняй пашане, а яны на крылах гэтай пустаслоўнай байкі яшчэ больш адчувалі сваю залежнасць. Разам з тым, адсутнасць прысвячэнняў даказвае, што яны не ўспрымалі гіпербалу ў літаральным сэнсе. Ведалі яны і тое, што іх найвышэйшы гаспадар застаецца пры ўсім пры тым проста чалавекам. У народных казках старажытнага Егіпта, як паказвае Ж. Посэнэр, фараон выступае ў ролі банальнага і часам пацешлівага ўладара. Хоць у тым самым Егіпце мысляры і тэалагі выпрацавалі нават фараанічную тэалогію, у якой фараон абагаўляўся не проста з дапамогай гіпербалы ці метанімічнага пераносу: гэта была цэлая тэорыя, якая лічылася «інтэлектуальным адкрыццём, плёнам метафізічных і тэалагічных развагаў», як піша Франсуа Дамас, што кваліфікуе яе дужа ўвішным і супярэчлівым тэрмінам, як чыста слоўную рэальнасць. А зрэшты, чаму не? Тэксты канстытуцыяў XIX і XX стст., Дэкларацыя правоў чалавека ці афіцыйны марксізм – не меней рэальныя і не ў меншай ступені існуюць толькі на словах. Дарэчы, у Грэцыі і Рыме боскасць імператараў ніколі не складала аб'екта той ці іншай афіцыйнай тэорыі, і Паўсаніеў скептыцызм быў сярод інтэлектуалаў правілам. Дый не толькі сярод інтэлектуалаў, але і сярод саміх

імператараў таксама – яны часам першыя ж пасміхаліся са сваёй боскасці.

Усё гэта складае гісторыю, бо, па-першае, міфы, узвядзенне ў статус бога ці Дэкларацыя правоў чалавека, уяўныя яны або не, праз гэта не ў меншай ступені з’яўляюцца гістарычнымі сіламі і, па-другое, таму што ўяўны свет, дзе багі могуць быць смяротнымі і мець мужчынскі ці жаночы пол, – датаваны: ён папярэднічае хрысціянству. Гэта складае гісторыю і па трэцяй прычыне: таму што ўсе гэтыя праўды – усяго толькі абалонка сілаў, яны – гэта заведзеная практыка, а не веды. Калі людзі непасрэдна залежаць ад нейкага надзеленага ўсемагутнай уладаю чалавека, у іх практычна заведзена абыходзіцца з ім менавіта як з чалавекам і яны бачаць у ім простага смяротнага, успрымаючы як бы скрозь прызму бачання пакаёўкі, але ў іх практычна заведзена ставіцца да яго і як да гаспадара, і ў сувязі з гэтым яны бачаць яго таксама і як госпада, як бога. Множнасць праўдаў, якая так шакіруе з пункту погляду логікі, ёсць нармальнае следства множнасці сілаў. Здольны думаць трыснёг сціпла ганарыцца тым, што супрацьпастаўляе сваю кволую і чыстую праўду грубым сілам, у той час як гэтая праўда сама – адна з гэтых сілаў. Думка належыць бясконца плюралізаванаму манізму волі патэнцыі. Сілы самага рознага кшталту: палітычнай уладзе, аўтарытэту прафесіяналаў у ведах, сацыялізацыі і цвічэнню. І менавіта таму, што думка – сіла, яна не адрозніваецца ад заведзенай практыкі так, як душа адрозніваецца ад цела: яна з’яўляецца яе часткай. Маркс, гаворачы пра ідэалогію, зазначаў, што думка ёсць дзеянне, а не веды, але будучы матэрыялістам на стары капыл, прывязваў душу да цела (замест таго, каб увогуле іх адно ад аднаго нават не аддзяляць і апераваць паняццем заведзенай практыкі як цэлым), што вымусіла гісторыкаў вычараць розныя дыялектычныя экзерсісы (душа ўплывае на цела), каб выправіць гэты сумбур.

Праўда пэўнымі сіламі ўсебалканізуецца і пэўнымі сіламі блакуецца. Зачараванасць і любоў да манарха – гэта бяссільныя высілкі перамагаць сваю падпарадкаванасць: «Я люблю яго, і ён не можа хацець мне зла». (Адзін мой нямецкі сябар распавядаў, што яго бацька галасаваў за Гітлера дзеля самазаспакаення: калі ўжо я галасую за яго пры ўсім пры тым, што я жыву, значыць, недзе ў глыбіні ён думае па сутнасці, як і я.) І калі імператар прымушаў ці, што было часцей, дазваляў сябе любіць, гэта служыла «інфармацыяй аб пагрозе»: яго любяць, і крыі

божа каму-небудзь супярэчыць яго аўтарытэту. Егіпецкія тэалагі, якія распрацавалі ідэалогію цара-бога, відаць, мусілі мець у гэтым нейкую зацікаўленасць – няхай хоць бы стварыць для сябе захапляльны раман. Як бачым, каўзальнасць заўжды актыўная, нават у тых, хто нібыта толькі ўспрымае ўплыў прычыны: гаспадар не прышчапляе рабу нейкую ідэалогію, яму дастаткова паказаць, што ён магутнейшы, і раб зробіць усё магчымае, каб прарэагаваць, няхай хоць бы проста стварыўшы для сябе нейкую ўяўную праўду. Раб будзе імкнуцца да таго, што псіхолаг Леон Фэстынгэр называе змяншэннем дысанансу.

Псіхалогія – так, сапраўды. Бо часта супярэчнасць паводзінаў робіцца відавочнай і выдае рух сілаў, што хаваюцца пад паверхняй; няшчырая свядомасць і крывадушная вера, ці фарысейства, узнікаюць навідавоку; штодзённае жыццё гэтым поўнае, і цэлая проста-такі анекдатычная псіхалогія дазваляе нам хуценька пакончыць з усім гэтым на мінорнай ноте. Паколькі ж сілы – гэта праўда пра праўды, мы ведаем толькі тое, што нам даюць ведаць, і мы знаходзімся ў шчырым няведанні таго, пра што не маем права даведвацца. «Ніколі не прызнавайцеся», – раіў Пруст аднаму аўтару. І тады ніхто не будзе бачыць таго, што кідаецца ў вочы, бо салоннае правасуддзе ўспрымае толькі прызнанні і выносіць ганьбаванне тым, хто бярэцца сам соваць нос у справы сабе роўных. Гэтаксама выглядаюць сляпымі і падманутыя мужы, бо яны не маюць права падазраваць сваю жонку, калі ў іх няма хоць бы зачэпкі ў якасці доказу; ім застаецца не звяртаць увагі, пакуль факт не трапіць непасрэдна ім у вочы.

У Бэрулевым *Трышчане* ёсць эпізод, які прымушае задумацца. Іжота кідае караля Марка і ўцякае з Трышчанам у лес. Праходзяць тры гады, і вось, прачнуўшыся аднойчы ранкам, закаханыя заўважаюць, што іх узаемнае пачуццё знікла. Трышчан вырашае, што самым разумным будзе, калі Іжота вернецца да мужа. Ён вяртае яе Марку і заяўляе, што выкліча на пачэсны двубой любога, хто насмеліцца сцвярджаць, быццам ён хоць раз дакрануўся да Іжоты. Ніхто не падымае пальчаткі, і гэтым бяспрэчна пацвярджаецца нявіннасць каралевы. Што пра ўсё гэта думаў Бэруль ці ягоныя чытачы? Безумоўна, нішто тут не здольна замяніць тэкст і яго дзівосную прастадушнасць.

І ўсё-ткі Бэруль цудоўна адчувае, што, як раўнівы каханак, Марк усё ведаў, але, як муж і кароль, – не меў права ведаць. У Марка і ў Бэруля гэты канфлікт адбываецца ў свядомасці ці, дакладней, на тым

самым размешчаным якраз пад свядомасцю ўзроўні, дзе мы цудоўна ведаем, чаго ў свядомасць нам прапускаць нельга: падманутыя мужы і сляпыя бацькі вельмі здалёк бачаць тое, чаго не павінны бачыць, і той гнеўны ці ўстрыжаны тон, з дапамогай якога яны хуценька ўзводзяць абарончы мур, не пакідае ніякага сумневу ў іхняй празорлівасці, якая, аднак, не дазваляе ім звяртаць на сябе ўвагу. І вось у прамежку, які аддзяляе гэтае асляпленне ад крывадушнага прытворства і ўмоўных ветлівых формулаў, ляжаць усе мыслімыя псіхалагічныя градацыі. Так было і ў Грэцыі ў дачыненні да міфаў, пачынаючы ўжо з Ісакрата, і Платон мімаволі выдае той стан няўтульнасці, які прысутнічае ў яго свядомасці, калі ў кн. VIII *Законаў* кажа, што ў яго ёсць дзве падставы верыць, што жанчыны здольныя да збройнага рамяства: «З аднаго боку, я давяраю міфу, які расказваюць» пра Амазонак, «а з другога, — ведаю (а ўжыта менавіта гэтае слова), што і ў нашыя дні» жанчыны з племя сараматаў займаюцца стральбою з лука. Калі так, дык адна рэч — міфалагічныя паказкі, а другая — стваральнае ўяўленне: нягледзячы на свой недавер да міфаў ці, дакладней, менавіта з прычыны яго наяўнасці, Платон не выкідае міфы на сметнік, а вядзе пошук іх неаспрэчнага ядра праўды, бо такою была праграма, вязнямі якой былі і ён, і ўсе ягоныя сучаснікі.

Адным словам, не ведаюць таго (ці не вераць у тое — што не мяняе сэнсу), чаго ведаць не маюць права; яснае бачанне знаходзіцца ў палоне тых суадносінаў сілы, якія з ахвотай успрымаюцца як вяршэнства ўскладзеных паўнамоцтваў. Што вядзе да пэўнага набору сімвалічных дыспазіцыяў. Як мы ўжо бачылі — вельмі важна *ведаць, што меркаванні розняцца* і гэта вядзе да балканізацыі кожнага асобнага розуму. Калі непавагу не ўзрошчваць адмыслова, як нейкі эўрыстычны метада, робіцца немагчымым проста так, адным словам, ганіць тое, ува што шмат хто верыць, а значыць, гэта нельга ганіць і ў думках: у гэта трэба хоць трэшчакі верыць і самому. Не менш важна *ведаць, што можна ведаць*. Раймон Руер недзе пісаў, што дзеля таго, каб таксама зрабіць атамную бомбу, рускім зусім не трэба было шпіёніць за амерыканцамі, ім досыць было проста ведаць, што зрабіць яе магчыма, а яны гэта ведалі, як толькі даведаліся, што амерыканцы яе зрабілі. У гэтым і заключаецца ўся перавага культурных «нашчадкаў». Дзеля кантрасту разгледзім гэта на прыкладзе з самавукамі: вырасцалым для іх з'яўляецца не тое, каб ім паралілі добрыя кнігі, а каб

гэтыя кнігі ім былі параеныя такімі ж самавукамі – тады яны будуць лічыць сябе здольнымі іх зразумець, бо такія ж, як яны, іх зразумелі. Што да нашчадка – гэта той, хто ведае, што ніякіх сакрэтаў за сямю пячаткамі няма, і загадзя лічыць сябе здольным дабіцца таго, што ўдалося яго бацькам, а калі б сакрэты й былі, яго бацькі і ў іх дабіліся б поспеху. Бо самае важнае – ведаць, што іншыя ведаюць, ці наадварот – ведаць, што ведаць больш няма чаго і што па-за тым невялікім полем набытых ведаў не існуе нейкай зоны з пасткамі, прайсці ў якую могуць толькі іншыя, надзеленыя большаю кампетэнцыяй. Калі верыць у існаванне нейкіх сакрэтаў за сямю пячаткамі, якія можа ведаць толькі хтосьці іншы, усякія даследаванні і вынаходніцтвы апынуцца ў стане паралюшу: мы не насмелімся зрабіць самастойна ніводнага кроку.

Калі глядзець на рэчы ў станоўчым плане, сацыяльнае размеркаванне ведаў (усе не ведаюць усяго, і кожны карыстаецца з кампетэнцыі іншых) вядзе да настолькі ж нічога не значных і дабратворных вынікаў, як і тавараабмен на дасканалым эканамічным рынку. Што можа быць бяскрыўднейшым і бескарыслівейшым за веданне праўды? Веданне праўды – гэта супрацьлегласць грубым, некультурным узаемаадносінам. Зрэшты, кампетэнтнасць бывае розная. У кн. IV *Законаў* Платон супрацьпастаўляе паднявольныя веды лекарава раба, што выконвае без ніякага разумення ўсе працэдур, якім яго навучыў гаспадар, і сапраўдную кампетэнтнасць вольнага чалавека, лекара, якому вядома, у чым сэнс гэтых працэдураў, і які ў выніку праведзеных ім вольных даследаванняў усё «ведае згодна з прыродай». І яно такі праўда, што доўгія вучоба і даследаванні нашых інжынераў і медыкаў дазваляюць ім разумець сэнс ужываных імі тэхнічных прыёмаў і, як вынік, можа быць, вынаходзіць іншыя; і не меншая, а можа быць, і самая галоўная праўда ў тым, што сапраўдную каштоўнасць гэтай вучобе надае тая вера ў законнае права на прыняцце ўласных рашэнняў, якую яна дае спецыялістам: яны майстры ў сваёй справе, і яны маюць права казаць, а іншыя могуць толькі слухаць. Іх не скоўвае паралюш думкі, што ёсць нейкая афіцыйна вышэйшая інстанцыя.

Паўсаній, не здольны ўнікнуць свайёй праграмы

Дык ці верыць Паўсаній у тыя культавыя міфы, якія паведамляе нам на кожнай старонцы? Як мы памятаем, пад канец свайго ёмістага твора ён прызнаецца, што дагэтуль успрымаў тыя шматлікія легенды, якія грэкі яму расказвалі пра багоў, як праяву іх прастадушнай наіўнасці. Тым не менш, ён усе іх пераказваў, часам крытыкуючы, як мы ведаем, а часам і не крытыкуючы, і другое было нашмат часцей. Ці ж пагаджаўся ён з тым, чаго не крытыкаваў, і ці быў у душы вернікам? А можа, ён прытрымліваўся гэтакага вальтэрыянскага духу і імкнуўся, разбіваючы некаторыя міфы, зруйнаваць іх усе? Давайце вернемся да «праблемы Паўсанія»: па-першае, яна цікавая сваёю няпростасцю, а па-другое, яна паказвае ўсю вузкасць тае праграмы, у якой самыя шчырыя галовы пярэчылі самі сабе.

Дзеся яснасці рэзюмуем перадусім нашыя высновы. Паўсанія характарызуе пэўны рацыяналізм, але гэты рацыяналізм – не наш; і, апроч таго, ён часам выступае як гісторык, паведамляючы тое, што было сапраўды, а часам – як філолаг, задача якога перадаць усё, дзе і што кажуць. Далёка не будучы вальтэрыянскай, ягоная крытыка міфаў даводзіць, што ён быў высокай думкі пра багоў і таму ганіў пераважную колькасць міфаў, менавіта праз пачуццё пашаны, якую да іх адчуваў. Але будучы ўсё-ткі ў большай ступені філолагам, а не гісторыкам, ён найчасцей перадаваў міфы, не выказваючы ніякага меркавання, а часам нават настолькі ўваходзіў у гульню, што ўжо сам пазіраў на ўсё скрозь прызму міфографа – накітавалі тых нашых гісторыкаў філасофіі, якія пачынаюць пра ўсё меркаваць з пункту погляду мысляра, якога даследуюць (у тым ліку – і пра асобныя больш ці менш стройныя палажэнні яго ўласнай тэорыі). Што тычыцца легендарнай гісторыі і радаводаў, дык іх Паўсаній перадае слова ў слова, хоць давае ім толькі ў агульных рысах: пасля адсявання ён пакідае ў сваім рэшаце прыкладна тое самае, што і Фуцыдыд у свайёй *Археалогіі*. Зрэшты, генеалагічныя і этыялагічныя фантазіі, здольныя падмануць толькі тых,

хто сам прагне быць падманутым, выклікаюць у яго меншае абурэнне, чым абсурдныя выказванні пра багоў. Менавіта так выглядае яго пазіцыя да кн. VII. Такою яна застаецца і на працягу трох апошніх кнігаў, калі яму ўжо ўдаецца знайсці ў Аркадыі Дамаскаў шлях, але цяпер ён задаецца пытаннем, ці не было пэўнай алегарычнай ці нават літаральнай праўды і ў тых легендах, якія раней яго абуралі? Нашых чытачоў такія ваганні наўрад ці ўжо здзівяць, але ж, калі ўлічыць, што Паўсаній – аўтар абачлівы, з характэрным яму лёгкаім гумарам, разабрацца ў іх будзе не заўсёды проста. Паўсаній – асоба вельмі своеасаблівая (нашмат больш, чым, напрыклад, Страбон).

Двойчы ці тройчы пярэ выпадзе ў яго з рук¹⁷⁵, і тады ён піша: «Пакінем гэты міф убаку». Ён адмаўляецца пераказваць байку пра Медузу і дае ёй дзве рацыянальныя версіі, паміж якімі вагаецца зрабіць выбар: Медуза была царыцай, забітай падчас вайны, або – Медуза была адной з тых пачварных жывёлінаў, якіх і цяпер яшчэ, як сведчыць адзін карфагенскі гісторык, можна сустрэць у Сахары. Палітычная ці фізічная рацыяналізацыя міфа. Яшчэ тры ці чатыры разы ён дазваляе сабе пазабаўляцца¹⁷⁶: у Мантынэі, кажуць, дагэтуль сустракаюць аленя – цяпер ужо, мусіць вельмі старога, – на шыі ў якога вісіць калё з надпісам: «Мяне злавіў Агапэнор, калі выпраўляўся на Траянскую вайну», – гэта сведчыць, відаць, што алені жывуць даўжэй за сланоў. Гумар, за якім хаваецца прыкрасць¹⁷⁷ ад разумення таго, што грэкі па сваёй наіўнасці не саступаюць варварам. Урэшце ён будзе вымушаны прызнаць¹⁷⁸, што ўсе міфічныя паказкі – гэта ўсяго толькі плён наіўнай фантазіі, і нават будзе часам падкрэсліваць, што ніякай асабістай адказнасці за ўсё гэта не нясе¹⁷⁹: «Я ўсяго толькі паўтараю тое, што кажуць грэкі».

Але ў пераважнай большасці выпадкаў ён устрымліваецца ад каментароў і абмяжоўваецца тым, што проста перадае пачутае. Але ж у гэтым і ёсць тая даўняя праграма праўды, якая дазваляе Паўсанію спакойна жыць, якімі б ні былі яго асабістыя адчуванні. У чым яна заключалася, можна здагадацца, прачытаўшы, што Дзяніс Галікарнаскі пісаў пра гісторыкаў V ст. да н.э. у сваёй *Думцы пра Фуцыдыда*: «У іх заўжды адна мэта: давесці да ведама ўсіх усё, што ім удалося сабраць з захаваных мясцовымі жыхарамі ўспамінаў пра розныя селішчы ці пра помнікі, якія яшчэ засталіся ў свяцілішчах; яны нічога да гэтага не дадаюць і нічога ад гэтага не адымаюць; сярод такіх успамінаў су-

стракаюцца і вядомыя міфы, у якія верылі на працягу стагоддзяў, і чыста рамантычныя прыгоды, якія выглядаюць сёння, як дзіцячыя выдумкі». Збіраючы мясцовыя паданні, старажытныя гісторыкі не думалі, як нашыя фалькларысты, што самі ў іх не вераць, і не рабілі над сабой нейкага намагання, каб праз пашану да чужых вераванняў устрымацца ад іх крытыкі: яны разглядалі кожнае паданне як праўду, але праўду, якая належала не ім, ды і нікому асабіста ўвогуле, – яе захоўвала мясцовае насельніцтва, а тубыльцы заўсёды знаходзяцца ў лепшым становішчы, каб ведаць праўду пра саміх сябе. І галоўнае, што гэтая праўда належала жыхарам у такой самай ступені і на тых самых падставах, як і селішчу. Гэта быў своеасаблівы прынцып неўмяшання ў грамадскія праўды іншых.

І праз шэсць стагоддзяў Паўсаній мог ставіцца да міфаў з такой самай нейтральнасцю: міфы ўсё яшчэ захоўвалі, як будуць захоўваць заўжды, сваю высокую культурную годнасць. Міф не быў фальклорам, як і антычныя спаборніцтвы, у Алімпіі ці дзесь яшчэ, не былі відовішчамі на пацеху натоўпу¹⁸⁰: гэта былі нацыянальныя звычаі. Ёсць мноства магчымых вызначэнняў фальклору, і сярод іх адно, якое характарызуе фальклор не па яго ўнутраных крытэрыях, а па тым факце, што ён застаецца выкінуты па-за кола тае культуры, якая лічыць сама сябе адзіна правільнаю і сапраўднаю. Што да Паўсанія, то ён не адкідае нацыянальных традыцыяў, якімі з'яўляюцца міфы. Ён, апроч таго, паважае сваю спецыяльнасць, бо яго прызначэнне – збіраць усё цікавае, што тычыцца кожнага селішча: і легенды, і помнікі; а іранізаваць з таго, што даследуеш, – гэта і непрыгожа, і крывадушна. Менавіта таму ён і макае сваё пяро ў каламар сваіх аўтараў і прымае правілы іхняй гульні. Часам яму даводзіцца зазначаць, што гэтая версія легенды верагоднейшая за тую, але пасцеражэцца думаць, што ён заўжды пры гэтым гаворыць ад свайго імя¹⁸¹: ён гаворыць як філолаг, які разглядае паддоследнага аўтара ва ўсёй перспектыве і ацэньвае яго з ягоных жа аўтарскіх крытэрыяў.

Следам за рэалістычнай крытыкай міфаў ідзе крытыка з пункту погляду іх унутранай суладнасці. Жыхары Фэнэя кажуць, што Адысей, калі згубіў коней, адшукаў іх у тутэйшых мясцінах і паставіў у гонар Пасейдона бронзавы статуі: у легенду, у прынцыпе, можна паверыць, а вось, у статуі – не, бо за часам Адысея плавіць бронзу яшчэ не ўмелі¹⁸². Два крытычныя падыходы часам зліваюцца. Легенда пра

Нарцыса, які памёр, закахайшыся ва ўласны адбітак, і даў нараджэнне кветцы, што прыняла ягонае імя,—плён «поўнай наўнасці», бо, па-першае, немагчыма, каб ужо досыць дарослы хлопец усё яшчэ не ўмеў адрозніць рэальнасць ад свайго адбітку і, па-другое, таму што кветка нарцыс існавала нашмат раней: усім вядома, што з ёй на поплаве гуляла Кора, калі яе заспеў і выкраў Гадэс¹⁸³. Тое, што Паўсаній прымяняе да міфа, як у згаданым выпадку, прынцып унутранай суладнасці, якой падпарадкоўваецца рэальнасць, яшчэ не дазваляе зрабіць выснову, што ён верыць у гістарычнасць гэтага міфа: колькі філолагаў, не верачы ў гістарычнасць Трымалкіёна ці лэдзі Макбет і не блытаючы рэальнасць з мастацкаю выдумкай, тым не менш, патрабуюць, каб Пётроній і Шэкспір выступалі канкурэнтамі запісаў грамадзянскага стану¹⁸⁴— ім карціць высветліць, якой гэта такой парой у Трымалкіёна адбываўся банкет, бо яны хочуць супаставіць гэта з супярэчнасцямі тэксту, у якім фігуруюць плады, што выпяваюць у розныя сезоны; а таксама ім карціць ведаць, колькі дакладна дзяцей было ў лэдзі Макбет. Паўсаній таксама не верыць у рэальнасць Гадэса (Аіда) ці гістарычнасць выкрадання Кору; мы раней ужо бачылі, што, на яго думку, «не варта ўяўляць, быццам багі маюць пад зямлёй нейкае сутарэнне...»

Як філолаг, Паўсаній моўчкі прымае ўсе легенды, ніяк іх не крытыкуючы, але як чалавек — ён іх не прызнае. Зеўсава каханка Калісто не ператваралася ні ў якое сузор'е,— у Аркадыі і цяпер жыхары паказваюць яе магілу: вось вам і патрабаванне ўнутранай суладнасці, і прамова чыстага філолага. «Я толькі паўтараю тое, што кажуць грэкі»,— агаворваецца ён, і скрозь гэтыя словы прасвечвае чалавек, які жадае трымацца на адлегласці ад той ці іншай смеху вартай ці блюзнерскай легенды. «Адсюль можна зрабіць выснову, што Зеўс усяго толькі назваў сузор'е Калісціным імём»,— і тут па загадзе філолага ўзнікае рацыяналіст-гісторык, які прапануе годную веры інтэпрэтацыю міфа, у гістарычнасць якога чалавек не верыць¹⁸⁵. Паўсаній мае ясную думку і тонкае пярэ.

Але будзем адрозніваць дэміфалагізацыю ад безрэлігійнасці. Паўсаній не верыць амаль ні ў адну з тых легендаў, якія так аддана збірае, менавіта праз пачуццё свайго пабожнай пашаны. У тую эпоху нявер'е ў крытыцы міфаў было невядомае, хоць і прысутнічала ў крытыцы аракулаў. Цыцэрон, Айнамаон і Дыягеніян¹⁸⁶ былі, безумоўна, бязбожнікамі, бо, пасмейваючыся з аракулаў, ніводным словам не абмаўля-

ліся, што здымаюць пры гэтым віну з багоў. Што да Паўсанія, то ён у багоў верыць і нават верыць у іхнія цуды: «багаяўленне» ў Дэльфах падчас нашэсця галатаў для яго – неаспрэчны факт¹⁸⁷.

Невялікая рэвалюцыя, якая адбылася ў думках Паўсанія пры даследаванні ім старажытнасці ў Аркадыі, заключалася ў тым, што ён раптам адкрыў для сябе, што некаторыя легенды не толькі не з’яўляюцца паклёпамі на багоў, а нават могуць мець нейкі іншы, высокі сэнс¹⁸⁸. Раней яму ўжо даводзілася далучацца да «фізічнай» (як тады казалі) інтэрпрэтацыі багоў – неяк, наведваючы адно свяцілішча, ён сустрэў там фінікійца, які паведаміў, што Асклепій – гэта паветра, а Апалон – сонца, бо паветра і сонца даюць здароўе¹⁸⁹, і Паўсаній з ім пагадзіўся. Але цяпер, даследуючы Аркадыю, ён пачынае бачыць, апроч таго, і магчымасць алегарычнага тлумачэння, бо колішнія мудрацы «мелі звычай гаварыць загадкамі». А значыць, дзіўная гісторыя, расказаная яму жыхарамі Аркадыі, у якой Рэя, каб ашукаць Кронаса, замест сына падсоўвае яму кураня і гэтым уратаўвае Пасейдона ад крыважэрнага бацькі, не павінна быць бязглуздаю байкай¹⁹⁰, яна павінна мець нейкі глыбокі сэнс, фізічны ці, можа быць, тэалагічны. Гэта быў першы крок: перастаць трымацца літаральнага сэнсу міфаў¹⁹¹.

Другі крок уражвае яшчэ больш: адмовіцца ад прынцыпу сучаснага парадку рэчаў і дапусціць, што ў міфічныя часы ўмовы маглі адрознівацца ад нашых. У адной аркадыйскай легендзе распавядалася, што Лікаон, які ахвяраваў Зеўсу дзіця, быў за гэта ператвораны ў ваўка; «і гэтае апавяданне здалося мне пераканаўчым», – піша Паўсаній, – «бо сярод аркадыйцаў яно бытуе вельмі здаўна і само па сабе выглядае праўдападобна. У тую эпоху людзі, сапраўды, часта прымалі ў госці багоў і дзяліліся з імі трапезай, каб засведчыць сваю пабожнасць і справядлівасць¹⁹²; боскія ўзнагарода ці гнеў спасцігалі іх заўжды немінуча ў залежнасці ад таго, выяўляліся іх учынкі добрымі ці несправядлівымі»; так, што ў тыя далёкія часы, некаторыя людзі маглі быць нават узведзеныя ў ранг багоў. Чаму б і не? Бо вось жа такая забабонная галава, як Эпікур¹⁹³, напрыклад, будучы ўпэўненым, што свет нарадзіўся ўсяго толькі ўчора і ўсё яшчэ перажывае стадыю ўпарадкавання (а ён толькі ў гэтым сэнсе і верыў у «прагрэс»), выводзіў з гэтага, што за апошнія пару-тройку стагоддзяў свет перажыў вельмі вялікія перамены, і таму дапускаў, што колішнія людзі, магутнейшыя за цяперашніх, мелі й нашмат лепшы зрок, дзякуючы якому

маглі заўважыць багоў сярод белага дня, а вось нам ўдаецца ўлоўліваць выпраменьванне іх атамаў ужо толькі пры пасярэдніцтве сну.

Паўсаній сам увязвае эвалюцыю сваіх поглядаў з тым, што яму ўдалося зведаць у Аркадыі, і верыць у легенду пра Лікаона, бо гэта вельмі старажытнае паданне¹⁹⁴, а не адна з тых фантазіяў, што былі прыдуманых шмат пазней і пахавалі пад сабой першапачатковую праўду. Тут перадусім трэба нагадаць, што Паўсаній – чалавек без забабонаў, але зусім не без рэлігійнасці; апроч таго, пераскочыўшы адразу праз тры-чатыры стагоддзі міфалогіі, якая за гэты час паспела ператварыцца ў школьную дысцыпліну, ён зноў прыпаў – таксама праз кнігі, але гэты раз не зацяганыя, рэдкія – да мясцовага жыцця невядомых легендаў: гэта быў вялікі даследчык бібліятэкаў, і старыя кнігі абуджалі ў ім мары. І Аркадыя таксама: сваёю архаікай гэты суворы і бедны край, які так мала нагадваў ідылію, прымушаў узнімацца ў мары яшчэ Калімаха і славіўся тым, што захаваў некранутымі свае самыя старадаўнія вераванні і звычаі. Паўсаній вельмі чуліва ставіцца да архаікі, якая набліжае да праўды. Гэтаму ёсць адно цікавае сведчанне: яшчэ ў юнацтве, праводзячы даследаванні, што тычыліся Афінаў, Паўсаній¹⁹⁵ надаваў вельмі вялікае значэнне гімнам Памфаса, якога даследчыкі новага часу прыпісваюць да эліністычнага перыяду, а Паўсаній лічыў старажытнейшым за самога Гамера. Цяпер жа ён меркаваў, што свае веды Памфас набыў у аркадыйцаў. Урэшце, стаміўшыся ад бязглуздзіцы, прысутнай у столькіх міфах, але, як усякі сапраўдны грэк, будучы няздольным дапусціць, каб можна было хлусіць ва ўсім і пра ўсё, Паўсаній схіляецца да думкі, што часам міфы гавораць праўду ў выглядзе алегорыяў і загадак, а часам нават і літаральна, калі яны настолькі старажытныя, што робіцца немагчымым дапусціць, каб іх паспела сказаць хлусня. Духоўная рэвалюцыя? Не сказаў бы. А вось што дасканала лагічная эвалюцыя – гэта пэўна. Эвалюцыя, што застаецца ў тым самым рэчышчы грэцкае думкі, якая пачынаецца ад Фуцыдыда і Платона. У сваёй пабожнасці, як і ў сваіх турбаваннях Паўсаній застаецца прадстаўніком класічнай эпохі, і нішто не дае прадчуваць у ім будучыя неаплатанізм і рэлігійнасць. Але гэта не значыць, што Паўсаній – такі ўжо лёгкі аўтар, і я мушу прызнацца, што ён нярэдка пакідае мяне ў няўпэўненасці: рэч у тым, што, нават калі ніткі таго складанага палатна, якое тчэ наш аўтар, і дазваляюць сябе разблытаць, вырашыць дэталёва, дзе ён гаворыць ад сябе, а дзе выступае

як чысты філолаг, застаецца вельмі няпростаю справай. Возьмем, напрыклад, выпадак, калі аркадыйцы расказваюць яму пра бітву багоў і гігантаў, што адбылася ў іхніх краях на ўзбярэжжы Алфеі: няўжо ён паверыць гэтым байкам пра гігантаў, пра якіх ужо Ксэнафан не хацеў нават чуць? Але ж ён пачынае спасылацца на аргументы з натуральнай гісторыі, доўга дыскутуе¹⁹⁶... Дык, можа, ён гуляе ў гульню? Ці сапраўды верыць? Я адмаўляюся прыняць адназначнае рашэнне. Другі раз¹⁹⁷, калі ў Хэранзі яму паказваюць скіпетр Агамемнана, выкаваны ўласнаручна Гэфестам, як пра тое распавядаецца ў *Іліядзе*; ён пачынае доўга абмяркоўваць гэтую рэліквію, адкідае, зыходзячы з крытэрыяў датавання паводле стылю, іншыя рэчы, нібыта створаныя Гэфестам, і робіць выснову: «на ўсіх праўдападобных прыкметах стварэннем Гэфеста з'яўляецца, відаць, толькі гэты скіпетр». Калі б гэты ўрывац быў не з кн. IX, яго можна было б разглядаць як своеасаблівую пазіцыю філолага, які з пэўнай доляю гумару прыкідваецца, быццам ва ўсё верыць; але ж калі ўлічыць, што ў кн. VIII Паўсаній заяўляе, быццам у тыя далёкія часы багі жылі побач з людзьмі, дык я ўжо і не ведаю, што падумаць. Як не ведаю і ў яшчэ адным, трэцім выпадку¹⁹⁸, які тычыцца радаводу аркадыйскіх цароў, бо, калі Паўсаній заводзіць гаворку пра гісторыю, яго шчырасць і яго круцельства – тыя самыя, як і тады, калі ён разважае пра легенды, звязаныя з рэлігіяй. Набярэмся духу і прызнаем, што ён робіць гэта наўмысна: гэты грэк, якога лічылі за кампілятара, за гэткага Бэдэкера, забаўляецца тым, што ўвесь час прымушае нас сумнявацца, як той Валеры ці Жан Палан, што нас нядаўна пакінуў. Ці лепей сказаць: як Калімах, бо александрыйскі гумар якраз у гэтым і быў.

Метады Паўсанія-гісторыка – тыя самыя, што і ў выпадку з міфамі на рэлігійную тэматыку, і нашыя сумневы часам таксама – тыя самыя (радавод аркадыйскіх цароў...), ці, можа, ён ад свайго імя гаворыць пра яшчэ адзін ланцужок – радавод цароў Ахаі? У рэлігіі ён верыць у багоў, але не ў міфалогію, а ў гісторыі верыць у цэлым у аўтэнтычнасць гераічнай эпохі. Але гэтая цэласць не тая, якой яе разумеем мы, а тая, якую меў на ўвазе Фуцыдыд, калі пісаў, што Элін даў элінам іхняе імя, а Атрэй, Эўрыстэеў дзядзька, улесціў народ і стаў у Мікенах царом; аўтэнтчным тут лічацца толькі асноўныя персанажы і факты палітычнага парадку. Ну, і ўласныя імёны таксама.

Але ж ёсць адзін невялікі ўрывац, які, здаецца, дазваляе-такі рас-

пазнаць, што думае сам Паўсаній, і мы зараз яго працытуем¹⁹⁹, каб нарэшце з усім гэтым пакончыць: «народнасць бэатыйцаў атрымала свае цяперашняе імя ад Бэота, які, *як кажуць*, быў сынам Ітона і німфы Мэланіпы і ўнукам Амфікрыёна; калі паглядзець на назвы іх селішчаў, то бэатыйцы атрымалі іх ад розных мужчынскіх і, па большасці, жаночых імёнаў. А вось жыхары Платэяў, *як мне здаецца*, маюць аўтахтоннае паходжанне, іх назва ідзе ад Платэі, якую лічаць за дачку ракі Асоп. Ясна, што першапачаткова ў іх таксама былі цары: манархічны лад у Грэцыі быў паўсюдны, але з цароў платэйцы нікога не ведаюць, апроч Асопа і, раней за яго, Кітэрона; *яны кажуць*, што Кітэрон даў сваё імя гары, а Асоп – рацэ. Я ж думаю, што Платэя, чым імём названы горад, была дачкою цара Асопа, а не ракі Асоп». Калі трэба было даведацца пра мінулае нейкага селішча, пыталіся ў тубыльцаў, спадзеючыся, што яны захавалі пра гэта падрабязныя ўспаміны; пры гэтым не ўяўлялася ніякіх прычынаў ставіць такія ўспаміны пад сумнеў, апроч хіба яўна дзіцячых выдуманак – німфаў ды розных бацькоў-рэк, якія лёгка маглі быць выпраўленыя. Ціт Лівій не сумняваўся ў аўтэнтычнасці спіса рымскіх цароў (сумнеў у яго выклікалі толькі хлуслівыя байкі, што тычыліся даромулавых часоў), дык чаму было Паўсанію сумнявацца ў царскіх радаводах Аркадыі і нават Ахаі?

Яшчэ пра дзве праўды: праўду фальсіфікатара і праўду філолага

Не, ён не сумняваўся ў гэтых створаных уяўленнем спісах, якія нямала каго ўзялі на бога, пачынаючы з самога іх выдуманшчыка. І гэтая створаная шчырымі фальсіфікатарамі гістарыяграфія настолькі дзіўная, што на ёй варта спыніцца. Занурыўшыся ў праблему фальсіфікатарства трошкі глыбей, мы ўбачым, што правесці адрозненне паміж уяўным і рэальным робіцца немагчымым.

З усіх дзівакаватых думак, якія мы адну за адной разглядаем з першых старонак гэтае кнігі і з якіх складаецца тое, што прынята называць эліністычным Розумам, самую дзіўную з'яўляецца тая, у якой фантазія дасягае сваёй самай грубай матэрыяльнасці: па чым можна рашыць, што цара звалі Ампік? Чаму менавіта гэтае імя, а не мільён іншых? Значыць, існавала нейкая праграма праўды, якая дапускала, што нехта, Гэсіёд ці хтось іншы, усё каза слушна, калі сыпле самымі рознымі імёнамі, якія прыходзяць яму ў галаву, ці самымі нястрымнымі фантазіямі а-ля Свэдэнборг. Для такіх людзей псіхалагічнае ўяўленне – таксама крыніца праўдзівасці.

Такая пазіцыя, нармальная для заснавальніка рэлігіі, не з'яўляецца незразумелай і для гісторыка. Гісторык практычна – усяго толькі той самы прадказальнік, але ў адваротным кірунку; узмахамі ўяўлення ён надае сваім прадказанням цалесны вобраз і адухаўляе іх *post eventum*; такая аперацыя называецца гістарычным рэтра-прадказаннем, ці «сінтэзам», і плён падобных уяўленчых здольнасцяў складае тры чвэрці ўсяго, што напісана пра гісторыю, дзе толькі астатнія чвэрць – дакументы. І гэта не ўсё. Гісторыя – гэта таксама й раман, з фактамі і ўласнымі імёнамі, а мы ўжо ведаем, што ўсё, што чытаецца, лічыцца за сапраўднае, гэта толькі пасля мы прызнаем гэта за выдумку, ды і тое пры ўмове, што належым грамадству, якое мае дакладнае ўяўленне аб тым, што такое ёсць выдумка.

Дык чаму б гісторыку не выдумляць імёны сваіх герояў? Раманіст, вунь, так робіць. Уласна кажучы, ні адзін, ні другі нічога не выдумля-

юць: яны проста раптам знаходзяць у сваіх думках імя, пра якое, здаецца, і не думалі. Так было і з міфаграфам, які прыдумаў радавод аркадыйскіх цароў: ён раптам знайшоў у сваёй галаве нейкую новую, нібыта чужую яму рэальнасць, якую сам свядома туды не закладаў і якой там раней не было – ён проста быў у тым стане духу, у якім знаходзіцца раманіст, калі «яго героі перастаюць яму падпарадкоўвацца». І ён мог пусціць сябе па волі гэтай рэальнасці, бо тады не было звычкі пытацца ў гісторыкаў: «Адкуль вам усё гэта вядома?»

Што да чытача... Дык ад апавядання ж можна чакаць як інфармацыі, так і проста задавальнення, а само апавяданне можа выдаваць сябе як за праўду, так і за выдумку, і ў першым выпадку яму можна верыць або лічыць яго за падман фальсіфікатара. *Іліяда*, напрыклад, па большай частцы выдавала сябе за апавяданне гістарычнае, але чытачы чакалі ад яго і займальнасці, і таму паэт мог дазволіць сабе дадаць некаторыя ўласныя вынаходніцтвы – пры тым, што ўсе паглядзелі б на гэта скрозь пальцы. А вось вельмі ахвочага на выдумку гісторыка Кастора, які склаў доўгую чараду легендарных цароў Аргаса, чытачы, наадварот, чыталі з мэтай набыцця інфармацыі і ўсяму напісанаму верылі, хоць лепш бы ім было проста расслабіцца і атрымліваць задавальненне, для якога ўсё адно – што праўда, што выдумка. Але ж праблема якраз у тым, што сама мяжа паміж інфармаваннем і займальнасцю – умоўная, і калі паглядзець на іншыя грамадствы, якія адрозніваюцца ад нашага, дык у іх займаліся нават адмысловымі пацяшальнымі навукамі. Адною з такіх навукаў у жыхароў Антычнасці была міфалогія, як складовая частка «граматыкі», ці агульнай эрудыцыі. Яна дазваляла смакаваць і галавакружныя палёты глыбокай абазнанасці, і хараство дылетантызму: калі, як піша Ювэнал, шырока начытаны бацька якогась вучня задаваў граматуку свайго сына каверзныя пытанні, нахшталт: «Якое імя было ў мамкі Анхіса ці мачахі Анхэмола», – яго вельмі мала клапаціла гістарычная сапраўднасць гэтых асобаў. Нават у наш час задавальненне ад чытання гісторыі, як эквіваленту дэтэктыўнага рамана, па-ранейшаму існуе, і незвычайныя працы Каркапіна, пры ўсім іх выглядзе універсітэцкіх даследаванняў, шмат у чым наслідуюць жанру гістарычнай фантастыкі – пачынаючы хоць бы з яго ёмістай кнігі пра Вяргілія і Остыю.

Па сутнасці, праблема ў тым, каб адасобіць гістарычную фантастыку (фікцыю) ад гісторыі, якая лічыцца сур'ёзнай. Як пра іх мерка-

ваць – паводле іх праўды? Але і самы сур’ёзны гісторык можа памыляцца, дый галоўнае, фікцыя – не памылка. Паводле пунктуальнасці, строгай вытрыманасці? Але яны не меншыя і ў фальсіфікатара, чыё ўяўленне без яго ведама падпарадкаецца дыктату праграмы праўды, акрэсленай не менш выразна, чым праграма, якой, самі таго не ведаючы, прытрымліваюцца гісторыкі, прызнаваныя за сур’ёзных; і апроч таго, часам гэта адна і тая ж праграма. Паводле псіхалагічных працэсаў? Але яны аднолькавыя; навуковае ўяўленне не ёсць нейкая своеасаблівая здольнасць душы, яно – тое самае, што і проста ўяўленне. Паводле крытэрыяў грамадства, да якога належыць гісторык? А вось гэта – самае балючае месца: тое, што адпавядае праграме праўды аднаго грамадства, будзе ўспрымацца як хлусня ці пустыя плёткі ў другім. Фальсіфікатар – чалавек, які памыліўся часам.

Калі Якопа да Вараццы, вядомы, галоўным чынам, як аўтар *Залатой легенды*, адкрыў у сваім уяўленні траянскія карані паходжання Генуі, а адзін з папярэднікаў Фрэдэгэра знайшоў такія самыя карані ў франкскай манархіі, яны па сутнасці дзейнічалі слухна: яны сфармулявалі сінтэтычныя меркаванні, заснаваныя на *a priori* пэўнай праграмы свайго часу. Мы ўжо бачылі, што ўсякая вялікая імперыя была заснаваная нашчадкамі Энэя, у дадзеным выпадку – Франкіёнам, і ўсякая зямля называлася паводле імя нейкага чалавека, як *Франкія* ў нашым выпадку. Заставалася толькі растлумачыць, чаму гэты Энэеў сын мог апынуцца на Фрызскім узбярэжжы, першапачатковым месцы рассялення франкаў; адказ Фрэдэгэра – не больш гіпатэтычны і не менш абгрунтаваны сур’ёзнымі довадамі, чым нашыя гіпотэзы аб паходжанні этрускаў або цьмяных часах рымскай гісторыі.

Аднак – усякая рэч добрая ў свой час. Калі антычныя спецыялісты ў генеалогіі выдумлялі імёны багоў ці старажытных цароў, іх сучаснікі проста лічылі, што да іх нарэшце дайшлі нейкія дагэтуль яшчэ не выяўленыя паданні. Але ж калі ў 1743 г. адзін Вазарыеў супернік з Неапаля цалкам выдумаў і існаванне, і імёны, і даты жыцця цэлага шэрагу мастакоў з поўдня Італіі, то праз сто пяцьдзесят гадоў, калі фальсіфікацыя была выкрытая, яго палічылі за міфамана, бо ў 1890 г. гісторыя мастацтва мела ўжо іншыя праграмы, якія сёння глядзяцца занадта акадэмічнымі і састарэлымі.

Такім чынам, мы павінны адрозніваць уяўных фальсіфікатараў, якія робяць усяго толькі тое, што іх сучаснікі лічаць нармальным і што,

аднак, выклікае ўсмішку ў будучым, і тых, хто з'яўляецца фальсіфікатарам у вачах ужо сваіх сучаснікаў. У гэтым другім выпадку мы маем яскравы прыклад з адным персанажам, які больш выклікае смех, чым слёзы, тым больш, што ў сапраўднасці яго не існавала, бо ўсе доказы яго рэальнасці вельмі сумнеўныя: у суд замест яго прыходзіў нейкі самазванец, усе яго кнігі былі напісаныя іншымі, а ўсе нібыта сведкі яго існавання былі або людзьмі зацікаўленымі, або ахвярамі калектыўнай галюцынацыі, але як толькі высветлілася, што яго не было, заслона ўпала ў іх з вачэй, і яны ўбачылі, што ўсе ўяўныя доказы яго рэальнасці – фальшывыя, досыць было проста зірнуць на ўсё бесстаронна. Гэтага міфічнага персанажа звалі Фарысон. Калі верыць яго легендзе, то, пэўна час папрабаўляўшыся даволі блытанымі плёткамі пра Рэмбо і Латрэамона, ён у 1980 г. здолеў пралезці да нейкай высокапастаўленай асобы са сцверджаннем, што Асвенцыму не было. Чым выклікаў гнеўную водпаведзь. І тут я магу запярэчыць: нябога амаль што меў рацыю. Ён быў вельмі блізка да таго тыпу «азароных», з якімі гісторыкам за два гэтыя апошнія стагоддзі часам даводзіцца сустракацца, – розных антыклерыкалаў, што адмаўляюць гістарычнае існаванне Хрыста (што можа ўвагнаць у распач нават такога атэіста, як я), кранутых розумам, што не прызнаюць існаванне Сакрата, Жаны д'Арк, Шэкспіра ці Мальера, кідаюцца ў пошуках Атлантыды ці адкрываюць на выспе Вялікія статуёў, узведзеных іншапланецянамі. Жывучы адно-два тысячагоддзі назад, Фарысон мог бы зрабіць неблагую кар'еру міфалага ці, усяго трымастамі стагоддзямі назад, – астралага, і відаць, толькі нейкія хібы ў яго асобе ці ў яго вынаходлівасці не далі яму стаць псіхааналітыкам. Тым не менш, цяга да славы ў яго была не меншая, чым у аўтара гэтых радкоў і кожнага нармальнага чалавека. Ды вось няшчасце – паміж ім і яго прыхільнікамі было адно непаразуменне: прыхільнікі знаходзіліся ў няведанні, што, паколькі праўда – множная (як, мы цешым сябе надзеяй, намі ўжо вызначана), то Фарысон вызнаваў хутчэй праўду міфічную, а не гістарычную; паколькі ж праўда характарызуецца яшчэ і тым, што яна – аналагічная, дык яго чытачы, разам з самім Фарысонам, лічылі, што знаходзяцца ў адной праграме з іншымі кнігамі пра Асвенцыма, і прастадушна супрацьпастаўлялі праўду ягонай кнігі – праўдзе гэтых кніг. Фарысон яшчэ больш павялічваў іх летаргічнае забыццё, імітуючы і методыку гэтых даследаванняў (што рабіў, відаць, з дапамогаю тых прыёмаў, якія на

жаргоне гісторыкаў-апанентаў называюцца фальсіфікацыйй гістарычнай праўды).

Адзінае, у чым Фарысон не меў рацыі, заключаецца ў тым, што ён стаў на глебу сваіх супраціўнікаў: замест таго, каб проста сцвярджаць і секчы з пляча, як некалі рабіў гісторык Кастор, ён прэтэндаваў на навуковую спрэчку і ў сваёй апантанасці да сістэмнай інтэрпрэтацыі ўсё ставіў пад сумнеў, але рабіў гэта аднабакова, а гэта было ўсё адно, што высцебаць самога сябе. Яму трэба было або верыць у газавыя камеры, або ўвогуле ўсё абвяргаць, як таюісты, якія задумваюцца, ці не з'яўляюцца яны матылькамі, якім сніцца, што яны людзі і што ёсць газавыя камеры... Але Фарысон хацеў мець рацыю насуперак сваім супраціўнікам і тамсама, дзе яе мелі яны: гіпербалізаваны сумнеў ва ўсім сусвеце быў не ягонаю справай.

Але пакінем ў спакоі гэтага небараку з яго апантанасцю: парадокс фальсіфікатара (а ў адносінах да іншай праграмы кожны заўжды фальсіфікатар) сягае вышэй за яго разуменне. Гэты парадокс патрабуе бачыць адрозненне паміж памылкай, якая ў эпоху Вялікіга стагоддзя прыпісвалася псіхалагічнаму ўяўленню, і гістарычным блуканнем праўды (ці таго, што ў якасці праўды ўсталёўвае стваральнае ўяўленне). Бачыць адрозненне паміж фальсіфікатарам, які няправільна выкарыстоўвае сваю праграму, і чужаніцай, які выкарыстоўвае не сваю праграму. Гэсіёд, напрыклад, не быў фальсіфікатарам, калі вылоўліваў са сваёй галавы імёны дачок мора. Але ці застаецца скрозь чараду стагоддзяў нейкае ядро назапашаных фактаў, здольных скласці аб'ект сукупнага прагрэсу?

Вызначэнне пазіцыі да таго ці іншага факта заўжды адбываецца ў межах пэўнай праграмы. Безумоўна, усё можа здарыцца, і, можа быць, некалі будзе адкрыта, што ўсе грэцкія тэксты – плён чыстай містыфікацыі, скляпанай эрудытамі XVI стагоддзя. Але такія гіпербалізаваны сумнеў (скіраваны ў Фарысона толькі ў адным напрамку), такая ніколі не выключаная магчымасць памылкі – рэч іншая: беспадстаўны скептыцызм не варта блытаць з непасрэдным прызнаннем, якое ніводная праграма сама ў сабе не прадугледжвае. Вунь усяго паўтара стагоддзя назад усе верылі ў Патопа, а пятнаццаць стагоддзяў назад – у міфы.

Ясна, што існаванне ці неіснаванне Тэсея і газавых камераў мае ў пэўным пункце прасторы і часу матэрыяльную рэальнасць, якая нічым не абавязаная нашаму ўяўленню. Але такая рэальнасць ці нерэаль-

насць можа заўважацца ці не прызнавацца, інтэрпрэтавацца тым або іншым чынам толькі згодна з праграмай, якая дзейнічае на дадзены момант. Падобнае адбываецца і з самімі праграмамі: ніякая новая «добрая» праграма не ўзнікае нейкім натуральным чынам. Няма праўды рэчаў і няма праўды, якая была б імманентная нам.

Каб абвергнуць міф ці Патоп, не дастаткова глыбейшых даследаванняў ці лепшых метадаў: трэба замяніць праграму; тое, што пабудавана не так, не перабудоўваюць – проста пераязджаюць на іншае месца. Бо *matter of facts* * пазнавальная толькі ў пэўнай інтэрпрэтацыі. Я не хачу сказаць, што фактаў не існуе: матэрыяльнасць існуе самым сапраўдным чынам, яна праяўляецца ў дзеянні, але, як казаў велешановны Дунс Скот, яна ёсць дзеянне, якое ні пра што не сведчыць. Матэрыяльнасць газавых камераў не цягне за сабой магчымасці пра іх ведаць. Маючы кожная выразныя адрозненні, *matter of facts* і інтэрпрэтацыя заўсёды для нас узаемазвязаныя – як на тых рэферэндах, калі дэ Голь прасіў французав даць адказ на два выразна акрэсленыя пытанні.

Іначай кажучы, да аблудаў а-ля Фарысон ці а-ля Каркапіна ў межах адной пэўнай праграмы і ў дачыненні да яе дадаецца яшчэ і блуканне ўсіх праграмаў увагуле: адрозніць асобныя ўяўленні ад Уяўлення нямажна. Як кажа Хайдэгер у *Holzwege*, «знаходжанне бытавання ў стане чакання можа быць або яго адмаўленнем (непрызнаннем), або толькі ўтоенасцю», аблудаю ці блуканнем; «мы ніколі з непасрэднай упэўненасцю не ведаем, ці адно гэта, ці другое». Вядома, як Хайдэгеру ўдалося ўнушыць нашаму стагоддзю думку, што ўсе бытаванні знаходзяцца ў стане чакання; яны ўзнікаюць толькі ў адным прагале, у адной прасецы, і кожны раз мы мяркуем, што гэтая прасека не мае межаў: усякае бытаванне існуе для нас толькі ў рэжыме «само сабой зразумела». Мы можам успрымаць гэтую прасеку як усю паўнату, кажаць, што вакол няма ніякага лесу, што па-за тым, што стварае нашае ўяўленне, не існуе больш нічога, што нашыя праграмы не толькі не абмежаваныя, але і з'яўляюцца дадаткамі, якімі мы дапаўняем быццё. Але Хайдэгер думае наадварот, што прасека – не ўсё, так што ўрэшце дасягае самае глыбіні праўды, і часам праўды даволі збітай, якая пакідае ў задуменні гісторыкаў, дый не іх адных («спосаб, з дапамогай

* Англ. – тут: сутнасць фактаў.

якога праўда праяўляе сваю прысутнасць, ёсць усталяванне дзяржавы»). Такое ўражанне, што крыху гістарычнай і сацыялагічнай крытыкі лепш, чым шмат онталогіі.

Фальсіфікатар – гэта рыбка, якая з прычыны характару апынулася не ў тым слоіку; яго навуковае ўяўленне прытрымліваецца методыкі, якая ўжо не ўваходзіць у рамкі праграмы. Я ахвотна веру, што гэтая праграма часта і нават заўжды настолькі ж уяўная, як і праграма фальсіфікатара. Але, як мы бачым, існуе ўяўленне двух тыпаў, адно з якіх усталёўвае праграмы, а другое служыць для іх выканання. Другі тып – гэта шырока вядомая псіхалагічная здольнасць, і ён з’яўляецца інтрагістарычным. Што да першага, прадстаўленага стваральным уяўленнем, то ён не ёсць нейкі дар уяўлення, які належыць асобным індывідуумам, – гэта свайго роду аб’ектыўны розум, да якога індывідуумы далучаюцца і ў якім сацыялізуюцца. Такое ўяўленне стварае сценкі слоіка – сценкі ўяўныя і адвольныя, бо на працягу стагоддзяў узводзіліся і будуць узводзіцца яшчэ тысячы розных сценак. А значыць, яно не трансгістарычнае, а хутчэй – інтэргістарычнае. Усё гэта пазбаўляе нас магчымасці правесці радыкальнае адрозненне паміж стварэннямі культуры, якія прэтэндуюць на сапраўднасць, і чыстымі прадуктамі ўяўлення. Да гэтага мы яшчэ вернемся, а пакуль сфармулюем кароткі эпілог асноўнага сюжэта.

Гістарычная навука ў тым выглядзе, у якім яе задумалі мыслары новага часу, нарадзілася не дзякуючы ўменню адрозніваць першасныя крыніцы ад другасных (гэтае ўменне існавала даўно, але яно – не панацэя), а таму, што было праведзенае адрозненне паміж крыніцамі і рэальнасцю, гісторыкамі і самімі гістарычнымі фактамі. Аднак пасля Паўсанія іх яшчэ блыталі ўсё больш і больш аж да самага Басюэ, які імкнуўся вызначыць часавую паралельнасць жыцця і дзейнасці Авімэлека і Геркулеса, бо паўтараў тое, што ўжо некалі было сказана Эўсэбіем у яго *Хроніцы*. І на гэтай новай манеры верыць у міфы мы скончым.

Узаемаадносіны паміж гісторыяй як навукай і тым, што доўга называлася граматыкай, або філалогіяй, – няпростыя. Гісторыя хоча ведаць «тое, што сапраўды адбылося», *was eigentlich geschehen ist*²⁰⁰ (як казаў Ранке), тады як філалогія з’яўляецца думкай пра думку, веданнем вядомага, *Erkenntnis des Erkannten*²⁰¹ (як казаў Бёкх).

Часцяком веданне пра тое, што адбылося, – гэта ўсяго толькі спро-

дак растлумачыць пэўны класічны тэкст, той высакародны аб’ект, для якога гісторыя служыць толькі як даведачны матэрыял: прыкладам тут можа быць выкарыстанне гісторыі Рымскай рэспублікі дзеля лепшага разумення твораў Цыцэрона. Але найчасцей два гэтыя аб’екты змешваюцца: тое, што даўней называлі «літаратурнай гісторыяй» (ці то – гісторыяй, спазнаванай праз літаратуру) і што сёння называецца гуманістыкай, разглядае Цыцэрона скрозь прызму падзеяў апошняга стагоддзя Рымскай рэспублікі, а гісторыю гэтага стагоддзя – скрозь прызму тых шматлікіх дэталей, што змешчаныя ў Цыцэранавых творах²⁰².

Што да адваротнай пазіцыі, то яна нашмат радзейшая, але існуе таксама. Яна заключаецца ў выкарыстанні тэксту дзеля ілюстрацыі рэаліяў, на якія ён спасылалася і якія застаюцца для гісторыка-філалага асноўнаю мэтай даследавання.

Такою была пазіцыя Страбона: вядома, з якою сляпой любоўю Страбон, наследуючы свайму настаўніку Хрысіпу, ставіўся да Гамера, – уся кн. VIII яго *Геаграфіі*, дзе робіцца апісанне Грэцыі, прысвечаная перадусім ідэнтыфікацыі назваў мясцін, што згадваюцца ў Гамера. Што было найпершай задачай Страбона – дазволіць лепш разумець гамераўскі тэкст ці, наадварот, узвысіць годнасць размаітых селішчаў праз тое, што яны згадваюцца ў Гамера? Адзіна правільным будзе сцвярдзальны адказ на другую частку пытання, бо іначэй абсалютна незразумела гучала б наступная фраза: «Даволі цяжка дакладна сказаць, дзе знаходзяцца Рыпэя, Стратыя і адкрытая вятрам Эніспэя, пра якія гаворыць Пээт, але нават калі б яны былі знойдзеныя, гэта нічому не паслужыла б, бо ў гэтых мясцінах сёння ніхто не жыве»²⁰³.

Але існуе таксама і трэцяя, вельмі распаўсюджаная пазіцыя, калі не праводзіцца адрознення нават паміж рэальнасцю і тэкстам, які пра яе апавядае. Такою была пазіцыя Эўсэбія, праз якога міфічная гісторыя ў тым выглядзе, у якім мы знаходзім яе ў Паўсанія, дайшла аж да Басюэ. Гэта не значыць, што Эўсэбій быў няздольны адрозніць падзею ад тэксту! Але для яго крыніца сама была часткай гісторыі: быць гісторыкам азначала пераказваць гісторыю, а таксама пераказваць гісторыкаў. А хіба большасць нашых філосафаў і псіхааналітыкаў робяць нешта іншае кожны ў сваёй галіне? Быць філосафам часцей за ўсё азначае быць гісторыкам філасофіі; ведаць філасофію – значыць ведаць тое, што розныя філосафы меркавалі, што ведаюць. Ведаць,

што такое Эдыпаў комплекс, азначае перадусім ведаць ці каментавальнае тое, што пра яго казаў Фройд.

Калі быць цалкам дакладным, трэба сказаць, што пры такім неадарозненні паміж кнігай і разгляданым у ёй аб'ектам націск можа часам рабіцца на аб'екце, а часам – на кнізе. У першым выпадку прыкладам можа служыць усякі тэкст, сэнс якога маецца на мэце выкрыць ці які сам штось выкрывае: каментавальнае Арыстоцеля або Маркса, паглыбляць тэкст, дапускаць наяўнасць у ім новых лагічных сувязяў, загадзя прадчуваць магчымасць больш разумнай і больш актуальнай інтэрпрэтацыі – значыць дапускаць, што тэкст мае глыбіню і кагерэнтнасць самой рэальнасці. Зыходзячы з гэтага, паглыбляць тэкст будзе тым самым, што паглыбляць рэальнасць²⁰⁴; тэкст лічыцца даследаваным глыбока, калі яго немагчыма даследаваць глыбей за сказанае яго аўтарам, а значыць тое, што капаецца глыбей, зблытваецца ўжо з самім разгляданым у тэксце аб'ектам.

Націск можа рабіцца і на кнізе, успрыманай як аб'ект гарачай прафесійнай (цэхавай) любові. Такой пазіцыі прытрымліваліся антычныя філосафы, што называліся тады граматыкамі. Гэтая пазіцыя не абмяжоўвалася тым, што тэкст успрымаўся проста як класічны, чые палажэнні, правільныя яны ці памылковыя, – усё адно заслугоўваюць таго, каб іх ведаць: тое, што казалі кнігі, лічылася аўтэнтчным. Таму і выходзіла, што граматык выдаваў за сапраўдныя такія легенды, у якіх сам як чалавек – не верыў. Расказваюць²⁰⁵, што Дзідымон, які ў Антычнасці славіўся настолькі вялікім эрудытам, што сам не мог успомніць усіх напісаных ім кнігаў, аднойчы абурыўся, пачуўшы нейкую гістарычную паказку, якую палічыў абсалютна бяздоказнай, і тады ў якасці доказу яму паказалі яго ўласную працу, дзе гэтая гісторыя падавалася як сапраўдная.

Такая пазіцыя адрознівалася ад той, з якой ставіліся да міфа, дзе слова нібыта гаварыла само па сабе, валодаючы ўласным аўтарытэтам. Адрознівалася яна і ад пазіцыяў Фуцыдыда, Палібія ці Паўсанія – яны, як і нашыя журналісты, не рабілі спасылак на свае крыніцы і хацелі, каб ім верылі на слова, бо і пісалі яны збольшага для шырокай публікі, а не для калегаў па цэху. Эўсэбій таксама не спасылаецца на крыніцы – ён іх перапісвае; гэта не азначае, што ён ім верыць на слова, як і яшчэ менш азначае, што ён прадвяшчае «сапраўды навуковую» гісторыю: ён робіць гэта таму, што напісанае з'яўляецца складоваю част-

кай таго, што трэба ведаць. Эўсэбій не робіць адрознення паміж веданнем пра кнігу як рэч і веданнем таго, што ўтрымлівае кніга. Ён блытае гісторыю і граматыку²⁰⁶, і калі верыць у прагрэс, трэба прызнаць, што яго метад з'яўляецца крокам назад.

Такая пазіцыя, пры якой задача складаецца ў тым, каб ведаць вядомае, вельмі падыходзіць для стварэння, так бы мовіць, сховішча ці музея міфаў. Цудоўным прыкладам гэтаму можа быць Плініева *Натуральная гісторыя*. Тут змешчаны²⁰⁷ цэлы спіс вялікіх адкрыццяў: тэорыя вятроў, выкладзеная Эолам, вынаходніцтва кругавярчэння «Цыклопамі, як пра тое кажа Арыстоцель», батанікі – Хіронам, сынам Сатурна, астраноміі – Атлантам, злакаў – Дэметрай, «якую за гэта лічылі багіняй». Як часта здараецца, метады мыслення, ці то – пастаноўкі пытанняў, быў стваральнікам і саміх думак: Пліній знаходзіўся ў залежнасці ад законаў жанру. Замест таго, каб разважаць аб саміх рэаліях, гэты нястомны даследчык пісьмовых крыніцаў бачыў перад сабой няпоўны спіс, які трэба было дапоўніць, і імкнучыся адказаць на пастаўленае пытанне: «Ці вядома, хто і што вынайшаў?» – ён адказваў: «Эол, Атлант», – бо яму было вядома ўсё, што можна знайсці ў кнігах.

Тое самае і Эўсэбій. Ягоньня *Храналагічныя табліцы*, ці *Кароткі нарыс усіх гісторыяў*, дзе пералічаюцца ўсе вехі міфазнаўчай думкі за апошнія дзевяць стагоддзяў, будуць складаць аснову гістарычных ведаў аж да Дом Кальмэта ўключна²⁰⁸. Тут можна знайсці радаводы, напрыклад, цароў Сіцыёна ці таго ж Аргаса, першым сярод якіх быў Інах, і крыніцаю яму будзе служыць Кастор; радавод мікенскіх цароў з Арэем, Тыестам і Орэстам, і афінскіх – з Кекропам і Пандыёнам. Тут прыводзяцца ўсе магчымыя храналагічныя паралелі (перыяд, калі царом у габрэйцаў быў Авімэлах, супадае па часе з бітвай лапіфаў з кентаўрамі, «якія былі, як кажа Палефат у сваіх *Рэчах*, у якія не варта верыць, славуцімі фесалійскімі коннікамі»), вызначаюцца даты (Медыя ўцякла з Ясонам, кінуўшы свайго бацьку Ээта праз семсот восемдзесят гадоў пасля Аўраама, ці то – у тысяча дзвесце трыццаць пятым годзе да нараджэння Ісуса). Эўсэбій па-свойму таксама рацыяналіст: Ганімед быў выкрадзены ў 650 г. пасля Аўраама адным суседнім уладаром, а значыць, гісторыя пра Зеўса з яго ператварэннем у арла – «пустая байка», а Гаргона, якой Пэрсей адсек галаву ў 670 г. пасля Аўраама, была проста куртызанкай, якая зачароўвала ўсіх сваім характарам. І закончым, зноў-такі, цытатаю з *Развагаў аб сусветнай гісто-*

рыі прывялебнага біскупа з Мо: Траянская вайна, што была «пятым векам ад пачатку свету», з'яўляецца «эпохай, якая ўбірае ў сябе – за ўвесь міфічны перыяд», дзе праўда заўжды «паўстае ў атачэнні» хлуслівых баек, – самыя прыгожыя і самыя дакладныя і годныя веры факты; «тут можна бачыць Ахілеса, Агамемнана, Менэлая, Адысея, Сарпэдона, нашчадкаў Зеўса, Энэя, сыноў Афравдыты».

Ад Герадота да Паўсана і Эўсэбія (ледзь не сказаў – Басюэ) грэкі не пераставалі верыць у міфы і ствараць з іх праблему, але іх думка адносна гэтай праблемы не прасунулася наперад ні ў кірунку фактаў, што яе тычыліся, ні нават у кірунку яе вырашэння. На працягу пяці стагоддзяў сярод іх было нямала такіх, як Карнеад, Цыцэрон ці Авідый, хто не верыў у багоў, але не было нікога, хто засумняваўся б у існаванні Геркулеса або Эола, хоць дзеля веры ў іх і даводзілася ўжываць рацыяналістычнае тлумачэнне іх постацяў. Хрысціянскія мыслары цалкам адсеклі ад міфалогіі ўсіх багоў, у якіх ніхто ўжо не верыў²⁰⁹, але нічога не казалі пра міфалагічных герояў, бо самі верылі ў іх, як і ўсе – і Арыстоцель, і Палібій, і Лукрэцій у тым ліку.

Якім жа чынам нарэшце ўдалося перастаць верыць у гістарычнасць Эола, Геракла ці Пэрсея? Ніякія здаровыя навуковыя метады – ні дыялектычны, ні матэрыялістычны ці нематэрыялістычны – тут ні прычым. Каб у буйных палітычных ці інтэлектуальных праблемах было знойдзена нейкае выйсце, каб яны былі вырашаныя, урэгуляваныя, адоленыя – такое бывае рэдка; часцей за ўсё яны проста губляюцца ў пяску, дзе забываюцца ці затушоўваюцца. Хрысціянізацыя скасавала праблему, да якой грэкі так доўга не маглі знайсці ключ і ад якой не менш доўга не маглі пазбавіцца. Будзе дазволена дапусціць, што і гарачым інтарэсам да яе яны прасякнуліся з не менш выпадковай прычыны.

Цяпер мамкі на доўгія стагоддзі перасталі распаўядаць дзеткам пра багоў і герояў, хоць эрудыты па-свойму ў іх яшчэ верылі. А перасталі верыць з двюх прычынаў. Нарадзіўшыся са збірання дадзеных (анкетавання) і іх перадачы (рэпартажу), гісторыя ўрэшце ператварылася, у асобе Эўсэбія, у сумесь гісторыі з філалогіяй; у навачасных мыслароў нараджаецца нешта вельмі адрознае, але яно таксама носіць назву «гісторыя». Гісторыя, што стае вынікам навуковай спрэчкі і разрыву з філалогіяй. Гісторыкі перастаюць змешваць у адзіным парыве пашаны гістарычную рэальнасць і тэксты, якія яе апісваюць, тым ча-

сам як спрэчка старых і новых канчаткова пазбаўляе гэтыя тэксты іх арэолу. А потым прыйшоў Фантэнэль і падумаў, што міфічныя байкі ўвогуле могуць не мець ніводнага слова праўды. Зрэшты, гэта яшчэ не здымала праблемы міфа, якая, бадай, толькі абвострылася²¹⁰. Цяпер ужо не пыталіся: «Якая праўда хаваецца ў міфах? Бо нешта ж праўдзівае ў іх такі ёсць: нельга ж казаць *ні пра што*», – пытанне ставілася іначай: «Якое значэнне ці якую функцыю мае міф? Бо нельга ж казаць ці выдумляць *дзеля нічога*». Вось так.

Але гэтая наша патрэба знайсці хоць якую-небудзь прычыну існавання міфаў паказвае, як няўтульна мы адчуваем сябе перад аблудай; гэтая патрэба – адваротны бок нашай уласнай міфалогіі навукі і праўды. Якім гэта чынам, думаем мы, чалавецтва магло так доўга і так масава памыляцца? Міф або рацыя, аблуда ці праўда – тут мусіць быць адно з двух. Ну, а калі ўжо праўда адна і калі яна – тое, што не выклікае сумневу, дык віной усяму, відаць, няроўныя па сваёй сіле і вартасці віды веры. Чалавецтва, мусіць, не мела рацыі, калі так доўга і паслухмяна ішло на павадку ў сацыяльных уяўленняў ці такога аргумента, як аўтарытэт. Але ці так ужо моцна яно верыла? Вальтэрыянскі розум патаемна заўжды схільны падазраваць, што яго блізкі паспраўднаму не верыць ва ўсю гэтую хлусню; ва ўсякай веры ён заўжды адчувае некаторую крывадушнасць. І дарэчы, не зусім памыляецца: у нейтроны, міфы ці антысэмітызм вераць не так, як у сваю агульнаплемянную мараль ці сведчанні ўласных органаў пачуццяў. Бо праўда – не адна. Хоць, разам з тым, усе праўды між сабою – аналагічныя (яны выглядаюць, як адна і тая ж) і па сваёй шчырасці – аднолькавыя, бо прымушаюць сваіх вернікаў дзейнічаць аднолькава жыва. Шматлікасць відаў веры – гэта ў рэальнасці множнасць крытэрыяў праўды.

І такая праўда з'яўляецца дачкою ўяўлення. Аўтэнтычнасць нашых вераванняў не вымяраецца праўдзівасцю іх аб'екта. І прычына тут простая: свае праўды мы ствараем самі – верыць у іх нас прымушае зусім не рэальнасць. Бо яна – дачка стваральнага ўяўлення нашага племя. Каб было іначай, дык амаль уся сусветная культура стала б невытлумачальнай – з усімі сваімі міфалогіямі, дактрынамі, спосабамі і прыёмам і лячэння, хлуслівымі навукамі і псеўданавукамі. Пакуль нашая размова будзе тычыцца праўды, мы нічога не будзем разумець у культуры і не здолеем зірнуць на нашу эпоху гэтаксама адасоблена, як на тыя мінулыя стагоддзі, калі гаворка ішла пра багоў і міфы.

Прыклад грэкаў сведчыць аб тысячагодняй няздольнасці вырвацца з абдымкаў падману; яны ніколі так і не змаглі сказаць: «Міф – гэта поўная фальшыўка, бо не грунтуецца ні на чым». Не скажа гэтага і Басюэ. Уяўнае ніколі цалкам не адкідаецца і за ўяўнае не прызнаецца – нібыта з-за пагаемнага прадчування, што, калі б яно сапраўды было ўяўным, дык ніякай праўды не засталася б увогуле. Колішнія міфы або забываюць, заводзячы гаворку пра нешта іншае і мяняючы адно ўяўленне на другое, або абавязкова прагнуць знайсці тое ядро праўды, якое яны нібыта хаваюць ці якое ім паслужыла матывам.

Тое самае мы заўважым, калі пяройдзем ад гераічных міфаў, якія дагэтуль разглядалі, да веры ў саміх багоў. А.Б. Драхман у сваёй працы *Atheism in pagan Antiquity* паказаў, што антычны атэізм у большай ступені крытыкаваў народную ідэю аб багах, чым адмаўляў іх існаванне. Ён не выключаў болей філасафічнай канцэпцыі боскасці. Хрысціянне таксама не далёка зайшлі ў сваім адмаўленні паганскіх багоў. Яны не столькі казалі: «Пустыя байкі», – як: «Ганебныя ўяўленні». Было б лагічным меркаваць, што, паколькі на месца паганскіх багоў яны хацелі паставіць свайго, іх праграма мусіла б уключаць, па-першае, доказ таго, што Юпітэр не існаваў, а па-другое, доказ існавання Госпада Бога. Але іх праграма была не ў гэтым. Яны, здаецца, не так папракалі паганскіх багоў за тое, што іх не было, як за тое, што яны былі няправільныя; ім карцела не так адмаўляць Юпітэра, як замяніць яго на цара болей вартага, каб займаць боскі трон. З гэтай прычыны апалагетыка ранняга хрысціянства пакідае дзіўнае ўражанне: здаецца, што, каб усталяваць свайго Бога, хрысціянам досыць было проста прагнаць іншых багоў. Іх мэтай было не знішчыць няправільныя ідэі, а выцесніць іх. Яны не імкнуліся іх знішчыць нават тады, калі ўшчувалі паганства за яго непраўдзівасць. А хрысціянская крытыка міфаў за іх дзіцячую наіўнасць і амаральнасць была, як мы ўжо бачылі, увогуле марнай: паганцы самі ніколі не верылі ў гэтыя байкі, а іх змест не меў нічога агульнага з той узвышанаю канцэпцыяй боскасці, што была выпрацаваная ў познім паганстве. Але ж мэтай такой палемікі была не ў тым, каб пераканаць супраціўнікаў, а ў тым, каб выключыць усякіх супернікаў, даць адчуць, што раўнівы Бог не пацярпіць ніякага дзеляжу – у адрозненне ад паганскіх багоў, якія ўсе адзін аднаго цярпелі (бо ўсе былі сапраўдныя і ніводзін не выключаў іншых); і не важна, што напады на міфічных багоў гучалі не надта дарэчна, – важна было даць

пачуць, што ніякіх прымірэнчых довадаў ніхто цяпець не намераны: усе паганскія багі – ганебныя, і канец; а іхнія ганебнасць, безумоўна, азначала і іхнюю няправільнасць, і самае галоўнае – такія высокаінтэлектуальны пункт погляду меў на ўвазе, што пра іх проста не хочучь больш чуць: яны не заслугоўваюць таго, каб існаваць. Зрэшты, каб дзеля дакладнасці думкі сфармуляваць гэтую ганебнасць у выглядзе тэорыі, мы разам з Эўсэбіем скажам, што паганскія багі былі, хутчэй, багамі неспраўднымі, чым няправільнымі: гэта былі дэмань, якія, каб ашукаць людзей, выдавалі сябе за багоў, у прыватнасці за кошт свайго ўмення прадбачыць будучыню, – яны прываблівалі людзей сваімі праўдападобнымі аракуламі.

Уяўленне лягчэй выцесніць, чым адмовіць; адмаўляць бога вельмі цяжка, нават калі гэта не твой бог, і старажытнаму іўдаізму таксама ўдавалася гэта з вялікаю цяжкасцю. Ён у асноўным сцвярджаў, што чужыя багі не такія магутныя, як ягоны, ці, прынамсі, меней цікавыя. Пагарда ці прыстрашэнне – але не адмова (зрэшты, для патрыёта гэта ўсё адно). Дык ці існуюць чужыя багі? Іх існаванне мала што значыць – галоўнае, што багі іншых нічога не вартыя: гэта проста драўляныя ці каменныя статуі з вушамі, якія нічога не чуюць. Іншыя багі? «Такіх не ведаем». Гэта багі, «якія не былі дадзеныя нам на долю», – прамаўляе *Другазаконне*. А кнігі старажытнейшыя кажуць з яшчэ больш прастадушнаю недвухсэнсоўнасцю. Калі Каўчэг быў унесены ў храм Дагона, то назаўтра статуі гэтага філістымлянскага бога знайшлі распасцёртым тварам да зямлі перад богам ізраілевым, – так распавядаецца ў Кнізе прарока Самуіла, а псалма ХСVІ кажа: «Усе багі падаюць ніцма перад Яхве». Багоў іншых народаў, калі й прызнаюць, дык толькі ў міжнародных стасунках; калі амарэйцу кажуць: «Як табе не валодаць тым, што дае табе ва ўладанне твой бог Камос», – то гэтым як бы абцягаюць паважаць яго тэрыторыю. Народы лёгка абыходзяцца без такіх паняццяў, як «праўдзівае» і «непраўдзівае», – імі займаюцца ці думваюць, што займаюцца, толькі некаторыя інтэлектуалы ў некаторыя адрэзкі часу.

Калі задумацца, ідэя, што праўды не існуе, не болей парадаксальная ці паралізавальная, чым ідэя, што існуе нейкая навуковая праўда, якая, аднак, з’яўляецца вечна часовай і заўтра ўжо будзе перайначаная. Міф пра навуку ўражае, але не будзем блытаць навуку і яе схаластыку; навука знаходзіць не праўды, якія паддаваліся б матэматыза-

цы і фармалізацыі,— яна адкрывае невядомыя факты, якія можна каментавать і тлумачыць тысячамі спосабамі. Адкрыццё ўнутрыатамных часцінак, удачай найноўшай тэхналогіі ці малекулы ДНК нічым не вышэй за адкрыццё інфузорыяў, мыса Добрай Надзеі, Новага Свету ці анатоміі нейкага органа. Навукі не сур'ёзнейшыя за мастацкую літаратуру, а паколькі ў гісторыі факты неаддзельныя ад інтэрпрэтацыі, а інтэрпрэтацыю можна ўявіць любую, якую заўгодна, дык так яно мусіць быць і ў дакладных навукх.

Або культура, або вера ў праўду: трэба выбіраць

Такім чынам, у міфы доўгі час верылі, хоць гэтая вера ў розныя эпохі адпавядала вельмі розным праграмам. Як правіла, вераць у тое, што з'яўляецца плёнам уяўлення. Вераць у рэлігіі, у *Спадарыню Бавары* (пакуль чытаюць), у Эйнштэйна, у Фюстэля дэ Куланжа, у траянскае паходжанне франкаў. Аднак у пэўных грамадствах пэўныя з гэтых уяўленняў лічаць за выдумку. Сфера ўяўнага гэтым не абмяжоўваецца: палітыка (а мы мусім разумець пад гэтым увогуле палітычную практыку, а не толькі так званыя ідэалогіі) мае такія самыя адвольна ўсталёўваныя рамкі і знясільвальную інэртнасць, як і згаданыя намі праграмы; схаваная частка палітычнага айсберга антычнага горада праіснавала амаль столькі ж, колькі і міф; у шырокіх псеўдаласічных фалдах, якімі яе ахінае наш апашляльны палітычны рацыяналізм, яна набыла дзівакаватыя, уласцівыя толькі ёй формы. А возьмем нашае штодзённае жыццё, яно – далёка не прысутнасць тут-і-цяпер, яно – скрыжаванне самых розных уяўленняў, і ў ім аднолькава актыўна вераць і ў расізм, і ў варажбітоў. Эмпірыка і эксперыментатарства – мізэрна малыя велічыні. Мы аддадзім уяўленню належную справядлівасць, калі звернемся да ўжо легендарнага прыкладу з Эйнштэйнам, які не мае нічога агульнага з жыццёваю практыкай: ён узвёў высозны тэарэтычны гмах, выпрабаваць які дагэтуль няма ніякай магчымасці, а калі б такое выпрабаванне і было праведзенае, дык ягоная тэорыя і тады была б не так спраўджаная, як усяго толькі не абвергнутая.

Але не ў гэтым самае страшнае. Падобныя палацы мрояў, якія ўзводзяцца адзін за адным і ўсе лічацца за сапраўдныя, маюць самыя розныя стылі праўды; ва ўяўленні, якое стварае такія стылі, няма ніякай паслядоўнасці думкі, яно плыве па волі самых розных гістарычных каўзальных цячэнняў. Яно мяняе не толькі планы, але нават і крытэрыі. Далёка не будучы нейкім самім па сабе выразным паказчыкам, праўда з'яўляецца самым зменлівым з вымярэнняў. Яна не ёсць трансгістарычна нязменная велічыня – яна плён стваральнага ўяўлення. Тое,

што людзі па той і па гэты бок Пірэнеяў ці да і пасля 1789 г. думаюць па-рознаму,— гэта яшчэ не так страшна. Нашмат сур’ёзней тое, што сама нацэленасць нашых адрозных адно ад аднаго сцверджанняў, крытэрыі і спосабы набыцця праўдзівых ідэяў, словам — праграмы, змяняюцца па-за нашым ведамам.

Як нядаўна напісаў Гі Лярдро²¹¹, «сказаць, што трансцэдэнтальнае гістарычна, азначае адначасова сказаць, што яму не ўласцівая універсальнасць; трэба меркаваць пра нейкае *прыватнае трансцэдэнтальнае*. Але ўвогуле, загадкавага ў гэтым не больш, чым у тым, што агульна прынята называць культурай». Праграма гістарычнай праўды, з якой зыходзіла гэтая кніга, заключалася не ў тым, каб сказаць, якім чынам прагрэсуе рацыя, розум, як утварылася Францыя, як жыве ці думае пра свае асновы грамадства, а ў тым, каб паразважаць, як і з чаго на працягу стагоддзяў складаецца праўда, азірнуцца і паглядзець на след пройдзенага шляху; гэта прадукт самапазнання. Адсюль не вынікае, што гэтая праграма праўдзівейшая за іншыя і, яшчэ менш, што яна мае болей падставаў быць уведзенаю ва ўжытак і праіснаваць даўжэй за іншыя,— гэта значыць толькі, што ў ёй можна, не пярэчычы самому сабе, прамовіць вось такую фразу: «Праўда ў тым, што праўда зменлівая». Пры такой ніцшэанскай канцэпцыі²¹² гісторыя разважанняў і палітычных дзеянняў адыгрывае ролю трансцэдэнтальнай крытыкі.

Стваральнае ўяўленне? Гэтыя словы зусім не азначаюць нейкую ўласцівасць індывідуальнай псіхалогіі — яны зазначаюць факт, што кожная эпоха думае і дзейнічае ў сярэдзіне адвольна ўсталяваных і вельмі маларухомых рамак (прычым само сабой зразумела, што ў адно і тое ж стагоддзе ў розных сферах дзейнасці такія праграмы могуць адна адной супярэчыць, і такія супярэчнасці будуць часцей за ўсё заставацца па-за ўвагай). Апынуўшыся ў адным з такіх слоікаў, трэба валодаць геніем, каб з яго вырвацца і стварыць новае. Затое калі геніяльная змена слоіка здзейсненая, маляўкі могуць сацыялізавацца ў новую праграму ўжо з самых малодшых класаў. Яны пачуваюцца ў новым слоіку не менш задаволена, чым іхнія продкі ў сваім, і практычна не бачаць магчымасці з яго выскачыць, бо не заўважаюць нічога па-за ягонымі сценамі²¹³: калі не бачыш таго, чаго не бачыш, дык не бачыш нават, што не бачыш. Грунтоўнейшаю з’яўляецца прычына, што не дазваляе ўсвядоміць дзівакаватую форму гэтых сценак: нам здаецца, што мы знаходзімся ў натуральных межах свайго пражыван-

ня. Апроч таго, паколькі ўяўная аналагічнасць праўды прасякае ўсе эпохі, нам здаецца, што нашыя продкі ўжо жылі на гэтай самай радзіме ці, прынамсі, што завершанасць нацыянальнага адзінства была ўжо загадзя задуманая наперад і яшчэ некалькі прагрэсіўных зрухаў нарэшце яе завершаць. Калі нешта і заслугоўвае насіць імя ідэалогіі, дык гэта, вядома ж, праўда.

Ці варта паўтараць? Трансцэдэнтальнае ёсць сведчанне таго, што рэчы адбываюцца менавіта так: яно ёсць іх апісанне – яно не з’яўляецца нейкім пільным патрабаваннем, базісам, які прымушае адбывацца іх так, а не іначай; але што значыць падобнае словаблудства? Ва ўсякім выпадку, нельга сцвярджаць, што ўсё гэта з’яўляецца спробай звесці гісторыю да нейкага няўмольнага і ў такой самай ступені безадказнага працэсу. Безадказнасць, прызнаюся, – рэч даволі-такі гадкая, а калі ўжо яна гадкая, дык, ясная справа, што й несапраўдная (Дыядор вам гэта пацвердзіць). Але дзякуй Богу, гаворка не пра тое. Дзеянне опію вызначаецца «ўсыпляльнай уласцівасцю», якая тлумачыцца хімічнымі прычынамі. Праграмы праўды маюць, са свайго боку, гістарычныя прычыны; іх інэртнасць, замаруджанасць іх паступовай змены сама па сабе вельмі эмпірычная: яна абумоўленая тым, што мы называем сацыялізацыяй (а Ніцшэ называў «муштроўкай», або дрэсурай, – і гэта найменш расісцкая і біялагічная ідэя, якая толькі можа быць). Гэтая замаруджанасць, на жаль, – не марудная «праца» пры народзінах адваротнапалярнага, называная таксама аддачай доўга стрымліванага; гэта не сутыкненне рэальнасці ці разумовага прагрэсу з іншымі вартаснымі ідэаламі. Утварэнне і паслядоўная змена праграмаў тлумачыцца тымі самымі прычынамі, якімі так прызвычаліся арудаваць гісторыкі, калі яны толькі не пачынаюць пакланяцца схемам. Праграмы ўзводзяцца, як і ўсякія збудаванні, – паступова, адзін слой камянёў за другім, кожны наступны эпизод тлумачыцца дэталёвымі асаблівасцямі папярэдніх (а індывідуальная вынаходлівасць і непрадбачныя паводзіны цэментнай праслойкі ў выглядзе поспеху, які «бярэцца» ці не бярэцца, верагодна, уваходзяць, як складовыя часткі, у той самы шматкутнік незлічоных прычынаў). І ўзвядзенне такога будынка, сапраўды, не абапіраецца на нейкія грунтоўныя падставы – такія, як чалавечая натура, сацыяльныя патрэбы, логіка рэчаў ці вытворчыя сілы. Але не будзем здрабняць тэму размовы – нават такі буйнамаштабны марксісцкі паслядоўнік, як Габэрмас, не надта важаецца

ца з такімі здольнымі толькі ўвагнаць у сон гіпастасямі, як вытворчыя сілы ці адносіны: ён вызвальецца ад іх адным махам пяра. Але ад розуму вызваліцца не так проста, і ў нейкім адным месцы Габэрмас рэзюмуе сваю філасофію такімі словамі: «Чалавек не можа не спазнаваць», – вось, як мне здаецца, і ўсё пытанне. Супрацьстаянне Габэрмас–Фуко, ці то – Маркс–Ніцшэ, ажыўляе ў эпоху сучаснай няскладнай тройцы Маркс–Фройд–Ніцшэ канфлікт паміж рацыяналізмам і ірацыяналізмам²¹⁴.

Усё гэта не можа не адбывацца на сучасным стане гістарычных даследаванняў. Вось ужо сорок ці восемдзсят гадоў найноўшыя гістарыяграфічныя метады маюць у якасці імпліцытнай праграмы думку, што пісаць гісторыю азначае пісаць гісторыю грамадства. У тое, што існуе чалавечая натура, практычна ўжо не вераць, а думку, што існуе нейкая праўда рэчаў, пакідаюць філосафам ад палітыкі, затое вераць у грамадства, і гэта дазваляе браць пад увагу ўсю прастору, пачынаючы ад так званай эканомікі і сканчваючы тым, што можна пазначыць пад этыкеткаю ідэалогіі. Але што тады рабіць з усім астатнім? Што рабіць з міфамі, рэлігіямі (калі яны маюць ужо не толькі ідэалагічную функцыю), з усякай іншай лухтой, ці, прасцей кажучы, – з мастацтвам і навукай? Ды ўсё проста: або гісторыя літаратуры (калі ўзяць яе ў якасці прыкладу) будзе прывязаная да грамадскай гісторыі, або, калі яна не хоча ці не можа быць прывязаная, яна проста не будзе гісторыяй і пра яе існаванне забудуць – яе пакінуць такой спецыфічнай катэгорыі даследчыкаў, як гісторыкі літаратуры, якія і гісторыкамі называюцца чыста намінальна.

Большая частка культурнага і сацыяльнага жыцця застаецца, такім чынам, па-за полем гістарыяграфіі, нават не падзееапісальнай. Калі ж зрабіць спробу ўлічыць і гэтую большую частку – каб нарэшце адкрыць тыя ляды, якія Люсьен Фэбр прадвызначыў як будучую кар’еру перадавой гістарыяграфіі, – раптам становіцца ясным, што зрабіць гэта можна, толькі выракшыся ўсякіх, малых ці вялікіх, праяваў рацыяналізму, каб уся гэтая процьма ўяўленняў не магла больш менавацца ані праўдзівай, ані, у такой самай ступені, непраўдзівай. Але ў выпадку, калі такую тэорыю, у якой вераванні будуць ужо не праўдзівыя і не непраўдзівыя, выпрацаваць удасца, дык давядзецца, як бы рыкашэтам, і такія меркаваныя рацыянальнымі сферы, як грамадска-эканамічная гісторыя, таксама ўспрымаць не як праўдзівыя і не як непраўдзі-

выя: іх ужо не будзе апраўдваць нейкая схема, што ўзводзіць іхнія прычыны ў ранг рацыі. Згодна з такой стратэгіяй усеагульнага ахопу, нам трэба паставіць крыж на ўсім, што так займала нас некалькі апошніх дзесяцігоддзяў: на гуманітарных навуках, марксізме, сацыялогіі ведаў.

Палітычная гісторыя, напрыклад, – гэта, безумоўна, гісторыя дваццаці ці пяцідзесяці мільёнаў французаў, хоць, з іншага боку, будучы нават чыста падзеяпісальнай і толькі на кароткі час актуальнай, яна праз гэта не такая ўжо анекдатычная: вялікія спрадвечныя рэаліі – Кіраванне, Панаванне, Улада, Дзяржава – не могуць тлумачыць увесь дробны пыл падзейных дэталей, што ў ёй прысутнічае; гэтыя высакародныя строі – усяго толькі рацыяналісцкія абстракцыі, у якія прыбіраюцца пэўныя праграмы, чыя разнастайнасць таемным для нас чынам – неверагодная: у Вечнай палітыцы ад Людавіка XIV да нашых дзён адбылося столькі ж змяненняў, колькі ў рэаліях эканамічных, і гэта ясна зазначае наяўнасць тае праграмы, якая якраз і дазваляе тлумачыць, адкуль бярэцца ўвесь гэты пыл замірэнняў і бітваў і адкуль да іх такая цікавасць. Тое самае можна сказаць і пра гісторыю літаратуры; суадносіць яе з грамадствам яшчэ ніхто не браўся, і такое мерапрыемства было б, мусіць, не столькі памылковым, як бессэнсоўным; гістарычнасць гісторыі літаратуры не ў гэтым – яна заключаецца ў агромністых несвядомых зменах, якія на працягу трох апошніх стагоддзяў закранулі тое, што ўвесь гэты час называлі такімі падманымі словамі, як літаратура, прыгожае, густ, мастацтва; змяніліся не толькі дачыненні «літаратуры» з «грамадствам» – у саміх сабе змяніліся і Прыгожае, і Мастацтва. Так-так, у сваім асяродку гэтыя рэаліі не маюць нічога падобнага да нейкага інварыянта, які можна было б пакінуць філосафам – гэты асяродак гістарычны, а не філасафічны; асяродка няма. А ўжо вытворчыя адносіны і сілы... Ну, дапусцім, яны вызначаюць усё астатняе (хоць гэты выраз не столькі памылковы, як пустаслоўны: так званае «астатняе» – само элемент гэтых адносінаў і сілаў, што яго вызначаюць; але не будзем пра гэта), але ж вытворчасць і яе адносіны – таксама не абы-якія, яны не выходзяць самі з сябе: яны вызначаюцца зменлівым чынам усёю цэласцю гісторыі ў яе розныя моманты, яны ўпісваюцца ў праграмы, якія яшчэ заўжды застаецца праблемай высветліць. Гэта прыкладна можна параўнаць з тым, як на адной тэрыторыі, валодаючы аднолькавымі рэсурсамі, дзве блізкія

разнавіднасці аднаго віду жывёлаў вядуць настолькі розныя лады жыцця, што адна разнавіднасць – насякомаедная, а другая – драпежная. Вышэй мы казалі, што не бачыцца, якія паводзіны не з’яўляюцца па-свойму адвольнымі, але гэта тое самае, што сказаць, што ўсякія паводзіны аднолькава ірацыянальныя. Як напісаў Рамсэй МакМалэн у *Past and Present* (1980): «Той інтэрас, які мы надаем сэння ірацыянальнаму, мусіць урэшце прывесці да значнай змены ў прыродзе гістарыяграфіі, якая хоча лічыць сябе сур’ёзнай».

У працэсе напісання кнігі мы спрабавалі ўвесь час падтрымліваць нашу інтрыгу, змясціўшы ўвесь акцэнт на ірацыяналістычную гіпотэзу і не надаючы ніякага значэння прарыву розуму, натуральнаму пазнанню, узаемадачынненню ідэяў і грамадства. Наша гіпотэза можа быць сфармуляваная і такім чынам: у кожны дадзены момант па-за ўзвядзенымі ўяўленнем палацамі не існуе і не дзейнічае нічога (калі не казаць пра паўіснаванне «матэрыяльных» рэаліяў, іншымі словамі – тых рэаліяў, чыё існаванне яшчэ не ўсведамляецца і не набыло сваёй формы²¹⁵, як тыя незадзейнічаныя набоі для феерверку ці складаваныя вайсковыя снарады). Такія палацы не ўзводзяцца ў паветры – яны ёсць адзінае магчымае быць занятым паветра, яны прымушаюць узнікнуць кожны сваё паветра пры сваім узвядзенні; вакол іх няма нейкай стрымлівай адваротнапалярнасці, якая імкнулася б у іх трапіць. Такім чынам, існуе толькі тое, што стварыла ўяўленне, якое прымусіла ўзнікнуць палац.

Гэтыя своеасаблівыя прасекі, што прасякаюць нішто, занятыя інтарэсамі – сацыяльнымі, эканамічнымі, сімвалічнымі і якімі заўгодна іншымі; свет нашай гіпотэзы будзе вызначацца такой самай няўмольнасцю, як і той, што мы ведаем; яго інтарэсы не трансгістарычныя: яны такія, якімі могуць быць, зыходзячы з тых магчымасцяў, што дае кожны палац; яны – гэта сам палац пад іншым імём. Калі ж у пэўны момант шматкутнік прычынаў відазмяняецца, палац (які ёсць сам гэты шматкутнік, зноў-такі пад іншым імём) будзе заменены іншым палацам, які створыць іншую прастору; пры такой частковай ці поўнай замене можа верагодна адбыцца ўсведамленне віртуальных рэаліяў, якія дагэтуль заставаліся чыста матэрыяльнымі, – але калі такое ўсведамленне і адбываецца, дык выклікаецца яно шчаслівым збегам абставінаў, а не нейкай трывала прысутнаю неабходнасцю. Нарэшце, ніякі з такіх палацаў не з’яўляецца творам прыхільніка функцыянальнай

архітэктур, ці, лепей сказаць, што самым зменлівым паняццем, якое будзе мець архітэктары, змяняючыся адзін за адным, будзе паняцце рацыянальнага, і не будзе нічога больш трывалага за ілюзію, дзякуючы якой кожны палац будзе ўспрымацца як тоесны рэальнасці, бо кожны наўяўны стан рэчаў будзе лічыцца за праўду рэчаў. Дзякуючы ілюзіі праўды, будзе лічыцца, што кожны палац размяшчаецца ў межах розуму.

Ні з чым не параўнаюцца тыя ўпэўненасць і зацятасць, з якімі мы безупынна адкрываем у тым, што ёсць нішто, яго ўсё новыя неабсяжныя абшары. Супрацьпастаўленне праўды і аблуды не адпавядае маштабу гэтага феномена: яно яго значна звужае; супрацьпастаўленне рацыі і міфа вытрымлівае патрэбны маштаб не больш: міф тут паўстае не як сутнасць, а як нейкая складская камора²¹⁶; а рацыя, у сваю чаргу, раскудзельваецца на тысячы дробных і адвольных рацыянальнасцяў. Гэтага феномена не відаць, пакуль не праводзіцца супрацьпастаўленне паміж праўдай і выдумкай (фікцыяй), якое не паўстае як нешта другаснае і гістарычнае; не ў меншай ступені гэта тычыцца і адрознівання ўяўнага і рэальнага. Менш абсалютызаваныя канцэпцыі праўды, як простае рэгуляцыйнае ідэі, ідэалу даследавання, не могуць служыць апраўданнем таму размаху, які прымаюць нашыя палацы ўяўлення, якія валодаюць спантаннасцю натуральных утварэнняў і, верагодна, не з'яўляюцца ні сапраўднымі, ні несапраўднымі. Гэтаксамаяны і не функцыянальныя, і не ўсе – прыгожыя; яны валодаюць, прынамсі, адною вартасцю, якую згадваюць занадта рэдка і пра якую мы гаворым, калі не ўмеем дакладна выказаць, у чым цікавасць той або іншай рэчы, а яны – цікавыя. Бо яны – складаныя.

Некаторыя з такіх палацаў прэтэндуюць на тое, быццам адпавядаюць пэўнай мадэлі практычнай праўды і ажыццяўляюць сапраўдную палітыку, сапраўдную мараль... Яны былі б несапраўдныя, калі б мараль існавала, а імітацыя не ўдалася. Калі ж мадэлі ўвогуле няма, яны не больш несапраўдныя, чым сапраўдныя. Некаторыя іншыя палацы з'яўляюцца тэарэтычнымі збудаваннямі, якія прэтэндуюць на тое, быццам яны адлюстроўваюць праўду рэчаў, але гэтая так званая праўда – усяго толькі асвятленне, якое мы адвольна скіроўваем на рэчы; іхняя праграма праўды вартая не больш і не менш за любую іншую. Зрэшты, праўда – гэта найменшае, што турбуе гэтыя тэорыі, якія заўяўляюць, быццам самі да яе належаць: іх не палохае нават самая ня-

стрымная гульня ўяўлення; іх магутны прарыў ідзе не ў напрамку праўдзівага, а ў напрамку пашырэння. Яны вызначаюцца такімі самымі арганізацыйнымі ўласцівасцямі, як тварэнні прыроды; дрэва – ні праўднае, ні непраўднае: яно – складанае.

Усе гэтыя палацы культуры валодаюць карыснаю для «грамадства» функцыяй не ў большай ступені, чым жывыя віды, з якіх складаецца прырода, з'яўляюцца карыснымі для прыроды; тое, што мянуюць грамадствам, уяўляе сабой, зрэшты, нішто іншае, як слабаструктурную сукупнасць такіх культурных палацаў (менавіта таму, скажам, буржуазія ў роўнай ступені добра прыстасоўваецца, трапляючы ў адну кампанію і з Асветай, і з пурытанскай пабожнасцю). Бясформная агрэгатная сукупнасць, якая ў той жа час характарызуецца хуткім сваім разрастаннем. Выдатны прыклад такога разрастання культуры – гульня міфаўтваральнага ўяўлення.

Разрастанне, якое ўвесь час з'яўляецца выклікам для нашых рацыяналістычных установак; ім увесь час даводзіцца як мага дакладней падстрыгаць гэтыя вырасты, настолькі ж нічым не матываваныя, як і парасткі расліннасці. Прывядзенне гульні ўяўлення да нейкай адной роўніцы ажыццяўляецца разнастайнымі спосабамі, агульным для якіх з'яўляецца тое, што яны – эгацэнтрычныя, бо кожная эпоха лічыць сябе за цэнтр культуры.

Першы спосаб: міф – праўдзівы. Ён ёсць алегарычнае люстра вечных праўдаў, якія ёсць праўдамі нашымі. Або – ён ёсць люстра, у якім крыху сказіліся падзеі мінулага, а гэтыя падзеі – падобныя да палітычных падзеяў нашай сучаснасці (міф гістарычны) ці засведчаюць паходжанне нашых сучасных палітычных асобаў (міф этылагічны). Зводзячы міф да гісторыі ці да этыяў (*aitia*), грэкі ўрэшце прымеркавалі пачатак свету да часу, які папярэднічаў ім крыху больш за дзве тысячы гадоў. Спачатку ішоў міфічны пралог, за якім следавала гістарычнае мінулае даўжынёй прыкладна на тысячагоддзе. Бо яны ні на хвіліну не сумняваліся, што найстаражытнейшае чалавецтва, пра якое захаваўся ўспамін, было таксама і першым чалавецтвам, якое існавала; найстаражытнейшым, каго належала ведаць, быў заснавальнік; падобна да гэтага вызначаў сябе і адзін прадстаўнік высакароднага сямейства, які жыў у Францыі за старым рэжымам і запісаў у сваёй сямейнай хроніцы наступнае: «Заснавальнікам нашага роду быў Гардон Дэбюсі, які ў 931 годзе аддаў у дарунак зямлю абацтву ў Фла-

віны», — бо сведчанне пра гэты дарунак было самым старым дакументам, які захоўваў ягоны архіў.

Аднак некаторыя грэцкія мысляры меркавалі, што свет з яго жыўельнаю, чалавечаю і боскаю фаўнай быў нашмат старажытнейшы ці мо існаваў нават спрадвечна. Як было звесці гэтую бязмежную даўжыню да таго, што даступна нашаму розуму? Выйсце было знойдзенае ў веры ў праўду рэчаў і чалавека; станаўленне свету — у яго вечным распачынанні ўсяго нанова, бо ўсё разбураецца перыядычнымі катастрофамі, і міфічны час — усяго толькі апошні з такіх перыядаў: гэтаму вучыць Платон у кн. III *Законаў*; на працягу кожнага такога цыкла зноўку ўзнікаюць тыя самыя рэаліі і тыя самыя вынаходніцтвы — нахштальт таго корка, які прырода рэчаў увесь час выносіць на паверхню самых бурлівых водаў. У кн. II Арыстоцелевай *Палітыкі* мы знаходзім уражальны прыклад гэтай веры ў праўду прыроды: «Ужо даўно, — піша філосаф, — палітычная тэорыя прызнала, што ў гарадах клас ваяроў павінен адрознівацца ад класа ратаяў», і звычай сумеснай трапезы (калі гараджане штодзённа елі ўсе разам і горад нагадваў карціну з манаскай ядальні) — не менш старажытны, яго аўтарамі з'яўляюцца на Крыце Мінас, а ў Італіі — Італ; «аднак, — дадае Арыстоцель, — будзе правільней меркаваць, што гэтыя звычаі, як і шматлікія іншыя, прыдумаліся і ўводзіліся на працягу стагоддзяў вялікую, а яшчэ дакладней — незлічоную колькасць разоў». Гэтыя апошнія словы трэба ўспрымаць менавіта ў тым сэнсе, які ў іх закладзены: Арыстоцель верыць у вечнасць свету і, як вынік, — у Вечнае Абарачэнне. Але ён успрымае яго не як ператасоўку і раздачу кожны раз розных «дадзеных» — нахштальт гэткага касмічнага покера, у якім непазбежнае выпадзенне адных і тых самых сукупнасцяў не мела б пад сабой ніякай падставы, а наадварот пацвярджала б, што ўсё камбінуецца па волі выпадку (а не каўзальнай схемы), — ён разглядае яго, прытрымліваючыся больш аптымістычнага погляду, як цыклічнае аднаўленне адных і тых самых рэаліяў, якія прымушае ўзнікаць кожны раз ізноў праўда рэчаў: своеасаблівы хэпі-энд.

Жывучы ў новы час, мы верым ужо не ў цыклічнасць, а ў эвалюцыю: чалавецтва доўга было дзіцём, але цяпер вырасла і ўжо не расказвае баек (міфаў), яно выйшла ці ўжо выходзіць са сваёй перадгісторыі. Задача нашай філасофіі заўжды ў тым, каб падбадзёрыць, падмацаваць і багаславіць, і вось цяпер трэба багаслаўляць і падмацоў-

ваць (р)эвалюцыю. Міф, у нашых вачах, перастаў казаць праўду, але затое цяпер лічыцца, што ён не гаварыў дзеяў нічога: калі ўжо ў ім не было праўды, дык была пэўная сацыяльная ці жыццёва патрэбная функцыя. Сацыяльная функцыя, якую адыгрываў міф, пацвярджае, што, калі мы тлумачым эвалюцыю грамадства, мы следуем праўдзе рэчаў; тое самае можна сказаць і пра праўду ідэалогій, менавіта таму гэтае апошняе слова такое нам дарагое. Усё гэта добра і нават выдатна, але вось дзе загваздка: што, калі праўды рэчаў няма?

Калі горад або палац закладаюць пасярод пустэльні, такі палац – не болей сапраўдны ці несапраўдны, чым ёсць сапраўднымі ці несапраўднымі рэкі або горы, якія не маюць свайго правобразу (нейкай узорнай ракі ці гары), якому яны адпавядалі б ці не; такі палац ёсць, і разам з ім пачынае быць парадак рэчаў, пра які і будзе што сказаць; жыхары палаца будуць успрымаць гэты адвольны парадак, як адпаведны самой *праўдзе рэчаў*, бо гэтая прыхамаць дапамагае ім жыць, але некаторыя гісторыкі ці філосафы з ліку тых жыхароў абмяжуюцца спробаю *сказаць праўду* пра гэты палац, нагадаўшы, што, верагодна, ён і не адпавядае нейкай мадэлі (узору), якой нідзе не існуе. Пераменім метафару і скажам: нішто не зіхціць у начы сусвету – матэрыяльнасць рэчаў не мае прыроднай фасфарысцэнтнасці, і ніякі сігнальны маяк не высвечвае шлях, па якім трэба ісці; людзі не могуць нічога спазнаваць, бо яшчэ няма нічога, каб спазнаваць. Але выпадковасці іхняй гісторыі, якія па сваёй скіраванасці і схематычнасці мала адрозніваюцца ад раздачы картаў пры гульні ў покер, прымушаюць іх расейваць вакол сябе кожны раз новае і безупынна зменлівае святло – і толькі тады матэрыяльнасць рэчаў высвечваецца тым ці іншым, якім заўгодна чынам. Такое асвятленне не больш правільнае, ані няправільнае за любое іншае, але праз яго пачынае існаваць пэўны свет; ён ёсць стварэнне *ad libitum**, прадукт уяўлення. І калі такі асветлены прагал існуе, яго ўсеагульна ўспрымаюць за саму праўду, бо нічога іншага бачнага больш няма; але можна, апроч таго, складаць фразы, якія будуць правільнымі ці памылковымі, адносна таго, што кожны раз раптам узнікае пры сваім асвятленні. Усё гэта прадукты ўяўлення, бо асвятленні, што змяняюць адно другое, не могуць адпавядаць нейкай матэрыяльнасці, якая, у нашых вачах, не існуе незалежна ад такога асвятлення,

**Лац.* – якое заўгодна, на любы выбар.

як і їх паступовая змена не тлумачыцца дыялектычнымі патрабаваннямі, схільнымі да рацыянальнасці. Свет нічога нам не прадракае, і мы не можам вычытаць у ім нашыя праўды.

Ідэя, згодна з якой спасылацца на праўдзівае не прынята, дазваляе адрозніць сучасную філасафію ад яе падробак. Так-так, уяўленне ў модзе, ірацыяналізм сустракае большую прыхільнасць, чым рацыя (ён мае на ўвазе, што іншыя не думаюць па-сапраўднаму разважна), а нявыказанае шмат пра што кажа. Але вось пытанне: гэтая нявыказанае – ці абмяжоўваецца яно тым, што існуе, або гэта нешта добрае, чаму варта даць слова (ці, што ўрэшце тое самае, – гэта нешта кепскае, і ў слове яму трэба адмовіць, бо ёсць адна праўда, якая з’яўляецца цывілізацыйнай самадысцыплінай)? Ці гэта штосьці падобнае да натуральна нязмушанага (або, што зноў-такі тое самае, – да варварства, дзікасці, якая кожны раз адраджаецца зноў)? Ці, будучы выгнаным у дзверы ў той нейкі вакуум, што нібыта абступае рэальны палац, яно фатальна імкнецца ў яго вярнуцца, і яму трэба адкрыць акно? Дык ці ёсць нейкая, запісаная ў рэчах, натуральная тэндэнцыя, якая ёсць нашае пакліканне, – так, што калі мы яе трымаемся, дык мы – людзі добрыя? Усё гэта – разлітыя ў новыя бурдзюкі вельмі старыя віны, якія здаўна мелі назвы розуму, маралі, Бога і праўды. Гэтыя віны, здаецца, маюць новы смак, калі іх разліваюць у дэмістыфікацыю, сумнеў у свядомасці і мове, філасофію як нейкі перакулены свет, крытыку ідэалогіяў; толькі вось канчаюцца гэтыя даўкія і драматычныя раманы таксама добра, як тыя, што пісалі даўней: хэпі-энд нам прадвызначаны; ёсць шлях, і гэта супакойвае, і гэты шлях – наша кар’ера, што натхняе. Падробкі лёгка пазнаюцца па той чалавечай цеплыні, якую яны вылучаюць. Было б дэмагагічным не агаварыцца, што самапазнавальны аналіз праграмы ці «дыскурсу» не вядзе да ўсталявання правільнейшай праграмы ці замены буржуазнага грамадства на грамадства справядлівейшае; ён вядзе проста да іншага грамадства, іншай праўды ці дыскурсу. Хоць, безумоўна, цалкам дазваляецца палічыць гэтае новае грамадства ці гэтую новую праўду за лепшыя; досыць толькі ўстрымлівацца ад абвяшчэння іх праўдзівейшымі ці справядлівейшымі.

Словам, мы не сцвярджаем, што разважлівасць – гэта правільны шлях і што досыць проста больш не абагаўляць гісторыю і весці праведную барацьбу з ідэалогіямі, якія нарабілі нам столькі шкоды: гэтая праграма кансерватызму ў такой самай ступені адвольная, як і ўсякая

іншая. Калі падумаць пра мільёны памерлых, дык патрыятызм, пра які ўжо ніхто не кажа, нарабіў і яшчэ наробіць столькі ж ахвяраў, колькі тыя ідэалогіі, якія не выклікаюць нічога, апроч абурэння. Што ж у такім разе рабіць? Гэта і ёсць пытанне, якое задаваць не трэба. Быць супраць фашызму, ці камунізму, ці патрыятызму – усё адно: усе жывыя істоты жывуць са сваімі перакананнямі, і ў майго сабакі яны заключаюцца ў тым, каб выступаць супраць голаду, смагі і паштальёна і патрабаваць гуляць у мяч. Ён не так ужо і задумваецца, што яму трэба рабіць і на што дазволена спадзявацца.

Нам хочацца, каб філасофія адказвала на такія пытанні, і мы судзім яе паводле ейных адказаў; але толькі самаўпэўнены антрапацэнтрызм будзе загадзя дапускаць, быццам тая ці іншая праблема мае рашэнне толькі з тае прычыны, што яно нам патрэбнае, і быццам філасофіі, якія апраўдваюць сэнс жыцця, – праўдзівейшыя за іншыя. Дый падобныя пытанні – не такія ўжо натуральныя, як здаецца, яны не ўзнікаюць самі сабой; большасць стагоддзяў самі ў сабе не сумняваліся і іх сабе не задавалі. Так званая філасофія служыла рынкам, дзе ішоў гандаль пытаннямі: Што такое сусвет? Як быць шчаслівым, ці аўтаркічным? Як дапасаваць нашыя пытанні да таго, што кажуць святыя кнігі? Які шлях да самаператварэння? Як арганізаваць грамадства так, каб быць у рэчышчы гісторыі? Пытанні забываліся хутчэй, чым рабіліся вядомымі адказы.

Гістарычны самааналіз – гэта крытыка, якая прыцішае прэтэнзіі ведаў і проста кажа праўду пра праўды, не робячы папярэдняга дапушчэння, што існуе нейкая сапраўдная палітыка ці навука з вялікай літары. Ці не з’яўляецца гэтая крытыка супярэчлівай і ці можна сказаць, што праўдаў напраўду няма? Так, і мы не займаемся тым, што гуляем у адноўленую пасля грэкаў гульню ў хлуса, які хлусіць, калі кажа «я хлусу», што ў выніку з’яўляецца праўдай. Ніхто не хлус увагуле, а толькі ў тым, што кажа тое ці гэтае. Каб чалавек сказаў: «Я вечна ўсё выдумляю», – гэтыя словы не былі б выдумкай, калі б ён удакладніў: «Маёй выдумкай было тое, што я верыў, быццам мае ўяўленні ёсць праўды, што заключаюцца ў саміх рэчах».

Бо калі б мая цяперашняя праўда чалавека і рэчаў была праўдзівая, дык сусветная культура стала б непраўдзівая, і тады трэба было б шукаць тлумачэнне такому панаванню непраўдзівага і майму эксклюзіўнаму прывілею на праўдзівасць. І што – мы сталі б шукаць у не-

праўдзівым нейкае ядро праўды, як тыя грэкі? Ці надалі б гульні ўяўлення нейкую жыццёва важную функцыю, як Бэрсон, або сацыяльную, як гэта робяць сацыёлагі? Адзіны спосаб выблытацца з усяго гэтага заключаецца ў тым, каб дапусціць, што культура, не будучы непраўдзівай, не ў большай ступені й праўдзівая. Дзеля гэтага я звярнуся па дапамогу да Дэкарта, які ў лістах да сяброў, не адважваючыся гэта друкаваць, даверліва паведамляў, што Бог стварыў не толькі рэчы, але і праўды, так што, каб ён захацеў, двойчы два не было б чатыры; бо тое, што ствараў Гасподзь, не было ўжо загадзя праўдзівым: праўдзівым рабілася тое, што ён такім ствараў; і праўдзівае з непраўдзівым існуюць толькі пасля таго, як ён іх стварыў. Дастаткова і чалавечаму стваральнаму ўяўленню надаць гэтую боскую ўладу ствараць, іначай кажучы – будаваць без папярэдняй мадэлі.

Напачатку думка, што нічога праўдзівага і непраўдзівага няма, выклікае дзіўнаватае ўражанне, але да яе хутка прызвычайваешся. І не дзіва: вартасць праўды – дарэмная, яна заўжды служыць двум багам; праўда – гэта слова, якое мы даём абраным намі рашэнням, калі потым іх не выракаемся; калі б мы выракліся, мы рашуча назвалі б іх памылковымі, непраўдзівымі, бо мы паважаем праўду, нават нацысты яе паважалі – яны ж казалі, што маюць рацыю, яны не казалі, што не маюць праўды. Мы маглі б ім запярэчыць, сказаўшы, што яны памыляюцца, але што з таго? Яны былі настроеныя не на тую даўжыню хваляў, на якой былі мы. Дый потым, вінаваціць землятрус, што ён робіць памылку і не мае рацыі, – марная справа.

Ці трэба цяпер галасіць, што лёс чалавечы – гаротны й няшчасны, калі людзі не маюць права верыць нават у тое, што самі робяць, і калі ім наканавана глядзець на сябе тымі ж вачыма, якімі яны глядзяць на сваіх продкаў, што верылі ў Юпітэра ці ў Геракла? Але ніякага такога няшчасця няма, яно на паперы, гэта – рытарычная тэма. Якая можа існаваць толькі для параўнальнага аналізу, які культывуецца аднымі гісторыкамі. Але ж гісторыкі не няшчасныя – ім цікава. Што да іншых людзей, дык іх параўнальны аналіз не душыць і не паралізуе іх інтарэсаў. Таму праграмы праўды і застаюцца не відавочнымі, а імпліцытнымі, застаючыся па-за ўвагаю і ўсведамленнем тых, хто імі практычна жыве і называе праўдаю тое, да чаго сам далучаецца. Ідэя праўды ўзнікае, толькі калі ўсведамляецца (бярэцца пад увагу) іншае (іншы), яна – не першасная; яна выкрывае патаемную трэшчынку. З чаго гэта

ўзялося, што праўда не такая ўжо праўдзівая? Яна – плеўка статкавага самазадавальнення, што аддзяляе нас ад волі патэнцыі.

Толькі гістарычны аналіз можа яскрава выявіць праграмы праўды і паказаць іх змяненні, але такі аналіз не з'яўляецца нейкім святлом, што ліецца заўжды, ён не пазначае сабой пэўны этап на шляху чалавечства. Шляху звлістым, чые павароты не вядуць у напрамку да таго гарызонта, дзе маячыць праўда, па цвёрдай глебе і між магутна акрэсленых рэльефаў нейкага базісу: дарога віхляе ўлукаткі па волі выпадку; падарожнікаў гэта часцей за ўсё не турбуе, яны кожны лічаць, што іх дарога правільная, а адхіленні, якія яны заўважаюць у іншых, іх не надта хвалююць. Але здараецца ў рэдкія моманты, што за чарговым паваротам адкрываецца рэтраспектыва доўгага кавалку дарогі, цалкам зрэзанага зігігамі, і тады ў некаторых падарожнікаў мяняецца настрой, іх пачынае клапаціць такое блуканне. Але хоць рэтраспектыўны погляд і кажа праўду, ён не сведчыць пра тое, што дарога была няправільнай, памылковай, бо яна не магла быць і правільнай. Таму ўспышкі рэтраспектыўнай яснасці розуму не маюць вялікага значэння; яны – звычайныя дарожныя здарэнні, яны не дазваляюць знайсці простае дарогі і не пазначаюць сабой пэўны этап у падарожжы. Яны ніяк не мяняюць нават тых, у каго яны адбываюцца: нешта не відаць, каб гісторыкі праяўлялі да ўсяго большую зацікаўленасць, чым астатнія, ці каб яны галасавалі па-іншаму, бо чалавек – неразумны трыснёг. Можа быць, усё таму, што я пісаў гэтую кнігу, седзячы ў вёсцы? Мне было зайздасна глядзець, як лагодна пачуваюць сябе жывёлы.

Словам, мэта гэтае кнігі простая. Прачытаўшы адну толькі яе назву, кожны, знаёмы хоць бы з самымі пачаткамі гісторыі, адразу скажа: «Ды вядома, яны ў свае міфы верылі!» Вось мы і імкнуліся, каб само сабой відавочнае наконт «яны» стала такім і наконт «мы», і дзеля нагляднасці падмацоўвалі свае довады прыкладамі з той першай, відавочнай праўды.

Заўвагі

УВОДЗІНЫ

1. Пад зямлёй памерлыя вядуць тое ж існаванне, якое ў іх было пры жыцці: Мінас у пекле па-ранейшаму судзіць, а Арыён — займаецца паляваннем (M. Nilsson, *Geschichte der griech. Religion*, 2^e éd., Munich, Beck, 1995, vol. I, p. 677). Але не трэба казаць, як Расін, што багі зрабілі Мінаса суддзёй над нябожчыкамі. Пра вельмі свядомыя выдумкі паэтаў гл. Плутарх, *Quomodo adulescens patas*, II, p. 16 F – 17 F.

2. Плутарх, *Жыццё Тэсея*, 15,2–16,2. Гл. W. Den Boer, «Theseus, the Growth of a Myth in History» ў зборніку *Greece and Rome*, XVI, 1969, p. 1–13.

3. Плутарх, *Жыццё Тэсея*, I,5: «міфоды, ачышчаныя логасам»; супрацьпастаўленне *logos* і *mythos* упершыню з'яўляецца ў Платона, *Горгія*, 523 A.

4. Фуцыдыд, I, 4, 1; «ведаць па чутках» — гэта ведаць праз міф; параўнайце, напрыклад, у Паўсанія, VIII, 10, 2. Такой самай думкі пра Мінаса быў і Герадот, III, 122. Гл. Арыстоцель, *Палітыка*, 1271 B 38.

5. W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart, Metzler, 1940. Гл. таксама John Forsdyke, *Greece before Homer: Ancient Chronology and Mythology*, New York, 1957.

6. A. Rostagni, *Poeti alessandrini*, nouvelle éd., Rome, Bretschneider, 1972, с. 148 і 264. Як доказ — гістарычная або натуралістычная інтэрпрэтацыя міфаў у Фуцыдыда ці Эфора, алегарычная інтэрпрэтацыя ў стоікаў і рытараў, эўгэмерызм і рамантычная стылізацыя міфаў у эліністычных паэтаў.

7. Цытуецца па: G. Couton, «Les Pensées de Pascal contre la thèse des Trois Imposteurs» са зборніка *XVII^e siècle*, XXXII, 1980, с. 183.

8. Рэнан выказваўся прыкладна ў тым сэнсе, што досыць толькі дапусціць магчымасць звышнатуральнага — і даказаць неіснаванне цуду стане ўжо немагчымым. Досыць знайсці інтэрас у тым, каб паверыць, што Асвенцыма не было, як усе сведчанні пра яго стануць неверагоднымі. Ніхто ж так ніколі яшчэ й не даказаў, што Юпітэра не існавала. Гл. прыклады да заўв. 11 і 27.

9. G. Huppert, *L'idée de l'histoire parfaite*, Paris, Flammarion, 1973, с. 7

10. Цытуецца па: G. Huppert, *opp. cit.*, p. 7, n. 1. Цяпер эсэ А.Д. Мамільяна,

звязаныя з гэтымі праблемамі гісторыі і гістарыяграфічнай metodyкі, можна лёгка знайсці ў наступных двух зборніках: *Studies in Historiography*, London, Weidenfeld & Nicholson, 1966, і *Essays in Ancient and Modern Historiography*, Oxford, Blackwell, 1977.

11. Каб убачыць, да якой ступені малую ролю ў гэтых сферах адыгрывалі «строгасць», «методыка», «крытыка крыніцаў», досыць працытаваць словы В. Леклерка, якія ён, абвяргаючы Нібура, напісаў яшчэ ў 1838 годзе: «Не прызнаваць гісторыю якога-небудзь стагоддзя з-за таго, што ў ёй прысутнічаюць яўна выдуманная байкі, гэта значыць не прызнаваць гісторыю ўсіх стагоддзяў увогуле. Першыя стагоддзі Рыма выклікаюць у нас падазрэнні з-за Ромулавай ільвіцы, шчытоў цара Нумы ды з'яўлення Кастара і Палукса. Дык давайце тады выкасуем з рымскай гісторыі і ўсю гісторыю Цэзара з-за таго, што па яго смерці на небе ўзнікла зорка, і гісторыю Аўгуста, якога называлі сынам Апалона, што перакінуўся змею» (V. Leclerc, *Des journaux chez les Romains*, Paris, 1838, p. 166). З гэтага робіцца бачным, што Бафораў і Нібураў скептыцызм грунтаваўся не на адрозненні першасных крыніцаў ад другасных, а на крытыцы Бібліі, якой займаліся мыслеры XVIII стагоддзя.

12. Мы ўжо задавалі сабе пытанне, ці не вандраваў Паўсаній галоўным чынам па кнігах, але цяпер можам з упэўненасцю сказаць, што задавалі яго дарма: Паўсаній заўсёды працаваў «у полі». Гл. вельмі красамоўны ўрывак з Эрнста Мэра ў ягоным скарачаным перакладзе Паўсанія: *Pausanias, Beschreibung Griechenlands*, 2^e éd., Munich und Zurich, Artemis Verlag, 1967, уводзіны, с. 42. Пра Паўсанія гл. К.Е. Müller, *Geschichte der antiken Ethnographie*, Wiesbaden, Steiner, 1980, vol. II, p. 176–180.

КАЛІ ГІСТАРЫЧНАЯ ПРАЎДА БЫЛА ТРАДЫЦЫЯЙ І КАНАНІЗАВАНЫМ ПАДАННЕМ

13. За словамі «мясцовыя жыхары кажуць...» або «як распавядаюць фіванцы...» у Паўсанія вельмі часта могуць хавацца пісьмовыя крыніцы – проста ў вачах Паўсанія такія тэксты крыніцамі не з'яўляюцца: яны – усяго толькі запіс тых, безумоўна, вусных паданняў, якія і ёсць крыніцы сапраўдныя. Падчас даследаванняў у Аркадыі Паўсаній, напрыклад, заяўляе: «Пра ўсё гэта я, як і мае папярэднікі, даведаўся з *akoē*, з пагалоскі». Таксама з *akoē* даведаўся ён і пра гісторыю Тырэсія (IX, 33, 2), а значыць, ні Паўсаній, ні яго папярэднікі (якіх мы маглі б разглядаць як Паўсаніевы крыніцы) не бачылі таго, пра што распавядалі, на свае вочы (гл. IX, 39, 14), – яны ўсяго толькі занатоўвалі вусныя паданні. Як мы бачым, Паўсаній выдатна ўмее адрозніваць першасныя крыніцы ад другасных. Хто былі яго папярэднікі, мы ведаем: выпадкам і ўсяго адзін раз, у самым пачатку апісання сваіх даследаванняў у Аркадыі, Паўсаній згадвае эпічнага паэта Асіаса, якога дасканалы вывучыў і даволі часта

цытуе ў сваёй працы (VIII, 1, 4: «На гэтую тэму ёсць вершы ў Асіаса»; а ўсяго на сем радкоў вышэй Паўсаній пісаў: «Як кажуць аркадыйцы...»). Асіас, як мы казалі б, проста надаў аркадыйскім паданням вершаваную форму. Адзінай, на думку Паўсанія, сапраўднай крыніцай з'яўляецца сведчанне сучаснікаў падзеі – тых, хто пры ёй прысутнічаў. Менавіта таму, калі сучаснікі не парупяцца запісаць імі ўбачанае, гэта будзе незваротна страчана (I, 6, 1); гл. таксама: Язэп Флавій, *Юдэйская вайна*, I, прадмова 5, 15. Што да гісторыкаў, то яны ўсяго толькі перапісваюць пісьмовыя ці вусныя тэксты такой першакрыніцы і такім чынам адзін за адным перадаюць правільную версію падзеі. Гэта настолькі відавочна, што яны нават не згадваюць сваёй крыніцы, а калі і робяць гэта, дык толькі каб ад яе адасобіцца (так Паўсаній, I, 9, 8, спасылаецца на Гіэроніма Кардыйскага толькі, калі адасабляецца ад яго пункту погляду на конт аднаго эпізоду). Праўда – безыменная, і толькі памылка мае свайго аўтара. У некаторых грамадствах гэты прынцып даведзены да найвышэйшай ступені. Вось што, напрыклад, піша Рэнан пра тое, як утварылася Пяцікніжжа (*Œuvres complètes*, vol. VI, p. 520): «У глыбокай старажытнасці ўяўлення пра аўтэнтчнасць кнігі не існавала; кожны імкнуўся, каб ягоны экзэмпляр быў найбольш поўны, і, узабагачаючы яго ўсімі магчымымі дадаткамі, надаваў яму найбольш актуальны выгляд. У той час тэкст не перапісвалі – яго перараблялі, камбінуючы з разнастайнымі іншымі дакументамі. Кніга ўкладалася з абсалютнаю аб'ектыўнасцю, без пазначэння назвы, аўтара, з безупыннымі перайначваннямі і бясконцымі дапаўненнямі». У нашыя дні ў Індыі публікуюцца народныя выданні Упанішадаў, якія налічваюць адно ці два тысячагоддзі, але дзеля праўдападобнасці прастадушна асучасніваюцца і дапаўняюцца выдаўцамі: у іх можна знайсці, напрыклад, згадку пра адкрыццё электрычнасці. І пытанне тут не стаіць пра падробку: калі дапаўняюць ці папраўляюць саму па сабе праўдзівую кнігу (ну, скажам, тэлефонны даведнік), яе гэтым ніяк не фальсіфікуюць. Іначай кажучы, пытанне тут стаіць не пра паняцце праўдзівасці, а пра паняцце аўтара. Гл. таксама Н. Peter, *Wahrheit und Kunst: Geschichtschreibung und Plagiat im klass. Altertum*, 1911, перавыд. 1965, Hildesheim, G. Olms, p. 436. – Пра гістарычнае пазнанне праз пагалоску гл.: F. Hartog, *Le Miroir d'Hérodote: essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 1981, p. 272 sq.

14. Інфарматыры («экзэгеты»), якіх Паўсаній згадвае разоў дваццаць, не ўсе былі вуснымі суразмоўцамі нашага аўтара: «экзэгетамі» Паўсаній называе і свае пісьмовыя крыніцы (Ernst Meyer, с. 37, які цытуе з I, 42, 4). Пра гэтых экзэгетаў гл. таксама: W. Kroll, *Studien zum Verständnis des römischen Literatur*, Stuttgart, Metzler, 1924, p. 313. Гл. заўвагу 159.

15. Huppert, p. 36.

16. Фуцыдыд, I, 20–22.

17. Momigliano, *Studies in Historiography*, p. 24.

18. Фуцыдыд, I, 20, 2.

19. Паўсаній, VIII, 8, 3; Герадот, VII, 152, 3. Гл. Kurt Latte у «Histoire et Historiens de l'Antiquité», p. 11 (*Entretiens sur l'Antiquité classique, Fondation Hardt*, IV, 1956): у III, 9, 2 Герадот паведамляе дзве версіі, і хоць у другую сам практычна не верыць, «але пра яе кажа, бо пра яе кажуць» – тое, пра што кажуць, пэўным чынам ужо існуе.

20. Momigliano, *Essays in Ancient and Modern Historiography*, p. 145; *Studies in Historiography*, p. 217.

21. Наконт гэтага выказавання Рэнана гл. заўвагу 13. Слынным тэксты, якія цытуюцца ў *Аўгустейшай гісторыі*, з'яўляюцца, як вядома, падробкамі; але гэта ўсяго толькі наследаванне таму густу да ўсяго слыннага і цікавага, якім характарызувалася эпоха эліністычнай і рымскай Антычнасці. Так, напрыклад, Свэтоній ці Дыяген Лаэртскі цытуюць лісты імператара Аўгуста ці заповіт таго ці іншага філосафа не дзеля таго, каб пацвердзіць гэтым пэўны факт, а проста каб паказаць цікавы і рэдкі тэкст; дакумент з'яўляецца тут самамэтаю, а не сродкам, і аўтары не робяць з яго ніякай высновы і не выкарыстоўваюць у якасці аргумента ці сведчання. Пра тое, як у *De Abstinencia* цытуецца Парфірый гл. W. Pötscher, *Theophrastos, Peri Eusebeias*, Leyde, Brill, 1964, p. 12 і 120; гл. і Дыядора, II, 55–60, які цытуе або перадае сваімі словамі Іамбуласа. Гл. таксама P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Paris, Études Augustiniennes, 1968, vol. I, p. 33.

22. Паўсаній, I, 3, 3.

23. Арыстоцель сумняецца ў гістарычнай рэальнасці Тэсея не больш за Фуцыдыда (II, 15); ён лічыць яго заснавальнікам афінскай дэмакратыі (*Афінскае дзяржаваўтварэнне*) і дае праўдападобнае тлумачэнне міфу аб дэпартацыі афінскіх юнакоў і дзяўчат на Крыт дзеля ахвяравання іх Мінатаўру (*Дзяржаваўтварэнне ў бэатыйцаў*, цытаванае ў Плутарха, *Жыццёпісанне Тэсея*, 16, 2). За чатыры стагоддзі да Паўсанія праўдападобнае тлумачэнне міфу пра Мінатаўра даваў і гісторык Філахор; ён сцвярджаў, нібыта, будучы на Крыце, пазнаёміўся там з паданнем (вусным ці запісаным, ён не ўдакладняе), згодна з якім прывезеныя юнакі і дзяўчаты не аддаваліся на з'ядзенне Мінатаўру, а прызначаліся ў якасці прызоў пераможцам у атлетычных спаборніцтвах; гэтыя спаборніцтвы выйграў адзін чалавек, якога за яго вялікую сілу і жорсткасць прызвалі Таўрам (Быком) (цытуецца ў Плутарха, 16, 1). Паколькі ж гэты Таўр камандаваў Мінасам войскам, дык ён і быў Мінасам Таўрам, або – Мінатаўрам.

24. Герадот, III, 122: «Першым сярод вядомых нам грэкаў, які завёў гаворку пра панаванне на моры, быў Палікрат, калі не казаць пра Мінаса Кноскага ці

іншых (калі такія былі), што панавалі на моры яшчэ раней; але за часамі так званых чалавечых пакаленняў Палікрат быў першым». Ужо ў *Іліядзе* так званы гамераўскі рацыяналізм дазваляе багам умешвацца ў чалавечыя справы толькі там, дзе гаворка ідзе пра міфічныя пакаленні.

25. Паўсаній, VIII, 8, 3; для грэкаў праблема міфа не існуе; ёсць толькі праблема неверагодных элементаў, што прысутнічаюць у міфе. Такая крытыка міфа пачынаецца з Гэкатэя Мілецкага (які ўжо тады пасмейваўся з недарэчных показак, якія расказвалі эліны); гл. у самога Паўсанія, III, 25, 5, Гэкатэеву крытыку міфа пра Цэрбера.

26. H. Hitzig, «Zur Pausaniasfrage» у *Festschrift des philologischen Kränzchens in Zürich zu der in Zürich im Herbst 1887 tagenden 39. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner*, p. 57.

27. Вось хоць бы адзін прыклад. Канстатаваўшы, што сем рымскіх цароў уладарылі разам на працягу двухсот сарака чатырох гадоў, і зазначыўшы, што такая вялікая працягласць уладарання не мае ва ўсёй сусветнай гісторыі ніводнага прыкладу, у сярэднім складаючы семнаццаць гадоў на адно цараванне, Ньютон замест таго, каб вывесці з гэтага, што храналогія Рымскага царства – гэта чыстая легенда, прыходзіць усяго толькі да высновы, што яна памылковая, і, звёўшы яе да сямі разоў па семнаццаць, пераносіць такім чынам дату заснавання Рыма на 630-ы год да нашай эры. Гл. Isaac Newton, *La Chronologie des anciens royaumes, traduite de l'anglois*, Paris, 1728.

МНОЖНАСЦЬ І АНАЛАГІЧНАСЦЬ СВЕТАЎ ПРАЎДЫ

28. M. Nilsson, *Geschichte der griech. Religion*, 2^e éd., vol. I, p. 14 et 371; A.D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford, Clarendon Press, 1972, vol. I, p. 261; я нават не ўпэўнены, ці трэба асобна вылучаць этыялагічныя міфы, бо вельмі мала грэцкіх міфаў даюць тлумачэнне тым ці іншым рэлігійным звычаям, і нават тыя, што такое тлумачэнне даюць, не столькі з'яўляюцца выдумкамі жрацоў з мэтай заснавання пэўнага звычаю, колькі плёнам вынаходлівай фантазіі мясцовых жыхароў, якім карцела прыдумаць якое-небудзь раматычнае тлумачэнне мясцовай культурнай адметнасці, што выклікала цікавасць у падарожнікаў. Найбольш грунтоўным застаецца распрацаванае стойкамі трохпадзяленне, апісанае Варонам, які выдзяляў мясцовых багоў, культ якіх ажыццяўлялі жыхары таго ці іншага селішча, багоў пэнтаў, ці то – багоў міфалагічных, і багоў філосафаў (P. Boyance, *Études sur la religion romaine*, École française de Rome, 1972, стар. 254). Пытанне аб узаемаадносінах паміж міфам, мясцовай адметнасцю і генеалогіяй у старажытную эпоху ўздыхалася Вэрнанам (J.-P. Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1962, і *Mythe et Pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, 1965) і Фінлі

(M.I. Finley, «Myth, Memory and History», у *History and Theory*, IV, 1965, p. 281–302); мы толькі павярхоўна кранаемся гэтай праблемы міфалагічнай думкі, бо нашаю тэмай з’яўляецца яе ператварэнне ў эліністычную і рымскую эпоху, але мы згодны з тэорыяй гістарычнасці розуму, апісанай Вэрнанам (J.-P. Vernant, *Religions, Histoires, Raisons*, Paris, Payot, 1979, p. 97).

29. Адзін з безлічы прыкладаў, але вельмі прыгожы: Паўсаній, VII, 23; пра мясцовых эрудытаў: W. Kroll, *Studien zum Verständnis...*, 308.

30. A. van Gennep, *Religions, Mœurs et Légendes*, Paris, 1911, vol. III, p. 150; E. Mâle, *L’Art religieux du XIII^e siècle en France*, p. 269; *L’Art religieux de la fin du XVI^e siècle*, p. 132, Paris, Armand Colin, 1948 і 1951.

31. Гл. Veyne, *Le Pain et le Cirque*, Paris, Seuil, 1976, p. 589.

32. Св. Аўгусцін не сумняваўся ў гістарычнасці Энэя, але пасля таго, як міфу давалася праўдападобная інтэрпрэтацыя, Энэй ужо не быў сынам Вэнэры, гэтаксама як і Ромул – сынам Марса (*Божы горад*, I, 4 і III, 2–6). Як мы ўбачым, Цыцэрон, Ціт Лівій і Дзяніс Галікарнаскі таксама не верылі ў боскае паходжанне Ромула.

33. Множнасць відаў веры – рэч настолькі банальная, што доўга гаварыць пра гэта няма карысці; гл. J. Piaget, *La Formation du symbole chez l’enfant*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1939, p. 177; Alfred Schutz, *Collected Papers*, La Haye, Nijhoff, coll. «Phaenomenologica», 1960–1966, vol. 1, p. 232: «On multiple realities»; vol. 2, p. 135: «Don Quixote and the problem of reality»; Pierre Janet, *De l’angoisse a l’extase*, Paris, Alcan, 1926, vol. I, p. 244. Не менш банальным з’яўляецца і тое, што ў адносінах да адной і той самай рэчы існуе адразу некалькі праўдаў; дзеці адначасова ведаюць, і што цацкі ім прыносяць Калядны дзед, і што іх дораць бацькі. J. Piaget, *Le Jugement et le Raisonnement chez l’enfant*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1945, p. 217, cf. 325: «У дзіцяці існуе адразу некалькі разнародных рэальнасцяў: гульня, рэальна назіранае, свет пачутага і распаведзенага і да т.п.; усе гэтыя рэальнасці між сабой у большай ці меншай ступені не звязаныя і адна ад адной не залежаць. Як толькі дзіцё пераходзіць са стану працы да стану гульні ці са стану падпарадкавання слову дарослага да стану асабістага назірання, яго меркаванні могуць мяняцца самым своеасаблівым спосабам». M. Nilsson, *Geschichte der griech. Religion*, vol. I, p. 50: «Купаючыся ў рачулы, пакрытай дробным зыбікім хвалькамі, тынаццацігадовае дзіця кажа: «Рэчка хмурыць бровы»; калі гэты выраз успрыняць даслоўна, ён будзе міфам; разам з тым, дзіцё не менш цвёрда ведае, што рэчка – гэта вада, што з яе можна папіць і г.д. Гэтаксама й дзікун можа бачыць паўсюль адухоўленую прыроду, ён можа надзяляць дрэва сілаю, якая здольна адчуваць і дзейнічаць і якую ён павінен задобрываць ці шанаваць; але другі раз ён спакойна ссячэ такое самае дрэва на будаўнічы матэрыял ці на дровы». Гл. таксама Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr, 1976, vol.

I, p. 245. Wolfgang Leonard, *Die Revolution entlässt ihre Kinder*, Frankfurt, Ullstein Bücher, 1955, p. 58 (Аўтар урыўка – дзевятнаццацігадовы камсамolec часоў Вялікай Чысткі 1937 г.): «Арыштавалі маю маці, я бачыў, як арыштоўвалі маіх выкладчыкаў, маіх сяброў, і я, вядома, даўно заўважыў, што савецкая рэальнасць зусім не адпавядае таму, як яе паказваюць у Праўдзе. Але я неяк раздзяляў гэтыя рэчы, як і аддзяляў уласныя адчуванні і перажыванні ад прыныцыловых палітычных перакананняў. Было як бы адначасова два планы: адзін тычыўся штодзённых падзеяў, ці майго ўласнага досведу (на якія я нярэдка глядзеў з крытычнага пункту погляду), а другі – Генеральнай лініі партыі, якую я, нягледзячы на пэўнае няўтульнае пачуццё, па-ранейшаму лічыў правільнай, прынамсі ў яе аснове. Я думаю, такая раздвоенасць знаёмая шмат каму з камсамольцаў». Таму не павінна ўзнікаць уражання, што міф лічылі за гісторыю і што паміж гісторыяй і легендай ужо не бачылі ніякай розніцы; хутчэй можна меркаваць, што ў міф верылі гэтаксама, як і ў гісторыю, але не ставілі яго на яе месца, дый верылі не на тых самых умовах. Бо і дзеці не патрабуюць ад сваіх бацькоў, каб яны ўмелі лётаць, знаходзіцца адначасова ў некалькіх месцах і рабіцца нябачнымі: шмат у што верачы, дзеці ўсё-ткі не такія наіўныя. «Жыхары племя цэтанг-мой у Індакітай, якія прызнаюць магчымасць чалавека адмаўляцца ад свайго чалавечага ўвасаблення і становіцца дзіком, тым не менш, рэагуюць па-рознаму ў залежнасці ад таго, маюць яну справу з сапраўдным дзіком ці з дзіком намінальным» (G. Devereux, *Ethnopsychanalyse complémentaire*, Paris, Flammarion, 1972, p. 101). «Нягледзячы на вусныя паданні, міф рэдка ўспрымаюць у такім самым сэнсе, як успрымаюць імперычную праўду; шырока распаўсюджаныя ў свеце вучэнні пра неўміручасць душы амаль ніяк не паўплывалі на натуральнае пачуццё чалавека ў яго стаўленні да смерці» (G. Santayana, *The Life of Reason*, III, *Reason in the Religion*, New York, 1905, p. 52). Такім чынам, спосабаў верыць ці, лепей сказаць, рэжымаў праўды адной і той самай рэчы існуе вельмі шмат.

34. Hermann Fränkel, *Wege und Formen Frühgriech. Denkens*, 2e éd., Munich, Beck, 1960, p. 366. Гаворачы з пераможцам пра чароўны свет герояў, Піндар ушаноўвае яго больш, чым калі б проста прамовіў у яго гонар ухвальнае слова; быць прынятым у Гэрмантаў – большы гонар, чым прымаць любыя кампліменты; і таму, кажа Фрэнкель, «вобраз пераможцы часцяком паўстае болей размытым, чым вобраз героя». Ці варта паўтараць следам за тым самым Фрэнкелем (*Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Munich, Beck, 1962, p. 557), што дзівосны гераічны свет – гэта «свет вартасцяў»? Хоць, разам з тым, не відаць, каб багі і героі былі святымі; яны шануюць гэтыя вартасці гэтаксама, як тое робяць звычайныя выхаваныя смяротныя. Але і пры гэтым не варта забывацца пра міфалагічны «снабізм»: свет герояў усё роўна вышэйшы за свет смяротных. Так і ў Пруста – герцагіня вышэй за мяшчанку, але не таму, што ўсе каштоўнасці й вартасці яна шануе больш, а таму, што яна –

герцагіня. Гераічны свет каштоўнейшы за свет смяротных не ў сувязі з нейкімі адмысловымі заслугамі, а проста па сваёй сутнасці.

35. Так застаецца яшчэ і ў *Энэідзе*, I, 8; *Musa, mihi causas memora* – гэтым вельмі эліністычным выклікам Вяргілій просіць, каб муза «паўтарыла» і пацвердзіла тое, што «кажуць» наконт Энэя, а не каб яна «нагадала» нешта, што ён запамятаваў ці не ведаў. Напэўна, таму Музы і з'яўляюцца дочкамі Мнемасіны, багіні памяці (*contra Nilsson, Gesch. d. griech. Religion, vol. I, p. 254*).

36. W. Kroll, *Studien zum Verständnis...*, p. 49–58. Радкі 27 і 28 *Tæagonii* не такія простыя; Музы ўнушаюць хлусню, але й кажуць праўду. У будучыні гэта будзе часта разумецца так, што паэты да праўды прымешваюць і выдумку ці аздабляюць выдумку праўдай (гл. Страбон, I, 2, 9, С. 20 пра Гамера). Іншыя будуць бачыць у гэтым супрацьпастаўленне паэзіі эпічнай, якая хлусіць, і дыдактычнай, якая кажа праўду. Але лепш за ўсё, мусіць, разумець гэта так, што Гэсіёд, які зусім не лічыў сябе за «дыдактычнага» паэта, супрацьпастаўляе сваю версію боскіх і чалавечых генеалогіяў версіі Гамера, якога ён лічыў за папярэдніка і суперніка.

37. Пра гэтую гістарыяграфію гл., напрыклад, J. Forsdyke, цыт. у заўв. 5; M. Nilsson, *Geschichte der griech. Religion*, 2^e éd., vol. II, p. 51–54.

38. Паўсаній, IV, 6, 1, наконт Мірона; наконт Рыанаса чытай IV, 1–24 *passim*. Пра таго ж Рыанаса: A. Lesky, *Geschichte der griech. Literatur*, Berne et Munich, Francke, 1963, p. 788; мне не ўдалося прачытаць J. Kroymann, *Pausanias und Rhianos*, Berlin, 1943 і F. Kiechle, *Messenische Studien*, Kallmünz, 1959. Пра Паўсаніевы крыніцы ў аркадыйскай археалогіі: W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, p. 145 sq. Пра паняцці запачаткавання, усталявання (*katastasis*) і «археалогіі» гл. E. Norden, *Agnostos Theos*, Darmstadt Wiss. Buchg. 1956, p. 372.

39. Паўсаній, VIII, 6, 1. Але можна было б працытаваць увесь пачатак кн. VIII. Што тычыцца заснавання Айнотрыі, гл. VIII, 3, 5.

40. Што б там ні казалі, найбольш пашыранай канцэпцыяй часу з'яўляецца не цыклічная і не лінейная, а канцэпцыя «захаду» (Лукрэцый лічыў яе самавідавочнай): усё ўжо ўтворана і вынайздзена, свет ужо цалкам дарослы, і яму застаецца толькі старэць; гл. Veune, *Comment on écrit l'histoire*, p. 57, заўв. 4 для выдання кішэннага фармату (Paris, Seuil, 1979). Гэтая канцэпцыя з'яўляецца прыхаваным ключом да складанай фразы ў Платона, *Законы*, 677 С, на думку якога, для вынаходніцтваў (якія ёсць усяго толькі наноў-вынаходніцтвамі) увогуле не было б месца, калі б большая частка чалавецтва перыядычна не гінула разам з усім сваім культурным набыткам.

41. Палібій, X, 21 (пра заснаванне селішчаў); XII, 26 D (Цімеевы балачкі пра заснаванне і сваяцкасць селішчаў); XXXVIII, 6 (гістарычныя аповеды, у якіх гаворка абмяжоўваецца пачаткамі, паходжаннем, але нічога не кажа пра

далейшую гісторыю). Народная думка супрацьпастаўляла мінуўшчыну «заснаванняў» і манатонную сучаснасць: мінуўшчына была дзівоснаю і чароўнай, і калі Гіпій выпраўляўся чытаць свае прамовы ў Спарту, ён распавядаў там «пра гераічныя ці чалавечыя пакаленні, пра заснаванне селішчаў менавіта ў той першапачатковы час, ён казаў увогуле пра ўсё, што тычылася старажытнай эпохі» (Платон, *Гіпій*, 285 E). Такая завершанасць цалкам усталяванага свету (які нават хіліцца ўжо да захаду) уключала тры элементы: «заснаванне селішчаў, вынаходніцтва мастацтваў і рамёстваў і выпрацоўку законаў (Язэп, *Супраць Апіёна*, I, 2, 7). Раз'язджаючы па свеце, Герадот апісвае кожны народ, як апісвалі б які-небудзь будынак, і адразу нырае ў сутарэнне: а вось і паходжанне гэтага народа.

42. Прыклады ўсяму гэтаму можна знайсці ў Паўсанія на кожнай старонцы і асабліва ў першых раздзелах ягоных кнігаў. Тлумачэнне тапоніма праз антрапонім дазваляе пранікнуць да самых пачаткаў рассялення людзей, і таму назву гары Номія лічыцца за лепшае патлумачыць імём німфы, што яго нібыта насіла, а не звычайным словам са значэннем «паша», якое, безумоўна, было б правільным тлумачэннем, што дапускае і сам Паўсаній (VIII, 38, 11); гэтаксама назву Эгіалея, на думку Паўсанія, можна было б патлумачыць словам *aigialos*, «рачны бераг», але ахейцам больш падабаецца тлумачыць яе імём нейкага прыдуманнага цара, якога нібыта звалі Эгіалей.

43. Паўсаній, VIII, 1, 4; тое ж і ў Фуцыдыда, I, 3, «Элін і ягоныя сыны» ў яго – ужо не бацькі ўсіх элінаў і не міфічныя прататыпы, як Элефант для сланоў: гэта царская дынастыя, што кіравала вялікімі людскімі масамі. Каб уявіць, што сабой уяўляе гістарычная этыялогія, прасцей за ўсё прачытаць тую пародыю, якую робіць з гэтага Арыстафан (*Птушкі*, 466–546).

САЦЫЯЛЬНАЕ РАЗМЕРКАВАННЕ ВЕДАЎ І РАЗНЯКАСНАСЦЬ ВЕРАВАННЯ

44. Пра валоданне праўдай і яе размеркаванне гл. цудоўную кнігу Марсэля Дэньена (Marcel Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1967; пра распаўсюджванне ведаў гл.: Alfred Schutz, *Collected Papers* (Coll. «Phaenomenologica», vol. XI і XV), vol. 1, p. 14: «The Social Distribution of Knowledge», і vol. 2, p. 120: «The Well-Informed Citizen»; G. Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 203. Гэтая думка была глыбока даследаваная хрысціянскімі мысларамі, асабліва св. Аўгусцінам; ці з'яўляецца Царква толькі супольнасцю веры? У *De utilitate credendi* св. Аўгусцін тлумачыць, што вера як правіла засноўваецца на слове; верачы на слова, людзі абменьваюцца ведамі, якія размеркаваны паміж імі няроўна; і калі людзей прымушаць верыць, яны ўрэшце пачынаюць верыць напраўду: гэта і абгрунтоўвае абавязак пераследу (нявернікаў) і сумна вядомае *compelle intrare* (самаабвінавачанне). Трэба рабіць людзям дабро насуперак іх жаданням (няроў-

насьць ведаў і ўлады ўзаемазвязаная), а веды і ёсць дабро. Такая сацыялогія веры чыталася ўжо ў Арыгена (*Супраць Цэльса*, I, 9–10 і III, 38). Адсюль і паходзіць гэтае ўтолс невяказыванае вучэнне аб веры: хто давярае Царкве, той лічыцца абазнаным ва ўсім, што Царква прапаведуе; праблема: пачынаючы з якога ўзроўню неабазнанасці хрысціянскі вернік будзе лічыцца хрысціянінам толькі намінальна? Ці можна лічыцца вернікам, калі адзіным паказчыкам веры з'яўляецца прызнанне таго, што Царква ёсць носбіт ведаў і рацыі? Гл. В. Grœthuisen, *Origines de l'esprit bourgeois en France: l'Eglise et la bourgeoisie*, Paris, Gallimard, 1952, p. 12. Пра ўсё гэта і пра св. Аўгусціна гл. Leibniz, *Nouveaux Essais*, IV, 20. Апроч наступстваў, якія размеркаванне ведаў выклікае ў сферы палітыкі і сацыялогіі, яно ўплывае й на самі веды (спазнаецца і вынаходзіцца толькі тое, на што маецца сацыяльна прызнанае права: у іншым выпадку пануюць няўпэўненасць і сумненне ў сабе). Калі чалавек не мае права нешта ведаць і пра нешта пытацца, ён шчыра пакідае гэта па-за ўвагай і застаецца сляпым; таму Пруст і казаў: «Ніколі не прызнавайцеся». Самі крыніцы і сведчанні ведаў залежаць ад гісторыі. Так, напрыклад, «калі грэцкая ідэя праўды заключалася ў правільна пабудаваным (бо несупярэчлівым і спраўджвальным) сказе, то юдаіска-хрысціянская ідэя праўды палягае ў шчырасці, адсутнасці падману ці двухаблічнасці ў асабістых стасунках» (R. Mehl, *Traité de sociologie du protestantisme*, Paris et Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966, p. 76). Гэтым, на маю думку, і тлумачыцца дзіўная фраза ў Чапвэртым Евангеллі, калі група вучняў св. Іаана заяўляе: «Мы ведаем, што ён сведчыць праўдзіва» (XXI, 24); калі б гэта было сведчаннем у грэцкім сэнсе слова (а сведка, які бачыў усё на свае вочы, знаходзіўся тут жа), то фраза гучала б абсурдна: якім чынам яны маглі засведчыць праўдзівае апавяду св. Іаана пра смерць Хрыста, калі самі пры ёй не прысутнічалі? Але ж вучні мелі на ўвазе, што Іаана яны добра ведаюць і знаюць, што ў яго шчырае сэрца і ён не здольны хлусіць.

45. Гэтая думка, якая займае, як вядома, важнае месца ў св. Аўгусціна, у прыватнасці ў *De utilitate credendi*, сустракаецца таксама ў Галена, *De optima secta ad Thrasybulum*, 15.

46. Платон, *Фэдон*, 85 С і 99 CD.

47. Арыстафан, *Мір*, 832; гл. *Птушкі*, 471 sq.

48. Nietzsche, *Aurore*, § 547: «У нашыя дні развіццё навукі ўжо не звязанае путамі таго выпадковага факта, што чалавек жыве прыкладна семдзесят гадоў, хоць доўгі час усё было менавіта так... Раней кожны хацеў за кароткі адведзены яму адрэзак дабіцца ўсёй паўнаты ведаў, і метады пазнання ацэньваліся суадносна з гэтым усеагульным жаданнем... Паколькі арганізацыя свету суадносілася з магчымасцямі чалавека, лічылася, што і магчымасць пазнання таксама адпавядае маштабу чалавечага жыцця... Вырашыць усё ад-

ным махам, адным словам – вось у чым заключалася патаемнае жаданне; гэтая задача ўяўлялася ў выглядзе нейкага гордзіева вузла ці Калумбава яйка: не было сумнення, што можна... усе пытанні вырашыць адным адказам: існавала загадка, і на яе трэба было знайсці адказ».

49. Платон, *Лісій*, 205 CD.

50. Ксэнафан, фрагм. 1.

51. Арыстафан, *Восы*, 1179; Герадот, I, 60.

52. G. Le Bras, *Études de sociologie religieuse*, Paris, PUF, 1955, p. 60, 62, 68, 75, 112, 199, 240, 249, 267, 564, 583. Характэрныя для поля ведаў (сімвалічнага поля, паводле Бардзье) стасункі, заснаваныя на рахманым паслушэнстве, маюць, як нам здаецца, прынамсі такое ж значэнне, як і ідэалагічны змест рэлігіі; іх лягчэй заўважыць, лягчэй суаднесці з сацыяльнымі інтарэсамі, але яны з'яўляюцца і больш неадназначнымі. На думку Прудона, каталіцтва вучыла павазе да сацыяльнай іерархіі, бо падчас імшы і паўсюль, дзе прадугледжвалася размяшчэнне паводле ранжыру, такая сацыяльная іерархія адмыслова падкрэслівалася; у сувязі з гэтым па-ранейшаму цікава гучыць змешчаная ў Вальтэравым *Філасофскім слоўніку* фраза, якой аўтар яўна надаваў антыхрысціянскую скіраванасць: «Неадукаваная і прымхлівая чэрнь... ішла ў храмы, каб прабавіць час, і таму што там малеча адчувала сябе роўнай з вялікімі» (артыкул *Ідалы*).

53. Арыстафан, *Коннікі*, 32; гл. Nilsson, *Geschichte der griech. Religion*, vol. I, p. 780.

54. Палібій, VI, 56; на думку Язэпа Флавія (*Супраць Апіёна*), Майсей бачыў у рэлігіі сродак вяршыць дабрадзейнасць (II, 160). Такая самая утылітарная сувязь рэлігіі і маралі ў Платона, *Законы*, 839 C і 838 D. І ў Арыстоцеля, *Метафізіка*, 1074 B 4.

55. Герадот, II, 42–45, цытаваны ў М. Untersteiner, *La Fisiologia del mito*, 2^e éd., Florenzia, La Nuova Italia, 1972, p. 262.

САЦЫЯЛЬНАЯ РАЗНАСТАЙНАСЦЬ ВЕРАВАННЯЎ І БАЛКАНІЗАЦЫЯ РОЗУМУ

56. Філастрат, *Карціны*, I, 14, (15), *Арыядна*. Тэма мамкі ці маці, якая распавядае байкі, узыходзіць да Платона, *Дзяржава*, 378 C, і *Законы*, 887 D. Як піша Тэртуліян (*Ad Valentinianos*, 3), мамкі расказвалі страшныя казкі пра ламіяў ці пра валасы Сонца. На думку Платона, усё гэта і ёсць – плёткі старой цёткі (Лісій, 205 D); Мінуцый Фелікс таксама называе іх (XX, 4) *aniles fabulae* (бабчынымі байкамі), якія мы атрымалі ў спадчыну ад нашых *imperiti parentes* – неадукаваных продкаў (XXIV, 1). У Філастратавай *Героіцы* Вінаградар пытаецца ў аўтара: «Калі ты перастаў верыць у казкі?» – і Філастрат ці той, хто

гаворыць ад яго імя, адказвае: «Даўно, калі яшчэ быў падлеткам. Я верыў у іх, толькі пакуль быў дзіцём, і мая мамка часта цешыла мяне гэтымі казкамі, якія суправаджала прыгожым спевам; некаторыя байкі нават выклікалі ў яе слёзы. Але стаўшы юнаком, я падумаў, што не варта прымаць усе гэтыя байкі з такою наіўнасцю (*Heroikos*, 136–137 Kayser; р. 8, 3 De Lannoy). Пра *aniles fabulae* піша і Квінтыльян (*Пра падрыхтоўку прамоўцаў*, I, 8, 19). У Эўрыпідавым *Іпаліце* мамка ажно ўцягвае ў гэтую справу вучоных: перш, чым пачаць казку пра Сэмелу, яна згадвае, што вучоныя нават бачылі кнігі пра гэтую легенду (451).

57. Секст Эмпірык, *Піронава рыторыка*, I, 147.

58. Бо дзяўчынкі таксама атрымлівалі адукацыю, хоць яна абмяжоўвалася заняткамі ў граматыка, а пад апеку рытара дзяўчаты ўжо не пераходзілі; дадам яшчэ, што заняткі былі «змяшанымі»: дзяўчаты і хлопцы займаліся ў граматыка разам. Пра гэтую акалічнасць, якая, па-мойму, застаецца малавядомай, можна прачытаць у Марцыяла, VIII, 3, 15 і IX, 68, 2, і ў Сарана, *Пра жаночыя хваробы*, раздзел 92 (р. 209 Dietz); гл. Friedländer, *Sittengeschichte Roms*, 9 ed., Leipzig, Hirzel, 1919, vol. I, p. 409. Міфалогія вывучалася ў школе.

59. Пра ламіяў і іншых грэцкіх пачвараў гл. асабліва ў Страбона, I, 8, С, 19, у раздзеле, які ўвогуле ўяўляецца значным для вывучэння стаўлення ў дачыненні да міфаў. Пра Амура і Псіхею гл. О. Weinreich, *Das märchen von Amor und Psyche und andere Volksmärchen im Altertum* у: Friedländer, *Sittengeschichte Roms*, 9 ed., Leipzig, Hirzel, 1919, vol. IV, p. 89.

60. Настолькі бедны, што, хоць і не жыў толькі тым, што вырабляў сам, але нават не ведаў, што такое грошы, абменьваючы сваё віно ці жыта на бычка ці барана (I, 129, 7 Keyser). І гэта цалкам верагодна: наконт рэдкасці знаходжання манет у негарадскіх селішчах гл. J. Crawford у: *Journal of Roman Studies*, LX, 1970.

61. *Гераіка*, IX, 141, 6. Муры і калоны свяцілішча ля клітумнійскіх крыніцаў былі пакрытыя надпісамі, «што ўслаўлялі бога» (Пліній, *Лісты*, VIII, 8). Гл. у: Mitteis-Wilcken, *Chrestomathie d. Papyruskunde*, Hildesheim, Olms, 1963, ліст нейкага Непархаса (n° 117).

62. Пра «сварку фантамаў» у другім стагоддзі гл.: Пліній, *Лісты*, VII, 27; Лукіян, *Philopseudēs*; Плутарх, прадмова да *Жыццяпісу Дыяна*.

63. Пра такія песні гл. заўвагу 56, *ad finem*. Таксама гл.: Эўрыпід, *Іён*, 507.

64. Арыстоцель, *Паэтыка*, IX, 8. W. Jaeger, *Paideia*, Paris, Gallimard, 1964, vol. I, p. 326.

65. Такой думкі прытрымліваўся Трымалкіён (Петроній, XXXIX, 3–4; XLVIII, 7; LII, 1–2).

66. E. Rohde, *Der griech. Roman*, Berlin, 1876, p. 24 i 99.

67. Nilsson, *Geschichte der griech. Religion*, vol. II, p. 58.

68. Палібій, XII, 24, 5.

69. Дыядор, I, 3.

70. Дыядор, III, 61; кн. IV i VI прысвечаны радаводам грэцкіх багоў i герояў. Траянская вайна апісваецца, вядома ж, у кн. VII. Гэтыя першыя Дыядоравы кнігі з іх шырокім геаграфічным ахопам i вялікаю доляй прысутнай у іх міфалогіі, відаць, могуць даць уяўленне аб тым, якімі былі першыя кнігі i ў Цімея.

71. У кн. V, 41–46, i ва ўрыўку з кн. VI., якая захавалася дзякуючы Эўсэбію (*Падрыхтоўка наводле Евангелля*, II, 59). Х. Доры (H. Dörrie, «Der Königs kult des Antiochos von Kommagene», *Abhandl. Akad. Göttingen*, III, 60, 1964, p. 218) мяркуе, што Эўгэмераў раман быў палітычнай утопіяй i люстрам для ўладароў, ён падаваў узор ці апраўдваў цара-заступніка. Можа быць. Аднак частка, якую займаюць у гэтай кнізе дзівоснае i маляўнічае, нашмат пераўзыходзіць усе палітычныя алюзіі; апроч таго, не ўвесь востраў Панхая падпарадкоўваўся цару: на ім быў i горад, які ўяўляў сабой нешта накшталт жрэцкай рэспублікі. Як бы там ні было, думка, што багі з'яўляюцца заслужанымі людзьмі, якіх абавявілі ці пачалі лічыць за багоў, прысутнічае паўсюдна i далёка перасягае творчасць аднаго Эўгэмера, які, па сутнасці, абмежаваўся тым, што выкарыстаў яе дзеля напісання свайго аповеду.

72. Страбон, I, 2, 35, p. 43 С.

73. Дыядор, IV, 1, 1.

74. Дыядор, IV, 8. У кн. II *Падрыхтоўкі наводле Евангелля* Эўсэбій шырока цытуе Дыядоравы міфапісанні пра Кадма ці Геракла.

75. Каля 1873 г. юны філолаг Ніцшэ пісаў: «З якой толькі паэтычнай свабодай грэкі ні выкарыстоўвалі сваіх багоў! У нас жа занадта доўга існавала звычка супрацьпастаўляць у гісторыі праўду з ня-праўдай: узяць хоць бы хрысціянскія міфы, якія абавязкова павінны былі лічыцца гістарычна праўдзівымі! (...) Чалавек паграбуе праўды i робіць яе адпраўленне (*leistet sie*) у этычным узаемаабмене з іншымі; на гэтым грунтуецца ўсё калектыўнае жыццё: людзі запабягаюць шкодных наступстваў ўзаемападману; з гэтага i паходзіць абавязак казаць праўду. Але эпічнаму аўтару падман дазваляецца, бо тут ніякіх шкодных вынікаў можна не баяцца. Падман, такім чынам, дазволены там, дзе ён нясе з сабою прыўкрыссы: прыгажосць i вытанчанасць падману, але пры ўмове, што гэта не наробиць шкоды! Гэтаксама i жрэц выдумляе міфы пра сваіх багоў: падман служыць доказам іх велічнасці. Нам цяпер вельмі цяжка ажывіць у сабе гэтае міфічнае пачуццё свабоды хлусні, а вялікія грэцкія філосафы жылі,

яшчэ маючы на хлусню поўнае права (*Berechtigung zur Lüge*). Пошук праўды – гэта той набытак, да якога чалавецтва ішло надзвычай марудна» (*Philosophenbuch*).

76. Дыён Касій, LXXIX, 18, знаходзячыся ў Азіі, у 221 г. быў бліскім сведкам наступнай падзеі, у якую сам верыў без ніякіх сумненняў: «Раптам з боку дунайскага краю, узнікнуўшы нейкім невядомым чынам, з'явіўся дух, што называў сябе славытым Александрам Македонскім і быў да яго падобны і тварам і ўбраннем. Ён перасек Мэсію (?) і Фракію і паводзіў сябе паўсюль, як бог Дыяніс; яго суправаджалі чатырыста чалавек у шкурах маладога аленя і з тырсамі ў руках, якія не рабілі нікому ніякай шкоды». Вакол сабралася маса народу на чале з губернатарамі і пракуратарамі, пасля чаго, «як ён і заявіў, ён за дзень перанёсся (ці: «яго суправадзілі») у Візантыю, адкуль потым выправіўся ў Калхэдон. Там ён справіў начныя абрады, закапаў у зямлі драўлянага каня і знік».

77. Плаўт, *Купец*, 487, каментаваны ў: Ed. Fraenkel, *Elementi plautini in Plauto*, Florenzia, La Nuova Italia, 1960, р. 74. У дачыненні Секста Эмпірыка, Артэмідора і Паўсанія, гл. заўвагі 57, 134 і 22.

78. Гл. заўвагу 24; Цыцэрон, *Тускуляне*, I, 41, 98.

79. Варон, цытаваны Цэнсарынам (Censorinus, *De die natali*, 21, гл. Jahn, р. 62).

80. Цыцэрон, III, 5, 11. Гэтаксама Авідый у *Мастацтве любові*, I, 637, прызнаецца, што, калі й верыць у багоў, дык толькі з вялікай няўпэўненасцю і шматлікімі араворкамі (гл. Hermann Fränkel, *Ovid, ein Dichter zwischen zwei Welten*, Darmstadt, wiss. Buchg., 1974, с. 98 і заўв. 65, с. 194). Яшчэ раней Філемон пісаў: «Май багоў і шануй іх, але нічога не старайся пра іх знайсці: твае пошукі не прынясуць табе нічога новага; не імкніся даведацца, існуюць яны або не: пакланяйся ім, быццам яны існуюць і знаходзяцца недзе побач з табой» (фрагмент 118 АВ Кокк, у Стабея, II, 1, 5). Гл. таксама: Арыстафан, *Коннікі*, 32. Пра стаўленне да сяброўства Тэсея і Пірытоя як да *fabula ficta* гл. *De finibus*, I, 20, 64.

81. Цыцэрон, *Пра дзяржаву*, II, 2, 4 і 10, 18. У гістарычнасць Ромула верылі ажно да XIX стагоддзя, але, як мы ўбачым, не з тых самых прычынаў, з якіх верыў Цыцэрон: Цыцэрон верыў у Ромула як заснавальніка Рыма таму, што ў міфе, як лічылася, утрымліваецца пэўнае гістарычнае ядро (няма дыму без полымя), і таму, што гісторыя ёсць палітыка мінулага; што да Баскю, дык ён верыў у Ромула ці Геркулеса праз павагу да тэкстаў, якія ён кепска адрозніваў ад рэальнай сапраўднасці.

82. Мэнандр Рытар, *Пра ўрачыстыя прамовы (Rhetores Graeci, vol. III, р. 359, 9 Spengel)*.

83. Ісакрат, *Démonicos*, 50.

84. Дыядор, IV, 1, 2.

85. Гл., напрыклад, у *Палітыцы*, 1284 А: «міф, які распавядаюць пра арганаўтаў, што пакінулі Геркулеса»; і ў *Нікамахавай этыцы*, 1179 А 25: «Калі багі і клапоцяцца, як у тое вераць, пра справы людзей...» Сам Арыстоцель у гэта зусім не верыць: багі-зоркі – гэта першарухальныя прычыны, а не анёлы-заступнікі.

86. Гл. заўв. 4 і 23; на думку Палефата, раздз. 2, Мінатаўр – гэта быў прыгожы юнак, якога звалі Таўр і ў якога закахалася Пасіфія; гэтаксама і Фуцыдыд не сумняецца ў існаванні Цэкропса ці Тэсея.

87. Фуцыдыд, I, 3 і II, 29.

88. Фуцыдыд, VI, 2.

89. Наконт міфічных часоў – гл. у Платона (*Палітыка*, 268 Е–269 В; *Цімей*, 21 А–D; *Законы*, 677 D–685 Е), які ўносіць у іх свае папраўкі і верыць у той самай ступені, як і Фуцыдыд і Паўсаній; гл. Raymond Weil, *L'Archéologie de Platon*, Paris, Klincksieck, 1959, p. 14, 30, 44.

90. Страбон, I, 2, 38, С. 45; 40, С. 46; I, 3, 2, С. 48.

91. *Аб прыродзе рэчаў*, V, 324.

92. Палібій, II, 41, 4; IV, 59, 5; XXXIV, 4.

93. Працытуем паслядоўна: Гален, *De optima secta ad Thrasybulum*, 3 (*Opera*, vol. 1, p. 110 Kühn); *De placitis Hippocratis et Platonis*, III, 8 (V, 357 Kühn; адносна фразы «прывесці міф да праўдападабенства» гл. Платон, *Фэдр*, 229 Е, якога Гален перапісвае амаль слова ў слова); *De usu partium*, III, 1 (III, 169 Kühn; I, 123 Helmreich); *Isagoge seu Medicus*, 1 (XIV, 675 Kühn). Трэба адзначыць, што Эскулапа Гален згадвае тут у чыста рытарычным духу; хоць у той жа час асабіста свята яго шануе (vol. XIX, p. 19 Kühn), і прыклад роўнага яму па частцы адданасці ягонага сучасніка Элія Арыстыда не дазваляе сумнявацца ў шчырасці гэтага пачуцця; гэта не перашкаджае таму ж Галену прытрымлівацца дэміфалагізаванага погляду на багоў: як шмат хто з вучоных, ён лічыць, што грэцкі політэізм ёсць плён народнага скажэння сапраўдных ведаў пра багоў, якія ў літаральным сэнсе з'яўляюцца нічым іншым як свяціламі, зоркамі, да якіх пачалі ставіцца як да жывых істотаў, але надзеленых больш дасканалымі здольнасцямі, чым здольнасці чалавека; гл. уражальныя старонкі, якія гэты анатам напісаў пра дасканаласць такіх боскіх целаў: *De usu partium corporis humani*, XVII, 1 (vol. IV, p. 358 sq. Kühn; cf. *ibid.*, III, 10, vol. III, p. 238 Kühn).

94. Паўсаній, VII, 2, 6–7.

95. Пра ўласцівасці ўяўлення гл. цудоўны другі раздзел у: Bergson, *Deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1932, p. 111, 124, 204.

96. Fontenelle, *De l'origine des fables* in: *Œuvres diverses*, Amsterdam, 1742, p. 481–500. Погляды Фантэнэля застаюцца цалкам арыгінальнымі і непадобнымі ні на што ў Вальтэра, ні на ідэі XX стагоддзя: на яго думку, міф не кажа ні пра што і дзеля нічога. Паводле Фантэнэля, міф не хавае ў сабе нікай праўды, але і гульні ўяўлення ў ім таксама няма – усё тлумачыцца збегам шматлікіх дробных недарэчнасцяў: невучтва, захаплення, аматарства баяць байкі, аўтарскай прагі вылучыцца, патурання чужой цікаўнасці і да т.п. Не існуе і падзелу на два лагеры – лагер ашуканцаў і лагер наіўнякоў: кожны чалавек – сам сабе ашуканец. Чалавек створаны з дробных «недарэчнасцяў»: ніякіх высокіх матэрыяў тут няма.

97. Гэтае слова пераходзіць ад Герадота, I, 60 і II, 45 да Страбона і Паўсанія, IX, 31, 7, VIII, 29, 3 і VIII, 8, 3. Сустрадаецца яно і ў Дзяніса (Галікарнаскага).

98. Страбон, I, 1, 8, С. 6.

99. Гэтае слова пераходзіць ад Фуцыдыда, I, 21, да Страбона, цытаванага ў папярэдняй заўв., да Плутарха (заўв. 3) і Філастрата (заўв. 124). Гл. таксама ў Ісакрата, *Панегірык Афін*, 28. Паводле Мэнандра Рытара, *міфод* – гэта тэрмін, што супрацьпастаўляецца звычайнай чалавечай гісторыі, якая «больш вартая веры» (p. 359, 9 Spengel).

100. Цыцэрон, *Пра дзяржаву*, II, 10, 18: *minus eruditus hominum saeculis, ut fingendi proclivis esset ratio, cum imperiti facile ad credendum impellerentur*.

101. Сэнэка, *De constantia sapientis*, II, 2.

102. Фуцыдыд, I, 21, 1. Што пярэчыць выказванню Ісакрата, *Панегір.*, 30: чым большая колькасць людзей на працягу стагоддзяў перадавала тое ці іншае паданне, тым больш такая векавая ўзаемазгода пацвярджае яго праўдзівасць.

103. Арыген, *Супраць Цэльса*, I, 42 (*Patrologia Graeca*, XI, 738); Арыген дадае: «Каб быць дакладным і не даць сабе падмануцца, пры чытанні гістарычных кнігаў трэба адрозніваць: падзеі аўтэнтчныя, з якімі можна смела пагадзіцца, падзеі, апісаныя ў пераносным сэнсе, у якіх трэба расшыфроваць таемны алегарычны сэнс, і нарэшце – падзеі, не вартыя веры, прыдуманых дзеля прыўкрысця» (тут тэкст неадназначны, некаторыя чытаюць: «прыдуманых, каб каму-небудзь палесціць»). Аб антычнай праблеме, звязанай з гісторыяй і эмпірыстыкай, гл. цікавыя старонкі ў Галена: *De optima secta ad*

Thrasylbulum, роздз. 14–15 (I, 149 Kühn). Адносна гістарычнасці Траянскай вайны мы падзяляем скептыцызм Фінлі: *Journal of Hellenic Studies*, 1964, р. 1–9.

104. G. Granger, *La Théorie aristotélicienne de la science*, Paris, Armand Colin, 1976, р. 374.

105. Платон, *Дзяржава*, 377 D.

106. *Дзяржава*, 378 D і 382 D. Наконт пераноснага і алегарычнага сэнсу гл. у Арыгена, цыт. у заўв. 103. Супраць непрыстойнасцяў, якія прыпісваліся багам, выступаў яшчэ Ксэнафан; гл. таксама: Ісакрат, *Бусірыс*, 38.

107. *Фэдон*, 61 В. Такія паэтычныя міфы могуць быць і праўдзівымі (*Фэдр*, 259 С–D; *Законы*, 682 А).

108. Страбон, I, 1, 10, С. 6–7; I, 2, 3, С. 15. Працытуем таксама надзвычай цікавы ўрывак з Арыстоцэлевай *Метафізікі*, 1074 В 1: «Паданне, якое дайшло да нас з самай сівой даўніны і было перададзена наступным стагоддзям у выглядзе міфа, паведамляе, што багі – гэта зоркі (...); усё астатняе таксама ў міфічнай форме дадалося да гэтага падання пазней у мэтах лепшага пераканання натоўпу і дзеля забеспячэння грамадскіх законаў і інтарэсаў; так багам была нададзена чалавечая форма (...); калі ж выдзеліць з апавядання яго першааснову і разглядаць толькі яе (...), мы заўважым, што яна і ёсць па-сапраўднаму дзівосна-боскім паданнем: у той час, як разнастайныя рамёствы, мастацтвы і філасофія ўжо шматкроць, мяркуючы па ўсім, праходзілі шлях ад найвышэйшага дасканалення да поўнага разбурэння, гэтыя веды заставаліся, так бы мовіць, рэліктамі старажытнай мудрасці, што захавалася аж да нашых дзён». Астральная рэлігія грэцкіх мысляроў, якая з'яўляецца для нас дзіўнай, выдатна апісаная ў П. Абанка (P. Aubenque, *Le problème de l'Être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962, р. 335 sq).

109. Гл. заўв. 98. Арыстоцель належаў да першай школы і пагарджаў алегорыяй: «Міфалагічныя вычварнасці не заслужоўваюць таго, каб іх разглядаць сур'ёзна» (*Метафізіка*, В 4, 1000 А 19).

110. Гален, *De placitis Hippocratis et Platonis*, II, 3 (vol. V, р. 225 Kühn), з улікам кантэксту.

111. *De placitis*, II, 3 (р. 222 Kühn) – наконт *Другой Аналітыкі*; наконт сілагізмаў і Хрысіпавай логікі гл. с. 224, дзе Гален супрацьпастаўляе, з аднаго боку, навуковую нагляднасць і, з другога, дыялектыку з яе топікай, рыторыку з яе штампамі і сафістыку з яе падманнаю гульнёй словаў. Сам Гален лічыць сябе за мысляра строгага і прагнага да неабвержна пабудаванага доказу (*De libris propriis*, 11; vol. XIX, р. 39 Kühn), у медыцыне ён з'яўляецца прыхільнікам «грамічнай», ці то – геаметрычнай нагляднасці, а не рытарычных *pisteis*

(*De factuum formatione*, 6; vol. IV, p. 695 Kühn); зрэшты, рытары таксама прыкідваліся, быццам карыстаюцца навуковай нагляднасцю (*De praenotione ad Epigenem*, 1; vol. XIV, p. 605). Праводзячы адрозненне паміж строгаасцю думкі і красамоўствам, я раблю гэта дзеля вызначэння дзвюх розных пазіцыяў: я не ўжываю ў антычным сэнсе і з поўнай дакладнасцю тое, што тагачасныя філасофскія школы называлі нагляднасцю, дыялектыкай і рыторыкай; дарэчы, і рыторыка карысталася сілагізмамі ці, прынамсі, энтымэмамі, а даказальная нагляднасць, няхай нават сама таго не ведаючы, нярэдка бывала ў большай ступені дыялектычнай і нават рытарычнай, чым сапраўды нагляднай (P. Hadot, «Philosophie, dialectique, rhétorique dans l'Antiquité» у *Studia philosophica*, XXXIX, 1980, p. 145). Мы разглядаем тут не столькі розныя метады пераканання, колькі рознае стаўленне да пераканання і праўды; у сувязі з гэтым цікава зазначыць, што Гален некаторыя спосабы пераканання цалкам не прызнае: ён не хоча верыць бяздоказна, «як вераць у законы Майсея й Хрыста» (*De pulsuum differentiis*, vol. VIII, p. 579, 657); не менш цікава зазначыць і тое, што ў стоікаў «аб'ектыўныя ўмовы пераканання блытаюцца з моцнай суб'ектыўнай перакананасцю» (E. Bréhier, *Chrysippe et l'Ancien Stoïcisme*, Paris, PUF, 1951, p. 63).

112. *De placitis*, VI, 8 (vol. V, p. 583 Kühn). Наконт нагрувашчвання цытатаў са славурых паэтаў ад Гамера да Эўрыпіда, якімі Хрысціп імкнуўся наглядна даказаць, што *hegemonikon* размяшчаецца ў сэрцы, а не ў галаве, гл. *De placitis*, III, 2 і 3 (p. 293 sq.). На думку Галена, Хрысціп уяўляў, што чым больш ён будзе цытаваць паэтаў у якасці сведкаў, тым больш ён будзе даказальны, што па сутнасці з'яўляецца прыёмам, выкарыстоўваным рытарамі (III, 3, p. 310). Чым самі стоікі маглі апраўдаць сваё выкарыстанне паззіі і міфаў у якасці аўтарытэтных довадаў? Тым, што ў іх выказваецца нешта агульнапрынятае? Без ніякага сумнення, менавіта такі адказ яны і далі б; усе людзі чэрпаюць агульнапрынятыя паняцці з дадзеных агульнапрынятага сэнсу, усе вераць у рэальнасць багоў, у несмяротнасць душы і да т.п. (Bréhier, *Chrysippe*, p. 65). Апроч міфаў і паззіі, яшчэ адным сведчаннем агульнапрынятага сэнсу была этымалогія словаў (пра *etymon* як адначасова і першасны і сапраўдны сэнс слова гл. у Галена: vol. V, p. 227, 295). Доказамі былі таксама і прыказкі, і прымаўкі, і моўныя звароты. Але мы і тут разглядаем не столькі тое, што стоікі, на іх думку, рабілі, колькі тое, што яны рабілі, самі таго не ўсведамляючы. Як бы там ні было, у іх адначасова суіснавалі два погляды: згодна з першым, людзі ва ўсе часы маюць пэўныя агульнапрынятыя паняцці, якія з'яўляюцца ісціннымі, згодна з другім, ад паходжання людзі мелі больш высокія і богададзеныя веды аб праўдзе, чым маюць іх сёння; абодва гэтыя погляды, кепска стасуючыся між сабой, імкнуцца пацвердзіць тую загадкавую аўтарытэтнасць, якую стоікі надавалі міфічнаму, паэтычнаму і этымалагічнаму слову. Пра паззію, якая нібыта валодае дарам казаць праўду, гл. Платон,

Законы, 682 А. Паэзія – гэта плён натхнення звонку, і кожны натхнёны тэкст (напрыклад, таго самага Платона) будзе з’яўляцца роднасным паэзіі, нават калі ён у прозе (811 С). Што да паэзіі, то яна роднасная міфу не таму, што паэты гавораць міфы, а таму, што і міф і паэзія з’яўляюцца непазбежна праўдзівымі і паходзяць, так бы мовіць, з боскага натхнення. Гэта дазваляе ўбачыць сапраўдную прычыну, з-за якой Эпікур абвяргаў паэзію: ён абвяргаў яе не за тое, што яна пісалася вершам, а не прозай, ні нават за міфічны, а значыць, на яго погляд, ілжывы *змест* большасці вершаў – ён абваргаў паэзію як *аўтарытэт*, як нібыта крыніцу праўды, і абваргаў яе на *тых самых падставах* і ў тым самым плане, што і міф. Гэтаксама ён абваргаў і іншы спосаб нібыта пераканання, пра які мы ўжо казалі: рыторыку.

113. Такое пакланенне перад Гамерам і паэзіяй увогуле заслугоўвала б асобнага даследавання. Яно праіснавала аж да канца антычнай эпохі. У V ст. гэтаксама погляды падзяляліся адносна Вяргілія: адны лічылі яго звычайным паэтам, аўтарам твораў, заснаваных на мастацкай фантазіі, другія ж бачылі ў ім калодзезь навукі: самы драбнючкі верш якога прамаўляў праўду і заслугоўваў быць даследаваным да самых сваіх глыбіняў; гл. Макробій, *Сатурналіі*, I, 24 і III–V. Тут паўстае іншая праблема – праблема меркаваных суадносінаў тэксту і яго рэфэрэнту. Погляды стоікаў на праўдзівасць паэзіі паказаныя ў М. Поленца (M. Pohlenz, *Die Stoa*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1978, vol. I, p. 183, 235) не так выразна, як усё астатняе ў кнізе.

114. Гален, *De placitis*, V, 7 (vol. V, p. 490 Kühn). Пра Хрызіпа, Гамера і Галена гл. F. Buffière, *Les Mythes d’Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1956, p. 274.

115. P. Aubenque, *Le problème de l’Être chez Aristote*, p. 100.

116. Арыстоцель, *Метафізіка*, В 4, 1000 А 12.

117. Пра міф як аздабленне ці прыўкрасу дзеля засваення праўды гл.: Лукрэцій, I, 935; Арыстоцель, *Метафізіка*, 1074 В 1; Страбон, I, 6, 19, С. 27. Пра думку, што хлусіць ад пачатку немагчыма, гл. P. Aubenque, *Le problème de l’Être chez Aristote*, p. 72 і заўв. 3.

118. Тэма алегарычнага тлумачэння міфаў і асабліва твораў Гамера неабсяжная, яна мае вельмі багатую літаратуру, сярод якой перадусім згадаем грунтоўную працу Жана Пэпэна (Jean Pépin, *Mythe et Allégorie*, Paris, Les Belles Lettres, 1958). Алегарычнае тлумачэнне ўзнікла нашмат раней за стоікаў, з часам яно стала ўвогуле сапраўды народным (Дыядор, III, 62: фізічная інтэрпрэтацыя Дыяніса як увасаблення вінаграду; гл. Артэмідор, *Тлумачэнне сноў*, II, 37, p. 169, 24 Раск і IV, 47, p. 274, 21) і ўрэшце прывяло да алегарыстыкі біблейнай; таму абмяжуемся тым, што згадаем яшчэ *Аб нячоры німфаў Парфірыя, Гамеравы алегорыі* Геракліта, *Кароткае апісанне грэцкай тэалогіі*

Карнута і спашлемся на некалькі сучасных аўтараў: F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire*, Paris, Geuthner, 1942, p. 2 sq.; F. Buffière, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1956; P. Decharme, *La Critique des traditions religieuses chez les Grecs, des origines à Plutarque*, Paris, 1905.

119. Плутарх, *Пра Ісиду*, 20, ст. 358. Плацін выкажа вельмі падобную глыбокую думку (*Энэяды*, III, 5, 9, 24).

120. Макіявэлі, *Уладар*, раздзел 61; *Цім Лівій*, III, 30; гл. таксама: Язэп Флавій, *Супраць Апіёна*, 157 sq. (варта адзначыць выказаную ў раздз. 160 думку, што рэлігія паслужыла Майсею, каб зрабіць народ больш паслухмяным).

121. Што да Палефата, то ў мяне было толькі адно выданне ў *Opuscula mythologica, physica et ethica*, Amsterdam, Th. Gale, 1689. Пра Палефата гл. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, p. 149; K.E. Müller, *Geschichte der antiken Ethnographie*, vol. I, p. 218; F. Jacoby, *Atthis, the Local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford, Oxford University Press, 1949, p. 324, note 37.

122. Платон, *Дзяржава*, 328 D.

123. Пліній, *Натуральная гісторыя*, XI, 17, 1: «*reliqua vetustatis situ obruta*»; Фуцыдыд, I, 21, 1; Дыядор, IV, 1, 1.

ЯК ВЯРНУЦЬ МІФУ ЯГО ЭТЫЯЛАГІЧНУЮ ПРАЎДЗІВАСЦЬ?

124. Філастрат, *Гераіка*, VII, 9, с. 136 (p. 7, 26 De Lannoy).

125. Цыцэрон, *Аб прыродзе багоў*, III, 16, 40. Гл. таксама *De divinatione*, II, 57, 117.

126. Філастрат, *Гераіка*, VII, 9, с. 136 (p. 7, 29 De Lannoy).

127. Паўсаній, I, 30, 3.

128. Паўсаній, III, 25, 5.

129. Артэмідор, *Тлумачэнне сноў*, II, 44 (p. 178, 7); IV, 47 (p. 272, 16 Pack).

130. Лукрэцый, V, 878; IV, 730.

131. Платон, *Дзяржава*, 378 C; Цыцэрон, *Аб прыродзе багоў*, II, 28, 70; Паўсаній, VIII, 29, 3; Артэмідор, *Тлумачэнне сноў*, IV, 47, p. 274, 16 Pack; *Aetna*, 29–93.

132. Адпаведныя спасылкі аб'яднаныя ў маёй працы *Хлеб і цырк (Pain et Cirque)*, p. 581 et note 102, p. 741; перадусім згадаем Ксэнафонта (Xenophon, *Аромпетопоеитата*, IV, 3 13).

133. Паўсаній, VIII, 2, 4–5.

134. Артэмідор, IV, 47, (р. 274, 2–21 Pack).

135. Дыён Прускі, XI, *Развагі пра Трою*, 42; Квінтыльян, *Пра падрыхтоўку прамоўцаў*, XII, 4.

136. Цыцэрон, *Пра дзяржаву*, II, 10, 18; Ціт Лівій, прадмова, 7; у: I, 4, 2 ён піша, што бацькоўства Ромула і ягонага брата-блізнюка Рэма было прыпісанае Марсу весталкай, «якая або сапраўды ў гэта верыла, або хацела схаваць памылку за такім слаўным сваяцтвам». Паўсаній, IX, 30, 4; у: IX, 37, 7 ён таксама піша з паказальнай дакладнасцю: «цары Аскалаф і Іялмэн, якія лічацца сынамі Арэса, і Астыоха, дачка Актара».

137. Цыцэрон, *Аб прыродзе багоў*, III, 16, 40 sq.

138. Цыцэрон, *Тускуляне*, I, 12, 27 sq.

139. Паўсаній, IX, 2, 3–4.

140. Паўсаній, IX, 20, 4 і IX, 21, 1.

141. Паўсаній, VIII, 22, 4. Разважанне такога ж кшталту ў I, 24, 1: ці быў Мінатаўр чалавекам і ці не быў ён пачварай толькі ў легендзе (гл. заўв. 23)? Упэўненасці няма, бо жанчыны нярэдка нараджаюць сапраўдных пачвараў.

142. Тое самае скажа і св. Аўгусцін, каб даць тлумачэнне задоўгаму жыццю Мафусаіла (*Божы Горад*, XV, 9).

143. Паўсаній кажа пра гэтага Клеона з Магнэзіі ў X, 4, 6.

144. Паўсаній, IX, 18, 3–4.

145. Паўсаній, IV, 32, 4.

146. Фуцыдыд, II, 17.

147. Паўсаній, I, 38, 7 і IV, 33, 5. Такія мроі забаранілі яму раскрываць пэўныя свяшчэнныя таямніцы. Увогуле, падпарадкаванне мроям было вельмі частаю з'явай у тагачасным літаратурным брацтве: Артэмідор, калі спаў, атрымаў ад Апалона загад напісаць *Тлумачэнне сноў* (*Onir.*, II, прадмова, *ad finem*); Дыён Касій, калі спаў, атрымаў ад багоў загад напісаць сваю Рымскую гісторыю (XIII, 2); Гален пачаў займацца медыцынай, бо гэта прыснілася ягонаму бацьку, які ўбачыў свайго сына лекарам (vol. X, 609 і XVI, 223 Kühn); у сне яму быў прысланы і склад аднаго лекавага сродку (XVI, 222).

148. Паўсаній, I, 28, 7.

149. L. Radermacher, *Mythos und Sage bei den Griechen*, 1938, перавыд. 1962, с. 88. F. Prinz, *Gründungsmythen und Sagenchronologie*, Munich, 1979 да нашай праблемы дачынення не мае.

150. Эсхіл, *Прыкаваны Праметэй*, 774 і 853.

151. Дыядор, IV, 1, 1.

152. Прыклады абмеркавання варыянтаў легенд з выкарыстаннем сінхранізмаў: Паўсаній, III, 24, 10–11; IX, 31, 9; X, 17, 4. Пра такія легендарныя храналогіі: W. Kroll, *Studien zum Verständnis...*, chap. III et p. 310. Сцвярджалася, што такія заканадаўцы, як Анамакрыт, Фалес, Лікург, Харонд і Залейк былі адзін у аднаго вучнямі, але Арыстоцель храналагічна гэта абвергнуў (*Палітыка*, 1274 А 28); гэтаксама Ціт Лівій давёў, што Нума Пампілій не мог быць вучнем Піфагора (I, 18, 2). Гл. таксама: Дзяніс Галікарнаскі, *Старажытнасці*, II, 52. Пра сінхранізмы ў грэцкай гістарыяграфіі гл.: A.D. Momigliano, *Essays in Ancient and Modern Historiography*, p. 192 et *Studies in Historiography*, p. 213.

153. Ісакрат, *Бусірыс*, 36–37.

154. Паўсаній, VIII, 15, 6–7. Іншыя прыклады аманіміі Паўсаній абмяркоўвае ў VII, 19, 9–10 і VII, 22, 5. Дзеля вырашэння некаторых храналагічных і праспаграфічных праблемаў у эліністычную эпоху давялося прызнаць, што існавала некалькі цёзкаў Гераклаў, некалькі Дыянісаў і нават некалькі Зеўсаў (пра гэта кажуць Дыядор, Страбон і сам Цыцэрон; гл. Паўсаній, IX, 27, 8).

155. Пра гэтыя першыя алімпійскія спаборніцтвы гл. у Страбона (VIII, 3, 30, С. 355), які вылучаў у сувязі з імі двух Гераклаў (аднаго – сына Алкмены і другога – патомка куртаў), але прыходзіў да высновы, што «пра ўсё гэта расказваюць настолькі па-рознаму, што верыць у такія аповеды абсалютна ўжо немагчыма»; Паўсаній, V, 4, 5; V, 8, 5; VIII, 26, 4; пра запачаткаванне алімпійскага турніру: VI, 19, 13 і VIII, 2, 2 (пры датаванні сінхранізмаў найбольш старажытных грэцкіх спаборніцтваў Паўсаній адмаўляецца ўлічваць першыя спаборніцтвы ў Алімпіі, у якіх нібыта бралі ўдзел Геракл і Апалон). Разам з тым, Паўсанію вядома, што быў час, калі элейцы яшчэ не захоўвалі імёнаў пераможцаў (VI, 19, 4). Пра сінхранізм паміж 776 годам, царом Іфітам, які заснаваў (аднавіў) спаборніцтвы, і Лікургам гл. Паўсаній, V, 4, 5 і Плутарх, *Жыццёнік Лікурга*, I.

156. Пра гэтую дату гл. Цімей, цытаваны Цэнсарынам (*Censorinus, De die natali*, XXI, 3). Пра сувязь міфічнага часу і часу гістарычнага гл., напрыклад, Паўсаній, VIII, 1–5 і 6.

157. Паўсаній, VII, 18, 5; другі прыклад: VII, 4, 1.

158. *Athénée*, I, 16 F–17 B (*Адyseя*, I, 107).

159. Гл. заўв. 14. Паўсаній цытуе, напрыклад, пэўнага Каліпа Карынфскага, аўтара гісторыі Архамены (IX, 29, 2 і 38, 10), кажа, што апытвае «мясцовых жыхароў», «люд» (VIII, 41, 5), які часам аказваецца неабазнаным, і тады ён звяртаецца да «тых тубыльцаў, у якіх захаваліся старыя гістарычныя кнігі

(*hypomnumata*)», а не як раз тільки аднаму сівому дзеду на ўсю вёску аказваецца вядомым паходжанне мясцовага звычайу (VIII, 42, 13 і VI, 24, 9). Сярод яго інфарматараў фігуруюць і турэмшчык з Эліды (VI, 23, 6), і афінскія вакханкі (X, 4, 3), і гаспадар яго хаты ў Ларысе (IX, 23, 6), і нейкі эфесец (V, 5, 9). Гл., разам з тым, F. Jacoby, *Atthis, the Local Chronicles of Ancient Athens*, p. 237, note 2 et add. P. 339.

160. Паўсаній, IX, 1, 2. Пра ўсе гэтыя пытанні генеалогіі і этыялогіі гл. F. Jacoby, *Atthis...*, асабліва р. 143 sq. et 218 sq. Палітычная значнасць мясцовай міфічнай гісторыі пацвярджаецца эпіграфікай (параскі мармур, спіс жрацоў Пасейдона ў Галікарнасе, Ліндская хроніка).

161. Паўсаній, VII, 1 і 2.

162. Паўсаній, IX, 9.

163. Вядома, што, пачынаючы з класічнай эпохі, сваяцкасць гарадоў стала часткай дыпламатычнай этыкі: гл. прыклады ў Герадота (VII, 150), Ксэнафонта (*Helléniques* VI, 3, 6). Наконт Лавінія і Цэнтурыпаў гл. J. et L. Robert, «Bulletin épigraphique», *Revue des études grecques*, LXXVIII, 1965, p. 197, n° 499; наконт Спарты і Ерусаліма: 2-я кніга *Макавеяў*, IV. Этрускі таксама былі знаёмыя са зместам траянскай легенды і мелі такую самую міфалогію, што і грэкі; але з гэтага зусім не вынікае, што яны ведалі легенду пра Энэя-заснавальніка Рыма; затое выдумкі падобнага кшталту добра ўпісваліся ў рэчышча эліністычнай псеўдагісторыі.

164. Якопа да Вараццэ, аўтар *Залатой легенды*, напісаў, апроч таго, і гісторыю сваёй роднай Генуі, у якой можна прачытаць, што заснавальнікам гэтага горада быў першы цар Італіі Янус, а другім заснавальнікам – яшчэ адзін Янус, цёзка першага і грамадзянін Троі, як і Энэй.

165. «Sur les discours épidictiques» in: *Rhetores Graeci*, vol. III, p. 356, 30 Spengel.

РОЛЯ МІФА ЯК «УМОЎНАЙ МОВЫ»

166. Гл. заўв. 75. Па гэтым пытанні звычайна любяць цытаваць арыгінальную і і смелую кнігу П. Фэрабэнда (P. Feyerabend, *Contre la méthode: esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, tr. fr., Paris, Seuil, 1979, p. 302 et note 1 – адносна хлусні і выдумкі ў старажытнай Грэцыі).

167. Герадот, IX, 26–28. Роля Афінаў у вайне з амазонкамі была ўслаўленая таксама ў Ліціаса (*Lysias, Epitaphios*, II, 3 sq.). Гл. Y. Thébert, «L'image du Barbare à Athènes», in: *Diogène*, n° 112, 1980, p. 100).

168. У сферы дыпламатыі выкарыстанне міфа запаўняе сабой той зазор, які можа ўзнікаць паміж пастаўленымі на карту інтарэсамі і ўзятымі на сябе

абавязкамі. Габрэі запэўніваюць спартанцаў, што іх народы з'яўляюцца бра-тамі, бо маюць адзінага продка – Абрагама, і спартанцы не збіраюцца сумня-вацца ў гэтым; змацаванае такім чынам братэрства зрэдку можа падваргацца выпрабаванням, і таму час ад часу яго трэба падмацоўваць пэўнымі віталь-нымі формуламі (1-я кніга *Макавея*, XII). У той жа час, калі саюз ці разрыў саюзу засноўваецца на жывых і актуальных інтарэсах, згадваць пра легендар-ную сваяцкасць смешна і недарэчна: гэта добра зазначае Ксэнафонт (*Helléniques* VI, 3), супрацьпастаўляючы напышлівую і смешную прамову Калія і пра-мовы іншых афінскіх пасланцоў.

169. Гл. цікавы ўрывак з *Гінія* (285 DE). Мода на такія ўсхваленні была асабліва пашыраная ў эпоху Рымскай імперыі; Апулей неаднаразова ўслаў-ляў Карфаген (Фларыды, 18 і 20), Флаварын – Карынг, а Тэртуліян – сваіх суайчыннікаў карфагенцаў. Ва ўсіх гэтых выпадках Карфаген і Карынг, якія сталі ўжо рымскімі калоніямі, паказваюцца як вельмі старажытныя гарады: Карынг па-ранейшаму застаецца грэцкім горадам, нягледзячы на тое, што ўжо два стагоддзі назад быў зруйнаваны рымлянамі і быў заменены калоніяй пад такім самым імём; і Карфаген таксама нібыта застаецца горадам Дыдоны й Ганібала. Як відаць, тут у сваю функцыю ўступае этыялагічная думка, якая скасоўвае гісторыю і забяспечвае індывідуалізацыю з дапамогай колішняга паходжання.

170. Платон, *Мэнэксэн*, 235 АВ.

171. Арыстафан, *Ахарняне*, 636, (гл. *Коннікі*, 1329); Гэрод II, 95.

172. Ксэнафонт, *Helléniques*, VI, 3 (гл. заўв. 168).

173. Паўсаній (гл. заўв. 133) і св. Аўгустын (*Споведзі*, VI, 6) іранізавалі і адносна панегірыкаў, якія адрасаваліся імператарам. «Маім хлуслівым вы-думкам, якія я дазваляў сабе як аўтар панегірыкаў, – пісаў св. Аўгустын, – быў накіраваны ўхвальны прыём слухачоў, хоць кожны з іх ведаў, у чым заключа-ецца ісцінная праўда».

174. Ісакрат, *Панегірык Афінам*, 54 (гл. 68) і 28.

ПАЎСАНИЙ, НЕ ЗДОЛЬНЫ ЎНІКНУЦЬ СВАЁЙ ПРАГРАМЫ

175. Паўсаній, II, 21, 5; гл. таксама I, 26, 6 і VII, 18, 7, 4. Прыклад «рацыя-налістычнага» тлумачэння міфа мы знайдзем і ў V, 1, 4; Эндыміён тут паўстае не як каханак Сэлены: ён проста меў дзяцей ад адной царэўны, з якою ажа-ніўся і якая нарадзіла яму двух сыноў, чые імёны сталі эпонімамі эталійцаў і пэанійцаў. На думку Паўсанія, у гэтым і ёсць гісторыя, бо, як паслядоўнік Фуцыдыда, ён верыць у існаванне за гераічным часам царскіх дынастыяў і продкаў, чые імёны сталі эпонімамі. У іншым месцы (II, 21, 1) ён адмаўляецца даваць якія б там ні было каментары. Гл. таксама II, 17, 4.

176. Паўсаній, VIII, 10, 9; такі самы гумар прысутнічае і ў іншых месцах (VIII, 10, 4; V, 13, 6; VI, 26, 2). Наконт апошняга ўрыўка гл. у Р. Дэманжэля (R. Demangel, in: *Revue internationale des droits de l'Antiquité*, II, 1949, p. 226), які ставіць «пытанне аб шчырасці веры ў антычнай рэлігійнасці» і дапускае, што містыфікацыі тады маглі ўзнікаць на глебе пабожнасці, а значыць, без ніякае крывадушнасці.

177. Паўсаній, VI, 26, 2.

178. Паўсаній, VIII, 8, 3.

179. Паўсаній, VIII, 3, 6; гаворка тут ідзе пра распаўсюджаную грэкамі паказку пра Зеўса і Калісто, якая не вартая велічы багоў; гэтаксама было б дзіцячай наўнасцю верыць, што багі ператвараюць сваіх каханак у зоркі.

180. H.W. Pleket, «Zur Soziologie des antiken Sports» у *Mededelingen van het Nederlands Instituut te Rome*, XXXVI, 1974, p. 57. У перыяд самага росквіту Рымскай імперыі сярод атлетаў, што ўдзельнічалі ў спаборніцтвах, нярэдка былі самыя знатныя грамадзяне (гл. даследаванне Ф. Мілара пра Дэксіпа – F. Millar, in: *Journal of Roman Studies*, 1969), і гэта паказвае, што спартыўныя гульні не сталі часткаю толькі так званай народнай культуры. І калі цынікі ці Дыён Прускі ў сваіх памфлетах дазвалялі сабе іранізаваць з атлетычных спаборніцтваў, дык рабілі яны гэта, каб асудзіць марныя людскія жарсці і безразважнасць (уласцівыя ўсім грэкам увогуле), а не дзеля таго, каб выказаць да іх пагарду як да ўцехі, добрай толькі для плебсу. А вось спектаклі ў Рыме, як паказвае ў сваёй ёмістай працы Г. Віль (G. Ville, *La Gladiature, École française de Rome*, 1982), лічыліся відовішчам, вартым просталюдзінаў. Цыцэрон ці Пліній малодшы на іх, праўда, хадзілі, але ставіліся пры гэтым з яўнай пагардай: у Рыме акторы ніколі не паходзілі з вышэйшага грамадства, будучы, як сведчыць Г. Віль, нізкімі блазнамі і ліцадзеямі. Як бы там ні было, Паўсаній захоўвае да грэцкай мінуўшчыны самае дабрадушнае стаўленне, што было ў яго час агульнапрынятым; гл. E.L. Bowie, «Greeks and their past in the Second Sophistic», in: *Past and Present*, XLVI, 1970, p. 23.

181. Я раблю гэтую агаворку, бо часам Паўсаній, выбіраючы нейкую адну версію за лепшую, гаворыць такі ад свайго імя; менавіта так ён супрацьпастаўляе сваё «правільнае» тлумачэнне трытонаў (IX, 20, 4) тлумачэнню міфічнаму (гл. заўв. 140); а вось у VIII, 39, 2 ён нават не кажа, чаму лічыць, што Фігал – сын Лікаона, а не тубылец, лепш; адзінае тлумачэнне гэтаму – Паўсаніева вера ў аркадзкіх цароў (гл. VIII, 3, 1); зрэшты, ён і сам адназначна заяўляе, што ў гістарычную рэальнасць Лікаона верыць (VIII, 2, 4). Аркадыя, як вядома, была ягоным Дамаскім шляхам.

182. Паўсаній, VIII, 14, 5–8; другі прыклад у VIII, 12, 9.

183. Паўсаній, IX, 31, 7–9.

184. Спашлемся на даследаванне, якое ўжо стала класічным: L.C. Knights, *Explorations*, London, 1946; «How many children had lady Macbeth?», cf. R. Welles et A. Warren, *La Théorie littéraire*, Paris, Seuil, 1971, p. 35.

185. Паўсаній, VIII, 3, 6–7; гл. заўв. 179. Увесь час гуляючы ў гульнію ва ўнутраную суаднасць міфа, Паўсаній у іншым месцы сваёй працы (VI, 24, 8) робіць выснову, што «род сіленаў» быў смяротным, бо ў розных мясцінах яму паказвалі іх магілы; разам з тым, відавочна, што Паўсаній верыць у сіленаў не больш, чым сучаснікі Карнеада верылі ў німфаў, Панаў і сатыраў (Цыцэрон, *Аб прыродзе багоў*, III, 17, 43).

186. Цыцэрон не верыць ні ў аракулаў, ні ў «натуральнае абагаўленне» (*De divinatione*, II, 56, 115); пра погляды Айнамаона можна прачытаць ў Эўсэбія (*Падрыхтоўка наводле Евангелля*, кн. II); гл. P. Vallette, *De Oenomaio Cynico*, Paris, 1908; пра Дыягеніяна – у Эўсэбіевых кн. II і V. А вось Плацін, наадварот, у аракулаў верыць (*Ennéades*, II, 9, 9, 41).

187. У VIII, 10, 9 Паўсаній усур'ёз задумваецца аб магчымасці ўмяшання багоў у чалавечыя войны і спасылаецца на прэцэдэнт з дзівосным уратаваннем Дэльфійскага аракула: тады галаты ў агульнай паніцы кінуліся ўцякаць, напалоханыя бурай і землятрусам (Паўсаній, X, 23). Пра цудатворныя «бага-яўленні» дзеля абароны таго ці іншага свяцілішча гл. P. Roussel, «Un miracle de Zeus Panamaros», in: *Bulletin de correspondance hellénique*, LV, 1931, p. 70, і чацвёрты раздзел *Ліндскай хронікі*.

188. Паўсаній, VIII, 8, 3; гл. заўв. 19.

189. Паўсаній, VII, 23, 7–8.

190. Паўсаній, VIII, 8, 3.

191. Салюстый (*Sallustius, De diis et mundo*, 4), напрыклад, мяркуе, што Кронас у «фізічным» сэнсе азначае Хронас – час, які паглынае свае ж імгненні. На думку тэолагаў, Кронас, што паядае сваіх дзяцей, – гэта зашыфраваная «загадка», сэнс якой азначае, што Розум блытаецца з тым, што разумеецца, іначай кажучы – са сваім уласным аб'ектам. Як Розум Кронас успрымаўся ўжо Плацінам. Паўсаній мог шмат чаго пачэрпнуць у сярэднеплатонікаў і стоікаў, гэтых вялікіх алегарыстаў.

192. Паўсаній, VIII, 2, 3–4.

193. Лукрэцый, V, 1170. Не шмат ідэяў могуць быць настолькі далёкімі нэаплатанізму, якому паняцце гістарычнасці не вядома.

194. Паўсаній, VIII, 2, 6–7. Што тычыцца Аркадыі як захавальніцы найстарэйшай цывілізацыі, нагадаем, што пра гэты край пісаў і Калімах (*Arcadia*) і што дзею свайго гімна Зеўсу ён таксама змясціў у Аркадыі. Аркадыйцы ўражвалі сваёю пабожнасцю (Палібій, IV, 20) і прыстойнаю беднасцю.

цю: вольныя грамадзяне, бацькі сямействаў, замест таго, каб кіраваць прыгоннымі служкамі, былі вымушаныя тут араць зямлю сваімі рукамі (Палібій, IV, 21). Першаю ежай чалавецтва, жалудамі, аркадыйцы харчаваліся доляй за ўсіх астатніх грэкаў (Гален, in: vol. VI, p. 621 Kühn). Гэтая тэма ўвогуле шмат чаго адкрывае. Аркадыйцы – гэта не адсталы народ, гэта людзі, якія захавалі свой старажытны стан; гэты стан застаўся некранутым, неперайначаным. Тое, што аркадыйскія паданні вельмі старажытныя, не азначае, што яны ўзыходзяць да болей аддаленай у параўнанні з іншымі мінуўшчыны, – гэта значыць, што яны ў нескажоным выглядзе паходзяць з тае мінуўшчыны, пра якую ў іншых народаў успаміны паспелі знявечыцца і засмеціцца пабочнымі ўстаўкамі; іначай кажучы, аркадыйскія паданні нам паказваюць аўтэнтчны стан. Паўсаній у сувязі з гэтым прытрымліваецца дзвюх думак, згодна з якімі, папершае, вельмі часта паданне паступова абрастае ілжывымі легендамі (але ў Аркадыі гэта не так) і, па-другое, на аснове тых слядоў, якія засталіся ад мінулага ў цяперашнім, гэтае мінулае можа быць адбудаванае; мінулае заўважаецца ў сённяшнім: гэты прынцып ужываў ужо Фуцыдыд у сваёй *Археалогіі*.

195. Паўсаній, VIII, 35, 8; на думку Паўсанія, Памфас – старажытнейшы за Гамера (VIII, 37, 9), і толькі Олен яшчэ больш старажытны, чым ён (IX, 27, 2). Трэба зазначыць, што Паўсаній правёў у свой час адмысловыя даследаванні той эпохі, у якую жыў Гамер, але адмовіўся іх публікаваць з-за дагматызму, што панаваў у асяроддзі спецыялістаў у Гамеравай паэзіі (IX, 30, 3).

196. Паўсаній, VIII, 29, 1–4. Што тычыцца Ксэнафана, гл. заўв. 50.

197. Паўсаній, IX, 40, 11 да 41, 5.

198. Гл. заўв. 152; я не ўдаюся ў падрабязнасці, каб не натаміць чытача.

199. Паўсаній, IX, 1, 1–2.

ЯШЧЭ ПРА ДВЕ ПРАЎДЫ: ПРАЎДУ ФАЛЬСІФІКАТАРА І ПРАЎДУ ФІЛОЛАГА

200. Як зазначае А. Мамільяна, што гэты класічны ўжо выраз Ранке паходзіць напраўду ад Лукіяна з яго працы *Як пісаць гісторыю*, 39.

201. A.D. Bœckh, *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, vol. I, *Formale Theorie der philol. Wiss.*, 1877, перавыд. 1967, Darmstadt, Wiss. Buch.

202. M. Riffaterre, *La production du texte*, Paris, Seuil, 1979, p. 176: «З-за апасення, каб літаратурны твор не памёр разам з рэчаіснасцю, якую ён адлюстроўвае, усе намаганні філалогіі заключаліся ва ўзнаўленні зніклых рэаліяў».

203. Страбон, VIII, 8, 2, С. 388. Прывядзем і цытату болей агульнага плану (Страбон, VIII, 3, 3, С. 337): «Я параўноўваю сучасны стан тых ці іншых мяс-

цінаў з напісаным пра іх у Гамера; рабіць гэта мяне прымушаюць пазтавы славатасць і агульнавядомасць, і чытач будзе мець рацыю, мяркуючы, што гэтую задачу я ажыццяўляю толькі тады, калі нішто не супярэчыць выказваням пазта, які карыстаецца ў нас такім вялікім даверам».

204. P. Hadot, «Philosophie, exégèse et contresens» in: *Actes du XIV^e Congrès international de philosophie*, Vienne, 1968, p. 335–337.

205. Гэтую показку распавёў Квінтыльян, I, 8, 21. Пра ўсё гэта гл.: M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 55, а таксама р. 141 пра навуку ў XVI ст.: «Такое простае з выгляду агульнае падзяленне на тры складовыя часткі – такія, як назіранне, сведчанне і выдумку, – тады не існавала... Калі стаяла задача апісаць гісторыю якой-небудзь жывёлы, бескарысна, дый немагчыма было выбіраць паміж рамяством натураліста і рамяством кампілятара: трэба было сабраць у выглядзе аднаго і таго ж віду ведаў усё, што было ўбачана і пачута, усё, што было распаведзена». Каб не зацягваць, абмяжуемся спасылкай на Квінтыльяна: *Пра падрыхтоўку прамоўцаў*, I, 8, 18–21.

206. A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1930, vol. III, p. 181: «Агульная гісторыя паўстае ў Эўсэбія толькі праз і з дапамогай гісторыі літаратурнай». Пад літаратурнай гісторыяй Пюэк у старым сэнсе гэтага выразу разумее гісторыю, расказаную праз літаратуру, якая захавала для нас пра яе ўспамін.

207. Пліній, *Натуральная гісторыя*, VII, 56 (57), 191. Яшчэ адзін спіс вынаходнікаў існуе ў Клімента Александрыйскага (*Stromates*, I, 74): Атлас вынайшаў навуку навігацыі, дактылі – жалеза, Апіс – медыцыну, а Медэя – фарбаванне валасоў, а вось Цэрэра і Вакх са спіса зніклі... Вакх, паводле Клімента, вялікага хранолага, быў звычайным чалавекам і жыў усяго на шэсцьдзесят тры гады раней за Геракла; ніякага вынаходніцтва, у якім яму належала б першыноство, ён не зрабіў. Думка Плінія ці Клімента следавала ў гэтым выпадку заведзенай схеме, апытальніку, што быў інструментам мыслення: хто чаго вынайшаў? Апытальнік быў адным з тэхнічных прыёмаў тагачаснай думкі (былі і іншыя спісы – напрыклад, найвышэйшых дасягненняў: сем дзівосаў свету, дванаццаць найлепшых прамоўцаў...). Як піша Ж.-К. Пасрон, «спісы і табліцы, карты і класіфікацыі, графікі і дыяграмы не з'яўляюцца чыстым і простым адлюстраваннем сваіх першаасноўных дадзеных, але пад уплывам графічнай логікі самі абумоўліваюць узнікненне падгонак, набліжэнняў, далучэнняў» (J.-C. Passeron, «Les Yeux et les Oreilles», прадмова да *L'Œil à la page*, G.I.D.E.S., nov. 1979, Paris, p. 11).

208. Чытачу, якога забаўляюць падобныя рэчы, можна параіць пачытаць І.-Р. Пэзрона (Y.-P. Pezron, *L'antiquité des temps rétablie et défendue contre les Juifs et les nouveaux chronologistes*, Paris, 1687), дзе ён даведаецца, што ў 2538

годзе ад стварэння свету Эўропа нарадзіла Юпітэру трох дзяцей. З гэтым аўтарам я пазнаёміўся дзякуючы Г. Кутону (гл. заўв. 7). Што да Дом Кальмэта, то ягоная сусветная гісторыя, якою так цешыўся сп. Вальтэр, выйшла ў 1735 г.

209. Св. Аўгусцін прызнаецца ў гэтым у раздзеле 10 кн. II *Божжа горада*. Тым не менш, антыпаганская палеміка больш нагадвала звычайны пусты звон вакол несапраўдных багоў, чым сапраўды рацыянальную гаворку з мэтай пераканання.

210. Сапраўды, усё, здавалася, трэба было зноў даследаваць ад самага пачатку. У выдатным даследаванні Ф. Хампла (F. Hampl, *Geschichte als kritische Wissenschaft*, Darmstadt, Wiss Buchg, 1975, vol. II, стар. 1–50: «Mythos, Sage, Mdrchen») паказваецца, што правядзенне адрознення паміж казкай, легендай і міфам у залежнасці ад іх ступеняў праўдзівасці ці рознай суаднесенасці з рэлігіяй было марнаю справай. «Міф» не з'яўляецца трансгістарычным элементом, інварыянтам; жанры, якімі аперуе міфічная думка, настолькі ж шматлікія, зменлівыя і няўлоўныя, як і іншыя літаратурныя жанры ў літаратурах усіх народаў і ўсіх стагоддзяў. Міф не ёсць сутнасць.

АБО КУЛЬТУРА, АБО ВЕРА Ў ПРАЎДУ: ТРЭБА ВЫБІРАЦЬ

211. Guy Lardeau, «L'Histoire comme nuit de Walpurgis» in: *Cahiers de l'Herne: Henry Corbin*, 1981, p. 115.

212. Гл. «Foucault révolutionne l'histoire» in: Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, p. 203–242 (Paris, Seuil, coll. «Points Histoire», 1979).

213. Пра ілюзію адсутнасці межаў гл. Veyne, p. 216.

214. Фраза «чалавек не можа не спазнаваць», калі мне не здраджвае памяць, прысутнічае ў: *Raison et Légitimité*, Paris, Payot, 1978; што тычыцца вытворчых адносінаў, гл.: J. Habermas, *Connaissance et Intérêt*, Paris, Gallimard, 1974, p. 61 et 85. Жорсткая крытыка гістарычнага матэрыялізму, праведзеная Р. Ароном (R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1938, p. 246–250), уяўляецца вельмі грунтоўнай; Арон справядліва зазначае, што гэтая крытыка не азначае абвяржэння самога марксізму, які з'яўляецца хутчэй філасофіяй, а не навукаю пра гісторыю.

215. F. Jacob, *La Logique du vivant, une histoire de l'héritité*, Paris, Gallimard, 1971, p. 22: «Убачыць дагэтуль нябачную рэч, каб ператварыць яе ў аб'ект аналізу, яшчэ не дастаткова; упершыню ўбачыўшы ў мікраскоп кроплю вады, А. ван Лёвэнгук знайшоў у ёй цэлы незнаёмы свет, невядомую дагэтуль фаўну, якая дзякуючы інструменту раптам адкрылася зроку. Але тагачасная думка не ведала, што рабіць з усім гэтым светам. Яна не магла прапанаваць ніякага функцыянальнага тлумачэння гэтым мікраскапічным стварэнням, ніякай

сувязі, якая злучала б іх з астатнім светам жывога; гэтае адкрыццё паслужыла толькі тэмаю для размоваў». Такая канцэпцыя матэрыяльнасці (якая, як сказаў бы Дунс Скот, ёсць дзеянне, якое ні пра што не сведчыць) тлумачыць славу тае выслоўе Ніцшэ, якое нярэдка прыпісваецца Максу Вэбэру і стала краевугольным каменем праблемы гістарычнай аб'ектыўнасці: «Фактаў не існуе». Гл.: *Der Wille zur Macht*, n° 70 et 604 Kröner: «Es gibt keine Tatsachen». Той значны ўплыў, які Ніцшэ зрабіў на Вэбэра, можа заслугоўваць асобнага даследавання.

216. Гл. заўвагу 210.

- Вэйн П.
В 97 Ці верылі грэкі ў свае міфы?/Пер. з франц. Зм. Коласа.— Мн.: «Энцыклапедыкс», 2000.— 176 с.
ISBN 985-6599-03-2

У кнізе сучаснага французскага аўтара, спецыяліста ў антычнай гісторыі, прафесара ў Калэж дэ Франс Поля Вэйна (нар. у 1930 г.) разглядаецца пытанне аб тым, што сабой уяўляе праўда, і робіцца выснова, што паняцце праўды змяняецца з цягам часу, будучы плёнам пэўных праграмаў, якія самі з'яўляюцца плёнам стваральнага ўяўлення.

Прызначаецца ўсім, хто цікавіцца гісторыяй філасофіі, а таксама філасофіяй гісторыі і сацыялогіі.

ББК 82.3(0):63.3(0)32

Навукова-папулярнае выданне

Поль Вэйн
ЦІ ВЕРЫЛІ ГРЭКІ Ў СВАЕ МІФЫ?

Рэдактар *І. Чакалаў*
Мастак *Н. Канаиш*
Карэктар *А. Бельская*
Кампутарная вёрстка *Ю. Пятрушачкіна*
Адказы за выпуск *З.м. Колас*

Падпісана да друку з арыгінала-макета 21.01.2000. Фармат 62х84 1/16.
Папера афсетная. Гарнітура Таймс. Афсетны друк. Ум. друк. арк. 10,56.
Тыраж 1000 экз. Заказ **189**

Выдавецтва «Энцыклапедыкс»
Ліцэнзія ЛВ № 395 ад 2.08.99 г. 220100, Мінск, вул. Кульман, 28-163.
Надрукавана з дыяпазітываў заказчыка ў друкарні ДП «Мінсктыппраскт».
Ліцэнзія ЛП № 162 ад 6.01.98 г. 220123, Мінск, вул. В. Харужай, 13/61.

ISBN 985-6599-03-2



9 789856 599036 >

ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΑΙ ΔΙΟΙΚΗΤΙΚΗ ΟΙΚΟΝΟΜΙΑ

ΕΠΙΜΕΛΕΤΕΣ ΔΡ. ΚΩΣΤΑΣ ΚΑΡΑΜΑΝΟΛΗΣ

ΔΡ. ΑΝΔΡΕΑΣ ΚΑΡΑΜΑΝΟΛΗΣ

ΔΡ. ΑΝΔΡΕΑΣ ΚΑΡΑΜΑΝΟΛΗΣ

ΔΡ. ΑΝΔΡΕΑΣ ΚΑΡΑΜΑΝΟΛΗΣ

ΔΡ. ΑΝΔΡΕΑΣ ΚΑΡΑΜΑΝΟΛΗΣ

ΔΡ. ΑΝΔΡΕΑΣ ΚΑΡΑΜΑΝΟΛΗΣ

ΔΡ. ΑΝΔΡΕΑΣ ΚΑΡΑΜΑΝΟΛΗΣ

ΔΡ. ΑΝΔΡΕΑΣ ΚΑΡΑΜΑΝΟΛΗΣ

ΔΡ. ΑΝΔΡΕΑΣ ΚΑΡΑΜΑΝΟΛΗΣ